

اعداد مكتبة الروضة الحيدرية المكتبة الرقمية

الكتاب رقم ١٠٠٠٠
الكتاب رقم ١٠٠٠٠

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة بغداد
كلية الآداب

محمد حايك الجابري توجهه التربوي الاسلامي وفكره الفلسفي المعاصر

رسالة تقدمت بها

ولاء مهدي محمد حسين الجابري

الى

مجلس كلية الآداب / جامعة بغداد

وهي جزء من متطلبات نيل درجة الدكتوراه آداب في الفلسفة

بإشراف

الأستاذ الدكتور كامل مصطفى الشبيبي

"يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ

فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولِي

الْأَلْبَابِ"

سورة البقرة الآية ٢٦٨

الأهداء

الى الذي ألهمني كيف استنطق الحرف

الى الكبير بحبه وفكره...

والدي

شكر وتقدير

باديء ذي بدء اتوجه بفائق الشكر والامتنان الى من اعانني على شق طريقي في هذا البحث وتقديم بالنصح والارشاد وفتح ابواب مكتبته و امدني بالدعم المعنوي الذي لا يوازيه شيء ، استاذي الفاضل الدكتور كامل الشيببي.

كما اتقدم بالشكر الجزيل لوالدي العزيزين و اسرتي العزيزة. واشكر كل من تقدم لي بالمساعدة خلال مسيرتي العلمية و اخص بالذكر اساتذة قسم الفلسفة .

كما اشكر اللجنة المناقشة على تجشّمها عناء قراءة الرسالة وتقديم توجيهاتها القيمة.

المحتويات:

المقدمة:

المدخل :

الباب الاول: الفكر العربي الاسلامي والدراسات التراثية .

الفصل الاول : البيان

المقصد الاول : اللغة العربية.

المقصد الثاني:الفقه.

المقصد الثالث علم الكلام.

البياتن النتائج.

الفصل الثاني : العرفان.

المقصد الاول: الموروث القديم في الثقافة العربية الاسلامية.

المقصد الثاني : التشيع.

المقصد الثالث:التصوف.

العرفان :النتائج.

الفصل الثالث : البرهان (الفلسفة الاسلامية):

المقصد الاول: الفلسفة الاسلامية (نظرية المعرفة ، الميتافيزيقا ، الايديولوجيا).

المقصد الثاني:الاخلاق الاسلامية.

البرهان :النتائج.

الباب الثاني : الفكر العربي المعاصر والفلسفة المعاصرة.

الفصل الرابع :الفكر العربي المعاصر والفلسفة المعاصرة:

المقصد الاول : الفكر السياسي .

المقصد الثاني:الفكر العربي المعاصر والفلسفة المعاصرة .

الفصل الرابع : النتائج.

الخاتمة.

جريدة المصادر.

المقدمة

عندما شرعنا في كتابة هذه الرسالة بعد فترة الاعداد والتحضير الطويلة، اقبلنا على عملنا وفي اعتقادنا ان جملة الافكار التي غدت جاهزة في ذهننا والخطوط العامة التي جمعناها في الاوراق والدفاتر والبطاقات، هي كل ما سنقدمه الى الباحثين، وجهدنا المقبل سوف ينصب على ايضاح تلك الافكار وصقلها وتفصيلها من خلال المنهج الذي رسمناه، لقد بدأنا بحثنا في فكر وفلسفة الدكتور محمد عابد الجابري وفي ظننا انا سنقتصر على قراءة فكر لباحث ومفكر واحد بالتحديد الا ان سياق البحث قادنا الى ان نقرأ ونطرح ونناقش موضوعاتٍ عديدة متشعبة مختلفة في مجال التراث والدراسات العربية الاسلامية والفكر العربي المعاصر، موضوعاتٍ بعيدة عن واقعنا مرتبطة بالتراث واخرى محايدة لواقعنا ومشكلات عصرنا، فقد كان الجابري هو الباب او المدخل للحوار في هذه الموضوعات من خلال ما طرحه من آراء وتحليلات وانتقاداتٍ لقيت اهتماماً كبيراً من قبل القراء والدارسين والمختصين فأنقسموا آراءه الى فريقين مؤيد ومعارض.

حقاً لقد كانت تجربة الجابري في البحث الفلسفي في الفكر العربي التراثي والمعاصر من التجارب الغنية والمتنوعة والفريدة. لقد انطلق الجابري في دراسته للتراث واحياؤه من منهجية متعددة الرؤوس جمع وزوج فيها بين المنهج التفكيكي والبنوي والتاريخي ومنهج التحليل النفسي وعمل في الحقل الايستمولوجي وهو الحقل الذي يتجاوز الخطابات الكلامية والطروحات والمذاهب والنظريات كي يتفحص ادوات الانتاج النظري وطريقته ولكي ينقب عن اسس المعرفة وكيفية ترتيبها وتسلسل بنائها. وقد افتتح الجابري بذلك حقلاً جديداً في الدراسات الاسلامية وحرث في ارض معرفية لم يحرث فيها العقل العربي من قبل ووظف الباحث مكتسبات المعرفة العلمية في دراسته للتراث والفكر العربي المعاصر.

ولذلك يحاول هذا البحث ان يسلط الضوء على فكره ومناقشته ونقده وقد عملنا على تقديم حكم عام وشامل لدراسة الجابري هذه وحللنا بنيته الذهنية وروافد تفكيره بغية تسليط الضوء على جوانب الابداع لديه فضلاً عن جوانب الاخفاق.

ولذلك خصصنا الفصل الاول والثاني والثالث للفكر العربي والدراسات التراثية التي تمثل ثقل عمل الباحث الذي كان يحده امل في تحديث التراث من منطلق تبنيه للعقلانية النقدية في الفكر العربي الاسلامي والفكر المعاصر في مشروعٍ ضخم توزع في جميع ثنايا بحثه وكتبه طوال خمسة وثلاثون عاماً من البحث.



لقد عمل الجابري على تسليط الضوء على الجوانب المشرقة في التراث والجوانب المعتمدة التي يجب نبذها وتركها والتي مازالت تتحكم في العقل العربي حتى اليوم وتضع العوائق في طريق تحقيق حداثنا المعاصرة.

وقد استغلنا الفروع الثلاثة البيان والعرفان والبرهان التي خصصها الجابري للبحث المعرفي الايبيستيمولوجي في التراث الاسلامي، استغلنا هذه التقسيمات في طرح فكر الباحث في كافة فروع الثقافة الاسلامية متعرضين لآرائه في الجوانب الاخلاقية والقيمية والسياسية والوجودية وقد تابعنا الباحث فيما كتب وحرر منذ بداياته الى سنة ٢٠٠٤، التي كان آخر كتاب الفه ونشره هو كتاب (العقل الاخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية). وقد قمنا بعرض وتلخيص آراء الجابري ثم مناقشتها في كل مقصد وفصل من هذه الرسالة.

ويضم الفصل الاول والذي خصصناه للبيان ثلاث مباحث هي اللغة العربية والفقهاء وعلم الكلام. اما الفصل الثاني وهو العرفان فقد تناولنا فيه آراء الجابري في ثلاث مقاصد ايضاً الاول يدور حول الموروث القديم في الثقافة العربية الاسلامية والثاني تناولنا فيه آراء الجابري في التشيع وتحليلاته للجانب التاريخي ونقده للبنية المعرفية لهذا التيار المهم في الفكر الاسلامي بالاضافة الى تحليله لآراء ومواقف ابرز الشخصيات التي يمثلها هذا التيار والمقصد الثالث فيدور حول التصوف.

وقد تناولنا في الفصل الثالث من هذه الرسالة وهو البرهان، الفلسفة الاسلامية عند الجابري والتي تمثل ثقل انتاج الباحث فقد لخصنا اهم آرائه في بحوثه وكتبه العديدة عن الفكر الاسلامي وكما حاورناه في ابرز ما طرحه في مقصدين الاول الفلسفة الاسلامية (نظرية المعرفة والميتافيزيقا، الايديولوجيا) والثاني الاخلاق الاسلامية.

تناولنا في الفصل الرابع والآخر فكر الجابري العربي المعاصر وفلسفته المعاصرة. وقد نقد فيه الباحث الخطاب العربي المعاصر اما الفلسفة المعاصرة فقد تناول الباحث فيه قضيتين مهمتين العولمة والاخلاق المعاصرة.

وقد اعتمدنا في مناقشتنا لآراء الجابري ونقده نهجين الاول مطاردة افكاره واخطائه التاريخية وذلك بالاحتكام الى التاريخ والاحداث والوقائع.

والثاني بيان تناقض الباحث مع نفسه عن طريق طرحه للقضية (المسألة) ونقيضها. واخيراً لايسعنا الا استذكار الصعوبات المنهجية والفنية التي مرت بنا في كتابة هذه الرسالة، اذ كتب هذا البحث في فترة حرجة جداً وحالكة من تاريخ بلدنا، من غياب الامن وصعوبة الحصول على المصادر وصعوبة التنقل وارهاق ذهننا بالاحداث الجارية.

المدخل

أولاً : حياته

محمد عابد الجابري من المفكرين العرب البارزين الذين اغنوا الساحة الفكرية والثقافية العربية بالنقد والكتب والمناقشات . نريد بهذا البحث أن نسلط الضوء على فكره وفلسفته ومشروعه في نقد العقل العربي ، ابرز القضايا التي تناولها . ونظراً لاتساع انتاجه فإننا نتناوله ضمن محورين الأول الفكر الإسلامي والثاني الفكر العربي المعاصر .

وانطلاقاً من البديهية التي ترى أن نتاج الكاتب او المفكر خاضعٌ بطبيعة الحال الى بيئته وظروفه وثقافته ، فقد ارتأينا أن نتطرق إلى حياة الجابري بشكل مختصر . لأن الجيري قد كتب سيرته الذاتية في مؤلفه (حفريات في الذاكرة من بعيد) ، تناول فيه ذكريات من سني الطفولة الأولى وحتى بلوغه سن العشرين . لذا سنقتصر على ذكر الامور التي لها أثر او دور في حياته الفكرية وتكوين قناعاته وافكاره . ولد محمد عابد الجابري في عام ١٩٣٦م - ١٣٥٤ هـ في قرية (فجيج) وهي قرية نائية تقع في الجنوب الشرقي من المغرب العربي ، من عائلة أمزيغية تمتهن الفلاحة .

حفظ ثلث القرآن في "المسيد" المسجد وهو في التاسعة من عمره ، وتعلم اللغة العربية الى جانب الفرنسية في المرحلة الابتدائية وكانت الامزيغية لغته الام^(١) . لكت حياة الجابري في طفولته وصباه جافة علمياً وفكرياً ، إذ ان الكتب التي قرأها وأطلع عليها تُعدّ على اصابع اليد الواحدة ، لعل ذلك كان بسبب بُعد تخلف قرينته وكان أول عهدا بالمدرسة الوطنية سنة ١٩٤٧ . وكان الباحث المذكور أول تلامذتها^(٢) . وذلك يدل على أنه قد بذل جهداً كبيراً من أجل تحصيل وأغناء ثقافته الواسعة والتي جعلته اليوم ضمن كبار المفكرين العرب .

تزرخ طفولة عابد الجابري بأحاديث السحر والشياطين والجن ، ويبدأ بسردها في الصفحات الأولى من "الحفريات"^(٣) ، لقد كان مجتمع قرينته يموج بهذه الافكار ، وربما كان هذا هو السبب الذي دفعه الى التعلق بالعقلانية النقدية فيما بعد ، ورفض كافة النزعات اللاعقلانية ، أو التي صنّفها الجابري ضمن المذاهب والتوجهات اللاعقلانية كالصوفية والغنوصية ، ونحن نرجح رفضه هذا إلى تأثره بخبرات الطفولة والصبا والمحيط الاجتماعي .

(١) الجابري ، محمد عابد ، حفريات في الذاكرة من بعيد ، ط١ ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٧ ، ص١٢٠-١٢١ .

(٢) الجابري ، محمد عابد ، حفريات في الذاكرة من بعيد ، ط١ ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٧ ، ص١٣٩ - ١٤٠ .

(٣) ايضاً ، ص١٧-١٩ .



أهم شخصية أعجب بها الجابري في طفولته كانت شيخ المسجد في قريته الحاج "محمد فرج" وكان هذا الأخير ينتمي إلى تيار "السلفية النهضوية" و"قد مارس الوطنية والتحديث في الدين وبأسم الدين ، فجمع الإصلاح الديني والكفاح الوطني والتحديث الاجتماعي والثقافي في عملية واحدة" وكانت ثقافته تقتصر على حفظ القرآن وبعض متون الفقه والنحو ومحمد عابد الجابري يـُكن له الاحترام لكفاحه ضد الفرنسيين^(١) .

أنقل الجابري إلى مدينة "وجدة" وهي المركز الذي تتبعه قريته ، لأكمال دراسته الثانوية سنة ١٩٤٩^(٢) . مارس مهنة التدريس كمعلم من عام ١٩٥٣ حتى عام ١٩٥٧^(٣) .

تعرف الجابري على فكرة (القومية العربية ، عن كُتب في زيارته لسوريا عام ١٩٥٧-١٩٥٨ ، إذ درس في سورية وعمل مراسلاً لجريدة "الفلم" المغربية . ولم يكن قبل هذا الوقت على اتصال أو معرفة بهذه الفكرة التي آمن بها وأصبح من أشد المدافعين عنها . عاصر الجابري في تلك الفترة مرحلة ازدهار الفكرة العربية وجملة الأحداث التي اعقبها اعلان الوحدة بين مصر وسورية وقيام الجمهورية العربية المتحدة . عاد الجابري الى المغرب حيث التحق بكلية الآداب بالرباط سنة ١٩٥٨م واختار دراسة الفلسفة التي كانت تستهويه كثيراً .

حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة عام ١٩٦٧ . واصبح استاذ الفلسفة والفكر العربي الاسلامي في كلية الآداب في الرباط منذ عام ١٩٦٧ . حصل على الدكتوراه في الفلسفة عام ١٩٧٠ عن رسالته الموسومة "العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي" . لم يتطرق الجابري الى تكوينه الفكري والثقافي وحياته السياسية بشيء من التفصيل في هذا الكتاب لأنه بصدد إعداد جزء ثاني مخصص للذاكرة الثقافية وجزء ثالث يخصصه لذاكرته السياسية^(٤) . ويعد الجابري اليوم من دعاة القومية العربية رغم كونه أمزيغياً ، كما أنه رغم نقده للسلفيه ، يحمل في ذهنه أفكاراً سلفية أصولية ربما كانت بتأثير نشأته الأولى تأثره بشيخه الحاج "محمد فرج" .

ثانياً: مؤلفاته

جمعت أسماء كتب الجابري من كتب كثيرة له ومن صفحة له على الانترنت:

١. "العصبية والدولة : معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي" ط ١ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٧١ .
٢. "اضواء على مشكلة التعليم بالمغرب" ١٩٧٣ .

(١) ايضاً ، ص ٧٦ .

(٢) ايضاً ، ص ١٢١ .

(٣) ايضاً ، ص ١٥٣ .

(٤) الجابري ، محمد عابد ، حفريات في الذاكرة من بعيد ، ط ١ ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٧ ، ص ١٧٦ .



٣. " مدخل إلى فلسفة العلوم " في جزأين عنوان الأول منهما : " تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة " وعنوان الثاني : " المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي " ويتضمن نصوصاً مجموعة منقولة عن فلاسفة العلم المعاصرين ، ط١ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٧٦ .
٤. " من أجل رؤية تقديمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية " ١٩٧٧ .
٥. " نحن والتراث : قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي " ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٨٠ ، وهو من أمهات كتبه وقد ترجم إلى الإسبانية فيما يقول الباحث .
٦. " الخطاب العربي المعاصر : دراسة تحليلية نقدية " : ط١ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٢ .
٧. " تكوين العقل العربي " وهو الجزء الأول ضمن سلسلة نقد العقل العربي ، ط١ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٤ . وقد ترجم إلى التركية وهو في سبيله إلى ترجمته إلى اللغة الفرنسية .
٨. " بنية العقل العربي : دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية " وهو الجزء الثاني من سلسلة نقد العقل العربي ، ويعد في رأينا من أهم وأخطر مؤلفاته ، طبع مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٦ . وقد ترجم إلى التركية وتمت ترجمته إلى الفرنسية .
٩. " السياسة التعليمية في المغرب العربي " ١٩٨٨ .
١٠. " إشكاليات الفكر العربي المعاصر " طباعة مركز دراسات الوحدة العربية ، ط١ ، ١٩٨٨ .
١١. " المغرب المعاصر : الخصوصية والهوية " ٠٠ الحداثة والتنمية " ١٩٨٨ .
١٢. " العقل السياسي العربي - محددات وتجليات " وهو الجزء الثالث من سلسلة نقد العقل العربي ، وهو من كتبه المهمة ، طبع مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٠ .
١٣. " حوار المشرق والمغرب : حوار مع د. حسن حنفي " ١٩٩٠ .
١٤. " التراث والحدَاثة : دراسات ومناقشات " طبع مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩١ .
١٥. مقدمة لنقد العقل العربي نصوص مترجمة إلى اللغة الفرنسية تحت عنوان

Introduction A La critique de la Raison arable :

Traduit de L'arabe et . Dresente par Ahmed Mohfad et marc Geoffrog.ed.
La Decouverte , Paris.1994.



ترجم إلى الإيطالية والانكليزية والبرتغالية والاسبانية والترجمة إلى اليابانية والاندونيسية تحت الاعداد والطبع ، كما يقول الباحث •

١٦. " المسألة الثقافية في الوطن العربي " وهو كُتيب طباعة مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٤ .
١٧. " المثقفون في الحضارة العربية الاسلامية - محنة أبْن حنبل ونكبة أبْن رشد " ، طباعة مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٥ .
١٨. " مسألة الهوية : العروبة والاسلام ٠٠ والغرب " كتيب ، طباعة مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٥ .
١٩. " الدين والدولة وتطبيق الشريعة " كتيب طباعة مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٥ .
٢٠. " المشروع النهضوي العربي: طباعة مركز الوحدة العربية، ١٩٩٦ .
٢١. " الديمقراطية وحقوق الانسان " طباعة مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٧ .
٢٢. " قضايا في الفكر المعاصر : العولمة - صراع الحضارات -العودة الى الاخلاق - التسامح - الديمقراطية ونظام القيم - الفلسفة المدنية " طباعة مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٧ . (أبحاث ومقالات مجموعة).
٢٣. " التنمية البشرية والخصوصية السوسيوثقافية : العالم العربي نموذجاً " نشرة الأمم المتحدة الايسكوا ، ترجم إلى الانجليزية ١٩٩٧ •
٢٤. " وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر " طباعة مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧ •
٢٥. " حفريات في الذاكرة من بعيد " وهو سيرة ذاتية من الصبا إلى سن العشرين ، طباعة مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٧ •
٢٦. الاشراف على نشر جديد لاعمال أبْن رشد الاصلية مع مداخل ومقدمات تحليلية وشروح مع النص ١٩٩٧-١٩٩٨ • ويبدو انه عمل جماعي من توجيه الباحث ومساعدته :

- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة في الاتصال •

- الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة •



- تهافت التهافت .
- الكليات في الطب .
- الضروري في السياسة : مختصر سياسية افلاطون ، وهي طباعة مركز دراسات الوحدة العربية

٢٧ . " أبن رشد : سيرة وفكر " يغلو فيه في أبن رشد ، طباعة مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٨ .

٢٨ . " العقل الاخلاقي العربي : دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية " وهو الجزء الرابع من سلسلة نقد العقل العربي ، وهو من كتبه الضخمة ، طباعة مركز دراسات الوحدة العربية ٢٠٠١ .

٢٩ . سلسلة مواقف (سلسلة كتب في حجم الجيب) (؟)

وعندنا أن ما يصفو من هذه الكتب ستة كتب فقط وهي : -

- ١ . نحن والتراث .
 - ٢ . الخطاب العربي المعاصر .
 - ٣ . تكوين العقل العربي .
 - ٤ . بنية العقل العربي
 - ٥ . العقل السياسي العربي .
 - ٦ . العقل الاخلاقي العربي .
- وسنبدى رأينا في هذه المقولة أثناء البحث .



أن البحث في الفكر العربي الإسلامي من أهم انشغالات محمد عابد الجابري بدءاً من أطروحته الموسومة (فكر ابن خلدون - العصبية والدولة) وحتى آخر نتاجاته في هذا المجال وهو كتاب (العقل الاخلاقي العربي) .

وإذا اردنا تقسيم انتاج الجابري إلى حقول وجدناه ينصبُ في حقلين :

أ . الفكر العربي الاسلامي والدراسات التراثية .

ب . الفكر العربي المعاصر والقضايا المعاصرة .

ولا بد أن نشير إلى الترابط الكبير بين كلا الحقلين في معالجة الجابري وذلك ببحثه في التراث العربي الاسلامي عن الجوانب التي تصلح لأن تكون منطلقاً لنهضتنا المعاصرة (١) ومن أجل الدفع بالفكر الفلسفي العربي إلى العقلانية من خلال دراسة الجوانب اللاعقلانية في تراثنا الفكري والفلسفي الاسلامي (٢) .

قبل البدء في الحديث عن الافكار والآراء والانتقادات التي وجهها الجابري للفكر العربي الاسلامي نشير إلى انه استخدام مصطلح " العقل العربي " ، وقد اطلقه على سلسلة كتبه (نقد العقل العربي) وهي تكوين العقل العربي ، بنية العقل العربي ، العقل السياسي العربي ، وأخيراً العقل الاخلاقي العربي ، فهنا لدينا مفهوم ركز عليه الباحث هو مفهوم " العقل العربي " وهو : " ليس شيئاً آخر غير هذا " الفكر " الذي نتحدث عنه : الفكر بوصفه أداة للانتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها ، هي الثقافة العربية بالذات ، الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام وتعكس واقعهم او تعبر عنه وعن طموحاتهم المستقبلية كما تحمل وتعكس وتعبر ، في ذات الوقت عن عوائق تقدمهم واسباب تخلفهم " (٣) .

والعقل العربي ليس مقولة فارغة ولا مفهوماً ميتافيزيقياً ولا شعاراً ايديولوجياً للمدح او الذم " وانما هو " جملة المفاهيم والفعاليات الذهنية التي تحكم ، بهذه الدرجة او تلك من القوة والصراحة ، رؤية الانسان العربي إلى الاشياء وطريقة تعامله في مجال اكتساب المعرفة ، مجال إنتاجها واعادة إنتاجها " . و " الانسان العربي هو الفرد المشخص الذي تشكّل فكره ضمن أطار الثقافة العربية التي تشكل أطاره المرجعي الرئيسي ولكن ليس الوحيد . و " الثقافة العربية " وهي " الأطار المرجعي للعقل العربي ، وهي ذات زمن واحد راكد بالنسبة للعربي يعيشه ويتعامل معه الآن كما تعامل معه وفهمه أجداده دون أن يشعر بأي اغتراب أو نفي " فالعربي مستغرق في الماضي حتى هذه اللحظة (٤) .

(١) أنظر : الجابري ، محمد عابد ، قضايا الفكر العربي المعاصر ، مجلة الآداب ، العدد ٣/٤ آذار - نيسان ١٩٩٦ ، لسنة ٤٢ ، ص ٥٤ .

(٢) انظر : الجابري ، محمد عابد ، تكوين العقل العربي ، ط ٦ ، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ١٩٩٤ ، ص ٥٢ .

(٣) الجابري ، محمد عابد ، تكوين العقل العربي ، ط ٦ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ص ١٣-١٤ .

(٤) انظر : ايضاً ، ص ٧٠ .



نقد عدد من الباحثين أعتاد الجابري لمفهوم " العقل العربي " بدلاً من العقل الاسلامي " فان العقل العربي هو عقل اسلامي المعروف متداخله مع الاسلام وكلاهما يشكل ما يُعرف بالثقافة او الفكر العربي الاسلامي (١) .

الا ان باحثنا يعتقد ان تسمية العقل الاسلامي تتطوي على دلالة لاهوتية ، في حين انه أختار النقد الايبستيمولوجي الذي يتناول ادوات المعرفة وآلياتها لا منتجات هذه الادوات ، اما النقد العقيدي فلم يدخل ضمن اهتماماته (٢) كما انه يذكر الصراعات الطائفية الكلامية السابقة (٣) .

ونحن لا نجد حدوداً فاصلة بين النقد " الايبستيمولوجي " والنقد اللاهوتي إذ يؤثر أحدهما في الآخر ، وطرح أحدهما يقودنا إلى الحديث عن الآخر .

تناول الجابري عدة جوانب من الفكر العربي الا انه أكد على التحليل المعرفي " الايبستيمولوجي " في انساق ثلاث هي البيان والعرفان والبرهان . وسنعمد نفس هذا التقسيم في تناول فكر الجابري ولكننا سنستغل هذه الانساق الثلاثة لطرح افكاره في كل كتبه وليس التي تناولها في كتابيه (تكوين العقل العربي) و(بنية العقل العربي) فقط ، والتي تعرض فيها للتحليل " الايبستيمولوجي " فان

تناولنا لأفكار الجابري يتضمن كل جوانب الافكار مع تأكيدنا على الجوانب النقدية في فكره .

نلفت انتباه القارئ إلى ان الجابري لم يكن ينوي القيام بتقديم مشروع نقدي لنقد العقل العربي منذ بدء دراسته للتراث العربي ، الا انه ومع التعمق في الدراسة شعر بأهمية القيام بنقد شامل للعقل العربي وعندها بدأ مشروعه في نقد العقل العربي سبقه بكتاب نحن والتراث ، إذ لاحظ حاجة القارئ العربي لقراءته تراثه قراءة نقدية وتسلط الضوء على جوانب الضعف والقوة فيه (٤) .

الباب الاول: الفكر العربي الاسلامي والدراسات التراثية

(١) من الباحثين الذين نقدوا هذا المفهوم عند الجابري : علي حرب في كتابه (مداخلات) ، انظر : الجابري ، محمد عابد ، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات ، ط٢، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٩٩ ، ص ١٢٩ . ويحيى محمد في كتابه (نقد العقل العربي في الميزان) ، ط١ ، دار الانتشار العربي ، بيروت ١٩٩٧ ، ص ٤٥-٤٦ .

(٢) انظر : الجابري ، محمد عابد ، التراث والحداثة ، ص ٣٢٠-٣٢١ .

(٣) انظر : الجابري ، محمد عابد ، المسألة الثقافية في الوطن العربي ، ط٢، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٩٩ ، ص ٢٢٨ .

(٤) انظر : الجابري ، محمد عابد ، قضايا في الفكر العربي المعاصر ، مجلة الآداب ، ص ٥٤ .



الفصل الأول

البيان

البيان هو الحقل المعرفي الاصيل في الثقافة العربية الاسلامية وهو في تضاد وخصومة مع الحقلين الآخرين العرفان والبرهان الذين تسربا إلى البيئة العربية الاسلامية من الخارج مما أدى إلى دخولهما ، منفردين أو مجتمعين في صدام مع الحقل البياني ، وذلك لاختلاف المنطلقات المعرفية التي تقوم عليها فالبيان يقوم على تحليل النص ودراسته والعرفان يقوم على الكشف والمعرفة المباشرة والبرهان يقوم على منطق ارسطو ؛ ونظراً لاختلاف الاسس المعرفية لهذه التيارات فقد قامت بينها مجادلات وصراعات ساهمت في اغناء الثقافة العربية الاسلامية سواء بين البيانيين انفسهم او بين العرفانيين من متصوفة وباطنية واشراقيين وبين البرهانيين من منطقة وفلاسفة (١) .

والبيان هو اول مكونات العقل العربي ، وهو الحقل الذي أختص وتميز به العقل العربي ، وقد ذكر الشافعي البيان وحده بأنه " اسم جامع لمعانٍ مجتمعة لاصول متشعبة الفروع " فهو يدل على عالم من الافكار " اوامر ، نواه ، احكام ٠٠٠ " وتنتظمه " اصول " تتشعب عنها فروع ، وتعبّر عنه اللغة العربية . والبيان " على مستوى الخطاب القرآني ، هو في آن واحد اصول مضبوطة وطريقة في التعبير عنها مخصوصة " (٢) .

فالنظرية الاصولية البيانية عبارة " عن جملة من المبادئ والقواعد لتفسير الخطاب البياني ، وهي نفس القواعد والمبادئ التي تبناها المتكلمون والنحاة والبلاغيون ، بعد ان ساهموا جميعاً في تدعيمها واغنائها ، فاصبحت بذلك عبارة عن (قوانين) عامة لتفسير الخطاب البياني العربي وبالتالي احد المكونات الاساسية للنظام المعرفي البياني" (٣) .

وقد انقسمت الابحاث البيانية إلى قسمين يُقسم ي معنى بـ " قوانين تفسير الخطاب " وقسم يهتم بـ " شروط إنتاج الخطاب " (٤) .

والبيانيون "هم جميع المفكرين الذين انتجتهم الحضارة العربية الاسلامية والذين كانوا او ما يزالو يصعدوا في رؤاهم وطريقة تفكيرهم عن الحقل المعرفي الذي بلورته وكرسته العلوم العربية الاسلامية

(١) انظر : الجابري محمد عابد ، بنية العقل العربي _ دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية - نقد العقل العربي ٢ - ٦ط ، مركز

دراسات الوحدة العربية ، بيروت ٢٠٠٠ ، ص ١٤ .

(٢) ايضاً ، ص ٢١-٢٢ .

(٣) ايضاً ، ص ٢٤ .

(٤) ايضاً ، ص ٢٠ .



الاستدلالية الخالصة ، ونعني بها النحو والفقه والكلام والبلاغة ، وبالأخص منهم أولئك الذين ساهموا في "تقنين" هذا الحقل المعرفي : تحديده وحصر أقسامه • وضبط آليات التفكير والافصاح عن نوع الرؤية التي يحملها عن العالم أنهم بكلمة واحدة "علماء البيان" من لغويين وذُحاة وبلاغيين وعلماء أصول الفقه وعلماء الكلام ، سواء كانوا معتزلة أو أشاعرة أو حنابلة أو من (الظاهرية) ومن (السلفيين) قدماء ومحدثين • أن هؤلاء جميعاً ينتمون إلى حقل معرفي واحد يؤسس نظام معرفي واحد هو النظام المعرفي البياني • وقد "عملوا جميعاً كل في ميدان أختصاصه وضمن (أصول) مذهبه البياني ، على المساهمة بهذه الدرجة أو تلك في صياغة (نظريات) في البيان ، فقهية أو نحوية أو بلاغية أو كلامية، متكاملة ومتداخلة تصف أو تحلل جوانب أو مستويات من العالم المعرفي الذي ينتمون إليه ،عالم البيان" (١) • ويظم مبحث البيان كلاً من :-

أ • اللغة العربية بقسميها النحو والبلاغة •

ب • الفقه •

ج • علم الكلام •

ويلوح لنا هنا سؤال مهم هو : لماذا جمع الجابري كل هذه المجالات ضمن حقل معرفي واحد " هو البيان" ؟ •

جمع الجابري كل هؤلاء ضمن حقل معرفي واحد هو "البيان" لأن هذه الأبحاث والمناقشات كان يستقطبها مركز اهتمام واحد هو النص الديني الاساسي : القرآن ، الكتاب المبين" (٢) • ومن الجدير بالذكر أن الجابري قد أختار "عصر التدوين" كمنطلق وبداية لدراسة الفكر العربي الاسلامي • ما أسباب اختيار الباحث لعصر التدوين كمنطلق لدراسة الفكر الاسلامي ؟ على الرغم من تأكيد عدد من الباحثين على أهمية العصر الجاهلي كمرحلة لنشوء وتبلور الارهاصات والتيارات الأولى للمرحلة الاسلامية من التاريخ العربي انطلاقاً من القرن السابع الميلادي (٣) •

حدد الجابري عصر التدوين بأنه الفترة التي بدأت مع الخلافة العباسية وبأمر من الخليفة ابو جعفر المنصور (٤) من سنة ١٤٣ هـ وامتدت حركة التدوين قرن من الزمان في عدة أمصار ، هي مكة والمدينة والشام والبصرة والكوفة واليمن • وقد تم تدوين كتب اللغة العربية والتاريخ وأيام الناس ، وتكمن

(١) ايضاً ، ص ١٣ •

(٢) ايضاً ، ص ١٤ •

(٣) أنظر : تيزين ، طيب ، من التراث إلى الثورة - حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي ، ط ٢ ، دار ابن خلدون ، بيروت ١٩٧٨ ، ص ٢٢٣-٢٢٨ •

(٤) استمرت خلافة المنصور من سنة ١٣٦ هـ وحتى سنة ١٥٨ هـ •



أهمية هذه المرحلة في أنها أصبحت " الاطار المرجعي الذي يشد إليه ، بخيوط من حديد ، جميع فروع هذه الثقافة وينظم مختلف تموجاتها اللاحقة ٠٠٠ إلى يومنا هذا " كما أنه " الاطار المرجعي الذي يتحدد به ما قبله على مستوى الوعي العربي بطبيعة الحال" فصورة العصر الجاهلي وصورة عصر صدر الاسلام والقسم الاعظم من العصر الاموي انما نسجتها خيوط منبعثة من عصر التدوين ، هي نفسها الخيوط التي نسجت صور ما بعد التدوين . وليس العقل العربي في واقع الامر شيئاً آخر غير هذه الخيوط بالذات التي امتدت إلى ما قبل فصنعت صورته في الوعي العربي، وأمتدت وتمتد إلى ما بعد لتصنع الواقع الفكري الثقافي العام في الثقافة العربية الإسلامية وتحدد مظهرها لاساسياً من مظهرها^(١) .

لقد تجاوز الباحث المراحل السابقة لعصر التدوين لان هذه المراحل قد تمت استعادتها واعادة انتاجها في عصر لتدوين ، ويبدو جلياً أن الباحث اقتبس هذه الفكرة عن طه حسين ورأيه في الشعر الجاهلي والمرحلة الجاهلية ، إذ ذهب طه حسين إلى ان الشعر الجاهلي قد تم وضعه (تأليفه) في مرحلة لاحقة من العصر العباسي وهي تحديداً مرحلة عصر التدوين وقدم اسباباً عديدة لهذا الامر منها سياسية واجتماعية ودينية^(٢) .

يتفق الجابري مع طه حسين في ان الشعر الجاهلي قد تم وضعه (تأليفه) في مرحلة لاحقة من العصر العباسي ، ولكن الجابري يستبعد ان يكون هذا الشعر قد وضع من غير الاعتماد على نموذج سابق في الاشعار الجاهلية ، إذ يستبعد أن يتناول الوضع شخصيات الماضي وما يُّنسب إليها من شعر ، ولكي تُنسب اشعار الى شعراء جاهليين يجب ان يكون هناك بالفعل ليس فقط (شعراء جاهليين) بل ايضاً شعر لجاهلي يُّنسج على منواله ، " فالتزوير من غير نموذج سابق غير ممكن " ولا يشك الجابري في ان الشعر قد تعرض للوضع والبتز والإبراز والإهمال^(٣) .

ألا أن الجابري يخالف طه حسين في قضية القرآن : إذ ذهب طه حسين إلى ضرورة اعتماد القرآن في دراسة المرحلة الجاهلية لأن القرآن " نص لا سبيل إلى الشك في صحته، وهو اصدق مرآة للعصر الجاهلي "^(٤) . والجابري يتجنب القرآن في دراسته ويستبعد من دائرة البحث . ونحن بدورنا نأخذ على الجابري تجاهله لكتاب جواد علي (تاريخ العرب قبل الاسلام) وهو من أهم المصادر التي تسلط الضوء على تلك المرحلة تتناول حياة العرب من جميع وجوهها^(١) . وقد يكون

(١) انظر : الجابري ، محمد عابد ، تكوين العقل العربي - نقد العقل العربي ، ط ١ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٩٤ ، ص ٦٢-٦٣ .

(٢) انظر: حسين طه ، في الشعر الجاهلي ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٢٦ ، ص ٤٢-٤٣ .

(٣) انظر : الجابري ، تكوين العقل العربي ، ص ٥٧ .

(٤) حسين طه ، في الشعر الجاهلي ، ص ١٦ . وجدير بالذكر ان موقف طه حسين هذا قد أثر جدلاً كثيراً وقد نقض من قبل العديد من الباحثين نذكر منهم محمد حسين الخضري في كتابه (نقض كتاب في الشعر الجاهلي) ط ١ ، المطبعة السلفية ، القاهرة ١٣٤٥ هـ . إذ رفض الخضري آراء طه حسين وناقشها واحداً تلو الآخر وتوصل إلى أن طه حسين قد اقتبس افكاره عن المسترق مرغليوث وان آراء هذا الأخير قد نقضت من قبل السير تشارلز جيمس ليل . انظر: الخضري ، نقض كتاب في الشعر الجاهلي ، ص ١٧ .



الباحث تجاوز المرحلة الجاهلية ومرحلة صدر الاسلام ليتجنب الوقوع في شرك الاراء المتباينة بصدر تلك الحقيقة ولينفرد برأيه في هذا الموضوع .

المقصد الأول: اللغة العربية

أكد الجابري على أهمية اللغة العربية في تكوين لعقل العربي وفي النظام المعرفي العربي مستنداً على الاطروحة التي تفيد بان الثقافات المتعددة تحمل "جنسية اللغة التي تنتجها ، وان نظام المعرفة العام في كل ثقافة لا بد أن يختلف قليلاً أو كثيراً عن نظام المعرفة في الثقافات الأخرى وان اللغة دوراً أساسياً في هذا الاختلاف" إذ " أن منظومة لغوية ما ، أي مفرداتها نحوها وتركيبها ، تؤثر في طريقة رؤية أهلها للعالم وفي كيفية (مفصلتهم له) وبالتالي طريقة تفكيرهم" لذلك طرح العلاقة بين اللغة والفكر من جانب " الايبستيمولوجيا الثقافية" وهو " البحث في اساسيات المعرفة أي في نظامها وآليات إنتاجها داخل ثقافة معينة " ولغة العربية دور كبير في تشكيل وتوجيه الفكر العربي الا انها ليست العنصر الوحيد المؤسس له فالثقافة العربية الإسلامية تتألف من " نظام معرفي لغوي عربي الاصل ونظام معرفي غنوصي فارسي الاصل ونظام معرفي عقلاني يوناني الاصل" (٢) .

أن " اللغة والدين " هما أهم ما يميز الحضارة العربية الاسلامية التي ورثت الحضارات السابقة لها وذلك لأن "الدين الاسلامي بقي عربياً ولا يمكن أن يستغني عن لغة العرب " فالقرآن " كتاب عربي مبين " ولا يمكن نقله إلى لغة أخرى دون المساس به " فالعربية جزء من ماهيته " ويتضح ذلك من خلال الدور البارز الذي تلعبه اللغة العربية في الدراسات الاسلامية عقيدة وشريعة " كما ان " الكثير من الخلافات المذهبية، الكلامية والفقهية مردها إلى اللغة ، أي ما تتوفر عليه من فائض في الألفاظ وفائض في المعنى ، وما تتميز به التراكيب العربية من تنوع ، والخلافات السياسية التي تحركها أصلاً دوافع اجتماعية ، اقتصادية او طائفية ، فقد وجدت هي الأخرى في النص الديني العربي ، بفضل مطاوعة اللغة العربية وانفتاحها ، ما تتخذ منه سنداً او غطاء" .

ولا بد من الاشارة إلى أن " أول عمل علمي منظم مارسه العقل العربي هو جمع اللغة العربية ووضع قواعد لها " لذلك أتبعنا المنهجية التي استخدمها النحاة الاوائل " وكذلك المفاهيم التي استعملوها والآليات الذهنية التي اعتمدها " كأصل اشتق منه مؤسسو العلوم العربية الاسلامية طريقة عملهم ونسجوا

(١) انظر : علي، جواد، تاريخ العرب قبل الاسلام ، مطبعة المجمع العلمي العراقي ، بغداد ١٩٥٧ ، ثمان أجزاء . والكتاب عبارة عن موسوعة ضخمة عن حياة العرب في الجاهلية ، فلم يترك الباحث أي دقيقة من دقائق حياة العرب الا وتناولها . وقد اعتمد هذا الكتاب طيب تيزيني في كتابه (من لثراث الى الثورة) والجابري طلع على كتاب تيزيني المذكور .

(٢) الجابري ، محمد عابد ، التراث والحداثة - دراسات ومناقشات ، ص ١٤١ - ١٤٣ .



على منواله ، وهذا لا يفي بتبادل التأثير في مرحلة لاحقة فتصبح علوم الدين مثلاً ونموذجاً لعلوم اللغة ."

ولا نغفل دور اللغة في تكوين نظرة الانسان الى الكون وبما أن اللغة العربية ربما كانت اللغة الحية الوحيدة في العالم التي ضلت هي في كلماتها ونحوها وتراكيبها منذ اربعة عشر قرناً على الاقل ، ادركنا مدى ما يمكن ان يكون من تأثير لهذه اللغة على العقل العربي ونظرته للأشياء ، تلك النظرة التي لا بد أن تؤثر قليلاً او كثيراً بالنظرة التي تجرّها معها اللغة العربية منذ تدوينها ، أي منذ عصر التدوين ذاته ، وهي التي حددت العقل العربي إذ ساهمت في تحديد اسس التفكير العلمي وادواته في هذه الثقافة (١) (*) .

أولاً : نقد الجابري للغة العربية

قدم الباحث جملة انتقادات للغة العربية (**)

١. جمعت اللغة العربية في عصر التدوين من افواه الاعراب الذين بقوا منعزلين في الفقر ووضعتها جامعوها في قوالب ثابتة فجمدت بعدما حُطَّت (***)، ولكن " الحياة المعاصرة لا تجمد ولا تتحفظ " مما ادى الى ظهور لهجات عربية (عامية) هي أغنى من اللغة الفصحى لاقتباسها من لغات أخرى لذلك يعاني العربي اليوم من ازدواجية سببها امتلاكه المفاهيم والمصطلحات التي فكر بها اجدادنا في قضاياهم وافتقاده للمادة اللغوية الضرورية للتعبير عن الجانب العلمي " وذلك إلى درجة اننا لو قررنا عدم النطق الا بالالفاظ العربية التي تعترف بها قوميسنا لكان علينا ان نمسك عن الكلام معظم الوقت في منازلنا وشوارعنا ومدارسنا " والتخلي عن الاشياء الحضارية التي تشكل قوام العالم المعاصرة، وتأتي ازدواجية العربي من أنه يتكلم بالعامية ويكتب في اللغة العربية

(١) انظر : الجابري ، محمد عابد ، تكوين العقل العربي ، ص ٧٥ - ٧٦ .

(*) يؤكد الجابري على ان اللغوي القالب الذي تفضّل المعرفة على اساسه تماماً كما يفصل الخياط الثوب على اساس قالب ، فهي أذاً ((ترسم الحدود وتخييط المحيط لكل معرفة بشرية)) انظر : ايضاً ، ص ٧٨ .

(**) ذهب الجابري الى ان علوم العربية هي " معجزة " العرب في مقابل الفلسفة التي هي (معجزة اليونان) وذلك لأن عملية جمع اللغة العربية تمت بسرعة كبيرة مما ادى الى الانتقال باللغة العربية من لغة قائمة على الفطرة والطبع الى لغة تكتسب وتتعلم بنفس الطريقة التي يكتسب بها المعلم " طريقة المبادئ والمقدمات والمنهجية الصارمة " انها عملية الانتقال بها من مستوى اللا علم الى مستوى العلم ، بجميع مفرداتها وأحصائها وضبط طريقة اشتقاقها وتصريفها ووضع قواعد لتراكيبها واختراع علامات لرفع اللبس عن كتابتها . كل ذلك لا يمكن ان يوصف باقل من انشاء لغة جديدة هي اللغة العربية الفصحى " الجابري ، تكوين العقل العربي، ص ٨٠ .

(***) كيف حذّطت اللغة وقد ظهر فيها هذا العدد الكبير من الشعراء والادباء والصوفية في شتى أصناف التعبير .



الفصحى ، فهو يعيش عالمين عالم لغته العامية وعالم اللغة الفصحى • والذي يمتلك لغة أجنبية لديه ثلاث تصورات عن العالم يفكر بلغة أجنبية ويتكلم العامية ويكتب باللغة الفصحى (١) •

أما سبب جمود اللغة العربية فيعود إلى طريقة الخليل بن احمد الفراهيدي في اشتقاق الكلمات العربية (من الكلمات الثنائية او الثلاثية ، والرباعية والخماسية اما فوق ذلك فحروف زائدة يمكن الاستغناء عنها) • أن هذه الطريقة أدت إلى صنع اللغة وتحجيمها في قوالب ثابتة صلبة تمنعها من التطور والتجدد وادت إلى خلق فائض من الالفاظ بالقياس الى المعنى مما أنعكست على طريقة تعامل العقل العربي مع اللغة • لقد جعلت طريقة الفراهيدي اللغة تُصب في قوالب (جامدة) ونهائية " لغة محصورة الكلمات مضبوطة التحولات لغة لا تاريخية لانها لا تتجدد الاصول ولا تتطور بتطور العصور " فبقيت اللغة العربية هي هي تعلق على التاريخ ولا تستجيب لمتطلبات التطور (٢) •

٢. تتميز اللغة العربية بطبيعتها الحسية ، لأن جمع اللغة العربية من الاعراب البدو ومنهم وحدهم " لا بد أن يترك (آثارهم) أي بعض خصائصهم الراجعة إلى ظروف معاشهم وفي مقدمتها الطبيعة الحسية لتفكيرهم رؤاهم " فـ " الكلمات العربية ذات اصول في الطبيعة وان مبدأ الصحة فيها قد تعين من قبل العرف والعادة " وبالتالي فإن الكلمات التي لا يمكن ردها إلى صورة صوتية مقتبسة من الطبيعة في حدود الصناعة العربية، لهي كلمة دخيلة على العربية ، ولذلك كان العالم الذي تنقله اللغة العربية إلى اهلها هو عالم البدو الذين كانوا يعيشون "زمناً ممتداً كأمتداد الصحراء ، زمن التكرار الوتابة ومكاناً بل فضاء طبيعياً وحضارياً وعقلياً ، فارغاً هادئاً ، كل شيء في صورة حسية ، بصرية او سمعية • هذا العالم هو كل ما تنقله اللغة العربية إلى أصحابها اليوم وقبل اليوم ، وسيضل هو هو ما دامت هذه اللغة خاضعة لمقاييس عصر التدوين وقيوده " (٣) •

٣. أمتنع جامعو اللغة العربية عن الأخذ من القرآن كمرجع اساسي وذلك لورود قراءات عديدة عليه وبسبب (التحرز الديني) من التصرف في النص (تأويله) ، لذلك كانت لغة العصر الجاهلي هي الأطار المرجعي لفهم القرآن •

ان تجاوز جامعي اللغة العربية للنص القرآني أدى إلى " أن أصبحت اللغة العربية التي جمعوها فقيرة بالمقارنة مع النص القرآني " كما ان أنصراف اللغويون والنحاة عن أخذ اللغة من المراكز الحضارية والقبائل المتحضرة نوعاً من التحضر كقبيلة قريش قد زاد من فقرها الحضاري • وقد رافق الفقر الحضاري غنى بدوي تمثل في كثرة المترادفات كثرة راجعة في جزء منها إلى

(١) انظر : الجابري ، تكوين العقل العربي ، ص ٧٨-٨٠ •

(٢) انظر : الجابري ، لتكوين العقل العربي ، ص ٨٣-٨٦ •

(٣) ايضاً ، ص ٨٧ •



الاشتقاق الصناعي على طريقة الخليل^(*) وجزء آخر إلى (السماع) ، من القبائل المختلفة ولا تعود هذه الكثرة من المترادفات إلى وجود أختلافات دقيقة في المعنى . وقد خلقت هذه المترادفات فائضاً في الالفاظ بالنسبة للمعنى^(١) .

٤ . وتشكل النعمة الموسيقية في العربية أحد عيوبها الكبيرة ، إذ انها " تغطي فقر المعنى وتجعل الكلام الذي يجر معه فائضاً من الالفاظ ذا معنى حتى ولو لم يكن له معنى . ان الأذن هنا تتوب عن العقل في الرفض والقبول ، فهي التي تستسيغ وليس العقل"^(٢) .

٥ . اما على صعيد البلاغة العربية فقد " وضع البلاغيون في أواخر عصر التدوين مقاييس بدوية تماماً في النقد البلاغي مقاييس جعلت النموذج الجاهلي ، نموذج الاعرابي خاصة ، يتحكم في الانتاج الشعري والذوق الادبي على مر العصور ، لقد استقوا مقاييسهم من اللغويين الأوائل المنتمين إلى المدرسة البصرية التي أدخلت اللغة بكاملها في قوالب عقلية ومنطقية لا يجوز الخروج عنها . لذلك يعود الشاعر المحدث إلى السير داخل الأطر اللغوية الجاهزة التي حددت له من قبل والتي تسمى بـ " طريقة العرب " والتي هي المعيار والمبدأ الاساسي الذي يُتفهم " من خلاله شعره مما دعم الاحساس بقداسة اللغة العربية وقلل الاحساس بما يحدث من تطور وتغير ، " ولن يستشعر اللغوي ، في هذه الحالة ، التغيرات الجذرية في الذوق او طرائق التعبير الشعري ، بل يظل عاكفاً على مادته القديمة محاولاً أن يتأمل كل جديد من خلالها . ويحكم على كل محدث بالقياس إليها "^(٣) .

ثانياً : أهم الملاحظات والنتائج التي توصل لها بصدد اللغة العربية

١ . عقد الجابري مقارنة بين مشتقاة النحاة ومقولات ارسطو . كما لاحظ وجود صراع وتداخل بين فروع الحقل البياني ومنها التضاد بين النحو والمنطق مستشهداً بالمناظرة التي وقعت بين أبي سعيد السيرافي النحوي وبين أبي بشر متى بن يونس المنطقي^(٤) .

٢ . وعلى صعيد البلاغة لاحظ الجابري : أ . اقتران التشبيهات في البلاغة بما هو حسي ونفور العرب من التشبيه بما هو غير حسي ب . تبلغ البلاغة العربية قممها في السور المكية والأعجاز القرآني أعجاز بياني قبل ان يكون إخباراً بالغيب .

(*) كيف يكون هنالك اشتقاق صناعي في لغة وصفها الجابري بالجمود واللا تاريخية لغة حسية قامت على الفطرة ؟ ! .

(١) ايضاً ، ص ٨٧-٨٨ .

(٢) ايضاً ، ص ٨٩-٩١ .

(٣) ايضاً ، ص ٩١-٩٢ .

(٤) انظر : الجابري ، محمد عابد ، بنية العقل العربي ، ص ٤٩-٥٣ .



ج . تمارس البلاغة نوع من " القمع الايستيمولوجي " أي (سلطة على ذهن السامع او القارئ تمنعه من التفكير في العبارة) وذلك من خلال جمعها بين صور ومشاهد حسية ناطقة تخفي الاختلاف وتظهر الائتلاف وتترك مهمة استخلاص المعنى للسامع وتوحي إليه بالمعنى إيحاءاً وتوجهه إليه توجيهاً فيصرفه عن المناقشة والاعتراض . أي تحييط السامع بعدد من التشبيهات ذات الصور الحسية فلا تترك للسامع فرصة للتفكير والتساؤل ، ويعود ذلك إلى طبيعة اللغة العربية نفسها لارتباط مادتها اللغوية بالحس . ان الخلل في توازن اللفظ والمعنى يدفع السامع إلى أن يكمل المعنى من عنده وتارة يكون العكس فيجد السامع نفسه أمام فائض من الالفاظ ، والسامع يقوم بدور اساسي في انتاج المعنى فكأن الالفاظ رموزٌ يجب تأويلها .

د . أن الخطاب البياني العربي ذو طبيعة لغوية وليس ذا طبيعة فكرية (لأن السامع يجد نفسه أمام خطاب يصرفه عن التفكير المنطقي ويدفعه دفعاً إلى الانشغال بالبيان اللغوي (١) .

٣ . ظل الطابع اللغوي مهيم على جميع العلوم العربية (الفقه ، الكلام ، العلوم اللغوية) لأن البحث المنهجي في اللغة العربية وعلم الكلام ، كان مؤسساً لكل منهجية لاحقة . ولأن موضوع البحث في الفقه والكلام كان دوماً النص . والعلوم العربية الاسلامية على اختلاف اسمائها وتباين اهدافها تبدو من الناحية الايستيمولوجية علماً واحداً مهمته استثمار النص وهذه العلوم مثل (التفسير والحديث والفقه والكلام وعلوم اللغة العربية) . من هنا نصل إلى التأكيد على دور النص في (اللغة) العربية كسلطة مرجعية لا شعورية وقاهرة للعقل العربي (٢) .

٤ . ومن مميزات اللغة العربية انه يجب على القارئ ان يعرف قصد المتكلم لكي يتمكن من القراءة الصحيحة ، فلا نستطيع النطق الصحيح بالعبارة الا بعد اتخاذ قرار بخصوص المعنى الذي نعتقد أن المتكلم يقصده دون غيره (٣) .

٥ . تناول الجابري العلوم البيانية من خلال إشكالية العلاقة بين اللفظ والمعنى : لقد طرحت العلوم البيانية كلها مسألة العلاقة بين اللفظ والمعنى (مثل مشكلة الأعراب أي وضع العلامات المحددة للأعراب ومشكلة الدلالة ومشكلة المحكم والمتشابه وحدود التأويل في علم الفقه، وغيرها) . أن هذه المشكلات مترابطة فيما بينها لأن اتخاذ أي موقف من أحدها يجر إلى اتخاذ مواقف من المشكلات الاخرى في العلوم الأخرى ، مثل أنخراط الفقهاء في اشكاليات المتكلمين وغيرها . ومما يدعو إلى الاستغراب حقاً هو أن البيانيين لم يتطرقوا إلى العلاقة بين اللغة والفكر فضلاً على أننا لم نجد أي اهتمام بدور اللغة في عملية التفكير . ويعلل الباحث ذلك بـ " غياب الاهتمام بعملية التفكير ذاتها مستقلة عن الالفاظ واللغة " فلم يشغلهم السؤال " كيف نفكر؟ " وانما كانوا يطرحون على اختلاف نزعاتهم وتنوع

(١) انظر : الجابري ، محمد عابد ، التراث والحداثة ، ص ١٤٥-١٤٦ .

(٢) انظر: الجابري ، بنية العقل العربي ، ص ١٥٥ .

(٣) انظر: ايضاً ، ص ١٥٦-١٥٧ .



اختصاصاتهم السؤال " كيف البيان ؟ " كيف نفسر الخطاب المبين وما هي شروط انتاجه ؟ أي عملية التفكير نفسها ، اما علاقة الفكر باللغة ، فذلك ما لم يدخل في مجال اهتمامهم " .
لقد أكدوا على أولوية اللفظ على المعنى لأن " الموضوع الذي ينصب عليه التفكير هو النص فإن اتجاه تلك العلاقة يكون من اللفظ إلى اللغة / الفكر ، من النص إلى معقول النص " . أن طبيعة العلوم البيانية التي تدور حول النص يفرض الاتجاه بالتفكير كله إلى ملاحقة العلاقة بين اللفظ والمعنى ، مع ذلك يمكن أن يُنظر إلى النص من جهة أنه الفاظ وعبارات لغوية ونظام خطاب " ويمكن أن ينظر إليه كمعان ومقاصد وكجملته آراء وأحكام ، وقد أختار البيانيون منذ الشافعي إلى أبي الحسين البصري ، ومنذ الجاحظ إلى الجرجاني والسكاكي ، أختاروا النظر إليه من المنظور الأول :اللفظ أولاً ، والمعنى ثانياً وثالثاً (:المعنى ومعنى المعنى " وقد ادى إلى عدة نتائج :

أ . أن الفعالية العقلية لدى الفرد ترتبط بمدى (حفظ النص) والنظر في النص . وبالتالي يتركز اهتمامهم على نظام الخطاب وليس نظام العقل ، أن نظام الخطاب هو " ما يوجب الفاعلية والمفعولية على صعيد الأشياء ، أشياء العالم الفكري والحسي . انه بكلمة واحدة نظام السببية ، وهذا ما لا يريد العقل البياني ان يراه في الأشياء " .

ب . أن الاهتمام بنظام الخطاب كان على حساب نظام العقل قد ترتبت عليه عدة أمور : " ان التناقض بين الأفكار في هذا لا ينظر إليه ك"تناقض" بل كطريقة من طرق "صياغات المعاني" او مظهر من مظاهر (الاعجاز) البلاغي ، وفي جميع الأحوال فالتناقض على صعيد المعاني يجد دوماً حله في إعادة ترتيب العلاقات داخل نظام الخطاب ، وذلك هو (التاويل) ."

ج . أن " تجنب التناظر بين الكلمات معناه الحرص على النغمة الموسيقية في نظام الخطاب ومن هنا المحسنات البديعية بمختلف انواعها ، وهي محسنات تقوم بمهمة ايبستيمولوجية هي تعويض الفراغ وأخفاء التناقض على صعيد المعنى . أن النغمة الموسيقية المرافقة للخطاب المسجوع توجه الى نظام الكلمات وتصرفه عن نظام الافكار مما يجعله في حالة إغفاءة عقلية فيقبله بدون نقاش " فان السجع يعطل الرقابة العقلية لدى المستمع كما أن المتكلم ينشغل باللباس كلامه ما يستطيع من المسنات اللفظية ، وإذا كان مبدعاً فإنه سيعمل على قدر استطاعته على تحقيق التوازن بين ما يمتلك من " فائض من الالفاظ " و " فائض المعنى " ، وبذلك يبلغ المرتبة العليا في الكلام (١)

٥ . أن تداخل المباحث في علوم البيان ادى الى تأثير كل واحد منها بالآخر فقد تداخلت البحوث النحوية مع علم الكلام والفقه وهكذا ، مثلاً من مظاهر التداخل اقتباس النحاة لمفهوم الحركة الكلامي وربطه ب (الحركات) في الاعراب . كما أثر الفقه في علم النحو وأية ذلك اعتماد النحاة أصول الفقه



أعماداً كلياً على مستوى التقسيمات والمصطلحات وعلى مستوى التأسيس والهيكلية وقد نجح ابن الانباري (ت ٥٧٧ هـ) في استتساخ الهيكل العام لأصول الفقه واقام عليه أصول النحو^(١) .

المناقشة :

أكد الجابري على مكانة اللغة العربية التي هي أول وأهم عنصر من عناصر العقل العربي ألا انه نقد اللغة العربية نقداً دقيقاً منظماً ونحن لا نتفق معه في القضايا الآتية :-

١. وصف الجابري اللغة العربية بالجمود وذلك لأن اللغة العربية وحسب ما يشير الباحثون والمختصون هي من "أوسع اللغات وارجحها صدراً وأكثرها مقدرة على التعبير عن المعاني الدقيقة وآية ذلك قبولها لفلسفة اليونان والثقافات الشرقية الاخرى وسيرها مع ركب القرن العشرين وما يتلوه الطارئ الجديد عليها انما هو جديد على اللغات الأخرى سواء بسواء ولكنها تستطيع أن تطوعه وتعبّر بما فيها من حيوية .

ومن آيات سهولة النفس العربية وبساطتها تيسيرها الصعب وقابليتها للتطور وتوسيع الشرط وتطويعه لمقتضيات التعبير ، فالشرط في غير العربية فيما نعلمه - لا يشتمل الا على أداة واحدة مع اداة الشرط المجرد التي تقابل (إن) عندنا ، غير أن العرب عدلوا الشرط ونقصوه ووسعوه بحيث مزجوا به دلالات أخرى أختصاراً للجملة وتوسيعاً للمعنى فوضعوا (من) للشرط الدال على العاقل واستعملوا (ما) للشرط الدال على غير العاقل ، و(انى ومتى واي وايمان ومهما) لأغراض أخرى ممزوجة بالشرط ولعل هذه الظاهرة تضيف دليلاً جديداً إلى اصالة الایجاز في اللغة العربية .^(٢)

ان قاعدة اشتقاق الكلمات في اللغة العربية عن طريق الجذور والاصول الثلاثية والثنائية ليست سبباً لجمود اللغة العربية بل من اسباب ديناميكيته إذ تساعد على اتساع اللغة العربية وتقبلها للكلمات الجديدة .

٢. ذهب الجابري إلى أن اللغة العربية تعاني من كثرة المترادفات وارجع ذلك إلى أخذ اللغة من أكثر من قبيلة ، مما نجم ذلك فائض من الالفاظ مقابل فقر في المعنى^(٣) . ونحن نرى أن ذلك يدل على غنى ، فضلاً عن وجود فروق دقيقة في المعنى وقد لاحظ يحيى محمد كثرة المعاني للفظ الواحد هو دليل على الغنى . "وعليه انه لو صح ما ذكره الجابري من

(١) انظر : الجابري ، محمد عابد ، تكوين العقل العربي ، ص ١٢٧ .

(٢) الشيبني، د. كامل مصطفى ، أصول نفسية وأجتماعية في اللغة والنحو ، جريدة العراق ، ١٩٦١/٩/٣ .

(٣) انظر : الثعالبي ، أبي منصور ، فقه اللغة وسر العربية ، حققه : مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي ط ١ ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، مصر ، ١٩٣٨ ، ويشير الثعالبي في هذا الكتاب من الاختلافات في الاسماء ومعاني المفردات . مثلاً في الحديث عن المترادفات والفروق الدقيقة فيما تتعلق بكلمة الرأس ، ص ١٠٨ .



اسباب فقر المعنى التي حددها بكونها مستلزمة من الاعرابي ، ولكونها مُقننة من قبل اللغويين والنحاة.. لو صح هذا لكانت الجملة العربية في مختلف ميادين النشاط العلمي والادبي جملة محددة محكومة بالحس والبساطة ، من غير ان تكون قادرة على اعطاء الكثير من المعاني والمحتملات التي تصل أحياناً الى تفسير نص ما من النصوص بتقديم العديد من المفاهيم والمعاني . فكل ذلك يدل على ما في اللغة من معنى بحيث أنه لهذه الغزارة قد يصعب ضبط المعنى المطلوب وتحديده"، فقد استوعبت اللغة العربية العلوم جميعها^(١) .

٣. أن وصف الجابري للغة العربية بالفقر الحضاري غير صحيح بناتاً ، إذ حدد اسباب الفقر الحضاري بانصراف الاعراب عن لغة القرآن وعن المفردات الحضارية التي وفدت على اللغة العربية من المراكز الحضارية في الجزيرة العربية .

لقد اهتم جامعو اللغة العربية واصحاب المعاجم اللغوية بالالفاظ الدخيلة على اللغة العربية وكان أول من فطن إلى هذه الظاهرة الخليل بن أحمد في القرن الثاني للهجرة ، " حيث أشار إلى الكلمات المعربة او الدخيلة ثم جاء بعده أصحاب المعاجم والموسوعات اللغوية . نجد في القرن السادس أول كتاب متخصص بالمفردات الدخيلة ، وهو (المعرب من الكلام الاعجمي ، الفه ابو منصور الجواليقي ت ٥٤٠ هـ - ١١١٤ م " ثم توالى المحاولات والنتائج حتى وقتنا الحالي ، فنجد في معجم (المنجد) ذكر اللغة الام التي تنتمي اليها بعض الكلمات الدخيلة^(٢) .

ومن المحاولات المعاصرة للبحث عن أصل المفردات اللغوية العربية في اللغات القديمة كتاب طه باقر (من تراثنا اللغوي القديم ما يسمى في العربية بالدخيل) إذ يتطرق الباحث إلى الكلمات العربية الفصحى والعامية العراقية التي ترجع الى اصول سومرية وأكديّة ويذكر الباحث الكلمات التي أشتقت واقتبست من حضارة العراق القديم مثل كلمة (أبل، جمل، ناقة، ارملة، ازميل، وأذان الخ) ^(٣) (*) .

(١) انظر : محمد، يحيى ، نقد العقل العربي في الميزان ، ص ٦٩ - ٧٠ .

^٢ انظر : مراني ، ناجية ، كلمات عربية انكليزية دخيلة ، ط١ ، دار الشؤون الثقافية ، بغداد ، ١٩٩٠ ، ص ٦-٨

(٣) انظر : باقر، طه (من تراثنا اللغوي القديم ما يسمى في العربية بالدخيل ، ط١ ، مطبعة المجمع العلمي العراقي ، بغداد ، ١٩٨٠ ، ص ٣٤-٤١ .

(*) وجددير بالذكر أن العرب قد سبقوا الغرب في وضع المعاجم بقرون طويلة إذ وضع الخليل بن أحمد الفراهيدي أول معجم عربي (معجم العين) في القرن الثامن الميلادي ، في حين أن اصطلاح معجم لم يظهر (في أحد صيغهِ اللاتينية dictionarius الا في سنة ١٢٢٥م أي بعد خمسة قرون من ظهور معجم العين ، وبعد هذه القرون الخمسة استعملت الكلمة ، ولكن لم يظهر معجم بالمعنى الشامل الا في القرن السابع عشر إذ كتب Robert Tawdrey معجمه في سنة ١٦٠٤ . انظر : ابو الفرج ، محمد أحمد ، المعاجم اللغوية في ضوء دراسات علم اللغة الحديث، ط١ ، دار لنهضة العربية للطباعة والنشر، ١٩٦٦ . ص ٢٦ . وانظر نصار ، د . حسن . المعجم العربي ، ط١ ، منشورات دار الجاحظ بغداد ، ١٩٨٠ . ويتطرق الباحث هنا الى المعاجم العربية القديمة ويتطرق الى المعاجم الحديثة إذ يذكر (المنجد) في اللغة والادب والعلوم للاب لويس معلوف اليسوعي . ومعجم "الوسيط" الذي صدر عن مجمع اللغة العربية . انظر : ص ٨٥ - ٨٩ .



ولم يأخذ جامعو اللغة العربية عن القرآن الكريم وذلك لأن القرآن لا يشكل الا جزءاً يسيراً من مفردات اللغة العربية وليس كلها . اما الكل به فيرجع به الى افواه العرب حماية للغة العربية .
ان ابتعاد اللغة العربية عن المظاهرة الحضارية التي نعرفها اليوم لا يعد قصوراً في اللغة العربية وانما يعود ذلك الى " اننا وجدنا قضايا العلم جاهزة امامنا من دون تفكير مسبق بالعلاقة التي تربط اللغة بالعلم (*) خاصة وان عملية انتاج العلم لم تكن في دارنا العربية ، مع انه هناك محاولات مثمرة لتعريب المصطلحات " كما ان ادعاء الجابري هذا يتناقض مع مشروع الجابري الذي أثبت عبقرية العقل العربي وعبر " عن الكفاءة المذهلة للغة العربية التي وضحها في مشروعه وجعلها طيعة لأن يرمي بها الى الدخول في ابعاد عميقة وسحيقة ، ادت بالنهاية الى نوع من المفارقة والتناقض بين التوظيف المذهل لهذه اللغة كوسيلة ، وبين المعنى الذي يرمي إلى اغتيالها واغتيال العقل العربي من بعدها " ، كما ان انتقادات الجابري للغة العربية تدور حول المعاجم التي اهتمت بالفاظ اصبح الكثير منها لا يستعمل ولكن هذا ليس لقصوراً في اللغة العربية بل بالجامعين لها لاغراض تخصهم ولامكاناتهم المحددة في ظروفهم (١) .

٤ . كما وقع الجابري في تناقض آخر نابع من قوله بحسية اللغة العربية التي لا تستجيب لمتطلبات التطور وان تكون هذه اللغة مجالاً لأن تفصح عن هوية ثقافية كبرى عبرت اللغة عن وجودها . واستيعابها لكل الميادين العلمية التي ظهرت في الثقافة الاسلامية(٢) .

٥ . كما نقد الباحث اعتماد العرب على الجرس الموسيقي والسجع الذي يرافق الكلام إذ أن ذلك يؤدي إلى التأثير في السامع من أجل أضعاف الرقابة العقلية لديه ليتقبل كافة التناقضات الموجودة في النص .
نلاحظ ان الجابري متأثر بآراء الفلاسفة المعاصرين الذين ذهبوا إلى أن ((اهتمام العرب بهذا الخطاب مدفوع برغبة هذا الخطاب في القيام بمهام ايدلوجية دون الاهتمام بتأسيس نظم معرفية)) إذ يؤدي هذا الخطاب وظيفية سياسية في تكريس السلطة السياسية أو الدينية ، اما سلطة المعرفة فهي غريبة على الخطاب العربي ، والخطاب العربي في تأكيده على المعنى وتبينه الالفاظ المسجوعة لأن ذلك أكثر تأثيراً وفاعلية على السامعين(٣) .

لقد كان استخدام السجع والرنين الموسيقي في اللغة العربية في الخطب والمناسبات الخاصة والعامّة كالحرب والسلم والغناء والطرب والرثاء والوصف ولكن في القضايا التي تقتضي مواجهة الافكار من فلسفة وسياسة وتاريخ وغيرها فانهم يتجنبون هذا الاسلوب في الكتابة لعدم حاجتهم إليه ومثال على ذلك مؤلفات الفلاسفة والمتكلمين مثل رسائل الكندي والفارابي والغزالي وغيرهم .

(*) يقصد بذلك العلم الحديث .

(١) انظر : محمد يحيى ، نقد العقل العربي في الميزان ، ص ٦٨ - ٧١ .

(٢) انظر : حرب ، علي ، مداخلات ، ط١ ، دار الحداثة ، بيروت ، ١٩٨٠ ، ص ٤٤ - ٤٥ .

(٣) الفجاري ، مختار ، خطاب العقل عند العرب ، ط١ ، المطبعة العصرية ، بيروت ، ١٩٩٣ ، ص ٦٣ .



٦. أن رؤية الجابري لعالم البدو وفكرهم هي أثر من آثار النظرة الغربية المعاصرة إلى الغير والتي ترى المجتمعات الأخرى مجتمعات لا تاريخية تعيش على الفطرة والطبيعة وهي من آثار نظرة أهل الحضرة إلى البدو أو نظرة أهل الحضرة إلى القدماء وهي نظرة ترى البدو بوصفهم أدنى ممن يليهم وترى القديم متخلفاً عن العصر الحديث إذ تتطرق من منظار علمي صرف منظار المراحل التي تلتها . ليست حضارة الاعراب ادنى من حضارتنا لأنها مبدؤها وليس البدء ادنى مما يليه . وقد انبثقت عن عالم الاعراب حضارة انسانية كبرى " ما زالت تتماهى مع نفسها من خلال لغة الاعراب وكلامهم " ولولا لغة الاعراب لما كانت ثمة حضارة وعلم عربي^(١) .

٧. ولا بد من الاشارة إلى أن اللغة العربية في تطور مستمر نابع من قبولها لمصطلحات ومسميات جديدة عن طريق الترجمة عن اللغات الاخرى ، إذ ان الفرق بين اللغات المباشرة التي تظهر فيها المخترعات الجديدة ، واللغات التي تنقل مسميات هذه المخترعات يكمن في أن اللغات التي تنتج هذه المخترعات لا تبذل جهداً كبيراً في ابتداع هذه المسميات كما يبذل في اللغات التي تترجم عنها، لأن هذه اللغات تبذل جهداً كبيراً في البحث عن مسميات قريبة من المصطلح الاصلي والتي لا يراد نقلها كما هي ، مما يدل على غنى اضافي في لغات المترجمة واللغة العربية منها ومن الادلة الاخرى على قبول اللغة العربية للتطور هو ظهور اللغة العربية السهلة الواضحة البعيدة عن التعقيد ، لغة الجرائد واجهزة الاعلام ، وهي لغة عربية معاصرة قادرة على استيعاب ونقل وأداء الحاجات الحضارية كافة . وبخصوص ظهور اللهجات العامية ، فأن كل اللغات في العالم توجد إلى جوارها لهجات عامية مشتقة منها وذلك لا يعد عيباً أو قصور في تلك اللغات .

رغم محاولة الجابري لتمسك بالموضوعية في النقد إلا اننا نلاحظ في نقده للغة العربية شيئاً من العداوة والتحامل ، ولا نرد ذلك لكونه غير عربي (أمزيغي) بل قد يكون متأثراً بموقف الغرب والمستشرقين من اللغة العربية .

ونتساءل أخيراً : كيف يمكن ان يكون الجابري من أشد دعاة القومية العربية ومن المتمسكين بها مع انه ناقد للغة العربية ومتهماً لها بالجمود ، فكما هو معروف أن اللغة العربية هي من أهم عناصر ومكونات القومية العربية .

المقصد الثاني : الفقه

أولاً : أهمية الفقه :

أهتم محمد عابد الجابري اهتماماً كبيراً بالفقه (ويعني لغوياً العلم والتعمق في المسائل العملية) كأحد مكونات العقل البياني العربي ، إذ أطلق على الحضارة العربية الاسلامية اسم (حضارة الفقه) في مقابل حضارة اليونان التي هي حضارة فلسفية والحضارة الغربية المعاصرة التي هي حضارة علم وتقنية .

(١) انظر : حرب ، علي ، مداخلات ، ص ٤٨-٥٠ .



أحتل الفقه المكانة الاولى في الانتاج الفكري في الحضارة الاسلامية ، فكل مسلم على اطلاع أو صلة بالفقه بهذا القدر أو ذاك ولذلك كان الفقه " هو أعدل الاشياء قسمة بين الناس " في المجتمع الاسلامي . وقد ترك أثره في طريقة التفكير والانتاج الفكري^(١) .

والفقه الاسلامي هو انتاج عربي اسلامي محظ وعطاء خاص بالثقافة العربية الاسلامية وقد كان " ولا يزال اقرب منتجات العقل العربي إلى التعبير عن خصوصيته " إذ التقى الفقه بالعلوم العربية الأخرى قبل عصر التدوين واستغرق الطاقات العقلية للأمة الاسلامية موضفاً علوم القرآن والحديث وعلم اللغة والنحو والكلام ووضف الحساب في علم المواريث كما يدين الجبر العربي في تطوره الى الفقه .

ولم يخضع الفقه إلى الخلافات العقديّة والسياسية بل كان المذهب الفقهي يعلو على كل المذاهب الأخرى إذ يلتقي في المذهب الفقهي الواحد شخصيات تختلف في المجال العقائدي والسياسي والفلسفي^(*) . كما لم يتأثر الفقه بالموروث الثقافي والعقائدي القديم . وحل محل التشريعات القديمة في البلاد المفتوحة و " هنا في مجال الفقه جبّ الاسلام عما قبله تماماً " وبقي الفقه اسلامي المنشأ واسلامي التطور فلم يكن للشرائع السابقة أي اثر في التفكير الفقهي الاسلامي .

لقد قام الفقه في الثقافة الاسلامية بذات الدور " تقريباً " الذي قامت به الرياضيات في الثقافة اليونانية والثقافة الاوربية الحديثة لأن الفقه النظري الذي ظهر في عصر التدوين اشبه ما يكون برياضة ذهنية تفترض فيها الحوادث افتراضاً وتُستمد منها الحلول^(٢) .

يتناول الجابري علم اصول الفقه ، أي طريقة الانتاج النظري في الفقه من زاوية ايبستيمولوجية ويذهب إلى أن علم أصول الفقه هو محاولة استهدفت إنشاء علم للقانون متميز عن القوانين التفصيلية الخاصة بهذا السلوك او ذاك ، علم يمكن تطبيقه في دراسة أي بلد وفي أي عصر ولا نجد لذلك نظيراً في كل الشرائع المعروفة .

ويؤكد الباحث على اهمية علم أصول الفقه وطابعه المنهجي الايبستيمولوجي "إذ هو القواعد التي يتوسل بها إلى استنباط الاحكام الشرعية في الادلة " . وهو بالنسبة للفقه كالمنطق بالنسبة للفلسفة ، لذا فأن مهمة الفقه هي التشريع للمجتمع ومهمة أصول الفقه هي التشريع للعقل ، وليس العقل الفقهي وحده بل العق العربي ذاته فكانت طريقة العقل العربي واحدة سواء في النحو أو الفقه أو الكلام .

وضع الشافعي قواعد لتكوين العقل العربي الاسلامي ؛ واسست هذه القواعد العقلانية العربية الاسلامية . إذ ظهرت الحاجة إلى علم يقوم على إعادة تأسيس العلوم الاسلامية منطقياً وايبستيمولوجياً

(١) انظر الجابري ، محمد عابد ، تكوين العقل العربي ، ص ٩٦ . وقد نسج الجابري هذه العبارة على غرار مقولة ديكرت ((العقل اعدل الاشياء قسمة بين الناس)) .

(*) تطرق الباحث في مواقع أخرى إلى أثر السياسة في الفقه ، وذهب إلى أن الحكام والملوك كانوا يدعمون هذا المذهب الفقهي أو ذاك لأسباب سياسية بحتة ، انظر : تكوين العقل العربي ، ص ٣٤٦ .

(٢) انظر : ايضاً ، ص ٩٧-٩٩ .



بعد أن تم تأسيسها علمياً من خلال " تدوين العلم وتبويبه " فوضع الشافعي قواعد للبحث الفقهي ، وذلك لكي يحد من وضع الحديث النبوي ويمنع التضخم في الرأي في الفقه ، وذلك من خلال رسالته(*) .

أكد الشافعي على ضرورة معرفة ما فرضه الله على خلقه والاجتهاد بذلك من خلال المعرفة باللغة العربية واساليبها في التعبير . وحدد أصول التشريع في الفقه وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس ، جمع في هذه الاصول بين أصول الحديث وأصول الرأي ، على أساس الفصل في مسألتين منهجيتين :

١. حدود الرأي وشروطه (القياس) .

٢. علاقة اللفظ بالمعنى في البيان القرآني .

والرأي عن الشافعي يجب أن يكون قياساً و"القياس هو ما طلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم من الكتاب او السنة" . ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالماً بما مضى قبله من السنن واقاويل السلف واجماع الناس واختلافهم ولسان العرب" و "الاجتهاد هو في فهم النص الديني داخل مجاله التداولي" فالحلول يجب البحث عنها داخله وبواسطته. " فالاجتهاد والقياس هما عبارة عن آليات فكرية تعمل على ربط طرف بطرف وليس على بناء عالم فكري انطلاقاً من مبادئ" والنص هو مجال ذلك " ومن هنا كان التفكير ينحصر في مضمونه او يكاد في (استثمار) النص" . فكان البحث الفقهي يبدأ من مقدمات لغوية تبحث في الالفاظ وغيرها والنص القرآني هو الميدان الوحيد للاستقراء والاستنباط^(١).

تكمن أهمية قواعد الشافعي في انها وجهت العقل العربي توجيه ابيستيمولوجياً تحكم في العقل العربي قرون طويلة والى اليوم ، فالعقل العربي كان وما يزال عقل فقهي يعتمد أصل لكل جديد يقيس عليه " وواضح أن عقلاً في مثل هذه الحالة لا يمكن أن ينتج ألا من خلال إنتاج آخر " . و" إذا كانت مهمة الفقه هي التشريع للمجتمع ، فإن مهمة أصول الفقه هي التشريع للعقل" .

لقد كان الشافعي المشرع الأكبر للعقل العربي . وقد أخذ المتكلمون وتحديداً الاشعري هذه الأصول وطبقوها على علم الكلام . لقد " أرسى الأشعري نظرية أهل السنة في الخلافة بالارتكاز على أصول الشافعي فجعل من الكلام في السياسة تشريعاً للماضي مثلما جعل الاجتهاد في الشريعة تقنيا للرأي " إذ أثبت الاشعري امامة ابي بكر عن طريق القول بالاجماع (أجماع أهل السقيفة) ، والاجماع هو أحد الأصول التي وضعها الشافعي^(٢) .

(*) اولى الجابري رسالة الشافعي في الفقه "الرسالة" أهمية كبيرة ، إذ يعتقد أن الشافعي قد قام بوضع قواعد لتنظيم العلوم البيانية (النحو والفقه والكلام) في هذه الرسالة وعد الرسالة بالنسبة للعلوم البيانية شبيهة بقواعد المنهج الديكارتي، انظر : تكوين العقل العربي ، ص ١٠٠ . نلاحظ أن الجابري اتخذ الحضارة الغربية نموذجاً ومقياساً للحضارة الاسلامية فسعى للبحث عن ديكارتي الحضارة الاسلامية وكانتها وهيغلها ، مع ان الحضارة الاسلامية هي التي ينبغي أن يقاس عليها لقدمها وخصوصيتها وعلميتها .

(١) انظر : الجابري ، تكوين العقل العربي ، ص ١٠٢-١٠٤ .

(٢) ايضاً ، ص ١٠٥-١١١ .



ثانياً: القياس البياني :

تكمن أهمية القياس في العلوم البيانية بشكل عام والفقهِ بشكل خاص في اعتماد هذه العلوم (وهي علوم استدلالية)، على القياس في إنتاج المعرفة^(١) وقد اطلق الجابري على القياس في هذه العلوم اسم القياس البياني ليميزه عن القياس الارسطي.

إذ يختلف القياس البياني عن القياس الارسطي في ان القياس البياني^(٢) لا يعني استخراج نتيجة تلزم ضرورة عن مقدمتين أو أكثر بل يعني أمراً آخر (بنوع من المساواة) أنه ليس عملية جمع وتأليف بل هو عملية مقايسة ومقارنة^(٣) وفي القياس البياني " أن القائل لا يصدر حكماً من عنده ، لا يبتدئه ، بل انما يمدد حكم الاصل الى الفرع ، اثباتاً او نفيّاً ، اعتماداً على ما يجده هو من شبه بينهما يبرر القياس " . ويستنتج الجابري " أن الحكم الذي يصدره المجتهد استناداً على القياس حكم يقوم على الظن فقط لا على اليقين " . وهذه إحدى الانتقادات التي وجهت إلى القياس ، إذ أحتج بهذا نفاة القياس من الشيعة والظاهرية . وقد رد عليهم أصحاب المذاهب الفقهية التي اعتمدت القياس من شافعية ومالكية وحنابلة وحنفية بأن ظن المجتهد ليس ضناً اعتبارياً بل هو قناعة تحصل له من خلال ملاحظته للقرآن والعلاقات في النصوص واستفراغه كل جهد في طلب العلم بأحكام الشريعة ، كما انهم يستندون على المبدأ القائل : كل مجتهد مصيب^(٤) .

أن القياس البياني وعملية التفكير في العقل البياني العربي محكمة دوماً بـ " أصل " وعبارة أخرى أن العقل البياني فاعلية ذهنية لا تستطيع ولا تقبل ممارسة أي نشاط الا انطلاقاً من أصل معطى (= نص) او مستفادة من أصل معطى (ما ثبت بالاجماع او القياس) . ليس هذا وحسب ، فسلطة الاصل على العقل البياني لا تقتصر على المنطلق ، أي تأسيس المعرفة البيانية (الأصول الاربعة خاصة)^(*) بل انها تؤسس عملية إنتاج المعرفة ذاتها باعتبار " ان التفكير البياني يقوم اساساً على قياس فرع على اصل فهو سلسلة من عمليات رد الفروع والمستجدات إلى أصول مقررة من قبل . لنضف أخيراً مظهراً ثالثاً من مظاهر سلطة (الاصل) على العقل البياني ، يتعلق الامر هذه المرة بـ " القواعد الاصولية " التي يضعها البيانيون . كل في ميدانه لتأسيس مذاهبهم الفقهية والنحوية والكلامية وتوجيه التفكير والانتاج الفكري داخل كل مذهب .

من هنا كانت الاصول الثلاثة اصناف " صنف يؤسس المعرفة البيانية فهو منطلقها وصنف يؤسس الاستدلال المنتج لها ، وصنف يوجه التفكير حين عملية انتاجها . وعبارة أخرى أن المعرفة

(١) القياس كما وضعه ارسطو هو ((قول مؤلف من أقوال إذا وضعت لزم عنها بذاتها لا بالعرض قول آخر غيرها اضطراراً كقولنا : كل انسان فان ، وسقراط انسان ، إذاً سقراط فان)) انظر : الجابري ، محمد عابد ، بنية العقل العربي ، ص ١٣٧-١٣٨ .

(٢) انظر ، الجابري ، بنية العقل العربي ، ص ١٣٨-١٤٠ .

(*) الاصول الاربعة هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس . وهي الاصول التي حددها الشافعي كأطار نظري للتفكير الفقهي .



العقلية في الحقل البياني تقوم كلها أما انطلاقاً من أصل ، وأما انتهاء إلى أصل ، وأما بتوجيه من أصل . وفي أغلب الاحيان تجتمع هذه الثلاثة في عملية بيانية استدلالية واحدة " . وهذه الاصول الثلاثة هي كما يلي : -

١. " التفكير أنطلاقاً من (أصل) " ويطلق عليه اسم الاستنباط وهو بذل المجتهد وسعه في طلب العلم باحكام الشريعة " وبعبارة أخرى " بذل الفقيه جهده العقلي في استنباط حكم شرعي من دليله على وجه يحس فيه العجز عن المزيد " وادلة الاحكام الشرعية او اصول التشريع هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهي " أصول " بمعنى ان التفكير يقع انطلاقاً منها أي ان المعرفة الشرعية تستنبط وتستخرج منها .

٢. " التفكير انتهاء إلى (أصل) فهو عقلية تتم في اتجاه معاكس ويطلق عليها في الاصطلاح البياني (القياس) قياس فرع على أصل أو غائب على شاهد " وهو غير القياس المنطقي و " في القياس البياني حيث يعطي الأصل والفرع معاً يتجه التفكير إلى البحث عن (العلة) التي ترتبط بينهما في الحكم والتي هي بمثابة الحد الاوسط في القياس المنطقي " .

٣. واما التفكير بتوجيه من " الأصل " فيعني الصدور في عملية الاستدلال البياني عن قواعد أصولية أطلق عليها بعض الباحثين المعاصرين " قواعد التوجيه " وهي عبارة عن " ضوابط منهجية " وضعها الأصوليون ليلتزموا بها عند النظر في الأصول التي تستنبط منها الأحكام فهي قواعد توجيه " لارتباطها بتوجيه الكلام عند التأويل واعتبار وجه منها أولى من الآخر بالقبول " (١) .

ويذهب الجابري إلى " أن الرابطة في القياس البياني او العلة الموجبة في القياس في الفقه والكلام والنحو هو أيجاب لغوي لأن الفقيه لا يستطيع معرفة مقصود الشارع لأنه لا طاقة للبشر على معرفة المقاصد الالهية التي لم يصرح بها الله . وبالتالي فان هذا الايجاب هو أيجاب لغوي " .
ويلفت الجابري انتباهنا إلى ما تنطوي عليه العلة الموجبة في القياس البياني من ضعف ، إذ تعاني العلة " الشرعية " علل الفقهاء والعلل " العقلية " علل المتكلمين من تهافت نابع من أن الفقيه " لا يستطيع أن يجزم - وهو يصرح بهذا منذ البداية - بأن ما يعتبره علة الحكم الشرعي هو فعلاً مقصود الشارع ، لأنه لا طاقة للبشر على معرفة المقاصد الإلهية التي لم يصرح بها الشرع فإن المتكلم عندما يجزم بأن علة موجبة للحكم ينسى أن هذا الايجاب انما هو " أيجاب لغوي " من جهة، يتعلق بالشاهد ولا يعم الغائب ضرورة من جهة أخرى " .

ومن هنا يكون التعليل في الفقه مثل التعليل في باقي العلوم البيانية (علم الكلام والنحو) يقوم على الجواز لا على الوجوب " وبالتالي فوظيفته لا تتعدى المقارنة " . ولكي يصل الجابري إلى إقرار طبيعة اللزوم البياني ، يعقد مقارنة بين اللزوم البياني واللزوم المنطقي ف (١) اللزوم في القياس

(١) الجابري ، ايضاً ، ص ١١٣-١١٦ .



المنطقي لزوم ضروري ؛ بمعنى أن النتيجة تلزم ضرورة عن المقدمات بصورة لا يمكن أن تكون النتيجة شيئاً آخر غير ما هي. فاذا قلنا : سقراط انسان، وكل انسان فان ، فانه يلزم ضرورة ان سقراط فان .

هذا اللزوم الضروري يرجع إلى أن علة النتيجة - او الحد الاوسط- مصرح بها وهي كون سقراط انساناً : سقراط فان ضرورة لأنه إنسان ولان كل إنسان فان . أما اللزوم البياني فهو، بالعكس من ذلك لزوم غير ضروري لأن العلة غير مصرح بها ، وإنما يلتبسها المستدل فيما قد يكون من امارات يعتقد أن الشارع اناط الحكم بها او من " أدلة " في الشاهد يتخذها مرشداً إلى مطلوبة .
والحق أن اللزوم البياني إنما يجد بيئته الأولى والاصلية في الاساليب البلاغية من تشبيه وتمثيل واستعارة وكناية ، أي فيما سماه السكاكي بـ (الملازمات بين المعاني) ولكن لا المعاني بمعنى الاحكام العقلية التي هي موضوع اللزوم المنطقي ، بل بمعنى مدلول الالفاظ ومدلول مدلولها " =المعنى ومعنى المعنى" .

" اللزوم البياني ، إذاً لزوم يقوم على الجواز ، وفي أحسن الأحوال على الترجيح ، ولا علاقة له بالضرورة المنطقية " (١) وهو أمر يستحق الاعجاب .

كما يستعين الجابري بنقد ابن حزم للقياس ، إذ يرفض أبين حزم القياس لأنه قائم على التعليل ولا يجوز أن الاحكام الشرعية صادرة عن الله لعل لأن " العلل كلها منفية عن أفعال الله تعالى وعن جميع احكامه البتة لأنه لا تكون العلة الا لمضطر " ولا ينكر ان هنالك " أسباباً لبعض الاحكام الشرعية ، ولكنها لا تكون اسباباً الا حيث جعلها الله تعالى اسباباً ولا يحل أن يتعدى بها المواضع التي نص فيها على انها اسباباً لما جعلت له اسباباً " (٢) . مع ان أبين حزم قد استخدم القياس الجامع في البرهنة على وجود الله واثبات النبوة الا انه يؤكد على ضرورة التمسك بظاهر النص لأن النص واضح وقد نزل على المسلمين (واغلبهم اميين لا يعرفون القراءة) بلغة واضحة . والدليل في الشريعة مأخوذ من النص والاجماع فلا رأي ولا قياس (٣) (٤) .

كما يشير الجابري إلى نقد أبين حزم للقياس وكان ابن رشد متأثراً بنقد أبين حزم وابن حزم للقياس ، ويذهب أبين حزم الى ان قياس الفقهاء من الناحية المنهجية ليس بقياس بل انه " من جنس أبدال الجزئي مكان الكلي " (٤) .

(١) الجابري ، بنية العقل العربي ، ص ١٧٢-١٧٣ .

(٢) ايضاً ، ص ٥٢٠ .

(٣) ايضاً ، ص ٥٢٥-٥٢٧ .

(*) يرى أبين حزم أن الاصل في الاشياء الاباحة ، وان العقل لا يحل ولا يحرم ، ثم جاء الدين فنص على اشياء بانها فرض وعلى اخرى بانها

حرام واما الباقي فكله مباح . وابن حزم إذ يتقيد بالنص بهذه الكيفية ، يوسع من دائرة المباح الى اقصى حد . انظر ، ايضاً ، ص ٥٢٧ .

(٤) الجابري ، محمد عابد ، ابن رشد سيرة وفكر - دراسة ونصوص ، ط ١ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٩٨ ، ص ٩٠ .



ثالثاً : أهم ملاحظات الجابري واستنتاجاته :

١. أحثل (الاجماع) في العلوم البيانية أهمية كبيرة ، وشغل حيزاً كبيراً من مناقشات الفقهاء والمتكلمين . والاجماع هو اجماع الصحابة على أمر أو قضية ، وأهمية الاجماع تكمن في أنه هو الذي يؤسس (الخبر) متواتراً كان أو غير متواتر . " الاجماع يمنح خبر التواتر أيجاب العلم والعمل به " . وقد بذل البيانين جهوداً من تقنيته وضبطه ، ألا انهم اختلفوا في تعريفه ، وفي اثبات " حجيته " أي كونه اصلاً وفي قبوله ، وفي إمكان انعقاده، وفي كيفية حصوله ، وفي تحديد زمنه . . . الخ . ومع ذلك فهم جميعاً ، سواء منهم المناهجون عنه أو المشككون فيه أو المتوقفون ، يمنحونه سلطة ابيستيمولوجية قوية ، ليس في الفقه وحسب بل في جميع العلوم البيانية دينية كانت او لغوية " كما أن هذه السلطة ، سلطة الاجماع ، لقد أمتد تأثيرها إلى داخل مذهب كلامي او فقهي او نحوي ، حيث يلجأ أحياناً إلى الاستدلال بـ " أجماع " أهل المذهب للأحتجاج لرأي أو لرد رأي " .

وترتب الاجماع ضمن الاصول الاربعة حسب الاهمية القرآن ثم السنة ثم الاجماع ثم الاجتهاد فـ " الاجماع هو الذي يؤسس الاجتهاد . وذلك أن الاصوليين عندما أرادوا إثبات حجية الاجتهاد لم يجدوا سبيلاً غير (الاجماع) والاجماع يحكم الاجتهاد ايضاً ^(١) .

وقد شككت بعض الفرق الاسلامية كالشيعية والمعتزلة بحجية الاجماع وذلك لارتباط الاجماع في اختيار أبي بكر خليفة للمسلمين . وقد ادت هذه المناقشات والاختلافات والاعتراضات التي عرفها تاريخ الفقه إلى تمييع فكرة الاجماع ، ومن ثم أقرار الاستبداد . ولا يعني هذا أن الفقهاء أرادوا ذلك وأختاروه " بل تغلب الاستبداد وانقلاب الخلافة إلى ملك عضوض " هو الذي ادى إلى ذلك . كما " أن تمييع فكرة الاجماع لفائدة الاستبداد في (الحاضر) حاضر الفقهاء في كل عصر وجيل ، قد جعل الانظار تتجه بـ " الاجماع " إلى الماضي ، إلى " السلف " لتجعل منه ليس فقط المؤسس لـ " الاجماع " كـ " أصل " بل ايضاً لـ " المدينة الفاضلة " التي مورس فيها وحدها ، مدينة (السلف الصالح) والنتيجة هي استبداد " مدينة السلف " هذه بعقول الفقهاء . . مما اضاف إلى الاستبداد الجائر القائم في " الحاضر " استبداد آخر ، فاضلاً (هاضياً) ، فكان الاستبداد الذي عانى منه العقل البياني استبدادين : استبداد الحكام بالسياسة واستبداد السلف بالمعرفة ، ومن دون شك فأن الوقوع في الثاني انما كان بسبب الهروب من الأول ، بسبب عدم القدرة على مواجهته والتصدي له ^(٢) .

(١) الجابري ، محمد عابد ، بنية العقل العربي ، ص ١٢٠-١٢٧ .

(٢) ايضاً ، ص ١٣٣-١٣٥ .



٢. يتطرق الجابري إلى موضوع الاجتهاد في الفكر العربي الاسلامي وفي الفقه المعاصر . وقد لاحظ :-

٠ أن الدعوة ألى فتح باب (الاجتهاد) في العصر الحديث والمعاصر (منذ بدء اليقظة العربية الحديثة) بقيت مجرد دعوة وشعار ظرفي يرفع تحت ضغط تحديات وقتية ليسكت عنه من جديد وتتابع الحياة سيرها العادي فتزداد المشاكل وتتعدد وتكبر الفجوة بين الحياة ومشاكلها وبين فقهاء الماضي وأجتهاداتهم ، التي امتازت بالفقر على جوهر المشاكل والسطحية .

ويستثني الجابري بعض المحاولات التي قام بها مفكرون مثل الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) الفقيه الاندلسي إذ استخدم منجية أكثر استجابة لما يطرحه التطور الحضاري من قضايا جديدة . وتنبه إلى أن الاجتهاد بالاسلوب القديم قد استنفد كل امكانياته . وان فتح باب الاجتهاد من جديد يتطلب " تأصيل الاصول " وذلك باعتماد كليات الشريعة ومقاصدها بدل الاقتصاد على تفهم معنى الفاظ النصوص واستنباط الاحكام منها ، أو على قياس حادثة فيما لا نصوص فيه " (١) .

فالانطلاق من مقاصد الشريعة يؤدي إلى اعتبار المصلحة العامة هي اساس التشريع فالنصوص الشرعية ذاتها تهدف إلى رعاية المصلحة العامة ، من هنا صارت المصلحة العامة هي المبدأ الذي يجب أن يسود على ما عداه . وينتهي الشاطبي ومن تأثروا به إلى أنه " إذا تعارض نص شرعي مع المصلحة العامة عمل بالمصلحة العامة لأن النص جاء من أجل رعايتها " ومن هنا يتحرك الاجتهاد ويتجدد لأنه مرتبط بالمصالح العامة وهذه تتلون بلون الظروف والمعطيات والتطورات الحضارية والتاريخية ، ومن هنا لا بد أن يصدر الاجتهاد عن عقل متحرك ومتجدد (٢) .

ويتفحص الجابري اغلاق باب " الاجتهاد " في الماضي فيرى أن حياة الأمة الاسلامية خلال القرون الماضية كانت تتقبل مسألة اغلاق باب الاجتهاد أو محدوديته ، " أي انها كانت تتم ضمن معطيات حضارية ، واقتصادية واجتماعية وسياسية ومؤسسية ، ظلت هي في طبيعتها وجوهرها " مع أن هنالك نوازل جديد تطرأ على الحضارة الا انها كانت كلها من جنس النوازل (القديمة) التي عولجت في عهد النبوة وعصر الصحابة وكان المعتمد في الاجتهاد القياس " قياس ما يستجد من النوازل والوقائع على (مثال سبق) أي على وقائع ونوازل سبق أن حكم فيها بحكم ، أما استناداً إلى نص ، أو إلى إجماع أو إلى اجتهاد مجتهدين سابقين . ولقد كان من الطبيعي أن يتم مع مرور الزمن وكثرة المجتهدين ، استنفاد

(١) الجابري ، محمد عابد ، الدين والدولة وتطبيق الشريعة ، ط١ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٩٦ ، ص ١٦٣ .

(٢) انظر : ايضاً ، ص ١٦٤ .



كل الامكانيات التي يمكن أن يوفرها هذا النوع من القياس : فجزئيات الماضي ، وهو متشابه متجانس ، محصورة او يمكن حصرها ، والنصوص الشرعية محدودة والاجتهاد في فهم ألفاظها وتحديد دلالاتها ٠٠٠ الخ ، كان لابد من أن يصل إلى نقطة يبقى معها مزيد ٠٠٠ فكانت النتيجة هي (انغلاق) باب الاجتهاد ، وليس (أغلقه) كما يقال " ٠ ويرجع السبب في ذلك أيضاً إلى الممارسة الاجتهادية التي لم ترق إلى مستوى تحديات العصر وعدم ظهور مجتهدين تتوفر فيهم الشروط الفكرية والمنجية للتجديد^(١) .

ب ٠ لا أحد في الاسلام يملك سلطة اغلاق باب الاجتهاد من الحكام أو الفقهاء فليس في الاسلام كنيسة أو مؤسسة كهنوتية ، كما أن الاجتهاد اصل من اصول التشريع ، إلا أن المناداة بفتح باب (الأجتهاد) ستظل كلاماً في الهواء ما لم يتم فتح العقل الذي تقوم عليه مهمة الاجتهاد ٠٠ لا بد من انفتاح جديد للعقل العربي الاسلامي كي يستطيع مواجهة مستجدات العصر ٠ وهنا يعقد الباحث مقارنة بين الاجتهاد في السابق والاجتهاد المعاصر ، إذ كان الاجتهاد في الماضي " تكفي فيه المعرفة بعلوم العصر من لغة ونحو وبلاغة، وعلوم الدين من تفسير وحديث وفقه " فالحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية كانت من حيث طبيعتها تتسم بالبساطة وتكفي معرفتها الخبرة اليومية ٠ أما اليوم فالأمر مختلف تماماً بسبب التطور الهائل الذي شمل جميع ميادين المعرفة وقطاعاتها مما " يجعل الانفتاح على هذه العلوم ، وبكيفية خاصة على اسسها المعرفية ونتائجها على المستوى الانساني لا نقل عن الحاجة إلى علوم اللغة وعلوم الدين ، ذاك لأنه بهذا الانفتاح على فكر العصر، وبه وحده ، يكون الاجتهاد مواكباً للحياة وتطورها ٠٠٠ وما ينقص الغالبية العظمى من علماء الاسلام هو القدرة على الاجتهاد لمواكبة الحياة "^(٢) .

وهذا هي طريقة الجابري للتجديد في الفقه ، وهي تتطلق من مقاصد الشرع في عملية تأسيس معقولية الاحكام ، وهي العملية التي تطبق فيها الشريعة على المستجدات والظروف الاحوال المتباينة ٠ لما كان هدف الشارع الأول والأخير مصلحة الناس لأن (الله غني عن العالمين) فأن اعتبار المصلحة هو الذي يؤسس معقولية الاحكام الشرعية ، وبالتالي فهو اصل الأصول كلها وواضح أن هذه الطريقة تتحرك في دائرة واسعة لا حدود لها دائرة المصلحة وبالتالي يصبح الاجتهاد ممكناً ولدى كل حالة لأن اعتبار المصالح يتطور بتطور الاوضاع ٠

أما الطريقة القديمة والاسلوب السابق فأنها " تتجه إلى كل حكم على حده وتبحث له عن العلة المظنون ان الشارع اعتبرها في إصداره ، ثم تعمل على طردها أي تعميم ذلك الحكم

(١) الجابري ، الدين والدولة وتطبيق الشريعة ، ص ١٥٨ - ١٦١ .

(٢) أيضاً ، ص ١٦٧ .



على كل حالة توجد فيها تلك العلة " ان هذه الطريقة بسيطة وسهلة للتطبيق ولكن عندما يتعلق الأمر بجزئيات من نفس النوع ، صدر في واحد منها حكم ، أما عندما نكون أمام جزئيات لا تنتمي إلى نفس النوع أو أمام مستجدات لا تتوفر على حكم في واحدة منها فإن العملية تصبح هشة ، وبصير التعليل متكفاً وضعيفاً وينتهي الأمر بالمجتهد إلى التوقف والتقليد لأن حركته مقتصرة على دائرة التعليل والقياس واستثمار الالفاظ الضيقة التي لا تسمح بالاستمرار بالاجتهاد من دون انقطاع^(١) .

٣. يرفض الجابري التاويلات والتفاسير الجامعة التي وضعت للقرآن الكريم ، إذ يورد رأي الشاطبي بهذا الصدد ، وكان الشاطبي في كتابه (الموافقات في أصول الشريعة) قد نقد الفقهاء والمفسرين الذين خرجوا على فهم وعقلية العرب واساليبهم في التعبير ، وحملوا النص من المعاني ما لا يتناسب مع كون العرب أمة أمية . وأكد الشاطبي على التقيد في فهم الشريعة وتفسير القرآن بمستوى هذه الامية والتزام معهودهم في اساليب التعبير من جهة أخرى " وهنا يشير الجابري إلى أن هذا الرأي ينسحب اليوم على ما يفعله بعض الكتاب المعاصرين الذين يكتشفون في القرآن جميع الكشوف العلمية الحديثة^(٢) .

٤. يؤكد الجابري على نسبية تطبيق الشريعة الإسلامية، إذ لم تطبق الشريعة كاملة في أي فترة من فترات التاريخ الإسلامي ، لم تطبق الشريعة (كاملة) في زمن الرسول لأن هذه الشريعة لم تنزل دفعة واحدة وإنما استغرق نزولها حياة الرسول من يوم بعثته إلى وفاته بالإضافة إلى وجود الناسخ والمنسوخ .

ولم تطبق الشريعة كاملة زمن الخلفاء الراشدين بسبب بسيط أيضاً هو أن الصحابة واجهوا نوازل ومستجدات لم تكن قد ظهرت زمن النبي(ص) فكان عليهم أن يجتهدوا وكانوا لذلك يختلفون أو يتفقون .

" على أن الشريعة الإسلامية ليست مكونة فقط مما نص عليه القرآن والسنة وما قرره أجماع الصحابة واتجاههم ، بل هي تظم كذلك ما قرره الفقهاء المجتهدون في كل العصور وايضاً ما سيقره الفقهاء المجتهدون الذين ستعرفهم العصور التالية " والشريعة بهذه الحالة تكتمل عبر العصور اللاحقة باستمرار . و " الحقيقة البديهية بأن (الكمال) في مجال تطبيق الشرائع كمال نسبي ، سواء تعلق الأمر بزمن الأنبياء او زمن حواربيهم وصحابتهم او بما جاء ويجيء بعد من ازمان . الا انه لاكمال في هذه الدنيا لا في مجال تطبيق الشريعة ولا في غيره من المجالات ."

(١) الجابري ، الدين والدولة وتطبيق الشريعة ، ص ١٦٩-١٧٦ .

(٢) انظر : الجابري ، محمد عابد ، وجهة نظر نحو اعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر ، ط ٢ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت



والشريعة لا بد أن تتجدد بما يستجد على حياة المسلمين " فهل ستطبق الشريعة على حياة المسلمين وهم يسافرون في الفضاء الخارجي؟" (١) .

ويرى الجابري ان التطبيق الكامل للشريعة سيتم بمجيء (المهدي المنتظر) إذ أن " تحقيق الحياة الفاضلة الاسلامية لا يمكن ان يتم الا في ظروف خارقة للعادة وفي نهاية الرحلة البشرية على هذه الارض . ربطت تطبيق الشريعة تطبيقاً كاملاً وتحقيق العدالة تحقيقاً عاماً بمجيء (المهدي المنتظر) وفكرة المهدي المنتظر هذه فكرة ذات دلالات عميقة ، انها ترمز إلى تطبيق الشريعة أي تحقيق المدينة الفاضلة الاسلامية ، سيتحقق نسبياً في الزمن البشري ، زمن نُظِم الحكم البشرية ، وانه لن يكون كاملاً تاماً الا بمجيء (المهدي المنتظر) الذي سيجسم بصورة شاملة ومباشرة إرادة الله على الارض" ويعتقد الجابري أن هذه الفكرة قد وجهت الخلفاء والملوك إذ ادركوا أن تطبيقهم للشريعة نسبي ولن يبلغ درجة الكمال الا مع المهدي المنتظر (٢) (*).

٥ . ويبحث الجابري عن الجوانب العقلانية في بعض النصوص التشريعية . وسلك الباحث في ذلك سلوك معتزلي بحت .

ومن التشريعات التي يسوغها الجابري تسويغاً عقلياً نصيب البنات من الإرث في الاسلام وهو الثلث كما يتبين قوله تعالى " للذكر مثل حظ الانثيين " ٤ النساء ١٧٦ . فانه لكي نفهم هذا الحكم لا بد أن نقرأه قراءة معاصرة لنفسه ومحيطه الاجتماعي الخاص اعني المجتمع الذي نزل فيه الإسلام وقد كان ذا بنية قبلية ، كانت الملكية في المجتمع الرعوي مشاعة فالقبيلة هي التي تملك وليس الفرد تلعب الصاهرة دوراً كبيراً لدى القبائل في أطار التحالفات التي تقوم بينها ، ألا ان زواج البنات من خارج القبيلة يؤدي إلى انتقال ميراث البنات إلى زوجها وقبيلة زوجها ، أما ميراث الولد فانه سيضل لقبيلته . من هنا كان المجتمع في الجاهلية لا يعطي للبنات نفس الحق للولد في الميراث . وحلاً للنزاعات كانت بعض القبائل تحرم البنات من الإرث (٣) .

(١) ايضاً ، ص ٧٢-٧٦ .

(٢) انظر : الجابري ، محمد عابد ، الدين والدولة وتطبيق الشريعة ، ص ١٩٤ .

(*) هنالك ارتباك وتناقض في موقف الجابري بصدد (فكرة المهدي) المنتظر إذ يبدو هنا انه يؤمن بهذه الفكرة ، ولكنه عندما يتعرض لها في اطار معالجته للفكر الشيعي فانه ينتقدها وسنأتي إلى التفصيل في ذلك في الفصل المقبل .

(٣) انظر : الجابري ، محمد عابد ، التراث والحداثة - دراسات ومناقشات ، ص ٥٤-٥٥ .



رابعاً : المناقشة:

نجد في نقد الجابري للقياس في الاجتهاد ، والحياة العقلية بعض التعسف ، وذلك لأن القياس ضمن الطبيعة البشرية وليس خارجاً عنها . فالانسان بطبيعته يقيم مماثلة بين الاشياء ، الا اننا نجد من الافضل تحديد القياس او التقليل منه في هذا المجال .

١ . أما بصدد الاجتهاد واقفال باب الاجتهاد في الفكر الاسلامي . فقد تجاهل الباحث الاجتهاد في الفكر الشيعي يرجع ذلك إلى أن الجابري قد ظم الشيعة بمختلف طوائفهم إلى العقل العرفاني وما اطلق عليه بالمورث الفارسي ، وهذا ما سنتطرق إليه لاحقاً^(١) نكتفي هنا بالقول ان الفقه الشيعي (لامامي تحديداً) بعيد عن اية مؤثرات خارجية ويقوم على اسس عقلية . لقد كان الاجتهاد محدوداً في المراحل الاولى من حياة المذهب الشيعي في عصر الائمة ، محدوداً لأن الامام موجود بينهم ولكن بعد انقضاء عصر الائمة وفي اعقاب الغيبة الصغرى فُتِحَ باب الاجتهاد واستمر إلى يومنا هذا^(٢) .

ولا بد من الاشارة إلى أن الدكتور كامل مصطفى الشيبلي قد اورد ملاحظته بصدد الاجتهاد عند الشيعة مفادها : انه بعد غيبة الامام الثاني عشر محمد بن الحسن وانتهاء دور الوكلاء الذين كانوا ينقلون عنه بوفاء آخرهم " تسلم الميراث علماء الشيعة وفقهاؤهم وجعلوا يلائمون بين عقائدهم القديمة والمعاصرة وينظمون ويصنفون ، فصبوا كل ما قالته الفرق المختلفة في تاريخ التشيع على صورة منسقة ملطفة مسندة بالمنطق العقلي في التشيع الاثنا عشري وشرعوا لعلماء التشيع الاجتهاد وهكذا انتهت حياة الائمة لتبدأ حياة المذهب " ^(٣) .

أن اعتماد الجابري لهذا الكتاب يؤكد لنا بشكل واضح تجاهله لهذا الجانب في الفكر الشيعي .

لقد كان من اساسيات مذهب الشيعة اعتمادهم على الكتاب والسنة والاجماع والعقل (أي الاجتهاد) وان هذا الاخير هو من ضرورات مذهبهم^(٤) . من هنا نعرف ان الشيعة استخدموا نفس محددات العقل البياني السني مما لا يبرر عزلهم واستبعادهم من قبل الباحث .

كما ذكر باحثنا أن باب الاجتهاد قد أغلق في الفكر الاسلامي . ألا أن ذلك غير صحيح تماماً إذ يشير الدكتور علي حسين الجابري في كتابه (الفكر السلفي عن الشيعة الاثنا عشرية) إلى

(١) انظر : تكوين العقل العربي ، فصل العقل المستقل ، ص ١٦٢-١٦٨ ، وكتاب بنية العقل العربي ، القسم الثاني ؛ العرفان .

(٢) انظر : عليان ، رشدي ، العقل عند الشيعة الامامية - بحث موضوعي للدليل الرابع من ادلة الاحكام الشرعية مقارنة بأراء المذاهب الاسلامية ، ط١ ، مطبعة دار السلام ، بغداد ١٩٧٣ ، ص ٥٩ .

(٣) الشيبلي ، كامل مصطفى ، الصلة بين التصوف ولتشيع - النزعات الشيعية في التصوف ، ط٣ ، ج١ ، دار الاندلس ، بيروت ١٩٨٣ ، ص ٢٣١-٢٣٢ .

(٤) انظر : مغنية ، محمد جواد ، مع الشيعة الامامية - راي صريح في حقيقة التشيع وأصوله التي تركز عليها المذاهب الاسلامية ، ط١ ، منشورات مكتبة الاندلس ، بيروت ١٩٥٥ ، ص ٨-٩ .



ان باب الاجتهاد في الدين ، في الفقه الشيعي ، قد ازدهر بعد سقوط بغداد (سنة ٦٥٦هـ) لأسباب عديدة منها عدم تبني الحكم الإليخاني عصبية دينية محددة والدور الكبير الذي قام به نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ - ٢٧٣م) في تشجيعه البحث الحر عند الاثنا عشرية وفي مدرسة الحلة التي نمت إلى العصر الحديث^(١) .

٣. أكد محمد عابد الجابري على الطابع النسبي الذي اتسمت به الشريعة الإسلامية وحثه في ذلك عدم التطبيق الكامل للشريعة وضرورة مراعاة ظروف النص التي تختلف وتتباين عن ظروفنا ومن ثم ضرورة التعامل مع النص وفق تاريخيته (لحضته التاريخية) والنتيجة المنطقية التي يقودنا اليها عن قصد هي ابطال العمل بالشريعة أو فصل الدين عن الدولة . ونلاحظ ان الجابري لم يقل بذلك مباشرة ، ربما لكي لا يثير قراءه السلفيين او لأنه لم يتحرر من مسلماته الدينية التي تشبع بها في طفولته ومراحل شبابه المبكر . وجدير بالذكر ان الباحث حاول ان يتلافى هذه النتيجة من خلال تمييزه بين " الدين " و " الفكر الديني ف " الدين هو بالتعريف صالح لكل زمان ومكان " والدين هو في جوهره طريق إلى الآخرة وإلى السعادة أما " الفكر الديني فهو أنواع الفهم التي يكونها المتدينون لأنفسهم حول العالم المادي والروحي انطلاقاً من نوع فهمهم لنصوص الدين ودرجة استيعابهم لها والاحاطه بأفاقها^(٢) .

٤. عمل محمد عابد الجابري على تجديد الفقه من خلال اعتماده على مقاصد الشريعة والتأكيد على المصلحة العامة . وقد اقتبس هذه الطريقة من الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) مؤكداً على تمييزه بهذه المسألة ولكن هذه الطريقة قال بها قبل الشاطبي الجويني (ت ٤٧٨هـ) تلميذه الغزالي (ت ٥٠٥هـ) الذي بين اثراها في مجال الشريعة في كتابه (المستصفى) ، ولم تكن ابداعاً خاصاً للشاطبي ولكن الجابري أكد على أفراد الشاطبي بهذه القضية بسبب رغبته في تأكيد تميز المغرب العربي وأصاله فلاسفته ومفكره^(٣) .

٥. يتسم موقف الباحث بالارتباك والتناقض في مسألة المهدي المنتظر ، فهو من جهة يؤكد على أن التطبيق الكامل للشريعة سيتم مع ظهور المهدي المنتظر في نهاية الزمان ، وتبدو هذه الفكرة إحدى مسلماته الايمانية ، ومن جهة أخرى ينقدها عند الشيعة الامامية ويرفضها ونحن نكتفي هنا بالتساؤل هل أخضع الجابري هذه الفكرة للعقلانية النقدية التي يتبناها؟ إذ يصرح الباحث مراراً

(١) انظر : الجابري ، علي حسين ، الفكر السلفي عند الشيعة الاثنا عشرية - دراسة تحليلية لمواقف الفكر السلفي في الاسلام عموماً وعند الاثنا عشرية على وجه الخصوص من منطلق وفلسفة اليونان ، ط١، منشورات عويدات ، بيروت ١٩٧٧ ، ص ٢٣١-٢٣٣ . وجدير بالذكر ان الشيعة اليوم يعملون بالقياس كما يقول الحيدري انظر : الحيدري ، السيد علي تقي ، أصول الاستنباط ، ط٢، مكتبة أهل البيت ، بغداد ١٩٥٩ ، ص ٢٥٨ .

(٢) الجابري : محمد عابد ، المسألة الثقافية في الوطن العربي ، ص ٢٥٨-٢٦٠ .

(٣) انظر : محمد ، يحيى ، نقد العقل العربي في الميزان ، ص ٣٢ .



بضرورة أن يبتدأ بنقد المسلمات والأفكار قبل تبنيها؟ الا يشكل اعتقاده بهذه الفكرة تناقضاً واضحاً مع المذهب العقلاني النقدي الذي يدعو له الجابري؟

٦. وفق الجابري في " عقلنة " مسألة ميراث البنت (وهو الثلث) ، ونحن نضيف إلى الاسباب التي ذكرها الباحث ، سبباً آخر هو طبيعة المجتمع الابوي ، الذي ينتمي إليه المجتمع البدوي في الجزيرة العربية ، فمكانة المرأة في المجتمعات الابوية تظل أدنى من الرجل وذلك بعكس المجتمعات الاممية .^(١) كما أغفل الجابري أن الزوجة لا ترث اباهما فحسب بل ترث زوجها ايضاً مما يضيف حصة أخرى إلى الثلث الذي تخصصه لها الشريعة^(*) .
٧. مع تأكيد الجابري على أهمية الاجماع نشير إلى أن هنالك قضايا في المذاهب الفقهية الأربع لم يتفق عليها الفقهاء قط ولم يحصل بصدها الاجماع وقد تمكن الطبري من جمعها في كتابه القيم (أختلاف الفقهاء)^(٢) .

المقصد الثالث : علم الكلام

يشكل علم الكلام آخر العلوم البيانية التي تبنت المنهج البياني، عند الجابري ،وقد بحث عن القواعد التي تحكمت في التفكير الكلامي من جهة ايبستيمولوجية . كما تناول بعض مشكلات علم الكلام التي ختم بها الرؤية البيانية وانطلق منها لوضع نتائج عامة عن البيان .

انطلق الجابري في بحثه عن علم الكلام من الاشعري ، فقد قام الاشعري في علم الكلام بنفس الدور الذي قام به الشافعي في الفقه . فان الاشعري كان يمثل الوجه الثاني للعقلانية الاسلامية من خلال استخدامه منهجاً عقلياً في ارساء اصول وقواعد البحث لدى أهل السنة في علم الكلام على غرار ما فعل الشافعي في علم اصول الفقه .

أن القواعد المنهجية التي قررها الشافعي كانت توجه من الداخل القواعد العقدية التي قررها الاشعري ، كما أن القواعد المنهجية التي قررها الاشعري هي نفسها القواعد التي وجهت منهجية الشافعي

(١) انظر : السواح ، فراس ، لغز عشائر الالهة المؤنثة واصل الدين والاسطورة ، ط٥ مطابع العجوني ،دمشق ١٩٩٣ ، ص٣١-٤١ . ذهب السواح إلى أن المجتمعات البشرية نشأة في بداية حياتها مجتمعات امومية ، سلمت القيادة في المجتمع والملكية والادارة الى الام ينسب الابناء الى امهم ،الا ان تطور الملكية الشخصية ادى الى ظهور المجتمعات بشكلها الابوي وسحب امتيازات وسلطات المرأة وتأسيس المجتمع الذكري الابوي ، ص٣٤-٣٦ .

(*) من المناسب الإشارة هنا الى ان الجابري عجز عن عقلنة كل جوانب الشريعة الاسلامية إذ انه هناك جوانب توفيقيةفي الشريعة غير خاضعة للتقاش العقلي.

(٢) انظر الطبري ، أبي جعفر محمد بن جرير ، أختلاف الفقهاء ، نقحه وصححه د فريدريك كرن ، ط٢ ، الناشر محمد أمين دمج ، بيروت .



• لانهما اعتماداً نفس السلطة المرجعية وهي (الكتاب والسنة والاجماع والاجتهاد) وهي مرجعية أهل السنة كما قررها ابن حنبل (*) .

وكما نَظَر الشافعي طريقة أهل الحديث في الفقه ، نَظَر الأشعري طريقة أهل السنة في العقيدة . وقد توسط الأشعري بين المذاهب في علم الكلام من خلال تبنيه لمواقف أهل السنة بزعامة ابن حنبل ورد على المعتزلة ، وكان منهجه أقرب إلى منهج المعتزلة بسبب صياغته لعقائد أهل السنة صياغة عقلية - نظرية ، من هنا كان الأشعري يتوسط في المذاهب في علم الكلام كما هو الحال مع الشافعي في الفقه (١) .

أولاً : نقد الجابري لمنهج المتكلمين

أعتمد الأشاعرة منهج المعتزلة وهو الاستدلال بالشاهد على الغائب . كما استمد الأشاعرة عن المعتزلة الكثير من المقدمات العقلية ، والتي وضعها المعتزلة أصولاً عقلية لمذهبهم وهي عبارة عن مسلمات تخص عالم الطبيعة (الشاهد) . لذلك أصبح علم الكلام الأشعري مثل علم الكلام المعتزلي يتألف من :-

١ . دقيق الكلام " وهو ما ينفرد العقل به ، أي المسلمات والنظريات التي تخص عالم الطبيعة (الشاهد) " .

٢ . جليل الكلام وهو " ما يفرع فيه إلى كتاب الله تعالى " أي العقائد الدينية التي تخص ما وراء الطبيعة (الغائب) وهنا ظهرت تلك الفيزياء الكلامية التي شيد عليها الأشاعرة مذهبهم والتي قوامها جملة آراء في الجوهر الفرد والخلاء والاعراض والصفات والاحوال وقد عدها الأشاعرة ضمن عقائدهم الإيمانية لتوقف ادلتهم عليها .

وضع كل من الطرفين مقدمات عقلية تدعم نتائجه فقد دار الصراع حول المقدمات لأن إبطال المقدمات يؤدي إلى إبطال النتائج مما دفع كلا من الطرفين إلى تحصين مقدماته داخل دائرته " إي تقديمها بصورة تجعلها في نظر أصحابها على الأقل بعيدة عن كل شك " . وقد قامت مقدمات المعتزلة على مبدأ " العقل قبل ورود السمع " واتسمت بالضرورة العقلية ، لذلك لم ينشأ أي تناقض بين المذهب والمنهج في علم الكلام المعتزلي بل أن كلا منهما يكمل الآخر .

(*) أن القول بان منهج الشافعي يتقرر بالقواعد التي وضعها الأشعري يخلق تناقضاً مفادها ان الشافعي قد سبق الأشعري بأكثر من قرن من الزمان ان الجابري يتلاني هذا التناقض برد كل من الشافعي والأشعري الى مبادئ أهل السنة .

ويذهب الدكتور علي سامي النشار : الى أن واصل بن عطاء ((هو أول من قال : يعرف الحق من وجوه اربعة : كتاب ناطق ، وخبر مجتمع عليه وحجة عقل واجماع الامة)) انظر : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، ط١، ج١، ص٢٨٦ .

(١) انظر : الجابري ، محمد عابد ، تكوين العقل العربي ، ص١١٥-١١٨ .



و " لقد كان لدى المعتزلة طريقتهم الخاصة بالاستدلال فاذا قبل الخصم التعارك معهم في نفس الساحة التي أختاروها وبنفس سلاحهم انتصروا عليه ، وهذا ما حصل مع المانوية والاشاعرة • أما إذا أصر الخصم على التمسك بميدانه وسلاحه ، كما فعل الفلاسفة ، فان القطعية ستكون تامة بينهم وبينه".
أما الاشاعرة فقد وقعوا في تناقضات واشكالات بسبب التناقض بين المذهب والمنهج ، إذ أخذوا هذا الاخير عن المعتزلة ، لأن " المقدمات العقلية " التي وضعوها للبرهنة على صحة عقائدهم الايمانية لم تتمتع عندهم بالضرورة العقلية ، ولم تكن في نظرهم يقينية ، فهي ، عبارة عن "مواضعات" لا شيء يبررها سوى كونها ملائمة لجعلها مقدمات للنتائج التي يؤمنون بها سلفاً • "وما دامت الملائمة هي المقياس في اختيار المقدمات ، فأن هذا يؤدي إلى الوقوع في محالات واشكالات ، إذ تقتضي قضية ايمانية ما الاتيان بمقدمات ينتج عنها محالات عقلية".

ومن هذه التناقضات : " التناقض بين إنكار مبادئ العقل كمبدأ السببية مثلاً والتمسك بعمل العقل • وتلك هي مشكلة الاشاعرة امس واليوم بل مشكلة كل اولئك الذين يرحبون بنتائج العلم التطبيقية ويرفضون مبادئه النظرية المؤسسة له " • وقد ادرك المتأخرون بدءاً من الغزالي مدى ضعف وتناقض تلك الطريقة فاعتمدوا المنطق الارسطي وهي ما أطلق عليه "طريقة المتأخرين" في علم الكلام^(١) •
وهنا يبرز لدينا تساؤل بصدد المنهج الكلامي ، منهج قياس الغائب على الشاهد ، فما هو دور العقل في القياس الكلامي ؟ •

أن المنطق الاساس في علم الكلام هو الاعتبارات العقيدية (أي الميتافيزيقا) وليس الاعتبارات الايبستيمولوجية ، لذلك سخرت العقيدة لخدمتها •
فالعقل ليس مشرعاً ، فهو " لا يبتدئ بصورة مطلقة بل يبتدئ الحجج والادلة لنصرة العقيدة ككل أو مذهب هذه الفرقة الكلامية أو تلك في فهم وتأويل قضايا العقيدة والدفاع عنها • وبالتالي فأن مهمة العقل في علم الكلام مهمة معقدة وتؤدي إلى التصادم بين المنهج والهدف فمن جهة يعمل العقل على وضع أصولاً لـ"عقلنة " العقيدة الدينية كي يصبح بالامكان اضعاء الطابع الكلي عليها لاقناع غير العرب وغير المسلمين بها • ومن جهة أخرى يعمل العقل على أثبات وجود الغائب من خلال الشاهد^(*) وذلك بوضع قواعد كلية او مبادئ قبلية تجعل الشاهد شاهداً على ما غاب عن الحس أي (على ما يدرك بالاستدلال) وحده •

كما أن التصادم بين المنهج والهدف يتأتى من أن الهدف هو أثبات تفوق الغائب (الله) على الشاهد (العالم) في جمع المجالات وابداع الغائب للشاهد، أما الوسيلة او المنهج فهي من خلال الاستدلال بالشاهد على الغائب ، ليس فقط على وجود الغائب (الله) بل على حقيقة ذاته وصفاته ••• الخ

(١) انظر : الجابري ، تكوين العقل العربي ، ص ١٢٢ - ١٢٤ •

(*) أي اثبات وجود الله وهو (الغائب) من خلال العالم او الموجودات وهو (الشاهد) •



"وهذا دفع المتكلمين إلى أن يبنوا الشاهد بصورة تجعل قياس الغائب عليه ممكناً (**). وهذا يعبر عن التداخل الكبير بين المنهج والموضوع في علم الكلام^(١) .

