



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة باتنة -1-



كلية العلوم الانسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة

الرقم التسلسلي.....

نقد جورج طرابيشي لنقد العقل العربي عند محمد عابد الجابري

أطروحة مقدمة لنيل دكتوراه العلوم تخصص فلسفة

إشراف الأستاذ الدكتور:

عبد المجيد عمراني

إعداد الطالب:

حوري بديع الزمان

لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الدرجة العلمية	الجامعة الاصلية	الصفة
فارح مسرحي	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة 1	رئيسا
عبد المجيد عمراني	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة 1	مشرفا و مقررا
موسى معيرش	أستاذ التعليم العالي	جامعة عباس لغرور خنشلة	عضوا
ميلود بلعالية دومه	أستاذ التعليم العالي	جامعة الشلف	عضوا
رابح مراحي	أستاذ التعليم العالي	جامعة 8 ماي 1945 قالمة	عضوا
عبد الغني بوالسكك	أستاذ محاضر- أ	جامعة باتنة 1	عضوا

السنة الجامعية 2017-2018

الإهداء

إلى أمي وأبي وزوجتي وأبنائي وإخوتي وأخواتي.....

شكر وعرافان

بمناسبة فراغي من أطروحتي هذه، لا يفوتني أن أقدم خالص شكري وعرفاني لأستاذي المشرف الدكتور عبد المجيد عمرانى نظير حرصه وتشجيعه لي في كل مراحل بحثي. كما أنوّه بمساعدة وتوجيهات الدكتور عليش لعموري الذي اقترح علي موضوع الدراسة.

هذا، وأشكر أيضا كل من المفكر التونسي فتحي التريكي ومواطنه الدكتور الطاهر بن قيزة لاستعدادهما تأطيري خارجيا في وقت سابق.

المقدمة

لعلنا لا نكون مغالين إذا اعتبرنا مشروع نقد العقل العربي للجابري أهم مشروع نقدي متكامل في الفكر العربي المعاصر، وربما لن نُجانب الصواب إذا قرّرنا أيضا أن أكبر محاولة نقدية لذات المشروع هي التي أنجزها المفكر السوري جورج طرابيشي، بدليل استغراق عمله خمسة أجزاء كاملة من التآليف، وهو ما يُرشد مشروعنا لأن يكون أكبر وأطول سلسلة نقدية في الفكر الفلسفي الانساني قاطبة.

إن من بين أسباب ضخامة مشروع نقد النقد الطرابيشي هذا كما جاء على لسان صاحبه هو طبيعة الاشكاليات المغلقة التي أحبكها الجابري، فكان مضطرا أن يُفكّكها قبل أن ينسفها، وأن يُظهر في صفحات كثيرة ما أخفاه مخالفه أو أشار إليه في فقرات وأسطر قليلة...

لكن ككل محاولة نقدية يكون للسؤال : ما البديل الذي قدّمه الناقد ؟ ضرورته المنطقية وأهميته الفلسفية، ولم يكن هذا غائبا عن ذهن صاحبنا، إذ صرّح في أحد مقدّمات كُتبه أن النقد الذي يفتقر إلى الرؤية البديلة والمتكاملة هو نقد ناقص.

ومن هنا صُغنا إشكالية الأطروحة كآتي: هل استطاع طرابيشي من خلال مشروعنا نقد النقد أن يقدم رؤية بديلة تُناظر رؤية الجابري ؟ وهل تجاوز طرابيشي مجرد ممارسة النقد السلبي الى محاولة بناء أطروحة متكاملة تُفسّر ظاهرة التخلف الفكري العربي ؟

وتندرج تحت هذه الاشكالية الكبرى عدة أسئلة صغرى منها:

- ما طبيعة اعتراضات طرابيشي على مشروع الجابري ؟
- ما هي نقاط الخلاف بين صاحب نقد العقل العربي وطرابيشي ؟
- على ما تقوم الرؤية الفلسفية البديلة لجورج طرابيشي ؟
- ما قيمة مشروع نقد النقد الطرابيشي ؟

لقد حرص طرابيشي - بعد أن فرغ من نقده السلبي لأطروحات الجابري - على بناء مذهب فكري يُفسّر مراحل تطوّر الثقافة والعقل العربيين في صعودهما وأفولهما منذ طور النشأة حتى عصرنا هذا، مع إيجاد تفسير لانقلاب الثقافة العربية الحديثة إلى عصور وسطى جديدة، ومقارنة ذلك كله بما عرفته النهضة الأوروبية الحديثة من تقدم وتطور على جميع الصعد.

وقد قسّمنا مشروع طرابيشي الى قسمين : القسم الأول تضمّنته كتبه الثلاثة الأولى من سلسلة النقد وهي على التوالي: "نظرية العقل"، "إشكاليات العقل العربي"، "وحدة العقل العربي"، وكان نقدا سلبيا في عمومها، النقد الذي يهدف الى نفس ودحض آراء الجابري بإثبات بطلان مسلماته وبراهينه وشواهد التفصيلية مع امكانية لإنتاج رؤية جزئية مستقلة. وأما القسم الثاني فيشتمل على كتابيه: "المعجزة" و "من اسلام القرآن الى اسلام الحديث"، وهما كتابان يقول طرابيشي عن الأخير أنه لم يأت على ذكر الجابري إلا مرة أو مرتين وبصفة عرضية.

وعلى هذا الأساس كانت **خطة الأطروحة** متضمنة **لأربعة فصول** فضلا عن مقدمة وخاتمة: خصّصنا **الفصل الأول** لعرض سريع لمشروع نقد العقل العربي للجابري وهي خطوة لا مفرّ منها كي ينصب النقد على موضوع، وهو ما كان في **الفصل الثاني** الذي سميناه بالنقد السلبي لجورج طرابيشي للدلالة على طبيعة نقده الذي تميّز بالعمق والتفصيل فكان يركّز على دحض الجزئيات، ومن هنا جاء طوله وصعوبة مجاراته في بعض الأحيان. وأما **الفصل الثالث** فأثرنا تسميته بالمشروع النقدي البديل وكانت أطروحة طرابيشي من حيث الشكل على الأقل قائمة ومتمينة حيث تحصر أسباب استقالة العقل العربي لا في العوامل الاستمولوجية التي وجّهت العقل العربي وجهة لامعقولة، بل في العوامل الدينية (الايديولوجية) حين تحوّل الاعتقاد الاسلامي من العمل بالقرآن وحده الى اشراك الرسول أو السنّة في التشريع، بل الى طغيان الايديولوجيا الحديثة على القرآن ذاته. وأما **الفصل الرابع** والأخير فعرضنا فيه موضوعات مغايرة ولكنها معاصرة و أكثر راهنية، وهما العلمانية والديمقراطية، وليس صدفة تناقض رؤية المفكرين الكبارين حول تينك المسألتين، لأن اختلافهما مجرد امتداد لتناقضهما في المنطلقات والمسلمات حول العقل العربي.

لقد كان غرضنا من وراء هذه الأطروحة هو الوقوف عند المشروع الطرابيشي المُفترض، وذلك بابرار مسلماته ومبادئه، ثم اظهار براهينه وحججه، وأخيرا عرض نتائجه وخلصاته ثم نقده وتقييمه.

وبخصوص المنهج الذي اتبعناه في هذه الدراسة فقد تنوع بين منهج تحليلي ومنهج مقارنة، التحليل كان في عرض وتحليل نصوص الجابري كما نقلها طرابيشي، وهذا المنهج لم يكن خيارا، فقد اضطر طرابيشي واضطرننا من ورائه الى مجاراته. إن الإكثار من عرض نصوص الجابري تمهيدا لعرض نقد طرابيشي كان سيجعل الأطروحة تحليلا للنصوص لا بناء لأفكار مترابطة، لذلك عمدنا التقليل الى الحد الأدنى من طريقة عرض النصوص ثم نقدها.

أما المنهج الثاني الذي فرضه طبيعة موضوع الأطروحة فهو المنهج المقارن، فقد كان لابد من استنتاج خلاصات من وراء الخلافات الكثيرة بين المفكرين، وقادنا ذلك الى استنتاج اتفاقات وتوافقات نادرة بين الرجلين. كما أن سؤال: ما البديل الذي جاء به طرابيشي ؟ لا يمكن الاجابة عنه إلا بعقد مقارنات بين أطروحات المفكرين.

ومن بين الصعوبات التي واجهتنا في بحثنا هي موسوعية الانتاج الفكري عند طرابيشي فهو قد بدأ بالرواية والنقد الأدبي ثم مترجما ومتبنيًا لمذهب فرويد في علم النفس ثم الى تاريخ الفلسفة والفكر الغربي إلى الإلحاد وأخيرا العلوم الاسلامية كأصول الفقه والحديث والتفسير، وهناك مسافة كبيرة بين هذه الحقول المعرفية مما يصعب الالمام بها مجتمعة.

الصعوبة الأخرى التي كثيرا ما ترددت بالمجاهرة بها وهي كون انتمائي - أنا الباحث - جغرافيا الى منطقة المغرب العربي (الجزائر) فقد يمنعي ذلك لا شعوريا من التزام الحياد أو الموضوعية المطلقة في التعاطي مع المفكرين، لذلك فقد حاولت ما استطعت أن أتجنب الأحكام القيميّة وأركز على الوصف فقط.

هذا، ونشير الى أن الدراسات حول جورج طرابيشي قليلة ولا تتجاوز - حسب علمنا - مذكرات الماجستير، فربما تكون هذه الأطروحة الأولى التي تتناول فكره النقدي، كما نُعرب عن

أسفنا الشديد لعدم تمكّنا من اجراء لقاء أو حوار فكري أو حتى اتصال عن طريق الانترنت مع الراحل، والسبب يعود الى أنني لم انته تماما من انجاز أطروحتي ليكون الحوار علميًا وجدّيًا حتى نزل علينا خبر وفاته يوم الأربعاء 16 مارس 2016 بالعاصمة الفرنسية باريس.

المدخل:

**السياق الفكري لظهور مشروع نقد العقل العربي
ونقده عند الجابري وطرابيشي**

المدخل:السياق الفكري لظهور مشروع نقد العقل العربي ونقده عند الجابري وطرابيشي

يعتبر المفكر المغربي محمد عابد الجابري(1936-2010) أحد أقطاب الفكر العربي، ورائد من رواد الفكر الفلسفي العربي، كما أن انتشار علمه وذيوع صيته مشرقا ومغربا يقر به خصومه قبل أن يعترف به أنصاره، هذا الوصف والنعت مردّه في اعتقادنا إلى طابع التجديد، الثوري أحيانا، في فكره خصوصا من ناحية المنهج.

إن قراءة الفكر الجابري أمست اليوم ضرورة لكل دارس للفكر العربي القديم والحديث منه على السواء، لقد قرأنا - نحن جيل القرن الواحد والعشرين أو الألفية الثالثة - قليل أو كثير عن تراثنا، قرأنا بعضا من فلسفة لشخصيات عظيمة مثل بن سينا والفارابي والغزالي وابن رشد، لكننا اليوم وبعد لحظة الجابري نجد أنفسنا مضطرين إلى إعادة النظر في كثير مما تشكّل وتكوّن في أذهاننا لهذا الفيلسوف أو ذلك.

لقد كنّا نعدّ بعضا من معارفنا حول تراثنا العربي الإسلامي بمثابة مسلمات أو حتى بديهيات، ولكن بعد اللحظة الجابرية يجد الإنسان نفسه مضطرا لإعادة قراءة تراثه الفكري وتعليق الحكم إلى أن تثبت المسألة بأدلة قوية مقنعة.

لقد حدث وأن أصبح بالإمكان القول أن الفيلسوف ابن سينا "الشيخ الرئيس" غير عقلاني بدل من أن يكون عقلاني، ومثل هذا يمكن أن نقوله أيضا عن الفارابي "المعلم الثاني" أو الغزالي الملقب بحجة الإسلام، كما يمكن الذهاب أيضا - كما ذهب الجابري - إلى أن ابن رشد فصل بين الفلسفة والشريعة ولم يجمع بينهما كما شاع مدة قرون عند أغلبية الدارسين والباحثين. ومن هنا يمكن الخروج برأي أولي، كما ذهب إلى ذلك أحد النقاد والدارسين، من أن قراءتنا وفهمنا للتراث قبل الجابري لن تكون كما هي بعده.(1)

إن أهمية وقيمة الجابري كمفكر متميز، تعود من دون شك إلى أنه صاحب مشروع فكري ضخم، عنوانه "نقد العقل العربي" وكان في أربعة أجزاء على التوالي "تكوين العقل العربي"، "بنية العقل العربي"، "العقل السياسي العربي"، "العقل الأخلاقي العربي"، وهو ما جعله ينال بجدارة واستحقاق عدة جوائز عالمية (جائزة اليونيسكو)، وفي مقابل هذه الشهرة والمكانة، نجد الجابري متواضعا في أخلاقه هادئا في خطابه أكان مع مناصريه أو خصومه، ولم يُكوّن

(1) يقول محي الدين صبحي "التراث العربي بعد كتاب الجابري لن يُقرأ أبدا كما كان يُقرأ من قبل". أنظر: محمد عابد الجابري، التراث والحداثة: دراسات.. ومناقشات (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1991)، ص 302.

عن نفسه هالة من القدسية كما قد يفعل البعض من أشباه المفكرين، وقد قال عنه تلميذه كمال عبد اللطيف: تميّز بخصال النزاهة والاستقامة والمسؤولية.⁽¹⁾

لقد تم ترشيحه لنيل عدة جوائز أخرى كثيرة (جائزة صدام حسن، جائزة معمر القذافي... الكويت) ولكنه رفض باستحياء ولباقة، كان في كل مرة يعتذر ويتحجج بحجج واهية، وكيف يقبل جوائز من رؤساء دول عربية لم يكونوا ديمقراطيين، وهو المفكر المناصر والداعي إلى ضرورة تبني الديمقراطية وترسيخها في الوطن العربي؟! وفي العموم، لا تهمنا كثيرا الحياة الشخصية للجابري، وهو الذي رحل عنا قبل بضع سنوات (2010)، بقدر ما يهمنا التركة الفكرية الثقيلة التي نحن بصدد فهمها وتحليلها ونقدها.

لعل أول شيء يفكر فيه الباحث سواء كان طالبا أو أستاذا، وذلك بصدد فهم فلسفة مفكر أو فيلسوف ما، هي نقطة الانطلاق التي انطلق منها هذا الفيلسوف أو ذاك، أي أن المشروع الفكري أو المذهب الفلسفي الذي يتبناه صاحبه، لا بد وأن يكون له سبب مقنع لظهوره ووجوده، سواء كان حادثا ما أو قناعة أو تصور وفهم للواقع... إلخ من هنا تأتي ما نعبر عنه بـ " شد رأس الخيط " لفهم المشروع الجابري.

إن الانطلاق من نقطة معينة نفسر بها أركان وأسس المشروع الجابري ضرورة منهجية، ذلك أن غياب هذه النقطة المركزية والمرجعية في وعي الباحث يجعل من أفكار الجابري وغيره ركاما من المواقف والآراء التي لا رابط بينها كما تظل أفكارنا مشوشة ومشتتة.

ومن المعروف جدا أن الجابري دعا إلى إعادة النظر في تراثنا قراءة وتمثلا، وجُهد جله تقريبا انصب على إعادة قراءة تراثنا الفكري العربي، وذلك في سلسلة رباعيته " نقد العقل العربي "، غير أن الوقوف عند هذا الحد من الفهم لا يرفع الغموض لأن دراسة التراث ليست من أجل دراسة التراث، وإلا كنا كمن يعيش الماضي في الحاضر أو الحاضر في الماضي، وكلاهما شيء واحد.

وهذا ما يدعونا إلى البحث عن الدوافع وراء الاهتمام والانشغال بالتراث عند الجابري، وفي اعتقادنا ليس من الصعب إدراك السياق العام الذي حكم كتاباته، إنه هاجس الأصالة والمعاصرة أو إشكالية الأنا والآخر أو إشكالية التقدم والنهضة، هذه النهضة العربية المأمولة التي طال

⁽¹⁾ كمال عبد اللطيف وآخرون، التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري (المغرب: منشورات دار التوحدي، 2011)، ص13.

مخاضها، بل يمكن القول أن ما سُمِّي مجازاً بـ " النهضة العربية الحديثة " قد وصلت إلى طريق مسدود ولم تستطع الخروج من عنق الزجاجة، فهي تجتر قضاياها من جديد وتدور في حلقة مفرغة، بدليل أنها تعيد طرح الإشكاليات السابقة دون الخروج بنتيجة واضحة أو رأي حاسم، كما أن الواقع يبين أن الوضع الراهن مزري.

إن إشكالية الأصالة والمعاصرة - بهذا المسمى الكلاسيكي - قد شغلت الفكر العربي الحديث والمعاصر ابتداء من القرن التاسع عشر إلى القرن الواحد والعشرين، ومن خير الدين التونسي إلى محمد عابد الجابري، ومن شكيب أرسلان إلى زكي نجيب محمود، ومن المشرق العربي إلى المغرب العربي، وهذا ما عبر عنه الجابري بالقول أن مشكلة التقدم مازالت مطروحة منذ مائة عام إلى الآن ولم يجد لها حل⁽¹⁾.

وأما ظروف ظهور إشكالية الأصالة والمعاصرة وبروزها، فيرجعها الجابري إلى التحدي الحضاري ومضمونه أن " الدافع الرئيسي للذات العربية الحديثة إلى تأكيد نفسها بهذا الشكل [شكل التمسك بالتراث والعودة للماضي] معروف ومعترف به من طرف الجميع، إنه التحدي الحضاري الغربي بجميع أشكاله وكافة أبعاده "⁽²⁾.

وفي موضع آخر، يُرجع هذا الاستقطاب في الوعي العربي إلى كون الآخر من جهة مستعمر ومن جهة أخرى صاحب حضارة نستفيد منها.⁽³⁾

وإذا كان كل مفكر أو فيلسوف ابن بيئته، فهذا الحكم ينطبق على الجابري، فقد قرأ في ريعان شبابه عن المحاولات النهضوية، وعاش مرحلة خروج أغلب الأقطار العربية من الاستعمار ونيل استقلالها، وانخراطه في الحركة الاشتراكية (الحزب الاشتراكي المغربي)، و بدأ الأمر وكأنه نهضة شاملة للأقطار العربية، واستقلالاً سياسياً واقتصادياً في انتظار استكمال التقدم الصناعي والتكنولوجي والثقافي والاجتماعي، لكن تتالي النكسات بعضها وراء بعض، بدءاً باحتلال فلسطين عام 1948م وقيام دولة إسرائيل، ثم هزيمة عام 1967م، وفشل جميع المحاولات الوحدوية بين مصر وسوريا وبين مصر والسودان، إلى تعثر التجربة الديمقراطية في

(1) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط5، 1994)، ص 07.

(2) محمد عابد الجابري، نحن والتراث (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط6، 1993)، ص 12.

(3) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص 104.

سائر الأقطار العربية.

أقول إن هذه الهزائم المتلاحقة وهذا الفشل الذريع قد أعاد إلى الذهن العربي الأسئلة القديمة التالية : هل الأمة العربية ومن ورائها الثقافة العربية سائرة في طريق النمو أم في طريق التخلف؟! هل النهضة العربية انتقلت أم اختفت، تحققت أم احتقت؟!!!

وهكذا وبعد قرن ونصف من طرح شكيب أرسلان السؤال الشهير : " لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم ؟ " يجد الجابري نفسه محاطا بقضايا وإشكالات هي ذاتها كانت مطروحة قبل قرن ونصف من الزمن، بل ربما أكثر تعقيدا وتأزما.

وهنا أريد أن أشير إلى نقطة مهمة في تحديد السياق العام للحظة الجابرية، نحن هنا أمام أزمة مضاعفة (Double crise) تُمزق وتشطّي الوعي العربي المعاصر، فمن جهة نحن أمام صدمة التحدي الحضاري وعلاقتنا بالآخر شئنا أم أبينا، كنا واعين بذلك أم لم نكن، ثم نحن - أي جيل الجابري - أمام إخفاق النهوض، إخفاق الحل من جهة ثانية!!

وأمام هكذا أزمة مضاعفة تجعل المرء يشعر بالدوران، يحاول الجابري أن يلتمس الطريق المفضي إلى استقلال الذات العربية وخروجها من النفق الفكري المظلم، الطريق الذي سيبدأ بنقد السلاح قبل سلاح النقد، أي نقد العقل العربي، هذا العقل الثاوي وراء الثقافة العربية، بمعنى أن جهد الجابري سينصب على الحفر في تراثنا الفكري وتتبع آليات إنتاجه للمعرفة والعوامل المتحكمة في تطوره أو بالأحرى التي تحول دون تطوره.

لكن القول إن إشكالية الأصالة والمعاصرة كانت وراء إنتاج الجابري الفكري، وإن كان صحيحا فهو غير كاف، بدليل أن كثيرا من المثقفين العرب والأساتذة والطلاب - ونحن من فئة الطلاب - يعيشون اضطرابا وقلقا ثقافيا وعلاقة مزدوجة ومتناقضة مع الآخر (حرية الغرب واستعمارهم من جهة وبين تاريخ العرب وانحطاطه من جهة ثانية)⁽¹⁾، ومع ذلك لم يؤلف أحدا من هؤلاء كتابا واحدا عن هذا الموضوع.

وهذا يجزئنا للحديث عن المفتاح الثاني للدخول إلى العالم الفكري للجابري، وفي اعتقادنا فإن إدراكه لمكمن الخلل في تراثنا واهتدائه لحل ما لإشكالية الأصالة والمعاصرة كان وراء إنتاجه الفكري والنقدي الذي أتى فيما بعد، الاتجاه الذي ستتضح معالمه في أن أزمة التخلف الثقافي

(1) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مصدر سابق، ص 23.

للمجتمع العربي تعود إلى استقالة العقل العربي ذاته أولاً وأن النهوض والتجديد لا يكون إلا من داخل تراثنا ثانياً، وذلك بضرورة قيام العقل العربي بمهامه في النقد والمعقولة (المنطقية) لاستقلال الذات العربية.⁽¹⁾

إن تحليلنا هذا لإرهاصات مشروع نقد العقل العربي وربط أفكار الجابري بعضها ببعض ضرورة نفسية ومنطقية، لأن العقل الإنساني ينزع دائماً إلى التصنيف والمقارنة والبحث عن الأسباب و العلة الأولى للأشياء والحوادث، وذلك بغية الفهم والإدراك.

صحيح أن التكلف والإفراط في حصر بداية ونهاية الجهد الفكري للجابري في لحظة زمنية معينة تُضبط بصدور كتاب معين أو مرور سنة محددة تكون بمثابة الإلهام أو الوحي، أمر جانبي للموضوعية والصرامة العلمية ويسقطنا في الشكلية والسطحية، لكن هذه الخطوة إن التزمت الدقة والموضوعية فستكون مفيدة جداً لفهم الخطاب الجابري.

نعم كان الجابري في ندواته ومناقشاته كثيراً ما يتضايق من سؤال الباحثين والدارسين عن مدى وعيه لمشروعه ونتائجه، فكان يرد بكل صراحة و تواضع أن مشروعه لم يشعر به إلا في مرحلة متطورة⁽²⁾، وهذا يدل على أن الفكر انسيابي ومتغير ومتجدد باستمرار ومن الصعوبة الفصل بين لحظاته وأناته، وإنما يمكننا بغرض الفهم والتوضيح التمييز بين لحظات أساسية وأخرى ثانوية.

ولكي نتجاوز هذه المسألة، مسألة نشأة مشروع نقد العقل العربي عند الجابري وتتبع تطور فكره من خلال مؤلفاته، فإننا نجمل القول هنا من أنه أتاحت للجابري فرصة الإطلاع على وجه مشرق من التراث العربي الإسلامي في العصر الوسيط وذلك من خلال إنجازَه لأطروحة الدكتوراه في الفلسفة تحت عنوان: العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ العربي الإسلامي، واستفادته قبل ذلك وبعده من بعض المناهج الغربية (البنوي - الإبستمي) ثم وقوعه تحت ضغط مشكلة التخلف ومحاولة إيجاد حل أو فهم على الأقل لهذه المشكلة من خلال إبداعه ونقده المتميز.

هكذا يمكن فهم السياق التاريخي والفكري لظهور مشروع نقد العقل العربي عند الجابري، هذا النقد الذي حرّك أعلام الكثير من المفكرين العرب المعاصرين من المغرب العربي كما في

⁽¹⁾ محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مصدر سابق، ص 204.

⁽²⁾ محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص 276.

المشرق العربي، وفتح شهية آخرين للكتابة في هذا الموضوع معارضين كانوا أو مؤيدين.

فعلا، لقد فتح " نقد العقل العربي " آفاقا جديدة للتفلسف في الفكر العربي المعاصر، وكان من نتائج ذلك أن ظهرت وازدهرت مدرسة من المفكرين المغاربة لانكبابها على مشروع الجابري شرحا وتلخيصا ونقدا ومعارضة أو موافقة، وكان من بينهم الأستاذ كمال عبد اللطيف، محمد صبحي، سالم يفوت، طه عبد الرحمن، عبد السلام بنعبد العالي... إلخ)

وأما في المشرق العربي فقد انتشرت دعوة الجابري أكثر مما هي عليه في المغرب العربي، وذلك حين أعتبرت فكرة " القطيعة المعرفية " بين المشرق والمغرب فكرة عرقية عنصرية وشعوبية.

لقد ظهر مشروع نقد العقل العربي في بداياته الأولى على شكل دراسات فردية ومستقلة لشخصيات إسلامية، شارك الجابري بها في ندوات ومؤتمرات فكرية * وأضاف إليها دراسات أخرى حول شخصيات إسلامية أخرى، وجمعت فيما بعد في كتاب تحت عنوان " نحن والتراث " الذي صدر سنة 1980.

إن هذه الدراسات (المقالات) كانت غنيّة من ناحية المضمون ورسمت خطأ غير مألوف في الدراسات التراثية في الفكر العربي، ورغم استقلالها واختلاف وتباعد فترات كتابتها (بين 1975-1980) إلا أن هناك خيطا فكريا واضحا يجمع بينها، من ذلك مثلا حكم الجابري على بن سينا كونه " قصد ذلك أم لم يقصد أكبر مكرّس للفكر الغيبي الظلامي الخرافي في الإسلام "(1)، وحكمه ثانيا " بوجود قطيعة ابستمولوجية بين فكر بن رشد وفكر بن سينا، قطيعة على مستوى المنهج ومستوى المفاهيم ومستوى الإشكالية "(2)، وهي قطيعة بين اتجاهين أساسيين ومتمايزين: "العقلانية الرشدية عقلانية واقعية، والعقلانية الفارسية السنيوية عقلانية صوفية "(3)، ومن

* شارك الجابري في مهرجان الفارابي الذي نظم في بغداد شهر أكتوبر سنة 1975 بمقال تحت عنوان " مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية، كما شارك في ندوة بن رشد التي انعقدت بكلية الآداب بالرباط في أبريل 1978 بمقال تحت عنوان مشروع قراءة جديدة لفلسفة بن رشد، كما شارك في ندوة بن خلدون والفكر المعاصر بتونس تحت رعاية المنظمة العربية للتربية والعلوم التابعة للجامعة العربية بين 14-18 أبريل 1980 حيث ساهم بمقال عنوانه " ما تبقى من الخلدونية مشروع قراءة نقدية لفكر بن خلدون ". محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص 55.

(1) المصدر نفسه، ص 154.

(2) المصدر نفسه، ص 259.

(3) محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص 248.

خلال هذا النص الأخير ندرك أن الجابري كان لا يزال يعتبر الفكر السينوي الصوفي ضرباً من العقلانية وذلك في قوله "عقلانية صوفية"، ونحن نعرف جيداً أن هذا الجمع بين "العقلانية" و"التصوف" سوف يؤول إلى وضعية طلاق بائن أي علاقة انفصال وتناقض وسُئنت بن سينا بالشخصية الهرمسية العرفانية اللاعقلانية الغنوصية... إلخ

إن قول الجابري بالقطيعة الإستمولوجية بين المدرسة المشرقية مع الفارابي وبن سينا وبين المدرسة المغربية مع بن رشد و بن خلدون سوف يتخذ شكل الأطروحة الأساسية والثابتة في نقد العقل العربي، المشروع الرئيسي والمحوري في الفكر الجابري إضافة إلى اغتائه بأطروحات أخرى وذلك بتقديمه في البحث والنقد.

إن أهمية كتاب "نحن والتراث" بالنسبة لمشروع نقد العقل العربي تكمن في رسمه للخطوط العامة لهذا المشروع، لقد اتضحت الصورة أكثر فأكثر في هذا الكتاب، وما كنا نشير إليه كنوايا وفرضيات مستقبلية أصبح ها هنا واقعا مكتوباً. ويمكن اعتبار كتاب "نحن والتراث" - بشيء من المبالغة - البداية والنهاية في المشروع الجابري، ذلك أن جل ما ورد في هذا الكتاب إما تبنّاه كما هو فيما بعد أو طوّره وكملّه في باقي مشواره.

تبنّى الجابري في المدخل المطول لكتابه "نحن والتراث" التي استغرقت حوالي خمسين صفحة الأطروحة الأساسية التي يدافع عنها في نقده للعقل العربي وهي الدور السلبي للقياس في الفكر العربي قديماً وحديثاً وفي هذا يقول: "لقد ترسّخت آلية هذا القياس في نشاط العقل العربي حتى أصبحت "الفعل العقلي" الوحيد الذي يعتمد عليه في إنتاج المعرفة"⁽¹⁾.

ومن ميادين المعرفة التي شاع فيها القياس إلى درجة فقدانه لضوابطه المنطقية الصارمة هي الفقه والكلام والنحو. ففي مجال الفقه لم يعد ممكناً - من كثرة استعمال القياس - التقيّد بشروط صحته، لقد أخذت الفروع أصولاً تقاس عليها فروع جديدة تحوّلت هي الأخرى إلى أصول. وفي مجال الكلام أدى القياس أو استدلال الشاهد على الغائب بتعبير المتكلمين إلى امتداد المجادلات إلى غير نهاية. وأما في مجال النحو فابتعد القياس عن مهمته الأصلية، مهمة تعقيد كلام العرب وأصبح مهمته تعقيد هذا الكلام. وقد استمر ممارسة هذا القياس بصفة لا شعورية في كثير من ميادين المعرفة حتى أصبح هذا القياس عملية ذهنية يقوم بها الإنسان العربي

(1) المصدر نفسه، ص 18.

بطريقة لا شعورية، وتحول من قياس غائب على شاهد إلى قياس جديد على قديم، وهو ما نراه اليوم في الفكر العربي، فإن قبل الدعوة إلى تجديد الفكر العربي لابد من نقد النشاط الذهني العربي، أي نقد العقل العربي.⁽¹⁾

وليس هنا مقام يليق بتفصيل شرح هذا المشروع، لأن ذلك سيكون في حينه وإنما فقط أبرزنا الخطوط العامة لهذا المشروع النقدي، وعلى العموم فقد خاض الجابري معاركه الفكرية على ثلاث جبهات :

1-جبهة الفلسفة والدفاع عن العقلانية.

2- جبهة نقد التراث ونقد آليات عمل العقل العربي.

3- جبهة العمل السياسي دفاعا عن الحرية والتحديث السياسي.⁽²⁾

كما يمر منهج الجابري بأربع محطات:

1- القطيعة مع الفهم التراثي للتراث.

2- المعالجة البنوية.

3- التحليل التاريخي.

4- الطرح الايديولوجي.⁽³⁾

كان هذا سياق ظهور مشروع نقد العقل العربي فماذا عن السياق الفكري لمشروع نقد العقل الطرابيشي ؟ وقبل ذلك من هو جورج طرابيشي ؟

ولد جورج طرابيشي بمدينة حلب بسوريا عام 1939، حصل على الليسانس في اللغة العربية ثم على درجة الماجستير في التربية من جامعة دمشق. عمل مديرا لإذاعة دمشق (1963-1964)، ورئيسا لتحرير مجلة "دراسات عربية" (1972-1984)، ورئيس تحرير مجلة "الوحدة" (1984-1989).

(1) محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص18، 19.

(2) كمال عبد اللطيف وآخرون، التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري، مصدر سابق، ص14.

(3) السيد ولد أباه، أزمة التنوير في المشروع الثقافي العربي المعاصر، مقال ضمن كتاب جماعي: قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2004)، ص 105.

يتميز الإنتاج الفكري لجورج طرابيشي بتعدد الاتجاهات ما بين الترجمة لفرويد وهيكل وسارتر وبرهيه وجارودي وآخرين، والتأليف في فكر النهضة العربية والنقد الأدبي للرواية العربية. طبق أدوات التحليل النفسي على نقد الرواية وعلى نقد الثقافة العربية. اتجه إلى البحث في التراث وأنتج موسوعته "نقد نقد العقل العربي"، التي احتوت على قراءة ومراجعة لكل من التراث اليوناني والأوروبي الفلسفي، وللتراث العربي الإسلامي الفلسفي والكلامي والفقهية.

يُقسم بعض الباحثين المسار الفكري، الذي عرفه طرابيشي إلى مرحلتين أساسيتين، كل منها كان له مساره الخاص أيضاً. في المرحلة الأولى تبنى الأيديولوجيات الغربية الحديثة من ماركسية إلى قومية، مع قطيعة تامة مع التراث. وفي الثانية اتجه إلى اكتشاف التراث، عموماً، وإلى نقد عمل الجابري "نقد العقل العربي"، خصوصاً. في حوار مع جريدة الحياة (يناير 2006)، يقول: "لا بد أولاً من الاعتراف بأن الجيل الذي انتمي إليه، والذي أتى تالياً لجيلين نهضويين، فسميناه جيل الثورة، عاش وعشنا معه قطيعة كاملة مع التراث. لقد اتجه تفكيرنا واتجه بنياننا الذهني كله إلى الأيديولوجيات الغربية الحديثة التي، تحولت كلها على أيدينا إلى كتب مقدسة سواء كانت ماركسية أو قومية أو اشتراكية أو وحدوية. عشنا قطيعة تامة مع تراث كنا ننظر إليه على انه ليس أكثر من كتب صفراء. بعد ذلك أمام فشل مشروعنا "التحديثي" وخيبته، إزاء فشل «ثورتنا» التي لم تتجح إلا في إحراقنا وإحراق نفسها، ثم أمام السقوط المدوي للأيديولوجيات والذي تلى اكتشافنا حقيقة تلك الفضيحة التي طاولت الماركسية من طريق حكم باسمها دام ثلاثة أرباع القرن، حدث تبدل أساسي، خصوصاً أن ذلك كله تلى هزيمة العام 1967، ثم امتداد أفكار التطرف والعنف، باسم الإسلام..."

ويضيف " إن هذا كله جعلنا، أو جعلني أنا شخصياً على الأقل أعيد النظر في موروثي الثقافي لأكتشف ما كان بيني وبين التراث من قطيعة. والحال إن هذه القطيعة بدت لعيني اكبر حين اضطررتي الحرب اللبنانية للرحيل إلى باريس هرباً وخصوصاً من الاقتتال الطائفي في لبنان الذي كنت أقيم فيه عند ذاك. إزاء هذا كله راحت تتفاعل لدي، وعلى غير توقع مني، علاقتي مع التراث، إذ اكتشفت فيه بدلاً عن الوطن الذي غادرت. ومن هنا جاء اهتمامي بمشروع المفكر المغربي محمد عابد الجابري الذي كان أول من طرح فكرة نقد العقل العربي، رغباً لنفسه أن يكون ابستمولوجياً (معرفياً) في نقده، متكناً على المناهج الحديثة. لقد وجدت في مشروعه، أول الأمر، نقيضاً للمشروع الذي كنت عشت عليه. غير أن رحلة إعجابي بالجابري

لم تدم طويلاً... إذ شعرت بسرعة أن هذا المفكر أصاب العنوان لكنه أخطأ الهدف. أي انه لم يقوم بعملية النقد التي اعتقدناها. بل صادر عملية النقد في الوقت الذي كنا في أمس الحاجة إليها.⁽¹⁾

هذه التحولات التي مر بها فكر طرابيشي لا تمثل عملية "استبدال" لتوجهات معينة محل أخرى وإنما هي عملية نقد ذاتي مستمر وتراكم وإعادة بناء.