وحول نقد الجابري للقياس الكلامي فقد تناولنا في الفقرات الماضية نقده للقياس في الفقه، كما نقد الجابري القياس في علم الكلام وقبل أن نبسط القول في هذا الأخير .
نتساءل هل يختلف القياس في علم الكلام عنه في الفقه والنحو ؟

يرى الباحث أن الفرق الجوهرى بين قياس الفقهاء والنحاة والمتكلمين " هو أن العلة في العقليات (= علم الكلام) تفيد (العلم) بينهما لا تفيد العلة في الفقه والنحو سوى الظن" .

كما أن القياس في علم الكلام يمتاز بأن "الشاهد ليس أصلاً ولا الغائب فرعاً بل العكس هو الصحيح باعتبار أن الغائب (= الله) قديم وموجود قبل الشاهد الذي يقع به الاستدلال بالتالي فالوضع الايبستيمولوجي الصحيح هو أن الغائب أصل للشاهد وليس العكس " الغائب ليس من جنس الشاهد بل هو خلافه ، فالعالم وهو متغير محدث يدل على غائب خلافة أي قديم وهو الله ، كما أن الكرسي المصنوع من الخشب يدل على النجار^(٢) .

يتألف القياس الكلامي أو " عملية الاستدلال بالشاهد على الغائب من مقدمة كبرى ونتيجة وهي محددة سلفاً وتكاد تنحصر آلية هذا (القياس) في البحث عن قيمة ثالثة تكون جسراً بين الشاهد والغائب – أو بين المقيس والمقيس عليه أو بين حكم المعلوم وحكم المجهول . حتى يتسنى للباحث الانتقال من الأول إلى الثاني ، أي من تمديد حكم الشاهد إلى الغائب، هذا الجسر هو ما يسميه النحاة والاصوليون ، بـ (العلة) ويسميه المتكلمون بـ "الدليل" وهو يناظر ، كما لاحظ الغزالي ، الحد الوسط في القياس الارسطي ، بل ان هدفه البحث عن الحد الاوسط ، ذلك لأن النتيجة معطاة سلفاً " وهي في النص القرآني بالنسبة للمتكلمين . أن قياس الغائب على الشاهد هو كقياس الجزء على الجزء أو كقياس الكل على البعض استقراء ناقص والاستقراء لا يصبح منهجاً علمياً في البحث الا إذا تمكن الباحث من تأسيسه أو تبريره^(*) .

بالإضافة إلى عدم اتفاق المتكلمين على مبدأ واحد يؤسسون عليه قياسهم أدى بهم إلى أن تعتمد كل فرقة إلى تضمين الشاهد ما يؤكد الغائب ، فقد بنى المتكلمون العالم بطريقة تجعلهم يستدلون به على الله . فالمعتزلة والاشاعرة قالوا بالجواهر الفرد ، أو الجزء الذي لا يتجزأ ، لأن الاجسام عندهم

(**) فالمتكلمون يبحثون في العالم عن الشواهد التي تخدم عقيدتهم ومسلمااتهم .

(١) انظر : الجابري، بنية العقل العربي ، ص ١٥٥ .

(٢) انظر : الجابري ، بنية العقل العربي ، ص ١٥٣ .

(*) تنبيه الاشاعرة المتأخرون إلى قصور هذا المنهج ، فاعتمدوا المنطق الارسطي في القرن الخامس الهجري وبدء به الغزالي ، انظر : الجابري ،

محمد عابد ، نحن والتراث . قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٠ ، ص ٢١٧ .



مؤلفة من أجزاء صغيرة لا تتجزأ ، وعدوا الايمان بهذه النظرية جزءاً من عقائدهم لارتباطها بأثبات حدوث العالم وبالتالي اثبات وجود الله ، ولأن " بطلان الدليل يؤدي إلى بطلان المدلول " (١) .
وهنا نتساءل هل ايد الجابري طريقة المتأخرين في علم الكلام والتي تقوم على استخدام المنطق في علم الكلام ؟ .

لقد انتبه الاشاعرة إلى عيوب هذه الطريقة ، فاستخدموا المنطق الارسطي في علم الكلام بدءاً من الغزالي ، الذي وصف المنطق لاثبات قضايا علم الكلام ، وعمد الغزالي إلى طرح آراء الاشاعرة في المسائل التقليدية في علم الكلام على شكل دعوى يدعيها ثم يركب قياساً من مقدمتين بحيث تلزم عنها الدعوة المطروحة منطقياً ، ثم يأخذ بعد ذلك بأثبات صدق المقدمتين بالرجوع إلى أحد المبادئ الستة التي وضعها (٢) فالغزالي عند الجابري يحتقظ بالفروض النظرية التي وضعها المتكلمون الاشاعرة والتي تشكل موضوع دقيق الكلام ويوظفها كمقدمات للدعوى التي يطرحها ، ثم (يبرهن) على صحة فروضه مع بعض التقديم والتأخير والاختلاف في الصياغة (٣) .

ويرى الباحث أن لهذه الطريقة نتائجها وتأثيراتها السلبية في علم الكلام على صعيد المنهج والموضوع ، أما على صعيد المادة فقد اقتبس المتكلمون العلم الطبيعي الارسطي إلى جانب الفيزياء الكلامية (نظرية الجوهر الفرد وغيرها) وعمدوا إلى تطويع هذا العلم وبنائه بما يخدم مسلماتهم واغراضهم الايمانية ، أي بنوا عالم الطبيعة على الصورة التي تسمح لهم بقياس عالم الالوهية عليه (الغائب) مما أدى إلى النزول بالعلم الطبيعي إلى مستوى الفيزياء الكلامية وما فيها من الجدل والفسفسطة وليس الارتفاع بعلم الكلام إلى مستوى العلم الطبيعي الارسطي .

أما على صعيد المنهج فقد اقتبسوا من المنطق الارسطي ، مفاهيم مفككة جامدة ميتة لا تبين فكراً ولا تقر حقيقة واحدة معينة (٤) .

أن طريقة الغزالي في علم الكلام تنتمي إلى المتقدمين بمضمونها وإلى المتأخرين بشكلها (*).
نلاحظ أن الجابري رفض كلا المنهجين في علم الكلام .

(١) الجابري ، محمد عابد ، نحن والتراث ، ص ٢١٤-٢١٦ .

(٢) المبادئ التي اعتمدها الغزالي في هذا المنهج هي ستة مبادئ : ((١) الحسيات ويقصد بها المدرك بالمشاهدة الظاهرة والباطنة ، مثل المرئيات والمصنوعات ٠٠٠ مثل الافراح والالام ٠٢ العقل المحض أي ما يدركه العقل بالبيدهة مثل قولنا أن العالم أما قديم او حادث)) ((٣) التواتر ٠٤ ان يكون الاصل مثبتاً بقياس آخر يستند أما إلى الحسيات او العقليات او المتواترات ٠٥ السمييات ، اي ما يقرره الشرع ٠٦ أن يكون الاصل مأخوذاً من اعتقادات الخصم ومسلّماته)) انظر : الجابري بنية العقل العربي ، ص ٤٩٦-٤٩٧

(٣) أنظر : أيضاً ، ص ١٩٧ .

(٤) انظر : ايضاً ، ص ٥١٠ .

(*) يشير الجابري إلى أن الحضارة لاسلامية في هذه المرحلة بعد القرن الخامس قد حصل فيها تداخل بين النظم المعرفيه في الحقول المعرفية الثلاث البيان والعرفان والبرهان ، انظر : بنية العقل العربي ، ص ٥١٠



ثانياً : أهم آرائه في علم الكلام

تناول الجابري مشكلات علم الكلام من عدة زوايا ، طرحها من زاوية (ايبستيمولوجية) ، معرفية وتناولها من وجهة سياسية وأخلاقية وذلك للترابط العميق بين علم الكلام والاخلاق والسياسة (*) ومن الامور التي طرحها تناولها بالدرس :-

١- مشكلة الحكم على فاعل الكبيرة هل هو مؤمن أم كافر ؟ بعد أن ظهرت هذه المسألة في بداية الحكم الاموي ، فقد ارتكب الحكام الامويون الكبائر ومع ذلك حكموا باسم الاسلام ، كخلفاء للرسول حيث نادى الخوارج بتكفير فاعل الكبيرة وبالتالي وجب خلع طاعتهم والخروج عليهم واباحة دمهم ، ومن ثم قتالهم وقتل حتى اطفالهم . أما المرجئة فقد أرجئت الحكم على فاعل الكبيرة إلى الله في القيامة فعدت فاعل الكبيرة مؤمناً ، إذ " لا ينفع مع الشرك حسنة كذلك لا يضر مع التوحيد سيئة " . وفاعل الكبيرة فاسق بكبيرته (= مجاهر بالمعصية) وفسقه لا ينفي عنه صفة الايمان والاسلام . وقد اتخذ واصل بن عطاء ، مؤسس فرقة المعتزلة ، موقفاً وسطاً بين هذين الموقفين فرأى " أن الفاسق من هذه الامة لا مؤمن ولا كافر ، وجعل الفسق منزلة بين منزلتين الكفر والايمان " ومنها نشأت فرقة المعتزلة . لقد كان هذا الحل الذي وضعه واصل بن عطاء للخروج من مأزق فكري كبير ، يضيق على الفرد فيجعله بين خيارين " أم يتبنى موقف الخوارج يكفر فاعل الكبيرة وكل من لم يخرج معهم وبالتالي قتلهم هم واطفالهم واما يتبنى موقف الامويين ، والقول (لا تظر مع الايمان معصية كما لا نتفع مع الكفر مع الكفر طاعة) وفي هذه الحالة يصبح الايمان والكفر قالين فقيرين فارغين لا يفرق بينهما الا الاسم ؟ " .

لذلك عمد واصل بن عطاء إلى ايجاد قيمة ثالثة بين الكفر والايمان يحكم بها على مرتكب الكبيرة وهذه القيمة هي " الفسق " (١) .

ويرى الجابري ان هذا الحل الذي وضعه واصل بن عطاء يحزر الناس من الأسئلة الارهابية ويفتح المجال للنقاش والبحث عن طريقة لتجاوز الأزمة . لكنه لا يحل القضية من جانب السياسة (٢) .

وتجدر الاشارة إلى أنه على الرغم من تداخل الاخلاق مع مشكلات علم الكلام مثل مشكلة الحكم على فاعل الكبيرة وغيرها من المسائل التي كانت السبب في ظهور علم الكلام الا ان هذه المسائل طُرحت من قبل المعتزلة وخصومهم من جانب (جليل الكلام) وليس (دقيق الكلام) " أي

(*) تناول الجابري علم الكلام في كتابه (بنية العقل العربي) من زاوية ايبستيمولوجية (معرفية) وقد طرح مشكلات علم الكلام في إشكاليتين: أ. الجوهر والعرض (المكان والزمان ومشكلة السببية) ب. الجوهر والعرض (العقل والوجود ومشكلة الكليات) ونحن سنكتفي هنا بطرح آرائه في علم الكلام التي وجدنا فيها شيئاً من الجدة والتميز .

(١) انظر : الجابري ، محمد عابد ، العقل الاخلاقي العربي ، ط١ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ٢٠٠٠ ، ص٧٤-٧٦ .

(٢) انظر : ايضاً ، ص٧٨ .



أخذت بعداً ميتافيزيقياً ، فقد أنصب اهتمام المعتزل إلى ترتيب العلاقة بين افعال الله وفعال البشر وبين قدرتهم وقدرته ((. (كما أن معنى العدل عندهم هو أن الله لا يفعل الظلم ، فما كان يهمهم ليس الظلم في حد ذاته بل نفي الظلم عن الله ونسبته إلى الانسان ، من هنا يمكن القول أن ذاته المعتزلة كان لهم بحث نظري في (الاخلاق) ولكنه خاص بالالوهية ، وليس بالبشر ، وقد كان من الطبيعي أن ينقيد الاشاعرة بنفس مجال المعتزلة لأن الاشاعرة انشغلوا بالرد على المعتزلة (((١)*)

٢- مسألة الجبر والأختيار في علم الكلام تبني الامويون " عقيدة الجبر " التي تقوم على أن كل ما يحدث من أمور تقع في علم الله فالله هو الذي أراد ذلك وهو الذي اقدر الحكام على فعل ذلك . لقد طرح معاوية بن أبي سفيان هذه الفكرة لتبرير اغتصابه الحكم بالقوة ، ولكل ما قام به من عسف وظلم يكون ذلك في علم الله السابق ، فالله اراد ذلك وقدره وأقدره على فعل ما فعل ، لكي يسقط المسؤولية عن افعاله ويجبر الناس على قبولها . وقد سار الحكام الامويون على هذا النهج من بعده مستغلين عقيدة الجبر إلى النهاية .

رفضت المعتزلة هذه الفكرة وأكدت على قدرة الانسان على خلق افعاله ، فالانسان حر مختار قادر على خلق افعاله مسؤول عن هذه الأفعال . لقد انطلق المعتزلة في رفضهم لعقيدة الجبر واقرارهم بحرية الارادة الانسانية من مسألة (صفات الله) ، فالله لا يوصف بالعلم والقدرة والحياة كما يتصف بها البشر " فذات الله وصفاته شيء واحد وعلم الله السابق بأفعال الانسان يختلف عن علم البشر . والقول بأن الله يخلق افعال الانسان الموصوفة بالظلم والقبح هو كنسبه الظلم والقبح إلى الله . وإذا فالانسان هو الذي يخلق أفعاله" (٢) .

ويرى المعتزلة أن الافعال سواء كانت صادرة عن الله أو منسوبة إلى الإنسان فهي قسمان: افعال مبتدأ او مباشرة وهي التي تقع بدون واسطة، وافعال متولدة وهي تحدث بواسطة والمعتزلة تسمى الوسائط " اسباباً " (٣) .

فقد يكون الفعل (مبتدأ) أي يخلقه الله مباشرة من العدم وقد يكون الفعل "متولداً" وهو ما يفعله عبر سبب من الاسباب " فالتولد لا يعني السببية كما فهم كثير من الكتاب المعاصرين بل يعني حدوث الفعل " بوسائط " ويعني المعتزلة (بالسبب) الوسائط ليس الا " (٤) .

حاول الاشعري أن يتوسط بين كلا الطرفين دعاء الجبر والمعتزلة أصحاب حرية الارادة، فقال بنظرية " الكسب " ومفادها : ان افعال العباد مخلوقة من قبل الله مكتسبة من قبل العبد "

(١) الجابري، ص ٩٨-٩٩ .

(*) وهو رأي متناقض .

(٢) انظر : النظر ، ايضاً ، ص ٨٠-٨٣ .

(٣) انظر : الجابري ، بنية العقل العربي، ص ١٩٥ .

(٤) الجابري ، ايضاً ، ص ١٩٦-١٩٨ .



فإنه أجرى سنته بأن يحقق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها الفعل الحاصل إذا اراده العبد تورد له ، ويسمى هذا الفعل كسباً ، فيكون خلقاً من الله وابداعاً واحداثاً وكسباً من العبد وحصولاً تحت قدرته ، معنى ذلك أن الانسان لا يخلق افعاله بل يخلقها الله فيه بواسطة القدرة التي يحدثها فيه عندما يريد الانسان القيام بفعل من الافعال ! وبذلك يكسب هذا الفعل أي يتحمل نتيجة ويكون مسؤولاً عنه . بعبارة وجيزة يمكن القول أن معنى ذلك أن الانسان يريد، والله يفعل" (١) .

ويلاحظ الجابري أن نظرية الكسب لا تحل المشكلة ، فالنظرية هنا تحاكم الارادة والارادة وحدها لا تنتج الفعل بل القدرة التي يخلقها الله فينا (٢) .

حاول الاشاعرة التوفيق بين مبداهم الرئيسي (لا خالق ولا فاعل ألا الله) وبين مبدأ الجزاء أي الثواب والعقاب عن الافعال التي يأتيها الانسان . ولذلك قالوا بالكسب، " ولكنهم لم يستطيعوا أن يعطوا الكسب معنى واضحاً محدداً يجعل منه ما يبرر عقلياً تحمل الانسان مسؤولية افعاله . وقد تطورت آرائهم حتى غدت مطابقة أو تكاد مع رأي المعتزلة " (٣) . ويقرب الباحث بين رأي المعتزلة والاشاعرة في مسألة خلق الافعال ، إذ يذهب إلى أن الافعال عند المعتزلة متولدة بواسطة محددة ، والوسائط هي الاسباب (٤) .

كما يتطرق الجابري إلى رأي الفلاسفة في مسألة حرية الارادة الانسانية ، متمثلاً في موقف أبن رشد الذي ذهب إلى أن المسألة ترتبط بعوامل داخلية وخارجية ، فالله خلق لنا قدرة بها أن نكتسب ولكن يجب أن تتوافق هذه القدرة مع الاسباب التي سخرها الله من خارج وزوال العوائق عنها ، فالقوة الداخلية المخلوقة فينا وهي تابعة لنظام السببية في ابداننا من جهة ، والقوى الخارجية المسخرة لنا وهي تابعة لنظام السببية في العالم ، (١) . فالاشياء الخارجية تحرك فينا شوقاً وميلاً لأن نريد شيئاً من الاشياء . ٢ فاذا صادف ذلك أن كانت لنا القوة الذاتية على فعله ، أي إذا كان نظام السببية في ابداننا ومجموع كياننا يسمح بذلك . ٣ كانت القوى الخارجية مواتية ، أي إذا كان نظام السببية في العالم الخارجي يسمح هو الآخر بذلك . ٤ قدرنا حينئذ على فعل ما نريد وفعلناه ، وهذا التوافق بين نظام السببية في كياننا الذاتي ونظام السببية في العالم هو القضاء والقدر (٥) .

٣- نظرية الجزء الذي لا يتجزأ (الجوهر الفرد) : (*)

(١) الجابري، العقل الاخلاقي العربي، ص ٨٨ .

(٢) ايضاً ، ص ٨٩ .

(٣) الجابري ، بنية العقل العربي ، ص ٢٠٠ .

(٤) انظر : ايضاً ، ص ١٩٥-٢٠٣ .

(٥) الجابري ، محمد عابد ، العقل الاخلاقي العربي ، ص ٨٩ .

(*) أهتم الجابري اهتماماً كبيراً بهذه النظرية وذلك لأن المتكلمين معتزلة واشاعرة قد قالوا بها، ولأنها شكلت اساس نظريتهم إلى الوجود . وارتبطت بباقي نظرياتهم واثرت بها . كما ارتبطت هذه النظرية بنفي السببية وانكار العلية .



بنى المتكلمون تصورهم للوجود انطلاقاً من نظرية الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ التي بدأت مع ابا الهذيل العلاف ، فقد استدل على هذه النظرية من القرآن الكريم " واحصى كل شيء عدداً " (٧٢-الجن ٢٨) . وقد وضعت هذه النظرية لاثبات حدوث العالم ، إثبات حدوث العالم هو المقدمة الضرورية لاثبات وجود الله وحدانيته ومخالفته لكل المخلوقات .

تتلخص هذه النظرية بان العالم (الموجودات) مؤلف من أجزاء صغيرة متناهية ومحصورة وقابلية للعد وقد استدل المتكلمون على ذلك من خلال ((القسمة العقلية التي تقتضي أن العالم إما أن يكون قديماً محدثاً ، ولما كان العالم عبارة عن أجسام ، وكانت الاجسام مؤلفة من أجزاء فإن الحكم على العالم بالقدم والحدوث يتوقف على تحديد طبيعة تلك الاجزاء . وهم يقولون أنها لا تتجزأ إلى ما نهاية له ، بل لا بد أن تتوقف فيها التجزئة عند حد معين أي عند جزء لا يقبل التجزئة ، وسموه بالجوهر الفرد . دليلهم على ذلك المشاهدة تدلنا على أن بعض الاجسام أكبر من بعض ، فلو كانت تقبل القسمة إلى ما لا نهاية لكان عدد أجزاء الجسم الصغير ، كالنملة ، مساوياً لعدد أجزاء الجسم الكبير ، كالفيل ، وكان الجسمان وبالتالي (النملة والفيل) متساويان في المقدار ، وهذا خلاف المشاهد . وإذا فلا بد أن تكون الاجسام مؤلفة من عدد محدود من الاجزاء حتى يمكن أن يكون بعضها أكبر من بعض كما هي في الواقع)) .

وتتألف هذه الاجزاء المتناهية من الجواهر والاعراض وأن هذه الأخيرة حادثة ومتغيرة وكل حادث لا بد من محدث موجد هو الله .

أن الاعتبارات الكلامية التي قادت المتكلمين إلى تبني نظرية الجوهر الفرد هي اعتبارات تعود إلى جليل الكلام (أي العقائد الاساسية) وذلك لاثبات وجود الله وحدث العالم . وقد ناقش المتكلمون هذه الفكرة من جميع جوانبها وما يرتبط بها من مفاهيم المكان والزمان والحركة والفعل^(١)

٤- السببية في علم الكلام :

ارتبط القول عن الجابري ، بنظرية الجوهر الفرد للوصول إلى إنكار السببية والعلية وذلك لأن هذه الجواهر متماثلة لاختلاف ولا تفاوت بينهما مما لا يترك مجالاً للتأثير والتأثر بينهما لأن ذلك لا يكون الا بين مختلفات " إذ يجب أن يكون في المؤثر من القوة مما يوجب التأثير ، أكثر مما كان في المتأثر " ولا يوجد أثر وتأثير بين الجواهر الفردة لانها منفصلة ومستقلة، وأجتماعها لا يكون بالتداخل بل بالتجاوز . وهذا مما لا يترك مجالاً للسببية . فالتأثير السببي حسب التصور القديم يقتضي نوعاً من التداخل والاتصال ، كما يلزم عنه حدوث تغير في المتأثر " والجواهر

(١) انظر : الجابري ، بنية العقل العربي، ص ١٧٩- ١٨١ .



الفردة عندهم كما انها لا تتدخل فهي تبقى متماثلة ما دامت موجودة • والتغير إنما يكون في الاعراض " •

لقد قاد ذلك المتكلمين إلى القول بالخلف المستمر أي ((أن الله هو الفاعل لكل شيء وهو الذي يخلق الاشياء خلقاً مستمراً)) (أن القول بالخلق المستمر يلغي السببية تماماً ، بل أن المتكلمين والاشاعرة منهم خاصة ، انما أكدوا على هذا التدخل المستمر لارادة الله على صعيد خلق الاعراض (وبالتالي الجواهر وكل شيء في العالم) • لكي يسدوا الباب امام فكرة الطبع التي كان الفكر الفلسفي القديم يفسر بها التأثير الذي يفسره العلم اليوم بالسببية والحتمية)) (١) •

وهذا يعود بنا إلى طرح مسألة الحرية الانسانية عند المعتزلة والاشاعرة ، وقد تطرقنا إليها سابقاً •

أما بالنسبة لحوادث الطبيعة عند المعتزلة والاشاعرة " فهي من فعل الله وهم جميعاً يفسرون بـ " الاقتران " ما يبدو وكأنه علاقة اتصال سببي بين الاشياء ، كما يفسرون بـ (العادة) ما نلاحظه في تلك العلاقة من اطراد " •

وينتهي الجابري إلى أن " موقف المعتزلة من السببية لا يختلف في جوهره عن موقف الاشاعرة فالسببية عندهم ليست علاقة ضرورية بين الحوادث وانما هي علاقة اقتران بينهما ، والفعل الناتج هو فعل الله الصادر عن إرادة حرة • أما الاضطراد الذي نلاحظه في الطبيعة فهو عبارة عن (عادة) عادتنا نحن في حين نتوقع حدوث الاحتراق كلما مست النار الحطب " • وفكرة العادة هذه ليست من ابتكار الغزالي فقد قال بها عبد الجبار المعتزلي وقال بها الباقلاني (٢) •

وينتهي الجابري إلى القول بان المعتزلة قد انكروا مبدأ السببية مع الاشاعرة وقالوا بالعادة وذهبوا في ذلك مذهباً قصياً رغم اتجاههم العقلاني " ورغم قولهم بخلق الافعال " وهو القول المبالغ فيه كثيراً والذي حاول بعض الباحثين المعاصرين أن يفهموا منه الحرية بالمعنى المعاصر • في حين أن موقف المعتزلة في حقيقة الأمر هادف إلى تنزيه الله من أن يكون الفاعل لما يأتيه الناس من الشرور والقبائح • ولذلك لا مكان في فكر المعتزلة لمبدأ الحرية الانسانية بالمفهوم المعاصر فقد قامت آراء المعتزلة والاشاعرة على مبدأ التجويز أما الاضطراد الذي نشاهده في الحوادث فهو مجرد (عادة) " (٣) •

(١) انظر: الجابري ، ايضا ، ص ١٧٩-١٨١ •

(٢) انظر : ايضا ، ص ٢٠٢-٢٠٣ • واعتمد الباحث في تأكيد رأيه بنسبة فكرة (العادة) إلى القاضي عبد الجبار المعتزلي على كتاب (المغني

في ابواب التوحيد والعدل) للقاضي عبد الجبار ، ج٩ ، ص ١٠٩ •

(٣) الجابري ، بنية العقل العربي، ص ٢٠٥ •



فالمعرفة بين المعتزلة والاشاعرة من الناحية الايستمولوجية^(١) هي التي تحصل بتوسط النظر ، أو تتولد عن النظر ، والنظر يكون في الدليل ، والدليل أمانة ترشيد إلى المدلول ، والعلاقة بين الدليل والمدلول ليست ضرورية بمعنى انها لا تخضع لمبدأ السببية . أما أنواع الأدلة فهي عندهم جميعاً . " حجج العقل والكتاب والسنة والاجماع " ولا يختلفون الا في ترتيبها : المعتزلة يضعون العقل في المرتبة الاولى بناء على رأيهم القائل بان معرفة الله تجب عقلاً مثل بعثة الرسل ، والاشاعرة يضعونه في المرتبة الأخيرة بناء على رأيهم المخالف الذي ينص على أن معرفة الله واجبة بعد الرسالة النبوية .

تبقى بعد ذلك طريقة الاستدلال وآلياته ، وهي اساساً : الاستدلال بالشاهد على الغائب ، وقد سبق أن بينا أن هذا النوع من الاستدلال يؤول في نهاية الأمر الى المقايسة، وبالتالي فالعلاقة بين الشاهد والغائب ، أو بين الاصل والفرع ، في هذا النوع من الاستدلال لا تقوم على السببية والضرورة العقلية ، بل على المشابهة والمقاربة .

وهنا يحكم العقل البياني مبدأ "التجوز" الذي لا يعترف بمبدأ الهوية ولا بمبدأ السببية ،^(٢) والمبدأ العقلي الوحيد الذي يعترف (المتكلمون) به هو مبدأ عدم التناقض .
أما مبدأ الثالث المرفوع فموقفه منه يختلف حسب العضلات التي تواجهه : يحترمه عندما يتعلق الأمر بالجزئيات والمحسوسات . أما عندما يتعلق الأمر بالكليات والمجردات فقد لا يتردد في خرقه ، الشيء الذي يؤدي حتماً إلى خرق مبدأ عدم التناقض نفسه^(٣) .

٥- مشكلة خلق القرآن :

أرتبطت مشكلات علم الكلام بالسياسة ، وعبرت عن التداخل الكبير بين المجالين . ومن مشكلات علم الكلام التي وجد الجابري تسويغاً لها من خلال السياسة مشكلة " خلق القرآن " .
وجوهر هذه المشكلة منصب حول كلام القرآن هل هو قديم أم محدث ؟^(٤) وقد قالت المعتزلة بان كلام الله لا يمكن أن يكون قديماً لعدة اعتبارات : منها أن الكلام بما أنه خطاب أو أوامر ونواه (وأخبار) فهو يقتضي أن يكون هناك مخاطب موجه إليه . وبالتالي فالقول بقدم الخطاب يلزم عنه القول بقدم المخاطب الشيء الذي يفضي بتعدد القدماء وبالتالي إلى (الشرك) هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فالخطاب حروف وألفاظ ومعانٍ . والقول بان القرآن " غير مخلوق " قد يفضي إلى القول بقدم حروفه وألفاظه فضلاً عن معانيه ، الشيء الذي يفضي مرة أخرى إلى القول بتعدد القدماء . . إلى (الشرك) . . .

وقد تمسك أهل السنة بحرفية النص ورفضوا القول بخلق القرآن ، فنشب صراعٌ بينهم وبين

المعتزلة^(٥) .

(١) ايضاً، ص ٢٢٢-٢٢٣ . ما الذي بقي من المنطق الارسطي إذا استبعد المتكلمون هذه المبادئ الثلاث الاساسية في المنطق؟

(٢) انظر : الجابري ، بنية العقل العربي، ص ٦٤ .



وقبل أن نتطرق إلى حل الاشاعة للمسألة نتوقف قليلاً عند محنة ابن حنبل : فقد بحث الجابري عن سبب آخر غير ما هو معروف للمحنة ، أي رغبة الخليفة المأمون ومن بعده المعتصم والوائق في جعل (خلق القرآن) عقيدة للدولة ، وأصرار ابن حنبل على التمسك بحرفية النص ، إذ لم يرد ذكر (خلق القرآن) في الكتاب والسنة . والسبب عند باحثنا هو : رغبة المأمون بتبقيّة جهاز الدولة من المعارضين له ، والذين لا يقرّون بالولاء والطاعة للخليفة ودليله على ذلك أن القضية " لم تنته بوفاة المأمون وذلك دليل قاطع على أن المسألة لم تكن مسألة قنوات فكرية دينية أراد المأمون فرضها ، ولا قضية التحريض الذي يقال أن المعتزلة مارسوه على المأمون بعد أن استمالوه اليهم لفرض مذهبهم الذي من جملة مسائله الفرعية (خلق القرآن) " . أن القضية كانت قضية الدولة ككل وبعبارة عصرنا قضية (أمن الدولة) . يتجلى ذلك واضحاً من الأهمية القصوى التي اعطاها المأمون لهذه المسألة في وصيته وهو على فراش الموت ، إلى أخيه وخلفه أبي اسحاق الذي سيحمل لقب المعتصم" (١)

فهناك أموراً مخفية أو مسكوت عنها في هذه القضية وأمور منطوق بها ((فالظاهر أو المنطوق به هو الاسئلة والاجوبة حول (خلق القرآن) " أما المخفي أو المسكوت عنه فهو (الشغب) على الخليفة ومحاولة (الخروج عليه) والثورة ضده وانتزاع السلطة منه . . . تلك هي الدوافع الحقيقية التي تثوي وراء ما قام به المأمون والمعتصم والوائق من امتحان الناس عامة ورجال الدولة والفقهاء خاصة . . .)) (٢) .

لقد كان اختيار المأمون دقيقاً لمسألة (خلق القرآن) لأن أي أصل من أصول المعتزلة الأخرى كان سينقلب ضده ، مثل مسألة مرتكب الكبيرة والقدر وحرية الإرادة والوعد والوعيد . " فهل يستطيع المأمون أن يقول انه وسلفه لم يرتكب اية كبائر ؟ " كما ان مسألة (خلق القرآن) تصلح فعلاً للتوظيف لفائدته . " ذلك أن عدم القول ب (خلق القرآن) مما يفسح المجال له للطعن في توحيدهم وتنزيههم للذات الالهية ، وبالتالي اتهامهم بإثبات قديمين وفي هذا شرك وقد أدرك ابطال (المحنة) هذا المرمى فتجنبوا النقاش في الموضوع واكتفوا بالقول: لا نقول ب (خلق القرآن) حتى تأتونا بنص من القرآن أو السنة يقرر ذلك ، وتهربوا من تبين العكس صراحة " (٣) .

أراد المأمون من هؤلاء لفقهاء أن يعلنوا أن انصياعهم له وتراجعهم وانضمامهم إلى رأي الخليفة فالهدف هو كسر المصداقية أمام الاتباع والاشياع . ولم يكن همهم الحقيقي اعتقاد هؤلاء الاشخاص (٤) .

(١) الجابري : محمد عابد ، المتفقون في الحضارة العربية ، ط١ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٥ ، ص ٧٩ .

(٢) انظر : ايضاً ، ص ٨٥ .

(٣) الجابري ، ايضاً ، ص ١٠٠-١٠١ .

(٤) انظر ، ايضاً ، ص ٧٥ .



وقد بلور الاشاعة حلاً وسطاً لهذه المشكلة بان " فصلوا في الخطاب بين المعاني بوصفها تقوم في النفس ، وهو ما يسمونه بـ" الكلام النفسي" وبين الالفاظ بوصفها حروفاً تلفظ باللسان ، لقد حاولت هذه النظرية ان تلتمس الحل لمسألة " خلق القرآن " بالقول أن المقصود بكلام الله حين وصفه بأنه غير مخلوق هو الكلام النفس لا الالفاظ والحروف " (١) .

٦- الامامة (*):

لاحظ الجابري أن التأليف في علم الكلام محكوم بمنطق الفعل ورد الفعل في أغلب قضاياها فالنتظير للامامة في علم الكلام السني قد بدأ في فترة متأخرة من مؤلفات الشيعة عن الامامة وقد جاءت هذه المؤلفات (السنية) كرد فعل على الاستثارة الشيعية ، فالاشعري تولى الرد على الشيعة (فانه نوع آخر من الاستجابة السنية لـ (المنبه الشيعي) ، ومن هنا نجد بان تاريخ المذاهب عبارة عن أفعال وردود أفعال ؟ " (٢) .

٧- رفض علم الكلام :

عرض الجابري لموقف ابن رشد الراض لعلم الكلام ، فقد ذهب ابن رشد إلى أن الاشاعة " قد قسموا الدين وفرقوا الناس وحكموا بتكفير الناس بما ليس فرض " .

يرى الباحث أن شاغل ابن رشد في ذلك لم يكن مجرد شاغل كلامي بل هو شاغل اجتماعي سياسي يتمثل في " الاضرار التي نجمت عما قامت به الفرق الكلامية من التصريح للجمهور ، بتأويلها وما نتج عن ذلك من شأن وتباغض وحروب ، وتمزيق للشرع وتقريب للناس كل التقريب " (٣) .

ولما كان الجابري يؤكد دوماً على تبني الموقف الرشدي ، فاننا نستنتج من ذلك أن ، الجابري يدعوننا إلى نبذ علم الكلام من خلال اصطناع الموقف الرشدي .

ثالثاً : المناقشة:

١. تناول الجابري موضوع حرية الارادة الانسانية في علم الكلام مؤكداً على أن المعتزلة قد بحثوا المسألة من جانب الله وانطلقوا من مسألة الثواب والعقاب المفروضين على أعمال الانسان لاقرار حرية الارادة هو بحث وخلق الافعال ، ورفض الجابري أن يكون تناول المعتزلة لمسألة حرية الارادة كما هو تناول المعاصر لها وكما يريد أن يثبت بعض الباحثين المعاصرين .

(١) الجابري ، بنية العقل العربي ، ص ٦٤ .

(*) نطرح رأي الجابري في موضوع الامامة بشكل مقتضب لاننا سنتناولها بشيء من التفصيل في الفصل التالي .

(٢) الجابري ، تكوين العقل العربي ، ص ١١٢ .

(٣) أنظر : ابن رشد ، الكشف عن مفاهيم الادلة في عقائد الملة او نقد علم الكلام ضداً على الترسيم الايديولوجي للعقيدة ودفاعاً عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل ، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشرح للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري ، ط ١ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٨ ، ص ١٦٨ .



يؤكد محمد عمارة على أن بحث المعتزلة في حرية الإرادة هو بحث في الحرية والاستبداد وأن بعض الباحثين قد أخطأوا عندما " غضوا من شأن مباحث المسلمين في هذا الميدان وحاولوا تجريد تراثهم من شرف البحث في موضوع " الحرية الانسانية " بالمفهوم المعاصر للكلمة " (١) .

ويذهب عمارة إلى أن هناك عدداً من الفرق الاسلامية قد قالت بحرية الإرادة الانسانية بالاضافة إلى المعتزلة :

أ . من فرق الخوارج : فرقة " الميمونية " و " الحمزية " و " الخلفية " و " أصحاب السؤال " و " أصحاب حارث الاباضي " وغيرهم .

ب . من فرق الشيعة : " تيار كبير من الامامية وغيرها " و كذلك الشيعة الزيدية كلهم " .

ج . " من أعلام أهل السنة الحسن البصري " (٢) .

وتجدر الاشارة إلى أن الجابري قد تجاهل موقف الشيعة الامامية من حرية الإرادة وهو موقف يتوسط بين الجبر والتفويض ، إذ روي عن الامام الصادق أنه قال " لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين " (٣) و " ما رواه الكُيني في الكافي عن المفضل عن ابن عبد الله الصادق . . . قال لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين قال قلت ما أمر بين أمرين قال مثل ذلك مثل رجل رأته على معصية فنهته فلجنته فتركته ففعل تلك المعصية فليس حيث لم يقبل منك فتركته كنت أنت الذي امرته بالمعصية " .

ومنها ما روي عنه " أن الله ارحم من أن يجبر خلقه على الذنوب ثم يعذبهم عليها والله أعز من أن يريد أمراً فلا يكون قال فسئلا (ع) هل بين الجبر والقدر منزلة ثالثة ، قال نعم أوسع مما بين السماء والارض " (٤) .

ونجد أن موقف الشيعة الأمامية من مسألة حرية الإرادة الإنسانية قريب من موقف الفلاسفة الذي عرضه الجابري ، ويتلخص موقف الامامية في " أن الانسان موجد لافعاله ، ولكن بالقدرة التي اودعها الله فيه ، وبتلك القدرة وبعد الدواعي للفعل وانتفاء الموانع عنه يصدر الفعل من الفاعل ، وينسب إليه مباشرة كما ينسب الاحراق إلى النار ، مع أنها لا تؤثر الاحراق الا بعد اتصالها بالجسم ، وانتفاء الموانع عن تأثيرها فيه ولا يكون مجبوراً في هذه الحالة لأن قدرته لم تتعلق بطرف الوجود فقط أو بالطرف الآخر ، بل هي بالنسبة إلى الطرفين متساوية ، كما لا يصبح نسبة الفعل إلى الله تعالى لمجرد أنه أوجد في

(١) انظر : عمارة ، محمد ، المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية ، ط٢ ، المكتبة العالمية ، بغداد ١٩٨٤ ، ص ٥-٦ .

(٢) ايضاً ، ص ٢٤-٢٥ .

(٣) انظر : الجزائري ، محمد حواد آل الشيخ ، فلسفة الامام الصادق ، ج ١ ، ط ١ ، مطبعة دار النشر والتأليف النجف الاشرف ١٩٥٢ ، ص ٤٧ .

(٤) الجزائري ، محمد حواد آل الشيخ ، ايضاً ، ص ٦٠-٦١ .



الانسان القدرة على فعل الشيء وتركه ، وانما هي من قبيل المحل الذي يتوقف عليه تأثير العلة كما ذكرنا بالنسبة الى محرقية النار .

فمن دفع إلى شخص مالا ، ومكنه من التصرف فيه ، لا يكون هو الفاعل للحرام ، فيما إذا استعمله ذلك الشخص بالمحرمات ، ليكون ملجأ على فعله ولا يصبح نسبة الفعل إلى من دفع المال لأن تمكنه أياه من التصرف ليس سبباً تافهاً في إيجاد الفعل ليكون منسوباً إليه، بل هو أشبه بالشروط التي تقتضيها طبيعة العلة المؤثرة والتي لا تمنع من نسبة الفعل إلى تلك العلة ، ولو كلف الله عباده بدون أن يخلق فيهم القدرة على الفعل أو عدمه ، لزم لتكليف بغير المقدور ، وهو قبيح عقلاً وشرعاً وبذلك لا يكون الانسان مجبوراً في افعاله (١) .

اما بالنسبة لموقف الاشاعرة من الكسب والذي يرى الجابري ان موقفهم يتسم بالغموض فان الدكتور عبد الرحمن بدوي يرى أن الكسب ينتهي إلى الجبر ، رغم أن الاشاعرة قد أضافوا له مفاهيم عديدة مثل مفهوم الاستطاعة عند الباقلاني (٢) .

٢. أما نظرية الجوهر الفرد أقتبسها المتكلمون معتزلة واشاعرة من الفلاسفة اليونان وتحديداً ديمقريطس ، فقد صاغ المتكلمون المسلمون هذه النظرية صياغة اسلامية بحتة فهناك فرق كبير بين هذه النظرية والنظرية اليونانية، وبحسب النظرية اليونانية أن الاجزاء والجواهر ليست محدثة وانما قديمة وتختلف في الشكل والحجم وحركتها أزلية آلية . ويرجع الاختلاف بين نظرتي اليونان والمتكلمين المسلمين إلى أن هدف المتكلمين هو أقرار القدرة الالهية بالمفهوم الاسلامي لذلك أخذت النظرية شكلاً جديداً (٣) .

ويرى يحيى هويدي أن القول بالجوهر الفرد يؤدي إلى حدوث العالم وقبمه معاً ، فالجوهر الفرد عند الاشاعرة يؤدي إلى القول بحدوث العالم انطلاقاً من القول بأن الجواهر لا تنفك عن الاعراض والاعراض تحتاج إلى محدث . " أما المعتزلة فقد ادعى هذا القول نفسه عندهم أو عند أكثرهم إلى قدم العالم ذلك انهم لم يجدوا ثمة تعارضاً بين القول بان الجسم مكون من جواهر فردة وبين افتراض أن الاعراض كامنة في هذه الجواهر وليست حادثة فيها او طارئة عليها . فالاعراض عند أكثر المعتزلة متولدات لا فاعل لها ، أو هي من اختراعات الاجسام التي لا تحتاج إلى محدث" . وبالتالي فان هذه النظرية قد أدت إلى نتائج متباينة لدى كلاً من المعتزلة

(١) الجبوري ، ولاء مهدي ، نظرية الكسب الاشعرية . دراسة نقدية ، مجلة الفلسفة ، تصدر عن الجامعة المستنصرية، العدد الاول ٢٠٠١ ، ص ٣٥٣ .

(٢) انظر : بدوي ، عبد الرحمن ، مذاهب الإسلاميين ، ج١ ، ط١ ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٧١ ، ص ٦١٧ .

(٣) انظر : صبحي ، احمد محمود ، في علم الكلام . دراسة فلسفية ، المعتزلة . الاشاعرة ، ط١ ، دار الكتب الجامعية ، ١٩٦٩ ، ص ١٤٨ -



والاشاعرة فأنتهت عند الأشاعرة إلى حدوث العالم ، وعند المعتزلة إلى قدم العالم والقول بالجواهر الفرد^(١) .

٣. نظر الجابري إلى موضوع السببية نظرة شمولية وساوى بين موقف المعتزلة والاشاعرة مؤكداً على انكار كل من المعتزلة والاشاعرة للسببية والقول بالتجويز . يشير احمد محمود صبحي إلى الفرق بين المعتزلة والاشاعرة في مسألة السببية كبير فعلى الرغم من أن بعض المعتزلة قد قال بجواز ان يجمع الله بين النار والقطن من دوان ان يحدث احراقاً ولكن هنالك مجال للسببية في فكرهم إذ قالوا ((بالعلل الغائية حين جعلوا افعال الله هادفة إلى غايات محمودة فيها مصالح العباد ، وهذه نظرة إلى العالم تتطوي على تصور ميتافيزيقي أخلاقي وثانيها بصدد البحث في التوالد ومدى مسؤولية الانسان عن الافعال غير المباشرة وهذه وان كانت تتعلق بمسؤولية الانسان الا أن لها جانبها المتعلق بالقوانين الطبيعية حيث يسود عندهم مبدأ الضرورة فالاسباب موجبة لمسبباتها . وبين العلة والمعلول علاقة ضرورة لا تختلف فيها فاذا اطلق انسان سهماً فقتل غيره (انسان غير مقصود) فالقتل هو لعله هي إطلاق السهم لغاية إذا تحققت تحقق قانون الترابط العلي بين الحركتين فتولد أحدهما عن الآخر تولداً لازماً فالعلة أذن مؤثرة موجبة بذاتها)) . فالمعتزلة تثبت الضرورة في العلية كما تثبت الطبع في الاجسام في مقابل الحرية للانسان ، فكل جسم طبيعي مطبوع أو بالأحرى خاضع لقوانين حتمية ، ويشير صبحي إلى تباين موقف المعتزلة من هذه المسألة الا ان غالبيتهم يتفق على ما يلي : -

أ. القول بالضرورة في العلية في مقابل فكرة العادة ، التي أنكر بها الاشاعرة الاطراد في القوانين الطبيعية .

ب. القول بالحتمية في الطبيعة طالما أن الأجسام تفعل بطباعتها .

ج. القول بالقدرة الالهية التي سخرت الموجودات على ما هي عليه ((. (٢)

ويرى محمد عمارة رأياً مخالفاً لرأي الجابري في مسألة السببية ، فيثبت عمارة السببية لدى كلاً من المعتزلة والاشاعرة ايضاً فقد قالت المعتزلة بالسببية الكونية والانسانية " مع تسليمهم بالسببية الالهية فيما هو فعل الله سبحانه وهذا منطقي مع قولهم بخلق الانسان لأفعاله ، فلم يكن هناك مبرر يجعلهم ينكرون تأثير المادة في الأكوان فيما هم ينتصرون لمبدأ تأثير الانسان فيما هو فعل له .

وفي الرسائل التي كتبها الامام يحيى بن الحسين في العدل والتوحيد وخاصة في رده على الحسن بن محمد بن الحنفية ، عشرات الأمثلة التطبيقية التي تثبت العلاقة الضرورية بين الاسباب والمسببات . . . " (١) .

(١) هويدي ، يحيى ، دراسات في علم الكلام والفلسفة الاسلامية ، ط١، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٧٢ ، ص ١٩٠-١٩١ .

(٢) انظر : صبحي ، احمد محمود ، في علم الكلام ، ص ١٥٥-١٥٧ .



" وموقف الاشعرية من قضية السببية في الكون والانسان يوهم انهم ينكرون السببية ، لأنهم يرفضون الاعتراف بقيام علاقة الضرورة بين الاسباب والمسببات ، والامام الغزالي يسمها (الاقتران) الذي جرت العادة بملاحظته بين الشئيين عند حدوث التغيرات لاحدهما ، وينكر أن يكون هناك تلازم او علاقة ضرورية بين هذين الشئيين بحال من الاحوال "

" ولقد ذهب الاشعري " إلى القول بان افعاله(الله) ليست معللة بغاية او غرض ، ودليل ذلك أنه ليس كل ما في العالم خير ، بل فيه شر كثير " .
" ونحن نقول ثانية ، أن هذا الموقف يوهم انكار السببية ، لأن الواقع انهم لا ينكرونها اصلاً وكلية ، وانما يرون فيها رأياً خاصاً يناقض رأي المعتزلة ورأي الفلاسفة كذلك ، فهم يرون أن كل المسببات في عالمي الكون والانسان راجعة إلى سبب واحد هو الله سبحانه ، أي انهم ينكرون أن يكون هناك سبب موجد ومؤثر غير الله ، ويحجبون مواد الكون وذات الانسان استطاعة الفعل والخلق والتأثير ومن ثم لا يخضعون وجود الاشياء او عدمها ، ولا ظهور الافعال أو انتفائها ، ولا التحولات التي تجري في الكون والانسان ، لا يخضعون شيئاً من ذلك إلى المقاييس المادية أو البشرية ، ولا يحكمون العقل الانساني في شيء منه، وانما يرجعون بكل هذه الاشياء والافعال إلى فاعل واحد وسبب واحد ومؤثر واحد ، هو الله سبحانه ، ومن ثم ينكرون على أي كائن أن يقيس أفعال الله بمعايير عقل الانسان ، فسواء أكانت أيجاداً أو أعداماً ، خيراً أو شراً ، صلاحاً أم فساداً ، فهي فعل الله ومراده ، يخلقها ويظهرها في تحالها ، وليس ما نسميه في الكون او في الانسان سوى أشياء تلابس وتقترن وتصاحب هذه الحوادث والافعال . فالمنفى هنا ليس السببية باطلاق ، وانما السببية الكونية والانسانية ، فالسببية عندهم إذا قائمة ، ولكنها السببية الالهية الخارجية عن نطق الكون والانسان . . . سببية فعل وأيجاد ، وعلاقة فاعل بافعاله ، وهي غير خاضعة للتقنين او المنطق الانساني بحال ما" (٢) .

ويرى عمارة أن الغزالي لم ينكر السببية انما " سلم بضرورة فعل النار للأحراق ،وانه لا يجوز ذلك ألا إذا كان هناك مانع قد حدث ، من نحو تغير صفة النار أو صفة الجسم القابل للاحتراق . . . ونحن نستطيع أن نقول انه قد سلم هنا بالسببية ، ولكن مع بقائه على الموقف الاشعري القائل بان الله وحده الفاعل والخالق لهذه التغيرات التي تحول دون الارتباط الضروري بين الاسباب والمسببات" (٣) .

(١) عمارة، محمد ، المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية ، ص ١٥٥ .

(٢) عمارة محمد ، المعتزلة ومشكلة الحرية لانسانية ، ص ١٥١-١٥٢ .

(٣) ايضاً ، ص ١٥٤ .



وهذا يعني أن الجابري ينكر السببية عند المتكلمين (معتزلة وأشاعرة) بينما يثبتها أحمد

محمود صبحي ومحمد عمارة •

١. نقد الجابري طريقة المتقدمين في علم الكلام ، وهو قياس الغائب على الشاهد ، على اعتبار أن هذا القياس يقوم على الانتقال من الشاهد إلى الغائب رغم اختلافهما في الجنس • ونحن نجد أن تحليله صحيح • كما انه رفض في نفس الوقت طريقة المتأخرين في علم الكلام على اعتبار إنها طريقة تليفقية توظف العلم والمنطق الارسطي في خدمة الشريعة • وقد اشار الجابري إلى أن الاشاعرة وانطلاقاً من مبدأ التجويز قد رفضوا : قانون الهوية ، وعدم التناقض ولم يتقيدوا بمبدأ الثالث المرفوع ، ونحن هنا نتساءل : مالذي بقي من المنطق الارسطي إذا ؟ فهذه القوانين هي عماد المنطق الارسطي •

٢. نلاحظ أن الجابري في حديثه عن الفعل ورد الفعل في الصراع بين المذاهب الاسلامية قد تأثر بمقولة توينبي عن التحدي والاستجابة ، فقد جعل توينبي من تاريخ نشوء الحضارات وسقوطها عبارة عن تحدٍ واستجابة او حركة فعل ورد فعل ، ولكن الجابري يطبق هذه الفكرة على تاريخ المذاهب الاسلامية •

ونحن نجد أن ذلك ما حصل فعلاً في تاريخ المذاهب الاسلامية ، لكن لا نرد كل شيء إلى هذه الظاهرة •

٣. رفض الباحث القياس البياني لأنه يؤدي إلى مبدأ التجويز أو مبدأ الاحتمية • وقد نقد بعض الباحثين المعاصرين موقف الجابري هذا محتجين بان المنهج العلمي المعاصر يعتمد القياس والمماثلة • ويرد الجابري على هذا النقد بانه أعترض على القياس في مجال العلوم الانسانية وليس العلوم الرياضية ، فالقياس البياني في العلوم ((يؤول في النهاية الأمر إلى قياس الشبه ، كما أكد القدماء ذلك • والحكم على شئيين حكماً واحداً لمجرد وجود شبه بينهما او تماثل بين عناصرهما لا يرقى إلى مستوى المعرفة العلمية)) •

لما الاعتراض على تمسك الجابري بالسببية بان العلم وخصوصاً الفيزياء الذرية أخذت بمبدأ (الاحتمية) ولم تعد تتمسك بالاحتمية ، فان الجابري يرد عليه بان هنالك فرقاً بين مبدأ الاحتمية في الفيزياء وبين علم الكلام وغيره من العلوم البيانية •

كما أن مبدأ الاحتمية لا يلغي السببية بل يحتفظ بها ويعبر عنها بمعادلة رياضية • والاحتمية في العلوم البيانية (علم الكلام وغيرها) يؤدي إلى مبدأ (التجويز) الذي يلغي الضرورة ويفتح الباب على مصراعيه امام السحر والكرامات والمعجزات وخرق العادة^(١) •

(١) انظر : الجابري ، محمد عابد ، التراث والحداثة - دراسات ومناقشات ، ص ١٣٥-١٣٦ •



والجابري ينقد رفض البيانين للحتمية ، إذ فهم رفضهم على انه رفض للعلاقات الثابتة بين الموجودات والظواهر والاشياء ، والاعتقاد بوجود علاقات ثابتة بين الاشياء يفضي إلى قيام العلم . . . وقد اشرنا إلى أن بعض الباحثين يرون بان علماء البيان والمتكلمين يقرون بوجود هذه العلاقات بين الاشياء .

البيان : النتائج

أن البيان كما حدده الجابري ، كحقل معرفي ، هو "عالم المعرفة الذي تبنيه العلوم العربية الاسلامية " الخالصة " وتتركز الممارسة النظرية داخله ، على وضع قوانين لتفسير الخطاب المبين الخطاب القرآني ، اساساً ، واقتراح مقدمات عقلية لتأسيس مضمون ذلك الخطاب ، مضمونه الديني خاصة ، تأسيساً "عقلياً " :جدلياً ، حاجبياً . والبيان كنظام معرفي هو جملة من المبادئ والمفاهيم والاجراءات التي تعطي لعالم المعرفة ذاك بنية اللاشعورية أي " المحددات والسلطات التي تحكم وتوجه المُتَلَقِّي للمعرفة المنتج لها ، داخل الحقل المعرفي البياني ، دون أن يشعر بها ، دون أن يختارها " .^(١) (*)

ومن خلال تحليل الجابري لبنية العقل البياني توصل إلى المبادئ او (الأسس) التي تحكمه وهي " مبدأ الانفصال ومبدأ التجويز " اما آلية (أو اداة) عمل العقل العربي فهو "مبدأ المقاربة " الذي اعتمده القياس البياني .

ان مبدأي الانفصال والتجويز تكرسهما نظرية الجوهر الفرد وتنص هذه النظرية " على أن العلاقة بين الجواهر الفردة ، التي تتألف منها الاجسام والافعال والاحساسات وكل شيء في هذا العالم ، هي علاقة تقوم على مجرد التجاور وليس على الاحتكاك ولا على التداخل والنتيجة هي أن هذه العلاقة هي علاقة أفتران وحسب وليس علاقة تأثير . وواضح أم مثل هذا التصور لا يدع مجالاً لفكرة القانون او

(١) الجابري ، بنية العقل العربي ، ص ٥٥٦ .

(*) أعتد الجابري في بحثه عدداً من المفاهيم المعاصرة في مجال الدراسات الانسانية المعاصرة . منها مفهوم ((اللاشعور المعرفي)) وقد استعاره من عالم النفس الفرنسي ((بياجيه)) والاشعور المعرفي هو جملة المعارف والثقافة لدى الافراد بعد أن ينسوا ما تلقوه من آراء ونظريات ومذاهب وافكار بمختلف انواع =التلقي . فيعدراً تدسى هذه المعلومات تظل لا شعورية لأن ما ينسى لا ينعدم بل يبقى حياً في اللاشعور كما يؤكد ذلك (فرويد) . وبنية العقل الذي ينتمي إلى ثقافة ما هو ما تشكل لاشعورياً داخل هذه الثقافة ومن خلالها وتعمل بدورها على انتاج الثقافة نفسها وقد نقل الباحث هذا المفهوم من الميدان السيكلوجي إلى الميدان (الايبيستيمولوجي) موضوع بحثه . و " اللاشعور المعرفي العربي هو جملة المفاهيم والتصورات والانشطة الذهنية التي تحدد نظرة العربي إلى الكون والانسان والمجتمع والتاريخ)) انظر : الجابري ، محمد عابد ، تكوين العقل العربي ، ص ٤٠-٤١ .
واستخدم الباحث ايضاً مفهوم " اللاشعور الجمعي " الذي أخذ عن (يونغ) " وهو عبارة عن راسب دفين في النفس البشرية ترجع إلى تجارب وخبرات النوع الانساني يمتد بعضها إلى الماضي السحيق إلى ما قبل نزول آدم إلى الارض ، وهكذا فما ورثته النفوس البشرية من تجربة الانسان الاول في الجنة (آدم والخطيئة) وما ورثته الناس من أصلهم الحيواني ومن الانسان البدائي الاول ، وما تركته فيهم حياتهم الاجتماعية في العشيرة والقبيلة والامة وما ترسب في نفوسهم من خلال تجاربهم الخاصة إضافة إلى مخابيلهم المتعلق بالمستقبل كل ذلك شكل في نظر يونغ " اللاشعور الجمعي " الذي يتحكم بصورة أو باخرى في سلوك الفرد وسلوك الجماعة " انظر : الجابري ، محمد عابد ، العقل السياسي العربي محددات وتجليات ، نقد العقل العربي ٣ ، ط٤ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ٢٠٠٠ ، ص ١٠ .



السببية • فعلاً أن البيانين يعترفون باطراد الحوادث وهو ما يسمونه " مستقر العادة " ولكن هذا الاطراد يجوز أن يتخلف ، وهو عندهم يتخلف فعلاً لأنه لا شيء ، في نظرهم ، يمنع من " خرق العادة " • لقد)) قالوا بهذا من أجل فسح المجال لمعجزة النبي في نسقهم الفكري الديني ، غير أن هذا يفتح الباب واسعاً للاعتقاد في الكرامات وما يدخل في جنسها كقلب الطبائع وتأثير الطلسمات والسحر والاصابة بالعين . . . الخ ، فضلاً عن فتح الباب أمام ادعاء (العرفان) أي ادعاء الحصول على نوع من المعرفة اسمى يتلقاها (العارف) مباشرة من الله)) •

لم يكن البيانون يريدون بمبدأ الانفصال ومبدأ التجويز الوصول إلى هذه النتيجة وذلك لانهم ضد اللاعقل ومنتجاته (السحرية او العرفانية) ولان العرفان يلغي البيان ويتجاوز نصوص الشريعة وهذا ما يرفضه البيانون^(١) •

أما الاسباب التي دفعت علماء البيان إلى تبني هذين المبدأين من وجهة نظر الجابري فتعود إلى بيئة اعراب الجزيرة العربية أي "عالمهم الجغرافي والاجتماعي " مع انه لا يقلل من شأن واهمية العوامل المذهبية والسياسية التي املت عليهم هذه الافكار (أو هذه الاسس) الا انه وبحكم التحليل الايستيمولوجي الذي يبحث عن الاصول الدفينة التي شُيدت عليها الصورة (العالمية) للبيان ، رؤية ومنهجاً ، ويركز على الجانب الجغرافي ، أي البيئة الجغرافية والطبيعية •

أن السلطة المرجعية الاولى والاساسية التي (احتكم) اليها البيانون هي اللغة العربية والاحتكام إلى لغة الاعراب في الجزيرة العربية في الجاهلية معناه الاحتكام إلى عالمهم الجغرافي والاجتماعي وعالمهم الفكري الثقافي •

ويقدم الجابري الادلة والشواهد التي تدعم مبدأ الانفصال والتجويز في بيئة الجزيرة العربية وهي كما يلي:-

١.)) يجد الانفصال اساسه من بيئة الاعرابي الجغرافية والاجتماعية والفكرية من زاوية الاتصال والانفصال . . .)) إذ يطبع الانفصال جميع معطياتها : " فالطبيعة رملية ، والرمال حبات منفصلة مستقلة ، و " كل الأجسام في الصحراء وحدات مستقلة ، والعلاقات التي تربطها هي علاقات المجاورة لا التداخل • وهذا يصدق على النباتات والحيوان ايضاً " • وكذلك الانسان في الصحراء هو عبارة عن فرد واحد يعيش فضاءً فارغاً ، لا مباني فيه ، وانما خيام منفصلة متميزة " أما القبيلة فهي مجموعة من الافراد المنفردين ، مجموعة من أجزاء لا تتجزأ ، تجمعهم علاقة خفية ، علاقة الدم التي تضيق مع مرور الايام لتحل محلها علاقة الجوار ، وهي في كلتا الحالتين علاقة قرابة والقرابة ليست اتصالاً ، وانما هي تخفيف من الانفصال وتقليص من مداه ، وسواء تعلق الأمر بالعشيرة او القبيلة او الحي فالفرد دوماً "جوهر فرد " وحدة مستقلة في اطار من التبعية، ولكن لا تبعية اندماج واتصال بل تبعية ")

(١) انظر : الجابري ، بنية العقل العربي ، ص ٢٣٩-٢٤٠ •



وهم " الأنسب (النسب أمر وهمي كما يقول ابن خلدون) ، وبالجملة فالعلاقات في مجتمع رعوي هي علاقات انفصال • اما الاتصال فهو من خصائص مجتمع المدينة ومن مميزات البيئة البحرية ، ان الاتصال هو من خصائص امواج البحر وليس من خصائص قطرات الغيث في الصحراء •

" من هنا كانت الرؤية البيانية للمكان والزمان التي تحملها اللغة معها ، رؤية تقوم على الانفصال وليس على الاتصال • إذ " ان ندرة الاشياء في الفضاء الصحراوي الواسع فضاء الارض وفضاء السماء ، تجعل تصور الانسان للمكان لا ينفصل عن تصوره للشيء المتمكن فيه ، فكره المكان بفكرة الوجود والحضور " •

أما الزمان فقد ارتبط بالحدث في التصور البياني و" أن ربط الزمان بالحدث في التصور البياني انما يعكس فقر التغيير والحركة في البيئة الصحراوية " (١) •

٢. " وكما يجد مبدأ الانفصال اصوله وفصوله (= جينالوجيا) في طبيعة البيئة التي تعكسها اللغة العربية التي جمعت من كلام (الاعراب) يجد مبدأ التجويز الذي تكرسه الرؤية العالمية ما يفسره في ذات البيئة • أن البيئة لصحراوية بيئة تسود فيها الرتابة فعلاً ولكنها رتابة تقطعها تغيرات مفاجئة هناك من جهة عادة مستقرة وهناك من جهة اخرى خرق لهذه العادة بين حين وآخر • هناك أطراد فيما يخص الحر وشطف العيش وقساوة الطبيعة... الخ ولكن هناك ايضاً رياح وامطار غير دورية ولا منتظمة " •

" وإذا فالمبدأ الذي يؤسس وعي سكان هذه البيئة لن يكون السببية ولا الحتمية بل سيكون الجواز ، كل شيء جاهز الاطراد قائم فعلاً ، ولكن التغيير المفاجئ الخارق للعادة ممكن في كل لحظة •

على ان مبدأ التجويز ليس الا نتيجة لمبدأ الانفصال كما تكرسه البيئة الصحراوية في وعي سكانها : أن قلة الأشياء وندرة الحوادث وانفصال الموجودات بعضها عن بعض ، جماداً ونباتاً وحيواناً ، كل ذلك يجعل العلاقة القائمة بين المؤثر والمتأثر تنعكس في وعي ساكن الصحراء لا كعلاقة اتصال وتأثير مباشر ، بل كعلاقة تتم عبر مسافة وكتأثير بواسطة ، هذه هي السبب " ولكن لا السبب كفاعل ومؤثر بل السبب " هو الوساطة التي تتم بها ممارسة الفعل من طرف فاعل " والفاعل هو الله "فاذا نُسب الفعل عند الاعرابي للطبيعة او للصنم او للجن فانما يكون ذلك على سبيل المجاز ، سبيل الوساطة وليس على سبيل الحقيقة والمباشرة " (٢) •

٣. " وكما يجد أو يمكن أن يجد المبدأ اللذان يؤسسان الرؤية البيانية " العالمية " بنيتهام اللاشعورية في وعي الاعرابي الذي تشكل بالاحتكاك مع البيئة الطبيعية الصحراوية التي وصفناها ، يجد أو يمكن أن يجد ، الاستدلال البياني بنيته الاصلية في نوع نشاط وفعالية ذات الوعي : اعني الممارسة الفكرية

(١) الجابري ، بنية العقل العربي ، ص ٢٤١-٢٤٢ •

(٢) ايضاً ، ص ٢٤٢-٣٤٣ •



لعرب الجاهلية • لقد سبق ان ابرزنا كيف ان بنية الاستدلال البياني مكونة من ثلاثة عناصر : طرفان وواسطة • وإذا نحن بحثنا عن " اصل " لهذه البنية في الفعل العقلي كان الاعرابي ينتج به المعرفة ويتعامل مع الاشياء وجدناه في "التشبيه " (١) •

فالتشبيه قياس ، و " القياس تشبيه كذلك • وهذا صحيح ليس فقط على مستوى البنية إذ كلاهما يتألف من طرفين وجامع وأصل وفرع وعلة أو شاهد وغائب ودليل من جهة ، ومشبه ومشبه به ووجه الشبه من جهة أخرى ، بل ايضاً على مستوى الوظيفة المعرفية • لأن وظيفة كل منهما هي المقارنة ، مقارنة طرفين بعضهما ببعض" (١) • " وإذا كنا نجد في الشعر ، وهو ديوان العرب ، اصول وفصول القياس الفقهي والنحوي، فان اصول وفصول الاستدلال بالشاهد على الغائب انما نجدها في القطاع الثاني من العالم الفكري لعرب الجاهلية اعني ما درج المؤلفون القدامى على تسميته بـ" علوم العرب " ، وهي النجامة والقيافة والفراسة والعيافة والكهانة والعرافة ، وهي (علوم) تعتمد كلها على آلية ذهنية واحدة هي الاستدلال بالأثر والامارة " •

فالنجامة مثلاً " هي المعرفة بالانواء • أي بمطالع النجوم ومساقطها " فينسب العرب إلى النجوم ما يحصل " وواضح أن هذا الاستنباء ، او التوقع ، انما يعتمد آلية ذهنية قوامها الاستدلال بالشاهد على الغائب • فالنجم هو الشاهد ، وسقوطه وطلوعه وقبليه اشارة يعرف بها الغائب وهو المطر" • ولكن الاستدلال هنا ليس حتمياً والعلاقة فيه ليست علاقة ضرورية بل هي علاقة اقتران قد تترد النتيجة معه وقد تتخلف " لأن النجم مجرد اشارة على احتمال نزول المطر وليس سبباً فيه ولا علة " (٢) •

والنتيجة التي توصل اليها الجابري من خلال تفحصه لـ علوم العرب في الجاهلية ان ليس فيها مكان للسببية بمعنى الاقتران الضروري بين الحوادث ، لأن هذه (العلوم) مبنية على مجرد الاستدلال السببي وهو اما استدلال بعلة على معلول (وهذا اقوى انواعه) واما استدلال بمعلول على علة ، بالنتيجة على المقدمة • أما الامارات فكل ما تفيده وتدل عليه هو أن الغائب كان حاضراً نوعاً من الحضور ، وانه يحضر • اما متى حضر بالضبط وما شكل حضوره ومن هو على التعيين او متى سيحضر بالضبط واين هو الآن ••• الخ فتلك كلها امور لا تدل عليها الامارة أو على الاقل لا يمكن معرفتها من خلالها بوسائل الانسان العادية في المعرفة •

(١) يتضح مما تقدم ان عالم المعرفة الذي تحمله معها اللغة العربية التي جمعت من (الاعراب) يحكمه مبدأن : مبدأ الانفصال ومبدأ اللاسببية او التجويز • اما آلية انتاج المعرفة ، سواء على مستوى الشعر ((ديوان العرب)) او على مستوى ((معارف العرب وعلومهم)) ، فيحكمها فعل عقلي واحد هو المقارنة والجانبان ، اعني ما يحكم الرؤية وما يحكم المنهج ، مترابطان متكاملان فالرؤية

(١) الجابري ، بنية العقل العربي ، ص ٢٤٣-٢٤٤ •

(٢) الجابري ، بنية العقل العربي ، ص ٢٤٥-٢٤٦ •



القائمة على الانفصال وعدم الاقتران الضروري تجعل الجهد العقلي محصوراً في المقارنة بين الاشياء بعضها مع بعض لا يتعداها (١) .

لقد كانت سلطة (اللغة / الثقافة العربية في الجاهلية) هي السلطة التي اخذها منها البيانين هذه المبادئ الثلاثة " الانفصال ، التجويز ، المقارنة ، اخذوها بدون وعي ، بل استضمروها بصورة لا واعية من خلال ممارستهم النظرية في الموروث الثقافي العربي قبل عصر التدوين ، وصاروا يشيدون على اساسها الرؤية البيانية " العالمة " التي جعلوها الرؤية المؤطرة لنوع معين من الفهم للعقيدة الاسلامية ونصوصها . وبطبيعة الحال ، ما كان ليتأتى لهم ذلك لولا ان النصوص الدينية وعلى رأسها القرآن تسمح بذلك وهنا لا يحتاج إلى التذكير بان القرآن يتعامل مع ظواهر الطبيعة ، وموجوداتها وحوادثها ، كآيات وعلامات تدل على الخالق وقدرته وعظمته . . الخ ، ولكن هذا لا يعني بالضرورة ان النص القرآني ذاته يكرس مبدأ الانفصال ومبدأ التجويز ويجعل الاستدلال محصوراً في مجرد المقارنة . كلا اننا نرى ان هناك فرقاً كبيراً ووطحاً بين توظيف ظواهر الطبيعة توظيفاً اشارياً أي النظر اليها كأمارات تنبه إلى وجود خالق أو صانع على حال معينة وبين توظيف الامارات توظيفاً استدلالياً لتفسير الظواهر الطبيعية وتشديد صورة للعالم على اساس هذا التفسير .

وكذلك الشأن بالنسبة للمبدأ الثالث الخاص بالمنهج : مبدأ المقارنة . فالقرآن كما نعرف جميعاً يستعمل التشبيه والتمثيل والمجاز والاستعارة والكتابة على نطاق واسع ، ولكنه لا يرتفع بهذه الاساليب البلاغية الى مستوى الاستدلال العقلي الذي " يوجب الحكم " بل يستعملها قصد التشبيه فقط ، قصد الاشارة والايحاء . فالقرآن لا يقرر طريقة معينة في الاستدلال وانما يدعو الى الاعتبار " و " يضرب الامثال للناس " ليحرك خيالهم ، وعقولهم وينبهاهم إلى مسألة معينة . والخطأ الذي وقع فيه البيانين ، فيما نعتقد ، هو انهم جعلوا من وسائل التشبيه التي يستعملها القرآن قواعد للاستدلال ومنطقاً للفكر ولكن لا باتخاذ النص القرآني سلطة مرجعية وحيدة بل بقراءته بواسطة سلطة مرجعية اخرى هي عالم " الاعرابي " عالمة الطبيعي والفكري الذي تحمله معها اللغة العربية التي جعلوا منها مرجعية وحكماً بدعوى انها اللغة العربية التي نزل بها القرآن " (١) .

المناقشة:

لا شك ان القارئ قد استنتج باننا نرفض النتائج التي توصل لها الجابري انطلاقاً من تحليلاتنا ومناقشاتنا لأرائه ؛ اولى ملاحظتنا على نتائجه بانها ليست بمستوى تحليلاته السابقة وانتقاده ، مثل نقد للقياس البياني . فأولى المآخذ التي اشارة اليها الباحثين هو ارجاع العلوم البيانية العربية إلى البيئية

(١) الجابري ، بنية العقل العربي ، ص ٢٤٧-٢٤٨ .



الصحراوية وعلوم العرب في الجاهلية (النجامة والكهانة ٠٠٠ الخ) ، إذ انه قد ربط بين عناصر متباعدة ومتباينة ،والربط بينهما " والتسليم بهذا خاطر كتعليل علمي يعد إلغاء لكل تقدم يتطور إليه العقل البشري " (١) .

وقد استدل الجابري بنصوص تدل على خلاف ما يريد بالضبط مثلما هو الحال في النص الذي اورده بخصوص الاستدلال على غياب فكرة السببية في علوم عرب الجاهلية كالنجامة(٢) .
كما أن فكرة اللاوعي الجمعي التي قدمها " يونغ " هي فرضية لا تستند على اساس علمي يمكن التحقق منه ، كما يشير إلى ذلك صاحب الفرضية (يونغ) نفسه فقد كان من الاجدى ان يكتفي الجابري بالبحث عن الثقافة العربية الاسلامية وظروف نشأتها دون الرجوع إلى ماضي العرق ولا وعيه الجمعي(٣) .

وبما ان البيان هو النظام المعرفي الوحيد الذي يمثل اصالة الفكر العربي الاسلامي إذ أن العرفان والبرهان هما من الانظمة الدخيلة عليه ، فان نظرة الجابري هذه تفضي إلى نفي أن يكون الفكر الاسلامي حاملاً لأي دلالة عقلية مستقلة(٤) .

أما بصدد اللغة العربية وموقف الجابري منها فقد بينا في ما مضى أن نظرة الجابري إلى اللغة العربية تنطوي على مغالطات عديدة . ونجد أن الجابري قد اعطى أهمية كبيرة للبيئة الجغرافية في تكوين التصور البياني أن نظرتة هذه تنطوي على تضخيم ومبالغة في شأن العوامل البيئية . وقد يعود ذلك إلى تأثر الباحث بأبن خلدون وتفسيره الجغرافي لنشأة العمران(٥) . كما أن تفسير الجابري الطبيعي الجغرافي هو اقرب إلى التشبيه الادبي (الشعري)نه إلى التحليل العلمي الدقيق خصوصاً فيما يتعلق بوصفه للصحراء وعلاقتها بمبدأ الانفصال، ونحن نرى بان رمال الصحراء تبدو بأفعالها مع بعضها كالامواج او كالمسائل فهي تعبر عن اتصال لا انفصال ، اما الفرد فانه يعيش مع قبيلة يندمج فيها اندماجاً كلياً فالملكية والتعامل اقرب الى المشاعية البدائية وهو ما تطرق إليه الباحث في حديثه عن ارث البنت(٦) .

ونجد هنا أن الجابري قد جانب الصواب كثيراً عندما قلل من شأن القرابة وعلاقة الدم في البيئة البدوية العربية وذلك لان علاقة القرابة والعشيرة لها شأن كبير في البيئة العربية الإسلامية وهو أمر اقره

(١) إلى هذا الرأي يذهب الباحث محي الدين صبحي ، انظر : الجابري ، محمد عابد ، التراث والحداثة - دراسة ومناقشات ، ص ٣٠٤-٣٠٥ وإلى

هذا الرأي ايضاً يحيى محمد في كتابه نقد العقل العربي في الميزان ، ص ٢٠١ .

(٢) انظر : محمد ، يحيى ، نقد العقل العبي في الميان ، ص ٢٠٠ .

(٣) انظر : الجابري ، التراث والحداثة ، ص ٣٠٥ .

(٤) انظر : محمد ، يحيى ، نقد العقل العربي في الميزان ، ص ٨٢-٨٣ .

(٥) أنظر : أبن خلدون ، مقدمة العلاقة ابن خلدون ، ط١ ، دار الكشاف ، بيروت ، المقدمة الثالثة في المعتدل من الاقاليم والمنحرف وتأثير الهواء

في الوان البشر والكثير من احوالهم ، ص ٨٢ .

(٦) راجع مناقشتنا لأراء الجابري في المقصد الثاني من هذا الفصل (الفقه)؛ وكان الباحث قد اشار في كتابه ، التراث والحداثة ، ص ٥٤ ، إلى أن

الملكية في البيئة البدوية مشاعة بين افراد القبيلة .



الجابري وبنى عليه نتائجه في كتابة (العقل السياسي العربي)، إذ أكد على دور القرابة (أو صلاة الدم) حماية الرسول من بطش قريش في مراحل الدعوة الاسلامية الاولى (١) .

من زاوية أخرى أن ارجاع العلوم البيانية العربية إلى أعراب الجزيرة العربية خطأ فادح لأن العنصر الحضاري الحقيقي عند العرب يأتي من أهل اليمن وبيئتهم المتحضرة وخطهم المسند وانتقالهم إلى البصرة والكوفة وغيرها من الامصار حيث شكلوا أكثر اهلها وظهر فيها النحو المنطقي التعليمي وظهر فيها المعتزلة والفلاسفة كالكندي وأخوان الصفا(*) ، كما أن معظم البيانيين والذين ساهموا في اغناء النظرة البيانية هم من الموالي ، أي من اصول غير عربية ، ونحن هنا لا نقلل من شأن العرب ، الا ان الجابري قد تجاهل العرب المتحضرين في اليمن ، وغيرها من المراكز الحضارية ، ونسب العلوم البيانية إلى البدو (الاعراب) ، أن ذلك أمر لا يستقيم مع التاريخ وواقع الحال .

ننتهي من ذلك الى رفض مبدأي الانفصال والتجويز أما مبدأ المقاربة ، فقد يكون صحيحاً إلى حد ما لكنه لا يرقى من وجهة نظرنا إلى آلية شاملة تحكم الرؤية البيانية ؛ وقد تأثر الجابري بهذا المبدأ فاعتمد من في اقامة الصلة بين علوم العرب في الجاهلية وبين العلوم البيانية الاسلامية .

ونحن نتعقد أن ما دفع الباحث إلى استنتاج النصوص والتغاضي عن بعض الحقائق وأوقعه في التناقضات هي رغبته في وضع قانون عام وشامل يحكم الرؤية البيانية ، وجمع هذه العلوم ضمن نظرة شمولية واحدة ، لكن الشمولية تطمس الجزئيات وتتجاهلها وقد يكون من ضمن هذه الجزئيات ماله أهمية كبيرة ، وهنا تظهر مشكلة المعيار في الاختيار ، أي الجزئيات يضحى بها وأي الجزئيات يعتمدها، والمعيار في ذلك عند باحثنا هو ما يدعم الافكار الموجودة في ذهن سلفاً . وسنؤكد هذا الرأي بمزيد من الشواهد في الفصل التالي .

من هنا يبدو أن أهتمام الباحث بالمظاهر الجاهلية والثقافية العربية يغلب عنده على القواعد الاسلامية والقرآنية وهو امر يصعب علينا وعلى الباحثين الموافقة عليه وتقبله أساساً . علماً بأنه رفض البحث في الفكر الجاهلي في المنطق (والبداية) وغلبَ عصر التدوين لكن النتائج جاءت معكوسة وهذا أمر ينبغي أن يلتفت إليه ويصححهُ إذ أراد أن تتسلسل النتائج تسلسلاً منطقياً عقلياً .

(١) انظر : الجابري :محمد عابد ، العقل السياسي العربي ، ص٤٨-٤٩ ، وص ٨٨ .

(*) وحتى الآن لا زال لأهل البصرة الريادة في التجديد في الفكر والادب مثل ظهور الشعر الحر على يد (بدر شاكر السياب) الذي هو بصري .



الفصل الثاني

العرفان

المقصد الاول: الموروث القديم في الثقافة العربية الاسلامية

انتهى محمد عابد الجابري في حديثه عن البيان الى ان العقل البياني العربي يقضي الى مبدأ التجويز واللاسببية مما فسح المجال واسعاً للكرامات والمعجزات والمعرفة الدينية "الاتصال بالله بشكل مباشر"، وقد وجدت هذه الامور طريقها الى البيئة العربية الاسلامية عبر ما اسماه (بالعرفان) و "العقل العرفاني"، فما هو العرفان؟ ومن دعاة العرفان؟

العرفان "هو نظام معرفي ومنهج في اكتساب المعرفة ورؤية للعالم، وايضاً موقف منه، انتقل الى الثقافة العربية الاسلامية من الثقافات التي كانت سائدة قبل الاسلام في الشرق الادنى وبكيفية خاصة في مصر وسورية وفلسطين والعراق"^(١).

والعرفانية او الغنوصية "هي جملة التيارات الدينية التي يجمعها كونها تعتبر ان المعرفة الحقيقية بالله وبأمور الدين هي تلك تقوم على تعميق الحياة الروحية واعتماد الحكمة في السلوك مما يمنح القدرة على استعمال القوى التي هي من ميدان الارادة، فالعرفان يقوم على تجنيد الارادة وليس على شحذ الفكر بل يمكن القول انه يقوم على جعل الارادة بديلاً عن العقل."^(*)

والعرفان كموقف هو معرفة بالاسرار الالهية خاصة بصفوة معينة من الناس اما العرفانية فهي المذاهب الدينية التي ظهرت في القرن الثاني للميلاد تخصيصاً "والتي تدعي انها مشيدة على نوع من المعرفة فوق المعرفة العقلية واسمى منها، معرفة باطنية، ليس بأمور الدين وحسب، بل ايضاً بكل ما هو سري وخفي، والسحر والتنجيم والكيمياء... الخ" ويرى الباحث ان العرفان في جانب منه هو موقف من

(١) الجابري، محمد عابد، بنية، العقل العربي، ص ٢٥٣. وقد ظهرت كلمة عرفان في البيئة الاسلامية عند المتصوفة الاسلاميين لتدل عندهم على نوع اسمى من المعرفة، يلقي في القلب على صورة (كشف) او (الهام). ومع ان هذا المصطلح لم ينتشر استعماله في الادبيات الصوفية الا في مرحلة متأخرة، فقد كان هناك منذ البداية لدى المتصوفة تمييز بين معرفة تكتسب بالحس وبالعقل او بهما معاً وبين معرفة تحصل بـ (الكشف) و (العيان). ايضاً، ص ٢٥١.

(*) تجدر الاشارة الى ان اعتماد الحكمة في السلوك مسالة تعود الى العقل وليست من ضمن التوجهات الروحانية. وذلك يرجوع الانسان الى نفسه لا الى العالم الروحي.



العالم نفسي وفكري ووجودي يشمل الحياة والسلوك والمصير، ويتسم بالقلق والانزواء والهروب من العالم والتشكي من وضعية الانسان فيه وبالتالي تضخيم الفردية والذاتية، "أي تضخيم (العارف) ل (انا) ه".^(١) ولكن ما الداعي الى ان يتخذ العارف هذا الموقف من الوجود؟ يتخذ هذا الموقف من العالم انطلاقاً من الشعور بالقلق والخيبة ازاء الواقع الذي يعيشه العارف فيشعر بالغبرة على الصعيدين الاجتماعي والسيكولوجي وعلى صعيد العالم ككل. فيتوق العارف الى الرحيل عن هذا العالم والتحرر منه ليسترجع كامل حريته "اذ يعمل على الالتحاق (بعالم آخر) عالم متعالٍ عن المكان والزمان، (عالم الحقيقة) عالم الطمأنينة والكمال والسعادة الذي كان فيه وأخرج منه. والعارف يسعى من خلال معاناته تلك الى ان يتعرف من جديد على حقيقته، فالموقف العرفاني يتلخص في البحث عن الذات وحقيقتها ووجودها الاصيلي".

اما المعرفة التي يسعى العارف للوصول اليها فتتخصر في الاسئلة الآتية: "من اين اتيت؟ واين انا الآن؟ والى اين المصير؟" ولا يبحث العارف عن الاجابة في العالم وتأمله لان هذا العالم كله شر، لذا يلجأ الى التجربة الدينية، التي تقدم له تاريخ ما قبل هبوطه على الارض ولذلك يتبع طريق الخلاص والنجاة اللذين بيدان من معرفة النفس وجمع شتاتها واعادة تنظيم كيانها الروحي وتلك هي الخطوة الاولى.

فالموقف العرفاني هو "موقف فرداني، موقف الفرد من اجل خلاصه كفرد، وهو اكثر من ذلك موقف ارسنقراطي" لان الخلاص ليس في متناول ايدي العامة من الناس بل هو موقف مقتصر على الخاصة "الذين اصطفاهم الله" والذين يشكلون طبقة الروحانيين المتميزين عن باقي الناس الذين هم من طين. ولا ينبغي كشف المعرفة التي يصل اليها العارف الى العامة.

اما اصول هذه الافكار ومصادرها، فقد استقاها العرفانيون من مواطن عديدة، اذ تعود فكرة هبوط النفس الى البدن وعودتها الى العالم السماوي الى الاسطورة البابلية اما فكرة المخلص "الذي يخلص نفسه" فهي ايرانية الاصل. فضلاً عن العوامل الموضوعية والذاتية التي سببت ظهور فكرة الخلاص لدى كلاً من الافلاطونية المحدثة والمسيحية، فقد تولدت الحاجة الى الخلاص لدى الفرد نتيجة شعوره بالعزلة والوحدة بسبب حروب الاسكندر وتوحيد الممالك الهلنستية اولاً، ثم بعد الفتح الروماني ثانياً هذا الفتح الذي وحد عالم البحر الابيض المتوسط "وهذا التحول انتزع الانسان اكثر فأكثر من المدينة حيث كان يجد لنفسه معنى ولقواه وظيفة"^(٢).

لقد تفككت العقلانية اليونانية بسبب الحروب المتوالية منذ فتوحات الاسكندر في القرن الرابع قبل الميلاد والى ما بعد قيام الامبراطورية الرومانية في القرن الاول قبل الميلاد، فضلاً عن التمزق الذي اصاب العقلانية اليونانية بعد ارسطو بسبب تعدد المدارس الفلسفية المتناحرة وظهور الشكاك، مما ادى

(١) ايضاً، ص ٢٥٤-٢٥٥.

(٢) انظر: الجابري، بنية العقل العربي، ص ٢٥٦-٢٥٩.



الى البحث عن مصادر للمعرفة خارج الحس والعقل وبالتالي الاستسلام للقوى الالهية التي تمد الانسان بالوحي والالهام^(١).

فالموقف العرفاني هو "موقف هروب من عالم الواقع الى عالم (العقل المستقل) كلما اشتدت وطأة الواقع على الفرد الذي لايعرف كيف يتجاوز فرديته ويجعل من قضيته الشخصية قضية جماعية وان لزم الامر قضية انسانية"^(٢).

اهتم الجابري اهتماماً كبيراً في العرفان "الغنوص" وطرق انتقاله الى البيئة العربية الاسلامية ومراكز تواجده واطلق عليه اسم الموروث القديم. فما هو الموروث القديم؟ وما هي اساليب انتقاله الى الثقافة العربية الاسلامية؟

الموروث القديم كما حدده باحثنا هو "بنيات العقائد والثقافات السابقة على الاسلام والتي انبعثت مع عصر التدوين في شكل موروث فلسفي وعلمي" وهو ما اطلق عليه العرب المسلمون اسم "علوم الاوائل"^(٣) فهو ذلك "الخليط من العقائد والديانات والفلسفات والعلوم التي انتقلت الى الدائرة العربية الاسلامية عبر الفتوحات الاسلامية ودخول البلاد المفتوحة تحت راية الدولة الجديدة دولة الاسلام" فقد كان الفتح الاسلامي الذي قام به العرب للبلدان المجاورة "القريبة والبعيدة" فتحاً لثقافتها القديمة وللحقل المعرفي العربي بمكوناته معتمداً على ما استفاده من الموروث القديم^(٤).

ويتألف "الموروث القديم" من ثلاث تيارات هي المانوية والافلاطونية المحدثة والصابئة او الهرمسية (!؟)، ويقدم الباحث ملخصات عن افكار كل اتجاه من هذه الاتجاهات: فلمانوية تعتقد بأن العالم نشأ من تزاوج النور بالظلمة وهما معاً قديمان، وقد ركزت المانوية على الخلاص - تخليص النور من الظلمة - وانقاذ البشرية من الشرور والآلام انما يكون بـ "التطهير" الذي طريقه الزهد في الدنيا وقمع الشهوات، وهدفه الاتصال بالله مباشرة وفي هذا انكار للنبوة او على الاقل الاستغناء عنها"^(٥).

والتيار الثاني فهو تيار الفلسفة الافلاطونية المحدثة وهي جملة الآراء المنسوبة الى الحكماء السبعة والى الاسكندر الافروديسي والى افلوطين. اذ يذهب افلوطين الى ان للعالم مبدعاً لاتدرك صفته العقول وقد ابدع الموجودات على مثال العنصر الاول وابدع النفوس الكلية.

ويضم الجابري لهذا التيار انبازوقليس الذي زعم ان لكل الاشياء مبدعاً وان هذا المبدع قد ابدعها من متوسطات وابدع النفس الكلية التي انبثقت منها النفوس الجزئية من خلال ما اطلق عليه (بالمحبة والكراهية) وهو المبدأ الذي يجمع العناصر ويفرقها^(١).

(١) انظر: الجابري، تكوين العقل العربي، ص ١٦٦-١٦٧.

(٢) انظر: الجابري، بنية العقل العربي، ص ٢٥٩.

(٣) انظر: تكوين العقل العربي، ص ١٣٥.

(٤) انظر: ص ١٥٠.

(٥) ايضاً، ص ١٥٠.

(١) انظر: ايضاً، ص ١٥٧-١٥٨.



والصابئة او لهرمسية وهو التيار الاخير، وقد اولاه الجابري اهتماماً اكبر من التيارين السابقين وذلك لانه اعظم اثرًا من باقي التيارات وكانت له مراكز عديدة في البلاد العربية والاسلامية من مصر وسوريا وفلسطين والعراق وامتداداته الى فارس وخراسان، وقد بقي يزاحم الفكر الديني العربي تارة ويحاول احتواءه تارة اخرى^(٢).

وتنسب الهرمسية الى هرمس "مثلث الحكمة" وهو احد الالهة اليونان المرموقين وقد طابقت الباحثون بينه وبين الاله "طوط" "توت" وعدد من الالهة وبين النبي موسى، وفي الادبيات العربية ظهر على انه النبي ادريس المذكور في القرآن وانه اول من علم الكتاب والصنعة والطب والتنجيم والسحر. وقد توصلت الدراسات الحديثة الى ان المؤلفات الهرمسية قد استمدت فلسفتها من الافلاطونية المحدثة والفيثاغورية الجديدة واستمدت الجوانب العلمية من خليط من العلوم المصرية والكلدانية، فضلاً عن تاثيرها بالزادشتية والعلوم السحرية المجوسية^(٣).

وفي الادبيات العربية يظهر الصابئة كطائفة دينية يؤمنون باله واحد فاطر حكيم والبشر عاجزون عن ادراكه بالعقل ولايوصف باي صفة. ولكننا نتقرب له بالمتوسطات "وهم الروحانيون المطهرون المقدسون" ويجب على الانسان ان يظهر بدنه من دنس الشهوات والقوى الغضبية ويقيم الصلوات والدعوات لكي يتمكن من الاتصال بالروحانيات، فتشفع هذه الاخيرة له عند الله^(٤).

ويشير الباحث الى ان الهرمسية وفق الدراسات الحديثة والنصوص المتوفرة لدينا اعتقدت بالهين، اله متعالي لاتدركه الابصار ولايعرف الا بالسلب واله آخر خالق ومسخر من قبل الاله المتعالي وهو الذي خلق العالم والانسان. والنفوس البشرية كائنات الهية كانت تعيش في الاصل في العالم الالهي، ثم ارتكبت ذنباً فعاقبها الله بأن هبطت وسجنت في البدن، وتحقق النفس خلاصها مما هي فيه عن طريق معرفة الله ببذل مجهود متواصل قصد التطهير والتخلص من المادة والاندماج من جديد في العالم الالهي، لابل الفناء في الله.

اما المعرفة الصوفية الهرمسية فهي قسمين "التصوف بالانكفاء" و "التصوف بالانتشار" وهدفهما الاتصال بالاله المتعالي. وفي التصوف بالانتشار "يخرج الانسان عن ذاته ليتحد بالله الذي يتصوره في هذه الحالة على انه كلية الوجود في الزمان والمكان فالانسان هنا يذوب في الله، ...، اما في النوع الثاني فالله نفسه يغزو النفس الانسانية فيحل فيها ويتحول الانسان حينئذ الى كائن جديد "كائن تم بعثه من جديد".

(٢) انظر: ايضاً، ص ١٥٤-١٥٥.

(٣) انظر: ايضاً، ص ١٧٤-١٧٥.

(٤) انظر: ايضاً، ص ١٥٤.



ومن الافكار الاساسية لدى الهرمسية فكرة وحدة الكون وتبادل التأثير بين اجزائه وما يرتبط بذلك من علوم (سرية، كالمسح والتنجيم والكيمياء اذ يتالف الكون من دوائر بعضها من بعض وذات مركز واحد هو الارض، ومن هنا تبادل التأثير بين الارض وما فيها وبين الدوائر بعضها مع بعض.

فالعلوم الهرمسية تقوم على القول بوحدة الكون وتبادل التأثير بين اجزائه وتقوم الكيمياء الهرمسية على هذا المبدأ فما "من طبيعة الا وهي مجذوبة بطبيعة اخرى وما من طبيعة الا وهي مقهورة لطبيعة اخرى وما من طبيعة الا وهي تهيم على طبيعة اخرى".

ولعل ابرز سمات الفكر الهرمسي هو انه لم يعد يفصل بين العلم والدين لذلك تطلب المعرفة من الله مباشرة او من النبي الذي يقدم المعرفة للناس على شكل وحي (لا بالبرهان) ويرى الجابري ان "دمج العلم في الدين والدين في العلم علامة من العلامات البارزة التي يكشف فيها (العقل المستقل) عن نفسه وهويته"^(١).

ويتطرق الجابري الى "رؤيا هرمس" وهي الاسطورة التي تتناول كافة اعتقادات الهرمسية في الكون وايجاد الموجودات واصل النفس والمعاد، ويرى الباحث ان كل النصوص الهرمسية الاخرى المتنوعة والمختلفة قد استمدت افكارها من هذه الاسطورة^(٢).

يؤكد الجابري على التداخل الكبير بين هذه التيارات الفكرية في العصر الهلنستي اذ لايمكن الفصل فصلاً واضحاً تاماً بين ما ينتمي الى الافلاطونية المحدثة وبين ما ينتمي الى الفيثاغورية الجديدة او الرواقية او المانوية، ولايبين جميع ما ذكر وبين الغنوصية بمختلف تياراتها. والنتيجة المترتبة على هذا التداخل هي ان فكرة معينة قد تنتمي في اصلها الى تيار معين يمكن ان تكون قد انتقلت الى الثقافة العربية الاسلامية عبر تيار آخر^(٣). وقد اقتصر الباحث في تناوله للموروث القديم على "المستوى العالم"

(١) تكوين العقل العربي، ص ١٧٥، و ص ١٨٣.

(٢) يرى الباحث ان هنالك اسلوبين لمعالجة مشكلة الشر في الفكر الهرمسي، الاول ينحو منحى فلسفي والثاني يعتمد السرد الاسطوري لـ "رؤيا هرمس"، وملخص هذه الاسطورة ان هرمس قد رأى الاله المتعالي "بو امنديس" واخبره عن اسرار خلق الوجود، فقد قام الاله الصانع بخلق العالم النوراني والعالم المعقول وخلق السماء وعالم الافلاك كما خلق الارض وخلق الانسان السماوي "الانسان الاول" الا ان هذا الانسان ارتكب خطيئة عشقه للمادة ورغبته في المقام في الارض فهبط الى الارض وصار من جراء ذلك انساناً فانياً بجسمه ومنتمي بنفسه (روحه) الى العالم السماوي، فيتعلق بالخير ويهدف الى التخلص من الجسد فانه ينال الخلاص في عالم الخلود. اما اذا بقي الانسان متعلقاً بالجسم فان مصيره الموت المظلم، فالخلاص يبدأ بمعرفة النفس. وعندما يموت الانسان فان جسمه ينحل وتتوارى صورته اما نفسه فتصعد راجعة الى اصلها السماوي وتخلع في طريقها ما لصق بها عندما كانت جزءاً من الانسان الى ان تتحد بالقوى العليا وتلك هي غاية العرفان.

انظر: بنية العقل العربي، ص ٢٦٣-٢٦٨.

(٣) انظر: تكوين العقل العربي، ص ١٨٦-١٨٧.



الذي ينتجه ويتعامل معه العلماء، اما "المستوى العامي" من الموروث القديم الذي ينتج بوسائل غير علمية، كالحكاية والنقل الشفهي، فذلك ما لم يدخله ضمن دائرة بحثه^(١).

ويحدد الجابري مواقع انتقال الموروث القديم الى البيئة الاسلامية وهي الاسكندرية في مصر وانطاكية ونصيبين في سوريا وافاميه في شمال سوريا والى الجنوب من انطاكية، وحران في شمال العراق وجنديسابور في جنوب فارس. وبعد الباحث الاسكندرية وحران اهم المراكز لنقل الموروث القديم والفكر الهرمسي الى البيئة العربية والمراكز الاساسية لنقل الموروث الفلسفي والديني^(٢).

ويجدر هنا التساؤل: كيف دخل الموروث القديم الى البيئة العربية الاسلامية؟ وما هي اشكال هذا الدخول؟

يرى الجابري ان هذا الموروث القديم قد تسرب الى البيئة العربية الاسلامية بعدة وسائل وهي:

١- الفتح العربي الاسلامي فقد كانت عمليات الفتح الاسلامي لهذه البلاد فتحاً لثقافتها القديمة أي تفكيكاً لسلطاتها المعرفية ووحدتها، و فتحاً " للحقل المعرفي العربي بمختلف مكوناته، فلم يكن نمو الدولة العربية الاسلامية طبيعياً، فكذلك الحقل المعرفي لم يكن نموه خاضعاً لامكاناته الداخلية وحدها، بل ربما كان اكثر اعتماداً على مدى ما استفاده من الموروث القديم، ولما كان الحقل المعرفي العربي هو حقل ديني اساساً فهو محكوم بالنص القرآني، فان الفتح الذي تعرض له لم يكن من الممكن ان يتم الا من خلال "التضمين" تضمين النص القرآني جزءاً من الموروث القديم وذلك هو التأويل"^(٣).

٢- كما ان العقيدة الاسلامية لم تقم بمحو المعتقدات القديمة في البلاد الاسلامية محو تاماً، وواصل القديم الحياة كعنصر في الجديد، وهذا العنصر يظل مخفياً وفي حالة من اللاوعي شبه تامة" كذلك يوجد القديم جنباً الى جنب مع الجديد متعارضين و "غير قابلين للوفاق من الناحية المنطقية ولكنهما يظان مع ذلك مقبولين في نفس العصر من طرف الشخص الواحد" كما عرف الفكر الديني الاسلامي في نموه حالة ثالثة وهي "الحالة التي تمحو فيها المعتقدات الجديدة ما سبقها من المعتقدات محو تاماً. ولربما يرجع هذا التنوع في نمو الفكر الديني العربي الى اتساع الرقعة التي انتشر فيها الاسلام وتنوع البنيات الدينية فيها" ويذهب الباحث الى ان هذه الحالة الاخيرة قد حصلت في الجزيرة العربية والخليج واليمن وشمال افريقيا والاندلس. وقد وجدت الحالة الاولى والثانية في سوريا والعراق وفارس ودخلت مصر مع الدولة الفاطمية، فقد استند الفاطميون في ايديولوجيتهم الدينية مع باقي الفرق الشيعية والتيارات الباطنية على الموروث القديم^(٤).

(١) انظر: تكوين العقل العربي، ص ١٨٨-١٨٩.

(٢) ايضاً، ص ١٦٢-١٦٤.

(٣) ايضاً، ص ١٤١.

(٤) انظر: ايضاً، ص ١٤٢-١٤٤.



٣- كما ان هنالك عدة امور سهلت مهمة الاتجاهات العرفانية في الاسلام ومنها: ان هذه التيارات قد "وجدت المفاهيم العرفانية الاولية والاساسية مثل الظاهر، الباطن، التنزيل، التأويل، القلب... الخ مستعملة في النصوص الدينية الاسلامية بصورة بيانية (مفتوحة) أي بدون تحديد دقيق لمعانيها، مما جعلها قابلة، بهذه الدرجة او تلك للتوظيف عرفانياً "باطنياً" كما ان بعض استعمالاتها تغري ذوي الميول العرفانية الى قراءتها بما يخدم اغراضه العرفانية، اذ ربط العرفانيون (التفسير) (بالظاهر) و (التأويل) (بالباطن)^(١). كما استند العرفانيون على الآية "هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله، والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا، وما يذكر الا اولوا الالباب" (٣ آل عمران: ٧).

ويؤكد الباحث ان ورود الالفاظ الظاهر والباطن، وغيرها في القرآن واحتمال عباراته للتأويل كأبي كتاب دين واستعماله اسلوباً بيانياً مفتوحاً يغري بالتماس اكثر من معنى للعبارة الواحدة هو الذي سهل مهمة دخول الافكار الهرمسية والعرفانية الى البيئة الاسلامية^(٢).

٤- يؤكد الجابري دور العامل السياسي في انتشار العرفان وظهور الهرمسية في المجتمع الاسلامي فالعامل السياسي كان له الدور الاساسي في هذا المجال "ذلك انه من المعروف ان التيارات العرفانية التي ظهرت في الاسلام قد ارتبطت بالتنشيع ارتباطاً عضوياً، بل لقد كان الشيعة "اول من تهرمس في الاسلام" ومنذ الصراع المرير على الخلافة بين علي بن ابي طالب ومعاوية بن ابي سفيان، وظهور الفرق الكلامية "الى بلوغ العرفانية في الاسلام قمة "اوجها؟! "سواء مع الفلاسفة الباطنيين الاشرائيين كأبن عربي والسهورودي، منذ ذلك الوقت والتداخل بين العرفان الشيعي والعرفان الصوفي قائم ومتجدد. اما "المنبع" الذي كانت جميع التيارات العرفانية في الاسلام تغرف منه فهو،، الهرمسية بالدرجة الاولى". وكما وفر الدافع السياسي المبرر والحافز لعودة الهرمسية في البيئة الاسلامية، فان "مرونة المادة الجاهزة وطغيان الطابع التأليفي الانتقائي فيها سهل المهمة، على العرفانيين الاسلاميين: مهمة النقل والتوظيف. هذا من جهة، ومن جهة اخرى "انفتاح" الخطاب القرآني واتساع عباراته لاكثر من معنى. وتلك خاصية استثمرتها الفرق الاسلامية منذ البداية، اذ كان كل طرف يستدل على صحة موقفه وفساد موقف الخصم بآيات من القرآن^(٣)"

٥- من اسبب انتشار الهرمسية ايضاً انها نسبت الى النبي ادريس المذكور في القرآن. فضلاً عن دخولها الى العالم العربي من باب (العلم) قبل ان تدخل من باب الفلسفة والدين، اذ اشتغل خالد بن

(١) انظر: بنية العقل العربي، ص ٢٧٣-٢٧٥.

(٢) انظر: تكوين العقل العربي، ص ١٩٤-١٩٥.

(٣) انظر: الجابري، بنية العقل العربي، ص ٢٧٤.



يزيد بن معاوية (ت ٨٥هـ) بالعلوم القديمة كالكيمياء والتنجيم. وفي رسائل جابر بن حيان الكيميائي وطب الرازي^(١).

اما دعاة ومتبني الهرمسية في الفكر الفلسفي الاسلامي هم الشيعة بكل طوائفهم والمتصوفة وقد شغل هذا التيار الهرمسي موقعاً فكرياً في الفكر الفلسفي الاسلامي منذ بداية عصر التدوين واستمر يحتل مواقع رئيسية داخله الى ان اكتسح ساحته كلها تقريباً في "عصر الانحطاط"^(٢). ويستدل الباحث على هرمسية النص (أي نص من النصوص العربية الاسلامية)، بعدة ادلة^(*):

١- القول بأله واحد لا يعبر عنه بوصف ولا يدرك بالعقل وانما يتوصل اليه بالزهد والتطهير ومواصلة الدعاء والتبتل.

٢- القول بترابط العالم السفلي والعالم العلوي وعدم اقامة فواصل بين السماء والارض وتفسير ذلك نظرياً باتصال "آفاق الكائنات بعضها مع بعض (افق المعادن متصل بافق النبات وافق النبات متصل بافق الحيوان، وافق الحيوان متصل بافق الانسان وافق الانسان متصل بواسطة النفس-بأفق الملائكة: الكائنات العلوية) وتوظيف ذلك تطبيقياً في "التجارب" التي يقوم بها كل من المنجم والكيميائي والساحر... الخ.

٣- القول بسلاسل الاسباب غير المنتظمة... وهي "الاسباب التي يغلب فيها الشذوذ على الاطراد وتخضع لتقلبات (التجربة) وليس للضرورة العقلية. والقول بالاصل الالهي للنفس وما يتصل بذلك من نزعة صوفية من جهة وعدم الفصل بين العلم والدين من جهة اخرى^(٣)".

المعقول واللامعقول في الفكر العربي الاسلامي:

اطلق الجابري على الموروث القديم والهرمسية وكل من اقتبس افكارهم من المسلمين اسم "اللامعقول العقلي" او "العقل المستقل" في مقابل المعقول الديني العربي الاسلامي وهو القرآن الكريم والسنة النبوية. لذلك عمد الباحث الى استقراء آيات القرآن الكريم لاستخراج الجوانب العقلانية منها وفق الآتي:

(١) انظر: تكوين العقل العربي، ص ١٩٤-١٩٥.

(٢) انظر: ايضاً، ص ١٦٥-١٦٦.

(*) اخذ الجابري هذه الادلة عن لويس ماسينون ودراسته الموسومة: Inventaire de la litterature nemetique arabe

(٣) ايضاً، ص ١٩٣.



١- اول محددات المعقول في القرآن هو اقرار التوحيد ورفض الشرك (أي تعدد الالهة) لما ينطوي في ذاته على تناقض لايقبله (العقل) اذ "لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا" (١٧ الانبياء ٢٢) وكان تاريخ البشرية كله عبارة عن صراع للانبياء والرسول مع اقوامهم من اجل اقرار عقيدة التوحيد، فخطاب التوحيد هو خطاب "العقل" وخطاب الشرك هو خطاب "اللاعقل" وفي انتصار كفاح الانبياء سيادة للعقل.

٢- ان الديانات التي كانت قائمة اثناء البعثة المحمدية (اليهودية والنصرانية والمجوسية والصائبة) تبنت خطاب اللاعقل لان اهلها قد حرفوها عمداً. فبنوا اسرائيل الذين اتاهم الله "الكتاب والحكم والنبوة" ورزقهم "من الطيبات" وفضلهم "على العالمين" قد اختلفوا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم" (٤٥ الجاثية ١٦-١٧) فحرفوا التوراة وقالوا "عزيز ابن الله" و "اتخذوا احبارهم (...) ارباباً من دون الله" (٩ التوبة ٢٩-٣٠) فأشركوا واصبحوا من الظالمين. كما يتطرق الجابري الى النصراني، ويشير الى المجوس الذين لايدخلون مع المسلمين في جدل عقلي مباشر لانهم كانوا مشركين يقولون بالهين اثنين، ولانهم لم يكونوا ضمن الخصوم المباشرين المجادلين للرسول في مكة والمدينة.

٣- يتجسد (اللامعقول) في الجزيرة العربية والذي تمثل في الاشراك بالله وعبادة الكواكب (لدى الصائبة) وعبادة الاصنام. ويستخدم القرآن البيان العربي الذي يعتمد القياس والتشبيه والتمثيل مثل قوله "أو لو كان آباؤهم لايعقلون شيئاً ولايهتدون، ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع الا دعاء ونداء، صم بكم عمي فهم لايعقلون" (٢ البقرة ١٧٠-١٧١)*

٤- ومن اشكال الخطاب العقلي تذكيرهم بقصص الانبياء السالفين وجدل ابراهيم العقلي، وهو "الصورة التي يقدمها القرآن عن (حوار) المعقول واللامعقول في الماضي": "واذ قال ابراهيم لابيهِ ازر اتخذ اصناماً آلهةً اني اراك وقومك في ضلال مبين، وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين. فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين، فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي فلما افلت قال يا قوم اني بريء مما يشركون، اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفاً وما أنا من المشركين" (٦ الانعام ٧٤-٧٨). كما يشير القرآن الى ان الشمس والقمر والكواكب الاخرى لاتستحق ان تعبد فهي ليست آلهة ولاهي واسطة الى الله وانما هي مخلوقات طبيعية: "يسألونك عن الأهله، قل هي مواقيت للناس والحج" (٢ البقرة ١٨٩).

(*) الآية مقطوعة وهي كالاتي: (واذ قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه آباءنا او لو كان آباؤهم لايعقلون شيئاً ولايهتدون، ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع الا دعاء ونداء صم بكم عمي فهم لايعقلون" صدق الله العظيم.



٥- ويذكر الجابري بعض الآيات التي تنطوي على جدل عقلي مثل قوله تعالى "يا ايها الناس ضرب مثل فاستمعوا له، ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له، ان يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه، ضعف الطالب والمطلوب" (٢٢ الحج ٧٢).

٦- كما يطرح القرآن موضوع المعجزة الماورائية التي طلب المشركون من الرسول ان يأتيهم بها ويجيبهم القرآن بأن المعجزة الماورائية لم تكن دوماً محل تصديق من طرف خصوم الانبياء بل كانوا يكذبون بها ويعاندون "وما منعنا من ان نرسل بالآيات الا ان كذب بها الاولون" (١٧ الاسراء ٥٩).

كما يذكر الايات التي تدعو الى النظر في الطبيعة والتماس العبرة من خلقها ودلالاتها على خالقها "افلم يسيروا في الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها وآذان يسمعون بها، فانها لاتعمى الابصار ولكن تعمي القلوب التي في الصدور" (٢٢ الحج ٤٦).

فالقرآن يعرض صورة من صراع "العقل" العربي مع "اللاعقل" مع المشركين الذين يطلبون حضور ما وراء الطبيعة في الطبيعة صادرين من المنطلق الذي يؤسس عبادتهم للكواكب. ويتحدد الخطاب العقلي في القرآن بتنبية الناس الى النظام السائد في العالم فهو دليل على وجود خالق صانع له (*) وهذا الخالق الصانع لايمكن ان يكون له شريك او منازع والادب النزاع بينهما وفسد النظام وانهار العالم. والاعجاز في القرآن هو اعجاز بياني، فمعجزة الكون متساويتان من حيث الدلالة. ام الكون دليل وجود ووحداية الله وبيان القرآن دليل نبوة محمد وصدق رسالته وهما جميعاً يؤسسان (المعقول) الديني العربي ضداً على اللامعقول (العقلي) الذي يعني على مستوى الخطاب القرآني الشرك بالله وانكار النبوة. لذلك يتحدد "المعقول الديني" بثلاث عناصر اساسية:

أ - القول بامكانية -بل بوجوب- معرفة الله من خلال تأمل الكون ونظامه (دلالة الشاهد على الغائب).

ب- وحدانية الله أي نفي الشريك عنه وبالتالي فلاخالق ولامدبر للكون الا هو، الشيء الذي يعني عدم الاعتراف باي تأثير سواء للكواكب او السحر.. الخ.

ج - القول بالنبوة بمعنى ان الاتصال بالله ليس ميسراً لكل الناس وانما للانبياء ومحمد خاتم النبيين ومن ثم فالاتصال بالحقيقة العليا، لم يعد ممكناً قط، ولذلك يجب الانصراف الى الاهتمام بالقرآن وحده لانه مستودع الحقيقة عقيدة وشريعة^(١)

(*) ان هذا الدليل على وجود الخالق يعرف عند الفلاسفة بـ "دليل النظام" وقد قال به ابن رشد وعدد من الفلاسفة، والجابري هنا يعمل على تعزيز هذا الدليل بأيات من القرآن الكريم. ويفرضه كاسلوب وحيد لمعرفة الله.

(١) انظر: تكوين العقل العربي، ص ١٣٥-١٤٠.



وإذا كان المعقول الديني العربي الاسلامي، كما حدده الجابري، قائم على هذا الاسس الثلاثة "القول بمعرفة الله بواسطة الاستدلال عليه بالكون ونظامه والقول بنفي الشريك عنه في الخلق والتدبير، والقول بالنبوة، فان اللامعقول "العقلي" يتحدد بما يناقض هذه الاسس: فالمانوية باعتقادها بمبدأين اثنين (الهيئ احدهما للنور والآخر للظلمة) وبالتطهير والخلاص (الاستغناء عن النبوة) تتعارض بشكل صريح مع مبادئ الاسلام، التوحيد والخلق والنبوة. اما آراء الصابئة وهي ما يعرف في تاريخ الاديان وتاريخ الفلسفة بـ (الهرمسية) فأنها بتصويرها الله في صورة اله لا يصدق عليه الوصف ولا يعلم الكون ولا يدبره، ثم ان قولها بالتالي بـ "متوسطات" اليها يرجع الاختراع والايجاد وتصريف الامور، ثم انكارها الصريح للنبوة كل ذلك يجعلها تتعارض على طول الخط مع المبادئ التي يقوم عليها الدين الاسلامي" (*) واخيراً فأن الالهيات الافلاطونية المحدثة، تسير في وفاق تام مع الهرمسية، وبالتالي تتعارض مع "المعقول" الديني العربي.

اما ما يبرر ادراج هذه التيارات ضمن "اللامعقول العقلي" فهو تأكيدها جميعاً على عجز العقل البشري "عن" تحصيل اية معرفة عن الله من خلال تدبر الكون، الشيء الذي ينتج عنه ان معرفة الانسان للكون يجب ان تمر عبر اتصاله المباشر بالحقيقة العليا: الله (٢).

اما "العقل المستقل" فهو العقل الغنوصي العرفاني الصوفي، وهذا المصطلح ليس من مبتكرات الجابري بل اقتبسه عن احد الباحثين الاوربيين، اذ وصف هذا الباحث العصر الهلنستي الذي تدهورت فيه العقلانية اليونانية بعد ان بلغت اوجها مع ارسطو، "فعندما فتح الاسكندر المقدوني معظم بلاد الشرق وآسيا وتوزع اليونان في هذا العالم الواسع وحصل الاختلاط بين الديانات والمذاهب وساد الشعور بالضياع والغربة بدأ الناس يلتمسون طريقاً آخر للمعرفة غير طريق العقل فانتشر العرفان، أي الغنوص الذي يقوم على الادعاء بامكانية الاتصال الروحاني بالقوى الروحانية السماوية والذي يعتبر العقل حجاباً بين النفس البشرية والله... الخ فكان هذا الاتجاه هو ما عبر عنه الباحث المشار اليه "باستقالة العقل" (٣).

ويذهب الجابري الى انه من الخطأ النظر الى هذا الموروث القديم الذي ازدهر وبعث من جديد في عصر التدوين على انه "دخيل او اجنبي بل يجب ان ننظر اليه على انه جزء من تاريخنا القومي فقد كانت مواطنه لدى عشرة قرون قبل عصر التدوين، مواطن عربية: الاسكندرية، انطاكية، افامية، حران، الرها ونصيبين.. ثم بغداد، ومن قبلهما جميعاً ارض بابل ومصر واليمن والاهم من ذلك كله هو ان ذلك الموروث القديم قد دخل كجزء لا يتجزأ في الثقافة العربية الاسلامية التي تشكل اهم عنصر في الشخصية

(*) لاينكر الصابئة النبوة بل يؤمنون بها ونيهم هو يحيى المذكور في سورة الانبياء الجزء ١٧ الآية ٨٨، والجابري على الرغم من معرفته العميقة بالقرآن واستشهاده بآيات منه تجاهل هذه المسألة وانكرها.

(٢) انظر: تكوين العقل العربي، ص ١٥٩.

(٣) انظر: الجابري، محمد عابد، اشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص ١٨٨-١٨٩.



العربية منذ ان اخذت تعي ذاتها في عصر التدوين ذاته^(١) كما ان المسلمين وتحديداً الدولة الاموية قد لجأوا الى اقتباس الموروث الفارسي بدل الموروث الروماني البيزنطي وذلك لان علاقة العرب مع الروم علاقة حرب فكان الروم يشكلون الآخر بالنسبة للعرب. اما علاقة الفرس فقد ورث المسلمون دولتهم (الدولة الساسانية) وحضارتها وارضها وسكانها وكل شيء فيها فلم تعد الآخر بالنسبة لهم^(٢).
الا ان الجابري يؤكد في مواقع اخرى الى ان هذا التراث دخيل على الثقافة العربية الاسلامية وانه يعبر عن الفكر الفارسي^(٣) بل ان العرفان دخيل على الثقافة العربية الاسلامية لذلك هو في صراع مع البيان.

واخيراً نتساءل ما هو دور المسيحية واليهودية في الفكر الاسلامي؟ وهل يشكلان جانباً من الموروث القديم؟ يرى الجابري ان المسيحية واليهودية "لم يكونا يهددان الاسلام، لا من الناحية السياسية ولا من الناحية العقائدية فلقد اعترف الاسلام للمجتمعات اليهودية والنصرانية بكيانها الذاتي داخل المجتمع الاسلامي واقام حدوداً واضحة بينهما وبينه من الناحية العقائدية، حدوداً رسمها القرآن نفسه مما لا يدع مجالاً لأي تأويل. وانثذ، وهذا ما نريد تأكيده، فلم يكن من الممكن لاية حركة اعتراضية داخل الدائرة الاسلامية ان تتبنى بشكل او بآخر اطروحات او افكاراً يهودية او مسيحية، فالتغاير هنا كان واضحاً وتاماً".

وقد تسربت الاسرائيليات وهي اخبار الغيب والجنة والنار مستقاة من التوراة والتلمود الى الثقافة العربية الاسلامية بشكل واسع والى داخل دائرة "المعقول" الديني العربي ذاته، اذ كانت تقدم له تاريخ الحياة الدنيا وتاريخ الآخرة. وقد تعدى نطاق هذه القصص ما ذكر في القرآن.
بذل الفقهاء والمفسرون ورجال الحديث جهوداً لتخليص العقيدة الاسلامية مما خالطها من الاسرائيليات. ولكنها مع ذلك بقيت وخاصة لدى الاوساط العامة وداخل الثقافة الشعبية الدينية في المجتمعات العربية الاسلامية. الا ان هذه والاسرائيليات لم تكن تنتمي الى قطاع اللامعقول "العقلي" الذي يهمننا هنا بل هي تقدم نفسها باسم (النقل) لا بأسم (العقل) ولذلك فأن تأثيرها في تشكل العقل العربي سيكون، على الرغم مما قلناه بخصوص عنصر "الغيب" اضعف من تأثير التيارات الاخرى في الموروث القديم. والتي كانت تقدم نفسها باسم "العقل"^(١).

المناقشة:

(١) انظر: تكوين العقل العربي، ص ١٦٢.

(٢) انظر: الجابري، العقل الاخلاقي العربي، ص ٢٥١.

(٣) انظر: ايضاً، ص ٢٥١.

(١) انظر: تكوين العقل العربي، ص ١٤٧-١٤٨.



يلغي الجابري دور كل من المسيحية واليهودية في العقيدة الاسلامية والتاريخ الاسلامي وهذا امر غير صحيح تاريخياً، فقد كان اثر اليهودية والمسيحية على الاسلام بالغ جداً وصراع اليهودية مع الاسلام امر واضح للعيان منذ بدء الدعوة المحمدية.

وقد اشار القرآن الى الجدل الذي دار بين اليهود وانبيائهم وبين اليهود والنبي محمد، كما تناول الباحث اليهود في حديثه عن المعقول العقلي^(٢).

اما المسيحية فقد دخلت في صراع مع الاسلام والقرآن ينقل لنا صور معارضته للغلو في السيد المسيح اذ صار الغلو في السيد المسيح نموذجاً للغلو في سائر الامور. وقد اشار الباحث نفسه الى الايات التي تؤكد بشرية السيد المسيح مثل قوله تعالى: "لقد كفر الذين قالوا الله هو المسيح ابن مريم قل فمن يملك السماوات والارض وما بينهما يخلق ما يشاء والله على كل شيء قدير" (الآية ١٦ المائدة^(٣)). فضلاً عن الصراع المرير والمنافسة من قبل الدولة البيزنطية المسيحية والدولة العربية الاسلامية والذي استمر حتى ايماننا هذه^(٤).

ويهمل الباحث الاشارة الى اثر الثقافة الهندية في الفكر العربي الاسلامي مع قدمها على بقية الآثار التي يذكرها وهو نقص ينبغي ان يلاحظ وخصوصاً وان التصوف والمسائل الروحية ووحدة الوجود دخلت البيئة العربية الاسلامية من جانب الهند ولعل ذلك يعود الى تأثر الباحث الشديد بالمستشرق ماسنيون وتلمذته له في توجهاته.

ويشير الدكتور النشار الى اتصال المسلمين بالهنود ومذاهبهم من الامور الثابتة، فقد عرفهم المسلمون عن طريق الفرس، ثم عن الطريق المباشر بينهم وبين المسلمين فنقلت كتبهم وآراؤهم من الفارسية ومن السنسكريتية وتصدى مفكرو الاسلام لهم، وقد اعطانا صاحب الفهرست قوائم باسماء كتب الهند في الطب والمعتقدات والملل والاديان الهندية^(٥).

المقصد الثاني: التشيع

قبل البدء في سرد آراء وتحليلات واستنتاجات محمد عابد الجابري بصدد التشيع والفكر الشيعي نشير الى اننا لم نتطرق الى كل افكاره بهذا الخصوص بل نعرض باختصار ابرز واهم افكاره والجديد

(٢) جدير بالذكر ان لفظة اليهود قد وردت ثمان مرات في القرآن، انظر: عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم، دار الجيل، بيروت، ص ٧٧٥.

(٣) انظر: تكوين العقل العربي، ص ١٣٦-١٣٧.

(٤) وبصدد اثر اليهودية والمسيحية في الاسلام انظر: النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، ج ١، ط ٥، دار المعارف مصر، ١٩٧١، ص ٤١-٦٧.

(٥) انظر: النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، ج ١، ص ١٠٥-١٠٦.



الذي جاء به وما يستدعي المناقشة والتعقيب عليه. فعملنا ذا طابع انتقائي وعذرنا في ذلك ان المجال لا يتسع الى كل ما انتجه الباحث في هذا الخصوص، فمن يرغب في الاستزادة او التوسع العودة الى كتبه التي اقتبسنا منها هذه الخلاصات.

وبما ان الفكر الشيعي كان ولا يزال محط اهتمام باحثنا العتيد، فقد عملنا على تبويب افكاره في ثلاث فقرات: ١- المنهج ٢- العقائد ٣- التاريخ والشخصيات الشيعية، ثم ختمنا حديثه عن التشيع بمناقشة ارائه المارة الذكر.

اما المناهج التي اعتمدها الجابري في بحثه عن التشيع والباطنية والعرفانية فهي التتقيب الاليسيتيمولوجي عن جذور المعرفة الشيعية العرفانية، والتحليل والنقد التاريخي للشخصيات والاحداث التاريخية بالاضافة الى توظيفه افكاراً ومفاهيم ومصطلحات حديثة ومعاصرة مثل التحليل النفسي واللاشعوري واللاشعور السياسي(*) في دراسته سلوك وتصرفات الشخصيات التاريخية، لصعوبة الفصل بين العقائد والايديولوجيا من جهة والتاريخ السياسي الذي هو في ذات الوقت تاريخ ونشأة العقائد والافكار من جهة اخرى، فقد اعتمدنا في الاولى على المادة الفكرية والعقائدية حول الامامة "الولاية" كعقيدة، وتطرقنا في الجانب الثاني الى التاريخ السياسي والاحداث التاريخية المرتبطة بشخوص وأئمة الشيعة كما فهمها وطرحها الجابري مرجئين مآخذنا واستنتاجاتنا الى المناقشة.

(*) اقتبس الباحث مفهوم (اللاشعور السياسي) عن (ريجيس دوبري) الا انه عمد الى (تبيئة) وتوظيف هذا المصطلح بما ينسجم مع البيئة والواقع العربيين وعند دوبري اللاشعور السياسي هو عبارة عن "بنية قوامها علاقات مادية جمعية تمارس على الافراد والجماعت ضغطاً لايقاوم، علاقات من نوع العلاقات القبلية العشائرية والعلاقات الطائفية والعلاقات المذهبية والحزبية الضيقة التي تستمد قوتها المادية الضاغطة القسرية مما تقيمه من ترابطات بين الناس تؤطر ما يقوم بينهم بفعل تلك العلاقات نفسها. من نكرة وتناصر او فرقة وتنافس وهذه البنية من العلاقات اللاشعورية تبقى قائمة فاعلة رغم ما قد تتعرض له البنية الفوقية في المجتمع من تغيرات نتيجة التطور الذي يحدث في البنية التحتية المقابلة لها". واذا كانت وظيفة (اللاشعور السياسي) عند دوبري "هي ابراز ما هو عشائري وديني في سلوك المجتمعات الاوربية المعاصرة" فأن وظيفته بالنسبة لنا والتي حددها الجابري "ستكون العكس من ذلك ابراز ما هو سياسي في السلوك الديني والسلوك العشائري داخل المجتمع العربي القديم منه والمعاصر" واذن فاللاشعور السياسي المؤسس للعقل السياسي العربي يجب ان لا ينظر اليه فقط على انه (الديني) و (العشائري) اللذان يوجهان من خلف الفعل السياسي بل لا بد من النظر اليه ايضاً على انه السياسي الذي يوجه من خلف التمدب الديني والتعصب القبلي" فا "الامور في المجتمع العربي الاسلامي تبدو في احيان كثيرة، كما لو ان هذا الاخير يؤسس الديني (التمذهب) واذن فما هو السطح هنا هو التمدب الديني، وليس الاختيار السياسي" وبالتالي فاللاشعور السياسي عندنا لا يتأسس دائماً على الدين،... بل ان التمدب الديني عندنا هو الذي يطفوا على اللاشعور السياسي ويغطيه". الجابري، العقل السياسي العربي، ص ١٣-١٤.



اولاً: المنهج(*)

يذهب محمد عابد الجابري الى ان آلية انتاج المعرفة لدى العرفانيين بشكل عام ولدى الشيعة بشكل خاص(**) هي التأويل والقياس العرفاني. ولقد اشرنا فيما مضى بان المعرفة الدينية الهرمسية قد اتخذت من التأويل طريقاً او (وسيلة) للدخول الى البيئة العربية الاسلامية. فالعرفانيون كالبنيانيون انطلقوا من النص القرآني وتأويله من اجل الوصول الى المعرفة الا ان "العرفانيات في الاسلام تبنت الموروث العرفاني المنحدر اليها من العصر الهلنستي والفلسفة الدينية الهرمسية منها خاصة، وعملت على قراءة النصوص الدينية البيانية الاسلامية على ضوءها، بمعنى انها اجتهدت في جعل "ظاهر" هذه النصوص يتضمن الموروث العرفاني كـ "باطن" بوصفه (الحقيقة) المقصودة من جهة، ومن جهة اخرى، ارتبطت التيارات العرفانية الاسلامية بعلاقة عضوية مع السياسة، اما دخلت العرفان من باب السياسة كالشيعة، واما دخلت السياسة، او ارتبطت معها بعلاقة ما، من باب العرفان كالحركات الصوفية -فانها قد عملت، في كلتا الحالتين، على توظيف (الباطن) على الصعيدين العقدي المذهبي والسياسي التنظيمي، وذلك بالمماثلة بين هياكلها التنظيمية، سياسية كانت او دينية طرقية، وبين البنية الميتافيزيقية العامة التي نسجت عليها العرفانيات القديمة، والهرمسية منها خاصة رؤيتها الكونية، اعني تصورهما للعلاقة بين الله والعالم والانسان. واذا اضفنا الى هذا او ذلك لجوء العرفانيين الاسلاميين من شيعة ومتصوفة الى اعتماد الاشارة والرمز في خطابهم في التعامل مع العامة" اما (تقية) أي انقاء لردود فعل الفقهاء واهل الظاهر وغيرهم من ذوي السلطان، واما "كجزء من استراتيجية الدعوة التي تعتمد (السرية) والايهام بامتلاك الاسرار". لذلك فقد وضفت الزوج ظاهر/باطن في ثلاث مستويات:

مستوى سياسي مباشر ومستوى ايديولوجي مذهبي واخيراً في مستوى ديني ميتافيزيقي.

"في المستوى الاول ينحو التأويل منحى تشخيصياً، بمعنى ان الالفاظ في هذه الآية القرآنية او تلك أو هذا الحديث او ذلك تصرف مباشرة الى اشخاص معينين. من ذلك مثلاً تأويل بعض رجال الشيعة قوله تعالى "مرج البحرين يلتقيان، بينهما برزخ لا يبغيان، فبأي آلاء ربكما تكذبان، يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان" (٥٥ الرحمن: ١٩-٢٢) لقد اولوا (البحرين) على انهما علي بن ابي طالب، وفاطمة زوجته

(*) يضم العرفان والمنهج لعرفاني لدى الجابري كلاً من الشيعة والمتصوفة، الا اننا هنا سنكتفي بذكر امثله عن الشيعة فقط مع ان الباحث يجمع كلاً من الفريقين في حديثه عن العرفان كمنهج.

(**) الشيعة هي الفرقة او الفرق الاسلامية التي تؤمن بحق علي في الامامة من بعد الرسول وفضلتيه على زملائه من الصحابة. انظر د. كامل مصطفى الشيبلي، الصلة بين التصوف والتشيع، ج١، ط٣، دار الاندلس بيروت، ١٩٨٢، ص٢١. وقد بدأ الشيعة بالقول ان الامامة لاتخرج عن علي بن ابي طالب واولاده بالنص الجلي او الخفي. وانتهت الى مذاهب فلسفية وسياسية معقدة ومتعددة. انظر: د. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، ج٢، دار المعارف مصر، ط٤، ١٩٦٩، ص١.



بنت النبي واولوا (البرزخ) على انه النبي محمد (ص) بمعنى انه جسر يصل بين علي ابن عمه وفاطمة ابنته. واولوا (اللؤلؤ والمرجان) من (البحرين) خرج الحسن والحسين من علي وفاطمة. "والهدف السياسي من هذا النوع من التأويل واضح، وهو (اثبات) ان القرآن يشير، او ينص بطريق الرمز على ان الخلافة والامامة بعد النبي لعلي ونسله من فاطمة" ويشير الجابري ايضاً الى تفسير جعفر الصادق لآية النور (٢٤ سورة النور الآية ٣٥) الى انها تشير الى ولاية علي ونسله من فاطمة^(١) (*).

"والى جانب هذا النوع من التأويل السياسي المباشر الذي يصرف معاني عبارات بعض الآيات والفاظها الى اشخاص معينين والذي نجده عند الشيعة، اثنا عشرية او اسماعيلية، هناك نوع آخر من التأويل السياسي غير المباشر يصرف معاني الآيات لا الى اشخاص بالذات بل الى اصول المذهب، اصوله الايديولوجية والتنظيمية. وهذا ما نجده عند الاسماعيلية خاصة، بل ان فلسفتهم قائمة كلها على هذا النوع من التأويل".

وكمثال على ذلك تأويل اخوان الصفا لآية النور التي سبقت الاشارة اليها وفق الآتي: "الله نور السموات والارض، مثل نوره: يعني العقل الكلي. كمشكاة: يعني به النفس الكلية المنبعثة منه، المضيئة بنور العقل - الكلي - كما تضيء المشكاة بنور المصباح المشرق بنور الله. فيها مصباح، المصباح في زجاجة، الزجاجية هي الصورة الاولى (الهيولى الاولى الشفافة المضيئة بما سرى فيها من فيض النفس عليها لفيض العقل - الكلي - على النفس - الكلية - كأنها كوكب دري، وهو الصورة المجردة المكوكبة بالانواع الذاتية. يوقد من شجرة مباركة زيتونة لاشرقية ولاغربية، بل مبتدعة بأمر الله عزوجل لامركبة ولامؤلفة. يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، نور على نور: تكاد للطفاتها وشرفها (النفس الكلية) تكون عقلاً (كلياً) ولو لم يتصل بها. فلما امدها بخيراته كان: (نور على نور)، كذلك نور العقل فوق نور النفس. يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الامثال للناس. ولذلك كانت النار هي اجل الاشكال واعظم الامثال متصلة بالنور ولذلك امتحن ابليس حين قال: "خلقتني من نار وخلقته من طين" (ص: ٧٦) وذلك ان النار تتحرك الى العلو بالطبع والطين هو الجماد والتراب يتحرك الى اسفل بالطبع".^(١)

ويرى الجابري ان التأويل عند الشيعة قد ارتبط بالمعنى الباطن، اذ اعتمد العرفانيون (الشيعة والمتصوفة) على الآية "هو الاول والآخر والظاهر والباطن" (الحديد: ٣) دليلاً على تأكيد تصورهم

(١) انظر: الجابري، بنية العقل العربي، ص ٢٧١-٢٨١.

(*) ونص الآية هو: "الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لاشرقية ولاغربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الامثال للناس والله بكل شيء عليم" صدق الله العظيم.

(١) بنية العقل العربي، ص ٢٨٣.



العرفاني في الالهوية. وقد جعل الشيعة من الامام علي المختص بالتأويل الباطن، اذ اعتبروه المؤسس الاول للعرفانية في الاسلام ومن خطبه ذات المضمون الهرمسي خطبته التي تتحدث عن ابتداء الخلق^(*). كما نسب العرفانيون احاديث الى النبي والى الائمة الشيعة الكبار والى بعض الصحابة تدعم تأويلاتهم الباطنية، فالشيعة عموماً يعتبرون علومهم (علوم الباطن) ويميزون في مؤلفاتهم بين مؤلفات (الظاهر) او الموجهة لعموم الناس، ومصنفات (الباطن) وهي خاصة بمن استجاب وانخرط في صفوفهم، تتفاوت في باطنيتهم عند الاسماعيلية خاصة، حسب درجات المستجيبين. ليس هذا وحسب بل ان الاسماعيلية يميزون بين عبادتين: عبادة عملية او ظاهرة وهي اداء الشعائر الدينية المعروفة، وعبادة علمية او باطنية وهي علم التأويل، أي المعرفة بأسرار المذاهب اسراره (الفلسفية)^(٢).

وبالرغم من تأكيد العرفانيين على ضرورة الاخذ بالظاهر الى جانب الباطن، فإن ما يعرف بـ "الحقيقة لديهم هو اسمى من مقام (الشريعة)، ولا بد من الاخذ بـ الباطن "والا بقي المرء (مسلماً) فقط يحمل معه نوعاً من "الشرك الخفي". وهكذا فالشيعة من "اثني عشرية"^(**) واسماعيلية، يرون ان الاخذ بالظاهر وحده انما يعني فقط "الدخول في حكم الاسلام" الذي يحصن من القتل ويعصم من دفع الجزية، أي يعني صاحبه من ان تطبق عليه الاحكام التي يجب تطبيقها شرعاً على غير المسلمين، كالقتل بالنسبة للكفار ودفع الجزية بالنسبة لليهود والنصارى اما "الايمان" وهو اعلى مرتبة من مجرد "الاسلام" فلا يحصل الا مع الاخذ "بالباطن"، أي الاعتقاد في الائمة والعمل بتعاليمهم وتعاليم من ينوبون عنهم وكلما زاد الانسان توغلاً في "الباطن" واقترباً من مرتبة الامام ازيد ايماناً بعد ايمان^(٣).

القياس

استخدم العرفانيون في رأي الباحث القياس العرفاني منهجاً لانتاج المعرفة الى جانب التأويل^(*) والقياس العرفاني هو الآلية الذهنية التي اعتمدها الشيعة والباطنية الاسماعيلية وكذلك المتصوفة، ويعقد الجابري مقارنة بين الاستنباط البياني والاستنباط العرفاني يسלט الضوء من خلالها على الاستنباط

(*) وهي الخطبة التي تقع في مقدمة مواد نهج البلاغة والجابري يشك في كثير من كلام الامام علي الموجود في نهج البلاغة ويرى انه مطعون في صحة نسبته الى علي بن ابي طالب. انظر: بنية العقل العربي، ص ٢٧٥.

(٢) ايضاً، ص ٢٧٧ وهذه هي احدى استنتاجات الجابري الكثيرة والتي لا يرجع فيها الى المصادر الشيعية.

(**) ان (الاثنا عشرية) هي كلمة واحدة مثل الراسمالية، وتكون الحركات فيها على الحرف الاخير من الكلمة المترجمة الاخيرة.

(٣) بنية العقل العربي، ص ٢٨٠. ويستند الجابري هنا على كتاب القاضي النعمان الاسماعيلي (اساس التأويل) وهنا يجمع الباحث ويخلط بين رأي الاسماعيلية والاثنا عشرية مع ان الفرق بينهما كبير جداً.

(*) قد يتضمن التأويل قياساً عرفانياً، وقد يستخدم العرفانيون القياس بشكل منفرد.



(القياس) العرفاني. فأن كلاً من اهل الظاهر (البيانين) واهل الباطن (العرفانيين) يطلب المعرفة من القرآن والحديث بالاستنباط كل حسب اجتهاده وما منح من توفيق "والفرق بين الاستنباط البياني والاستنباط العرفاني ليس فرقاً في الطبيعة، بل في الوسيلة فقط: "فا" لبيانين يستعينون بالمعرفة باللغة واساليبها في التعبير وبـ "اسباب النزول" ... الخ، بينما يستعين العارفون بالرياضات والمجاهدات اولئك ينظرون في اللفظ وفي انواع الدلالات التي يحتملها الى ان ينقذ المعنى المقصود في اذهانهم، وهؤلاء يرددونه بالسنتهم وقلوبهم الى ان "تنفجر ينابيع المعرفة" فيهم فيطلعون على "الحقائق" و "الاسرار".

و "هذا الاختلاف في طريقة الفهم عن الله، بين اهل الظاهر واهل الباطن، ولو انه "ثانوي"، يستتبع اختلافاً في طريقة التعبير لدى الفريقين. وهكذا فاذا كان البيانين يستنبطون الظاهر من المعاني من ظاهر اللفظ والعبارة ويعبرون عنها بالفاظ وعبارات ظاهرة المعنى. فان (العرفانيين) الذين يستنبطون الباطن من المعاني من باطن اللفظ والعبارة ويجدون انفسهم مضطرين الى التعبير عنها تعبيراً باطنياً " بل اشارياً يتوخى الستر والكتم تعبيراً يستعملون فيه الفاظاً وعبارات خاصة بهم اصطلاحاً عليها واصبحت بمثابة لغة خاصة لايفهمها الا اهل الطريقة. وهم في هذا ليسوا "مبتدعين" بل مثلهم في ذلك مثل اصحاب العلوم الاخرى، اذ لكل علم اصطلاحه ولغته"⁽¹⁾.

لقد لاحظ الجابري ان في القياس العرفاني لايتقيد القانس بالقرينة التي يتقيد بها القياس البياني والقياس بشكل عام، وهي (الدليل) بلغة المتكلمين و (العلة) بلغة الفقهاء والحد الوسط عند الناطقة، فالقرينة ترشد الى المعنى المقصود من الخطاب وتصرف ذهن السامع او القاريء عن المعاني الاخرى التي يحتملها وهي غير مقصودة. "وعدم تقيد العرفاني بالقرينة يجعله كما يقول ابن عربي لايعلم على التعيين" المعنى المقصود بين المعاني التي ترد على "قلبه" والتي يدعي انه "يترجم بها عن الله". ومن هنا اختلاف "ترجمات" العرفانيين للنص الواحد، فكل منهم يأخذ من النص ما يريد تأويله بالشكل الذي يريد" الا ان الاستغناء عن القرينة لايطيح بهيكل القياس الذي يتكون اساساً من النظر ونظيره، "بل يجعل منه اضعف واوهى انواع القياس، يجعل منه مجرد مماثلة كل ما تتأسس عليه هو ان "النظير يذكر بالنظير"⁽¹⁾.

فعلماً ان الفعل العقلي، او الآلية الذهنية، التي يعتمدها العرفانيون في تأويل الخطاب القرآني، سواء على سبيل "الاشارة" او على سبيل "التصريح" هي المماثلة Analogie بين معانٍ وآراء جاهز لديهم تشكل قوام مذهبهم، وبين المعنى الظاهر الذي تعطيه عبارة النص، مماثلة قوامها "النظير يذكر بالنظير" حسب تعبير ابي الصلاح، ولكن مع المطابقة بين النظيرين، اما بالاحتفاظ بهما معاً مع اعلان التساوي بينهما واما بالاستغناء عن الذي يمثل "الظاهر" منهما واحلال الآخر محله.

(1) انظر: ايضاً، ص ٣٠٣-٣٠٤.

(1) ايضاً، ص ٣٠٣-٣٠٤.



ولكي نفهم طبيعة هذه الآلية الذهنية التي سميها قبل ب "الاعتبار العرفاني" ويمكننا الآن تسميتها ب "القياس العرفاني" في مقابل القياس البياني والقياس البرهاني اقول لكي نفهم طبيعة هذه الآلية الذهنية، آلية المماثلة، يجب ان ننظر اليها في شكلها البسيط بوصفها تقوم على المشابهة بين بنيتين او اكثر تتكون كل منها من عنصرين وتتبنى العلاقة بينها على الصورة التالية:

$$\frac{ا}{ب} م \frac{ج}{د} م \frac{هـ}{و} م \frac{د}{ل} م \dots الخ$$

بمعنى ان (أ) بالنسبة ل (ب) مثل (ج) بالنسبة ل (د) مثل (هـ) بالنسبة ل (و) وهكذا".
ويضرب الجابري مثلاً الآية ١٩-٢٢ من سورة الرحمن المارة الذكر مع زيادة وتفصيل في الشرح لايزيد في المعنى ولايضيف على معرفتنا شيئاً جديداً .

ويرى الباحث انه "بدل ان يقتصر التفسير الشيعي على التوظيف المماثلة كوسيلة ايضاح، وهذا هو دور المماثلة والتمثيل والتشبيه، يعمد الى المطابقة بين البنيتين على اساس ان عناصر البنية/ الفرع هي رموز لعناصر البنية/ الاصل، معتمداً في ذلك على علاقة المشابهة بين عناصر البنيتين وهي علاقة غير موجودة وانما يعتمد في ذلك على المشابهة في العلاقة. فالعلاقة وفق المثال السابق بين محمد وعلي وفاطمة تشبه في بعض الوجوه العلاقة بين البرزخ والبحرين، فالبرزخ يصل بين البحرين فكذلك محمد يصل ويربط من حيث علاقة النسب بين علي ابن عمه وفاطمة ابنته. ان هذه المماثلة تعتمد على المشابهة في (العلاقة)، وليس على علاقة المشابهة"^(٢).

يلاحظ الجابري ان منهج القياس القائم على المماثلة هو المنهج المفصل لدى الاسماعيلية فهم يعتمدونه بوعي وتقنين من خلال نظريتهم في "المثل والممثل"^(*)، فكتاب الداعية الاسماعيلي احمد حميد الدين الكرمانى (راحة العقل) يكاد يكون كله سلسلة من الموازنات والمماثلات والمطابقات بين امثال وممثولات: بين عناصر عالم الدين عندهم او ما يسمونه ب "الصنعة النبوية" أي الهيكل التنظيمي لمدينتهم الفاضلة بين الناطق والاساس والامام والباب والحجة... الخ وبين عناصر عالم الابداع او "الصنعة العلمية" أي سلسلة العقول السماوية التي ابدعها الاله المتعالي، ابتداء من العقل الاول المسمى عندهم ب "السابق" الى العقل الثاني المسمى عندهم ب "التالي" او (المنبعث الاول) الى الثالث والرابع وحتى العاشر".

وقد ادى مبدأ المماثلة هذا بالاسماعيلية الى القول بالتطابق بين العالم السفلي (عالمنا) وبين العالم السماوي "بمعنى أن نظام الطبيعة في الارض ونظام الدين يماثل ويحاكي ويطباق نظام عالم

(٢) ايضاً، ص ٣٠٥-٣٠٦.

(*) تجدر الاشارة هنا الى التداخل والتلاحم الكبيرين بين المنهج والنظرية (الفكر)، لدى الاسماعيلية وعند طرح الجابري لفلسفة الاسماعيلية.



السماء الذي له الاسبقية في الوجود". والشرائع الصحيحة هي التي تماثل في ترتيبها ونظامها "خلق الله تعالى".

وان كل موجودات العالم العلوي يجب تصور "بنينه" على اساس المماثلة والمطابقة مع نظام "قانون الدين واصل الخلق" وذلك لان النبي قد "سلك... في التعليم والدلالة على الموجودات.. مناهج التشابه بالصانع فيما صنعه ليكون شرعه، لكونه ميزاناً للمعالم الالهية، على صيغة موازنة مطابقة للخلق(*)".

اما تطبيق منهج الاسماعيلية هذا فانه يكون في مستويين: الاول "اقامة المماثلة بين الموجودات بعضها مع بعض، بين العالم كائنسان كبير والانسان كعالم صغير" اما الثاني "فهو يخص المماثلة بين (الحدود السفلية) -الهيكل التنظيمي السياسي الديني الاسماعيلي- التي يتخذونها امثلاً، أي (اصلاً) وبين (الحدود العلوية) او العقول السماوية، التي يتخذونها (ممثلات) أي (رُعاً) فالنظام الديني الاسماعيلي هو في منزلة (الشاهد) او (الاصل). اما نظام الوجود، نظام العقول السماوية والافلاك... الخ وهو مجهول وبالتالي بمنزلة (الغائب) الذي نستدل عليه بذلك (الشاهد). ويؤسس الاسماعيليون نظريتهم هذه على حديث يروونه عن النبي جاء فيه: "ان الله تعالى اسس دينه على مثال خلقه ليستدل بخلقه على دينه ويدينه على وحدانيته.. مما جعل المخلوقات كلها متعادلة في القياس متماثلة"^(١).

ويجمع العرفانيون "متصوفة وشيعة واسماعيلية، على القول: "العقل حجاب (؟) لانه في نظرهم، يمنع الانسان من الاتحاد بالله، او على الاقل يحجب الانسان، كما يقولون عن معرفة الله معرفة حقيقية يقينية ومن هنا تشديدهم والحاحهم على ضرورة الاستغناء عن العقل وعدم الخضوع لاحكامه. والواقع ان العقل حجاباً فعلاً يمنع من الانزلاق بالمماثلة الى المطابقة من القفز من النظر اليها مجرد وسيلة من وسائل الايضاح الى اتخاذها اساساً لـ (البرهان)".

ان المماثلة هي فعل عقلي خصب يقوم على رصد المشابهة في العلاقة بين بنيتين او اكثر، انها وسيلة للاكتشاف في العلوم الطبيعية والرياضية كما في العلوم الانسانية، فهي ترصد الممكنات والفرضيات، ولذلك هي الخطوة الاولى في عملية المعرفة. فالمعرفة الصحيحة (المضبوطة) لاتتم الا باجراء سلسلة من عمليات التحقق والاختبار للتعرف على الممكنات والفرضيات، لمعرفة البنيات المماثلة والمساوية لبنية اخرى. ولا يتم التحقق من ذلك الا بوسائل التجربة: "التجربة المجهزة بالالات والمواد كما في الطبيعيات والتجربة العقلية المجهزة بالمنطق، أي بالرقابة العقلية الصارمة، كما في الرياضيات. ويجب ان نضيف الى ذلك (السبر والتقسيم) عند الفقهاء وهو ايضاً نوع من التجربة العقلية. وفي جميع

(*) ليست هذه الفكرة هرمسية بل هي افلاطونية واضحة جداً، مما يشعرنا بان ايراد الهرمسية في هذا البحث هو من باب التعنت والتعصب لا اكثر.

(١) بنية العقل العربي، ص ٣١٠-٣١١. وقد اعتمد الجابري على كتاب (المجالس المؤيدية) لمؤيد الدين الشيرازي.



الحالات، حالات التحقق والاختبار والتأكد من صحة الفرضية لا بد من نوع من (الجسر) يتم عبره ربط البنية الاصل والبنية الفرع والحكم بواسطتهما... لا بد من "حد وسط" (*).

"القياس العرفاني، اذن، قياس بدون جامع بدون حد وسط... بدون رقابة عقلية انه انزلاق بالمماثلة بوصفها مشابهة في العلاقة بين بنيتين الى المطابقة بينهما بصورة تجعل الواحدة منهما مرآة للآخرى".

ويرفض الجبري هذا القياس بأسلوب بعيد عن روح التحليل العلمي الذي بدأ به حديثه قائلاً: "وبعد فقد يرغب بعض الناس في هذا النوع من النرجسية، ويطلبها ويدافع عنها باسم "التوجه" الى الله... اما نحن فنقول: اللهم اجعل لنا العقل (حجلاً) ^(١)".

ويلاحظ الباحث امرين: ارتأينا ان نستبقيهما الى نهاية حديثنا عن القياس العرفاني والمعرفة العرفانية ككل:

١- الملاحظة الاولى تتعلق بنوع (الحقيقة) التي يدعيها العرفانيون، اذ يبدو مما تقدم ان الحقيقة العرفانية "سواء على مستوى التأويل او مستوى الشطح ليست حقيقة عامة بل هي حقيقة ذاتية ظرفية تخص الشخص الواحد تستمد كل صدقها من قراره واختياره" فالحالة الواحدة (الاية الواحدة) تؤول، سواء عند الشيعة او عند المتصوفة تأويلات متباينة، كل منها يعتبر عند صاحبه انه الحقيقة لا الحقيقة ابدأً، بل الحقيقة في ذلك الوقت وذلك الموقف" وكذلك الحال بالنسبة للحقيقة الصوفية الشطحية.. "واذن فسواء تعلق الامر بالتأويل الباطني او بالتفسير الاشاري او بالشطح فان الحقيقة المعبر عنها هي (خاطر) يخطر بالنفس اما بمناسبة كلمة او نص او بمناسبة حالة وجدانية معينة".

٢- الملاحظة الثانية "اذا كانت الحقيقة العرفانية عبارة عن خاطر يخطر بالنفس بمناسبة ما فان العلاقة بين المناسبة التي تثيرها ليست علاقة ضرورية ولاحتى منتظمة أي نوع من الانتظام في العلاقة التي يقدمها الظاهر والباطن في النظام المعرفي العرفاني على ضوء العلاقة بين اللفظ والمعنى في النظام المعرفي البياني التي اصبحت معروفة لدينا" "الملاحظة الاساسية التي تفرض نفسها هي وجود اختلاف في الاتجاه بين النظامين. في النظام المعرفي البياني يتجه الفعل العقلي المنتج للمعرفي او الالية الذهنية عموماً من اللفظ الى المعنى، بينما تتجه الالية الذهنية في النظام المعرفي العرفاني، بالعكس من ذلك، من الباطن الى الظاهر، أي من المعنى الى اللفظ"...

"وعندما يتعلق الامر بمحاولة فهم نص معين كالنص القرآني مثلاً، فان الاتجاه من المعاني الى الالفاظ يفسح المجال لجعل التأويل عبارة عن تضمين".

(*) يقيس الجبري المعرفة العرفانية (الصوفية، الاشرافية) بمقياس العلم الطبيعي المعاصر، مع انها معرفة تختلف من حيث نوعها وهدفها عن العلم الطبيعي اختلافاً جذرياً .

(١) بنية العقل العربي، ص ٣١٤-٣١٥.



"والحق ان التأويل العرفاني، سواء منه الشيعي او الصوفي، هو دوماً نوع من التضمين: هناك آراء جاهزة يراد صرف معنى النص اليها وجعله ينطق بها. وواضح ان ما يجعل التأويل العرفاني تضميناً بهذا المعنى هو تحرره من قيد (القرينة) الذي يلتزم به التأويل البياني. فالجواز من اللفظ الى المعنى او من الظاهر الى الباطن، في التأويل العرفاني، يتم بدون جسر، بدون واسطة" وقد بين الجابري ذلك مستعيناً بشرح القشيري (عبد الكريم بن هوازن القشيري، ت ٤٦٥ هـ، المتصوف) اذ ذهب الى ان الفهم انواع، الفهم (بشرط البرهان) "أي الفهم بالاستناد الى شروط المعرفة البرهانية" وهو فهم يعتمد فيه على جسر "هو الاشراك في العلة او في الدلالة" و "الفهم على سبيل البيان أي الاستعانة بالاساليب البيانية التي يكون فيها اما وجه شبه او قرينة لفظية او معنوية، والفهم الذي يحصل بـ (العرفان) او (العيان) أي بدون (شرط) ولا (سبيل) أي بدون جسر".

ويتساءل الجابري كباحث ايستيمولوجي ازاء دعوى العرفان: "كيف يمكن لـ العارف الانتقال من اللفظ الى المعنى، من الظاهر الى الباطن بدون جسر، بدون قرينة؟ ما الذي يسوغ تضمين معنى معين لعبارة معينة؟ ما الذي يجعل العبارة الواحدة تتسع لمعانٍ مختلفة^(١)؟"

يجد الجابري الاجابة هذه المرة لدى المتصوفة، الذين يشتركون مع الشيعة باصطناع المعرفة العرفانية، اذ يذهب ابن عربي (محي الدين ابن عربي، ت ٦٣٨ هـ) الى ان الله يعلم العارفين المعنى الباطن للآيات. والله هو الذي جعل لكل الموجودات ظاهراً وباطن، فالثنائية ظاهر/ باطن في الخطاب القرآني ليست راجعة الى الانسان وفهمه وتأويله بل هي راجعة الى الله، الى علمه وخلقه والقرآن مخلوق من مخلوقات الله لذلك فهو يحمل ظاهراً "صورة حسية" وباطناً "روحاً معنوياً"^(١).

هذا فيما يتعلق بالمنهج العرفاني، فنخلص مما تقدم الى ان الجابري يرفض القياس العرفاني لان هذا القياس لا يتقيد بالقرينة او (الحد الوسط) كما انه يقوم على التمثيل او المشابهة وهي مشابهة واهية، فلا تقوم المشابهة على التشابه (التماثل) في المضمون بل تقوم على المشابهة في العلاقة كما هو واضح من المثال والشرح الذي قدمه الباحث.

اما التأويل العرفاني فهو تضمين العرفانيين لآراء جاهزة يأولون بها النص. وطبعاً هذه الآراء مستمدة من الثقافات السابقة على الاسلام وتحديداً الثقافة الهرمسية المانوية الفارسية.

ان المنهج العرفاني هو منهج للخواص فلا يقدم معرفة يمكن لكل شخص بلوغها او اكتسابها وانما هي معرفة للصفوة، او للخواص (الايمة، الاولياء). ويرفض المنهج يرفض الباحث المعرفة الصادرة عنه جملةً وتفصيلاً، الا ان رفضه هذا نابع من رد المعرفة الشيعية والعرفانية عموماً الى اصولها المعروفة وهي الهرمسية "المزعومة". وسنعرض لمضمون المعرفة الشيعية وهي عقائد الشيعة كما فهمها وعرضها

(١) بنية العقل العربي، ٢٩٠-٢٩١ ص.

(١) ايضاً، ص ٢٩٧-٢٩٨.



الجابري وقد هاجم الشيعة عموماً والاسماعيلية خصوصاً وذلك لان نظرية المعرفة لديهم تقوم على ابطال الرأي وتصريف العقول وتدعو الخلق الى التعليم من الامام المعصوم فلامدرك للعلوم الا بالتعليم، وقد بطل التعويل على الرأي لتعارض الاراء وتقابل الاهواء واختلاف العقلاء".
ولذلك لابد من "معلم" هو "الامام" ومن هنا يهاجم الاسماعيليون والشيعة عامة -ماعدا الزيدية- طرق الاستدلال الفقهي والكلامي الى القياس الارسطي. (٢)(١)

ثانياً: العقائد

تطرق الجابري الى العقائد الشيعية في كتبه جملة وتفصيلاً، ونحن هنا اخترنا الامامة او (الولاية) كمدخل للحديث عن الفكر الشيعي والعقائد الشيعية لما لهذه النظرية من اهمية اذ تنطوي آراؤهم وعقائدهم الاخرى تحت لوائها، او هي متفرعة عنها، ولذلك فقد اشبعها باحثنا بحثاً وتمحيصاً .
ويرى الباحث ان نظرية الامامة عند الشيعة تعرض رؤية متكاملة للكون والانسان وما وراء تاريخهما، رؤية يترابط فيها ويتداخل، "اللاهوتي مع الكسمولوجي مع السياسي والاخلاقي والجانب الأخرى". رؤية تدور حول محورين رئيسيين: شخصية الامام وقصة المبدأ والمعاد اطاراً لنظرية في الوجود. شخصية الامام محور لنظرية في المعرفة وقصة المبدأ والمعاد اطار لنظرية في الوجود: الطبيعي منه والروحاني". ان هذه النظرية هي تكريس لاستقالة العقل والغائه واحلال القوى المعرفية العرفانية الصوفية التي تجعل العرفان بالاكنتساب بالمجاهدات والرياضيات وليس بالوراثة كما تفعل الشيعة وكلاهما الشيعة والمتصوفة يقتبسان تصوراتهم الماورائية عن الهرمسية^(١).

(٢) انظر: تكوين العقل العربي، ص ٢٠٦-٢٠٧.

(١) انظر: بنية العقل العربي، ص ٣٤٢-٣٤٣.



كانت قضية الامامة او (الخلافة) من اهم القضايا التي شغلت المسلمين بشكل عام. وهي لدى الشيعة ليست قضية مصلحة تناط باختيار العامة ويتعين الامام من قبلهم بل هي قضية اصولية وهي ركن من اركان الدين لايجوز للرسول اغفاله واهماله ولا تفويضه الى العامة من هنا قال الشيعة (بالوصية) أي بوجوب تعيين الخليفة (الوحي) من قبل الرسول، اذ يجمع الشيعة القول بوجوب التعيين والتتصيص للامام، وثبوت عصمة الانبياء والائمة وجوباً عن "الكبائر والصغائر" أي ارتبطت فكرة الوصية والتعيين بعقيدتهم في العصمة.

"وما كان في الدين والاسلام امر اهم من تعيين الامام حتى تكون مفارقتة (النبي) الدينا على فراغ قلب من امر الامامة، وانما بعث لرفع الخلاف وتقرير الوفاق. فلايجوز ان يفارق الامة ويتركهم حملاً يرى كل واحد منهم رايًا ويسلك كل واحد منهم طريقاً لا يوافقه في ذلك غيره بل يجب ان يعين شخصاً هو المرجوع اليه وينص على واحد هو الموثوق به والمعول عليه وقد عين علياً في مواضع تعريضاً وفي مواضع تصريحاً".

ثم يتطرق الجابري الى ادلة الشيعة في احقية علي في الامامة مثل خطبة النبي في غدير (خم) عند عودته من حجة الوداع والتي قال فيها "من كنت مولاه فعلي مولاه، الله وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وادر الحق معه حيث دار، الا هل بلغت" وعدد آخر من الاحاديث، قصرنا عن ذكرها للاختصار^(١).

ان هذه الروايات لاينكرها عموم اهل السنة ولكنهم يعتبرونها تلميحاً ولا تصريحاً من الرسول على خلافة علي بن ابي طالب. كما يعمد الشيعة الى التأويل الباطن لبعض الآيات في القرآن للتدليل على امامة علي مثل آية النور (٢٤ سورة النور: ٣٥) اذ فسر الامام محمد الباقر، الامام الشيعي الخامس، قوله تعالى في هذه الآية: "... كمشكاة فيها مصباح: يعني نور العلم في صدر النبي. المصباح في زجاجة صدر علي: علم النبي علياً علماً يوقد من شجرة مباركة هي نور العلم...". والشيعة لايشكون في هذه التأويلات الصادرة عن الائمة لان الائمة عندهم معصومون عن الخطأ كالانبياء.

"والولاية في التصور الشعي (سلطة الهيئة) خص الله بها الانبياء والاولياء سواء بسواء. ذلك ان كل الفرق بين النبي والولي، حسب ما يروونه عن جعفر الصادق، هو ان النبي يحل له من النساء اكثر من اربع بينما لا يحل ذلك للولي. اما ما عدا هذا فالولي في منزلة النبي يبلغ عنه ويتحدث باسمه وتعتبر تعاليمه من تعاليم النبي او هي نفسها".

(١) اعتمد الجابري في ذكر هذه الادلة على ملخص الادلة للشهرستاني، ابو الفتح محمد بن عبد الكريم، في كتابه الملل والنحل، ص ١٤٦، ج ١. انظر بنية العقل العربي، ص ٣١٩.



وقد ارتفع الشيعة بالامامة الى اولويات عقيدتهم فقد حلت الامامة محل الاصلين العقليين والاجماع والقياس^(*) اذ استند القاضي النعمان (وهو من اكبر دعاة الاسماعيلية) الى قوله تعالى: "يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم" (٤ النساء ٥٩) "وهكذا بتأويل (اولي الامر بمعنى) (الايمة) حصر القاضي النعمان البيان في ثلاثة اقسام: بيان الكتاب (اطيعوا الله) وبيان السنة (واطيعوا الرسول) وبيان الايمة (اولي الامر منكم) وبالتالي فلاجماع ولاقياس واجتهاد" ثم يورد الجابري مناقشة وابطال القاضي النعمان للاجماع والقياس والنظر وابطال الاستحسان والاستدلال والاجتهاد عموماً لينتهي الى وجوب استعمال العقل في امور الدين واللجوء الى سؤال (اهل الذكر) (اولي الامر) الذين هم الايمة^(**) والامامة لدى الشيعة هي ركن من اركان الاسلام، وركان الاسلام عندهم وكما يذكرها القاضي النعمان هي "الصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد" والولاية عند القاضي النعمان هي "خلافة الله في الارض".

ويلاحظ الباحث انه على الرغم من محاولة العرفانيون من شيعة واسماعيلية (ومتصوفة كذلك) اضعاف الطابع الاسلامي للموروث العرفاني الهرمسي الذي تشكل فكرة الولاية اهم عناصره، فإن فكرة النبوة/الولاية تنتمي بشكل واضح وصريح الى هذا التراث، فلم يغير القالب الاسلامي من ملامح هذه الفكرة الهرمسية الغنوصية^(١).

وترتبط الولاية عند الشيعة بفكرة النور المحمدي: فالانتظام في سلك النور المحمدي الذي يشكل الحقيقة الاولى التي ابدعها الله والتي يقتبس منها الانبياء انوار النبوة هو معنى الولاية ان هذا النور المحمدي يسري في الايمة من طريقين، الاول النور الازلي المنطلق من الحقيقة المحمدية التي كانت اول ما ابدع الله، والطريق البشري المنحدر اليهم من شخص النبي محمد الامي المكي، فان "علم" الامام سيكون اكمل واتم من علم الانبياء السابقين لمحمد. ويرى الباحث ان المطابقة بين النور المحمدي وبين العقل الكلي في الادبيات الهرمسية مطابقة واضحة يصرح بها بعض فلاسفة الاسماعيلية وبعض كبار المتصوفة.

كما يبين الكليني (المحدث الشيعي، ت ٣٢٩ هـ) الفرق بين مرتبة النبوة والولاية فالرسول يوحى اليه ويكلف بتبليغ رسالة جديدة اما الامام فيوحى اليه كذلك ولكن دون ان يكلف بتبليغ رسالة جديدة وانما يشرح رسالة النبي الذي يندرجان في دوره، كما يقول الجابري وتأتي مرتبة الولاية بعد مرتبة النبوة، الولاية هي نبوة الامام (!)، وهي مستمرة ولم تختتم ولن تختتم الا بعودة الامام الثاني عشر (الامام الغائب، وتلك هي المهديّة؛ "ان الذي ختم بمجيء محمد، "خاتم النبيين والمرسلين" فهو الرسالة، وبالتحديد (نبوة التشريع)

(*) هل الاجماع اصل عقلي ام انه يعود الى النقل؟

(**) يوحد الجابري بين رأي الاسماعيلية والامامية (الاثنا عشرية)، وبحسب الباحث فإن القاضي النعمان الاسماعيلي يعبر عن رأي الشيعة الاثنا عشرية كذلك فأروهم بهذا الصدد مشابهة لأراء الاسماعيلية.

(١) انظر: بنية العقل العربي، ص ٣١٨-٣٢٤.



التي تتضمن بيان الفروض والاحكام. اما النبوة بمعنى تلقي الكلام الالهي فهي مستمرة في اشخاص الائمة^(٢).

ويجدر التساؤل هنا اذا كان الرسول يتلقى التنزيل وحياً من الله فمن اين يأخذ الوحي حقيقة التأويل؟" عند الاسماعيلية ان الوحي يأخذ حقيقة التأويل من الرسول قبل ان ينطق الرسول بالتنزيل من خلال الكشف من الاله وهذه هي نصف الحقائق ولن تتم المعرفة كاملة بالتنزل الا مع المهدي المنتظر والذي ستكون له صلاحية رفع واسقاط بعض الشعائر الدينية^(*).

ان فكرة المهدي المنتظر من الافكار المركزية (الاساسية) عند الشيعة، اثنا عشرية واسماعيلية اذ كل شيء لديهم يدور حول الامام: العقيدة والفلسفة والتاريخ والسياسة، كل ذلك يعيشه الشيعة من خلال ارتباطهم الروحي بالامام، فالزمان العرفاني الشيعي زمن دائري، زمان روحي قوامه الارتباط بالامام، ومراحلهم وسلم الارتقاء فيه هي مراحل سلم الارتقاء او (الحج) الى الامام. "الشيعي لا يمكنه ان يحيى حياته الباطنية الروحية بدون حضور الامام في قلبه. يعبر عن هذا ويشرحه تلك الاحاديث التي تروى عن الائمة الشيعة بكثرة والتي تؤكد على حضور نور الامام في قلب (المؤمن) باستمرار، وانه بهذا الحضور الدائم لنور الامام في القلب يكون المؤمن مؤمناً".

والامام المهدي المنتظر وان لم يكن حاضراً يتولى القيادة الروحية والمادية معاً فهو (غائب مادياً وجسماً ولكنه "حاضراً" روحياً في قلوب اتباعه واشياعه، وغيبته المادية غيبة مؤقتة طال الزمن او قصر، ذلك لانه لا بد ان يعود ليحل حداً ونهاية للجور والظلم والطغيان. انه في هذه الحالة (المهدي المنتظر)، الامام الثاني عشر الغائب في غيبة كبرى ستنتهي مع قرب انتهاء الزمان على هذه الارض^(١).

تناول الجابري ايضاً موضوع "الغلو" والمغالاة في الائمة الشيعة قد بدأت من قبل اتباع الائمة وتلامذتهم. وقد رافق ذلك رفض الائمة للغلو، يضطر مع الغلو الامام الى طرد ونبذ هؤلاء الغلاة، وهذا ما فعله الامام جعفر الصادق الذي لم يتردد في طرد "ابي الخطاب" احد تلامذته ودعاته الكبار والبراءة منه حينما اخذ يظهر الغلو في شأنه وينسب اليه "علم الغيب" ويدعي في حقه حلول الاله فيه. ومع ان الامام جعفر الصادق لم ينف عنه ولا عن ائمة الشيعة "وراثه النبوة" أي الاستئثار بفهم حقيقة الدين و "باطن" القرآن، وهو بالتالي اضافة للعرفان نوعاً من المشروعية الدينية الاسلامية لقد كان "يرى لئامه منزلة روحية سامية تقترب من منزلة النبوة، الا انهم ليسوا بانبياء ولا يحل لهم من النساء ما يحل للنبي، اما

(٢) انظر: بنية العقل العربي، ص ٣٢٩-٣٣١.

(*) يعتقد الباحث بأن التطبيق الكامل للشريعة سيتم مع ظهور المهدي المنتظر، أي انها مؤجلة الى ذلك الوقت. انظر فقرة الفقه من الفصل الاول. وهنا نلفت انتباه القارئ الى التشابه الكبير بين رأي الجابري هذا وبين رأي الاسماعيلية المذكور اعلاه.

(١) انظر: ايضاً، ص ٣٣٤-٣٤٣.



ماعدا ذلك فهم بمنزلة النبي ويحق لهم التبليغ عن النبي، فالنبوة التشريعية عند الشيعة قد ختمت ولكن النبوة بوصفها حالة روحية تمتد من الانبياء الى الاولياء فهي لديهم مستمرة.

كما وضع الغلاة جملة افكار ترتبط بالاله والمشاركة بالالوهية والتطهير والعرفان، فقد استخدم ونقل بعض الغلاة عبارات تفيد التجسيم في كلامهم عن الله ولكن مع ذلك يبقى الله لديهم فوق كل حس فقد استخدموا التجسيم وسيلة لتأكيد وبيان استمرار الوحي في اشخاص الائمة، وهذا ما ذهب اليه المغيرة بن سعيد البجلي احد الغلاة، فقد ذهب في التجسيم حداً ان جعله الله اعضاء على عدد احرف الهجاء وهيئتها وكان يقول بأن الوحي انما هو نزول الله نفسه للنبي او الامام وان كل كلمة يتلقاها انما هي حلول يستمر باستمرار الوحي^(٢).

كما قال غلاة الشيعة (الحلول) الذي اصبح من ضمن عقائد الشيعة والحلول هو حلول جزء من الله في شخص الامام وبهذا يرتفع الامام الى درجة الالوهية، وبعضهم يجعله الهاً وفي نفس الوقت بشراً نبياً . "ولكنه يختلف عن البشر العاديين في كون الجزء الالهي الذي حل فيه ينتقل بعد وفاته الى غيره من الائمة او يعود اليه هو نفسه فتكون رجعتهم ومن هنا استمرار النبوة والامامة والوصية تعني حينئذ صورة انتقال الجزء الالهي في الامام القائم الذي يخلفه حين ينصب اماماً"^(*).

اما فكرة المهديّة والرجعة فالجباري يحفر في اصل هذه الفكرة التي تعود من وجهة نظره الى اصول يهودية ومسيحية. ان المهدي هي "ايدولوجيا المساكين" الذين لا يملكون القدرة على رفع الظلم عليهم فينتظرون الخلاص من شخص يبعثه الله ليملا الارض عدلاً بعد ان ملئت جوراً " وارتبطت فكرة المهدي بفكرة الرجعة "فالرجعة هي رجعة المهدي ليحقق ما لم يستطع من قبل تحقيقه"^(١).

ثالثاً: التاريخ والشخصيات الشيعية

تناول الجابري التاريخ الشيعي والشخصيات الشيعية ضمن معالجته لموضوعات الفكر العربي الاسلامي وتحليله لبنية هذا الفكر وخصوصاً في كتابه (العقل السياسي العربي)، فالعرفان والبنية المعرفية في الفكر الاسلامي العربي والشيعة بوصفهم دعاة العرفان قد جمعوا بين النظرية العقائدية الدينية والنظرية المعرفية والنضال السياسي وقد سبق ان اشرنا الى هذه المسألة، وقد تطرق الباحث الى التاريخ الشيعي

(٢) انظر: تكوين العقل العربي، ص ٢٢٦-٢٢٧.

(*) اكد الجابري مراراً وتكراراً في كتابه (العقل السياسي العربي) ان الرسول قد توفي ولم يوصي بالخلافة لاحد من الصحابة ويورد في ذلك حجج ودفاع اهل السنة من متقدمين ومتأخرين. ومع ان الجابري يتجاهل حجج الشيعة بصدد الوصية (وصية الرسول للامام علي بالخلافة) في كتابه العقل السياسي العربي الا انه يذكرها في (بنية العقل العربي) وقد اشرنا لها سابقاً المهم ان الجابري يؤكد على عدم استخلاف الرسول لاحد من بعده ويشير الى ذلك في خاتمة (العقل السياسي العربي، ص ٣٦٦-٣٦٧).

(١) انظر: الجابري، العقل السياسي العربي، ص ٢٨٢-٢٩١.



بشيء من التفصيل، فالشيعة كانوا دائماً يمثلون الآخر الذي يهدد وينافس الدولة الاسلامية العباسية الى يوم سقوطها، "فمنذ قيام الدولة العباسية الى يوم سقوطها و (الآخر) هو بالنسبة اليها، (الآخر) الذي ينازعها الحكم ويصارعها ايدولوجياً، هو واحد بعينه. انه الشيعة، سواء كحركة معارضة، سرية او علنية، او كدويلات على هذه الدرجة او تلك من القوة والاستقلال او كخلافة قائمة تنافسها وتضايقها في كل مجال: الخلافة الفاطمية. وحتى بعد سقوط الدولة الفاطمية سنة ٥٩٧ هـ فقد بقي الشيعة الاسماعيليون وما تفرع عنهم من تيارات باطنية يشكلون بتنظيماتهم وتحركاتهم وايدولوجيتهم (الآخر) الذي يصارع الخلافة العباسية ومن يحكم باسمها.

لقد بقي ذلك (الآخر) باستمرار العنصر الثابت (اللامتغير) في جميع (التحولات) السياسية التي عرفتھا الخلافة العباسية. ولما كان هذا (الآخر) خصماً ايدولوجياً في الاساس، حافظ دوماً على نفس الاساس الايدولوجي لتحركاته السياسية، فان الدولة العباسية، وكل الاسر التي حكمت باسمها قد حافظت هي الاخرى على نفس الاساس الايدولوجي الذي كانت تبرر به وجودها الديني والتاريخي. ومن هنا ظل زمانها السياسي الايدولوجي واحداً لم يتغير".

ولم يكن الشيعة الباطنية يشكلون الآخر للدولة العباسية فقط بل هم الآخر للدولة الاموية التي قامت في الاندلس ايضاً^(١).

وقف الجابري مطولاً عند دور وسلوك وحياء الامام علي بن ابي طالب (ولد ٢٣ ق هـ وقتل ٤٠ هـ) وبدأ يعرض موقفه من بيعة ابي بكر خليفة للمسلمين، وعمل جاهداً ليظهره بمظهر المغلوب على امره في ذلك، فضلاً عن تقديم الحجج ضد احقية علي بن ابي طالب في الخلافة قائلاً فيه: "كان بالفعل من قرابة النبي واحد المسلمين الاوائل الذين رافقوا الدعوة المحمدية من بدايتها ولكن هذه امور لم يكن ينفرد بها خصوصاً ولم يكن العرب يولون القرابة كبير وزن في مجال (الكفاءة السياسية). فالرئاسة في العربي لم تكن تنقل بالوراثة، هذا فضلاً عن ان النبي نفسه كان يتجنب اسناد المناصب الى ذوي قرياه، وانه لم يمنحهم أي اعتبار خاص على مستوى "العقيدة" فهو وحده النبي وجبريل يأتيه شخصياً وليس له ان يتصل بجبريل متى اراد، بل عليه ان ينتظر اتصال جبريل به، واذن فلا شيء عنده يمكن ان يورثه لغيره في هذا المجال. اما على مستوى (القبيلة) فقد تعامل النبي داخله دائماً على اساس "قواعد السياسة" التي يفرضها منطق "القبيلة"، والصحيفة/ المعاهدة التي نظم بها العلاقات بين الفئات المتساكنة في المدينة عند هجرته اليها دليل واضح على ما نقول واذن فحجة القرابة من الرسول لم تكن ذات وزن كبير في المناسبات التي نتحدث عنها مناسبة اختيار خليفة للنبي.

تبقى بعد ذلك معطيات اخرى ما كان يمكن ان تخدم قضية علي بن ابي طالب ولا ان تسمح بقيام نوع من الاجماع عليه، وفي مقدمتها قرابته من النبي نفسها، اذ لا بد ان يكون هناك من يخشى ان تبقى الخلافة ابداً في بني هاشم يتوارثونها اباً عن جد لو ورثها علي. ولربما كان اول من سيعارضهم

(١) انظر: تكوين العقل العربي، ص ٢٩٦-٢٩٧.



ابناء عمومة علي بنو عبد مناف، فضلاً عن القبائل الاخرى. واذا اضفنا الى هذا ان كثيراً من الاسر القرشية كانت تحقد على علي لكونه قتل اقاربها اثناء غزوات النبي، وعزلته (القبليّة) اذ لم يكن له اصهار خارج عشيرته الضيقة"^(٢).

كما يتناول الباحث مسالة اختيار عمر وعثمان لخلافة الرسول وبفاضل بين علي وعثمان في ذلك ويرجح كفة عثمان ايضاً، وهذه المرة في النزاع بين بني هاشم وبني امية، ويستند في ترجيح كفة الامويين هنا الى الكثرة العددية للامويين وقلة عدد نفوس الهاشميين، فيما يزعم الباحث، بالاضافة الى النفوذ السياسي والاداري للامويين داخل الدولة الاسلامية. كما يرجح الباحث، كفة معاوية بن ابي سفيان على علي بن ابي طالب وحجته في ذلك ان الرسول قد اعاد الاعتبار لابي سفيان عندما فتح مكة حينما امر ان ينادى في اهلها: "من دخل دار ابي سفيان فهو آمن"، واستخدم الرسول للامويين عمالاً له على مكة واليمن والبحرين. فترك الرسول السلطة الادارية والمالية للامويين. وقد اضيفت الى هذين السلطة العسكرية بعد وفاة الرسول، اذ ان القواد العسكريين الذين قاموا بقمع وتصفية حركات الردة كانوا من بني امية وبني مخزوم"^(١).

كما يتناول الباحث مقتل عثمان والفتنة التي تلت قتله ثم الحرب بين علي ومعاوية، واصفاً موقف الامام علي من قتل عثمان بالارتباك، اذ قد يكون من المحرضين على قتل عثمان. فعلى الرغم من ان بيعة المسلمين له كانت في ظروف يسود فيها التردد والخوف فإنه قد انتفع من قتل عثمان.

ويصف الجابري علياً بأنه لم يكن يتمتع بدهاء سياسي ماهر لكي يستطيع ان يواجه التناقضات والصراعات القبليّة بين القبائل التي كانت تشكل جيشه في حربه مع معاوية وبالمقابل يمدح الباحث معاوية واعماله^(*) كما يجتهد في اقتناص الروايات التي يحاول من خلالها الانتقاص والخط من قدر وافعال الامام علي^(٣). بل انه يحول فضائل علي الى رذائل ومن ضمنها عدالته في توزيع المال ومحاربه للفساد بعدم استعماله العمال الامويين الفاسدين، وتشدده في محاسبة ومراقبة عماله (!!). وتعج اطروحات الباحث هذه بالتناقضات والسافرة وعدم الدقة التاريخية ونذكر منها قوله ان الامام علي "لم تكن

(٢) العقل السياسي العربي، ص ١٤٧-١٥٠.

(١) انظر: ايضاً، ص ١٩٠-١٩٢.

(*) فملك معاوية غده هو تأسيس جديد لدولة الاسلام واعادة بناء الدولة التي اسسها الرسول اولاً في المدينة المنورة، كما ان معاوية قد تمكن من ان ينهي الحروب الاهلية التي اعقبت قتل عثمان ويعيد الاستقرار للدولة، وهنا يبرز الباحث حسنات حكم معاوية، ويقول فيه انه "كان حليماً وقوراً رئيساً سيدياً في الناس كريماً عادلاً شهماً" (!؟) ويستدرك الباحث قائلاً انه لايعمل على اعادة الاعتبار لمعاوية فذلك ليس ضمن شواغله وحقل تفكيره. انظر: العقل السياسي العربي، ص ٢٣٢-٢٣٤.

(٣) ايضاً، ١٧٤.



له قبيلة توجه تفكيره (!؟) ورؤاه ولا كان له حظ من (الغنيمة) سواء ما يناله من (العطاء) وكان يوزعه على الفقراء" ثم يشير الى امساكه عن العطاء، الشيء الذي جعل المؤرخين يصفونه بـ (البخل) (٤) (*).

اما ثبات علي بن ابي طالب على عقيدته فقد تحول عند الجابري الى مثلبة فيقول: عندما بويح علي للخلافة حاول ان يبطل مفعول (القبليّة) و (الغنيمة) مرة واحدة وان يجعل الامر كله لـ (العقيدة). وذلك من وجهة نظر الباحث من قبيل الممارسة اللاسياسية في السياسة. ولذلك تقاعس الناس عن الخروج معه ونصرته على الرغم من "خطبه البليغة النارية التي عرف كيف يجعلها تنطق بالحق الى جانبه (!؟) (*) ولايفوت الباحث ان ينتقص من اتباع علي ايضاً، وذلك امر منسجم تماماً مع نهجه المار الذكر، ويقول فيهم: "كان علي بن ابي طالب في اول الامر رمزاً لمن كانوا يطلبون (العدل) ولكن الناس لايفهمون دائماً من (العدل) نفس الشيء. لقد كان معظم اتباعه يفهمون العدل على انه "الزيادة في العطاء" فاراد هو ان يبقى مخلصاً لـ (العدل) الحقيقي الذي ينتفي معه كل اعتبار آخر. فشل علي وكان لابد ان يفشل لان "التوافق الضروري" الذي كان مطلوباً كـ (عامل محدد وحاسم) هو التوفيق بين (الغنيمة) و (القبليّة) و (العقيدة) وقد نجح معاوية في هذا الامر (١) (**).

ويعد الجابري اصحاب الامام علي من "المستضعفين" و "المتشددين في العقيدة" مثل عمار بن ياسر وعبادة بن الصامت الانصاري وابو ذر الغفاري وسلمان الفارسي والمقداد بن الاسود وهم (جماعة العقيدة) في الاسلام. وينتقد الجابري عمار بن ياسر (ت ٣٧ هـ) لقيامه بالتحريض على قتل عثمان،

(٤) ايضاً، ص ١٩٣.

(*) نستغرب من الباحث العتيد مثل هذا الرأي، وهو عدم امتلاك علي قبيلة تؤطر تفكيره، مما يستتبع ذلك ان محمد بن عبد الله لم يكن يمتلك قبيلة، لان محمداً وعلياً كما هو معروف ابناء عم فهما ينتميان الى نفس القبيلة، وهي بنو هاشم، وقد ذهب الباحث قبلاً الى ان بني هاشم قد حموا محمداً من بطش قريش في بدء الدعوة، (انظر: العقل السياسي العربي، ص ٨٤). ومن جملة الاسباب التي ذكرها الباحث والتي حالت دون اختيار علياً لخلافة الرسول هو خشية الناس من ان يبقى الامر في بني هاشم يتوارثونه اباً عن جد. والجابري يقلل من شأن بني هاشم واصفاً اياهم بالقلّة العددية وبصفات اخرى في معرض تحزبه لبني امية، على اننا نرى ان الارجح هو ان التعبير قد خان الباحث فقد يكون المعنى المقصود من ذلك هو ان عقيدة علي اقوى واشد من ولاءه لقبليته، ولكن المعنى كان حاضراً عند الباحث في مدح معاوية وعشيرته من الطلقاء.

(*) نفهم من ذلك ان الحق ليس في جانبه، فاسلويه البليغ جعل الحق الى جانبه. ثم الم يشك الباحث في نسبة هذه الخطب لعلي؟

(١) ايضاً، ص ١٩٥.

(**) ذلك لان معاوية كان يفتقر الى اهم ركن من اركان الاسلام الرسمي وهو المثالية المطلوبة فيه وبقي مستمسكاً بالمظاهر المادية التي تجلب اطماع الانسان العادي الذي لا يهيمه المبدأ اذا اتيح له الجانب المادي. فالباحث يمدح ميكافلية معاوية ويؤكد على نجاح مبدأه في الغاية تبرر الوسيلة. ومقولته المشهور: "لو كان بيني وبين الناس شعرة لما انقطعت" تثبت ان اهتمامه كان بالماديات العادية.



ونلاحظ ان الباحث متناقض بصدد عمار بن ياسر ايضاً وامر معارضته لعثمان والتحريض على الثورة ضده، اذ ذهب الى ان عمار كان من المستضعفين الذين لم تكن لهم قبائل تحميهم فتعرضوا لاشد انواع العذاب، على يد الملاء من قريش فما ضعفوا وما استكانوا بل رضوا ان يتحملوا ما تحملوا في سبيل (العقيدة) وهم (اصحاب السوابق بالاسلام) منهم (اهل الصفة) الذين كانوا يبيتون في فناء المسجد النبوي بالمدينة. لقد استضعفتهم قريش لانهم لم يكن لهم قبائل تحميهم. ثم يقول الباحث في موقع آخر ان عمار بن ياسر كان معارضاً سياسياً راديكالياً (لحكم عثمان بن عفان لانه كان حليف بني مخزوم و"لعل هذه الحماية التي كان يتمتع بها عمار، كحليف لبني مخزوم هي التي جعلته يتصرف بهذا الشكل الصدامي اما رفاقه الآخرون كالمقداد بن اسود فلم تكن لهم مثل هذه الحماية بدون (قبيلة)"^(٢)).

ويرفض الجابري الربط بين عمار بن ياسر وعبد الله بن سبأ، اذ ذهب بعض الباحثين الى انهما شخص واحد^(*) وبحسب الجابري ان هذه الفرضية ستسقط ببقاء ابن سبأ بعد وقعة صفين التي قتل فيها عمار، فكان لابن سبأ دور في الاحداث التاريخية حتى بعد اغتيال علي بن ابي طالب^(١).

ويتناول الجابري عبد الله بن سبأ ويرى انه من الشخصيات المثيرة للجدل، ويقدم ملخصاً مقتضباً عنه مؤكداً تاريخيته؛ جاعلاً منه المرجعية الاولى للفكر الشيعي والغلو في علي بن ابي طالب، اذ ظهر الغلاة بعد مقتل الحسين بن علي بن ابي طالب باعداد لافتة للنظر ومعظمهم من اصل يمني يروجون لـ (عقائد) ترجع بها مصادرنا التاريخية الى ابن سبأ.

ويستدل الباحث على تاريخية ابن سبأ من خلال المماثلة (قياس المماثلة) فان كعب الاحبار كان يهودياً ووهب بن المنبه وهو يمني من اصل فارسي قام بنشر الاسرائيليات في اوساط "الصحابة وروى عنهما ابن عباس وابو هريرة" اذا استحضرننا هذا الدور الذي قامت به هاتان الشخصيتان فاننا لن نستغرب ان تكون هناك شخصية ثالثة، من "مسلمة اليهود" اليمينيين تقوم في ميدان السياسة بسوء نية، او بحسن نية، بمثل ما قام به وهب بن منبه وكعب الاحبار في مجال التفسير والحديث وقصص الانبياء... الخ، خصوصاً ونحن نعلم ان من جملة (اسرائيليات) السياسة: القول بالرجعة والوصية والمهدية.. واذا اضفنا الى ذلك الحاجة الى مثل هذه الافكار لتعبئة مخيال العامة من "الغوغاء (واصحاب المياه) والعبيد والاعراب" هؤلاء الذين سيطروا على المدينة حين الفتنة كما رأينا، سهل علينا ان نتقبل، مع بعض التحفظات امكانية وجود هذا الشخص وجوداً حقيقياً وقيامه بدور المحرض "الايدولوجي" لصنف معين

(٢) انظر: العقل السياسي العربي، ص ٢٢٢-٢٢٦.

(*) الى هذا الرأي ذهب كل من د. علي حسين الورد في كتابه (وعاظ السلاطين)، د. كامل مصطفى الشبيبي في (الصلة

بين التصوف والتشيع) ج ١، وسنعود اليه لاحقاً.

(١) العقل السياسي العربي، ص ٢١٦.



من الناس: (العامّة)، ولكن لا على أساس انه (البطل) الاوّل والاخير كما تريد الرواية ان توهمنا بل على اساس انه احد وسائل الدعاية التي وظفها ابطال آخرون حقيقيون^(٢).

وترتبط بأبن سبأ عقائد الرجعة والوصية، فضلاً عن الغلو في حق علي، وبعد ان اغتيل علي قال برجعته ليعيد الامور الى نصابها ويسوق الناس بعصاه، فكان بذلك الاصل الاوّل للغلو في حق علي^(٣). ويستمر الباحث في مؤلفه هذا (العقل السياسي العربي) بسرد الاحداث التاريخية سرداً سريعاً يبرز فيه بعض القضايا ويغل بعضها بحسب ما ينسجم مع اهدافه ومسلماته فيمر مروراً سريعاً على الاحداث المرتبطة بولدي علي الحسن والحسين، ويقف عند محمد بن الحنفية (ت ٩٧هـ)، مصرحاً ان هذا الاخير لم يكن مقتنعاً بقضية والده (علي بن ابي طالب) وقضية اخيه الحسين، وقد توصل الى هذه النتيجة عبر "التحليل النفسي" و "اللاشعور السياسي" لشخصية ابن الحنفية، وبحسب تحليلات الجابري ان ذلك يعود الى معاناة ابن الحنفية لكونه ادنى من اخويه الحسن والحسين ادنى منهما نسباً لان امه حنفية (وهي سببية في احدى حروب الردة) ولذلك هو مستبعد من وراثة ملك ابيه وهذا بحسب باحثنا هو السبب في عدم حماسته للحرب مع ابيه^(١). وقد التجأ الى التعويض عن هذا النقص من خلال براعته وشجاعته في الحرب واتقانه للعلم، هذا العلم الذي ارتبطت به ميثولوجيا الامامة الشيعية وما داخلها من ميثولوجيات وهذا العلم هو رواية الحديث الذي ارتبط بـ (سر التأويل) الى تأويل الحديث الذي اتصل بمفاهيم "النبوة الروحية" او "النسب الروحي".

ومن الشخصيات التي استوقفت نظر الباحث مطولاً وذات الصلة بمحمد بن الحنفية شخصية المختار بن عبيد الثقفي، ويعزو الجابري للمختار دوراً مشابهاً لدور عبد الله بن سبأ، فقد استخدم (أو بعث من جديد) افكاراً مثل (الوصية) و (المهدية)، اذ زعم المختار بأن محمد بن الحنفية وارث علم النبوة السري فهو وصي الامام علي^(*) وعندما مات محمد بن الحنفية زعم المختار ان محمد ابن الحنفية هو مهدي هذه الامة^(٢).

(٢) ايضاً، ص ٢١٨-٢١٩.

(٣) ايضاً، ص ٢٢١.

(١) ويستشهد الجابري بنصوص لاتخدم قضيته او (فكرته المذكورة اعلاه) مثل: رد ابن الحنفية حين عبره ابن الزبير بتشبيهه بـ "العسيف/ الاجير" الذي لا يؤامر ولا يشاور "وقد رد عليه ابن الحنفية معترفاً بتواضعه ازاء اخويه الحسن والحسين قائلاً "اخي وشقيقي وكنت اعرف لهم فضلهم ونسبهم وقربانهم من الرسول (ص) وقد كانوا يعرفون لي في الحق مثل ذلك وما قطعوا امرأً دوني منذ عقلت" راجع العقل السياسي العربي، ص ٢٧٤. وغيرها من الروايات التاريخية التي لاتخدم هدف الباحث والتي يحملها المعنى الذي يريده لا المعنى الذي تفصح عنه.

(*) الوصية عند الشيعة وكما يحددها الجابري من المفاهيم المهمة وتعني وراثة (العلم السري) "الذي هو مضمون الوصية، على ان الوصية لاتعني فقط وراثة (النسب الروحي) بل تعني ايضاً انتقال المضمون السياسي المرتبط بهذا النسب من الماضي الى الحاضر. لقد كان علي بن ابي طالب رمزاً للمساكين والضعفاء و (الوصية) التي انتقلت منه الى ابنائه ومنهم الى (الوصياء) الآخرين لم تكن تعني انتقال الامامة كمجرد زعامة سياسية وحسب، بل ان (الوصية) تعني ايضاً الوصية



والمختار بن عبيد التقي كما يظهره الجابري، هو رجل صاحب طموح سياسي، عمل على تحقيق طموحه في ان يصبح ملكاً على العراق من خلال اتخاذ قضية الثأر من قتله الحسين ومن قضية انصاف العبيد والموالي (المستضعفين)، الذين كانوا في الغالب من شيعة علي ويعانون من اوضاع اجتماعية سيئة، غطاءً ايديولوجياً ووظفهم في تحقيق طموحاته السياسية. وقد زعم ان محمداً بن الحنفية انتدبه للثأر للحسين، وقد نجح في قتل قتلة الحسين وعلى رأسهم عمر بن سعد بن ابي وقاص.

ويرى الجابري ان حركة المختار كانت الوجه العملي التطبيقي لمعارضة ايديولوجية ذات طابع ميثولوجي كانت تشكل تياراً بارزاً في صفوف انصار علي بن ابي طالب منذ الاعداد للثورة على عثمان، وهو ذات التيار الذي ينسب الى عبد الله بن سبأ، بل ان الجابري يتمادى في الحفر عن قناعات وعقائد المختار، فيذهب الى انه قد سار على نهج وتعاليم (مسيلمة الكذاب) (مسيلمة الحنفي، المرتد ومدعي النبوة) ويعتمد الباحث القياس التمثيلي الذي اعتمده في اقرار تاريخية عبد الله بن سبأ، فمسيلمة ينتمي الى نفس القبائل اليمينية التي ينتمي لها المختار والتي ارتدت عن الاسلام. وقد نشطت هذه العقائد من جديد في زمن المختار الذي كان مبدأه الوحيد (الغاية تبرر الوسيلة) فنقمص شخصية الكاهن وشخصية النبي مستعيداً نموذج مسيلمة الذي سبقت الاشارة اليه، ولكن مع فارق واحد بين الاثنين وهو انه جعل من محمد بن الحنفية مظلة لتحقيق اهدافه وقد وظف المختار لتحقيق اهدافه "جملة افكار ستصبح الاساس الذي ستقوم عليه النظرية الشيعية في الامامة. وهذه الافكار والاطروحات التي تعرضها كتب الفرق كآراء منفصلة مستقلة بنفسها هي في الحقيقة عناصر تشكل البنية التي تقوم عليها ميثولوجيا الامامة عند غلاة الشيعة ونظرية الامامة عند المعتدلين منهم". "ان الوصية وادعاء (العلم السري) او النبوة والبداء من جهة والمهدية والغيبية والرجعة من جهة اخرى كلها عناصر في بنية نظرية لها منطقتها الداخلي الذي لا يخلو من تماسك، منطبق يلتبس الصدق والمصادقية في المماثلة العرفانية". وقد اختلطت آراء المختار بآراء كيسان(*).

بالضعفاء والفقراء والمساكين: انها من هذه الناحية تعبير عن الانتقال بآمال الماضي التي لم تتحقق الى الحاضر رجاء ان تتحقق فيه. ومن هنا ذلك المبدأ الذي يخلفه. فهو لم يكن اماماً لنفسه بل كان من اجل تحقيق آمال الضعفاء... الخ وسواء حقق منها شيئاً في حياته او لم يحقق فان واجب الامامة يفرض عليه (دفع الامانة) الى من سيقوم بها. الوصية من هذه الناحية تعبر عن رفض الاعتراف بالفشل، انها تأكيد للاستمرارية، ولكن استمرارية الآمال... لا يكفي فيها الانتقال بالمطامح من الماضي الى الحاضر بل هي تتطلب الانتقال الى المستقبل ايضاً... ومن هنا كان الانشغال بالمستقبل جزءاً من ايديولوجية الوصية". العقل السياسي العربي، ص ٢٨٢-٢٨٣.

(٢) انظر: ايضاً، ص ٢٨٢-٢٨٣.

(*) وكيسان هذا هو (ابو عمرة) وهو احد الغلاة واسس فرقة الكيسانية وهو صاحب شرطة المختار وحاجبه وكان مولى لقبيلة بجيلة واميراً للموالي. وقبيلته هذه هي احدى القبائل اليمينية الغالبة التي سكنت الكوفة والمدائن والحيرة. وكانت تعتقد بمزيج من الافكار الوثنية واليهودية المتهمسة (!) وقد بدأت بتوظيف معتقداتها هذه في الصراع السياسي واصطنعت الغلو في علي بن ابي طالب وذريته. انظر: العقل السياسي العربي، ص ٢٧٧-٢٧٨.



ثم يقدم الباحث ملخصات عن عقائد الوصية، العلم السري، البداء، الغيبة، الرجعة، المهديّة واخيراً النقية من جهة التوظيف السياسي لهذه الافكار، معرجاً في ذلك على فرق الغلاة المندثرة (البائدة) من الشيعة ثم يتطرق الى الشيعة الزيدية بشكل مقتضب^(١).

وننتقل الى شخصية اخرى، تطرق لها الجابري، وكان لها دور كبير في الفكر الشيعي هو الامام جعفر بن محمد (الصادق) (ت ١٤٨ هـ - ٧٦٥ م) وهو الامام السادس لدى الاثمة الاثنا عشرية. وينسب الجابري لهذا الامام بأنه عمل على تنظيم المذهب الشيعي ليكتسب الفكر الشيعي لديه ابعاداً دينية وليس فقط ابعاداً سياسية كما كان منذ ظهور التشيع، اذ انصرف الامام الصادق بعد فشل الثورات الشيعية والحركات السياسية الى العمل على السيطرة الثقافية والايديولوجية وذلك بأن جمع حوله مجموعة من الشخصيات العلمية والفلسفية واخذوا ينظرون للقضية الشيعية وللرد على خصومه من اهل السنة والمعتزلة وغيرهم، فاستراتيجية جعفر الصادق في صراعه مع العباسيين وخصومه كافة كانت السيطرة الايديولوجية. وقد عملت تحت جناحه وبتوجيه منه مجموعتان الاولى ارتبطت بأبنة اسماعيل الذي نسبت له فرقة الاسماعيلية بتنظيم من ميمون القداح.

ويصرح الباحث بأنه لايجد صعوبة في اثبات الصلة بين هؤلاء المتكلمين الشيعة وبين الموروث العرفاني الهرمسي "اذ يكفي ان يتصفح المرء ما يروى عن الامام جعفر من احاديث وما ينسب اليه من اقوال حتى يرى الطابع الهرمسي فيها واضحاً ووضوحه في الادبيات العقائدية الشيعية اللاحقة والاسماعيلية منها خاصة^(*) اصف الى ذلك ما حفظته لنا كتب الفرق من آراء متناثرة لهشام بن الحكم، ... لقد نقل عنه مؤرخو الفرق آراء ونظريات ذات اصل هرمسي واضح، كما اشار بعضهم الى تأثره بالديسانية واخذه عنها، والديسانية فرقة غنوصية معروفة تنسب الى ديسان... ولا بد من الاشارة الى جانب ذلك كله ما هو معروف من رواج الموروث الهرمسي في حاشية جعفر الصادق نفسه الذي ينسب اليه انه كان على علم بالكيمياء وعلوم الاسرار وان جابر بن حيان تتلمذ عليه". فيستنتج الجابري هرمسية جعفر الصادق من خلال معرفته بالكيمياء.

واذن كان هدف الامام الصادق تحقيق السيطرة الايديولوجية وصولاً الى السيطرة السياسية وبالرغم من ذلك فإن جعفر الصادق كان الشخصية العلمية الشيعية التي عملت على تنظيم المذهب الشيعي ورفع (الشبهات) عنه ومنها شبهة الغلو، من هذا المنطلق، طرد الصادق ابا الخطاب وهو احد تلامذته ودعاته عندما اخذ يغالي في حق الامام وينسب اليه علم الغيب، ويدعي حلول الاله في الامام. ويرى الجابري ان هذا العمل كان تقيّة اصطنعها الامام الصادق خشيةً من خصومه العباسيين واهل السنة، فضحى بأحد

(١) انظر: ايضاً، ص ٢٧٥-٢٩٢.

(*) ويذكر الجابري حديثاً لصادق نقلاً عن المسعودي، وهو مؤرخ شيعي، يتضمن افكاراً هرمسية واضحة. انظر: بنية العقل العربي، ص ٣٢٧-٣٢٨.



زعماء حركته من اجل انقاذ الحركة ككل (١)؟) ومن الامور التي لم يتمكن الباحث من تجاهلها ان الامام جعفر الصادق كان يتمتع بسلوك وسمعة حسنين مما دفع بالجماهير الواسعة الى ان تتعاطف مع الشيعة وقضيتهم بفضل سلوكه وسمعته (٢).

اما بالنسبة لهشام بن الحكم تلميذ جعفر الصادق فأن الاثر الهرمسي واضح في مؤلفات هذا الفيلسوف الشيعي الكبير "والحق ان الفكر الشيعي اذا كان قد تهرمس جزئياً مع الغلاة الاوائل فإنه بدأ يتهرمس منظومياً مع هشام بن الحكم. لقد نشأ هذا (الفيلسوف) الشيعي الاول في الكوفة-موطن الهرمسية في العراق. وتابع آراء الجهم بن صفوان في نفي الصفات فقال بالاله المتعالي الهرمسي" كما قال بالتجسيم ورفع الائمة الى المرتبة التي "تجعلهم يشاركون في علم الربوبية" ويرى الجابري ان هشاماً قد ميز بين الله و "علم الله" ان هذا التمييز هو مماثل لتمييز الهرمسيين بين الاله المتعالي الذي لا يعلم العالم لانه منزه عن كل نقص وتغير وبين الاله الصانع (او العقل الاول)" (١).

ونشير اخيراً ان الجابري قد صنف هاشم بن الحكم ضمن الغلاة من الشيعة واكد على ذلك مراراً وتكراراً (٢).

اما الاسماعيلية وهي من فرق الشيعة التي سلط الجابري الضوء عليها بشكل مكثف فقد نشأ مع ابي الخطاب مولى جعفر الصادق الذي ظل ملازماً لاسماعيل بن جعفر حتى بعد ان تبرأ منه الصادق، وكان يخدمه خدمة الاستاذ للتلميذ بل خدمة "الاب الروحي" لـ "ابنه" والى جانب ابي الخطاب (قتل سنة ١٣٨هـ) هذا كان هناك ميمون القداح وهو مولى لجعفر الصادق كان يقوم هو الآخر على خدمة اسماعيل. فلما مات هذا الاخير في حياة والده جعفر ثم مات جعفر نفسه بعد ذلك، كَوْن ميمون فرقة جديدة تدعو الى مهدية اسماعيل، ثم لما شب محمد ابن هذا الاخير صرف الدعوة اليه. ولما مات ميمون قام بالدعوة من بعده ابنه عبد الله الذي سار بالحركة الى نهايتها -الى قيام الدولة العبيدية، الفاطمية. ولا بد من الاشارة كذلك الى تداخل وتزامن الحركة الخطابية القداحية مع حركة حمدان قرمط مؤسس فرقة القرامطة التي تلتقي مع الاسماعيلية في عقيدتها ومذهبها الباطني. وكان ظهور الحركتين معاً في ايام المأمون، وقد عمل المأمون على مواجهة هذا التيار من خلال الدفع بالتنظيمات الشيعية السرية الى الكشف عن نفسها من جهة ومواجهة (مقاومة) هذه العقيدة من جهة اخرى.

ويتمثل الجانب الاول من استراتيجية المأمون في اظهار العطف على القضية الشيعية ورجالها وقد استند في سبيل ذلك ولاية العهد من بعده الى علي بن موسى الرضا (الامام الثامن في الامة الاثنا

(١) انظر: تكوين العقل العربي، ص ٢٢٦-٢٢٧.

(٢) انظر: ايضاً، ص ٢٢٩.

(١) يستمد الجابري رايه هذا من ابن تيمية في كتابه (منهاج السنة)، انظر: تكوين العقل العربي ص ٢٢٨. ان التمييز بين الله وعلم الله هو تمييز شعري رداً على المعتزلة فهل يتغاضى الباحث عن تهرمس الاشعرية؟

(٢) انظر: العقل السياسي العربي، ص ٢٩٧.



عشرية) (ت ٢٠٣ هـ-٨١٨م) وبالتالي تحويل الخلافة من العباسيين الى العلويين، ولكن الهيجان العام الذي احدثه المتعصبون للعباسيين اثر اعلان المأمون عن بيعة على الرضا لم يوفر جو الاطمئنان الضروري لنجاح مخطط المأمون بحمل التنظيمات الشيعية على الظهور والكشف عن نفسها، فعاد المأمون واسند ولاية العهد الى اخيه المعتصم، وقتل الرضا.

اما الجانب الثاني من استراتيجية المأمون فيتعلق بمحاربة الغنوص الشيعي والمعرفة الهرمسية الشيعية وذلك بنقل علوم وفلسفة اليونان الى العربية، وبذلك يكون المأمون قد استنجد بالعقل الكوني اليوناني لمقاومة العقل المستقيل، فنقل كتب ارسطو الى اللغة العربية ونقل اكبر عدد من كتب الفلسفة اليونانية الى العربية. وقد جاءت رسائل اخوان الصفا تعبيراً عن رد الفعل الشيعي ضد هذا الجانب من استراتيجية المأمون الثقافية^(١) (*).

وتجدر الملاحظة اخيراً بأن باحثنا قد تعامل بكثير من الريبة والحذر مع كل الكتاب والمفكرين الشيعة او ذوي الميول الشيعية، انطلاقاً من انهم يحملون افكاراً هرمسية او غنوصية لاعقلانية تنتمي الى (العقل المستقيل) الذي هو دليل انحطاط العقل العربي وافلاسه، ومن ذلك استبعاده لعدد من الكتاب والمؤرخين الشيعة مثل المسعودي والتعامل بحذر شديد مع الآخرين مثل ابن وهب الكاتب (صاحب كتاب البرهان في وجوه البيان)^(٢).

ويصرح الجابري بأن اهدافه من دراسة وطرح وتسليط الضوء على هذا التراث والحفر والتنقيب عن اصوله ومسلماته هو للوصول الى طريقة جديدة وعلمية للتعامل مع تراثنا، لاعادة كتابة تاريخنا و"ليس للانخراط في صراعات الماضي والانتصار لـ (الاثيل) على (الدخيل) او بالعكس لـ (الباطن) على (الظاهر) بل مهمتنا هي النظر بروح نقدية للجانبين معاً أي لكل مكونات تراثنا. ان ذلك وحده هو السبيل الصحيح الذي سيمكننا من امتلاكه فعلاً والتحرر بالتالي من نماذجه التي تستعبدنا وبكيفية خاصة النموذج الجاهلي البدوي "الاعرابي" الذي ما زال حضوره قوياً في وجداننا ورؤانا (العقلية)"^(٣).

رابعاً: المناقشة

(١) انظر: الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٢٢٩-٢٣١.

(*) يلاحظ ان رسائل اخوان الصفا قد ظهرت في البصرة في القرن الرابع الهجري بعد وفاة المأمون سنة ٢١٨ هـ فبين الحادثتين نحو قرنين من الزمان.

(٢) انظر: بنية العقل العربي، ص ٣٣.

(٣) تكوين العقل العربي، ص ١٩٢.



لم يتحل طرح الجابري لفكر وعقائد الشيعة وكل ما يرتبط بالتشيع بالدقة والنزاهة العمليتين المطلوبين في البحث العلمي وسنعرض هنا لابرز تناقضاته واخطائه وكل الامور التي لانتفق معه بصدها، اما اسباب هذه الاخطاء فهي عدم تخلص الباحث من مسلماته ورواسبه التي غالباً ما كانت تتعارض مع النصوص التاريخية وواقع الحال.

واول الامور التي تأخذها على الباحث هو انه جعل من الشيعة والتشيع الآخر الذي تسبب بكل ما يعانیه المجتمع الاسلامي من جهل وتخلف وخنوص وربط هذا الآخر بالفرس، فالخصم هو ذلك الشرقي الغنوصي العرفاني الفارسي. مما يتضمن ان العرب هم المخلصون الوحيدون للعقيدة الاسلامية، وهكذا يطعن الجابري في ايمان القوميات الاخرى.

لقد اشرنا فيما مضى الى ان الاسلام مرتبط ارتباطاً عضوياً بالعروبة ولكن ذلك لايجعل الاسلام حكراً على العرب، بل ان الاسلام منذ ظهوره والى اليوم يستمد قوته من عالميته، ومبادئه السمحاء التي جاءت لكل البشر مقرة بتساويهم، فلافضل لعربي على اعجمي الا بالتقوى كما هو معروف. وقد كان للقوميات الاخرى دور كبير في الفكر الاسلامي (ومنهم الفرس) في الدفاع عن الاسلام وصيانتها واغنائها وتعميق معانيه وتوسيعه والرد على اعدائه. ومن هؤلاء عدد كبير من الشخصيات المعتزلية والاشعرية وسائر اهل السنة والشيعة، كالحسن البصري والغزالي وابي حنيفة وابي جعفر الطوسي وغيرهم، والتي تمثل بحسب الباحث العقل البياني الخالص^(*).

ونحن نعتقد بأن فكرة اظهار الذات وتمايزها بنقد الآخر وبيان ضعفه امر غير صحيح، اذ بإمكان الذات ان تتميز وتختلف عن الآخر بنتائجها وابداعها دون الحاجة الى التكتيل بالآخر وبيان ضعفه، الا توجد طريقة للوصول والترقي الا على اكتاف الآخرين وعلى حسابهم؟ لقد بحث الجابري عن "آخر" يلقي عليه تبعة تخلفنا فكان الآخر لديه اليوم هم الغرب والامبريالية العالمية وامس هم الفرس "الغنوصيون الهرمسيون"^(**)، قد تكون هذه النظرة لدى الباحث مدفوعة بتبنيه لفكرة القومية العربية، فجاءت قراءته للتراث محملة بكل عيوب الفكرة القومية من اظهار الصراعات الطائفية القومية وابرازها واحيائها.

كما نبعت هذه النظرة ايضاً عن نظرة مثالية الى الذات والى الواقع لانتسجم مع سير التاريخ والاحداث، ونحن لاننكر وجود الصراعات العنصرية، (الشعبوية وغيرها) ولكننا لانؤيد تغليبها على باقي العناصر. ومما زاد من شطط هذه القراءة ان الجابري يحاول قراءة المسكوت عنه في التراث واستبطان مشاعر ورغبات ودوافع الشخصيات التاريخية، وبالتالي توظيف ذلك بما يخدم افكاره ومسلماته.

(*) نذكر القاريء ان القرآن قد قال في حق الاعراب الاعراب اشد كفراً ونفاقاً " (٩ التوبة ٩٧م).

(**) ويذهب علي حرب الى رأي شبيه بهذا الرأي، اذ لاحظ ان الجابري عد اللامعقول في الحضارة العربية والعقل العربي قد دخل اليها من خارجها من العقل الغنوصي الفارسي وبذلك يكون العقل العربي هو عبارة عن معقول خالص، وبالتالي يكون الجابري قد خلع على ذاته صفة المعقولية ونسب الى الغير اللامعقول ولعقل المستقل، بدلاً من ان ينظر الى اللامعقول على انه من صميم النشاط العقلي. انظر: مداخلات ص ٣٧-٣٨.



وقد خضع الجابري في احكامه وتقويمه للتراث لمبدأ العلمانية (المبدأ السياسي الداعي الى فصل الدين عن الدولة) اذ عد الجابري الجمع بين القيم الروحية والعلم تخلاً للغيب في المعرفة العلمية ومن هنا رفض ونقد كل التيارات الاسلامية التي جمعت بين الفلسفة والدين، ونسبتها الى التضليل والسفسطة مثل العرفانية. ان مبدأ الفصل بين القيم الروحية والممارسة العلمية الذي اشتغل به الجابري مستمد من مبدأ العلمانية السياسية. وبحسب الباحث طه عبد الرحمن ان هذا المبدأ لا يفيد في تقويم الحقيقة الاسلامية العربية التي قامت على اساس مبدأ اشتمال العلم الديني على العلم السياسي^(١).

ومن الامور التي لانستسيغها عند الجابري مصطلح العقل المستقل، فهذا المصطلح غير دقيق علمياً لان العقل اما ان يكون عقلاً او لاعقل عندما يتوقف عن اداء مهامه ووظيفته وكلمة المستقل اقرب للعمل الاداري الحكومي والجابري يريد بالعقل المستقل العقل الخرافي الاسطوري، متناسياً ان العقل الاسطوري هو احد اشكال العقل، وان حصر العقل في التفكير المنطقي هو تصغير من حدود العقل وتقليل من دوره، وللعقل اشكال وصور عديدة، والجابري يحصرها في العقل المنطقي الارسطي او العقل البياني، وغير ذلك هو عقل مستقل، ونحب ان ننبه ان للاسطورة منطقتها الخاص بها والذي يتحدد من خلال شبكة العلاقات الموجودة فيها وهدف الاسطورة. وان في مصطلح الجابري الذي يتضمن نظرية للعقل انغلاقاً كبيراً جداً، لا يوازيه سوى انغلاقه على الفكر العربي وعد كل الثقافات والافكار الاخرى ومنها الفارسية افكاراً دخيلة، يجدر بنا هنا ان نردد تساؤل احد الباحثين: "هل ثمة فكر دخيل اصلاً؟ الا يدل ذلك على شيء من الانغلاق تأباه طبيعة الفكر؟"^(٢). وهذا باحث آخر يسجل شهادته بأن لن تتحقق نظرة شاملة عن الحضارة الاسلامية نظرة يمكن تسويغها علمياً "الا اذا اقر واستقر هذا المبدأ، وهو ان هذه الحضارة ليست مطلقاً "حضارة العرب" بل هي نتيجة عملية تعادل كاملة، اعني التعادل بين هذه الامة وبين الحضارات الاقدم التي وجدوها قائمة من قبل في البلاد التي غزوها"^(٣).

وقبل الحديث عن المنهج لا بد ان نشير الى جملة ملاحظات مهمة بصدد الهرمية:

- يرد بعض الباحثين التشابه في الافكار بين الاديان السماوية والاساطير القديمة والديانات الوضعية الى نظرية الاصل المشترك للاديان فالديانات تعود الى اصل واحد مشترك هو الله تعالى ولذلك نجد تشابهاً كبيراً بينها في اساطير الخلق والجنة والنار والخطيئة الاولى والفرديوس، والقيم الاخلاقية والمحرمات، ويرد بعض باحثي الانثروبولوجيا ذلك الى ان الشعوب القديمة قد مرت بنفس المراحل

(١) انظر: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص ٣٧-٣٨.

(٢) حرب، علي: النص والحقيقة ١- نقد النص، ط ٢، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٥، ص ٩٩-١٠٠.

(٣) بدوي، عبد الرحمن، الانسان الكامل في الاسلام، ط ٢، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٦، ص ٣٧.



والظروف مما دفعهم الى التوصل الى نفس الافكار في نفس الوقت، ونتيجة للتواصل بين الشعوب المختلفة فيتم اقتباس هذه الافكار بعضها من بعض^(١).

- رفض الجابري مبدأ الهرمسية الذاهب الى وجود علاقات تأثير وتأثر بين اجزاء الوجود المختلفة كما رفض العلوم الهرمسية التي تقر بالتجاذب بين اجزاء الطبائع المختلفة، وهو مبدأ اثبته العلم المعاصر مؤخراً، وافر هذا العلم بالدليل التجريبي على وجود صلة عميقة بين السماء والارض وباقي اجزاء العالم^(٢). فهل هنالك دليل ابلغ على صحة هذه المباديء البدائية البسيطة غير العلم الطبيعي التجريبي. صحيح ان هذه المباديء فجأة وبدائية الا انها ارهاص مبدأي لظاهرة التجاذب والتناظر في الذرات وفي اجزاء الوجود.

- كما ان الباحث يغفل ان العرفان والوحي هما من جنس واحد او "من كينونة معرفية واحدة، فكلاهما يقدم نفسه معرفياً بوصفه ينشئ علاقة مع الغيب ويحاول في الوقت نفسه ان يسوغ لامعقوله بوسائل عقلية وادوات منطقية. واذا كان للوحي معقوليته فللعرفان ايضاً معقوليته، وفي المقابل اذا كان للعرفان لامعقوليته فللوحي ايضاً لامعقوليته. فما يصدق على احدهما يصدق على الآخر ايضاً" وجوهر اعتراض حرب هو "اذا كان للوحي عقلانيته، فلماذا تنفي عن العرفان هذه الصفة؟"^(٣).

- ان تحامل الجابري ومحاربه للعرفان والغنوص والتصوف ليس لارتباطها بالرؤية السحرية للعالم واقرارها بالعلاقة المباشرة بين الله والانسان فحسب، بل لان المجتمع في المغرب العربي كان ينوء بعبء الربط والتكاي التي اصبحت مظهراً من المظاهر الخطيرة في المجتمع ايضاً. وكانت تدعو الى الخمول والاستسلام مما يؤدي الى بقاء المجتمع في ركود وسبات دائم. وهذه الحالة وان وجدت في المشرق العربي فلم تكن بخطورة وجودها في مجتمع المغرب العربي اذ كون المتصوفة دولاً مثل الدولة السنوسية والمهدية وقد كان الجابري وبدافع الاصلاح الاجتماعي يواجه ويحارب هذه الظاهرة يبحث عن جذورها وكان مولعاً بتنقية المجتمع في المغرب العربي من هذه الشوائب وفق رؤية مثالية نبعت من فكره واسبغها على الواقع، مما دفعه الى تأكيد اقتباس هذه الظاهرة من المشرق العربي الذي حاول الجابري من خلاله ان يظهر تمايز المغرب العربي. فالدافع الاساسي الذي يتكئ عليه الجابري في

(١) انظر: النشار، د. علي سامي، نشأة الدين - النظريات التطورية والمؤلهة: ط١، دار نشر الثقافة، القاهرة- ١٩٤٩.

انظر نظريات المؤلهة، ص١٧٨-٢١٤.

(٢) انظر: علي حرب، مداخلات، ص٨٢-٨٣.

(٣) علي حرب، نقد النص، ص١١٩-١٢٠. وللاستزادة بشأن الوحي راجع د. كامل الشيبني، الوحي عند الساميين والاسلاميين، مجلة بين النهرين، السنة العاشرة/ العدد ٣٧-٣٨.



محاربتة للغنوص والعرفان وما اطلق عليه بـ (العقل المستقل) او (اللامعقول) كان يصدر من واقعه ومجتمعه ولم يكن حالة عامة يستشري خطرهما في المجتمع العربي من مشرقه الى مغربه. من هنا أخطأ الباحث في تعميم هذه الحالة على العالم العربي كله.

- ان كل الاديان السماوية تقوم على الغنوص (العرفان) لانها تعتمد على ايمان المؤمن وعلى الروحانيات في الوصول الى الله. فهناك علاقة مباشرة بين الانسان والاله تقرها الكتب السماوية، والمؤمن يتبع قلبه في ايمانه والايمان في جوهره عاطفي شعوري لاعقلاني، والدين الاسلامي لا يختلف عن الاديان السماوية في ذلك وهو قائم على الايمان بالغيب (الله وملائكته واليوم الآخر) فضلاً عن وجود مفاهيم قرآنية واضحة التأثير في الغنوص والعرفان مثل الشفاعة وغيرها.

- وبعيداً عن العرفان وبحثاً عن العقلانية في القرآن، نقترح على باحثنا العتيد طريقة جديدة لاضفاء العقلانية في النص القرآني، غير البحث في آيات الجدل العقلي وغيرها، وهي باللجوء الى التفسيرات التي تنطوي على جانب عقلاني في الآيات المتشابهة والقابلة للتأويل والتفسيرات العديدة، اذ ان النص القرآني يحتمل عدة حلول او (تفاسير) وهذا يكون في الايات المتشابهة التي تتعدد فيها التفسيرات اما الآيات المحكمة فلا يمكن الخروج عن النص فيها ولا تأويلها في حال من الاحوال.

أ – المنهج

ان موقف الباحث من المنهج عند الشيعة (وهو ذاته عند المتصوفة) مرتبك جداً ويحتوي على تناقضات سافرة فالتأويل وللأويل الباطني تحديداً لم يكن امراً يختص به الشيعة بل اهل السنة ايضاً، ولم يكن بإمكان الشيعة ان يضمّنوا النص عبارات ومفاهيم وافكاراً من عندهم لو لم يكن النص قابلاً للتضمين وهو امر اشار اليه الجابري وحاول ان يسوغه.

وبصدد القياس العرفاني ذهب الباحث الى ان الشيعة رفضوا القياس والاجتهاد والعقل، ثم اكد في مواقع اخرى على اعتمادهم للقياس التمثيلي، ونحن كنا قد تناولنا هذا الموضوع بالشرح في الفصل الاول، الفقه وبيننا ان الشيعة قد اخذوا بالاجتهاد والعقل. وانهم في بداية مراحل تبلور مذهبهم على يد الامام الصادق رفضوا القياس ولكنهم وبمرور الزمن اعتمدوه وعملوا به⁽¹⁾.

(1) انظر: الحيدري، السيد علي تقي، اصول الاستنباط، ط ٢، مكتبة اهل البيت، بغداد ١٩٥٩.



ويرفض عدد من الباحثين والمختصين تصنيف الجابري للشيعة الاثنا عشرية ضمن العقل العرفاني ولادهى من ذلك تمييزه بين الشيعة واهل السنة تمييزاً قاطعاً وقائماً على اساس اختلاف النظام المعرفي فأنهما عبارة عن نظامين مختلفين يقرآن نفس العقيدة، كما جرد الشيعة الامامية من صفتها المعيارية او البيانية ليضعها في دائرة العرفان والباطنية شبيهة بالاسماعيلية، اما كتاب الكافي للكليبي والذي يروى عنه الجابري الاحاديث الشيعة فأن الشيعة يعترفون بأن احاديثه لاتحصى بتوثيق وقبول الاتجاه الاصولي (في الشيعة) الذي يعرض الاخبار الواردة فيه للنقد، السند والتمن في الحديث، بالاضافة الى تصنيف الاحاديث الى حديث صحيح وموثقاً وقوي وضعيف، ولزال هذا النقد مستمراً الى يومنا هذا. على ان وجود روايات لها دلالات عرفانية باطنية في كتب اهل السنة كما في الصحاح وغيرها لايجعل اهل السنة باطنيين فمن الاولى ان يكون الشيعة كذلك باعتبارهم يعرضون جميع كتب الحديث والرواية للنقد بدون استثناء. "من هنا فأن الجابري لم يجد الموازنة بين الحقلين السني والشيوعي، اذ حصر البيان "المعيار، في الاول بينما جرده عن الثاني باستثناء الزيدية" هذا كما ان "الامامية كنظام معياري لم يستخدم المماثلة الباطنية العرفانية فهي في اغلبها اصولية اجتهادية عقلية تتفق مع الاعتزال في طريقة تفكيرها" وقد اشار الشهرستاني الى ذلك. وقد مارس الشيعة الاجتهاد في الفقه وعلم الكلام والعقائد عندهم منذ نشأة تنظيرها خلال القرن الرابع الهجري ولايزال بابه مفتوحاً الى يومنا هذا^(٢).

كما ان منهج المماثلة والتشبيه الذي نسبه الجابري للشيعة مستمد من القرآن الكريم اذ هناك عدد لا يحصى من الشواهد بهذا الصدد نذكر منها (آية النور ٣٥) التي ذكرها الباحث كثيراً والتي تعتمد المشابهة في العلاقة فقط.

ويرى باحث آخر ان رفض الجابري للعرفان نابع من رفضه للاسطورة وارتباطها بالعقلية السحرية ورفضه هذا بسبب تاثره بالفلسفة الماركسية ونظرتها للاسطورة التي تعبر عن عقلية القرن التاسع عشر وهي نظرة قد تم تجاوزها الآن فالتفكير الاسطوري ملازم للعقل البشري وما من عقل الا ويضرب بجذوره في الوهم، وما من علم الا ويتصل بمعتقد ايماني، والتفكير الاسطوري لايتعارض مع العقل التحليلي الذي يقوم عليه الفكر الوضعي، وانما يختلف التفكير الاسطوري عن التفكير الوضعي اختلافاً طفيفاً في العمق، اذ الفرق يكمن في طبيعة الاشياء التي تجري عليها العمليات الذهنية اكثر مما يكمن في نوعية هذه العمليات اذ المنطق نفسه يشتغل في الفكر الاسطوري اشتغاله في الفكر العلمي. والنشاط العقلي في النهاية تمحيص المعقول من اللامعقول، وبالتالي فالتأويل الذي يقدمه الجابري للعقل العرفاني واتهامه اياه بالاسطوري تحليل يفقد جذوره العلمية الرصينة ولايعد سوى قول يندرج في اقوال العفلائية المادية فقط.

اما قول الجابري ان المماثلة العرفانية مجردة من القرينة، فهو أمر ظاهر البطلان لانها تدل على عنصر وجه الشبه والمماثلة العرفانية لاتتشارك في ذكر الشبه بل يترك امر استنباطه للمخاطب اذ

(٢) انظر: يحيى محمد، نقد العقل العربي في الميزان، ص ٩١-٩٦.



العرفاني مطالب بايراده. وفي الوقت الذي انكر الجابري القرينة، عاد ليؤكددها بقوله: ان القياس العرفاني يمارس المماثلة الحرة التي لا تتقيد بأية قرينة مسبقه مما يجعل العلاقة بين الاصل وما يرد استنباطه منه علاقة غير محددة الاتجاه وان الالتجاء الى المقاصد والحقائق لا يختلف فيه اثنان وليست القرينة في استعمال البلاغيين والمناطقه سوى المقاصد والحقائق المشتركة ذاتها.

كما ان المماثلة العرفانية لم تنزلق الى المطابقة كما يدعي الجابري، فلا يجوز حمل المعاني الصوفية على غرار المعاني الاصطلاحية اذ تتميز هذه الالفاظ في كونها تحمل على معانٍ متقلبة بتقلب احوالهم الوجدانية فهي اشارات أي مجاز وليست معاني اصطلاحية ثابتة ومحددة، وان طرفي المجاز غير متناظرين فان الاستدلال بمعنى المطابقة لا يأخذ به العرفانيون اذ المطابقة تتناظر ولا تتغير مجالاتها وهي عكس مجاز العرفانيين الذي يقوم على التغير أي هو غير التناظر. ولا تنسم المماثلة العرفانية بالتدني العقلاني كما يقول الجابري لانها على حد زعمه تمارس بصورة ابتدائية بغير تنظير ولا تهيج وهي تعكس ادنى درجات العقل، في حين ان واقع الامر ان المماثلة العرفانية لا تختلف عن المماثلة البيانية، وما ادعاه من انها خالية من القرينة التي هي العلة او الجامع؛ وهذا قول مردود لان القرينة ليست هي (الجامع) ثم ان المماثلة العرفانية تشتمل على الجامع وان بقي مطوياً في الحديث طالباً للمغايرة تذكيراً بها^(١).

ب - العقائد

اعتمد الجابري في فهمه للتشيع والفكر الشيعي على كتاب الدكتور كامل مصطفى الشيبلي (الصلة بين التصوف والتشيع)، فجمع الشيعة والمتصوفة في نفس الاتجاه ونفس الحقل المعرفي، فضلاً عن متابعته لتقسيم الدكتور الشيبلي عن الغلاة الشيعة والتأويل الشيعي والصوفي للقرآن^(٢). ويشير الجابري الى هذا المصدر الا انه عمل على توظيف افكار وطروحات الدكتور الشيبلي بما يتلائم مع مسلماته وافكاره، لا كما هي، وقدم فهمه الخاص للشيبلي وهو بالتالي يغير من فكره والتصور الحقيقي الذي قدمه الشيبلي عن التشيع، فأبرز الجابري جوانب المغالاة وتعامل مع الفرق البائدة من الغلاة كأنها موجودة اليوم، واشاح عن العديد من الحقائق التي ذكرها الدكتور الشيبلي، ومنها هذا النص: "وهكذا يتبين لنا ان حركة التشيع انما هي حركة المحافظة على الاسلام ومراقبة تطبيق مبادئه على الوجه الصحيح، وراينا ان اكثر الذين تمسكوا بالعقيدة والمبدأ هم اصحاب المصلحة في بقاء الاسلام على حقيقته ديناً يصلح السرائر

(١) انظر: عبد زيد، عامر، نقد العقل العربي عند محمد عابد الجابري، اطروحة ماجستير في الفلسفة مقدمة لجامعة الكوفة،

١٩٩٨ ص ٨٠-٨٥.

(٢) انظر: الصلة بين التصوف والتشيع، ج ١، ص ٤٣٧-٤٥٤.



ويبشر بالمساواة بين الناس وكان المستضعفون والعبيد السابقون وابناء الاغنياء المؤمنون برسالة محمد (صلى الله عليه وسلم) كالمويين السابقين. هم الذين يمثلون الفريق المؤمن بالاسلام بنفسه وبهمه ان يبقى كذلك يضاف الى هؤلاء الانصار الذين تبنا سياسة النبي في خلق تجمع ينافس مركز مكة القرشية فكانوا انصار علي ايماناً بالاسلام، ومثله وتطلباً لمصلحة مادية ومعنوية في وقت واحد^(١) والجابري اغفل هذه الشهادة وغيرها من الشهادات الاخرى.

ومن العيوب التي اتسم بها عمل الجابري هو جهله الكبير بالمؤلفات الشيعية فقد عرف الجابري التشيع من خلال كتب الخصوم (كالاشعري، والشهرستاني، وابن حزم والاشعري القمي، وابن تيمية). ومن أخطاء الجابري التي كشفت عن جهله بالتشيع (فضلاً عن مغالطاته وأخطائه التاريخية والعقائدية، رده على الانتقاد الذي وجه له ومفاده بانه باقصائه العرفان ومحاربتة قد ضيق المجال على الابداع وحصره في البرهان ومن ثم الغي واغفل جانب (الحدس) الذي هو موضوع تقدم العلم ومصدر الابداع الفني والجمالي. بل يتعلق بالكشف والالهام وهم يضعونه بديلاً عن العقل، ثم ان الابداع في الثقافة العربية كان يدخل في دائرة البيان لانه كان الشعر والادب عموماً^(٢) يجهل الجابري ان اغلب فحول الشعراء كانوا من الشيعة كالفرزدق والمنتبي والشريف الرضي والمرتضى والقائمة طويلة تصل الى معظم الابداء المسلمين وحتى عصر النهضة والعصر الحديث^(*).

ومن أخطائه (الجابري) الاخرى انه عد الفرق المغالية البائدة فرقةً شيعية وجمعها مع فرق الشيعة مع ان الاثنى عشرية يتبرأون من الغلاة وقد اشار الى ذلك الدكتور كامل الشيبلي فالغلاة كان مغضوباً عليهم من الشيعة المعتدلين وائمتهم^(١). والى هذا الرأي يذهب عدد من العلماء والباحثين الشيعة^(٢) وقد حاول الجابري ان يطمس هذه الحقيقة بالقول انها من باب التقية، وهو بذلك يشك بالافكار التي يريد ان يدحضها ويرفضها تحت ستار التقية^(*).

(١) ايضاً، ص ٥٩.

(٢) الجابري، التراث والحداثة - دراسات ومناقشات، ص ١٣٣-١٣٤.

(*) يلتبس بعض الباحثين العذر للجابري في ذلك بضعف انتشار الكتاب الشيعي في العالم العربي وضيق الحدود التي ينتشر بها. انظر: داود زكريا عباس، الجابري تجاهل الشيعة فكراً وتاريخاً، مجلة البصائر، العدد ١١، السنة السادسة ١٩٩٣، ص ٦٦. ونحن نرفض هذا العذر لان الباحث يعيش في زمن الثورة المعلوماتية (الانترنت) الذي يوفر المعلومات الوافية والواسعة بسهولة وسرعة، فأين الباحث من مراسلة أي مركز من مراكز الدراسات المعروفة.

(١) انظر: د. كامل مصطفى الشيبلي، الصلة بين التصوف والتشيع، ج ١، فصل الغلاة.

(٢) الى هذا الرأي يذهب الدكتور احمد الوائلي في كتابه هوية التشيع، ط ٢، مؤسسة اهل البيت، بيروت ١٩٨١، ص ١٦٩. والعلامة محمد حسين آل كاشف الغطاء، اصل الشيعة واصولها، ط ٩، مكتبة العرفان - بيروت، ص ٨١-٨٢.

(*) وبخصوص التقية، انظر د. كامل مصطفى الشيبلي، التقية اصولها وتطورها، مجلة كلية الآداب بجامعة الاسكندرية العدد ١٦ السنة ١٩٦٢-١٩٦٣، ص ١١٧. ويرى الباحث ان مفهوم التقية مستمد من قوله تعالى "لايتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون الله ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء، الا ان تقوا منهم تقاة، ويحذركم الله نفسه والى الله المصير" (٣)



ومثل ذلك مفهوم الله عند الشيعة فالجباري يضع حدود غير معلومة، لمفهوم الله، إذ يرفض التنزيه المطلق المستمد من القرآن (ليس كمثلته شيء)، كما يرفض التشبيه وبعده حلولاً مع انه وردت آيات وأحاديث بصدد اثبات الصفات وبالنتيجة كل ما يقوله الشيعة يجب ان يندرج عند احد هذين الجانبين وهو بذلك مرفوض.

ومن الخطأ عد الشيعة ضمن العقل العرفاني وذلك لان الشيعة لديهم فقاؤهم ومتكلموهم وعلماء اللغة وانتاجهم الغزير في مجال البيان، كما ان للشيعة فلاسفتهم الذين ينتظمون في الحقل البرهاني وكان اغلب مفكريهم من العرب.

ومن أخطاء الباحث ايضاً انه تعامل مع الفكر الشيعي كانه ولد كائناً كاملاً فأغفل مراحل تطور الفكر الشيعي ويشير باحث آخر الى انه قد خلط بين الايديولوجيا عند الامامية والاسماعيلية والزيدية حيث يوجد اختلاف كبير بين هذه الفرق الثلاث. فضلاً عن محاولة الجابري الصاق تهمة الغنوص والهرمسية التي تؤمن بالهين اثنين بالشيعة يظهر جلياً عدم صحة ذلك من ان اول اصول الشيعة الخمسة (التوحيد، العدل، النبوة، الامامة، المعاد) فأين الثنائية من هذا والتوحيد هو اول اصولهم كالحال مع باقي المسلمين، وكل اصل من هذه الاصول مستمد من القرآن والسنة النبوية والعقل. والشيعة ينزهون الله تنزيهاً لاغبار عليه. ويعترض بعض المتخصصين على تأكيد الجابري على ان الشيعة يمثلون الهرمسية في مقبل اهل السنة الذي يعبرون عن المعقول الديني البياني متناسياً ان المعقول الديني الاسلامي كان نتاجاً مشتركاً من قبل علمه الشيعة والسنة معاً، بل ان الشيعة بدأوا اولاً في تأسيس المعقول الديني، كأبي الاسود الدؤلي والخليل بن احمد الفراهيدي في النحو وعلماء آخرين في مباحث التفسير والحديث وعلم الكلام. اما قيام الجابري بجعل الموروث الديني حكراً على اهل السنة فإنه صادر في فكرته هذه عن ذات الموروث الذي تكون في العصور الاسلامية الاولى عندما كان التشيع مناهضاً لسياسة الدولة الاموية والعباسية مما ادى بهذه الحكومات الى تشويه هذه العقيدة في اذهان الموالين لها.. ان هذه الافكار من الاسباب المكرسة للترفة في محيطنا العربي الاسلامي. وقد قام الباحث بتكرار ذات الفكرة في الموروث السني بأسلوب آخر غير اسلوب المجادلات العقائدية. كما ان اعتماد الجابري على كتب اهل السنة في التعبير عن آراء وافكار الشيعة لهذا يمكن القول ان الكتاب جاء بحثاً عن العقل العربي السني وليس بحثاً عن العقل العربي باعتباره يمثل مجموع المذاهب الاسلامية في محيطنا العربي"^(١).

آل عمران (٢٧). واول من استعان بالتقية عمار بن ياسر نتيجة تعذيب المشركين له وقتل والديه. كما استخدمت لدى من دخلوا الاسلام قسراً، ولدى الخوارج، ولدى اليهود والنصارى ولدى بعض الشخصيات الاسلامية مثل الحسن البصري ومالك بن أنس وغيرهم من الشخصيات.

^(١) زكريا عباس داود، الجابري تجاهل الشيعة فكراً وتاريخاً، مجلة البصائر، العدد ١١، السنة السادسة، ١٩٩٣، ص ٧٥.



وفي هذا السياق يرفض باحث آخر قيام الجابري باعتبار فكر الامام الصادق فكراً شيعياً محضاً وذلك لان فكر الامام الصادق هو فكر اسلامي عام^(٢).

اما الامامة فهي من العقائد المهمة لدى المسلمين جميعاً وليس لدى الشيعة فحسب والشيعة القائلون بالحسن والقبح العقليين ووجوب الاصلاح يرون وجوب اللطف على الله ومن ثم يكون وجود الامام لطفاً وضرورة واضحة لجميع الناس ويستدل الشيعة على وجوب الامامة بأدلة عقلية^(٣).

اما كل ما اضيف لها من افكار الرجعة والحلول، والبداء والمهدية وغيرها مع ان هذه العقائد تجد ما يسندها من القرآن والسنة النبوية الشريفة فانها تظل من الامور الثانوية في التشيع ويمكن الاستغناء عنها، بل ان الشيعة اليوم والتيارات المجددة والاصلاحية منها والتي ظهرت في فترة اليقظة العربية اخذت تخفف من طغيان الاجتهاد المفرط والآراء المتباينة بالعودة الى الكتب الشيعية الاربعة^(٤) والنصوص عند الشيعة وهذا هو التيار الاخباري الاصلاح^(٥).

على ان المعتدلين من الشيعة قد ظهوروا في وقت مبكر جداً اذ ظهر في اواسط القرن الثاني الهجري فريق من الشيعة المعتدلين الذين استطاعوا التحرر من هذا الارث الغالي واستطاعوا، تأثراً بالمعتزلة ان ينفوا عن التشيع التجسيم وعن الامامة الغلو وعن القرآن الاتهام بالنقص^(٦).
اما ما يتعلق بالمهدية، فأن الجابري من المؤمنين بهذه الفكرة كما اشرنا الى ذلك في فصل سابق^(٦).

ومن اخطاء الجابري الكبيرة انه ساوى بين المذاهب الشيعية المختلفة المتباينة، مع ان الجابري على علم بهذه الفروق، والاختلافات لانه مطلع على كتاب الدكتور علي سامر النشار (نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام) اذ اشار الى ان "من الخطأ الكبير القول: ان هناك تشيعاً واحداً خلال التاريخ، كان لكل عصر نوع من التشيع ولكل طائفة جنسية نوع من التشيع" مؤكداً على الخلافات الكبيرة بين عقائد فرق الشيعة من اثنا عشرية وهم الشيعة المعتدلين والشيعة الزيدية الذين يقتربون من اهل السنة والاسماعيلية الذين يبتعدون عن الاثنا عشرية وعن اهل السنة فالتشيع ظاهرة معقدة واسعة متباينة^(٧).

(٢) الجمري، د. منصور، الاتجاه الفكري لمدرسة الامام جعفر الصادق، مقال منشور على الانترنت، نوفمبر ١٩٩٩.

(٣) انظر هذه الادلة: داويت، دينلسون، عقيدة الشيعة، بدون ط، ١٩٣٦، ص ٣٠٤-٣٠٥. والكتاب هو رسالة دكتوراه.

(٤) كتب الفقه الشيعي الاربعة الاسلامية: (اصول الكافي) لمحمد بن يعقوب الكليني ت ٣٢٩ هـ (من لا يحضره الفقيه) للقمي ت ٣٨٣ هـ. و (جامع الاحكام) و (تهذيب الاحكام) لابي جعفر الطوسي ت ٤٦٠ هـ.

(٥) انظر: الجابري، د. علي حسين، الفكر السلفي عند الشيعة الاثنا عشرية، ص ٢٧٧-٢٨٤.

(٦) انظر: الدكتور الشيبلي، الصلة بين التصوف والتشيع، ص ٢٧.

(٧) راجع الفصل الاول من هذه الرسالة، الفقه. (اهم ملاحظات الجابري واستنتاجاته بصدد الفقه).

(٨) انظر: د. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، ج ٢، ص ١-٢.



ونحن نعتقد بحق الآخر في التعبير عن فكره، وبجمالية الفكر اياً كان مشربه، لانه يجسد ابداع الآخر وطريقته في التعبير عن الحقيقة، حقيقته هو. ومن هذا المنطلق نرفض المنطق العقائدي المغلق الذي يؤمن بالغاء الآخر مهما كان هذا الآخر من اجل اثبات الذات. ان مقياس ازدهار الحقب التاريخية هو التعددية الفكرية لذا فان ظهور المذاهب المتعددة في العصر العباسي هو دليل على سيادة الحرية وازدهار الفكر، وليس دليلاً على ضعف الدولة.

اولى ملاحظتنا بصدد الاسماعيلية، هو ان الجابري اخذ عليهم قولهم بأن كل نص يحتمل سبع طبقات من التفسير يستطيع الباحث الوصول اليها باعتبارها حقيقة ثابتة للكتب بطبيعتها، وهذا يذكرنا بالمسكوت عنه في القراءة البنيوية المعاصرة التي يعتمدها الجابري فهو يلتقي مع الاسماعيلية في هذه النقطة.

وقد أخطأ الجابري بالقول ان الشيعة يرون في الامامة مشاركة في النبوة وضرب مثلاً بالاسماعيلية، ان ذلك غير صحيح تماماً. اذ يقرر بدوي في كتابه القيم (مذاهب الاسلاميين) بان منزلة الامام عند الشيعة ادنى من منزلة النبي^(٢).

ومن أخطاء الجابري الاخرى نسبة فكرة المهدي المنتظر (الامام المستور) الى الاسماعيلية في حين ان الائمة لديهم ظاهرون، وينتهي دور الائمة بالامام السابع (الناطق) وهو اسماعيل بن جعفر الصادق^(٣). وبالتالي فأن امامهم ظاهر وعاش في فترة ومات ولا يظهر في آخر الزمان، فالاسماعيلية لاتؤمن بالمهدية.

اما بصدد تأكيد الاسماعيلية على النور ودور النور في ميتولوجيا الخلق الاسماعيلية فان ذلك مستمد من القرآن نفسه اكثر من الهرمسية والمانوية، فالقرآن الكريم يؤكد على علاقة النور بالخلق والوجود بشكل واضح لا يحتاج الى تأويل او تفسير "واشرقت الارض بنور ربها ووضع الكتاب" (٦٩ ك الزمر ٣٩)^(٤).

ومن الأدلة التي يستعين بها الباحث لتأكيد هرمنية الاسماعيلية قولهم بالمطابقة بين عالم السماء وعالم الارض وجعل شريعتهم ونظامهم الديني العقائدي مطابقاً لعالم السماء عالم الافلاك والعقول. ان هذا القول شائع في الحضارات القديمة واقدمها في هذا الصدد الحضارة السومرية والبابلية، التي كانت دولة المدينة فيها اشبهة بالدولة السماوية^(١).

(٢) انظر: بدوي، د. عبد الرحمن، مذاهب الاسلاميين، ج٢، ط١، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧١، ص ٢٩٣.

(٣) انظر: ايضاً، ص ٢٩٣.

(٤) انظر: المعجم المفهرس لالفاظ القرآن، فؤاد عبد الباقي. فضلاً عن وجود سورة في القرآن هي سورة النور.

(١) انظر: محمد حسين، ولاء مهدي، الجوانب الفلسفية في فكر وادي الرافدين واثرها في العهد القديم، رسالة ماجستير في جامعة بغداد، ١٩٩٩، ص ٩.



ولاتؤمن الاسماعيلية بالتناسخ كما يحب الجابري ان ينوه، اذ ترفض التناسخ رفضاً قاطعاً، وهو ما اكده الكرمانى في كتابه (الرياض) و (ميزان العقل) و (راحة العقل)^(٢).

ولابد ان نقول كلمة في حق الاسماعيلية، فمع موافقتنا على انهم غلاة بشكل من الاشكال، نلاحظ ان الفكر الاسماعيلي هو تعميق للفكر الديني واغراق في التأويلات وصعود بالانسان الى المبالغات والغلو مع ادخال العنصر الفلسفي الى العقيدة ونشر تأويلاتها بين الناس. وفي كل دين هنالك من يحفر عميقاً فيه وهناك من يكتفي بالامور الظاهرة والقشرة الخارجية وتلك حالة عامة تكاد تصبح قانوناً سائداً ولسنا بحاجة الى ضرب الامثلة في ذلك، الا ان تمسك الجابري بالظاهر ورفضه للباطن وتأكيده على الظاهر هو تقليص لحدود النص المقدس اذ ان النصوص المقدسة تستمد قابليتها على البقاء والتكيف مع مستجدات ومتغيرات المجتمع من خلال التأويل، فالتأويل هو الذي يضمن لاي نص بقاءه ومواكبته للحياة، وبغير ذلك يظل النص جامداً ميتاً.

ونعيب على باحثنا انه لم يذكر العلامة الشيعي والفيلسوف الكبير نصير الدين الطوسي بل اننا نرحب انه قد تجاهله تجاهلاً صريحاً ومتعمداً لان هذا الاخير يشكل ركناً ركيناً من التوجه العقلاني المادي الملموس فقد وضع كتباً في مختلف العلوم (الفلك والحساب والهندسة والفلسفة).

وبصدد الغلو والغلاة يذهب الدكتور الشيبى الى ان اول من غالى في حق الرسول هو عمر بن الخطاب، اذ انكر وفاة الرسول ولم يصدق بذلك اول الامر فاقنعه ابو بكر وذكره بآيات من القرآن الكريم توجب ذلك^(٣).

ج - الشخصيات والتاريخ الشيعي

في البدء ننبه القاريء الى ان الجابري لم يكن دقيقاً في التاريخ والشخصيات الشيعية، فقد استعان برواة مشكوك في نزاهتهم مثل سيف بن عمر التميمي^(٤).

وقد جعل الجابري من تحليلاته السلطة المرجعية الوحيدة لفهم النص لانه عمد الى استنباط الشخصيات التاريخية وبحث في لاشعورهم وبالتالي هو لم يستند الى أي مرجعية في تأويلاته هذه. فضلاً عن تجاهله نصوصاً تاريخية مهمة والتي لاتخدم اغراضه ومنها خطبة الوداع. وتجاهله مؤرخين كباراً مثل اليعقوبي والمسعودي والمقرئزي لا لعذر مقبول غير انهم كانوا شيعة.

(٢) انظر: بدوي، عبد الرحمن، مذاهب الاسلاميين، ج٢، ص٣٠٧-٣٠٨.

(٣) انظر: د. كامل الشيبى، الصلة بين التصوف والتشيع، ج١، ص١٣١.

(٤) وقد كان سيف بن عمر التميمي ممن اشتهروا باختلاق الروايات والكذب والزندقة. انظر مرتضى العسكري، عبد الله بن سبأ واساطير اخرى، ط٣، منشورات كلية اصول الدين، بيروت ١٩٦٨، ص٤.



اولى ملاحظتنا على الجابري هو تحامله الشديد على الامام علي واسلوبه الذي كتب عنه ينطوي على قدر كبير من الغضب والتعصب والتكيد والاستهزاء والتحقير لهذا الرمز الكبير في التاريخ الاسلامي والذي يعده المسلمون شيعة وسنة امتداداً للرسول وتعبيراً صادقاً عن الاسلام. وسنرجي تحليلنا لذلك بعد استعراض ابرز اخطائه ومغالطاته التاريخية ونذكر باحثنا العتيد ونلفت انتباه القاريء الى قضية مهمة في التاريخ الاسلامي وهي: دور الدولة (الحكومة) الاموية والعباسية في الغاء الشيعة والشخصيات الشيعية، وعمل هذه الحكومات على محو شهادات مهمة في التاريخ الشيعي بفضل القمع السياسي للدولة. وهو امر اشار اليه الدكتور محمد اركون فقال: "ان العقل التدبيري للدولة بكل عنفه ومقتضياته القاسية التي لا ترحم راح يحذف بضربة واحدة شهادات ذات قيمة روحية لا تقدر بثمن. والشيء الاسوأ من ذلك هو ان هذا العقل السياسي التدبيري راح يركب من عنده وحسب مصلحته شهادات اخرى تخص تشكيل القرآن مما ادى الى نتائج خطيرة جداً. ذلك ان هذه العملية راحت تشكل البنى العقلية والتصورية التي ستسيطر على وعي ملايين البشر منذ ذلك الحين وحتى يومنا هذا. هذا هو الرهان الذي يحيط بكل تلك القصة، قصة الخلافة، ينبغي الاتغيب عن وعينا هذه النقطة الحاسمة"⁽¹⁾.

اشرنا اثناء عرضنا لافكار الجابري لبعض تناقضاته. وهنا نشير الى احد اخطائه التاريخية وهي تأكيد دور خوولة علي في اليمن (وعلاقة النسب بين علي وقبائل اليمن) اذ زعم ان قبائل اليمن قد اسلمت في يوم واحد حين ارسل لها الرسول علي بن ابي طالب، وبعد ان اعرضت عن طلب خالد بن الوليد من قبله، وسبب ذلك بحسب باحثنا هو لعلاقة النسب والقراية التي تربط علي بأهل اليمن. والحقيقة ان الرسول قد بعث علياً الى اليمن في غزوة، وقد قاتلهم علي ثم دعاهم الى السلم والدخول في الاسلام فقبلوا، ويجدر التساؤل هنا: اين دور الخوولة المزعوم (علاقات النسب بين علي وقبائل اليمنيين) في زمن الشيخين ابي بكر وعمر⁽¹⁾.

ولابد من القول ان مدح الجابري للخوارج متناغم تماماً مع نقده للامام علي وتأيد كل من خالفه بالقول او الفعل ورفع شأن خصوم الامام.

وهذا منسجم تماماً مع رفض الجابري للشيعة وانتساءل بدورنا ايهما جر الجابري الى الآخر، رفضه للشيعة ومن ثم رفضه لعلي، ام العكس، في الحقيقة نحن نعتقد ان نقد الجابري للشيعة الملتفين حول شخص علي دفعه الى نقض علي نفسه، والا ما الداعي الى ان يكره علياً وهو يعلم مكانته الكبيرة لدى الرسول وفي الاسلام عموماً. لقد اراد الباحث ان يسقط الرمز الذي التفت حوله هذه الطائفة،

(1) اركون، د. محمد، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ط 1، منشورات مركز الانماء القومي، بيروت 1986، ص 285.

(1) انظر: حسن، غالب، اوليات الجابري بين النظرية والتطبيق، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد 3، 1998، بيروت-لبنان، ص 299-309. وكان الجابري قد صرح بان من الاسباب التي حالت دون تولي علي الخلافة بعد الرسول عزلته القبلية.



متجاهلاً ان الشيعة تعد علياً من رموز الاسلام فحبهم لعلي مستمد من حبهم لمحمد واخلاصهم للاسلام اولاً واخيراً .

وانى للباحث ان يكفر فرقة تعتقد بوحدانية الله ونبوة محمد وتتخذ القرآن مشروعاً لها. ان ذلك هو ذروة الانغلاق الاصولي، ولسنا بحاجة الى اصولي معاصر يكرر ما قاله كتاب الفرق والمتحزبون للدولة بعبارات معاصرة.

على ان رفض الجابري لعلي والشيعة من خلفه، وذبحهم بسكين النقد اللاموضوعي الموجه قد يعود ايضاً الى خلو المجتمع المغربي من الشيعة فلم يكن الباحث يخشى سخطهم في حين انه مدح الخوارج لان مجتمعه يضم نسبة من الخوارج، وقد يكون الباحث نفسه اباضياً .

ونحن اخيراً ننبه الباحث والقارئ الكريم الى ان تصرفات وسلوكيات علي بن ابي طالب لاحتجاج الى تعمق في التفكير وذلك لانها نابعة عن ايمانه الكبير بالرسالة المحمدية واخلاصه المنقطع النظير لها، وقد صرح هو بذلك مراراً في خطبه التي تتطرق بما يختلج في فؤاده من حب وايمان عميقين. ونحن بصدد الخلاف بين علياً ومعاوية نحيل الباحث الى كتاب المقرئزي (النزاع والتخاصم بين بني امية وبني هاشم) وهو شهادة من رجل معترف بعلمه ونزاهته تظهر قبائح الامويين واستغلالهم للاسلام للوصول الى الملك^(٢).

ومما نأخذه على باحثنا العتيد استعجاله باقرار النتائج بخصوص عدد من القضايا المهمة والكبيرة واعتماده القياس التمثيلي والتشبيهي، من ذلك اقراره بتاريخية عبد الله بن سبأ. وكان عدد من الباحثين قد بينوا بالدليل القاطع على لاتاريخيته وانه ليس سوى عمار بن ياسر^(١).

وقد رفض باحث آخر ابن سبأ من خلال ربطه بالرأوي الذي ذكره وهو سيف بن عمر التميمي الذي سبقت الاشارة اليه. وجدير بالذكر ان الطبري قد روى عن سيف بن عمر هذا واخذ عنه في الوقت الذي اعرض عنه معظم المؤرخين^(٢). وهذا يقودنا الى الشك بالطبري نفسه.

(٢) انظر: المصدر اعلاه، تقي الدين المقرئزي، ت ٨٤٥هـ، ط ١، منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعتها في النجف، ١٩٦٦، قدم له السيد محمد بحر العلوم. وانظر كتاب (الحزب الهاشمي وتأسيس الدولة الاسلامية، للباحث المصري سيد محمود القمني، ط ٤، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة ١٩٩٦.

(١) انظر: الوردى، د. علي، وعاظ السلاطي، ط ٢، داركوفان، لندن، ١٩٩٥، ١٧٧-١٨٠. وانظر د. كامل مصطفى الشيبى، الصلة...، ج ١. ونورد هنا ملخصاً لادلتهم بهذا الشأن: فكلماً من عمار بن ياسر وابن سبأ متشابهان باللقب (ابن السوداء)، وكلاهما من اب يمانى وكلاهما كان شديد الحب والتعلق بعلي بن ابي طالب وحث الناس على بيعته، وكلاهما حرض الناس ضد عثمان بن عفان وكانا رافضين لبيعة عثمان من البداية، وقد لعن الامويون عماراً دون التصريح باسمه فرمزوا له بأبن سبأ وابن السوداء، كما لعنت علي على المساجد باسم (ابي تراب). وقد اضافت قرش لعمار بن ياسر المبالغة في علي وازاليل اخرى لكي ينصرف الناس عنه وعن آرائه ومبادئه في حقيقة علي وفضله على سائر المسلمين. (الصلة...، ص ٤٦-٤٧) و ٩٥-٩٨. ويرأينا ان هذا هو سر كراهية الجابري له.