إن أبرز المشاريع الفكرية التي تصدى لها جورج طرابيشي، كانت - كما أسلفنا - عمله الموسوعي «نقد نقد العقل العربي»، حيث حاول طرابيشي عبر 20 عاماً هي عمر مشروعه، الرد على مشروع وموسوعة المفكر المغربي محمد عابد الجابري «نقد العقل العربي»، من خلال إعادة قراءة التراث العربي وتوظيفه لاحقاً في معركة الحداثة في وجه دعاة الماضوية. وفي هذا الصدد يقول طرابيشي في أحد حواراته: لقد شاءت ظروف الحياة أن أبدأ الكتابة في نقد مشروع الجابري عندما هاجرت إلى فرنسا، وهناك في الغربة والمهجر وجدت مع التراث ومن خلاله وطناً بديلاً. أضف إلى ذلك أن هذه العودة إلى التراث قد توافقت مع صعود موجة الأصولية التي تريد العودة بنا إلى قرون وسطى جديدة»

ويضيف عندما قرأت كتاب الجابري «تكوين العقل العربي»، سحرت به، وقد كتبت عنه في حينه في مجلة «الوحدة» أنه ليس كتاباً يتقف بل هو أيضاً كتاب يغيّر، فمن يقرأه لا يعود بعد قراءته كما كان قبل قراءته، وأعتقد أن هذا مديح كبير للجابري، ولكن هذا المديح نفسه هو ما جعلني أنتقل إلى موقع «نقد النقد» عندما اكتشفت، وربما من قبيل الصدفة البحتة، أن الجابري يصوغ إشكالياته، التي بدت لي في أول الأمر أسرة، انطلاقاً من شواهد مزيفة، بل انطلاقاً من شواهد يزيّفها عن عمد لتخدم ما يصوغه من إشكاليات بحيث يجبر قارئه على أن يعطي لهذه الإشكاليات الأجوبة التي يريد له أن يعطيها إياها انطلاقاً من موقف إيديولوجي محدد ومسبق.⁽²⁾

وفي حوار آخر يوضح طرابيشي يكشف كيف أنه توقف عند تفصيل يتعلق بإخوان الصفا، إذ يذكر الجابري أنهم وقفوا ضد العقل وضد الفلسفة وضد المنطق. ولكن طرابيشي - بعد

(1) جورج طرابيشي..المفكر في حالة جدل دائم : (مقال إلكتروني)، متاح على الموقع :

<http://www.alarabiya.net/ar/culture-and-art/2016/03/26> بتاريخ السبت 26 مارس 2016م.

² المرجع نفسه.

العودة إلى رسائل إخوان الصفا - وجد أن الجابري قد حرّف نصّهم الذي يؤكد أن "المنطق ميزان الفلسفة وأداة الفيلسوف. ولما كانت الفلسفة أشرف الصنائع على البشرية بعد النبوة صار من الواجب أن يكون ميزان الفلسفة أصح الموازين وأداة الفيلسوف أشرف الأدوات ونسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات مثل صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ". فأصيب طرابيشي بطعنة في كبريائه كباحث لأنه كتب: "من يقرأ هذا الكتاب لا يعود بعد أن يقرأه كما كان قبل أن يقرأه". وبدأ ربيع قرن من نبش أخطاء التزوير الذي أوقع فيه الجابري عن قصد أو عن غير قصد قرّاءه، فأصدر طرابيشي أربعة كتب صدرت عن دار الساقى في الرد على أغاليط الجابري، وهي: "نظرية العقل العربي" و"إشكاليات العقل العربي" و"وحدة العقل العربي" و"العقل المستقل في الإسلام". ويذكر طرابيشي في هذا الصدد: "كان عليّ أن أقرأ كل ما كتبه الجابري، وليس كل ما قرّاه، أو صرّح به أنه قرّاه، وما كان يفترض به أنه قرّاه: أي المصادر والمراجع الأمهات في التراث اليوناني، والتراث الأوروبي الفلسفي والعقلي في طوره الكلاسيكي والحديث، فضلاً عن التراث العربي الإسلامي، الفلسفي أساساً، وكذلك التاريخي، والفقهية، والكلامية، والنحوية". لقد أراد طرابيشي في رده على الجابري أن يوجّه الباحث الرصين إلى التأمني والتحميص والاهتمام بتفاصيل التفاصيل، فكتب 1515 صفحة ردّاً على الـ1715 صفحة التي كتبها الجابري.⁽¹⁾

أما المنهج الذي اعتمده جورج طرابيشي في مشروعه الضخم فهو على نوعين: الأول خاص بمعالجة المشكلات المعاصرة لقضايا النهضة والحداثة، والثاني خاص بقضايا التراث ومشروع "نقد العقل العربي". بالنسبة للقضايا المعاصرة يستخدم طرابيشي منهج التحليل النفسي من أجل نقد الواقع الفكري والثقافي العربي، يقول في ذلك: "لا بد، كما في كل مقدمة من وقتين: واحدة عند المنهج وأخرى عند الموضوع. وأما المنهج - وهو هنا التحليل النفسي - فقد كنا داورناه بقدر أو بآخر من اليسر في دراساتنا عن الرواية العربية. وقد كانت المهمة سهلة، والخصوبة مضمونة نسبياً. فالرواية العربية كانت ولا تزال، في تيارها الأعرض، رواية سيرة ذاتية. والحال أن التحليل النفسي، الذي رأى النور مع التحليل الذاتي الذي أخضع فرويد نفسه له، كان ولا يزال بامتياز منهجاً لكتابة السيرة الذاتية أو لإعادة قراءتها.

¹ جمال شحيد، جورج طرابيشي بين الترجمة والنقد والدراسات الإسلامية (مقال إلكتروني) متاح على الموقع:

<https://www.alaraby.co.uk/diffah/herenow/2017/10/27>

ولكن الصعوبة التي واجهتنا، في محاولتنا تمديد الخطاب العربي المعاصر على سرير التحليل النفسي، هي البنية "الموضوعية" لهذا الخطاب، المستقلة ظاهريا عن ذاتية منتجه، فضلا عن أن فاعل الفعل في عملية إنتاج هذا الخطاب هو واو الجماعة، وليس ضمير الأنا المتكلم. ولا يتسع لنا، في إطار هذه المقدمة، أن نفيض في الكلام عن الكيفية التي أمكن لنا بها أن نتغلب - على ما نعتقد - على هذه الصعوبة. ولكن حسبنا الإشارة إلى أن الرضات الكبرى في تاريخ الجماعات والشعوب - ومنها على سبيل المثال رضة حزيران يونيو 1967 - من شأنها أن تولد سلاسل متناظرة من ردود الأفعال المتطابقة أو الموحدة بحيث تبدو الجماعة وكأنها تسلك سلوك الفرد الواحد، وبحيث يمكن اتخاذها موضوعا لعلوم الذاتية البشرية، ومنها التحليل النفسي الذي ما منعه انتمائه المجهور به إلى علم النفس الفردي من أن يطور فروعاً وشعباً في مضمار علم النفس الجمعي.⁽¹⁾

إضافة إلى ذلك يعتمد طرابيشي على إعادة تأويل النصوص من خلال فهمها في إطارها التاريخي وسياقها الاجتماعي.

أما بالنسبة للتعامل مع التراث من خلال مشروع "نقد العقل العربي"، فيستخدم المنهج التفكيكي من أجل إعادة النظر في الأسس المعرفية "الإبيستيمولوجية" للنص الجابري، ثم منهجي الحفر الأركيولوجي، والنقد التاريخي من أجل الوصول إلى الأصول التراثية للمفاهيم والمقولات الواردة في هذا النص، ثم أخيراً منهج التركيب من أجل إعادة بناء هذه المفاهيم والمقولات في صورتها الصحيحة بناء على نتائج النقد.⁽²⁾

وفيما يلي سرد قائمة تنازلية لأهم أعماله:

- من اسلام القرآن الى اسلام الحديث، 2010.
- هرطقات 2: العلمانية كإشكالية إسلامية - إسلامية، 2008.
- المعجزة أو سبات العقل في الإسلام ، 2008.
- هرطقات 1: عن الديمقراطية والعلمانية والحادثة والممانعة العربية، 2006.

¹ جورج طرابيشي، المتقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ط1، 1991) ص9.

² http://www.arabphilosophers.com/Arabic/aphilosophers/acontemporary/acontemporary-names/Tarabishi/A_Tarabishil.htm

- العقل المستقيل في الإسلام : نقد نقد العقل العربي(ج4)، 2004.
- وحدة العقل العربي : نقد نقد العقل العربي (ج3)، 2002.
- من النهضة إلى الردّة: تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة، 2000.
- مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام، 1998.
- إشكاليات العقل العربي : نقد نقد العقل العربي (ج2)، 1998.
- نظرية العقل العربي :نقد نقد العقل العربي (ج1)، 1996.
- الروائي وبطله: مقارنة للاشعور في الرواية العربية، 1995.
- مذبح التراث في الثقافة العربية المعاصرة، 1993.
- المثقفون العرب والتراث :التحليل النفسي لعصاب جماعي، 1991.
- أنثى ضد الأنوثة: دراسة في أدب نوال السعداوي على ضوء التحليل النفسي، 1984.
- الرجولة وأيديولوجيا الرجولة في الرواية العربية، 1983.
- عقدة أوديب في الرواية العربية، 1982.
- الدولة القطرية والنظرية القومية، 1982.
- رمزية المرأة في الرواية العربية، 1981.
- الأدب من الداخل، 1978.
- شرق وغرب، رجولة وأنوثة: دراسة في أزمة الجنس والحضارة في الرواية العربية، 1977.
- الله في رحلة نجيب محفوظ الرمزية، 1973.
- لعبة الحلم والواقع :دراسة في أدب توفيق الحكيم، 1972 .
- الماركسية والايديولوجيا، 1971 .
- الاستراتيجية الطبقيّة للثورة، 1970.
- الماركسية والمسألة القومية، 1969.

• سارتر والماركسية، 1963 .

باللغة الإنجليزية:

• Woman Against Her Sex: A Critique of Nawal El-saadawi, Saqi

Books, 1989.

وبعد عرضنا السريع هذا عن سياق وظروف بروز مشروع نقد العقل العربي ومشروع نقد النقد، نعود بشيء من التفصيل لمشروع الجابري لئسائل أسسه ومرتكزاته، فكيف اتّجه الجابري الى العقل العربي مُحلِّلا بنيته ومُشرِّحا سياق تكوينه ؟

الفصل الأول: محاور مشروع نقد العقل العربي ونقاده

المبحث الأول : العقل العربي والنظم المعرفية

المبحث الثاني : العقل السياسي والأخلاقي العربيان

المبحث الثالث: نماذج نقدية حول مشروع نقد العقل العربي

الفصل الأول: محاور مشروع نقد العقل العربي ونقّاده

مقدمة

يمكن اختزال مشروع نقد العقل العربي في محاولة صاحبه الاجابة عن سؤال النهضة، والمتمثّل في البحث عن الاسباب الكامنة وراء حالة تخلف الثقافة العربية، وقد حدّدها الجابري في كونها أسبابا ثقافية ابستمولوجية بالأساس، واضطره ذلك الى الحفر عن البنى المتحكّمة في انتاج المعرفة في الثقافة العربية، فألّف كتابه تكوين العقل العربي ثم اتبعه ببنية العقل العربي وأضاف لاحقا العقل السياسي فالأخلاقي.

لقد كان تناولنا لفكر الجابري في فصل مستقل ضرورة منهجية، فمن غير الممكن أن نشرع في عرض نقد طرابيشي بدون معرفة - ولو عامة - لمضمون مشروع الجابري، لقد حاولنا أيضا أن نعرض مشروع نقد العقل العربي أولا دون الالتفات الى اعتراضات المعترضين كي نترك للقارئ فسحة للفهم والاستيعاب ومن ثمّ شرعنا في عرض نماذج نقدية عامة جرى اختيارها بعناية لتمثيلها اتجاهات مختلفة ومتباينة في الفكر العربي، ومن هنا جاء هذا الفصل الأول حاويا على أربعة مباحث تُجيب على الإشكاليات التالية: كيف فسّر الجابري استقالة العقل العربي من خلال حفره في بنية العقل المعرفي؟ ثم كيف طبّق ذات المنهج لاحقا على العقل السياسي والأخلاقي؟ وما هي أبرز النتائج التي وصل إليها المفكّر المغربي وما قيمة تلك النتائج؟ وأخيرا ما هي مآخذ النقاد على أطروحات الجابري ومنهجه؟

المبحث الأول : العقل العربي والنظم المعرفية

يستعمل الجابري مفهوم "العقل العربي" بمعنى خاص يحتاج الوقوف عنده، كما أنه صاحب نظرية في تصنيف النظم المعرفية التي توطر الفكر العربي الوسيط. فبأي معنى تكلم عن العقل العربي؟ وكيف نظر الى بنية النظم المعرفية للثقافة العربية؟

المطلب الأول : مفهوم العقل العربي ونشأته

أولاً : مفهوم العقل العربي

يستخدم الناقد المغربي مفهوم العقل العربي بمعنى " الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها، هي الثقافة العربية بالذات، الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام وتعكس واقعهم أو تعبّر عنه وعن طموحتهم المستقبلية، كما تحمل وتعكس وتعبّر في ذات الوقت، عن عوائق تقدّمهم وأسباب تخلفهم الراهن ".⁽¹⁾

إن العقل العربي الذي يعنيه الجابري في مشروعه الضخم هو العقل الذي تكوّن وتشكّل داخل الثقافة العربية، وفي نفس الوقت الذي عمل هو نفسه على انتاجها واعادة انتاجها⁽²⁾.

ومعنى ذلك أن العقل الذي يتحدث عنه، ليس عقلا مجردا ومغلقا وجاهزا، بل هو عقل يقيم علاقة جدلية مع الثقافة التي ينتجها، وربما كان هذا مدلول كلامه : " إذا كان الإنسان يحمل معه تاريخه شاء أم كره . كما يقال . فكذلك الفكر يحمل معه آثار مكوناته وبصمات الواقع الحضاري الذي تشكل فيه ومن خلاله "⁽³⁾.

يستعين الباحث المغربي في تحديد العلاقة بين الفكر والعقل بتميز الفيلسوف الفرنسي أندري لالاند (1876-1963 André Lalande) بين العقل المكوّن والعقل المكوّن، وبين أن المقصود من العقل العربي هو العقل المكوّن " أي جملة المبادئ والقواعد التي تقدّمها الثقافة العربية للمنتمين إليها كأساس لاكتساب المعرفة أو لنقل : تفرضها عليهم كنظام معرفي ".⁽⁴⁾

وعلى هذا الأساس يبدأ الجابري في تحليل الثقافة العربية الإسلامية القديمة من خلال أفكار

(1) محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط10، 2009)، ص 13، 14.

(2) المصدر نفسه، ص 5 .

(3) المصدر نفسه، ص 13 .

(4) المصدر نفسه، ص 15.

الفلاسفة والمؤرخين والنحاة والفقهاء والأصوليين والمتكلمين والمتصوفة... إلخ لكي يستنتج كيف يُفكر العقل العربي ويقارنه فيما بعد بغيره من العقول (اليوناني والأوروبي)، وهذا كله للبحث عن الأسباب التي جعلت الثقافة العربية تتفهم وتصل إلى مآزقها في عصر الانحطاط وما بعده .

وقد أثر الجابري استعمال مصطلح "العقل العربي" بدلا من "العقل الاسلامي" ليحصر نقده في الجانب الابستمولوجي المعرفي المحض دون التطرق إلى النقد الايديولوجي أي الديني العقيدي (اللاهوتي).

ويمكن حوصلة النتائج التي وصل إليها الجابري في مقارنته تلك في :

1- أن الثقافة العربية الإسلامية تطلب من العقل أن يتأمل الطبيعة ليتوصل إلى خالقها (الله)، وهناك في الثقافة اليونانية - الأوروبية يتخذ العقل من الله وسيلة لفهم الطبيعة أو على الأقل ضامنا لصحة فهمه لها.

2- أن العقل في الثقافة الأوروبية واليونانية يرتبط بأدراك الأسباب أما العقل في اللغة العربية وبالتالي في الفكر العربي يرتبط أساسا بالسلوك والأخلاق.

3- أن العقل العربي تحكمه النظرة المعيارية إلى الأشياء، ويقصد الجابري بالنظرة المعيارية ذلك الاتجاه في التفكير الذي يبحث للأشياء عن مكانها وموقعها في منظومة القيم التي يتخذها ذلك التفكير مرجعا له ومرتكزا، وهذا في مقابل النظر و الموضوعية التي تبحث في الأشياء عن مكوناتها الذاتية وتحاول الكشف عما هو جوهري فيها، ومعنى ذلك أن النظرة المعيارية نظرة اختزالية، تختصر الشيء في قيمته، وبالتالي في المعنى الذي يضيفه عليه الشخص (والمجتمع والثقافة) صاحب تلك النظرة، وأما النظرة الموضوعية فهي نظرة تحليلية تركيبية، تحلل الشيء إلى عناصره الأساسية لتعيد بناءه بشكل يبرز ما هو جوهري فيه.

4- أن المعرفة عند العرب تتأسس على الأخلاق، بينما عند اليونان : الأخلاق هي التي تتأسس على المعرفة، ويستدل الجابري على ذلك بلسان العرب لابن منظور، وبالقرآن الكريم :
إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ " (سورة الأنفال، الآية: 22).⁽¹⁾

ثمة إذن خاصيتان ثابتتان للعقل الغربي هما :

⁽¹⁾ محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 29-31.

*اعتبار العلاقة بين العقل والطبيعة علاقة مباشرة من جهة.

*الايمان بقدرة العقل على تفسيرها والكشف عن أسرارها من جهة ثانية.

الخاصية الأولى تخص الوجود والخاصية الثانية تخص المعرفة، ويلاحظ أن الخاصيتين تكوّن نظرة قائمة على العقل والطبيعة دون الله. أما في الثقافة العربية فالعلاقة تتمحور حول ثلاثة أقطاب : الله، الانسان، الطبيعة.والنتيجة هي أن مفهوم العقل عند الغرب يرتبط بادراك الأسباب أي بالمعرفة أما عند العرب فيرتبط بالأخلاق والسلوك.(1)

لنعد إلى الثقافة العربية ونبحث عن البداية الفعلية لتكوّن العقل العربي. فمتى يمكن الحديث عن بداية تشكّل العقل العربي عند الجابري؟

ثانيا : عصر التدوين كبداية لنشأة العقل العربي

يستفيد الجابري من نص للذهبي ليحدد عصر التدوين بتاريخ 143هـ كبداية لتكوّن العقل العربي، والتدوين هو تلك العملية الواسعة التي تمّت بإشراف الدولة، إلا أن تدوين العلم وتبويبه غير انتاج العلم لأن تدوين العلم معناه : إن العلم جاهز وأن مهمّة المدوّن تنحصر في التقاطه وجمعه.(2)

ولكن التدوين لا يعني مجرد الجمع فقط بدون تدخّل من العقل والارادة، بل إن العملية كانت في الحقيقة إعادة بناء ذلك الموروث الثقافي بالشكل الذي يجعل منه تراثا، أي اطارا مرجعيا لنظرة العربي إلى الاشياء، إلى الكون والانسان والمجتمع والتاريخ.(3)

وليس يعني هذا أنه ما كان للعرب من عقل قبل التدوين، إذ متى كان العربي كان عقله معه، وإنما الوعي بالعقل وتدوينه هما ما شكّلا الفارق.(4)

إذن "عصر التدوين هو الاطار المرجعي الحق للعقل العربي، وليس العصر الجاهلي ولا العصر الإسلامي الأول ولا قبلهما، دليل ذلك أن ما نعرفه عن ما قبل عصر التدوين إنما تمّ

(1) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 27-30.

(2) المصدر نفسه، ص 63.

(3) المصدر نفسه، ص 64.

(4) محمد الشيخ، محمد عابد الجابري: مسارات مفكر عربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2001)، ص 29.

بناؤه في هذا العصر نفسه، كما أن ما جاء بعده لا يفهم إلا بربطه به نوعاً من الربط"⁽¹⁾.

وبتعبير آخر " إن المعطيات والصراعات والتناقضات التي عرفها عصر التدوين والتي تُشكّل هويته التاريخية هي المسؤولة عن تعدد الحقول الأيديولوجية والنظم المعرفية في الثقافة العربية كما وأنها هي المسؤولة عن تعدد المقولات وصراعاتها في العقل العربي"⁽²⁾

لقد استنتج الجابري نظماً معرفية مختلفة تدرج فيه المعارف والعلوم العربية، قسّمها إلى ثلاثة نظم هي: النظام البياني والنظام العرفاني والنظام البرهاني. وسنحاول التطرق إلى كل نظام من هذه الأنظمة الثلاثة بالتفصيل .

المطلب الثاني : النظام المعرفي البياني

أولاً : تعريف البيان

إن " البيان كفعل معرفي هو الظهور والاضهار والفهم والافهام وكحقل معرفي وهو عالم المعرفة الذي تبنيه العلوم العربية الإسلامية الخالصة " علوم اللغة وعلوم الدين . وتتركز الممارسة النظرية داخله على وضع قوانين لتفسير الخطاب المبين، الخطاب القرآني"⁽³⁾.

أما عند الشافعي فالبيان: " اسم جامع لمعاني مجتمعة الأصول متشعبة الفروع، فأقل ما في تلك المعاني المجتمعة المتشعبة : انها بيان لمن خوطب بها ممن نزل القرآن بلسانه، متقاربة الاستواء عنده، وإن كان بعضها أشد تأكيد بيان من بعض، ومختلفة عند من يجهل لسان العرب ".⁽⁴⁾ إذن البيان هو الخطاب القرآني الذي نزل بلغة العرب ووفق أساليبها في التعبير والافصاح .

يوضح الجابري مقصوده من البيان والبيانيين بالقول إنهم المفكرون الذين يخضع تفكيرهم للنظام المعرفي الذي حدّدته العلوم العربية الإسلامية الخالصة مثل النحو والفقه والكلام والبلاغة . لقد عمل هؤلاء المفكرين أيضاً على تكريس نوعاً معيناً من التفكير في هذه العلوم -

(1) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 71.

(2) المصدر نفسه، ص 71.

(3) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط9، 2009)، ص 556.

(4) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 103. عن الرسالة

آليات ونظريات - هي الطريقة البيانية.(1)

وهكذا نلاحظ أن الجابري ارتقى بمفهوم البيان من الحقل المعرفي الضيق وهو حقل البلاغة كما اشتهر في الثقافة العربية إلى معنى فلسفي أوسع يشمل عدة علوم أخرى كالكلام والفقه وأصوله. وقبل الخوض في عرض علوم البيان نشير إلى أننا تجنبنا تفصيل أفكار الجابري التي أشار إليها بالنقد طرابيشي وذلك تقاديا للتكرار والرتابة .

ثانيا : اللغة العربية

إن أهمية اللغة العربية في الثقافة العربية وبالتالي في العقل العربي كبير جدا لأن الدين الإسلامي لا يفهم على حقيقته خصوصا القرآن إلا بفهم معاني اللغة العربية " فالعربية جزء ماهيته " كما يقول علماء أصول الفقه والهاء عائدة على القرآن.(2)

إن الأحكام التي وصل إليها الجابري فيما يخص اللغة هي :

إن اللغة العربية لغة تعاني فقرا في المعاني مقارنة بكثرة في ألفاظها لأنها جُمعت من أفواه الأعراب المنعزلين في القفار دون غيرهم.

إن اللغة العربية جُمِدت في قوالب منطقية صارمة وضعها علماء اللغة مثل الخليل ابن أحمد مما جعلها عاجزة عن مواكبة الحياة الجديدة، وهي ملاحظة تتفق مع ما ذهب إليه أمين الخولي من قبل في ضرورة ربط اللغة بالتطور الحادث في المجتمع وليس بالقوالب الصورية.³

ظهور لهجات عامية في البلاد والمناطق العربية المختلفة ساهمت جزئيا في إغناء الفكر العربي، ولكنها تبقى قاصرة عن الرقي بالتفكير عما يحتاجه المرء، لأنها لا تتوفر على الأدوات والآليات الضرورية للتفكير.

وكان أيضا نتيجة جمع اللغة من الاعراب الأقحاح وحدهم، قد ترك آثار تفكيرهم الحسي والبدائي على اللغة العربية ذاتها فكانت لغة حسية تعتمد على الصورة البيانية والموسيقية(4).

(1) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 13.

(2) المصدر نفسه، ص 75.

³ أحمد محمد سالم، اشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر: دراسة نقدية مقارنة بين حسن حنفي وعابد الجابري (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2010)، ص 289.

(4) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 86.

يستثني الباحث المغربي القرآن الكريم دخوله في حكم اللغة العربية والعلوم البيانية، لأنه (القرآن) لا يكرّس الرواية الانفصالية والجوازية ولا القياس البياني التشبيهي، بل إنه إذا استعمل التشبيه والتمثيل والمجاز والاستعارة فإن الغرض منها هو التنبيه فقط قصد الإشارة والايحاء، وخطأ العلماء والفقهاء هو قراءتهم للقرآن من وجهة نظر الرؤية الجاهلية (عالم الاعرابي) القائمة على استدلال الشاهد على الغائب⁽¹⁾، وهذا الكلام لا يروق للناقد السوري طرابيشي.

ثالثا : الفقه

يرى الجابري أنه يمكن القول إن الحضارة الاسلامية هي حضارة فقه مثلما أن الحضارة اليونانية حضارة فلسفة والأوروبية حضارة علم، والفقه يمثل الانتاج الخالص للثقافة الاسلامية، وقد انعكست هذه المكانة للفقه على تفكير الانسان العربي المسلم.⁽²⁾

لقد اسهم الشافعي مساهمة فعالة في رسم اطار للتفكير العربي حينما جعل القياس المصدر الرابع بعد القرآن والحديث والاجماع، والقياس الفقهي أو الاصولي هو ما طُلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم من الكتاب أو السنة، وعلى هذا الأساس فان القياس عبارة عن آلية فكرية تعمل على ربط طرف بطرف وليس على بناء عالم فكري انطلاقا من مبادئ⁽³⁾.

على أنه يجب التفريق بين القياس البياني والقياس الارسطي (الجامع) لأن القياس البياني لا يعني استخراج نتيجة تلزم ضرورة عن مقدمتين أو أكثر بل يعني أمرا آخر (بنوع من المساواة) إنه ليس عملية جمع وتأليف، بل هو عملية مقايسة ومقاربة وفي القياس البياني إن القائس لا يصدر حكما من عنده لا يبتدئه، بل إنما يمدد حكم الاصل إلى النوع اثباتا أو نفي اعتمادا على ما يجده هو من شبه بينها يبرر القياس ويستنتج الجابري ان الحكم الذي يصدره المجتهد استنادا على القياس حكم يقوم على الظن فقط لا على اليقين.⁽⁴⁾

إن القواعد التي وضعها الشافعي لا تقل أهمية بالنسبة لتكوين العقل العربي الاسلامي عن " قواعد المنهج " التي وضعها ديكارت بالنسبة لتكوين الفكر الفرنسي خاصة والعقلانية الأوروبية

(1) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 248.

(2) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 96.

(3) ولاء مهدي محمد حسين الجبوري، محمد عابد الجابري: توجهه العربي الاسلامي وفكره الفلسفي المعاصر (رسالة دكتوراه)، (جامعة بغداد: كلية الآداب، 2005)، ص 23.

(4) المرجع نفسه، 2005، ص 23.

الحديثة عامة" (1).

لقد رفض الناقد المغربي القياس كمنهج بديل عن البرهان لأن ضعف القياس يكمن في قيامه على الظن والاحتمال لا على اليقين والحسم مثلما عليه حال علوم القيافة والفراسة والعيافة (وهو علم يبحث عن أسماء الطيور وأصواتها وعمرها والتفائل بأصواتها...)، وهي كلها علوم العرب في الجاهلية .ولكن في ظننا هذه علوم وليست بيان كاللغة أو الكلام أو الفقه، كما أن الجابري أدخل هنا علم التنجيم إلى ميدان البيان، بينما في موضع آخر من التحليل يضعه ضمن علوم العرفان .

رابعاً : علم الكلام

يتحدد المعقول الديني [البياني] بثلاثة عناصر :

1- القول بإمكانية - بل بوجوب - معرفة الله من خلال تأمل الكون ونظامه (دلالة الشاهد على الغائب)

2- القول بوحدانية الله أي نفي الشرك عنه، وبالتالي فلا خالق ولا مدبر للكون إلا هو (الشيء الذي يعني عدم الاعتراف بأي تأثير سواء للكواكب أو السحر... إلخ) .

3- القول بالنبوة، بمعنى أن الاتصال بالله، وبالتالي بالحقيقة، ليس ميسراً لكل الناس، بل إن الله يصطفي من بين عباده من يشاء ليعثه رسولا إليهم، والنبي محمد هو خاتم الانبياء والمرسلين... (2)

يوضح الجابري علاقة الأشعري بالشافعي بقوله إن " القواعد المنهجية التي قررها الشافعي كانت توجّه من الداخل القواعد العقدية التي قررها الأشعري تماما مثلما ان القواعد العقدية التي قررها الأشعري هي نفسها التي وجّهت - ومن الداخل كذلك - القواعد المنهجية التي قررها الشافعي." (3)

كما يقرر أن الاستدلال بالشاهد على الغائب كان المنهج المفضّل لدى سائر المتكلمين، المعتزلة منهم والحنابلة والأشاعرة .

(1) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 100.

(2) المصدر نفسه، ص 140.

(3) المصدر نفسه، ص 116.

إن الاهتمام بنظام الخطاب الذي حكم العقل البياني على حساب نظام العقل قد ترتّب عنه جملة أمور منها :

الانشغال والاهتمام بتجنّب التنافر بين الكلمات على حساب الاهتمام بتجنّب التناقض بين الأفكار على صعيد الفكر لا ينظر إليه كتناقض بل على سبيل ايراد المعنى الواحد بعدة طرق مختلفة، وتلك هي مهمة التأويل. وقد تتم ازالة التناقض بطريق المحسنات البديعية التي تتكفل بتهديب أذن السامع.

وكذلك بالنسبة لعلم الكلام الذي كان بين احتمالين : إما الايجاز المخل أو الاطناب المفرط . لقد سار المتكلمون المسلمون على درب اللغويين - الذين يعني العقل عندهم مجرد الربط " عقل البعير أي شدّه وربطه " - فاعتبروا العقل مجرد نشاط عرضي لفاعلية جوهرية ترجع إلى القلب، وهذا يعني غياب للمبادئ المنطقية العقلية الصارمة لتحل محلّها المشاعر والأحاسيس الباطنية العائدة إلى القلب، ولذلك فإن التفكير العقلاني أبعد ما يكون عن المتكلمين وعلى الكلام بصفة عامة بما في ذلك فرقة المعتزلة، وهذا الرأي للجابري يخالف فيه مألوف أقوال الباحثين الذين درجوا على اعتبار فرقة المعتزلة أنموذجاً للمذهب العقلاني بدليل جمعهم بين العقل والقلب " لهم قلوب يفقهون بها " الاعراف 179.(1)

وإذا كان هذا حال العقل عند المعتزلة فكيف به عند الاشاعرة ناهيك عن الفرق الأخرى كالصوفية والباطنية... الخ !!؟

والخلاصة أن " تنزيل الفروع الفقهية على القواعد النحوية " وبعبارة مماثلة " تنزيل الأصول النحوية على الأصول الفقهية، ثم تنزيل المفاهيم النحوية على المبادئ الكلامية، وتنزيل المبادئ الكلامية على القواعد النحوية... ذلك ما يعبر أحسن تعبير عن واقعة أساسية في الثقافة العربية الاسلامية، واقعة التداخل والتكامل بين النحو والفقه والكلام على مستوى المنهج، بل على مستوى التشريع للعقل "(2)

ولكن حينما يقرر الجابري أن ما جاء به الدين الاسلامي يعتبر معقولاً وما جاءت به الأديان الأخرى (التي بدّل أهلها دين الحق) بغير المعقول، يصبح كلامه دينياً غير ابستمولوجي، ونتعجّب كيف يمكن أن يلقي كلامه قبولاً عند المسيحيين واليهود من العرب الذي يسفّه عقائدهم

(1) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 209، 208.

(2) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 127.

لأنهم بدّلوا عقيدة التوحيد بعقائد التثليث والتجسيم!!! إذن من الوجهة الاستمولوجية (المعرفية) لا يحق وصف النظرية الهرمسية للعالم بأنها نظرة لاعقلانية والنظرية البيانية الاسلامية هي عقلانية، خصوصا بعدما حطّم الفيلسوف نيتشه أسطورة العقل في العصر الحديث، وهكذا فإن عقائد التثليث و الحلول و الاتحاد و التوحيد هي قضايا دينية إيمانية لا هي عقلانية ولا لاعقلانية.

خامسا : مبدأ الانفصال والتجويز

مبدأن يحكمان الرؤية البيانية "العالمة" للعالم : مبدأ الانفصال ومبدأ التجويز، والمبدأن متكاملان وتكرّسهما على نطاق واسع نظرية الجوهر الفرد، وهي نظرية ترى أن العلاقة بين مكونات الاشياء هي علاقة تجاور لا علاقة تفاعل وتداخل، الشيء الذي رفع وألغى مبدأ السببية في التفكير العربي البياني لكن باحثنا لا يتوقف عن حد نظرية الجوهر الفرد (التي تنفي ترابط وحتمية الاسباب والمسببات) بل يتساءل عن أسباب التي دعت المتكلمين المسلمين إلى القبول بتلك النظرية دون سلك طريق ثاني مبرر وضروري حتى، وهو القول بالعناية الإلهية والسنن الكونية الثابتة " ولن تجد لسنة الله تبديلا "، " سنة الله التي خلت من قبل "، يُجيب الناقد بأن وراء ذلك الاختيار هو : السلطة المرجعية الأولى والأساسية التي تحكم التفكير البياني العربي، سلطة اللغة العربية.⁽¹⁾ وربما بسبب هذا الموقف الأخير جاء اعتراض طرابيشي الشامل على مشروع الجابري ككل، المشروع الذي كان يأمل منه الناقد السوري التركيز على الانعراج الخطير الذي كانه الفهم الديني للإسلام أو على الأقل عدم استبعاده فقط، وإذ بالجابري يحمل اللغة العربية كل مصائب الثقافة العربية .

لكننا نتساءل إذا كان المتكلمون اختاروا أحد الحلول وهو القول بالتجويز، أفلم يكن اختيارهم - على الرغم من كونه قد يتعارض مع مبادئ الاسلام - اختيارا مبررا بالشواهد النصية والعقلية !!! وإذا كان الأمر كذلك باعتراف الباحث المغربي فإنه لا معنى لِلْوَمِهم أو تخطئتهم، لانهم اجتهدوا وفكروا بطريقة معينة، مثلما قد يفكر غيرهم بطريق آخر غير منزّه عن العيوب والشغرات بأدلة عقلية ونصية كمذهب الجابري مثلا .

والنتيجة هي أن الاعتماد على تفسير النصوص (بشكل ظاهري أو باطني) لا يؤدي إلا

(1) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 241.

إلى الاختلافات، والبديل - من وجهة نظرنا - هو ابعاد النصوص أو على الأقل وضعها بين قوسين إذا ما أردنا أن يكون خطابنا أكثر موضوعية .

وهنا نُسجّل اختلافنا الأيديولوجي مع الجابري، في أن عقائد الدين الإسلامي قد لا ينفع أو يضر مقارنتها بمخرجات العقل الانساني واستدلالاته . نعم من حق الجابري أن يعتنق أي عقيدة دينية يرتضيها، لكن ينبغي أن يُميّز بين مجال العقيدة ومجال التحليل الموضوعي أو الأبيستمولوجي .

إن مبدأى الانفصال والتجويز الأتيان من اللغة ليسا لهما من سند سوى البيئة الجغرافية للفرد العربي، فحبات الرمل منفصلة في الصحراء مثلما النباتات والحيوانات الصحراوية، بل الانسان العربي ذاته الذي وإن انتمى إلى قبيلة فانتماؤه إليها انتماءً عرضياً.(1)

نلاحظ هشاشة هذا الاستدلال وتكلفه، فنجدّه ينظر إلى الحجج التي تخدم موضوعه (أطروحته) ولا يلتفت إلى المظاهر المعاكسة في البيئة العربية، وإذا حدث وأن اعترف ببعض المظاهر التي توافق أطروحة الاتصال نجده يُحوّر معناها أو يُخفّفه إلى الدرجة التي لا تهدد بنيانه وهذا واضح لكل قارئ، وعلى كل حال فإن ضعف دليل الجابري أو قياسه الأخير (ويا لتناقض الجابري الذي رفض ويرفض القياس) لا يدل دلالة نهائية على تهافت أو تهاوي أطروحته التي نحن بصدها (العقل البياني العربي) .