(٢) انظر: مرتضى العسكري، عبد الله بن سبأ واساطير اخرى، ص ٦٢-٦٤.



ويرى باحث آخر ان الجابري قد أخطأ في اقرارنا تاريخية ابن سبأ من خلال المقارنة مع كعب الاحبار وابن وهب وهي مقارنة غير علمية لانه ليس هناك أي شك في الشخصيتين لانهما ذكرا في كتب الصحاح والسنن اما ابن سبأ فتحوم حوله الشبهات الكثيرة ولاسباب موضوعية عديدة منها ان ابن سعد لم يذكره في طبقاته^(٣).

ونحن نعتقد ان الجابري قد اقر بوجود ابن سبأ ليس اعتقاداً منه بذلك، وانما من اجل ان ينسب له عقائد الشيعة الشعبية (وهي الرجعة، البداء، الغيبة، المهديّة) ومن ثم ردها الى الاصل اليهودي من خلاله فتكون افكار الشيعة وعقائدهم يهودية متهمسة وثنية دخلت الاسلام من خلال ابن سبأ هذا، وهذا رأينا الخاص.

وننتقل الى شخصية اخرى وجدها الجابري مناسبة لان يلصق بها ما شاء من افكار واتهامات واضاليل، وهي المختار بن ابي عبيد الثقفي^(*) اذ يكيل الباحث ازاء المختار بمكيالين، فمن جهة يقبل من معاوية بن ابي سفيان مبدأ الغاية تبرر الوسيلة، ويبارك ميكافيليته ويرفضها اذا صدرت عن المختار.

ويرى احد الباحثين ان من واجب الجابري وللأمانة العلمية ان يتريث ويحذر من اطلاق الاحكام بحق شخصيات التاريخ الاسلامي والفكر العربي خصوصاً اذا تعلق الامر بشخصية مهمة ذات دور في التاريخ السياسي، اذ ان مثل هذا الحكم يجب ان يخضع لمزيد من الدرس والتقصي والمختار هو احد هذه الشخصيات، اذ هز المختار الكيان الاموي ومن الطبيعي ان شخصية كهذه ان تتعرض لسهام النقد حقاً وباطلاً وتحوم حولها الاقوايل بين مادح وقادح، ولم يراعي الجابري مثل هذه الحقائق بل تحدث عن المختار بنفس لغة ابن حزم والشهرستاني وابن الاثير والذهبي. أي دون الالتفات الى اعتبارات التاريخ ومشاكله.

وقد اهمل الجابري أي نص تاريخي يتخذ موقف ايجابي من المختار ومنها رأي ابن اكنم الكوفي (ت ٢١٤هـ). والفخري الذي قال في المختار كان رجلاً شريفاً في نفسه عالي الهمة كريماً " وبروي قصة زوجتي المختار اللتين عرضن على السيف (الموت) او البراءة من المختار، فأختارت احدهن الموت على البراءة.

وأهمل الجابري اعمال المختار التي استحققت ثناء معاصريه، فقد مدح المؤرخون قيام المختار بانصاف الموالي الامر الذي اثنى عليه الجابري كثيراً لدى الخوارج ورفع من شأنهم لانهم رفعوا شعار

(٣) غالب حسن، اوليات الجابري بين النظرية والتطبيق، مجلة دراسات عربية معاصرة، ص ٢٨٢-٢٨٣.

(*) ومن الكتب المنصفة بحق هذه الشخصية والتي ننصح القاريء بمراجعتها كتاب: المختار الثقفي مرآة العصر الاموي، للدكتور علي حسني الخربوطلي، ط ١، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، مصر. وقد انتحل هذا الكتاب ونقله خير الله طلفاح ونسبه الى نفسه. انظر نفس العنوان، خيرالله طلفاح، ط ١، دار الحرية للطباعة، بغداد، جزاءن. وجدير بالذكر ان قبر المختار بن ابي عبيد هو الآن مزار في الكوفة يقصده القاصي والداني، وفيه ثبتت وخلدت اعمال المختار.



"الخلافة من حق كل مسلم" رغم ان الخوارج حكموا بالموت على كل انسان فالفهم عقيدياً ومبدأياً، أي حذفوا حق الآخر في الحياة بسبب الخلاف العقيدي".." وقد اغفل الجابري هذه النقطة المشرقة تماماً في مشروعه النقدي!! ولذا فمن حقنا ان نتساءل عن الاسباب الخفية وراء هذا الاغفال، ولماذا لا يستحق المختار بعمله هذا اطراء الجابري وثناءه كما حصل مع الخوارج حيث وسم حركتهم بالتويرية؟! وقد سجل ذات الموقف من المعتزلة.. لا يمكن تفسير هذه المفارقة الا بالحقد على المختار، وعلى اتجاه اسلامي معين يتصل بأهل البيت والقاعدة الشعبية العريضة التي تؤمن بهم" و "مارس الجابري في عمله سياسة النص الانتقائي وليس النص المخدم، فعمد الى اختيار النصوص التي تظهر المختار بمظهر طالب السلطة معتمداً على نصوص الطبري ومتجاهلاً نصوص ابن اكنم الكوفي وهو اقرب للحدث من الطبري وابلغ وتكشف عن الولاء الكبير الذي يكنه المختار لآل البيت النبوي".

وقد تعامل الجابري مع نصوص الاشعري والشهرستاني وابن حزم وابن كثير كأنها لا تحتاج الى مراجعة؟! وحولها في النتيجة الى كتلة متراسة من الاتهامات او منضومة متألفة من السليبيات والمآخذ وزاد عليها تناقضات واخطاء تاريخية اخرى اهمها نسبة النبوة الى المختار ومقارنته بمسيلم الكذاب. فكيف يدعي المختار النبوة ثم يستمد شرعيته من محمد بن الحنفية علناً، ويدعو لمهدية محمد بن الحنفية؟ ويرى ان مثل هذا الموقف يبرهن على نية مسبقة من الجابري ازاء المختار، وليس من ريب ان ولع الجابري بما اسماه "الحفر السيكولوجي" جعل منه هرماً من الدرجة الاولى. ان الولع في تفسير الاشياء والحوادث على اساس نقدي فيما (تقصص) هو في هذه القضية بالذات احد كتاب الفرق القدامى، بل فاق غيره من السلفيين السابقين" وابن كثير الدمشقي الذي يستعين به الجابري يشك بادعاء المختار للنبوة. وينفي الباحث عن المختار ادعاءه النبوة وذلك لان هذا يتناقض مع الدعوة المهدية محمد بن الحنفية، وهو امر لا يمكن الشك في صحته. اما بالنسبة لنبوءات المختار فقد عدها حسن من البشائر التي طالما يعد بها اصحاب الثورات. كما يرفض الباحث نسبة البداء للمختار من خلال تناقض وتضارب الروايات بشأن البداء ويستنتج ان المختار لم يقل به.

اما اطلاق لقب "المهدي" على محمد بن الحنفية من قبل المختار فلم يتسع لكثر من المعنى اللغوي العادي، وهو لا يمت بصلة الى تلك العقيدة المركبة من مجموعة عناصر متشابكة كما حاول الجابري ان يثبت، كما ان اسجاع المختار لم تخرج عن نطاق القسم والوعد بالثأر لأهل البيت فأين الكهانة هنا. كما ان يرفض الباحث اخيراً قصة الكرسي ويرى انها ملفقة، فما حاجة المختار الى كرسي قديم ينسبه الى الامام علي وهو يدعي النبوة، بل كيف ينسجم عمله هذا مع ادعائه النبوة⁽¹⁾!

(1) انظر: غالب حسن، اوليات الجابري بين النظرية والتطبيق، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، ص 276-297.



على ان الدكتور الشيبلي يأخذ على المختار انه اخرج الامامة من بيت علي الفاطمي، عندما دعى الى امامة محمد بن الحنفية (وهو ابن علي من غير فاطمة) وهو اتجاه جديد في التشيع يرى فيه الشيبلي تقريباً في العقيدة الشيعية^(٢). وهذا هو المأخذ الوحيد على المختار في رأينا.

وقد داب الجابري على تشويه رموز المذهب الشيعي، واهمها الامام جعفر الصادق الذي نسب اليه المعرفة الهرمسية من خلال معرفته بعلم الكيمياء. ومن الاخطاء التي وقع بها الجابري ادعائه بأن جابر بن حيان قد تتلمذ للامام الصادق، وبذلك يكون الجابري قد سلم بتاريخية جابر بن حيان، وهو امر غير مقطوع في صحته. فقد شك فيه الدكتور الشيبلي^(٣). والصادق من الشخصيات التي اثير حولها كثير من الاقاويل وآخرها اتهام الجابري له بالهرمسية وكان بعض الباحثين قد نسب اليه تفسيرات صوفية للقرآن^(*) وغيرها. الا ان اتهام الجابري له سهل البطلان اذ هو بدون سند او دليل فضلاً على ان التاريخ يكذب صلة الامام بالغلالة والعلو من خلال طرده للغلالة والمغالين وهو امر يقره الباحث. كما يلصق الجابري تهمة الهرمسية بتلامذة الصادق اولهم هشام بن الحكم. والجابري يتجاهل ان لهشام بن الحكم كتاباً رد فيه على الهرمسية والثنوية هو (الرد على اصحاب الاثنتين)^(٤).

ويتجاهل الجابري رأي الشهرستاني في هشام بن الحكم "اذ وصفه بانه (صاحب غور في الاصول) ويقول الدكتور الشيبلي في حقه لم يكن بسيطاً ساذجاً يجمع حوله الانصار ليحكم كما فعل سائر الغلاة. وقد كان هشام متكلماً احتل بعقيدته مكاناً وسطاً بين الشيعة المعتدلين والمغالين فأخذ من التشيع المعتدل اصوله وكونها وراثته النبوة-ان الامام احوج الى العناية الالهية من النبي بحكم اتصال الانبياء بالله عن طريق الوحي وامتتاع ذلك على الامام، فتبنى هشام العصمة و اضافها الى الائمة فجعلهم في مقام يستطيعون فيه الصدور عن الحق والصواب دون حاجة الى الوحي. وهكذا بدأت فكرة العصمة من هشام بن الحكم بعد وفاة الصادق".

فشهام بن الحكم لم يكن من المغالين بل حاول التخفيف من افكار الشيعة وآراء الغلاة بالقول بالعصمة اذ لم يجد سبيلاً الى التخلص من آراء الغلاة فحاول ان يصيها في قالب من الاعتدال وينفي عنها الاسطورية والعلو وهكذا اوجد هشام بن الحكم نفسه محاصراً بالتجسيم من كل ناحية فقال به لاعلى الحقيقة وانما خرج به الى المجاز وجعله وسيلة الى الايضاح والشرح واقر في التشيع فكرة صارت من اهم اسس التشيع وهي عصمة الائمة على اعتبار ان النبي يسد بالوحي والامام بالعصمة بعد ارتفاع الوحي وهي فكرة اسسها ايضاً للتخفيف من الالهية المضافة الى الائمة والنزول بهم الى الانسانية الكاملة، وذلك

(٢) انظر: د. كامل الشيبلي، الصلة بين التصوف والتشيع، ج ١، ص ١٠٨.

(٣) انظر: ايضاً، ص ٢٧٨-٢٩٠.

(*) انظر: زيعور، علي، التفسير الصوفي للقرآن عند الصادق-الصادقية في التصوف واحوال النفس والتشيع، ط ١، دار الاندلس، بيروت ١٩٧٩.

(٤) ذكره د. علي سامي النشار في كتابه نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، ج ١، ص ١٠٠.



علاج الغلو يعتبر في وقته غاية في دهاء العالم وأرابته. ويذكر للعصمة هنا ان دونالدسن وجدها اصيلة في التشيع ليس لها اصل اسرائيلي ولافارسي ولانصراني. ومع قيمة رأي دونالدسن ووجهته يحسن ان نذكر هنا ان الحجاج قد اسبغ العصمة على عبد الملك بن مروان قبل هشام بن الحكم بقرن من الزمان^(١).

ومن الصادق الى حفيده الرضا، الذي تطرق له الجابري في معرض حديثه عن المأمون واستراتيجيته في محاربة التشيع وللشيعي رأي مخالف لما ذكره الجابري، فقد ذهب الى ان المأمون اسند ولاية عهده الى الرضا من بعده "نكاية من المأمون في عمومته العباسيين الذين شجعوا الامين على خلع المأمون وضرباً للتأثرين العلويين من أخوة علي بن موسى الرضا بأخيهم"^(٢).

وأخيراً لابد من القول ان الجابري نقد طريقة السلفيين في احياء التراث والتي تقوم على احياء الماضي بكل مشاكله وتواتراته وطائفته وقد ساهم هو ايضاً في احياء هذه المشاكل باتخاذ موقف طائفي منها. كما اشار الباحثون الى ذلك. وقد يكون الباحث مشدوداً لطفولته التي تأثر فيها بالسلفية على حد زعمه، وقد يكون باحثاً عن آخر يعزو له جهل العرب وتخلفهم فوجده في العقل المستقيل العرفاني الغنوصي الفارسي الدخيل في محاولة منه لتتزيه الذات والقاء تبعه اخطائنا ومشاكلنا على الآخر. ونحن مع النقد ولكن النقد البناء الحقيقي الموضوعي لا النقد الهدام الفارغ المدفوع بروح ونزعة طائفية.

ونعلم القاريء اخيراً انه لم يكن هدفنا الدفاع عن التيار الشيعي، او العقل الشيعي بل هدفنا هو الحقيقة الموضوعية والتاريخية وانصاف الآخر أياً كان، واذا نظرنا الى المسألة من منظار الامة الاسلامية، وعلى اعتبار ان الشيعة مسلمون ويشكلون جزءاً من بنية الاسلام ككل فأن انصافنا لهم سيكون انصافاً للذات الاسلامية. ومن اجل ان تكون رؤيتنا لذاتنا اكثر وضوحاً. حتى نتمكن من النقد البناء الذي نفهم من خلاله ماضيها وحاضرنا ونرسم على ضوءه ملامح مستقبلنا.

المقصد الثالث: التصوف

(١) د. الشيبلي، الصلة...، ج٢، ص٢٦-٢٧.

(٢) ايضاً، ج١، ص٢٣٦.



يضم العرفان او العقل العرفاني، كما حدده محمد عابد الجابري، التصوف ايضاً، وكنا قد اشرنا سابقاً الى ان الشيعة والمتصوفة قد التقيا في عدة نقاط منها المنهج، لذا شمل نقد الجابري للمنهج العرفاني كلا منهما^(*).

١- يرى باحثنا ان للصوفية منهجاً قلماً على الاستنباط وهو ذاته منهج الفقهاء، فكما يعمل الفقهاء على استنباط الاحكام من القرآن ذاته من هنا كان للتصوف مستنبطاته كما لعلم الفقه مستنبطاته ايضاً. فأهل الباطن مثل اهل الظاهر يطلبون المعرفة من القرآن والحديث كل حسب اجتهاده وما منح من توفيق، والفرق بين الاستنباط البياني والاستنباط العرفاني ليس فرقاً في الطبيعة، بل في الوسيلة فقط: "البيانيون العارفون باللغة واساليبها في التعبير وبـ "اسباب النزول"... الخ بينما يستعين العارفون بالرياضيات والمجاهدات: اولئك ينظرون في اللفظ وفي انواع الدلالات التي يحتمها الى ان ينقح المعنى المقصود في اذهانهم وهؤلاء يرددونه بالسنتهم وقلوبهم الى ان "تنفجر ينباع المعرفة" فيهم فيطلعون على "الحقائق والاسرار". ان هذا الاختلاف في طريقة الفهم عن الله، بين اهل الظاهر واهل الباطن ولد اختلافاً في طريقة التعبير لدى الفريقين. فالبيانيون يستنبطون المعاني من باطن اللفظ والعمق ويعبرون عنها تعبيراً باطنياً بل اشارياً يتوخى الستر والكتمان، فهم يستخدمون الفاظاً وعبارات خاصة بهم اصطلاحاً عليها واصبحت بمثابة لغة خاصة لا يفهما الا اهل الطريقة. وقد قصدوا بذلك الحفاظ على لغتهم من ان تشيع في غير اهلها، وهي المعارف التي اودعها الله في قلوب المتصوفة. فأختلاف طريقة التعبير تعود الى الاختلاف في المعرفة، اذ تمتاز المعرفة البيانية بالتكلف والتصرف، والمعرفة العرفانية بـ (الالهام) ويختلف الاستدلال عن الالهام في الوسيلة والطبيعة. وقد حصل التداخل بين المنهج الصوفي والمنهج البياني اذ تأثر الصوفية المتأخرون كأبن عربي الذي يرى فيه الجابري قمة العرفانية في الاسلام، بالنزعة الظاهرية البيانية التي عرفتها الاندلس والتي ترجع الى ابن حزم. فعلى الرغم من تصوف ابن عربي الباطني الجامح، أكد على الاخذ بالظاهر في مسائل الشريعة وقد اتخذ خطابه الباطني طابعاً بيانياً، سواء على مستوى المصطلح والمفاهيم، او على مستوى طريقة التعبير فهو يبدو بيانياً في باطنيته". كما نظر ابن عربي للخطاب العرفاني، معللاً الحرية ولا تنظيم افكاره في كتاباته، والتي هي من خصوصيات الخطاب العرفاني، بانها خارجة عن ارادته لانه يكتب عن الهام، لا عن ارادة^(١).

(*) اغفلنا بعض الامثلة والنماذج العرفانية الصوفية للتأويل الصوفي والقياس العرفاني الصوفي، اختصاراً لاننا وجدنا فيها شبيهاً كبيراً لمثيلاتها في التأويل والقياس الشيعي. وكمثال على هذه التأويلات. راجع الجابري، بنية العقل العربي، ص ٣٠٦-٣٠٧.

(١) انظر: بنية العقل العربي، ص ٢٩٧.



فالاختبار اذن هو منهج الصوفية العرفانيين في فهم القرآن وانتاج معارفهم، وهو نفسه الاستنباط والقياس عند الفقهاء والمتكلمين^(٢).

ويلخص الجابري آراء ابن عربي بصدد التأويل الصوفي للقرآن، اذ يذهب الاخير الى ان جميع تأويلات المتصوفة للقرآن صحيحة و "ذلك لانه اذا كنا لانعرف مقصود الله ولانستطيع ذلك، فيما لم يبين لنا هو نفسه مقصوده منه، فاننا نؤمن انه -أي الله- يعلم كل ما يخطر في عقولنا، وكل انواع الفهم التي تتكون لدينا عند سماعنا كلامه المنقول الينا عبر الانبياء، كالقرآن مثلاً. وعلمه لانواع فهمنا يعني انه ارادها كلها لانه لايجوز ان نفهم نحن معنى ما من كلامه المنزل الينا لم يكن يعلمه فينا ويريده لنا. وبالتالي فجميع انواع الفهم للقرآن وجميع انواع التفسير والتأويل صحيحة، بمعنى ان الله ارادها كلها لانه لايجوز ان نفهم نحن معنى ما من كلامه المنزل الينا لم يكن يعلمه فينا ويريده لنا. وبالتالي فجميع انواع الفهم للقرآن وجميع انواع التفسير والتأويل صحيحة، بمعنى ان الله ارادها ولكن بشرط واحد فقط هو احترام حدود اللغة التي نزل بها القرآن. وهنا يكون (كل مجتهد مصيباً) كما يقول الفقهاء". ويحصل الفهم الاشاري للقرآن، عند ابن عربي، عند الذين يقرأون القرآن فينزل على قلوبهم وهذا الفهم لايناله الذين يقرأون القرآن ولايجاوز حناجرهم، فهذا قرآن منزل على الالسنه لا على الافئدة" والذي يريد ان يبلغ المنزلة الاولى في فهم القرآن يجب ان يضع نفسه في منزلة النبي فلايتعامل مع القرآن كوحى اوحى به الى محمد (ص) وبلغه الى الناس بلسان قومه. وتكمن خطورة هذا الموقف برأي الجابري بالنتيجة التي ينتهي اليها وهي "ان فهم الصحابة للقرآن، كما سمعوه من النبي، اقل كمالاً من فهم (العارف) المتصوف كأبن عربي وامثاله. وهذا عكس موقف اهل السنة تماماً"^(١).

ويؤكد الجابري على ان المتصوفة بجميع فئاتهم واختلاف منازعهم يتفقون في شيء واحد على الاقل، وهو انهم وحدهم يعرفون الحقيقة وان طريقهم في المعرفة هو اسمى طريق من هنا الفرق بين "السنيون" متكلمون، وفي الغالب يقدمون ما يعتبرونه (الحقيقة) في صورة تفسير اشاري للقرآن.. اما الآخرون فهم "مغالون" فقط لانهم يصرحون (بالحقيقة): اما في عبارات مقتضبة كثيفة المعنى تعبر عن (الدعوى) دفعة واحدة بدون تمهيد ولامقدمات، واما في خطاب مقالي (استدلالي) يلتمس لنفسه السند من الدين والفلسفة والعلم، خطاب انتقائي يحاول ان يضفي على نفسه نوعاً من التماسك باعتماد اساليب البرهنة والحجاج"^(٢).

(٢) انظر: ايضاً، ص ٢٩٨-٢٩٩.

(١) انظر: ايضاً، ص ٢٩٨-٢٩٩.

(٢) ايضاً، ص ٣٠٠-٣٠٢.



وقبل ان ننتقل الى الجوانب الفكرية عند المتصوفة نسلط الضوء على ما توصل اليه الباحث من آراء بصدد مفهوم الزمن عند المتصوفة، اذ حفر باحثنا عن هذا المفهوم من خلال نصوص انتقائية لخص فيها جوهر موقف الصوفي من الزمن، وقد توصل الى انه "لا فرق بين غيبة المكان وغيبة الزمان" عند الرؤية العرفانية فـ "العارف لا يعترف بالزمان كأطار للحوادث ولا كديمومة للحالات الشعورية، ديمومة متصلة لاتقبل الرجوع القهقري ولا القفز الى امام بل ان الزمان عنده كالمكان، يمكن ان يسافر فيه وفي أي اتجاه شاء، الى امام او الى الوراء ويمكن ان (يحضر) فيه و (يغيب)". و "الوقت" عند المتصوفة "ما هو غالب على العبد" "وانه حالك في زمان الحال لاتعلق له بالماضي ولا بالمستقبل" و "ان مفهوم (الوقت) عند المتصوفة يؤسسه امران اثنان:

- احدهما القطيعة مع الماضي والمستقبل، والاستغراق في (الحال) الذي يحتوي خط الزمان احتواء ويستوعب تعاقب الديمومة في (لحظة) واحدة ممتدة بدون بداية ولانهاية. ان (الوقت) الصوفي من هذه الزاوية هو نفي للزمان الطبيعي والسيكولوجي معاً.

- ثانيهما فقدان الاختيار. أي الاعتراف بنوع من الجبرية لايرحم يفقد معها (المريد) كل قدرة وتصبح افعاله، حركاته وسكناته كلها من الله^(٣).

ان الزمان عند المتصوفة يضم المبدأ والمعاد من خلال (الاحوال) التي يمر بها المتصوفة وهي حال الوصال والمكاشفة او الفناء او التوحيد بمعنى الاتحاد بالله، فاذا اتحد المتصوف بالله فني عن ذاته، وعند اتحاد الصوفي بالله يفنى عن العقل والنفس ويفنى ايضاً عن عين الفناء بالفناء، فينطلق لسانه بالحق ويخضع جسده ويخضع كما هي الحال في ابتداء اخراج الذرية من ظهور آدم عليه السلام" وذلك هو (معاد) العارفين، انه عودة الى المبدأ، رجوع الى نقطة الابتداء.

لقد اقتبس المتصوفة نظرية المبدأ والمعاد عن الشيعة (اثنا عشرية) و (اسماعيلية) فالزمان عند المتصوفة دائري (لامنكسر) اذ "يرجع آخر العبد الى اوله فيكون كما كان قبل ان يكون" ويستشهد المتصوفة في التعبير عن الفناء بآية الميثاق (٧ الاعراف: ١٧٢)^(١).

٢- اكد الجابري على الصلة القوية بين العرفان الصوفي والعرفان الشيعي، وهي صلة يتخللها انقطاع كما سنرى، وفي حديثه عن الفكر الشيعي والصوفي ينبه اولاً الى ان هناك اختلافاً بينهما "اذ ان العرفان الشيعي يوظف الهرمسية ضد الدولة العباسية وايديولوجيتها السنية (البيانية)" مع انه "ليس ثمة شك في اشتراك العرفان الشيعي والعرفان الصوفي في اصل واحد هو الهرمسية ولذلك فالتمييز

(٣) بنية العقل العربي، ص ٣٥٣.

(١) ايضاً، ص ٣٥٦-٣٥٧. وآية الميثاق هي "واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم: الست بربكم؟ قالوا: بلى شهدنا ان تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين" صدق الله العظيم.



بينهما من الناحية الايستمولوجية -السياسية التي كانت لكل منهما داخل الحياة العربية". فالصراع بين اهل السن والشيعه كان صراعاً سياسياً وبالتالي فالعلاقة بين (البيان) وبين العرفان الشيعي كانت تحكمها السياسة، اما النزاع بين اهل السنة والمتصوفة فقد كان نزاعاً معرفياً محضاً . واذا كانت تبرز احياناً على سطح هذا النزاع مظاهر سياسية فلقد كانت تقع دوماً داخل دائرة الايديولوجيا العامة للدولة السنية لاخراجها ولاضدها، هذا من جهة، ومن جهة اخرى لقد ظل المتصوفة على الدوام يضايقون الشيعة وينافسونهم على الهرمسية ويتبنون الهيكل العام لمدينتهم الروحية مجرداً عن الوظيفة السياسية التي منحها له الاسماعيلية، بل اكثر من ذلك نافسوهم على ائمتهم الاوائل، ولكن في اطار ديني فقط".

هذا التدخل الواضح بين التشيع والتصوف قد حدث فيه انقطاع بدأ مع قيام القطيعة (او الانفصال) بين الدولة العباسية والمعارضة الشيعية مع ظهور الحركة الاسماعيلية الباطنية او على الاقل عدم التعرض لسياستها هكذا اخذ يتبلور ما سيعرف فيما بعد بـ "التصوف السني" أي التصوف الذي يتحرك داخل ايديولوجيا اهل السنة، وبالخصوص خارج الحركات الباطنية"^(٢).

ويرجع باحثنا ظهور التصوف الاسلامي الى مؤثرات فارسية ودليله على ذلك ان اوائل المتصوفة كانوا من الفرس مثل حبيب العجمي الفارسي، ويرى ان زهدهم كان من اجل نيل المكانة في الدنيا "فاذا حدث ان الواحد من هؤلاء لم يجد مبتغاه كاملاً "في زاد الدنيا" تحول الى "زاد الآخرة" يوظفه لنفس الغرض" ومن هؤلاء المتصوفة الفرس ابراهيم بن ادهم وعبد الله بن المبارك وشقيق البلخي وهؤلاء كانوا اغنياء ولم يكونوا فقراء فزهدهم هو لاغراض دنيوية وهو زهد "سياسي جماعي"^(١).

ويؤكد الباحث على التداخل بين التصوف الاسلامي والهرمسية، بل ان احد الطرق التي اتخذتها الهرمسية في التسلل للعقل العربي كانت عبر التصوف والمتصوفة، وقد استدل الجابري على هرمسية المتصوفة الاوائل من خلال آرائهم في الوجود وافكارهم التي استمدوها من البيئة التي نشأوا فيها والتي تموج بالافكار الهرمسية، فأول متصوف و "مخترع الصوفية" هو ابو هاشم الكوفي (ت ١٥٠ هـ) من الكوفة^(*).

المدينة التي تعج بالافكار الهرمسية والغنوصية ومعروف الكرخي (ت ٢٠٠ هـ) وقد كان من اصل صابيء (هرمسي) من اقليم واسط بالعراق قريباً من الكوفة ذاتها. وذي النون المصري (ت ٢٤٥ هـ) وقد كان واضح الانتماء الهرمسي من خلال انتحاله صناعة الكيمياء وتقلد علم الباطن والفلسفة.

(٢) انظر: تكوين العقل العربي، ص ٢٧٥.

(١) انظر: العقل الاخلاقي العربي، ص ٤٣٣-٤٣٤.

(*) تجدر الاشارة هنا الى ان الجابري يؤكد على هرمسية الكوفة واحتفاظها بعقائد الجاهلية ايضاً بشكل دائم في محاولة منه لالصاق المثالب بهذه المدينة التي تعد من اهم مواطن التشيع وذلك في اطار نقده ومعارضته للتشيع.



"ويبدو ان مصر، وبكيفية خاصة الاسكندرية، كانت المركز الرئيسي الذي انطلق منه التصوف قبل الاسلام وبعده الى باقي البلاد العربية"^(٢).

ويجد الباحث الهرمسية واضحة في نظريات الصوفية كالاتحاد والحلول ووحدانية الوجود، فابن عربي يتحدث بتفصيل في (الفتوحات المكية) عن (كيمياء السعادة): "أي تدبير النفس واعدادها لمعراجها نحو شهود الله) مشبهاً التحول الذي يصيب النفس في هذا المعراج بالتحول الذي يجري على المعادن الخسيسة لـ (تصير) ذهباً"^(٣).

ويبحث الجابري عن الهرمسية في النظريات الصوفية (فكرهم) لا في عبادتهم "اذ سيكون من التعسف رد مظاهر التقوى والعبادة في الاسلام الى مظاهر التقوى والعبادة في دين آخر وفلسفة دينية اخرى" ولكل دين طريقته في ممارسة العبادة جسمانياً وروحانياً . والاسلام له طريقته الخاصة في ذلك وبها يتميز عن الاديان الاخرى. فما يهمله من ربط التصوف في الاسلام بالتصوف الهرمسي هو الجانب النظري أي "ما يدعيه المتصوفة على انه (الحقيقة) في مقابل (الشريعة) و (الباطن) في مقابل (الظاهر). هنا ايضاً تكرر القول مرة اخرى بأن الآراء التي يفصح عنها المتصوفة في مسائل الاتحاد والحلول والفاء ووحدانية الشهود ووحدانية الوجود وحقيقة النفس واصلها ومصيرها.. ان ما يقوله المتصوفة بخصوص هذه المسائل لايمكن التوصل اليه بمجرد تأمل النص القرآني والتعمق في فهمه، بل ان اقوال المتصوفة في تلك المسائل مستمدة اساساً من الادبيات الهرمسية، وهم قد ضمنوا بعض الآيات القرآنية وصورها البيانية هذا الذي اقتبسوه مباشرة او بواسطة"^(١).

اما القطعية بين التشيع والتصوف السني فقد بدأت مع الحارث المحاسبي الذي اكد على التمسك بالمعقول الديني والبيان وهو بذلك يعمل على تحقيق المصالحة بين العرفان والبيان. لقد تحول المحاسبي من الفقه والكلام الى التصوف و (العرفان)، ولكن دون ان يخرج نفسه من دائرة (البيان) لقد اراد ان يأخذ من الهرمسية الطريق والمنهج ويترك المحتوى والمضمون".

انشغل المحاسبي بالتأليف عن الزهد والخشوع والتوبة واحوال النفس وبلغ القمة في هذا المجال بكتابة (الرعاية لحقوق الله). كما عمل المحاسبي على تأسيس البيان على العرفان. الا انه اثار عداوة البيانيين والعرفانيين وبالتالي جميع الاطراف فعاداه الشيعة لانه كان ضدهم سياسياً وعقائدياً(!؟) وكذلك المعتزلة الذين اتهم فريقاً منهم بالكفر، رفضه الفقهاء لانه انتقدهم بسبب انصرافهم عن (علوم القلب) الى الجدل والانشغال بالافتاء والقضاء.

(٢) انظر: تكوين العقل العربي، ص ٢٠١.

(٣) ايضاً: ص ٢١١-٢١٢.

(١) ايضاً، ص ٢١٣.



وقد اخذ عليه الصوفية انه لم يقطع صلته مع علماء الكلام بل بقي (يدنس نفسه) به ولم ينال رضى وموافقة الحنابلة ايضاً .

لذلك فشلت محاولة المحاسبي في تأسيس العرفان على البيان واستمر التصوف في التوغل في الهرمسية.

وقد سلك المتصوفة سلوكاً جديداً اضى المشروعية السنية على تصوفهم، اذ نافسوا الشيعة على سلاحهم من جهة، وتجريد فكرهم عن الطابع السياسي الذي يتسم به التشيع، ومهادنة الدولة من جهة اخرى، مما جعل الامور تسير نحو تقويم جديد للتوصف من جانب أهل السنة الاشاعرة والعمل على اعادة كتابة تاريخهم بالشكل الذي يضي عليهم المشروعية (السنية)، والتي نالها القشيري في رسالته (الرسالة القشيرية)^(٢).

عالج الجابري مجموعة مواضيع ترتبط بالفكر الصوفي والتصوف ومنها الولاية عند الصوفية. وقد لاحظ اولاً ان الفرق بين الولاية عند الصوفية والولاية عند الشيعة هو ان الامام الشيعي فقيه وزعيم سياسي وقائد روحي في نفس الوقت، اما الولي الصوفي فلايتهم من الناحية المبدئية بالفقه والسياسة "وان كان كثير من الاولياء وشيوخ الطرق الصوفية قد جعلوا من قيادتهم الوحية زعامة سياسية ايضاً ، بالاضافة الى ان كثيراً منهم كانوا يفصلون في القضايا الشخصية والاجتماعية التي يعرضها عليهم اتباعهم والتي ترجع الى ميدان الفقه والتشريع" ولانتقيد الولاية الصوفية بشرط النسب الى آل بيت النبي، وان كان كثير من اولياء الصوفية ينسبون الى (الشرفاء) من ذرية علي وفاطمة، الا ان المتصوفة اسسوا نظريتهم في الولاية بالارتباط المباشر مع ايمه الشيعة ابتداء بعلي بن ابي طالب الى جعفر الصادق واتخذوا منهم (صولاً) لهم.

"ولم يقتصر المتصوفة على تأسيس الولاية عندهم بالارتباط المباشر بايمه الشيعة بل لقد ذهبوا ابعد من ذلك فاقتبسوا من الامامة الشيعية هيكلها العام، بل استنسخوه استنساخاً . وهم في هذا الجانب لم يكتفوا بمجرد "الارتباط بالايمة الشيعة الكبار، الستة الاوائل، بل لقد عرفوا من مرويات الاثنا عشرية، كما تبنى الباطنيون منهم، كابن عربي، جوانب اساسية من الفلسفة الاسماعيلية".

وبحسب باحثنا احتلت الولاية الصوفية والعرفان الصوفي اهمية كبيرة وذلك لـ "غزوه لدائرة البيان وتأثيره فيه على صعيد المحتوى والمضمون وعلى صعيد العبارة والشكل" كما ان "تحرر العرفان الصوفي من الالتزام السياسي، المباشر والصريح، قد مكنه من الانتشار في كافة البلاد الاسلامية وعلى جميع المستويات مما جعل الولاية الصوفية تتطور بسرعة الى "دولة باطنية" اكثر امتداداً ونفوذاً في العالم الاسلامي من الولاية الشيعية بصنفيها: الامامة الاثنا عشرية و "الكنيسة الباطنية الاسماعيلية" (!!)) وهذا

(٢) انظر: تكوين العقل العربي، ص ٢٧٦-٢٨٠.



ادى بطبيعة الحال، الى تعميم شبه كامل للرؤية العرفانية في الثقافة العربية الاسلامية، خاصة بعد القرن السادس الهجري".

ان علامة الولي الصوفي هو (البرهان العياني) ويقوم هذا على (الكرامات) وهو من جنس (المعجزات) ف "الولاية الصوفية تعني ليس فقط (العرفان) بل الكرامة. الاولى استمرار للنبوة كمعجزة. وكما ان المعجزة بالنسبة للنبي هي علامة صدقه وكذلك الكرامة: هي علامة ولاية الولي وصدقه"^(١).

ومن الموضوعات التي تناولها الجابري الاخلاق عند المتصوفة، ونبدأ اولاً بالتساؤل مالذي تقوم عليه الاخلاق الصوفية وما هي القيم المركزية التي تقوم عليها الاخلاق؟ تمتاز الاخلاق الصوفية بانها اخلاق سلبية ناتجة عن القيم الكسروية وتهدف الى فناء المذموم من الاخلاق بقصد الوصول الى حالة الفناء. التي تقوم بدورها على فناء الصفات جملة، ومنها الاخلاق بطبيعة الحال^(*).

ظهرت هذه الاخلاق مع بداية التأليف في اخلاق الطاعة الحاملة للقيم الكسروية التي بدأت مع ترجمة الموروث الفارسي في العصر الاموي، هذا الموروث الذي لاينسجم مع المفاهيم الاسلامية الخالصة فمثلاً: المعنى الذي اعطاه المتصوفة للتوحيد والوحدة والفناء لاتستقيم مع الاسلام فلاصل لها في الاسلام ولاصل لها في الموروث العربي الخالص. والتصوف هو موقف فردي لايتحول الى موقف جماعي الا في الجانب العملي منه (اخلاق الفناء)^(١).

اما اسباب ظهور اخلاق الفناء في الحضارة العربية الاسلامية وهي في اوج عظمتها، أي في مرحلة نشر الرسالة المحمدية للعالم اجمع، وهي اخلاق تتخذ موقفاً سلبياً من الحياة، الى التأثير بالثقافات أي الموروث القديم الذي انتقل الى الحضارة العربية، وقد انتقل هذا الاثر عبر المراكز التي كانت مواطن هذه الافكار مثل الاسكندرية، ومدينتي الكوفة والبصرة التي كان "جل سكانهما من الفرس"^(*). ولذلك فقد تبنت هذه المدينتان في معارضتهما للحكم الاموي نفس السلاح الذي قاومت به المعارضة في ايران النظام الكسروي، أي اعتماد اخلاق الفناء التي تدعو الى التوكل على الله وترك السعي لاي شيء في الحياة الدنيا. وعملت هي الاخرى على لباس هذا السلاح لباساً اسلامياً، فجعلت من (اخلاق الفناء) اخلاقاً (اسلامية) بالتأويل، بهدف توظيفها ضد الحكام الامويين ان لم يكن ضد (دولة العرب) ككل!".

ولاينكر الباحث العوامل الداخلية في البيئة العربية والتي ادت الى ظهور التصوف في الكوفة والبصرة، اذ تعرض المسلمون لخطوب هزت الضمير الديني والخلقي هزاً كضرب الكعبة وقتل الحسين بن

(١) انظر: الجابري، بنية العقل العربي، ص ٣٤٩.

(*) فالقيمة المركزية هنا هي الفناء، فناء الصفات المذمومة، للفناء في الذات الالهية.

(١) انظر: الجابري، العقل الاخلاقي العربي، ص ٤٢٧-٤٢٩.

(*) يذكر الدكتور الشيباني ان الكوفة كانت مطبوعةً بالطابع العربي البحت واكثريتها من العرب بعكس البصرة التي كانت اغليبتها من الفرس ولذلك كانت تميل الى البحوث التعليمية التي لا تتقنها الفرس. انظر: الصلة...، ج ١، ص ٢٧٠، و ص ٣٠٦-٣٠٧.



علي، الذي ولد خذلان اهل الكوفة له احساساً عميقاً مريراً بالذنب لامثيل له فظهر التوايون وظهرت مظاهر الزهد والبكاء والعبادة بشدة، اذ اشتد بهم الندم فأشغلوا انفسهم عن ذلك في العبادة هذا فضلاً عن ما تعرضت له الكوفة من محن زمن الحجاج ومصعب بن الزبير، فانقلبت الكوفة من المقاومة الايجابية الى المقاومة السلبية بالزهد والتبتل، وفي المقابل البصرة التي ظهر الزهد فيها كرد فعل عكسي على الانحلال الخلفي^(٢).

يقوم التصوف على الاخلاق وليس على الرسوم التي تتسم بالتكلف، والاخلاق بعكس الرسوم، هي فعل محمود بلاسبب ولاتكلف. اما الادب عند الصوفية فيصدر عن الارادة فهو سلوك واعٍ منظم يتصف بالقصدية مصدره الارادة والمؤدب: الذي يأدب الصوفية هو الشيخ "وبالتالي لايد من أدب خاص مع المرید، وادب خاص مع الاصحاب، فضلاً عن الآداب مع الله".

والمرید لايد له من مرشد بالتالي الآداب الصوفية لايد لها من الشيخ المرشد والاصحاب رفاق الطريق والله. وشغل المرید هو تطهير النفس وعلاقة المرید مع النفس والشيخ، النظراء والله تسمى الصحبة ولكل منها آداب خاصة ويفصل الجابري في هذه العلاقات واحدة تلو الاخرى، ملاحظاً هيمنة القيم الكسروية على العلاقة بين الشيخ والمرید من خلال الخدمة الكبيرة التي يقدمها المرید للشيخ، أي تقاني المرید في خدمة الشيخ. فالشيخ هنا هم بالفعل ملوك الآخرة^(١).

وتنتهي الاخلاق الصوفية والمجاهدات التي يعانيتها المتصوفة بالولاية، وبعبارة اخرى تنتهي مكابدات الصوفية الى الحرية، لان الاولياء قد تحرروا من اداء التكاليف الشرعية، فقد تحرر الاولياء من مشقة المجاهدة ببلوغهم مرتبة الولي. وهنا يتحرر الصوفية من التكاليف الشرعية ايضاً^(٢).

بحث الجابري ايضاً في المقامات عند الصوفية، واجتهد في اثبات بعد المقامات الصوفية عن المفاهيم القرآنية والتصور الاسلامي وبالتالي تأكيد اصلها الهرمسي الذي انحدرت منه، وكمثال على ذلك مقام الخوف. فمن اسباب تأكيد الصوفية على مقام الخوف "الخوف من الله" فكرة الخطيئة الاولى وطرد آدم من الجنة التي انحدرت لهم من الموروث القديم، مع ان القرآن يقر بتوبة آدم، الا ان المتصوفة الاسلاميين يعتقدون بالخطيئة الاصلية، مع انهم لايصرحون بها لان القرآن اسقطها بنص صريح (١) البقرة (٣٧)^(*) لذلك يتحدث المتصوفة عن الخوف وبدون الخوف ينهار التصوف اذ الخوف اساس التوبة بل اساس المقامات كلها فهو القيمة المركزية في اخلاق الفناء. ويرفض الجابري اخلاق الفناء اذ يرى انها تخالف القرآن فالقرآن يطلب من الانسان ان يأخذ بزينة الحياة الدنيا وبنصيبه منها. والواقع ان الدنيا لاتهم المتصوف. ولذلك ما كان ما يبعث الزهد عنده هو الخوق من الآخرة، ولكن لماذا يخاف المتصوفة من

(٢) انظر: العقل الاخلاقي العربي، ص ٤٣١-٤٣٩.

(١) انظر: ايضاً، ص ٤٤٤-٤٤٥.

(٢) ايضاً: ص ٤٦٠.

(*) والآية هي "فتلقى آدم من ربه كلمة فتاب عليه انه هو التواب الرحيم".



الآخرة لماذا لا ينتظرها بشوق؟ "لأجواب لا يتبنى دعوى الفلسفة الهرمسية التي ترى ان الوجود -وجود الانسان نفسه- ذنب او نتيجة ذنب!".

وهذا ينطبق على مقام التوكل ايضاً، اذ تتضح هرمسيته من خلال مخالفته للمفاهيم القرآنية التي تدعو الانسان الى السعي في الارض والتدبير للمستقبل^(٣).

اما الفناء والمحبة فأن هذين الحالين ينتهيا الى جبرية صارمة فناء الاخلاق واسقاط التكاليف الشرعية^(٤).

يتوصل الجابري من هذا كله الى ان اخلاق الفناء التي تحكم الموروث الصوفي في الثقافة العربية تجد اصولها فيما قبل الاسلام: في التصوف الفارسي من جهة والتصوف الهرمسي في الاسكندرية وانطاكية من جهة اخرى. وسببها في المجتمع العربي ازمة القيم التي نجمت عن "الفتنة الكبرى"^(**). وأهم ما يميز اخلاق المتصوفة:

- ١- "القيم الكسروية (الطاعة) وهي تتشخص في (علاقة الشيخ بالمريد)".
- ٢- "التوكل الذي يؤسسه الخوف من الآخرة، أي من الموت".
- ٣- والخوف من الموت يؤدي الى "ترك التدبير للشأن الديني".
- ٤- "اما القيمة المركزية فهي الفناء عن اوصاف البشرية، وفي مقدمتها (العبودية) والارتقاء في بحبوحة الحرية".

ويصل الجابري من ذلك كله الى اقرار: "ان جميع المقدمات او المنطلقات في (الكلام الصوفي) تنتهي في النهاية الى عكسها. وحقاً ان اخلاق الفناء تنتهي الى فناء الاخلاق" اما الاخلاق التي تنتهي الى عكسها فهي:

- "ينطلق المرید من الشعور الهائج بالذنب لينتهي الى استثنائه من الذنب!".
- من الخوف من العذاب، عذاب الآخرة... لينتهي الى وضعية (الاستثناء) من العذاب.
- من الخوف من الله في البداية لينتهي الى رضا الله ومحبته في النهاية!
- من الفردية التي لا تترتاح الا الخلوة والعزلة... لينتهي الى (الطريقة) التي تحيا حياة القطيع!
- ينطلق من الثورة على رسوم الفقهاء... لينتهي الى الانغلاق في رسوم الطريقة، وهي اكثر وأكبر!
- ينطلق من الاقرار بالعبودية لله والتزام العباد، ولاشيء غير العباد لينتهي الى الفناء في الله والاتحادية، والمعنى واحد، فيتخلص من العبودية والعبادة معاً ويدخل فضاء الحرية الكاملة فيتحرر من (رق) التكليف الديني والاخلاقي.

(٣) ايضاً: ص ٤٦٦-٤٧١.

(٤) ايضاً، ص ٤٨٠.

(**) قتل عثمان وما تلا ذلك من حرب اهلية استمرت حتى قيام الدولة الاموية.



- بعضهم ينطلق من الشكوى من استبداد الحكام، والتمرد على كل سلطة.. ليتحول الى حاكم (ولي، شيخ) يمارس سلطة اكثر استبداداً!".

"شيئان فقط لايتغيران، لاينقلبان الى عكسهما ولايتحولان، وهما في الحقيقة الركنان اللذان تقوم عليهما (اخلاق التصوف) هما: القول بجبرية صارمة، وترك التدبير أي ما يسمونه: التوكل.. وهما في الحقيقة مترابطان متداخلان. فبدون الجبرية لايستقر التوكل ولايستقيم. من هنا كانت اخلاق الفناء هي اخلاق للاعمال، مبدؤها: ترك التدبير، عدم التفكير في المستقبل! فليس غريباً اذاً ان ينتهي انتشار التصوف في العالم العربي والاسلامي منذ الغزالي الى صرف اهله عن التفكير في المستقبل والعمل من اجله.

لقد نظروا الى الغزو الصليبي على انه عقاب من الله لان "المسلمين ضيعوا طريق الله"، أي اخلاق الفناء. وكذلك قال كثير منهم عند اكتساح الغزو الاستعماري لبلاد المسلمين!" ولايرى الجابري في (اخلاق الفناء) فناءً للاخلاق وحسب بل وفناء الامم ايضاً، ولذلك قامت حركة الاصلاح في العصر الحديث على محاربة الطريقة^(١).

كما يرى الباحث ان تصوف الغزالي هو من افرازات الهرمسية والعقل المستقيل والذي يظهر جلياً في موقفه السلبي من الغزو الصليبي وبعدم دعوته الى محاربة الصليبيين، انه "انتصار العقل المستقيل، في الغزالي الذي خلف جرحاً عميقاً في العقل العربي مازال نزيفه يتدفق وبشكل ملموس في "العقول" العربية الآن^(٢)؟"

المناقشة

(١) الجابري، العقل الاخلاقي العربي، ص ٤٨٧-٤٨٨.

(٢) تكوين العقل العربي، ص ٢٩٠.



ان الغالب على موقف الجابري من التصوف هو الفهم السلفي، فهو يتخذ موقف الفقيه الاصولي من التصوف ولذلك جاء فهمه له سطحياً ولفظياً بعض الشيء، وهذا لا يمنع من وجود ومضات نقدية هنا وهناك نذكر منها مثلاً نقده للاخلاق الصوفية وعلاقة الشيخ بالمرید التي تبدأ بالتزام لتنتهي بالحرية المطلقة واسقاط التكاليف الشرعية.

ويغلب على عمل الجابري التلخيص لنصوص الصوفية مثل تلخيصه للرسالة القشيرية ولابن عربي وقد يلتمس له العذر في ذلك انه يوجه كتابه للقاريء غير المتخصص ايضاً . يكاد يتمحور عمل الجابري حول اثبات هرمسية التصوف وتأكيدها فضلاً على العمل جاهداً على اثبات تعارض التصوف مع المفاهيم القرآنية وصولاً الى رفض التصوف وذلك منسجم مع دور الفقيه الذي تقمصه الباحث.

ونأخذ على الجابري احكامه المتسرعة والمبالغة، فقد رد التصوف الى العناصر الفارسية او الاثر الفارسي في الثقافة العربية منفرداً، وجعل من التصوف سلاحاً اتخذه الفرس لمحاربة الدولة العربية الاسلامية ونظامها البياني العربي الخالص، فكأن الصوفيون موجهون من قبل الفرس او مدفوعون بفارسيتهم للنيل من الاسلام او دولة الاسلام، وهو بالتالي يشكك باسلامهم. هذا من جهة ومن جهة اخرى يتجاهل باحثنا البعد الروحي للتصوف الاسلامي فأغلب رجال التوصف، لديه هم من الاثرياء الذين سلكوا مسلك الصوفية من اجل نيل حضوة ومكانة اجتماعية اكبر وابلغ، كما نسب الى الباطنية والهرمسية الغزالي الذي عرف باخلاصه للدولة وعمله معها بالاضافة الى سلامة اسلامه وفق المقاييس البيانية التي وضعها الجابري معياراً للاسلام الصحيح (*).

ونتيجة لربط الجابري بين التشيع والهرمسية اكد على ان التصوف قد استمد الهرمسية مع باقي الافكار التي استمدها من التشيع (**)، مع ان التصوف، وكما يرى احد الباحثين، قد نشأ وترعرع في تربة سنية وترسخ وتوطد في دائرة الفكر السني وكان المتصوفة الاوائل يلقون معارضة شديدة من قبل الشيعة، والجابري يقر بذلك، وهنا يبرز لنا التناقض التالي، اذ كيف سيستقيم والحالة هذه ربطه النظام العرفاني وما يتضمنه من هرمسية وغنوص بالايديولوجيا الشيعية وحدها، وبالتالي خص الجابري التشيع بهذه الامور دون اهل السنة⁽¹⁾؟

(*) ينفي الدكتور علي سامي النشار عن الغزالي الغنوص، ويرى فيه انه كان سيد مفكري اهل السنة "ولا اهل السنة اراد ان يخضع كل فكر وان تجاربه، في نطاق الفقه والكلام والفلسفة والتصوف، كانت تجربة مفكر سني، يبحث كل حقيقة في مختبرها، وهو عالم السنة يلحظ ويجرب ويعمل السمع والعقل والذوق". انظر: نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، ج ١، ص ١٠١.

(**) ويرى الدكتور: علي سامي النشار، ان التصوف قد تأثر بالغنوص، ولكنه في صورته السنية اسلامي بحت. انظر: نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، ج ١، ص ١٠٢-١٠٣.

(1) انظر: علي حرب، مداخلات، ص ٧٠-٧٤.



وقد قدم هذا الباحث الاخير جملة اعتراضات على آراء الجابري جديدة بالذكر واولها رفض الجابري للتصوف ونسبته الى الفرس والهرمسية اذ الغى بذلك الارث الضخم الذي خلفه علماء الصوفية ومفكروهم، والالهام الصوفي هو تكرار لتلك التجربة النبوية وسعي لاستعادتها وتأكيد استمرارها فهو قبس من (النبوة).

من زاوية اخرى يؤكد هذا الباحث على عروبة التصوف، فقد نشأ في البيئة العربية ويضرب بجذوره عميقاً في ارضية الحضارة الاسلامية، وقد ساعدت اللغة العربية، بما تتسم به من اتساع ورحابة الدلالة، على ازدهاره وتفتحه.

كما يرفض نفي الجابري للعقل عن التصوف، اذ بالعقل الصوفي عقل الصوفية مواجيدهم واحوالهم، وبأي شيء استدلو على الحقائق التي قرروها، فالاشراق والحدس "اذا ما اعيد تأمله لدى الفلاسفة او الصوفية يعني ان العقل ليس اداة وحسب، وانما هو قبل كل شيء نمط وجود للانسان ينكشف فيه الانسان لنفسه وينفتح على الوجود".

كما ان مفاهيم الصوفية (بالاضافة الى الشيعة)، والتي عدها من قبيل العقل المستقيل والغنوص مستمدة من القرآن، فالقول ان الله خلق العالم فهو يتجلى فيه ويمكن ادراكه والتعرف اليه بتأمل الكون ونظامه من اجل ذلك يقال انه في كل مكان (فأينما تولوا فثم وجه الله) و "هل القول بأن الله خلق الانسان على صورته غريب عن الفهم القرآني للخلق؟ اليس الانسان صورة عن الله حسب ما يفهم من منطوق بعض الآيات؟ واخيراً هل القول بثنائية العقل والهوى مما يؤخذ عليه اصحاب العقل المستقيل او كما يتعارض مع المعقول الديني^(٢)".

ويقرر حرب اخيراً بانه "اذا كان وصف الغنوص الهرمسي بانه استقالة العقل لا يستقيم الا بنفي اصل كل معقولية دينية بما هي غيب ووحى والهام، فان وصف العرفان الصوفي بكونه منوعاً من منوعات الهرمسية لا يستقيم الا اذا استبعدنا ايضاً افق المعقولية الاسلامية والرؤية الاصلية التي الهمت الفكر العربي ووجهته، او اعتبرنا الاسلام شكلاً جديداً من اشكال الهرمسية. اجل ان تحليل الجابري لا يتماسك الا اذا جعلنا الرؤية الاسلامية نفسها اثرًا من آثار الهرمسية وضرباً من ضروب الغنوص"^(٣).

نستنتج مما سبق ان رفض الجابري للتصوف نابع من امرين اثنين:

اولهما: ارتباط التصوف بالهرمسية والغنوص والفرس وبالتالي تعارض مفاهيمه وهيكله تعارضاً كلياً مع الاسلام الحقيقي (الاسلام البياني الذي تجسده ايدولوجية اهل السنة).

ثانيهما: النتائج التي ينتهي اليها التصوف وهو اقرار الجبرية الصارمة والتوكل الذي يعني ترك العمل

(٢) ايضاً: ص ٧٦-٧٩. ويرى حرب ان تصورات الصوفية عن الله تعبر عن واحدة من الاشكاليات الكبرى التي دار حولها الفكر الاسلامي. وهي اشكالية التنزيه والتشبيه وهي تظل على اشكالية اكثر شمولاً هي اشكالية العقل والوهم فأن البحث في التنزيه والتشبيه هو في حقيقته بحث في الصلة بين العقل والوهم.

(٣) انظر: ايضاً، ص ٨٢-٨٣.



والتخطيط والسعي للمستقبل وبالتالي "خراب الاوطان" على حد قول الجابري. ويستشهد بموقف المتصوفة من الغزو الصليبي وموقفهم من الاستعمار الحديث. وفي هذا نجد مغالطة اذ قاومت الدولة السنوسية الاحتلال الايطالي لليبيا وهي دولة تقوم على اساس التصوف. فضلاً عن مقاومة الحركة المهديّة للاستعمار الانكليزي للسودان وهي ايضاً دولة تعتمد المنهج الصوفي^(١). مع اننا نجد ان تسويغ المتصوفة للغزوات الدامية على دولة الاسلام بانه غضب او انتقام الهي هو امر محتوم ناتج عن مفهوم التوكل الصوفي والجبرية التي يقرها، فكل شيء يبدأ وينتهي عند الله، وكل خير وشر يصيب البشر هو من الله وهذه الحروب لاتشكل استثناءً من هذه القاعدة^(*).

ونشير اخيراً الى ان الولاية الصوفية هي عبارة عن الصدور عن الفكر الروحاني بطريقة اصلها التشبع بالفكر الديني والقرب من الله والتصوف وكأن الانسان يمثل الخلافة الروحية لله دون ان يكون ذلك بالمعنى البسيط المتداول. فيتشبع الصوفي بالمسألة فيصدر دون تفكير وبذلك يكون الاتحاد هو مشاعر داخلية لا اكثر فكيف يصعد الصوفي ليقترن بالله، وهل الله في مكان ليصعد اليه الصوفي وهل الله تكوين ليدخل فيه، فالمسألة اذن مسألة قلبية مسألة احساس وشعور لاكثر ولا اقل. الا ان باحثنا الصادر عن الفهم المادي لا يستطيع ان ينظر الى المسألة على هذا النحو او ان يقيمها تقيماً وافياً فهو ضد الروحانيات اصلاً وكل الاتجاهات التي تدعو اليها.

نلفت انتباه القاريء الى تباين لهجتي الجابري في نقده للتصوف والتشيع، ونلاحظ لهجة الجابري (او اسلوبه) المتشنج يخف قليلاً عند حديثه عن التصوف السني او المشروعية السنية للتصوف. وهو امر لم نصادفه عند حديثه عن التشيع فقد ظلت لهجته واسلوبه محافظين على تشنجهما. كما ان تقسيم الجابري للتصوف الى تصوف سني وتصوف شيعي تقسيم طائفي لا ينسجم مع البعد الروحي الحقيقي للتصوف الذي يدعو للانسانية جمعاء. ونحن نرفض هذا التقسيم الذي هو من الامور الجوهرية في فكر الجابري عن التصوف.

العرفان.. النتائج

يخلص محمد عابد الجابري الى ان العرفان كفعل معرفي هو "الكشف" او "العيان" وكحقل معرفي هو "عبارة عن خليط من هواجس وعقائد واساطير تتلون بلون الدين الذي تقوم على هامشه لتقدم له ما

(١) انظر على سبيل المثال كتاب (حاضر العالم الاسلامي) تأليف لوتروب ستودارد، ترجمة عجاج نويهض، شرح وتعليق وفصول بقلم الامير شكيب ارسلان، مج ١، ط ٢، دار الفكر بيروت ١٩٧١، ص ١٤٠-١٦٥ والحركة المهديّة في مج ٣، ج ٣، ص ٢١.

(*) نحن نعتقد ان للصفات السلبية في الانسان دوراً مهماً في نشوء الامم والحضارات والمجتمعات كالامر للصفات الايجابية تماماً، فعن الانانية وحب التملك نشأت المجتمعات واخذ الانسان يسعى لتطوير ذاته وللاعلاء من شأن فرديته. وهذا يتعارض تماماً مع القيم الصوفية ومع ذلك يبقى التصوف اعلاء من شأن النفس وتعمقاً في الدين وحقائقه.. للوصول الى الحق في تجربة فردية في حياة المجتمعات.



يعتقده العرفانيون انه "الحقيقة" الكامنة وراء ظاهر نصوصه. وبما ان الاسلام عقيدة وشريعة يحددهما نص اساسي هو القرآن، وبما ان هذا النص قد جاء "بلسان عربي مبين"، وبما ان الشريعة الاسلامية عبادات ومعاملات يرتبط فيها الديني بالاجتماعي والسياسي في اكثر من جانب، فان الحقل المعرفي العرفاني في الاسلام قد تأسس بالارتباط بالنص أي باللغة والشريعة أي السياسة. ومن هنا كانت الممارسة النظرية داخلة توظف اللغة وتخدم السياسة^(١). لقد قادت دراسته وحفره وبحثه عن العرفان الى رفضه جملةً وتفصيلاً، رفض المنهج والنظرية (الفكر).

اما المنهج العرفاني الذي يقوم على الكشف، أي حصول المعارف للعارف بشكل مباشر بلا واسطة وبدون الاستدلال عليها بشيء، اذ تلقى الاسرار في قلوبهم القاء عندما يرتفع الحجاب بينهم وبين الحقيقة العليا بالرياضيات والمجاهدات، هذه الاسرار التي لاتخص العرفانيين وهم الصفوة المختارة بل تخص ايضاً الناس اجمع، وذلك بحسب الجابري دليل انانية العرفاني وارسنقراطيته، فهو وحده يحصل على الحقيقة العامة ويحتكرها عن الناس ويقصرها على العرفانيين امثاله.

والقياس العرفاني الذي يعتمد المماثلة الخطابية والشعرية، اضعف انواع القياس اذ يذكر فيه النظر بالانظير، ومصدر ضعفه كونه تشبيهاً يفيد الظن فقط، فالجامع (الحد الوسط) في هذا القياس لايجعل النتيجة ضرورية ووجود هذا الجامع على ضعفه يجعل النتيجة ظنية، ومع ذلك فان دور المماثلة في هذا النوع من القياس كبير في الاقناع الخطابي الا انه لا يؤدي بأية حال من الاحوال الى اليقين، بل قد تنزلق المماثلة احياناً الى المطابقة والى تمديد تشابه جزئي الى ابعد من اللازم.

ف"الكشف العرفاني ليس شيئاً فوق العقل، كما يدعي العرفانيون بل هو ادنى درجات الفعالية العقلية، ليس شيئاً خارقاً للعادة ليس منحة من طرف قوة عليا بل هو فعل العادة الذهنية غير المراقبة، فعل الخيال الذي تغذيه، لا المعطيات الموضوعية الحسية ولا المعطيات العقلية الرياضية بل معطيات شعور حالم غير قادر على مواجهة الواقع والتكيف معه والعمل على السيطرة عليه سيطرة عقلية او مادية او هما معاً، فيلجأ الى نسج عالم خيالي خاص به ينتقي عناصره من الدين والاساطير والمعارف الشائعة، والتي تحمل طابعاً سورياً بصفة خاصة. وبما ان ارض الواقع تكذب هذا العالم، وبما ان التاريخ يرفضه، فان عالم العرفان يهرب الى عالم الميثولوجيا (المفلسفة) عالم الافلاك والعقول السماوية والالهية عالم اسطورة الانسان السماوي الكامل التي تجد اصلها في الديانات الفارسية القديمة. والتي تبنتها الهرمسية وجعلت منها احد عناصر فلسفتها الدينية الاسطورية الطابع "فلسفة المبدأ والمعاد"^(١).

(١) بنية العقل العربي، ص ٥٧٧.

(١) ايضاً، ص ٣٧٥-٣٧٨.



اما رفض الجابري للمحتوى ومضمون هذا المنهج، الجانب الفكري والفلسفي للعرفانيين فهو اشد من رفضه ونقده للمنهج، ويتأتى له ذلك من بحثه في اصول هذه الافكار والوظيفة التي قامت بها، الدور الذي لعبته في حقل الثقافة العربية والاسلامية، والنتائج التي انتهت اليها.

فقد كشف الجابري عن الاصول الغنوصية الهرمسية الفارسية التي استقيت منها هذه الافكار. فاذا جردنا العرفان الشيعي الاثنا عشر والاسماعيلي من مضمونه السياسي وجردنا العرفان الصوفي من الرداء البياني الذي ارتداه، فاننا سنكون امام مادة عرفانية مستمدة من الموروث الهرمسي القديم. والمعاني التي يدعي الصوفية لمسلمون انهم استقوها من آيات القرآن هي افكار هرمسية اصلاً ونفس الشيء ينطبق على باقي العرفانيين الاسلاميين^(٢).

اذ وظفوا الاساطير الهرمسية توظيفاً دينياً متخذاً من التأويل (تأويل النص المقدس القرآن) وسيلة له، فجعل من هذه الاساطير (الحقيقة) التي تقبع وراء (الشريعة) و (الباطن) الذي يقع وراء (الظاهر). والزوج ظاهر/باطن هو الحقيقة وهذا الاخير في نهاية الامر هو الاساطير الدينية القديمة بالتالي ليست الحقيقة لديهم هي الحقيقة الدينية ولا الفلسفية ولا الحقيقة العلمية بل هي تحديداً الرؤية السحرية للعالم التي تكرسها الاسطورة.

اما النتائج التي تنتهي اليها هذه الرؤية، وهي تقرير ان المضمون العرفاني الاول والاخير هو مضمون سحري يلغي فيه العارف العالم ليجعل من ذاته (ناه) انيته الحقيقة الوحيدة انطلاقاً من ان العالم كله شر ليجعل من "ناه" ه! ومن "ناه" ه وحده نفحة الخير الالهي الوحيد في هذا العالم، وينقله سحرية ينقل (العارف) تاريخه الى ما قبل تاريخ البشر، لابل ما قبل (تاريخ الملائكة) ليجعل من نفسه كائناً الهياً بل جزء من الاله وبما انه نزعة "الانا الوحيدة" التي ينتهي اليها حتماً هي ادعاء الاتحاد بالاله او حلول الاله فيه".

وتكرس النظرية العرفانية بمختلف صياغاتها، رؤية سحرية للعالم صميمية "ذلك لانه بمجرد ما ينتهي الموقف العرفاني بالعارف الى اعتبار نفسه كائناً الهياً فانه يمنح نفسه قدرة من جنس القدرة الالهية، فلا يعود يعترف لابقوود الزمان ولا ببقوود الطبيعة ولا بناموس او سنه من نواميس الكون وسننه. وهكذا ينتقل في لمح البصر من مكان الى مكان ومن زمان الى زمان لا يعترف بالمسافات المكانية ولا الزمانية بل كل شيء عنده حاضر حضوراً زمانياً ومكانياً. ولا تقف قدرة العارف (الخارقة للعادة) عند هذا الحد بل انها تخترق الزمان والمكان وتقلب الطبائع وتأتي بالمطر في غير وقته ومن غير توفر شروطه.. الخ من اشكال الكرامات والمعجزات والتصرف في قوانين الطبيعة. التي تخلق كل شيء يريده العارف من لاشيء^(١) كفعل الاله!؟

(٢) ايضاً، ص ٣٧٢.

(١) ايضاً، ص ٣٧٨-٣٧٩.



انه مبدأ التجويز (*) الذي يسخره العرفاني وتجلياته "الملموسة" من كرامات وخوارق.. الخ "فالارادة الالهية المطلقة قادرة على ايجاد (الكرامات) للاولياء، قادرة على تمكينهم من "خرق العادات" و "قلب الطبائع" و "تحريك الجبال" و "التأثير" في الكائنات ليست الارضية منها وحسب بل والسماوية ايضاً، دع عنك القدرة على "الغيبة" في الزمان "السفر" فيه الى ما قبل او الى ما بعد و "الغيبة" في المكان او "التواجد" في مكانين في نفس الوقت... الخ" (٢).

ويحمل الجابري العرفان والعقل المستقيل تبعة تخلف العقل العربي في الحاضر كما في الماضي تماماً؟ ويصب الموضوع في التساؤلات التالية "لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟" "ولماذا لم تتطور الاوضاع الاجتماعية والاقتصادية العربية في (القرون الوسطى) الى نظام رأسمالي رغم ما عرفته تلك الاوضاع من اقتصاد بضاعي واسع ومتطور؟ او لماذا لم تتمكن النهضة العربية في القرون الوسطى من شق طريقها نحو التقدم المطرد؟ (**)"

لهذا السؤال سيظل ناقصاً ومحدوداً ما لم يتجه مباشرة الى العقل العربي ذاته. ذلك ان "المسلمين" انما بدأوا يتأخرون حينما بدأ العقل عندهم يقدم استقالته، حينما اخذوا يلتمسون المشروعية الدينية لهذه الاستقالة، في حين بدأ الاوروبيون يتقدمون حينما بدأ العقل عندهم يستيقظ ويسائل نفسه، اما الراسمالية فهي بنت العقلانية. اما اسباب اصرار العقل العربي على تقديم استقالته فبعضها يرجع الى (الموروث القديم) السابق على الاسلام، وبعضها يرجع الى (الموروث الاسلامي الخالص)".

تراجع العقل العربي نتيجة سيادة العقل المستقيل وتصدر هذا الاخير المواقع الاساسية والمتقدمة في الحضارة العربية. وقد بدأ يتغلغل فيها منذ مراحل مبكرة من عصر التكوين نتج عن ذلك اخيراً ان اصاب الانحطاط كلا الجانبين المتصارعين في الحضارة الاسلامية العقل الشيعي العرفاني، والعقل السني البياني ففي المعارضة الشيعية التي تبنت الموروث العرفاني كفكر وكأساس معرفي واخذت ايدولوجيتها طابعاً ثورياً تقديمياً ونتيجة تداخل عوامل تاريخية ضد التجربة الحضارية العربية الاسلامية بدأت بالتراجع والنكوص فتلاشى طابعها الثوري واستفحل فيها الجانب اللاعقلاني والعقل المستقيل. وفي الطرف الثاني (الدولة الخصم) التي تبنت العقل البياني العربي وكانت على صعيد الايدولوجيا وعلى المستوى الاجتماعي ذات طابع محافظ، وعندما دب الضعف وتراجع هذا العقل، اجتاحه العقل المستقيل، أي

(*) مبدأ التجويز الذي سبق ان تعرضنا له في خاتمة فصل البيان، يقوم على اعتبار "الموجودات كلها جائز ان تكون على ماهي عليه وعلى ضد ماهي عليه وبالتالي فلاعلاقة ضرورية بين ما يعتبر سبباً وما يعتبر مسبباً سواء على مستوى الفرد او السلوك البشريين او على مستوى حوادث الطبيعة". انظر: بنية العقل العربي، ص ٥٦١.

(٢) ايضاً: ص ٥٦١.

(**) الباحث هنا غير دقيق في ضبط توقيتات القرون الوسطى اذ هي عند الغرب تبدأ من القرن الرابع عشر الى القرن الثامن عشر بينما هي عند المسلمين تبدأ من القرن الثالث عشر الى نهاية القرن التاسع عشر وهنا تداخل واضح وغير محدد للحقب الزمنية.



الرؤية اللاعقلانية على الصعيد المعرفي والايديولوجي فضلاً عن تكريس الاوضاع المتخلفة والاقطاعية المحافظة على الصعيد الاجتماعي. لقد هزم العقل البياني العربي في معركته ضد العرفان، وساده العقل المستقيل الهرمسي وركن ما تبقى منه الى الجمود والتقليد^(١).

نلاحظ ان الجابري قد تبني اطروحة المستشرقين (ماسنيون وفستوجير وبويش) عن الغنوص والهرمسية واثرها في الفكر الاسلامي، دون نقد او تمحيص، واصبحت لديه كالمسلمة التي كرس كتبه في نقد العقل العربي لاثباتها. ومارس من اجلها مختلف اساليب الحفر والتأويل للنصوص فضلاً عن الانتقائية، انتقاء النصوص التي تخدمه في ذلك والسكوت عن التي لاتخدمه او تثبت عكس اهدافه. والارجح انه تبني رأي هؤلاء المستشرقين لا عن قناعة كاملة به بل لموافقة هذه الافكار لخفيته الدينية ومسلماته الايمانية المسبقة، والتي لم يعرضها للنقد ولم يجرؤ على الافلات منها، فظلت مسيطرة عليه توجه بحثه، وتظهر بشدة وضراوة احياناً في لهجته (اسلوبه) عند تعرضه لبعض المواقف التاريخية والشخصيات الخ وكما اشرنا الى ذلك سابقاً .

والجانب الذي سكت عنه الجابري او تجاوزه في بحثه وهو ما اشار اليه احد الباحثين بخطاب الوحي، وبحسب هذا الباحث خطاب الوحي وهو أهم مسكوت عنه، فاذا كان نقد العقل العربي والاسلامي يتطلب تحليل الخطابات التي نشأت حول الخطاب المذكور، فانه يتطلب، ايضاً وخاصة، تحليل الخطاب ذاته، بوصفه اصل الثقافة الاسلامية والاساس الذي انبنت عليه العلوم العربية والاسلامية على اختلافها "وهذا السكوت هو المسؤول عما تتطوي عليه قراءة الجابري من (تلفيق) تمثل في اعتبار الفكر العرفاني قد وفد على العقل العربي من خارجه، مع ان هذا الفكر قد يكون استعادة مبتدعة، أي مبدعة للوحي القرآني وقبساً من مشكاة النبوة، اياً كان مدى تأثره بالفكر الدخيل"^(٢) (*).

والى مثل هذا الراي يذهب باحث آخر فيرى ان الثقافة بالنسبة للجابري هي عبارة عن عملية سياسة من حيث التأسيس المعرفي او التوظيف: "فأصبحت مفاصل الفكر العربي تجري في وعاء الوحدة المعرفية للتأثير الحاسم للسياسة واغراضها الايديولوجية: على كلا الصعيدين التأسيسي والتوظيفي"^(١). كما ان الجانب السياسي هو الذي سيطر على بحث الجابري في التشيع، وهو اقل الجوانب قيمة، عند بدوي اذ انه ناتج عن الصلة الطبيعية بين الدين والدولة^(٢).

(١) انظر: تكوين العقل العربي، ص ٣٤٧-٣٤٨.

(٢) انظر علي حرب، نقد النص، ص ٩٩-١٠٠.

(* جدير بالذكر انا قد سالنا الباحث بشكل شفهي ومباشر عن استبعاده للنص القرآني من دائرة بحثه، فكان رده بوعده منه بان يتطرق الى المسألة في بحوثه المستقبلية اذ لازال في العمر بقية. ونص عبارته "يترأى لي ان هناك بقية من العمر لاعلم ما سيكون فيها". رسالة عبر الانترنت بتاريخ Friday/March/12/2004.

(١) انظر: يحيى محمد، نقد العقل العربي في الميزان، ص ٢٤.



ومما له صلة بالنظرة السياسية والطائفية للامور، نرفض الخارطة التي رسمها الجابري للعقل العربي والحدود (او الحواجز الوهمية) التي وضعها بين مفاصل الثقافة العربية والاسلامية، اذ وضع حدودها بين الشيعة واهل السنة جاعلاً كلاً منهما عقلاً قامناً بذاته في العقل العربي، وصولاً الى نفي التشيع من خلال نفيه للعقل العرفاني الذي يضم كلاً من الشيعة والمتصوفة، ونرى فيها تعميقاً للهوة بين المذاهب الاسلامية فضلاً عن اذكاء النزعة الطائفية ولم يقتصر الباحث على ذلك بل عد اندماج البنى المعرفية (البيان، العرفان، البرهان) بما اطلق عليه اسم التداخل التلفيقي بين هذه البنى كنتيجة لانحطاط العقل العربي وتراجعته وبالتالي يصبح انفتاح البنى المعرفية بعضها على بعض بما في ذلك من تنوع وتلون، لدى باحثنا، انحطاطاً وتراجعاً للعقل العربي ككل ويصبح انغلاقها على نظمها ودومائيتها مظهراً من مظاهر ازدهار العقل العربي لديه.

ونحن مع هذا التنوع والتداخل في الفكر الاسلامي فالاسلام كدين وحضارة ومنهاج عمل وسلوك قد تلون بالوان البيئات والثقافات التي انتشر فيها فأخذ مظاهر مختلفة نتيجة ذلك. ونحن لسنا مع اعطاء احكاماً بالصح والخطأ فضلاً عن النفي والاستبعاد لجانب من جوانب هذا الفكر كما هي الحال مع الجابري. كما ان ارجاعه لتخلف العرب والمسلمين الى العقل العرفاني هو حكم مندفع فيه شيء من المبالغة والتبسيط الشديد للامور. فالبوذية تحتوي على جوانب صوفية عميقة ولم يمنع ذلك الامم الاسيوية التي اعتنقتها من النهوض والازدهار. مع ان طرح هذه المسألة يقود باحثنا الى صميم البحث اللاهوتي، وهو امر يرى الباحث ان اوانه لم يحن بعد، فضلاً عن ان هذا البحث يثير الحساسية الطائفية والصراعات الكلامية السابقة لذلك قصر بحثه على الجانب الايبستيمولوجي في العقل العربي^(٣).

ومن عيوب قراءة الجابري للفكر العربي بشكل عام وللعرفان بشكل خاص، وهو ما اشار اليه احد الباحثين مطلقاً عليه اسم "القراءة الفكرانية (الايدولوجية) المسيسة للنص والتي تعتمد مبدأ التسييس (أي افراد الجانب السياسي بالقدرة على الوفاء بشروط النهضة الثقافية والحضارية ان قراءة النص التراثي باعتماد هذا المبدأ تحصر قيمة النص التراثي، فيما يحمله في سياقه الاجتماعي من دلالات على التدافع من اجل ممارسة السلطة وعلى التنازع من اجل الحصول على مراكز القوة" بمعنى ان تقويم هذا النص يكون موهجاً أساساً بهوم نضالية صريحة ومشاغل سياسية ظاهرة مثل التحرر والتقدم والتوحيد والتطور بل و (التثور) على هذا، فما كان من النصوص التراثية مستجيباً لهذه القيم التسييسية، لزم عند (الفكرانيين) ان يحتل مكانه في سياق التعبئة العامة، وما كان مجانياً او مخاصماً للنضالية اولى به ان يقبر وتنسب اليه اسباب التدهور الذي اصاب الوجود الاسلامي العربي" ان القراءة التسييسية للتراث اخذت اشكالاً منها الشكل الثوري والشكل السلفي الذي جمدا اصحابها عند نصوص السلف البعيد وطرحوا ما

(٢) انظر: د. عبد الرحمن بدوي، شخصيات قلقة في الاسلام، ط ١، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٦، ص ٤ التصدير. ويؤكد بدوي على اهمية البعد الروحي في كل دين وهو الجانب الحي منه، هذا الجانب الذي كان للشيعة الفضل الاكبر فيه الى جانب اهل السنة في اغناؤه وتكوين الروحية في الاسلام واسباغ النوازح الروحية للنفوس ولولا هذا لتحجر الاسلام الدين في قولها جامدة، الا ان الباحثين لم يوجهوا عناية كافية به وانشغلوا بالجانب السياسي الذي هو اقل الجوانب قيمة. انظر المصدر نفس الصفحة.

(٣) انظر: الجابري، المسألة الثقافية في الوطن العربي، ص ٢٧٧-٢٧٨.



سوى هذه النصوص والقوميون من اصحاب النظرة التسييسية للتراث جمدوا عند النصوص التي تشيد باللغة العربية والتاريخ والجنس على باقي النصوص التراثية وغيرها من التوجهات.

فاعتماد الجانب الفكري التسييسي (أي القراءة الايديولوجية السياسية) في النص التراثي يؤدي الى اهمال التأسيس (الجانب المعنوي والاخلاقي والروحي والعملي الاسلامي) وهذا يؤدي الى تفريق النصوص بعضها عن بعض وتفضيل بعضها على بعض. كما اهمل اصحاب هذه المنهجية نقد الادوات المنقولة (عن الغرب) عجزاً او سهواً وتولد عن ذلك تقسيم التراث الى اجزاء معرفية متباينة ومتفاضلة فيما بينها "هذا التقسيم الذي كان من الممكن تجنبه لو ان هؤلاء تنبهوا الى (العقلانية) العملية و (الفكرانية) (الايديولوجية) التأسيسية اللتين عملتا بقوة في تشكيل التراث وتوصيله الينا"⁽¹⁾.

وعن اسباب تخلف الفكر والعلم العربي الاسلامي، لايفوتنا ان نذكر ان هناك اسباب محورية اخرى لاترتبط بالفلسفة قدر ارتباطها بمناهج البحث العلمي الحديثة التي طورها الغرب (تحديداً فرنسيس بيكون) اذ ان اهمال العرب للبحث العلمي التجريبي ادى الى تخلف علوم العرب ووقوفها عند حد معين.

نشير اخيراً الى ان الجابري باندفاعه في آرائه ومبالغته في تعميم بعض النتائج والحالات وفي هرمسيته صار مادة دسمة لاصحاب الطموح من المحدثين ينطلقون منها الى نقدها او تكثيف غرابتها وازدياد بعدها عن الفكر الاسلامي الاصيل، ولم يكن ذلك رادعاً للباحث ليخفف من غلواء اندفاعه في آرائه الغربية، بل مضى قدماً على نفس النهج ونفس الافكار في مؤلفه الاخير في نقد العقل العربي (العقل الاخلاقي العربي).

(1) انظر: د. طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص ٢٦-٢٨. ومصطلح التأسيس الذي ابتدعه د. طه عبد الرحمن يعني "إيلاء الجانب الاخلاقي المعنوي والروحي وظيفية رئيسية في النهوض بالفكر، فتكون قيمة النص المقروء من جهة التأسيس كامنة في الفوائد العلمية والآثار المعنوية التي يولدها عند القاريء اكثر مما تكمن في الجوانب التسييسية والمادية" ومن هنا يؤدي النص وظيفية تأسيسية ويتغلغل في العمل الشرعي الاسلامي فيحمل قيماً ذات ابعاد انسانية فأند اعتماد الجانب الفكري التسييسي (الايديولوجي السياسي) في النص التراثي يؤدي الى اهمال الجانب المعنوي والاخلاقي والروحي والعملي الاسلامي. انظر نفس المصدر، ص ٢٧.



الفصل الثالث

البرهان (الفلسفة الاسلامية)

البرهان: المدخل

بدأ الجابري حياته العلمية كمفكر وكاتب بكتابه الفلسفية، اذ الف أول كتبه (فكر ابن خلدون - العصبية والدولة) وهو أطورحته لنيل شهادة الدكتوراه سنة ١٩٧٠. وواصل الكتابة في الفلسفة عموماً والفلسفة الاسلامية بوجه خاص حتى اليوم، لذا فإن نتاجه الفلسفي يشكل القسم الاعظم من كتاباته فقد تناول الفلسفة الاسلامية من عدة جوانب الايستيمولوجيا ونظرية المعرفة والميتافزيقا والاخلاق والسياسة. لذا فأنا نستطيع الاحاطة بكل كتاباته سنقسمها الى مقصدين: الاول نظرية المعرفة والميتافزيقا. والمقصد الثاني يشمل الاخلاق الاسلامية.

وجرياً على عادتنا سنلخص اهم وابرز افكاره في هذا المجال، وعلى القاريء الراغب في المزيد من التفصيل العودة الى كتبه. وقبل ان نباشر عرض آرائه ومناقشتها نوضح للقاريء ما هو البرهان عند الجابري؟

البرهان مصطلح وظفه الجابري للدلالة على حقل الدراسات الفلسفية والبرهان وفق الاصطلاح المنطقي وبالمعنى الضيق للكلمة هو "العمليات الذهنية التي تقرر صدق قضية ما بواسطة الاستنتاج، أي بوطها ربطاً ضرورياً بقضايا اخرى بديهية، او سبقت البرهنة على صحتها، اما في المعنى العام فالبرهان هو كل عملية ذهنية تقرر صدق قضية ما". ولايستخدم باحثنا البرهان بمعناه الاصطلاحي المنطقي ولابمعناه العام، بل يستخدمه للدلالة على "نظام معرفي متميز بمنهج خاص في التفكير وبتقرير رؤية معينة للعالم، لاتعتمد سلطة معرفية اخرى غير ذلك المنهج، نظام معرفي احتل له مواقع في الثقافة العربية الاسلامية، خلال العصور الوسطى، الى جانب النظام البياني والنظام العرفاني اللذين درسناهما في الفصول السابقة وهو يرجع اساساً، ان لم نقل كلية، الى ارسطو.

ولذا اردنا ان نحدد تحديداً اولياً هذا النظام، المعرفي البرهاني بالمقارنة مع النظامين الآخرين، البياني والعرفاني - داخل الثقافة العربية الاسلامية - امكن القول: اذا كان البيان يتخذ من النص والاجماع والاجتهاد سلطات مرجعية اساسية ويهدف الى تشييد تصور للعالم يخدم عقيدة دينية معطاة هي العقيدة الاسلامية او بالاحرى نوعاً من الفهم لها، واذا كان العرفان يتخذ من الولاية وبكيفية عامة من "الكشف" الطريق الوحيد للمعرفة ويهدف الى الدخول في نوع ما من الوحدة مع الله، وهذا هو موضوع المعرفة عند اصحابه، فان البرهان يعتمد قوى الانسان المعرفية الطبيعية، من حس وتجربة ومحاكمة عقلية، وحدها



دون غيرها، في اكتساب معرفة بالكون ككل وكأجزاء، لآب لتشييد رؤية للعالم رؤية للعالم يكون فيها من التماسك والانسجام ما يلبي طموح العقل الى اضافة الوحدة والنظام على شتات الظواهر ويرضي نزوعه الملح والدائم الى طلب اليقين.

صحيح ان الذين تبناوا "البرهان" الارسطي، منهجاً ورؤية، في الثقافة العربية الاسلامية قد وظفوه ككل وكأجزاء في خدمة اهداف لم تكن بالضرورة منحصرة في "المعرفة من أجل المعرفة" كما هو الشأن عند ارسطو بل لقد وظفوه لخدمة اهتماماتهم الدينية والايديولوجية التي كانت ذات علاقة مباشرة بالعبادة الاسلامية. ولكن مع ذلك يبقى ان (البرهان) كنظام معرفي بقي متميزاً منهجاً ورؤية عن البيان والعرفان بكونه يعتمد منهج ارسطو ويوظف جهازه المفاهيمي والهيكلي العام للرؤية التي شيدها عن العالم، عن الكون والانسان والله مما جعل منه عالماً معرفياً خاصاً يختلف عن عالم البيان وعالم العرفان ويدخل معهما، وبكيفية خاصة مع البيان في علاقة احتكاك وصدام^(١).

ويؤكد الجابري على دور الايديولوجيا والسياسة كسبب اساسي لظهور الفلسفة في المجتمع العربي الاسلامي اولاً ثم كموظف وموجه لها نحو وجهات معينة ولخدمة جهة معينة فقد تم نقل الفلسفة اليونانية الى اللغة العربية وتحديد ارسطو في سياق الحملة الفكرية والايديولوجية التي قادها الخليفة العباسي المأمون لمواجهة التيار الغنوصي المانوي والعرفان الشيعي "أي مصدر المعرفة الذي تدعيه وتتفرد به الحركات المعارضة للعباسيين" لقد اراد هذا الخليفة المستتير مقارعة الغنوص والعرفان بالمنطق والفلسفة (البرهان)، فنجم عن ذلك ظهور الفلسفة والفلاسفة المسلمين، لقد استتجد المأمون بأرسطو في اطار استراتيجية عامة كانت تهدف الى تنصيب العقل الكوني -حكما في النزاعات الدينية والايديولوجية^(٢).

العقل الكوني عند باحثنا هو العقل الارسطي، فقد نصب الجابري ارسطو قيماً على العقل والمعرفة العقلانية ووجد في كل من خالف او غاير عقلانية ارسطو خروجاً عن العقل والعقلانية، وليس شكلاً آخر للعقلانية، فالعقلانية لديه دوكمائية محصورة في الارسطية دون سواها. من هنا عد الجابري وفاء الفلاسفة للعقلانية والتزامهم بها مرتبطاً بالتزامهم بأرسطو، فكان مقدار ابتعادهم او اقترابهم من العقل الكوني يتحدد باقترابهم او ابتعادهم من ارسطو، وقد ترتبت على نظرة الجابري الاحادية الجانب هذه والتي تزن الفلسفة بميزان ارسطو وحده دون غيره نتائج عديدة اولها استبعاد عدد من الفلاسفة وتقديم وهذا ما سنأتي الى بيئه لاحقاً.

وقد قسم الجابري الفلاسفة المسلمون تقسيماً جغرافياً الى فلاسفة المشرق العربي وفلاسفة المغرب العربي ولذلك سننعمد تقسيمه هذا في عرضنا لآرائه في الفلسفة الاسلامية وتجدر الاشارة هنا الى ان الجابري حدد ابرز المسائل التي يختلف بها الفكر الفلسفي الاسلامي في الفلسفة اليونانية، واول هذه

(١) بنية العقل العربي، ص ٣٨٣-٣٨٤.

(٢) انظر: تكوين العقل العربي، ص ٢٢٤-٢٢٥.



المسائل مسألة الخلق من عدم فقد قامت الفلسفة اليونانية على اساس ثابت هو "لاشيء يخلق من لا شيء"^(١).

اما المسألة الثانية وهي من القضايا المهمة التي لفت الجابري انتباهنا اليها فهي ان المنطق الاسلامي يختلف عن المنطق الارسطي في انه ثلاثي القيم، فلا يتقيد بمبدأ الثالث المرفوع الارسطي، فلقضية ليست اما صادقة واما كاذبة، لا غير، بل هناك دوماً، في المنطق العربي الاسلامي في المشرق قيمة ثالث، مثلاً ميز المعتزلة بين الوجود والعدم و اضافوا قيمة ثالثة هي "شيئية المعدوم" وميزوا بين الكفر والايمان و اضافوا منزلة ثالثة هي "المنزلة بين المنزلتين". وكذلك هي الحال مع الفلاسفة فقد اضاف ابن سينا الى مفهومي الواجب والممكن قيمة ثالثة هي الواجب بغيره فاصبحت الموجودات لديه "واجب بذاته، وواجب بغيره، وممكن بذاته"، كما اضاف الى القدم والحدوث قيمة ثالثة هي "القديم بالزمان الحادث بالذات" "ان هذا المنطق الثلاثي القيم، الذي يشكل الناظم الاساسي في بنية الفكر العربي في المشرق، مستمدة من هذه البنية نفسها التي تتحرك العلاقات فيها بين ثلاثة محاور: الله، الانسان، الكون. في حين ان المنطق اليوناني منطق ثنائي القيم لانه مستمد من بنية فكرية تتحرك العلاقات فيها بين محورين فقط، هما الانسان والكون. اما الالهة فهي عندهم من صنع البشر وهي آخر ما يوجد. فالمادة اولاً، ثم الانسان ثانياً، ثم الالهة بعد ذلك. تلك هي البنية التي تحركت في اطارها الفلسفة اليونانية، والتي انحدرت من الميثولوجيا الاغريقية. واذن فنحن هنا امام بنيتين فكريتين لكل منهما منطقتها الخاص، وسيكون من الخطأ تفكيك عناصر احدهما والنظر اليها بمعزل عن النسق الذي تنتمي اليه، والانتهاى الى القول ان هنا نقلاً وتشويهاً " والمسألة تظل نسبية ولاقطعية فيها"^(٢)؟

المقصد الاول: الفلسفة الاسلامية (نظرية المعرفة، الميتافزيقا، الايديولوجيا):
أ – فلاسفة المشرق العربي:

(١) انظر: الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط١، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٠، ص ٨٣.

(٢) انظر: ايضاً، ط٤، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٤، ص ٨٥-٨٦.



أولى الجابري عنايته في دراسته للتراث الفلسفي العربي الاسلامي للايديولوجيا، اذ عدها من الجوانب الحية التي تستحق البحث في التراث، فأن تعاملنا مع التراث الفلسفي العربي الاسلامي يجب ان يكون على مستويين: "مستوى الفهم ومستوى التوظيف او الاستثمار. ضمن مستوى الفهم يجب ان نستوعب تراثنا ككل بمختلف تياراته ومراحله التاريخية. وفي مستوى التوظيف فانه لايجب البحث عما يمكن اخذه من المذاهب والتيارات المختلفة مثل المعتزلة، الشيعة، الخوارج... الخ" لان ذلك سيكون عملاً "غير تاريخي لايؤدي الى الاحقات مفرغة" لان ما نريد ان نتعامل معه نحن اليوم من التراث هو "ما قي منه صالحاً لان يعيش معنا في مشاغلنا الراهنة وقابلاً للتطوير والاغناء ليعيش معنا مستقبلاً" وتلك هي "الاصالة" اما "المحتوى المعرفي في الفلسفة الاسلامية بل في كل فلسفة سابقة لمرحلتنا المعاصرة يشكل في معظمه مادة معرفية ميتة غير قابلة للحياة من جديد" اما المضمون الايديولوجي فعلى ان نحمله "لنتبين فيه ما ينتهي بموته وما يمكن ان يعيش (حياة اخرى)"^(١).

من هذا المنطلق يفتش الجابري في فكر وفلسفة الفلاسفة المسلمين ليجد ما هو قابل للأحياء او هو حي وما هو ميت.

ويرى باحثنا في فيلسوف العرب الكندي (ولد ١٨٥ هـ/ توفي ٢٥٢ هـ) (٨٠١م/٨٦٦م) انه كان منخرطاً في الصراع الايديولوجي بين الدولة العباسية وخصومها والذي شهد عصره، فقد واجه العقل المستقل الغنوصي العرفاني الصوفي من خلال رسائله الصغيرة في العلوم الطبيعية والتي تبنى فيها آراء ارسطو ووضع رسالته في (الرد على المنانية والثنوية) وبين فساد الطروحات الهرمسية في (كتاب التنبيه على خداع الكيميائيين) و (كتاب في ابطال دعوى من يدعي صنعة الذهب والفضة)، و (كتاب في التوحيد على سبيل اصحاب المنطق.. وكتاب في اثبات النبوة على تلك السبيل) أي سبيل اصحاب المنطق المناقضة لسبيل اصحاب العرفان، يعارض فيه نظرية الاله المتعالي وما يترتب بها من ابطال النبوة. وقد تبنى الكندي نظرية ارسطو في العقل^(٢).

لقد حاول الكندي الحصول على مشروعية البرهان (الفلسفة) في الثقافة الاسلامية من خلال رسالته في (الفلسفة الاولى) التي قدمها الى الخليفة المعتصم^(٣). وعلى الرغم من تبنى الكندي للفلسفة اليونانية وتحديداً ارسطو فقد بقي محتفظاً بثوابت العقيدة الاسلامية وعلى وجه الخصوص ثابت (الخلق من عدم). "محاوياً اغناء الرؤية الاسلامية بما امكنه اقتباسه من علوم ارسطو وجهازه المفاهيمي، وفي هذا السياق يؤكد الجابري على رفض الكندي الترتيب الهرمسي الذي تقيمه الهرمسية والافلاطونية المحدثة

(١) الجابري، نحن والتراث، ص ٥٨-٥٩.

(٢) انظر: تكوين العقل العربي، ص ٢٣٧.

(٣) انظر: بنية العقل العربي، ص ٤١٦.



والغنوصية والذي تصل بواسطته المعرفة الالهية بالمعرفة البشرية فلا يوجد كائن الى جانب الله مثل العقل الكلي (العقل الفعال) الخ. كما رفض الوسائط التي تقيمها الهرمسية بين الله والعالم ويقدم تصوراً اسلامياً معتزلياً ارسطي النزعة وهو ضد التصورات الغنوصية. كما ميز الكندي بين علم الرسل وعلم سائر البشر، مؤكداً على حصر النبوة في الصفة من البشر وهذا معناه سد الباب امام أي طريق آخر للمعرفة وبالتالي رفض العرفان، والحقيقة الدنية لديه لا تتناقض مع الحقيقة العقلية بل هما مظهران لحقيقة واحدة^(١).

لقد اخذ الكندي على عاتقه مهمة تنصيب العقل في الثقافة الاسلامية وتدشين الارسطية في البيئة الاسلامية، ويرى باحثنا ان ذلك أمر لم يكن بالهين، اذ كان لابد من مواجهة الغنوص المانوي والعرفان الهرمسي - الشيعي من جهة، والتصدي لردود الفعل السلبية التي صدرت من اوساط الفقهاء والمتكلمين الذين وقفوا ضد (علوم الاوائل)، وقد خاض الكندي هذه المعركة مع كلا الجانبين، على الرغم مما يعترى اسلوبه الخبري في العرض من ضعف منطقي وما يشوب مؤلفاته من نقص وتقصير، اذ تمتاز حججه في حدوث العالم بالسفسطه والنقص والتقصير وهو امر اشار اليه صاعد الاندلسي، وبحسب هذا الاخير ان كتب الكندي لا ينتفع بها الا لمن كانت لديه دراية ومعرفة بصناعة التحليل (المنطق)^(٢).

خاض الكندي معركته هذه مع المذاهب المتعددة في ثلاث واجهات: "واجهة الرد على المانوية وابطال الاطروحات الهرمسية، وواجهة نشر المعرفة العلمية التي تفسر الظواهر الطبيعية الجوية والارضية والظواهر النفسية تفسيراً عقلياً محضاً، وواجهة نصره (المعقول) الديني البياني العربي بمنتجات العقل الكوني العلمية والفلسفية ف "جمع في بعض تصانيفه بين اصول الشرع واصول المعقولات" مؤكداً على وحدتهما وتكاملهما"^(٣).

لقد كان خطاب الكندي يدخل ضمن استراتيجية المأمون في محاربة العرفان بالبرهان، فقد وجه ضد نوعين من المعارضة كل منهما خصم لآخرى: "المعارضة الباطنية، والمعارضة السنية. ولذلك كان عليه ان يوظف (البرهان) ضد الخصم الاول في نفس الوقت الذي يعمل فيه على ابراز عدم تناقضه مع (المعقول الديني) جانحاً هكذا الى محاولة تأسيس (البيان) على (البرهان) وهي المحاولة التي سار بها الفارابي الى أبعد مدى حينما جعل "ما في الدين مثالات لما في الفلسفة في اطار حلم فلسفي طموح"^(٤).

جاء الفارابي (ولد ٢٥٩هـ/ توفي ٣٣٩ هـ) (١٧٢م/ ٩٥٠م)^(*) في فترة سياسية تميزت بالتمزق الفكري والسياسي والاجتماعي اذ تفككت فيها وحدة الخلافة المركزية الى امارات مستقلة. لذلك نحى في

(١) انظر: تكوين العقل العربي، ص ٢٣٨-٢٣٩.

(٢) انظر: ايضاً، ص ٢٤٠-٢٤١.

(٣) انظر: ايضاً، ص ٢٤٧.

(٤) انظر: ايضاً، ص ٢٦٢.

(*) ربط الجابري بين الفلاسفة المسلمين من خلال طرحه للفلسفة كأشكالية عامة وتوظيفها في الصراع الايديولوجي الذي خاضته السلطة العباسية ضد خصومها الشيعة الهرمسية. انظر: تكوين العقل العربي، ص ٢٤١.



فلسفته منحى آخر جاعلاً قضيته الأساسية إعادة الوحدة إلى المجتمع والفكر معاً "إعادة الوحدة إلى الفكر بالدعوة إلى تجاوز الخطاب (الكلامي) السجالي، الجدلي السفساطي، والاختصاص بخطاب العقل الكوني" الخطاب البرهاني. وإعادة الوحدة إلى المجتمع ببناء العلاقات داخله على نظام جديد يحاكي النظام الذي يسود الكون ويحكم أجزائه ومراتبه. ومن هنا انصرف الفارابي باهتمامه إلى المنطق من جهة، وإلى الفلسفة السياسية من جهة أخرى".

لقد عبرت مدينة الفارابي الفاضلة عن حلمه الذي لم يعمل أحد من الفلاسفة على التفكير به. وبحسب المعيار الأرسطي الذي قيم به الجابري الفلاسفة المسلمين، فإن الفارابي قد أجاد وأحسن الترجمة عن أرسطو، فالفلسفة الإسلامية مدينة للفارابي في مجال المنطق، إذ أجاد في ترجمة أرسطو وفي التأليف المنطقي فكان بذلك فيلسوف المسلمين على الحقيقة واستحق لقب المعلم الثاني، لقد كان الفارابي في المنطق "أرسطو العرب" ليس لأنه استعاد منطق أرسطو كاملاً واستوعبه تمام الاستيعاب فحسب، بل لأنه رأى فيه الوسيلة التي يمكن بواسطتها وضع حد للفوضى الفكرية السائدة في عصره. وقد حرص الفارابي على توضيح وظيفة المنطق الاجتماعية على صعيد التعامل الفكري في المجتمع. وهكذا فإذا كانت صناعة المنطق تعطي بالجملة القوانين التي من شأنها أن تقوم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب ونحو الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات. فإن مجال فاعلية هذه القوانين يتعدى حدود "ما نلتمس تصحيحه عند انفسنا" إلى "ما نلتمس تصحيحه عند غيرنا" و "ما يلتبس غيرنا تصحيحه عندنا".

ويرى الجابري أن الحاح الفارابي على المقصود الأعظم من صناعة المنطق هو الوقوف على البراهين، يسجل موقفاً جديداً في تاريخ المنطق منذ أرسطو إلى عهد الفارابي، إذ يستعيد ما كان مهملًا ومحرمًا من المنطق خلال العصر الهلنستي: وهو كتاب البرهان، ولقد أراد الفارابي بذلك أن يتجاوز في آن واحد الخطاب الكلامي الجدلي السفساطي، والخطاب العرفاني خطاب "العقل المستقل"، وهما اللذان كانا وراء تمزق الفكر والمجتمع. أراد أن يتجاوزهما معاً إلى العقل الكوني^(٢).

أما فلسفة الفارابي التوفيقية التي جمع فيها بين فلسفتي أفلاطون وأرسطو وعمل على التوفيق بين الفلسفة والدين فقد تناولها الجابري بالبحث والتمحيص وتوصل إلى أن المعلم الثاني كان مدركاً وواعياً، للتناقض بين فلسفتي أرسطو وأفلاطون وكان يشعر في قرارة نفسه أن كتاب أثولوجيا أرسطو كان منحولاً ويتناقض ما ورد فيه مع كتب أرسطو الأخرى ومع ذلك غالب هذا الشعور وطمسه، واصر على إخفاء هذا التناقض من خلال مناقشة تبريرية استبعد فيها أن يكون أرسطو قد ناقض نفسه أو أن تكون بعض كتبه منحولة ليبقى على افتراض ثالث هو نفس المنطلق الذي انطلق منه، افتراض أن يكون لأقويل أرسطو تأويل. و واضح أن الأمر لا يتعلق أبداً بقراءة بريئة لأرسطو وأفلاطون، بل بتأويل أيديولوجي، تأويل هادف يحقق رغبة في نفس المؤول، ويستجيب للاشكالية الفكرية العامة. ويجب أن لانفهم من هذا

(٢) انظر: أيضاً، ص ٢٤١-٢٤٤.



ان فيلسوفنا كان يخدع نفسه او يخدع الناس، كلا، انه كان صادقاً بينه وبين نفسه، وصادقاً امام مناصريه ومخالفيه، اذ كان حالهم جميعاً بمثل حاله، لانهم كانوا جميعاً يعيشون اشكالية واحدة، تدور حول محور واحد، وان اختلفوا في مقدار وعيهم بها، او نوعية الحلول التي كانوا يرونها صالحة دون غيرها".

لقد اراد الفارابي وباقي الفلاسفة المسلمين التوفيق بين الفلسفة والدين لذلك وظف كتاب (أتولوجيا ارسطو) وغيره لهذا الهدف^(١). كما ألف كتاب (الجمع بين رأيي الحكيمين، لعدة مهمات، فالمهمة الاولى هي ابراز وحدة هذا العقل" والمهمة الثانية هي "ابراز قدرته على اعطاء تأويل كلي شامل لمثالات الدين وهذا ما تهدف اليه الميتافزيقا الفيضية" والمهمة الاخيرة هي "بناء المجتمع والدولة بناءً جديداً، يستجيب لاتجاهات التقدم".

والجابري يؤكد على الاهداف الاجتماعية لمدينة الفارابي الفاضلة، ولذلك عندما يجعل الفارابي من رئيس المدينة الفاضلة "قطب الرحى" ويرفع منزلته في المجتمع الى منزلة السبب الاول بالنسبة لسائر الموجودات فهو انما يعبر عن الرغبة في قيام حكم مركزي يسود فيه العقل، ويكون قادراً على الامساك بجميع السلطات، وبالتالي توجيه المجتمع العربي وتوحيده فكرياً وسياسياً واجتماعياً".

لقد اراد الفارابي بتحليله للمدن المضادة للمدينة الفاضلة ان ينتقد المجتمع الذي كان يعيش فيه، المجتمع الذي تزاخمت فيه بقايا حضارات مختلفة، وتيارات دينية وفكرية وسياسية متباينة متناقضة، مجتمع تعددت فيه الروابط الاجتماعية على الصورة التي حلها الفارابي في الفصول الاخيرة من "آراء اهل المدينة الفاضلة" وفي ثنايا "كتاب السياسة المدنية"^(٢). بحث الجابري في المدينة الفاضلة من عدة جوانب من حيث المعرفة والانطولوجيا ومن حيث الايديولوجيا والسياسة والاجتماع والاخلاق^(*)، وستتجاوز الجانبين الاول والثاني وذلك لانهما قد قتلا بحثاً من قبل الدارسين ومنتقل مباشرة الى المضمون الايديولوجي الذي يتميز الجابري في البحث به، أي الجانب الحي من فلسفة الماضي. وللجابري الملاحظات التالية على مدينة الفارابي الفاضلة:

١- دمج الميتافزيقا والسياسة في منظومة واحدة استعمل فيها منهجاً استدلالياً (كسيومياً) (!) يصادر فيه على المطلوب.

٢- بناء الموجودات، في عالم الاله وعالم الطبيعة والانسان، على اساس تراتب هرمي، يقصد منه - ظاهرياً - تشييد المدينة الفاضلة على غرار مدينة الله (أي العالم، حتى يتحقق لها من النظام والكمال ما هو متحقق فيما شيده الله.

(١) انظر: نحن والتراث، ط٤، ص ٦٣-٦٤.

(٢) ايضاً، ص ٨٠-٨١.

(*) سنتناول الجوانب الاخلاقية في الفلسفة الاسلامية في المقصد الثاني من هذا الفصل.



٣- ابراز التناظر بين تركيب عالم العقول المفارقة من جهة وعالم الانسان، كنفس وكبدن ومن جهة ثانية، وعالم الاجتماع المدني من جهة ثالثة لخدمة قضية واحدة اساسية، وهي ابراز دور الرئيس بوصفه قمة الهرم الذي تشكله كل هذه العوالم: العقل الاول بالنسبة للعالم الالهي، والقلب بالنسبة للجسد، والعقل المستفاد بالنسبة لقوى النفس، والرئيس للمدينة الفاضلة (وهنا بيت القصيد).

٤- ابراز مهمة المخيلة والافاضة في تحليلها واللاحاح على قدرتها على تجاوز العالم الحسي وتلقي الوحي من الالهي، كل ذلك من اجل حل مشكلة النبوة واقامة جسر بين النبي والفيلسوف، بين الدين والفلسفة وبالتالي اسناد رئاسة المدينة الفاضلة لهذا النبي الفيلسوف.

٥- اصطناع الجدل النازل عند تحليل العالم الالهي وبيان تراتب العقول، من العقل الاول (الله) الى العقل العاشر (العقل الفعال او ملاك الوحي). واصطناع الجدل الصاعد عند تركيب العالم السفلي، عالم الطبيعة والانسان، ابتداء من الهولي واجتماع الاستقسات الى العقل المستفاد، وانطلاقاً من الكائن الفرد وضرورة الاجتماع، الى رئيس المدينة الفاضلة^(١).

كما عقد الباحث عدة مقارنات بين الفلاسفة المسلمين، من بينها مقارنته بين الكندي والفارابي، وقد بنى فيها اهم نتائج وغايات فلسفتيهما ومضمونها، فقد "قصر الكندي في (البرهان) لانه كان مشدوداً الى (البيان) ومشغولاً في الرد على (العرفان)، واهمل الفلسفة السياسية لانه كان يمارس الفلسفة من اجل السياسة، اعني انه كان يوظف الفلسفة لدعم سياسة قائمة، سياسة (دولة العقل) البياني المعتزلي، التي اظلمت ووظفته. اما الفارابي فقد اتجه الى (البرهان) لا ليعزز به (البيان)، كما حاول الكندي ان يفعل، بل ليتجاوز به على اساس ان ما في (البيان)، مثالات لما في (البرهان). اما (العرفان) فقد احتفظ به الفارابي، ولكن لا كمصدر اولي للمعرفة بل كنتجيب لها.. لقد جعل منه بديلاً عن البرهان بل ثمرة له. وهكذا، وتحت ضغط هاجس (الوحدة) الذي هيمن على الفارابي، وحدة الفكر ووحدة المجتمع، عمد ابو نصر الى ممارسة السياسة في الفلسفة: جمع بين افلاطون وارسطو من اجل اقرار وحدة العقل، وبين الملة والحكمة من اجل بناء وحدة المجتمع. ولم يكن من الممكن لعملية (الجمع) المضاعفة هذه ان تتم بدون توظيف جوانب من الهرمية. ان القول بوحداية الدين والفلسفة وبتصال الموجودات بعضها مع بعض من قمة الهرم (= السبب الاول، الى قاعدته (= العناصر الاربعة)، وهو الذي بنى عليه الفارابي حلمه الفلسفي السياسي، يقع في صميم الهرمية، وهو يستتبع مباشرة القول بامكانية الانتقال على جسم الهرم من مراتب دنيا الى مراتب عليا، على الصعيدين المادي والروحي، ومن هنا (الكيمياء)، من جهة و (العرفان) من جهة ثانية، وكلاهما من دعائم الهرمية". وقد ألف في الكيمياء رسالة "جوب صناعة الكيمياء". بالرغم من ان الفارابي "لايقول بالعرفان كمنطلق وبداية فقد قبله كثمره ونهاية، وذلك حينما جعل

(١) انظر: نحن والتراث، ص ٧٢-٧٣.



المعرفة البرهانية تنتهي، في أسمى درجاتها الى (الاتصال) ب (العقل الفعال) آخر مراتب العقول السماوية الفائضة عن السبب الاول (الله)^(١).

تطرق باحثنا العتيد الى فلسفة وايدولوجيا اخوان الصفا مراراً وتكراراً، وكنا قد تناولناهم فيما مضى، اول ما يلفت انتباهنا بصددهم رفضه الشديد لفلسفتهم، وهذا يعود بدوره الى اعتقاده بأن اهدافها هو اسقاط الدولة العباسية واقامة (دولة الشيعة الاسماعيلية) فالجابري كان شديد العداء للشيعة بشكل عام وللاسماعيلية على وجه الخصوص.

ويلاحظ ان الهدف من رسائل اخوان الصفا يتجلى من خلال النظر في مضمونها الايدولوجي والذي طرحه الجابري منفرداً تارة، وتارة في سياق علاقته بالمضمون الايدولوجي لفلسفة ابن سينا المشرقية، فلم يشك الجابري بأن هدف اخوان الصفا من فلسفتهم الدينية خدمة الدعوة الدينية والاهداف السياسية لحركة تنظيمية سرية ثورية تستهدف الاطاحة بالدولة العباسية واقامة دولة (الحق والعدل)، دولة الشيعة الاسماعيلية، ولا يمكن الشك في ان تاريخ كتابة هذه الرسائل يرجع الى حوالي منتصف القرن الثالث الهجري، لا الى الربع الاخير من القرن الرابع كما كان يعتقد الى وقت قريب. ولم يستطع الباحث ان يبت في مسألة ان يكون الائمة الاسماعيليين هم الذين كتبوها بأنفسهم او ان يكون ذلك من عمل بعض دعائهم و"ايدولوجيهم" القداماء منهم والمحدثين، يتبنون رسائل اخوان الصفا وينسبونها الى حركتهم^(*).

ان الجانب المهم عند اخوان الصفا، بحسب باحثنا، والذي تركز عليه رسائلهم هو موضوع النفس وتأكيدهم عليه ليس عملاً بريئاً، او غير هادف، بل كان لهدف ايدولوجي لم يتردد الاخوان في التصريح به مجزأً- في اماكن متفرقة من رسائلهم. هذا الهدف هو: امتلاك نفوس الناس، خاصة الشباب، وصولاً الى امتلاك اجسامهم، والعمل بالتالي على اسقاط "دولة الشر" دولة العباسيين واقامة "دولة الخير"، دولة الائمة الاسماعيليين". كما اكدوا طبقاً للدعوة الاسماعيلية ان الزمان لا يخلو "من الامام الذي هو حجة اله على خلقه"، وان هناك دورين في حياة الائمة: "دور الكشف ودور الستر: ففي دور الكشف يظهر ملكهم في الاجسام والارواح، وفي دور الستر يجري امرهم في الانفس والعقول" دون الاجساد التي تكون حينئذ في ملك اصحاب المملكة الارضية والخلافة الجسمانية، هؤلاء الذين "تظهر في الاجسام افعالهم دون الانفس، -لانهم- لم يملكوا الملك الروحاني وأيدوا بالتأييد السماوي".

(١) انظر: تكوين العقل العربي، ص ٢٤٨-٢٤٩.

(*) اخذ الجابري هذه الآراء من مقدمة الاستاذ عارف تامر لرسالة (جامعة الجامعة) وهي من رسائل اخوان الصفا التي ربما كتبت في عصر متأخر. منشورات مكتبة الحياة بيروت ١٩٧٠.



وبما ان الدور الذي كتبوا فيه رسائلهم كان "دور الستر" فلقد جعلوا هدفهم الوصول الى "دور الكشف" أي الاستيلاء على الحكم وتشبيد مدينتهم الفاضلة الروحانية^(*)، يقولون: "ينبغي لنا ايها الاخ بعد اجتماعنا على الشرائط التي تقدمت من صفوة الاخوان ان نتعاون ونجمع قوة اجسادنا ونجعلها قوة واحدة، ونرتب دبير نفوسنا تديبياً واحداً ونبني مدينة فاضلة روحانية، ويكون بناء هذه المدينة في مملكة صاحب الناموس الاكبر الذي يمتلك النفوس والاجسام، لان من ملك النفوس ملك الاجساد ومن لم يملك النفوس لم يملك الاجساد". بعد ذلك يأتي كلام يوهيم ان المقصود فعلاً هو مدينة "روحانية" وليس المدينة السياسية، ثم يؤكدون ان "من عزم على دخولها فعليه بعلم النفس ومعرفة جوهرها فانه اولى بأن يستفتح من مدينتنا" ويضيفون: "وقد بينا كلما يحتاج اخواننا، ايدهم الله، اليه من هذا العلم في احدى وخمسين رسالة". لقد كان هدف اخوان الصفا من رسائلهم الاحدى والخمسين في (علم النفس) واضحاً ومكشوفاً "انه التكوين الايديولوجي وبالخاص الاعداد النفسي لاتباعهم حتى يصبحوا مستعدين للتضحية بحياتهم في سبيل اهداف الحركة. لقد كانت "الروحانية" التي كرسوها في رسائلهم والتي استقوها من الفلسفة الدينية الحرائية، وسيلة لاغاية. لقد جعلوا منها العنصر "المخدر" الذي جعل اتباعهم ينقادون لهم انقياداً أعمى ويواصلون الانقياد مهما طال الزمن ومهما تقلبت الظروف... في "دور الستر" كان الهدف يقدم على انه بناء "المدينة الفاضلة الروحانية" حيث (تحيا) النفوس في "سعادة ابدية"..

"اما في "دور الكشف" فلقد كان الهدف شيئاً آخر تماماً.. انه بناء المدينة السياسية، أي الدولة الاسماعيلية. والوسيلة هي الثورة والتضحية بكل شيء بما في ذلك الروحانية نفسها. انه الاستغلال الايديولوجي للعلم والفلسفة والدين في اوضح صورة"⁽¹⁾.

ويرى الجابري في رسائل اخوان الصفا "مدونة هرمسية كاملة" وهي على الرغم من ادعائها الاخذ من جميع المذاهب والاديان واستعمالها لجوانب من الارسطية وعلى الرغم كذلك من اتخاذها الاسلام لباساً، ولكن شفافاً، فهي لاتخفي انتماءها الهرمسي اذ تحيل مرراً وتكراراً الى هرمس مثلث الحكمة والى اغاثا ديمون وفيثاغورس، علاوة على تبنيها لنظرية الاله المتعالي الذي لايعبر عنه بوصف، ونظرية العقل الكلي المكلف بتدبير الكون، فضلاً عن الحاحها على الطبيعة الروحانية الالهية كاملة ويتحقق لها الاتصال بالعلم الالهي. اصف الى ذلك عنايتها الفائقة ودفاعها المستميت عن العلوم السرية وعرضها المسهب لمضمونها، علوم التجيم والكيمياء والسحر والطلسمات والعزائم وغير ذلك من منتجات العقل المستقيل"⁽¹⁾.

(*) ان هذا في حد ذاته هو تفكير في المدينة الفاضلة الافلاطونية، ومحاولة تطبيقها على ارض الواقع العملي الملموس. وهذا يتناقض بشكل سافر مع اشارة الجابري السابقة والتي اكد فيها على ان مدينة الفارابي الفاضلة (والمقتبسة من مدينة افلاطون) لم يفكر فيها احد من الفلاسفة المسلمين.

(1) انظر: نحن والتراث، ط ٤، ص ١٦٢-١٦٤.

(1) انظر: تكوين العقل العربي، ص ٢٠٢-٢٠٣.



ومن الفلاسفة الذين تطرق اليهم الجابري الفيلسوف الطبيب ابو بكر بن زكريا الرازي (ولد ٣٢٤هـ/ توفي ٣١١هـ) (٨٦٥م/٩٢٣م) وقد عده أحد ابرز دعاة العقل المستقيل الهرمسي(*) وصادراً عنه، وقد ميز في الرازي بين الطبيب الماهر المجرب، وبين الفيلسوف اللاعقلاني. وقد استمد هذه الفكرة عن صاعد الاندلسي حينما وصف الرازي بانه من جهة (طبيب المسلمين غير مدافع فيه) وانه من جهة اخرى فيلسوف (تقلد آراء سخرفة وانتحل مذاهب سخرفة) ذلك انه كان شديد الانحراف عن ارسطاطاليس وعاتباً عليه في مفارقتة معلمه افلاطون وغيره من متقدمي الفلاسفة في كثير من آرائهم، وكان يزعم انه "ارسطو، افسد الفلسفة وغير كثيراً من احوالها". ثم يضيف صاعد قائلاً: ان كثيراً من كتب الرازي تدل على "استحسانه لمذهب الثنوية في الاشراك والآراء البراهمة في ابطال النبوة ولاعتقاد عوام الصابئة في التناسخ" ويجعله من المتأخرين الذين صنّفوا كتباً على مذهب فيثاغورس واشياعه. وهذا نفس ما سبق ان سجله المسعودي".

ويستدل الجابري على اهتمام الرازي بالعلوم السرية السحرية فيما ذكره ابن النديم بأن الرازي له رسالة في صناعة الطلسمات ذكرها المجريطي في كتابه".

وجدير بالذكر ان الجابري يخالف باقي المفكرين والدارسين بشأن مادية الرازي، فهو على العكس من ذلك يعده مثالياً ويرى ان الغنوص والمثالية هي الوجه الآخر للطبيب الرازي المشهور، الوجه الذي يؤسس ابيستيمولوجياً وفلسفياً طبه "التجريبي" وايضا كيميائه "الصنعوية" الهرمسية. فهل يمكن القول بعد هذا ان الرازي (كان مادياً) او من (رواد المادية في الاسلام)؟ ويجيب بالنفي قالرازي لم يكن يوماً مادياً بأي معنى من معاني المادية. وانما كان روحانياً غنوصياً، لقد كانت السلطة المرجعية لتفكيره هي ذلك (الركام) الفلسفي الذي عرضه علينا الشهرستاني منسوباً الى (الحكماء السبعة). والذي هو في الحقيقة خليط من الافلاطونية المحدثّة في صيغها المشرقية ومن الفيثاغورية الجديدة، والرازي كان الى هذه الاخيرة والى مذاهب الصابئة الحرانين (الهرمسيين) اقرب. نعم انكر الرازي النبوة، ولكن لامن موقع عقلاني مادي، بل من موقع غنوصي روحاني".

ويورد الجابري نصاً للرازي يستدل فيه على انه لم يكن مادياً او عقلانياً اذ جاء فيه: "ان لنا حالة بعد الموت حميدة او ذميمة بحسب سيرتنا مدة كون انفسنا مع اجسادنا، وان الامر الافضل له خلقنا واليه اجرى بنا ليس اصابة اللذات الجسدانية بل اقتناء العلم واستعمال العدل الذي بهما يكون خلاصنا عن هذا العالم الذي لاموت فيه ولا الم".

ولا يغفل الجابري اشادة الرازي بالعقل في مستهل كتابه "الطب الروحاني" ويبرر ذلك بقوله "نعم يستهل الرازي كتابه (الطب الروحاني) بـ "الاشادة" بـ "العقل" ولكن أي "عقل" وفي أي موقع وفي أي اطار؟" ان كثيراً من الكتاب والباحثين العرب المعاصرين "المنقادين مع عملية التنويه الذاتي" يستشهدون

(*) لا يضاھيه في هذه المنزلة في تكريس العقل المستقيل والظلامية عند الجابري غير ابن سينا.



بهذا النص للدلالة على عقلانية الرازي "ولكن هؤلاء يتجاهلون السياق العام لفكر الرازي. ذلك ان المقصود هنا ليس الاشارة بـ "العقل" كسلطة معرفية، بل كـ (سلطة) تقهر (الهوى) و (الشهوات)... الخ وبعبارة اخرى ان (العقل) الذي يشيد به الرازي هنا هو "العقل المستقل" الذي يقول بضرورة الحد من (الهوى) في اطار عملية (التطهير) الهرمسية التي تمكن من الاتصال بالعالم الروحاني،.. ومن هنا انكاره للنبوة- وهذا هو مضمون وهدف كتاب "الطب الروحاني"^(١).

نصل الى فلسفة الشيخ الرئيس ابن سينا (ولد ٣٧٥هـ/ توفي ٤٢٨هـ) (٩٨٠م/١٠٣٧م) التي حظيت بدورها باهتمام كبير من قبل باحثنا يوازي اهتمامه بالفارابي والغزالي، فقد حفر في فلسفة ابن سينا ناقداً ومقيماً وراداً افكاره الى اصولها واخيراً رافضاً .

كما عقد مقارنات بين فلسفة ابن سينا وعددٍ من الفلاسفة كالفارابي واخوان الصفا وابن طفيل وغيرهم.

اما بالنسبة الى مقارنة ابن سينا بالفارابي فقد توصل الجابري من خلالها الى عدة امور:

- اختلف الفيلسوفان الفارابي وابن سينا في القضايا الاساسية والجوهرية: فقد اسبغ الفارابي اهمية قصوى على العقل في فلسفته في حين أولى ابن سينا النفس الاهمية الكبرى. فمن العناصر الاساسية في فلسفة ابن سينا المشرقية القول بأن النفس انما تتخذ البدن اله لها لاستكمال حقيقتها والرجوع الى الحضرة الالهية حيث تعيش في سعادة ابدية^(٢).
- ان للنقطة المركزية في ميتافزيقا الفارابي هي جعله ميتافزيقا مثلاً ونموذجاً لمدينته الفاضلة التي دعى الى تشييدها هنا في ارض المعمورة، ارض البشر. اما ابن سينا الذي تجاهل هذه المدينة الفاضلة البشرية تمام التجاهل، واقتصر فيما كتبه في (السياسة) على سياسة المرء لنفسه ولدخله وخرجه ولاهله واولاده وخدمه، فقد اتجه بالمنظومة الفارابية اتجاهاً مخالفاً لها تماماً، الوجه التي تجعل منها مطية للبرهنة على النفس جوهر روحاني وان السعادة الحقيقية هي، بالتالي عودة النفس الى (المحل الارفع) الذي منه (هبطت) الى (مدينة) النفوس السماوية (مدينة) الملائكة التي ترتع في سعادة ابدية.
- فيختلف الفارابي عن ابن سينا في ان الاول يرى ان سعادة النفس تتم ببقاء النفس بالبدن وحصولها على العقل النظري فالحياة الاخرة لاتتوقف على مفارقة النفس للبدن بمعنى الموت بل تتوقف على استكمال العقل النظري فقط، أي على المعرفة بحقائق الموجودات. اما ابن سينا فعلى العكس من ذلك يرى ان السعادة نفسية شخصية تتوقف على التحرر من (ادران البدن) وبالتالي استعجال الموت. في حين ان الفارابي يسخر من الذين يعتقدون ان السعادة الحقيقية تكمن فيما بعد الموت قائلاً "يلزم

(١) انظر: تكوين العقل العربي، ص ١٩٧-١٩٩.

(٢) انظر: نحن والتراث، ص ١١١-١١٢.



هؤلاء ان يقتلوا انفسهم وان يقتلوا الناس جميعاً"، ان الفارابي بالعكس من ذلك يوصي سكان المدينة الفاضلة بالحرص على الحياة من اجل خدمة مدينتهم".

وهنا يلاحظ الباحث الفرق الكبير بين فلسفة الفارابي العقلانية وفلسفة ابن سينا الروحانية بالرغم من توظيفهما لنفس المادة المعرفية.

كما ان جوهر فلسفة ابن سينا هو "الفلسفة المشرقية" وهي منظومة فلسفية خاصة، هيكلها - العلمي الميتافيزيقي - هو نفس الهيكل الذي شيده الفارابي والذي تحنل فيه نظرية الفيض العمود الفقري "اما محتوى هذه الفلسفة المشرقية السنيوية، محتواها الفلسفي-الديني، وليس مضمونها الايديولوجي، فهو نظرية ابن سينا في النفس، تلك النظرية التي تتعدى نطاق البرهنة على وجودها وجوهريتها وخلودها بالشكل الذي هو معروض في كتب ابن سينا "العامّة" لتشمل، ليس فقط "وجود النفس بعد الموت" بل ايضاً اتصال نفوس الاحياء بنفوس الاموات منهم"^(١).

وينتمي ابن سينا لنفس الاتجاه الذي "دمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين على اساس التوظيف الحراني لفكرة الفيض" ويجمع هذا الاتجاه بين الفارابي وابن سينا واخوان الصفا والاسماعيلية^(٢). اما اغرب آراء الجابري في ابن سينا فهي: انه لايعده ارسطياً "بالمرّة"؟! "حتى في مؤلفاته المشائية الطابع" وبالرغم من ان القسم الخاص بالمنطق في كتاب الشفاء لابن سينا ارسطي في جملته "فانه يشتمل على جوانب رواقية واضحة، اما الرياضيات فلم تكن ارسطية بالمرّة، اما الطبيعيات التي كانت ارسطية في جملتها فلقد صاغها بالشكل الذي يجعلها تخدم الهياته. على انه يخالف ارسطو مخالفة صريحة في مواضع كثيرة، منها خصوصاً في ما يتعلق بالنفس: طبيعتها وعلاقتها بالبدن ومصيرها بعد الموت... وتأتي بعد ذلك الهياته لـ "تنحرف" عن المشائية، لا في شكلها الخارجي، بل في المعنى الذي يعطيه ابن سينا للمفاهيم الميتافيزيقية الاساسية التي بنى عليها ارسطو كل فلسفته". وقد كرس ابن سينا ثنائياً المادة والصورة في تكوين الاشياء من اجل تكريس نزعة روحانية متطرفة. واعطى لمفهوم "المادة والصورة" معنى يجعله اقل تناقضاً مع فكرة الخلق الدينية في حين ان ارسطو وضعه ليفسر به التغير والسيرورة في عالم أبدي مستقل بنفسه.

وينحرف ابن سينا عن ارسطو في مسألة السببية: "السبب الفاعل عنده اهم من الصورة والسبب الغائي اهم من السبب المادي بل انه سبب الاسباب. هذا في حين ارجع ارسطو، كما هو معروفة، تفسير الحوادث في الكون تفسيراً طلياً آلياً، في حين ان اعتبار السبب الغائي كسبب للاسباب معناه القول بالخلق".

(١) انظر: ايضاً، ص ١١٢-١١٤.

(٢) انظر: نحن والتراث، ص ١٤١.



"لقد اضى ابن سينا على "مادية" ارسطو طابعاً روحانياً رجع بها الى افلاطون، وهذا واضح في "الشفاء" ووضح في رسائله (المشرقية)"^(١).

ويذهب باحثنا، الى ان ابن سينا قد عد المشتغلين بالمنطق في بغداد والمشائين فيها مغربيين واطلق عليهم اسم المغربيين، تعبيراً عن الصراع بين الفكر الفارسي والفكر الروماني او بين الفرس والرومان^(٢).

وجدير بالذكر ان الجابري قد استمد بدوره هذا التصنيف عن ابن سينا فعد بغداد ضمن الفلسفة المغربية وخراسان هي المشرق موطن الفلسفة المشرقية التي تضم فلسفة ابن سينا، ويستند الجابري في رأيه هذا على شذرة اوردها أبا الحسن العامري في كتابه (منتخب صوان الحكمة)^(٣). وهنا يرسم الجابري خرائط للمشرق والمغرب على هواه، وفي مواقع اخرى يصبح المشرق فيها ايران والعراق (بغداد) وسوريا والمغرب يضم المغرب العربي والاندرلس.

ويهاجم الجابري ابن سينا جاعلاً من فلسفته نموذجاً للوعي الفارسي المأزوم والممزق مؤكداً على ان الثنائية في فكره تظهر واضحة في آرائه ووقائع حياته وتصنيفه لكتبه، فهو "نموذج فريد عن الفيلسوف الذي يفتقد الحد الأدنى من الوعي الايديولوجي". فلم يكن روحانياً في اعماقه ولا متصوفاً في سلوكه، ومع ذلك جند نفسه لتأسيس روحانية الآخرين على الفلسفة والعلم وقد عمل بذلك على اضعاف المشروع العقلي على مختلف جوانب اللامعقول التي ورثها عن الحضارات والثقافات القديمة السابقة على الاسلام. فقد عبر ابن سينا عن زبدة الحق في كتابه (الاشارات والتنبيهات) المعبر عن فلسفته المشرقية^(٤).

ان غياب "الوعي الايديولوجي" عند الشيخ الرئيس قد دفعه الى ممارسة "تخريب ذاتي" للفلسفة وقد ينتج عن ذلك عن غياب الوعي الفلسفي والعلمي لديه ايضاً. فالوجه الآخر لفلسفة ابن سينا وهو الذي يمثل حقيقتها وهو الفلسفة المشرقية التي تركز الفكر الغيبي الظلامي الخرافي في الاسلام؟! فأبن سينا على عظمة قدره كطبيب، وعلى الرغم من كل مؤلفاته بالمنطق، فهو "ذا عقلية من تلك العقليات التي سخر منها الجاحظ وزملاؤه المعتزلة وتضايق منها كثير من الاشاعرة انفسهم"^(٥).

ويعزو الجابري لابن سينا انهيار الفلسفة والعقلانية في الاسلام فلم تكن الضربة التي وجهت للعقلانية الاسلامية من الغزالي و(تهافت الفلاسفة)، بل جاءت على يد ابن سينا ومؤلفاته الصغيرة

(١) انظر: ايضاً، ص ١٥٤.

(٢) ايضاً، ص ١٣٩.

(٣) ايضاً، ص ١٣٩.

(٤) انظر: نحن والتراث، ص ١٥٢.

(٥) كيف استنتج الجابري ان الجاحظ قد سخر من عقلية ابن سينا وقد توفي سنة ٢٥٥ هـ بينما كانت وفاة ابن سينا سنة ٤٢٨ هـ. ان هذا الكلام غير مبني على اساس علمي او منطقي او استنتاجي صحيح. ويستغرب ان يصدر من باحث متتور كباحثنا



ورسائله الكثيرة العدد الواسعة الانتشار التي كانت تحمل وتذيع فلسفته المشرقية. اما كتابه (الشفاء) فقد ظل ركاماً من الاوراق في الصناديق" وعند خاصة الخاصة ان وجدت. هذا فضلاً عن ان "عقلانية" الشفاء كانت مسخرة لتأسيس الوجه (المشريقي) الحقيقي لفكر ابن سينا⁽¹⁾.

لقد عبرت الفلسفة المشرقية السنيوية عن احد تجليات الوعي الفارسي المهزوم ولكن الحي دوماً، المتطلع الى استعادة نفسه باستمرار وبكبرياء. "اراد ابن سينا ان يتجاوز الشرح، شرح كتب ارسطو عميد المغربيين، الى انشاء فلسفة مشرقية ذات خصوصية قومية، فارسية. ولكنه، وقد تحرك بدافع من وعي قومي مازال يعاني الهزيمة في كافة المجالات، لم يستطع الافصاح عن (المعنى) المشرقي فيها الا من خلال انتقاد التعصب (للمشائين) والدعوة الى التحرر من هيمنتهم".

وهنا يتساءل باحثنا لماذا اتجه ابن سينا بمشروعه الايديولوجي ذاك، اتجاها روحانياً لاعقلانياً؟
ويجد الجواب من خلال البحث في الدوافع الايديولوجية عند ابن سينا" لانه مادامت المسألة تتعلق بمشروع ايديولوجي فإن هوية هذا المشروع لابد ان تتحدد من خلال الصراع الايديولوجي الذي انتجه او احتاج اليه. واذا تذكرنا ان خصوم ابن سينا، أي خصوم (المشركيين)، كانوا يشكلون مدرسة منطقية ارسطوطاليسية النزعة، ادركنا لماذا صدر الشيخ الرئيس في مشروعه ذلك عند نقد عنيف للتعصب لـ "المشائية"، وادركنا بالتالي كيف ان الشيخ الرئيس سيجد في الفلسفة الدينية الحرائية، التي روجت العلوم (السرية) والروحانية الافلاطونية-الفيثاغورية، مادة خصبة تستجيب للدوافع التي حركته الى انشاء فلسفة مشرقية روحانية الاتجاه".

ويرى الجابري ان حقيقة الفلسفة المشرقية السنيوية هي الاستمرار على صعيد الفكر المجرد لايديولوجيا سابقاً أستنفذت كلها طاقتها "الثورية" واصبحت اطاراً يحمل محتوى متخلفاً لم يعد قادراً، بعد ان تلاشى مضمونه الايديولوجي، على تقديم أي حلٍ لاية مشكلة سوى الهروب من عالم المشاكل، عالم الواقع الحي المتموج المضطرب.

انها الايديولوجيا الاسماعيلية، التي نشرتها رسائل اخوان الصفا⁽¹⁾.

ثم يستقر باحثنا اثر اخوان الصفا في فلسفة ابن سينا التي عدها امتداد وتطوير لفلسفة اخوان الصفا، فضلاً عن طريقة الرمزية التي نجدها في رسائلهم وطريقة ابن سينا في التوفيق بين جزئيات الفلسفة هي نفس طريقة اخوان الصفا وهي طريقة تعتمد التطابق بين القضايا الفلسفية والآيات القرآنية فالآية تقدم كشاهد على صحة القضية الفلسفية المدافع عنها. وقد ترجم ابن سينا المصطلحات القرآنية ترجمة فلسفية (العرش، الكرسي، الروح القدس... الخ) على غرار اخوان الصفا، ولكن مع هذا الفارق، وهو ان (الاخوان) - الواعين تمام الوعي بما كانوا يفعلون - قد وظفوا (علم النفس) هذا، الافلاطوني

(1) ايضاً، ص ١٥٤. وهذا استنتاج آخر لايقوم على دليل وهو بقاء كتاب الشفاء بعيداً عن انظار الناس.

(1) انظر: نحن والتراث، ص ١٥٩-١٦٠.



النزعة، في ايدولوجيتهم السياسية فجعلوا منه العنصر (المخدر) فيها،...، في حين اخذ ابن سينا ذات (العلم) ملفوفاً في وظيفته التحذيرية تلك وجعل منه عنصراً سياسياً في فلسفته التي لم يحدد لها وظيفة ايدولوجية ما، بل تركها تقدم نفسها ك (علم) وك (معرفة) لايدولوجيا عصر الانحطاط"^(٢).

فقد نشأ ابن سينا في وسط اسماعيلي وتلقى الفلسفة والعلم اول الامر من رسائل اخوان الصفا، ليأخذ نفس المادة المعرفية بعنصرها التحذيري الروحاني، في وقت اصبحت فيه الانتكاسة واقعاً مسترسلاً، وبشيد عليها مشروع فلسفة (قومية) يحركها الماضي، ويصدها (الحاضر) و (المستقبل) لقد تحولت الوسيلة الى غاية، تحول ذلك (الحلم الجميل) الذي كان في الاصل مجرد منوم مؤقت، مجرد وسيلة، الى حلم ابدي يروي رغبة جامعة في الهروب يحركها وعي قومي مهزوم، وصراع مع (الشركاء في الصناعة) ولحظة تاريخية تكرر التراجع في كل المجالات.

الفلسفة المشرقية السينية كانت، اذن، امتداداً على صعيد الفكر المجرد لايدولوجيا ثورية فشلت في تحقيق نفسها فتولت مع الشيخ الرئيس، الذي اعاد انتاجها في وقت حقق فيه العلم والمنطق تقدماً كبيراً، الى فلسفة قتلت العقل والمنطق في الوعي العربي لقرون طويلة.

ويرى الباحث ان ابن سينا لم يكن واعياً بنتائج كتابه (الحكمة المشرقية) وفلسفته المشرقية بل انه لم يكن هو نفسه مقتنعاً بصحة وصواب كثير من الآراء والافكار التي تشكل جوهر فلسفته المشرقية تلك، فلقد كان سلوكه العملي مناقضاً تماماً لتلك الروحانية المفروضة التي قدمها للناس في رسائله الصغيرة و اشاراته ورمزياته. لقد كان بشهادة مرافقه وتلميذه، وبشهادة كل من روى سيرته، يعيش في (الحياة الدنيا) بكامل حواسه واحساساته وشهواته وعقله. وكأنه كان يرى (الآخرة) في الدنيا و (الجنة) في المتعة الجسمية والفكرية معا".

ولماذا هذا التناقض في فلسفته بين المنطق والتجربة والعلم وابعاد فلسفته المشرقية؟ يلتمس الجابري الاجابة في نشأة ابن سينا الاولى: اذ "تلقى ابن سينا (العلم) و (الفلسفة) في صباه من رسائل اخوان الصفا في بيت كان مركزاً للدعاة الاسماعيليين، الايدولوجيا المكشوفة على انها علم وفلسفة، وكان ذلك في صباه، ولما تلقى العلم والفلسفة (الحقيقيين) من الفارابي ثم من ارسطو وشراحه، وكان ذلك في شبابه وكهولته، وهي نفس الفترة التي دخل اثناءها في منافسة سياسية وفكرية وقومية مع (البغدادية) جعل علم الطفولة والوعي الفارسي المهزوم بوجه الرؤية الفلسفية والعلمية.

"لم يكن ابن سينا ملتزماً بأية عقيدة او مذهب... لم يكن اسماعيلياً... ولكنه في ذات الوقت لم "يقطع" مع رسائل اخوان الصفا كما "قرأها" وهو طفل، فظل وعيه مقلوباً طوال حياته"^(١).

(٢) انظر: ايضاً، ص ١٦٠-١٦١.

(١) انظر: نحن والتراث، ص ١٦٥-١٦٦.



كما يتناول الجابري موقف فلاسفة المغرب العربي من ابن سينا، مقتفياً في ذلك النقد والسلبيات فيعرض نقد ابن باجه وابن طفيل وابن سبعين وابن رشد له.

ونذكر هنا نقد ابن طفيل لابن سينا، ويرى الجابري بأن ابن طفيل قد افترق عن ابن سينا اذ عبر ابن طفيل عن فشل المدرسة المشرقية في دمج الدين في الفلسفة من خلال قصته (حي بن يقظان) فان فشل (حي) في اقناع (سلامان) وجمهوره بأن معتقداتهم الدينية هي مجرد مثالات ورموز للحقيقة المباشرة التي اكتشفها بالعقل، وعودته الى جزيرته يعني فشل المدرسة الفلسفية في المشرق التي بلغت مع ابن سينا في محاولته الرامية الى دمج الدين في الفلسفة. اما البديل الذي يطرحه ابن طفيل، بل المدرسة الفلسفية في المغرب والاندلس، بكامل اعضائها، فهو "الفصل بين الدين والفلسفة"^(٢).

ويرى الجابري ان نظرية ابن سينا في النفس وروحانيتها تجد مصدرها المباشر في معتقدات الصابئة الدينية والفلسفية والتي تقوم على عد الاجرام السماوية آلهة وواسطة بين الله والانسان وتطهير النفس وحملها على مفارقة المحسوسات والشهوات. وهذه هي آراء ابن سينا بالنفس والاجرام السماوية. والجابري يؤكد عليها وعلى شرحه لاثولوجيا ارسطو وذلك ليؤكد على ان ابن سينا قد قال بالهية هذه الاجرام السماوية^(٣).

ولابن سينا رأي وموقف يفلسف به الكرامات والخوارق والمعجزات. يلخصه الجابري وفق الآتي، فمن آيات العارفين "القدرة على الامساك عن الاكل والشرب مدة طويلة اكثر من المعتاد". ويعددها الشيخ الرئيس امراً "طبيعياً" لان "هنالك حالات ووقائع مماثلة طبيعية منها ان بعض الامراض التي تصيب الانسان تشغل جسمه بهضم (المواد الرديئة) وتصرفه عن هضم (المواد المحمودة) مما يجعل هذه تبقى في الجسم غير محللة بفعل الهضم فلا يحتاج الجسم بسبب ذلك الى اغذية بديلة وانما يبقى مدة طويلة دون ان يصيبه مكروه بفعل بقاء الاغذية فيه دون تحليل" و "ما يحكي من امساك العارف عن الطعام لمدة تفوق المعتاد بكثير ليس ما يحكى من ذلك مضاداً لمذهب الطبيعة". ويتناول ايضاً الحالات الغريبة التي تخرج عن طاقة الانسان المعتاد، فقد تنزل قوى الانسان في حالات معينة فيعجز فيها عن القيام باصغر الاعمال اما بسبب الخوف او الحزن، وقد يحدث العكس فيأتي الانسان بأعمال لا تقدر عليها طاقته في المعتاد وذلك تحت تأثير سورة الغضب مثلاً؛ "فاذا ثبت هذا، فلاتعجب اذا تولدت في نفس العارف قوة اعظم من القوة التي يولدها فيه الخوف والغضب او أي انفعال آخر في الاحوال العامة". ثم يبدأ بتقسيم الامور الخارقة للعادة والغريبة، التي تحدث في الاجسام الطبيعية، الى ثلاث مباديء: "احوال الهيئة النفسانية المذكورة وثانيها خواص الاجسام العنصرية مثل جذب الحديد المغناطيس بقوة تخصه، وثالثها قوى سماوية بينها وبين امزجة اجسام ارضية مخصوصة بهيئات وضعيته، او بينها وبين قوى

(٢) انظر: نحن والتراث، ص ١٢٠.

(٣) ايضاً، ص ١٢٨.



نفوس ارضية مخصوصة باحوال فلكية فعلية او انفعالية، مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة. والسحر من قبيل القسم الاول، بل المعجزات والكرامات والنيرنجات من قبيل القسم الثاني، والطلسمات من قبيل القسم الثالث". وينصح الشيخ الرئيس قارئه قائلاً: "اياك ان يكون تكييسك وتبرؤك عن العامة هو ان تنبري منكراً لكل شيء، فذلك طيش وعجز... الصواب ان تسرح امثال ذلك (= الخوارق المذكورة) الى بقعة الامكان مالم يذك عن قائم البرهان. واعلم ان في الطبيعة عجائب وللقوى العالية الفعالة والقوى الساقطة المنفعلة اجتماعات على غرائب"، ثم يؤكد قائلاً "واعلم ان اكثر ما يقر به الجمهور ويفزع اليه ويقول به فهو حق، وانما يدفعه هؤلاء المنتسبة بفللسفة جهلاً بعلمه واسبابه" (١) (*).

وانتهى الجابري من بحثه في فلسفة ابن سينا الى انه قد جمع ووفق بين اربعة عناصر وهي: علم الكلام والتصوف، والفلسفة الارسطية والفلسفة الاسماعيلية الهرمسية. وفلسفته هي النسخة الارقى من النسخ الاسلامية للهرمسية وهذا هو جوهرها (٢). فضلاً عن ما تميز به ابن سينا من الانتهازية "فقد مارس السياسة في العلم بصورة واعية وعلمية" وعمل مع الامراء البويهيين وفي خدمة فكرهم (٣).

ولم يسلم ابو حامد الغزالي بدوره من نقد الجابري وقد سبق لنا ان تناولنا نقد الجابري للغزالي الذي وجد فيه باحثنا مجسداً للعقل المستقبل الهرمسي في رفضه للفلسفة وفي عدم اعتراضه على الغزو الصليبي وكنا قد ناقشنا هذه الافكار وادلينا بدلونا في هذا الموضوع. جدير بالذكر هنا اننا لو تناولنا بالتفصيل تلخيص ودراسة الجابري لفكر وفلسفة الغزالي لافرنا في ذلك كتاباً خاصاً. فقد تناوله من في كل كتبه الاسلامية وعالجه من جميع الزوايا والجهات مثل المنطق (١) وتناوله من جهة الميتافيزيقا ونظرية الكسب وعلم الكلام وكما سبقت الاشارة في الفصل الاول من هذه الرسالة. وقد عده من اهم الفلاسفة الذين فككوا الحضارة الاسلامية وبنيتها المعرفية، اذ مارس الغزالي عملية تفكيك واعادة توزيع القطاعات المعرفية في الثقافة العربية "بوعي وبصورة ممنهجة".

ففي مجال العرفان "فصل الغزالي بين العرفان التعليمي الامامي الاسماعيلي وبين العرفان الصوفي، فابطل الاول واصدر فتوى فقهية في حق اهله فجعلهم مرتبتين، مرتبة "توجب التخطئة والتضليل والتبديع والآخرى توجب التكفير والتبري"، بينما اقر الثاني ودافع عنه معتبراً اياه منبع الحقيقة ومرتعها والطريق المنقذ من الضلال والموصل الى ذي العزة والجلال. لكي يحقق الغزالي مصالحه التامة بين العرفان الصوفي والبيان عمد الى ادخال التصوف الى الدائرة البيانية من بابها الرسمي، باب الفقه،

(١) انظر: بنية العقل العربي، ص ٤٧٥-٤٧٦.

(*) لخص الجابري كل فلسفة ابن سينا في كتابه بنية العقل العربي.

(٢) انظر: ايضاً، ص ٤٨١-٤٨٢.

(٣) انظر: تهافت التهافت: انتصاراً للروح العلمية وتأسيساً لاخلاقيات الحوار، لابن رشد مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح

للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، ط ١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٨، ص ٣٠.

(١) انظر: تكوين العقل العربي، ص ٢٨٣-٢٨٤، وبنية العقل العربي، ص ٤٣٦-٤٤٥.



فكك التصوف وجعله علمين: علم المعاملة وعلم المكاشفة وجعل مهمة العلم الاول "احياء علوم الدين" فاقامه موازياً وموازناً لعلم الفقه". فجعل من علم المعاملة فقه العبادة الروحية والمعاملة القلبية واما علم المكاشفة فقد اكتفى في شأنه على الرمز والايماء كما هو الحال مع سائر الانبياء مع الخلق، فألف فيه "مشكاة الانوار" و "جواهر القرآن" وغيرها من كتب الغزالي. لقد جعل الغزالي من التصوف فقهاً آخر لا يتعارض مع الفقه المعروف بل يكمله بما يمد به من بعد روعي، وجعل هذا الفقه الروحي، الذي هو بمثابة الباطن للعقيدة. لقد ادخل الغزالي، اذن، التصوف بقسميه العملي والنظري، الى دائرة السنة من باب السنة الواسع:الفقه، فأصبح منذئذ مكوناً أساسياً من مكونات الفكر السني، لابل العقل البياني نفسه".

"اما في مجال البرهان فقد فكك الغزالي المنظومة السنيوية الى اجزاء عزل بعضها عن بعض. لقد اخذ المنطق واعتبره مجرد آلة أو معيار تمتحن به المعارف في أي ميدان كان ودعا الى اصطناعه منهجاً، وفي العقليات خاصة"^(٢).

ولعل اهم النتائج التي توصل اليها الباحث بصدد حجة الاسلام هو انه حدد منابع فكر وثقافة الغزالي اذ تشكل مكونات فكر الغزالي مكونات الثقافة الاسلامية كلها بمختلف منازعها وتياراتها وقد استكملت هذه الثقافة نموها مع الغزالي، ومن هنا تكمن صعوبة الكتابة عنه لان به بلغت الثقافة الاسلامية تمامها. وبعد مقارنات عديدة عقدها الجابري بين الغزالي واستاذه الجويني وبين الغزالي والشافعي والقشيري^(٣).

وجد الجابري ان مكونات فكر الغزالي هي: الاسلام والافلاطونية المحدثه والمسيحية. ويتتبعه باحثنا الى غرابة ان يضيف المسيحية الى مكونات فكر الغزالي، الا انه يشير ان حجة الاسلام كان عارفاً بالمسيحية وبالانجيل اذ كانت في طوس، وهي المدينة التي ولد وترعرع بها الغزالي، طائفة مسيحية. وقد صرح الغزالي في رسالته (ايها الولد) باقوال المسيح^(*).

كما ان الصيغة الافلاطونية المحدثه والهرمسية حاضرة في فكر الغزالي بشكل واضح وقوي في كتبه "معارج القدس" و "المعارف العقلية" و "مشكاة الانوار" و "احياء علوم الدين"^(١).

يختصر الجابري نتاج الغزالي الضخم في ثلاثة كتب مهمة و اساسية وهي (احياء علوم الدين) و (معيار العلم) و (تهافت الفلاسفة). ويذهب الى ان فكر الغزالي في هذه الكتب الثلاث متناقض. فهو من جهة يدعو الى التصوف والهجوم على الالهيات وبالذات الهيات ابن سينا، والتصوف عند الغزالي يهدف الى المكاشفة. والتناقض الآخر يكمن في الجمع بين الدعوة الى التصوف والدعاية للمنطق. ويتساءل

(٢) بنية العقل العربي، ص ٤٨٩-٤٩٠.

(٣) انظر: التراث والحداثة- دراسات ومناقشات، ص ١٦١-١٩٢.

(*) يشير الجابري الى انه استمد هذا الراي عن المستشرق (وينسينك) ونجد انه معرفة الغزالي بالمسيحية شيء وان تكون ضمن بنيته الذهنية شيئاً آخر وبين الامرين فرق شاسع.

(١) التراث والحداثة، ص ١٦٧-١٦٨.



"لماذا؟ لماذا الدعوة الى التصوف وفي نفس الوقت مهاجمة الفلاسفة والدعوة الى اصطناع المنطق ميزاناً للعقل ومعياراً للعلم؟" لقد كان هدف الغزالي من ذلك الدفاع عن الدولة العباسية وفقه الاشاعرة ضد خصومها الاسماعيلية. ولاننسى ان الغزالي من كبار موظفي الدولة ووزيرها نظام الملك. "وانن فالاطراف الثلاثة: الدعوة الى التصوف، مهاجمة الفلاسفة، الدعوة الى اصطناع المنطق، تجسم فعلاً تناقضاً واضحاً. ولكن فقط على صعيد الفكر المجرد. اما على صعيد السياسة والايديولوجيا فقد كانت في وقتها، اسلحة موجهة نحو خصم واحد"^(٢).

ويرفض الجابري اخيراً الرأي الذاهب الى ان الغزالي قد وجه ضربة قاضية للفلسفة "لم تقم بها بعده قائمة" ويصف هذا الرأي بـ "الجهل المركب" فهذه هي احدى الحقائق التي ملأت التاريخ، فالفلسفة قد ازدهرت في المغرب العربي بعد الغزالي على يد فلاسفة المغرب العربي، وهذا امر معروف، كما ان كتاب (تهافت التهافت) حقق طفرة نوعية عن كتب فلاسفة المشرق وسد الثغرات التي وجدت في فلسفات الفلاسفة المشرقيين.

علماء ان كتابه (تهافت الفلاسفة) لم يكن له اثر كبير في المشرق، فقد تجاهله الكتاب الاشاعرة تماماً وكتبوا ردود بديلة على ابن سينا بعيداً عن الجدل والسفسطة التي اتسم بها كتاب الغزالي. واكثر من ذلك تجاهلت هذه الردود البديلة تكفير الغزالي للفلاسفة تجاهلاً تاماً"^(٣).

بل ان الجابري يرى ما رآه المتكلم الاندلسي ابن عربي الاشعري الاندلسي الذي قال "شيخنا ابو حامد دخل الى بطون الفلاسفة، ثم اراد ان يخرج منهم فما استطاع" فبحسب الجابري ان الغزالي "الذي اشتهر بـ "الرد" على الفلاسفة، وعلى ابن سينا بالذات، كان سينوياً في كل ما كان يعرفه في المنطق والطبيعيات والالهيات، وفي كل ما الف في هذه العلوم. لقد بقيت الفلسفة وفلسفة ابن سينا بالذات، حية في قلب الغزالي نفسه. ومنه انتقلت الى شيوخ المذهب الاشعري من بعده"^(١).

وهنا بالتالي يكون الجابري قد الحق الغزالي بقافلة فلاسفة المشرق الغنوصيين العرفانيين دعاة العقل المستقيل.

(٢) التراث والحدائق، ص ١٧٤.

(٣) تهافت التهافت، ابن رشد، تقديم الجابري، ص ٢٠-٢١.

(١) ايضاً، ص ٢٤.



ب - فلاسفة المغرب العربي

اولى الجابري الفلسفة في المغرب العربي عنايةً فائقةً والبيئة الثقافية والفكرية في بلاد المغرب العربي (شمال افريقيا والاندلس) اهتماماً خاصاً، وفلاسفة المغرب العربي الذين تطرق لهم هم ابن باجة وابن طفيل وابن رشد وابن خلدون كما عرض للفيف من الفقهاء مثل ابن حزم وابن تومرت والشاطبي والباطنية مثل ابن مسرة والمتصوفة مثل ابن عربي وغيرهم لكي يرسم صورة شاملة للحياة الفكرية في المغرب.

وينفرد تناوله للفلسفة في المغرب العربي على المشرق العربي في ان الباحث خصص لفلسفة المغرب كتباً كاملة مثل كتابه (فكر ابن خلدون العصبية والدولة) وكتابه (ابن رشد سيرة وفكر دراسات ونصوص) كما اعاد طبع كتب ابن رشد ووضع مقدمات تحليلية لها مثل كتاب (الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة) وكتاب (فصل المقال لما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) وكتاب (تهافت التهافت)، بالإضافة الى تناولها مع الفلسفة في المشرق العربي في كتبه الاخرى. وان كانت هذه الظاهرة في كتب الجابري تعبر عن عدم توازن في الطرح والتناول بين الفلسفة في المشرق العربي والفلسفة في المغرب العربي (بحسب تصنيفه للفلسفة). اذ يشكل طرحه للفلسفة في المشرق العربي اقل من نصف تناوله



للفلسفة في المغرب، فان هذا يعبر بدوره عن رغبة الباحث في تسليط الضوء بشكل مكثف على هذا الفكر وبيان خصوصيته وتميزه ولتعريف القاريء به واعادة عرض نتاج مفكره^(*).

يحدد الجابري اول الامور التي تميزت بها الساحة الفكرية والثقافية في المغرب العربي والمجتمع المغربي ككل عن المجتمع في المشرق العربي بأن الاسلام قد "مسح الطاولة" تماماً في المغرب العربي والاندلس فلم نشهد أي انبعاث حقيقي للموروث القديم او لبنية المعتقدات القديمة السابقة على الاسلام كما حدث في المشرق العربي (في سورية والعراق والى حد ما في مصر). ويرجع سبب ذلك الى ان الثقافات القديمة في المغرب العربي لم تكن من القوة والازدهار بحيث تستطيع فرض وجودها او العودة الى داخل ثقافة الفاتحين⁽¹⁾. فلم يعاني المجتمع في المغرب العربي من التمزق الفكري والتعددية الفكرية والعرقية التي كان يعاني منها المشرق العربي، ولاتعدد في الثقافات، فلقد اندثرت مع المرابطين بقايا المعتقدات السابقة على الاسلام او الوافدة معه، كما نئى المغرب العربي عن الصراعات السياسية للدولة العباسية في المشرق فمشكلة (وحدة السلطة واستمرارية الدولة العباسية) لم تلق اصداء في المغرب العربي والاندلس لانفصالها منذ وقت كبير عن الخلافة الاسلامية مع قيام الدولة العباسية نفسها وبقي بعيداً عن الصراعات السياسية والمذهبية في المشرق الا ما كان من اصداء تتردد من حين لآخر دون ان يكون لها أي اثر جدي في الحياة السياسية، لذلك تحرر الفلاسفة في المغرب العربي من اشكالية دمج الدين في الفلسفة بل على العكس تماماً عملوا على الفصل بين الدين والفلسفة كما هو الحال مع ابن رشد⁽¹⁾.

وكان المذهب المالكي من العناصر الاساسية في بنية المجتمع المغربي والتي كان لها ابلغ الاثر في الساحة الفكرية والفلسفية على وجه الخصوص، ويرى الباحث ان اهم الاسباب التي دعت الحكام الامويين في الاندلس الى تبني هذا المذهب انه لم يعتمد من قبل الدول السياسية في المشرق العربي فالدولة العباسية كانت حنفية او شافعية والمذهب الحنبلي كان حاضراً فيها، اما الدولة الفاطمية فقد كانت تقوم على الفقه الشيعي وبلتالي فالمذهب الوحيد الذي لم يوظف سياسياً في المشرق العربي هو المذهب المالكي فهو مؤهل سياسياً " لان تتبناه الدولة الاموية هناك.

وقد كان لتزمت الفقهاء المالكية دور كبير في الحياة السياسية والفكرية والفلسفية. هذا التزمت الذي يسوغه الجابري، تحت ذريعة دفاع الفقهاء عن الذات من الفكر الوافد من الدولة العباسية والفاطمية

^(*) ونحن لانجد ضيقاً في ان نرجع السبب الى كون الباحث نفسه مغربياً، ولكننا لانولي هذه المسألة هنا اهمية كبيرة، فاحياناً تفرض الظروف على الباحث تناول موضوعات معينة، مثل مشاركته في مؤتمر يتناول فيلسوفاً بالذات او اتجاه فكري معين... الخ.

⁽¹⁾ انظر: الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة او نقد علم الكلام ضداً على الترسيم الايديولوجي للعقيدة ودفاعاً عن العلم وعن حرية الاختيار في الفكر والفعل، لابن رشد، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري، ط ١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٨، ص ٣٢.

⁽¹⁾ انظر: نحن والتراث، ص ٢٣٤.



وفكرها الباطني. كان تزمت الفقهاء المالكية في الاندلس ضمن سياسة الدولة الاموية فيها، فحاربوا (الفقهاء) الفلسفة والاعتزال وضايقوا المذاهب الفقهية الاخرى والمذهب الاشعري والعقائد الشيعية التي كانت تؤسس بصورة او بأخرى ايدولوجيا (الآخر) المنافس للدولة التي كانوا يعملون فيها ويمارسون سلطتهم (الدينية) بواسطة سلطتها السياسية ولفائدتها^(٢).

مع ذلك فقد دخل الفكر الباطني الاسماعيلي الهرمسي الذي يقوم على فكرة الفيض الى المغرب العربي في وقت مبكر جداً، حتى قبل ان تذاع رسائل الفارابي (المتوفى سنة ٣٣٩هـ) وذلك يعود الى فكر اخوان الصفا. فقد كانت القيروان مسرحاً للفكر الشيعي الذي دخل المغرب العربي، على حد زعم الجابري، على يد الطبيب الفيلسوف ابي يعقوب اسحاق بن سليمان الاسرائيلي المتوفى نحو (٣٢٠هـ)^(٣).

على ان ملامح الفلسفة الاسماعيلية نجدها واضحة لدى مؤسس المدرسة الفلسفية الباطنية في الاندلس محمد بن عبد الله بن مسرة الباطني (ولد سنة ٢٦٩هـ - ت ٣١٩هـ)، وكان ينزه الله عن الخلق وينسب خلق العالم الى العرش لا الله لانه تعالى عن ذلك. كما ذهب الى عدم فناء العالم ورفض المعاد الجسماني. وقال بوجوب طاعة الامام واداء الزكاة له، وأكد على ان الدار (البلد) هي دار الكفر لذلك اباح دم الناس واموالهم الا اصحابه (او اتباعه) وقد قال ايضاً بنكاح المتعة. وقد ربط الجابري بين ابن عربي وابن مسرة هذا من خلال تلميذ هذا الاخير ابي العباس الصنهاجي بن العريف وقد تتلمذ له ابن عربي، ومن ابن عربي يمد الجابري السلسلة الى ابن سبعين المتوفى سنة ٦٦٩هـ وكآخر شخصية بارزة في هذا التيار الفلسفي الباطني الذي يجد نقطة بدايته مع ابن مسرة^(١).

ويؤكد الجابري على ان هذا التيار الباطني في الاندلس والمغرب العربي كان تياراً صغيراً ومحارباً "الى آخر ايام ابن رشد" وكان مرتبطاً موضوعياً، ان لم يكن ذاتياً بايدولوجيا الدولة الفاطمية. وقد روج هذا التيار لاطروحات العقل المستقيل في المغرب العربي^(٢).

ويرتبط بتاريخ الفلسفة الاشراقية الباطنية في المغرب العربي تيار آخر هو الفكر اليهودي في الاندلس وبرز ممثليه ابن جبرول وكتابه (منابع الحياة) الذي يشبه كتاب (الينابيع) الفيلسوف الاسماعيلي ابي يعقوب السجستاني في العنوان والبنية الميتافيزيقية^(٣).

رسم الجابري حركة الفكر في المغرب العربي على شكل خط متصل صاعد يبدأ بالفقيهين ابن حزم، وابن تومرت وينتهي بالفلاسفة في اعلى مراحل ابن رشد ثم ابن خلدون محاولاً الربط بين الفقهاء والفلاسفة. مبتدئاً حديثه بأبن حزم الظاهري (ولد ٣٨٤/ توفي ٤٥٦هـ) (٩٩٤-١٠٦٤م) اذ يقوم مذهب

(٢) انظر: تكوين العقل العربي، ص ٢٩٨. وانظر: الكشف عن مناهج الادلة...، ص ٣٢.

(٣) انظر: نحن والتراث، ص ٢٦٩.

(١) انظر: نحن والتراث، ص ١٧٠-١٧١.

(٢) انظر: تكوين العقل العربي، ص ٣٢٣-٣٢٤.

(٣) انظر: نحن والتراث، ص ١٧٣.



هذا الاخير على ان الشريعة واضحة ظاهرة وان الرسول لم يكتف امرأ من امور الشريعة عن المسلمين ولم يطلع احداً على أي سر من اسرار الشريعة لانه لا توجد في الشريعة اسرار او رموز او معرفة باطنية، ويظهر جلياً ان ابن حزم قد وجه مذهبه ضد الشيعة والمتصوفة ودعاة الباطن وقد انطلق بنظريته الظاهرية ليس من موقع التمدح الديني السني فحسب بل يؤكد لها من موقع التحزب المباشر، فقد كان يعمل لدى الحكام الامويين في الاندلس^(٤) (*) ويرى الجابري ان فكر ابن تومرت امتداد للمشروع الحزبي وتواصل له، ويقوم خطاب المهدي ابن تومرت (ولد ٤٨٥هـ - توفي ٥٢٤هـ) (١٠٩٢-١١٣٠م) على مبدأ الثالث المرفوع وبعبارة مبدأ "لاوسط بين النفي والاثبات" ورفض القياس لانه طريقة في التفكير لاتفيد اليقين وانما تحرك الظن والشك لاغير اما ما يثبت الحكم الشرعي في نظره هو الاصل والاصل وحده^(١) (*).

دشن ابن تومرت الثورة الثقافية في المغرب العربي، وتقوم حركته التثويرية هذه على "نبذ التقليد والعودة الى الاصول" ويستشف الباحث ذلك من شعاره "الكف عن تقليد المشاركة (اهل المشرق العربي) والعمل على تشييد ثقافة (اسلامية بدون شك) اصيلة ومستقلة" واذن فـ "الفلاسفة الثلاثة الكبار الذين تتكون منهم المدرسة الفلسفية في المغرب والاندلس قد عاشوا جميعاً، بكيفية او بأخرى، الثورة الثقافية التي دشنها ابن تومرت والتي اتمها او على الاقل تحرك في اطارها، خلفائه من بعده"^(٢).

ومن اهم المفاهيم التي ثبتها الجابري بصدد الفلسفة في المغرب العربي هو مفهوم "القطيعة الايبيستيمولوجية" مع الفلسفة في المشرق العربي، فيثبت الباحث "روحان" و "نظامان فكريان" في تراثنا الثقافي "الروح السينوية والروح الرشدية، وبكيفية اعم: الفكر النظري في المشرق والفكر النظري في المغرب، وانه داخل الاتصال الظاهري بينهما كان هناك انفصال نرفعه الى درجة (القطيعة الايبيستيمولوجية) بين الاثنتين، قطيعة تمس في آن واحد: المنهج والمفاهيم والاشكالية. ودفعاً لكل التباس نرى من الضروري التأكيد هنا على ان هذه القطيعة لاتخص لا الفلسفة ولاتاريخها ففي الفلسفة التي هي بحق "قراءة متواصلة ومتجددة باستمرار لتاريخها الخاص" لايمكن ان يكون هناك مجال للقطيعة، ولكن ما ندعوه بـ (الفلسفة الاسلامية) ليس فلسفة بهذا المعنى، فهي لم تكن (قراءة لتاريخها الخاص) بل بالعكس

(٤) انظر: تكوين العقل العربي، ص ٢٩٩-٣٠٠.

(٥) ويرى الجابري ان ظاهرية ابن حزم مستنيرة لظاهرية "تصية متشددة تضيق في مجال العقل، كما يعتقد، بل تتسم بنزعة نقدية عقلانية تتمسك بالنص، وبالنص وحده، فيما ورد فيه نص وهو قليل ومحصور... اما الباقي وهو غير محصور فمتروك للعقل" بنية العقل العربي، ص ٥٢٨.

(١) انظر: تكوين العقل العربي، ص ٣١٢.

(٢) اقام الجابري الدنيا ولم يقعد لها على الشيعة لانهم رفضوا القياس وهو هنا يمدح ابن تومرت على ذلك ويصفه بالتثويري،

فلماذا هذا التناقض ايها الباحث؟

(٢) انظر: نحن والتراث، ص ٢٥٢.



كانت قراءة... او قرائتين او قراءات مختلفة-لفلسفة اخرى، فلسفة ارسطو على الخصوص. يتعلق الامر ان بالنسبة لفلاسفة الاسلام، لا بالتفلسف بالمعنى المشار اليه آنفاً، بل ببذل مجهود فكري معرفي لاعادة بناء بنية نظرية اجنبية، حتى تصبح، ان لم تكن متوافقة، فعلى الاقل غير متناقضة مع البنية الفكرية التي يصدرون عنها، بنية الفكر الديني الاسلامي" فالفكر بالمشرق العربي قام على التوفيق بين الدين والفلسفة وجمعهما والفكر والفلسفة في المغرب العربي وبالاخص ابن رشد قامت على الفصل بين الدين والفلسفة والتمييز بينهما^(٣).

يبدأ الجابري بأبن باجة وهو اول فلاسفة المغرب العربي الذين سلط عليهم الضوء بشكل مكثف، وقد توفي سنة ١١٣٨م / ٥٥٣هـ، لقد وجد الجابري ان فكر ابن باجة متحرر من شاغل التوفيق بين الدين والفلسفة الذي تميزت به الفلسفة في المشرق العربي. وبالتالي وجود جوانب علمانية في فكره "تخرج عن دائرة (فلسفة القرون الوسطى) وتتجاوزها سواء منها الفلسفة العربية الاسلامية او الفلسفة المسيحية وذلك باعتبار ان ما اهمله الخطاب الفلسفي الباجي هو بالذات الركيزة المحورية في (فلسفة القرون الوسطى) نقصد بذلك التوفيق بين الفلسفة والدين"^(١).

ويلتمس الجابري الجوانب العقلانية في فكر وفلسفة ابن باجة من خلال موقفه من التصوف فالتصوف لديه هو "خروج عن الطبع" الانساني بمظهره العقلي والاجتماعي فيرفضه بكل وجراة الفلسفة، اما مشاهدات الصوفية فهي نوع من التخيل للقوى ليس غير.

ينطلق ابن باجة في رفضه للتصوف من "القطيعة مع القاعدة التي تؤسسه والتي تقول بوجود طريق آخر غير طريق العقل والعلوم النظرية لبلوغ (السعادة) وهذا الموقف بما هو مبدئي فهو ينسحب ليس على التصوف وحسب بل على كل خطاب يريد ان يؤسس نفسه على تلك القاعدة وفي مقدمته الخطاب الذي يريد ان يشيد نظرية في النبوة"^(٢).

ويقدم الباحث شرحاً لنظرية الاتصال لدى ابن باجة ينثى بها عن (الفيض) ويؤكد من خلاله على غياب نظرية الفيض مع مفهوم الاتصال او فلسفة الاتصال وذلك باستبعاد ابن باجة للعقول الفلكية من نظريته "فطريق (الاتصال) سيكون صاعداً وليس هابطاً سيكون بالارتقاء في مدارج الكمال العقلي وليس بفيض الهي. وهذه المدارج مراتب ثلاث هي:- مرتبة الجمهور الذين انما يدركون (المعقول مرتبطاً بالصور الهيولانية)، ولا يعلمونه الا بها وعنهما ومنها ولها".

"- مرتبة (النظار الطبيعيين) أي علماء الطبيعيات (وكذا الرياضيات) الذين يشعرون بالصور الروحانية ليس بوصفها ادراكات لاجسام، بل من حيث انها معقولات ذات وجود في نفسها".

(٣) انظر: نحن والتراث، ص ١٢٠.

(١) نحن والتراث، ص ١٩١-١٩٢.

(٢) أيضاً، ص ١٩٣.



"- مرتبة السعداء الذين يرون الشيء نفسه، وهم الفلاسفة على الحقيقة"^(٣).

ويرى الجابري ان تجاوز ابن باجة لارسطو (او لحدود الارسطية) في مسألة (الاتصال) هو الجديد الذي تميز به ابن باجة. فالاتصال لديه انما يحصل بكيفية جماعية وبه تكتمل المدينة. وبلوغ الكمال يتحقق عن طريق المدينة الفاضلة^(*) و "المدينة الكاملة هي مدينة الفلاسفة الذين بلغوا بعقولهم درجة العقل المستفاد... والعقل المستفاد منه، انما يتم تحقيقه في المدينة الكاملة وبواسطتها. وهكذا فاذا كانت المدينة الكاملة هي مدينة العقل المستفاد، فان العقل نفسه هو (العقل الجماعي) الواحد، الكلي".

"الخطاب الفلسفي الباجي يتحرك اذن من الكثرة الى الوحدة من الانفصال الى الاتصال وذلك نحو افق وحدة العقل وكمال المدينة، او وحدة المدينة وكمال العقل"^(٤).

وللجابري وجهة نظر في مسألة المتوحد عند ابن باجة، نجد فيها شيئاً من الجدة والتأويل في قضية السعادة التي هي للمدينة كلها وليس للفرد وحده. وكبداية ينطلق ابن باجة من الفرد المتوحد الذي يبلغ السعادة ببلوغه درجة العقل المستفاد والتي ينالها الانسان بالعلم "فالعلم مقرب من الله والجهل مبعد عنه، واشرف العلوم جميعاً هو العلم الذي يوصل الانسان الى مرتبة العقل المستفاد" هنا على هذا المستوى السامي من وحدة العقل، مستوى العقل المستفاد تتحقق وحدة المعرفة، ومن خلالها وحدة العارفين وبالتالي تتحقق المدينة الكاملة، مدينة العلم، مدينة الفلاسفة. وهكذا فليس العقل وحده الذي يكون "واحد بالعدد" في هذا المستوى بل الفلاسفة انفسهم يشكلون ايضاً وحدة معرفية ويكونون "واحداً بالعدد"، "ولايتعلق الامر بالفلاسفة الذين يشكلون مدينة العلم.

وكما اكد ابن باجة مراراً فان هذا التوحد الكامل الذي تتحقق به المدينة الكاملة، مدينة الفلاسفة، انما السبيل اليه، العلم النظري. فبهذا العلم ومن خلاله يتم بين الفلاسفة "اللقاء العقلي" بل "اللقاء الالهي" الذي يخترق سياج الزمان والمكان، لقاء الخالدين" يقول ابن باجة في "رسالة الوداع" مودعاً صديقه "فليكن لك البقاء الاطول ان لم يتفق اللقاء بالابدان وكنت قد عدت البدن. فدونك هذا النوع من اللقاء (= العقلي، الالهي) بتعلم العلم النظري. فاذا شئت ان تلقاني من يأتي بعدك في غابر الزمان، فدونك هذه المنزلة من العلم، تلقى الاسلاف وهم قد رضي الله عنهم ورضوا عنه، وذلك هو الفوز العظيم"^(٢) (*).

ربط ابن باجة بين حصول السعادة والمدينة الفاضلة وكما اشرنا المدينة الكاملة لديه هي مدينة العلم، الذي يعني (تصور العقل) او (وجود العقل المستفاد) وهذا العقل هو "النظام الكلي للعالم" ومن هنا

(٣) ايضاً، ص ١٩٨.

(*) المدينة الفاضلة هي العنصر الافلاطوني الواضح في فلسفة ابن باجة.

(٤) انظر: ايضاً، ص ٢٠١-٢٠٢.

(٢) ايضاً، ص ٢٠٤-٢٠٥.

(*) يبدو ان ذلك يتحقق عند الاتحاد بالمثل الاعلى وهو عنصر صوفي يتداخل بين الفلسفة والتصوف وان كان اقرب للثاني.



يكون (الكمال العقلي) الذي جعله ابن باجة - كما فعل ارسطو - الغاية الانسانية القصوى هو: شمول المعرفة. غير انه لما كان الناس (متفاضلين على مراتبهم، في العلم، لم يكن من الممكن تحقيق شمولية - المعرفة الا بالاجتماع المدني.. الكامل. ومن هنا ارتبط كمال العقل بكمال المدينة. ففي المدينة الكاملة، وفيها وحدها (يتم هذا الغرض) أي تتحقق شمولية المعرفة ويتم الحصول على (العلم الكامل بالنظام الكلي للعالم). هذا من جهة، ومن جهة اخرى فلما كان هذا (العلم الكامل بالنظام الكلي للعالم) من اخص صفات الاله، بل انه، ولاشيء غيره المقوم لفكرة الالهية، فان بلوغ درجة هذا العلم الكلي معناه الاقتراب اكثر ما يمكن من الله، بل اكتساب شيء ما من ماهيته والدخول بالتالي في عالم الالهية، الذي لايعني شيئاً آخر غير عالم المعرفة التامة الكاملة، وبالتالي عالم الطمأنينة والسعادة". ف "الاتصال بالعقل" لايعني شيئاً آخر سوى الحصول على العلم والمعرفة على اعتبار ان العقل هو اداة انتاج العلم والمعرفة، "وبعبارة اخرى ان الاتصال بالعقل الفعال هو اكتساب الآلة المنتجة للمعرفة. وهذا الاتصال لايتحقق كاملاً الا عبر العقل المستفاد، أي عبر العلم الكلي، على اعتبار ان العقل المستفاد هو هذا العلم الكلي نفسه".

"هذه المستويات الثلاثة في عالم العلم والمعرفة توازي، بل تطابق، ثلاث درجات او مراتب في (الدوام) او (الخلود)"^(١).

ويمر الجابري مروراً سريعاً على فلسفة ابن طفيل (ولد ٤٩٤هـ - توفي ٥٨١ هـ) (١١٠٠ - ١١٨٥م)، ثاني كبار فلاسفة المغرب العربي، في معرض مقارنته مع ابن سينا وقصته (حي بن يقظان)^(*)، فقد عرض ابن طفيل للحكمة المشرقية عند ابن سينا الا ان طريقه للوصول الى هذه المعرفة لم يكن طريق ابن سينا او الغزالي، بل هو طريق "البحث والنظر" اولاً، ثم "المشاهدة" ثانياً.

لاينفي الجابري تاثر ابن طفيل بابن سينا الا انه يؤكد ان ابن طفيل لم ينطلق في تفكيره ولا في اشكاليته من منطلق ابن سينا اذ لم يقتصر على شرح الطريق الفلسفي الديني وحده، الذي سلكه حي بن يقظان في قصته، بل وضع في موازاته طريقاً آخر، هو طريق الدين، طريق الوحي، الا انه يترك الطريقين متوازيين في النهاية كما وضعهما في البداية ويقترح البديل عن الوصل بينهما، وهو الفصل بين الدين والفلسفة، وذلك هو جوهر الفلسفة في المغرب العربي^(٢).

ننتقل الى ثالث فلاسفة المغرب العربي ابو الوليد ابن رشد ويقول الجابري عنه "ما تبقى من تراثنا الفلسفي أي ما يمكن ان يكون فيه قادراً على ان يعيش معنا عصرنا لايمكن ان يكون الا رشدياً"^(٣) بمثل هذه العبارات وفي نفس سياقها ملأ الجابري بحوثه عن الفكر الاسلامي عموماً والمغرب العربي على وجه

(١) نحن والتراث، ص ٢٠٧.

(*) جدير بالذكر ان ابن طفيل قد وضع فلسفته في صورة ادب رمزي في قصة حي بن يقظان.

(٢) انظر: نحن والتراث، ص ١٢٠.

(٣) ايضاً، ص ٤٩.



الخصوص. ولكن ما هي هذه الرشدية التي يتبناها الباحث فلايكتفي بجعلها اساساً لنهضة الماضي بل ومنطقاً لنهضتنا المعاصرة، ولماذا يؤكد على ضرورة اعتمادها كمنطلق لنهضتنا المعاصرة؟
جعل الجابري احياء الروح الرشدية والدعوة لها احد اهداف فلسفته الاسلامية والمعاصرة ايضاً، انطلاقاً من ان نهضتنا المعاصرة لا بد ان تجد جذورها في تراثنا الاسلامي، لذلك عرض فلسفته وشرحها، وبسطها لغير المختصين ايضاً. ويصرح الجابري: ان اهم اسباب تبنيه وحماسه لفلسفة ابن رشد هو قيام هذا الاخير بالفصل بين الدين والعلم بين الحكمة والشريعة زائداً عقلانية ابن رشد ومشائيته. لذلك وجد الجابري في فكر ابن رشد انه القادر على تجديد حياتنا الثقافية^(١). اذا اردنا ان نربط نهضتنا المعاصرة بجذورها الاسلامية.

ميز الجابري في دراسته للتراث الفكري العربي الاسلامي بين "لحظتين" الغت الثانية منها الاولى وقطعت الصلة معها "اللحظة الاولى هي لحظة حلم الفارابي كما عاشه ابن سينا واللحظة الثانية هي لحظة حلم ابن باجة كما طوره ابن رشد" ويؤكد التاريخ على ان ما بقي هو لحظة ابن رشد "فكل من عاش او يعيش لحظة ابن سينا بعد ابن رشد انما قضى او يقضي حياته (الفكرية) خارج التاريخ. وبالفعل قضينا نحن العرب حياتنا بعد ابن رشد خارج التاريخ (= في جمود وانحطاط) لاننا تمسكنا بلحظة ابن سينا بعد ان "ادخلها" الغزالي في الاسلام، وعاش الاوروبيون التاريخ الذي خرجنا منه لانهم اخذوا منا ابن رشد فعاشوا لحظته وما زالوا يفعلون"^(٢).

فماهي الجوانب الباقية من الرشدية والتي تصلح للتوظيف في حيانا الفكرية المعاصرة؟ يلخصها الباحث بالآتي: "١- ان ما جعل الرشدية تدخل التاريخ في نظرنا هو قطعيتها مع السنيوية في صورتها التي اختارها لها ابن سينا بفلسفته المشرقية والتي تبناها الغزالي في شكل، والسهروردي الحلبي في شكل آخر" لناخذ منه... هذه القطيعة مع السنيوية، ولنقطع بدورنا قطيعة تامة ونهائية مع الروح السنيوية (المشرقية) ولنخضها معركة حاسمة ضدها".

"٢- لم يقطع ابن رشد مع الروح السنيوية الغنوصية بل قطع ايضاً مع الطريقة التي عالج بها الفكر النظري (الكلام والفلسفة) العلاقة بين الدين والفلسفة. لقد رفض طريقة المتكلمين في التوفيق بين العقل والنقل ورفض طريق الفلاسفة الهادف الى دمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين" لقد قطع ابن رشد هذا النوع من العلاقة بين الدين من جهة والعلم والفلسفة من جهة اخرى - لناخذ هذه القطيعة ولنتجنب تأويل الدين بالعلم وربطه به لان العلم يتغير ويتناقض ويلغي نفسه باستمرار. ولنتجنب تقييد العلم بالدين لنفس السبب ان العلم لا يحتاج الى اية قيود تأتيه من خارج لانه يصنع قيوده بنفسه".

(١) انظر: الجابري، محمد عابد، ابن رشد - سيرة وفكر. دراسة ونصوص، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٨، المقدمة.

(٢) انظر: نحن والتراث، ص ٤٩.



٣- ويقدم ابن رشد بدوره البديل عن هذه القطيعة اذ "دعا الى فهم الدين داخل الدين وبواسطة معطياته وفهم الفلسفة داخل الفلسفة وبواسطة مقدماتها ومقاصدها، وذلك في نظره هو الطريق الى التجديد في الدين والتجديد في الفلسفة".

يريد الجابري من الرشدية ان تكون السمة او الخصوصية التي تتسم بها ثقافتنا المعاصرة الاصلية ومن ثم تصبح "الروح الرشدية" على حد تعبيره "حاضرة في فكرنا ونظرتنا وتطلعنا بمثل ماهي حاضرة في فكر الانجليز الروح التجريبية التي اسسها لوك وهيوم". فتكون بذلك خصوصيتنا "قلنبني خصوصيتنا، ان، على ما هو منا والينا في ذات الوقت غير بعيد عنا. ان الروح الرشدية يقبلها عصرنا، لانها تلتقي مع روحه في اكثر من جانب، في العقلانية والواقعية والنظرة الاكسيومية والتعامل النقدي. تبني الروح الرشدية يعني القطيعة مع الروح السينوية (المشرقية) الغنوصية الظلامية"^(١).

لنرجيء الحديث عن الاصاله والمعاصرة في فكرنا الى الفصل التالي ونعود الى بنية الفكر الرشدي اذ حدد الجابري عناصر فلسفة ابن رشد، وهي نابعة من الاشكالية الفلسفية في المغرب العربي والاندلس بـ "الثورة الموحدية، الخميرة العقلانية المنطقية الرياضية التي تكونت في الاندلس على عهد الامويين، هجوم الغزالي على الفارابي وابن سينا" ان هذه العناصر هي عناصر "اشكالية فلاسفة المغرب والاندلس، هذه الاشكالية التي عبرت عن نفسها بوضوح في فلسفة ابن رشد"^(٢).

يسهب الجابري في الحديث عن التأويل او شروط تأويل النص المقدس في خطاب ابن رشد (وفلسفته) ونجد ذلك يندرج ضمن مباحث علم الكلام، لذا سنقصر عن ذكرها هنا ونكتفي بالاشارة الى ان هنالك مبادئ للتأويل الديني تقوم عليها نظرية ابن رشد وهي "المبدأ الاول يؤكد ان القول الديني (والقرآن بكيفية خاصة) هو دوماً على وفاق مع ما يقرره العقل" و "المبدأ الثاني: هو ان القرآن يفسر بعضه بعضاً" أي "انه ما من منطوق في الشرع مخالف لما ادى اليه البرهان الا اذا اعتبر الشرع وتصفت سائر اجزائه، وجد ان الفاظ الشرع ما يشهد لذلك التأويل او يقارب ان يشهد" وهذا معناه "اعادة بناء القول الديني بناءً عقلياً مع احترام وحدته الداخلية". اما المبدأ الثالث فيقرر ما يؤول وما لا يؤول من النص المقدس، اما الثوابت التي لا يجوز تأويلها ابداً فهي "١- الاقرار بالله ٢- الاقرار بالنبوات ٣- الاقرار باليوم الآخر"^(٣).

وينتهي الجابري الى ان ابن رشد لا يقبل بجعل الدين بديلاً عن الفلسفة او الفلسفة بديلاً عن الدين عن طريق الدمج او التوفيق بينهما، بل يحتفظ لكل منهما باستقلاله ويقوم بينهم نوعاً من التوزي يجعلهما يلتقيان عند الحقيقة المطلقة. وهذا يجب ان لا يحملنا على اقامة التطابق التام بينهما في كل قضية، ومن ثمة المرور من احدهما الى الآخر في كل جزئيه". "واذا كانت مبادئ الفلسفة يصنعها العقل، وتتغير

(١) انظر: نحن والتراث، ص ٥٠-٥٢.

(٢) ايضاً، ص ٢٣٩.

(٣) ايضاً، ص ٢٢٣.



بتغير مستوى قدرة العقل مما يجعلها نسبية، فأن مبادئ الدين، علاوة على تلك التي تطابق مبادئ العقل، (امور الهية تفوق العقول الانسانية، فلا بد من ان نعترف بها مع جهل اسبابها)^(٤).

يعد الجابري ابن رشد ذروة العقلانية في المغرب العربي التي يقيم حدوداً فاصلة بينها وبين العقلانية في المشرق العربي الممثلة بالفارابي وابن سينا، فهما متميزان بل ومتناقضان في الاتجاه فالعقلانية الرشدية "عقلانية واقعية" و "العقلانية السينوية عقلانية صوفية"^(*) وهذه هي بعض المعطيات التي بنى عليها حكمه هذا (وهو ما تميزت به الرشدية ايضاً):

- "الفصل بين الدين والفلسفة باعتبار ان لكل منهما مجاله الخاص وطريقته الخاصة، والنظرة الاكسيومية الى كل من البناء الديني والبناء الفلسفي، النظرة التي تحرص دوماً على ربط القضايا بمنظومتها الفكرية الاصلية.
- تأكيد العلاقة السببية في عالم الطبيعة وعالم ما بعد الطبيعة سواء بسواء، وفهم حرية الارادة البشرية ضمن الضرورة السببية وربط هذه الحرية بالعلم بالاسباب.
- الميل الى نوع عقلائي خاص من وحدة الوجود يعتبر الاله كقوة رابطة بين اجزاء الكون وظواهره، قويرة روحية هي في آن واحد، مندمجة، في الكون ومتعالية عليه هذا من جهة.
- والشعور شعوراً مرهفاً بخصوصية الخطاب الديني والخطاب الفلسفي ويتقل المسؤولية الملقاة على كاهل الفيلسوف في مجتمع معظم افراده جمهور حرم من العلم والتعليم، مما يحمل المتعلمين فيه مسؤولية الكلمة.
- شعور مماثل، بل الاقتناع الاكيد، بصعوبة الامساك بالحقيقة، بل استحالة الامساك بها كاملة سواء في مجال الدين او مجال الفلسفة.
- الادراك الواعي للاخطار التي تحقق بمن يغامر بالكشف عنها لمن ليس مؤهلاً لتقبلها وبالتالي الادراك الواعي لثورية الحقيقة من جهة اخرى".

فهذه بحسب الجابري هي المظاهر الاساسية او السمات العامة للعقلانية الواقعية عند ابن رشد والتي استنتج منها "ان فكر ابن رشد يقطع مع فكر ابن سينا والفارابي، والقطيعة بينهما هي نفس القطيعة القائمة بين من يصدر عن عقلانية واقعية ومن يصدر عن (تصوف تأملي).

(٤) ايضاً، ص ٢٤٦.

(*) كان الجابري قد رسم فلسفة ابن سينا ككل باللاعقلانية والظلامية والعقل المستقيل.



نعم ان فلاسفةالمشرق كانوا يمارسون نوعاً من التفكير العقلاني ولكنهم كانوا ينتهون دوماً الى نوع من التصوف والغنوصية. اما ابن رشد فلقد احتفظ بعقلانيته الصارمة وواقعيته المتفتحة الى آخر لحظة من حياته"^(١).

عالج الجابري الميتافزيقا الرشدية مراراً في كتبه^(١) ومع اهمية هذا الموضوع^(*)سنمر مروراً سريعاً على تلخيص الجابري لادلة ابن رشد في وجود الله. فقد توصل فيلسوف قرطبة الى ادلة وجود الله من خلال النظر والبحث في كتاب الله "القرآن" يقول ابن رشد "ف"اذا استقرىء الكتاب العزيز وجدت (=الطريقة الشرعية البرهانية التي نبه القرآن عليها) تتحصر في جنسين: احدهما طريق الوقوف على العناية بالانسان وخلق الموجودات من اجله، ولنسم هذه دليل العناية. والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الاشياء الموجودات مثل اختراع الحياة في الجماد والادراكات الحسية والعقل، ولنسم هذا الاختراع"^(٢).

اهمية مشروع ابن رشد الفكري تكمن في انه عمل على اعادة ترتيب العلاقة بين (البيان) و(البرهان) ويتضح ذلك من خلال الترابط والانسجام في مشروعه، الذي نظر اليه الباحث بشكل شمولي فلخصه فيمايلي:

- "شرح ارسطو وتلخيص كتبه قصد رفع (القلق) عن عبارته وازالة (الغموض) في اغراضه وتقريبه الى افهام عموم الناس. وقد الف ابن رشد في ذلك عدة كتب منها المطول ومنها الوسيط ومنها الوجيز.
- الكشف عن (انحرافات) ابن سينا وذلك ما يفعله في كتاب (تهافت التهافت) عندما كان بصدد الرد على (تشويش) الغزالي، وفي كتبه الاخرى (الشروح والتلخيصات).
- الرد على الغزالي: اولاً في تشغيبه على الفلاسفة، وقد خصص لذلك كتاب (تهافت التهافت) والرد عليه وعلى عموم الاشاعرة: ثانياً في تكفيرهم للفلاسفة وتحريمهم للمنطق والفلسفة وهذا موضوع كتابه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) حيث يبين ان النظر في المنطق والفلسفة واجب شرعاً .

(١) نحن والتراث، ص ٢٤٨-٢٤٩.

(١) انظر: المقدمة التحليلية لكتاب تهافت التهافت لابن رشد، ص ٦٦-٧٨. وفي مواقع متفرقة من كتبه ويترك الباحث كلمة الفصل في المسائل لابن رشد انظر على سبيل المثال مسألة حرية الارادة الانسانية في الفصل الاول من هذه الرسالة، علم الكلام.

(*) نذكر القاري ان موضوعنا ليس هذا الفيلسوف او ذاك بل قراءة الجابري له، ويعبارة أدق: الجديد والمختلف الذي جاء به الجابري بصدد الفلسفة الاسلامية والبرهان.

(٢) بنية العقل العربي، ص ٥٣٣.



- تنظير منهجية (الاحذ بالظاهر) وابطال منهجية المتكلمين وطريقة المتصوفة وقد خصص لهذا الغرض كتابه (الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبهة المزيفة والبدع المضلة)^(٣).

أحاط الجابري بجميع جوانب فكر ابن رشد فكانت دراسته له شمولية وواسعة فلم يغفل فيها الجوانب العلمية بالمعنى الدقيق للكلمة، فوجد بهذا الصدد ان ما بقى حياً من كتابه (الكليات في الطب) وهما امران بالغ الأهمية في الدراسات العلمية اولهما تأكيده على الطابع التراكمي الذي يميز المعرفة البشرية والعلمية خاصة والثاني "وعيه بالطبيعة المؤقتة للحقيقة العلمية، وهو شيء لم يصبح قناعة الا في العصر الحديث" بالاضافة الى وعيه بحدود المعرفة وبكونها معرفة مآحدث وانه يصعب التكهن بما سيحدث^(١).

اما بصدده حياته ومحتنه المعروفة فللجابري رأي جديد في ذلك. فكما هو معروف ان الخليفة الموحي (يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن) نقم على ابن رشد متهماً اياه بالشرك بالله وأمر باحراق كتبه وابعاده عن قرطبة ونفيه الى بلدة (اليسانة) في المغرب. والجابري (في نظره) يرفض هذه الاسباب الواهية ويطرح اسباباً وتسويغات جديدة لما حصل، فيرد ذلك الى اسباب سياسية بعيدة عن اللاهوت والفلسفة، وملخص ذلك:

- لخص ابن رشد كتاب (جوامع سياسة افلاطون) واورد فيه انتقادات للاوضاع في الاندلس.
- علاقة ابن رشد ب (ابي يحيى) اخي الملك الموحي (يعقوب) وقد كان الامير ابن يحيى يدعو الى نفسه بالخلافة. ويستدل الجابري على علاقة ابن رشد بهذا الامير من خلال اهداء كتاب (جوامع سياسة افلاطون) فلغة الاهداء تدل على انه للامير وليس للخليفة. ويفترض الجابري ان ابا يحيى هذا هو الذي طلب من ابن رشد تلخيص سياسة افلاطون في اطار التمهيد لحركته. فأمر الخليفة يعقوب بن عبد المؤمن باحراق كتب ابن رشد في الفلسفة كلها ليس انتقاماً من الفلسفة ذاتها بل على الكتاب المقصود بالذات "وبدلاً من ان يحقق الخليفة المنصور مع ابن رشد في علاقته بأخيه ابن يحيى، حقق معه في عبارة قيل انه حكى فيها قول اليونان "ان الزهرة احد الالهة"^(٢).

وجدير بالذكر ان الجابري يجد ان كتاب (جوامع سياسة افلاطون) من أحسن الكتب السياسية في الاسلام فهو اعمق من الكتب الاخرى واكثر التصاقاً بالواقع العربي الاسلامي باستثناء مقدمة ابن خلدون، كما انه كتاب يعتمد البرهان منهجاً في الخطاب السياسي^(٣).

(٣) تكوين العقل العربي، ص ٣١٨.

(١) انظر: الجابري، المنقفون في الحضارة العربية، ص ٢٣٢-٢٣٣.

(٢) انظر: ايضاً، ص ١٥١-١٥٣.

(٣) انظر: ايضاً، ص ١٣٥.



حديث الجابري عن ابن رشد ذو شجون وخير ما نختم به حديثنا المختصر بالاشارة الى اثر ابن رشد في الفكر الاوروبي وما يجب ان نقتبسه من فيلسوف قرطبة.

اما عن الجانب الاول فيقول باحثنا "ان الفكر الرشدي كان اقرب الى فكر عصر النهضة في اوربا منه الى فكر ابن سينا. فعلاوة على (المدرسة الرشدية) التي عرفتها اوربا في المراحل الاولى من نهضتها، والتي اثرت كثيراً في الفلاسفة الاوربيين الاوائل، يمكن القول دون مبالغة ان كثيراً من عناصر الفكر الرشدي.. قد وجدت طريقها، بشكل او بآخر، الى فلاسفة اوربا مثل سبينوزا الذي تضم فلسفته عناصر اسلامية رشدية ويهودية واضحة".

فضلاً على "ان نظرية ابن رشد في العلاقة بين الدين والفلسفة قد تكون اثرت بكيفية او باخرى في رواد العلمانية في اوربا. ذلك لان فصل المجتمع المدني عن المجتمع الديني من جهة، وفصل الفلسفة عن الدين من جهة اخرى عمليتان متكاملتان، على الاقل من الناحية المنطقية"^(١).

فلسفة ابن رشد اذن هي "فلسفة مستقبلية"^(٢) يجد فيها الباحث علاجاً لاهم امراض ومشكلات عصرنا. وهذا هو الجانب الثاني من الرشدية والذي ينصح الباحث باقتباسه فأن "ترشيد (الاسلام السياسي) والتخفيف من التطرف الديني الى الحد الاقصى لايمكن ان يتم بدون تعميم الروح الرشدية في جميع اوساطنا الثقافية ومؤسساتنا التعليمية". فلم يكن مايسمى اليوم بـ "الاسلام السياسي" و "التطرف الديني" حاضراً آنذاك في الساحة العربية والاسلامية بمثل حضوره اليوم.

فالرشدية هي كل ما بقي من تراثنا وهي ما يجب احتذاه لتحقيق نهضتنا المعاصرة^(٣).

تطرق الجابري ايضاً الى ابن خلدون (ولد ٧٣٢هـ/توفي ٨٠٨هـ) (ولد ١٣٣٢/١٤٠٦م) واولاده عناية كبيرة فكتب عنه كتاباً وبحوثاً، بل ان تفكير الجابري كله قد طبع بالطابع الخلدوني، فهو يردد اقوال ابن خلدون^(*). كما انه واضح للعيان ان تقسم الجابري الجغرافي للفلاسفة المسلمين الى فلاسفة المشرق العربي وفلاسفة المغرب العربي يستوحي النظرية الخلدونية التي تؤكد على اثر البيئة في طبائع الناس^(**) ومع ذلك لن نطيل الحديث عن ابن خلدون وذلك لان غاية هذا الفصل هو البرهان (او الفلسفة الاسلامية). لذا سنقتصر على ذكر جانبين من الامور التي طرحها الجابري عند ابن خلدون الاول (علم العمران البشري) او فلسفته في التاريخ (قيام الحضارة وسقوطها) وثانيتها نقده للفلسفة.

(١) نحن والتراث، ص ٢٥٠-٢٥١.

(٢) ايضاً، ص ٢٥٠.

(٣) ابن رشد سيرة وفكر، ص ١١.

(*) ويمكن القول ان الجابري في افراطه في الواقعية في وصف المجتمع العربي المعاصر يقترب من تشاؤم ابن خلدون كما نراه.

(**) وقد سبق ان اشرنا الى التفسير الجغرافي الخلدوني في الفصل الاول. النتائج.



اما الجانب الاول وهو دراسته للدول واسباب ازدهارها وسقوطها فقد حدد ثلاث عوامل رئيسية اعتبرها ذات اثر حاسم في التجربة الحضارية في الاسلام، وهي كما يلخصها الجابري بـ(عامل ايديولوجي، عامل اجتماعي، عامل اقتصادي) وقد اطلق عليها اسم (طبائع العمران) تحرك هذه العوامل التاريخ حركة دورية تتحكم في قيام الدولة وسقوطها^(٤).

قدم الجابري تحليله لابن خلدون وفلسفته وآرائه في التاريخ الاسلامي وتحليله لاسباب انهيار الدول الاسلامية فلخصها في عدة عوامل واسباب اقتصادية في الحضارة الاسلامية سببها اقتصاد الغزو الذي يتسم بعدم الاستقرار وعدم قابليته على النمو والتطور و"الصراعات العصبية التي كانت تتغذى من تناقض المصالح ومن الخلافات الدينية سواء بسواء التداخل بين الدين والدولة وازمة الخلافة الملازمة له والمتجسمة في محاولة التوفيق بين مثل اعلى في الحكم يقوم على الوحدة والاخاء، وبين واقع اجتماعي ممزق... كان ذلك عبارة عن مظاهر مختلفة، ولكنها مترابطة متداخلة، للتناقض الاساسي في التجربة الحضارية في الاسلام الى عهد ابن خلدون، والذي عبرنا عنه بـ"التناقض بين خشونة البداوة ورقة الحضارة، وبين بنيات فوقية وحضارة استهلاكية سطحية، مستوردة في الغالب، وبين الاسس الواهية التي اقيمت عليها، اسس متموجة متوترة باستمرار:

- اساس اجتماعي: يأبى الوحدة والانسجام، تأبى وحداته الاندماج بعضها في بعض: مجتمع الكثرة، النظام القبلي، تعدد الفئات العرقية والدينية... الخ.
- اساس اقتصادي: رخو مائع (غير طبيعي) غير قابل للنمو الذاتي: اقتصاد الغزو، تجمع الثروات، استهلاكها لا استثمارها...
- اساس ديني في الحكم: مفروض من فوق: فرض وحدة الدين والدولة على مجتمع الكثرة، مجتمع العصبية والفئات المختلفة المتنافرة التي لا تلتئم الا لتتفرق وتتشتت، كل ذلك في وقت لم يكن الناس فيه قد تغلبوا بعد على المسافات الطويلة، الجغرافية الطبيعية والاجتماعية العرقية التي كانت تفصل بينهم.
- اساس تشريعي جامد: سد باب الاجتهاد تفصيل الحاضر وفق شرائع الماضي على ما بينهما من تباين واختلاف كبيرين.
- اساس ثقافي: غير موحد ولا منسجم، لا يعكس الحاضر ولا مشاكله بقدر ما يعكس اهتمامات قديمة وقضايا جانبية: الخلافات الفقهية، الفلسفة اليونانية، الآداب والحكم الفارسية، الشعر الجاهلي". هذه الاسس المتنافرة لم يكن من الممكن ان تندمج مع بعضها فتنمساك وتنمو وتتطور، لذلك بقيت مظاهرها تطفو على السطح وتدور مع الدورات العصبية فتتحرك حركة غير منظمة وغير هادفة لقد قامت الدولة العربية الاسلامية على اساسين متناقضين "الدين الموحد والعصبية المفرقة.. لقد وحد الدين يوم تدفقت الفتوح، يوم قام مقام تجديد القبائل من أجل الجهاد تشتتت هذه القبائل نفسها

(٤) انظر: نحن والتراث، ص ٢٥٤-٢٦٠.



استرضاء بعضها بالمال، ضرب بعضها الآخر ببعض". "الى ان استفحلت المشاكل في الدولة والمجتمع الاسلامي مما ادى الى قيام الدول وسقوطها ومرض وهرم الدول وضعف القبائل وتقشي الامراض وانحطاط الدين وزوال وتراجع الحضارة"^(١).

يرى الجابري ان فضل ابن خلدون في علم التاريخ راجع الى تأسيسه على العقل، وكان قبله يعتمد على النقل (أي الاخبار الواردة عن السالفين) اعتماداً كلياً "سواء على مستوى جمع المادة او على مستوى التحقق من صدق روايتها فلم يكن هناك مجال للممارسة العقلية كما كان الشأن في النحو والفقه والتحليل البلاغي، انه لم يكن يدخل ضمن العلوم البيانية الاستدلالية". فأبن خلدون يعمد الى نقد الاخبار الواردة اذ لا بد من "تمحيص الاخبار" بعرضها على (طبائع العمران) فما وافقها قبل وما ناقضها رفض ذلك "هو احسن الوجوه واوثقها في تمحيص الاخبار وتمييز صدقها من كذبها، وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة، ولا يرجع الى تعديل الرواة حتى يعلم ان ذلك الخبر نفسه ممكن او ممتنع. اما اذا كان مستحيلاً فلافائدة للنظر في التعديل والتجريح وقد عدّ اهل النظر من المطاعن في الخبر استحالة مدلول اللفظ وتأويله بما لا يقبله العقل"^(١).

مع ذلك يصرح باحثنا ان ابن خلدون "لم يكن فيلسوف تاريخ بالمعنى الدقيق للكلمة بل كان فقط مفلسف تاريخ معين، هو تاريخ الاسلام الى عهده". اما عيوب دراسته للتاريخ فهو ذلك العنصر "الذاتي الذي لم يستطع التحرر منه، الذي صبغ نظريته الى التاريخ الاسلامي بتلك الصيغة المأساوية" ومع ذلك فإن اهمية آراء ابن خلدون، "ليست في كونها تقدم نظرية كاملة في التاريخ الاسلامي. فمثل هذه النظرية، ان وجدت، لا بد ان تحتاج يوماً الى تكملة او تعديل. فالتطور التاريخي وتقدم الابحاث يفرضان ذلك. ان اهمية مقدمة ابن خلدون بالنسبة الى الفكر التاريخي والفلسفي المعاصر كامنة في كونها شهادة ثمينة تبرز العوامل الفاعلة في التجربة الحضارية في الاسلام، ان هذه العوامل التي يقوم عليها، ويجب ان يقوم عليها، كل فهم او تفسير او "تنظير" للتاريخ العربي"^(٢).

اما بصدد الجانب الثاني وهو نقد ابن خلدون للفلسفة فقد حاول الجابري ان يضم ابن خلدون الى المدرسة الفلسفية في المغرب العربي وفلاسفة المغرب العربي الذين سبقوه من خلال نقده للفلسفة، ومع اننا جهد الامكان نرجي اطلاق الاحكام الى المناقشة، الا اننا هنا لا بد ان نشير الى ان ذلك يعبر عن الجانب التفيقي التنسيقي لدى الباحث اصدق تعبير. فهو لا يجد قواسم مشتركة فيما بينهم في الامور التي

(١) الجابري، فكر ابن خلدون، والعصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي، ط٧، مركز دراسات الوحدة

العربية، بيروت ٢٠٠١، ص ٧٧-٧٨.

(١) بنية العقل العربي، ص ٥٤٩-٥٥٠.

(٢) انظر: فكر ابن خلدون العصبية والدولة، ص ٢٥٤.



أقروها بل في الأمور التي رفضوها ونقدوها وهي تحديداً الفلسفة في المشرق العربي (الفارابي وابن سينا)^(*).

نقد ابن خلدون الفلسفة إلا أنه، بحسب الباحث، لم يكن متحرراً كلياً من التفكير الفلسفي. وقد كان نقده لها صادراً عن نظريته في المعرفة والميتافيزيقا التي لاتوصل الى اليقين فينطلق في نقده الايبيستيمولوجي للفلسفة من مناقشة ثلاث قضايا اولية هي:

١- "ان الوجود كله الحسي منه وما وراء الحسي، تدرك ذواته واحواله باسبابها وعللها، بالانظار الفكرية والاقيسة العقلية".

٢- ان ادراك الوجود على هذا النحو يمكن الفيلسوف من "الاتصال بالعقل الفعال"، وان هذا "الاتصال" هو عين "السعادة". ومن هنا كان هدف الفلسفة هو "السعادة".

٣- ان هناك قانوناً "يهتدي به العقل في نظره الى التمييز بين الحق والباطل"، وان التزام هذا القانون (=المنطق) من طرف الفلاسفة هو الذي يمكنهم من بلوغ غايتهم في ادراك الوجود على ما هو عليه وبالتالي الحصول على (الاتصال) والسعادة.

يناقش ابن خلدون هذه القضايا ويبرهن على بطلانها، او على الاقل، على بعدها عن اليقين، حتى اذا تم له ابطالها والتشكيك فيها يتم له ابطال الفلسفة كلها".

يذهب ابن خلدون في ابطاله للنقطة الاولى الى ان الفلاسفة يعترفون بأن "ما لامادة له لايمكن البرهان عليه؟" وبالتالي كيف يعتمدون المنطق في اثبات العالم الروحاني الذي لامادة فيه. يسجل الجابري الملاحظة التالية وهي ادراك ابن خلدون ان الميتافيزيقا اليونانية مؤسسة ايبيستيمولوجياً على المقايسة بين الانسان والكون (للانسان نفس وعقل واذن يجب ان يكون للافلاك كذلك نفوس وعقول، ولذلك تصوروا الاجسام السماوية كائنات حية لها نفوس. هذا النوع من المقايسة باطل في نظر ابن خلدون لان "ذوات العالم الروحاني الذي لامادة فيه. يسجل الجابري الملاحظة التالية وهي ادراك ابن خلدون ان الميتافيزيقا اليونانية مؤسسة ايبيستيمولوجياً على المقايسة بين الانسان والكون (للانسان نفس وعقل واذن يجب ان يكون للافلاك كذلك نفوس وعقول) ولذلك تصوروا الاجسام السماوية كائنات حية لها نفوس. هذا النوع من المقايسة باطل في نظر ابن خلدون لان "ذوات العالم الروحاني" غائبة تماماً عن ادراكنا فكيف يمكن قياسها على هذا او ذاك من الموجودات الحسية. هذا من ناحية ومن ناحية اخرى يلاحظ ابن خلدون، انه حتى ولو سلمنا بصحة هذه المقايسة، فلاشيء يبرر حصر العقول السماوية في تسعة، عاشرها العقل الفعال"^(١).

(*) نجد ان ذلك يعبر عن دهاء الباحث وبعد نظره.

(١) انظر: نحن والتراث، ٢٨٢-٢٨٣.



"بالنسبة للطبيعيات العامة يلاحظ ابن خلدون ان الفلاسفة ييرون فيها آراءهم على التجريد: مجردون من الموجودات المشخصة صوراً عامة على جميع الاشخاص "كما ينطبق الطابع على جميع النقوش التي يرسمها في طين او شمع". ومن هذه الصور الاولية مجردون معان كلية، ومن هذه معان كلية اكثر عمومية "الى ان ينتهي التجريد الى المعاني البسيطة الكلية المنطبقة على جميع المعاني والاشخاص"، وباضافة هذه المعاني البسيطة "بعضها الى بعض ونفي بعضها عن بعض بالبرهان العقلي اليقيني" يحصل لهم، كما يزعمون، تصور الوجود، كما هو، تصوراً صحيحاً مطابقاً " وذلك هو "السعادة" عندهم".

يناقش ابن خلدون ادعاء الفلاسفة ان التصور الذي يحصل لهم بهذه الطريقة مطابق فعلاً للكون كما هو، "انه يرى ان التصور الذي يبنيه الفلاسفة لانفسهم عن الكون عبر سلسلة من التجريدات ليس بالضرورة مطابقاً لحقيقة الوجود، وبالتالي فهو غير يقيني".

انها مسألة المطابقة بين الفكر والواقع، وهو لايني امكانية حصول المطابقة بل امكانية اثباتها. فالمنطق عاجز عن اثبات المطابقة بين الفكر والواقع، لان دور المنطق لايتعدى فحص هذه "الاضافة" وهذا "النفي" امل المطابقة فلا يمكن البت فيها، اثباتاً او نفياً الا بالتجربة. ومعنى ذلك ان القوانين الكلية العامة التي تحصل للعقل بواسطة التجريد لايمكن اعتبارها صحيحة، "بمعنى مطابقة للواقع" الا بعد اخضاعها للواقع نفسه وتأكيدا بواسطته. "فالطبيعيات العامة لايجوز اعتبارها يقينية، بمعنى مطابقة للواقع، وبالتالي فكل ما يبني عليها يظل هو الآخر غير يقيني باستثناء الطبيعيات التجريبية كالتعب"⁽¹⁾.

ومن هنا ينطلق ابن خلدون لرفض الالهيات "لانه اذا كان العلم الطبيعي غير ممكن الا فيما يمكن اخضاعه للتجربة فان العلم الالهي مستحيل تماماً لسبب بسيط هو ان موضوعه هو "الموجودات التي وراء الحس وهي الروحانيات" و "ذواتها مجهولة رأساً لايمكن التوصل اليها ولا البرهان عليها" كما انه من الخطأ الاعتقاد ان "ذوات العلم الروحاني" يمكن الوصول اليها بالتجريد. وذلك لان التجريد "تجريد المعقولات عن الموجودات الخارجية المشخصة انما هو ممكن فيما هو مدرك لنا، ونحن لاندرک الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات اخرى لحجاب الحس بيننا وبينها" واذن فكل مايقوله الفلاسفة في الهياتهم مجرد ظنون" وبما ان اثبات الموجودات الروحانية (كالعقول) بالمنطق متعذراً لانه من شروط البرهان النظري، وكما هو مقرر في المنطق، ان تكون قضاياها اولية ذاتية، وهذه الذوات الروحانية مجهولة الذاتيات، فلاسبيل للبرهان عليها ولايبقى لنا مدرك في تفاصيل هذا العالم الا ما نقبسه من الشرعيات التي يوضحها الايمان ويحكمها.

ولما كان العلم الالهي غير ممكن كعلم يقيني عقلي، فالعقل عاجز عن ادراك موضوعات هذا العلم فان نظرية (السعادة) عند الفلاسفة نظرية "باطلة من اساسها" لانهم يدعون ان السعادة بادراك

(1) ايضاً، ص ٢٨٣-٢٨٤.



الموجودات على ماهي عليه، ويقصدون الموجودات الروحانية وهذا وهم باطل لان العقل لا يمكنه تجاوز العالم الحسي^(*).

ولكن وبحسب ابن خلدون هل يبقى العالم الروحاني ممتعاً بالنسبة لنا؟ يرى ابن خلدون ان هنالك طريقاً آخر لمعرفة حقيقة العالم الروحاني هو ما نقتبسه من الشرعيات التي يوضحها "الايمان ويحكمها" هذا الايمان يجد كماله وتامه في التصوف المؤدي وحده الى الكشف والمشاهدة^(١).

ولكي يطوع الجابري موقف ابن خلدون هذا مع موقف ابن رشد يقول:
"صحيح ان هذه الدعوى تصطدم بذلك الموقف (المتناقض) الذي وقفه كل منهما من الفلسفة ولكن هذا التناقض يصبح غير ذي موضوع اذا عرفنا أي نوع من "الفلسفة" دافع عنه ابن رشد، واي نوع من الفلسفة هاجمه ابن خلدون". تؤكد هنا ان الفلسفة التي ابطلها ابن خلدون هي نفس الفلسفة التي انتقدها ابن رشد، بشدة وعنف، من خلال رده على الغزالي في كتابه "تهافت التهافت"، نعني بذلك فلسفة ابن سينا المؤسسة كلها على دمج الدين في قضايا الفلسفة طمعاً في اقامة فلسفة مشرقية خاصة. وبعبارة اخرى ان الفلسفة التي اراد ابن خلدون ابطالها هي تلك التي يزعم اصحابها. "ان تصحيح العقائد الايمانية يكون من قبل النظر لا من جهة السمع" اولئك الذين يزعمون ان العقائد الايمانية "بعض من مدارك العقل". ونحن نعرف ان الذين يزعمون هذا الزعم وقد بنوا كل فلسفتهم عليه هم الفارابي وابن سينا واخوان الصفا. اما ابن رشد فلقد كان موقفه مخالفاً تماماً فلم يجعل من الحكمة وصية على الشريعة كما هو الحال مع فلاسفة المشرق بل حافظ لكل منها على استقلاله وهويته.

بل ان ابن خلدون قد ركز نقده على المسائل الموضوعات الاساسية للفلسفة في المشرق العربي (نظرية الفيض، نظرية الاتصال ونظرية السعادة) فضلاً على انه يذكر ابن سينا والفارابي ويناقشهما في هذه المسائل. وهذا عند الجابري يدل على رفضه لفلسفتها واندماجه في المدرسة المغربية وتحديداً ابن رشد. مع ان الفارق او الاختلاف بين ابن رشد وابن خلدون من وجهة نظر الجابري هو في الوظيفة

(*) ان موقف ابن خلدون من علم الكلام هو نفس موقفه من الفلسفة، فالعقل محدود بحدود الحس والتجربة، ولذلك لا يمكن ان نتخذه وسيلة للمعرفة خارج دائرة المحسوسات وما يتربط بها او ما يجرد منها. العالم الروحاني هو عالم لاحسي واذن فلا يحق للعقل الخوض فيه. فالجابري يرى ان ابن خلدون يعطي العقل دوراً في العلوم الشرعية الا انه دور ضئيل جداً، فالعقل هنا ليس البحث عن النتيجة لانها معطاة سلفاً، بل "البحث فقط عن قنطرة تمكن من نقل الحكم الصادر في الاصل الى الفرع، الذي يجعلنا امام تقليص شديد لدور العقل في العلوم النقلية مجرد مساعد. وقد يمكن الاستغناء عنه كما يطالب بذلك المذهب الظاهري" (أي ابن حزم الظاهري) لذلك هنالك حدود للعقل لايجوز تخطيها ترسمها نظرية المعرفة. والحق ان ابن خلدون يعطي العقل دوراً فقط في علم الكلام اما دوره في العلوم النقلية الاخرى فهو محدود جداً فسواء تعلق الامر بالتفسير او الحديث او الفقه فدوره ثانوي مكمل. انظر: نحن والتراث، ص ٢٧٢ و ص ٢٨٥.

(١) انظر: ايضاً، ص ٢٨٥-٢٨٦.



الايديولوجية التي قدر لكل منهما ان يقوم بها بالنسبة لعصره وزمانه فلحظه ابن رشد لعصره والمغرب العربي كلحظة الفارابي وابن سينا، ولحظة ابن خلدون كلحظة الغزالي في المشرق^(١).
وبنتهي الجابري في حديثه عن الفلسفة في المغرب العربي بنفس النهاية التي آلت اليها الفلسفة بشكل خاص والحياة الثقافية في المشرق العربي. وهو الجمود والانحطاط وانتصار العقل المستقيل العرفاني الغنوصي، وذلك بفعل تيار الفلسفة الغنوصي العرفاني الذي اشرنا اليه سابقاً، اذ اصبحت الكلمة العيا للتصوف والفلسفة العرفانية مما كرس العقل المستقيل في المغرب العربي منذ ايام ابن خلدون، واصبحت "الكلمة المعروفة" في المشرق والمغرب العربي لاتباع وتلامذه "ابن عربي والسهورودي وتصوفهما الاشرافي الموعل في اعماق المعرفة الهرمسية بينما اصبحت (الكلمة-السلطة) لمشايخ الطرق الصوفية التي كانت تشكل في كل بقعة من العالم العربي والاسلامي دولة داخل دولة: دولة (العقل المستقيل) داخل دولة، بل دول الانحطاط، عصر القرون الوسطى الاسلامية. اما (الكلمة العلم) كلمة (البيان) و (البرهان) فقد جمدت في افواه المقلدين من الفقهاء والنحويين من جهة، وفي شكلانية المتأخرين من المؤلفين في علم الكلام والمنطق من جهة اخرى"^(٢).

المناقشة:

(١) انظر: نحن والتراث، ص ٣٠٥-٣٠٦.

(٢) انظر: تكوين العقل العربي، ص ٣٢٥.



من خلال الملخص الذي قدمناه آنفاً عن المعرفة البرهانية (الفلسفية) عند الجابري نجد انه وضع سيناريو الفكر والفلسفة في الحضارة العربية الاسلامية الذي يدور حول الصراع بين الفكر الهرمسي العرفاني الغنوصي الفارسي والاسلام الرسمي الذي تمثله السلطة الحاكمة (اموية وعباسية) بنظاميها المعرفيين البياني والبرهاني، وراح ينظم فلسفات واحداث تاريخ الفلسفة في ضوء هذا السيناريو الذي اعده سلفاً ووضع تصور شامل له يمتد ليشمل الاندلس وبلاد المغرب العربي ويهدف بالنتيجة الى رفع شأن فلاسفة المغرب العربي والانتصار لما هو مغربي تحت ذريعة العقلانية الارسطية والرشدية التي يمتد بالمقابل للحط من شأن الفلسفة والفكر والمجتمع في المشرق العربي.

ويصور الجابري حركة الصراعات الفكرية على انها معارك سياسية تيرر بها الغاية الوسيلة ويستحيل الفكر الى ادارة طيعة بيد هذه الفرقة او تلك. ونحن ازاء كل هذا يحدوننا تساؤل جوهري: هل حقاً هذا ماحدث في الفكر والحضارة الاسلامية؟ ما مدى اقتراب قصة الجابري من الحقيقة ومن وقائع تاريخ الفلسفة الاسلامية؟

للجابة عن هذا التساؤل نتابع آراء الجابري في الفلاسفة ونستعين بآراء الباحثين الذين انشغلوا بدورهم بافكار الجابري وسيناريواته.

جعل الجابري من الحضارة اليونانية (وتحديداً ارسطو) ممثل العقل الكوني، وهذا نابع من المركزية الاوربية التي انطلق منها الجابري، فكانت الحضارة اليونانية والفكر الغربي الاوربي هو القالب الذي صب فيه الفلسفة الاسلامية او أي فلسفة يريد دراستها. وقد اشرنا سابقاً الى اننا نرفض طريقته هذه وذلك لان كل حضارة لها خصوصيتها والمسألة غير خاضعة للقياس ولاقانون علمي ينظمها.

وفي الوقت الذي يصر الجابري على عقلانية الفلسفة اليونانية وارسطو تحديداً تتعالى الاصوات لتؤكد لاعقلانية الفلسفة اليونانية اذ اجتهد احد الباحثين (الذي يجمعنا واياه اهتمام مشترك بفكر الجابري) في بيان الوجه الآخر للعقلانية اليونانية الوجه اللاعقلاني والوجه اللاعقلاني في الحضارة الغربية المعاصرة، وقد تناول الاخيرة بشكل محدود وضيق قياساً على الاولى^(١).

(١) انظر: طرابيشي جورج، نقد العقل العربي، ط١، دار الساقى، بيروت ١٩٩٦، ص ١١ الى ص ١١٥. وقد لام الباحث الجابري لانه استبعد الحضارة الصينية والهندية في جانب "التفكير في العقل" وقصر الجابري عملية التفكير هذه على ثلاث حضارات هي اليونانية والاسلامية والاوربية. اما باقي الحضارات فهي (تفكر بالعقل) أي ينطوي تفكيرها على جوانب لاعقلانية. ونحن نأخذ على طرابيشي انه خصص ربع الكتاب لتفنيد اطروحة الجابري هذه أي من ص ١١ الى ص ١١٥. ورداً على تهميش الجابري للحضارات الشرقية القديمة العراقية والسورية والمصرية ونفي العقلانية عنها، بين طرابيشي دور هؤلاء في خلق المعجزة اليونانية (الفلسفة والعقلانية)، مؤكداً على دور اسلافه (الحضارة الفينيقية والسورية) معززاً كلامه بالشواهد العديدة والادلة.



ويؤكد هذا الباحث على ان الفلسفة اليونانية قد قامت على اساس الفكر والثقافة السورية والفينيقية وذلك برد معظم الفلاسفة اليونان وثقافتهم الى هاتين الثقافتين^(٢). كما يستغرب من انتصار الجابري لارسطو ضد افلوطين واستبعاد افلوطين من العقل اليوناني بل عد افلوطين ونومانوس الافامي ممثلين "للعرفانية المشرقية". كما يستهجن حديث الجابري عن "روح" عقنوية يونانية، و "طريقة يونانية" للتفكير والاستدلال تكرر شعباً او عرقاً من العقلانيين البرهانيين بقدر ما تكرر "الروح المشرقية" المشرقيين العرفانيين اللاعقلانيين^(٣).

ويرى باحث آخر ان العقلانية اليونانية مسألة متوهمة من قبل الباحثين اذ لاوجود لها "والذين يرددون ان الفلسفة تبدأ بطاليس على اساس ان هؤلاء تركوا التفكير الميثولوجي الى الطبيعي، ينسون ان التفسيرات الطبيعية هذه ليست الا جزء من سلوك الفيلسوف فهو عملياً يزول عادات قومه ومعتقداتهم وتجول في ذهنه تصورات مجتمعة" بل ان اوج ازدهار الحضارة اليونانية على يد افلاطون وارسطو هو "حضيض العقلانية" فما هو معقول عند ارسطو المحرك الغائي والعقول الفلكية المعززة بالحجج والادلة النظرية هي عقائد لدى البدائيين، فالمضمون واحد والاسلوب مختلف ونحن نقبلها على انها فلسفة ونسخر منها اذا قدمت كعقائد^(٤).

ونحن نجد في تعامل (او فهم) الجابري لارسطو ومنطقه هو عملية اخراجه من منطقيته وازاحته، ابعاده عن الطريق الذي شاده لفلسفته بطريقة متعمدة تتناقض ما اسس له هذا المنطق لان المفروض ان يكون المنطوق رياضياً محسوباً فصار عند الجابري روحانياً وسياسياً ولبس لبوساً غير لبوسه. كما ان الغرب الاوربي وجد طريقه الى الحداثة عندما فك وثاقه من المنطق الارسطي وارسطو فالحداثة تمت بنقد ارسطو وتجاوزه وتجاوز قوانينه المنطقية.

ويبدو ان اصرار الجابري على فرض العقل الارسطي على انه عقل كوني هو تكريس للمركزية الاوربية وهي فكرة اخذت تتعرض للنقد بشكل واسع من قبل الاوربيين في الآونة الاخيرة.

ان تكريس الجابري للارسطية في الفلسفة الاسلامية هو خروج عن المنهج الايستيمولوجي وميدان البحث الايستيمولوجي، الذي يرفض الشرعيات المطلقة والناجزة والتخلص من سيادة الافكار الجاهزة في الماضي ونقد المعرفة والتخلص من كل تبين عقائدي تجاه العالم والانفتاح على الماضي والحاضر ورفض سلطة المناهج. والجابري هو الذي وضع تقسيماته المعروفة للانظمة التي تحكم بنية العقل العربي دون ان تفرضها طبيعة الموضوع، وكما لاحظ احد الباحثين ان الجابري قد خرج عن قاعدة المنهج الايستيمولوجي التي تقتضي تجنب الوقوع في الدوغمائية والتعصب والايديولوجيا واعلن تعصبه

(٢) انظر: ايضاً، ص ١١٧-١٤٨ و ص ١٤٤-١٤٥.

(٣) ايضاً، ص ٢٩١.

(٤) انظر: الألويسي، د. حسام محيي الدين، بواكير الفلسفة قبل طاليس او من الميثولوجيا الى الفلسفة، ط ١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨١، ص ٨١-٨٢.



للعقل المغربي في مقابل رفضه للعقل المشرقي متناسياً او متجاهلاً ان الثقافة والفكر في المغرب العربي قد تأسست على المشرق العربي. وقد اتهم العقل المشرقي العربي بانه عقل اسطوري سحري، غنوصي عرفاني ولم يبحث في النواحي العقلية لهذا الانتاج فلم يحاول ان يقرأ الغائب في نصوص فلاسفة المشرق. بل ان نقد الجابري لابن سينا ودعوته للانفصال عن الفكر السينوي والمشرقي عموماً والاتصال بالرشدية ليست من مهمة الايبستيمولوجي "فالايستيمولوجي غير معني في البحث عن مشروعية أي نمط من انماط المعرفة بما في ذلك المعرفة العقلية"^(١).

كما ان اصرار الجابري على تبني الرشدية كمنطلق لفلسفتنا المعاصرة، هو خروج عن اطار الخطاب الايبستيمولوجي، لان ابن رشد قد ختم الفكر مع ارسطو والجابري معه باصرار على تبني كل ما هو برهاني وقمع كل الخطابات الاخرى "والخطاب الايبستيمولوجي يرفض مثل هذا النظام ويدعو الى الاطاحة بأي خطاب يدعي امتلاك الحقيقة الكاملة، والاعلان ان الحقيقة ليست ملكاً لأحد، بل هي اجماع في سياق تاريخي متغير ملك للجميع" وبالتالي يكون توجه الجابري يتعارض مع المفكرين والباحثين الايبستيمولوجيين العرب، فضلاً عن الاجانب^(٢).

استوحى الجابري تقسيمه الفلاسفة المسلمين (فلاسفة المشرق وفلاسفة المغرب العربي) من التفسير الخلدوني الجغرافي للبشر اذ اكد ابن خلدون على اثر العامل الجغرافي في اخلاق الناس وسلوكهم "وكان ما يقرره صاحب المقدمة بالنسبة الى الامزجة والارواح يزيحه صاحب مشروع نقد العقل العربي نحو الادمغة والعقول. وعلى هذا النحو يكرر الكلام مثني وثلاث ورباع من (عرفانية مشرقية غنوصية ظلامية) و (عقلانية مغربية نقدية) او عن (مدرسة مشرقية اشراقية ومدرسة مغربية برهانية) وعلى هذا النحو ايضاً فان منزلة الفلاسفة من العقلانية لاتعود تتحدد بمضمون مذاهبهم، بل بطبيعة انتمائهم الاقليمي، فأبن سينا -ومعه الرازي، والغزالي- ماكرس "لاعقلانية ظلامية قاتلة" في الفكر العربي الاسلامي الا انه أت من الشرق البعيد، من بخارى من بلاد العجم. انه هو والرازي الطبيب الغنوصي والغزالي يتمون الى مشرق يقع بعيد جداً "وبالمقابل فان ظاهرية ابن حزم التي كفت يد العقل واعلنت تبعته المطلقة للنقل واخضعته بلااستئناف ولااجتهاد لحكم النص تعمد (عقلانية نقدية) بحكم انتماء صاحبها الى المدرسة المغربية"^(١).

(١) انظر: المرهج علي عبد الهادي عبد الله، النص الرشدي في القراءة الفلسفية العربية المعاصرة، اطروحة دكتوراه مقدمة

الى قسم الفلسفة جامعة الكوفة، ٢٠٠١م، ص ١٥٤.

(٢) انظر: ايضاً، ص ١٥٢-١٥٥.

(١) انظر: جورج طرابيشي، نقد العقل العربي، ص ٢٩٢.



والجابري بهذا الصدد يقبل ويرفض نفس الفكرة بحسب متبنيها فالحق عنده يعرف بالرجال وليس بالعكس^(*).

ومعيار اللاعقلانية عند الجابري هو الفكرة الجوهرية في الفكر الهرمسي التي تنص على ان الكواكب والنجوم آلهة او وسائط الى الآلهة وهذه الفكرة موجودة لدى ارسطو الذي يرى ان عالم ما فوق القمر له تأثير حاسم وشامل على عالم ما تحت فلك القمر وان تأثيره هذا يشمل جميع الكون وارسطو يعتقد بوجود عنصر الآلهة والملائكة في تلك الكواكب وبالتالي فأن مصدر هذا الاعتقاد ليس ميزة مشرقية كما يعتقد الكثير من الباحثين ومنهم الجابري. فأرسطو يقول بشكل صريح ان عالم ما فوق القمر هو عالم الهي وان الاجرام السماوية روحانية وملائكة. وبالتالي فأن اغلب ما نسب الى الحرانيين موجود لدى ارسطو^(٢).

ولكن الجابري يكرس مفهوم المركزية الاوربية وينطلق منها في تأكيده على العقل الكوني الارسطي، وهو كعادته السابقة يعمد الى تبويب الفكر وتصنيفه وتنسيقه ضمن نسق كلي شامل هو العقل الكوني الارسطي. وقد اشرنا الى ان مفهوم المركزية الغربية اخذ يتعرض للنقد من قبل الغربيين انفسهم. يضاف الى ذلك ان الجابري نظر الى الفلسفة الاسلامية من زاوية الايديولوجيا فقادته ذلك الى النظر الى هذه الفلسفة على انها (مع) او (ضد) اما لتروج نظام معين (سياسي فكري، او ضد نظام معين. وكان العدو السابق (الذي اشرنا اليه في الفصل الثاني) هو ذات العدو الآن (الفكر العرفاني الغنوصي المانوي الهرمسي). ونحن هنا نسجل اعتراضنا على عملية التضخيم الكبرى التي مارسها الجابري بحق الهرمسية. ونتساءل: هل حقاً كان للهرمسية والمانوية كل هذا الدور في تراثنا؟ هل شيدت الهرمسية دولاً في العالم الاسلامي في ايران وفي مصر؟! ان تلك هي مبالغة كبيرة تتجاوز حدود العقل والواقع، لايسوغها سوى التخريب لاتجاه معين، ولم يكتف الجابري بادخال الفقهاء والمتكلمين والصوفية في لعبته هذه بل ادخل ايضاً الفلاسفة (اصحاب العقل والعقلانية) وبفضل براعته التأويلية وكفاءته في ممارسة فن الحجب والاظهار اصبح كل الفلاسفة اما (مع) او ضد الهرمسية. وبحسب موقعهم الجغرافي واصولهم العرقية لبحسب فكرهم الفلسفي الصريح. لذلك يتبادر الى ذهننا التساؤل: هل حقاً عمل الكندي والفارابي على محاربة العرفان الشيعي، وخدمة الدولة العباسية في ذلك؟

نجزم ان مسألة الرد على الشيعة وتفنيدهم المعرفي العرفاني هو امر لم يدر بخلد هؤلاء.

^(*) وهي عكس مقولة الامام علي ابن ابي طالب لابنه الحسن في معركة صفين: لايعرف الحق بالرجال، اعرف الحق تعرف اهله.

^(٢) انظر: يحيى محمد، نقد العقل العربي في الميزان، ص ١٢٢-١٢٣.



ونبدأ بالكندي، ما الذي يؤيد مزاعم الجابري هذه، هل في كتب الكندي كتاب في الرد على الشيعة، او حتى الثنوية؟^(١)

جدي بالذكر ان هنالك من يؤكد على ان الكندي من فلاسفة الشيعة ويستدل على ذلك بعده امور:- اولها ان الكندي كان شريف الاصل بصرياً وقد ولي جده الولايات لبني هاشم وكان مولده في الكوفة التي هي موطن اجداده ومقر ولاية ابيه ومن الطبيعي ان يتأثر بروح محيطه. وقد قضى الكندي اواخر حياته بعيداً عن قصر الخلافة، بعزلة نتيجة غضب المتوكل عليه، الذي يعتقد انه نتيجة ميول الكندي الاعتزالية وقد تكون نتيجة نزعة الكندي الشيعية التي تسببت بأن وشى به المقربون من المتوكل لمعرفتهم بعداوة المتوكل للددود للشيعة. ويثبت بعض علماء الشيعة واختصوا به دون سواهم، مثل ما ختم به رسالته في الفلسفة الاولى "والحمد لله رب العالمين صلواته على محمد وآله أجمعين"^(٢). وهذه التعابير يصح ان تكون من القرائن القوية على تشيع الرجل. ولكننا نعتقد انه كان يميل الى التشيع. بحكم نشأته الاولى ولم يكن شيعياً وفي كلتا الحالين يكون زعم الجابري من انه حارب التشيع او رد عليه باطلاً وبشكل قطعي.

اما الفارابي فأن تناقض الجابري في امره بين، فمن جهة يضعه ضمن الفلاسفة الارسطيين الممتازين الذين استخدموا البرهان لتجاوز العرفان او "خطاب العقل المستقل الذي كان وراء تمزق الفكر والمجتمع" وبالتالي رفض الفكر الشيعي المبني على خطاب العقل المستقل العرفاني. ثم يقرر الباحث ان الفارابي قبل العرفان كثمره حينما جعل المعرفة البرهانية تنتهي الى الاتصال "بالعقل الفعال". فكيف يحارب العرفان ثم يقبله كنتيجة، وفي قمة بناءه الفكري والفلسفي!؟

أما بصدد موقفه من العرفان، فأن الفارابي قد رد بنفسه على مزاعم الجابري، في انه ضد العرفان، من خلال مسألة الاتصال بالعقل الفعال، وغيرها من الامور، كان الاوفق للباحث ان يستمر على موقفه الراض لفلاسفة المشرق المتهمين بالعرفانية، ويرفض فكر الفارابي كما رفض فكر ابن سينا ورماء بالظلامية والعقل المستقل، لان ابن سينا امتداد واضح وصريح للفارابي. ولعل الجابري اكبر في الفارابي ارسطيته مما دفعه الى محاولة التنسيق بين هذه الارسطية (النهج الاسطي البرهاني) وبين النتائج العرفانية والجوانب العرفانية لدى الفارابي.

أما بصدد الشق الثاني وهو الرد على الشيعة وتوظيف فكره في ذلك فإنه امر مرفوض لان اغلب من ترجموا للفارابي يؤكدون انه كان شيعياً، وكانوا يبررون ملازمته لسيف الدولة الحمداني بلقائهما في مذهب التشيع وانه اوصى سيف الدولة ان يدفنه على الطريقة الشيعية. على ان ابرز الادلة على تأثر

(١) انظر: رسائل الكندي الفلسفية، حققها واخرجها محمد عبد الهادي ابو ريده، دار الفكر العربي، مصر ١٩٥٠. جزءان. الجزء الثاني ط ١٩٥٣. وانظر الكتاب القيم للدكتور حسام محي الدين الألوسي، فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه، ط ١، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨٥ والكتاب يحيط بالكندي وما قيل فيه أمس واليوم بشكل ممتاز.

(٢) انظر: نعمة عبد الله، فلاسفة الشيعة- حياتهم وآرائهم، ط ١، منشورات مكتبة الحياة - بيروت ص ٥٩٢-٥٩٣.



الفارابي بالفكر الشيعي وهو ما نوافق الباحثين عليه هو شروط وحدود وصفات رئيس المدينة الفاضلة وحاكمها الفيلسوف قد تآثر بالمذهب الشيعي. فهو واضح في الخصال التي يصفها الفارابي في رئيس المدينة الفاضلة^(١) وهي نفسها صفات الامام عند الشيعة.

اما موقف الجابري من الرازي فأنا لانعترض على تصنيف الجابري له ضمن الفلاسفة المثاليين، فذلك راجع الى زاوية النظر التي نظر منها الى الرازي. ولكننا نعترض على وسم الجابري للرازي باللاعقلانية، فلمسألة ليست قطعية نهائية، كما يتصورها الجابري، فأما ان يكون الفيلسوف عقلائياً او لاعقلانياً. فالعقلانية عند الفلاسفة نسبية وكل فيلسوف يتمتع بقدر معين من العقلانية كما توجد لديه جوانب لاعقلانية من غير شك. ويغض النظر عن النص الذي اوله الجابري عن الرازي، فأنا نجد الروح التي عالج بها الرازي المشكلات الاخلاقية في (الطب الروحاني) والامراض النفسية (والخلفية) كالحسد والغيرة والغضب والكبر روح معاصرة تنم عن علمية وتبحث عن اسباب الظاهرة النفسية وطرق علاجها وهذا موقف عقلائي نقدي صريح^(٢).

ومن هذا المنطلق نجد انه من الاجحاف وسمه باللاعقلاني او العقل المستقيل، ولكن روحية الفقيه هي التي تحكمت في احكام الجابري على الفلاسفة والمفكرين، وهي روح متشددة ومتصلبة، تظهر احياناً بشكل واضح وتختفي احياناً خلف قشرة رقيقة من العقلانية. على ان اوضح صورها تتمثل في موقف الجابري من ابن سينا.

لقد تناول عدد من الباحثين ثورة الجابري على ابن سينا بالتحليل والشرح، والتي ترتبط بها عدة تداعيات تبدأ من موقفه من الفلسفة في المشرق العربي الى موقفه من الفلسفة في المغرب العربي (ابن رشد والقطيعة الايبستمولوجية) ثم الى فلسفتنا المعاصرة وما يجب اخذه او تركه من تراثنا الفكري الفلسفي كمنطلق لنهضتنا الفلسفية والفكرية المعاصرة.

ويرتكز نقد الجابري لابن سينا وفلسفته وفكره على عدة مسائل:-

- هرمسية ابن سينا وخطابه اللاعقلاني المتمثل بقضايا خلود النفس والاشراق ويندرج تحت هذه المسألة اعتباره ممثلاً للفكر الاسماعيلي الباطني ومروجاً له.
- يعبر فكر ابن سينا عن الوعي الفارسي المهزوم الذي اراد الاطاحة بالدولة العباسية، وهو الجانب الايديولوجي لديه.
- ضرورة تحقيق القطيعة الايبستمولوجية مع هذا الفكر تمهيداً للاتصال بالروح الرشدية.

(١) انظر: عبد الله نعمة، فلاسفة الشيعة-حياتهم وآراؤهم، ص ٥١٢-٥١٣.

(٢) انظر: كراوس، ب-كراوس، رسائل فلسفية، لابي بكر محمد بن زكريا الرازي، جمعها وصححها ب. كراوس، ج ١، ط ١، مصر ١٩٣٩، كتاب الطب الروحاني، ص ١٥-٩٦.



رفض الجابري افكار السعادة والاتصال والعقل الفعال وما اليه عند ابن سينا الا انه قبلها حينما صدرت عن فلاسفة المغرب العربي (ابن طفيل وابن باجة) وحاول ان يسوغها، وهو بالتالي يمارس ازدواجية في الحكم والتمييز بين المقبول والمرفوض^(١).

ونتساءل هل كرس ابن سينا اللاعقلانية واسبس الفلسفة المشرقية الظلامية؟

لقد اسس ابن سينا فلسفته على الاخذ من افلوطين وهو زعيم الفلسفة المغربية وان ذلك "لايجعل من الفلاسفة المسلمين (مشرقيين) للقول بها، رغم ما كان لهم من الخصوصية الثانوية التي لم ترد عن ذلك الفيلسوف الاسكندراني. واذا اضفنا الى هذا ما يحمله افلوطين من مشارب تتجلى بحديثه العرفاني عن النفس فأن ذلك سيزيح الحاجز الذي يوضع في التمايز بين طريقته المعدة مغربية وبين الطريقة المشرقية الهرمسية والحرائية الصوفية"^(٢).

كما ان الجابري يتهم فكر ابن سينا بانه يعبر عن وعي قومي فارسي مأزوم دفعه الى تخريب الفكر والفلسفة العربية الاسلامية لصالح الفلسفة القومية الفارسية التي ينتمي لها ابن سينا، ويتساءل احد الباحثين "هل يمكن الحديث عن وعي قومي فارسي عند ابن سينا في وقت ضعفت فيه سلطة العرب وتقلص نفوذهم وفي الوقت الذي سيطر فيه امراء فارس (بني بويه) على مقاليد الخلافة؟" ان ازمة ابن سينا الشخصية ونمط الحياة التي عاشها ومنشأه الفارسي هو الذي ساعد على تلوين فلسفته بالشكل الذي ظهر. وان رفضه للمشائية لايفهم هنا من خلال مقولة الصراع القومي او الطبقي، انه رفض لطريقته في البحث ولنهج في التفكير، أي رفض طريقة اهل النظر واعتماد طريقة الذوق والمكاشفة والحدس التي وان نسبت الى المشرقيين فان افلاطون (اليوناني) كان زعيمها. اذ ان النهج الاشرافي قد اسسه افلاطون واخذت منه الفرس والهند وبابل ومصر وقدماء اليونان. ان الفكر الفارسي ليس له أي ميزة في ذلك وهل التفتيش عن اصول مشرقية في المذهب الحرائي يمكن ان نستخلص منه قومية ابن سينا الفارسية، ابن سينا سيستوي مع الفارابي فكلاهما تعلم في حران. وهل يصح ان نطلق على التصوف والاشراق في تراثنا صفة الظلامية وهي صفة اوربية حديثة؟^(٣)

لقد عبرت فلسفة ابن سينا الاشرافية عن ازمة واقعه وهو واقع متقلب لاينعم المرء فيه بالاستقرار وهذا ما يفسر نزعه الاشرافية وليس "المفهوم القومي" ولا مجال للحديث عن "وعي قومي فارسي مهزوم الا اذا فهمنا ذلك بوصفه اسقاطاً لوعي قومي عربي مأزوم. ان فلسفة ابن سينا تعبر عن ازمة العقل العربي عامة وصوفيته بدأت مع الفارابي في نظرية الاتصال"^(١).

(١) اورد يحيى محمد هذه الملاحظة ايضاً في كتابه نقد العقل العربي في الميزان، ص ٢٠٠.

(٢) انظر: يحيى محمد، نقد العقل العربي في الميزان، ص ١١٨-١١٩.

(٣) انظر: علي حرب، مداخلات، ص ١١٥-١١٧.

(١) انظر: ايضاً، ص ١١٨-١١٩.



اما بصدد القطيعة مع الروح السينوية وعلى غرار ابن رشد، واعتماد الروح الرشدية بدلاً منها: فنتساءل قبل قطع الصلة مع ابن سينا هل قطع ابن رشد مع فلسفة ابن سينا والروح السينوية؟ يرى مجموعة من الباحثين ان هذه القطيعة لاساس لها اطلاقاً في الواقع، فلاوجود للقطيعة الايبستيمولوجية بين الاثنين، فبحسب احد الباحثين ان نقد ابن رشد لنظرية الفيض عند ابن سينا على اساس ان نظرية الفيض متأثرة بمنهج المتكلمين وهو (منهج قياس الشاهد على الغائب) غير صحيحة اذ ان قاعدة الفيض او الصدور لا ترجع الى هذا المنهج بل ترتد اساساً الى المفهوم الفلسفي بل الى المفهوم الخاص بالوحدة الالهية، فكيف يمكن صدور ما هو اكثر من واحد، مع ان الواحد من جهة واحدة هي عين ذاته" اذ من الفلاسفة من اعترف بوجود كثرة صورية داخل الوحدة الالهية وهو الامر الذي يبرر على اساسه صدور الكثرة عن الوحدة وابن رشد من دعاة هذا الراي وابن سينا من دعاة الراي الاول أي رفض صدور الكثرة عن الواحد^(٢). لذلك فالقطيعة بين الفلسفة في المشرق العربي وتحديدًا نظرية الفيض وابن رشد لاساس لها من الصحة، بل ان ابن رشد كان يعتقد بصحة القاعدة (الواحد لا يصدر عنه الا واحد) نظرياً فقد يوجد في الوحدة كثرة صورية. فالكثرة تصدر عن الواحد البسيط هي كثرة مجملة في الواحد والموجودات تفنقر للمبدأ الاول من حيث ارتباطها به، ومع ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد فأن هذه الوحدة تنتوع على جميع الموجودات موجود موجود وترتقي كلها الى الوحدة الاولى^(٣) بل ان ابن رشد يتفق على ان الفعل المطلق الساري في سلسلة الموجودات هو نفس العقل الاول لدى الاشراقيين، والعقل الاول هو صادر اول تستمد منه سائر السلسلة الوجودية وجودها وارتباطها وحياتها، وهو سارٍ في جميع انحاء العالم فهو مفارق مع كل مفارق وملابس للمادة مع كل مادة. يقول ابن رشد "ولو نظرت الى مجموع العالم بما هو حقيقة واحدة حكمت بانه صدر عن الواحد صدوراً واحداً وجعلاً بسيطاً. اما لو نظرت الى معانيه المفصلة فستحکم بأن الصادر الاول هو العقل الاول لانه اشرف اجزاء ذلك العالم واتم مقوماته باعتباره يمثل كل الاشياء، وهكذا الاشرف فالاشرف، اذ العقل الاول هو عين العالم ككل والاختلاف بينهما انما هو من حيث الاجمال والتفصيل، مما يعني ان صدور العالم وابداعه يصبح بكليته دفعة واحدة باعتباره ذا وحدة حقيقية جامعة لكل ما فيه بما في ذلك التجددات والحركات التي عدها صدر الحكماء مطوية في جانب هذه الوحدة من العالم" وهنا نلاحظ ان ابن رشد في نظريته الفيضية وكأنه اشراقي مشرقي لاختلاف بينه وبين من جسدوا الظاهرة الاشراقية مثل صدر المتألهين^(١).

والقطيعة الايبستيمولوجية التي دعى لها الجابري، برأينا يجب ان تكون مع الفكر الرشدي، فضلاً عن الفكر السينوي، فالقطيعة الايبستيمولوجية كما فهمها باشلار لاتعني الانفصال عن العلم السابق او

(٢) انظر: يحيى محمد، نقد العقل العربي في الميزان، ص ١٧٤-١٧٥.

(٣) انظر: ايضاً، ص ١٨٤-١٨٧.

(١) انظر: يحيى محمد، نقد العقل العربي في الميزان، ص ١٨٩.



رفضاً مطلقاً له "بل تعني احتواء الفكر العلمي الجديد، وهذا ما لم يعمل الجابري على اتباعه، بل اتبع الجابري نسقية في البحث ودعى الى رشيديّة عربيّة معاصرة". والى قطيعة تامة مع العلم القديم. ولكن الجابري لم يلاحظ ان هذه القطيعة يجب ان تشمل الفكر الرشيدي نفسه "لان الفكر الآن قد تخلص من البحث في الميتافيزيقا والانساق التأملية عند ارسطو وعند ابن رشد" اما اذا اخذنا بمفهوم باشلار للقطيعة فانها احتواء للفكر القديم^(٢).

ولم يكن ابن رشد (وكما يزعم الجابري) معنياً بالكشف عن انحرافات ابن سينا حينما كان بصدد الرد على (تشويش) الغزالي بقدر ما كان معنياً بالدفاع عن ابن سينا - أي عن الفلسفة ومحاولة نقلها الى حد الايمان، والدفاع عن ابن سينا او الفارابي كان نابعاً عند ابن رشد من دفاعه عن فلسفة ارسطو واعتقاده ان هؤلاء هم من مثلوا هذه الفلسفة. وان كانوا قد انصرفوا عما يريده المعلم الاول، فالنقد يقوم آرائهم^(٣).

لم يكن الجابري منصفاً مع ابن سينا، بل ان صح التعبير، كان مجحفاً في حق ابن سينا، كما ان القطيعة الايستيمولوجية بين فلاسفة المغرب العربي وفلاسفة المشرق العربي لاجود لها في الواقع. بل ان الجابري يستعين (بصدد ابن سينا) بنصوص لاتخدم اغراض الجابري وكما هو واضح بشكل سافر فالنص الذي اورده الجابري ليدل به على ابتعاد ابن سينا عن الروح العلمية هو نص علمي، بمقاييس عصره، يفسر فيه ابن سينا الخوارق تفسيراً علمياً مادياً، فضلاً عن اعتراف الشيخ الرئيس بمحدودية المعرفة البشرية ازاء اتساع الطبيعة وتنوعها وهو امر اكبره الجابري واتى عليه عند ابن رشد.

وبعد هذا نجد ان التهم الثلاث الاساسية التي وجهها الجابري لابن سينا لاساس لها من الصحة. وليس من حق الباحث ان يتحامل على ابن سينا لكونه فارسياً، فانه لاشيء الحق ضرراً بالغاً في الفكر على مر التاريخ بقدر ما الحق به التمييز الطائفي العرقي بل خليق بالعلماء ان يعملوا بالمقولة (خذوا علمه ولا تسألوا عن عمله). وارقى فكر عرفته البشرية هو الفكر الحر الذي لاينتمي الى جنسية او هوية قومية صحيح ان المفكر وليد عصره وبيئته الا ان المسألة نسبية ايضاً فقد نجد هذه المسألة مقلصة الى الحد الادنى عند بعض المفكرين، وقد نجدها مضخمة جداً عند البعض الآخر مثل باحثنا العتيد.

اما بالنسبة لاخوان الصفا الذين شن الجابري عليهم حملة مكثفة لاتقل ضراوة عن حملته على ابن سينا، ومن اهم اسباب تحامل الجابري على اخوان الصفا هو انه عد فلسفتهم معبرة عن الفكر الشيعي الذي يكن له العداوة والبغضاء. وكنا قد تناولنا اخوان الصفا في فصل سابق ونكرر هنا انه ليس من حق الجابري ان يضع مسطرةً (قياساً) يقيس بها قرب او بعد الفلسفة عن الدين كما انه ليس من حقه ان يضع المعايير للمعقول الديني والاسلامي الصحيح ويحاكم الآخرين من خلاله فيكون هو الخصم والحكم.

(٢) انظر: علي عبد الهادي عبد الله المرهج، النص الرشيدي في القراءة الفلسفية العربية المعاصرة، ص ١٥٢-١٥٥.

(٣) انظر: ايضاً، ص ١٧٨-١٧٩.



ان باحثنا يقترب كثيراً من ابن تيمية في هذه المسألة، ونحن نشعر من طرف خفي ان الجابري متأثر به بهذا القدر او ذلك.

اما الغزالي، والامور التي طرحها الجابري بصدد الغزالي، فنحن نعترض على جعله المسيحية في مكونات فكر الغزالي، فكونه على دراية بالمسيحية لا يؤهلها لتؤلف بنيته الذهنية. ووفق مقياس الجابري واذا شئنا ان نعمم أسلوبه في تضخيم الاشارات الصغيرة والقفز الى النتائج انطلاقاً من آثار صغيرة وغير كافية فيمكننا القول ان من مكونات فكر ابن رشد اليهودية انطلاقاً من ان مدينته التي تزعرع فيها تقطنها جالية يهودية. هذا فضلاً عن شيوع الفلسفة والفكر اليهودي في المغرب العربي والاندلس وكما هو معروف. وان صح هذا الافتراض فنحن لانجده مثلبة مطلقاً بل ان ذلك في نظرنا يدل على الغنى والتنوع. عند هذه النقطة نكون قد وصلنا الى فلاسفة المغرب العربي. واولى ملاحظتنا والتي اكد عليها الجابري مسألة عدم انشغال فلاسفة المغرب العربي بالتوفيق بين الفلسفة والدين وعندنا ان هذه الاشكالية شغلت فلاسفة المغرب العربي بنفس الدرجة التي شغلت بها فلاسفة المشرق. ويرى احد الباحثين ان هذه المسألة واضحة عند ابن طفيل وابن رشد. اما عند ابن طفيل فقد عبر عنه في شخصية (أبسال) و (حي) في قصته (حي بن يقظان)، اذ الاول يمثل الحقيقة الدينية، والثاني يمثل الحقيقة الفلسفية و (حي) و (ابسال) متفقان في الاصول وذلك يدل على ان الحكمة والشريعة متفقان في الاصول. اما بالنسبة لابن رشد فقد وضع كتابه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال)، وقد اتفق مع الفارابي بأن الوحي والعقل مصدر المعرفة الانسانية. على الرغم من ان ابن رشد يحذر من كشف اسرار الشريعة والفلسفة للعامة. والفلاسفة المسلمين في المشرق والمغرب العربي قد بدأوا حياتهم بداية دينية خالصة ثم اطلعوا على الفلسفة اليونانية وغيرها من الفلسفات فقاموا بشرحها والدفاع عنها والتوفيق بين الاثنين⁽¹⁾.