وبشكل ملخّص عن علاقة وتأثير البيئة على العقل البياني العربي يقرر أن " العلاقات في مجتمع رعوي هي علاقات انفصال، أما الاتصال فهو من خصائص مجتمع المدينة ومن مميزات البيئة البحرية، إن الاتصال هو من خصائص أمواج البحر وليس من خصائص قطرات الغيث [الماء] في الصحراء".(2)

إن مبدأ التجويز ليس إلا نتيجة لمبدأ الانفصال، انفصال الأشياء في الصحراء، كما أن الاستدلال البياني الذي هو القياس، نتيجة للبنية الفكرية لعرب الصحراء القائمة على اعتماد التشبيه (استدلال الشاهد على الغائب) كسبيل إلى المعرفة الجديدة، سواء عند علماء النحو والبلاغة أو علماء الفقه والكلام.

(1) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 241.

(2) المصدر نفسه، ص 241، 242.

وفجلمة القول فإن الناقد المغربي حاول أن يكشف عن البنية المعرفية اللاشعورية التي تؤسس وتحكم النظام البياني، ورصد السلطات المرجعية التي تقود التفكير في الحق البياني فوصل إلى :

ان ابن منظور في جمعه لقاموسه كان قد اعتمد على العربية الخالصة " القحّة" التي لم تختلط بلسان الأعاجم، انها لغة أعراب الجاهلية .(1)

كما أن طريقة جمع اللغة من طرف اللغويين ووضعتها في المعاجم، وعلى رأسهم الخليل بن أحمد الذي انطلق في الامكان النظري الفرضي، بالاعتماد على الحروف الهجائية العربية، وتطبيقا لطريقة الاحتمالات الرياضية استخرج الخليل الكلمات الموجودة وغير الموجودة، وبما أن الأخيرة ممكنة الوجود فإنها تحتفظ بنوع من الوجود على الرغم من انها كلمة بدون معنى، وهذا يؤدي إلى وقوع فائض في الكلام مقارنة بالمعاني .

ثم انعكست هذه الخاصية في مجال الفقه، فقد " أخذ الفقهاء يشرّعون للفرد والمجتمع انطلاقا من تعقّب طرق دلالة الالفاظ على المعاني أي من المواضع اللغوية على مستوى الحقيقة والمجاز معا، فاهملوا مقاصد الشريعة .

أما في علم الكلام فقد أدى الانسياق وراء اشكالية اللفظ والمعنى إلى خنق العقل وتحجيم دوره في قضايا خلق القرآن ومسألة التأويل والاعجاز .

وأما البلاغة، فقد كانت النتيجة فيها مضاعفة، إذ أصبح الرأي في مسألة بلاغية مقيدا بما يمكن أن ينتج عنه على مستوى الكلام والفقه معا.(2)

تلك أهم النتائج التي وصل إليها الجابري فيما يخص النظام البياني، فماذا عن النظام العرفاني؟

المطلب الثالث : النظام المعرفي العرفاني

أولا : مفهوم العرفان

العرفان لغة مصدر عرف فهو والمعرفة بمعنى واحد، وفي لسان العرب : " العرفان : العلم،

(1) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 15.

(2) المصدر نفسه، ص 105، 106.

عرفه يعرفه : عرفة و عرفانا ومعرفة " ، أما عند المتصوفة الاسلاميين فهو الكشف والالهام .(1)
العرفان كفعل معرفي هو ما يسمّيه أصحابه بـ"الكشف" أو "العيان" وكحقل معرفي خليط من
هواجس وعقائد وأساطير تتلون بلون الدين.(2)

والعرفان في اللغات الاجنبية الغنوص "gnose" وهي كلمة ذات أصول يونانية ومعناها :
المعرفة، العلم، الحكمة، غير أن المعرفة المقصودة هي المعرفة الدينية بالخصوص .

أما المعنى الاصطلاحي الذي يستعمله الباحث المغربي فهو " جملة التيارات الدينية التي
يجمعها كونها تعتبر المعرفة بالله تقوم على الارادة بديلا عن العقل، أما العرفانية
"gnosticisme" فتشير إلى معنى أخص هو " تلك المذاهب الدينية التي ظهرت في القرن
الثاني للميلاد تخصيصا" (3) كالهرمسية والمانوية ،وهي مذاهب تستخدم السحر والتنجيم
والكيمياء والعلوم السرية .

وبعبارة أخرى فقد استخدم ناقدنا العرفان بمعنى " نظام معرفي ومنهج في اكتساب المعرفة
ورؤية للعالم، وأيضا موقف منه، انتقل إلى الثقافة العربية الاسلامية من الثقافات التي كانت
سائدة قبل الاسلام في الشرق الادنى وبكيفية خاصة في مصر وسورية وفلسطين والعراق " .(4)

لقد قام الجابري بتحديد مضمون هذا النظام المعرفي في بيئته الأصلية قبل أن ينتقل إلى
الاسلام، ثم كيفية دخوله إلى الثقافة مع تحليل لأسسه المنهجية مبرزا المعالم الرئيسية للرؤية
التي يكرّسها .

ثانيا : خصائص العرفان

إن خصائص العقائد الهرمسية حسب الجابري (يضيف خاصيتين أخريين إلى الثلاثة التي
ذكرها ماسينيون .

1- القول بالله واحد لا يعبر عنه بوصف ولا يدرك بالعقل، وإنما يتوصّل إليه بالزهد
والتطهير ومواصلة الدعاء والتبتّل .

(1) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 251.

(2) المصدر نفسه، ص 557.

(3) المصدر نفسه، ص 254.

(4) المصدر نفسه، ص 253.

2- القول بترابط العالم السفلي والعالم العلوي وعدم إقامة أية فواصل بين السماء والأرض، وتفسير ذلك نظرياً باتصال " أفق " الكائنات بعضها مع بعض (أفق المعادن متصل بأفق النبات، وأفق النبات متصل بأفق الحيوان ...

3- القول بسلاسل الأسباب غير المنتظمة، الأسباب التي يغلب فيها الشذوذ على الاطراد، وتخضع لتقلّبات التجربة وليس للضرورة العلمية.

أما الخاصيتان التي أضافهما الجابري فهما :

1- القول بالأصل الالهي للنفس وما يتّصل بذلك من نزعة تصوّفية .

2- عدم الفصل بين العلم والدين.(1)

ثالثاً : المذاهب الهرمسية في الاسلام

أما ممثلي والمشتغلين بالعلوم القديمة (الهرمسية والسحرية - التنجيمية والكيميائية) فهم خالد بن يزيد بن معاوية (المتوفى سنة 85هـ)، والثاني هو جابر بن حيان بنظرته في النفس الذي اعتبرها جوهرًا إلهيًا، وكذا تصنيفه للعلوم الذي اتّبع التصنيف الهرمسي، وأيضاً مسألة القدم والحدوث، حيث يرى أن الطريق الوحيد إلى معرفة الله هو الكشف لا العقل، ثم ثالثا الطبيب أبوبكر الرازي الذي يجب التمييز بين طبيّته وفلسفته اللاعقلانية، كما هو الحال عند ابن سينا الذي كان يؤمن بعقائد الصابئة حول التناسخ واستحسانه مبدأ الثنوية.(2)

كذلك فإن الهرمسة حاضرة عند فرق الجهمية والروافض والغلاة مثل جابر بن حيان الكوفي وكذلك المغيرة البجلي المتوفى مقتولا سنة 119هـ .

كذلك الشيعة كلها (باستثناء فرقة الزيدية) التي ترفض امكانية التوصل إلى معرفة الله بطريقة النظر والقياس، فضلا عن المتصوفة مثل شخصية هاشم الكوفي (المتوفى سنة 150هـ) الذي كان يقول بالاتحاد والحلول وكذا معروف الكرخي (المتوفى سنة 200هـ) وذو النون المصري (المتوفى سنة 245هـ).

ومما ينتمي إلى العقل المستقل في الاسلام نجد أيضا رسائل اخوان الصفا التي تشكّل

(1) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 193.

(2) المصدر نفسه، ص 194-197.

مدونة هرمسية كاملة، لأنها تُحيل دائماً إلى هرمس مثلث الحكمة وتبنيها لعقائد نظرية الاله المتعالي والعقل الكلي المكلف بتدبير الكون، والطبيعة الالهية للنفس البشرية (...).⁽¹⁾

وكذا فرقة الاسماعيلية في شخص الكرمانى الذي طابق بين النبي والوصي أو الولي، وقوله بأن لا سبيل إلى المعرفة الحقّة إلا أخذها المرء من الامام .

هذا بالإضافة إلى التأثير والتطابق بين المنظومة الهرمسية ومتصوفة الاسلام مثل آراء الجنيد (المتوفي سنة 207هـ) في النفس والتوحيد، وآراء الحلاج في الحلول.⁽²⁾

لقد تبنت العرفانية الاسلامية الموروث العرفاني المنحدر إليها من العصر الهيلينستي والفلسفة الدينية الهرمسية منها خاصة، وعملت على قراءة النصوص الدينية البيانية الاسلامية على ضوءها، بمعنى أنها اجتهدت في جعل ظاهر هذه النصوص يتضمن الموروث العرفاني كباطن أي باعتباره الحقيقة المقصودة⁽³⁾.

وأما كيف دخل هذا الموروث إلى الثقافة الاسلامية ؟ فقد دخل عن طريق السياسة كالشيعة أو عن طريق السياسة والعقيدة كما عند الطرق الصوفية. وكذلك بالنسبة للفلاسفة الاشرافيين، وقد مثل الجابري على هذا التأثير بالمذاهب الهرمسية بمسألة الظاهر والباطن التي تقسم الآيات في الفهم إلى ظاهر وباطن، ومن هنا جاءت التسمية "الباطنية" التي تؤمن بأن لمعاني القرآن باطن أهم من المعنى الظاهري.

ومن التأويل الباطني للآيات القرآنية من وجهة نظر شيعة والتي تؤدي وظيفة سياسية إلى جانب تأويلات أخرى تؤدي وظائف ايديولوجية ودينية كتأويل للآية " مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ (19) بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ (20) فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (21) يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ " سورة الرحمن : الآيات 19-22.

فالبحرين هما علي ابن أبي طالب وفاطمة زوجته، والبرزخ هو النبي محمد، و"اللؤلؤ والمرجان " هما الحسن والحسين وأما الهدف السياسي من هذا التأويل في نظر الجابري فهو أن الخلافة هي من نصيب علي (ض)⁽⁴⁾.

(1) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 199-202.

(2) المصدر نفسه، ص 206-208.

(3) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 271.

(4) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 281.

أما التمثيل الثاني على تأثر مذاهب الاسلاميين بالعرفان الهرمسي المشرقي القديم والاسماعيلي، فابن عربي قد تأثر بمدرسة ابن مسرة الباطني (لكن كيف يكون ابن عربي المغربي عرفانيا مع أن الابستمولوجيا المغربية برهانية - وربما يقول الباحث أن ذلك استثناء أي أنه غلب العرفان على البرهان).

وقد انتقد الجابري ابن عربي في بعض تأويلاته إلا أنه اعتبر استدلالاته أقرب إلى الاستدلال البياني لا العرفاني، استدلال قائم على المماثلة.

وكذلك الشأن ما فعله فلاسفة الاسماعيلية مثل أحمد حميد الدين الكرمانى. يمثل الباحث أيضا على لامعقولية العرفان الشيعي في مسألة النبوة والولاية حيث ساوى الشيعة الإثنا عشرية بين النبوة والولاية في مخالفة صارخة للعقيدة الاسلامية.(1)

تمثل نظرية النبوة عند كل من الشيعة الإثنا عشرية والاسماعيلية رؤية متكاملة للكون والانسان متمحورة حول شخصية الامام وقصة المبدأ والمعاد، لكنها تلغي العقل وتستبدله بعرفان الامام(2).

أما العرفان الصوفي فينال المرء بالمجاهدات والترفع، أي بالاكتساب (وقد انتشر أكثر في العالم الاسلامي لتحرره من السياسة)، لكنه إذا ناله المرء تصبّح له سلطة دينية على مريديه واتباعه ويحظى بحظوة عالية من المنظور الديني على الأمة الاسلامية جمعاء(3).

وعن علاقة التشييع بالتصوّف يقول "إذا نحن جردنا العرفان الشيعي الاثني عشري والاسماعيلي من مضمونه السياسي، ووجدنا العرفان الصوفي من الشكل البياني الذي ارتداه، فإننا سنجد انفسنا هنا وهناك أمام مادة معرفية تنتمي كلها إلى الموروث العرفاني القديم السابق على الاسلام والهرمسي منه خاصة".(4)

يرى الجابري أيضا أن فكرة "المقامات" الصوفية تجد أصلها في فكرة " المعراج " الهرمسي حيث تصعد النفس بعد مفارقتها للبدن إلى السماء العليا لتتحد بالإله المتعالي.(5)

(1) المصدر نفسه، ص308-330.

(2) المصدر نفسه، ص343.

(3) المصدر نفسه، ص364.

(4) المصدر نفسه، ص372.

(5) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 373.

ليصل في الأخير إلى تأكيد موقفه المناهض للعرفان بالقول إن الكشف العرفاني ليس شيئاً فوق العقل كما يدعي العرفانيون بل هو أدنى درجات الفعالية العقلية ... بل هو فعل العادة الذهنية غير المراقبة.

نختلف مع الجابري في ارجاع مصدر العرفان إلى شعور المرء بالغربة في هذا العالم أو نتيجة للرؤية التشاؤمية والسوداوية للعالم (العالم شر) كما صرح بذلك في كتابه بنية العقل العربي، ونقول قد يكون وضع العرفاني في الدنيا وضع الانسان المتمكن من وجوده العارف لأسرار العالم، المتباهي بعلومه السرية والمحتكر لها، مما يرسم صورة "هليمانية" (تفخيمية) عن شخصية العارف، فهذه الاوصاف والاضاع أبعد عن انسان مهزوم أو يشعر بالقلق والنقص، لأن بقية البشر هم من يحتاجونه ويدقون عليه الابواب بحثا عن علاجاته وأدويته الروحية والنفسية.

كما ننقل غضب بعض الدارسين من استخدام الجابري لمصطلح "الروافض" لبعض فرق الشيعة وهو مفهوم يحمل نبرة قذحية مما يبعدة عن الدراسة الاستمولوجية ويقربه إلى الإيديولوجيا.⁽¹⁾

المطلب الرابع : النظام المعرفي البرهاني

أولا : مفهوم البرهان وقيمه

البرهان في اللغة العربية هو "الحجة الفاصلة بينة"، أما في اللغات الأوروبية (اللاتينية) "Démonstration" = الإشارة والوصف والبيان والاطهار⁽²⁾.

أما المعنى المنطقي فهو: "العمليات الذهنية التي تُقرر صدق قضية ما بواسطة الاستنتاج، بينما يقصد الباحث من البرهان " نظام معرفي متميز بمنهج خاص في التفكير وبتقرير رؤية معينة للعالم لا تعتمد سلطة معرفية أخرى غير ذلك المنهج [الاستنتاجي]، نظام معرفي احتل مواقع له في الثقافة العربية الاسلامية خلال العصور الوسطى ... وهو يرجع أساسا إن لم نقل كلية إلى أرسطو".

(1) الحسين الادريسي، النقد التشريحي لطرايشي، مجلة الحياة الطيبة (بيروت: مؤسسة العالمية للمعاهد الاسلامية العالية، السنة السابعة، العدد 21-22، 2007)، ص 244.

(2) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 383.

"... ان البرهان يعتمد قوى الانسان المعرفية الطبيعية من حس وتجربة ومحاكمة عقلية وحدها دون غيرها في اكتساب معرفة بالكون ككل وكأجزاء، لا بل لتشيد رؤية للعالم يكون فيها من التماسك والانسجام ما يلبي طموح العقل إلى إضفاء الوحدة والنظام على شتات الظواهر ويرضي نزوعه الملح والدائم إلى طلب اليقين"⁽¹⁾.

لكن معنى البرهان الذي وظّفه الجابري في مشروعه أكثر تخصيصا، فهو كفعل معرفي استدلال استنتاجي (مقدمات فنتائج تلزم عنها) وكحقل معرفي هو عالم المعرفة الفلسفية العلمية المنحدر إلى الثقافة العربية عبر الترجمة، ترجمة كتب أرسطو⁽²⁾.

ونحن نرى الجابري نظر بنوع من القداسة إلى وظيفة العقل وقدرته ولكننا لا نستطيع ان نذهب معه في مدح آراء أرسطو لأن العقل الانساني نسبي وهذا ما نبّه اليه المفكر طه عبد الرحمان من أن الفلسفة لا ينبغي أن تكون فوق أو خارج النقد ،، فالفلسفة وكم بالأولى العقل نسبيان.

يُشيد الناقد المغربي بالبرهان فيعتبر منهجه أقوم منهج بل المنهج الوحيد الموصل إلى العلم ويعتبر الرؤية التي يقدمها عن العالم أمتن وأكمل من أية رؤية أخرى لأنها العلم ذاته⁽³⁾.

عرض الجابري بصورة اجمالية لمبادئ البرهان التي أسسها أرسطو، وأرسطو وحده (وهنا نفتح قوس كيف يمكن لفيلسوف فرد أن يكون مرشدا ليس لأمة أو ثقافة في زمن محدد بل للإنسانية كلّها في جميع الازمان !!؟)

ولكن هذا البرهان الأرسطي ليس شيئا غير المنطق الذي شيده باعتباره منهجا سديدا للفكر الصحيح، المنطق الذي حدد قواعده ومبادئه ومفاهيمه مثل: القول، المفهوم، المقولات، التعريف بالحد، التعريف الصحيح(الجامع المانع)، الماهية والاعراض، الكليات الخمس.

إن النموذج الاعلى للقياس المعتبر عند أرسطو هو القياس الجامع، المتكوّن من قضية كبرى كلية وقضية صغرى كلية ونتيجة كلية مثل : كل انسان فان - سقراط انسان - نتيجة : سقراط فان.

(1) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 383،384.

(2) المصدر نفسه، ص 557.

(3) المصدر نفسه، ص 416.

هذا ونلاحظ أيضا أن فيزياء أرسطو هي تقريبا نفسها فيزياء الجابري (المحرّك الذي لا يتحرك) العلم الطبيعي (وهذا مناف للتفكير النقدي المستقل)

أما عيوب ونقائص المنطق الارسطي فقد بحثها الفلاسفة الغربيون المحدثون مثل بوزنكيت، وراسل وأسسوا بديلا هو المنطق الحديث أو الرمزي (متعدد القيم) .

بدأ الجابري بالتمثيل بالاتجاه البرهاني في الفكر العربي بالكندي وذلك في مهاجمته خصوم الفلسفة، لكن سجّاله كان غير كاف لأن فلسفة أرسطو كل لا يتجزأ، ثم يأتي الفارابي بحديثه عن المنطق وبتقديمه الفلسفة على الملة وذلك في قوله الشهير " إن ما في الملة هو مثالات لما في الفلسفة "(1).

ثم جاء الغزالي بقبوله للمنطق الأرسطي ورفضه للميتافيزيقا اليونانية لأن المنطق في رأيه لا يتعارض مع العقيدة الإسلامية. لكن المنطق عنده تحول إلى " مجرد آلية ذهنية شكلية يراد منها أن تحل محل آلية ذهنية أخرى كانت قد أصبحت عقيمة... [وهي] آلية قياس الغائب على الشاهد"(2).

أما ابن سينا فطغت على فلسفته النزعة العرفانية والكلامية سواء في موضوع نظرية المعرفة أو الوجود (الفيض) أو النفس أو العرفان والتصوف (الكرامات والخوارق) ،لذلك جاءت فلسفة ابن سينا فلسفة تليفقية تجمع بين عدّة نظم متناقضة، وهكذا اختلطت النظم المعرفية في الثقافة العربية (البيان-العرفان-البرهان) ،وتداخل البرهان مع الموروث الهرمسي ومع الموروث البياني الذي توقف عن النمو.(3)

ثانيا : ابن حزم والقطيعة المعرفية

قبل الحديث عن لحظة ابن حزم يجدر بنا الوقوف عند حركة الفكر العقلاني في المشرق العربي، فأول ما يقرره باحثنا أن حضور الأرسطوطالية في الاسلام كان متأخرا عن العرفانية بقرن ونصف أو حتى أكثر من قرنين، وهذه فكرة يخالف فيها الجابري جمهرة من المؤرخين

(1)محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 424.

(2)المصدر نفسه، ص 445.

(3)المصدر نفسه، ص 482.

ويحاول اثباتها وهي فكرة لا تهمنا هنا⁽¹⁾.

لقد كانت محاولات المعتزلة العقلية غير متكاملة، أي جزئية ينقصها النظرة الكلية للعقل الانساني مثل ما صنع النظم والعلّاف وغيرهما اللذين بقوا أسيرين لمنهج استدلال الشاهد على الغائب، كما ارتبطوا بالبيان العربي ولم يغادروه أو يتجاوزوه.⁽²⁾

دشن الكندي أول محاولة لتمثّل الفكر الارسطي العقلاني، فحاول اثبات حدوث العالم (على الرغم من معارضة هذه الفكرة ميتافيزيقا أرسطو)، ومع ذلك ينقص الكندي الكثير ليكون أرسطيا عقلانيا، وربما يعود ذلك لعدم لحاقه ترجمة كتاب البرهان لأرسطو.⁽³⁾

أما الفارابي فقد أعلى من شأن المنطق (الأرسطي) لأهميته في المعرفة والوجود، ولكن إذا كان الكندي قصر في البرهان واهتم بالبيان أكثر رافضا العرفان، فإن الفارابي اتجه إلى البرهان ورفض البيان مع احتفاظه بالعرفان، فمارس بذلك جمعا تلفيقيا مع بعض الاشارات الهرمسية. وكان نتيجة لتصادم هذه الانظمة المعرفية وتصارعها في الفكر العربي أن انعكست على شخصية الغزالي الحاملة لهذه التناقضات للأنظمة المعرفية المختلفة، فاجتمعت عنده تلك الانظمة في عقل واحد ليس في وحدة عضوية بل في وحدة انشطارية، فقبل المنطق ورفض الميتافيزيقا (اليونانية) وكان صوفيا، فالغزالي كان يريد الجدل من المنطق لا البرهان، يريد أن يوظفه للدفاع عن المذهب الاشعري في علم الكلام.⁽⁴⁾

يحدد الجابري لحظة الأزمة في الفكر العربي الوسيط حين تداخلت الانظمة المعرفية الثلاثة في القرن الخامس الهجري، تمثل ذلك بصفة خاصة عند الغزالي . كان العقل العربي أول الأمر مُنتجا للنظم المعرفية أما في الفترة اللاحقة أضحى عقلا مُجتزّرا، كان عقلا يبني منهاجا ويشيد رؤية إلى لحظة الغزالي، أما بعد الغزالي فقد توقفت عمليتي البناء والتبينة وتفككت البناءات. إن عبارة " المسألة فيها قولان ... " تعكس موت العقل والنظام والمرجعية⁽⁵⁾.

يرى ناقد العقل العربي أن أول من دشن القطيعة المعرفية للفكر المشرقي الذي تداخلت فيه

(1) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 221.

(2) المصدر نفسه، ص 233.

(3) المصدر نفسه، ص 240.

(4) المصدر نفسه، ص 284.

(5) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 507-511.

النظم المعرفية (برهان-عرفان-بيان) هو شخصية ابن حزم، ولكن كيف يكون ابن حزم "الظاهري" مثالا لحدة البصيرة واشتغال العقل وهو المكتفي بظاهر النصوص في عملية الفهم؟ هذا ربما يقودنا إلى عقيدة الجابري وهي أن اعتناق المرء لعقائد إيمانية غيبية معينة لا يتناقض مع التفكير العقلاني بشرط أن يوضع كل واحد في نصابه ولا يسمح بتداخل التفكيرين، فيترك ما للعقيدة للعقيدة وما للعقل للعقل، على أن العقيدة الحقّة لا تتصادم أبداً مع العلم الحق (ولكن هذا التبرير لا يمكن أن يكون محل إجماع، فما يبدو حقيقي وواضح في عقائد الاسلام عند أهله ليس هو كذلك عند معتقي الأديان المخالفة كالمسيحية واليهودية والعكس بالعكس. كما أنه في داخل الاسلام توجد عقائد وفرق مختلفة، الأمر الذي يدعونا إلى القول بنسبية العقائد والعقول على السواء.

يؤكد الباحث أن ظاهرية ابن حزم بخلاف المؤلف "هي مشروع فكري فلسفي الأبعاد يطمح إلى إعادة تأسيس البيان وإعادة ترتيب العلاقات بينه وبين البرهان مع إقصاء العرفان إقصاء تاماً" (1).

وكدليل على اللحظة التجاوزية للفكر المشرقي التي مثلها ابن حزم ما ورد في كتابه: "الإحكام في أصول الأحكام" برفضه تقليد طريقة السابقين من علماء الفقه والأصول كالشافعي والجبيني وأبي حنيفة ومالك، الذين حصروا استنباط الأحكام في النصوص النقلية (قرآن وحديث) أو إجماع الصحابة أو العلماء وهي كلها لا تخرج عن التقليد، فدعا ابن حزم إلى جعل العقل (الانساني) هو المرشد والمُعِين في استنباط الأحكام.

إن معنى "الظاهرية" ليست العمل بظاهر النصوص بل العمل بظاهر العقل أي أن العقل ليس بإمكانه إلا ادراك ظواهر الوجود والعلاقات الخارجية.

ونتيجة لذلك فقد رفض ابن حزم القياس في عملية استنباط الأحكام لأنه ليس صحيحاً أن أحكام الله خاضعة لعلل حتى يُقاس على تلك العلل (مع تفريقه بين العلة والسبب فالأولى تخص الأجسام الطبيعية وهي ضرورية أما الثانية فتخص الله والإنسان وليست ضرورية بل اختيارية).

(1) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 514. لمزيد من التفاصيل انظر تكوين العقل العربي، الفصل 12 الفقرات 1-6.

صحيح أن المعتزلة كانوا قد رفضوا القياس مثل ما فعل النظم، ولكن رفض ابن حزم للقياس كان من زاوية أخرى متجاوزة للنظام البياني برمته القائم على فكرة التجاور والانفصال، فالقياس عندهم ربط جزء مستقل بجزء آخر مستقل، وأما ابن حزم فيرى الأشياء أجناس وأنواع تربطها علاقة السببية أما أفعال الله والانسان فهي أفعال اختيارية⁽¹⁾.

إن نقطة الاختلاف الاستيمولوجيا بين ابن حزم والاشاعرة هي النظرة إلى طبائع الأشياء ومبدأ السببية، فإن نفى الاشاعرة القول بوجود طبائع وخصائص ثابتة للأجسام والمواد، كالحر الذي للنار وارجعوا تلك الصفات للخالق، فإن ابن حزم يثبت تلك الصفات للأشياء التي هي قوانين وسنن وضعها الله في كونه.⁽²⁾

إن لحظة ابن حزم مثلت عند الجابري قطيعة معرفية مع النظام المعرفي السائد سواء منه البيان أو العرفان، وحاول تأسيس البيان على البرهان مع اقصاء تام للعرفان، وذلك بدعوته إلى الوقوف عند ظاهر النصوص القطعية المعدودة وترك المجال للعقل للاشتغال في غير النصوص.

وهكذا تغيب فكرة صدقية النصوص في حد ذاتها في التفكير الجابري، بمعنى عدم طرح أسئلة حول الأخبار التي تروي النصوص (القرآن والحديث). يقول ابن حزم ومن ورائه الجابري أن ميدان النصوص (قرآن وحديث) محدود، (ونحن نعرف عدد الأحاديث المنسوبة إلى الرسول التي فاقت مئات الالاف والتي تتحدث عما يجب أن يكون عليه السلوك الانساني، وقد حوّلت تلك الأحاديث النبوية المفترضة حياة المسلم في القرن الواحد والعشرين إلى حياة آية مشدودة بخيوط من حديد إلى قرون غابرة).

ولكن ما يُحسب للجابري هو موهبته في ربط اللحظات المعرفية المختلفة، فهو نجح في اظهار العلائق (التشابه والاختلاف) بين عناصر فكرية في النظم المعرفية المختلفة (بيان - برهان - عرفان) على الرغم من عدم موافقتنا في كل ما قاله بخصوص مذاهب المفكرين والعلماء.

إن جمع الجابري للشاطبي مع ابن حزم في نظام معرفي واحد هو البرهان (أو تأسيس البيان على البرهان بتعبيره) هو تناقض، لأن القول بالمقاصد الشاطبية يناقض قول العمل

⁽¹⁾ محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 515-520.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 521

بظاهر النصوص، ذلك أن أحيانا أو كثيرا ما تتناقض ظواهر النصوص مع المصلحة فما العمل في تلك الحالة؟ (مثل اختفاء الحكمة أو المصلحة من تحريم أكل لحم الخنزير أو وجده أعظمه وشحمه وكذلك الحكمة من تحريم الفقه المعاصر لربا البنوك المصرفية) .

وبعد ابن حزم يأتي ابن ماجه (توفي 533هـ) الذي ظهر في الاندلس والمغرب، حاول تأسيس العلم الطبيعي في الثقافة الاسلامية على أساس برهاني وذلك مع تجديده لمقولات أرسطو الطبيعية خصوصا في الحركة، ثم يأتي ابن رشد المشهور عنه النزعة العقلية في فكره، وذلك فيما ألفه في العلم الطبيعي الارسطي من تلخيصات وشروح، فضلا عن اضافته في ميدان البيان أو العقيدة بأن فصل بين الشريعة والفلسفة (1).

أما الشاطبي فقد كانت لحظته نموذجا لعملية تجاوز الفكر المشرقي البياني، بتبنيه لمسألة المقاصد في الشريعة الاسلامية، لأنها توصل إلى اليقين لا الظن .

أما ابن خلدون فغني عن التعريف وذلك في نزعة العقلية النقدية في المسائل التاريخية قاطعا بذلك الصلة مع منهج الطبري في التاريخ.*

إن العمل الذي قام به الجابري كان من أجل تبيان مكونات الثقافة العربية الاسلامية وفحصها ونقدها وصولا إلى اعادة بناء الذات العربية على أسس جديدة قوامها التخلص من رواسب النماذج السلبية الماضية، وذلك بالكشف عن أصولها وبيان طبيعتها والظروف التي انتجتها سواء قبل الاسلام أو بعده، وسواء كان مصدرها العصر الجاهلي العربي أو المراكز العلمية المشار إليها، أي المناطق التي نشأت أو انتشرت فيها الهرمسية (أفامية، انطاكية، حران) .

ما هو الحل للخروج من الوضعية الصعبة التي يقبع فيها الفكر والثقافة العربيين في دائرة الجمود والانحطاط؟

لا سبيل إلى التجديد والتحديث الا من داخل التراث نفسه وبوسائله الخاصة وامكانياته الذاتية أولا مع الاستعانة بالوسائل العصرية كوسيلة لا غاية. ولكن كيف ممارسة التجديد من داخل

(1) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 529.

* تجدر الإشارة الى أن الجابري انتقد ابن خلدون وقال إن فكر ابن خلدون كان مؤطرا أشد ما يكون التأطير بالقول بالمنطقية القديمة الأرسطية والأصولية وهي اطر التفكير التي كانت سائدة في عصره. انظر: البخاري حمادة وآخرون، قراءات في الفكر العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2003)، ص 182.

التراث؟

" التجديد والتحديث هما ممارسة، هما عملية تاريخية ... لا تجديد ولا تحديث يبدأ من الصفر، بل لابد فيها من الانتظام في عمل سابق أعني في تراث ... عملية التجديد والتحديث المطلوبة هي تلك الجوانب التي أبرزناها في المشروع الثقافي الاندلسي "(1).

نقد وتقييم

أما ملاحظتنا على المجهود الفكري الجابري فنجملها فيما يلي :

1- لقد لاحظت دراسة عراقية للفكر الجابري أن اللغة العربية - بعكس ما يرميها ناقدنا - هي من أوسع اللغات وارجحها صدرا وأكثرها مقدرة على التعبير عن المعاني الدقيقة، بدليل قبولها فلسفة اليونان والثقافات الشرقية الأخرى، وسيرها مع ركب القرن العشرين، كما أن اعتماد اللغة على قاعدة الاشتقاق عن طريق الجذور الثنائي والثلاثي، دليل على ديناميكيتها وقدرتها على استيعاب الكلمات الجديدة وليس على جمودها.(2) بينما يرى باحث آخر أن السعي الى إقامة مجتمع المعرفة لا يُمثّل طموحا حقيقيا ولا يحقق مردودا طويل المدى، إلا باستعمال اللغة العربية أي باستثمارها فيه، ويضيف: " لقد حان الوقت للاعتراف ببديهية أن اللغة تحيا وتموت وأن الذي يُحييها ويُيمتها ليس رفعها شعارا للانتماء والهوية أو عنوانا لماضي مجيد، وإنما فاعليتها في التغيير والفعل".³

2- نتحفظ أيضا على مصطلح " المعقول الديني " الذي نحته المفكر للدلالة على عقلانية العقائد الاسلامية مثل : التوحيد، النبوة، الرسالة... الخ، وادخال ذاك المصطلح في الدائرة الابستمولوجية من البحث لا يستقيم لأن اعتقادات بقية البشر من غير المسلمين تختلف اختلافا كثيرا أو قليلا عن عقائد المسلمين.

3- تُناقض شخصية ابن عربي الصوفية نقضا عنيفا الزعم الجابري باستقلالية المدرسة المغربية "البرهانية" عن المدرسة المشرقية "البيانية والعرفانية".

(1) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 568، 569.

(2) ولؤاء مهدي محمد حسين الجبوري، محمد عابد الجابري : توجهه العربي الاسلامي وفكره الفلسفي المعاصر (رسالة دكتوراه)، مرجع سابق، ص 17، 18.

(3) الطاهر لبيب، عودة الى المسألة اللغوية، (مقال ضمن كتاب جماعي: النهوض العربي ومواكبة العصر)، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، وعمان: مؤسسة عبد المجيد شومان، 2005)، ص 169، 171.

4- نعترض على القداسة التي أضافها الناقد لـ "العقل" والبرهان الارسطي، ونتعجب كيف يمكن لفيلسوف وحيد يوناني وهو أرسطو أن يكون مقياساً للأمم والحضارات جميعاً في كل زمان ومكان.

5- يتمسك الجابري بقراءته الجديدة والمثيرة حول تأويله للحظة ابن حزم الاندلسي، الذي دشّن حسبه "ثورة عقلية"، بينما يصعب علينا قبول هذا الحكم بسبب أن محاولة ابن حزم لم تلتزم الشروط الموضوعية و"العقلية" لدراسة الظاهرة الدينية وأولها نقد النصوص (قرآن وحديث) أو على الأقل الأحاديث المتكثّرة.

6- رغم أن المفكر طه عبد الرحمان وجّه نقداً للغزالي ومع ذلك فقد اعترض على تبخيس الجابري لشخصية الغزالي، واعترف بدوره الكبير في فتح باب العلم وباب العقل وباب الواقع على آفاق غير مسبوقّة، ودفع عنه تهمة المغرضين التي تصفه بأنه لا "علمي" ولا "عقلاني".⁽¹⁾

7- ومثلما أشار أحد الباحثين من أن خطأ رؤية الجابري للتراث إما أن تكون رشيدياً أو تكون رجعيّاً، وأن الرشدية هي ما يصلح لنا اليوم مما نَبَقَى من تراثنا كلّهُ مما حدا به الى القول: "إن إعجاب الجابري الكثير بابن رشد لا يُشابهه إلا إعجاب أبي الوليد بأرسطو طاليس مع فارق واضح وهو أن إعجاب فيلسوف قرطبة بأرسطو كانت دوافعه فلسفية صرفة، في حين أن إعجاب الجابري بابن رشد لا يجد تفسيره إلا في الإيديولوجيا وحدها".⁽²⁾ وهي النتيجة التي وصلت إليها الطالبة الباحثة كاترين لويس رايت من جامعة تكساس بالولايات المتحدة الأمريكية حيث وصلت الى أن امكانية خروج العالم العربي من حالة التخلف التي يعيشها إن وجدت فليست مقصورة على تمثّل الفكر الرشدي مثلما ليس صحيحاً أن فكر الغزالي سبب جميع مصائب الأمة العربية الاسلامية.⁽³⁾

8- بينما انتبه الباحث المغربي عبد الإله بلقزيز الى استبعاد الجابري من حقل الدراسة "علومًا مهمة وهي: علم التفسير وعلم الحديث وعلوم القرآن وعلم التاريخ، ولعلّ عدم دخول هذه العلوم

(1) مجلة الأزمنة الحديثة (المغرب: العدد4،3، أكتوبر2011)، ص 80.