اما آراء الجابري بصدد الفلسفة في المغرب العربي فنبدأ بنقد مكونات الثقافة والفكر في المجتمع في المغرب العربي واولى عناصر هذه الثقافة هي (الفقه المالكي) فنحن لانتفق مع الجابري في ان الفقهاء المالكية قد تشددوا وضيقوا الخناق على الفكر الوافد في المغرب العربي لاسباب سياسية ترتبط بخوفهم من تسلل ايديولوجيا الخصوم أي الآخر العباسي او الفاطمي. وانما يرجع تزمّت الفقهاء المالكية وكما هو معروف الى طبيعة المذهب المالكي الاصولي والذي يقوم على السماع او النص من دون اعطاء دور للعقل في كافة قضايا الشرع. والامام مالك كان رجل حديث وهذه قضايا جوهرية في المذهب المالكي لاعلاقة لها بالعوامل الخارجية مثل الفكر الوافد وغيره. ونتيجة ذلك لم ينعم المغرب العربي بالحرية الفكرية والفلسفية والجابري يعترف بمضايقة الفقهاء للمفكرين والفلاسفة وتشديد الخناق عليهم. وفي رأينا انهم بلغوا في ذلك الذروة في محنة ابن رشد، وهذا مثال متأخر يجب ان نبحت عن سوابقه.

(1) انظر: كامل، احمد فؤاد: فلاسفة الاسلام في المغرب العربي، جمعية نبراس الفكر مجموعة بحوث اعمال المهرجان التذكاري لفلاسفة المغرب العربي، ط ١، تطوان المغرب، ١٩٦١، ص ٥٢.



اما موضوع ان الاسلام قد قام "بمسح الطاولة" من الافكار والعقائد السابقة عليه في المغرب العربي وبالتالي دخل المغرب العربي في الاسلام النقي دون أي شوائب من العقائد القديمة، فهذا امر غير معقول تماماً وبعيد عن واقع الحال لاننا لانعتقد بإمكانية "مسح الطاولة" في أي بيئة او عقيدة وانما نرجح ان تأول العقائد السابقة بما ينسجم مع الاسلام او مع العقائد والفكر الوافد. الجابري تبنى هذه الفكرة عن احد الباحثين (دودس)⁽¹⁾ بدون ان ينقدها او يفحصها، متناسياً الحقيقة التاريخية المعروفة وهي ان العقائد لاتموت ابدأ بل تظهر باشكال وصور مختلفة وتكيف نفسها للوضع الجديد. ونحن نعتقد ان الجابري تبنى هذه الفكرة من اجل تنزيه المجتمع المغربي من الافكار والعقائد السابقة او القديمة وهي فكرة لاتقل شططاً عن فكرة وحدة المجتمع في المغرب العربي فالمجتمع في المغرب العربي لاتعدد فيه بل وحدة وانسجام تامين بين العرب والبربر الذين يجمعهم الاسلام وهذا بعكس المجتمع الممزق في المشرق العربي بمختلف الاجناس والاطياف. ولكن منذ متى كانت الوحدة في المجتمع محمودة، ان التعدد في المجتمع يؤدي الى تلاقح الفكر وتنوعه وبالتالي ازدهاره ولولا ذلك لما ظهر علم الكلام بمجالاته ومشكلاته، فينسى الجابري ان احد اهم اسباب ولادة علم الكلام هو الاصطدام بالديانات والعقائد والفلسفات القديمة للبلاد المفتوحة. لا ان عين الجابري تنتظر للمجتمع المغربي بعين الوحدة وهم يضم عرباً وبربراً واسباناً ومن الاديان يضم المسيحية واليهودية والاسلام. ومن الفلسفات يضم الارسطورية (المشائية) والباطنية والفكر الصوفي وعلى صعيد المذاهب الفقهية يضم المالكية والظاهرية.. وغيرها فأين الوحدة في ذلك ياترى؟

الجابري يصر على ان يمارس امبريالية في الفكر ويفرض فكر واحد ومذهب واحد وعقيدة واحدة وفلسفة واحدة، ويهمش الباقي او يتجاهلهم. وفي هذا السياق افرغ باحثنا جهده ليقاقل ويلغي الفوارق والاختلافات بين فلاسفة المغرب العربي ليجعل منهم كلاً واحداً او مدرسة واحدة على غرار الفكر الغربي الحديث مثل المدرسة التجريبية او المدرسة العقلية... الخ وهذا ما اوقع الجابري في أخطاء جسيمة وفي سلسلة من التموهيات والحجب والاضاليل.

ونبدأ بأبن حزم الذي اشرنا اليه في بداية هذه المناقشة، ونتساءل هل كانت بداية التأسيس ابيستيمولوجياً للبرهان في المغرب العربي مع ابن حزم؟ وتوج هذا التأسيس ابن رشد. يبتعد ابن حزم عن البرهان الارسطي وذلك لانه جعل العقل في خدمة الشرع وحدوده هي حدود الشرع. في حين حاول ابن رشد التوفيق بين العقل والشرع. ويرى احد الباحثين انه من الصعب جداً اثبات الصلة بين ابن حزم وابن رشد وهذه الصعوبة تزداد مشقة مع توجه ابن حزم الكلامي الذي يقول بالخلق من عدم وغيرها من اساليب اثبات وجود الله الامر الذي لم يقل به ابن رشد متخذاً الطريق الفلسفي لاثبات وجود الله.

واذا كان ابن رشد يأخذ بظاهر النصوص لان ذلك الظاهر يوافق توجهاته الفلسفية ولا يظهر بتوجهه العقائدي. مع هذا يبقى ابن رشد يصر على ان للنص ظاهراً وباطناً وان الفيلسوف هو الاعرف

(1) اخذ الجابري هذه الفكرة عن دودس E.R.Dodds وكتابه (اليونان واللامعقول) "Les Grecs et L'irrationnel": انظر



بمعاني الباطن ويجب عدم افشاء تأويلاته للعامّة. وهو في ذلك يخالف ابن حزم الذي يقول بان للنص ظاهراً ولاوجود للباطن وان الحقائق ظاهرة واضحة لكل الناس^(١).

ولم يكن المهدي بن تومرت من الممهدين للفكر الرشدي كما اكد الجابري وذلك لان ابن رشد رفض الفكر الاشعري، وتبنى البرهان، وابن تومرت اشعري ندب نفسه لقراءة كتب الغزالي والتعريف بمذهبه، وكما هو معروف ان ابن رشد كان من اشد المعادين للغزالي. وابن تومرت هو الذي دعى لتعميم قضايا علم الكلام على الجمهور الواسع وهذا التوجه كان ينتقده ويرفضه ابن رشد الذي كان من اشد المعادين لنشر افكار تبحت في طبيعة الوجود او المينافزيقا بين الجمهور لانها تضر عقائدهم "ولربما يكون تأثير ابن تومرت على ابن رشد هو فقط في نقده لقياس الغائب على الشاهد، ولكن هذا لايدعونا الى القول ببرهانية الفكر المغربي بما فيهم ابن حزم وابن تومرت ذلك ان حضور الفكر المشرقي في فكر هؤلاء واضح جداً فلماذا اذن التكرار للفكر المشرقي والقول بالطبيعة بين الفكرين اذا كان المفكرون المغاربة انفسهم لم ينتكروا لفضل المشاركة بل كثيراً ما صرحوا بذلك وهذا ما كان واضحاً عند ابن تومرت نفسه"^(٢).

اما اول فلاسفة المغرب العربي ابن باجة، فأن اهم عنصر في فلسفته الافلاطونية المحدثة، وكما تشير الى ذلك احدى الباحثات، فأن عنصر التجديد في فكر ابن باجة دمج فلسفة ارسطو بالافلاطونية المحدثة وبالتالي يكون ابن باجة قد عرف من بحر الهرمسية الذي عرف منه فلاسفة المشرق العربي في رأيي^(٣).

وقد اجتهد الجابري في تأويل الاتصال لدى ابن باجة لكي يؤدي معنى الاتصال الاشراقي، ومع ذلك لم ينجح في مسعاه. فالمتوحد لدى ابن باجة هو اقرب للتصوف العقلي. وقد لاحظ احد الباحثين انه اقرب الى موقف الغزالي الصوفي للعلاقة بين الله والعقل والانسان، فضلاً على ان ابن باجة يأخذ عن افلاطون والفارابي، وليس ذلك من قبيل الاستئناس كما يدعي الجابري، لان الفيلسوف عندما يأخذ برأي فيلسوف آخر فانه يدعم رأيه^(٤).

لقد تبنى ابن باجة التصوف العقلي المتصل بالعرفان وليس لديه مؤاخذة على الصوفية سوى عدم التزامهم النظر العقلي الذي يراه شرطاً للمعرفة الاتحادية او الصوفية، فالفيض عنده ليس نازلاً من الاعلى الى الادنى كما هي الحال مع باقي الفلاسفة، بل العكس فالادنى يرتقي بالنظر العقلي الى الاعلى لذلك اشترط لحصول الفيض النظر العقلي. من ذلك يظهر بشكل جلي ان ابن باجة لم يقطع قيطعة

(١) انظر: علي عبد الهادي المرهج، النص الرشدي في القراءة الفلسفية العربية المعاصرة، ص ١٧٠-١٧١.

(٢) ايضاً، ص ١٧١.

(٣) انظر: عطية، د. فوزية عمار، المعرفة والسياسة عند ابن باجة- مصادرها الفلسفية واثرها في الفكر الاسلامي، ط ١، دار الجماهيرية، ليبيا، ٢٠٠٠، ص ١٥١.

(٤) انظر: علي عبد الهادي المرهج، النص الرشدي في القراءة الفلسفية العربية المعاصرة، ص ١٧٢.



ايستيمولوجية مع فلاسفة المشرق العربي وليس ارسطياً خالصاً، بل هو وفق مقاييس الجابري ينتمي الى دائرة العرفان، لادائرة البرهان^(٣).

اما ابن طفيل فقد حاول الجابري اثبات القطيعة الايستيمولوجية بينه وبين ابن سينا وفلاسفة المشرق العربي ولكن يبدو ان الباحث قد ادرك استحالة ذلك لوضوح الصلة بينهما وعمقها فعمد الى تحاشي ذكره ومر عليه مروراً عابراً .

ما يعيننا هنا ان ابن طفيل قد اشار الى ان الحق الذي لاجمجة فيه لدى ابن سينا في كتابه الفلسفة المشرقية. بل انه ميز في ابن سينا جانبين "اولهما جانب المؤرخ الشارح الملخص المعلق المناقش، وثانيهما: جانب الفيلسوف المنهجي الهادف ضمن حدود توجه فلسفي مبتكر" وابن طفيل يعتز بالجانب الثاني الذي هو الحكمة المشرقية الذي يرى فيه الحقيقة كاملة^(١) (*).

والحق ابن طفيل وفلسفته متفقان مع الحكمة المشرقية السينية تماماً فضلاً عن صلته بكل من الفارابي والغزالي ولكن لجابري يصوره بطلاً في كشف فشل المدرسة الفلسفية في تحقيق مشروعها في انشاء فلسفة يندمج فيها الدين، ثم يقرر واقعاً يفرض نفسه وهو ان لكل من الدين والفلسفة طريقه الخاص وان كانا يلتقيان عند الهدف. فما وصل اليه وهو اندماج بين الفلسفة والدين في شخصية (ابسال)^(٢). وكما سبقت الاشارة. كما يعمل الجابري على تأويل قول ابن طفيل على النقيض ما قاله او قصده في نقده لابن باجة وفهم من نقد ابن طفيل انه لام ابن باجة لانه مشرقي في فلسفته فهو لذلك مقصر في نظرية الاتصال وفي فلسفته الفيضية. في حين ان واقع نقد ابن طفيل لابن باجة كان على العكس تماماً لانه يؤاخذ على كونه لم يصل الى تحقيق حالة الاتصال الفيضية لانكابه على مشاغل الدنيا. كما هو واضح في مقدمته من دون ادنى شك^(١).

نصل الى اهم فلاسفة المغرب العربي ابن رشد الذي وصل الفكر في المغرب العربي معه الى الذروة كما بلغت القطيعة الايستيمولوجية بين ابن رشد وفلاسفة المشرق العربي الى حضيضها وبحسب الجابري. وقد اشرنا سابقاً ان الجابري يغلو في ابن رشد وينسب له عدداً من الصفات المعاصرة الحداثوية مثل العلمانية والتنويرية والعقلانية النقدية، يمكننا القول ان ابرز آراء الجابري في ابن رشد تنحصر فيمايلي:

(٣) انظر: يحيى محمد، نقد العقل العربي في الميزان، ص ١٤٦.

(١) انظر: صالح، مدني، ابن طفيل قضايا ومواقف، ط ١، دار الحرية للطباعة، بغداد ١٩٨٠، ص ٤٤-٤٥.

(*) ذهب الجابري في نقده لابن سينا الى ان فلسفة ابن سينا الارسطية وكتابه الشفاء لم تصل الى الناس وانما ظلت عند خاصة الخاصة في المشرق العربي، اما كتبه الصغيرة في الفلسفة المشرقية فهي التي انتشرت. ونحن نجد ان معرفة ابن طفيل وفلاسفة المغرب العربي بالشفاء ابلغ دليل على انتشار كتب ابن سينا كلها بما في ذلك الارسطية منها.

(٢) انظر: يحيى محمد، نقد العقل العربي في الميزان، ص ١٤٦.

(١) انظر: يحيى محمد، نقد العقل العربي في الميزان، ص ١٥١.



- القطيعة الايبستيمولوجية بين ابن رشد والفلسفة في المشرق العربي وتحديدًا ابن سينا.
 - علمانية ابن رشد أي فصله بين الحكمة والشريعة او الدين والفلسفة.
 - ضرورة تبني رشيديّة معاصرة وتعميم الروح الرشديّة كمنطلق لنهضتنا الفكرية والفلسفية المعاصرة.
- اما عن القطيعة الايبستيمولوجية بين ابن رشد وفلاسفة المشرق وتحديدًا ابن سينا فقد سبق ان بينا بطلانها عند مناقشتنا لآراء ابن سينا في هذا المجال، ونكتفي هنا بتسليط الضوء على قضية مهمة وهي ان الجابري اقتبس مفهوم القطيعة الايبستيمولوجية بين ابن رشد والافلاطونية المحدثة وابن رشد وابن سينا والفارابي من محمود قاسم وكتابه (نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الاكوييني) وهو امر اشار اليه جورج طرابيشي في كتابه (نقد نقد العقل العربي) وعده من اخطاء الجابري الجسم لان الجابري، بحسب طرابيشي، لم يذكر المصدر الذي اعتمده في ذلك أي كتاب الدكتور محمود قاسم، وأشار الى ان الكتاب بالفرنسية مما سهل على الجابري اخفائه^(٢). ونحن ننبه القارئ الى ان الكتاب منقول الى العربية ونقد ابن رشد لنظرية الفيض والفارابي وابن سينا ثبته محمود قاسم^(٣) (*).

ونحن نرى تقارباً كبيراً بين موقف ابن سينا الذي يقتصر الحكمة المشرقية على فئة محدودة من الخاصة، وابن رشد الذي يرى عدم جواز كشف اسرار الحكمة للعامة وهذا بدوره يلتقي ايضاً مع الغزالي في كتابه (المضنون به على غير اهله) وتأكيده على عدم كشف اسرار المكاشفة الا على المريدين. وهذه نقطة اتصال بين ابن رشد وفلاسفة المشرق العربي ومن اسباب قول الجابري بالقطيعة الايبستيمولوجية بين ابن رشد وفلاسفة المشرق العربي وكما يثبتها احد الباحثين، استباقاً الى التنظير الفكر الاسلامي عموماً دون المام كافٍ بالواقع التاريخي الذي افرز هذا الفكر وهو امر يرجع الى تبنيه منهجاً وآليات عاجزة لصلاً عن التركيب والتفسير والتنظير". بالاضافة الى "الانطلاق من عقدة (اعتبار الذات) في محاولة تأكيد الهوية المغربية والانعتاق من (مركزية) الرؤية المشرقية السابقة الى دراسة التراث العربي الاسلامي في المشرق والمغرب على السواء. مما اسفر عن السقوط في منزلق تصحيح الخطأ بالخطأ وبالسقوط تحت تأثير المركزية الاوروبية"^(١).

اما بصدد علمانية ابن رشد أي فصله بين الدين والفلسفة او الشريعة والحكمة، فانه لم يفصل فصلاً قاطعاً بينهما لانه صرح بان الحكمة صاحبة الشريعة والاخت الرضيعة لها وان الشرائع قد

(٢) انظر: جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي (ص ٢٨-٢٩).

(٣) (*) (٢) انظر: قاسم، محمود، نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الاكوييني، ط ١، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة (بلاتاريخ) ص ٨٢-١٢٣.

(*) وهذا بدوره يفند زعم طرابيشي بان الجابري اخفى المصدر لانه موجود بالفرنسية ولكنه في نفس الوقت لايبيريء الجابري من انه لم يشر الى محمود قاسم وكتابه المذكور على الرغم من انه تبني نفس افكاره ولو من قبيل المشاركة والمشاركة في الفكر.

(١) انظر: عامر عبد زيد، نقد العقل العربي عند محمد عابد الجابري، ص ١٥١-١٥٢.



استتبقت بالعقل والوحي. وبلتالي فأن هناك تداخلاً بين الاثنين. وقد أقر بتأويل النص الشرعي فيما لو عارض البرهان الفلسفي ووجب ان تكون عملية التأويل من اختصاص الفلسفة ولو انه حدد التأويل في ان لا يخرج عن ظاهر الفاظ الشرع. كما انه يوجب ان يعرف المشرع المقاييس البرهانية وذلك من اجل توظيف البرهان في فهم الشريعة "وعليه فأن ابن رشد لم يتعامل مع الشريعة معاملة الفصل والاستقلال بل تعامل معها من الموقع نفسه الذي تعامل به فلاسفة المشرق، حتى أقر طريقتهم في اعتبار ما في الشريعة على انه مثالات لما في الفلسفة مكرراً ظاهرة التقسيم المشرقي للناس الى عامة وخاصة والشريعة الى ظاهر وباطن. ولم يكن ظاهرياً حزمياً كما يحلو لباحثنا ان يضيف عليه هذه العلاقة لكي يؤكد امتداده (المغربي) الصرف"^(٢).

اما بصدد تبني عقلانية ابن رشد فلاتختلف عن عقلانية أي فيلسوف من فلاسفة المشرق العربي ونشير الى انه "اذا كان الجانب الميتولوجي عند ابن رشد يبدو مقلصاً الى ابعد الحدود، فان عقلانيته المفرطة كان عليها تصمت امام جدار الغيب وان تقتصر ازاءه على مجرد تأويله كما تقدم، فهل علينا نحن اليوم ان نتبنى موقف ابن رشد. فنكف عن مسائلة الخطاب الديني وعن محاولة جعله معقولاً بالنسبة الينا؟ وهل ينبغي علينا تبني الرشدية دون فحصها او نقدها؟ الا يقوم المقال الشرعي على شيء لم يبرهن عليه: فهمه للفلسفة وللشرع؟"^(٣)

ان تأكيد الجابري على برهانية المغرب العربي وعلمية الفكر الرشدية لانه مازال يعيش هذه "الاشكالية" التي هي اشكالية العلاقة بين الدين والفلسفة وتسجيل ارجحية الفكر الفلسفي على الفكر الديني واثبات ما انجزه الفكر الفلسفي على يد ابن رشد.

فالجابري كانت تحركه ايديولوجيا الدفاع عن السلطة وعن السياسة التي قرنها بالعلم فقراءة الجابري هي تبرير ابيستيمولوجي لوجود ما هو ايديولوجياً . وهو يتابع العلمانيين العرب في تأكيده على اتباع الطريقة العلمية الرشدية، الا انه يفوق هؤلاء العلمانيين في انه استخدم مناهج العلم والفلسفة المعاصرة "وان كان العلمانيون يعيشون هم الوطن ككل فأنا نجد الجابري يعيش هم مغربيته والافتتان بكل ما هو مغربي، لدرجة انه اصبح لا يرى الفارق الزمني بين علم اليوم وعلم الامس والطب اليوم وطب الامس كما هو عند ابن رشد الذي لم يمس الطب الا نظرياً، وما هو معروف عملياً في الطب ان ليس كل ما يقبل النجاح نظرياً يمكن ان يقبل النجاح عملياً"^(١).

والجابري في تقريره اسباباً جديدة لمحنة ابن رشد ينطلق من تنزيهه للمجتمع في المغرب العربي، فيرفض ان تكون اسباب غضب الخليفة الموحد علي ابن رشد ضيق افق الخليفة وسيطرة الفقهاء

(٢) انظر: يحيى محمد، نقد العقل العربي في الميزان، ص ١٥٤-١٥٥.

(٣) انظر: علي حرب، مداخلات، ص ١٢٠. ويقترح حرب لتحقيق العقلانية العربية البحث عن الاصل الخرافي الذي ترسو عليه العقلانية العربية، وكيف يتم فصل المقال العقلي مع هذا الاصل واي عقلانية تقوم بينهما. ايضاً، ص ١٢٠.

(١) انظر: علي عبد الهادي عبد الله المرهج، النص الرشدية في القراءة الفلسفية...، ص ١٨٤-١٨٥.



المتشددین ضد الفلسفة ومنتحليها واضطهادهم للفلاسفة. لذا رد ذلك الى اشتغال ابن رشد بالسياسة وتأليفه كتاب (جوامع سياسة افلاطون) الذي انتقد فيه نظام الحكم والاضطهاد السائدة في بلاده. في حين يعترض باحث آخر على هذا الاستنتاج بان ما قاله الجابري بهذا الصدد مجرد افتراضات، فقد افترض الجابري تاريخاً جديداً لتأليف الكتاب (جوامع سياسة افلاطون) وافترض صداقة ابن رشد لآخي الخليفة، وهذه الافتراضات لادليل عليها ولابرهان، والباحث يستبعد ان يعمل ابن رشد على تحويل الخلافة الى اخي المنصور الموحي الذي يصفه بعبارات التخميم والدعاء له بدوام الملك كما هو وارد في مقدمة الكتاب واهدائه وهي صيغة لاتقال الا للملوك^(٢). على ان الشائع في كتب التاريخ ان اسباب محنة ابن رشد قوله (ان الزهرة احد الالهة) ونحن وان كنا نرفض هذه الرواية المتهاففة، الا اننا نلفت انتباه القارئ الى ان عبارة ابن رشد تذكرنا بالعناصر الاساسية في الفكر الهرمسي وهو عد الكواكب آلهة او وسطاء للآلهة. ولو اننا مضينا في تحليل هذه الفكرة الى آخرها أسوة بالجابري، الذي يبني استنتاجات عريضة وخطيرة بل ورؤى كاملة على شذرة وردت عند هذا المفكر او ذاك المؤرخ الخ نصل الى ان ابن رشد قد عوقب ونفي بسبب هرمسيته التي اجتهد الجابري في ابعاد شبحها وضلالها عن الفكر والفلسفة في المغرب العربي. ومن المآخذ التي اخذناها على مقارنة الجابري الفكر والفلسفة في المغرب العربي بالفلسفة بالمشرق العربي هو انها تقارن مراحل نشأة الفلسفة العربية (في المشرق العربي) بمراحل نضجها واكتمالها في (المغرب العربي) وهذا ما اوقع الجابري في مغالطات عديدة ادت به الى ظلم الفلسفة في المشرق وبالذات مقارنته بين ابن رشد وباقي الفلاسفة.

وبحق لنا التساؤل هنا عن اسباب اختيار الجابري لابن رشد ليكون منطلقاً لنهضتنا المعاصرة ونحن نحاول ان نبحت عن المسكوت عنه في هذه المسألة. فالجابري لم يمتلك في تصوره للفكر ونهضة الفكر غير الحضارة الغربية الاوربية، وقد سبقت الاشارة الى انه تبنى بعض مفاهيم وطروحات المنهجية الاوربية، وبما ان اوربا قد بدأت تتعاطى الفلسفة في القرون الوسطى، وتعرفت على ارسطو تحديداً، من خلال فلسفة المغرب العربي فأعتمدت شروح ابن رشد لارسطو، وهي بالتالي مع شيء من التبسيط والاختصار للمسألة وجدت طريقها لنهضتها عبر ابن رشد وبما ان الجابري يعتقد ان النهضة العربية يجب ان تمر بنفس القنوات والمراحل التي مرت بها النهضة الاوربية فهي بالتالي يجب ان تبدأ بأبن رشد وارسطيته. هذا فضلاً عن ميل الجابري لابن رشد يعود لاسباب لاعلاقة لها بالفكر والفلسفة. منها ان ابن رشد مغربي وتتوفر فيه كل العناصر التي تحقق مآرب الجابري في تأكيد استقلالية المغرب العربي عن المشرق العربي وانفصاله. والجابري كلما ذكر حسنة او مزية من مزايا الفكر المغربي سواء أكانت حقيقية

(٢) انظر: العبيدي، د. حسن مجيب، تلخيص السياسة لافلاطون - محاوره الجمهورية، ابن رشد. نقله الى العربية: د. حسن مجيب العبيدي وفاطمة كاظم الذهبي، ط٢، دار الطليعة بيروت ٢٠٠٢، ص ٢٤-٢٥.



او موهومة يذكر في مقابلها مساويء المشرق العربي مثل علمانية ابن رشد في مقابل تصوف ابن سينا ولا عقلانيته.. الخ.

ونحن لانرفض تعصب الجابري للمغرب العربي فحسب بل نرفض اولاً وقبل كل شيء الطريق التراجعي والاستردادي، الذي يريد الجابري للثقافة العربية الاسلامية ان تمر به لتصل الى مرحلة الحداثة والمعاصرة وهو نفس الطريق الذي سلكته الحضارة الغربية وذلك لان حضارتنا لها طابعها الخاص وظروفها، وسنرجي الحديث عن هذه المسألة الى الفصل المقبل. ولست هنا بصدد عقد مقارنة بين ابن سينا وابن رشد فالمسألة في غاية الدقة وتحتاج الى كتاب منفصل للبت فيها. ولكنني ادلي بدلوي فيما بينهما، فأبن سينا استطاع ان يرسم طريقاً مغايراً لارسطو لقح فيه فلسفة ارسطو بالفلسفة المشرقية فجاءت فلسفته ذات طابع خاص مميز نجد فيه اصالة ذاتنا العربية الاسلامية والمشرقية فنحن مشرقيون قبل ان نكون عرباً، اما ابن رشد في اخلاصه للارسطوية فقد كرر فلسفة ارسطو ولم يضيف اليها أي جديد ولانجد لدى ابن رشد الاختلاف والتغاير الذي نجده في ابن سينا. واخيراً نشير الى ان ابن سينا قد اثر في ابن رشد مما دفعه الى رفض نظرية الفيض السنيوية، فالتأثير يشمل الجوانب السلبية والايجابية معاً.

وبعيداً عن الرشدية، نجد ان الجابري، وكونه من دعاة القومية العربية يميل الى الدولة الاموية او الى الامويين في مقابل العباسيين، بل انه كان اموياً في كرهه للدولة الفاطمية وايدولوجيتها الباطنية التي تعرض لها دوماً بالنقد. وكان يعلي من شأن المجتمع العنصري الطائفي المتزمت للعرب في العهد الاموي وهو يعرض نقده هذا بصورة تقريرية، فيبدو من كلامه وللقاريء غير المختص، انه يصف حالة المجتمع في العهدين الاموي والعباسي، مثل ان يصف سيطرة الموالي في العهد العباسي. فالجابري ينتقد العباسيين على انفتاحهم على الاجناس ويمدح الامويين على انغلاقهم لعربيتهم. ويمدح الدولة الاموية في الاندلس ويظهر فضائل عصرهم ويعدد العلماء الذين ظهوروا بالاندلس... الخ ان هذا الموقف منسجم تماماً مع انتماء الجابري للتيار القومي العربي، ولكنني آخذ عليه تزمته للعرب، في هذا الجانب من فكره. وادعوه للتخفيف من غلواء تعصبه للقومية العربية ابتغاءً للموضوعية في البحث^(*).

ونعود من جديد الى فكره وموقفه من الفلسفة الاسلامية بين المشرق والمغرب ونجد ان الانتماء الى أي جهة او فرقة هو حق مشروع، لاشك في ذلك، ولكن التعصب الذي يعمي صاحبه عن رؤية الامور بشكل واضح او يدفع صاحبه الى تحريف الحقائق لينساق مع عصبية هو امر غير مقبول في البحث العلمي نهائياً. لذلك وانطلاقاً من رغبة الجابري في تنقية الفكر في المغرب العربي واطهاره بالمظهر العقلاني البحت متجاهلاً الاتجاهات اللاعقلانية (لاعقلانية وفق مقاييس الجابري الغربية الارسطوية) فيقلل من شأن مدرسة ابن مسرة في فترة ازدهار الفكر والحضارة في المغرب العربي اسوة

(*) ومن الطريف ان نذكر الباحث انه لو ظهر في العهد الاموي لما لقي آذاناً صاغية لكونه غير عربي، كما هي الحال مع فحول الكتاب والمفكرين من الموالي في العهد الاموي.



بالمشرق العربي الذي ارجع انحطاطه الى العرفان. وهكذا يحسن الجابري توظيف الفكر الباطني بالشكل الذي يريد ولتحقيق النتائج التي يريدها. ويمارس نفس اللعبة مع الفكر الصوفي والفلسفة اليهودية واثرها على الفكر والفلسفة في المغرب العربي.

ونحن نستغرب ربط الجابري بين ابن رشد وابن خلدون وضمهما الى نفس التيار والمدرسة وذلك لوجود اختلاف كبير بينهما يرى احد الباحثين انه يرتقي الى مستوى القطيعة الايستمولوجية. وذلك الاختلاف هو اختلاف معرفي مفاده ايمان ابن رشد بقدرة العقل المطلقة على معرفة الوجود وبكونية العقل وان اعترف ابن رشد بالتقصير في العقل عن الادراك استثناءً او تقيّةً ولا فرق هنا- بينما قال ابن خلدون "بالامكان الواقعي" وهذا يعني ان ثمة فرقا جوهريا بين الاثنين هو اختلاف معرفي. بل يعد ابن خلدون استمراراً للغزالي وليس لابن رشد^(١) (**).

ونحن نرى ان الاختلاف ايديولوجي ايضاً فأبن رشد جعل تعلم الفلسفة فرض عين على كل مسلم في حين ابن خلدون ابطلها وبين فساد منتحلها وبالتالي هما يختلفان في الخطوط العريضة لفكرهما. والجابري يصر على الربط بينهما بخيوط واهية مثل انهما رفضا نفس الفلسفة أي الفلسفة المشرقية (أي الفارابي وابن سينا) وكنا قد بينا آنفاً ان ابن رشد لم يرفض فلسفتها، فضلاً عن تجاهله للنواحي الصوفية الواضحة عند ابن خلدون ووضعها في جانب العقل البرهاني مع ابن حزم والشاطبي في حين انهم جميعاً ينتمون بشكل سافر الى الفكر البياني. لقد جمع الجابري بين متناقضات في الفكر في المغرب العربي فغدا هذا الفكر اشبه بالمرقعة الصوفية.

ولابد ان نشير الى ان تاريخ الفكر الاسلامي بالنسبة للباحث قد استحال، وبسبب براعته المنهجية الى لعبة المخاتلة والضم يوصل بينهما كيف يشاء وبالشكل الذي يشاء دون مراعاة للثوابت في الفكر. واذا وجد الجابري ان الفيلسوف لا يتفق مع آراءه او لا يتماشى مع الخارطة التي رسمها للفكر عمد الى تعديل فكره (باخفاء جوانب واظهار اخرى والتمسك باهداب الافكار، او تأويل الافكار واذا فرغت الجعبة من السهام عمد اخيراً الى البحث في المسكوت عنه عند الفيلسوف فيوظفه وينطقه بما يشاء.

وقد غاب عن فلاسفة المشرق العربي فيلسوفان مهمان لم يذكرهما الجابري الا في مسكويه (٥٣٢٠هـ-٤٢١هـ) فلم يذكره الجابري في كتبه (نحن والتراث، وتكوين العقل العربي، وبنية العقل العربي) لقد سكت سكوتاً كاملاً عنه في هذه الكتب وذكره ضمن الفلاسفة المسلمين الذين تبناوا الاخلاق الارسطية (النيقوماخية) في كتابه العقل الاخلاقي العربي^(١).

(١) انظر: علي حرب، مداخلات، ص ١٢.

(**) لقد اعتقد ابن خلدون بحدود العقل وعدم قدرته على الوصول الى معرفة تامة بالاشياء.

(١) انظر: العقل الاخلاقي العربي، ص ١٢.



كما غاب عن بحث الجابري في الفكر العربي الاسلامي الفيلسوف نصير الدين الطوسي مع انه من كبار الفلاسفة المسلمين الذين ينتمون الى العقل البرهاني ولاندرى ما اسباب هذا الغياب غير المبرر. والجابري تطرق له بشكل مقتضب وسريع ومشوه، في التقديم لكتاب (تهافت التهافت)^(٢).

لم يغادر الجابري حس الفقيه في تعامله مع الفلسفة الاسلامية وفهمه لها، الفقيه الظاهري اذا شئنا الدقة في التعبير، فالجابري بالرغم من كفاءته ومنهجه العلمي، لم يتخلص من رواسب الطفولة ظل الفقيه الاصولي (السلفي) قابلاً داخله يوجه تفكيره وفلسفته وتعامله وفهمه للفلاسفة بالصورة التي توظفهم لخدمة افكاره ومسلماته. وكانت النتيجة الابتعاد كثيراً عن المنهجية الايستمولوجية التي صرح الجابري بالتزامه بها. وانتهت بأن رسمت صورة مشوهة تماماً وبعيدة كلياً عن حقيقة الفكر والفلسفة في المشرق والمغرب العربي وربما يكون ولع الجابري بالثورات الفكرية والآراء الجديدة احد الاسباب التي دفعتة الى فتح النار على الساحة الفكرية العربية والاسلامية فأنت هذه النار على الاخضر واليابس.

المقصد الثاني: الاخلاق الاسلامية

للاخلاق حصة كبيرة من نتاج الجابري الفكري والفلسفي الاسلامي، وكنا قد تناولنا جانباً منها سابقاً من خلال حديثنا عن بعض مشكلات علم الكلام والاخلاق عند المتصوفة، وهنا سنفتح الباب على مصراعيه في مجال الاخلاق كما عرضها وعالجها الجابري في كتابه الضخم وآخر نتاجاته ضمن سلسلة نقد العقل العربي ونعني كتاب (العقل الاخلاقي العربي).

وكما اعتدنا سابقاً افتتاح الحديث عن العقل العربي بالمنهج، والمنهج الذي اعتمده باحثنا في دراسته للاخلاق في الفكر والفلسفة والحضارة الاسلامية على نفس المنهج السابق الذي اعتمده في كتبه (نقد العقل العربي) وهو "التحليل التاريخي، المعالجة البنيوية، والطرح الايديولوجي" بالاضافة الى "التحليل التكويني والتحليل البنيوي في آن واحد، فالمنظور الذي انطلق منه كان بنيوياً" اما جانب التكوين فستتم من خلال النظر في اصول وفصول هذا النظام او ذلك ثم علاقة التأثير والتداخل بين النظم نفسها^(١) (*).

(٢) انظر ابن رشد، تهافت التهافت، تقديم محمد عابد الجابري، ص ٣٣-٣٥، وللاطلاع على فلسفة الطوسي بشكل مختصر انظر: د. عبدالامير الاعسم، نصير الدين الطوسي- مؤسس المنهج العلمي، ط ١، عويدات بيروت ١٩٧٥.

(١) انظر: العقل الاخلاقي العربي، ص ٢٣.

(*) كان اعتمادنا في هذا المقصد على كتاب العقل الاخلاقي العربي للجابري لذلك ستكون الاشارة الى صفحاته فقط.



كما استعرض الجابري ابرز المحاولات المعاصرة التي تناولت الاخلاق في الثقافة العربية الاسلامية والتي عرض كل واحد منها الى تيار اخلاقي معين في الاخلاق الاسلامية وقد لاحظ الباحث مدى الحاجة الى تصنيف جديد للكتابة الاخلاقية في الثقافة العربية الاسلامية يستوعب جميع الاتجاهات والتيارات وذلك لـ "طغيان النموذج الاوربي من جهة، والنقص الخطير في معرفتنا بمعطيات تراثنا في هذا المجال من جهة اخرى"^(٢).

ويصرح الباحث انه تعامل مع النظم الاخلاقية في الثقافة العربية الاسلامية وفق مبادئ: الاول "النظر الى ما ندعوه هنا بـ "العقل الاخلاقي العربي" لاكمال فردي، عقل هذا او ذاك بل كـ "عقل" جماعي، كـ "نظام للقيم" يوجه سلوك الجماعة، سلوكها الفكري الروحي، وسلوكها العملي. وهذا لايعني اهمال الفرد، كل، بل يؤخذ الفرد هنا كعضو في جماعة، في الامة". اما المبدأ الثاني "وهو نتيجة للاول، فهو التعامل مع كل واحد من نظم القيم تلك، بوصفه موجهاً لسلوك الجماعة، سواء كانت هذه الجماعة دولة، او كانت حركة معارضة للدولة او كانت جماعة دينية او صوفية، او نخبة من نخب المجتمع ككتاب السلاطين وغيرهم. وبما ان الدولة والمجتمع لم يكونا في العصور القديمة والوسطى متلاحمين متداخلين ممتزجين كما هو الشأن اليوم، بل كان المجتمع نفسه عدة "دول" ان صح التعبير فلقد كان لمظم الجماعات المكونة له قيم خاصة، تشكل بصورة او بأخرى نظاماً للقيم خاصاً، تدبر بواسطته ومن خلال الارتباط به كل جماعة شؤونها الخاصة"^(١) لقد كان عالم القيم في الثقافة العربية عدة عوالم وليس عالماً واحداً وكانت وحدتها وحدة المتعدد^(٢).

كما حدد مفهوم "القيمة المركزية" بانه "القيم، في كل ثقافة ليس كلها في مستوى واحد، بل هناك قيم اساسية او رئيسية تتفرع عنها قيم اخرى ادنى منها مرتبة. واكثر من ذلك يمكن التمييز في كل ثقافة بين ما ندعوه بـ (القيمة المركزية) التي تنتظم حولها جميع القيم، في عصر من العصور، وبين القيم الاخرى المندمجة تحتها".

ويشير ايضاً الى ان الثقافة العربية قد عرفت عدة نظم من القيم وليس نظاماً واحداً "والعقل الاخلاقي العربي هو "عقل متعدد في تكوينه ولكنه واحد في بنيته" والمجتمع العربي كان ولايزال يعيش صراعاً بين نظم القيم، فمجتمعنا قلق على مستوى القيم على الاقل. الا ان صراع القيم هذا ناجم عن تعدد الموروثات الثقافية على الساحة العربية قديماً وحديثاً وهذه الصراعات هي عبارة عن "ازمات في القيم" ان هدأت في ناحية من الوطن العربي اضطربت في ناحية اخرى، ومازالت هذه الازمات تتأجج، بين الحين

(٢) انظر: ص ٨-١١.

(١) انظر: ص ٢٤.

(٢) انظر: ص ٢١.



والآخر فتظهر على شكل "خروج عن النظام القائم المادي او الروحي معاً او هما معاً، واما في شكل ازمة نفسية تضرب الكيان الفكري والروحي للشخص الواحد"^(٣).

نظر الجابري الى العقل الاخلاقي العربي من زاوية العناصر الاسلانية التي تكونت منها الاخلاق فكانت الاخلاق بالنتيجة ممثلة للمصدر الذي صدرت عنه، او معبرةً عن الموروث الذي جاء بها. والذي اشرنا اليه آنفاً . بالتالي الاخلاق في الثقافة العربية الاسلامية تتألف من خمس موروثات تشكل في مجملها الخليط الاخلاقي العربي، وهذه الموروثات الخمس هي:-

١- "الموروث العربي (الخالص) ونمسيه (خالصاً) لانه ينتمي اصلاً الى ما قبل الاسلام أي قبل (الاختلاط)، ويتمثل فيما جمع ودون من اشعار العرب واخبارهم وحروبهم ومفاخرهم، ومكارمهم الخ.. في الجاهلية.

٢- الموروث الاسلامي (الخالص) ونحن نصفه بـ (الخالص) لان نظام القيم الخاص به يستند بصورة او باخرى الى المرجعية الاسلامية، وعمادها القرآن والحديث".

اما الموروثات الاخرى وهي وافدة على البيئة العربية الاسلامية من الخارج، فقد تخلت عند انتقالها الى الثقافة العربية الاسلامية عن الجوانب التي تتعارض فيه قيمها مع قيم الاسلام. "العلاقة بينها وبين الاسلام لم تكن على مستوى البناء بل على مستوى التساكن او التعايش او التوفيق واحياناً (الاحتواء المتبادل)" وهي لم تنطلق اساساً من القرآن والسنة حتى تكون اسلامية خالصة.

٣- "الموروث الفارسي، وكان يمثل ثقافة اجنبية ورثها الاسلام، اخذ منها اشياء واهمل اشياء حسب حاجته. وكان منه كتب ترجمت الى العربية ترجمة نصية او مع تصرف اضافة الى نقول واخبار و (عهود) وعادات وآداب الخ.

٤- الموروث اليوناني ومثله مثل الموروث الفارسي: يمثل ثقافة اجنبية وهذا الموروث قسمان: ما ينتمي الى العصر الهيلينستي (العصر اليوناني- الروماني) وما ينتمي الى العصر الهيليني الاغريقي.

٥- الموروث الصوفي، وهو ذو اصل اجنبي، ومن طبيعته انه لايعترف بكونه اجنبياً بل هو يدعي انه "الباطن" و "الحقيقة" المحايثة لكل دين".

ويشير الجابري ان العلاقة بين هذه الموروثات علاقة تنافس وصراع وقد لعبت السياسة دوراً اساسياً في هذا الصراع، وكانت القيم "ذات حمولة سياسية". فرؤية الجابري للاخلاق، وكما يصرح هو، اقرب الى الرؤية القديمة والتي تدمج بين الاخلاق والسياسة من الرؤيا الحديثة التي تميز او تفصل بين الاثنين بالاضافة الى ميزتين أخريين يمتاز بهما بحث الجابري هذا اذ يعلن تحرره من الهاجسين الاول "الرد على الغربيين" والثاني "اكتشاف قيم عصرنا في حضارة اسلافنا"^(١).

(٣) انظر: ص ٢٢-٢٣.

(١) انظر: ص ٢٦-٢٨.



ان "نظام القيم" كما حدده باحثنا "ليس مجرد خصال حميدة، او غير حميدة يتصف بها الفرد فتكون خلقاً له، بل هو بالدرجة الاولى معايير للسلوك الاجتماعي والتدبير السياسي ومحددات لرؤية العالم واستشراف المطلق".

كما "ان مضامين الالفاظ التي يعبر بها عن الاخلاق في هذه الثقافة او تلك، على مستوى الحسن والقبح والخير والشر، انما تتحدد بناء على نظام القيم السائد في الثقافة المعنية" وعن ذلك ينتج التعدد والاختلاف في القيم فذلك يعود الى تباين الثقافات والموروثات التي عرفتھا الساحة الثقافية العربية، والتي دخلت الى البيئة العربية من خلال الفتوحات الاسلامية وبسبب الاحتكاك الحضاري بالتجارة وغيرها^(٢).

ولكن ما اسباب ازمة القيم الاسلامية، مالداعي الى قيام ازمة في المجتمع العربي الاسلامي؟ اكثر الجابري الحديث عن ازمة القيم الاسلامية والتي ادت الى استيراد قيم من الموروث الفارسي والموروث اليوناني.. الخ. وفي العادة تظهر الازمات عندما تحدث انقلابات قيمية او هزات كبيرة في المجتمعات^(*). اما الانقلاب الكبير الذي حدث في الاخلاق في المجتمع العربي فقد نجم عن الدعوة المحمدية التي دعت الى ترك الشرك بالله والتوجه الى الاله الواحد و "اقرار المساواة بين الناس ومناصرة المستضعفين ضداً على المستكبرين، وشجب وأد البنات، والدعوة الى نبذ العرف الخاص بـ "الثأر" واقرار العدالة في القصاص الخ ان هذه الدعوة التي عدلت قيماً كانت قائمة، والغت اخرى كانت سائدة، قد هزت بعنف نظام القيم السائد". وبعد ان هاجر الرسول بدأ نظام جديد من القيم يحل مكان القديم، وبعد تحول مجتمع المدينة الى مجتمع الدولة ونشأت "مدينة فاضلة" و "كان القانون والاخلاق سيان (سيين) في هذه المدينة، لنقل توأمان (تؤمين)". ولم يكن الناس في ذلك الزمان "يفصلون بين آيات الاحكام وآيات الاخلاق. فكل شيء في القرآن كان حكماً وكل شيء فيه كان اخلاقاً . ولعل هذا التداخل بل الوحدة بين الاحكام وآيات الاخلاق والاخلاق في القرآن هو ما جعل علماء الاسلام يرون الفقه (والحديث والاصول، العلم الديني الذي يشمل الاحكام والاخلاق ويغني عن الاشتغال بـ (علم الاخلاق) او بما يسمى في مرحلة متأخرة بأخلاق القرآن. والحق ان القرآن كتاب اخلاق والسيرة النبوية هي هذه الاخلاق مطبقة". ولكن بعد وفاة الرسول بدأت دولة المدينة تعيش "انتكاسة خطيرة على صعيد القيم التي بشرت بها الدعوة المحمدية واقامت عليها دولتها". وقد بدأت من مسألة تعيين خليفة الرسول واستمرت حتى سيطر بني امية على السلطة وهم "الطلاق" فضلاً عن المشكلات الخطيرة التي رافقت الفتنة الكبرى (مقتل عثمان وما تلاه من احداث) مثل عدم العدالة في توزيع المال والاسراف فيه مما يتناقض مع "النموذج الاسلامي" الذي ترسخ

(٢) انظر: ص ٥٥-٥٦.

(*) ونذكر على سبيل المثال انقلاب القيم في المجتمع العربي بعد الثورة الصناعية. وايضاً الهزة العنيفة التي احدثتها الحرب العالمية في القيم الاخلاقية السائدة في المجتمع الاوربي.



في وعي ولاوعي المسلمين الاوائل. كما ان سلوك "المترفين" من قريش "لم يكن يستجيب لاخلاق القرآن" لذلك رفع المسلمون الاوائل الذين "اصبحوا يمثلون الضمير الديني" وسط ذلك الوضع الدنيوي، رفعوا اصواتهم بالاحتجاج والرفض لهذا الوضع.

ثم ينتقل الجابري الى الحديث عن الفتنة الكبرى والحرب الاهلية التي عصفت بالدولة الاسلامية الفتية ثم الحكم الاموي العضوض وازمة القيم المرتبطة بالحكم على فاعل الكبيرة وايدولوجيا الجبر والقضاء والقدر وغيرها من القضايا التي هي في جوهرها اخلاقية وغيرها من الامور التي سبق ان طرحناها في اكثر من موقع من هذه الرسالة والتي اولها الجابري اهتماماً فائقاً ولايفوت الجابري ان يؤكد على اخلاقيات الاطراف المتنازعة (الامويون، المرجئة، الخوارج والمعتزلة).

وقد عمد العباسيين لمواجهة ازمة القيم هذه عند توليهم الحكم الى ايجاد حل لها من خلال تبني قيم الموروث الفارسي الذي قدم نموذجاً للحكم يقوم على مبدأ: وحدة الدين والدولة وطاعة (كسرى) من طاعة الله^(١).

لقد تآثرت الاخلاق في الحضارة الاسلامية بالموروثات الثقافية في الساحة العربية، وقد كان حضور هذه الموروثات في الثقافة العربية وبالاخص الموروث الفارسي قوياً جداً بل ان الحاجة الماسة الى قيم معينة تخدم فئة اجتماعية معينة دفعهم الى الاستيراد من الآخر وقد اكتست عملية الاستيراد هذه شكل "تقليد الغالب للمغلوب"^(٢).

وقبل العباسيين كان الامويين قد بدأوا باستخدام الموروث الفارسي لتكريس ايدولوجيتهم ايدولوجيا "الجبر" (والتي تنص على ان الانسان مسير في افعاله غير مخير او مختار) والتي تؤكد على ضرورة الطاعة "وهي قيم كانت جاهزة في الموروث الفارسي. واكثر من ذلك كانت ملائمة لطبيعة الازمة وحاجة الدولة لانها تربط بين وحدة الدين والملك وتجعل طاعة صاحب الدولة من طاعة الله"^(٣).

أ – الموروث الفارسي او اخلاق الطاعة: يذهب الجابري الى ان الدولة الاموية قد استعانت بالاخلاق الفارسية او القيم الاخلاقية الفارسية وعلى راسها الطاعة التي انتقلت الى العرب في بداية الدولة الاموية على يد مجموعة من الكتاب الذين تولوا منصب الكتابة في دواوين الخلفاء الامويون ومن هؤلاء "سالم بن عبد الرحمن، ويكنى أبا العلاء، وكان مولى لسعيد بن الخليفة الاموي عبد الملك بن مروان وقد تولى الكتابة في الديوان سنة ١٠٥-١٢٥هـ" "اما عبد الحميد فهو المؤسس الفعلي لخطاب الترسل، خطاب "الكاتب" حتى لقب بعبد الحميد الكاتب" واسمه عبد الحميد يحيى بن سعيد. وكان كل من هؤلاء على معرفة ودراية بالآداب الفارسية. وقد استنتج الجابري بأن هؤلاء الكتاب قد رسخوا تقليداً في الكتابة واسلوب

(١) انظر: ص ٦٠-٧٨.

(٢) انظر: ص ١٢٤.

(٣) انظر: ص ١٢٦.



نقلًا عن الفرس وكانت الدواوين تكتب بالفارسية الى ان تم تعريبها في زمن عبد الملك بن مروان كما يشير الى ان الزخارف اللفظية في كتابة الرسائل قد اخذت عن الفرس^(٤).

وبنتهي من ذلك الى القول بأن "اول درس في الاخلاق والسياسة، تلقاه العقل العربي على يد معاوية حاملة السيف، لا القلم، وكان بعنوان (الجبر) أمره وامر ابنه يزيد وامر كل من جاء بعده (كان بقضاء وقدر) كان ذلك نتيجة هزيمة العرب جميعاً في حربهم الاهلية الاولى التي خلدت اسم (صفيين) فبقيت جراحها ثابتة ماثلة مثلثون المكان^(٥).

اما الدرس الثاني الذي تلقاه العقل العربي في الاخلاق والسياسة، فكان عنوانه (الطاعة)، وكان هذه المرة في مادة (الادب) والادب قلم يقوم مقام السيف. ومن سوء الحظ ان الظروف التي حركت ذلك القلم كانت ظروف سيف مغلول، ظروف هزيمة دولة معاوية وعشيرته هزيمة نهائية مع مروان بن محمد وكتبه عبد الحميد!

الجبر والطاعة عنصران اساسيان في "اخلاق الهزيمة" بدأت الدولة الاموية باولهما وانتهت بأخرهما.

وبميز الجابري بين الطاعة وفق الاخلاق الكسروية والطاعة وفق المنظور الاسلامي فيقول: "صحيح ان الدولة في كل زمان ومكان تقوم على (الطاعة) او الولاء ولكن ما يلفت الانتباه في التاريخ العربي الاسلامي هو تنامي الاتجاه نحو الطاعة الكسروية، اعني غير المشروطة، وغزو هذا النوع من الطاعة لجميع الموروثات الاخرى بما في ذلك الموروث الاسلامي (المحض) الذي لم يعرف في الاصل هذا النوع من الولاء. فالبيعة في الاسلام سواء بيعة النبي في العقبة (الاولى والثانية) والمعاهدة المعروفة ب (صحيفة النبي) ومبايعة ابي بكر خليفة النبي ومبايعة عمر ثم عثمان ثم علي، كل ذلك قد تم بعد مشاورات وتسويات واشتراط شروط. ومن اجل قضية (الطاعة) قامت حرب (الجمال) بين علي من جهة والزبير وطلحة وعائشة من جهة اخرى، ثم حرب (صفيين) بين علي ومعاوية. اما (الطاعة) الكسروية طاعة غير مشروطة لا تقتضي الاحتكام لاية سلطة، فكسرى في هذه الحالة ينزل منزلة (الله ورسوله) لابل قد يصبح هو الاله نفسه!"^(١)

(٤) انظر: ص ١٣٦-١٣٢.

(٥) هذه هي احدى اخطاء الجابري الجسام، والصحيح ان اول درس تلقاه المجتمع الاسلامي في الاخلاق والقيم الاخلاقية كانت على يد الرسول الكريم محمد الصادق الامين الذي وصفه القرآن الكريم بانه على خلق عظيم، وقد صرح الجابري سابقاً ان القرآن كتاب اخلاقي تشريعي. وثاني درس تلقاه المسلمون على ايدي اهل بيت الرسول وصحبه الاكارم الذين كانوا نموذجاً للاخلاق الاسلامية. ثم أي ميزة ومكانة يمنحها الجابري لمعاوية فينسب له الدرس الاول في الاخلاق الاسلامية ان هذا دليل قوي على انحياز الجابري للامويين، الذي سبق ان اشرنا اليه، فهو ينسب لهم فضائل موهومة ومبتدعة من قبله.

(١) انظر: ص ٢٢٧-٢٢٨.



يؤكد الجابري على ان انتقال القيم الكسروية الى الدولة العباسية الاسلامية قد تم عبر كتابات ورسائل ابن المقفع وهو كاتب فارسي تتقف ثقافة عربية وعمل كاتباً عند الحكام الامويين في اواخر عهد الدولة الاموية وعمل كاتباً عند ابي جعفر المنصور الذي غضب عليه وقتله في آخر الامر. ان الاخلاق الفارسية التي رسخها ابن المقفع وتدور حول ثيمتين هما الطاعة والاستبداد (=استبداد الحكام). فابن المقفع وقبله عبد الحميد كان المشرع للدولة الكسروية في بلاد الاسلام، وهي التي مازالت قائمة فيها الى اليوم، باسم دين الاسلام في الغالب" (١) (*).

لقد كان ابن المقفع "صاحب مشروع حضاري قوامه لباس الدولة العباسية الناشئة لباس الدولة الساسانية وهذا واضح في جميع كتبه، فهي تدور جميعها نحو "السلطان" أي ما نسميه اليوم (الدولة) علماً بأن الدولة كما عرفها ابن المقفع أي كما تتمثل في النموذج الساساني، كانت دولة فرد لادولة (مدينة) او مجتمع" (**). ويشير الجابري الى ان ابن المقفع لم يذكر المصادر التي استقى منها افكاره وآراءه في كتبه فلا يشير الى المراجع الاسلامية ولا الى المراجع الفارسية ويؤكد ابن المقفع على تركيز السلطات الدينية والمدنية بيد الامام (ال خليفة). وينتهي الباحث الى ان هذا الامام الذي شرع له ابن المقفع في كتبه هو (كسرى) في ثوب (ابي جعفر المنصور) المخاطب في رسالة الصحابة لابن المقفع (٢).

والطاعة هي الثيمة الوحيدة والاساسية التي كرسها النظام الكسروي طاعة "كسرى" او (ال خليفة او الملك او السلطان او الرئيس، الزعيم او القائد... الخ) وهي اخلاق تكرر طاعة الفرد. وتمتاز بغياب الفرد البشري كقيمة، اذ الفرد البشري لقيمة له في هذا النظام الاخلاقي وكل شيء يدور حول الحاكم (كسرى او اردشير مؤسس الدولة الفاطمية الساسانية وفيها يندمج الدين والملك فالثورة على الحاكم تبدأ بالثورة على الدين الذي نصب الحاكم نفسه راعياً له. "وكما خدمت القيم الكسروية وعلى راسها (الطاعة)

(١) انظر: ص ١٩٤.

(*) تجدر الاشارة هنا الى ان الجابري قد اعتمد اسم (كسرى) للاشارة الى الحاكم المطلق والاخلاق الفارسية التي تقوم على الطاعة والولاء المطلقين للحاكم. وذلك بدهاء وذكاء فائقين لانه يعلم جيداً ان اسم (كسرى) يقترن في مخيال العرب والمسلمون بذلك الطاغية الفارسي المجوسي الذي رفض الاسلام وحاربه وهزم في موقعة القادسية. ونرجح ان الباحث قد اختار هذه التسمية وهذا الشخص ليقرن به اخلاق الطاعة المطلقة من اجل ان ينفرد القاريء من هذه الاخلاقيات ويدفعه الى رفضها واستهجانها. وهو موقف الجابري نفسه من اخلاق الطاعة.

(**) ونحن بدورنا نتساءل اذا ما كان ابن المقفع قد ادرك النموذج الساساني والحكم الساساني، فهو عاش في العهد الاسلامي في اواخر العهد الاموي ووائل العهد العباسي أي ما يقارب قرناً او يزيد على سقوط الدولة الساسانية، فكيف له ان يدركها فضلاً عن ان يتبناها ويروج لها ويلبس الدولة العباسية لباسها؟!

(٢) انظر: ص ١٩٥-١٩٦.



دولة كسرى فهي ملائمة لان تخدم (الملك العضوض) الذي تحول اليه نظام الحكم في الاسلام مع معاوية، لتجعل من الخليفة الاموي كسرى جديداً كسرى المسلمين، بدل كسرى المجوس^(***).

وقد تمكن الكتاب العرب ذوي الاصول الفارسية من ترسيخ هذه الاخلاق خدمة للدولة الاموية ثم الدولة العباسية فتنبوا حكمة "اردشير" و"اخلاق" "اردشير" من خلال نصائحه ووصاياه التي تمت ترجمتها الى العربية وتعليمها لابناء الخلفاء والخاصة. وقد انتهى فقه السياسة الى كلمة واحدة هي "من اشدت وطأته وجبت طاعته" الشيء الذي يعني "الاولوية للطاعة على المطاع".

تفرعت عن هذه الاخلاق ثلاث اخلاقيات بحسب الطبقات المكونة لها: "اخلاق السلطان، اخلاق الخاصة و"اخلاق العامة" "اما اخلاق السلطان فتقوم على التقرد والتعالي. واما اخلاق الخاصة فتقوم على الخدمة والحدز، واما اخلاق العامة فعلى الطاعة والصبر"^(١).

ب- الموروث اليوناني او اخلاق السعادة. ويرى الجابري ان هذه الاخلاق هي الاخلاق الفلسفية من الفلسفة اليونانية وعملت على تبيئتها لتتسجم مع المجتمع العربي الاسلامي. ويلخص الجابري موقف عدد من الفلاسفة العرب الذين الفوا كتباً في الاخلاق وهم: الكندي ورسالته (في دفع الاحزان) والرازي وكتابه (الطب الروحاني) وسانان بن ثابت بن قرة (تهذيب الاخلاق) والحسن بن الهيثم (تهذيب الاخلاق) واخيراً ابن حزم الاندلسي والظاهر، ورسالته (رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الاخلاق والزهد في الرذائل). ويذهب الجابري الى ان جميع هؤلاء الفلاسفة والكتاب قد تأثروا بالنزعة الطبية التي طبع بها جالينوس (الطبيب الروماني المولود سنة ١٣١م) الاخلاق اذ وضع نظرية في الاخلاط ترجع جميع الامراض الى اختلال توازن الاخلاط والامزجة فالاخلاط الاربعة هي التي تشكل مزاج البدن (اليبوسة والحرارة والبرودة والرطوبة) وهي التي تؤثر على سلوك الانسان اذ قال بان قوى النفس (الشهوانية والغضبية والعاقلة) تتبع المزاج او طبيعة البدن^(٢) (*).

ان مصدر هذه الاخلاق، بحسب الجابري، تعود الى الاخلاق اليونانية وفلاسفة اليونان افلاطون، ارسطو وجالينوس. الا ان هؤلاء الفلاسفة العرب لم يظلوا حبيسي افكار جالينوس (أي النزعة الطبية

(***). ليس من قبيل التناقض ان تعمد الدولة الاموية الى تعزيز القومية العربية ورفع شأن العرب على سائر الموالي ثم تتبنى قيم فارسية وتكرسها، وتدعو لها.

(١) انظر: ص ٢٥٢-٢٥٣

(٢) انظر: ص ٢٨٠-٢٨١.

(*) ان هذه الاخلاق (أي قوى النفس، والاخلاط) تعود الى افلاطون قبل جالينوس فيمكن القول انها اخلاق افلاطونية قبل ان تكون جالينوسية. ونلاحظ هنا غياب الاخلاق الخلدونية او نظرية ابن خلدون في اخلاق البشر وهي التفسير الطبيعي الجغرافي لاختلاف الناس وطباعهم.



العلمية) "بل حاول كل منهم تجاوزه والانفصال عنه في نفس الوقت الذي ينتسب اليه صراحة او ضمناً . وتاريخ العلم والفلسفة يشهد على ان التقدم على صعيد المعرفة انما يبدأ بهذه الطريقة لنقل اذن اننا هنا امام (ما بعد الجالينوسية)".

ويلاحظ الجابري بصدد هذه الاخلاق عدة ملاحظات:

- ان هؤلاء المفكرين والفلاسفة لم يتأثروا بالقيم "الكسروية" فقد غابت عندهم "الآداب السلطانية" و "اخلاق الملوك" غياباً تاماً كما هو الحال في طب الجسد فالقيمة الوحيدة هي (الفرد الانسان) بغض النظر عن مكانته الاجتماعية.

- اعتماد بعضهم على الجانب العملي التطبيقي في الاخلاق، فأبن الهيثم انطلق في تحديده للاخلاق من "الاعتبار والاعتبار في مصطلحه العلمي يعني (التجربة العلمية) التي هي اساس الحكم على الشيء".

- "ومن الجوانب الايجابية في هذه النزعة شجب اصطناع الزهد والمبالغة فيه، والالاحاح على اعتماد الاعتدال في كل شيء. فالخلق الفاضل ليس هو خلق الزاهد المعذب لجسده، بل هو خلق الذي يعطي لجسده وشهواته حقها دون افراط ولا تفريط. وبالتالي فالتفاضل في الاعتدال مع الاخذ من المعرفة باوفر نصيب".

- حرص هذه النزعة في الاخلاق على "الرفق بالحيوان" و "الذي يبرره في نظر هؤلاء اشتراك الانسان والحيوان في ان لكل منهما نفساً واحساساً وبالتالي معاناتها من الالم سواء بسواء".

- هذا بالاضافة الى انسانية هذه النزعة. اذ جعل ابن الهيثم (على سبيل المثال) الكمال الانساني مرهوناً بمحبة "الناس اجمع والتودد اليهم والتحنن عليهم والزلفة منهم والرحمة لهم.. وفعل الخير مع جميع الناس".

- يشير اصحاب هذه النزعة الى ضرورة ان يتحلى الملك بكمال الاخلاق فيقول ابن الهيثم "وما اولى بالملك ان يرغب في الرئاسة الحقيقية، لا التي هي بالقهر، وفي الشرف الذاتي لاما هو بالوضع. وبالواجب ان يصرف الملك همته الى اكتساب الفضائل واقتناء المحاسن" نحن هنا ازاء قيم انسانية تتناقض وتختلف عن القيم الكسروية وتتقاطع معها. فالنزعة الطبية في الاخلاق نزعة انسانية "وطب الاخلاق" ضروري فعلاً للتخلص من القيم الكسروية واحلال القيم الانسانية مكانها. وهي اخلاق تقوم على السعادة التي تتحقق في الانسان باعتدال الامزجة⁽¹⁾.

ان كتاب (تهذيب الاخلاق) المتعارف نسبه الى يحيى بن عدي ينسبه الجابري الى الحسن بن الهيثم ويطعن في نسبه الى يحيى بن عدي ويورد عدة ادلة بهذا الصدد منها انه ورد في احدى المخطوطات نسبه الى الحسن بن الهيثم (وهي مخطوطة حديثة ترجع الى القرن السابع عشر). كما ان

(1) انظر: العقل الاخلاقي العربي، ص 341-344.



كتب التراجم القديمة (ابن النديم، القفطي، ابن ابي اصيبعة، لم تذكر ليحيى بن عدي أي كتاب في الاخلاق بينما ذكرت لابن الهيثم كتباً في الاخلاق والسياسة. ويستغرب الجابري من ان جميع المستشرقين والباحثين قد صرفوا النظر وب"الاجماع" عن احتمال ان يكون هذا الكتاب لابن الهيثم ويشير بعضهم الى ان هذا الفيزيائي الرياضي لم يهتم "بالاخلاق".

ويكتفي الجابري بالقول ان هنالك مخطوطة اخرى للكتاب ظهرت في طهران وان "القرائن التي ترجع الى ما ذكره الذين ترجموا للرجلين، وكذلك الى المقارنة بين اسلوب هذا الكتاب ومنهجه ومضمونه مع ما نعرف عنهما في هذا المجال فجميعها يشهد لصالح ابن الهيثم". والجابري يرجح من ذلك ان يكون الكتاب لابن الهيثم ويترك الاحتمال الى ان يأتي باحث آخر بالعكس^(١).

على ان الكتاب ينزع نزعة طبية (!) وهي نزعة ابن الهيثم وكان يحيى بن عدي يجهل الطب وجالينوس وما يمتاز به الكتاب من بساطة الاسلوب ودقة العبارة يزيد في ترجيح كفة ابن الهيثم^(٢).
ويجمع الجابري كما شارنا سابقاً تحت هذا الموروث كل فلاسفة المشرق العربي وفلاسفة المغرب العربي وطائفة من العلماء والاطباء مثل ابن الهيثم وابن سنان.

ومن الفلاسفة الذين ذكرهم الباحث ولاول مرة احمد بن مسكويه (ولد ٣٢٠هـ توفي ٤٢١هـ) يمدحه الجابري ويرى فيه صاحب مجموعة من المؤلفات والكتب والتراجم منها (الفوز الاكبر) و (الفوز الاصغر) و (تجارب الامم) وكتاب (تهذيب الاخلاق) و (الحكمة الخالدة) وقد وضع كتابه في الاخلاق على النمط الارسطي، وان كان مضمونه مزيجاً من ارسطو وافلاطون وجالينوس وغيرهم.

ويلمس الجابري الروح الاسلامية في الاخلاق اليونانية عند مسكويه اذ نقل عن الكندي واستشهد مراراً بكلام لعلي بن ابي طالب وبخطبة ابي بكر واستحضر آيات من القرآن الكريم واحاديث نبوية. هذا الخليط من الآراء والمرجعيات صاغه مسكويه صياغة فريدة في "مظهر علمي ارسطي ومضمون متنوع يتناقض كثير منه مع الروح الارسطية، انها ظاهرة المقابسات تفرض نفسها هنا حتى على ما اريد منه ان يكون خاضعاً لمنهج علمي". فضلاً عن احتواءه على عنصر فارسي ينتمي الى التراث الكسروي، بل يظهر تراث اردشير لدى مسكويه في اقراره بأن الملك هو الحافظ للدين وان الدين والملك تؤمان وهو كلام يذكره نقلاً عن اردشير^(٣).

ويجمع باحثنا بين مسكويه وابي الحسن العامري، في مدرسة فلسفية اخلاقية واحدة اذ نشر اخلاقاً وقيماً في الساحة الثقافية العربية انطلاقاً من الجمع بين الموروث الفارسي ونظيره اليوناني، فجمعوا بين

(١) انظر: ص ٣١٥-٣١٩.

(٢) انظر: ص ٣٣٨.

(٣) انظر: ص ٤١٦-٤١٩.



اخلاق السعادة التي تجعل من الكمال الانساني هدفها وهي الاخلاق اليونانية وبين الاخلاق السكروية التي تقوم على (الطاعة)^(٤).

ومن الفلاسفة الذين جمعوا بين الاخلاق اليونانية والاخلاق الكسورية، بحسب الجابري، الفارابي الذي استوحى بدوره نموذج اردشير في ابتداعه لرئيس المدينة الفاضلة "فلقد كان اردشير هو الرئيس الاول للمدينة الفارسية الساسانية هو المنشيء لها وقد جمع بين الملك والدين وجعلهما توأمين لايفترقان (الدين اسس الملك والملك حارس للدين)". فهو يمثل السلطة المادية والعسكرية والدينية، ويوزع الطبقات ويمنع الانتقال من طبقة الى اخرى وهو امر اختص به حاكم مدينة الفارابي الفاضلة. فالفارابي كان يستوحى شعورياً او لاشعورياً نموذج اردشير فهو واقع تحت هيمنة نموذج اردشير وان "المدينة الامامية" الفاضلة بافعالها هي "مدينة اردشير".

ويمرر الجابري هذه الفكرة من الحقب الاسلامية الاولى الى الفترة الحالية: فلم اردشير (الملك الجامع) "لم يفارق الافق الاخلاقي السياسي العربي الاسلامي. منذ ما قبل عصر الفارابي الى اليوم. فمتى يتحرر الحلم العربي من نموذج اردشير؟"^(١) (*)

وينتهي الجابري في تحديد ثلاث اتجاهات يمثلها هذا الجانب: اتجاه طبي علمي واتجاه فلسفي واتجاه تلفيقي وكل واحد منها متعدد بدوره. فل يكن الموروث الاخلاقي اليوناني في الثقافة العربية الامتداداً لما اخذه العرب عن افلاطون وارسطو وجالينوس هذا فضلاً عن حضور الاخلاق الكسورية اخلاق اردشير بهذا القدر او ذاك فيها. كما عمد هذا الاتجاه الى التوفيق بين الموروث اليوناني والموروث الاسلامي واتخذ (التلفيق) طريقاً لبلوغ هذا الهدف كما هو الحال مع اخلاق الفارابي ولذلك ساد الرديء في التأليف الاخلاقية وغاب الجيد^(٢).

ويلخص الجابري موقف ممثلي هذا الموروث من القيمة المركزية فيه وهي (السعادة) وهو بذلك يعبر عن وجهة نظره في فلسفتهم:

١- النزعة الطيبة في الاخلاق وقد "نظرت النزعة الطيبة (الرازي، ابن سينا، ابن الهيثم، مع اضافة رسالتي الكندي وابن حزم، الى السعادة نظرة الطبيب الى الصحة. فلما كانت سعادته من الناحية النفسية والاجتماعية انما تكمن في صحته النفسية/ الاخلاقية)" "والنفس عندهم قوى ثلاث مسكنها في الجسم لاخارجه (القوة الشهوانية في الكبد، والغضب في القلب، والناطقة في الدماغ) ولتكن سيرة

(٤) انظر: ص ٤١٩.

(١) انظر: ص ٣٦٢-٣٦٤.

(*) لم يتخلص الجابري من الاخلاق الكسورية حتى في حديثه عن الاخلاق اليونانية التي توازي الاولى انتشارا وعالمية واهمية.

(٢) انظر: ص ٤٢١-٢٢٤.



الانسان محمودة من اجل ان تنال السعادة الدنيوية (من خلال تمام الصحة) والاخروية (من خلال الفوز بالجنة لانه كسب رضى الله)"^(٣).

٢- "اما النزعة الفلسفية فقد تعاملت مع (السعادة) على انها سعادة الفيلسوف (الفارابي وابن باجة)".
أي تحصيل اللذات العقلية وهي السعادة الباقية والتي لاثيوبها شائبة ولاحظ الجابري ان الفلسفة الاخلاقية في المغرب (المدينة) تتحقق بوجود الملك الفيلسوف الذي "ينشيء المدينة الفاضلة ويضع قوانينها ويرتب طبقاتها" وهذا هو تكريس القيم الكسروية من جديد^(١).
ويلاحظ الجابري ان الفلسفة الاخلاقية في المغرب العربي تميزت عن المشرق العربي بتخلصها من اخلاق الطاعة والقيم الكسروية التي سادت النزعة الاخلاقية في المشرق العربي. والمتمثلة باخلاق ابن باجة وابن رشد من فلاسفة المغرب العربي لذي يمتاز فكرهم السياسي بتحرره تماماً من (اردشير) والقيم الكسروية، وبعبارة اعم من "اخلاق الطاعة" ومحرر كذلك من النزعة الصوفية سواء على صعيد الافق الميتافيزيقي، او على صعيد الافق الاجتماعي حيث يهرب المتصوفة من المقاومة الايجابية الى (المقاومة السلبية) كما كان شأن المانوية في فترة من تاريخها"^(٢) (*).

ج - الموروث الصوفي او اخلاق الفناء: وهي الاخلاق "التي تحكم الموروث الصوفي في الثقافة العربية تجد اصولها فيما قبل الاسلام: في التصوف الفارسي من جهة، والتصوف الهرمسي في الاسكندرية وانطاكية من جهة اخرى. اما قابلتها في المجتمع العربي الاسلامي فهي ازمة القيم التي نجمت عن (الفتنة الكبرى)" وكنا سابقاً قد تناولنا هذه الاخلاق في فصل التصوف بشكل مفصل واشرنا الى انها تقوم على القيم الكسروية (الطاعة) وتتمثل في علاقة الشيخ المريد. والتوكل الذي يؤسس الخوف من الآخرة (الموت) وترك التدبير للشأن الدنيوي والقيمة المركزية في هذه الاخلاق هي "الفناء" عن اوصاف البشرية وفي مقدمتها (العبودية) والارتقاء في بحبوحة الحرية".
وكان الجابري قد اكد ان هذه الاخلاق تنتهي الى عكسها، فتنتهي "اخلاق الفناء" الى "فناء الاخلاق"^(٣).

(٣) انظر: ص ٤٢٣.

(١) انظر: ص ٤٢٤.

(٢) انظر: ص ٣٩٢.

(*) نلاحظ ارتباك الجابري وتناقضه بصدد اختلاط الاخلاق الكسروية مع الموروث اليوناني، فمرة يفي وجودها ومرة يثبتها ولكن عند فلاسفة المشرق العربي دوناً عن المغرب العربي.

(٣) انظر: ص ٤٨٧.



د - الموروث العربي الخالص او اخلاق المروءة: يدور الموروث الاخلاقي العربي الخاص حول المروءة وهي القيمة المركزية في الموروث الاخلاقي العربي في مقابل الطاعة في الموروث الفارسي والسعادة في الموروث اليوناني والفناء في الموروث الصوفي.

يتطرق الجابري في هذا الفصل الصغير بالقياس الى فصل الموروث الفارسي واليوناني او الصوفي، الى المروءة التي هي "ملتقى مكارم الاخلاق يتم تحصيلها ببذل الجهد وتحمل المشقة، وهي تكسب صاحبها، في مقابل ذلك احتراماً وتقديراً وتجعله قدوة وذا كلمة مسموعة، مع ما ينتج عن ذلك من سلطة ونفوذ معنويين"^(١).

والمروءة هي الخلق الذي يجمع مجموعة من الفضائل والشمائل في الفرد واهمها (الحلم، الصبر، الكرم والعفة والامانة، والصدق وغيرها من الفضائل) ويستشهد الجابري بذكر مجموعة من الشخصيات العربية المعروفة بهذه الفضائل مثل: حاتم الطائي، والاحنف بن قيس والسموال بن عديا^(٢).

ويؤكد الباحث على الطابع القومي الذي تتسم به هذه الاخلاق فهي اخلاق عربية اصيلة مرتبطة بالعرب وحدهم دون غيرهم "وتقرر بعض المراجع القديمة ان من اخلاق المروءة عدم التكلم بالفارسية في مصر عربي" فاللغة والنسب عماد الهوية القومية، والمروءة جزء من الهوية العربية!^(٣) ويتناول الصراع بين الاخلاق الفارسية (الكسروية) في بداية العصر الاموي مع القيم العربية الاصيلية^(٤).

وينتهي الجابري في حديثه عن هذه الاخلاق بالقول ان المروءة تصل بصاحبها الى السؤدد لانها اسمى قيمة في المجتمع العربي الجاهلي، ولعل هذه هي نقطة الضعف الخطيرة في اخلاق المروءة، أي كونها تقع تحت السؤدد/ فالخصال الكثيرة التي تتطلبها والمشاق العديدة التي لا بد من تحملها ليست غاية في ذاتها أي انها ليست من اجل انها خصال الخير ومشاق في سبيل فعل الجميل فحسب، بل هي ايضاً من اجل ما ينتج عنها من رفعة وسؤدد".

ان "هذا الطابع الاجتماعي المحلي للمروءة جعلها تبدو كفضيلة عربية محض. يؤيد ذلك ان جميع من تحدثوا عن المروءة من المؤلفين القدامى قد رووا ما رووا، ونقلوا ما نقلوا، عن شخصيات عربية من العصر الجاهلي وصدر الاسلام والعصر الاموي. ونادراً ما تجد احدهم ينقل من مرجع فارسي او يوناني"^(٥).

(١) انظر: ص ٥٣١.

(٢) انظر: ص ٥٠٠.

(٣) انظر: ص ٥٣٢.

(٤) انظر: ص ٤٩٢-٤٩٣.

(٥) انظر: ص ٥٣١.



ح - الاخلاق الاسلامية: يتطرق الجابري في هذا الفصل وهو الفصل الاخير في العقل الاخلاقي العربي الى محاولة (أسلمه) الاخلاق أي جعل الاخلاق العربية اسلامية بالباسها ثوب اسلامي من خلال اقتباسها اخلاق القرآن الكريم والسنة النبوية والسلف الصالح وبذلك استطاع ان يكون خط خامس في الاخلاق على الساحة العربية بالاضافة الى: الاخلاق الكسروية او الفارسية، الاخلاق اليونانية والاخلاق الصوفية (الغنوصية)، الاخلاق العربية (اخلاق المروءة) وتقوم الاخلاق الاسلامية على العمل الصالح. وقد اختار الجابري عدة نماذج من فقهاء ومؤلفين عملوا على ترسيخ الاخلاق الاسلامية وهم الحارث المحاسبي، الماوردي، الراغب الاصفهاني في كتابه (الذريعة الى مكارم الشريعة) والغزالي وكتابه (المستصفي من اصول الفقه) وكتابه (احياء علوم الدين). وتناول كتاب (قواعد لاحكام في مصالح الانام) لمؤلفه العز بن عبد السلام. وتطرق الى ابن تيمية وعرض رسائله وفتاواه^(*). وقد ربط بين هؤلاء جميعاً من خلال وعيهم بالحاجة الى بلورة (اخلاق اسلامية) تكون بديلاً للاخلاق اليونانية والآداب الفارسية والعربية الجاهلية. والقيمة الاساسية التي تدور حولها هذه الاخلاق هي (العمل الصالح)⁽¹⁾.

يرى الجابري ان الماوردي قد اسس اخلاق اسلامية خالصة وذلك من خلال تمييزه بين اخلاق الدين واخلاق الدنيا: اذ "انه طرح بصورة مباشرة وقوية مسألة العلاقة بين (اخلاق الدين)، سواء كما مارسها المسلمون في حياتهم العملية او كما نظر لها المحاسبي، وبين (اخلاق الدنيا) كما شرع لها الحكماء والبلغاء داخل دائرة الاسلام وخارجها. لقد فصل بينهما من حيث ان اساس الاولى هو (الشرع) بينما اساس الثانية هو (العقل)، محاولاً ترتيب العلاقة بين الاثنتين (الشرع والعقل) بالصورة التي تجعلهما متكاملين"⁽²⁾.

والجابري كعادته يمدح الفقيه المغربي ويرفعه ويفضله على زملائه من الفقهاء المشاركة وان كان فقيهاً مغموراً وكتابات قليلة وغير ذات اهمية اذا قيست بالفقهاء الآخرين، يقول الجابري "لقد تحرر العز بن عبد السلام من الانغلاق الفقهي والكلامي ومن اغراءات الاسلامة: آداب الفرس (الماوردي)، واسلمة اخلاق اليونان (الراغب الاصفهاني)، واسلمة آداب السلوك الهرمسي (الغزالي). لقد تجاوز ذلك كله ورجع الى الاصل: الى القرآن، وقرأ "الذين آمنوا وعملوا الصالحات" ككل لايتجزأ، ففهم الدين على انه ايمان وعمل صالح كما ينادي بذلك القرآن باستمرار"⁽³⁾.

(*) يغلب على هذا الفصل من العقل الاخلاقي الطابع الوعظي، اذ يعتمد الباحث اسلوب الخطاب المنبري والمدح في

عرض افكار الفقهاء في هذا الجانب كما يمدح اخلاقهم واعمالهم وبالاخص العز بن عبد السلام.

(1) انظر: ص 619-620.

(2) انظر: ص 564.

(3) انظر: ص 619-620.



واخيراً يفصح الجابري في خاتمة كتابه (العقل الاخلاقي العربي) عن هدفه من طرح هذا الموضوع ونحن بدورنا نستنتج من خلال هدفه هذا سبب تأكيده على اخلاق الطاعة (الاخلاق الكسروية). اذ يصرح بأننا لازلنا الى اليوم نرزع تحت اخلاق الطاعة التي تجعلنا نرضى بالملك العضوض الذي لايزال قائماً الى اليوم والذي نعهده استمرار لارادة الله فينا. المطلوب منا اذن ان نتخلص من اخلاق الطاعة ونشيد اخلاق جديدة تقوم على مسؤولية الانسان على افعاله، وعن اختيار الانسان من يمثله او ينوب عنه ليحكمه ويؤدي الحاكم مصالح الناس.

يقول الجابري:

"ومع ان الخلافة الراشدة -التي لم تدم الا نحو من ثلاثين سنة- قد بقيت تتحدد في ضمير المسلمين، على مر العصور، بكونها (الحكم المبني على الشورى) فان "الملك العضوض" الذي بلغ من العمر الآن ١٣٨٠ سنة لم يسبق ان عرف التعريف الذي يعطيه مضموناً يبقى حياً في ضمير الاجيال المتعاقبة. والسبب في نظرنا لا يرجع الى قصور في الفكر ولا خوف من العض، فقد عرفت هذه الثمانون والثلاثمائة والالف سنة عباقرة لا يخافون في الصدع لومة لائم، ومع ذلك لم يصفوا ولم يحلوا مضمون (الملك العضوض) ولم يكشفوا عن اصوله (غير ابن رشد عبر اختصاره لجمهورية افلاطون). ان السبب في نظرنا هو ان مبدأ (طاعة السلطان من طاعة الله) و (الدين والملك توأمان) قد هيمن هيمنة شبه مطلقة علنا لساحة الفكرية في الثقافة العربية. والذين لم يأخذوا هذا المبدأ على انه يعبر عن حقيقة ما يقرره الدين قبلوه كضرورة تدفع محضور (الفتنة). والحق ان الضمير الديني في الاسلام الذي هو اصلاً متحرر من وزر (الخطيئة الاصلية) (خطيئة آدم) قد حمل نفسه وزراً آخر هو وزر (الفتنة الكبرى). ان الرغبة في (انقضاء الفتنة) قد بررت على الدوام قبول العيش باستكانة، تحت الحكم الذي اصله فتنة! فكانت النتيجة قيام الحكم في الاسلام، وعلى الدوام الى الآن، على "وحدانية التسلط". فكانت مدينتنا الى اليوم (مدينة الجبارين).

لم ينهض العرب والمسلمون بعد، ولا ايران ولا غيرها من بلاد الاسلام، النهضة المطلوبة والسبب عندي انهم لم يدفنوا في انفسهم "أباهم": "اردشير"^(١).

(١) انظر: ص ٣٦٠.



المناقشة:

اولى الملاحظات التي اخذناها على موسوعة الجابري الاخلاقية (العقل الاخلاقي العربي) هو انها كباقي الموسوعات تعطي القليل من المعلومات او ما يعرف بالمختصرات (الملخصات) عن الكثير من الامور. بالتأكيد ان هذا الكتاب ثري وهو محاولة ممتازة في الاخلاق الاسلامية، مع ان الغالب عليه تلخيص الكتب والمقالات والرسائل التي وضعت في الاخلاق وعرض ابرز طروحاتها. والجابري يستوحي كتاب (كانت) الاخلاقي (نقد العقل العملي) والذي خصص للاخلاق، وهذا يظهر بشكل اكثر وضوحاً في بحث الجابري في كل موروث من الموروثات الخمس الاخلاقية عن ثيمة مركزية يرتكز عليها هذا المجال وتشكل حجر الزاوية فيه.

ومن خلال الصفحات الاولى للكتاب يستشف القارئ ان الجابري واقع تحت هاجس ابراز القيم الفارسية في الاخلاق العربية وهو ما اطلقنا عليه بـ (هاجس اردشير) تفادياً لقساوة العبارة (عقدة اردشير). فالجابري يذكر الموروث الفارسي والقيم الكسروية في كل فصل من فصول هذا الكتاب. وهو بذلك يعاني من سيطرة الاخلاق الكسروية على ذهنه وعدم قابليته على تجاوزها فجعل لهذه الاخلاق دوراً اكبر من الاخلاق اليونانية والاخلاق الاسلامية والعربية، وكانت الاخلاق الصوفية امتداداً للاخلاق الكسروية، واذا شئنا اقامة تصنيف جديد للكتاب فانه سيكون: أ- الاخلاق الفارسية الكسروية وتشمل ايضاً الاخلاق الصوفية وهي امتداد لها وجزءاً من الاخلاق اليونانية. ب- الاخلاق الاخرى وتضم الاخلاق اليونانية والاخلاق العربية الخالصة والاسلامية. ونجد ان الاخيرتين (الاخلاق العربية والاسلامية) مندمجتين متصلتين وتشكلان تياراً واحداً ولامبرر لفصلهما بتيارين منفصلين.

لقد كان الباحث واقعاً تحت تأثير الاخلاق الكسروية فقد ضمت القسم الاكبر من الكتاب وبشكل مباشر (من ص ٢٤ الى ص ٤٢٤) والباقي يذكر فيه هذا الموروث ضمناً او في سياق عقد مقارنات مع التيارات الاخرى واذا شئنا المزيد من الدقة وجدنا انه ذكر اسم اردشير في اربعين موقع وانوشروان في ستة عشر موقع ولايوازي ذكر هؤلاء الا ذكر ارسطو وافلاطون. نلاحظ ان الجابري ابقى على نفس العدو السابق أي (العقل الغنوصي المانوي الهرمسي الفارسي) ولكن هذه المرة في الجانب الاخلاقي، اذ انتقد فيهم هذه المرة، ولكي ينسجم مع الجانب الاخلاقي القيمة الاساس (وبحسب الجابري) وهي الطاعة او قيمة الطاعة. وقد ارجع الى هذه مصائب العرب والمسلمين في السابق ومدھا ليعدها سبباً لانتكاساتنا وازماتنا اليوم وخضوعنا للملك العضوض ولسطوة الحكام الجائرين. ولكن يغيب عن ذهن الجابري ان



اساس فكرة الطاعة مستمد من القرآن الكريم، فايهما اخذ عن الآخر هذه الفكرة القرآن الكريم ام الموروث الفارسي والآداب الكسروية؟ ليس من مهمتنا الاجابة على هذا السؤال في هذا البحث الا اننا نلفت انتباه القاريء ان احد اكبر عيوب (نقد العقل العربي) بأجزاءه الاربعة انه اغفل جانب اثر الفكر الفارسي والتراث الفارسي على الاسلام (كنص مقدس وسيرة واحاديث وصحابة وتاريخ الخ)^(*) ولاننسى ان فعل الامر (اطيعوا) قد ذكر تسعة عشر مرة في القرآن و (أطيعون) ورد احدى عشر مرة ووردت كلمة طاعة ثلاث مرات ويصبح مجموع ورود الفعل ومشتقاته وجذوره واستخداماته (سنة وثمانون مرة)^(١).

كما ان مفهوم الطاعة قد ورثه واخذه الفرس عن الموروث السومري القديم^(٢) وفضيلة الطاعة هي فضيلة عالمية لانها ضرورية لقيام مجتمع مدني أي انها ضرورية لتأسيس الانسان. وتتحق اول شروط المجتمع المدني في طاعة الفرد قانون (عرف) القبيلة. بالاضافة الى ان هذه الفضيلة لم تقتصر على المجتمع السومري والبابلي والاكدي بل هي من الفضائل الاساسية في الحضارات الشرقية القديمة (الهندية والصينية) وكان العرب على تماس مع هذه الحضارات قبل الاسلام عن طريق التجارة، فقد يكون العرب على معرفة بهذه القيمة عند هذه الثقافات.

وكانت الحضارات السومرية والبابلية والكنعانية والمصرية تعد الملك امتداداً للاله واحياناً يحل الاله فيه كالفرعنة او يصبح ابن الاله كما هو الحال في بعض الملوك البابليون والسومريون وغيرهم، ومن البديهي ان تصبح طاعة الملك جزءاً من طاعة الاله. صحيح عرفت هذه الحضارات بعض حالات التمرد من قبل الانسان على الالهة ولكنها حالات نادرة وترد في سياق اسطوري^(٣).

على الأرجح ان الجابري قد لصق هذه الثيمة بالاخلاق الفارسية (والثقافة الفارسية) لقرب الفرس من العرب والمسلمون، ولعدم معرفته بالتراث البابلي والسومري والهندي والصيني فضلاً عن الفرعوني. ان الفكر الفارسي كان جسر بين الثقافة العراقية القديمة وثقافات المنطقة الاخرى وبين الثقافة العربية الاسلامية^(*). وقد تحولت فضيلة الطاعة التي هي قاعدة اخلاقية الى قاعدة قانونية ملزمة، فقد فرض القانون الخضوع للوائح ونصوصه في الفترة المعاصرة فكان الخضوع هو اساس القانون ويحساب عليه.

(*) لقد تجاوز الجابري هذه الحقبة (حقبة صدر الاسلام) تحت ذريعة انه بدء بحثه من مرحلة عصر التدوين (اواخر العهد الاموي وبداية العهد العباسي) وكنا قد ناقشنا هذه الفكرة في الفصل الاول من هذه الرسالة.

(١) انظر: المعجم المفهرس لالفاظ القرآن، احمد فؤاد عبد الباقي، مادة اطاع وما تلاها، ص ٤٢٩-٤٣١.

(٢) انظر: وللاطلاع عن القيم في الحضارة العراقية القديمة، انظر: محمد حسين، ولاء مهدي، الجوانب الفلسفية في فكر وادي الرافدين واثرها، ١٩٩٩، ص ٩٧-١٢٤.

(٣) مثل تمرد كلكامش على عشتار واهانتها لها في ملحمة كلكامش. انظر: طه باقر، ملحمة كلكامش، ط ٣، دار الحرية، بغداد ١٩٧٥، ص ٨٩-٩٧.

(*) فنحن نلفت الانتباه الى تجاهل الجابري لهذه المسألة المهمة وهي الصلة بين الحضارة العراقية والمصرية والسومرية والعبانية والحضارة الاسلامية.



وفي المقابل اكدت الشرائع على الطاعة التي يحاسب المرء للخروج عنها دنيوباً باقامة الحدود عليه واخروبياً بغضب الله والذي هو جهنم وبئس المصير .

جعل الجابري للاخلاق الفارسية دوراً كبيراً اذ اثرت وسيطرت على الاخلاق في المشرق العربي، فجعل معظم فلاسفة المشرق في فلسفتهم الاخلاقية صدى الفلسفة الاخلاقية الكسروية وربما كان ذلك منسجم مع نقد الجابري لفلاسفة المشرق العربي وتقليص دورهم والتقليل من شأن فلسفتهم وبالمقابل اعلاء شأن فلاسفة المغرب العربي ورصد شذراتهم الاخلاقية، ويبدو ذلك واضحاً مع العز بن عبد السلام الذي لايقارن نتاجه بنتاج أي من زملائه الذين وضعهم الجابري معه (المحاسبي، الراغب، الاصفهاني، الغزالي).

اما بالنسبة للفارابي واقتباسه فكرة (النبي الحاكم) او (ال خليفة الحاكم) وصفاته⁽¹⁾ وهو سلطان ديني دنوي من الفرس فان الفكرة عند الجابري تقف عند حدود الدولة الفارسية في حين ان واقع الامر انها فكرة شائعة لدى حضارات المنطقة البابلية والفرعونية واليهودية، والقرآن ينقل صورة شاول ودواد وسليمان لدى اليهود، والقائمة تمتد لتشمل كل الحضارات في المنطقة، فلماذا يقتصر الجابري على الفرس وحدهم وهم احدث عهداً من البابليين والمصريين واليهود الذين اقتبس الفرس بدورهم هذا التصور عنهم وكنا قد اشرنا الى ذلك سابقاً في حديثنا عن دولة الاسماعيلية في فصل التشيع.

ونخلص من ذلك الى ان هذه الفكرة هي تقليد متبع في المنطقة وتدخل ضمن البنية الذهنية لهم، ويبدو ان ثقافة الجابري تقف عند الفرس لدواعي واغراض ايديولوجية. والفارابي لم يستوحي نموذج اردشير بالاقرب ان يستمد تصوره عن النبي محمد ومنه عن الامام عند الشيعة بمختلف طوائفهم والفارابي كان اطلع واسع بفكرهم.

وقد تطرق الى كتاب تهذيب الاخلاق واولاه اهتماماً كبيراً فنسبه الى الحسن بن الهيثم، عمد الجابري لتأكيد حجته في نسبة الكتاب لابن الهيثم الى تجاهل ادلة الدكتور ناجي التكريتي، اذ اشار اليه بشكل مقتضب دون ان يقف عند ادلته القاطعة والنهائية. فقد ذهب هذا الباحث الى ان كتاب تهذيب الاخلاق نسب الى عدد من الكتاب مثل الجاحظ وابن عربي فضلاً عن ابن الهيثم. وقد دحض نسبة الكتاب الى هؤلاء استناداً الى مادة الكتاب واسلوبه، اما اسلوب الكتاب فهو لايشبه اسلوب الجاحظ الادبي الذي يهتم باللغة اكثر من المضمون بل ان الكتاب يؤكد على الفكر على حساب الاسلوب الذي يتسم بالبساطة⁽²⁾ وليس هو اسلوب ابن عربي المعقد⁽³⁾.

(1) انظر: آراء اهل المدينة الفاضلة، الفارابي، تحقيق البير نادر، ط1، بيروت المطبعة الكاثوليكية 1959.

(2) Yahya, Thdhibal-Akhlaq, by PR Naji Al-Takrete, First Edition May 1978, Edition Queidat, P.13-14

(3) Ibid, P. 19



ومما يثبت نسبة الكتاب ليجيى بن عدي ان المؤلف يتحدث عن القردة والكنائس ويبيح شرب الخمر مما يؤكد بالدليل القاطع استحالة ان يصدر الكتاب عن كاتب مسلم، فالكاتب مسيحي هو (يجيى بن عدي)، ويمكننا ان نتأكد من ذلك من خلال اسلوبه في هذا الكتاب الذي يشبه اسلوبه في بقية كتاباته^(١).

ونحن لانجد في الكتاب اشارة الى الجوانب الطبية او الفيزياوية العلمية كما يزعم الجابري^(٢) فالنص بسيط ويصلح ان يصدر عن فيلسوف ومنطقي. اما ظهور نسخة من الكتاب حديثة او قديمة تنسبه الى ابن الهيثم فذلك ليس دليل بالمرة. ونحن هنا نستعيد ملاحظة جورج طرابيشي، التي سبق ان اشرنا اليها^(*) اذ تصدق هذه الملاحظة هنا، فالجابري تجاهل ادلة الدكتور ناجي التكريتي وتناولها بشكل مبتور لان الكتاب باللغة الانكليزية فسهل عليه ذلك ان يمرر علينا ادلته الضعيفة وتلك مسألة لاتغفر في البحث العلمي مطلقاً.

كنت آمل ان يكون هذا الكتاب، وهو ثمالة انتاج الباحث، مختلفاً عن باقي كتب الجابري في نقد العقل العربي، وان يتعامل مع التراث الاخلاقي بشكل مختلف عن باقي كتاباته. فيعد تراث الشعوب تراثاً للانسانية جمعاء وبالتالي يصبح الاخذ منه هو امر مشروع وغير مستهجن ولكن الجابري لم يتخلص من هرمسيته التي استحالت هنا الى (هاجس اردشير)، فلم يأبه الى اصوات الانتقادات البناءة التي تعالت مع اجزائه الثلاث الماضية، فكرر نفس الاخطاء.

اما بالنسبة لتصنيفه للموروثات الاخلاقية فانها موفقة الى حد ما باستثناء المآخذ التي ذكرناها في مستهل هذه المناقشة، على ان تصنيفه يعبر عن اسلوب الجابري وميله الى التبويب وتنظيم الفكر في انساق ليسهل عليه دراستها وتقييمها. وان كنا نستهن تصنيفه الفلاسفة والمفكرين الى مشرقيين ومغربيين.

نصل اخيراً الى نتائج الجابري في (عقله الاخلاقي العربي) والحقيقة انه رغم المجهود الكبير الذي بذله هنا، والذي نقدره كثيراً كسائر كتاباته مع تحفظاتنا عليها، لم يأت بشيء جديد عن كتبه السابقة، اذ كان نقده للجانب المعرفي ينصب على تبني العرب للنموذج العرفاني الفارسي الهرمسي والذي نسب اليه مصائب العرب في الماضي وانحطاط النظام المعرفي امس واليوم اذ استمر هذا النموذج من عهود الانحطاط الى اليوم. وفي العقل الاخلاقي العربي كثر نفس النتائج لكن بصيغة اخلاقية فعاب على العرب بالامس تبنيهم الاخلاق الكسروية ونموذج اردشير الذي يقوم على اولوية الطاعة على المطاع ثم

(١) Ibid. P.19-20

(٢) ليتأكد القاريء من ذلك راجع، النص باللغة العربية: تهذيب الاخلاق، ليجيى بن عدي التكريتي ترجمة وتحقيق الدكتور ناجي التكريتي، دار الحكمة للطباعة والنشر، بغداد ١٩٩٢.

(*) كنا قد رفضنا ما ذهب اليه طرابيشي بصدد عدم اشارة الجابري لكتاب محمود قاسم (نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توما الاكويريني) لان الكتاب بالفرنسية. واشرنا الى وجوده مترجماً بالعربية.



نسب تخلف العرب اليوم الى استمرار اخلاق الطاعة وانحادها من الموروث الاسلامي الى عصر الانحطاط الى اليوم، فخضوع العرب اليوم للحاكم الجائر، واستمرار الملك العضوض فينا الى اليوم كرسته اخلاق الطاعة المزعومة.

يقترح الجابري ترك هذا النموذج ونبد هذه الاخلاق ولكنه لايطرح البديل عنها، فالهدم سهل ولكن البناء صعب جداً، ومع ذلك نحن نسجل موافقتنا على هذه الفكرة مع بعض التحفظ والحذر، اذ لانرجع لها وحدها السبب فيما نحن فيه اليوم بل هنالك عوامل واسباب اخرى اكثر اهمية منها، فأخلاقنا اليوم مع ما نستورده من مفاهيم وافكار وتكنولوجيا ومعارف جاهزة هي نصف بدوية (!) ومنتساعل بدورنا ما البديل عنها؟ نرجيء الاجابة على هذا السؤال في الفصل المقبل والذي نتناول فيه الفكر العربي المعاصر، وسنسائل باحثنا ونستقريء اجاباته وطروحاته والتي تمثل الجانب الآخر في فكر الجابري، فهل سيحتفظ هذا الجانب بنفس صرامة وتشدد الاول؟



البرهان: النتائج

وصلنا أخيراً إلى خلاصة أفكار الجابري والنتائج التي يريد الوصول لها من خلال مبحث البرهان وفكر الفيلسوف الإسلامي وهي في ذات الوقت نتائج دراسته للفكر العربي الإسلامي قاطبةً، فهي نتائج بحثه في حقول المعرفة الأخرى (البيان والعرفان). وبعد كل الذي طرحه باحثنا نتساءل ما الذي اراده الجابري من هذه الانساق الفكرية التي ادخل الفكر العربي الإسلامي كله ضمنها؟ وهل لها مردود او علاقة بالفكر العربي المعاصر وحياتنا اليوم؟

من خلال تحليل الجابري لهذه النظم المعرفية الثلاث البيان والعرفان والبرهان وجد ان بينها تداخلاً خلال مرحلة تكوينها واستكمال نضجها وقد دخلت هذه النظم في صراعات واستفحلت أزمة البيان مع بداية القرن الخامس الهجري ولم تفيدها محاولة القاضي عبد الجبار المعتزلي وابي المعالي الجويني الاشعري في ان يتجاوز هذه الازمة من خلال تصحيح مذهبهم بان يجمع آراء الاصحاب والاساتيد والمفاضلة بينها وتأييد ما يبدو منها اكثر قدرة على مواجهة الازمة وقد تمت المصالحة بين العرفان والبرهان مع ابن سينا. والغزالي الذي قام بعملية (تفكيك) للمعرفة وافسح المجال امام التداخل التلفيقي بان يطبع الثقافة العربية الإسلامية بطابعه منذ القرن الخامس الهجري.

"ان هذا الطابع التلفيقي للثقافة العربية قد ازال الحواجز بين البنى المعرفية الثلاث (البيان، العرفان، البرهان) وكان العقل العربي يمارس داخل هذه البنى (نوعاً من الفعالية) داخل كل حقل على حدى قبل ان يدخل العقل العربي نظاماً معرفية مستقلة، بل بوصفها نظاماً مفككة تداخلت سلطاتها واصبحت تشكل ما يمكن ان نطلق عليه اسم (البنية المحصلة، وهي البنية التي تشكلت من داخل الازواج المعرفية التي كانت تقوم عليها تلك النظم".

على الرغم من ان الفكر الإسلامي والفلسفة على وجه الخصوص في المغرب العربي تميزت بالتجديد وطرح "مشروع ثقافي عام يرمي الى اعادة تأسيس البيان على البرهان" وقد ابرز طابعه العقلاني النقدي وكشف الغطاء عن وحدة التفكير التي تجمع اقطابه (ابن حزم وابن باجة وابن رشد والشاطبي وابن خلدون). وتتجلى "وحدة التفكير العلمي البرهاني في ذلك العصر ولا زالت تؤسسها الى اليوم ويتعلق الامر باعتماد الاستنتاج والاستقراء بدل قياس الغائب على الشاهد، واعتماد المقاصد بدل دلالات الالفاظ، والقول بالسببية واطراد الحوادث بدل القول بالتجويز و"العادة".

ان هذا التيار الذي عرفته الاندلس والمغرب لم يستمر اكثر من ثلاثة قرون وغلب عليه "التيار التلفيقي المكرس للتقليد في عالم البيان وللظلامية في عالم العرفان وللشكلية في عالم البرهان". ان هذه "البنية المحصلة" وسلطاتها هي ما بقي في فكر العربي، أي "الشخص البشري المنتمي للثقافة العربية" بعد



ان ينسى كل شيء "تعلمه فيها من معارف أي على اساس انها عقله المكون: العقل العربي موضوع بحثنا"^(١).

وبالنتيجة خضع الفكر العربي الاسلامي الى ثلاث سلطات^(*) "وهي العناصر الاساسية التي تشكلت منها بنية العقل العربي انطلاقاً من عصر التدوين" وهذه السلطات هي:

١- سلطة اللفظ: فاللفظ وتأثيره في الفكر ينقسم الى قسمين الاول: عد اللفظ كأنه "كائن مستقل عن المعنى مستعمل او مهمل واللفظ كقالب منطقي يزيد معناه بالزيادة في حروفه، واللفظ كمشترك يتضمن معنى المقولة، واللفظ كمتصرف في المعنى ومحدد لجهة نحوية/منطقية، واللفظ كمنص يستثمر فيميز فيه بين منظوم ومفهوم، بين منطوق ومعقول. بين المعنى الظاهر والمعنى المراد، بين ما يؤول وما لا يؤول، واللفظ ك (نظم) يدخل في مفاضلة مع المعنى باعتبار ان "المعاني لا يقع فيها تزايد" وان الفضيلة والمزية في كيفية ضم الالفاظ بعضها الى بعض، في كيفية تعليق الكلم بعضها ببعض، حتى يتأتى الانتقال من المعنى الى المعنى. وبعبارة قصيرة كنظام خطاب يؤسس نظام العقل". والثاني "اللفظ (كظاهر) يثوي وراءه (باطن) و (كتنزيل) يحتاج الى (تأويل) و (كإشارة) تختفي وراءها (حقيقة)، وكعبارة وهمية تقوم وراءها "حقيقة الهية"... الخ"^(٢)

٢- سلطة الاصل: "أ - الاصل كمصدر للمعرفة: وهو اما سلطة سلف تتجسم في المرويات والاجماع وتكتسب قوتها من اطرادها عبر العصور اطراداً يجعل منها (عادة مستقرة)، لها من القوة ما (العادة) الطبيعية أي ما لقوانين الطبيعة. واما سلطة الهية منحها الله لـ (ولي الامر)، الامام الذي ينتظم في النور المحمدي".

"ب - والاصل (كمثال سابق) يقاس عليه (فرع) لوجود معنى يجمع بينهما، او ك (شاهد) يستدل به على (غائب) لوجود (دليل) او امارة، او ك(مثل) يرمز الى (ممثل) تربطه به لاعلاقة المشابهة بل المشابهة بالعلاقة فقط، مما يفسح المجال لتتويع المعاني وتكثير الممثلات حسب المقام. وتتمثل قوة الاصل في جميع الاحوال في كونه الطرف المعطى الذي يقاس عليه، وذلك القانس لايبديء الحكم،

(١) بنية العقل العربي، ص ٥٥٨-٥٥٩.

(*) يتضح من خلال دراستنا السابقة لفكر الجابري انه مولع بالتصنيفات الثلاثية فكل شيء لديه ينتظم في ثلوث مثل الفكر العربي (بيان، عرفان، برهان) التاريخ الاسلامي والسياسة (عقيدة، قبيلة، غنيمة) وداخل هذه نجد تفرعات ثلاثية مثل المباديء التي يقوم عليها البيان (مبدأ المقاربة، التجويز، الانفصال) الخ ولانعرف على وجه الدقة ان كان ذلك ناجماً عن تاثره بالهغلية ام بالماركسية في كل الاحوال هو يذكرنا بالاسماعيلية واعتمادها الرقم سبعة ففكرة بناء الواقع والمفاهيم على رقم محدد هي واحدة عند الاسماعيلية وعند باحثنا.

(٢) بنية العقل العربي، ص ٥٦٠.



وانما يقدر الشيء بمثله (قياس بياني) او يذكره نظير بنظيره (قياس عرفاني، والعملية واحدة: المماثلة^(١)).

٣- سلطة التجوزي: "أ - التجوز البياني ويجد اصله الميتافيزيقي - الكلامي في تصور معين للارادة الالهية يقوم، كما يقول ابن رشد، على ما "يظهر في بادئ الرأي من ان اسم الارادة انما يطلق على من يقدر ان يفعل الشيء وضده" فلزم القول من ذلك بأن الموجودات كلها جائزة ان تكون على ماهي عليه وعلى ضدماهي عليه وبالتالي فلاعلاقة ضرورية بين ما يعتبر سبباً وما يعتبر مسبباً سواء على مستوى الفكر او السلوك البشريين او على مستوى حوادث الطبيعة". و "هذا النوع من التصور لامكان فيه للسببية بمعنى الاقتران الضروري بين السبب والمسبب، اذ هو يقتضي ان أي تأثير لايد ان يكون صادراً من فاعل حر قادر يفعل ما يشاء وبالصورة التي يشاء".

"ب - التجوز العرفاني ويجد اساسه في التصور السابق للارادة الالهية. ولكن بينما يسخر التجوزي البياني للاعلاء من قدرة الله على حساب قدرة الانسان يوظف التجوز العرفاني لتبرير العرفان نفسه وتجلياته "الملموسة" من كرامات وخوارق... الخ فالارادة الالهية المطلقة قادرة على ايجاد (الكرامات) للولياء، قادرة على تمكينهم من "خرق العادات"^(٢).

هذه السلطات الثلاث مرتبطة متشابكة يستدعي بعضها بعضاً. فسلطة اللفظ التي توجه الفكر الى طلب المعاني من الالفاظ بدل البحث عن حقائق الاشياء تصرف عن صياغة المفاهيم وتجعل نظامه بالتالي تابعاً لنظام الخطاب بدل ان يكون انعكاساً تجريبياً لنظام الاشياء. واذا عرفنا ان نظام الاشياء هو نفسه نظام السببية وان "العقل ليس هو شيء اكثر من ادراكه الموجودات باسبابها وبه يفترق عن سائر القوى المدركة" ادركنا كيف ان مبدأ السببية سيغيب تماماً او على الاقل سيكون حضوره باهتاً جداً، في عقل يتكون، لامن خلال التعامل مع نظام الاشياء، بل من خلال الانشداد الى نظام الخطاب. وعندما يتعلق الامر بخطاب يستمد قوته من التجوز في الكلام فأن المبدأ الذي سيؤسس هذا العقل لن يكون شيئاً آخر غير مبدأ التجوز. ذلك ان التجوز في الكلام اذا كان يقوم فعلاً على (الملازمات بين المعاني).. "فأن الامر يتعلق كما بينا ذلك في حينه لابلزوم منطقي يعبر عن علاقة ضرورية بل بلزوم بياني يعبر عن الامكان، عن الجواز لاغير"^(٣).

يصل الجابري من ذلك الى "السلطات الثلاث، سلطة اللفظ وسلطة الاصل بنوعية وسلطة التجوز، تشكل بتشابكها وتداخل العلاقات بينها بنية واحدة هي ما دعوناها بالبنية المحصلة من النظم المعرفية المؤسسة للثقافة العربية الاسلامية، وبعبارة واضحة/ بنينة المكون (العارف) او العرفاني او غير

(١) بنية العقل العربي، ص ٥٦٠-٥٦١.

(٢) ايضاً، ص ٥٦١.

(٣) انظر: ايضاً، ص ٥٦١-٥٦٢.



هؤلاء ممكن تكون عقلهم داخل الثقافة العربية وحقولها المعرفية يخضعون في تفكيرهم، بهذه الصورة او تلك وبهذه الدرجة او تلك، لسلطة اللفظ وسلطة السلف القياس وسلطة التجويز، وذلك الى درجة يصح معها القول: ان العقل العربي عقل يتعامل مع الالفاظ اكثر مما يتعامل مع المفاهيم، ولايفكر الا انطلاقاً من اصل او انتهاء اليه او بتوجيه منه، الاصل الذي يحمل معه سلطة السلف اما في لفظه او في معناه، وان آليته، آلية هذا العقل، في تحصيل المعرفة. ولانقول في انتاجها -هي المقاربة (او القياس البياني) او المماثلة (او القياس العرفاني) وانه في كل ذلك التجويز كمبدأ، كقانون عام يؤسس منهجه في التفكير ورؤيته للعالم"^(١).

نترك الحلول والبدائل الآن وننتقل الى مجال الاخلاق التي انتهت الموروثات الاخلاقية فيها الى سيادة اخلاق الطاعة والقيم الكسروية في الثقافة العربية ونتيجة ذلك اصاب القيم "النكوص" ووظف الدين لفرض هذه الاخلاق، واحلال "اساطير الاولين" محل "العقل العملي عقل الروية والخبرة والاعتبار، في تاسيس (السعادة) وتعيين شروط تحصيلها في الدنيا قبل الآخرة، اقول والنتيجة من كل ذلك وما تفرع عنه هو تهميش، بل اقبار، اجتهادات كان من المفروض ان تؤسس لثورة تجديدية في مجال القيم"^(٢).

وهكذا يكون الانحطاط قد اصاب جميع المستويات في الحضارة العربية الاسلامية، على المستوى المعرفي الايستيمولوجي وعلى المستوى الاخلاقي. وفي الاول سببه سيادة النظام العرفاني على باقي الانظمة المعرفية والعقل المستقل وفي الثاني بسبب غلبة اخلاق الطاعة والقيم الكسروية.

وتظهر مظاهر الانحطاط في "انتصار (العرفان) وتحول البيان الى (عقل - عادة) والبرهان الى (عادة عقلية).. تلك هي المظاهر الرئيسية لظاهر استقالة العقل في الثقافة العربية الاسلامية في عصر التراجع والانحطاط، هذه الاستقالة التي مازال مفعولها سارياً الى اليوم في كثير من الاوساط المتقفة، ان لم يكن كلها تقريباً، دع عنك الاغلبية الساحقة من الجماهير الامية.."^(٣)

ولكن ما الحل الذي يقدمه الجابري لانهاء هذه الاستقالة (او هذا النكوص، او الازمة وتحقيق التجديد والتحديث والذي يقودنا للجابرية عن السؤال الثاني الذي افتتحنا به حديثنا أي ما علاقة الفكر الاسلامي بالفكر العربي المعاصر؟ وما السبيل لتحقيق "الاستقلال التاريخي العام" فالخطاب العربي المعاصر واقع تحت تأثيرين او مرجعيتين المرجعية التراثية العربية الاسلامية والمرجعية المعاصرة الاوربية في الذات العربية؟

يرى الجابري ان سبل تحقيق الاستقلال التاريخي للذات العربية هو التحرر من النموذجين معاً - اعني المرجعيتين - التحرر من سلطتهما (السلفية) سلطتهما (المرجعية)"^(١).

(١) انظر: بنية العقل العربي، ص ٥٦٤.

(٢) انظر: العقل الاخقي العربي، ص ٦٢٩.

(٣) تكوين العقل العربي، ص ٣٢٨.

(١) بنية العقل العربي، ص ٥٦٧.



للتخلص من سلطة التراث لابد من تغيير بنية العقل العربي وذلك لا يتم الا من خلال "ممارسة العقلانية في شؤون الفكر والحياة وفي مقدمة ذلك كله ممارسة العقلانية النقدية على التراث الذي يحتفظ بتلك السلطات على شكل بنية لاشعورية".

"لا سبيل الى التجديد والتحديث - ونحن نتحدث هنا عن العقل العربي الا من داخل التراث نفسه وبوسائله الخاصة وامكانياته الذاتية اولاً، اما وسائل عصرنا المنهجية والمعرفية فيجب ان نستعين بها فعلاً ولكن لا يفرضها على الموضوع وتطويع هذا الاخير في قوالبها بل بالعمل، على العكس من ذلك، على تطويع قوالبها بالصورة التي تجعلها قادرة على ان تمارس قدرتها الاجرائية، اعني وظيفتها كأدوات علمية. ويبقى السؤال مطروحاً دائماً: كيف نمارس التجديد والتحديث من داخل تراثنا نفسه؟ والجواب: لاجواب نهائي. ان التجديد والتحديث هما ممارسة، هما عملية تاريخية، وبالتالي فالسؤال المطروح ليس سؤالاً معرفياً: ليس من الاسئلة التي تجد جوابها في كم او كيف من المعارف يقدم للسائل. ان السؤال المطروح سؤال "عملي" سؤال يجد جوابه التدريجي المتنامي المتجدد داخل الممارسة وليس قبلها ولا فوقها ولا خارجها.

بعد التأكيد على هذه الحقيقة، وبعد التأكيد كذلك على حقيقة اخرى بديهية وهي لاتجديد ولا تحديث يبدأ من الصفر، بل لابد فيهما من الانتظام في عمل سابق، اعني في تراث، نعود فنؤكد على ان ما تبقى في تراثنا الاجتهادي قابلاً لان ننتظم فيه في عملية التجديد والتحديث المطلوبة هي تلك الجوانب التي ابرزناها في المشروع الثقافي الاندلسي".

ثم يكرر الجابري الحلول التي قدمها ابن حزم والشاطبي وابن رشد في بعض المسائل (مثل الحل الذي قدمه ابن رشد في مسالة الجبر والاختيار والتي سبق ان تطرقنا اليه) وهي نظرة تقوم على مبدأ السببية، ان ما يدعو اليه الجابري هو الانتظام في الجوانب التي ابرزها في فكر فلاسفة المغرب العربي، وذلك ليس من قبيل استنساخ افكارهم استنساخاً ولا من اجل تبني آراءهم تقليداً وتبعية. كلا ان ما ندعو اليه هو توظيف نزعتهم العقلانية النقدية كمنطلق يربطنا بقضايا تراثنا لا من اجل تمجيدها او الاغتراب فيها او رفضها، بل من اجل نقلها الى حاضرنا والتعامل معها على اساس متطلبات الحاضر وحاجة المستقبل بالاستناد الى فكر العصر ومنطقه^(٢).

تعرض مشروع الجابري ككل الى العديد من الانتقادات، فقد نقد احد الباحثين دعوة الجابري العريضة لنقد العقل العربي او "المشروع النهضوي العربي" فقد دفع الفكر العربي المعاصر ثمن هذه الدعوات (دعوات التجديد والنهضة والولادة الثانية من التهميش والهشاشة "والفشل والتراجع والاحباط على غير صعيد" فمشكلة المفكر هي مع افكاره بالدرجة الاولى: مع الاوهام التي يبنني بها عقله، او الهومات التي تختزنه مفاهيمه، او التهويمات التي يشتغل بها مخياله، كما هو شأن العبارات المتداولة في خطاب

(٢) بنية العقل العربي، ص ٥٧١-٥٧٢.



المتقنين العرب، مثل عقل عربي، او تراث اسلامي، او مشروع ثقافي، او عقلية استشراقية، او مركزية غربية^(١).

ان ما نحتاج اليه براي هذا الباحث ليست تفكيك تراث هائل كالتراث الاسلامي او التراث الهيليني، يتطلب الواحد منهما فرقاً من الباحثين تشتغل عشرات السنين بل ان ن فكك فقط مفردة واحدة من المفردات المتداولة في خطاباتنا وننصفح بداهة من البدايات التي نشترك في السكوت عنها والتفكير بواسطتها و "التي تقف حائلاً دون فهم ما يحدث او دون المشاركة الفعالة في المشهد الفكري على الصعيد العالمي". وما اكثر المشاريع التي تطرح لنقد العقل العربي او الاسلامي او التراث الهيليني. ولم يتوصل احدنا حتى الآن الى فتح فرع علمي "والى خلق عالم مفهومي او ابتكار منهج معرفي. بل نحن نتحدث عن التفكيك بصورة لفظية عقيمة وغير منتجة. ولعل ما نحتاج اليه هو تفكيك مقولة "المشروع، بالذات. فنحن بقدر ما ندعي اننا اصحاب مشاريع ثقافية شاملة وعريضة، نمارس الاختزال والتبسيط والاستبعاد والارهاب". ان هذه المشاريع الشمولية والتهويمات الايديولوجية حول التراث والعقل والهوية تنتج "الانغلاق والزيغ والاحادية في التفكير وهذا هو شأن مقولة (المشروع النهضوي). فما نحتاج اليه الآن ليس تجديد النهضة الاولى او استئناف ما بدأه اهلها. فلامجال للقيام بذلك الآن، بل لاعمى لذلك سوى العزلة والمحافظه والهشاشة المفهومية، ذلك انه قد تغلبت في الفكر النهضوي ارادة الهوية والعقيدة على ارادة الفهم والمعرفة، وطغت مهمة الدفاع والسجال على مهمة الفتح والكشف والخلق. من هنا محاولات اهل النهضة الالتفاف على الحقيقة وطمس الحدث الغربي، بمثله من انجازات حضارية وتحويلات تاريخية وابداعات ثقافية وفكرية. وما الكلام عن النهضة الثانية الآن سوى وهم على وهم. اذ المطلوب هو اليقظة من السبات الايديولوجي بتفكيك المقولات المتعلقة بالنهضة والهوية والثورة والحدثة، من اجل الانخراط في صوغ المشكلات الفكرية التي تهم الانسان المعاصر بصرف النظر عن انتماءاته. بهذا المعنى تبدو اسئلة النهضة الثانية اسئلة ميتة او غير مجدية. فمشكلتنا الآن ليست كيف نهض مجدداً، او كيف نستأنف ما بدأه اهل النهضة العربية الاولى فلسفياً، بل ان نخرط في نقد العقلانيات الفلسفية للتححرر من اوهام الحدثة وهوامات الاصولية الفلسفية. هذا هو الرهان فلسفياً: احالة الاحداث والوقائع التي ينسج منها وجودنا الى اشكاليات فكرية او الى مركبات مفهومية نسهم من خلالها في تشكيل العالم واعادة تركيب الواقع. الاجدى اذاً هو العمل على ابتكار لغة مفهومية جديدة نساها من خلالها بصناعة المشهد الفكري في هذا العصر" وذلك باستعارة ما نفوه، بتعرية ما مارسوه في تعاملهم مع الاحداث والحقائق من الاحادية والتبسيط، او من النفي وعدم الاعتراف أي "تفكيك تاريخ الفكر بالتعامل مع الافكار، كاحداث ووقائع". مع ملاحظة ان معظم الذين يمارسوا النقد مع اصحاب المشاريع الشاملة، يقعون فيما يأخذونه على الغير: "مراكمة الحجب وتكثيف الاوهام والغرق في التهويمات الايديولوجية

(١) انظر: علي حرب، الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، ص ١٧٨.



والماورائية المتمثلة في التعامل مع المفردات والوقائع، بعقلية الافكار المطلقة والكليات المتعالية والنماذج التاريخية، او بمنطق الهويات الصافية والماهيات الثابتة والوحدات البسيطة او التصنيفات النهائية والحاسمة^(١).

ويركز باحث آخر في نقده للجابري على الجانب الشكلي أي الانساق الفكرية التي وضعها لدراسة الفكر العربي الاسلامي (البيان والعرفان والبرهان) اذ اعتماده اياها قد اوقع الجابري بعده مغالطات اولها (ازدواج المعايير) فاستخدم معايير متعارضة في بناء التقسيم وما يتعلق به من ترتيب ذلك ان كل نظام في هذا التقسيم التراثي ينتمي الى اطار مختلف "فالبرهان مقولة متعلقة بالصورة الاستدلالية العقلية، بينما البيان مقولة متعلقة بالصيغة اللفظية، والعرفان مقولة متعلقة بمضمون المعرفة، وبهذا يكون الجابري قد اعتمد في تقسيمه معايير مختلفة هي (المنطق) وهو معيار صوري عقلي، و (اللغة) وهي معيار صوري لفظي و (المعرفة) وهي معيار مضموني عقلي، وأخذ في كل قسم من اقسامه الثلاثة بواحد من هذه المعايير الثلاثة بينما كان ينبغي ان يجمع بينهما في تعيين كل قسم، حتى تستقيم منهجياً عملية التقسيم عنده"^(٢).

وباختصار "ان التقسيم الثلاثي (البرهان) و (البيان) و (العرفان) تقسيم فاسد ودليل فساد ازواج المعايير المتبعة في وضعه، هذا الازدواج الذي لا يؤدي اليه الاعدم تحصيل الملكة في العلوم الصورية والمنهجية، ولو ان الجابري اعتمد معياراً موحداً، لكان له الخيار في تقسيمات متعددة، كل تقسيم منها يقوم به معيار معين كالتقسيم بحسب المضمون (لعقل والعلم والعرفان مثلاً) او القسيم بحسب الصيغة اللفظية (لقول والعبارة والاشارة مثلاً) او التقسيم بحسب الصورة الاستدلالية (البرهان والحجاج والتجاج) هو نظام الآلية التناقضية"^(٣).

فقد استخدم الجابري آليات لم تخدمه مثل آلية التخصيص العقلي، لكنه اساء هذا الاستخدام بحمل العقل على مدلول هو نقيض المراد من النصوص الاجنبية التي اعتمدها^(٤).

ولكني وبعد هذه الدراسة المطولة في فكر الجابري لاتفق مع الباحث في هذه القضية فالجابري نجح وبجدارة في نقل المفاهيم والمناهج الغربية المعاصرة، "تبيئتها" وتطبيقها على التراث في مجال البحث الابيستمولوجي والسياسي والاخلاقي، بل انه تمكن من اشتقاق مفاهيم جديدة كما هو الحال مع اللاشعور السياسي العربي عند الجابري وغيرها من المفاهيم. فتمكن من النظر الى الثقافة الاسلامية من زاوية اخرى او من منظار جديد فأحيا جانباً منها ووضعها في دائرة الضوء، الا ان الجابري ظل حبيس

(١) انظر: علي حرب، الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، ص ١٨٨-١٩٠.

(٢) انظر: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص ٥١-٥٢. ويشير الباحث الى ان الجابري يدعي انه استمد هذا التقسيم من القشيري في حين يرى د. عبد الرحمن ان القشيري لم يرد من هذا التصنيف نفس الذي اراده منه الجابري. ويثبت انه لاوجود لهذا التصنيف (البيان، العرفان، البرهان) عند القشيري وانما اخذه الجابري عن الباحث المعاصر كامل الملطاوي في كتابه (الصوفية في الهامهم، ص ٢٧٢) انظر: تجديد المنهج...، ص ٥٢.

(٣) انظر: ايضاً، ص ٥٥.

(٤) انظر: ايضاً، ص ٦٩.



مسلماته الايمانية وافكاره الموروثة والتي هي في معظمها غير صحيحة، فلم يفلت من اسر هذه الافكار بل تمكنت من السيطرة عليه ووجهت تفكيره وعمله، والافكار غير الصحيحة تؤدي (قطعاً) الى نتائج غير صحيحة. فضلاً عن تعامله مع التراث بروحية الفقيه الاصولي، فوضع لنا مقاييس ومعايير لابل وخطوطاً حمراء لمعرفة الاسلام الصحيح او للقرب والبعد عن الاسلام.

ولعل حجر الزاوية في فكر الجابري هو الفكر الفارسي الذي نسب اليه كل مصائبنا ومشاكلنا فلم يحاول الجابري ان يفهم اخطاء او ازمات الواقع العربي من داخل الواقع العربي الاسلامي انطلاقاً من عمله على تنزيه الفكر العربي الاسلامي من الشوائب ونسبة هذه الشوائب والاطياء الى الآخر، مما ادى به الى خطأ في تقييم هذا الواقع، نعم كان للفرس دور في ازمات المجتمع العربي الاسلامي، هذا صحيح ولكن كجزء من كل العوامل والاسباب الاخرى وليس كلها. ان خطأ الجابري (وهو خطأ القوميين عموماً) هو اخضاع الفكر للعامل الواحد وهو شبيه بالعامل المادي الذي يحرك التاريخ في القراءة المادية الجدلية للتاريخ. وبالتالي وقعت هذه القراءة بنفس عيوب القراءات المادية الجدلية والقراءات الاحادية الفهم للاشياء.

ومما زاد في شطط هذه القراءة تعصبه للمغرب العربي ووقوعه تحت هاجس ابراز تميز الذات المغربية.