(2) عبد النبي الحري، طه عبد الرحمان ومحمد عابد الجابري: صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2014)، ص 30،31.

(3) Katharine Louise Wright, The Incoherence of the Intellectuals: Ibn Rushd, al-Ghazali, al-Jabari, and Tarabichi in Eight Centuries of Dialogue Without Dialogue, (Master of Arts),(Austin: The University of Texas ,May 2012),p 45.

تحت أحكام استنتاجاته هو ما منعه من دراستها وعرضها!"¹

¹ عبد الإله بلقزيز، محمد عابد الجابري ونقد العقل العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2013)، ص 27.

المبحث الثاني : العقل السياسي والأخلاقي العربيان

بعدها قام الجابري بتحليل بنية الثقافة العربية من الناحية المعرفية أحسّ وكأن عمله يبقى ناقصا إذا لم يتناول بنية وأسس العقل السياسي العربي ثم لاحقا العقل الأخلاقي، وهذا ما سنعرضه في المبحث التالي: فكيف نظر الباحث الى محدّدات العقل السياسي العربي والى مصادر القيم في الثقافة العربية ؟

المطلب الأول : العقل السياسي العربي

أولا : مفهوم العقل السياسي العربي

إن المرجعية العامة للعقل السياسي العربي عند الجابري هي ما عبّر عنه بـ "المخيال الاجتماعي" وهو مفهوم استخدمه صاحبه للدلالة على ذلك " الصرح الخيالي المليء برأس مالنا من المآثر والبطولات وأنواع المعاناة...الصرح الذي يسكنه عدد كبير من رموز الماضي مثل الشنفرى وامرئ القيس وعمرو بن كلثوم وحاتم الطائي وآل ياسر وعمر بن الخطاب وخالد بن الوليد والحسين وعمرو بن عبد العزيز وهارون الرشيد وألف ليلة وليلة وصلاح الدين والأولياء الصالحين وأبي زيد الهلالي وجمال عبد الناصر..."⁽¹⁾

أما المفاتيح والمحددات التي قرأ بها التاريخ السياسي العربي فهي ثلاثة : القبيلة، الغنيمة، العقيدة.

ف"القبيلة يشبه دورها دور "القرابة" la parenté عند المجتمعات "البدائية"، وهي تشبه أيضا ما عبّر عنه ابن خلدون بـ"العصبية" عند دراسته "طبائع العمران أو ما يمكن التعبير عنه بـ"العشائرية"، ولا يُقصد منها قرابة الدّم وحدها، بل كذلك كل فيما معناها من القرابات ذات الشحنة العصبية مثل الانتماء إلى مدينة أو جهة أو طائفة أو حزب.

وأما "الغنيمة" فهي الدور الذي يقوم به العامل الاقتصادي في المجتمعات الذي يكون فيها الاقتصاد قائما أساسا، على الخراج و"الريع" وليس على العلاقات الانتاجية من مثل علاقات السيد بالعبد والقطاعي بالقرن والرأسمالي بالعامل، كذلك تعني جميع ما كانت تأخذه الدولة في الاسلام من المسلمين وغيرهم كجباية مثل الغنيمة والفي والجزية والخراج والضرائب، لكن ما

⁽¹⁾ محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط4، 2000)، ص 15، 16.

يهم في الغنيمة أيضا هو طريقة صرفها من خلال العطاء والهبة.

وأما "العقيدة" فهي لا تأخذ عنده مضمونا معيناً، سواء كان على شكل دين موحى به أو على صورة ايديولوجيا يشيّد العقل صرحها، وإنما يقصد منها مفعولها على صعيد الاعتقاد والتّمسك. إن أهمية العقيدة هو قوتها وقدرتها على تحريك الأفراد والجماعات وتأييرهم⁽¹⁾.

ثانياً : محددات العقل السياسي العربي

حصر الجابري محددات العقل السياسي العربي في ثلاثة موضوعات هي: القبيلة والغنيمة والعقيدة، فما هي القبيلة؟ وكيف ساهمت في تأيير العقل السياسي العربي؟

1- القبيلة

القبيلة بمعنى اعتقاد مجموعات من القبائل في انتمائها إلى جد أعلى مشترك، انتماء يميزها عن مجموعات أخرى مماثلة وصراعها كالأتي : " أنا وأخي على ابن عمي، وأنا وابن عمي على الغريب".⁽²⁾

سنقف عند بعض المحطات التي وقف عندها الجابري لإبراز دور القبيلة في توجيه الفعل السياسي العربي، من ذلك تقريره أن العلاقات القبلية المعقّدة لم تكن تسمح لقريش بتصفية رجال الدعوة المحمدية، لأن أي اعتداء جسماني أو دموي على أي فرد من أعضاء القبيلة كان سيفجّر الوضع في مكة تفجيراً سيشعلها حرباً أهلية شاملة، ولذلك يمكن القول أن القبيلة قد قامت بالنسبة للدعوة المحمدية بدورين مختلفين تماماً : فمن جهة مكّنت خصومها وهم الملاء من قريش من ضرب حصار ضدها، ومن جهة أخرى وفّرت القبيلة نفسها الحماية والمنعة للرسول(ص)⁽³⁾.

ثم كانت مسألة تعيين خليفة للنبيء بعد وفاته أول مشكلة سياسية داخلية تواجه الصحابة، لكنهم تصرفوا بتوجيه من الظروف و الواقع المحيط بهم.

يستنتج الجابري من الروايات العديدة حول ظروف مبايعة أبي بكر أن القبيلة هي المحدد

(1) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص 48-51.

(2) المصدر نفسه، ص 79.

(3) المصدر نفسه، ص 88،96.

الأول والأخير لجميع المواقف ، وهذا الموقف يخالف فيه الناقد الرؤية المثالية لصحابة الرسول من كونهم حقانيين أو ديمقراطيين ..الخ، وهو موقف يحسب له، لأنه يناقض الشعور العقيدي الجاهز والتسليمي.

ثم يتجسد دور القبيلة أكثر في حكم معاوية بن أبي سفيان، فقد حكم باسم القبيلة وليس باسم العقيدة، فانفصل في شخصه الأمير عن العالم، وامتدّ ذلك إلى أجهزة الدولة فصار الأمراء فريقا والعلماء فريقا آخر (1). لكن معاوية - وهذه إحدى ملاحظات الجابري - بسلوكه السياسي "المحكك" قد حوّل تأثير المحددات الثلاثة من الشكل المباشر الى ممارستها بتوسّط السياسة أي بطريقة غير مباشرة. (2)

أخيرا فان الباحث يقرر أن ملك معاوية كان فعلا "دولة السياسة" في الاسلام، الدولة التي ستكون النموذج الذي بقي سائدا إلى اليوم. أما أن تكون الدولة الأموية هي دولة القبيلة في الاسلام فهذا ما يجمع عليه المؤرخون (3).

2- الغنيمة

إن الغنيمة... هي التي تضفي المعقولية والتاريخية على صراعات "القبيلة". (4)

بداية يقرر الجابري أن الغنيمة أو الخوف من افتقادها هو الذي جعل الملاً من قريش يقاومون الدعوة المحمدية. (5) وشرح ذلك كالاتي :

إن زعماء قريش الذين ثاروا ضد الدعوة الإسلامية كان دافعهم الأساس هو الحفاظ على مصالحهم الاقتصادية أي حفاظا على أموالهم وتجارتهم ومكانتهم. إن الأصنام التي كانوا

(1) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص 235.

(2) المصدر نفسه، ص 234.

(3) المصدر نفسه، ص 248.

(4) المصدر نفسه، ص 164.

(5) المصدر نفسه، ص 100.

يعبدونها لم تكن مقدسة لذاتها، بل هي مقدسة لأنها أولاً وقبل كل شيء مصدراً للثروة وأساساً للاقتصاد⁽¹⁾.

كانت هجرة الرسول إلى المدينة - حسب رأي الجابري - بغرض اعتراض قوافل قريش التجارية ومن أجل فرض حصار اقتصادي على مكة من خلال توقيف التبادلات والتعاملات التجارية مع مختلف القبائل العربية حتى تعلن استسلامها السياسي والدخول في الإسلام. أصبحت الغنيمة كما يضيف الجابري حاضرة في كل غزوات النبي وسراياه يأخذها المسلمون ويوظفوها في تجهيز الجيوش، بل ولتحضير النفوس على الجهاد أيضاً مثل عزوة تبوك التي غزى فيها المسلمون دولة عظيمة وهي دول الروم البيزنطيين.

لقد أضحى للغنيمة شأنًا كبيراً في عهد عمر بن الخطاب لأن جيشه يتطلب إنفاقاً كبيراً، فهو يختلف عن جيش المدينة الذي كان يعمل متطوعاً، أما جيش عهد عمر فكان يضم مجموعة القبائل العربية حتى تلك التي عادت وأسلمت بقوة السلاح بعدما ارتدت. ومن جهة ثانية كانت الغنيمة العائدة من الفتوحات الكبرى تختلف كما وكيفاً فهي في هذا العهد ليست إبل وشياه قبيلة، بل هي خزائن دول عريقة وبساتين وأموال وذهب وفضة.⁽²⁾ أما في صدر الإسلام والعصر الأموي فهناك موردان وحيدان للدولة الريعية: الغنائم والخراج وما في معناه⁽³⁾.

وهكذا نخلص مع الجابري دور كل من القبيلة والغنيمة في ظاهرة الردّة وفي حوادث الفتنة (الثورة على عثمان(ض)) حيث أن القبيلة كانت تؤطر كلا من الحدثين، بينما كانت الغنيمة هي المحرك والمحدد الأساسي عند نهاية تحليله.

3- العقيدة

إن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يشكلون الجماعة الإسلامية الأولى، إذ كانت تجمعهم العقيدة أي عقيدة التوحيد، أساسها الإيمان بالله ورسوله وبما أوحى إليه، فكُونوا جماعة روحية في مقابل "الآخر" أي قريش، الذين كانوا يتحدثون ويعملون تحت لواء القبيلة والغنيمة. فكان

⁽¹⁾ أحمد بن شيخة، الفكر السياسي العربي المعاصر من خلال العقل السياسي للجابري، ماجستير في الفلسفة، (الجزائر: جامعة منتوري، قسنطينة، 2005-2006)، ص 55.

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص 62، 63.

⁽³⁾ محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص 256.

الصراع إذا بين العقيدة في طرف وبين القبيلة والغنيمة في الطرف الآخر.

إن تأثير العقيدة في نفوس أبنائها كبير، فهم على استعدادهم للتضحية وتحمل البلاء من أجلها، فلقد دفعت مثلاً بأبي بكر الصديق إلى عتق بلال وغيره لا لشيء إلا لأنه من آل عقيدته⁽¹⁾.

ثم جاءت حروب الردة التي أعلنها الخليفة أبو بكر ضد خصوم الدولة الفتية، ولكن الردّة لم تكن ثورة وتمرداً على مستوى الغنيمة والقبيلة وحسب، بل كانت تراجعاً وارتداداً على مستوى العقيدة خصوصاً في الجهات التي تزعم فيها الردة أشخاص يدعون النبوة، تماماً مثلما أن الفتنة لم تكن مجرد فعل ضد استئثار قريش "القبيلة" بأوفر نصيب من الغنيمة، بل كانت أيضاً احتجاجاً باسم العقيدة، أي باسم العمل بالكتاب والسنة وسيرة أبي بكر وعمر.⁽²⁾

أما عقيدة الدولة الأموية فهي ايديولوجيا الجبر القبلية، لكن هذه الدولة سقطت حين حلّت الايديولوجيا التنويرية التي قام بها المتكلمون الأوائل وكذا ميتولوجيا الامامة.⁽³⁾

ثم جاءت عقيدة أو فكرة "المهدي" التي أصلها يهودي وهي ترجمة لكلمة "المسيح" وباللغات الاجنبية "Messie, Messiah" ومعناها "الممسوح". تتطوي فكرة المهدي على ايديولوجيا كاملة "ايديولوجيا المساكين" الذين لا يملكون القدرة على دفع الظلم الواقع عليهم فينتظرون الخلاص من شخص يبعثه الله "ليملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً".⁽⁴⁾

تقوم فكرة "المهدي" على رجعة الغائب، وقد تكون غيبية زمانية كالمسيح المنتظر أو غيبية في المكان مثل الامام محمد بن الحنفية عند بعضهم.

أما العباسيون فقد أقاموا حكمهم على شرعية الوصية من أبي هاشم بن محمد بن الحنفية، لكنهم تخلصوا من "ميثولوجيا الامامة" فيما بعد واتجهوا نحو فقه السياسة بعدما أحكموا الحكم وقالوا إن الامامة بعد الرسول كانت للعباس بن عبد المطلب.⁽⁵⁾

كذلك فقد تحدث الناقد المغربي عن دور كل من عقيدة الارحاء والموقف الوسط للحسن

(1) أحمد بن شيخة، الفكر السياسي العربي المعاصر من خلال العقل السياسي للجابري، مرجع سابق، ص 22.

(2) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص 197.

(3) المصدر نفسه، ص 260، 261.

(4) المصدر نفسه، ص 287.

(5) المصدر نفسه، ص 296، 297.

البصري (الاشعري) وكذا الموقف من مرتكب الكبيرة عن واصل بن عطاء في النقاشات الدائرة في علم الكلام الاسلامي وعلاقته بالمواقف السياسية المختلفة.

وقد انتقد بعض الدارسين الجابري لأنه اعتمد على مصادر سنيّة في شرح المذهب الشيعي مثل كتاب الملل والنحل للشهرستاني والفرق بين الفرق للبغدادي، لكننا وجدنا الجابري حذرا في اخذه من مصادر "الفرق بين الفرق" و نعتها باللاتاريخية أي تُلغي الزمان والتطوّر.⁽¹⁾

من هذه النماذج وغيرها أراد الجابري تبين دور العقيدة في تحريك الفعل السياسي العربي الاسلامي.

إضافة الى هذه المحدّدات الثلاثة هناك ايديولوجية خطيرة سادت في التاريخ السياسي الاسلامي وكانت مسؤولة عن توجيه العقل السياسي العربي وهي:

ثالثا : الايديولوجيا السلطانية والملك العضوض

بداية يقرر الجابري أن الايديولوجيا السلطانية في الثقافة العربية منقولة في معظمها عن الأدبيات السلطانية الفارسية.⁽²⁾ هذا الحكم قد ألب الكثير من الناقدین خصوصا من طرف الشيعة الذين رأوا فيه استمرارا للنظرة الدونية لفرق الشيعة وتاريخهم.

كان السلطان أبو جعفر المنصور ممثلا بامتياز لتلك الايديولوجيا السلطانية في الاسلام لأنه يستند إلى إرادة الله في حكمه "فالخليفة سلطان الله في أرضه"⁽³⁾.

وتقوم الآداب السلطانية على ثلاثة أنماط من السلوك يؤسسها جميعا مبدأ : "انزال الناس منازلهم" الترفع على العامة والنفور منها، الانبساط مع الخاصة وبناء المعاملة معها على أساس المجاملة والتوادد والانصياع التام لـ"السلطان"* والسير على طاعته وتقدير الأمور على هواه... الخ" مثل ما فعل الجاحظ والماوردي وابن المقفع والضرطوشي⁽⁴⁾.

ثم دخلت عقيدة المماثلة بين الله والملك (كسرى) إلى الاسلام السنّي (معتزلة وأشاعرة) عن

(1) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص 300.

(2) المصدر نفسه، ص 339.

(3) المصدر نفسه، ص 338.

* قد يكون الجابري يعبر عن حالة شعورية دفينّة ناتجة عن نظام الحكم الملكي الذي يعيش فيه، والحق أن الشعوب العربية جلها قابعة تحت حكم استبدادي وأنظمة جمهورية تحوّلت إلى جملوكية.

(4) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص 342.

طريق باب التوحيد ذاته، حينما اسقطت المعتزلة وغيرها صفتي التوحيد والعدل على الخليفة من أجل أن يبلغ كماله بهما، وأن لا يكون للخليفة شريك في الحكم وألا يتصف بصفات عامة البشر.⁽¹⁾

ثم يتحدث الجابري عن الماوردي الذي بدأ في التقليل من شروط الحاكم إلى قبول الأمر الواقع وذلك في المبدأ الشهير "من اشتدت وطأته وجبت طاعته"⁽²⁾

ولا يفوتنا هنا لتأكيد بشجاعة الجابري الفكرية وذلك في نقده الايديولوجيا السلطانية السنيّة بكل وضوح، ذاك ما عبّر عنه بقوله "إن نقد العقل السياسي العربي يجب أن يبدأ من هنا : من نقد الميتولوجيا ورفض مبدأ "الأمر الواقع"⁽³⁾ ولا يخفي الناقد المغربي رأيه و تحيّزه للديمقراطية، وهذا يصب في صالحه ويحسب له كشجاعة سياسية.

هدف الجابري إذن هو تنمية الحس الديمقراطي لدى الشعوب العربية من خلال ابراز أصول الاستبداد ومرتكزاته ومع أنه نقد التجربة التاريخية التي عرفها الاسلام، فإنه لا يحمل زمن الرسول ومن بعده الخليفة أبو بكر وعمر مسؤولية النكسة، بل بالعكس ما أبعد النبي عن الملك، ولكن الفراغ السياسي الذي كان بعده وما انجر عنه من حوادث واختيارات هو المسؤول. وهذا الفراغ تمثل في :

-عدم اقرار طريقة واحدة مقننة لتعيين الخليفة

- عدم تحديد مدة ولاية الأمير

- عدم اختصاصات الخليفة⁽⁴⁾.

لم يكن عرض معوّقات السياسة العربية من طرف الجابري غاية في ذاته، إنما من أجل تجاوزها ومحاولة اصلاحها فكيف يتم ذلك؟

رابعا : تحديث محددات السياسة العربية

رغم التطور السياسي الحاصل في المجتمع العربي الحديث والمعاصر وظهور الاتجاهات

⁽¹⁾محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص 352،353.

⁽²⁾المصدر نفسه، ص 362.

⁽³⁾المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

⁽⁴⁾المصدر نفسه، ص 369،370.

المختلفة (قومية ليبرالية ماركسية اسلامية علمانية) إلا أن ذلك لم يمنع من عودة المكبوت السياسي (المحددات الثلاثة) إلى السطح ثانية، لذلك ينادي الجابري بضرورة تخليص الدولة العربية من ثلاثة محدّات وتجديدها بأخرى أكثر عقلانية وهي كالآتي :

1- تحويل القبيلة في مجتمعنا إلى لا قبيلة

إن كان الانتماء إلى القبيلة في المجتمع العربي سببا لبقاء العصبية القبلية فإنه من الضروري إدخال تنظيمات وروابط سياسية اجتماعية حديثة، كالأحزاب العصرية والنقابات العمالية المدنية والجمعيات المستقلة والمؤسسات الدستورية... إلخ، فيكون الفرد فيها مسؤولاً أمام ضميره لا أمام قبيلته، كما يجب الفصل بين الكيان السياسي للدولة وبين المجتمع المدني.

2- تحويل الغنيمة إلى اقتصاد ضريبة

أي أن تحويل الاقتصاد الريعي إلى اقتصاد إنتاجي، ذلك أن الاقتصاد العربي يطغى فيه الربح بكل مكوناته، وتقريبا كل قطر عربي يعاني من هذا الآفة في قليل أو كثير، ولا بد للأقطار العربية من إيجاد سوق عربية مشتركة تفتح المجال لقيام وحدة اقتصادية تُرسي الأساس لتنمية واعدة.

مع أننا لا نرى ضرورة الربط بين التطور الاقتصادي وبين الإتحاد والوحدة، بدليل أن تركيا هذا البلد المتوسط استطاع بمفرده أن يحقق طفرة اقتصادية في عشرية واحدة فقط بين عامي 2000 و 2010، كما أن تسمية الاقتصاد باقتصاد ضريبة ليس محببا لأن الضريبة ارتبطت في الدولة العربية القديمة بالربح وبدلا من ذلك يستحسن وصفه بالاقتصاد الإنتاجي الاستثماري.

3- تحويل العقيدة إلى مجرد رأي

وفي هذا يقول الجابري: " بدلا من التفكير المذهبي الطائفي المتعصب الذي يدّعي امتلاك الحقيقة، يجب فسخ المجال لحرية التفكير، لحرية المغايرة والاختلاف وبالتالي التحرر من سلطة عقل الطائفة والعقل الدوغمائي، دينيا كان أو علمانيا، وبالتالي التعامل بعقل اجتهادي نقدي." (1)

يلاحظ الباحث المغربي كمال عبد اللطيف تلميذ الجابري الطابع الليبرالي لهذه المبادئ

(1) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص 373.

الثلاثة، ذلك أن العمل من أجل مجتمع مدني ومن أجل اقتصاد عصري، ثم من أجل حرية الرأي والعقيدة يوضح جانبا هاما في خلفية القراءة الناظمة لكتابه في نقد العقل السياسي " إنه يحدد بعض ملامح الأفق الفكري الذي ينتظم في اطاره مشروع نقد الجابري للعقل السياسي العربي في أبعاده التاريخية ومظاهره الفكرية".¹

هذا عن تجديد العقل السياسي العربي، فماذا عن تجديد واصلاح العقل الأخلاقي العربي؟

المطلب الثاني : العقل الاخلاقي العربي

أولا : أزمة العقل الأخلاقي العربي

بداية يقرر الجابري أن عالم القيم في الثقافة العربية هو في الحقيقة عوالم، وليس عالما واحدا، وهذا تمهيدا لحكمه الثاني الذي يقرر فيه أن ذاك النظام للقيم يعيش أزمة مزمنة⁽²⁾. وهذا الحكم ليس بالضرورة موافقته، لأن التعدد ليس عيبا أو سببا للأزمة، كما أن الأزمة قد لا تكون بالحدة التي يتصورها الناقد .

أما العبارات التي تؤكد حكمه ذاك فمن قبيل قوله : "المجتمع العربي كان طوال تاريخه المديد - وما زال إلى اليوم - مجتمعا قلقا على مستوى القيم على الأقل".⁽³⁾

ويجدر بنا الوقوف عند تعريف الخُلُق : "في لسان العرب : الخلق : السجية، يقال خالص المؤمن وخالق الفاجر، وأيضا الخلق : الدين والطبع والسجية" أما التهانوي في كشفه : " الخُلُقُ بضمّتين وسكون الثاني : العادة والطبيعة والدين والمرؤة، والجمع : الأخلاق"⁽⁴⁾.

يستنتج الجابري أن العلاقة اللغوية بين الخُلُق والخُلُق في اللغة العربية، وهي علاقة تُلقَى بضلالها على معنى الأخلاق فتجعلها تحمل معنى الطبع والعادة.

وقد لخص أطروحته في ابراز تلك القيم التي شكّلت أخلاق العربي والتي كانت منصبّة على هذه الموضوعات :

¹ كمال عبد اللطيف، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب (المغرب: المركز الثقافي العربي، ط1، 2003)، ص 89.

⁽²⁾ محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي : دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2001)، ص 21.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 22.

⁽⁴⁾ انقلا عن : محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مصدر سابق، ص 32.

- 1- الموروث العربي الخالص : سمّاه خالصا لأنه ينتمي إلى ما قبل الاسلام، ويتمثل فيما جُمع ودُوّن من أشعار العرب واخبارهم وحروبهم ومفاخرهم ومكارمهم في الجاهلية والاسلام.
- 2- الموروث الاسلامي الخالص : يستند إلى المرجعية الاسلامية وعمادها القرآن والحديث .
- 3- الموروث الفارسي : الذي كان يمثل ثقافة أجنبية ورثها الاسلام، وقد ترجمت إلى العربية كنصوص وأخبار وعادات وآداب.
- 4- الموروث اليوناني : هو أيضا ثقافة أجنبية، جاء إلى العرب عن طريق الترجمة .
- 5- الموروث الصوفي : يذهب الناقد إلى أنه ذو أصل أجنبي، وينظر إلى النص الديني من زاوية الظاهر والباطن.⁽¹⁾ وفيما يلي سنتعرض الى كل نوع من هذه الموروثات باختصار.

ثانيا : نظم القيم في الثقافة العربية

1- الموروث الفارسي : أخلاق الطاعة

إن استيراد العرب المسلمين لقيم الفرس كان حتمية وضرورة لوقوع الأزمة في الاسلام الباكر بعد وفاة الرسول ووقوع الفتنة الكبرى وما تبعها من أحداث جسام في العصر الأموي والعباسي.⁽²⁾

السؤال الذي يطرحه الجابري :متى بدأ الموروث الفارسي يقَدّم نفسه داخل الثقافة العربية الاسلامية عبر الترجمة والتأليف كخطاب كليّ وعالم في القيم والأخلاق؟ كان ذلك في أواخر العصر الأموي من خلال فن الخطابة وفن الرسائل (ويسمي الأخيرة بأدب الترسل أي من كتابة الرسائل). فقلد كانت رسائل ملوك بني أمية خاصة منهم المتأخرين من أهم الوسائل التي استعملوها في نشر القيم التي كانت تخدمهم، قيم الطاعة خاصة⁽³⁾

غير أن معنى الترسل يفيد أيضا معنى خاصا : "الترسل صيغة تفيد التكلّف، فإذا كان موضوع الرسالة هو اصدار أمر فانه يضاف إليه جمل وعبارات أدبية كثيرة مع استشهادات القرآن والحديث لتبرير الأمر الملكي(الخليفة) ...[والنتيجة أن] الترسل أول صيغة من صيغ

(1) محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مصدر سابق، ص 26،27.

(2) المصدر نفسه، ص 125.

(3) المصدر نفسه، ص 132،133.

التأليف في "الأخلاق" في الثقافة العربية الإسلامية⁽¹⁾

ومن كتّاب ظاهرة الترسل للولادة وللوزراء هما : سالم بن عبد الرحمان وعبد الحميد بن يحيى بن سعد الملقّب بعبد الحميد الكاتب. وكانت هذه الرسائل تكّرّس قيم الجبر ولزوم طاعة الحاكم.

أما الشاهد والنموذج على ذلك فهي رسالة الوليد بن يزيد التي حرّرها سالم بن عبد الرحمان وهي طويلة كما نقلها الناقد لكننا سنكتفي بالعبارة الواردة فيها عمّا ينتظره عصاة الأمراء: " لا يتعرّض لحقّهم أحد إلا صرعه الله ولا يفارق جماعتهم أحد إلا أهلكه الله..."⁽²⁾.

غير أن الذي حدث أواخر الدولة الأموية هو توظيف مفاهيم الطاعة وخلافة الله من أجل القضاء على الفتن والثورات.⁽³⁾

كان ساسان رجل دين، وكان ابنه أحد ملوك الطوائف، أما حفيده فهو أردشير الذي كان حاكما سنة 226م على فارس الموحّدة، وقد عمل على تبني الديانة الزرادشتية في البلاد، ترك كتابا في شكل وصية سمي بكتاب "العهد"، الذي حوى على تعاليم الطاعة وقوة الحاكم " واعلموا أن سلطانكم إنما على أجساد الرعية وأنه لا سلطان للملوك على القلوب"⁽⁴⁾، ولم يتقطن الجابري أن شاهده هذا لا يخدم أطروحاته بدقة فهو يؤكد على محدودية سلطة الحاكم على المحكومين.

تناول الباحث المغربي آثار ابن المقفع باعتباره أكبر مروّج للقيم الكسروية وايدولوجيا الطاعة في الثقافة العربية ككتابه كليلة ودمنة، والذي يحوي على قصص على لسان الحيوانات، فيها قيم ومغازي الطاعة، ثم كتاب الأدب الكبير وكتاب الأدب الصغير.

كذلك ما ورد في كتابات ابن قتيبة الفقيه السنّي الحنبلي، اشارات كثيرة إلى تأثره ونشره لأفكار ابن المقفع خصوصا في نظريته الطبقيّة للمرأة، واعتبارها مسؤولة عن افشاء الاسرار أو أن وظيفتها الاطعام فقط⁽⁵⁾.

كذلك شخصية ابن عبد ربه صاحب كتاب "العقد الفريد" الذي روّج للقيم الكسروية، ثم نفذت تلك القيم من باب السياسة والعقيدة، من خلال معارضة الدولة العباسية الذين رفع أصحابها من

(1) محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مصدر سابق، ص 133.

(2) نقلا عن : محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مصدر سابق، ص 136.

(3) المصدر نفسه، ص 152.

(4) المصدر نفسه، ص 156.

(5) محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مصدر سابق، ص 209، 210.

شأن الدين (الذي تجسد في الأئمة) على حساب الملوك الدنيويين وذلك هو حال الفرق الشيعية المختلفة. ثم انتقل عدوى تلك القيم إلى الاسلام السنّي مثل مفهوم طاعة أولوا الأمر سواء كانوا حكاما أو سلفا صالحا، أو مثلما فعله الماوردي.

يلاحظ الناقد أن من خصائص النظام القيمي الكسروي هو النظر إلى العامة على أنهم كلّ (نساء - رجال - أطفال - فلاحون ..) أما الفرد فهو الحاكم وحده، كل شيء خاضع وتابع للملك الحاكم كسرى " أي أن القيمة للدولة وليس للفرد، الفرد لا قيمة له، هو مجرد ذرة في أحد مكونات الدولة، وكما خدمت القيم الكسروية وعلى رأسها "الطاعة" دولة كسرى، فهي ملائمة لأن تخدم "الملك العضوض" الذي تحوّل إليه نظام الحكم في الاسلام مع معاوية⁽¹⁾.

ويطابق دعوة الجابري هذه ما ذهب اليه الباحث والمترجم السوري مصطفى شاكرا (1921-1997م) لكن يضيف عليها قيم الاكراه والعنف حيث لاحظ أن قيم الطاعة والقوة والاكراه هي السائدة في المجتمع العربي وبالتالي الثقافة العربية " فالطاعة للسلطة تنتشر في جميع الهياكل المجتمعية والمباني الفكرية سواء في العائلة الأبوية العربية أو الحكومة العربية أو النظام التعليمي العربي أو المؤسسة الدينية العربية، فإن الاكراه والقمع هي القاعدة"².

وفي آخر هذا المطلب نتساءل : هل موقف الجابري من "الطاعة" هو ما ألب الشعوب العربية من مشرقها إلى مغربها ضد حكامها فيما سمي بالربيع العربي ؟ إذا كان ذلك أحد الأسباب، فذلك يعني أن الجابري يكتب في بيته هائنا والشعوب تستلهم ما يكتبه وتحاول تطبيقه في الواقع، الشيء الذي فتح أبواب الجحيم على الشعوب العربية، الكتب التي لا زالت تُداول وغير ممنوعة من العرض، وكيف تُمنع وهي ليست سياسية بالأساس ؟ وهذا يُبين الدور الذي يمكن أن يلعبه المثقفون. نقول هذا مع تأييدنا المطلق لأفكار الناقد السياسية.

2- الموروث اليوناني : أخلاق السعادة

دخل هذا الموروث الى الثقافة العربية متأخرا نسبيا، ذلك أنه عندما تُرجمت كتب أفلاطون وأرسطو في الأخلاق والسياسة، لم يكن من الممكن أن ينافس أنصار الموروث اليوناني

(1) المصدر نفسه، ص 249-253.

² ISSA.J.BOULLATA, Trends and issues in contemporary arab thought, (New york: State university of new york press,1990), P19.

خصومهم أنصار الموروث الفارسي⁽¹⁾

كان اهتمام الاخلاق اليونانية منصبا على الفرد لا الدولة التي كانت عند اليونان مدينة صغيرة تنسب إلى المواطن، أما فلسفتهم الطبيعية فتقوم على ردّ الكثرة إلى الوحدة، ذلك ما يُستشف من أفكار ابقراط والمدرسة الطبيعية والسوفسطائية وأفلاطون وأرسطو...⁽²⁾

ولكن لماذا أخلاق السعادة عند أرسطو؟ لأن السعادة هي الخير الذي يُطلب لذاته لا لغيره، بمعنى أنها غاية الناس جميعا أو أنها المعبرّ الموحد عن رغبات والأخيار المختلفة للناس.⁽³⁾

هناك ثلاث مرجعيات للأخلاق اليونانية في الثقافة العربية: أفلاطون، أرسطو (فلسفية)، جالينوس (طبية) وأخرى (تلفيقية) تحاول الجمع بين تلك العناصر الفلسفية والطبية.

كان للجابري الفضل في اكتشاف النزعة الطبية العلمية في الاخلاق* من خلال مخطوط لثابت بن سنان بن ثابت بن قرة.⁽⁴⁾ وكذا الحسن بن الهيثم المتوفي (432هـ) في كتابه "تهذيب الاخلاق" الذي هو ليس ليحي بن عدي كما نسبه البعض خطأ ولا للجاحظ أو حتى ابن عربي، وهو كتاب ذو نزعة طبية في الاخلاق، وكذلك ابن حزم الاندلسي في رسالته "رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الاخلاق والزهد في الرذائل" وهي أيضا تقع في الاتجاه الطبي.⁽⁵⁾

إن القيمة الوحيدة في طب الأخلاق هو الفرد الانسان تماما كما هو الحال في طب الجسد، وكما لا يختلف جسد الأمير أو الملك عن جسد معظم الناس فكذلك الاخلاق، أما الرازي فقد قال بفكرة الرفق بالحيوان. وبذلك يقف الجابري على النقيض من الاطروحة القائلة بأن الفكر الاخلاقي العربي لم يعرف اضافة ونتاجا على الانتاج اليوناني .

أما إذا جئنا إلى النزعة الفلسفية التي مثّلها الفارابي فقد نقل فكرة أرسطو عن السعادة، لكن تحدّث فقط عن سعادة الفيلسوف الحاكم(النبوي)، مما جعل فلسفته خليطا هجيناً بين فلسفات

(1) محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مصدر سابق، ص 254.

(2) المصدر نفسه، ص 257.

(3) المصدر نفسه، ص 269.

* النزعة الطبية تعني امكانية اصلاح أخلاق المنحرفين كما فعل ابن سينا .

(4) محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مصدر سابق، ص 314.

(5) المصدر نفسه، ص 338.

أفلاطون وأرسطو وأردشير. (1)

أما ابن باجه فقد قال بفكرة تدبير المتوحّد (الانسان الفاضل) الذي سيكون اللبنة الأولى للمدينة الفاضلة المطلوبة. في حين تميّز ابن رشد بمخاطبة السياسة بخطاب سياسي صريح، أي بنقد الاستبداد مباشرة (وحدانية السلطة) (2).

أما النزعة التلغيفية فيمثلها أبو ذر يوسف العامري النيسابوري المتوفى سنة 381هـ فقد جمع بين الموروث الفارسي والموروث اليوناني. ونتيجة لاختلاط القيم اليونانية في الثقافة العربية فقد أصبح الوضع كـ"سوق للقيم" حيث اختلاط المعايير وسواد الرديء (3) خصوصا عند مسكويه والعامري*.

على كل حال تبقى الإشارة إلى أن الموروث اليوناني قد اختلط وتداخل مع التصوف الاسلامي مما قلّص من تأثيره (4)، والنتيجة أن الموروث اليوناني كان مشوّها عديم الأثر الايجابي.

وفي الأخير يبدو لنا أن هناك تكلفا من الناقد المغربي في جعل مذهب أرسطو مذهباً منطقياً متكاملًا، لا يتعارض حتى مع الاسلام في مقولتي الفضيلة والسعادة، وهذا قد لا يكون دقيقاً، لأن الاسلام يقرر أن الغاية من الوجود هي العبادة وليس السعادة " وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ " (سورة الذاريات، الآية: 56). ربما لالتزامه في البداية بمذهب أرسطو في النظام المعرفي البرهاني، ولإسقاطه الحاضر على الماضي: أي أن الشعوب العربية تعيش أزمة حادة، والنموذج الناجح اليوم هو النموذج الغربي، وكننتيجة يحاول الناقد تقمّص هذا النموذج بتبني أصله وسلفه وهو الموروث اليوناني بدون وعي وشعور.

3- الموروث الصوفي: أخلاق الفناء.. وفناء الأخلاق

وصف الجابري الموروث الصوفي بأخلاق الفناء أي الذين يدعون صراحة إلى حالة الفناء

(1) محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مصدر سابق، ص 346، 345.

(2) المصدر نفسه، ص 392، 366.

(3) المصدر نفسه، ص 422، 420.

* ربما يعد الجابري المفكر العربي الوحيد الذي نقد كتاب تهذيب الأخلاق لابن مسكويه بعدما اعتبره غيره قمة الابداع مثل ماجد فخري.

(4) محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مصدر سابق، ص 424.

(حالة شعورية) ولكن فوق ذلك يدعون إلى افناء الاخلاق المذمومة، وإذا ذاك يفنى الانسان الحامل للأخلاق، كيف ذلك والقرآن يدعو إلى الحياة، هذا فضلا عن أن فكرة الفناء (الاتحاد والحلول) لا تتعايش مع عقيدة التوحيد كما قررها القرآن.(1)

الجديد أيضا أن الجابري يرجع مصدر التصوف إلى أصل خارجي كآلية وهو إيران، فقد تبنت المعارضة الايرانية التصوّف كنقيض لإيديولوجيا الطاعة الكسروية، كذلك فعلت المعارضة لحكم الأمويين، إذا جعلت " أخلاق الفناء أخلاقا اسلامية بالتأويل"(2). طبعاً دون اغفال المصدر الهرمسي للتصوف في الاسكندرية وانطاكيا، أما دور العوامل الداخلية فتقتصر على القبول والترحيب، لذلك يرفض الجابري تسمية " تصوف سنّي " منسوب إلى الحسن البصري لأن نتيجته واحدة.

إن أول من أدخل التصوف الفارسي إلى الثقافة الاسلامية هو ابراهيم بن أدهم المتوفى سنة 161هـ، واختلط عنده الزهد بالتشيع، والتشيع بالزهد. كما يعرض الجابري أفكار الصوفية كما نقلها القشيري والهجويري عن مكانة الشيخ عند الطريقة الصوفية وعلاقته بالمريد التي لخصها في "فناء المريد في الشيخ"(3).

وكذلك عرّض أفكار ابن عربي في "المشيخة"، ثم عن مكانة الأولياء عند الصوفية وعصمتهم ومساواتهم مع الانبياء كما قال بذلك الصوفي عبد الله بن علي الحكيم الترمذي المتوفى سنة 285هـ.(4) إن إفناء الاخلاق يتم عن طريق المجاهدة أو الرياضة ثم التدرج في المقامات والاحوال حتى الوصول إلى درجة الفناء.

وهكذا يلخص مفكرنا حال المتصوفة بكونه " ينطلق من الشعور الهائج بالذنب لينتهي إلى استثنائه من الذنب، من الخوف من العذاب، عذاب الآخرة... لينتهي إلى وضعية الاستثناء من العذاب. والخلاصة أن أخلاق التصوف هي أخلاق اللاعمل ومبدؤها ترك العمل، والنتيجة أن "أخلاق الفناء لا تنتهي إلى فناء الاخلاق فحسب بل وإلى فناء الأمم"(5).

(1) محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مصدر سابق، ص 429.

(2) المصدر نفسه، ص 432.

(3) المصدر نفسه، ص 433-452.

(4) المصدر نفسه، ص 453-459.

(5) محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مصدر سابق، ص 488.

وختاما نلاحظ تحوّل خطاب الجابري في هذه الفقرة إلى نوع من محاكمة التصوّف كمذهب ورؤية للكون فالزهد والإعراض عن الدنيا هو هروب من الحياة ومن تحمّل المسؤولية، وهو لا يخفي معارضته الشديدة لهذا النوع من المذاهب. كما نُنبّه إلى تحوّل التصوف بفعل تفكيك الجابري من مفهوم الخلق والممارسة العملية والسلوكية إلى نقيضها عنده : فناء الأخلاق أي لا خُلُق أصلا وهذه مفارقة كبيرة تدعونا إلى التأمل ومعاودة التفكير.

4- الموروث العربي الخالص: أخلاق المرأة

يخالف الجابري رأي طه حسين بشكّه في وجود الشعر الجاهلي وبالتالي العصر الجاهلي أصلا كقيم وثقافة وعادات وتقاليد... ويرى أن الظن القوي يثبت ذلك عصر. (1)

لقد جمع المفكر المغربي ملاحظاته عن الموروث العربي الخالص فوجد : أن النثر والشعر والحكم الجاهلية كما روته الروايات تحتوي على ألفاظ ومفاهيم محددة مثل السخاء والشجاعة والدهاء والوفاء والحلم والحكمة... الخ كما أن قيمة المرأة تأخذ قيمة مركزية في المجال الجاهلي. يحاول الباحث شرح المرأة، ليجدها لفظة صعبة لأنها جامعة لكثير من الصفات: مثل الكرم والجود..

كذلك وجد أن صفة "الفتوة" لها قيمة كبرى في تلك الحياة الجاهلية التي تعني وترمز إلى الشباب والقوة، وبشكل مثير أيضا فإن لظاهرة "الصعلكة" لها دلالات ايجابية لأنها تُحيل إلى الفتوة والكرم والنجدة، فالصعاليك كانوا مع فقرهم نبلاء. (2)

وإذا كانت الفتوة خاصة بالشباب فإن المرأة خاصة بالكهول وكبار السنّ، ونظرا لأن المرأة تجمع الكثير من الصفات (زيادة علم، نظافة وطيب الرائحة، والمفاكهة والمباسمة ومراعاة العهود والعقود... الخ) فإنه يصح القول إنها جماع مكارم الاخلاق. (3)

أن غياب كلمة "المرأة" في القرآن الكريم وبدلا منها نجد كلمة "تقوى" لدليل على اختلاف سلم القيم الخلقية بين النظامين. أما عيب المرأة الوحيد هو أنها تُستخدم لسيطرة الحاكم، بينما

(1) المصدر نفسه، ص 496.

(2) المصدر نفسه، ص 515، 516.

(3) المصدر نفسه، ص 522.

كان ينبغي اعتبار المرأة وسيلة لا غاية.⁽¹⁾

ونحن بدورنا سجّلنا بعض الملاحظات على أخلاق المرأة هذه منها أن المرأة تكلف الإحسان، تكلف الإنسان أكثر مما يُطيق، خصوصا في صفة الكرم، فإذا لم يكرم الإنسان وُصف بالبخل والشح مع أن الثقافة والقيم الغربيتين اليوم لا تنتظر إلى الكرم بوصفه واجبا، ومن جهة أخرى فإنه لا يوجد محل من الأعراب للأخلاق العربية الخالصة (الجاهلية)، فهل نحافظ على المرأة اليوم، وهل يمكن أن نتفعنا اليوم في عصرنا هذا؟ لقد تفتّن الجابري في آخر الكتاب لكنه ترك الباب مفتوحا ولم يعطي موقفا شخصيا جازما، وهو الذي سمعنا رأيه في الموروثات الأخرى اللهم إلا الإشارة البسيطة التي وصف فيها الموروث العربي الخالص بـ"الخالد".

5- الموروث الإسلامي (الخالص): الأخلاق الإسلامية

يقف الجابري عند أول شخصية إسلامية وهي الحارث بن أسد المحاسبي الذي عدّه غير متصوف ولا متمذهب وإنما هو زاهد فقط، وهو تمييز يصعب هضمه، لكن المحاسبي لا يكتفي بنقد المتصوفة فقط بل المتكلمين والفقهاء أيضا، و لكن من وجهة نظر أخلاقية لا دينية (تكفيرية).

أسس المحاسبي مذهباً أخلاقياً مستمداً من أخلاق الدين، أي من خلال فهمه للقرآن، ويمكن لأي عاقل ادراك هاتاه القيم الأخلاقية من القرآن. يقول المحاسبي إن الله حقوقاً برعايتها يتم للإنسان الفوز في الدارين، وهكذا ربط بين حقوق الله وحقوق البشر فهما غير متعارضتين.⁽²⁾

لكن الجابري يضيق ذرعا بتلك الأخلاق معتبرا إياها أخلاق الدين، في حين نحن بأمرس الحاجة إلى أخلاق الدنيا. ذلك ما قام به - جزئياً - الماوردي بتأكيد أن الإسلام دين ودنيا، وأن المرجعين الأساسيين في الإسلام هما: العقل والشرع، وهما معا حاضران في أدب الدين وأدب الدنيا معا، ولكن مع ذلك تبقى محاولة ناقصة، لتكتمل مع الراغب الأصفهاني بجعله مكارم الشريعة موضوعاً لعلم خاص هو علم الفقه الذي مبدؤه قائم على "طهارة النفس باستعمالها التعلّم واستعمال العفة والصبر والعدالة ونهايتها [ها] التخصص بالحكمة والجود والحلم

(1) محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مصدر سابق، ص 531، 522.

(2) المصدر نفسه، ص 547-552.

والاحسان".⁽¹⁾

كذلك حاول الأصفهاني أن يضيف طابعا اسلاميا على علم الاخلاق اليوناني بقوله إن تمسك المسلم بمكارم الاخلاق جدير بأن يوصف خليفة الله في أرضه لأن "وجود الانسان وجود هادف والحياة كلها لها معنى، كل ما في الحياة مخلوق لخدمة الانسان، والانسان نفسه مخلوق لخدمة نفسه"⁽²⁾، فإن المبادئ التي تقوم عليها أخلاق الأصفهاني هي : خلافة الله، عبادته، عمارة الأرض.

لم تكن النماذج الماضية تمثل رؤية متكاملة حول الأخلاق الاسلامية*، ليكَل أمر البحث إلى نفسه فيراه - من خلال القرآن طبعاً - في العمل الصالح. لقد تكررت لفظة "العمل الصالح" عدة مرات مقرونة بالإيمان "الذين آمنوا وعملوا الصالحات"، ويعثر الجابري بأعجوبة على شخصية أخلاقية نادرة في التاريخ الثقافي الاسلامي وهي العز بن عبد السلام المغربي الأصل المولود في دمشق سنة 577هـ والمتوفي بمصر سنة 660هـ، وهكذا تكتمل المدرسة المغربية / المدرسة المشرقية حتى في العقل الأخلاقي.

لقد بنى مذهبه الأخلاقي - حتى قبل الشاطبي بسنوات - على قاعدة المصلحة (جلب المصالح للعباد ودفع المضار عنهم). يقرر العز بن سلام أن العقل الانساني بإمكانه التعرف على المصلحة حتى بمعزل عما يقرره الشرع، وإن كانت تلك المعرفة ظنية فلا يضرها ذلك شيئاً، مثل حرمة الدماء والأموال والأعراض، وإتيان أفضل الأقوال والأفعال، أما كيف تُعرف حسن الأفعال وقبحها، فمن خلال الواقع والتجارب والعادات والظنون المعتبرات.⁽³⁾

على أنه يميز بين ثلاث أنواع من المصالح* : دنيوية، أخروية، دنيوية وأخروية معا، مثلما

(1) محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مصدر سابق، ص 571.

(2) المصدر نفسه، ص 576.

*نقد الجابري أخلاق الغزالي وكتابه " احياء علوم الدين " لأنه كتاب فيه تقرير "الفكر الوحيد في جميع الميادين التي هي أصلا مجال طبيعى لاختلاف الآراء، إنه اعلان ب "موت الاختلاف" وسد باب الاجتهاد ليس في الفقه فحسب، بل في كل علم ومعرفة... يجب النظر إليه كعنصر من أشد العناصر تخديرا في نظام القيم في الثقافة العربية". محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي

العربي، مصدر سابق، ص 592.

(3) المصدر نفسه، ص 600.

*يفاجئ الجابري قارئه بإدراج ابن تيمية كمثل ومدافع عن المصلحة في الاخلاق، وذلك في رسالته "السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية".

أن الحقوق ثلاثة: 1- حقوق الخالق 2- حقوق الانسان على نفسه 3- حقوق الناس بعضهم على بعض.(1)

نقد وتقييم

أخيرا وكتقييم نقول : نعم أبدع الجابري في ربط المفكرين العرب والمسلمين بخيط رقيق وعجيب لا ينتبه إليه إلا من أوتي رؤية واسعة وعميقة للتراث، هذا الكلام يصدق في حالة اختلافنا أو اتفاقنا معه، لكن حينما يصرح الجابري أن قراءته قراءة علمية للإسلام فنقول : مهما ادّعت تلك القراءة العلمية فستظل رؤية تأويلية انسانية.

إن تفسير الجابري للقرآن وللإسلام هو تأويل آخر للدين، في حين ما أحوجنا إلى تجاوز التأويلات المختلفة وغير المنتهية، إلى اتفاق أكثر متانة وصلابة، نريد خطابا للعقل، خطاب واقع القرن الواحد والعشرين، خطاب النسبية، خطاب تعدد الأجناس والأعراق...الخ.

لم يربط المفكر أيضا الأخلاق بالمعرفة والعلم، فلربما مشكلتنا ثقافية بالأساس لا أخلاقية، لأن الاستمولوجيا المعاصرة لا تعترف بفصل الأخلاق عن المعرفة، نعم يمكن قبول اجتهاد الجابري باعتباره الحد الأدنى من الاجتهاد العقلي الضروري أي الانتقالي والمرحلي.

ننهي مبحثنا بخلاصة للجابري وهي صورة بيانية قوية ومؤثرة " إن الرغبة في انتقاء الفتنة قد برّرت على الدوام قبول العيش باستكانة تحت حكم الذي أصله فتنة! فكانت النتيجة قيام الحكم في الاسلام، وعلى الدوام...على وحدانية التسلّط... فكانت مدينتنا إلى اليوم "مدينة الجبارين"...لم ينهض العرب والمسلمون بعد، ولا إيران ولا غيرها من بلاد الاسلام، النهضة المطلوبة، والسبب عندي أنهم لم يذفنوا بعد في انفسهم "أباهم" :أردشير!".(2)

(1) محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مصدر سابق، ص 602.

(2) المصدر نفسه، ص 630.

المبحث الثالث: نماذج نقدية حول مشروع نقد العقل العربي

سنحاول التطرق في هذا المبحث الى ثلاثة نماذج تناولت بالنقد مشروع الجابري شكلا ومضمونا، ويتعلق الأمر بالمفكر المغربي طه عبد الرحمان والمفكر السوري طيب تيزيني والمفكر العراقي يحيى محمد، فأولا حول ماذا انصبت اعتراضات الناقد طه عبد الرحمان؟

المطلب الأول: نقد طه عبد الرحمن

وقبل شرح اعتراضات طه عبد الرحمان على الجابري نشير إلى أن الزاد اللغوي والمصطلحات الفكرية لطه عبد الرحمان تختلف اختلافا كبيرا عن بقية المفكرين العرب كما أن العناية بإنشاء مصطلحات جديدة ذات نزعة تأصيلية " تراثية " واضحة لكل قارئ لكتاباتهِ إلى درجة أنه يصعب فهمها أحيانا أو كأنها أصبحت عنده غاية لا مجرد وسيلة، وإذا اعتقد طه أن تلك المصطلحات المؤصلة مثل "العقل المجرد" و"العقل المسدّد" و"العقل المؤيد" هي العودة بها إلى المجال التداولي فربما العكس هو الصحيح فهي تبدو أكثر غربة عن واقع المثقف العربي اليوم الذي يعيش في عصر سيادة العلوم والتكنولوجيا الغربية والعالمية. ومهما يكن أمر هذا الحكم فإن فهم مآخذ طه عبد الرحمان على الجابري لا يمكن إلا بالاحاطة بفلسفته، فما فلسفته ؟

أولا: فلسفة طه عبد الرحمان

يلخّص أحد الدارسين مذهب طه عبد الرحمان في ثلاث أطروحات أساسية :

- 1- التأكيد على تمايز الفكر العربي الإسلامي عن الفلسفة الغربية وفكرها الحدائى بحيث يصبح ممكنا الحديث عن أن لكل ثقافة فلسفة خاصة وفكر حدائى خاص مميّزا لها.
- 2- إعادة الاعتبار للأخلاق باعتبارها عمل وليس نظر وبين الفلسفة النظرية عموما ومفهوم الحدائى خصوصا.
- 3- تأسيس مفهوم العمل الأخلاقى على مبادئ وقيم الدين الإسلامى وعلى قراءة معاصرة

للقرآن الكريم.(1)

لقد تضمن كتاب تجديد المنهج في تقويم التراث لطفه عبد الرحمان نقدا وافيا لأفكار الجابري، وهو نقد - من خلال العنوان - شكلي أو منهجي ابستمولوجي، أي نقد للوسيلة التي استخدمها الجابري في نقده للتراث العربي الإسلامي و في هذا يقول طه عبد الرحمان: "لم نبادر إلى الإنكار عليهم [يقصد الجابري ومن معه] لمجرد عزو الأقوال المخالفة إليهم، بل نظرنا إلى الأدلة التي استندوا إليها، وعرضناها على قضايا العقل"(2). إلا أن ما يميز نقد طه عبد الرحمان للجابري هو حضور البديل منذ الوهلة الأولى، فإن احتوى كتابه "تجديد المنهج في تقويم التراث" على الجانب السلبي النقدي للجابري وغيره من المفكرين العرب المعاصرين فإنه لم يهمل الجانب الإيجابي، وهي محاولة أصيلة تميز بها طه عبد الرحمان عن غيره من المفكرين وهذا ما ندركه في قوله: "لم نقابل الهدم بالهدم، بل صرنا إلى مقابلة الهدم بالبناء، فجعلنا اعتراضاتنا على الدعوة إلى الانقطاع على التراث طريقا ممهدا لإنشاء نظرية مستقلة في تقويم التراث"(3).

لقد تركز نقد طه عبد الرحمان للجابري حول الموقف من التراث في ثلاث مسائل: 1- مسألة التقويم التجزيئي للتراث 2- مسألة التعارض الأصلي للنموذج 3- دعوى القصور الآلي لنموذج الجابري. فما المقصود بـ"التقويم التجزيئي للتراث"؟

ثانيا: التقويم التجزيئي للتراث

ويلخص دعواه في "إن التقويم الذي يغلب عليه الاشتغال بمضامين النص التراثي ولا ينظر البتة في الوسائل اللغوية والمنطقية التي أنشئت وبلغت بها هذه المضامين يقع في نظرة تجزيئية إلى التراث"، وضمن هذا الاعتراض نجد اعتراضات أخرى منهجية ذكرها طه عبد الرحمان منها أخذ الجابري للمناهج الغربية وتطبيقها بحذافيرها دون البرهنة على صحتها أو ملائمتها لموضوع

(1) غيضان السيد علي، مشروع طه عبد الرحمان الفلسفي والحق في الإبداع الفكري الإسلامي، بحث محكم، قسم العلوم الانسانية والفلسفة (الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 28 مارس 2014)، متاح على الموقع الإلكتروني

www.mominoun.com :

(2) طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 2005)، ص12.

(3) طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص12

التراث العربي الإسلامي، وكذلك أخذ الجابري وتبنيه للعقلانية مبدأً ومنهجاً دون برهان مقنع*، وهذا النقد الذي وجهه طه عبد الرحمان للجابري يعتبر نقداً افتراضياً وعمومياً لأنه يفترض الخطأ في المناهج لمجرد نقلها، كما أن عدم برهنة الجابري عليها لا يعني بالضرورة فسادها .

وقد استبدل طه عبد الرحمان العقلانية التجريدية (الجابرية) بالعقلانية العملية، ومن الفكرانية التسييسية إلى الفكرانية التأنيسية، ويقصد بالتأنيسية " إيلاء الجانب الأخلاقي والمعنوي والروحي وظيفة رئيسية في النهوض بالفكر".⁽¹⁾

يرى طه عبد الرحمان وانطلاقاً من نقده السلبي للجابري أن التقسيم الثلاثي "البرهان"، "البيان"، "العرفان" تقسيم فاسد، ودليل فساد أزواج المعايير المتبعة في وضعه، وهذا الأزواج للمعايير كان نتيجة لعدم تحصيل الملكة في العلوم الصورية والمنهجية، والحق أن طه عبد الرحمان بارع في التحليل المنهجي والمنطقي، ولكن هل فساد الطريقة يؤدي إلى فساد النتيجة؟ ليس بالضرورة دائماً.⁽²⁾

إن جوهر الخلاف بين الجابري و طه عبد الرحمان يكمن في أن هذا الأخير يعطي أفضلية للعرفان على حساب الجانب العقلاني في النفس الإنسانية*، وواضح أن هذا الاختلاف هو على صعيد الإيديولوجيا، ولا حاجة إلى تغليب إيديولوجيا على حساب أخرى لأن تاريخ الفلسفة العربية في العصر الوسيط حافل بالمناظرات والحوارات بين هاتين النزعتين (عقلانية بن رشد و صوفية بن عربي) .

كما يعيب طه عبد الرحمان على الجابري انتقاده للقياس وجعله خاصاً بالبيان والعرفان وفي الوقت نفسه يستخدم هو القياس والمماثلة البيانية " الحضارة الإسلامية حضارة فقه كما أن الحضارة اليونانية حضارة فلسفة"⁽³⁾.

*تجدر الإشارة إلى أن نقد طه عبد الرحمان تعدى إلى الاتجاه السلفي وهذا ربما من طرائف الفكر . يقول: "إن كانت الفكرانية" سلفية " جمد أصحابها على نصوص السلف البعيد " طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص 27.

(1) طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص 27.

(2) في مجال المواطنة والتشريع مثلاً قد يغفل المرء عن أمور إجرائية تفقده حقه الطبيعي كحقه في الحصول على سكن ومع ذلك لا نقول إن هذا المواطن لا حق له .

*يقول طه عبد الرحمان في هذا الصدد : " إن العرفان فيه جانب عقلائي وكذلك العقلاني فيه جانب عرفاني أو نسبي كما يثبت ذلك العلم الحديث".

(3) طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص 67 .

يتلخص إذن نقد طه عبد الرحمان للجابري في كشف تعارضين اثنين أحدهما يمثل التعارض بين القول بالنظرة الشمولية من جهة والعمل بالنظرة التجزئية من جهة ثانية، وأما التعارض الثاني فهو ذلك التناقض بين الدعوة إلى النظر إلى الآليات وبين العمل بالنظر في مضامين الخطاب التراثي في الآليات (1).

وأما التعارض الأول فيمكن شرحه بأن الجابري من جهة يدعو إلى فهم التراث ككل لا كأجزاء بينما هو في مواضع كثيرة يتناوله كأجزاء فيأخذ منه " البرهان " و" يترك " البيان " و " العرفان " .

وأما التعارض الثاني فالمقصود منه أن الجابري لم يتناول آليات الخطاب التراثي العربي، وإنما قام بتقويم آليات القدامى ومضامين خطابهم مثل الشافعي بالنسبة للآليات الفقهية والآلية، والجرجاني والسكاكي بالنسبة للآليات البلاغية وخليل الفراهيدي بالنسبة للآليات الشعرية والقشيري بالنسبة للآليات العرفانية، أي أن دراسة الجابري للتراث مجرد بحث في خطاب القدامى بصدده هذه الآليات، أي بحث في المضامين وليس في الآليات (2).

إن نقطة الإختلاف الجوهرية و"الإيديولوجية" بين طه عبد الرحمان و الجابري هي في فهم العقلانية، فهي عند الجابري عقلانية "علمية نظرية" وأما عند طه عبد الرحمان عقلانية مرتبطة بالأخلاق والقيم، لأن القيم حسبه لا تقل وجودا عن الموضوع الخارجي، وعليه يمكن اعتبار فصل الجابري بين العقل عند بن رشد وبين قيمة العرفان والاعتقاد عند بن سينا والغزالي وغيرهما هو فصل تحكّمي . كذلك يستبدل طه عبد الرحمان . تماشياً مع هذه النزعة . مبدأ العقل بمفهوم " المعاقلة " ، حيث أن قيم المعاقلة ليست الصدق والكذب كما في العقلانية المجردة وإنما في قيمتي الاتفاق والاختلاف (3).

والحق أن سخط طه عبد الرحمان في هذه النقطة ليس على الجابري فقط، إذ نقل الباحث عباس ارحيله عنه في معرض تقييم أعمال الأعلام العربية والإسلامية من "الظاهرة الرّشدية" (نسبة إلى ابن رشد)، اعتبر المؤلف أن أغلب المفكرين المعاصرين من العرب والمسلمين يعتمدون في بناء فلسفتهم على ابن رشد، حتى أصبح الانتساب إلى ابن رشد في المغرب هو

(1) طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص 29.

(2) المرجع نفسه ، ص 33.

(3) المرجع نفسه، ص 38، 36.

الصك الذي يحصل به المثقف المغربي على الشرعية الفكرية أو هو الجواز الذي يدخل به إلى حظيرة، ويستغرب كيف يُعَوَّلُ على مقلّد من يطمح إلى تجديد الفكر الفلسفي.⁽¹⁾

لقد لاحظ طه أن الجابري أقحم تحليله للتراث أليات منقولة وُضعت في أصلها لموضوعات مغايرة لموضوع التراث مثل " القطيعة " و " النظام المعرفي " و " البنية " و " اللامعقول " وهذا يُخرج التراث في صورة لا تحافظ على بنيته في تداخل أجزائها وتساند عناصرها.⁽²⁾

يعتبر الدكتور طه عبد الرحمان أن التقويم للنظرة التجزيئية للتراث الاسلامي العربي من خلال نموذج محمد عابد الجابري هو خطوة أولية من أجل تأسيس وبناء النظرية التكاملية، تلك النظرية التي تعتقد في تكامل العلوم والمعارف، بل وتداخل القيم الروحية والقيم النظرية.³ فما المقصود بالنظرة التكاملية للتراث؟

ثالثا: النظرة التكاملية للتراث

إذا كان هناك من ميزة يتميز بها طه عبد الرحمان فهي استقلالية خطابه الفلسفي بحيث يشعر القارئ لكتابات أنه أمام شخصية فكرية متميزة يصعب معها وضعه ضمن التصنيفات الكلاسيكية، فهو ليس سلفي كباقي السلفية وهو أيضا منطقي مجدد صاحب طريقة جديدة في التعامل مع التراث .

ولعل المفكر طه من المفكرين القلائل الذين تعرضوا بالنقد لمشروع الجابري وفي الوقت ذاته قدموا بديلا مستقلا بأفكاره ومبادئه وأسس له رؤية واضحة، وإذا كان النقد السلبي عند طه عبد الرحمان استغرق ستة وخمسين (56) صفحة في كتابه " تجديد المنهج في تقويم التراث " فإن الطرح المقابل استغرق ثلاثمائة وخمسين (350) صفحة، وهذا يدل على مدى عناية طه عبد الرحمان ببناء نسقه الفكري على حساب نقده للجابري.

(1) منتصر حمادة، وقات تأملية لعباس أرحيلة مع مشاريع الفيلسوف طه عبدالرحمن: 'فقيه الفلسفة' و'فيلسوف الأخلاق' ومؤسس الدرس المنطقي (جريدة القدس العربي، 23 أبريل 2013)، متاح على الموقع الإلكتروني : <http://www.alquds.co.uk/?p=36984>

(2) عباس أرحيلة، فيلسوف في المواجهة : قراءة في فكر طه عبد الرحمان (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2013)، ص99.

³ يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي: قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمان(بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2012)، ص 51.

إن القضية الأساسية التي ينطلق منها طه عبد الرحمان هي النظرة التكاملية للتراث، ويتفرع من هذه المسألة مبدئين: **المبدأ الأول** مبدأ تداخل المعارف التراثية والمبدأ الثاني مبدأ تقريب العلوم المنقولة إلى مجال التداول الإسلامي العربي.⁽¹⁾ وهذا يعني أن طه عبد الرحمان سوف يثبت تكامل وتداخل المجال المعرفي بين البرهان والعرفان والبيان ضدا على فصل الجابري له* يعتبر طه عبد الرحمان تأثير علم الكلام على بن رشد أصيل وأن تأثير الفلسفة الإلهية اليونانية خارجي عارض، ومعروف عن علم الكلام أنه ينتمي إلى البيان وليس البرهان، يقول طه عبد الرحمان: "لا يصح تقويم إنتاج أحد حكماء الإسلام ما لم يقع التسليم بأن العلم الأصلي الداخل في الإلهيات، هو أقرب العلوم الأصلية إلى مجال التداول الإسلامي العربي وأنسبها للإلهيات استشكالا واستدلالا حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك".⁽²⁾

وأما عن تقريب العلوم فيما بينها فقد حصل تداخل فيما بينها، فهناك تداخل داخلي وتداخل خارجي، وأما **التداخل الداخلي** فيمثله بعلم أصول الفقه والشاطبي كنموذج، حيث بين أن علم الأخلاق له علاقة تداخل مع أصول الفقه*، وإذا كان طه عبد الرحمان قد قرّب بين علم أصول الفقه والشاطبي كنموذج، حيث بين أن علم الأخلاق له علاقة تداخل مع أصول الفقه والأخلاق، فإنه قد باعد بين منهج الشاطبي والبرهان الأرسطي.

وخلاصة القول في مسألة الشاطبي أن "دعوى الجابري القائلة ببرهانية الشاطبي باطلة، ودليل بطلانها: أن تعاريفه للبرهان على أصنافها المختلفة لا تنطبق بتاتا على إنتاج هذا الأصولي المجدد [...] وما الشاطبي عندنا إلا أب التداخل بين علم الأخلاق وعلم الأصول، فاتحا بذلك طريقا في بناء العلم الإسلامي على أسس التنسيق المتكامل الذي لا نعلم له نظير فيالسابق و لا في اللاحق".⁽³⁾ وقد دخل علم الأخلاق إلى علم الأصول من خلال علم المقاصد حينما

(1) طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص 75.

* مما يحسب لطه عبد الرحمان هو رفضه التقسيم الجغرافي للجابري الذي يمنح المغرب العربي تفوقا فكريا (عقلانيا) على حساب المشرق العربي، فمع أنه مغربي إلا أنه لم يكن عصبيا أو شعوبيا.

(2) طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص 144.

* لطه عبد الرحمان اجتهادات أصولية، فهو لا يسلم بانحصار الضروريات في خمسة أجناس و لا يوافق على ترتيبها لأن مكارم الأخلاق والتي وضعت في آخر الترتيب من حيث الأهمية (التحسينات) ليست بالكماليات بل هي من الضروريات أنظر: ص 112 من الكتاب نفسه.

(3) طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص 122.

جعلت المقاصد أخلاقية بالأساس.

وأما التداخل المعرفي الخارجي فيمثلته بن رشد وهو صاحب الفضل على المعاصرين في القول بالنظرة التجزيئية إلى التراث كما أن هناك دخولا لعلم الكلام في فكر بن رشد، وتأثير علم الكلام عليه لا يقل عن تأثره بأرسطو، كما أنه استعمل بن رشد قياس التمثيل الذي طالما انتقده الجابري وحمله مسؤولية تخلف العقل العربي كقوله: "الفلسفة واجبة كوجوب الفقه".

يعرّف طه عبد الرحمان المجال التداولي وهو الدعامة الرئيسية لأطروحته حول تكامل التراث وهو "وصف لكل ما كان مظهرا من مظاهر التواصل والتفاعل بين صانعي التراث من عامة الناس وخاصتهم".⁽¹⁾

وإذا كان مفهوم "المجال التداولي" عند طه عبد الرحمان يقابله مفهوم "العقل العربي" عند الجابري فإنه يختلف عن المجال "الثقافي الاجتماعي" و"المجال الفكري" أي الإيديولوجي كما يختلف عن "المجال التخاطبي"، ويتم التفاعل في المجال التداولي بواسطة اللغة والعقيدة والمعرفة⁽²⁾.

يقوم المجال التداولي عند طه عبد الرحمان على مبدأ التفضيل ومضمونه أنه "ليس في جميع الأمم، أمة أوتيت من صحة العقيدة وبلاغة اللسان وسلامة العقل مثل ما أوتيت أمة العرب تفضيلا من الله"⁽³⁾. وقد أبعد النزعة العنصرية من هذا التفضيل لارتباطه بأحكام الشرع التي تصده عن الزيف.

ويبدو لنا أن مفهوم المجال التداولي عند طه عبد الرحمان قريب من مفهوم الهوية العربية الإسلامية حيث تتضمن العقيدة (الإسلامية) واللغة (العربية) والمعرفة (الأخلاقية). كما أن كثيرا من مسلمات طه عبد الرحمان استمدتها من فكر بن تيمية بدليل تهميشه وإحالاته إلى كتب بن تيمية في كثير من الأحيان خاصة كتاب "الرد على المنطقيين" وكتاب "الفتاوى".

يرى طه عبد الرحمان أن قواعد مجال التداول (العقيدة - اللغة - المعرفة) تتعرض للخرم كلما وردت على المجال ظواهر ثقافية وحضارية منقولة، سواء كان ذلك بسبب إقبال أهله على هذه الظواهر الأجنبية تقليدا لغيرهم أو لحاجة وجدوها في أنفسهم أو بسبب إدخالها عليهم عنوة

(1) طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص244.

(2) المرجع نفسه، ص245.

(3) المرجع نفسه، ص252.

من قبل أهل مجال تداولي مخالف⁽¹⁾، وهذا يعني أن طه عبد الرحمان من الذين ينادون بالحفاظ على الخصوصية العربية الإسلامية أي من المدافعين عن الهوية، كما أنه يعتقد بوجود مجالات تداول مختلفة بعضها منقول عن الغرب وبعضها عربي أصلي. فماذا يقصد بمصطلح التقريب التداولي؟ وما فوائده؟

رابعاً: فوائد التقريب التداولي

يتحدث طه عبد الرحمان عن فوائد التقريب التداولي وهو الإنطلاق من المصطلحات والأفكار الأصلية أو هو إعادة المفاهيم إلى أصولها الأولى وذلك من عدة طرق (التيسير، الإستيقان، الإختصار، الألفة، الإقدار) وأما عيوب عدم الأخذ بالتقريب فهو (التطويل، الحشو، الركافة، الإتعاب، التشكيك، التهويل، الإغراب، التعجيز، الإستئصال، التضمين)⁽²⁾.

وكمثال على آلية التقريب في العصر الوسيط هو مثال المنطق حينما تحوّل وظيفة المنطق من الوظيفة المعرفية الإدراكية إلى الوظيفة العملية و القيمية و الإعتقادية، هذه الوظيفة تستند إلى التمييز بين الخير والشر في الأحكام الأخلاقية والتمييز بين الحق والباطل في العقائد وهذا في تعريف التهانوي للمنطق⁽³⁾. وكمثال أيضاً على تحوّل مضمون الفلسفة من النظر فقط إلى ربطه بالعمل والأخلاق وذلك عند بن حزم .

وأما آفات ومساوئ التقريب الخاطئ فهي في (التقريب القلق . التقريب المعكوس . التقريب المنكوس) وذلك حينما يخل بأحد شروطه كاليقين. وقد أورد طه عبد الرحمان مثالا على التقريب المعكوس وذلك في استخدام الفارابي للمقولات النحوية اليونانية .

كما يرى المفكر أن المنقول المنطقي والأخلاقي سيلتقي في وجوه ويفترق في وجوه ومن آفاته إخلاله بقاعدة الاختيار كالقول بالعقول العشرة وقدم العالم وانتفاء المعاد وبعث الأجساد، وأما الإخلال بقاعدة الإلتزام في علم الكلام فينجم عنه التمثيل، التعطيل والتأويل⁽⁴⁾. وأما المحاولات المحمودة فكانت في المنطق السيرافي في نفيه لاستقلالية المنطق و كذلك ما فعله بن حزم في تقريب المنطق إلى اللغة العربية الموجزة، والغزالي له الفضل في التقريب العقدي وأما بن تيمية

(1) طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق ، ص257.

(2) المرجع نفسه ، ص282-289.

(3) المرجع نفسه، ص292.

(4) المرجع نفسه، ص322.

فاهتم بالتقريب المعرفي وتهوين المنطق كما واصل بين المنطق والإلهيات.(1)

وهكذا يصل طه عبد الرحمان إلى نتيجة حاسمة وهي أن مجهود "العربي" هو تقريب المنقول الأخلاقي بإخراجه عن وصفه التجريدي إلى وصف تسديدي أي عملي.

وإذا جئنا إلى تقييم المجهود الطهوي (نسبة الى طه) النقدي فإننا نقع على إشادة من بعض الدارسين العرب وذلك بعرض مظاهر التجديد في تقويم التراث وهي:

نقد وتقييم

- 1- الإحتكام إلى مجال التداول الاسلامي روحا ومنهجاً .
- 2- التحرر من أي سلطة فكرية غربية توجّه البحث .
- 3- وضع ما سماه الآليات الإنتاجية .
- 4- ابتكار صياغة عربية دقيقة ومُشرقة للآليات الإنتاجية (بحيث أعاد للبيان توهّجه وشموخه وعنفوانه).