الا اننا نكبر في مشروع الجابري انه استطاع ان يلم بكل فروع الثقافة العربية الاسلامية ومفاصلها الى حد ما، وفي هذا السياق ندعو الباحثين والمفكرين العرب الى استيحاء مشروع الجابري في عمل جديد ضخم (شبيه بدوائر المعارف والموسوعات) يضم كوكبة من الباحثين كل منهم يتناول جانباً معيناً من التراث بالنقد والتفكيك والدرس.

على الرغم من ان محاولة الدكتور الجابري تضمنت العديد من العثرات، مثل سائر المحاولات والبدائيات، الا انها تظل محاولة مهمة جداً في الفكر الاسلامي تيقض لدى القاريء والباحث النبيه موضوعات عديدة واضاءت جوانب عديدة لم نلتفت اليها سابقاً .

وأنا اعتقد ان معيار نجاح السؤال الفلسفي لا يكمن في الاجابة عليه، فالاجابات القطعية، اذا كان ثمة اجابات قطعية، تقبر المشكلات. ان نجاح السؤال الفلسفي يكمن في انه استثار وحفز عقولنا فرحنا نبحث عن الاجابة او نطرح سؤال جديد على غراره ولهذا نحن ممتنون لباحثنا انه استفزنا بالقدر الكافي ونجح في ذلك بجدارة.



الباب الثاني: الفكر العربي المعاصر والفلسفة المعاصرة

الفصل الرابع

المقصد الاول: الفكر السياسي

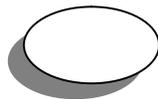
يعد الجانب السياسي من ابرز الجوانب في فكر الجابري الاسلامي والمعاصر ، وكنا قد اشرنا سابقا الى اهمية السياسة في الفكر العربي الاسلامي ، اذ يعدها الباحث المحرك والدافع الرئيسي للفكر العربي الاسلامي ف" اللحظات الحاسمة في تطور الفكر العربي الاسلامي لم يكن يحددها العلم ، وانما كانت تحددتها السياسة " كما ان " أي تحليل للفكر العربي الاسلامي ، سواء كان من منظور بنيوي او من منظور تاريخي سيظل ناقصا وستكون نتائجه مظلمة اذا لم يأخذ في حسابه دور السياسة في توجيه هذا الفكر وتحديد مساره ومنعرجاته " وتتحدد علاقة الفكر بالواقع وسيره بطبيعة علاقة الدولة المهيمنة في المجتمع اذا من الخطا النظر الى واقع العربي الاسلامي في الماضي بدون الاخذ بالواقع السياسي "الدولة"^(١) وهذا الكلام يصدق تماما على الفكر العربي المعاصر الذي نحن بصددده في هذا المبحث ، فبحسب باحثنا ان "الفلسفة ينتجها انسان وفي العالم القديم كان هذا الانسان يعيش في حاشية الحكام "افلاطون،ارسطو،الكندي،الفارابي،ابن سينا وابن الرشد" وفي العالم الحديث يعيش الفلاسفة في دول ، وامم وفي جوار حكومات او في خدمتها اوفي معارضة لها .. من كانت الى هيغل الى سارتر الى فوكوياما الى فلاسفة الريال بوليتك، بامريكا الخ"^(٢)

والجانب السياسي عند الجابري يمتاز عن سائر جوانب وحقول المعرفة التي درسها وتناولها بانها قد دخل معترك السياسة فمارس العمل السياسي "الحزبي" ^(*) الى جانب تنظيره فيها وكتاباتة السياسية "العقل السياسي العربي ،ومقالاته العديدة" .

ان الفكر السياسي المعاصر ناجم عن الفكر السياسي العربي الاسلامي ومرتبط به بعري لم تنفصم رغم تقادم الايام والمستجدات المعاصرة ، لذلك سنعمد الى طرح السياسة في الفكر العربي

(١) انظر: تكوين العقل العربي، ص ٣٤٦.

(٢) اخذت هذا المقطع من رد الباحث عن مجموعة اسئلة طرحتها عليه عبر الانترنت بتاريخ ٢٠٠٤/٣/٦
^(*) كان الجابري قد وعد في كتابه (حفريات في الذاكرة من بعيد) بتخصيص الجزء الثاني منه للذاكرة السياسية نفهم من ذلك ان للباحث باعا طويلا في العمل السياسي .انظر:حفريات في الذاكرة من بعيد ، ص ٢٣٧-٢٣٨



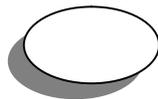
الاسلامي كمقدمة وتوطئة للحديث عن الفكر السياسي المعاصر لدى الجابري ، في كل الاحوال نحن محكومون بفهمه ونظرته للمسألة .

وجريا على عادة الباحث بمواكبه اخر واهم ما يطرح في الدراسات الانسانية وغيرها فقد وظف عدد ا من المفاهيم الحديثة والمعاصرة في بحثه (1) فمن المفاهيم التي اعتمدها لفهم تسويغ الاحداث في التاريخ الاسلامي مفاهيم " القبليّة والعقيدة والغنيمة " والتي سبقت الإشارة اليهم فقد استخدمهم استخداما كانطيا أي عدهم "قوالب او مقاولات سابقة للفعل السياسي ، تؤسسه وتمده بالطاقة الضرورية له كفعل تضحية وكفعل تحريض"(2) سلطنا الضوء في ما مضى على ميثلوجيا الامامة وايدلوجيا الجبر ، بقي ان نسلط الضوء على الايدولوجيا السلطانية وفقه الخلافة وهي جوهر الفلسفة السياسة في العصور الاسلامية.

ومن اسباب اهتمام الجابري في السياسة في الماضي ان الاسلام التاريخي الواقعي كان دينا ودولة مندمجين لذلك كان الدين والفكر في علاقة مباشرة مع الدولة والسياسة علما ان العلاقة بين الفكر والسياسة في "دولة الاسلام" المعاصرة لم تكن تتحد بسياسة الحاضر وحده ، كما هو الشأن في المجتمعات المعاصرة ، بل كانت تتحد ايضا بسياسة الماضي. "ذلك لان سياسة"الحاضر" ، سواء بالنسبة للدولة او المعارضة ، في هذا سياق ، فكل منهما كانت تريد احتواء الماضي وتوظيفه لصالحها ومن هنا كان التنافس على الماضي مظهرا من مظاهر

(1) مثل مفهوم " اللاشعور السياسي" الذي اقتبسه الباحث عن ريجيس دوبري . انظر الفصل الثاني من هذه الرسالة ، المقصد الثاني التشيع.

(2) القبليّة في المفهوم السياسي عند الجابري ، وكما اعتمدها في كتابة العقل السياسي العربي هي القرابة او "العشائر حين نتحدث عن طريقة في الحكم اوسلوك سياسي او اجتماعي يعتمد على "ذوي القرى" الاقارب منهم والابعاد " ولانقصد بها قرابة الدم وحدها ، حقيقة كانت او وهمية، بل نقصد كذلك كل مافي معناها من القرابات ذات الشحنة العصبية مثل الانتماء الى المدينة او جهة او طائفة او حزب حين يكون هذا الانتماء هو وحده الذي يتعين به "الانا" و"الاخر" في مكان الحكم والسياسة" ان القبيلة بهذا المعنى حاضرة في كل سلوك سياسي في المجتمعات الزراعية والرعية وهي معطى سيكولوجي وتنظيم اجتماعي سياسي "طبيعي". و"الغنيمة اقصد بها الدور الذي يقوم به العامل الاقتصادي في المجتمعات التي يكون فيها الاقتصاد قائما وليس بصورة مطلقة على "الخراج" و"الريع" وليس على العلاقات الانتاجية من مثل علاقات السيد بالعبد والقطاعي الفن والراسمالي بالعامل فهي "توع خاص من الدخل "خراج او ريع" وطريقة الصرف في هذا الدخل العطاء بانواعه ، وعقلية ملازمة لهما" . اما العقيدة فلا يقصد بها "مضمونا معينا ، سواء كان على شكل دين موحى به او على صورة ايدولوجيا يشيد العقل صرحها ، وانما نقصد، اولا واخيرا مفعولهما على صعيد الاعتقاد والتمذهب" فهو لا يؤكد على " مضمون العقيدة ولا ماتقرره من حقائق ومعارف وانما المهم هو قوتها وقدرتها على التحريك ، تحريك الافراد والجماعات وتاثيرهم داخل مايشبه "القبليّة الروحية" " العقل السياسي العربي ، ص ٤٨-٥٠



الصراع على الحاضر والمستقبل"^(١) ويرى الجابري ان ارتباط السياسة بالدعوة الاسلامية قد بدء منذ وقت مبكر جدا.

من عمر الاسلام ، اذ كانت الدعوة المحمدية ذات مشروع سياسي واضح رافقها منذ منطلقها وبقيت محتفظة به وتعمل من اجله الى ان حققته . ويستشهد الجابري بعدد من الايات والاحاديث النبوية والروايات ومنها قوله تعالى "قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء" "ال عمران ٢٦/٣" ومن الاحاديث التي تؤكد ذلك ،قول الرسول ، حينما ذهب زعماء قريش يشتكون منه الى عمه ابي طالب ، "كلمة واحدة تعطونها تملكون بها العرب وتدين لكم بها العجم" وكلمة لا الله الا الله .

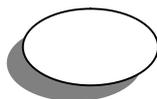
وقد رأى المشركون في الدعوة المحمدية دعوة سياسية تهدد سلطتهم السياسية والاقتصادية " ولم يكن من الممكن ان تبقى الدعوة المحمدية " سلبية " امام ممارسة قريش السياسة ضدها" وبالتالي حاربتها بسلاحها ومارست السياسة .^(٢) والجابري متناقض بشأن هذه المسألة فتارة ينفي ان يتضمن الاسلام دعوة دينية وتارة يثبت ذلك ، اذ نفى ، في موقع اخر ، ان يكون الرسول قد اراد انشاء دولة او ملك او ماشابه ذلك ، فيقول "ليس من الممكن اطلاقا الجزم بشيء حول ما اذا كان النبي محمد صلى الله عليه وسلم قد وضع من جملة اهدافه ، في البداية دعوته انشاء دولة . انه ليس هنالك لا في الحديث ولا في المرويات عن الصحابة ما يمكن الاستشهاد به لاثبات هذه المسألة ، بل بالعكس هناك خبر متوافر يؤكد ان النبي رفض رافضا مطلقا العرض الذي قدمه له اهل مكة عند ابتداء دعوته ، والذي يقترحون عليه فيه ان ينصبوه رئيسا عليهم مقابل تخليه عن الدعوة الى دينه الجديد ، مما يدل دلالة قاطعة على ان هدف النبي . في البداية على الاقل . كان نشر الدين الجديد وليس تكوين دولة ولا الحصول على زعامة .

كما نه ليس في القران مايفيد بصورة واضحة ان الدعوة الاسلامية دعوة الى انشاء دولة او ملك او امبراطورية الخ "^(٣) ونحن نستنتج ان الجابري يغلب الراي الثاني أي اقرار الجانب السياسي في الاسلام من خلال ارائه الاخرى ، اذ يذهب الى ان السياسية كانت تمارس باسم الدين وبمفاهيمه ومصطلحاته في المجتمع الاسلامي" وهذا راجع ليس فقط الى ان المفاهيم السياسية المباشرة لم تكن قد تبلورت بعد في الخطاب الكلامي والفقهية وهي لم تتبلور فيه حتى الان - بل ايضا لان عالم القرون الوسطى في بلاد العرب والاسلام وخارجها لم يكن يقبل ممارسة السياسة، ممارسة مباشرة على صعيد التفكير والخطاب وبالتالي لم يكن من الممكن ان

(١) تكوين العقل العربي، ص ٣٤٦-٣٤٧.

(٢) انظر: العقل السياسي العربي ، ص ٥٧-٦٠

(٣) انظر: الجابري ، محمد عابد، وجهة نظر نحو اعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ط٢، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٤، ص ٨٣.



تتبلور فيه مفاهيم سياسية تطرح مسألة الحكم طرحا مباشرا . ان الفضاء السياسي كان يحتله الخلفية- او الامير - بمفرده ولم يكن يعترف باحد فوقه غير الله الذي كان "يحتكره" بوضع نفسه خليفة له، ولذلك كانت السياسة تمارس تحت مظلة "الفضاء" الالهي. ان السياسة المباشرة لاتصبح ممكنة الا في فضاء سياسي مستقل يتحدد فيه وضع الحاكم ك "تائب عن الامة" تختاره بمحض ارادتها... وليس ك "خليفة الله" على ارضه وعبادة"^(١)

ينطلق الجابري في تناوله للنظم السياسية الاسلامية والمعاصرة ، وكما يقول ، من تحيزه للديمقراطية من اجل ذلك اختار تعرية الاستبداد والكشف عنه في الماضي من اجل معرفة جذوره في الحاضر ، ويرى ان "كل كتابة في السياسة هي كتابة سياسة متحيزة" وهو متحيز للديمقراطية و " التحيز للديمقراطية في الدراسات التراثية يمكن ان يتخذ سبيلين . اما ابراز "الوجوه المشرفة" والتتويه بها والعمل على تلميعها بمختلف الوسائل ... واما تعرية الاستبداد بالكشف عن مرتكزاته الايديولوجية "الاجتماعية واللاهوتية والفلسفية" وقد اختار الباحث هذا السبيل الاخير لانه اجدى بتصوره كما ان "الوعي بضرورة الديمقراطية يجب ان يمر عبر الوعي باصول لاستبداد ومرتكزاته"^(٢)

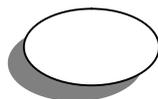
ومن خلال دراسة الجابري لمراحل التاريخ الاسلامي والسياسة منذ بدء الدولة الاسلامي عمد الى ابرز اهم الايديولوجيا السياسية التي استند اليها الاموريين والعباسيون في حكمهم واستمداد مشروعيتها في الحكم والاستئثار بالسلطة . فقد قامت الدولة الاموية على سيادة العرب على باقي اجناس الدولة وسيادة قبلية قريش على باقي العرب ولجات الى ايدولوجيا الجبر "ان افعال العباد مكتوبة ومقدره من قبل الله فالعبد مجبر فيما يفعل وليس له انه يختار". اما العباسيون فقد سوغوا مشروعيتهم في الحصول على السلطة "الخلافة" ضد خصومهم "العلويين وغيرهم" الى القرابة من النبي والى ارادة الله ،لقد "اراد الله النبوة في محمد واراد ان يكون وارثه هو عمه العباس" واعتمدوا على فكرة " الخليفة هو سلطان الله في ارضه، والسلطان هو القوة ، اذن الخليفة هو القوة المنفذة عن الله، هو ليس مجبرا بل يتصرف بارادة حرة ، وبما ان ارادته من ارادة الله ، فان حرية ارادته تعكس حرية ارادة الله وتجسمها بين عباده فمن اراد شيئا من الخليفة فليدع الله"^(٣) ويرى الباحث ان ابرز من عبر عن الايديولوجيا السلطانية هو ابن المقفع في رسالته "الادب" الصغير ، فقد جعل ابن المقفع "كل ما هو اجتماعي في العقيدة" من اختصاص الخليفة: الخليفة يجب ان يطاع في كل شيء الا اذا امر بمعصية ،

(١) انظر: الجابري ، محمد عابد ، قضايا الفكر المعاصر العولمة ، صراع الحضارات ، العودة الى الاخلاق

التسامح، الديمقراطية ونظام القيم الفلسفة والمدينة، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ١٩٨٧، ص ٧٥

(٢) انظر: العقل السياسي العربي ، ص ٣٦٥-٣٦٦.

(٣) انظر: ايضا ، ص ٣٣٨



" معصية الله " والاحكام القضائية يجب ان تعود هي وحيثيتها ومستنداتها الدينية الى الامام الذي له وحده حق القرار . " ولذلك فقد كرس ابن المقفع فكرة ان " طاعة الامام من طاعة الله " وقد روج لهذه الفكرة عدد مكن الكتاب المنتجين الايديولوجيا السلطانية والتي ظلت ملازمة الدولة العباسية حتى انهيارها وسقوطها.(١)

ان " هذا النموذج السياسي للحاكم "الخليفة" مقتبس من " النموذج الامبراطوري الفارسي الذي هزم العرب دولته وورثوا نظمه المادية والفكرية ، وبكلمة واحدة حضارته . انه النموذج الذي يتميز بملك /امبراطور مستبد "عادل في بعض الاحيان" تصنعه رعيته ويضع هو نفسه في منزلة الاله.

وهو ممثل الله على الارض " =خليفة" والمماثلة بين الله والملك / الاميراطور، بين المدينة الالهية والمدينة البشرية قديمة قدم الدين والسياسة في تاريخ الانسانية. " كما ان "الاتجاه الى المماثلة بين الله والخليفة يسود المخيال الديني والسياسي في العصر العباسي" ليس لدى متبني " ميثولوجيا الامامة كالاسماعيلية بل ايضا لدى اهل السنة انفسهم معتزلة واشاعرة" (٢)

ويرى الباحث ان اطروحات عديد مثل، حرية الانسان في اختيار افعاله ومسؤوليته عنها التي وضعت لمواجهة ومحاربة ايديولوجيا الجبر الاموي واستبدالهم في الحكم اخذت توظف في العصر العباسي لتمجيد نفس الاستبداد وازفاء الشرعية الدينية عليه، فالملك "الخليفة" هو ممثل الله في الارض والخليفة حر الارادة و ارادته تجسد ارادة الله وتعبير عن اهداف الله ذات الوقت وبالتالي جعلت الخليفة مطلقا مستبدا ومخالفته هي مخالفة الله.(٣)

اما الشروط التي يجب ان تتوفر في الامام فقد حصرها المارودي "احد منظري فقه السياسي" في سبعة " ١- العدالة على شروطها الجامعة، والمقصود ان لايعرف عنه ما يطعن في سلوكه الديني والاخلاقي ٢- العلم المؤدي الى الاجتهاد في النوازل والاحكام؛ ٣- سلامة الحواس ؛ ٤- سلامة الاعضاء؛ ٥- الراي المفضي الى سياسة الرعية ٦- الشجاعة والنجدة ٧- النسب وهو ان يكون من قريش . وواضح ان اهم هذه الشروط هي العلم والنسب القريشي " .

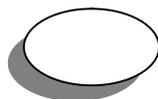
و " اذا نحن تتبعنا تطور هذه الشروط لدى المتكلمين والفقهاء فننا سنجد انفسنا امام سلسلة من التنازلات تنتهي بالتنازل عنها جميعا" .

ويتتبع الجابري تنازلات الفقهاء عن هذه الشروط بدئا بـ" ابو يعلى الفراء" المتوفى ٤٥٨ هـ والمعاصر للمارودي. الذي يذكر تنازل احمد بن حنبل واصراره على عدم الخروج عن السلطان .

(١) انظر : ايضا، ص ٣٥٠-٣٥١

(٢) وكنا قد تناولنا ميثولوجيا الامامة عند الشيعة بشكل مفصل في الفصل الثاني من هذه الرسالة (مقصد التشيع) ونحيل القارئ الى ذلك تجنباً للتكرار.

(٣) انظر : العقل السياسي العربي، ص ٣٥١-٣٥٢.



ثم الغزالي وابن تيمية واخيرا ابن خلدون . ويذكر الجابري ان الشروط الثلاثة الاساسية وهي العدالة والعلم والنسب القرشي قد سقطت واستبدلت بمحدد جديد وهو مالخصه فقهاء المالكية في كلمة واحدة هي " من اشتدت وطأته وجبت طاعته" .

وينتهي الباحث الى ان ما بقي "ثابتا" في الفكر السياسي السني هي الايديولوجيا السلطانية انتهت سجلات المتكلمين وتكييفات الفقهاء الى الاعتراف بشرعية الامر الواقع: " من اشتدت وطأته وجبت طاعته" .

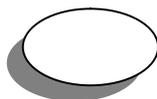
" واذن لم يعرف الفكر الاسلامي ، في الميدان السياسي ، الامثولوجيا الامامة و الايديولوجيا السلطانية . واذا كان اهل السنة قد تجندوا للرد على الاولى تكريسا للامر الواقع فانه لم يوجد بعد من يرد على الثانية لا في شكلها القديم ولا في شكلها المعاصر ان نقد العقل السياسي يجب ان يبدأ من هنا: من نقد الميثولوجيا ورفض مبدا "الامر الواقع" (1)

والجابري يقرأ حاضر العقل السياسي من خلال ماضيه "فالعقل السياسي العربي مسكون ببنية المماثلة بين الاله و "الامير" ،...، البنية التي تؤسس على مستوى اللاشعور السياسي ذلك النموذج الامثل للحكم الذي يجذب العقل السياسي العربي، منذ القديم الى اليوم، نموذج " المستبد العادل" ، لافرق في ذلك بين شيعي وسني ، بين حنبلي واشعري ومعتزلي ، بين متكلم وفيلسوف" ويمكن ان نضيف الاتجاهات الفكرية المعاصرة بمختلف اسمائها ، ان الاختلاف بين هذه الفرق لا يقع على مستوى بنية المماثلة ككل بل فقط على مستوى التحولات التي يمكن ان تعترى طرفيها "الثابت البنيوي هو علاقة المماثلة بين الاله و "الامير" اما التحولات فهي اختلاف الفرق والتيارات في تحديد هوية هذا الطرف او ذاك : العلاقة بين الذات والصفات ودرجة التنزيه بالنسبة للطرف

(1) انظر : العقل السياسي العربي، ص ٣٦١-٣٦٢.

وكما اشرنا سابقا يؤكد الباحث على ان الايديولوجيا السلطانية في الثقافة العربية منقولة في معظمها عن الادبيات السلطانية الفارسية ويرى ان عملية النقل او الاخذ عن الاخر في مجال الفكر السياسي ما تزال مستمرة حتى اليوم فـ" في العصر العباسي الاول تم نقل الايديولوجيا السلطانية عن الفرس لتعبر عن واقع المجتمع العربي الاسلامي واتجاه تطوره انذاك . وفي العصر الحاضر ننقل نحن العرب ايديولوجيا الطبقات الاجتماعية في اوربا الحديثة والمعاصرة "الليبرالية، الاشتراكية، الماركسية" لنجعلها تعبر عن مطامح الطبقات عندنا.

ما يبرز عملية النقل هذه ، في الماضي كما في الحاضر ، امران اثنان : اولهما تطور اوضاع المجتمع المنقول اليه في نفس الاتجاه الذي ساد الاوضاع في المجتمع المنقول منه من جهة ، وانخرط المجتمع المنقول اليه في نموذج المجتمع المنقول منه بفعل التطور العام للتاريخ من جهة اخرى "العقل السياسي العربي



الاول: الاله وهوية الخليفة او الامام : خلافة سنية ، امامة شيعية ، سلطان ، رئيس ، قائد ...الخ" (١)

وقد توصل الجابري من خلال تحليله للعقل السياسي العربي ودراسته لمراحل التاريخ الاسلامي "وزمن الفتنة التي اسفرت عن مقتل عثمان وتقاتل المسلمين ، الى عدد من الدروس السياسية فيقول "ان ما حدث كان تعبيراً عن فراغ دستوري كبير في نظام الحكم الذي قام بعد وفاة النبي . ويتجلى لنا هذا الفراغ اليوم ، نحن ابناء القرن العشرين في القضايا الثلاث الرئيسية:

١- عدم اقرار طريقة واحدة مقننة لتعيين الخليفة."

٢- " عدم تحديد مدة ولاية "الامير" ."

٣- " عدم تحديد اختصاصات "الخليفة" لا عند بيعة ابي بكر ولا عند بيعة عمر ولا عند بيعة عثمان" .

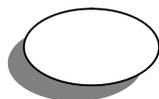
واستمر الخليفة او الملك مطلق اليد وغير محدود السلطات الى اواخر الدولة العربية الاسلامية "وبعد، فليس هناك نظام في الحكم شرع له الاسلام ، وانما قام مع تطور الدعوة المحمدية نظام في الحكم اعتمد في البداية ، وعقب وفاة النبي نموذج "الامير" على القتال ، وكان ذلك ما يحتاجه الوقت وتفرضه الظروف ، وعندما تطورت الدولة العربية الاسلامية مع الفتوحات والغنائم وانتشار رقعة الاسلام بات "امير الحرب" غير قادر على استيعاب التطورات الاجتماعية والحضارية التي حصلت فبرز فراغ دستوري كشف عن نفسه من خلال الثغرات الثلاثة التي ابرزناها " والمسألة لم تعالج سلمياً أي لم يشرع لها الفقهاء وانما بقيت متروكة للسيف فوثب معاوية على الحكم وانتزاعه بالقوة.(٢)

ويرى الجابري ان بعض الكتاب المعاصرين الذين يكتبون عن "الفكر السياسي الاسلامي" لا يزالون واقعين تحت تأثير "نظريات الماوردي وغيره من الفقهاء الذين نظروا لنظام الحكم المعاصر لهم الذين كانوا منشغلين في نفس الوقت بالرد على الشيعة الرافضة . ان اراء الماوردي وغيره من الفقهاء ليست ملزمة لنا لانها مجرد اراء سياسية املتتها ظروف سياسية معينة" كما " لا تمثل راي الاسلام لسبب بسيط هو انه ليس هناك نص تشريعي من القران او السنة ينظم مسألة الحكم ، بل المسألة اجتهادية تخضع لظروف كل عصر ومتطلبات تحقيق الشورى فيه".

كما يرفض باحثنا الراي الذي يقول بوجود "نظرية" في الحكم الاسلامي ، في كتابات المتكلمين والفقهاء فان " اثبات شرعية خلافة ابي بكر وعمر وعثمان من جهة "ضدا على رفض الشيعة

(١) ايضاً ، ص ٣٥٦ .

(٢) انظر : العقل السياسي العربي ، ص ٣٦٨-٣٧٠ . وقد كرر الباحث هذه النتائج في كتابة (وجهة نظر نحو اعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر) ص ٨٨-٩٠ دون الاحالة الى العقل السياسي العربي كمصدر اول .



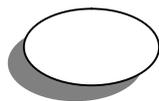
والتماس درجة مامن الشرعية لمن جاء بعد الخلفاء الراشدين من الملوك والحكام الذين حكموا البلاد الاسلامية كلها او بعض اقاليمها هما الموضوعان اللذان تناولهما فقه السياسة. اما القول بوجود "نظرية" في الحكم الاسلامي ، في كتابات المتكلمين والفقهاء ، فهو قول لايعبر الا عن رغبة في وجود مثل هذه النظرية ، وهي لم توجد ولن توجد لان الشرط الضروري في قيام نظرية اسلامية في الحكم غير متوفر ، نعني بذلك وجود نص صريح من القران والسنة يشرع للمسالة السياسية : لشكل الدولة واختصاصات رئيسها وكيفية تعيينه ومدة التعيين ... الخ واذن فالنظرية "الاسلامية" في الحكم،.. هي نظرية هذا المسلم او هذه الجماعة من المسلمين في هذا العصر او ذاك في هذا البلد او ذاك او لدى هذه الفرقة او تلك . واذا حدث ان اجمع علماء المسلمين على نظرية في الحكم ووافق عليها المسلمون جميعهم فحينئذ ستصبح هذه النظرية اسلامية بالفعل ، لان اجماع الامة مصدر للتشريع في الاسلام ولكن هذا لم يحدث بعد .

ويشير الجابري الى ان البعض قد يحتج بـ"ابي الحسن المارودي، في كتابه "الاحكام السلطانية والولايات الدينية"، الا ان "هذا الكتاب قد حمل اكثر مما يتحمل". وان عنصر الجودة في هذا الكتاب لايتجاوز انتزاع "الكلام" في الامامة من كتب المتكلمين والحديث عن الولايات الدينية من كتب الفقهاء ووصف النظام الاداري في عصره و صفا تبريريا.⁽¹⁾

ويرى باحثنا ان اساليب الديمقراطية الحديثة هي "ارث للانسانية كلها . ان تحديد طريقة ممارسة الشورى بالانتخاب الديمقراطي الحر، وان تحديد ولاية "رئيس الدولة" في حال النظام الجمهوري ، مع اسناد مهام السلطة التنفيذية لحكومة مسؤولة امام البرلمان في حالة النظام الملكي النظام لجمهوري معاً ، وان تحديد اختصاصات كل من رئيس الدولة والحكومة ومجلس الامة بصورة تجعل هذا الاخير هو وحده مصدر السلطة ، تلك الثلاث مبادئ لايمكن ممارسة "الشورى" في العصر الحاضر بدون اقرارها والعمل على ضوئها . "وبعد الباحث موقف بعض الحركات السياسية المعاصرة التي تتبنى الاسلام ، والرافض للديمقراطية الحديثة غير مبرر له . وتسويغ هذه الحركات لموقفها هذا بالزعم ان الخليفة في الاسلام يمكن ان يعين بمبايعة فرد واحد او افراد معدودين .. الخ ويكون مدة ولايته لاتحدد بدعوى ان مبايعته تقتضي تفويض الامر له، ويكون اختصاصاته لا يحددها الا كتاب الله وسنة رسوله ، وقد استمدت هذه الآراء عن فقهاء السياسة القدامى كالمارودي وغيره وهي لاتستند الى أي اساس لامن النقل ولا من العقل.

ان هاجس باحثنا وهدفه تحديث العقل السياسي العربي لذلك عمد الى اعادة تاصيل الاصول في الفقه السياسي الاسلامي الذي يجده ضرورية ملحّة ولكنه لا يرى ان ذلك وحده يكفي لتجديد

(1) انظر : العقل السياسي العربي ، ص ٣٥٩-٣٦٠

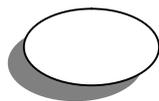


العقل السياسي العربي . بل انه لايعتقد ان التحديث على النظام الدستوري باقرار نظام دستوري وديمقراطي حديث يكفي لتحقيق الحداثة السياسة وترسيخها ان ذلك يتم من خلال محددات اجتماعية واقتصادية وثقافية . وان التجديد للعقل السياسي العربي يتم من خلال نفي محددات العقل السياسي العربي "القبيلة،الغنيمة والعقيدة" وتحقيق النفي التاريخي لها يتم من خلال احلال البدائل التاريخية المعاصرة . "ومن هنا ضرورة المزوجة بين نقد الحاضر ونقد الماضي . ان نقد الحاضر بما يحمله معه من بقايا الماضي ، وهو الخطوة الضرورية الاولى في كل مشروع مستقبلي . وبما ان الماضي والحاضر عندنا لاينفصلان ، على صعيد وعينا او على صعيد واقعا، فيجب اذن ان يتجه النقد اليها معا، الى ما يؤسس شعوريا ولا شعوريا العقل السياسي فيهما : الى "القبيلة، و"الغنيمة" و "العقيدة". (١)

وقد ادى احتكاكنا بالغرب منذ مئة سنة الى ظهور التيارات الايديولوجيا النهضوية والمعاصرة من سلفية وعلمانية وليبرالية وقومية واشتراكية . وقامت مؤسسات وجمعيات اعتمدت على الاقتصاد الحديث وعمدت الى ابعاد وقمع المحددات الثلاثة "القبيلة والغنيمة والعقيدة" واصبحت هذه تشكل "المكبوت الاجتماعي والسياسي" ولكننا لم نتمكن من تجاوز هذه المحددات الثلاثة واقرار محددات جديدة لاسباب عديدة منها خارجية" كالغزو الاستعماري وامتدادته " ومنها داخلية" كانخرطنا من فوق فقط في الحداثة العصرية... فكانت النتيجة ما تعرضنا له من نكسات واحباطات فتحت الباب على مصراعيه لعودة المكبوت ، اعني ظهور وطغيان مفعول المحددات الثلاثة المذكورة الموروثة ، بعد ان كنا نعتقد اننا تخلصنا منها الى الابد . وهكذا عادت العشائرية والطائفية والتطرف الديني لتسود الساحة العربية بصورة لم يتوقعها احد من قبل . لقد عاد "المكبوت" ليجعل حاضرننا مشابها لماضينا ويجعل عصرنا الايديولوجي النهوضي والقومي وكأنه حلقة استثنائية في سلسلة تاريخنا ، فاصبحت "القبيلة" محركا للسياسة واصبح "الريع" جوهر الاقتصاد واصبحت "العقيدة" اما ريعية تبريرية واما "خارجية" "نسبة الى الخوارج". (٢) ويقترح الجابري ثلاثة خطوات ينصح باتخاذها لتجديد العقل السياسي العربي: "١- تحويل "القبيلة" في مجتمعنا الى لا قبيلة : تنظيم مدني سياسي اجتماعي : احزاب، نقابات، جمعيات حرة ، مؤسسات دستورية... الخ وبعبارة اخرى بناء مجتمع فيه تمايز واضح بين المجتمع السياسي "الدولة واجهزتها" والمجتمع المدني "التنظيمات الاجتماعية المستقلة عن اجهزة الدولة" ، وبالتالي فتح الباب لقيام مجال سياسي حقيقي تمارس فيه السياسة ويتم فيه صنع القرار ويقوم فاصلا وواصلًا ، في نفس الوقت بين سلطة الحاكم وامتثال المحكوم . حقا ان مثل هذا التحول انما يتم عبر

(١) انظر : العقل السياسي العربي ، ص ٣٧٢-٣٧٣.

(٢) انظر : ايضا ، ص ٣٧٣-٣٧٤.



تطور عام اقتصادي اجتماعي سياسي ثقافي ولكن هذا لا يلغي دور الانسان : دور العقل والممارسة .

ب- تحويل "الغنيمة" الى اقتصاد "ضريبة"، وبعبارة اخرى تحويل الاقتصاد الريعي الى اقتصاد انتاجي. ان الاقتصاد العربي يطغى فيه الربح بكل مكوناته وتوابعه من عطاء وعقلية ريعية... الخ وهو يعاني في كل قطر عربي من مشاكل مزمنة لا سبيل الى التغلب عليها ، الا في اطار تكامل اقتصادي اقليمي جهوي وفي اطار سوق عربية مشتركة تفسح المجال لقيام وحدة اقتصادية بين الاقطار العربية هي وحدها الكفيلة بارساء الاساس الضروري لتنمية عربية مستقلة.

ج - تحويل "العقيدة" الى مجرد رأي: فبدلا من التفكير المذهبي الطائفي المتعصب الذي يدعي: امتلاك الحقيقة يجب فسح المجال لحرية التفكير لحرية المغايرة والاختلاف وبالتالي التحرر من سلطة عقل الطائفة الدوغمائي ، دينيا كان او علمانية وبالتالي التعامل بعقل اجتهادي نقدي. (١)

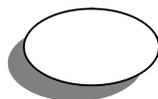
يظهر بشكل جلي ان الجابري يقر بخواء الفكر السياسي الاسلامي وعدم صلاحيته لحياتنا المعاصرة، لذلك يتوجه بكل قوة الى الايديولوجيا والفكر السياسي الغربي ونظم الحكم الغربية يعتمد بعضها ويستبعد البعض الاخر وسناتي الى بيان ذلك.

الفكر السياسي العربي المعاصر :

اولا: الاسلام السياسي: ينطلق الجابري من الخطاب السياسي الاسلامي في الماضي الى الخطاب السياسي الاسلامي في الحاضر ، وياخذ الامر شكل خلط بين الخطاب الديني والخطاب السياسي ، اذ ان الاسلام السياسي المعاصر يعمد الى توظيف الدين في خدمة السياسة. وهو ما يتناوله باحثنا بالدرس والتفكيك والنقد مبينا مواطن الضعف في هذا الجانب المهم من الفكر العربي المعاصر والذي يعد من مميزات الخطاب العربي المعاصر ويرى ان العقل السياسي للجماعة يلجا الى خلط الدين بالسياسة "عندما لا يكون في مصلحتها التعبير عن قضيتها الاجتماعية /الاقتصادية تعبيرا سياسيا صريحا ومطابقا ، لان ذلك يفصح تلك الجماعة ذلك بسبب ضعف وعيها ، نتيجة عدم بلوغها مستوى من التطور يجعلها قادرة على طرح قضيتها الاجتماعية /الاقتصادية طرحا مكشوفاً . وفي كلتا الحالتين يكتسب توظيف الدين في السياسة طابعا "طائفيا" او مذهبيا قوامه استعادة نزاع قديم وبعث الحياة في رموزه ومضامينه الايديولوجية ، الشيء الذي لا بد منه لجعل تلك الجماعة تتحول الى "قبيلة روحية" وهو الشيء ضروري لان شروط وجودها الاجتماعي تجعل منها فئة في مستوى طبقة اجتماعية " (٢) ولكي

(١) انظر : ايضا ن ص ٣٧٤

(٢) انظر : الجابري ، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ١١٨-١١٩ . كما اشار الجابري الى هذه المسألة في كتابه (وجهة نظر نحو اعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر) ، ص ١٠٧.



ينجح "الاسلام السياسي" في تحقيق اهدافه التاريخية ، لا بد له ان يرتفع الى مستوى هذه الاهداف ، وذلك بطرح مسألة الاستبداد والظلم وما يرتبط بهما او يترتب عليهما من مسائل سياسية واجتماعية واقتصادية ، طرحا سياسيا واضحا وبخطاب سياسي صريح ، وعندها يدخل السياسة من بابها الرسمي المعاصر الوسع.

ومن مظاهر الاسلام السياسي ان اغلب العالم العربي الاسلامي ، والذي يضم الشيوخ ورجال الدين والشبان المثقفين ، يتعامل مع مسألة الدين والدولة كثنائية وكل ما يوضع في مقابل الدين فهو ليس من الدين "او من لاسلام" ، كما ان طرح هذه المسألة ضمن مرجعيتنا التراثية سيفهم على انه "اعتداء على الاسلام" ، ومحاولة مكشوفة "للقضاء" عليه. مع انه لم يكن في التاريخ الاسلامي لهذه الثنائية وجود ، أي ثنائية الدين والدولة والتي سبقت الاشارة اليها. (١)

والجابري من اشد المعارضين لتوظيف الدين في السياسة ، مما ينسحب على ذلك رفضه الضمني للاسلام السياسي ، اذ يخشى ان السياسة ستحول الدين الى عامل تفريق بدل ان يكون كما هو في جوهرة عنصر جمع وتوحيد فا "الدين يمثل ماهو مطلق وثابت بينما تمثل السياسة ماهو نسبي ومتغير : السياسة تحركها المصالح وتسعى الى كسب المصالح اما الدين فيجب ان ينزه عن ذلك والافقد جوهرة روحه.

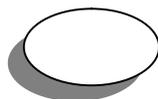
جوهر الدين وروحه انه يوحد ولايفرق ، الدين الاسلامي هو دين "التوحيد" باطلاق : التوحيد على مستوى العقيدة "اله واحد" والتوحيد على مستوى المجتمع "امة واحدة" والتوحيد على مستوى فهم الدين وممارسته ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شعيماً لست منهم في شيء ."

اما السياسية فجوهرها وروحها انها تفرق "السياسة تقوم حيث يوجد الاختلاف او حيث يمكن ان يقوم اختلاف ، وبالتالي فهي الى ان تكون "فن ادارة الاختلاف" اقرب منها الى أي شي اخر. والادارة والتغيير تعني هنا اما ادارة الاختلاف القائم واما العمل على خلق اختلاف اخر جديد . ومن هنا كان ربط الدين بالسياسة - ايا كان نوع هذا الربط ودرجته يؤدي ضرورة الى ادخال جرثومة الاختلاف الى الدين .والاختلاف في الدين اذا كان اصله سياسيا يؤدي ضرورة الى الطائفية ومن ثم الى الحرب الاهلية.. (٢)

ويرى الباحث ان مسؤولية الاتجاهات الاصولية او الاتجاهات الاسلامية عظيمة وخطيرة في مواجهة عملية الخلط بين الدين والسياسة "ذلك لانه لاشيء اسهل من ان تتحول الدعوة الدينية الى دعوة مفرقة ، ويصبح الدين بالتالي عنصر تفريق وتمزيق ، بدل ان يبقى عنصر جمع

(١) انظر ايضا: ص ١٢١-١٢٢

(٢) انظر :الجابري، وجهة نظر نحو اعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ص ١٠٥-١٠٦



وتوحيد ان مايرر وجود "الاسلام السياسي" اليوم ،اعني وجوده التاريخي ، هو الاستبداد والظلم اللذان يطبعان سلوك الدولة والنخبة صاحبة السلطة واللذان تعاني منهما "الاستبداد والظلم" الجماهير الفقيرة وقياداتها الروحية، في البوادي والمدن معاناة مادية ونفسية الاستبداد والظلم اللذان لم تنجح التيارات الايديولوجية الحديثة-في البلدان العربية في مقاومتها وفرض البديل الديمقراطي مكانهما . ان الاسلام مهدد في كل وقت وحين بان ينقلب الى ميدان خصب للطائفية: "ذلك لانه من غير الممكن تجنب الاختلاف في السياسة ، الاختلاف الذي يعبر عن اختلاف المصالح وتتاقصها او عن اختلاف وجهات النظر حول سبل مواجهة الخصم ...الخ ومن هنا ذلك المرض المزمن الذي تعاني منه الجماعات التي توظف الدين في السياسة، مرض الانقسام الى فرق وشيع يكفر بعضها بعضا ، الشيء الذي ينسبها خصمها الحقيقي فتتصرف عنه مشغولة بالتمزق الداخلي. "

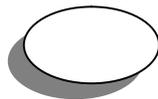
ان اختزال الاسلام السياسي ، للاسلام كله في مسأله"الحجاب" و"قطع يد السارق" وما اشبه ذلك...وهو، هروب او عجز عن طرح القضايا السياسة الحقيقية ومواجهة المهام التي تطرحها، وبالتالي الانزلاق نحو وضعية "الذين فرقوا دينهم شيعا" ، نحو الحرب الطائفية والاهلية" (١)

ويستدرك الباحث خشية ان يفهم من كلامه الدعوة الى العلمانية فيشير الى ان العلمانية هي فكرة غريبة عن الدين الاسلامي واهله "فالدين الاسلامي قوامه علاقة مباشرة بين الفرد البشري وبين الله فهو لايعترف باي وسيط ، وليس فيه سلطة روحية من اختصاص فريق وسلطة زمنية من اختصاص فريق اخر. وباختصار فان طرح شعار "اللايكية" أي ماترجم بـ"العلمانية" في مجتمع يدين اهله بالاسلام وهو طرح غير مبرر ، غير مشروع ، ولا معنى له" (٢).

ويرى الجابري ان الخطاب السياسي الاسلامي او مايعرف بـ"الدين والدولة" في الفكر العربي المعاصر يمتاز بالضحالة ، فالقطبان العربي الاسلامي ، والغربي بيرزان الان في الخطاب السياسي تحت لافتات تحمل اسماء اخرى هي "تارة الدين والدولة، وتارة الاسلام والعروبة، وتارة الجامعة الاسلامية والوحدة العربية ، وحقوق "الاغلبية" وحقوق" الاقلية" بمعنى اخر الديمقراطية." ويمارس الخطاب السياسي الحديث والمعاصر وموضوعات غير سياسية أي لاتتمي الى البحث في علاقة السلطة بالمواطن والمواطن بالسلطة الانتماء غير مباشر وذلك دليل على ضحالة الخطاب في الاعم الاغلب ،فهو خطابا غير مباشر ، غير صريح". فقد كان الخطاب السياسي

(١) انظر: ايضا، ص ١٠٨

(٢) انظر: ايضا، ص ١٠٣ كما ان رفض الجابري للعلمانية قد تكرر في مواقع عديدة من كتبه وخلال الحوارات التي نشرت له في مجلات عديدة انظر مثلا: مجلة قضايا اسلامية معاصرة ، حوار مع د. محمد عابد الجابري بعنوان: العقلانية والديمقراطية وجنسية وتبئية المفاهيم ، العدوان ٢٤-٢٥ صيف وخريف ٢٠٠٣/٢٤٢٤ ، تصدر عن مركز دراسات فلسفة الدين والكلام الجديد، لندن، ص ٣٦-٣٧

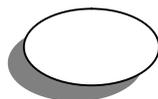


في العصر الاسلامي يطرح بصورة غير مباشرة مثلا على لسان الحيوان كما في "كليفة ودمنة" او على شكل نصائح كما في "الاداب المملوكية". اما الحديث المعاصر اليوم عن "الخلافة" فقد كان دوما كلاما في "سياسة" الماضي على الرغم من ان دوافعه كانت من الحاضر دوما " لقد كان "يلجا الى الماضي السياسي يؤوله بالكيفية التي تجعل الحاضر شبيها له ونظيرا ، حتى ياتي قياسه عليه."

"ولا يختلف الامر كثيرا في الخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر عما كان عليه في الفكر السياسي قديما . فعلاوة على استمرار هذا الفكر بكل مضمراته الايديولوجيا والياتة التعبيرية في الخطاب السلفي الحديث الذي يمارس السياسة عادة من خلال طرح موضوع"نظام الحكم في الاسلام" قارئا في الماضي رغباته وحاجاته الحاضرة ، نجد كلا من الخطاب الليبرالي والخطاب القومي يمارس هو الاخر السياسة من خلال طرح قضايا"غير" سياسة ، أي ذات مفعول سياسي في الحاضر يراد منها ان تنوب عن القضايا السياسية التي تطرح نفسها في صورة "المباشرة"... وفي جميع الاحوال فان اللجوء الى التعميم والابتعاد عن مجابهة الواقع مجابهة مباشرة صفتان تطبعان الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر جملة وتفصيلا مما يجعل هذا الخطاب فقيرا ضحلا ليس فقط من حيث طبيعته كخطاب "مفاهيمه،الياته" بل ايضا من حيث الموضوعات التي نحاول تسييسها ، اعني التي كان عليه ان يعمق الوعي السياسي بها" (١) . ويؤشر العناصر التي يجب استنباطها من "الخليقة الاسلامية" في الحكم "١- الشورى" ويستدل عليها من قوله تعالى "فما اوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا، وما عند الله خير وابقى الذين امنوا وعلى ربهم يتوكلون. والذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش ، واذا ما غضبوا هم يغفرون والذين استجابوا لربهم واقاموا الصلاة وامرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون . والذين اذا اصابهم البغي هم ينتصرون" "الشورى الايات ٣٦-٣٧."

٢-المسؤولية وتوزعها في جسم المجتمع " ويذكر الجابري الحديث الشريف عن المسؤولية ((الا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته: فالامام الذي على الناس راع ، وهو مسؤول عن رعيته ، والرجل راع على اهل بيته ، وهو مسؤول عن رعيته ، والمرأة راعية على اهل بيت زوجها وولده وهي مسؤولة عنهم . وعبد الرجل راع على مال سيده ، وهو مسؤول عنه ، الا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته."

(١) الجابري ،محمدعابد، الخطاب العربي المعاصر ،ط٦، مركز الدراسات الوحدة العربية،بيروت ١٩٩٩ ،



٣- اما العنصر الثالث من العناصر المؤسسة للخليفة الاسلامية في ميدان الحكم والسياسة وغيرهما من شؤون الدنيا التي ليس فيها نص فهو قوله عليه السلام "وانتم ادري بشؤون دنياكم" (١)

نقد الجابري الخطاب السلفي السياسي وقبل ان نتطرق الى نقده نشير اولا الى تلخيصه لابرز اراء هذا الاتجاه ممثلة برائد هذا الاتجاه جمال الدين الافغاني ، بحسب باحثنا لم يتغير الخطاب السلفي ولم يخرج عن الاطار الذي وضعه له الافغاني منذ ذلك الوقت . ويمتاز الخطاب الذي استعمله الافغاني بانه ليس خطاب اثبات وحسب ، بل هو خطاب جدل وسجال ايضا:

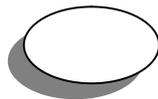
"١- انه يرفض اسس الحداثة الاوربية ٢- ويتهم دعاة الاخذ بها بالغفلة والعمالة بل وبـ"الخيانة".
٣- اما ما يقدمه هذا الخطاب كبديل ايجابي فهو مجرد الدعوة الى الاخذ بالاسلام كما كان عليه في اول امره". (٢)

لم تقف دعوة جمال الدين الافغاني (*) عند الحدود السياسية لذا نعد هنا الى نقدها ، كما ان خطابه يتجاوز المجال السياسي الظرفي بكثير فهو خطاب نهضوي يهدف الى ربط الدين بالسياسة رابطا براغماتيا وبالتالي يحول السياسة الى عقيدة فالعلاج الذي اقترحه جمال الدين وهو رجوع الامة الى قواعد دينها والاخذ باحكامه على ماكان عليه في بدايته .. وهذا امر قطعي وليس موضوعا للطعن ولا للجدال ، وهو الوسيلة الى تحقيق النهضة والولادة الجديد والتحديث داخل الاسلام وتحت رايته ووفق ماتقتضيه متطلبات العصر وتحدياته الحضارية العامة. ولكنه اخضع النهضة الجديدة للظرفية السياسية وانتظمه انتظاما براغماتيا سطحيا، وحاجتها المباشرة فيتحول الى مجرد توظيف سياسي للدين والاكتفاء بالعموميات في بيان مقاصده ومكارمه. " ولم يطرح الافغاني افكارا عن الاصلاح الديني والثقافي والاجتماعي والسياسي مع مايتطلبه ذلك من مرحلية وتدرج ، لقد كان ينظر الى من يخالفونه الراي في طريقة مناهضة الغرب ووسائل تحقيق النهضة ، لايوصفهم خصوماً سياسيين وحسب ، بل-ايضا وهذا هو مكنم الخطا-يوصفهم خصوماً واعداءً للاسلام وعملاء للغرب لقد البس جمال الدين رايه السياسي لبوسا دينيا فاهما وطابق بين السياسة والدين، فصار الخصم السياسي في نظره خصما دينيا، لابل خصما للاسلام نفسه وبالتالي لامته ، امة الاسلام . وفضلا عما في هذه التهم من شطط، فان النتيجة هي فسح المجال لظهور "الخلاف" من جديد وانقسام الامة فرقا واحزابا ،وبالتالي انشغال بعض الامة ببعض بدل ان توجه كلها الى الخصم السياسي: المستعمر. "

(١) انظر: الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص ٨٧-٨٩

(*) وهو الخطاب الذي افرزه صراع جمال الدين الافغاني مع الاستعمار الانكليزي .

(٢) انظر : الجابري، محمد عابد، المشروع النهضوي العربي مراجعة نقدية/ط٢/مركز الدراسات الوحدة العربية،بيروت ٢٠٠٠، ص ٧١.



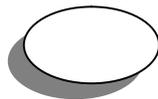
و"لم يطبق في مسلكه مع خصومه مبدأ"الرجوع الى الدين كما كان في بدايته فهو لم يقند بسيرة الرسول عليه السلام في اسلوب الدعوة وتكتيكاتها واستراتيجيتها. لقد كان هناك فعلا معاصرون لجمال الدين ممن كان موقفهم من الغرب موقف انبهار واستلاب . ولكنه لم يتعامل معهم على اساس "ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة، ولم يعتبر فيهم استراتيجية التعامل مع "المؤلفة قلوبهم ،خصوصا و"تأليف القلوب، لم يكن يتطلب من جمال الدين لا مالا يوزعه ولا غنيمة يقسمها وانما فقط شيئا من "وجادلهم بالتتي هي احسن" بل رماهم بتهم وجرحهم ووضعهم في موقع الخصم ، والحال ان مصلحة الامة كانت تقتضي التغاضي عن كل مايعمق الفارقة ويعرقل جمع الشمل ."

لقد "وضف الافغاني الدين من اجل السياسة كما بينا ،مما ابتعد بمشروعه الاستنهاضي عن النهضة ، بمعنى الاصلاح والتجديد ، وانزلق به الى منعطف السياسة . ولكن المنطق السياسي عند جمال الدين كان ضعيفا ان لم نقل منعذما بالمرّة : لقد جند جمال الدين نفسه لحمل امم الشرق او امة الاسلام في مشارق الارض ومغاربها على النهوض ضد الغرب المستعمر وضد حكامها الذين يهادنون الغرب او يساومونه او يتعاونون معه، ولكنه لم يكن يمتلك أي مشروع سياسي بديل."

ان استراتيجية جمال الدين ذات التوظيف السياسي للدين هي نفسها الاستراتيجية التي يتبناها مايسمى اليوم بـ"الاسلام السياسي" . انها استراتيجية توظيف الدين في السياسة والارتفاع بهذه الاخيرة الى مستوى العقيدة ، وهي استراتيجية ان افادت احيانا في التعبئة السريعة العامة في ظروف الهياج والازمة ، فانها غير مفعول على المدى الطويل ، بل كثيرا ما تكون النتائج سلبية تماما."

وقد رفض الافغاني فصل الدين عن السياسة مؤمنا بان اقرب طريق للتعبئة السياسية للامة الاسلامية هو توظيف الدين فيها ، كما رفض الوطنية والفكرة القومية مقررا ان "جنسية المسلمين في دينهم" وان " جامعة الدين" فيهم اقوى وابلق من أي رابطة اخرى ، ومع ذلك فقد تخرج على يده ، وفي اطار حركته دعوته ،وزعماء سياسيون يمارسون السياسة بعيدا عن الدين ويتركزون على الوطنية والفكرة القومية في تعبئة الشعب للنهوض والمقاومة والتحرر وكان من ابرز هؤلاء في مصر سعد زغلول ومصطفى كامل واخرون.⁽¹⁾

(1) انظر : المشروع النهضوي العربي ،ص٧٦. وقد تطرق الجابري الى محمد عبدة ايضا وقد راي فيه تجديدا وانفتاحا على استاذة الافغاني ، اذ توجه عبدة الى الاصلاح العام الذي يشمل التعليم واللغة والعقيدة والسياسة. اذ وضف السياسة من اجل الدين والدين عنده هو الاصلاح ويعد الجابري محمد عبدة مثلا ورائد لتيار جديد منبثق من "الاسلام السياسية" وهو تيار محافظ وواقعي يتعامل مع الامور انه ليس بالامكان ابداع مما كان ويجعل من



ويرى الجابري ان اسباب التطرف داخل تيار الاسلام السياسي في الفكر العربي المعاصر في غياب الديمقراطية السياسية والاجتماعية وعدم تمكن هذه الاتجاهات لحد الان من القيام بالتجديد المطلوب في الفكر الاسلامي ، ان هذا التطرف يعمي صاحبه ويحجب عنه الحقائق الموضوعية ويجعله ينظر الى العالم نظرة مسحورة "وهذا يؤدي في النهاية الى انعزال الجماعات المتطرفة يمينا ويسارا فتبقى على الهامش تكرر التجربة ذاتها مع نفسها تجربة التطرف ، فتنقسم الى جماعات تخاصم بعضها بعضا " تكفر " كل جماعة منها الاخرى ، كما حدث في صفوف "الخوارج" ويكون الخصم الاول دائما هو الجار الاقرب ، وهكذا تنتهي الحركات المتطرفة الى التفتت والذوبان".^(١)

والتطرف في هذا التيار هو نوع من "النظرة السحرية للعالم" يكتسي طابع الهروب الى "الامام" يقفز فيها المتطرف من اقصى اليمين الى اقصى اليسار او العكس "وقد يكتسي الهروب الى الامام طابع "الهجرة" الى اوطان اخرى كانت في الاصل خصما ، والقيام فيها بدور "الخادم" او "الحاجب" المرتزق من اجل لاغضية،... "طالباً وحده الطعن والنزلا"(*) انه نمط من الوعي المزيف الذي ينسى معه الفرد حقيقة وضعيته وطبيعة موقعه فلا يرى الا ما يعتقد انه ليس هو اياه". و"التطرف في الدين يتبع السياسة دوما . فعندما تمارس السياسة في الدين على مستوى العقيدة يكون التطرف في ميدان العقيدة وعندما تمارس السياسة في الدين على مستوى الشريعة يكون التطرف في ميدان الشريعة ."^(٢)

ويدلي الجابري بثلاث ملاحظات مهمة بصدد التطرف:

"اولها ، انتشار ظاهرة التطرف والعنف الممارس باسمها في جميع انحاء العالم تقريبا في امريكا واوروبا وافريقيا واسيا ايضا ، مما يعني ان للظاهرة عوامل واسبابا لاعلاقة لها بهذا الدين او ذاك الا من حيث توظيفه كغطاء .

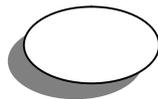
ثانيهما : اهتمام وسائل الاعلام الدولية ، وهي اوربية وامريكية اهتماما زائدا بمظاهر التطرف والعنف المرافق له في بعض الاقطار العربية وسكوتها او على الاقل عدم تركيزها على مظاهر العنف والتطرف في جهات اخرى ، كذلك الذي يمارس ضد المسلمين " ان الغرب يرى في التطرف الذي يعرفه الوطن العربي اليوم تهديدا لمصالحه ، بصورة مباشرة او غير مباشرة " .

المهادنة والسياسة وسيلة لتميرير الاصلاح . وقد استمر هذا التيار حتى الان في مقابل التيار الاول الذي يمثله الافغاني "ايضا، ص ٧٩ .

(١) انظر: الجابري وجهة نظر نحو اعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ص ٤٧-٤٩ .

(*) اقال المتنبّي: واذا خلا الجبان بارضٍ طلب الطعن وحده والنزال.

(٢) انظر: ايضا ، ص ٤٩ .



والملاحظة الثالثة هي " ان ربط التطرف في العالم العربي والاسلامي بـ"الاسلام" عمل ينطوي على تمويه ايدولوجي صارخ ، سواء من جانب اولئك الذين يمارسون التطرف تحت شعار "الاسلام" او اولئك الذين يحاربون مايصدر عن ذلك التطرف من ممارسات وينسبونها الى الاسلام بصورة من الصور. والتمويه الايدولوجي بصورة عامة ، وهو اللجوء الى تبرير عمل او فكرة بالتماس غطاء لها خارج الاسباب الحقيقة الفعلية المنتجة لها . ويلجأ الانسان الى هذا النوع من الممارسة الايدولوجية عندما لاتكون لديه القدرة الفكرية او العملية او هما معا ، على مواجهة الظاهرة موضوع الحقيقة ، او عندما لا يكون من مصلحته ذلك. وهكذا فالذين يمارسون التطرف تحت شعار "الاسلام" هكذا كمجرد شعار تختصر فيه الحلول الصائبة لجميع المشاكل - انما يمارسون تمويهها ايدولوجيا، وفي الغلب لا يقصدون ولا يعرفون ، ذلك بكونهم يعرضون عن طرح المشاكل الحقيقة وتحليلها ومناقشتها وينصرفون باهتمامهم . كله الى طرح "الحل" هكذا كأسم مجرد لامضوم له، يلتمسون له الشرعية والمصادقية بربطه بـ"الاسلام" ، وهكذا ياتي شعار "الحل الاسلامي" يحمل معه شرعية ومصادقته خلال الوصف والنسبة "اسلامي" لاغير. وهكذا اذا كان يكفي للتعبة الايدولوجية في اوساط الجماهير المسلمة المحرومة والمضطهدة الجاهلة او في اوساط من يحملون وعيا مزيفا مقلوبا عن مجريات الامور فانه لايفتح اية سبل ولا اية افاق لما بعد التعبئة ، وذلك لانه لكي يكون هناك حل اسلامي ، لابد من طرح المشاكل اولا ، لابد من تحليلها والتعرف على اسبابها وانواع التداخل القائمة بينها".

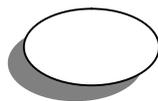
و" مثل هذا يصدق ايضا على الذين يقفون ضد التطرف كظاهرة لها اسبابها الموضوعية يقعون في التمويه الايدولوجي بتفسيرها بغير اسبابها والاكتفاء بربطها بما هو خارج عنها "التزمت" او ماشابه ، ولذلك تراهم يواجهونه بتطرف مضاد ويداونه بالتالي هي الداء فيمعنون في خنق الحرييات فضلا عن التستر على الفساد والظلم... الخ " وهذه هي الاسباب الموضوعية الحقيقية للتطرف في الاسلام السياسي . (١)

والتطرف في جوهره هو "غير عقلاني ، لا يصدر عن العقل ، بل عن "العاطفة ، والانفعال والهوى ، ولذلك كان التطرف دوما عبارة عن رد فعل وليس الفعل . " (٢)

اما سبل محاربة التطرف ، كما يقترحها الجابري ، بمواجهته ببديله العقلاني . ان المتطرف يحتفظ بنماذج من التطرف في الماضي "مثل حكايات وخطب وشعر وغيرها" ، يغذي تطرفه ويلتمس له المشروعية منها لذلك يقترح الجابري لمحاربة التطرف اليوم مواجهة التطرف بالماضي

(١) انظر: الجابري ، محمد عابد ، المسألة الثقافية في الوطن العربي ، ط٢ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٩٩ ، ص ١١٢-١١٥ .

(٢) انظر : ايضا ص ١٢٠



وبعث الحياة في المواقف العقلانية التي واجهت التطرف بالماضي لجعل الموروث من التطرف يواجه نفسه بنفسه . "ان ذلك سيكون بمثابة حمل الغاضب الهائج من الناس على النظر الى وجهه في المرآة (١)

ويستعين الباحث بعدد من الايات القرآنية التي تشير الى التوسط والاعتدال والتسامح مثل قوله تعالى " ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن " "النحل الاية ١٢٥" ومن خلال استقراءه للتاريخ ، تاريخ التطرف والمتطرفين ، يصل الى مصير التطرف " الانقسام والافتتال والاضمحلال ، ولذلك لم يحدث قط ان نجحت اية

طائفة متطرفة في صنع التاريخ لقد ظل المتطرفون دوما على هامش التاريخ " .(٢)

ولاينسى الباحث دور الحكومات في تغذية التطرف "والاسلام السياسي ، فغالبا ما تكون الدولة هي المبتدئة بالتطرف من اجل الحفاظ على الحكم ، واما باستغلالهم الحكم لفائدتهم الخاصة ولصالح ذويهم واقاربهم وانصارهم ومتملقهم .

ان التطرف الذي تمارسه الدولة لايقنصر على ماتقوم به من تجاوزات في استعمال القوة واللجوء الى القمع المادي ، بل هناك تطرف اخر لعله اكثر خطورة لان مفعوله يبقى خفيا ، فلا تظهر ردود الفعل عنه الا بعد وقت ليفتح الباب "الآخر" للقيام بتطرف مماثل . وهو "التطرف الذي يمارسه اصحاب الدولة لاضفاء الشرعية على حكمهم بتوظيف الدين توظيفا سياسيا عندما لاتكون ثمة شرعية سياسية مقبولة كالديمقراطية او مافي معناها انهم يلجأون الى التعالي بالسياسة لجعل حكمهم يعلو على كل شرعية بشرية . وخطورة هذا النوع من التطرف ليست فقط في كونه يقوم على تزييف وعي الناس عن طريق الكذب الايديولوجي الصراح ، بل ايضا وهذا اخطر ، لانه يدفع الى قيام ردود فعل مضادة من النوع نفسه ترتفع الى مستوى العقيدة وتكتسي صورة تسييس المتعالي"

"والغالب ان الحاكمين ينسون انهم هم الذين بدأوا التطرف بالتعالي بالسياسة فينحنون باللائمة على التطرف المضاد لكون اصحابه يلجأون الى تسييس المتعالي " (٣)

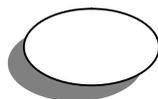
ويرى الجابري ان "الوقاية من التطرف ثلاثة: "تصحيح الاوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، التعامل العقلاني المبني على الفهم والتفهم ووضع الامور امام مرآة التاريخ ، واشاعة الفكر النقدي في الثقافة والتعليم . اما غير ذلك من وسائل المواجهة السلبية فهي لاينتج غير المزيد من التطرف. ان التطرف المضاد يسقي التطرف ويقويه ، وهيهات ان يقضي عليه." (٤)

(١) انظر: ايضا ص ١٢٦-١٢٧

(٢) ايضا ، ص ١٤٦

(٣) انظر: ايضا ، ص ١٤٨ .

(٤) ايضا: ، ص ١٦٦ .



ثانيا: الديمقراطية:

اهتم الجابري بالديمقراطية اهتماما كبيرا ، وعرض لمواقف كل من السلفي والليبرالي منها، اذ عانى كلاهما ، وبصدد قضية الديمقراطية ، وهو ما عبر عنه بـ"شقاء" الوعي وكانا عنده يعانيان ذلك منذ ابتداء خطابهما عند منتصف القرن الماضي ، أي عندما كان شعار الديمقراطية مجرد مطلب نهوضي لم يترجم بعد الى حيز الواقع السياسي ، ويعانيان نفس التمزق ونفس الشقاء ، وبصورة اعمق واعنف ، بعد التجارب البرلمانية التي شهدتها بعض الاقطار العربية بل بعد كل التجارب التي عرفها العالم العربي في مجال الحكم والسياسة والاقتصاد والاجتماع منذ بدء اليقظة الحديثة الى اليوم.^(١)

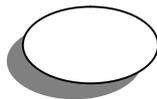
وتبحث السلفية عن " مستبد عادل يصنع بـ" العدل" ما لا يصنع بـ"العقل" وذلك تناقض واضح. "فالمطلوب هو الحاكم بـ" ارادة واحدة" وليس بـ"ارادات متعددة" وهذا هو "المستبد" ولكن "ضمير" الحاكم وشعوره بالمسؤولية امام الله وبضغط الراي العام... كل ذلك سيجعل منه "المستبد العادل" اما البرلمان او السلطة التشريعية "فليس من خصائصها الا المذكرات و المداولات وعمل القرارات على ماتستقر عليه اراء الاغلبية وتقديم ذلك لولي الامر... انها "الشورى" القديمة بعبارات "عصرية"."

اما الليبرالي فيذهب الى ان التاريخ الاوربي الذي يشكل مرجعيته ليستفتيه اذ ان مادعم الديمقراطية في اوربا ظهور الطبقة البرجوازية الصاعدة التي اخذت تطالب بسحب السلطة من ايدي الاقطاعيين والاقلية الحاكمة واعطاء العمال جزء من السلطة "فان الديمقراطية نظام في المجتمع قبل ان تكون نظاما في الحكم لانها نتيجة لنظام معين في المجتمع." لان النظام الاقطاعي لايمكن ان يهيء للحكم الديمقراطي اذ لا يستطيع الفلاحون في فقرهم وجهلهم واعتمادهم على مالك الارض ان يدلوا برايهم في المعاني السياسية والاقتصادية ومقدار الضرائب وحرية الصحافة ان هذا محال فالديمقراطية بالنسبة للبلدان العربية هي مجرد امنية لا اكثر ولكن الليبرالي لايباس من الديمقراطية كما لم ييباس السلفي منها ، لان الليبرالي يحتمي بـ سلفة "اوربا" الذي يوظفه في تدعيم ذاته واقناع نفسه بصواب اطروحاته ، وكما نشاة الديمقراطية في اوربا على اكتاف وبجهود الطبقة المتوسطة فان طريقنا اليها سيكون عبر نفس الطبقة ولذلك يجب ان نساعد رجال الطبقة المتوسطة على ان يغرسو في بلادنا شجرة الديمقراطية.^(٢)

ويلاحظ الجابري "ان بنيه الخطب النهضوي العربي الحديث والمعاصر تقدم من داخلها ما يمنع صاحبها من الكلام عن الديمقراطية كنظام للحكم ونظام في المجتمع" فالكلام في الديمقراطية

(١) انظر: الجابري ، الخطاب العربي المعاصر ، ص ٨٧.

(٢) انظر: الخطاب العربي المعاصر ، ص ٨٩ - ٩٠.



كنظام للحكم يفرض طرح قضية مصدر السلطة وشكل الدولة ، هذا في حين ان النظام " الامثل " للحكم في التصور العربي الاسلامي هو النظام الذي يشيده المستبد العادل ويتحقق من خلاله . فكرة "المستبد العادل " الثاوية وراء الخطاب السياسي العربي هي التي تمنع هذا الخطاب من الكلام في الديمقراطية بوصفها نظاما للحكم . اما ما يمنع نفس الخطاب من الكلام في الديمقراطية بوصفها نظاما للمجتمع فهو ان الديمقراطية في المجتمع متعدد الاقليات كالمجتمع العربي تقتضي ، ولا بد نظام اللامركزية والخطاب السياسي العربي ، لا يقبل شعار "اللامركزية" لانه محكوم باشكالية الخطاب القومي اشكالية الوحدة والاشراكية . فبحسب بحثنا ، العقبة التي تقف في طرق الديمقراطية والخطاب السياسي الذي يطرد مسألة "الطائفية ومشكلة الاقليات" وهو سيطرة فكرة "المستبد العادل" و(الزعيم البطل، على وعي ولا وعي العربي).^(١)

"يجب ان تستهدف الديمقراطية تغيير ذهنية الانسان العربي حتى يصبح قابلا للممارسة الديمقراطية ممارسة حقيقية. ^(٢) كما يجب ان تحدث الديمقراطية انقلابا في الوطن العربي قوامه (احلال الولاء للفكرة وللأختيار الايديولوجي الحزبي محل الولاء للشخص ، حيا كان او ميتا ، شيئا لقبيلة كان اورثيسا للطائفة ، واحلال التنظيم الحزبي المتحرك محل التنظيم الطائفي والعشائري الجامد ، كل ذلك وصولا لتحقيق انتقال سليم للسلطة ما كان يؤسس امتيازها واهليتها الى الفئات الاوسع التي افرزها التطور الحديث وجعلها مؤهلة كما وكيفا لتولي الحكم والمسؤولية . انه الانقلاب الذي يجعل الوحدة الوطنية ، عبر التعددية الحزبية ، تعلق على الاطر الاجتماعية القديمة ويجعل انتقال السلطة وسريانها في جسم المجتمع يسير سيرا طبيعيا مواكبا لما يحدث من تطورات" ^(٣) (*)

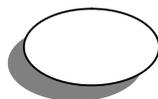
ويرى الجابري ان البحث في الديمقراطية الغربية قد كشف لنا انها "تخفي وراء مظاهرها البراقة "تقنية غريبة" في ممارسة السلطة ، قوامها حفنة من الرعاة تقود الاغلبية الساحقة من السكان وتعاملهم كقطيع فاننا نحن هنا في الوطن العربي وفي المجتمعات الشرقية عموما في غير ما حاجة الى مثل هذا "الحفر " لنبين كيف ان واقع السلطة عندنا، مظهرها وجوها ، يقوم على

(١) انظر: ايضا ، ص ١٠٢-١٠٣

(٢) انظر : الجابري، وجهة نظر نحو اعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر ، ص ١٢٤.

(٣) انظر: ايضا ، ص ١٢٥

(*) تطرق الجابري الى علاقة الديمقراطية بالعقلانية والعلمانية ، ورفض شعار العلمانية لان العلمانية غريبة عن مجتمعنا ولا تعبر عن حاجات ومطالب المجتمع العربي ولم يجد لها اصولا في التاريخ الاسلامي والدين الاسلامي . انظر : وجهة نظر نحو اعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر ، ص ١٠٢-١٠٥ . وقد كرر الجابري هذا النص حرفيا في كتابة : الدين والدولة وتطبيق الشريعة ، ص ١١٥-١١٤ .



التقنية مالوفة لدينا ، تقنية قوامها راع واحد يقود الرعية برمتها . يكفي اذن ان نشير في المقابل ، الى اننا ننسى ، بسبب كثرة الاستعمال ، ان "الرعية" تعني في اللغة العربية نفسها: الماشية ، القطيع من الاكباش والنعاج . وقليل ما ننتبه الى ان "الراعي عندنا ، الواحد الاحد ، وكثيرا مايعتبر تعدد الرعاة على الرعية الواحدة ،حتى لو كانوا قليلي العدد بمثابة تعدد الالهة . وبالتالي : فكما ان "الشرك" في ميدان الدين غير مقبول ولامعقول فكذلك ينظر الى "المشاركة" في الحكم انها مازالت عندنا كفرا والحادا في السياسة على الرغم من شعار "التعددية" الذي يلوح به هنا وهناك . ان التعددية لاقيمة لها اذا لم تكن مؤسسة على المقامسة السلطة وتداولها" (١)

ثالثا : الماركسية:

قدم الجابري دراسة واسعة ودقيقة عن الوضع الاجتماعي وسبل النهوض بهذا الواقع ووضع حلولاً لمشكلاتنا الاجتماعية السياسية مع تحليل ونقد لها ونحن نستهل بها حديثه عن الماركسية التي شغلت بدورها حيزا كبيرا من تفكيره.

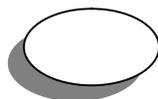
ويبدأ الجابري تحليله بملاحظة ان الاراء المنقولة عن بيئة اجتماعية الى اخرى لاتستقطب الانصار الا اذا كانت ملائمة للبيئة التي تنقل لها وبخلافه تبقى طافية على السطح او هامشية منعزلة ، وهذه هي وضعية الافكار والاراء التي نقلت عن الغرب والمعسكر الاشتراكي ، اذ لم تنطق هذه الاراء باسم الواقع العربي ولا كانت تعبيراً عن خصوصيته مثل الحديث عن "البروليتاريا ، والبرجوازية ، والصراع الطبقي ، والبرلمان والحزب والثورة... الخ بنفس اللغة وبنفس الافق والمضامين والاتجاه التي كان يجري بها الحديث عنها في اوربا ."

"وبكلمة اخرى يمكن القول ان المسالة الاجتماعية في الوطن العربي طرحت لا انطلاقاً من معطيات المجتمع العربي ككل ، ولا انطلاقاً من خصوصيات الاقطار العربية كلا على حدة بل انطلاقاً من استلهاً او استيراد مفاهيم وافكار تعبر عن معطيات المجتمع الاوربي ككل وعن خصوصيات البلد الاوربي الذي يرتبط به فكر هذا المفكر او السياسي العربي وهكذا كانت النخبة العصرية العربية تشرع للمجتمع العربي لا انطقاً من تحليل الواقع العربي بل باعتماد نتائج تحليل واقع اخر ، وهو واقع هذا القطر الاوربي او ذاك ومن هنا تلك الفجوة بل الهوة ، بين الفكر والواقع ، بين النخبة والجماهير ، في الوطن العربي " (٢)

ان النظريات الاوربية حول المسالة الاجتماعية نابعة عن وضعية تاريخية معينة قوامها وجود الدولة الوطنية القومية ووجود بنى صناعة نامية وطبقة برجوازية متمسكة بالقيم الليبرالية ووجود طبقة عاملة يتسع عدد افرادها ويتعمق وعيها يوماً بعد يوم. مع وجود احزاب تؤطر الافراد

(١) الجابري ، العقل السياسي العربي ، ٤٢-٤٣

(٢) انظر : الجابري ، وجهة نظر نحو اعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر ، ص ١٣٧



وتنقسم النخب . وضع وتقهقر الكنيسة وسلطتها الاجتماعية والروحية وضعف نظام الاقطاع وتقهقره واختفاء ظاهرة القبيلة المحتوية للأفراد الخاضعين لها التي حلت محلها التبعية للنقابة والحزب "من هنا كانت النظريات الاجتماعية الاوربية التي طرحت مسألة الديمقراطية والمسألة الاجتماعية تحددت عن نوعين فقط من الجسور التي تربط الفرد بالمجتمع ، جسر التبعية الاقطاعية وجسر الانتماء الحزبي والنقابي . اما الولاء للقبيلة فلم يكن له وجود " لذلك لا داعي للحديث عنه اذا اختفت القبيلة في اوربا وتقلص دورها للصفر واختفاء ظاهرة الطائفية اذ الدين في اوربا سواء كان كاثوليكيًا او بروتستانتيا كان قد تقلص دوره السياسي الى حد كبير ، وذلك بعد قيام الدول القومية وتكريس فصل الدين عن الدولة" .

هذا بالنسبة للوضع التاريخية التي كانت السبب والدافع في ظهور الافكار والنظريات التي طرحت مسألة الديمقراطية والمسألة الاجتماعية في اوربا خلال القرن الماضي واوائل هذا القرن وبالعكس منه تماما الوضعية التاريخية التي كان عليها العالم العربي عندما بدأت تنقل اليه هذه الافكار والنظريات ومازال عليها الى الان : "١- فلم تستكمل الدولة الوطنية القطرية في الوطن العربي كل مقوماتها الحديثة.

٢-البنى الصناعية الحديثة لم يتم ترسيخها بصورة تضمن لها التجذر والنمو .

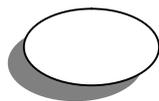
٣-ولم تكن "الطبقة البرجوازية،طبقة برجوازية فعلا وممارسة وتقاليد ولم تكن وطنية تماما ،بل كانت طفيلية تابعة وهجينة ضيقة الافق وشربه .

٤- الطبقة العاملة ، التي افرزها هذا الوضع ضعيفة كما وكيفا ولم تكن في مستوى المهام التاريخية التي حددت الطبقة العاملة الاوربية.وذلك بسبب غياب البنى الصناعية المتنامية فكان حجمها صغيرا وغياب التقاليد البرجوازية الليبرالية جعل تطور وعيها الى وعي طبقي حقيقي يتغير ويجهد . مما ادى الى ضعف الصراع الاجتماعي وامكانات تطويره .

٥-استمرار مقومات المجتمع العربي التقليدية "الثابتة" والمقومات التي ترسخت عبر القرون الماضية على جميع المستويات "الفكر والممارسة السياسية ،العلاقات الاجتماعية "وقيام هوة عميقة بين الفكر العربي الحديث والواقع العربي الراهن.

٦- عودة"المكبوت" بعد تراجع المد الوطني والقومي بفعل عوامل داخلية وخارجية في فترة النضال الوطني والقومي من اجل الاستقلال وتحت تأثيره وضغطه . وقد تمثل هذا المكبوت بالولاء للعشيرة والطائفة . احتل هذا المكبوت ساحة الوعي الفردي والجماعي في معظم الاقطار العربية ووجه الفكر والممارسة .

و)) المهم هو العمل على تصحيح الوعي، ليس بالوعظ والارشاد ، ليس بصب جام الغضب على هذه الجهة او تلك ، بل بالتحليل او النقد : تحليل الوضع العربي ونقد الفكر العربي ،



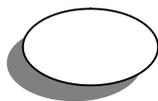
بصورة مستمرة متواصلة." (١) (*) يؤكد الجابري على ان حل المسألة الاجتماعية مسألة الفقر ، تتوقف ولا بد على حل المسألة السياسية مسألة الحكم أي مسألة تنظيم الكيفية التي تعطى بها الكلمة للشعب وتجعل مراقبته متواصلة وفعالة. (٢)

ان الاستغلال الطبقي وفساد الحكومات يعود ، بحسب باحثنا ، الى مجموعة من الوسطاء المدعومين من الامبريالية العالمية يحركون ويتحكمون بالاقتصاد العربي لصالحهم ولصالح القوى العالمية اذ "غدا واضحا الان في مجموع الاقطار العربية ان الذي يمارس الاستغلال الطبقي او ما في معناه فئة من المقاولين ورجال الاعمال والوسطاء يسخرون بصورة من الصور الدولة. بل ان الامر يتجاوز ، في احيان كثيرة ، مجرد عملية امتصاص فائض القيمة الى امتصاص وحلب الدولة بوصفها "المالك" للقطاعات الانتاجية الاساسية ابتداء من النفط والمعادن الى الصناعات الصغيرة . وبما ان الاقطار العربية جميعا تخضع للتبعية لمراكز الهيمنة الامبريالية العالمية فان الفئة المذكورة تعمق وتنمي استغلالها لممتلكات الدولة بقيامها بدور وسيط والخادم لمراكز الهيمنة تلك."

(١) الجابري ، وجهة نظرنا اعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر ، ص ١٣٩-١٤٠

(*) جدير بالذكر ان الجابري يرفض اراء بعض التيارات الاسلامية في الفكر العربي المعاصر والتي ترى ان تجاوز الاوضاع الاجتماعية والاقتصادية المتردية يتم من خلال تطبيق الشريعة الاسلامية التي تقلص الفوارق الاجتماعية الطبقيّة من خلال التكافل الاجتماعي الذي تؤمنه الزكاة وتحريم الربا ، اذ بالتزام تطبيق هذه الامور تطبيقا صحيحا تحل المسألة الاجتماعية حلا نهائيا . ويرى الجابري ان الزكاة حسب معهود العرب في عهد الاسلام تخص الامور التي كانت تشكل اقتصادهم فهي تراعي مستوى الثروات والممتلكات التي كانت محدودة وقليلة، ومن هنا تمس الزكاة الثروات الضخمة . فالزكاة تطبق على راس المال والربح معا، اذا اعتبر كانها ضريبة على الربح وحده تكشف لنا عن ضريبة تنازلية ترتفع قيمتها اذا كان الربح قليلا وتصغر قيمتها اذا كان الربح كثيرا. والسبب هو انها لم توضع للحد من الثروات الكبيرة القائمة على الربح ، المرتفع، فهذه لم تكن من معهود العرب زمن النبوة، بل انها وضعت على الثروات المتوسطة والمحدودة بهدف التكافل الاجتماعي في وسط يعيش اهله على الفطرة او مايقرب منها . فالزكاة وحدها لايمكن ان تنال شيئا من الفوارق الطبقيّة الكبيرة، ولو ان الشارع وضعها اول الامر على اساس الحد من مثل هذه الفوارق الطبقيّة الكبيرة لكانت تفوق في مقدارها الواجب مستوى معهود العرب في معاشهم واقتصادهم واستحال عليهم اداؤها)) والجابري يقر بالزكاة كفرية مقررّة ولكنه لايجدها كافية لتحقيق العدالة الاجتماعية ، كما ان تحريم الربا لايمس كل مقومات نظام الاستغلال في عصرنا، أي النظام الراسمالي . انظر: ايضا، ١٤٩-١٥٠.

(٢) انظر: ايضا، ص ١٥٢.

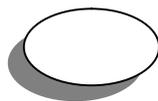


هذه الفئة ليست طبقة برجوازية بالمعنى الاوربي وليست طبقة بالمعنى الدقيق للكلمة لانها منفصلة عن اجهزة الدولة وغير منفصلة عن الاطر الاجتماعية القديمة، القبيلة والطائفة والبلد. والعلاقات السائدة بينها ليست وحيدة المستوى كالعلاقات الراسمالية بل هي علاقات متعددة المستويات تخضع لمراكز جذب مختلفة واحيانا متنافرة . وهذه الفئة ليست برجوازية . لانها طفيلية تعيش على الوساطة ولاتملك مشروعا مستقبليا خاصا بها تعمل من اجله . كما انها لاتملك قيما ليبرالية ولاتملك قيما ثابتة. فتتارجح مرة تتبنى التحديث و"العصرنة" ومرة تتبنى السلفية و "الاصالة" ولكن بصورة سطحية مسايرة مايروج في سوق الشعارات وكل مالها من البرجوازية وهو تنعمها بحياة الترف.

اما الصراع في الدولة فهو قائم بين طبقة العمال المؤهلين الواعين المستغلين من قبل الدولة وبين الدولة التي تمتلك وسائل الانتاج والقطاعات الاستراتيجية وهي تقف بوجه طبقة العمال المطالبة بحقوقها وتحمي فئة الوسطاء والمقاولين "المذكورة انفا ، واصحاب القطاع الخاص الذين يعلمون على امتصاص الدولة أي وسائل الانتاج التي تمتلكها قانونيا وتسيرها "نظريا"⁽¹⁾

ان هذا الوضع المتنازم منتشر في عموم الوطن العربي ويرى الجابري ان الحل يكمن في "تاميم الدولة" يعني بذلك حماية الدولة وممتلكاتها من استغلال هذه الفئة التي تحدثنا عنها وبالتالي فك ارتباطها ، اعني الدولة ، كمالك لوسائل الانتاج وكسوق اعظم ، مع مراكز الهيمنة العالمية الامبريالية العالمية . وواضح ان "تاميم الدولة" بهذا المعنى يتطلب انتقال السلطة السياسية فيها من الايدي التي تمسك بها حاليا لصالح الفئة المذكورة الى تلبية الحاجات الضرورية للجماهير الشعبية على راس جدول اعماله . وحتى لاتتحول هذه الايدي الجديدة الى بيروقراطية مقبنة وبالتالي الى دكتاتورية صريحة او مقنعة حقيقة في اطار من تعدد الاصوات ، لان الصوت الواحد سواء كان على لسان الحزب الواحد او على لسان "الزعيم البطل " "المستبد العادل" لاشيء يضمن عدم انحرافه -فالسلمة مفسدة -وفي احسن الاحوال لاشيء يضمن قيام صوت اخر من بعده يكون على شاكلته ويواصل العمل في ما دشن وبدا " وغالبا ما تخضع الانتخابات الى التزوير والضغط من قبل الطبقة الحاكمة على الناخبين ماديا ومعنويا ووسائل التزوير الخفي والمكشوف . ويشير الجابري الى ان التجربة برهنت في مناسبات عديدة ان الجماهير الشعبية تستطيع ، اذا ماتوفر لها اطار حزبي منظم تنظيما ديمقراطيا مع حد ادنى من حرية الحركة والتعبير ، ان تفرض ارادتها ولو بصورة نسبية مهما كانت وسائل الضغط والتزوير قوية ومحكمة . وكما ان الديمقراطية الليبرالية في العالم الثالث لاتعني اليوم عدم تدخل الدولة في الاقتصاد ولاترك القطاع الخاص يتصرف بحرية كاملة . وتقوم الدولة في التخطيط للتنمية وتوجيه

(1) انظر : ايضا ، ص ١٥٣-١٥٤



الاقتصاد . لان فئة المقاولين والوسطاء لاتقدر على ان تحل محل الدولة في هذه الميادين ولان هذه الميادين لاتدر عليها الريح السريع.

"كل ذلك يؤدي الى الديمقراطية السياسية في البلدان المتخلفة عندما تطبق مع حد ادنى من الحرية، مما يجعل منها وسيلة يمكن ان توظف في التعبير الحقيقي في اتجاه خدمة التنمية الحقيقية ، خدمه مصالح اوسع الجماهير الشعبية في الحاضر والمستقبل. من اجل هذا كانت المطالبة بالديمقراطية وكان النضال من اجلها مهمة اساسية وضرورية من مهام القوى الوطنية العاملة من اجل التقدم والتغيير." (١)

ويرى الجابري ان الماركسية كنظام عالمي مناسبة للمجتمعات العربية ولكن مع البعض التعديلات ، ويعرف الجابري الماركسية بانها "نظرية في تفسير الفقر والظلم من اجل النضال ضدهما ، من اجل وضعية عادلة يستعيدون فيها حقوقهم".

" وكلما وجد مجتمع راسمالي مطبوع بالفقر والظلم الاجتماعي الصارخ وجدت الماركسية طريقها الى قلوب الذين يعانون من الاستغلال في هذا المجتمع ومن ثم مخايلهم فسواعدهم . وهذا لسبب بسيط هو انه لم تقم بعد نظرية تستطيع منافسة الماركسية في هذا الميدان ميدان تفسير الفقر والظلم الاجتماعي في المجتمع الراسمالي وبالتالي تعبئة الكادحين ضد مجتمع الراسماليين.

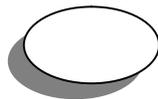
هذا من حيث المبدأ . والوطن العربي يتجه اليوم اكثر من أي وقت مضى الى استيفاء الشروط التي تجعل تحقيق هذا المبدأ ممكنا." (٢)

وقد الت الامور في اقطارنا العربية الى خلق حالتين : ١-الاولى راسمالية اذ حافظت بعض الدول العربية على البنى الراسمالية التي زرعتها فيها الاستعمار.

٢-ودول اخرى عمدت الى كسر هذه البنى واقامت مقامها بنى اشتراكية تنصرف فيها بيروقراطية عسكرية او ارستقراطية عشائرية افرزت هذه الاشتراكية البيروقراطية المتخلفة فئة من الاغنياء ورجال الاعمال ، التي سبقت الاشارة اليها، عرفت كيف تستغل الدولة وتستثمر ثرواتها . ولما شبت هذه الفئة واصبحت قوية شعرت انها غدت قادرة فعلا على التحول الى "طبقة راسمالية" وعملت وتعمل على تفتيت القطاع العام الى الخواص أي اليها نفسها . " وهكذا ف "الاشتراكية" في الوطن العربي لم تعمل في نهاية الامر الا على افرار طبقة جديدة من "رجال الاعمال" تعمل الان من اجل "الاستقلال عن الدولة بتحويل الدولة، البقرة الى دولة لها"بقرة" ، والانتقال بالتالي بالمجتمع من راسمالية الدولة الى دولة"راسمالية" و " الليبرالية".

(١) انظر :ايضا ، ١٤٥-١٥٥

(٢) انظر :ايضا ، ص ١٥٧.



وبالنتيجة سوف تعمل هذه الطبقة على تحرير العمال من القيود التي فرضتها الدولة عليها اذ مارست الدولة القمع الايديولوجي للعمال باسم "بناء الاشتراكية" من طرف من نصبوا انفسهم قادة عليهم. والقيود الثاني هو القمع المادي الذي كانت تمارسه الدولة مباشرة عليهم بوصفها "رب العمل" ومالكه للقطاع العام الذي يضم القطاعات الاستراتيجية في الانتاج.

وهكذا فعملية تحويل القطاع العام الى خاص في الوطن العربي ستفرز نقيضها ويكون هذا النقيض بقيام الشروط الموضوعية التي تدفع العمال الى "الاضراب" والعمل الاشتراكي "البروليتاري" والاحزاب، سيكون هنا ضد المؤسسات الانتاجية "الافراد" وليس ضد الدولة. وسيحاول الافراد قمعها بواسطة الدولة . ان جملة من الاسباب والظرف الموضوعية التي تتوفر في الوطن العربي تجعل منه مجتمعا ما قبل الماركسية "مجتمع راس مالي متخلف، ترسو فوقه دولة تشعر يوما بعد يوم انها اصبحت عبئا على نفسها وتموج تحته جموع من العمال المهضومين الحقوق ومن العاطلين المتعلمين وغير المتعلمين" (١)

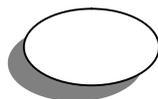
يرى الجابري ان التفسيرات التي تقدمها الماركسية لحركة التاريخ والمجتمعات... الخ تفسيرات موضوعية وهي اقدر على "تعبئة القوى الفعالة في التاريخ" أي الطبقة العاملة اما القوى الشعبية الاخرى الاكثر عددا فهي غير فعالة في التاريخ مطلقا لا قديما ولا حديثا و "العصبية والشوكة في المجتمع الراسمالي هما للطبقة العاملة لاغيرها . خصوصا عندما يكون ذلك المجتمع في المراحل الدنيا من الراسمالية.

وقد تبنى الجابري اراء الشيوعي التتري "سلطان علييف" اذ يرى الجابري انه من ابرز اخطاء الماركسية تجاهلها لاراء علييف ، اذ يذهب علييف الى "ان الشيوعية لن تنجح في البلاد الاسلامية الا اذا اخذت بكنوز الثقافة الاسلامية . وكانت بالتالي شيوعية ذات تلاوين اسلامية وانه اذا كان من الضروري التحالف بين مسلمي الشرق والشيوعية الاوربية لمقاومة الامبريالية "فان هذا التحالف لايجوز ابدا ان يؤدي الى التخلي عما يشكل حقيقة الشعوب الاسلامية ، أي الاسلام، وكان مظفر حنفي المنظر الايديولوجي لسلطان علييف ، يرى ان الجمع بين الشيوعية والاسلام أمر ممكن وذلك لان الدين الاسلامي "ليس ديناً طبقياً بل هو دين يعلو على الطبقية والطبقات دين شمولي . واذا كان من الممكن ان تاخذ كل طبقة الدين وتتنظر اليه من زاوية مصالحها فان هذه ليست سوى نظرة طفيلية وليست النظرة الاسلامية" (٢)

ويعتقد باحثنا ان "التاكيد على ان اعادة بناء الفكر الماركسي في الوطن العربي يتطلب مراجعة جميع المواقف مراجعة جذرية : تغيير زاوية النظر فبدلا من النظر الى العالم من موسكو وبالتالي

(١) انظر :ايضا ، ص ١٥٨ .

(٢) انظر :ايضا ، ص ١٦٠ .



داخل المركزية الاوربية يجب رؤية الاشياء كما هي في موطنها واعتبارها كاشياء في ذاتها ، كما كان يفعل شيوعيو الشرق المسلمون قبل ان يسكت صوتهم منطلق "الدولة السوفياتية" يجب على الماركسيين العرب اليوم ان ياخذوا بعين الاعتبار تجارب الشيوعيين السابقين ، والتي تنحصر في : "النظر الى الشيوعية من خلال مضمونها الاجتماعي والى الاسلام من خلال منضوره الشمولي والقول بضرورة الجمع بينها في كفاح شعوب الشرق ضد الامبريالية". والتاكيد "على ضرورة احترام الوجدان الشعبي الديني والربط بين النضال القومي والنضال التقدمي ضد الامبريالية " ان اهمية هذه الاراء تكمن اساسا في انها تستند الى تحليل ملموس لواقع ملموس^(١) هذا على الصعيد الاخذ عن تجارب الشيوعيين. اما على صعيد الواقع العربي فيجب ان تاخذ الماركسية بالمعطيات التالي:

١-الواقع الاجتماعي ويضم الانقسام الى بدو وحضر. والى بنى تقليدية "تاريخية ، قديمة" وبنى حديثة مغروسة وملصقة على سطح تلك من جهة والتبعية لمراكز الهيمنة العالمية، الراسمالية الامبريالية من جهة اخرى.

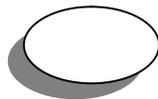
٢-الواقع "الفكري الايديولوجية"وهو ليس انعكاس للقاعدة المادية في المجتمع(في بعض جوانبه على الاقل) ، بل هو مستقل عن هذه القاعدة وفاعل فيها . ويتكون الاسلام عقيدة وشرعية من اهم جوانب هذا الواقع "فان اية اجتهادات ماركسية عربية لاتاخذ هذا البعد الراسخ في الواقع العربي بعين الاعتبار الكامل ستكون اجتهادات ناقصة تحمل معها بذور فشلها" وهذا لايعني((احترام توابعه العقيدية ومظاهره التشريعية فحسب ، بل يعني كذلك الانفتاح على مجالات نفوذه المادي والروحي والاستعانة في عملية التعبئة العقيدية برموزه ومخايله".

٣-الواقع القومي"الذي يجعل من الوطن العربي وطنا واحدا وامة واحدة " ٤- الواقع الدولي الراهن الذي جعل من الوطن العربي اليوم احد عوالم الجنوب ، العالم الذي يقع في قلب الكماشة التي تكون عالم الشمال الذي يمتد من الولايات المتحدة غربا الى اليابان شرقا عبر اوربا بما فيها روسيا ... واذن فـ"اممية" الماركسية العربية محكوم عليها ان تكون اممية اسلامية اللون على صعيد العقيدة و"جنوبية " الانتماء والنظام على صعيد العلاقات الدولية العامة".^(٢)

(١) انظر :ايضا ، ص ١٦١ .

(٢) انظر :ايضا ، ص ١٦٢ .

(*) القوانين التي اكتشفها ماركس (العلاقة بين الراسمال الثابت والراسمال المتغير، فائض القيمة، وقوانينه الدينامية لـ الصراع الطبقي والنمو المتزايد للبروليتاريا كما وكيفا وتحليله للنظم السابقة : النظام المشاعي ، النظام العبودي، النظام الاقطاعي، النظام الراسمالي ، النظام الاشتراكي. انظر التراث والحداثة دراسات ومناقشات ، ص ١٠٧ . وللتعرف عن هذه القوانين بشكل واضح وسريع نحيل القارئ الى كتاب (اصول الفلسفة الماركسية،



ويذهب الجابري الى ان تحليل ماركس للمجتمعات الاوربية والقوانين التي تتحكم في تطور الاقتصاد في المجتمع وبالتالي حركة المجتمع (*) قد تم بناء واقع المجتمعات الاوربية فهي لا تنطبق بشكل كامل على واقعا وقد لاحظ ماركس ذلك فاضاف نمطا اخر للانتاج اطلق عليه اسم "الاسلوب الاسيوي للانتاج" وهو خاص بالحضارات التي قامت على ضفاف الانهار في افريقيا واسيا. (١)

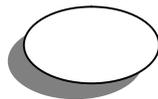
لقد اتبع ماركس المنهج العلمي فانطلق من الواقع المشخص في بناء النظرية من النتائج الى الاسباب وهذا هو نفس منهج العلوم التجريبية . لهذا كانت المادية التاريخية علما، ولكن هنالك ملاحظة منطقية منهجية اساسية"اذا كان فساد النتائج يلزم عنه فساد المقدمات فان صحة النتائج لا تلزم عنها ضرورة صحة المقدمات" وهذا يقودنا الى:"انه اذا كان تحليل ماركس للمجتمع الراسمالي تحليلا علميا صحيحا فان ذلك لا يلزم عنه ضرورة صحة تحليله للمراحل التاريخية السابقة للمجتمع الراسمالي حتى في اوربا نفسها أي انه يجب ان نأخذ ماقاله ماركس عن المجتمع الاقطاعي والمجتمع العبودي والمجتمع البدائي لا كحقيقة علمية في مثل صلابة نتائج تحليله للنظام الراسمالي ، بل يجب ان ننظر اليها كنوع من التمديد والتمطيط للقانون العلمي ، أي كتعميم يقبل التعديل والمراجعة والتكملة . " كما ان " النتائج التي توصل اليها ماركس بواسطة التحليل العلمي للمجتمع الراسمالي وتمديد هذا التحليل الى المراحل التاريخية السابقة له في اوربا لا تعفينا من القيام بتحليل علمي مماثل للمجتمعات غير الاوربية" وبالتالي فان النتائج التي تصل لها من تحليل مجتمعنا ستكون هي وحدها الصحيحة علميا ، حتى لو كانت مخالفة او مناقضة للنتائج التي توصل لها ماركس . ان نظرية ماركس صالحة لمجتمع فيه طبقتان اساسيتان تستقطبان افراد المجتمع "العمال واصحاب العمل ، وجماعته ولكن في مجتمعات اخرى لا تتحكم فيها هاتان فان الامر يختلف ويؤدي الى نتائج مخالفة ف"لا بد من التحليل الملموس - لا التحليل التاملي الخيالي - للواقع الملموس ، الواقع كما هو ، لا كما نريد ان يكون (٢)

فيما يدعونا له الجابري ويؤكد عليه ان نميز في المادية التاريخية بين العام والخاص ف"العام في المادية التاريخية هو المنهج . تحليل المجتمعات على اساس ان حركة التاريخ والتطور هي نتيجة صراعه بين الطبقات ، على اساس ان الوجود الاجتماعي هو الذي يحدد وعي الناس . وان الوعي بدوره يؤثر - ويغير الوجود الاجتماعي.

تأليف جورج يوليتزر جي بيس وموريس كافين ، ترجمة شعبان بركات ، ط١ المكتبة العصرية ، صيدا ، الجزء الاول.

(١) انظر :ايضا ، ص ١٠٦-١٠٧

(٢) انظر: التراث والحداثة ، ص ١٠٧-١٠٨



-اما الخاص في المادية التاريخية فهو النتائج التي يسفر عنها التحليل المذكور والتي قد تختلف- بل يجب ان تختلف باختلاف نوعية المجتمعات ومراحل التطور .^(١) وعندما نحلل مجتمعاتنا يجب ان ننطلق من الواقع حتى لو ادى الى نتائج مخالفة لتلك التي توصل اليها ماركس عند تحليله للمجتمع الاوربي . يجب "ان نخضع النظرية للواقع ، لان نخضع الواقع للنظرية." وهذا هو الفهم المادي التاريخي للمادية التاريخية نفسها .^(٢) ويشير الجابري الى اراء عدد من الباحثين الماركسيين المعاصرين مثل جورج لو كاتش وموريس غودلييه وغيرهم^(٣) والذين ادخلوا على الماركسية تعديلات عديدة منها تأكيد دور القرابة والدين في حركة المجتمعات وسير التحولات الاجتماعية والسياسية والتاريخية.^(٤)

رابعا: القومية العربية

يؤرخ الجابري لفكرة القومية العربية فيشير اولا الى انه ينبغي التمييز بين وجود الشيء والوعي بهذا الشيء والفكرة القومية شيء والوجود البشري الذي تحيل اليه شيء اخر وقد كانت الفكرة القومية احدى الركائز الرئيسية في ايدولوجيا الحداثة الاوربية "فالوطن والامة والدولة" وتشخص هذه المفاهيم في شعب واحد ، هي فكرة اوربية لايتعدى تاريخ ظهورها اواخر القرن الثامن عشر واول القرن التاسع عشر . اما الوطن نفسه والشعب الذي يسكنه والامة التي ينتمي اليها والدولة او الدول التي تحكمها هي مفاهيم قديمة في الثقافة الاوربية كما في الثقافة العربية . اما الفكرة القومية "التي تعني حق كل امة في ان تقيم على وطن ابناءها دولة لها ، ففكرة غائبة تماما عن الفكر القديم وفكر القرون الوسطى وفكر عصر النهضة الاوربية . اذ ان تاريخ ظهورها اول مرة يرجع الى اوائل القرن الماضي في اوربا الى عصر الحداثة فيها".

برز شعار القومية العربية في منتصف الخمسينات من القرن العشرين اما قبل ذلك فقد كان ورود "القومية العربية" نادرا وعندما ترد فهي للاشارة الى العربي في مقابل التركي^(٥) وقد تأسست القومية اولا على وحدة اللغة "فالعربي هو من يتكلم العربية وبما ان المنطقة كان لها نوع من التاريخ المشترك فلقد اضيف التاريخ بوصفه المقوم الثاني لفكرة "الامة العربية" وقد الهب الاستعمار

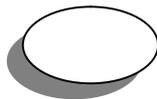
(١) انظر :ايضا ، ص ١٠٨ .

(٢) انظر :ايضا ، ص ١٠٩ .

(٣) انظر العقل السياسي العربي ، ص ٢٢-٣٩ .

(٤) انظر :ايضا ، ص ٤٤ .

(٥) انظر: الجابري ، مشروع النهضة العربي، ص ٨٩



الشعور القومي ، اذ قدم نفسه على انه "الآخر" الذي "اصبحت الامة العربية تتعرف من خلاله على نفسها . ومن هنا سنتعدو القومية العربية ذات مضمون يتحدد بـ"الآخر" وهو الاستعمار".^(١) وقد امتلكت القومية العربية ايدولوجيا نظرية تستند عليها مع ساطع الحصري في الثلاثينيات من ذلك القرن . اذ كانت الفكرة الاساسية التي لم يتوقف الحصري عن ترديدها هي ان العرب امة واحدة وان اللغة والتاريخ هما المقومان الرئيسيان لوجود هذه الامة ، بل لوجود "الامة" على الاطلاق بالمفهوم الحديث للكلمة.

وقد بقيت القومية العربية محصورة في الدين والتاريخ خلال حقبة تزيد عن الـ ٤٠ عاما وبقي ظهور الفكرة القومية في الربع الاخير من القرن الماضي الى العشرينات من هذا القرن محصور الدلالة في القسم الاسيوي من المنطقة التي نطلق عليها اسم "الوطن العربي" وظلت كلمة "عرب" تعني في كثير من الدول ماتعنيه كلمة "البدو".

يرى الجابري ان مفهوم القومية العربية يقوم على اساس وحدة اللغة والتاريخ والثقافة المشتركة والدين او الشريعة الاسلامية التي تحكم حياة الفرد وان حصر مقومات الامة العربية في اللغة والتاريخ هو افكار لمفهوم الامة العربية.^(٢)

"ان توظيف التراث العربي الاسلامي ، الثقافي والتاريخي من طرف الدوة القومية كان يعني السقوط في حضان "الجامعة الاسلامية" وهذا نفي لـ"العروبة بوصفها كيانا يقع خارج الاسلام"^(٣) ويتطرق الباحث الى اراء ونصوص ميشيل عفلق في القومية العربية ، اذ وجد هذا الاخير ان القومية يجب ان تقام على العاطفة لا على المنطق والعقل فالقومية التي ينادي بها "هي حب قبل كل شيء وهي العاطفة نفسها التي تربط الفرد باهل بيته لان الوطن بيت كبير والامة اسرة واسعة". وبحسب باحثنا ان هذا "التعالي الرومانسي كان وحده الرد الوحيد الممكن على الراء التي تريد ان تربط القومية بالمعطيات الموضوعية ، وكانت كلها تقريبا ضد الفكرة القومية العربية او على الاقل كانت توظف للتشكيك والطعن فيها".^(٤)

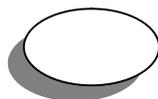
اما عن الوحدة العربية فيتطرق الجابري الى اسباب فشل الاتفاقات والمشاريع الوحدوية بعد عام ١٩٥٨ ، مشيرا الى ان سبب فشل مشاريع الوحدة العربية ، وهذه المشاريع الكثيرة المتنوعة ، يكمن في "كونها جميعا مشاريع واتفاقات املتها عوامل ظرفية يشوبها كثير من الانتهازية ،

(١) انظر: ايضا ، ص ٩٤-٩٦

(٢) انظر: ايضا ، ص ٩٧-١٠٠.

(٣) انظر: ايضا ، ص ١٠٢

(٤) انظر: ايضا ، ص ١٠٨



مشاريع تقفز على الواقع وتشرع للادارة الشعبية من اعلى حتى اذا اخمدت الاعتبارات الظرفية التي حركت الحاكمين الى "الوحدة" عاد الامر كما كان ، وتبقى الدولة القطرية والتوازن المضاعف الذي يكسرها وبحميها الحقيقة العربية الواقعية" (١).

مع ذلك تشكل العروبة جزء من بنية الافراد في الوطن العربي ، اذ ان افراد قليلين فقط من سكان هذه المنطقة لا يتحمسون لهذه الفكرة، اما الاغلبية الساحقة فيعتبرون العروبة جزءا من هويتهم "فمن لم يكن عربيا بالعرق ، يعتبر نفسه عربيا بالاسلام كما هو الحال بالنسبة الى شعوب شمال افريقيا التي لايفصل في وعيها الاسلام عن العروبة والعروبة عن الاسلام والمسيحيون في المشرق يعتبرون انفسهم عربا باللغة والثقافة والتاريخ والاصل ... اما الباقي وهم الاغلبية فهم يعتبرون انفسهم عربا او مستعربين فضلا عن كونهم مسلمين.

"ف"العربي " ليس وجودا جامدا ولاهو ماهية ثابتة جاهزة انه هوية تتشكل وتصير (٢) ويتاجع الشعور القومي عندما يتعرض شعب عربي او فرد عربي لعدوان اجنبي. وهذا الشعور الذي يهيمن في اوقات الازمات لايتناقض مع النزوع نحو الوحدة العربية . فالهوية العربية هي رد الفعل ضد "الآخر" ونزوع حالم لتأكيد "الانا" بصورة اقوى وارحب. (٣)

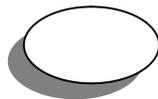
كما اضاف الجابري عنصرا جديدا الى القومية العربية بالاضافة الى عنصر اللغة والتاريخ الذي اقره القوميون العرب وهو عنصر "الالم" و"الامل" ، عنصر التهديد الخارجي المؤسس للقومية العربية . اذ ان العامل الخارجي وتعبير ادق"التهديد الاجنبي الذي ربط ويربط في الوعي العربي منذ يقظته الحديثة الى الان بين الوحدة والتقدم وهو نفسه الذي يعطيها مضمونها ويرسم طريق تحقيقها ، ومن هنا تلك البطانة الوجدانية التي تلف فكر "الوحدة" في الوعي العربي لتجعل منه ، على ساحته المضمون المشخص للنهضة والثورة ، والريفي الملازم لكل تقدم ، والعنصر الموجه لقراءة العرب لماضيهم وحاضرهم ومستقبلهم ، والمحور الاساسي الذي تنتظم حوله عناصر اشكاليتهم الفكرية بل وطرحهم الحضاري" (٤)

(١) انظر: ايضا، ص ١١٣-١١٤

(٢) انظر: الجابري ، مسألة الهوية...العروبة والاسلام والغرب، ط١ ،مركزدراسات الوحدة العربية بيروت ١٩٩٥ ، ص ١٤-١٥

(٣) انظر: وجهة نظر نحو اعادة بناء قضايا الفكر المعاصر، ص ٣٢.

(٤) انظر: الخطاب العربي المعاصر، ص ١١١



نقد القومية العربية:

ان اعتقاد الجابري بالفكرة القومية العربية لم يمنعه من رؤية العديد من الافكار والمفاهيم المغلوطة وغير الصحيحة التي تبناها ودعا لها القوميون العرب وسنلخص ابرز انتقاداته وفق الاتي:

اول الامور التي ياخذها الجابري على الخطاب النهضوي العربي - والقومي من ضمنه - ظاهرة "تضخيم الطموح" الذي يربط النهضة "بقيادة الانسانية" وليس فقط بـ"اللاحق" بالركب الحضاري الراهن، ونجد هذا التضخيم ايضا لدى المتمسكين بالنموذج الاسلامي والذي يتصورون النهضة على انها بعث جديد للاسلام . ويتبعه تسليم للقيادة البشرية . " واذا تواضع الفكر العربي قليلا والتزم نوعا ما بالموضوعية ، فانه يرى في النهضة المنشودة قيام حضارة عربية جديدة الى جانب الحضارة الاوربية المعاصرة". فالشعارات التي يطالبها ويتبناها الكتاب العرب مثل "المارد العربي" التي تعبر عن الطموح في قيادة العالم ، فالعرب لايشكون في امكانية قيامهم بهذا الدور القيادي عندما تتحقق نهضتهم والنهضة تقترن في اذهانهم "سواء تعلق الامر بالنموذج الاوربي او النموذج العربي الاسلامي" باحتلال مركز الطليعة والقيادة على الصعيد العالمي ومنطق تفكيرهم يقوم على فكرة "قياس الغائب على الشاهد". "فما تم في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل" "وان الحضارة الغربية بلغت اوجها لذا ستسقط وتتهار" كما حدث للحضارات السابقة". بل ان كتابا عربيا يعتقدون ان سقوط الغرب هو امر حتمي وشيك وان نهضة العرب وقيادتهم للعالم اكيدة و "تجد بعضهم يلح على "حتمية" انهيار الحضارة الاوربية الراهنة بسبب غلوها "المادي" واغفالها ، الجانب الروحي". ويطلق الجابري على هذه بـ"الغيوبية النهضوية" ويشير الى ان العرب في غيبوبتهم النهضوية يبحثون عن عوامل القوة في نهضتهم ، منها "المواد الطبيعية الغنية في الوطن العربي ومنها العبقرية واللغة الكريمة والماضي المجيد ان عبقريتهم "جعلتهم يجمعون بين "المادة والروح" مما "سيظمن" لنهضتهم المقبلة التي لا تنتظر سوى افساح المجال للامكانيات العربية الكامنة ، بل لـ"المارد العربي" ويبقى بطبيعة الحال بانتظار "الزعيم البطل".⁽¹⁾

١- "ربط النهضة بقيادة الانسانية".

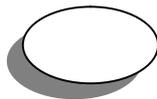
٢- التاكيد على حتمية "سقوط الغرب"

٣- "تعميم الانحطاط على القسم الاكبر من التاريخ العربي"

٤- "تحميل" قوى خارجية ، مسؤولية تراجع الحضارة وسقوطها ."

٥- "النزول بـ"الانحطاط ، الراهن الى مستوى "الانحدار" و"الانقراض". ان هذا الخطاب يعمل على التفسير بهذه العناصر في تناقضاته وعجزه عن "اضفاء" المعقولية" على نفسه" تقصد

(١) انظر: الخطاب العربي المعاصر، ص ٢٤-٢٧.



تبرير نفسه كخطاب يرى "الحلم" من خلال الشروط التي ترجح امكانية تحقيقه.^(١) ويرى الباحث انه لاشيء يقبل تسويغ الحديث عن "المستقبل المنشود" والنهضة القيادية" بلغة "الاندحار" و"الانقراض" اذ يكفي ابراز الهوة القائمة ما بين التخلف العربي الراهن وبين التقدم ، الذي تعيشه ، وتنميه بسرعة مذهلة ، الدول الصناعية وعلى راسها الغرب الامبريالي .

"ان هذا الخطاب هو رؤية حاملة لمسالة تحقيق النهضة اذ يصطدم مع استحالة تحقيق احلامه وامانيه لعدم توفر الشروط الموضوعية التي تسمح منطقيا وواقعا بتحقيق الانسجام ما بين الذاتي والموضوعي في الحلم النهضوي الذي " يجعل من الرغبة الذاتية الحقيقة الوحيدة المطلقة وهو في "حالة" اخرى يفعل العكس تماما ، اذ نجد فيه هذا العنصر الذي يتضائل الى درجة فقدان الثقة بالنفس امام معطيات الواقع السلبية التي ينظر اليها في هذه الحالة ، وكانها المعطى الوحيد.^(٢)

(

ومن اهم الافكار التي ينتقدها الجابري فكرة "الزعيم البطل" وهي الفكرة التي تغذي الفكر القومي العربي ، والفكر السياسي العربي بشكل عام وهي طموح وامل يعيش الناس بانتظاره ، الزعيم البطل الذي يقوم بالنسبة للوعي القومي العربي مقام "المهدي المنتظر" بالنسبة للوعي الديني في القرون الوسطى ، خاصة ان البطل التاريخي ظاهرة تاريخية لا تخضع للقانون وانما هي ظاهرة تقوم على التقاء سلاسل من الاسباب المتوازنة والمتقاطعة التقاء لا يمكن التنبؤ به بحال من الاحوال ، وبالتالي فالمراهنة عليه مراهنة على المصادقة . وهذا امر ينطوي على هروب لاشعوري من المسؤولية: مسؤولية مواجهة الواقع .

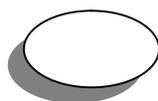
ان "البطل التاريخي" الوحيد الموجود باستمرار هو الشعب، ولكن هذا البطل لايقوم بدوره التاريخي الا اذا تم تحريكه من خلال تنظيمات شعبية ومن خلال نظلات متواصلة متنامية يحركها ويوجهها ويقودها المثقفون وكل افراد النخبة الوطنية التي تحمل مشروع المستقبل وتبشيره.^(٣)

ويرى الجابري ان "الحلم بـ"الوحدة" التي تتمحور حول"الاقليم القاعدة" ويقودها"الزعيم" حلم ميثولوجي طوباوي. فاي من الاقطار المرشحة للوحدة او الاتحاد ، في أي بقعة من العالم ، تقبل راضية التخلي عن كيانها وعلان التبعية او الاندماج في "الاخ الكبير" : الاقليم القاعدة؟ واي شعب يقبل "والشعب طبقات وفئات ذات مصالح مختلفة" تسليم زمام اموره لـ"زعيم" يقع خارج حدود البلدة؟ ان ذلك اذا حدث فانما يحدث في ظروف استثنائية والظروف الاستثنائية لا تشكل قاعدة.

(١) انظر : ايضا ، ص ٣٢

(٢) انظر: وجهة نظر نحو اعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ص ٢١٢

(٣) الجابري ،محمد عابد، اشكاليات الفكر العربي المعاصر ، ط٤، مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت ٢٠٠٠ ،



يجب التخلي اذن عن فكرة "الاقليم القاعدة" والتحرر من حلم "الزعيم البطل" والنظر بدلا من ذلك الى مطلب الوحدة العربية نظرة موضوعية تتعامل معها كمشروع عمل تاريخي : عملي بمعنى انها يجب ان تؤسس على المصلحة والتراضي ، تاريخي بمعنى ان الواقع العربي نفسه اصبح يفرض الاتجاه نحو تحقيق حد ادنى من التعاون والتنسيق والتكامل . والاندماج ان امكن بين الاقطار العربية ". ان هذه الاقطار لم تعد قادرة على توفير الحد الادنى من الخدمات الضرورية للسكان. (١)

كما ينقد الباحث الوعي العربي المعاصر بشكل عام والفكر القومي بشكل خاص: كيفية تعامله مع المشكلات التي تصيب الساحة العربية اذ كلما اشتدت الكارثة او عظمت الهزيمة عبر الوعي العربي عن رفضه لها بطرح امال واهداف في مستوى حجم "الكارثة " او اكثر، بل انه يعالج هذه الكارثة وكأن هذه الامال والاهداف قد تحققت بالفعل .

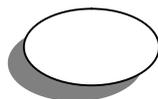
ويخلص الباحث الى ان الخطاب القومي هو خطاب اشكالي ما ورائي "هو خطاب اشكالي بمعنى انه يطرح مشاكل لاحل لها او لاتتوافر . لذاتيا ولا موضوعيا - امكانية تقديم حل حقيقي لها.

وهو خطاب ماورائي بمعنى انه خطاب في "الممكنات الذهنية" أي في "ما بعد" الواقع العربي الراهن ، بالتالي فالعلاقات التي يقيمها بين هذه "الممكنات" او بينها وبين الواقع تظل هي الاخرى داخل عالم الامكان حتى لو البست قالب "الضرورة المنطقية" .

وهذا يقود الجابري الى ما اسماه بـ"تقائض الخطاب القومي العربي" وهي قضايا الوحدة والاشتراكية وتحرير فلسطين التي تعد من اهم المسائل في هذا الفكر وتكاد مهمة للخطاب العربي تنحصر في ترتيب العلاقة بين هذه الحدود ترتيبيا ما ، وتركيبها على النحو ما اما سبب تحولها الى نقاض "او متناقضات" في الفكر العربي المعاصر فهو كون العقل العربي الذي ينتجها يتعامل مع الممكنات الذهنية لا مع المعطيات الواقعية. فهو من هذه الناحية خطاب "ميتا واقعي" ما ورائي ، يتحدث عن ما "بعد الواقع" العربي الراهن. وهكذا فجعل "الوحدة" مثلا شرطا لتحقيق "الاشتراكية" او العكس وهو جعل "الممكن" شرطا لـ"ممكن" اخر . وبالتالي فالعلاقة ستكون بالضرورة علاقة "ممكنة" . وفي عالم الامكان يمكن البرهنة - صوريا - على القضية وعكسها.

مع ان الفكر والايديولوجيا خاصة يجب ان تهدف الى تحقيق "الممكن" ولكنه يجب ان يختار "او يحدد" الممكن الذي بالامكان تحقيقه ضمن الشروط الموضوعية والذي يستجيب اكثر للمعطيات الواقعية . ولا يتم تغيير الواقع الا بعد فهمه والتعرف عليه تعرفا علميا على ثوابته ومتغيراته

(١) انظر: الجابري وجهة نظر نحو اعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر ، ص ٢١٢



وقوانينه التركيبية وقوانينه السببية ومن ثم جعله موضوعا للعقل لا للعاطفة وذلك هو وحده الذي يمكن ان يجعل من الخطاب القومي او من أي خطاب اخر "مرشدا للعمل".

لابد من تغيير عالم الخطاب القومي العربي الذي يؤسس على "التهديد الخارجي" "الخوف" و"اللغة والتاريخ" "الرغبة" وهما العنصران اللذان تتوارى امامها كل المعطيات الموضوعية "الاقتصادية والاجتماعية والجغرافية".^(١)

اما العيوب الايديولوجيا الوجودية العربية فهي ايديولوجيا طوباوية حاملة ولكي "تبدو في الافق امكانية تحقيق الشكل العلمي من مشروعها ذلك ، الى مايقدمه الواقع من ممكنات".
اما الجانب الطوباوي في الايديولوجيا الوجودية خلال العقود الماضية "الخمسينات والستينات بصفة خاصة تتمثل في اصرارها على الوحدة العربية الاندماجية الشاملة وكانت ترفض أي نوع من الوحدة بين الانظمة العربية القائمة بحجة ان هذا النوع من الوحدة "هي وحدة حكومات وانظمة ضد الشعوب العربية" وترفض الوحدة الاقليمية بدعوى ان "من شان الاتحادات الاقليمية ان تعي الوحدة العربية الشاملة".

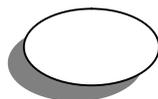
ويتساءل الجابري بتعجب كيف فكرنا مثل هذا التفكير ؟ "كيف سلكنا هذا المسلك غير المنطقي الذي يرفض وحدة الهلال الخطيب وحدة وادي النيل ووحدة المغرب العربي ويرفض الوحدة بين الانظمة والحكومات.. الخ"

ان شعار "الوحدة العربية الاندماجية الشاملة" ينتمي الى مرحلة الحلم . حلم الماضي وحلم المستقبل ولكن الواقع العربي الراهن لايتحمل هذا الشعار ولايقدر على حمله.

ويقسم الجابري العالم العربي اليوم الى مجموعات اقليمية ويرى ان الوحدة بين هذه المجموعات لا تتعارض مع الوحدة العربية على الصعيد العام. هذا التعاون قد ياخذ صورة تعاون ثنائي او صورة تنسيق داخل جامعة الدول العربية اما هذه المجموعات الاربعة فهي : مجموعة الجزيرة والخليج واليمن ، مجموعة الهلال الخصيب "العراق وسوريا والاردن وفلسطين" ومجموعة وادي النيل والقرن الافريقي "مصر والسودان والصومال وجيبوتي" ومجموعة بلدان المغرب العربي الخمسة.

ويرى الجابري ان اول اشكال التعاون هو الاقتصادي ، على صعيد المشاريع المشتركة "لو صب هذا "المال العربي" المنتقل في صورة "اعانات" لو صب في قوالب منظمة تنظيما عقلانيا وفي مشاريع منتجة ، لنشاء . عنه اساس لقاعدة اقتصادية عربية مشتركة."

(١) انظر: الخطاب العربي المعاصر ، ص ١٤٢-١٤٦.



فالوحدة العربية ستبقى مشروعاً للمستقبل لمدى اجيال لانها لن تتحقق كاملة مرة واحدة ، بل لا بد من ان تمر عبر مراحل وصيغ واشكال . والفكر القومي يجب ان يوجد هذه المراحل ويدفع بها نحو التحقيق. (١)

وجدير بالذكر ان الجابري قد غير اراءه في القومية العربية بعد حرب الخليج الثانية، اذ تعامل الجابري مع الواقع العربي تحت ضوء حقائق الواقع العربي والتي نجم عنها "فقدان القومية العربية قدرتها على الفعل والتاثير واصبحت مجرد مفهوم ايدولوجي غير اجرائي ، الامر الذي يعني تراجع القضية القومية لصالح الدولة القطرية".

والمسألة الثانية "ان النظام الدولي الجديد اصبح امر واقعا لا بد من التعامل معه والعمل على تغييره من داخله باكتشاف مواطن الضعف والخلل فيه".

والمسألة الثالثة "ان الذكاء السياسي اخذ يحل اليوم محل النظرية الثورية والتعبئة الايديولوجية فهذه حقائق ثلاث ، ولدتها الاحداث ، يرى الجابري انها لم تعد قابلة للنفي الايديولوجي الذي اعتاد العقل القومي ممارسته ازاءها . " (٢)

وبعد هذه الخلاصة عن الفكر الجابري السياسي نحب اخير ان نلفت انتباه القارئ الى باحثنا غير متفائل بتاتا في تغيير الاوضاع في الوطن العربي ، ويصل ياسه الى ذروته عندما يقرر ان الامل الوحيد في التغيير على صعيد الوضع السياسي التتموي لا يمكن ان يتم في غضون العشرين سنة المقبلة الا بواسطة موت الرؤساء العرب او "الدكتاتورين العرب" بحكم عمرهم الطبيعي ، فان ثلثي الرؤساء العرب سيموتون بحكم عمرهم الطبيعي واذ اختفى الرؤساء العرب الحاليون ، او ثلثاهم على الاقل ، خلال العقدين القادمين ، فانه من المرجح جدا ان امورا كثيرة ستصبح قابلة للتغيير .

ويستدرك باحثنا بان لجوء الى عامل الموت في الاستشراف يعني (انتهاء السياسة) ويعني اقضاء الارادة الانسانية ارادة التغيير. (٣)

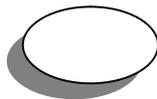
المناقشة:

يمكننا القول من خلال دراستنا لفكر الجابري انه فكر سياسي تغلفه الايبستيمولوجيا او الاخلاق او أي حقل اخر من حقول المعرفة التي تناولها بالدرس والتفكيك . فالسياسة هي المنطلق لكل

(١) انظر: الجابري، مسألة الهوية العروبة والاسلام والغرب ، ص ٨٠-٨٥

(٢) اورد هذا النص على حرب في كتابة نقد نص ، ص ١٢٣-١٢٤ . ج ١

(٣) انظر: الجابري ، المشروع النهوضي العربي ، ص ١٦٣ .



الظواهر والحركات الفكرية والاجتماعية والاقتصادية ولا يوجد في عرف الجابري فكر برئ من السياسة.

وأولى ملاحظتنا على ما أسلفناه من أفكار وراء الباحث انه كرر ذكر بعض الامور في اكثر من كتاب و احيانا تكرر حرفيا ولعل ذلك يعود الى اعتزاز الجابري بهذه الراء وشعوره باهميتها (١)

كما اعتمد في مواجهته لقضايا الفكر المعاصر نفس اسلوبه ومنهجيته السابقة والتي اعتمدها في دراسة التراث واستقراء النصوص فينطقها بما يشاء من القضايا ومنها مسالة احتواء الدعوة المحمدية على مشروع سياسي هو تكوين دولة ، فيعتمد نفس الواقعة لاثبات ونفي القضية ذاتها وهي حادثة مساومة المشركين للرسول على ان يترك الدعوة الاسلامية (٢)

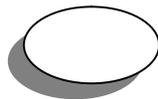
وسبب ذلك فيما نظن ان الجابري لايراجع ماكتب وهذا يؤدي الى التضارب الاشياء المكتوبة على فترات متباعدة مما يؤدي ايضا الى تكرر الافكار و احيانا النصوص حرفيا.