5- نسف كثير من الإدعاءات (مثل مسألة القطيعة بين شرق العالم الإسلامي وغربه). (2)

لقد عثرنا على حكم ايجابي من الباحث المغربي بدر الحمري يخصّ طه كونه ساهم في تحرير الفلسفة العربية الاسلامية من تبعيتها لعقلانية مغايرة واجتهاده في وضع عقلانية ذاتية تؤهله للإبداع الفكري وتمنحه الحق في الاختلاف الفلسفي، فضلا عن مساهمته في نحت مفاهيم جديدة مثل " التكوثر العقلي " وهو الذي يعتبر أن الفلسفة ابداع للمفاهيم مثلما كان يقول الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز.*

كذلك سجّلنا اعجاب الباحث المغربي يوسف بن عدي بصاحبنا لتمكّنه من "إعادة الاعتبار للخطاب الصوفي الذي تمّ تبخيسه من قبل الكثير من أهل الفكر والنظر لأسباب إيديولوجية

(1) طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص364.

(2) عباس أرحيلة، فيلسوف في المواجهة: قراءة في فكر طه عبد الرحمان(الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2013)، ص103، 104.

* بدر الحمري، مفهوم العقل في فلسفة طه عبد الرحمان(الرباط: مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 13 أفريل 2016)،

متاح على الموقع الالكتروني : www.mominoun.com

وسياسية، فالقول الصوفي هو قول أخلاقي أصيل يتعلّق بالمخلوقية والخالقية على حد سواء¹. أما إذا جننا إلى النظر من الزاوية الأخرى للتقييم أي الجانب السلبي فيمكننا القول أن طه عبد الرحمان لم يخرج عن الإطار الذي رسمه الجابري وهو ضرورة الكشف عن بنية العقل العربي وتكوّنه، يقول طه عبد الرحمان: "الكشف عن الطرق التي بُنيت بها النصوص التراثية ومُورست بها أطوار تكوّن وتحوّل المضامين فيها"⁽²⁾، وذلك في مطالبته للمفكرين الدارسين بضرورة أخذ هذا المعطى، إذن الفكرة الأولية نقلها طه عبد الرحمان من غيره (الجابري) وأما مضمون التطبيق فيختلف معه، وهذا يُدّل على السطوة التي يمثلها الفكر الجابري وتأثيره في توجيه الدراسات العربية .

من المسائل الشكلية التي قد تُردّ على طه عبد الرحمان وهي مؤاخذته للجابري على أخذه المناهج الغربية وتطبيقها بحذافيرها دون البرهنة على صحتها أو ملاءمتها لموضوع التراث العربي الاسلامي، وهو نقد عام افتراضي كما هو واضح أي يفترض الخطأ في المناهج، لأن عدم برهنة الجابري على صحة هذه المناهج لا يعني بالضرورة فسادها، وكذلك في الإدعاء بأن الجابري تبني العقلانية مبدأً ومنهجاً دون برهان مقنع⁽³⁾ حيث أن الجابري قال في أكثر من مرة أن تبنيه للعقلانية هو " موقف إيديولوجي " ثم إن الجابري ليس مطالباً بأن يبرهن على كل شيء فيما يقوله وإلا لاستغرق ذلك آلاف من الكتب، فإن أقرّ الجابري بالمنهج البنيوي مثلاً فعلى القراء والدارسين والنقاد أن يرجعوا إلى فهم المنهج البنيوي من مصادره وأصوله الغربية ونقد المبادئ التي قام عليها .

إذن كون الجابري لم يناقش ولم ينقد المفاهيم التي اعتمدها كالعقلانية والبنيوية والابستمية ليس عيباً، لأن هذه المفاهيم تدخل ضمن نطاق ما يمكن تسميته بالمشروع الفلسفي أو الموقف الايديولوجي، وللمرء حرية اختيار عقيدته الفلسفية شريطة ألا يقع في التناقض، وفي الفلسفة تناقض الايديولوجيات والعقائد بمعزل عن التركيبات و البناءات الفكرية، بمعنى يُحاسب المفكر على التناقضات الداخلية أي مدى انسجام المفكر مع المبادئ التي وضعها وانطلق منها وأما

¹ يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي: قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمان(بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2012)، ص 14.

⁽²⁾ طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص 297.

⁽³⁾ المرجع نفسه، ص 25.

النقد الخارجي أي نقد الايديولوجيات فليس جديدا في الفلسفة كما أن المكتبات العربية تزخر بالصراع الفكري على مستوى الايديولوجيات والمذاهب المختلفة كالقومية والعلمانية والسلفية والوهابية والصوفية والاشتراكية والرأسمالية... إلخ

كما أن أغلب حجج طه عبد الرحمان واعتراضاته على الجابري كانت منطقية نظرية أي ليست واقعية و لا ذات دلالة مضمونية، لان صيغ برهنته على شاكلة : أن الشيء ثابت ومبرهن حتى يثبت بطلانه، كقوله مثلا : " لا يصح إنتاج أحد حكماء الإسلام ما لم يقع التسليم بأن العلم الأصلي الداخل في الإلهيات...حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك "(1).

هذه الشكلائية كان قد لاحظها المفكر علي حرب في كتابه الماهية والعلاقة :نحو منطق تحويلي وقال عنها " ميزة عبد الرحمان هي اتقانه للكتابة المنطقية الشكلائية التي كانت سائدة قبل العصور الحديثة ".(2)

هذا فضلا عن أن طه عبد الرحمان كثيرا ما يلوم المفكرين (3) الناقلين لإتيانهم بمصطلحات ومفاهيم وألفاظ غريبة عن مجال التداول العربي الاسلامي بينما نجده يستخدم ألفاظا غير مألوفة عن مجال استخدام اللغة العربية اليوم، قد تكون مألوفة بالأمس زمن العصر الذهبي للإسلام أما اليوم فليست كذلك مثل الفكرانية، التكوثر العقلي، العقل المؤيد، العقل المسدّد... إلخ كما أن نقد طه عبد الرحمان للجابري في بعض الأحيان يبلغ مدى مثيرا خصوصا حينما يقول الجابري كلاما متوافقا مع العقيدة الاسلامية فيرفضه بحجة عدم اتساقه مع المنطق والمبادئ الجابرية، فيتحول الحوار إلى شبه المزايدة الدينية كقول طه عبد الرحمان إن اللامعقول البياني أكثر لامعقولية من اللامعقول البرهاني.

لقد قال عنه مواطنه الباحث عبد النبي الحري بأنه سقط في فخ قراءة الجابري لابن رشد، فما يقوم به الجابري بالإعلاء من شأنه، يقوم طه بالحط من قيمته والعكس بالعكس.(4)

(1) طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق ، ص144.

(2) محمد عدي، اشكالية العقل في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر :محمد عابد الجابري - طه عبد الرحمان (الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود ، 02 نوفمبر 2016)، متاح على الموقع الالكتروني: www.mominoun.com

(3) من المرجح أن يكون فضلا عن الجابري محمد أركون أحد هؤلاء الذين قصدهم طه عبد الرحمان في كونهم أتوا بمصطلحات بعيدة عن مجال التداول العربي.

(4) عبد النبي الحري، طه عبد الرحمان ومحمد عابد الجابري: صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2014)، ص 178.

من هنا جاز لنا أن نصدر حكماً بأن طه عبد الرحمان اتخذ من قواعد عامة غير مبرهنة ولا مُسَلَّم بصحتها لبناء صرحه الفكري النظري فهو بناء فرضي أكثر منه إقناع واقعي.*

المطلب الثاني: نقد الطيب تيزيني

أولاً: الطيب تيزيني ومشروعه الفلسفي

مفكّر وكاتب ماركسي قومي سوري، ولد بجمص عام 1934، وفيها قضى طفولته وتعلّم دراسته الابتدائية والاعدادية والثانوية، ثم انتقل إلى تركيا ليبدأ رحلته مع دراسة الفلسفة، وغادرها إلى بريطاني ثم ألمانيا، حيث حصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة سنة 1967 عن أطروحة بعنوان "تمهيد في الفلسفة العربية الوسيطة" وهو بحث نُشر بالألمانية عام 1972، كما حصل على الدكتوراه في العلوم الفلسفية سنة 1973. نشر العديد من المقالات والدراسات والبحوث التاريخية والفكرية في المجالات والدوريات الصادرة في الوطن العربي، ألف الكثير من الكتب والأعمال البحثية والنقدية منها: "مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط" سنة 1971 "من التراث إلى الثورة" سنة 1976، "على طرق الوضوح المنهجي" سنة 1989، "من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي: بحث في القراءة الجابرية للفكر العربي وفي أفاقها التاريخية" سنة 1996، "بيان في النهضة والتنوير العربي" سنة 2005. إلى غيرها من المؤلفات الكثيرة.

يتلخّص الفكر الفلسفي عند طيب تيزيني في أطروحة أساسية مفادها أن الفكر العربي، بما في ذلك فكر ما قبل الإسلام، هو مرحلة تتدرج في سيرورة الفكر الانساني الأشمل، وتحت هذه الأطروحة تتدرج منها مسألتين:

(*) يرى طه عبد الرحمان أن تقسيم الأصوليين القيم إلى ثلاث وترتيبها إلى ثلاث درجات أولها القيم الضرورية، وهي، على حد تعبيرهم، عبارة عن القيم التي يفسد بفقدها نظام الحياة، ديناً ودنياً. والثاني القيم الحاجية التي هي دونها درجة، إذ هي عبارة عن القيم التي لا يصيب المكلف بفقدها إلا العنت أو الضيق. والثالث القيم التحسينية التي دون الحاجية درجة، وهي عبارة عن القيم التي لا ينال المكلف بفقدها إلا حرج في المروءة، قد وقعوا في تأخير ما ينبغي تقديمه، فقد قصر الأصوليون القيم التحسينية على (مكارم الأخلاق)؛ لكن إنزال مكارم الأخلاق الرتبة الثالثة من القيم يُشعر بأنها مجرد صفات كمالية يُخير المرء في التحلي بها، بل قد يتخلى عن بعضها تخليه عما هو أشبه بالترف السلوكي؛ وهذا في غاية الفساد، فعلم المقاصد يبحث في المصالح، والمصالح ليست إلا علماً آخر للقيم الأخلاقية؛ لأنها هي وحدها التي يصلح بها حال الإنسان؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن تكون الأخلاق أولى بالرتبة الأولى من غيرها. انظر: طه عبد الرحمان، مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة، مجلة المسلم المعاصر (مجلة فصلية أكاديمية محكمة)، (لبنان: العدد 2002، 103). متاح على موقع إلكتروني:

- 1: أن الفكر العربي يمكن إخضاعه إلى المنهج الجدلي المادي كسائر الفكر البشري.
- 2: الرفض القاطع لفكرة المركزية الأوروبية التي جرّدت الفكر العربي من كل خصائصه المميزة له واعتبرته مجرد فكر ناقل للفكر اليوناني القديم.⁽¹⁾

وعن المسألة الأولى أي الفكر العربي الوسيط يقول: "نحن نطمح هنا إلى أن نبحت تاريخ الفكر ذاك من خلال منظار جديد يؤكد في الخط الأول على وحدة التاريخ الانساني وعلى عملية النمو الذاتي لهذا التاريخ".⁽²⁾

وعن المسألة الثانية أي المركزية الأوروبية يقول: "إن هذه الرؤية لمسيرة الفكر الانساني التاريخية يمكن تحديدها بكونها 1- عنصرية رجعية و2- لا علمية مناهضة للنتائج التاريخية العيانية التي تحققت في هذا الحقل".⁽³⁾

ثانياً: نقد تيزيني للقراءة الجابرية للفكر العربي

لقد أفرد تيزيني كتاباً بأكمله خصّصه لتنفيذ أطروحات الجابري في التراث العربي الاسلامي والموقف من بعض القضايا الراهنية الأخرى كالديمقراطية والعلمانية وغيرها، وقد ركّزنا على أهم القضايا التي تطرّق إليها الناقد تيزيني من ذلك مشكلة المنهج.

1- مشكلة المنهج

من المهم الإشارة إلى أن نقد تيزيني لا يتناول تفاصيل نقد العقل العربي، وإنما ستركز على "المنهج" كمشكلة منهجية، وعلى ما يتّصل بذلك من مشكلات نظرية يُراد لها أن تكون تطبيقاً لذلك المنهج".⁽⁴⁾

وأول هذه المسائل المتعلقة بالمنهج هو جمع ناقد العقل العربي بين مناهج متناقضة مثل المنهج البنيوي القائم على الثبات والمنهج التاريخي المؤسس على التغيّر لكنه واقعيًا يُقصي

⁽¹⁾ مقال بعنوان الطيب تيزيني : من التراث إلى النهضة ضمن مجلة " نوات " (الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود). متاح على الموقع الإلكتروني: www.thewatnews.net

⁽²⁾ طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط (دمشق: دار دمشق، ط5، دت)، ص07.

⁽³⁾ المرجع نفسه، ص 405.

⁽⁴⁾ طيب تيزيني، من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي: بحث في القراءة الجابرية للفكر العربي وفي آفاقها التاريخية، (إصدار مشترك: حمص، دار الذاكرة/ دمشق، دار المجد، ط1، 1996)، ص 24.

المنهج التاريخي.

من هنا يمكن استنتاج مذهب تيزيني في المنهج فهو من انصار المنهج التاريخي لأنه الأقدر على معالجة مسائل كالتى تتعلق بالتراث، ولكن تاريخية مادية جدلية كالتى عرفتها الماركسية. يرى تيزيني أن مشروع الجابري المعرفي ما هو إلا انعكاس للأيدولوجيا الغربية وذلك باستيراد مناهج غربية كالبنانية.*

ويُضيف تيزيني تعليقا آخر عن المنهج بالإشارة إلى أن الجابري وقع في تناقض حينما دعا إلى قراءة تراثنا من الداخل ثم لا يلبث أن يُمارس قراءة من الخارج، مستدلا بقول الجابري في إحدى حواراته " يجب ألا نقرأ تراثنا فنكون مقيدين بفهم التراث للتراث "(1)، وقوله في مكان آخر : " إن العلم لا يحتاج إلى أية قيود تأتيه من خارجه لأنه يضع قيوده بنفسه ".(2)

ويختم تيزيني بكشف تناقض الناقد المغربي بين دعوته للاستقلال التاريخي التام . وهي مقولة للفيلسوف الإيطالي غرامشي . ومناداته بتطبيقها في الفكر العربي إذا ما أراد أن ينهض ويلحق بركب التطور، ولكن كيف يمكن الدعوة - يتساءل تيزيني - إلى الاستقلال وفي ذات الوقت يستورد الجابري جلّ مفاهيمه ومناهجه من الغرب (البنوية، الإبتسمية...)(3)

ومن وجهة نظرنا لا نحسب الاستفادة من مناهج الغرب عائقا نحو الاستقلال التاريخي التام أو غير التام، ذلك أنه لا تناقض بين تلاقح الثقافات و استقلالها في ذات الوقت.

2 - الخطاب العربي المعاصر

كما سبق وأن تطرّقنا إلى موقف الجابري من الخطاب العربي المعاصر بمذاهبه المتنوعة والمتناقضة فإن تيزيني يقف عند جزئيات هذا النقد لينسفه بدوره، فقول الناقد المغربي عن الاتجاه السلفي بأنه " لا تاريخي " هو في الحقيقة " تاريخي " وهذا التخفيف للوصف يضمّر موقفا ايدولوجيا متسامحا بل ربما متماه مع النزعة السلفية، لأن مبدأها الحاسم (الابستمولوجي) والمحدد كالاتي: لم يترك الأسلاف شيئا للأخلاف، فاختزلت التاريخ بواحد

*يستعمل تيزيني مصطلح " بنانية " بدلا من " بنوية " التي تُرجمت إلى العربية - حسبه - بصيغة خاطئة.

(1) أطيب تيزيني، من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي، مرجع سابق، ص 65.

(2) المرجع نفسه، ص 62.

(3) المرجع نفسه، ص 78.

من أبعاده وهو الماضي أولا بأول فنظرت إليه من حيث هو، وليس من حيث نحن، وعلى هذا الأساس قام الوهم الأصولي.¹ وأما الإتجاه الليبرالي . هكذا بتسمية تعميميّة . الذي اعتبر قراءته " قراءة أوروباوية- استشراقية " فإنه لم يجتث بنيتها الداخلية بل تماهى معها بفعله الاستمولوجي.⁽²⁾

أما القراءة اليسارية ونعته إياها بـ" السلفية الماركسية " لأخذها المنهج الجدلي كمفهوم مُطبّق - وهنا يجد تيزيني نفسه في قلب الاعصار - فيدافع عن نفسه بالإحالة إلى كتبه السابقة مبينا أنه لم يأخذ بالمنهج الماركسي كمنهج مطبّق في التراث، بل إن "الموقف من التراث - من منظور اليسار العربي - لا يتّصل بما دعاه الجابري " إعادة بنائه " وفق احتياجاته ومصالحه، وإنما يتعلّق بتناوله منهجيا ونظريا".⁽³⁾

وهكذا يرفض تيزيني اختزال المواقف من التراث العربي الاسلامي في موقف واحد ليغدو الفكر العربي المعاصر ذا نسق وبعد وأفق أوحده.

ولا نريد أن ننقل إلى مسألة أخرى قبل التنبيه إلى أن تيزيني نفسه قد وقع فيما حدّر منه وهو اختزال المواقف والأفكار، فقد نعت الجابري بأنه "سلفي" !! هو أيضا، بل إن سلفيته مرّت بثلاث مراحل أولها سمّاها "سلفية ليبرالية" حين كانت مرجعية الجابري الغرب و تحديدا فرنسا وثانيها "سلفية عربية مغربية" وثالثتها "سلفية دينية اسلامية".⁽⁴⁾ وهكذا أصبح نعت "السلفية" يطلق على كل مذهب أو اتجاه يُراد له النفي والاستبعاد !!

3- مفهوم " العقلية "

يرى تيزيني - مثلما سيذهب إليه طرابيشي فيما بعد - أن الجابري اتّجه بمفهوم العقل العربي إلى معنى " العقلية " الثابتة والخالدة عكس ما حدّر منه، بدليل موافقته للكاتب عبد الوهاب بوحدية في قوله " إن في هذه الثقافة [العربية] بنيات أزلية يجب الكشف عنها بأي ثمن"⁽⁵⁾، ثم إن الجابري يؤمن بالزمن الثقافي الراكد، أي أن الثقافة العربية تأبى التغيّر منذ العصر

¹ طيب تيزيني، بيان في النهضة والتنوير العربي (بيروت: دار الفارابي، ط1، 2005)، ص 60.

⁽²⁾ طيب تيزيني، من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي، مرجع سابق، ص 157.

⁽³⁾ المرجع نفسه، ص 167.

⁽⁴⁾ المرجع نفسه، ص 322.

⁽⁵⁾ طيب تيزيني، من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي، مرجع سابق، ص 89.

الجاهلي وذاك هو العقل العربي " إذا العقل العربي هو ثوابته"⁽¹⁾، وهذه ملاحظة ثابتة من ناقد ناقد العقل العربي غير أنه لم يأت ببديل عن كيفية حركة هذا العقل وآليات عمله.

يصوغ تيزيني اتهامه للجابري كالتالي: "نعم ينطلق الجابري في كتاباته من المرجعية الأورباوية الاستشراقية (المركزية الأوربية) التي تجد أحد أسسها الكبرى في مصطلح " العقلية " وفي الثنائية الجبرية بين "عقلية غربية - أوربية" و "عقلية لا غربية - شرقية".⁽²⁾

كذلك ما ينطبق على العقلية ينطبق على المُفاضلة بين اللغة اليونانية واللغة العربية، فالأولى تاريخية والثانية لا تاريخية، ولكنه في موضع آخر يصف اللغة بأنها حسية تاريخية، يتساءل تيزيني عن اللغة التي كتب بها الجابري أعرابية أم فرنسية ؟ فتكون كتاباته لا تاريخية.

وأما نظرية ابن خلدون ومونتيسكيو في المناخ التي تُرجع جمود العربي إلى مناخه الصحراوي فلا يمكن أن تنهض سندا لأطروحة الناقد المغربي لأن الدولة الأموية عرفت بيئة بحرية - نهريّة مائية، كما أن حديثه عن مبدأ "التجويز" كنتيجة لانفصال حبات رمل الصحراء عن بعضها ليست قاعدة علمية، إنما هي انشاء فكري.⁽³⁾

ومن هنا يمكننا فهم مدلول العنوان المثير لكتاب تيزيني هذا : من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي، فالشطر الأول (من الاستشراق الغربي) للدلالة على الرؤية الغربية التي تُقسّم العالم إلى شرق (لاعقلاني) في مرتبة أدنى، وغرب (عقلاني) في مرتبة أعلى، أما الشطر الثاني من العبارة (إلى الاستغراب المغربي) للإشارة إلى محاولة الجابري إقامة ثنائية أخرى، بين شرق عربي ومغرب عربي، ينطبق على الأخير ما ينطبق على العالم الأوروبي الغربي.

أما البديل الذي يطرحه تيزيني عن الرؤية التي تُقسّم العوالم إلى عالم عقلاني أوروبي - يوناني -، وعالم لا عقلاني - شرقي، فهو الاعتقاد أن الحوامل^(*) الاجتماعية لفكر الشرق متعددة ومتغايرة بالاعتبارين التاريخي والابستمولوجي مثلما الحوامل لفكر الغرب⁽⁴⁾، ولعلّ الغاية

(1) المرجع نفسه، ص 91.

(2) المرجع نفسه، ص 97.

(3) المرجع نفسه، ص 99-103.

*"الحوامل" جمع حامل، يخلو لتيزيني استخدامه بكثرة، وهو مصطلح ذو حمولة ماركسية مادية.

(4) طيب تيزيني، من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي، مرجع سابق، ص 175، 174.

المقصودة من هذه العبارة الأخيرة هي التأكيد على تنوّع الفكر " الشرقي " بين اتجاهات ونزعات كلامية صوفية، فلسفية غنوصية، عقلانية عرفانية، إيمانية إحادية.... تماما مثلما هو الفكر الغربي الذي يعجّ بالتنوع والتناقض بين مختلف التيارات والعقائد سواء منها العقلانية أو السحرية والخرافية والأسطورية. كذلك فإن الفكر العربي في العصر الوسيطى تتجاذبه أو تُعبر عنه بالأحرى شخصيات مختلفة المشارب والأفكار بدءا بالكندي وابن سينا والفارابي ثم الغزالي فابن رشد وابن عربي وغيرهم.

واضافة إلى هذه المحطات الرئيسية التي يقف عندها تيزيني فإنه يعرض - وإن بشكل سريع - إلى مسألة القياس في الفكر العربي التي قال عنها الناقد المغربي إن العقل العربي الاسلامي يتأسس على آلية قياس الغائب على الشاهد، التي لا تراعي متطلّبات الصّحة فيها وهما : 1 - أن يكون الغائب و الشاهد من طبيعة واحدة .2- وأن يشتركا في شيء واحد أساسي بعينه، لكن صاحب كتاب من التراث إلى الثورة يرى أن المُتحمّك في القياس هو " الحاضر المُشخّص (الوضعية الاجتماعية المُشخّصة) المعيار الناظم والحاسم في عملية القياس ".⁽¹⁾ بمعنى أن الحالة الراهنة للإنسان العربي هي التي تستدعي أو بالأحرى تخلق صورا أو أفعالا من الماضي كي تُسقطها على الواقع الجديد، أي أن تيزيني يقلب العلاقة بين الماضي والحاضر جاعلا من الماضي انعكاسا لحياة الحاضر.

هذا ويتعجّب صاحب كتاب "من التراث إلى الثورة" كيف أمكن للناقد المغربي تقسيم الفكر العربي معرفيا إلى ثلاث قطاعات مستقلة تكفي نفسها بنفسها، و في ذات الوقت يتحدّث عن النظر إلى الثقافة العربية ككل؟! بعبارة أخرى ما هو المسوّغ المنطقي لعملية الانتقال بين الكل والتجزئة؟!⁽²⁾

كما يؤاخذ ناقد العقل العربي عن امتناعه دراسة النص الديني دراسة نقدية كما فعل محمد سعيد العشماوي ونصر حامد أبو زيد، وهو بذلك - أي الجابري - يقسّم التراث إلى ما يجوز نقده و إلى ما يؤجل أو يُلغى أصلا نقده، وذلك حينما أقرّ المفكر المغربي أن ساعة نقد " العقل الاسلامي " لم تحن بعد.

لنختم القول في نقد تيزيني للجابري أن الناقد الحمصي السوري يعتقد أن الماركسيين العرب

⁽¹⁾المرجع نفسه، ص 176.

⁽²⁾المرجع نفسه، ص 47.

هم الأقدر على فهم المشكلات الثقافية التي تعاني منها الأمة العربية الاسلامية " لأن القراءة التاريخية الجدلية [تبدأ] في النظر إلى العلاقة بينها وبين ما يتلقفه المفكّرون من " الخارج " انطلاقا منها بمثابقتها الناظم المنهجي المعرفي والايديولوجي لهذا الذي يجري تلقّفه " (1) أي التراث .

نقد وتقييم

لندلي إذا ببعض التعقيبات والملحوظات على نقد تيزيني هذا للجابري :

أولا وبعكس ما صرّح به تيزيني في مقدمة كتابه النقدي (من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي) من أنه سيتناول الجانب المنهجي لأطروحة الجابري نجده انزلق إلى ملامسة قضايا جزئية خلافية مثل الموقف من اللغة العربية و مفهوم "العقلية" وتقسيم النظام المعرفي العربي... إلخ

ثانيا نلاحظ في هذا الكتاب الأخير للطيب تيزيني تفاوتا كبيرا وتفاضلا هائلا بين فصول الكتاب من حيث القيمة المعرفية والنقدية، فقد حوى الكتاب في فصوله الأولى افكارا مُغرقة في الشكلائية والهامشية، ثم لمسنا عمقا وغنى في النقد والأفكار في الفصول الأخيرة، وربما يعود ذلك إلى الضرورة التأليفية، فقد يضطرّ الكاتب أن يمدد ويوسّع من كتابه إلى الحد الذي يكون حجمه مقبولا .

ثالثا نلاحظ التزاما منهجيا من طرف الكاتب في عنونة الأفكار ومحاولة فصلها في مباحث جزئية منفصلة، يسهل على القارئ تمييز الأفكار فيما بينها والتقاط أنفاسه في نهاية كل مطلب جزئي.

رابعا وأخيرا فقد حوى نقده في مجمله على نقد لمواقف وليس نقدا لحجج، إنه يستبدل المواقف بمواقف أخرى معاكسة، لذلك جاء نقده مقتضبا، عرض فيه مشروع الجابري من الجانب المنهجي والمعرفي والسياسي، فهو حينما يرفض الأطروحة القائلة بمركزية العقل في الحضارة الأوروبية، فإنه يدحضها بإيراد أداة النفي "لا" أو "ليس" أو بنقل الرأي المعارض مثل : " إن مقولة العقل عرفت أوروبيا اضافة إلى الفلسفات الشرقية "، أو "أن أوروبا لم تعرف فقط العقل وحده، بل عرفت عدة مقولات مثل الأسطورة، السحر، الايمان الديني".

(1) طيب تيزيني، من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي، مرجع سابق، ص 185.

والحق أن مهمّة النقد تلازمها آفتان : الأولى في أنه قد يتناول الناقد منقوده بشكل عام مخافة الإطالة فيجاء نقده سطحياً مقتضباً (كما في الحالة التيزينية)، والثانية حينما يفصل الناقد في النقودات عارضا أكبر قدر من العيوب والثغرات فيأتي نقده تحاملياً يتتبع صغائر الصغائر حذو النعل بالنعل كما يقال .

وأخيراً ليس سرّاً القول أن الاتجاه الماركسي في الفكر العربي تلقى ضربة قاسمة بعد تفكك الاتحاد السوفياتي وتبوأ الولايات المتحدة الأمريكية كقوة عظمى، لقد أضحى مفهوم " الثورة " المفهوم المركزي للماركسية موضوعاً مبتذلاً ينتمي الى حقبة الستينيات والسبعينيات، وقد اعترف تيزيني أن " المشروع الثوري " ليس مُضلاً فحسب بل هو خطير أيضاً، وأنه تخلى عنه مقابل مشروع جديد عنوانه " من التراث الى النهضة " .⁽¹⁾

وهو ما فعله أيضاً المفكر جورج طرابيشي حينما تخلى عن الماركسية وبالخصوص في مسألة نقدها للعقلانية كما صاغها ماركس وانجلز ولينين لاحقاً لأنها لم تعد ذات صلة بأوقانتنا هذه.²

المطلب الثالث: نقد يحي محمد

يختلف الناقد العراقي يحي محمد عن كثير من نقّاد الجابري في أن نقده لم يُغفل الجانب المُضي من نقد العقل العربي، ولاشك أن القارئ لنقده يلمس بوضوح اعجابه وتقديره للمنهج المعرفي الجديد للجابري (الكلية والنظام)، هناك نبرة إطراء لمخالفه، كيف لا ؟ وقد عدّ مشروعه مشروعاً ناضجاً، ولكن ما يلفت النظر في نقده " الموضوعي " ترفّعه منذ البداية عن الدخول في خلافات مع المسلّمات والمواضع التي ينطلق منها ناقد العقل العربي، لكي لا يُمسي النقد نقداً ايديولوجياً تافهاً، لأنه من السهل الانطلاق في النقد من مُقارعة المسلّمات والأوليات .

ومع ذلك لم يمنعه من ممارسة النقد الاستمولوجي أو المنهجي على مشروع الجابري، الذي عدّه قراءة برّانية لا جوانية للتراث العربي الاسلامي في وقت نحن في أمس الحاجة إلى الدراسة الجوانية " حيث تُفترض الظاهرة كقالب منطقي يحظى بدرجة معقولة من النظام الهندسي

⁽¹⁾ مقال بعنوان الطيب تيزيني : من التراث إلى النهضة ضمن مجلة " ذوات " الإلكترونية: www.thewatnews.net

² Al-Ariss, Ibrahim. "George Tarabishi on His Book, Al Jabberi, and Theory of Rethinking Turath Studies | Al Jadid Magazine." (Al Jadid Magazine, 1997). <http://www.aljadid.com/content/george-tarabishi-his-book-al-jabberi-and-theoryrethinking-turath-studies>

الأكسيمي طبقا لما يفرضه المنطق الخاص بالأصول المولّدة للمعرفة والتي يُطلق عليها دينامو التفكير".⁽¹⁾ وسنحاول الوقوف عند بعض المسائل المهمّة التي طرقتها الناقد يحيى محمد، من ذلك:

أولاً: قصور الدراسات التراثية في الفكر العربي

يعتقد المفكر الاسلامي يحيى محمد* أن طريقة التفكير التي جرت في تراثنا الاسلامي كانت تعاني من ثلاث مشاكل مزمنة كتالي:

1 - أنها لم تمارس المراجعة النقدية المتواصلة لفحص مفاهيمها ومقولاتها لكونها من المذاهب الدوغمائية التي لا تشكك في مقالاتها.

2 - أنها غيّبت الاعتبارات الخاصة بالواقع، فحتى الاتجاهات العقلية كانت اتجاهات تجريديّة او انها تعاملت في الغالب وفق العقل القبلي وليس البعدي، بل لم يحصل آنذاك تمييز بين هذين النوعين من العقل.

3 - أنها استندت في الاساس إلى الاعتبارات المعرفية الخاصة دون المشتركة، بل وأن اعتباراتها والنتائج المترتبة عليها كانت تجريديّة في كثير من الأحيان، الأمر الذي يصعب اخضاعها للاختبارات الواقعية مباشرة.⁽²⁾

كما قسّم الناقد يحيى كتابه النقدي (نقد العقل العربي في الميزان) إلى قسمين كبيرين : قسم يتناول بالنقد رؤية الجابري نحو التراث ونُظّمه المعرفية أما القسم الثاني فيتعلّق بالقطيعة بين

(1) إياد كريم الصلاحي، نقد (نقد العقل العربي) يحيى محمد "نموذجاً"، مجلة المجمع العلمي، (بغداد: الجزء الثالث، المجلد السابع والخمسون، 2010)، ص 69.

* يحيى محمد مفكر اسلامي من مواليد 1959 في العراق، يقيم في بريطانيا، صدر له العديد من الكتب والدراسات الفكرية أبرزها : مدخل إلى فهم الاسلام، نقد العقل العربي في الميزان، الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، القطيعة بين المتقف والفقير، جدلية الخطاب والواقع، فهم الدين والواقع، الفلسفة والعرفان والاشكاليات الدينية، العقل والبيان والاشكاليات الدينية، الاستقراء والمنطق الذاتي، مشكلة الحديث، منطق فهم النص . ما يلفت النظر في سيرة الاصلاحى الاسلامى هو تواريه عن الظهور في وسائل الاعلام الشهيرة رغم جدية مشروعه الفكرى وأهميته وقد يكون لذلك أسبابا مختلفة. من بين مقولاته نسف القاعدة الأصولية (لا اجتهاد مع وجود انص الصريح) فالنص يحتاج إلى الواقع في ضبط مقصده ومعناه.

(2) قاسم قصير، العودة إلى دور العقل في قراءة التراث الاسلامي : يحيى محمد نموذجا، ضمن قسم قراءات الباحثين في الموقع الرسمي : فهم الدين ليحيى محمد . www.Fahmaldin.com

الفكر المشرقي والفكر المغربي.(1)

إن أول ما يستوقفنا في عرض نقد يحي محمد هو حضور مشروعه الفكري المستقل حول التراث، بدليل احواله في كثير من المواضع إلى كتبه السابقة مثل : مدخل إلى فهم الاسلام، وكتاب الفلسفة والعرفان والاشكاليات الدينية، وهذا يعني أن اهتمامات الناقد العراقي منصبّة حول التراث الاسلامي، مما جهل نظرته تتسم بالرؤية الكلية الشاملة.

ثانيا: التقسيم الثنائي للتراث العربي: النظام المعياري والنظام الوجودي

إن أهمية "النقد الموضوعي" الذي حاول الناقد الالتزام به ليس أكثر أهمية من أطروحته البديلة الشاملة والمغايرة كلياً لأطروحة الجابري، حيث تنظر إلى التراث لا كموضوع في ذاته بل كوسيلة لفهم الخطاب، لأن حضارتنا هي حضارة فهم، ولا يمكن لنا - نحن العرب المسلمين - الولوج للنهضة بتجاوز الفهم (فهم النص الديني)، بل بمحاولة تجديد الفهم من خلال تأويل جديد للنص الديني وغيره.(2)

وقد أوصلته هذه النظرة الكلية الشاملة للتراث إلى تقسيم الفكر العربي إلى نظامين رئيسيين يحمل كل منهما دائرتين معرفيتين* : الأولى النظام المعياري والثانية النظام الوجودي، الأول فيه علم الكلام والفقهاء والتفسير والحديث ومبدؤه السلوك التكليفي سواء لدى الدائرة البيانية او العقلية، أما النظام الثاني الوجودي فيشمل علوم الفلسفة والعرفان ودائرتاه العرفان والفلسفة العقلية.(3)

وبما أن هذه الرؤية الجديدة للناقد يحي مختلفة كل الاختلاف عن تقسيمات الجابري للتراث فقد أعاد نشر وتوزيع المفكرين الاسلاميين ضمن خارطة جديدة فابن حزم لم يكن أرسطيا أو ممثلا للمدرسة البرهانية لأن توظيفه للمنطق كان لأغراضه المعيارية المتعلقة بتأسيس النظر القبلي وفهم الخطاب أو الشريعة، وهو يختلف عن الطريقة الفلسفية اختلافا جوهريا من حيث

(1) إياد كريم الصلاحي، الحوار في جلاباب النقد : نقد (نقد العقل العربي) يحي محمد نموذجا، ضمن قسم قراءات الباحثين في الموقع الرسمي : فهم الدين ليحي محمد . www.Fahmaldin.com

(2) يحي محمد، نقد العقل العربي في الميزان : دراسة معرفية تُعنى بنقد مطارحات مشروع (نقد العقل العربي) للمفكر المغربي محمد عابد الجابري (الدار البيضاء: دار افريقيا الشرق، ط2، 2009)، ص 10.

* ويبدو لنا أنه أضاف نظاما آخر أو بالأحرى طريقا آخر فيما بعد سماه الواقعي ثم رابعا الطريق الوجداني.

(3) يحي محمد، نقد العقل العربي في الميزان، مرجع سابق، ص 10.

موقفها من علاقة السببية، فعند الفلاسفة ضرورة بينما عنده مرتبطة بالإله.(1)

أما الشاطبي فينتهي إلى النظام المعياري ولم يفكر ضمن دائرة التفكير الفلسفي بدليل انتقاده لطريقة الفلاسفة وعدّها مذمومة شرعا، وإذا استخدم الاستقراء في استنباط الأحكام الكلية فذلك استخداما لأداة بصورة نظرية. كما أن الغزالي والإمام الجويني كانا قد قالا بفكرة المقاصد وليس فقط الشاطبي - وهي فكرة سيقول بها طرابيشي فيما بعد - ولكنهم جميعا انطلقوا من منطلق معياري لا وجودي، أما ابن خلدون فقد جمع بين النظام المعياري والوجودي في حين أن ابن طفيل باطني صريح ومن الغرابة ضمّه مع الاتجاه العقلاني كما فعل الجابري.(2)

ثالثا: دحض فكرة تأثير البيئة الجغرافية على العقل العربي

إن أول اعتراضات الناقد العراقي عن دراسة خصمه لبنية العقل العربي هو في مسألة الانفصال، حيث أرجع الجابري أسباب الطبيعة الانفصالية للعقل العربي إلى : البنية الجغرافية مثل انفصال حبات الرّمل في الصحراء، والانفصال في نظام العشيرة والقبيلة التي لا يجمع أفرادها إلا علاقة القرابة، مما يجعل أفرادها متميزين مستقلين، كذلك فقد انعكس ذلك على لغة العربي وشعره الذي قام على التشبيه والانفصال معًا كاستقلال البيت الشعري وتشبيه الصور المعقولة بالمحسوسة... إلخ

إن الردّ على ذلك كله جاء من العلم الحديث، فمبدأ الانفصال الذي استبعده الجابري من الدائرة العقلية قد ظهر في مجال العلم الحديث، ذلك " أن العلم المعاصر ومنذ بداية القرن العشرين أخذ يتّجه صوب المفهوم الانفصالي في تحليل المادة كما يُسَلّم بذلك صاحب مشروع (نقد العقل العربي)"(3)

أما الزعم بوجود مؤثرات على غياب فكرة السببية الضرورية والقول بالتالي بفكرة التجويز (التجويز يعني عدم الايمان بالعلاقة ضرورية بين العلة والمعلول) مثل النجامة والكهانة والقيافة والفراسة والعيافة، فذلك مردود على صاحبه ذلك أن النجامة والكهانة وغيرها ليست من علوم عرب الجاهلية وحدهم، بل سبقهم في ذلك غيرهم كبلاد فارس والهند والروم، كما أن البيئة

(1) المرجع نفسه، ص 25.

(2) المرجع نفسه، ص 26-30.

(3) يحيى محمد، نقد العقل العربي في الميزان، مرجع سابق، ص 59.

العربية لم تكن مفتقرة لأطراد الظواهر الطبيعية مثل مشاهدة أهلها " احتراق الأشياء بالنار وموت الحيوانات، وطلوع الشمس والقمر وتناوب الليل والنهار ... فكيف استحوذت البيئة غير المطردة على عقولهم دون المطردة منها؟! "(1)

كذلك الشأن بالنسبة لفكرة اللاضروة السببية أو التجويز، فهي وإن كانت غائبة لدى التفكير العقلي اليوناني تبعا للمنظومة الفلسفية، لكنها ليست غائبة في الفكر الغربي الحديث والمعاصر مما يعني أنها ليست من مميزات الفكر العربي الاسلامي، فضلا عن أن رفض السببية في الفكر الاسلامي الوسيط لم يكن يخص السببية العامة التي لا يختلف عليها أحد، بل يعني فقط السببية الخاصة وهي الاعتقاد بانفصال العلة عن المعلول، واعتبار جواز حدوث المعلول مع وجود العلة، وجواز ابدال العلة بغيرها في عملية انتاج المعلول، وأما مفهوم السببية العامة والتي يعترف بها الجميع فهي التي ترفض القول بجواز وجود المعلول من غير علة مطلقا. (2)

يعترض أيضا الناقد العراقي على موقف الجابري من اللغة العربية الذي وصفها بأنها لغة لا تاريخية وفقيرة المعنى، لأنها من انتاج أعرابي الصحراء بقوله : لو صحّ ذلك لكانت الجملة العربية في مختلف ميادين النشاط العلمي والأدبي جملة محددة و محكومة بالحس والبساطة، من دون مقدرتها على اعطاء الكثير من المعاني و المفاهيم المختلفة، ليصل الناقد إلى مقارنة أحكام الجابري عن اللغة، وباللغة التي يكتب بها، وهذه المفارقة كثيرا ما انتبه إليها نقاد الجابري، وهي ملاحظة صائبة في بعض جوانبها لكن ليس بإطلاق .

لنغرض رأي يحيي ثم نعلّق عليه : " والعجيب أن مشروع الجابري قد حكم على نفسه بنوع من التناقض، فادعأؤه السافر بقصور اللغة العربية ونقصها من أن تستوعب اللغة العلمية والمعنوية ... هذا الادعاء يناقضه نفس المشروع الضخم الذي شيّده، إذا أن هذا المشروع يعتبر لا فقط عن عبقرية (عقل عربي) قلّما نجد قبالتها عبقرية أخرى طوال " قرني النهضة "، بل يُعبّر أيضا عن الكفاءة المذهلة للغة العربية التي وظّفها في مشروعه وجعلها طيّعة لأن يرمي بها إلى الدخول في أبعاد عميقة وسحيقة، أدّت بالنهاية إلى نوع من المفارقة والتناقض ". (3)

ونحن نُفضّل الوقوف قليلا عند هذه الأحكام، فالناقد أولا يعترف بمجهود الجابري الفكري

(1) المرجع نفسه، ص 57، 58.

(2) المرجع نفسه، ص 60.

(3) يحيي محمد، نقد العقل العربي في الميزان، مرجع سابق، ص 55.

وهذه نقطة تُحسب للناقد العراقي، لأن كثيرا من النقاد من بخس مشروع الجابري جملة، أما اللغة التي عبّر عنها الجابري فهي لغة ثقافة نظرية تدور حول الفكر النظري، بينما في مجال التقنية والعلوم التطبيقية كعلم الميكانيك والطب والفيزياء وفي مجال الحياة اليومية نجد فراغا رهيبا في لغتنا، فكثير من تعبيراتنا العامية الدارجة لا نجد لها مقابلا في لغتنا الفصحى، كما أن كثيرا من أسماء المنتجات الحديثة ما نصطح عليها إما بتسميات أجنبية (فرنسية أو انجليزية) أو تسميات عامية، وهذه ظاهرة سلبية في اللغة لا يمكن إنكارها.

رابعاً: خلل المفاضلة بين أصناف العقل العربي

يُسجّل الناقد يحي محمد اعترافه - غير الأول - بأهمية التصنيف " الثوري " الذي أقامه الجابري بين أصناف المعارف، حيث أرجعها إلى : نظام معرفي برهاني، ونظام معرفي بياني، ونظام معرفي عرفاني، وهذا خلافاً للتصنيفات القديمة التي كانت تُقسّم العلوم إلى : علوم عقلية وعلوم نقلية، أو علوم الدين وعلوم اللغة، أو علوم العرب وعلوم الأجانب، كذلك فقد جمع التصنيف بين علوم كانت متباعدة مثل : الفقه، النحو، البلاغة، علم الكلام واللغة، جمعها في نظام واحد هو النظام البياني، وفصل أيضاً بين الفلسفة وعلم الكلام اللذان كانا متجاورين، وباعد أيضاً بين التصوّف والعلوم الدينية... إلخ⁽¹⁾

غير أن هذا الإطراء لا يمنع الناقد العراقي من معارضته لهذه المفاضلة بين أصناف هذه المعارف من عدة وجوه :

فأولاً : احتكار استخدام العقل للمنهج البرهاني ليس صحيحاً، فعلم الفقه تحاول الانطلاق من مسلمات (البيان) لتتدرج شيئاً فشيئاً إلى أن تصل إلى نتائج ملزمة عن تلك المقدمات، وهذا ما ينطبق أيضاً على علم الكلام خصوصاً عند التي وظّفت العقل أيّما توظيف للتأكيد على لزومية نتائجها، وإذا كان هناك وجهها من علم الكلام ينطلق من العقل لإثبات العقائد الايمانية سلفاً، فهناك وجهها داخليا آخراً يُؤسس خطاباً مقلوب الاتجاه، أي من توظيف الايمان لخدمة العقل، ويستشهد يحي محمد بنصوص للشريف المرتضى التي يقول فيها " إذا ثبت بأدلة العقول التي لا يدخلها الاحتمال والمجاز ووجوه التأويلات أن المعاصي لا تجوز على الأنبياء

(1) المرجع نفسه، ص 62.

عليهم السلام، صرفنا كل ما ورد ظاهره بخلاف ذلك من كتاب أو سُنّة...⁽¹⁾، وهذا الاتجاه يوجد حتى عند الاشاعرة المتأخرين مثل فخر الدين الرازي الذي أكد على ضرورة الثقة بالعقل وممارسة التأويل حين يتعارض مع النقل.

هذا مع أننا نرى فرقا بين الانطلاق من العقل لتشييد بناء فكري متناسق، وبين الانطلاق من مسلمّات أو "إيمانيات كلامية" وحصر دور العقل في الدفاع عن تلك المسلمّات، انظر مثلا كتاب ديكرت مقال في الطريقة أو المنهج، يحاول اثبات وجود الله عن طريق العقل، إنه ينطلق من فراغ ليثبت ذاته ثم العالم ثم الله، لذلك قد يكون موقف الجابري أقوى حين يُفرّق الفلسفة عن علم الكلام.

ثانيا : إن طريقة البرهان ذاتها تعتمد على الشكلانية أو الصورانية كما لاحظ ذلك الدارسون المحدثون للمنطق الأرسطي خصوصا في نتائجه التي هي مصادرة عن المطلوب.

ثالثا : يُصحّح يحي محمد النظرة السلبية للعقل الشيعي (الاثني عشرية) * حين وضعه الجابري في النظام العرفاني دون البياني كما فعل مع العقل السُنّي فالمذهب الاثنا عشري مارس نوعا من التعقّل في نقده للروايات ولمضامين الحديث المرفوعة والمروية عن أصحاب أهل البيت (الفقه الحديثي).

ونحن نفضّل الابتعاد عن مناقشة العقائد والادلاء بالرأي الشخصي، بل نتحسّس من ذلك حساسية مُفرطة تجنّبا للتجنّي على الآخرين وسوء الفهم، فنكتفي بعرض الآراء المختلفة في القضية المحدّدة.

ومهما يكن من أمر فإن يحي محمد اعترف أن العقائد الشيعية خصوصا الكلامية منها كانت قد تأثرت بالنزعات الباطنية نظرا للتماثل بين مفهوم الامامة عند الشيعة ومفهوم الولاية عند العرفاء، هذا المعنى الأخير يبحث في علوم الأئمة وقدراتهم ومعجزاتهم الخارقة، مما يعني أن هوة الاختلاف بين الجابري وناقده تضيق أكثر في هذه المسألة.

خامسا: التداخل بين فلسفتي أرسطو وابن سينا

⁽¹⁾ يحي محمد، نقد العقل العربي في الميزان، مرجع سابق ، ص 69.

* نرى دفاعا مستميتا من طرف يحي محمد عن مذهب الاثني عشري الشيعي من دون الفرق الأخرى، مما يُرجّح أن يكون ذلك المذهب عقيدة الباحث الدينية، وذاك من حقّه.

من بين الأطروحات المثيرة التي يُدافع عنها الناقد يحيى - والتي سبق وأن طرحها في كتب أخرى غير هذا الكتاب النقدي الخالص - وهي الأطروحة القائلة بأن ما بين الفلسفة والتصوّف علائق ووشائج منطقية، فالتصوّف ليس غريبا عن الفلسفة، كما أن الفلسفة لا يفصلها عن التصوّف سوى شعرة رقيقة كثيرا ما تنقطع لأي سبب، وهذا ما أثبتته العلم الحديث القائم على النسبية. ولذلك فإن أطروحته تقف على النقيض من أطروحة منقوده التي تجعل حاجزا فاصلا بين الفلسفة والعرفان، وفي سبيل نقض أطروحة الجابري يحاول الناقد اثبات التداخل بين فلسفتي أرسطو وابن سينا، وكذا دحض مقولة القطيعة المعرفية بين الفلسفة المشرقية والفلسفة المغربية .

يخالف الناقد غالبية الدراسات التاريخية أو المألوفة على الأقل بالزعم أن المقولات المشرقية الجرائية بعضها قال بها أرسطو وبعضها الآخر لها جذورا ترجع إليه، من ذلك نظرية الفيض، فأرسطو يقول بنظرية العقول السماوية ومراتبها بحسب الطبع (وعدده إما سبعة وأربعين أو خمسة وخمسين)، ومما لاشك فيه أن فلاسفة المشرق الاسلامي كالفارابي وابن سينا، قد استقوا هذه النظرية لبناء فلسفاتهم.(1)

كذلك فإنه من الجذور الأرسطوية للنزعات المشرقية، هو اعتبار أرسطو العقول ذات نفوس شوقية، فحركة تلك العقول تتولد من جهة الشوق في نفوس هذه الأجرام، هذا فضلا عن المفهوم الالهي للأجرام، فأرسطو يعتقد بأن عالم ما فوق القمر له تأثير على عالم ما تحته، وهو تأثير شامل وحاسم يمس ظاهرة الكون والفساد، إضافة إلى أن الطريقة الأرسطوية لا تنفي تدخل النفس السماوية كوسيط بين عالم ما فوق القمر وعالم ما تحته، وهذه كاهها أفكار موجودة في معتقدات فلاسفة الاسلام (الفارابي - ابن سينا - حتى ابن رشد) مع تسجيله لبعض الاختلافات غير الجوهرية بين أولئك الفلاسفة أنفسهم وبين أرسطو.(2)

هذا إضافة إلى اتفاقات في مسائل أخرى ذكرها الناقد لا يتسع المقام لعرضها في بحثنا هذا مثل : ألوهية النفس والعقل الفعال في النزعة الأرسطوية، وكذا القول بالسعادة العقلية التي لا تتحقق إلا بالاتصال بالعقل الفعال .

سادسا: ابطال القطيعة المزعومة لابن رشد

(1) يحيى محمد، نقد العقل العربي في الميزان، مرجع سابق، ص 88،89.

(2) يحيى محمد، نقد العقل العربي في الميزان، مرجع سابق ، ص 92-101.

على الرغم من أن الناقد العراقي حاول تنفيذ أطروحة الجابري حول القطيعة المغربية للفكر العربي جملة وتفصيلاً، وذلك بعرض نماذج فلسفية مغربية، بدءاً بابن باجة، مروراً بابن طفيل وصولاً عند ابن رشد، ولا نريد التوقف عند الشخصيتين الأوليتين، لأننا سنقف عندهما طويلاً في الفصل الثاني مع نقد طرابيشي، ولكننا نتوقف قليلاً عند شخصية ابن رشد التي فصل فيها صاحبنا القول .

تناول يحي محمد بالنقد أطروحة الجابري القائلة بأن ابن رشد فصل بين الحكمة (الفلسفة) والشريعة بعكس ما كان عند فلاسفة المشرق، الذين ركّزوا جهدهم للتوفيق أو الجمع بين الفلسفة والشريعة .

وقد سبق وأن نوّهنا إلى أن أطروحة الجابري تلك تُمثّل ثورة على فكرة سائدة حول الفكر العربي الوسيط من أن اشكالية التوفيق بين الشريعة والفلسفة هي جوهر الفلسفة الإسلامية من ابن سينا إلى ابن رشد .

لِيُنْبَرِي الناقد يحي لدحض هذه الأطروحة الفريدة مؤكداً أن ابن رشد انساق انسياقاً كلياً أو شبه كلي نحو الطريقة المشرقية في التعامل مع القضايا الدينية، فهو يُقرّ (ابن رشد) بكون " الفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع " وأن المسائل الدينية التي لا تستطيع إدراكها هي من نصيب الشريعة، ولا يرى ابن رشد تضاداً بين البرهان الفلسفي والنص الشرعي، إذ كلاهما حق فلا بدّ أن يشهد أحدهما للآخر، ويستشهد الناقد بالنص المشهور لابن رشد " إن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضية ... وهما المصطحبتان بالجواهر والغريزة " (1)، ولا أدلّ على محاولته الجمع بين الفلسفة والشريعة هو عنوانه لأحد كتبه بـ " فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ". ولو أنه من الصعب من وجهة نظرنا الجزم بأن ابن رشد هو شخصياً واضع عنوان الكتاب السابق، لأن من يجمع المواد المعرفية ومن ثم تبويبها وتصنيفها وحتى وضع عنوانها كثيراً ما يكون من طرف التلاميذ والأتباع .

أما المسألة الثانية والمُندرجة تحت الأولى فهي قول ابن رشد - كما قال أهل المشرق - أن للشريعة ظاهر وباطن، أما ظاهرها فهو لعامة الناس بينما الباطن أو الخفي فهو لصفوة الناس (أهل البرهان)، كما أوجب في بعض أصناف التأويل (القرآن والأحكام) عدم التصريح

(1) المرجع نفسه، ص 115.

بتأويله لغير الراسخين في العلم وهم الفلاسفة.(1)

أما المسألة الثالثة التي أثارها الناقد يحيي فهي المتعلقة بالمنهج، فلئن كان اتهام الجابري لفلاسفة المشرق باستخدام منهج قياس الغائب على الشاهد والقياس ثلاثي القيم خلافاً للفيلسوف ابن رشد الذي اعتمد بدلاً منهما على المنهج البرهاني .

يرى يحيي محمد أن منطق ثلاثي القيم هذا وهو المنطق الذي يضيف قيمة ثالثة إلى القيمتين المتناقضتين، وهي قيمة وسطى تجمع بين القيمتين أي بالتوفيق بين النقيضين، وقد استخدم أرسطو هذا المنهج التوفيقي كتوسطه بين نظرية الكمون ونظرية الابداع في تكوين الأشياء في عالمنا الأرضي، إضافة إلى أن فرقة الأشاعرة استخدمته في نظرية الكسب (بين الجبر والاختيار) وكذلك نظرية المنزلة بين المنزلتين للمعتزلة والنظرية الامامية التي تقول لا جبر ولا تفويض.(2)

أما عن استخدام قياس الشاهد على الغائب عند المفكرين المشاركة فيردّ عليه الناقد بالقول إن " الطريقة الفلسفية عموماً لم تتجرد عن منطق الاستدلال بالشاهد على الغائب الذي مارسه الكلاميون نسبياً، بل ويمارسه الفكر البشري بما فيه الفكر العلمي، إن لم نقل إن الطريقة الفلسفية هي أكثر امعانا من غيرها في ممارسة مثل هذا الاستدلال".(3)

لكن الناقد يستدرك ذلك بالقول إن الجابري لم يعب على هذا المنهج (استدلال الغائب على الشاهد) في حدّ ذاته، بل في عدم الأخذ بشروطه وقواعده، وبذلك يرتفع النقد الموجّه للجابري تلقائياً أو آلياً.

أما المسألة الرابعة التي يناقشها الناقد فهي المتعلقة بمسائل كلامية قال بها ابن رشد واستشهد بها الجابري كقطيعة معرفية بين فكر المشرق وفكر المغرب والتي سنعرضها بشكل سريع ومختصر، ومن هذه المسائل :

1- مسألة قدم وحدوث العالم : التي اتهم الجابري وقبله ابن رشد ابن سينا وغيره من الفلاسفة من فهم معنى الحدوث على أنه حدوث من شيء وفي زمان وبعد عدم، مع أن ابن سينا يعتقد بقدم العالم من حيث أنه قديم زماناً حادث ذاتاً.

(1) يحيي محمد، نقد العقل العربي في الميزان، مرجع سابق ، ص 116،117.

(2) المرجع نفسه، ص 119،120.

(3) المرجع نفسه، ص 120.

2- مسألة اللانهاية : إذ عجز مفكرو المشرق من القدرة على تصوّر اللانهاية، معتقدين أن الحوادث من المستحيل خضوعها لفكرة اللانهاية، فيرد الناقد أن هذا الاعتقاد إذا صدق على المتكلمين فلا يصدق على الفلاسفة، ومنهم ابن سينا القائل " ثبت أن ترتيب الأسباب والمسببات بلا نهاية"⁽¹⁾، ولكن من وجهة نظرنا مرّ بنا قول ابن سينا في برهانه الواجب والممكن الوجود باستحالة التسلسل إلى ما لا نهاية في مرجّحات اخراج الممكن إلى الوجود .

3- مسألة اضافة حد ثالث " الممكن بذاته الواجب بغيره": بينما كان التقسيم عند أرسطو عائدا إلى اثنين فقط : الواجب والممكن، والحد الثالث الذي جاء به ابن سينا كان بتأثير من العقائد الحرانية، ومضمونه الاعتقاد بألوهية الأجرام السماوية كواسطة بين اللهوعالم ما تحت القمر (العالم الأرضي)، فكان تعليق الناقد أن أرسطو ذاته يعتقد بوجود الأجرام السماوية ووساطتها بين الوجودين.

4- مسألة نظرية الفيض: ولكن هذه المرة يتوجّه النقد لا إلى الجابري بل إلى ابن رشد ذاته، فالأخير كان قد انتقد نظرية الفيض معتبرا إياها خرافة من الخرافات، كما أن القائلين بها استعملوا منهج قياس الغائب على الشاهد بدلا من منهج البرهان، أما صاحبنا فيرى أن منهج الفلاسفة القدماء كان برهانيا لا قياسيا، كما أن ألفاظاً مثل : صدر، فاض، لزم ... التي رفضها ابن رشد باعتبارها من صفات الفاعلين وليست عبارة عن عقل ومعقول، فيرى الناقد أن تلك التعبيرات مجازية فقط ... ونحن نكتفي بهذا العرض للمسائل التي تخص نظرية الفيض لنشير فقط إلى تطرّق الباحث إلى مسائل كلامية أخرى لابن رشد، اعتبرها الجابري دليلا على القطيعة بين فكر المشرق و المغرب مثل مسألة العلم الالهي ومسألة السببية وحرية الإرادة والموقف من التصوف.⁽²⁾

نقد وتقييم

نحن نلاحظ من خلال انتقاد يحي محمد لمذهب ابن رشد بدلا من نقد الجابري لدليل على أن هناك سندا لأطروحات الجابري، فهو لم يخلق فرضياته من العدم، بل استنتجها ممّا كان يدور في الفكر العربي الوسيط من اختلافات وصراعات فكرية بين فلاسفة المشرق والمغرب،

⁽¹⁾ يحي محمد، نقد العقل العربي في الميزان، مرجع سابق، ص 125.

⁽²⁾ يحي محمد، نقد العقل العربي في الميزان، مرجع سابق، ص 125، 151.

بدليل انتقاد المفكر العراقي كثيرا من أطروحات ابن رشد الذي يسفّه فيها آراء فلاسفة المشرق (الفارابي وابن سينا)، وهذا عامل يدعم على الأقل تأسس أطروحات الجابري، يبقى أن هل مذهب ابن رشد في حد ذاته قابلا للنقض والنقد؟ فهذه مسألة أخرى، يمكن الاتفاق أو الاختلاف حولها. ما نُريد قوله أن أطروحة الجابري في العقل العربي تحوز على الحد الأدنى من المعقولية والمشروعية، مما يُخوّلها لأن تكون مقولة فلسفية.

من جهة أخرى نرى الناقد يحي محمد وقع في بعض ردوده في نقد " تجزيئي "، فقد نظر إلى بعض القضايا الخلافية بصفة جزئية، كمعارضته مثلا لأطروحة الجابري أن العقل العربي يتمحور حول ثلاثة أقطاب (الله - الطبيعة - العقل) بعكس العقل اليوناني (الطبيعة - العقل)، بحجة أن الفلاسفة العرب فكروا مثلما فكّر غيرهم اليونان، وهذا خطأ، لأن فرضية الجابري لا تتناول قضايا جزئية مباشرة عند هذا الفيلسوف أو ذاك لتحكم على الفكر العربي ككل، بل تنظر إلى هذا العقل العربي الكلي الثاوي في الثقافة العربية، إذن لا تُعارض تلك المقولة الكبرى (المجردة - العامة) بإيراد مثال جزئي هامشي لا نعرف إن كان مناقضا لتلك الأطروحة أم لا

!!!!

هذا ويرى الباحث العراقي إياد كريم الصلاحي أن المفكر الاسلامي يحي محمد قد أخفق حين وصف منهج الجابري بـ (البرانية)، والحق أن منهجه يتّصف بالتكاملية وإن غلبت عليه النزعة البنيوية.⁽¹⁾ وما دمنا بصدد نقد نقد النقد، فإننا نشير إلى مفارقة بين الناقد يحي محمد وبين الناقد جورج طرابيشي، فالباحث العراقي ذهب إلى أن الجابري ضمّ العلوم الدخيلة ضمن تاريخنا القومي، أما طرابيشي - كما سنأتي على ذكره - فيرى أن الجابري أرجع استقالة العقل العربي إلى أسباب خارجية... ما نُريد قوله أن قراءة يحي محمد ترى أن العلوم العرفانية معدودة عند ناقد العقل العربي من المكونات التاريخية للعقل العربي، بينما قراءة طرابيشي للجابري المقابلة تستثني تلك العلوم كمكونات للعقل العربي لأنها علوم دخيلة، وهذا يعني بالنسبة إلينا دخول فاعل التأويل في القراءة ذاتها، أي تدخّل الإيديولوجيا.

(1) إياد كريم الصلاحي، الحوار في جلاباب النقد : نقد (نقد العقل العربي) يحي محمد نموذجا، ضمن قسم قراءات الباحثين في الموقع الرسمي : فهم الدين ليحي محمد . www.Fahmaldin.com.

خاتمة

وفي خاتمة هذا الفصل الأول حول مشروع نقد العقل عند الجابري نلخص النتائج التي وصل إليها الجابري كالتالي:

- إن الثقافة العربية أو العقل العربي اكتملت أركانه وتحددت معالمه خلال فترة عصر التدوين (أي ابتداء من سنة 137هـ) ، وهي فترة رسمت خلالها في الوعي العربي صورة العصر الجاهلي والعصر الاسلامي الأول.
 - لقد أوصله النقد الابستمولوجي للثقافة العربية إلى استنتاج نظم معرفية متميزة توطر البحث الفكري في شتى فنون المعارف والعلوم. هذه النظم قسّمها إلى ثلاثة : النظام البياني والنظام العرفاني والنظام البرهاني.
 - مبدآن يحكمان العقل البياني: مبدأ الانفصال ومبدأ التجويز، وقد ساهما في إلغاء العمل بمبدأ السببية في التفكير العربي.
 - يؤكد الجابري في موقفه المناهض للعرفان أن الكشف العرفاني ليس شيئاً فوق العقل كما يدّعي العرفانيون، بل هو أدنى درجات الفعالية العقلية... بل هو فعل العادة الذهنية غير المراقبة.
 - يُشيد الناقد المغربي بالبرهان فيعتبر منهجه أقوم منهج، بل المنهج الوحيد الموصل إلى العلم، ويعتبر الرؤية التي يقدمها عن العالم أمتن وأكمل من أية رؤية أخرى لأنها العلم ذاته.
 - دشّن ابن حزم قطيعة معرفية مع الفكر المشرقي مؤسساً بذلك للمدرسة المغربية البرهانية.
 - إن العقل السياسي العربي تحكمه محددات ثلاثة وهي: القبيلة، الغنيمة، العقيدة.
 - إن مصادر القيم في الثقافة العربية تقوم على موروث: عربي، اسلامي، فارسي، يوناني، صوفي ، لكن الغلبة كُتبت للموروث الفارسي.
- وبعد، ثمة ثلاث ملاحظات نود الوقوف عندها:

1- إن دراسة الناقد المغربي للعقل العربي تظل دراسة منقوصة ما لم تتبعها دراسة ضخمة أخرى موازية تُخصص للعقل الغربي، كي تكون المقارنة صحيحة ودقيقة، وقد أجرى الباحث فعلاً مقارنة بين العقلين (العربي والغربي)، لكنها كانت دراسة موجزة جدا استغرقت بعض

الصفحات فقط .

2- من الممكن أن ننظر إلى مسألة القطيعة بين الفكر المشرقي والفكر المغربي التي قال بها الناقد المغربي - والتي أثارت عاصفة من النقد - ليس من زاوية عرقية نرجسية تفضيلية، بل من زاوية تاريخية، أي أن وقوع فلاسفة المغرب تاريخيا بعد فلاسفة المشرق وقر لديهم فرصة لاكتشاف الأخطاء التي وقع فيها السالفون (المشاركة) تماما مثلما يقطع اليوم المفكرون المشاركة والمغاربة مع الفكر المغربي الوسيط، وهكذا نُزيل الاستقطاب الحاد بين الجابري وخصومه كما أن شُبهة التعصّب منتفية عن الجابري لأن المشرق العربي يسكنه أيضا فئة أهل السنّة التي ينتمي إليها.

3- نعم أبدع الجابري في ربط المفكرين العرب والمسلمين بخيط رقيق وعجيب في بنية واحدة متكاملة لا ينتبه إليه إلا من أوتي رؤية واسعة وعميقة للتراث، هذا الكلام يصدق في حالة اختلافنا أو اتفاقنا معه، لكن حينما يصرّح الجابري أن قراءته للإسلام قراءة علمية فنقول : مهما ادّعت تلك القراءة العلمية فستظل رؤية تأويلية انسانية. إن تفسيره للقرآن وللإسلام - بصدد اقامة مواقفه الفكرية - هو تأويل آخر للدين، في حين ما أحوجنا إلى تجاوز التأويلات المختلفة وغير المنتهية، إلى بناء أكثر متانة وصلابة، نريد خطابا للعقل، خطاب واقع القرن الواحد والعشرين، خطاب النسبية، خطاب تعدد الأجناس والأعراق... الخ.

وبعد تناولنا لمشروع نقد العقل العربي للجابري عرضا وتحليلا، ولو كان سريعا، وهذا لكي نضع أنفسنا، والقارئ معنا، في الصورة الصحيحة والملائمة، نتساءل عن مرتكزات النقد الطرابيشي لذات المشروع، فعلى ما يقوم نقد طرابيشي للجابري؟ ذلك ما سنحاول الاجابة عنه في الفصل التالي.

الفصل الثاني : النقد الطرابيشيّ السلبي "جزئياً": الردود التفصيلية حول مسائل: العقل، النُظم المعرفية، اللامعقول، اللغة

المبحث الأول: مفهوم العقل وتطوره ومناهج المعرفة

المبحث الثاني: إبطال أطروحة: "عقل مشرقي عرفاني مقابل عقل مغربي برهاني"

المبحث الثالث: الخلاف حول المصادر القديمة للامعقول العربي الإسلامي

المبحث الرابع: دفاع طرابيشي عن اللغة العربية

الفصل الثاني : النقد الطرابيشي السلبي "جزئياً": الردود التفصيلية حول مسائل: العقل، النظم المعرفية، اللامعقول، اللغة

مقدمة

"جورج طرابيشي من أكبر النقاد اهتماماً بالخطاب الفلسفي الجابري وأشدّهم نقداً وتأويلاً لمشروعه الفكري وأقواهم تفكيكاً وتشريحاً لمرتكزات خطابه"⁽¹⁾ كان ذلك رأي أحد دارسي الفكر الطرابيشي، وفي أول كتاب يخطّه في مشروع نقده يشير طرابيشي إلى أن النقد وحده إن لم يتبعه بناء سيغدو نقداً أسيراً ، كما أن الاكتفاء بنقد النتائج دون تفكيك الإشكاليات نفسها يبقى نقداً منقوصاً.

لكننا نذكر كما أسلفنا في المدخل أن طرابيشي كان في البداية من المعجبين بكتاب تكوين العقل العربي للجابري واصفاً إياه بأنه كتاب "يُغيّر ولا يُثَقّف فقط" فضلاً عن طروحاته المبتكرة، ولكن وقوفه مصادفة على أخطاء تزييفية متعمّدة لاستشهادات وإحالات الجابري قاده للشك في مشروعه برمته، ثم تأكده بعد أن دقق في شواهد الكتاب من حجم "التضليل" الذي مارسه الناقد، لينتهي به الأمر إلى أخذه عهداً على نفسه بأن يفضح ويفكك "أسطورة" نقد العقل العربي، وكان له ذلك عبر تأليفه سلسلة موازية سمّاها "سلسلة نقد العقل العربي" التي استغرقت خمسة أجزاء كاملة.

لقد حاولنا في هذا الفصل عرض وتحليل نقودات طرابيشي حول أطروحات الجابري في العقل العربي، وقد سميناها ردود نظرية خالصة غير معنية بانتاج بدائل مستقلة، ولو أنه لا وجود للرد السلبي الخالص، فكل رد مهما كان لا بد ينطوي على رؤية مخالفة، ولهذا سمينا عنوان الفصل "النقد السلبي جزئياً". من هنا نتساءل: فيما تمثّلت اعتراضات طرابيشي حول مشروع نقد العقل العربي للجابري؟

لقد تمحورت موضوعات الردود الطرابيشية في مسائل كبرى تشمل: العقل والنظم المعرفية واللامعقول واللغة وهي عناوين للمباحث الأربعة لهذا الفصل الثاني من الأطروحة.

(1) ادريس جبري، الحوار المعطل والنقد المعطوب: في مقاربة الخطاب الفلسفي لمحمد عابد الجابري، ضمن كتاب جماعي: التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري (الرباط: منشورات دار التوحيد، 2011)، ص 149.

المبحث الأول: مفهوم العقل وتطوره ومناهج المعرفة

يجب الإشارة بداية أن نقد طرابيشي للجابري في بعض جوانبه على الأقل هو نقد لا إيديولوجي انصبَّ على مسلمات الجابري النظرية والفكرية، ومن أهم المسائل التي وقف عندها الناقد هي مسألة العقل، فقد عاود الناقد طرح أسئلة حول طبيعة العقل ذاته الذي جعل منها الجابري قضية مركزية في أطروحته، ومن بين المسائل التي وقف عندها الناقد هي " مفهوم العقل المكوّن والعقل المكوّن ومسألة حضور التفكير العقلاني في الحضارات الشرقية القديمة، والموقف من مبادئ العقل ومناهج المعرفة. ففيما تجلّت اعتراضات الناقد في تلك المسائل؟

المطلب الأول: مفاهيم قلقة حول العقل

لقد استعان الجابري في بناء رؤيته حول العقل على نظريات فلسفية غربية المنشأ، لكن توظيفه لتلك المفاهيم طغى عليه الصفة التحكّمية والتأويلية، منها مفهوم العقل المكوّن والعقل المكوّن، ومفهوم "التفكير في العقل والتفكير بالعقل"، ومفهوم "العقلية".

أولاً: العقل المكوّن والعقل المكوّن

بداية النقد أو الخلاف إذن بين طرابيشي والجابري كانت في مسألة العقل المكوّن والعقل المكوّن*، فالجابري يقصد من العقل المكوّن كما أورده طرابيشي هو "الملكة التي يستطيع بها كل إنسان أن يستخرج من ادراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية وضرورية وهي واحدة عند جميع الناس"، بينما العقل المكوّن هو "مجموع المبادئ والقواعد التي نعتمدها في استدلالنا".⁽¹⁾

يرى طرابيشي أنه بالإضافة إلى سوء فهم الجابري لتقسيم لالاند LALANDE للعقل الإنساني كجهله بالوظيفة التوحيدية للعقل المكوّن، فإن هذا التقسيم ينطوي على خطأ الفصل بين مكونات هذا العقل واعتبارها جواهر منفردة ومستقلة وهو ما سيترتب عنه تقسيم تعسفي

* استخدم مترجم موسوعة لالاند الفلسفية خليل أحمد خليل مصطلحي: عقل مكوّن وعقل منكوّن بدلاً من مكوّن. انظر: اندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل (بيروت: منشورات عويدات، ط2، 2001)، ص 1168.
⁽¹⁾ جورج طرابيشي، نظرية العقل (بيروت: دار الساقي، ط1، 1996)، ص 13.

للعقل العربي إلى عرفان وبيان وبرهان.(1)

أضف إلى ذلك أن الجابري أخذ بالمفهوم الحركي والتاريخي للعقل العربي ولكنه تراجع عن ذلك وأخذ بالفكرة السكونية للعقل العربي عندما جعل عنوان كتابه اللاحق "بنية العقل العربي" ولا يخفى أن اعتبار العقل سكوني وثابت يخدم قضية: سوق جميع الرزايا والبلايا التي لحقت بالثقافة العربية إلى هذا العقل وهو ما لا يوافق عليه باحثنا الذي يؤمن بتاريخية العقل على حساب سكونيته وثباته.