ولانتفق مع الباحث في عدم وجود نظرية في الحكم الاسلامي المعاصر هناك نظرية في الحكم وهي النظرية الشيعية في "امامة الفقيه" . والتي طرحت كثيرا في الفترة المعاصرة (*) اما لاصلاحية او عدم صلاحية هذه النظرية وملائمتها لمجتمعنا اليوم فهو امر ليس من شاننا مناقشة او بحثه هنا. اما بصدد موقف الجابري من السلفية في الفكر العربي المعاصر ، ورفضه الشديد والواضح والصريح لها فهو موقف مختلف تماما عن موقفه في الفكر الاسلامي فيقدر ماظهر تشدداً وسلفية في الفكر العربي الاسلامي ، اظهر في الفكر المعاصر انفتاحا وليبرالية وكاننا اما مفكر اخر يكتب بعقلية جديدة ومختلفة ، فرفض التطرف ودعى الى الديمقراطية واهتم اهتماما كبيرا بالخطاب السلفي ووجه معظم كتاباته الى السلفية ونقدتهم بنقده لجمال الدين

(١) انظر: على سبيل المثال لا حصر رايه في مسالة العلمانية . في كتابه (وجهة نظر نحو اعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر) ص ١٠٥ كررها في كتابه (الدين والدولة وتطبيق الشريعة) ص ١١٥ - وغيرها من النصوص ١١٤

(٢) قارن بين كتابة (العقل السياسي العربي) ص ٥٧-٦٠ وكتابة (وجهة نظر نحو اعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر) ص ٧٥

(*) طرح نظرية امامه الفقيه في الفكر الاسلامي المعاصر ايه الله الخميني في كتابه "الحكومة الاسلامية" قدم له وعلق عليه الدكتور محمد احمد الخطيب ، ط ١ ، دار عمار ، الاردن ١٩٨٨ . جدير بالذكر ان الدكتور عرفان عبد الحميد قد تعرض بالنقد لهذه النظرية في كتابه "ولاية الفقيه الاسلامية-دراسة ونقد وتحليل" وهو نقد يتسم بالتحامل والتعصب السافر ضد الخميني. انظر د. عرفان عبد الحميد فتاح، نظرية ولاية الفقيه دراسة وتحليل ط ١ ، دار عمار ، عمان ١٩٨٩ . انظر الجانب المتعلق بالنقد ، ص ٤٦-٦١.



الافغاني "رائد السلفية" . ونحن نتفق معه في كل ماذهب اليه بصدد الاسلام السياسي والحلول التي طرحها لمواجهة الاسلام السياسي والتطرف .

وقد تناول عدد من الباحثين ظاهرة الاسلام السياسي بالبحث والدرس ومن اهم المشتغلين على هذه الظاهرة الدكتور محمد اركون ، اذ تصدى لهذه الظاهرة بالنقد معتقدا بان تطبيق الدراسات النقدية على العقل الاسلامي سيؤدي شيئا فشيئا الى اعادة النظر في المسألة الدينية كلها^(١) وهو شبيه بموقف الجابري من نقد العقل العربي ، ونقد الفكر الاصولي والسلفي المعاصر .

كان هدف اركون من نقد العقل الاسلامي نزع سلاح المشروع الذي تضيفه الاتجاهات الدينية على السلطة الحاكمة من اجل ان يتم التميز بين السياسة والدين وشروط الحكم الصحيح والاصح وبين المقدس والالهي.^(٢) ويرى ان اهم اسباب ظهور الاسلام السياسي اليوم هي هزيمة الجيوش العربية اما اسرائيل عام ١٩٦٧ وتطور الحرب الايديولوجية ما بين الليبرالية والشيوعية . وكل هذه الاحزاب اثبتت الان فشلها في تفسير التناقضات التي نتجت عن ضغوط الامبريالية او عن ضرورات التنمية الملحّة . ثم فشلت في تجاوز هذه التناقضات و"وحدة الاسلام الذي كان قد فرض نفسه طيلة قرون وقرون كتعاليم الهية ، يبدو الان قادرا على الحفاظ على التماسك الاجتماعي . هذا التماسك الضروري من اجل اتمام مشروع البناء الوطني ، ومن اجل التغذية الامل التاريخي الاخرى للجماعات البشرية"الاسلامية" وان المرور "او الانتقال" من مرحلة الاسلام ، الدين الى مرحلة الاسلام الملجأ والملاذ يطرح علينا مجموعة كبيرة من المسائل والقضايا ، اننا نجد انفسنا بمواجهة مشاكل تاريخية وسوسيولوجية وبيسكولوجية . وفلسفة وتيولوجية واخيرا بمواجهة مسائل سياسية"

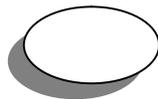
ولذلك عمل اركون على لفت الانتباه الى أ- الفراغ الكبير الذي يعاني منه الفكر الاسلامي المعاصر ف"ان هذا الفكر مدعو الان لانجاز مهمات كبرى ، ولكنه للأسف رازح تحت ضغط تاريخ عنيف وتحت ضغط بقايا تراث يقال بانه حي ، ثم هو موزع ومبعثر في قضايا سياسية عرضية وعابرة".^(٣)

(١) انظر: اركون د.محمد، قضايا اين الفكر الاسلامي المعاصر ، ط٢ ترجمة هاشم صالح ، دار الساقي، بيروت ١٩٩٥، ص ٦٦ .

(٢) انظر: اركون د. محمد ، قضايا في نقد الفكر الديني - كيف نفهم الاسلام اليوم ، ط ١ ، ترجمة هاشم صالح ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٨٨ ، ص ٢٣٨

(٣) انظر: اركون ، د.محمد، تاريخية الفكر العربي الاسلامي ، ترجمة هاشم صالح ط٢، بيروت ١٩٩٨ ، مركز الانتماء القومي ، ص ١١٥-١١٦ .

(*) وهو ماطلق عليه الجابري (التعالي بالسياسة) أي طرح القضايا السياسية في اطار ديني.



ب- الاخطاء التي ترتكبها التيارات الاصولية في اتخاذها من الدين اداة لمقاومة الغرب فهي تحط من قدر الدين عندما تنزله الى ارضية الصراعات اليومية والمناورات السياسية "فهذه تستخدم المعجم الديني القديم والطقوس والمبادئ الدينية من اجل خلع المشروعية على نشاطاتها السياسية ومعارضتها للانظمة القائمة ذات الحزب الواحد وهي انظمة ظهرت عموما بعد الاستقلال واحتكرت السلطة لفترة طويلة او حتى الان".

ج. يلاحظ ان الاديان التي تستخدم كسلاح ايديولوجي من اجل تحقيق مارب سياسية تدفع ثمنا روحيا باهضا فتحويل الدين الى ايديولوجيا سياسية يفقده روحانيته المتعالية او ينزله من تنزيهه المتعالي الى ارضية الصراعات اليومية والمناورات السياسية المحتومة المتقلبة . وهذا لايليق بالدين وهكذا تبرر باسم الدين اشياء اخرى لاعلاقة لها بالدين ولايرضى عنها" (*)

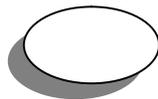
وكذلك يقر اركون كما اقر الجابري بان الغرب قد ساهم بدور كبير في ظهور "الاسلام السياسي" اذ ان صدمة الحداثة قد اتخذت ولا تزال تتخذ حتى الان صيغة ارهابية في احد جوانبها فقد ساهم فرض الحداثة بشكل مفاجئ وفج في توليد خط مضاد وارهابي في عدد من الدول الاسلامية والعربية⁽¹⁾ فالعودة الاصولية الاسلامية اسباب اجتماعية واقتصادية قاهرة وظروف من القمع السياسي الذي لايطاق اذ ان هؤلاء الاصوليين هم ضحية تاريخ جائر" (2) (*)

ونحن نجد ان رفض الجابري للتوجه الديني الذي وحد المسلمين خلال الاربعة عشر قرن الماضية سيلغي الدين لصالح الغنوصية التي اتهم الشرق بالوقوع في مخالبتها . ونتساءل هل نشر الوعي والثقافة المعاصرة كاف لتقليل دور الاسلام وطغيانه على باقي التيارات وعلى فكر اغلبية الناس؟ لقد كان اركون اكثر جرءة من الجابري في طرحه قضية الاسلام السياسي ومشروعه "نقد العقل الديني" في حين استبعد الجابري النص المقدس من مشروعه "نقد العقل العربي" تحت ذريعة ان النقد اللاهوتي لم يحن وقته بعد ،في راينا ان قضية مواجهة الاسلام السياسي يجب ان لا تقتصر على نشر الوعي الديني والتاريخي فقط لان المسالة لها جذور سياسية واقتصادية دولية عميقة هي اكبر واعقد من ان تختصر في مسالة الجهل وتردي الوعي العربي المعاصر.

(1) انظر: اركون ،د. محمد ، قضايا في نقد العقل الديني - كيف نفهم الاسلام اليوم، ص ٢١١-٢١٣

(2) انظر: ايضا، ص ٢٦٤-٢٦٥.

(*) اما الحلول التي يطرحها اركون فهي تتلخص في نقد الفكر الاسلامي القروسطي وبتفكيك النص المقدس ففي ذلك الحل لخروج المسلمين من مرحلة الجهل والتخلف والخرافة والانقياد الى التقديس الاعمى وتطبيق المناهج الغربية الحديثة في علم اللسانيات والتاويل والحديث وعلم التاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس التاريخي فان هذه المنهجيات ستعمل على زحزحة الصخرة من مكانها وتجديد نظرتهم للظاهرة الدينية . انظر: محمد اركون ، الاسلام - اوربا ، الغرب ، رهانات المعنى واردة الهيمنة ، ترجمة واسهام هاشم صالح ، ط ١ دار الساقى ، بيروت ١٩٩٥، ص ١٩٥-١٩٦.



اما بصدد موقف الجابري من العلمانية والديمقراطية فينطوي على تناقضات من ان الجابري قد رفض العلمانية بشكل صريح وواضح في كتبه عن الفكر العربي المعاصر ودعى اليها بشكل ضمنى من خلال دعوته الى اصطناع الرشدية المعاصرة "أي تبني موقف ابن الرشد في فصل الدين عن الدولة".

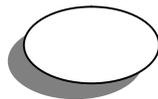
اما التناقض الثاني هو الذي اشار اليه احد الباحثين ،بصدد الديمقراطية اذ تتنافى الديمقراطية مع العقل العقائدي "سواء كان هذا العقل دينيا ام غير ديني ، اسلاميا ام غير اسلامي ، يقوم على التوحيد ام على التثليث " فالعقل العقائدي والايديولوجي ينتهي الى ممارسة الاستبداد والطغيان لان "الديمقراطية تفترض مواطناً حراً قادراً على الاختيار لا عبداً مؤمناً يعتقد بانه ثمة من هو اولى منه بنفسه " " ولهذا فهي تقوم على الفصل التام بين ميدان الالهية وميدان الحاكمية البشرية كما يرى الجابري" "غير ان الجابري يستبعد مفهوم العلمانية مؤثراً عليه مفهوم الديمقراطية اذ العلمانية هي براهه لا اساس لها في الواقع العربي".

ولكن العربي في حاجة للعلمانية كما انه في حاجة للديمقراطية ، ولكن الجابري يستبعدها لكي لا يثير حفيضة الاسلاميين اذ يعتقد ان هذا الشعار "أي العلمانية" مضاد للاسلام مقم عليه من خارجه . والديمقراطية لا تثير هذا النوع من الاشكالات بل هي شعار يتقبله المسلمون ويمكن ان يتكيف مع الواقع العربي او الاسلامي. (١)

لقد "تحاشى الجابري العلمانية واستعاض عنها بالديمقراطية ، ظنا منه انه بذلك يتواصل بفكره مع قطاعات واسعة من المثقفين والطلبة والمنخرطين في الحركات الاصولية . ولكن هؤلاء يعلنون رفضهم لكل ما يعتبرونه مستوردا من المفاهيم والنظريات والنماذج ، سواء سمي ذلك ديمقراطية ام علمانية ام اشتراكية ام ليبرالية . ولهذا فان المسألة ليست التميز بين شعار مقبول واخر غير مقبول . الاصوليون يستبعدون كل ما لا يمت بصلة الى الانظمة المعرفية والحقوقية الموروثة ، مؤثروين الدوران على كوجيتهم العقائدي رافضين لمبدأ التواصل الفكري في عصر يوصف بانه عصر التواصل والتبادل." ويعمل الجابري على توظيف "التعبئة الدينية" في مصلحة الديمقراطية التي يدعو الى تاسيسها في الوعي السياسي العربي، ولكن هذا الباحث يعتقد ان توظيف الدين لن يخدم القضية العربية وذلك لانه سيف ذو حدين وربما اوقعتنا في فخ العدو . أي الطائفية ، ولا يعني ذلك انه لا خيار امامنا الا باختيار احد الامرين الديني او المدني. (٢)

(١) انظر: علي حرب ، نقد النص ، ص ١٢٥-١٢٦

(٢) انظر: ايضا ص ١٢٦-١٢٩ . ولتجاوز هذا المنزلق يقترح على الحرب امرين "الاول: هو الاعتراف المتبادل بين مجالين ، الديني والفلسفي بحيث يكون لكل منهما مشروعية بوصفه قطاعا من قطاعات المعرفة وفرعا من فروع الثقافة.



اما بخصوص اراء الجابري في الماركسية وتحليله لواقع المجتمعات العربية فاننا نجد ان تحليله للمجتمع وتحديد اسباب تخلف المجتمعات العربية ينطوي على قدر كبير من الصحة والجراءة في آن واحد ونحن نحيبه لذلك . ولكننا نأخذ عليه انه لم يسم الاشياء بمسمياتها الحقيقية فالطبقة التي عزی لها استغلال البلاد ومواردها ليست طبقة الوسطاء "السماسة" الفاسدين بل هي طبقة الاسر الحاكمة سواء كانت عشيرة الملك او الرئيس او المقربين منه والمتزلفين له. ونحن نعتقد ان الباحث قصد هذه الفئة بالذات .

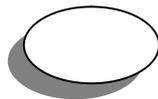
ونتفق مع باحثنا ان من اهم اسباب فشل الشيوعية على العموم انها اهملت اهملا تاما توجهات الفقراء الى الدين واعتمادهم عليه في تخفيف البؤس عنهم والوصول الى امل يدفعهم الى التحمل والتزقب ، لهذا كفروا بالماركسية والشيوعية لان اساسها يتناقض مع توجهاتهم الروحية. ومن هنا تحتاج النظرية الماركسية او الشيوعية عموما الى الفصل بين نظامهم الاقتصادي والتوجه الاحادي . لان النظام الاقتصادي في حد ذاته يكفي لمعالجة الفروقات الاجتماعية التي يعاني منها الشعب ، فهو يوفر ضروريات المواطن بسهولة ويسر . كما ان واقع الانظمة في شمال اوربا يسير بموازرة الانظمة الاشتراكية دون ان يقر ويعترف بمنطلقات الشيوعية والماركسية.

والجابري متأثر بالفكر الماركسي الا انه اخذ بالتعديلات التي اضافها القوميون وغيرهم من الباحثين ومنهم المنشقون عن الماركسية والماركسيون المعاصرون وهي عناصر التي اضافها هؤلاء مثل العقائد والعلاقات القبلية وغيرها في حركة التاريخ وسير المجتمعات ويظهر ذلك جليا من خلال اعتماده مفاهيم "القبيلة والعقيدة" بالاضافة الى الغنيمة في دراسة التاريخ الاسلامي وسير الاحداث في كتابه "العقل السياسي العربي".

اما بصدد نقد الجابري للقومية العربية فيرى احد الباحثين والمختصين ، انه فيه قدرا كبيرا من التعسف ، اما مواطن هذا التعسف فتمكن في وصف الجابري للفكر القومي بانه فكر مشروع وليس فكرا واقعا ، ومقولاته فارغة جوفاء ويعبر عن امال ومخاوف ويعكس اصولا نفسية وليس حقائق موضوعية وانه فكر وجدان وليس فكر عقل ، فكر انفعالات ويتساءل الباحث "هل انطواء الفكر على المشروع نقيصة في الفكر؟"

ويعتقد الباحث "ان اهم ملمح من ملامح الفكر الاصيل في كل تاريخ البشرية هو رفضه الواقع والبحث عما يجب ان يكون وبالتالي كل فكر وهو مشروع للمستقبل انطلاقا من الحاضر والجابري نفسه مفكر مشروع عقلنة والواقع.

والثاني: هو فتح كل منهما على الاخر واتاحة "حرية القراءة" لكل منهما بوسائلها الخاصة وبوسائل غيره ايضا ، وخاصة بوسائل غيره ، فذلك يكون اجدى لانه يجدد الفهم ويساعد على العقلانية بحسب حقل الامكان العقلي الذي كان متاحا يومئذ" ايضا ، ص ١٢٩ .



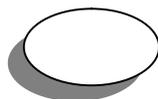
ولقد تأسست فكرة المشروع في الخطاب العربي الحديث والمعاصر على واقعة الرفض والتمرد رفض التخلف والاستعمار والتبعية والتجزئة واستنادا الى واقع هذه هي صفاته كان من الطبيعي والضروري رسم عالم متجاوز . أي ان المشروع تأسس على واقع اولا وعلى تجارزه ثانيا" ان فكرة الوحدة العربية ناجمة عن واقع هو التجزئة السياسية القائمة اما الاحوال النفسية التي راها الجابري صفة للفكر العربي او ان الفكر العربي ثمرة لها ، وهي ذاتها ثمرة الواقع فالرفض والتمرد والبحث عن البديل ينتج عن علاقة الذات الانسانية بعالمها. (١)

لهذا نجد ان القومية العربية والفكرة القومية ككل هي انتماء روحي داخلي عاطفي يشعر بها الانسان للدفاع عن ذاته وقد ساد هذا المفهوم اجزاء الوطن العربي عقودا من الزمن وبالرغم من التاكيد على هذا المفهوم الا انه فشل على مستوى التطبيق "والتنفيذ على ارض الواقع " ويعود السبب الرئيسي الى ان الصياغة الوجدانية للاقطار العربية قامت على اساس رغبة الحكومات العربية وليس على اساس جماهيري . وليس معتمدا على رغبة الجماهير في قيام الوحدة العربية التي هي المحك الاساس لتقدم هذه الامة.ان هذا الغياب للطموح والوعي الجماهيري باهمية الوحدة ادى الى فشل هذه الاتفاقات الوجدانية العربية سريعا ، دون ان تحقق فائدتها.

ونحن مع القومية العربية ونؤمن بجدواها كفكر يتوحد العرب تحت لوائه ، الا اننا ضد ان تتحول القومية العربية الى اداة لمصادرة الحريات واططهاد الاخر "غير العرب" . فهذه الفكرة قد ادت بالجابري الى ان يضطهد الفلاسفة المسلمون "العجم وغيرهم" عند دراسته للحضارة العربية الاسلامية وكما سبقت الاشارة الى ذلك.

اما عن تغيير الجابري لافكاره بصدد القومية العربية ، فقد وجدنا فيه دلالة واضحة على ديناميكية فكره السياسي المعاصر ، فهو فكر يقبل ان يتغير مع مستجدات الواقع ومتغيراته ، وهناك عدد كبير من الفلاسفة والمفكرين غيروا افكارهم وانتقلوا من اتجاه اخر على سبيل المثال لا الحصر روجيه غارودي... وغيره.

(١) انظر: بركاوي ، د.احمد ، العرب وعودة الفلسفة ، ط ١ ، دار طلاس، بيروت ٢٠٠٠



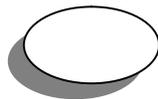
المقصد الثاني: الفكر العربي المعاصر والفلسفة المعاصرة

اولا: الفكر العربي المعاصر:

عنى الجابري بمشكلات الفكر العربي المعاصر ونقد ابرز تياراته واتجاهاته . وقد وجد ان هذا الفكر يدور في حلقتين : الاولى محاولة "تاصيل" الفلسفة العربية الاسلامية والثاني محاولة التخطيط لـ"فلسفة عربية معاصرة" باعتماده سلاح النقد ، فالخطاب العربي المعاصر منه ماهو "خطاب من اجل فلسفة الماضي، وخطاب من اجل فلسفة المستقبل " (١)

لاحظ الباحث ان الفلسفة في العالم العربي المعاصر اما غائبة واما مهمشة في المشرق العربي كما في المغرب العربي وقد كان لها في الستينات والسبعينات من القرن الماضي مكانه واعتبار

(١) انظر: الجابري ، الخطاب العربي المعاصر، ص ١٤٩. وقد تناول الجابري محاولات عدد من الباحثين والمفكرين لاهياء التراث ونقد هذه المحاولات واليتها ومناهجها ، انظر: ايضا، ص ١٥٤.



في المدارس الثانوية والجامعات وسوق الثقافة عموما والان "تراجع حضورها ونقلص لاسباب سياسية في الغالب" لان "الدولة اللاديمقراطية لاتتحمل "وقاحة" الفلسفة والفلاسفة...ولاسباب سبلسية ايضا عادت "الدولة او بعض هوامشها ، تتحدث عن ضرورة الفاسفة لمواجهة التطرف اما القوى الديمقراطية التي ترفع شعار "المجتمع المدني" فان تصورها لمضمون هذا الشعار سيظل ناقصا مالم تحضر فيه الفلسفة" (١)

ان مهمة الفلسفة اليوم "خلق المفاهيم" وهذا الخلق ياخذ صورة بعث الحياة في مفاهيم جديدة واعادة بناء مفاهيم سابقة وسائدة بعد فحصها ونقدها ... وايضا تحليل ونقد مفاهيم طارئة تطرح في ساحة الفكر السياسي الراهن المؤقت .

ومن المفاهيم التي عاودت الفلسفة المعاصرة اليها عموما "المدنية" و"التسامح" و"العدل" و"الاخلاق والاخلاقيات" ...و"العولمة" ومفهوم "اللاقومية" ومفهوم "نهاية الديمقراطية" ومفهوم (تحلل الدولة) وغيرها. (٢)

لقد اصبحت العودة الى الفلسفة اليوم "ضرورة يفرضها فشل التدبير الذي تم بدون حكمه فادى الى الازمة" وتتطلب العودة الى الفلسفة ديمقراطية حقيقية ، اذ الوصول الى الراي السديد يقتضي مناقشة حرة يساهم فيها جميع العقول. (٣)

وقد اختار الباحث نماذج من تيارات الخطاب العربي وعمل على نقدها ومن هذه النماذج التيار السلفي والتيار القومي والتيار الماركسي والتيار الوجودي والتيار الوضعي المنطقي وبما اننا قد سبقنا ان تناولنا التيارات الثلاثة الاولى ضمن الفكر السياسي ، اذ وجدناها اقرب الى الجانب السياسي فاننا نجد ان التيارين الوجودي والوضعي المنطقي يعبران عن الجانب الفلسفي في الفكر العربي المعاصر .

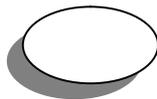
١- نقده للوجودية.

يرى الجابري ان الفلسفة الوجودية ظهرت في اوربا لتعلن فشل المثالية في حل مشكلات الفكر الاوربي وتحقيق طموحاته وقد طرحت جوانب ايجابية تتمثل بطروحتها حول اسبقية الوجود على الماهية والتاكيد على قضايا الانسان الاساسية وفي مقدمتها الحرية . ولعل من ابرز اسباب انتشار الوجودية في عالمنا العربي الاحتكاك الثقافي مع الغرب وطابع المساة الذي طبعت واقعا . ويستغرب الباحث من الجانب الذي تبناه العرب من الفلسفة الوجودية ، وهو الجانب اللاعقلاني ، في حين ان الجانب الذي يفرض علينا واقعا تبنيه والذي يخدمنا في تحقيق نهضتنا هو

(١) انظر: الجابري ، قضايا في الفكر المعاصر، ص ٩ .

(٢) انظر ايضا: ص ١٠-١١

(٣) انظر: ايضا ص ١٦



الجانب "الرافض" في الوجودية واطروحاته على الحرية والالتزام لا الجانب اللاعقلاني . "فمن الممكن ان يفهم المرء لماذا ترددت اصداء واطروحات وجودية معينة في العالم العربي مثل تلك التي تطرح قضية الحرية ، كما حصل في مجال الادب لاحقا، ولكن الذي لايمكن المرء ان يجد له مبررا ماهو تبني الاطروحات الظلامية في الفلسفات الوجودية لان العقل كان هناك في صراع مع نفسه ولان العلم كان يجتاز احدى ازمانت نموّه- اما في العالم العربي فلا شئ كان يبرر الان حملات التشكيك تلك خصوصا اذا نظرنا الى الامور من موقع التطلع الى النهضة بله انجاز الثورة " (١)

اما الوجودية العربية"التي روج لها الدكتور عبد الرحمن بدوي فقد تبنت اكثر الاطروحات لا عقلانية في الفلسفة الوجودية وسكنت عن كل ماهو في صالح قضية النهضة والعقلانية والتحرر الفكري والسياسي "كل ذلك دون ان يشعر صاحبها باي تناقض بين "وجوديته" المفردة في ذاتيتها وبين الاطار الفكري النهضوي التي تتحرك داخله ."

ويعتمد فكر بدوي على الغاء قانون عدم التناقض فيرى ان هذا القانون يطبق على "مملكة الفكر" ولكنه لايطبق على مملكة- الوجود الذي هو دوما في "مشاققة مع نفسه" "صراع مع نفسه" ويعترض الجابري على هذه المسألة فالحديث عن "منطق الوجود" لايمكن ان يتم بغير "منطق العقل" وبالتالي لا بد من التقييد بمبدأ عدم التناقض.. والا كان هذا الحديث متناقضا .

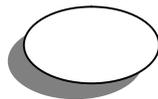
كما يرفض الجابري قوانين الوجودية كالمطفرة وعدم اتصال الذوات مع بعضها وفكرتي اللامعقول واللاعلية ويتساءل "كيف يمكن ان "فهم"-وعملية الفهم عملية عقلية- باعتماد فكرتي اللامعقول واللاعلية ؟ كيف يمكن في اطار اللامعقول واللاعلية ممارسة "الفهم" أي "المعقولة؟" .

وبدوي يقدم لنا الوجود الذاتي في مقابل الوجود الفيزيائي والوجدان في مقابل العقل ويؤكد على ضرورة الفصل بينهما قصد الحيلولة دون طغيان العقل على الوجدان . ولكنه (بدوي) يلتبس السند لمذهبه الوجودي من العلم ، أي "العقل وملكته" (٢)

(١) انظر : الجابري، الخطاب العربي المعاصر ، ص ١٧٠-١٧١

(٢) انظر: ايضا ، ص ١٧٢-١٧٣

(*) يرى الجابري ان الجانب الاصيل في فلسفة بدوي هو في عملية الوفيق بين الخطاب اللاهوتي ممثلا بـ(كبير كغارد) والخطاب الميتافيزيقي (هيدغر). وعملية التوفيق هذه((غير ذات موضوع انظر: ايضا ، ص ١٧٤.



كما يشير الجابري الى التناقض الهيكلي الكبير الذي اصطدمت به الوجودية هو "استبعاد العلم والعقل" ثم الاستجداد بهما . فالوجودية تحاول ان تسير بانسجام مع نتائج الفيزياء والعلم . الوجودية كما يقرها بدوي ، توفق بين خطابين متنافرين بطبيعتها : معطيات ومقولات الخطاب العلمي ومعطيات ومقولات الخطاب الوجودي بشقيه اللاهوتي "كير كغارد" والميتافيزيقي "هيدغر". (*) ان عملية التوفيق هذه تكرر اللامعقول باوضح صورة وتحاول ان تلتمس السند لارائها من اللعلم .

صحيح ان الفلسفة الوجودية في اوربا قد ثارت ضد العقل .. ولكن على نوع من الفلسفة العقلية هي مثالية الالمانية" ومثالية هيغل تحديدا" ، الا ان بدوي نقل المعركة من معركة ضد المثالية الى معركة ضد العقلانية عموما ، وضد العقل في كل زمان ومكان (1)

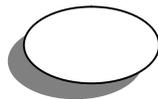
ويلاحظ الباحث ان الفكر العربي بشكل عام يعاني من التناقض بين الطابع العقلاني للاهداف والطابع اللاعقلاني للوسائل والادوات ، بل ان الطابع اللاعقلاني للتفكير هو السمة البارزة في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر . (2)

فالفكر العربي المعاصر بشكل عام والتيار الوجودي بشكل خاص عندما يريد ان يربط نفسه بترائنا العربي الاسلامي يتجه الى اكثر الجوانب بعدا عن الفلسفة ، بل الى اشدها عداوة للفلسفة والفلاسفة أي الفقه وعلم اصول الفقه ويتوجه الى النزعات الاشراقية من جهة ثانية . ولايكتفي الخطاب الفلسفي المعاصر بتجاهل القطاع الفلسفي العقلاني في تراثنا بل انه يطلب النجدة من القطاع اللاعقلاني في هذا التراث كلما شعر بالحاجة الى "ارض" قومية يضع عليها احدى "رجليه" . اما الارض الاخرى التي يضع "رجله" الثانية عليها . فهي الفلسفة الاوربية التي تشكل بالنسبة للمحاولات الفلسفية العربية المعاصر مجال "المعاصرة" هنا ايضا نجد الارتباط الصريح بالتيارات اللاعقلانية في الفكر الاوربي المعاصر " بل باكثر الجوانب اللاعقلانية في هذه التيارات" كما هي الحال مع التيار الوجودي الذي نحن بصدده.

فيتجلى في الخطاب العربي المعاصر ميله وتوجهه الواضح نحو تاسيس نفسه على التيارات اللاعقلانية القديمة في تراثنا والحديثة في الفكر الاوربي ... وهنا يبرز لدى الجابري تساؤل مهم : "كيف يمكن تشييد نهضة - اية نهضة - بالاعقل ؟ كيف يمكن تصور نهضة مؤسسة على اللاعقلانية ؟"

(1) انظر : ايضا ، ص ١٧٤-١٧٥ . ويلاحظ الجابري ان بدوي في دراسته للتراث يجمد اللامعقول ويهاجم كل معقول . ايضا ، ص ١٥٧ .

(2) ايضا ، ص ١٧٦



"ولعل اهم ما يضيفي خصوصية متميزة على الطابع التوفيقى للخطاب الفلسفي في الفكر العربي المعاصر وهو محاولته ربط الجوانب اللاعقلانية في الفكر العربي المنحدر الينا من الماضي، بالجوانب اللاعقلانية في الفكر الاوربي الحديث والمعاصر ، وكان هذه تمثل "المعاصرة" وتلك تمثل "الاصالة" - والنموذج المتكرر في هذا النوع من "التوفيق" وهو الجمع بين الغزالي وبرغسون... وذلك الى درجة يمكن لقول معنا ان الخطاب الفلسفي المعاصر بمختلف "اتجاهاته" ومنازعه يستقطب هذان الرجلان ، اعني ميولها "الحسية" "اللاعقلانية"... وبعبارة اخرى ان الغزالي ، لابن رشد ، وهو الذي ينطق في هذا الخطاب... هذا ماجعل منه خطابا "توفيقيا" في مملكة اللاعقل بقطاعيها : العربي "الاصيل والاروربي" المعاصر " (١).

يميز الباحث بين الوجودية في الفلسفة والوجودية في الادب في الوطن العربي ، فالتيارات او التطلعات او بعض المعاناة الوجودية في الادب في الوطن العربي كانت تحاول ان تتركس الحرية او الفردية المحدودة ، الا انه في الفلسفة حصل العكس ، اذ عمد بدوي في كتاباته فردانية وذاتية مطلقة ومحاولة تاسيس للوجودية على اساس تحطيم العلم ولكن "اذا كان كانط في الغرب ، او أي فاسوف غربي ينتقد العلم ، فله الحق، لانه يعيش العلم سلبا او ايجابيا ، اما نحن فلا نعيش للعلم " فقد اسس بدوي وجوديته على نقض الحتمية أي على التيارات اللاعقلانية في فلسفة العلم ، وعلى بعض النماذج اللاعقلانية في الاسلام من خلال ربطها بالاشراقيين وبالمتصوفة ، " السهروردي ابن عربي" وهكذا فحتى هذا الجانب الذي تميزت به الوجودية في الغرب وخاصة مع سائر في اشادته بالحرية وتمسكه بها وقضية الالتزام ، لانجده في الوجودية في الفلسفة عند العرب ، وانما نجد بعض اصدائه في الادب" (٢)

ب-نقده للوضعية المنطقية:

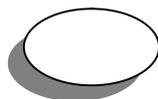
قبل ان يبدا الجابري حديثه عن الوضعية المنطقية ، يشير الى ان العرب مايزالون متخلفين عن ركب الفكر العلمي ، تقنية وتفكيريا فضلا عن انشغال الدراسات الفلسفية بالاراء الميتافيزيقية اكثر من اهتمامها بقضايا العلم والمعرفة والتكنولوجيا وقد انعكس ذلك على الثقافة العربية بشكل عام في مرحلتنا الراهنة. (٣)

ويكتف الجابري ملاحظاته حول الوضعية المنطقية وفق الاتي: "١- ان منطلق الوضعية وهدفها ورغبتها هو رفض الميتافيزيا وهذا موقف فلسفي وليس موقفا علميا ، لان العلم لايبدي رايه في المسائل التي يعتبرها خارج نطاقه ٢- كما ان حصرها لنظرية المعرفة في اطار المعرفة العلمية

(١) انظر: ايضا ، ص ١٨٧-١٨٩

(٢) انظر: الجابري ، التراث والحداثة -دراسات ومناقشات ، ص ٢٤٨-٢٤٩

(٣) انظر: الجابري ،محمد عابد ، مدخل الى فلسفة العلوم - العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، ط٤ مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ١٩٩٨ ن جزءان ، ص ١١



وحدها ، لانه ليس من وظيفة العلم تقرير او نفي ما اذا كانت هناك امكانية اخرى للمعرفة خارج العلم. ان هذه المعارف من اختصاص نظرية عامة للمعرفة تكون احدى مهامها وضع المعرفة العلمية في مكانها ضمن انواع المعارف الممكنة الاخرى . ٣- ان التحليل الصوري للافتراضات والنظريات العلمية لا يكشف شيئا جديدا بل هو تحليل صوري بحت يستهدف استخلاص "الهيكل المنطقي" للغة العلم والعلم يحتاج الى الخيال المبدع بقدر حاجته الى الصرامة المنطقية واهمال الخيال يؤدي الى توقف العلم بتوقف الاكتشاف الذي لا بد فيه من ابداعات الخيال والعقل". (١)

جدير بالذكر ان الوضعية المنطقية تعتمد التحليل الصوري للغة وتبعد الخيال عن مجال دراستها

ج- نقده للخطاب العربي المعاصر:-

يمكننا ان نلخص نقد الجابري للخطاب العربي المعاصر بشكل عام وفق الاتي: (*)

١- الطابع الاشكالي لقضايا الفكر العربي المعاصر ويتجلى في التلازم الضروري بين القضية ونقيضها او مايقدم نفسه في لحظة من اللحظات كـ"بديل" او "مناوب" لها. فالنهضة في الخطاب العربي تتلازم مع مقولة السقوط ، سقوط الاخر . وقد انعكس هذا الطابع الاشكالي على كل خطاب العربي المعاصر باعتبار ان بنية هذا الخطاب هي تلك القضايا. او التناقض في ترابطها وتشابكها ومن هنا توتر هذا الخطاب"بل فشله ايضا:فشله في اخفاء تناقضاته واضفاء مايلزم من المعقولية على نفسه ،

عبارة اخرى : فشله في تبرير نفسه كخطاب يرى " اللحم - النهضوي " أو الوجودي الاشتراكي - من خلال الشروط التي ترجح امكانية تحقيقه " (٢)

٢. " لم يستطع الخطاب النهضوي العربي طوال المئة سنة الماضية اعطاء مضمون واضح ومحدد ، ولو مؤقتاً ، لمشروع " النهضة " التي يبشر بها . لقد بقى هذا الخطاب يستقي تحديداته " النهضة العربية ، المنشودة لا من الواقع وحركته وافاق تغييره او اتجاه تطوره ، بل من الاحساس بالفارق ، احساس الوعي العربي بالمسافة الواسعة والهوة العميقة بين واقع السقوط او الانحطاط في الحياة العربية المعاصرة ، وواقع التقدم في عالم " الاخر " العالم الاوربي " .

لذلك لم يستطع الفكر العربي المعاصر تشييد ايدولوجيا نهضوية يركن اليها على صعيد

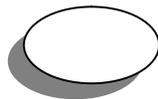
" اللحم " ولبناء نظرية ثورية يسترشد بها على صعيد الممارسة والتغيير . (٣)

(١) انظر: ايضا، ص ٣٠

(*) ان هذه الانتقادات تتسحب ايضا على الخطاب السياسي العربي الذي يضم الاتجاه القومي والاتجاه السلفي.

(٢) انظر: الجابري ، الخطاب العربي المعاصر ، ص ١٩٥-١٩٦

(٣) انظر: ايضا ، ص ١٩٦-١٩٧



٣. يرجع الجابري السبب الرئيسي في ضعف الفكر العربي المعاصر الى هيمنة نموذج " السلف " ، فالخطاب العربي المعاصر هو خطاب محكوم بسلف ، اي يعتمد على فكر سابق يستمد منه مفاهيمه . وقد يكون هذا السلف هو التراث العربي الاسلامي او الفكر الغربي الاوربي . فالنموذج السلف هو الذي يغذي العوائق في الخطاب العربي " بل هو معينها الذي لا ينضب . كما انه المسؤول الاول عن انصراف الفكر العربي عن مواجهة الواقع ، والدفع بالتالي بالخطاب المعبر عنه الى التعامل مع الممكنات الذهنية وكأنها معطيات واقعية " . ويجعل الذاكرة تنوب عن العقل . (١)

" وعندما تكون السلطة المرجعية واقعة خارج الواقع وتقدم نفسها كاصل أي كنموذج سلف فإن الفعالية الفكرية تكتسي شكل قياسي فقهي ، قياس الفرع على الاصل او الغائب على الشاهد والشاهد هنا هو ما يقدمه النموذج - السلف ، اما الغائب فهو القضايا المستجدة ، او بكيفية عامة قضايا الواقع الحي . ولا يقتصر اللجوء الى آلية القياس هذه على الحالات التي يتجه فيها التفكير الى " تفسير العالم " اي تمديد حكم " الاصل " على " الفرع " بل ان آلية القياس هذه تقرض نفسها على الذهن العربي حتى في الحالات التي يتجه فيها التفكير الى تشييد ايدولوجيا " انقلابية " ايدولوجيا " تغيير العالم ، العربي " . (٢)

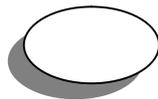
وعندما تكون آلية التفكير مستلبة وعندما يكون الوعي مستلباً فإن " القياس ، كأسلوب في النظر والاستدلال يفرض نفسه ، لأن السلف يفرض نفسه كأصل يستحث على قياس غيره عليه يقر الباحث بان الانسان بطبيعته يفكر من خلال نموذج ولكن هنالك فرق بين نموذج يؤخذ كرفيق للأستتناس به ونموذج يؤخذ كـ " أصل " يقاس عليه فـ "النموذج حينما يتخذ اصلاً سلفاً يصبح مرجعية ضاغطة قاهرة تحتوي الذات احتواء وتفقدتها شخصيتها واستقلالها .

وللتخلص من سلطة هذا النموذج يجب البدء بمعرفة الذات ، والتعامل نقدياً مع هذه النماذج (٣) . اما النماذج التي يعتمدها الفكر العربي المعاصر فهي ثلاثة اصناف رئيسية : "مواقف "عصرانية" تدعو الى تبني النموذج الغربي المعاصر بوصفه نموذجاً للعصر كله ، اي النموذج الذي يفرض نفسه تاريخياً كصيغة حضارية للحاضر والمستقبل ؛ ومواقف "سلفية" تدعو الى استعادة النموذج الاسلامي كما كان قبل "الانحراف " و"الانحطاط " او على الاقل الارتكاز عليه لتشييد نموذج عربي اسلامي اصيل يحاكي النموذج القديم في الوقت ذاته الذي يقدم فيه حلول "الخاصة "

(١) انظر: ايضاً ، ص ١٩٨

(٢) انظر: ايضاً ص ٢٠٢-٢٠٣

(٣) انظر: ايضاً ص ٥٩-٦١ .



لمستجدات العصر ؛ ومواقف "انتقائية" تدعو الى الاخذ بـ"احسن" ما في النموذجين والتوفيق بينهما في صيغة واحدة تتوافر لها الاصاله والمعاصرة معا".^(١)

ويرى الباحث اننا لانملك ان نختار بين النموذج العربي والنموذج الاسلامي، فقد فرض النموذج الغربي نفسه كنموذج "عالمي" بوسائله ، كما اننا لم نختار النموذج "التراثي" الموروث عن ماضينا . وذلك لان الانسان لا يختار تراثه ، اذ يتمسك به ويحتمي داخله عندما يجد نفسه معرضا لاي تهديد خارجي.

والمشكل الذي يواجهنا بهذا الصدد ليس مشكل ان نختار بين احد النموذجين ولا مشكل ان توفق بينهما ، بل مشكلة الازدواجية التي تطبع كل مرافق حيتنا المادية والفكرية .^(٢) وقد ادى ذلك الى عجز الذات العربية عن تحقيق الاستقلال التاريخي العام نتيجة خضوع الفكر العربي لاحد النموذجين الاسلامي او الاوربي بل ان الفكر العربي المعاصر يستورد الفكر والقوالب النظرية كما يتسورد السلع^(٣)

٤- غياب العلاقة بين الفكر والواقع يشير الجابري الى ان اهم مواطن الضعف في الخطاب العربي المعاصر وهو غياب العلاقة بين الفكر والواقع في الايديولوجيا العربية المعاصرة وذلك لان النظريات التي تطرح في ساحة هذا الخطاب مستمدة من "سلف" خارج الواقع في الماضي الاسلامي ، او في الحاضر الاوربي ، مما جعل المناقشات والحوارات الفلسفية "الممارسة النظرية" ممارسة كلامية فارغة من أي محتوى واقعي^(٤) (*)

ويؤكد الباحث على دور العامل الخارجي أي الغرب في ضعف الخطاب العربي المعاصر وارتكابه اذ ان "ما اصاب التحديث والحداثة من انتكاسات في الوطن العربي يرجع لا الى مقاومة داخلية من القوى المحافظة في المجتمع العربي ، بل الى الدور التخريبي الذي قام به الوجه الاخر للحداثة الاوربية الوجه الذي قوامه الداخلي "القوة" و"المنافسة" وتطبيقه الخارجي "التوسع الاستعماري" و"التنافس الاوربي الامبريالي" ان هذا الدور التخريبي هو الذي مكن المقاومة

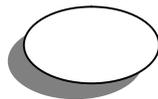
(١) انظر: الجابري ، اشكاليات الفكر العربي المعاصر ، ص ١٥-١٦

(٢) انظر: ايضا ص ٢٢-٢٤ .

(٣) انظر: الجابري ، الخطاب العربي المعاصر، ص ٢٠٥-٢٠٦ .

(٤) انظر: الجابري، التراث والحداثة ، ص ٢٥١ .

(*) تطرق الجابري الى موضوع الاصاله والمعاصرة في كتابه (اشكاليات الفكر العربي المعاصر) وكرر نفس هذه المادة في كتابة (المسالة الثقافية في الوطن العربي) القسم الثاني من الكتاب تحت عنوان اشكالية الاصاله والمعاصرة



الداخلية للحدثة الاوربية في الوطن العربي من الشرعية والمصادقية لانها برزت كمقاومة للتدخل الاستعماري والغزو الاجنبي وليس كمقاومة للجديد" (١)

لقد افرزت الحدثة الاوربية ثلاث مشاريع متنافسة وهي جميعها رافضة للمشروع النهضوي العربي بشكل مباشر "الصهيونية هي الوجه الاخر للحدثة الاوربية وحركة الاشتراكية العالمية هي ثورة على هذا الوجه الاخر ، على صورته داخل اوربا وحدها ، اما المشروع النهضوي العربي الذي كانت تحتله تلك المشاريع فقد ولد يتيما محاربا من وجهة" (٢)

ولكن ماهو الحل الذي يطرحه للنهوض بالفكر العربي المعاصر وتجاوز ازمته : ويجد الباحث ان الحل يمكن بالتخلص من سلطة النموذج "السلف" الذي يتحكم فيه ، سواء كان هذا السلف عربيا اسلاميا ام اوربيا وذلك بنشر النظرة العلمية والتحلي بالروح النقدية في فهم التراث والاقتناس منه.(٣) ان تحقيق الحدثة في الفكر العربي المعاصر ، لاتعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث الى مستوى "المعاصرة" ، أي مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي . يجب ان تستقي الحدثة اصولها من جذورها في الماضي ماضيها هي وليس ماضي الاخر ، والحدثة العربية لم تصل بعد الى هذا المستوى "فهي تستوحي طروحاتها وتطالب المصادقية لخطابها من الحدثة الاوربية الت تتخذها "اصولا" لها" (٤)

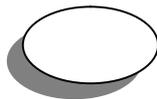
لاحظ الجابري ان العرب اليوم يعيشون حالة يمتزج فيها الخيبة والقلق والياس مع الشعور بالتفاهة والاحباط سببها "ان العرب عندما ينظرون الى ما كانوا عليه في الماضي، سواء الماضي البعيد الذي يمتد الى حضارات الشرق القديمة ، المصرية والبابلية والاشورية... او الى حضارتهم في القرون الوسطى ، الحضارة العربية الاسلامية ، او عندما يستعيدون امال وطموحات رجال النهضة في القرن الماضي واحلام "الثورة" و"حرق المراحل" في الخمسينات والستينات من هذا القرن ، وينظرون الى ماحقق غيرهم على طريق النهضة والوحدة والتقدم خلال القرون الثلاثة

(١) انظر : الجابري ، المشروع النهضوي العربي - مراجعة نقدية ، ص ٢٠ . ويرى الجابري ان الوجه الاول للحدثة الاوربية هو اعلاء القيم المثلى كالحرية والمساواة والعدل اما الوجه الثاني للحدثة فهو التوسع وامتلاك القوة وتسخير المستعمرات لخدمتها وعدم تحرير العبيد فضلا عن الاستعمار . كما ان المشروع الاستعماري كواحد من عناصرها ووجهها الاخر التوسعي الاستعماري "حيث انه قد امتله واقترحته الاستراتيجية التوسعية الاستمارية، التي هي الاخرى تمارس التوسع التوسعي الاستعماري باسم التمدن والتحديث ونشر الحضارة" انظر ايضا ، ص ٢٩-٣٠ .

(٢) انظر : ايضا، ص ٤٥

(٣) انظر : التراث والحدثة دراسات ومناقشات ، ص ٦٠ .

(٤) انظر : ايضا ، ص ١٥-١٦ .



الماضية ينتابهم احساس بالفرق عميق ومساوي هو مايعبر عنه بذلك المفهوم السائد في الخطاب العربي المعاصر ، مفهوم "الاحباط" . (١)

ويقترح الجابري اعتماد العقلانية والنقدية في فهم الواقع وذلك بان نحذو حذو ابن رشد في مواقفنا المعاصرة من القضايا المعاصرة والمستجدة وان نقيس هذه القضايا بمقياس ابن رشد العقلاني . اذ انه "لابد من الامتلاء بالثقافة العربية والتراث العربي الاسلامي عند الخوض في الحداثة الاوربية الحديثة وقضاياها وامكانية تبنيها او اقتباس شيء منها فامتلاء بالثقافة العربية الاسلامية وهي ثقافتنا القومية ، هو امتلاء الهوية. وبدون هوية ممثلة بمقوماتها يكون الانفتاح على الثقافات الاخرى ، خاصة المهيمنة منها ، مدعاة للانزلاق نحو الوقوع فريسة الاستلاب والاختراق " (٢)

ولابد من رسم اهداف جديدة للعرب ووضع خطة للعمل في ضوء هذه الاهداف "واضح ان اعادة بناء الاهداف في المشروع النهضوي العربي بالصورة التي تجعله يستأنف الحياة في الحاضر والمستقبل تتطلب الانطلاق من المعطيات الجديدة التي يبدو الان انها ستطبع المستقبل العربي على المدى المنظور على الاقل" (٣)

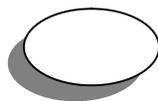
ويرى الباحث ان بعض التوجهات التي تروج ل فكر " مابعد الحداثة" في مجتمعنا العربي المعاصر تنتشر اراء ونظريات ليست كلها ضرورية ولا حتى مفيدة لنا في عملية اعادة بناء اهداف مشروع نهضتنا . من ذلك مثلا: التركيز على الفرد بدل الجماعة ، وعلى الاختلاف بدل الائتلاف والوحدة ، وعلى الاثنيات بدل الامة من جهة وتروجيها ، من جهة اخرى، النظريات حول "نهاية الامة" ونهاية السياسة ، ونهاية الديمقراطية ونهاية التاريخ وصراع الحضارات... الخ وكما انه من غير المعقول الوقوف موقف الرفض والعداء ازاء مناقشة هذه الامور واخذها بعين الاعتبار ، بوصفها تبرز ما كان مهماشا او مهملا وتحاول استشفاف اتجاه التطور من زاوية اخرى غير الزاوية "الرسمية" ، فانه من غير المعقول كذلك الانسياق معها وكانها حقائق لا مناص منها ، تفرض نفسها على عالم اليوم والغد وعلى جميع الامم والشعوب . ان النظرة التاريخية النقدية ضرورية هنا والان اكثر من أي وقت مضى. " (٤)

(١) انظر: الجابري، المشروع النهضوي العربي، ص ١٦٨ .

(٢) انظر: ايضا ، ص ١٧٥-١٧٧

(٣) انظر: ايضا، ص ١٨٢

٤ انظر: المشروع النهضوي العربي- مراجعة نقدية ، ص ١٨٨ .



ثانياً : الفلسفة المعاصرة

لم يغفل الجابري في دراستاته وبحوثه ومناقشاته القضايا الفكرية والفلسفية العالمية المعاصرة فقد تناول عدد منها في كتابة "قضايا في الفكر المعاصر" . وسنعمد هنا الى تلخيص اهم هذه القضايا على الساحة العالمية وهما قضيتا العولمة ومشكلات الاخلاق المعاصرة.

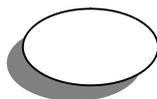
ا-العولمة

العولمة كما يعرفها الباحث"هي عبارة عن تنازل الدولة الوطنية او حملها على التنازل عن حقوقها لفائدة "العالم" أي المتحكمين فيه".

وقد ظهر مصطلح العولمة اول مآظهر كمصطلح اقتصادي ، اما اليوم فيجري الحديث عنها بوصفها "نظاما او نسقا يتجاوز دائرة الاقتصاد . العولمة الان نظام عالمي يراد لها ان تشمل

مجال التسويق والمبادلات والاتصال ، كما يشمل مجال السياسة والفكر والايديولوجيا ⁽¹⁾ وهي تهدف الى تعميم نمط من الانماط التي تخص بلدا معيننا او جماعة معينة وجعله يشمل العالم كله وهو نمط النموذج الامريكي ، فالعولمة تتعلق بالية من اليات التطور الراسمالي

(1) انظر : الجابري ، قضايا في الفكر المعاصر ص ١٣٥ .



الحديث وهي بالتالي ايدولوجيا تعكس هذا النظام وتخدمه وتكرسه ، وهناك من يقرن بينها وبين الامركة ، أي نشر وتعميم الطابع الامريكي.

واولى مظاهر العولمة وهو تركيز النشاط الاقتصادي على الصعيد العالمي في يد مجموعة قليلة العدد ، وتهميش الباقي واقصاؤه تماما.

النتيجة الاجتماعية للتركيز المفرط للثروة بايدي اقلية هو تعميق الهوة بين الدول وبين الطبقات والفئات داخل الدولة الواحدة. (١)

وقد ابتدعت الولايات المتحدة الامريكية العولمة كنظام اقتصادي واعلامي وايدولوجي (*) وتتضمن العولمة ثلاث قضايا هي برنامج عمل للولايات المتحدة الامريكية للهيمنة على العالم:

"-القضية الاولى، تتعلق باستعمال السوق العالمية ، للاخلال بالتوازن في الدول القومية ونظمها وبرامجها الخاصة بالحماية الاجتماعية .

-القضية الثانية ، تخص الاعلام بوصفه القضية المركزية التي يجب الاهتمام بها لاحداث التغييرات المطلوبة على الصعيد المحلي والعالمى.

-القضية الثالثة، وتتعلق بالسوق كمجال للمنافسة . " وذلك باعتماد النظرية الداروينية في البقاء للاصلاح واعتمادها في مجال الاقتصاد.

فالعولمة تعبر عن ايدولوجيا صريحة تقوم على ثلاث ركائز :

"-شل الدولة الوطنية ، وبالتالي تفتيت العالم لتمكين شبكات الراسمالية الجديدة ، والشركات العملاقة متعددة الجنسية ، من الهيمنة عليه والسيطرة على دواليبه .

-توظيف الاعلام ووسائل الاتصال الحديثة في عملية الاختراق الثقافي " وتسخير العقول لتحقيق ذلك .

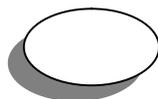
"- التعامل مع العالم، مع الانسان في كل مكان ، تعامللا لا انسانيا ،تعاملا يحكمه مبدا "البقاء للاصلاح " و"الاصح" في هذا المجال وهو"الناجح" في كسب الثورة والنفوذ وتحقيق الهيمنة . وفي اطار هذا المبدا تبدو "الخصوصية " و"المبادرة الحرة" و"المنافسة"...الخ على حقيقتها كايديولوجيا للاقصاء والتهميش وتسريح العمال اخذا بمبدا : "كثير من الريح ' قليل من الماجورين " (٢)

(١) انظر : ايضا ، ص ١٣٧-١٤٠

(*) ويعطي الجابري تاريخا لذلك وهو بدئا من عام ١٩٦٥ .

(٢) انظر : ايضا ، ص ١١٤-١٤٥ .

(*) الخوصصة: نقل الملكية الى الخواص . وهي قرينة بالعولمة.



فالعولمة والخصوصة(*) ربيبتها تستهدف ثلاث كيانات : الدولة ، الامة والوطن ووسائل العولمة وركائزها ثلاث: - الشركات والمؤسسات المتعددة الجنسية التي تتولى التوجيه والتسيير في العالم.

-البشر القادرون على الاستهلاك والذين يوحد بينهم وجمعهم ما تلقيه اليهم العولمة من سلع وبضائع.

-"الفضاء السيبرنيتي" وهو الفضاء الذي تضعه شبكات الاتصال ويحتوي الاقتصاد والسياسة والثقافة." (١)

ويرى الجابري ان للعولمة اضرارا كبيرة على الدول النامية ومن ضمنها الدول العربية ويحددها وفق الاتي:

١-العولمة تحل محل الدولة وتنزع من الدولة تدبير شؤون المجتمع . وتؤدي العولمة الى الخصوصية ، أي نزع ملكية الامة ونقلها للخواص في الداخل والخارج . وتقلص العولمة دور الدولة في المراقبة والتوجيه الاقتصادي الى درجة الصفر.

٢-وعمليا باتت المراقبة في مجال الاتصالات والاعلام والثقافة مستحيلة .

٣-كما تنهي العولمة قابلية الدولة على التخطيط مما يضر بالمشاريع والخطط التنموية .

٤-وللعولمة اضرارا في مجال التعددية الحزبية والمجال السياسي في الدول، فتلغي التعددية الحزبية وتسود دولة الفرد او دولة الحزب الواحد في المجال السياسي . (٢)

٥-وتكرس العولمة الاختراق الثقافي الذي يستهدف السيطرة على الادراك في الصور السمعية البصرية ، وبالتالي احلال الاختراق الثقافي محل الصراع الايديولوجي والاتجاه الى السيطرة على الادراك ، وتسطيح الوعي وذلك بهدف تكريس نوع معين من الاستهلاك للمعارف والسلع والبضائع التي تضر بالادخار وتعوق التنمية في البلدان النامية. (٣)

ويؤكد الجابري على ان الوقوف بوجه العولمة التي تضر بمصالح الدول العربية الاقتصادية منها والقومية والثقافية ، يتطلب اكثر من التنديد بتلك الاخطار . وينصح الباحث بقيام مجموعة عربية متضامنة تنسق خططها التنموية وسياساتها الاقليمية . وبغير ذلك لن يستطيع الوطن العربي مواجهة العولمة (٤)

ولايتوقع باحثنا للعولمة الاستمرار في السيطرة على العالم ، والاستمرار في النجاح وذلك لان القانون الذي يسري مفعوله في الكون الطبيعي او "الكون البشري" وهو قانون الفعل ورد الفعل

(١) انظر: ايضا ص١٤٨ .

(٢) انظر: ايضا ، ص ١٥١-١٥٢ .

(٣) انظر: الجابري ، المسالة الثقافية في الوطن العربي، ص ١٩١-١٩٣ .

(٤) انظر: قضايا في الفكر المعاصر ص١٥٣



وليس قانون الاصطفاء الطبيعي ، لذلك فان التفكير في العولمة من جانب فعلها تفكير خاطئ اذ يجب ان نضع بالاعتبار رد الفعل والمبدا الذي تستند اليه العولمة وهو مبدا "اكثر مايمكن من الريح باقل مايمكن من الماجورين" وهو مبدا غير تاريخي ويكرس البطالة في البلدان المصنعة (١)(*)

ب- الاخلاق المعاصرة :

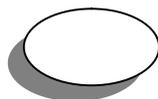
يذهب الجابري الى ان فلسفة الاخلاق عاودت الظهور على ساحة الفكر العالمي من جديد بسبب ظهور مشاكل جديدة على الساحة العالمية افرزتها الاكتشافات العلمية فقد ازداد الفكر الاوربي المعاصر ، وبالتبعية الفكر العربي ، الاهتمام بمسالة القيم والاخلاق اذ تتعالى اصوات العلماء والمفكرين والساسة لتطرح الناحية الخلقية والقيمة فيما يستجد على الساحة العالمية ، سواء في ميدان العلم او في ميدان الاخلاق والقيم الدنيوية" شروط التنمية"^(٢) اذا اخذت تظهر قضايا اجتماعية واقتصادية تعكس تعارضا قديما ومعروفا بين القيم الدينية الثابتة والمتغيرات الدنيوية اذا ظهرت قضايا جديدة اثار نقاشا واسعا ليس بين "رجال الدين " و"آخرين" .. ، بل وفي مختلف الاوساط تقريبا . وهي "ظاهرة جديدة في تاريخ الفكر البشري تعبر عن التعارض بين نوعين من طريقة التفكير والنظر الى الاشياء وتقييمها طريقة يمكن وصفها بانها صادرة عن "العقل الموضوعي" المعياري ، وطريقة اخرى يمكن وصفها انها تجسد "العقل الاداتي" البراغماتي الوضعي" ، يرتبط الامر هنا بالعودة الى التفكير في الاخلاق والقيم وتزايد الميل الى اخضاع العلم ونتائجها وتأسيسه عليها.

"ان التقدم العلمي الهائل في ميدان البيولوجيا والهندسة الوراثية كما في ميدان المعلوماتية ، فضلا عن اثار الصناعة والتكنولوجيا على البيئة الطبيعية من جهة ، والخطر الذي تشكله اسلحة التدمير الشامل على البشرية كلها من جهة ثانية. ان تقدم العلم في هذه المجالات كما في غيرها

(١) انظر: ايضا ، ص ١٥٢-١٥٣

(*) كما تطرق الجابري الى موضوع حوار الحضارات والجدالات التي دارت حول اطروحة صامويل هانتغتون "صدام الحضارات" اذ توقع ان صداما سيقع بين الحضارة الغربية"الاوربية والامريكية" مع "الرابطة الكونفوشيوسية الاسلامية" "أي التحالف المتوقع بين الدول العربية الاسلامية والصين" ويرى الجابري ان هانتغتون والغرب يستغلون هذه الاطروحة من اجل التحذير والتخويف من هذا التحالف المرتقب . وبحسب الجابري ان الهدف من طرح هذا التوجه هو حث الغرب على تطوير قواه العسكرية وانفاق مايلزم من الاموال في سبيل ذلك . ولتزيد الولايات المتحدة الامريكية ميزانيتها العسكرية. انظر قضايا الفكر العربي المعاصر ، ص ١٢٦-١٢٧ . ونحن بدورنا نجد ان المسالة اكبر من ان يختزلها الجابري في هذا السبب المباشر والبسيط ونجد في ذلك تبسيطا كبيرا للمسالة.

(٢) انظر: ايضا ، ص ٣٥.



قد ادى ، او من شأنه ان يؤدي الى نتائج تتعارض على طول الخط مع القيم الاخلاقية التي تركزت منذ فجر التاريخ البشري ، وفي جميع المجتمعات ، ولدى مختلف الاديان والفلسفات ، ويوصفها عنصرا جوهريا في انسانية الانسان ، ان لم يكن العنصر الجوهرى الوحيد فيه. (١)

والعالم اليوم يعيش وضع جديد تماما ، وفريدا يتمثل بالاحراج المتزايد الذي يسببه العلم وتطبيقاته للاخلاق والضمير الاخلاقي والذي اثار ويثير ردود فعل تطالب بعودة الاخلاق والقيم الاخلاقية واخضاع العلم ومنتجاته للقيم والمعيير الاخلاقية. (٢)

ان اكثر جوانب العلم التي فرضت عودة الاخلاق هي المجال البيولوجي والطبي، وظهر مايعرف باسم"البيوايثيك" او "اخلاقيات البيولوجيا" او علم الاحياء" وهي اخلاقيات مهنة العالم البيولوجي والتطبيقات الطبية . وتفرض هذه الاخلاقيات على الباحث في علم الاحياء عندما يقوم بالتجارب بالتزام حدود معينة عندما يتعلق الامر بالانسان ، و"اخلاقيات المهنة" تمنعه من اجراء التجارب على الانسان ولذلك يلجا الى التجربة على الحيوان . ولكن التطبيقات الطبية التي تخص ميدان علم الاحياء وعالم المورثات تطرح اليوم قضايا اخلاقية من نوع اخر اذ "ان الامر لا يتعلق بـ"التجريب" على الانسان بل بـ" تغيير الانسان ، لابل بهتك حرمان جوانب اساسية فيه لم يكن يطالها العلم من قبل جوانب الجنس والحياة والموت.... والمسالة الاخلاقية المطروحة هنا تتلخص في السؤال التالي : الى أي مدى يجوز تسخير العلم للتحكم في هذه المجالات؟ " وذلك هو مجال"اخلاقيات علم الاحياء"

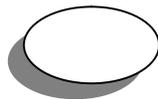
وقد بدا(علم البيوايثيك) ليدل على مجموع القضايا التي تخص الحياة والكائن الحي ، ثم اتسع مدلوله ليشمل المسائل التي تطرح في اطار العلاقة بين الانسان كنفس ، كروح ككائن في محيطه الطبيعي الاجتماعي . "وعندما قفز علم الاحياء قفزته الجديدة في مجال المورثات ، وظهرت تطبيقات طبية تماما تخص التحكم في الانجاب والنسل بصفة خاصة ثم بدا مصطلح"البيوايثيك" ينصرف الى هذه التطبيقات والمشاكل التي تثيرها من الناحية الاخلاقية : مثل ذلك تلك المرتبطة بالامكانيات الجديدة التالية التي يضعها علم الاحياء اليوم بين يدي الطب: امكانية تجميد الاجنة وامكانية امتناع المرأة من تحرير الجنين الذي في بطنها وامكانية اختيار نوع المولود من خلال التدخل في البويضات... الخ" (٣)

تطرق الجابري الى مشكلات اخرى عديدة في الفلسفة المعاصرة ولكننا اخترنا تسليط الضوء على هذين الجانبين لما لها من اهمية في الفكر المعاصر بالاضافة الى اهتمام الباحث بهما.

(١) انظر: ايضا ، ص٣٦.

(٢) انظر: ايضا ، ص٣٨.

(٣) انظر: ايضا ، ص٦٤-٦٥.



كما تناول الجابري موضوع نقد العقل الاوربي ، فقد اكد على ان الحاجة ماسة الان الى قيام العرب وغير العرب - بنقد العقل الاوربي من موقع يختلف عن الموقع الذي يمارس به العقل الاوربي النقد على نفسه .

"فعلا، ان تاريخ الفكر الاوربي الحديث ، منذ ديكارت الى اليوم هو سلسلة متوالية الحلقات من عمليات النقد والمراجعة ، نقد العقل الاوربي لنفسه ومنتجاته لمسلّماته والياته ، غير ان هذا النقد الذي يمارسه العقل الاوربي على نفسه هو في الحقيقة عبارة عن عملية بناء الذات واعادة بناءها ، بهدف ترتيب واعادة ترتيب العلاقة بينهما وبين موضوعاتها بالشكل الذي يضمن لها السيطرة على هذه الموضوعات .

اما نقد الفكر الاوربي من موقع غير اوربي فشيء يختلف ويجب ان يختلف . انه نقد الى العقل الاوربي نفسه ومنتجاته ، لمسلّماته والياته . غير ان هذا النقد الذي يمارسه العقل الاوربي على نفسه هو في الحقيقة عبارة عن عملية بناء الذات ، واعادة بناءها ، يهدف ترتيب واعادة ترتيب العلاقة بينها وبين موضوعاتها بالشكل الذي يضمن لها السيطرة على هذه الموضوعات . اما نقد الفكر الاوربي من موقع غير اوربي فشيء يختلف ويجب ان يختلف . انه نقد سيتخذ العقل الاوربي موضوعا له ينظر اليه في تاريخيته ونسبيته ويفحص ادعاءاته ويميط اللثام عن دوافعه الدفينة المحركة".^(١)

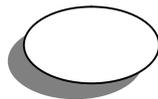
واخيرا نذكر القارئ ان هنالك مظهرا اخر لتاثر الجابري بالدراسات الفلسفية المعاصرة يتجلى في تبنيه للحقل الابيستيمولوجي ولاليه التفكير ونقله لمفاهيم الانسانية المعاصرة وتبنيها في التراث العربي الاسلامي والفكر العربي المعاصر وكما اشار الى ذلك عدد من الباحثين .^(٢)

المناقشة :

لاشك ان القارئ لاحظ ان اهتمام الجابري بالفكر العربي المعاصر لا يوازي اهتمامه بالفكر العربي الاسلامي ، وقد انطلقت في بحثه من نقد الجوانب اللاعقلانية في فكرنا المعاصر وابرزها لمناقشتها وتغييرها . مؤكدا ان السبب الرئيسي في تخلف الفكر العربي المعاصر وهو غياب الاستقلال التاريخي ووقوعه تحت تاثير احد النموذجين "العربي الاسلامي او الغربي" لذلك كان

(١) انظر: الجابري ، المسألة الثقافية في الوطن العربي ، ص ٢٦١-٢٦٢ .

(٢) انظر: بغورة ، د. الزواوي، ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر ، ط ١ دار الطليعة بيروت ٢٠٠١ ، ص



الفكر المطروح بحكم انتمائه الى الاخر يعجز عن حل مشكلات الواقع اما طريقة مواجهة هذين النموذجين فقد كانت باللجوء الى العقلانية النقدية في التعامل مع الموروث والوافد من الافكار . ويرى احد الباحثين ان حكم الجابري على الفكر العربي المعاصر بانه فكر يعبر عن امال ومخاوف وهو نتاج عاطفة بانه حكم تعسفي ، لان رفض هذا الفكر للواقع العربي ومحاولة تجاوزه هي اولى الخطوات لتغيير هذا الواقع .^(١)

ويرفض الباحث طريقة تعامل الجابري مع رواد الفكر العربي المعاصر مثل "بدوي" ؛ اذ يحاكمهم كأنهم متهمون والجابري يعتقد ان تيارات الفكر العربي الحديث والمعاصر هي رد فعل على الاخر لان كل مفكر يخلق نقيضه، وهذه طريقة غير صحيحة في فهم علاقة الفكر بالواقع لان الفكر لا ينشأ الا بوصفه اجوبة على اسئلة الواقع وبغير الواقع لا يمكن ان نفهم لماذا طرح هذا السؤال دون غيره الا ان الجابري يلغي الواقع "او يحذفه" ويظل متجولا في عالم الافكار فقط. ان واقع التخلف والتجزئة والتبعية وهو الذي انتج هذا الفكر^(٢)

كما يؤكد الباحث على عدم صلاحية مفهوم السلفية كاداة معرفية لفهم كل تيارات الفكر العربي "لاسيما حين يغدو مفهوم السلفية عاما يندرج فيه السلف العربي الاسلامي والسلف الاوربي وحين لا ينجو احد عند الجابري منها"^(٣) بل ان تاريخ الفلسفة يشهد دائما عودة هذا الفيلسوف او ذاك الى من سبقوهم من الفلاسفة كمنطق لتجديد هذه الفكرة او تلك ، ولا يعد الباحث عودة الجابري لابن رشد لتأسيس عقلانية نقدية عودة للسلفية^(٤)

ان ماياخذ الباحث على الجابري انه حدد معيارا مسبقا للفكر وهو "العقلانية" كما يراها ، وراح يقيس جميع الاراء الفلسفية وفقا لمدى اقترابها وابتعادها عن هذا المعيار فهو يعتقد ان الفلسفة لا تكون فلسفة الا اذا كانت عقلانية نقدية وهي التي اختص بها الجابري، لذلك ادان الجابري الوجودية وغيرها من الفلسفات ولكن هل يمكن اختصار الفلسفة العربية المعاصرة بنماذج محددة ؟ لقد اصدر الجابري حكما كليا على هذه الفلسفة ، كما تجاهل عددا من الفلسفات والتيارات وذلك يدل على ان اختياره محكوم بنقد مسبق للفلسفة المعاصرة .

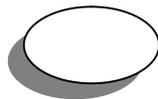
ويرفض هذا الباحث اعتماد الجابري لـ مفهوم العقلانية كاداة معرفية يفسر بها هذا التيار الفلسفي او ذاك ، كما ان هذا الحكم "فلسفة لاعقلانية" وهو "حكم قيمة اكثر منه حكم وجود" .

(١) انظر: برقواوي ، د. احمد ، العرب وعودة الفلسفة ، ط١ ، دار طلاس ، دمشق ، ٢٠٠٠م ، ص ١٣٠

(٢) انظر: ايضا ، ص ١٣٤

(٣) انظر: ايضا ص ١٣٦

(٤) انظر: ايضا ، ص ١٤١-١٤٢ .



"ان الفلسفة اللاعقلانية ليست فلسفة اساسا. فالخطاب الفلسفي خطاب برهاني بالضرورة حتى لو برهن على ان العقل ليس الملكة الوحيدة في المعرفة ولكي يبرهن الخطاب الفلسفي على ذلك لا بد ان يكون خطابا عقليا." (1)

ونحن نعتقد ان أي مذهب فلسفي لا بد ان يحتوي على جوانب من القصور او النقص فلا وجود للمذاهب التامة الكاملة ، وذلك لصدور هذه ، المذاهب والافكار عن الذهن البشري المتغير المتطور مع تغيرات الواقع الذي نجم عنه كما اننا نؤيد الجابري بضرورة نقد ومراجعة الفكر بمذاهبه وتياراته لمعرفة جوانب الضعف فيه وتصحيحها وتلافيها ، الا ان البديل الذي اقترحه الجابري عن تيارات الفكر العربي المعاصر والذي يقوم على المزج بين التراث والحداثة واخذ الجوانب العقلانية عن التراث الاسلامي ونقد هذا التراث ، غير كاف لان يحل محل كل تيارات الفكر العربي المعاصر كالليبرالية والماركسية ، ثم ان بعض هذه المذاهب قائم فعلا على التراث مثل التيار القومي او السلفي ، فما الذي سنظيفه اليها باحياء التراث .

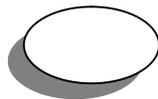
وقد عزى الجابري سبب تخلف المجتمع العربي وعدم تحقيق الحداثة المرجوة الى الاخر "الغرب" الذي يضع العوائق امام تحقيقها ، وهو نفس ماذهب اليه الباحث في الفكر العربي الاسلامي ، اذا ارجع انحطاط الحضارة العربية الاسلامية الى سيادة "الاخر" الفكر الهرمسي الفارسي الغنوصي العرفاني.

ان تحقيق الحداثة عند الجابري يجب ان يبدأ بحل مشكلات الماضي التي انحدرت الى مجتمعنا المعاصر عبر عصور الانحطاط الماضية ، ومن هنا الترابط الكبير بين مشروعه في نقد العقل الاسلامي وافكاره في الفكر العربي المعاصر .

وتجدر الاشارة الى ان هنالك العديد من نقاط التلاقح بين مشروع الجابري في نقد العقل العربي ومشروع الدكتور حسن حنفي في التراث والتجديد ، اذ لاحظ احد الباحثين ان كلا من حنفي والجابري يلتقيان عند عد التيارات العلمانية والليبرالية في الفكر العربي المعاصر مرتبطة بالغرب وتعمل على نقل مكتسبات الغرب دون مراعاة ان هذه المكتسبات قد جاءت نتيجة التطور التاريخي لمجتمعهم وبالتالي اصطلحت هذه التيارات بالتراث .

وقد عمل كل من حنفي والجابري على تاهيل "تبيئة" بعض المفاهيم الغربية المعاصرة في الفكر العربي المعاصر وقام الجابري بتبئية المكتسبات الليبرالية داخل مجتمعنا ، حتى لا تكون جسما

(1) انظر: ، ص ١٤٢-١٤٦ .



غريبا عنا. مع ان كلا الباحثين نقد الحركات الليبرالية والعلمانية في الفكر العربي المعاصر ، الا ان ذلك لايعني رفضها للمفاهيم والمضامين الخاصة بتلك الحركة . (١)

ويتفق كل من الباحثين في نقدهما للسلفية ، اذ اخذ على السلفية جمودها وعدم اجتهادها في مسايرة الواقع المعاصر واتخاذها من التراث اداة للجمود وعدم الاجتهاد ، وتركيزها على العامل الروحي واهمالها بقية العوامل ووقوفها عند مرحلة واحدة في الاسلام دون غيرها هي مرحلة صدر الاسلام . مع التاكيد كلا الباحثين على ضرورة البدء من التراث لبناء اية نهضة ، اذ لا بد لاية نهضة من الانتظام في التراث . (٢)

وقد اكد كلا الباحثين على اننا مازلنا سجناء الماضي وصراعاته ومشاكله وتحكمنا الرؤى والمفاهيم التراثية لذلك نحن في حاجة لاعادة كتابة التاريخ الثقافي بروح نقدية تتسجم مع طموحاتنا للتقدم والحدثة.

ويفترق حنفي عن الجابري في انه عمد الى تجديد التراث من خلال ربطه بمشكلات الواقع والجابري اتجه الى محاولة التحديث من خلال ربطه بمفاهيم الحدثة والمعاصرة.

كما ان هنالك فرقا في توظيف التراث عند كل منهما فقد عمد حنفي الى تجديد التراث من خلال ربطه بمشكلات الواقع واستغل التراث في تحقيق اهداف عملية ، وفي تعبئة الجماهير لتحقيق النهضة المنشودة في حين ان رؤية الجابري تقف عند حدود الاطر النظرية فقط. مع ان كلا الباحثين نظر الى تراث على انه عائق للتقدم اكثر من كونه اداة للتحديث . (٣)

وقد يكون الجابري وقف فعلا عند حدود الاطر النظرية في دراسته للتراث الا انه في تناوله للفكر العربي المعاصر والسياسة طرح مشاريع وتوصيات عملية لتغير الواقع العربي وتحقيق النهضة المرجوة .

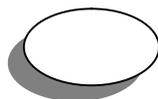
وقد يلاقي مشروع الجابري كله الرفض من قبل بعض الباحثين اذ يعتقد باحث اخر ان من الخطا ارجاع تخلفنا الى غياب المناهج العلمية الصارمة ، وهو امر اشار اليه الجابري وبحسب هذا الباحث (٤) ان مشكلتنا لا ترتبط بالمناهج العلمية بل بالتححرر من او هامنا عن الفكر

(١) انظر: عطية ، د. احمد عبد الحليم ، جلال الانا والآخر - قراءات نقدية في فكر حسن حنفي في عيد ميلاده الستين ، اعداد وتقديم د. احمد عبد الحليم عطية، ط١/ مكتبة مبدولي الصغير ، القاهرة ١٩٨٧ والبحث للباحث د. سالم محمد سالم . ص ٨٥-٨٧. جدير بالذكر ان مفهوم العلمانية لدى الدكتور حسن حنفي ليس فصل الدين عن الدولة وانما هي "الدنيوية" فالاسلام يهتم بشؤون الدنيا وتنظيمها والشريعة الاسلامية تقوم على تحقيق مصالح العباد للعامه . ولنا نحن حق الاجتهاد في تحقيق هذه المصالح ، انظر المصدر ، ص ٨٦-٨٥.

(٢) انظر: ايضا، ص ٨٩-٩٠

(٣) انظر: ايضا ، ص ١٠٦-١٠٧

(٤) أي علي حرب.



وموضوعاته ومنهجه . بحيث نمارس حريتنا في التفكير لا وفق منهج سابق بل يطرح المشكلات والدخول على قضايا من مواقع جديدة^(١)

وقبل ان نختم حديثنا عن فكر الجابري المعاصر لابد ان نشير الى وجهة نظر احد الباحثين في النقد والاتهامات التي تعرض لها الجابري من قبل عدد من الباحثين "علي حرب جورج طرابيشي وغيرهم ". اذ ذهب الى ان اراءهم فيه خاضعة لما يعرف بـ"العقلية التامرية" والتي حكمت تفكير بعض هؤلاء المتحاورين ، وتفسر العقلية التامرية تخلفنا التاريخي على انه نتيجة مؤامرة كبيرة وتاريخية ، يقودها الغرب وتبدا جذورها من الحروب الصليبية وحتى عصرنا الراهن.^(٢)

وهذه العقلية هي التي دفعتهم الى قراءة فكر الجابري من زاوية تبنيه المركزية الاوربية ومشايعته المستشرقين في طروحاتهم . ويرى الباحث ان الجابري قد تمكن من اثاره مشكلات معرفية جديدة هي بمثابة المسكوت عنه في خطابنا المعاصر ونجح في تبنية مفاهيم جديدة، وقد فتح الجابري بابا لحوار حقيقي بناء فيما طرحه من افكار واء ، ومن الامور التي حالت دون الاستفادة من تجربته وافكاره وهو سيادة العقلية السجالية وغياب الحوار الحقيقي في الفكر العربي المعاصر.^(٣)

ولانتفق مع هذا الباحث في ذلك ، لان الجابري نفسه اسير "العقلية التامرية" ، واية ذلك ان الجابري قد حدد اسباب تراجع الحضارة العربية الاسلامية في الماضي بسيادة الفكر الهرمسي الغنوصي ، ورد سبب عدم تحقيق النهضة العربية المعاصرة الى تاثير الغرب . وقد يكون ما اشار اليه الباحث بخصوص العقلية السجالية ينطوي على هذا القدر او ذاك من الصحة .

الفصل الرابع: النتائج:

اهم مايميز فكر الجابري المعاصر هو طغيان جانب التنظير للمستقبل ومحاولة ايجاد الحلول المناسبة لتخطي مرحلة الانحطاط والجهل والتجزئة والدخول في مرحلة الحداثة.

ويمكن ان نجمل اهم النتائج التي توصل لها الفكر السياسي وفق الاتي:

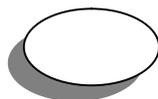
اكذ على ضرورة مواجهة محددات العقل السياسي العربي "القبيلة والعقيدة والغنيمة" والتي تؤسس شعوريا ولا شعوريا لبنية هذا العقل :

وذلك من خلال ا-)مواجهة "القبيلة" عبر تحويلها الى تنظيم مدني سياسي اجتماعي عبر تطور عام اقتصادي اجتماعي سياسي ثقافي.

(١) انظر:علي حرب ، الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي ، ص ٢٠٠

(٢) انظر: تركي علي الربيعو ، عقلية تامرية واتهامات ، بحث منشور على الانترنت بتاريخ ١٩/٦/٢٠٠٣ ، ص ١٥

(٣) انظر ايضا ، ص١٧-١٨



ب) مواجهة "الغنيمة" او الاقتصاد القائم على الغنيمة عبر تحويل الاقتصاد الريعي الى اقتصاد انتاجي بفتح سوق عربية مشتركة تمهيدا لقيام وحدة اقتصادية بين الاقطار العربية
ج) "تحويل العقيدة الى مجرد رأي" عبر تحرر من سلطة عقل الطائفة سواء كان دينام علمانيا.^(١)

وقد توصل الجابري من خلال بحثه في الفكر السياسي الاسلامي الى غياب نظرية اسلامية في الحكم.^(٢) لذلك اكد على ضرورة تبني النظم الغربية المعاصرة . وفي مقدمتها الديمقراطية والعقلانية كخطوة اساسية لتحقيق الاصلاح السياسي^(٣)

كما عمل على تاصيل مفهومي الديمقراطية والعقلانية في الفكر العربي الاسلامي .وقد اختار الباحث من المفاهيم المعاصرة ما يلائم مجتمعنا وبنيتنا الثقافية ورفض مفهوم العلمانية لانه لاينسجم مع مجتمعنا العربي الاسلامي^(٤) وهو ما اوقعه في تناقض مع دعوته السابقة بتحويل العقيدة الى مجرد رأي وهي دعوة علمانية واضحة .

وقد توصل الجابري الى ان العائق الرئيسي في تحقيق الديمقراطية الحقيقية في المجتمع العربي الاسلامي هي فكرة"المستبد العادل" التي تترسخ في بنية العقل العربي الاسلامي ، والتي يجب التحرر من سلطتها واعادة ترتيب العلاقة ترتيبا عقلانيا صريحا يعمل على احلال الولاء للفكر والاختيار الايديولوجي الحزبي محل الولاء للشخص "الشيخ او الرئيس".^(٥)

ويلاحظ ان الجابري من اشد المتحمسين لفكرة الوحدة العربية التي وجد فيها الحل لمشكلتنا الاقتصادية والاجتماعية ؛ هذه الوحدة التي يجب ان تبدا بتجمعات اقليمية عربية تمهد لقيام الوحدة العربية ، ويجب البدء بالتعاون الاقتصادي العربي كخطوة اولى لهذه الوحدة.^(٦)

اما على صعيد الفكر الفلسفي العربي المعاصر ، فقد حلل الجابري انواع الخطاب العربي المعاصر تحليلا ابيستيمولوجيا معرفيا وتوصل الى "ان الخطاب العربي الحديث والمعاصر لم يسجل أي تقدم حقيقي في اية قضية من قضاياها منذ ان ظهر كخطاب يبشر بالنهضة ويدعو اليها انطلاقا من اواسط القرن الماضي " اذ"بقي هذا الخطاب سجين"بدائل" وبدور في حلقة مفرغة لايتقدم الا ليعود القهقري لينتهي به الامر في الاخير ، لدى كل قضية اما الى احالتها

(١) انظر: الجابري ، العقل السياسي العربي، ص ٣٧٤

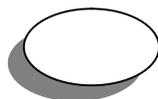
(٢) انظر: ايضا ، ص٣٥٩-٣٦٠.

(٣) انظر :ايضا ، ص٣٧٢-٣٧٣ . وانظر:الدين والدولة وتطبيق الشريعة ، ص ٨٧-٨٩

(٤) انظر: وجهة نظر نحو اعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر ، ص١٠٢-١٠٥ .

(٥) انظر: الخطاب العربي المعاصر، ص ١٠٢-١٠٣

(٦) انظر: مسألة الهوية والعروبة والاسلام والغرب ، ص ٨٠-٨٥



على "المستقبل" واما الى الوقوف عندها". وبالتالي كان زمن الفكر العربي المعاصر "زمننا راكدا جامدا" وذلك لكونه "١-فكر محكوم بنموذج /سلف مشدود الى عوائق ترسخت داخله وتتعلق اساسا بنوع الالية الذهنية المنتجة له.

٢-كما انه فكر اشكالي ماورائي يتعامل مع الممكنات الذهنية كمعطيات واقعية ويكرس خطاب اللاعقل في مملكة العقل". ويرد الجابري قسطا كبيرا من هذا الفشل الى خطاب السلف (سواء كان هذا السلف البيبراليا او ماركسيا او اسلاميا) "فهو الذي يغذي عوائق التقدم والابداع في الفكر العربي" وهو الذي يصرفه عن مواجهة الواقع ويدفع به الى التعامل مع الممكنات الذهنية كمعطيات واقعية- وهو الذي يجعل الذاكرة والعاطفة واللاعقل تتوب عن العقل".

فالصراع الايديولوجي في الفكر الحديث والمعاصر يرجع الى اختلاف السلف الذي يغذيه او اختلاف السلطات المرجعية المتنافرة "فيشد كل منهما صاحبه الى النموذج الذي يشكل قوام تلك السلطة لا في ذلك الواقع" ويقوم هذا السلف بالتمويه الايديولوجي والتضليل بطرح مشكلات مستوردة لتغطي على النقص في الجانب المعرفي داخل الخطاب العربي المعاصر.

وينتهي الجابري من تحليله هذا الى حقيقة "افتقار الذات العربية الى الاستقلال التاريخي" اذ لا يستطيع الفكر العربي ان يفكر في أي موضوع من موضوعاته الامن خلال ماينقله عن الاخر الماضي او الغرب " ولتجاوز هذه الازمة يقترح الباحث التحرر من سلطة نموذج السلف واليات التفكير التي يكرسها . و"اعادة بناء شاملة للفكر العربي ، كاداة ومحتوى ، قوامها تدشين عصر تدوين جديد يقطع مع الطريقة الاولى التي عولجت بها قضية النهضة منذ القرن الماضي" (١)

اما شروط تجاوز هذه الازمة فيجب ان يتم عبر اعادة بناء الحاضر مع الماضي وذلك بتفكيك عناصر الماضي واعادة ترتيب العلاقة بين اجزائه ليكون منطلقا للحاضر والمستقبل .

ويضع الجابري شروطا لتحقيق الابداع في الفكر العربي المعاصره:

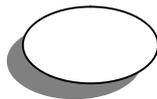
١- "تعميم المعرفة الكافية والضرورية باللغات الاجنبية الحية المعاصرة بين المثقفين وفي المدارس والجامعات".

٢- "الانكباب المتواصل على تحليل واقعا والانصات لارجاعاته ونغماته".

٣- "يجب ان يقترن هذا العمل بحملة واسعة من اجل نشر المعرفة العلمية على اوسع نطاق". والجابري يرى ان هذه المهام يمكن ان يقوم بها المثقفون دون ان ينتظروا من الحكومات وضع استراتيجية لها. فالنهضات العلمية لم تخطط لها الحكومات بل هي من عمل النخبة بما تشييعه من روح علمية. " (٢) (*)

(١) انظر: اشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص ٥٥-٥٧.

(٢) انظر، ايضا، ص ٦٢-٦٣



وقد ظل الاخر "الغرب" بحسب باحثنا هو السبب الرئيسي في عدم تحقيق النهضة العربية والدخول في الحداثة.^(١)

نخلص مما تقدم الى ان الجابري في الفكر العربي المعاصر قد اطل علينا بعقيدة جديدة تختلف عن الفكر الاسلامي اذ امتاز فكره بالليبرالية ورفض المطلقات وجعل هدفه تغيير الواقع بسلاح النقد نقد الحاضر والماضي وطبعت افكاره بطابع الديناميكية ، فيغير افكاره ويتلائم مع المستجدات ومتغيرات الواقع العربي والعالمي ، مثل تغيير موقفه من القومية العربية .

ويمكن القول ان مكونات فكر الجابري المعاصر هي عدة عناصر :

ا-الفكر الليبرالي ويظهر بتبنيه القيم الليبرالية كالديمقراطية والعقلانية .

ب-الفكر الماركسي ويظهر جلياً من خلال تاكيده على ملائمة الماركسية لمجتمعات العالم الثالث والدول النامية وتاكيده على ضرورة تلافي الاخطاء والتي ارتكبتها الماركسية بتجاهلها الدين والقومية.

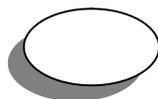
ج-الفكر القومي وبالرغم من انه غير من بعض افكاره عنه الا انه بقى متمسكا بالوحدة العربية ، اذ يؤكد على انها الحل لمشكلات المجتمع العربي ولمجابهة كل التحديات والمستجدات كالغرب وعولمته . وقد تمكن الجابري من ان يوفق بين هذه العناصر الثلاثة ويجمعها في فكره بانسجام تام . مع اننا نرجح طغيان جانب الفكر القومي على باقي العناصر من خلال تاكيده على قضية الوحدة العربية .

ولانجد في فكره العربي المعاصر اثرا كبيرا لنزعتة الاقليمية التي اتسم بها بحثه في الفكر العربي الاسلامي والتي قسم بموجبها الفكر العربي الاسلامي الى مشرق عربي ومغرب عربي . وعلى الرغم من عقلانية في البحث وفي تحليله للواقع العربي نجد نزعتة تشاؤمية تسود رؤيته المعاصرة للفكر والواقع العربي المعاصر .

اما مواطن الضعف في فكره المعاصر فهي ان مؤلفاته في الفكر العربي المعاصر لم تتحلى بالمعق الكافي بل تبدو معظم كتاباته ناجمة عن اعتبارات اكااديمية كالمؤتمرات والندوات ومما يؤخذ عليه ايضا تكراره للافكار ونقله للفقرات وبشكل حرفي احيانا وقد ارجعنا ذلك الى ان الباحث لايراجع ماكتبه على فترات متباعدة .

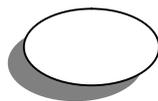
(*) وهذا الراي يتناقض تماما مع افكاره عن عصر التدوين وعملية ترجمة الفلسفة اليونانية التي تمت زمن المامون ، وكان الجابري قد ذهب الى ان النهضة الفكرية والثقافية تتم نتيجة تخطيط مسبق من الدولة العباسية لمواجهة الهرمسية.

(١) انظر: المشروع النهضوي العربي -مرتجة نقدية ، ص ٢٠



كما عمد الجابري وانطلاقاً من مسلماته "بان التجديد لا يتم الا عبر التراث " الى اقحام التراث في كل القضايا ، الا انه كان يأخذ بنتائج الحضارة الغربية من نظم سياسية وافكار وغيرها مما اوقعه في تناقض فهو يزرع تحت عبئ التراث ويعمل على صبه في قوالب غريبة اوربية معاصرة .

ويبدو فكر الجابري المعاصر واساليب تفكيره والغايات التي يهدف اليها ومنهجيته بانه غربي او "ذا مرجعية اوربية" فضلا عن مسلمات وافكار ورواسب "سلفية" تراثية تزج بالتراث العربي الاسلامي في كل الامور وتحاول ان تجد توافقا وانسجاما بين الفكر الغربي وبين التراث وينتهي الجابري دائما ، هنا في الفكر المعاصر ، الى تغليب النتاجات الغربية الاوربية على الجانب التراثي ، بل ان افكاره ومشروعه هو مشروع غربي يتمثل في اقرار العقلانية والديمقراطية والنقدية المستمدة من نقد العقل "الكانطي" اذ نقد كانط العقلين المحظ والعملي وكما هو معروف.



الخاتمة والنتائج

بعد هذا الشوط الطويل الذي قطعناه في عرض وتلخيص وتحليل ونقد ومناقشة فكر وفلسفة الدكتور محمد عابد الجابري الاسلامي والمعاصر لايسعنا القول الا ان البحث قد قادنا الى غير ما كنا نتوقع الخوض فيه والانتهاء اليه، اذ بدأنا بحثنا بطرح فكر لمفكر معاصر بعينه، وانتهينا الى مناقشة موضوعات وابواب عديد اسلامية ومعاصرة وقد اجبرنا انفسنا على التوقف عن الحوار في بعض الامور خشية الاطالة في الطرح.

وسنحاول ان نلم في هذه الوريقات ابرز ما توصلنا اليه من نتائج وافكار من خلال مناقشتنا ودراستنا لفكر الجابري.

لقد توزع مجهود الجابري ضمن ثلاثة مجالات متداخلة متكاملة فيما بينها: وهي جانب الشكل او المنهجية والمفاهيم والثاني جانب الفكر العربي الاسلامي والثالث الفكر العربي المعاصر. وقد ارتبط الجانب الاول بالشكل او الاطار واقتبس فيه الجابري من الغرب مجال البحث الايبيستيمولوجي والمنهج البنوي والتفكيكي بالاضافة الى اعتماد المفاهيم والمصطلحات المعاصرة في مجال الدراسات الانسانية والعمل على توظيفها في دراسته للتراث الاسلامي والفكر المعاصر وقد نجح الباحث في هذا الجانب نجاحاً كبيراً.

والجانب الثاني وهو مجال الدراسات الاسلامية تناول فيه الباحث الفكر العربي من جوانب عديدة في مجال المعرفة والوجود والاخلاق والسياسة. وقد قسم الجابري الفكر العربي الاسلامي الى ثلاثة اقسام وفق طبيعة الآلية التي اعتمدها هذا الفكر في تحصيل المعرفة ونقد هذه الادوات، فعلى صعيد البيان وهو الحقل الاول للمعرفة الاسلامية الذي تضمن الفقه وعلم الكلام وعلوم اللغة العربية ويقوم على آلية الاستدلال او القياس (قياس الغائب على الشاهد) التي نقدها الجابري ثم رفضها. وتوصل الى ان هنالك ثلاثة مباديء تحكم العقل البياني العربي وهي مبدأ الانفصال ومبدأ التجويز والمقاربة.

وقد توصلنا من خلال مناقشة الباحث الى ان هذه المباديء لاترقى الى مستوى آلية شاملة تحكم العقل البياني العربي كما ان الباحث قد عمد الى التغاضي عن بعض الحقائق واستتطاق النصوص من اجل ان ينتهي الى فرض هذه المباديء الثلاث كقانون عام وشامل للعقل البياني العربي وهي مبدأ الانفصال ومبدأ التجويز والمقاربة.

وقد توصلنا من خلال مناقشة الباحث الى ان هذه المباديء لاترقى الى مستوى آلية شاملة تحكم العقل البياني العربي كما ان الباحث قد عمد الى التغاضي عن بعض الحقائق واستتطاق النصوص من اجل ان ينتهي الى فرض هذه المباديء الثلاث كقانون عام وشامل للعقل البياني العربي.



ويقوم القسم الثاني وهو العرفان على الكشف والمعرفة الباطنية والتي خص بها الجابري الشيعة والمتصوفة. قد استبعد الجابري المعرفة الباطنية وعزى إليها سبب تخلف العرب والفكر الإسلامي وذلك ضمن عملٍ منظم قاده الفرس واصحاب الاتجاه الهرمسي الغنوصي المانوي لاحتواء الاسلام ودرس افكارهم وعقائدهم فيه التي ارتدت ثوب التشيع والتصوف واستخدمته اداة لتحقيق اهدافها. وقد بدت لنا هذه الفكرة كمسلمة دينية مغروسة في ذهن الباحث فعمل على استقراء النصوص والشواهد المختلفة المتعددة من اجل اثباتها. ومما عزز ذلك عند الجابري ان بعض المستشرقين مثل (ماسنيون وفستوجير وبويش) قد طرحوا بحثاً عن اثر الفكر الهرمسي في الاسلام فتبنى افكارهم عن الهرمسية بدون نقد او تمحيص وكرس معظم كتبه في نقد العقل العربي لاثباتها ومارس من اجلها اساليب الحفر والتأويل للنصوص والانتقائية، فانقضى النصوص التي تخدمه في ذلك وسكت عن التي لاتخدمه او تؤدي الى عكس اهدافه. لقد ظلت هذه المسلمة وافكاره عن الشيعة وكذلك المتصوفة تسيطر عليه فلم يجرؤ على الافلات منها بل وجهت بحثه وظهرت في تعامله وفهمه لبعض الشخصيات الاسلامية كالامام علي وغيرها من الشخصيات التي عمل الجابري على استنطاقها واستبطنها وتأويل تصرفاتها وقراءة المسكوت عنه منها، فجاءت قراءته لهذا الجانب من الفكر الإسلامي مشوهة، فقد تجاهل الجابري اموراً عديدة مهمة منها على سبيل المثال القياس في الفكر الشيعي والذي يدرج الشيعة اليوم ضمن العقلية البيانية لا العقلية العرفانية.

ودعى الجابري الى احياء التراث ونبذ الفهم التراثي للتراث وتجاوز مشكلات الماضي الكلامية الا انه وقع في فخ الاشكالي في هذه الصراعات فأخذ موقفاً طائفاً منها واستبعد جانباً ضخماً من التراث الإسلامي وهو التراث الشيعي والصوفي مع عدم اطلاعه العميق على التشيع فأكتفى باظهار الجوانب السلبية في هذا التأثير مؤكداً على بعض الاساطير الشعبية موسعاً لها جاعلاً منها المنطلق والافكار الاساسية في التشيع. وهنا يظهر الجابري بمظهر الفقيه الاصولي المتشدد الذي يحلل ويحرم ويحكم بالتكفير والخروج عن الاسلام وذلك امر لاينسجم تماماً مع العقلية الفلسفية التي تؤمن بحق الآخر في التعبير عن رؤيته للاشياء ويتعدد مظاهر الحقيقة الواحدة.

ولم تخرج دراسته للبرهان وهو القسم الثالث من اقسام العقل العربي والذي يضم الفلسفة عن نتائجه وتحليلاته للعرفان، فقد نظر الى تاريخ الفكر الإسلامي عموماً وتاريخ الفلسفة الإسلامية بشكل خاص على انه عبارة عن مسلسل صراع بين الفكر الهرمسي الغنوصي الفارسي والاسلام الرسمي (الحقيقي) الذي تمثله السلطة الحاكمة (أموية وعباسية) والتي اعتمدت النظامين المعرفيين البياني والبرهاني لمقاومة العقل الغنوصي المتريص بدولة الاسلام ودينه؟!

وقد وجدنا ان الباحث نظم احداث تاريخ الفلسفة في ضوء هذا الصراع الذي يمتد ليشمل الفلسفة في المغرب العربي. وبذريعة اللاعقلانية والخضوع للفكر الغنوصي المانوي المعادي للاسلام الصحيح عمد الى الحط من شأن الفلسفة في المشرق العربي وتحديدًا ابن سينا وكل من يعبر عن هذا التوجه وبالتالي اعلاء شأن الفلسفة في المغرب العربي وعلى رأسهم ابن رشد.



لقد صور الجابري حركة الصراعات الفكرية في الفكر العربي الاسلامي على انها معارك سياسية تسوغ بها الغاية الوسيلة ويستحيل الفكر فيها الى اداة طيعة بيد هذه الفرقة او تلك او هذا المذهب او ذاك، وقد ادخل جميع فروع واقسام الفكر والثقافة الاسلامية في هذه اللعبة وجعل تاريخ الفلسفة والفكر ساحة لهذه المعارك السياسية وقد وجدنا في ذلك مبالغة وتضخيماً لدور الهرمسية في التاريخ الاسلامي كما استخدم الجابري براعته التأويلية وكفائته المنهجية في ممارسة فن الحجب والاظهار اظهار حقائق وحجب الاخرى واستتطاق النصوص الفلسفية دون مراعاة لما يزعم به انه من الثابت في الفكر.

وعمل الجابري على مخالفة الباحثين والمفكرين والفلاسفة بصدد عدد من القضايا الفكرية انطلاقاً من رغبته في التجديد والجدد الا ان ذلك ادى الى وقوعه في اخطاء عديدة منها عده الرازي من الفلاسفة اللاعقلانيين ونسبة كتاب تهذيب الاخلاق لابن الهيثم في حين ثبت لدينا بالدليل القاطع نسبته ليحيى بن عدي.

ولم يكن الباحث منصفاً مع ابن سينا الذي دعى الى القطيعة مع فكره وفلسفته وارتبط نقده لابن سينا بعدة تداعيات بدأت من موقفه من الفلسفة في المشرق العربي الى موقفه من الفلسفة في المغرب العربي أي ابن رشد وطيئته الايستيولوجية مع ابن سينا ومن ثم موقفه من فلسفتنا المعاصرة وما يجب اخذه او تركه من تراثنا الفكري والفلسفي كمنطلق لنهضتنا الفكرية والفلسفية المعاصرة.

وعمل الباحث على اعادة قراءة الفلسفة في المغرب العربي ليجعل منهم كلاً واحداً او مدرسة واحدة على غرار الفكر الغربي الحديث (مثل المدرسة التجريبية والمدرسة العقلانية)، فجعل من فلاسفة المغرب العربي وفقهائه (ابن حزم الظاهري وابن تومرت) مدرسة عقلانية نقدية ارسطية! بلغت ذروتها عند ابن رشد، منطلقاً في رأينا من هاجس اعتبار الذات وتأكيد الهوية المغربية والانعقاد من الرؤية المشرقية في دراسة الفلسفة الاسلامية والتراث الاسلامي الا انه سقط في فخ التعصب الى كل ما هو مغربي. كما نرى عدم صحة آرائه بصدد القطيعة الايستيولوجية بين فلاسفة المغرب العربي وفلاسفة المشرق العربي وعلى رأسهم ابن رشد الذي يغلو فيه وينسب له عدداً من الصفات المعاصرة مثل التنويرية والعقلانية النقدية وفصله بين الحكمة والشريعة الدين والفلسفة أي العلمانية. وقد بينا عدم صحة فصل ابن رشد بين الدين والفلسفة بل بالعكس تعامل مع الصلة بين الدين والفلسفة من الموقع الذي تعامل به فلاسفة المشرق العربي.

وقد وجدنا ان من ابرز الاسباب التي دفعت الباحث الى اختيار ابن رشد وعقلانيته كنموذج يحتذى لتحقيق حدثتنا ونهضتنا المعاصرة، وهو اعجاب باحثنا بالحضارة الغربية الاوربية والتي حققت نهضتها وتعرفت على أرسطو من خلال ابن رشد في القرون الوسطى واذ كان الجابري واقعاً تحت تأثير المركزية الاوربية -فأعتمد الحضارة الغربية كنموذج يقيس عليه الباحث الحضارة الاسلامية وكل الحضارات- اعاد الجابري تنظيم خارطة الفكر العربي الاسلامي فقاطع بين المشرق العربي والمغرب



العربي وعمد الى تعديل افكار الفلاسفة العرب باخفاء جوانب واظهار اخرى والتمسك باهداب الافكار او تأويلها وقراءة المسكوت عنه عند هذا الفيلسوف او ذاك فيوظفه لخدمة افكاره.

ولقد تميزت معالجة الجابري للفلسفة بسيطرة افكاره ومسلماته الاسلامية فتعامل بروحية الفقيه مع تاريخ الفلسفة وكانت النتيجة الابتعاد عن المنهجية الايبستيمولوجية التي صرح الجابري بالتزامه بها وانتهى بأن رسم صورة مشوهة تماماً وبعيدة كلياً عن حقيقة الفكر والفلسفة في المشرق والمغرب العربيين وربما كان ولعه بالثورات الفكرية والآراء الجديدة احد الاسباب التي دفعتة الى ذلك.

اما على صعيد الاخلاق فأن الباحث وقع تحت تأثير ما اطلقنا عليه "هاجس أردشير" الذي قاده الى اعطاء الاخلاق الفارسية الدور الاكبر في اقسام العقل الاخلاقي العربي. وقد ارجع ضعف الاخلاق بالامس واليوم الى سيادة الاخلاق الكسروية او اخلاق الطاعة اذ بفضل الطاعة الكسروية خضعنا للحكام الجائرين كما غاب عن ذهن الباحث ان اساس فكرة الطاعة مستمدة من القرآن الكريم وقد جعل من معظم فلاسفة المشرق العربي متأثرين بالاخلاق الكسروية.

ولم يخرج نقد الجابري للاخلاق عن النتائج التي توصل اليها في نقده للبنى المعرفية اذ ان تراجع الحضارة العربية معرفياً وفكرياً كان سببه سيادة النموذج العرفاني الفارسي الغنوصي وفي الاخلاق ارجع انحطاط الاخلاق الى سيادة القيم الفارسية واخلاق الطاعة الفارسية.

طبع تفسير الجابري وفهمه للفكر العربي الاسلامي بالطابع القومي، اذ اكد على الصراع بين العرب والفرس في كل كتبه عن نقد العقل العربي ووقع الجابري فريسة القراءات الايديولوجية للتراث فلم تختلف قراءته عن القراءات الايديولوجية للتراث مثل القراءة المادية وغيرها من القراءات التي انتقدها الجابري.

تميز القسم الثالث من فكر الجابري وهو الفكر العربي والفلسفي المعاصر بطغيان جانب التنظير للمستقبل ومحاولة ايجاد الحلول المناسبة لتخطي مرحلة الانحطاط والجهل والتخلف والدخول في مرحلة الحداثة.

وتناول الباحث السياسة في الفكر العربي المعاصر مؤكداً على دورها في تحريك الفكر وارتباط الفكر العربي الاسلامي والمعاصر بها ارتباطاً لصيقاً.

وتجاهل نظرية (امامة الفقيه) في الحكم الاسلامي واكد على غياب النظرية الاسلامية في الحكم وبالتالي ضرورة تبني الديمقراطية والعقلانية والنظم الغربية في الحكم.

واكد على فكرة الوحدة العربية وعدها الحل الامثل لمواجهة مشكلات واقعنا الاقتصادي والاجتماعي، هذه الوحدة التي يجب ان تبدأ بتجمعات اقليمية تمهد لقيام الوحدة العربية. على ان تكون فاتحتها التعاون الاقتصادي العربي الاقليمي. ووجد في هذا التعاون ضرورة لمواجهة تحديات العصر المتجسدة في خطر الغرب والعولمة.



واكد في نقده للفكر العربي المعاصر على كونه فكراً محكوماً بسلف سواء كان هذا السلف اسلامياً او ماركسياً ام ليبرالياً فهو الذي يغذي عوائق التقدم والابداع بطرح مشكلات مستوردة اما من الفكر الغربي الاوربي او الفكر العربي الاسلامي، ليغطي على النقص في الجانب المعرفي فيه. وانه لتحقيق الاستقلال التاريخي للفكر العربي المعاصر لابد من ان يتجاوز هذه الازمة بالتحرك من سلطة نموذج وآلية التفكير التي يكرسها وذلك عبر اعادة بناء الحاضر والماضي بتفكيك عناصر الماضي واعادة ترتيب العلاقة بين اجزائه ليكون منطلقاً للحاضر والمستقبل وبتبني الجوانب العقلانية من ماضيها لتكون منطلقاً للنهضة والانفتاح. ومن هنا يظهر ارتباط مشروع الجابري في نقد العقل العربي مع آرائه في الفكر العربي المعاصر.

لقد استمد الجابري فكره العربي المعاصر من عدة تيارات ومرجعيات هي الفكر الليبرالي والماركسي والقومي وقد نسق بينها لتكون نظريته المعاصرة اما جانب الفقيه السلفي الاصولي فقد تراجع في فكر الجابري المعاصر ولم نجد له اثراً في كتاباته وبالتالي اتسمت كتابات الجابري بالازدواجية الكبيرة بين الفكر الاسلامي والفكر المعاصر سببها ان فكره عبارة عن توتر بين جانبيين الاسلامي (الفقيه الاصولي المتشدد السلفي) وبين الفكر الغربي وآلياته وطريقة تفكيره المتحررة. وقد سيطر الجانب الاول على فكره ودراسته الاسلامية فاستسلم الباحث لمسلماته الدينية وافكاره فأخضع كل المادة المعرفية لها. فما جدوى ثقافته الغربية الواسعة اذا لم تتمكن من ان تتغلغل بعمق فتعدل من مسلمات الانسان وتبعد التعصب والتزمت عن صاحبها؟

اما الجانب الثاني فقد سيطر على دراسة الجابري المعاصرة فجاءت دراسته اكثر تحرراً ولعل ذلك يعود الى انه يؤمن ويفكر بتحرر وليبرالية مادامت القضية لاتمس مسلماته الايمانية ومواطن التعصب لديه، اما اذا اقتربنا من مواطن التعصب باثارة قضايا لها علاقة بقناعاته الايمانية فان هذه القناعات هي التي تستحوذ على فكره وآية ذلك ان الباحث ظل متمسكاً بفكاره التي انطلق منها بصدد الفكر في المشرق العربي بالرغم من تعالي اصوات النقد في حين انه غير افكاره المعاصرة مثل فكرته عن القومية العربية.

وإذا شئنا المفاضلة بين الجانبين (الفكر الاسلامي والفكر المعاصر) فاننا نرجح الجانب الاول لانه يمثل ثقل عمل الباحث (ثمانون بالمائة من نتاجه) كما ان مجهوده في الجانب الاول اكبر واعمق من الجانب الثاني (أي الفكر المعاصر) على الرغم من ارتباط الجانب الثاني بواقعنا المعاصر ومشكلاتنا.

ومع ذلك تبقى محاولة الجابري من المحاولات القيمة في الفكر العربي والمعاصر عموماً اذ نجح في نقل مفاهيم المعاصرة الى الدراسات التراثية والاهم من ذلك انه نجح في استفزازنا للبحث في آرائه ومتابعتها لتنبين مدى دقتها وموضوعيتها. ولعل هذه هي ميزة السؤال الفلسفي فهو يستفز عقولنا للبحث لكنه لايجد اجابات مطلقة وقطعية له وهذا هو سر بقائه وتجده.



المصادر والمراجع

١- المصادر الأساسية:

- الالوسي، د. حسام محي الدين : بواكير الفلسفة قبل طاليس او من الميثولوجيا الى الفلسفة ط ١ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٨١ .
- الالوسي، د. حسام محي الدين : فلسفة الكندي و آراء القدامى والمحدثين فيه ، ط ١ ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٨٥ .
- الاعسم ، د. عبد الامير : نصير الدين طويس - مؤسس المنهج العلمي ، ط ١ ، عويدات ، بيروت ١٩٧٥ .
- ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد: مقدمة العلامة ابن خلدون ، ط ١ ، دار الكشاف ، بيروت
- اركون ، د. محمد : اين هو الفكر الاسلامي المعاصر ، ط ٢ ، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقى بيروت ١٩٩٥ .
- اركون ، د. محمد : الاسلام - اوربا - الغرب - رهانات المعنى و ارادة الهيمنة ، ترجمة واسهام هاشم صالح ، ط ١ ، دار الساقى ، بيروت ١٩٩٥ .
- اركون ، د. محمد : تاريخية الفكر العربي الاسلامي ، ترجمة هاشم صالح ، ط ٢ ، مركز الانماء القومي بيروت ١٩٩٨ .
- اركون ، د. محمد : قضايا في نقد الفكر الديني - كيف نفهم الاسلام اليوم ، ترجمة هاشم صالح ، ط ١ دار الطليعة ، بيروت ١٩٩٨ .
- ابن رشد ، محمد بن احمد : الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة او نقد علم الكلام ضدا على ترسيم الايديولوجي للعقيدة و دفاعا عن حرية الاختيار في الفكر والفعل ، مدخل و مقدمة تحليلية و شرح للمشرف د. محمد عابد الجابري ، ط ١ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٩٨ .
- ابو الفرج ، محمد احمد : المعاجم اللغوية في ضوء دراسات علم اللغة الحديث ، ط ١ دار النهضة العربية للطباعة والنشر ١٩٦٦ .
- برقاوي ، د. احمد : العرب و عودة الفلسفة ، ط ١ ، دار طلاس ، بيروت ٢٠٠٠ .
- بوليتزر ، جورج : اصول الفلسفة الماركسية ، تأليف جورج بوليتزر و موريس كافين و جي بيس ترجمة شعبان بركات ، ط ١ ، ج ١ المكتبة العصرية صيدا .
- بغورة ، د. الزواوي : ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر ، ط ١ دار الطليعة بيروت ٢٠٠١ .
- باقر ، طه : ملحمة كلكامش ، ط ٣ ، دار الحرية بغداد ١٩٧٥ .
- بدوي ، د. عبد الرحمن : الانسان الكامل في الاسلام ، ط ٢ وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٦ .



- بدوي، د. عبد الرحمن : شخصيات قلقة في الاسلام، ط ١، لجنة التأليف والترجمة والنشر
القاهرة ١٩٦٤.
- بدوي، د. عبد الرحمن : مذاهب الاسلاميين، ج ١، ط ١، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧١.
- بدوي، د. عبد الرحمن : مذاهب الاسلاميين، ج ٢، ط ١، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٣.
- تيزيني، طيب : من التراث الى الثورة- حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي
ط ٢، دار ابن خلدون، بيروت ١٩٧٨.
- التكريتي ، يحيى بن عدي : تهذيب الاخلاق ، ترجمة وتحقيق الدكتور ناجي التكريتي ، دار الحكمة
للطباعة والنشر، بغداد ١٩٩٢.
- الثعالبي ، ابي منصور : فقه اللغة وسر العربية، ط ١، حققه مصطفى السقا وابراهيم الايباري
وعبد الحفيظ الشبلي ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر ١٩٨٣.
- الجابري ، علي حسين : الفكر السلفي عند الشيعة الاثنا عشرية-دراسة تحليلية لمواقف الفكر
السلفي في الاسلام عموما عند الاثنا عشرية على وجه الخصوص من
منطق وفلسفة اليونان ، ط ١، منشورات عويدات ؟، بيروت ١٩٧٧.
- الجابري ، محمد عابد : ابن رشد سيرة وفكر-دراسة ونصوص ، ط ١، مركز دراسات الوحدة
العربية، بيروت ١٩٩٨.
- الجابري ، محمد عابد : اشكاليات الفكر العربي المعاصر، ط ٤، مركز دراسات الوحدة العربية
بيروت ٢٠٠٠.
- الجابري ، محمد عابد : بنية العقل العربي-دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة
العربية-نقد العقل العربي ٢، ط ٦، مركز دراسات الوحدة العربية ،
العربية، بيروت ٢٠٠٠.
- الجابري ، محمد عابد : التراث والحداثة-دراسات ومناقشات ، ط ٢، مركز دراسات الوحدة،
العربية، بيروت ١٩٩٩.
- الجابري ، محمد عابد : تكوين العقل العربي -نقد العقل العربي ١، ط ٦، مركز دراسات
الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٤.
- الجابري ، محمد عابد : حفريات في الذاكرة من بعيد ، ط ١، مركز دراسات الوحدة العربية
بيروت ١٩٩٧.
- الجابري ، محمد عابد : الخطاب العربي المعاصر، ط ٦، مركز دراسات الوحدة العربية
بيروت ١٩٩٩.
- الجابري ، محمد عابد : الدين والدولة وتطبيق الشريعة ، ط ١ ، مركز دراسات الوحدة
العربية ، بيروت ١٩٩٦.



- الجابري ، محمد عابد : العقل الاخلاقي العربي -نقد العقل العربي ٤ ، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ٢٠٠٠.
- الجابري ، محمد عابد : العقل السياسي العربي -محددات وتجليات -نقد العقل العربي ٣ ، ط٤ مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ٢٠٠٠.
- الجابري ، محمد عابد : فكر ابن خلدون - معالم نظرية خلدونة في التاريخ الاسلامي ، ط٧، مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت ٢٠٠١.
- الجابري ، محمد عابد : قضايا الفكر المعاصر العولمة، صراع الحضارات ، العودة الى الاخلاق، التسامح، الديمقراطية ونظام القيم ، الفلسفة والمدنية ، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت ١٩٨٧.
- الجابري ، محمد عابد : مدخل الى فلسفة العلوم -العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، ط٤ مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت ١٩٩٨، جزءان .
- الجابري ، محمد عابد :المسألة الثقافية في الوطن العربي ،ط٢ مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ١٩٩٩.
- الجابري ، محمد عابد : مسألة الهوية .. العروبة والاسلام والغرب،ط١ مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت ١٩٩٥.
- الجابري ، محمد عابد : المتفقون في الحضارة العربية ،ط١ مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٩٥.
- الجابري ، محمد عابد : المشروع النهضوي العربي مراجعة نقدية ، ط٢ مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ٢٠٠٠.
- الجابري ، محمد عابد : نحن والتراث -قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي ،ط١،دار الطليعة بيروت ١٩٨٠. وط٤ دار الطليعة بيروت ١٩٨٤.
- الجابري ، محمد عابد : وجهة نظر اعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر ،ط٢، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٩٤ .
- الجزائري،محمد جواد آل الشيخ: فلسفة الامام الصادق،ج١،ط١، مطبعة دار النشر والتاليف ، النجف الاشرف ١٩٥٢.
- حسين، طه : في الشعر الجاهلي ،ط١ ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ١٩٢٦
- الحيدري ، السيد علي تقي : اصول الاستنباط ،ط٢ مكتبة اهل البيت ،بغداد ١٩٥٩.



- حرب، علي : الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، ط ١ المركز الثقافي العربي بيروت ١٩٩٨.
- حرب، علي : مداخلات ، ط ١ ، دار الحداثة ، بيروت ١٩٨٠.
- حرب، علي : نقد النص ، ط ٢ ، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٥.
- الخميني، آية الله خميني : الحكومة الاسلامية ، قدم له وعلق عليه الدكتور محمد احمد الخطيب ، ط ١ دار عمار ، الاردن ١٩٨٨.
- الخربوطلي، علي حسين : المختار الثقافي مرآة العصر الاموي ، ط ١، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، مصر، ١٩٦٣.
- الخضري، محمد حسين : نقض كتاب في الشعر الجاهلي ، ط ١، المطبعة السلفية ، القاهرة د داويت، دينلسون : عقيدة الشيعة ، بدون طبعة ١٩٣٦.
- الرازي، محمد بن زكريا (ابي بكر): رسائل فلسفية لابي بكر محمد بن زكريا الرازي، جمعها وحصصها بول كراوس ط ١، ج ١ ، مصر ١٩٣٩.
- زيغور، علي : التفسير الصوفي للقرآن عند الصادق - الصادقية في التصوف واحوال النفس والتشيع ، ط ١، دار الاندلس ، بيروت ١٩٧٩.
- السواح ، فراس : لغز عشتار - الالهة المؤنثة واصل الدين والاسطورة ، ط ٥ مطابع العرجوني ، دمشق ١٩٩٣.
- ستودارد، لوتروب : حاضر العالم الاسلامي، ترجمة عجاج نويهض ، شرح وتعليق الامير شكيب ارسلان ، مج ١، ط ٢، دار الفكر بيروت ١٩٧١.
- و مج ٣، ج ٣.
- الشيبي، د. كامل مصطفى : الصلة بين التصوف والتشيع - العناصر الشيعية في التصوف ج ١، ط ٣، دار الاندلس ، بيروت ١٩٨٢.
- الشيبي، د. كامل مصطفى : الصلة بين التصوف والتشيع - النزعات الصوفية في التشيع ، ج ٢ ط ٣، دار الاندلس ، بيروت ١٩٨٢.
- صالح ، مدني : ابن طفيل قضايا ومواقف ، ط ١، دار الحرية للطباعة، بغداد ١٩٨٠.
- الطبري، محمد بن جرير (ابي جعفر): اختلاف الفقهاء، نقحه وحصصه د. فريدريك كرن، ط ٢، الناشر محمد امين دمج، بيروت.
- طرابيشي، جورج : نقد نقد العقل العربي، ط ١، دار الساقى بيروت، ١٩٩٦.



- طفاح، خيرالله : المختار الثقفي مرآة العصر الاموي ، ط ١، دار الحرية للطباعة
بغداد، جزءان.
- عطية، د. احمد عبد الحليم : جدل الانا والآخر - قراءات نقدية في فكر حسن حنفي في عيد
ميلاده الستين، اعداد وتقديم د. احمد عبد الحليم عطية ، ط ١،
مكتبة مدبولي الصغير ، القاهرة ١٩٨٧.
- علي ، جواد : تاريخ العرب قبل الاسلام ، ط ١، مطبعة المجتمع العلمي العراقي،
بغداد ١٩٥٧ ثمان اجزاء.
- العبيدي، د. حسن مجيد : تخليص السياسة لافلاطون - محاوره الجمهوريه - لابن الرشد
نقله الى العربية د. حسن مجيد العبيدي وفاطمة كاظم الذهبي،
دار الطليعة بيروت ٢٠٠٢.
- عليان، رشدي : العقل عند الشيعة الامامية - بحث موضوعي للدليل الرابع من
الاحكام الشرعية مقارنة بآراء المذاهب الاسلامية ، ط ١، مطبعة
دار السلام ، بغداد ١٩٧٣.
- عبد الرحمن ، طه : تجديد النهج في تقويم التراث ، ط ١ المركز الثقافي العربي ،
بيروت ١٩٩٤.
- عبد زيد، عامر : نقد العقل العربي عند محمد عابد الجابري، اطروحة ماجستير
في الفلسفة ، جامعة الكوفة ، ١٩٨٨.
- عطية، د. فوزية عمار : المعرفة والسياسة عند ابن باجة - مصادرها الفلسفية واثرها في
الفكر الاسلامي ، ط ١، دار الجماهيرية ، ليبيا، ٢٠٠٠.
- العسكري، مرتضى : عبد الله بن سبأ واساطير اخرى - دراسة مقارنة لاساطير انتشرت
في التاريخ الاسلامي منذ القرن الثاني الهجري وحتى اليوم ، ط ٣،
منشورات كلية اصول الدين ، بيروت ١٩٦٨.
- عبد الباقي، محمد فؤاد : المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم ، دار الجيل بيروت.
- عمارة، محمد : المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية ، ط ٢ المكتبة العالمية ، بغداد
١٩٨٤.
- فتاح، د. عرفان عبد الحميد : نظرية ولاية الفقيه دراسة ونقد وتحليل ، ط ١، دار عمار، عمان
١٩٨٩.



- الفارابي، محمد بن محمد (ابو نصر): آراء أهل المدينة الفاضلة، ط ١، تحقيق البير نادر، المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٥٩.
- الفجاري، مختار : خطاب العقل عند العرب ، ط ١، المطبعة العصرية ، بيروت ١٩٩٣.
- القمني، سيد محمود : الحزب الهاشمي وتأسيس الدولة الإسلامية ، ط ٤، مكتبة مدبولي الصغير ، القاهرة ١٩٩٦.
- قاسم، د. محمود : نظرية المعرفة عند ابن رشد وتاويلها لدى توماس الاكويني، ط ١ مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، بلا تاريخ.
- كامل، احمد فؤاد : فلاسفة الاسلام في المغرب العربي بحوث اعمال المهرحان التذكري لفلاسفة المغرب العربي، ط ١، تطوان المغرب ١٩٦١.
- الكندي، يعقوب بن اسحاق : رسائل الكندي الفلسفية ، تحقيق عبد الهادي ابو ريده ، ط ١، ج ١، دار الفكر العربي ، مصر ١٩٥٠ والجزء الثاني، ط ١، دار الفكر العربي ، مصر ١٩٥٣ .
- المقريزي، تقي الدين : النزاع والتخاصم بين بني امية وبني هاشم ، ط ١، منشورات المكتبة الحيدرية ، النجف ، ١٩٦٦.
- المهرج ، علي عبد الهادي عبد الله: النص الرشدي في القراءة الفلسفية العربية المعاصرة ، اطروحة دكتوراه ، قسم الفلسفة جامعة الكوفة ٢٠٠١.
- مغنية ، محمد جواد : مع الشيعة الامامية - راي صريح في حقيقة التشيع واصوله التي تركز عليها المذاهب الاسلامية ، ط ١، منشورات مكتبة الاندلس ، بيروت ١٩٥٥.
- مراني، ناجية : كلمات عربية انكليزية دخيلة ، ط ١، دار الشؤون الثقافية بغداد، ١٩٩٠.
- محمد حسين، ولاء مهدي : الجوانب الفلسفية في فكر وادي الرافدين واثرها في العهد القديم ، اطروحة ماجستير في جامعة بغداد ١٩٩٩.
- محمد، يحيى : نقد العقل العربي في الميزان ، ط ١، دار الانتشار العربي، بيروت ١٩٩٧.
- نصار، د.حسن : المعجم العربي، ط ١، منشورات دار الجاحظ، بغداد ١٩٨٠.



- نعمة، عبد الله : فلاسفة الشيعة- حياتهم واراؤهم ، ط١، منشورات مكتبة الحياة بيروت
- النشار، د.علي سامي : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، ج١، ط٥، دار المعارف ،مصر ١٩٧١.
- النشار، د.علي سامي : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام- نشأة التشيع وتطوره ، ج٢، ط٤ دار المعارف ، مصر ١٩٦٩.
- النشار، د.علي سامي : نشأة الدين- النظريات التطورية والمؤلهة ، ط١، دارنشر الثقافة، القاهرة ١٩٤٩.
- الوائلي، د.احمد : هوية التشيع، ط٢، مؤسسة اهل البيت، بيروت ١٩٨١.
- الوردي، د.علي : وعاظ السلاطين، ط٢، دار كوفان ، لندن ١٩٩٥.
- ٢-الدوريات :
- الجابري، د.محمد عابد: قضايا الفكر العربي المعاصر ، مجلة الاداب العدد ٤/٣ اذار نيسان ١٩٩٦ لسنة ٤٢.
- الجابري، د.محمد عابد: العقلانية والديمقراطية وجنسية وتبيئة المفاهيم، مجلة قضايا اسلامية معاصرة ، العددان ٢٤-٢٥، صيف وخريف ٢٠٠٣/١٤٢٤. تصدر عن مركز دراسات فلسفة الدين والكلام الجديد لندن.
- الجبوري، ولاء مهدي: نظرية الكسب الاشعرية-دراسة نقدية ، مجلة الفلسفة تصدر عن الجامعة المستنصرية ، العدد الاول ٢٠٠١.
- حسن، غالب : اوليات الجابري بين النظرية والتطبيق، مجلة قضايا اسلامية معاصرة العدد ٣، بيروت -لبنان، ١٩٨٨.
- الشيببي، د.كامل مصطفى: اصول نفسية واجتماعية في اللغة والنحو، جريدة العراق ١٩٦١/٩/٣.
- الشيببي، د.كامل مصطفى: النقية اصولها وتطورها ، مجلة كلية الاداب جامعة الاسكندرية العدد ١٦ لسنة ١٩٦٢-١٩٦٣.
- الشيببي، د.كامل مصطفى: الوحي عند الساميين والاسلاميين ، مجلة بين النهرين ، السنة العاشرة ، العدد ٣٧-٣٨.



٣- مصادر اضافية: (المصادر المستمدة عن شبكة المعلومات - الانترنت)

الربيعو، تركي علي: عقلية تامرية واتهامات ، بحث منشور على الانترنت بتاريخ
٢٠٠٢/٦/١٩ .

الجمري، د. منصور: الاتجاه الفكري لمدرسة الامام جعفر الصادق ،مقال منشور
نوفمبر ١٩٩٩ .

٤- المصادر الاجنبية:

YAHYA IBN ADI ; TAHDIB AL AKHAQ, ACRITICAL EDITION AND
STUDY, DR NAJE AL TAKERTE, FIRST EDITION M EDITION OUEDAT,
BEIERT PARIS 1978



University of Baghdad
College of arts

Mohammed Abed
Al-Japery, his Arabic
Islamic Studies and His
Modern Philosophical
thought.

A Thesis presented by:

Wela'a Mahdi Mohammed Hussein
Al-Juboory

To

The Faculty of College of Arts
/ University of Baghdad

Supervised by Dr. Kammel
Mustafa Al-Shaiby

2005 A.D