ثانياً: التفكير بالعقل والتفكير في العقل

إن القضية الخلافية الثانية في مفهوم العقل بين طرابيشي والجابري هي تقسيم الأخير العمليات العقلية إلى نوعين: تفكير بالعقل وتفكير في العقل ومفاضلة التفكير الثاني على الأول.* إن التفكير بالعقل معناه حينما يُوجّه هذا العقل اهتمامه نحو الأشياء والموضوعات فينتج معارف مختلفة، وأمّا التفكير في العقل حينما يَرْتَدُّ هذا العقل على نفسه فيتأمل ذاته ويُفكّر في ذاته، ثم إن هذا التفكير الثاني – التفكير التأملي والذاتي – أسمى مرتبة من التفكير في الأشياء. ويبدو أن اعتراض الباحث في مسألة تشطير العقل إلى عقل تأملي وعقل موضوعاتي، كان في اعتبار الجابري "مثالية العقل (المصنّم) معياراً للتقييم التفاضلي للحضارات".(2)

وبعد لالاند ينتقل مفكرنا إلى كشف زيف وبطلان النظرية التفاضلية التي يتبنّاها مُخالفه من خلال هيجل بل بدرجة أكبر من التعسّف وفيما يلي عرض لهذه الاختلافات بين نظرية هيجل العنصرية وبين رؤية الجابري الأشدّ عنصرية ثم ردّ طرابيشي على ذلك:

• إن كان هيجل "Hegel" (1831-) 1770 قد وضع آسيا تحت أوروبا في درجات سلّمه، فقد وضعها بالمقابل فوق افريقيا، وأمّا الجابري فقد أنزل آسيا ضمنياً إلى مرتبة افريقيا حينما اعتبر التفكير الآسيوي قائماً على الأسطورة والخرافة، بينما يعتقد باحثنا أن الرؤية الإحيائية التي

(1) جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 19، 20.

* يُنسب طرابيشي فكرة الفصل بين التفكير بالعقل والتفكير في العقل الجابرية من بين ما ينسب إلى محمود قاسم في شرحه لنظرة ابن رشد. انظر الصفحة 28 من المرجع نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص 30.

عرفتها آسيا هي "محطة في تاريخ تطور الأديان وقفت عندها بصورة شبه حضريّة الأديان الأفريقية وتخطتها الأديان الآسيوية، المنزلة منها وغير المنزلة" (1). وذلك ما اعترف به هيجل ذاته حينما أشاد بدور آسيا في انتقال الوعي الديني من الطور الإحيائي إلى الطور التوحيدي.

• إن كان هيجل قد أنكر على الآسيويين التفكير في العقل فإنه مع ذلك لم ينكر عليهم التفكير بالعقل، بينما الجابري أنكر على الشرقيين التفكير بالعقل والتفكير في العقل، لأن البنية العامة لثقافات مصر والهند والصين وبابل تتأسس على السحر، وعنده العرب واليونان والأوروبيون وحدهم مارسوا التفكير النظري العقلاني. (2)

نلاحظ أن مفكرنا قد وقع في خطأ شكلي وهو تقويل الجابري ما لم يقل أو نسبته أفكار الجابري إلى فلاسفة غربيين كبار مثل هيجل، لالاند وغيرهما بينما كان يُفترض أن يتوجّه النقد إلى مضمون الخطاب ذاته، بعبارة أخرى نحن كقراء لا نستطيع التثبت من مصادر الجابري على وجه الدقة لأن كثيرا من الفكر الإنساني ما هو متداخل ومتشابك، وبدلا من محاسبته على ما يكتب فنضعه تحت مسؤولية كتاباته نجد ناقدته يحاسبه على أخذه و "سرقه" أفكار غيره دون تصريحه بذلك. هناك أيضا اتهامات طرابيشية أخرى للجابري بلغت حد إتهامه بالتزييف العمدي للنصوص والسرقات الأدبية والفكرية واستغلال القارئ وهو ما لا سنقف عنده كثيرا لأنه ليس باستطاعتنا الحكم على نوايا الجابري. (*)

يتبنّى طرابيشي موقفا مغايرا لخصمه في مسألة المفاضلة بين الحضارات الشرقية والغربية ولكن – وللمرة الثانية – من وراء باحثين غربيين*، حيث يرى كُلا من الأساطير والعقل بينان نظاما للكون ومن هنا يكون أصلهما واحدا وكلاهما عقلانيا، ولذلك فحضارتنا المعاصرة قد لا تكون أقل خصوبة من البدائية بثتى أنواع الأساطير والطقوس. (3)

وهنا نُسجّل لباحثنا تناقضا ممكنا في رؤيته للحضارة المعاصرة حينما لم يستبعد توقّرها على

(1) جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 34.

(2) المصدر نفسه، ص 34، 35.

* كقولته: "الواقع أننا نجدنا مضطرين إلى أن نمضي في الإتهام إلى أبعد من ذلك نظرا إلى أن تكتم الجابري عن مصادره، أو تزييفه لها في حالات محددة". انظر: جورج طرابيشي، نظرية العقل، ص 27، 31.

* هو الابستمولوجي الفرنسي جيل غاستون غرانجيه (1920-2016 Gilles-Gaston Granger).

(3) جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 35.

أساطير، ونحن نعرف أن الاتجاه العام للحدائثيين واليساريين العرب ينظر إلى الحضارة الغربية باعتبارها قاطعة الصلة مع الدين ناهيك عن الأساطير، بمعنى آخر كيف يمكن لطرابيشي الدعوة إلى الحدائث والمعاصرة - كما سنرى في سياق لاحق - وفي الوقت عينه يقرّ بأن السحر والعلم ينتميان إلى بنية واحدة وهي التفكير !!؟

لقد ترتّب عن استدعاء الناقد لمصادر أفكار منقوده من الفلاسفة الآخرين غربيين كانوا أو عربا أن كان النقد من وراء هؤلاء الفلاسفة تُقيّة بهم، كنقده للجابري في مسألة الشعوب الشرقية من خلال هيجل ذاته الذي أشاد بدور آسيا في تحقيق تطور الروح المطلق من خلال النقلة النوعية التي أنجزها الوعي الديني بانتقاله من الطور الإحيائي إلى الطور التوحيدي⁽¹⁾. وهذا ما يجعل نقد الباحث في هذه المسألة يبقى نقدا تابعا لا مستقلا، تابعا لموقف هيجل من مسألة التاريخ الانساني. نعم ليس عيبا استفادة طرابيشي من أبحاث الباحثين الغربيين وغيرهم لكن ينبغي أن يكون موقفه واضحا لا مستترا وراء غيره أو منغمسا في آرائهم، لكي تتم مناقشته فيما بعد كموقف واضح له.

لقد نجح البابليون في الرياضيات وعلم الفلك الرياضي وذلك بتطويرهم لطرائق حسابية متقدّمة ساهمت في اختراع علم فلك هندسي لدى اليونان كما أوجد البابليون مع المصريين علم تصنيف الأحجار وعلم المعادن الذي تطوّر مع الصناعات المنجميّة والتعدينية، وكذلك الطب والجراحة و الروزنامة وأنظمة الوزن والقياس فائقة التطوّر . وهكذا يصل صاحب موسوعة نقد النقد ومن وراء المؤرخ بنيامين فارنغتون إلى أنه عند مقارنتنا بين منجزات الإغريق مع المنجزات المتقدمين عليهم "لا يجوز أن نرى معجزة حيث لا وجود إلا لتطور باهر في سيرورة تاريخية متصلة".⁽²⁾

والحق أنّ قضية "المعجزة اليونانية" نراها من الموضوعات التي جرى حولها نقاش أو جدال فكري كبير بين المؤرخين الغربيين أنفسهم، وكما أن للقائلين بالاتصال بين الحضارات الإنسانية، الشرقية منها والغربية، حججهم القوية فإن للقائلين بالانفصال بين الحضارة اليونانية والحضارات الشرقية المتقدّمة عليها براهينهم وأدلتهم المتينة أيضا، فكلا النظريتين إذن قويتين

⁽¹⁾ جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص34.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص37،36.

وبالتالي - وهذا ما يهمنا - أن يأخذ الجابري بإحدى النظريتين لا يعدّ خطأ جسيماً، أي أن اعتراض طرابيشي في مسألة المعجزة اليونانية لا يحسم قضية بل ينقلنا فقط من ضفّة الى ضفّة أخرى مقابلة*.

نحن لا نرى خطأ في استفادة وتوظيف الجابري لنظرية العقل عند لالاند أو برغسون وهي مسألة تنظيرية توضع كمسلمة من أجل التقدم في البحث والبرهنة على صحة النتائج لأنه ليس بالإمكان إثبات تقسيمات العقل أو وحدته بالحجج العلمية المادية. فالعبرة إذن ليست بنظرية لالاند حول العقل لأنها تظل نظرية إفتراضية وإنما العبرة في التوظيف الفلسفي لهذه النظرية لبناء صرح فكري متناسق ومتكامل.

لِنُسَجِّلَ لباحثنا اعتقاده بانتماء الحضارات الشرقية القديمة واليونانية جميعاً إلى "نمط متماثل ومشروط تاريخياً من العقلانية ما كان يدرج السحر في عداد "اللامعقول" ولا كان يحصر نطاق "المعقول" بالعلم وحده نظير ما تفعل الحضارة الحديثة"⁽¹⁾، ثم هل يتفق هذا مع موقفه من الحضارة العربية الإسلامية حديثاً في القرن التاسع عشر وما بعده؟ نترك حسم هذا الأمر في الفصول اللاحقة .

ثالثاً: رفض المطابقة بين مفهومي العقل والعقلية

إن رفض استعمال لفظ "العقلية" والتحقّظ عليه من الجابري لا يعني عند ناقدته إلا الرفض اللغوي الشكلي، في حين كان مضمون ومدلول تحليلاته لا تخرج عن إطار مفهوم "العقلية" بالمعنى الضيق (الفروق الطبيعية). وليس مُسلماً به أن مصطلح العقلية أقلّ علمية من مفهوم العقل، ذلك أن "العقلية" مفهوم علمي ظهر في القرن العشرين في حقول علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي والانتروبولوجيا والتاريخ المقارن، وعلى النقيض من ذلك فإن مصطلح "العقل" ظلّ فلسفياً ومرتبوا بالميتافيزيقا على مدى قرون طويلة.⁽²⁾

إن مفهوم العقلية استخدمه فلاسفة وعلماء معاصرين كبار مثل ليفي برول "Lucien Lévy-

* من القائلين "بالمعجزة اليونانية" نجد بنيامين فارنغتون وأما من أنصار النظرية الاتصالية أي اتصال الحضارة اليونانية بما سبقها فنجد المؤرخ الأمريكي جورج سارطون "George Sarton 1884-1956".

⁽¹⁾ جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 37.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 282.

Bruhl "وجون بياجيه "Jean Piaget" وميشال فوكو "Michel Foucault" وجورج غوسدروف Georges Gusdorf (1912م-2000م) الذي يُعرّف العقلية بـ : "التراث المشترك للمتعاشرين في مكان - زمان خاص".⁽¹⁾ وعلى نقيض ما ذهب إليه ناقد العقل العربي من أن العقلية "تعني حالة ذهنية فطرية وطبيعية وقارة تحكم نظرة الفرد والجماعة كما تحكم العوامل البيولوجية الموروثة سلوكهما وتصرفاتهما"، فإن جان بياجيه يرى في "عقلية شعب ما تتعلق بعرقه أقل بكثير مما تتعلق بتاريخه الاقتصادي وبالتطوّر التاريخي لتقنياته ولتصوراته الجماعية".⁽²⁾ بينما ذهب ليفي برول إلى أن العقلية البدائية على بدائيتها تُمثّل تقدّما كبيرا في تاريخ الانسان، وهي ما قبل منطقية ورفض تسميتها باللامنطقية أو ضد منطقية.⁽³⁾

وأما المفكرين الذين يمكن أن تتشابه أفكارهم مع منطلقات الجابري فهم ارنست رينان وهيجل فقط، وربما يختلفان عن الجابري كونهما استخدمتا مفهوم "الروح" بدلا من "العقلية".

على أن مفهوم العقلية يقترب كثيرا من مفهوم العقل المكوّن الجابريّ أو واحدة من مظاهره إذا ما ذهبنا مع نظرة غاستون بوتول للعقلية من حيث هي "جسم من المبادئ والاعتقادات والمعارف القارة بما فيه الكفاية ليقتر على الرجوع إليها في كل وقت [...] والعقلية تقوم لنا في رؤيتنا للعالم من حولنا مقام العدسة".⁽⁴⁾

وقد ترتّب على مفهوم "العقلية" الجابريّ عدة نتائج أخرى منها أن تقسيم الناقد المغربي للشعوب إلى يونانيين برهانيين عقلانيين وإلى مشرقين عرفانيين لاعقلانيين، وهو يشبه تقسيم أرسطو حينما قسّم شعوب العالم إلى أوروبية باردة تملك الشجاعة ولا تملك العقل، وآسيوية حارة تملك العقل ولا تملك الشجاعة ويونانية معتدلة تملك العقل والشجاعة معا.⁽⁵⁾

ثم تقسيمه العقل العربي إلى مدرسة مشرقية ومدرسة مغربية برهانية، وما اندرج تحتها، فابن

(1) جورج طرابيشي، نظرية العقل، ص 283. نقله عن : جورج غوسدروف، من تاريخ العلوم إلى تاريخ الفكر .

(2) المصدر نفسه، ص 285. نقله عن : جان بياجيه، مدخل إلى الاستمولوجيا التكوينية.

(3) المصدر نفسه، نظرية العقل، ص 287. نقله عن : لوسيان ليفي برول، الوظائف العقلية في المجتمعات الدنيا.

(4) المصدر نفسه، نظرية العقل، ص 289. نقله عن : غاستون بوتول، العقلية. نلاحظ أن طرابيشي لا يكتب المراجع الفرنسية باللغة الفرنسية بل يكتبها بالعربية، وقد اضطرنا ذلك الى السير على خطاه، إلتزاما منا بالأمانة العلمية وعدم التصرف في المصدر.

(5) المصدر نفسه، نظرية العقل، ص 291.

سينا والرازي والغزالي ينتمي إلى عالم اللاعقلاني الظلامي وبالمقابل ابن حزم على الرغم من تغليبهِ للنقل على حساب العقل إلا أنه ينتمي إلى المدرسة المغربية العقلانية، وكذلك ابن طفيل فمع كونه صاحب قصة حي بن يقضان وهي قصة فلسفية اشراقية إلا أن الجابري نقله بخفة يد إلى المدرسة المغربية البرهانية لا لشيء إلا لأنه ينتمي جغرافيا إلى المغرب.

على أن الجابري وإذ يضم أفلاطون وفيثاغورس - وهما ينتميان إلى الحضارة اليونانية (العقل اليوناني) إلى الاتجاه الصوفي الاشراقي الباطني، فإننا نسجل ثغرتين : واحدة تتعلق به والأخرى بخصمه.

التناقض الأول : كيف سمح الجابري لنفسه الجمع بين عقل أفلاطون وأرسطو في بنية معرفية واحدة، وإذا كان ذلك مقبولا فبماذا يتميّز العرفان اليوناني عن العرفان العربي حتى يكون الأول مقبولا والثاني مرفوضا، اللهم إلا إذا كان يعتبر العرفان اليوناني هامشي في بيئته وأن البرهان هو العقل السائد.*

التناقض الثاني : وهو برسم طرابيشي في اتهامه لمنقوده بممارسة عصبية جغرافية بين اليونان والثقافات الشرقية، وهذا لا ينطبق على أفلاطون وفيثاغورس وهما يمثلان العقل والجغرافيا اليونانيين، وهي ليست "مزايدة على العقل اليوناني" كما قال طرابيشي، بل فيها اعتراف صريح بجذور التصوف الذي يعود إلى اليونان وربما قبل اليونان مع ثقافات شرقية أخرى، هذا ما يتّضح في قول الجابري والذي أورده طرابيشي أيضا "يمكن كتابة تاريخ آخر للفلسفة القديمة نفسها، تاريخ يتّجه من أثينا إلى أقاميا وينحدر من فيثاغورس وأفلاطون إلى نومينيوس لينتقل عبر تلامذته والمتأثرين به إلى كل الاتجاهات الصوفية والباطنية والاشراقية".⁽¹⁾

مع أن الجابري لم يتحدث عن "العقلية" إلا من باب وجوب الابتعاد عن استعمال هذا المفهوم، نرى طرابيشي يتّخذ من هذه الجزئية مدخلا للحديث مطوّلا عنها واثبات أن مُعارضه وقع فيما احترز منه، فمن خلال المناقصة على العقل المشرقي والمزايدة عن العقل اليوناني

* نُشير أيضا إلى أن تعجّب طرابيشي من إلحاق أفلوطين بالفلاسفة المتأثرين بأرسطو، كون أفلوطين أقرب إلى أفلاطون ومن ذلك جاءت تسمية الأفلاطونية المحدثة.

⁽¹⁾ جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 293. نقله عن : محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي.

يصبّ ذلك في معنى "العقلية" من حيث أنها حالة ذهنية فطرية طبيعية قارة. (1)

ويسوق صاحب موسوعة نقد النقد عدة أمثلة وبراهين تفنّد تطبيقات مبدأ العقلية وسنقتصر على أحدها وهو: **مثال: الخلاف حول ترتيب العلاقات بين: الله - الطبيعة - الإنسان**

يقول الجابري "على الرغم من التطور الهائل الذي عرفه العقل الغربي منذ هيراقليطس إلى اليوم، فإن هناك ثابتين اثنين ينتظمان سير ذلك التطور ... العقل والطبيعة". يستدعي طرابيشي نص الجابري لمحاكمته، أما عن شق العقل العربي فيعرض قوله "علينا أن نلاحظ أولاً أن ما يميز العقل العربي بوصفه عقل الثقافة العربية الإسلامية، هو أن العلاقات داخله تتمحور حول ثلاثة أقطاب: الله، الإنسان، الطبيعة". (2)

إن عقيدة طرابيشي الأساسية والمكرورة هي أن العقل اليوناني مبين كل المباشرة للعقل الأوروبي، كيف لا وبينهما انقطاع في الزمان نحو ألفي سنة وانقطاع في المكان يصل إلى الآلاف الكيلومترات وانقطاع في اللغة. فالعقل اليوناني تأملي، بينما العقل الأوروبي الحديث تجريبي، ومنطق الأول سكوني، ومنطق الثاني ديناميكي، الأول مداره الميتافيزيقا والثاني مداره العلم والتقنية. (3)

يبدأ ناقد العقل العربي بنفي الشطر الأول من الأطروحة وإثبات حضور "الله" في الفكر اليوناني بدءاً بسقراط وأفلاطون مروراً بأرسطو وانتهاءً بأفلوطين. فإله أرسطو يربط كل ما في الكون من أصغر ذرة إلى أكبر جرم بحركة آلية ضمن مفهوم المحرك الذي لا يتحرك، أما أفلاطون فقد أوكل الإله وظيفة الخلق والتنظيم الدائم للعالم. (4)

أما الشطر الثاني من الأطروحة فيتعلّق بنفي مفهومي الإنسان والطبيعة كقطبين وجوديين، ذلك أن مفهوم الإنسان عند أرسطو ليس أكثر من حيوان ناطق (عاقِل)، وأما مفهوم الطبيعة في العهد اليوناني ما كانت نفي العالم الخارجي المحيط بالإنسان، بل النماء في الوجود أو المادة الأولى التي انبثقت منها الوجود.

(1) المصدر نفسه، ص 293. يُشير طرابيشي إلى أن الجابري ينسى حذره من استعمال مصطلح "العقلية" فيقع في استعماله لفظاً لا معنى فحسب، وذلك في الصفحة 146-148 من كتابه التراث والحداثة .

(2) جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 345.

(3) المصدر نفسه، ص 345، 346.

(4) المصدر نفسه، ص 349.

كما يعترض الناقد الحلبي على منقوده اعتبار الطبيعة ثابت دائم في بنية الفكر اللاتيني المسيحي، وجعل الله والانسان كقطب يقابل قطب الطبيعة، وذلك في تأويله لفكرة "تجسيد الله في المسيح"، فيذهب طرابيشي إلى ان فكرة التجسيد — وهو المسيحي — تعني أن "البشرية الفانية، لا الأجرام السماوية الأزلية باتت هي شعب الله المختار، وأضحى الإنسان لا الكون هو في مركز الكون".⁽¹⁾

وقد لخص طرابيشي الفروقات بين الرؤية المسيحية والاسلامية للكون في فقرة يمكن وصفه من خلالها بأنه مسيحي مسلم، مسيحي الدين مسلم الهوى، وفيه مدح واطراء للدين الاسلامي وعلى حساب حتى المسيحية اللاتينية، وتتلخص هذه المقارنة في :

1- لئن عرفت المسيحية في نشأتها الأولى اضطهادا عظيما، فقد توارت عن دنيا الحياة ليستغرق لاهوتها الحياة الآخرة، بينما عرف الاسلام الانتصار والتمكين منذ ظهوره، فكان عنايته بالدين والدنيا أو بالدنيا والآخرة، فظهرت علوم الدين كعلم التفسير وعلم الحديث والفقهاء وعلم الكلام... إلخ [وهذا يناقض موقفه من العلمانية الذي يقرر فيه أن التاريخ الاسلامي لا يختلف عن التاريخ المسيحي في كثير حتى نستثني الاسلام من التحول الضروري نحو العلمانية مثلما حدث للمسيحية]. كما لم يعرف الاسلام التعارض والصراع بين العلم والدين، بين النفس والبدن

2- تميّز الاسلام في كونه دين تكليف في مقابل ديانة الخلاص عند المسيحية، والتكليف معناه : أن لله حقوقا على الانسان أن يؤديها .

3- إذا كانت الواقعة الأساسية هي تجسد الله في المسيح عند المسيحية فإن واقعة تكلم الله في القرآن هي المسألة المقابلة، الواقعة الأولى تخاطب النفس والثانية تخاطب العقل.

4- لم تعرف المسيحية اتصالا مع التراث اليوناني بعكس الاسلام الذي استفاد من ذلك وأغنى به مضمونه.⁽²⁾

هذا وإن كان قطب "الانسان" موجود في الفكر الاسلامي فذلك صحيح ولكن ليس في مقابل قطب "الله" بدليل ورود لفظ الانسان في القرآن خمس وستين (65) مرة فقط بينما يرد لفظ "الله"

⁽¹⁾ جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 358.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 359-361.

ألفين وست مائة (2600) مرة !! أما قطب "الطبيعة" الذي يُغيّبه الجابري فيحضر في الفكر العربي الاسلامي، وذلك في كتب الفنون الطبيعية والأدب الطبيعي في الشعر الأندلسي وعند كل من جابر بن حيان، واخوان الصفا وابن تيمية.⁽¹⁾

المطلب الثاني: العقل في الحضارات الشرقية القديمة والفلسفات الأوروبية

أولاً: إثبات "عقلانية" الحضارات الشرقية القديمة

1- الحضارة البابلية

يستشهد طرابيشي على أهمية الحضارة البابلية بما جاء في كتاب عن حضارة "ما بين النهرين" للمؤلفه جورج رو في عام 1985، حيث يذهب جورج رو ومن ورائه طرابيشي الى أن مكانة السحر فيها ضيقة مقارنة مع العلم ولم تتضخم إلا في مرحلة أقول هذه الحضارة وما دون ذلك هناك صورة مشرقة عن العلم، فرياضياتهم تُظهر الى أي حد كانوا قادرين على التفكير المجرد وإن افتقدوا روح التركيب فظهرت عندهم رزنامة نبونصر واخترعت الساعة المائية والمزولة الشمسية وحساب مدة السنة الشمسية بهامش من الخطأ قليل واستطاعوا أيضاً التوصل الى فكرة الجذر وحساب قيمته بدقة متناهية، وأمكن لهم أن يطوروا معادلات جبرية من الدرجة الثانية.⁽²⁾

كما أن الطب عند البابليين وإن لم يبلغ من الشهرة ما بلغته الرياضيات عندهم فإن كثرة نصوصه المؤرخة ملفتة للنظر، ومع أنه طب لا يخلو من الطقوس والتعزيم فقد وُجد الطبيب والذي يسمى عندهم الأسو حيث لم يكن كاهنا ولا ساحرا ولا عرّافا بل كان مهنيًا محترفاً يشخص الأمراض ويصنّف أعراضها، وكانت لهم أيضاً فكرة عن العدوى والوقاية منها . لقد أوصلوا فن الطب الى مستوى الذي بلغه في أوروبا قبل قرنين من الزمن.*

(1) المصدر نفسه، ص 366-375.

(2) جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 39.

*يورد طرابيشي نصا من كتاب ما بين النهرين لجورج رو يستشهد من خلاله علم البابليين بالعدوى : "علمت أن السيدة نانام أصابها مرض . والحال أن صلاتها كثيرة بأهل القصر، وهي تلقي، في جناحها الخاص، كثيرات من النساء . أصدرني إذن أوامر صارمة كيلا يجلس أحد على المقعد الذي تجلس عليه، وكيلا يرقد أحد في السرير الذي ترقد فيه . ولتمنع من التقاء كثيرات النساء في جناحها الخاص . فهذا الداء مُعدٍ " . المصدر نفسه، ص 40.

وأما في مجال تطوّر المكتبات فقد كانت تتواجد في القصور الملكية كما في جميع معابد العواصم والمدن الرئيسية، وحتى في بعض الدور الخاصة بمكتبات مهمّة، وفي تلك المكتبات وجدت أنواع من المعاجم في علوم النبات والحيوان والجماد.. إلخ.⁽¹⁾

يتبنّى طرابيشي أيضا موقف المؤرخ الفرنسي جان بوتيرو (Jean Bottéro) (1914-2007) وذلك في كتابه "بابل والتوراة" في وجود ما أطلق عليه اسم موسوعة وهي مجموعة من نحو عشرة آلاف مادة تصنّف كل العالم الذي كانت لهم معرفة به عالم الطبيعة وعالم الثقافة على حد سواء بهدف تعميق المعرفة، وبعبارة موجزة كانوا ذوي بصر نافذ ورؤية واسعة وكانوا يريدون حولهم عالما مفهوما ومنظما معقلنا.⁽²⁾

2- الحضارة الهندية

يستأنس الباحث في حديثه وإشاداته بالحضارة الهندية بالمؤرخ البريطاني آرثر للويلن باشام (Arthur Llewellyn Basham) (1914-1986) في كتابه "حضارة الهند القديمة" حيث لم يخصص هذا الكاتب سوى صفحتين من أصل 566 صفحة للحديث عن المظهر السحري في حضارة الهند، بينما كان الجزء الأكبر مخصصا لإبراز المعارف العلمية، ففي الرياضيات كان إسهامهم في العدّ على أساس تسعة أرقام والصفير وفي ميدان علم الفلك كانت لديهم ملاحظات دقيقة حول الأجرام .

لقد تجاوزت الهند مفاهيم العلم الرياضي الاغريقي في زمن مبكر القائم على القياسة والهندسة⁽³⁾ الى اختراع جبر رقمي يتيح دراسة العدد في ذاته كما كان لهم الفضل في اختراع النظام العشري بدلا من الحضارة العربية التي اشتهرت خطأ به.⁽⁴⁾

على أن الجهد الأكبر الذي قدّمته الحضارة الهندية كان في علم اللغة، فعلم اللغة والصوتيات السنسكريتية كما طوّره العالم الهندي بانيني في القرن الرابع قبل الميلاد بلغ مستوى من حيث

⁽¹⁾المصدر نفسه، ص41.

⁽²⁾جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص42.

⁽³⁾يرجع طرابيشي أصل كلمة "هندسة" في العربية إلى الحضارة الهندية .

⁽⁴⁾جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص43.

الدقة المنهجية والتحليل العميق لم يبلغ قبل القرن التاسع عشر

لقد اتخذ نقد طرابيشي للجابري في مسألة لا عقلانية وسحرية الحضارتين الشرقيتين القديمتين البابلية والهندية طريقين :

أ- **الطريق الأول** اتخذ شكل محاولة احضار ما تم تغييبه وهو البحث العقلاني النظري التجريدي في هاتين الحضارتين من خلال اثبات احتوائهما على آثار لبحوث نظرية عقلية متطورة نسبيا .

ب- **الطريق الثاني** وهو معاكس تماما وهو محاولة تغييب ما تم احضاره أي اثبات وجود التفكير السحري اللاعقلاني في الحضارتين العربية واليونانية .

ما يلفت للإنتباه أن حماسة طرابيشي في اثبات التفكير اللاعقلاني في الحضارتين اليونانية والعربية الاسلامية يتوقف عندهما دون الاشارة الى إمكانية احتواء الحضارة الغربية الحديثة والمعاصرة على نماذج للتفكير الخرافي أو السحري، وربما منعه من ذلك الموقف الإيديولوجي من الحضارة الغربية إذ تعد كأساس مرجعي للحدثا بالنسبة إليه . إن مسّ الحضارة الغربية بسوء بالنسبة لباحثنا يعني المس بالموقف الإيديولوجي له وبالتالي انهيار البنيان ككل، لأن الحضارة الغربية المعاصرة تمثل مرحلة تجاوزت كل مراحل الحضارات الأخرى الى قمة التحضّر الانساني كما يقول بذلك فيلسوف التاريخ الأمريكي المعاصر فرنسيس فوكوياما صاحب نظرية نهاية التاريخ .

بينما نجد أيضا في الحضارة الغربية ذاتها من يسمو بالمناهج الروحية الذاتية الى درجة المعرفة العقلية إن لم تكن أرفع منها درجة كما فعل الفيلسوف الفرنسي هنري برغسون (Henry Berson) وكذلك من الباحثين الغربيين من أبرزّ آفات وعيوب الحضارة الغربية فظهرت ما اصطلح عليه فيما بعد بتسمية مرحلة ما بعد الحدثا، مثلما نجده عند الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه (Friedrich Nietzsche).

ثانيا: حدود ونسبية العقل في الفلسفات الأوروبية

لا يتردد طرابيشي في سياق نقده للجابري بمحاولة التزوير، وذلك في مغالطته التي تُوحّد العقل اليوناني مع العقل الغربي الحديث وبالضدية أيضا مع العقل العربي. إن أول اعتراض هو

جور وظلم المقارنة بين العقل الغربي الحديث وبين العقل العربي في العصور الوسطى وهي أشبه بالمقارنة "بين نبال الرماة النشابة والصواريخ العابرة للقارات" (1) كما أن القول بأن العقل الغربي الحديث امتداد للعقل اليوناني ليس صحيحا، بل الصحيح أن التيار العلمي مع نيوتن وغاليليو وبويل قد دشن ثورة على العقل الأرسطي الفلسفي القديم، إذ كيف نفهم ثورة كوبرنيك العلمية الطبيعية والتي تفسر الظواهر العلمية الطبيعية تفسيرا بالقوى الطبيعية؟

ومن خلال النظر الفاحص وتتبع الجزئيات الدقيقة، وكإشادة منا يمكننا القول أن طرابيشي ما خلق إلا لينقد، وهي موهبة لا تتوفر عند كثير من الباحثين، وقد فسرها الناقد نفسه بكون فشله منذ صغره في عدة رياضات جسمانية التي تعتمد على القوة البدنية كالملاكمة والمصارعة قد حفزه على النبوغ في التباري الفكري أي النقد والجدال²، كما أن نقده تحوّل إلى تأسيس مذهب مخالف في تأريخ الفلسفة، ذلك ما نستشفّه من رؤيته لتطور مفهوم العقل في الفلسفة الغربية، أي أنه فعلا لرابيشي نظرية في العقل كما هو عنوان كتابه: "نظرية العقل".

1 - ثورة ديكارت المنقوصة

لم يسلم ديكارت* (René Descartes 1596-1650) من سيف طرابيشي، فإن أحياء الفلسفة فإنه لم يفصلها عن اللاهوت وإن قطع الصلة مع سكولائية أرسطية القرون الوسطى فإنه مع ذلك أسس لسكولائية الله - العقل الكلي، ثم إن ديكارت وإن حاول تأسيس الفلسفة على الإلهيات والطبيعات معا إلا أن ذلك كان بوجه ميتافيزيقي لا تجريبي علمي، ولئن أتى بالكوجيطو وبمولود الإنسان فإنه مع ذلك أقرّ بالقيمة الثنائية للإنسان : النفس والجسد - الفكر والامتداد. ولم يكفه (الجابري) أن أغفل الفلاسفة العلماء مثل نيوتن (Isaac 1727-1643) وغاليليو (Galileo Galilei 1642-1564) في رؤيته إلى التاريخ الثقافي الغربي، بل أهمل أيضا الإشارة أو الاستدلال بالفلاسفة النظريين مثل فرنسيس بيكون، و اكتفى بديكارت

(1) جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 194.

² Georges Tarabichi (2/2) : le patrimoine arabe comme chemin de Damas.
<http://cpa.hypotheses.org/5900>

* من حيث المبدأ يعارض طرابيشي إجراء مقارنة بين شك الغزالي وبين شك ديكارت كما يحلو لبعض الدارسين، ونفهم من ذلك أن شك ديكارت أرقى أو أعمق وأخصب من شك الغزالي.

أو أحد شرّاح ديكارت وهو نيقولا دي مالبرانش⁽¹⁾.

لم يكن بإمكاننا ونحن نتابع نقد طرابيشي فقرة فقرة وسطرا وسطرا الرجوع إلى المتون الغربية، إذا تعلق الأمر باتهام يخص التزوير أو النقل عن مرجع والادعاء النقل عن مصدر، لصعوبة المهمة وعدم نجاعتها أيضا كما حصل مع مثال مالبرانش، فصاحبنا يذهب إلى أن الجابري لم ينقل عن مالبرانش ذاته من خلال تهميشه للأعمال الكاملة، وإنما استقى هذه العبارة من معجم "اللغة الفلسفية" لفوكييه، كما حدث مع لالاند ودليل طرابيشي هو التطابق التام بين العبارة العربية الجابرية وبين العبارة الفرنسية لفوكييه " La raison que nous consultons est une raison universelle (...). Une raison immuable et necessaire "page 199 (...). أما عبارة الجابري التي وردت في الصفحة عشرون من كتابه تكوين العقل العربي فهي "إن العقل الذي نهتدي به عقل كلي [...] عقل دائم وضروري".

2 - مالبرانش وفلسفته الدينية

يعتقد طرابيشي أن مالبرانش "Nicolas Malebranche" (1638-1715) لم يكن نموذجا يمكن التعويل عليه لتمثيل الفلسفة الغربية الحديثة، بل بالعكس تماما لأنه يُمثل نموذجا لفلسفة دينية، فقد كانت مهمته ليست أكثر من تنصير الديكارتية وكتلكتها^(*) أي جعل الفلسفة خادمة للاهوت وردّ الطبيعيات إلى الكسمولوجيا المسيحية، وهي مرحلة رجوع إلى الورا، إلى ما قبل الديكارتية⁽²⁾. (ولو أنه رجوع بغير تفسير منطقي عند طرابيشي كما هو حال الكثير من الأحداث والوقائع التاريخية).

على أن طرابيشي يميل إلى فكرة مؤداها أن مالبرانش لعب دور الغزالي في الإسلام الذي استفاد من الفلسفة والفلاسفة ولكن ليوظّفها في خدمة الدين*. من هنا يأتي استغرابه من استشهاد مخالفه بمالبرانش مع أن وضعية هذا الأخير أشبه بوضعية الغزالي التي طالما حملها

⁽¹⁾ جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 196، 197.

*طرابيشي مقدر لغوية هائلة في اشتقاق الألفاظ بكل يسر و سهولة كقوله: "كتلكتها" أي جعلها كاثوليكية، وقوله في موضع آخر "لاهثة الأنفاس" من فعل لهث يلهث.

⁽²⁾ جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 197.

* لا نخوض في هذه الجزئية كثيرا لأن صاحبها نفسه قد تحوّل في اعلانها وذلك لاعتبارات ايديولوجية.

مسؤولية استقالة العقل العربي. (1)

إن كان الغزالي نفى السببية كما يزعم الجابري، فإن مالبرانش قد نفاها وبالأدلة نفسها التي جاء بها الغزالي، وحسبنا أن نورد حجة لطرابيشي باستشهاده بنص لمالبرانش حول فكرة الخلق، فكما رفض الأشاعرة فكرة الطبع أو الطبيعة التي تفعل من تلقاء نفسها فإن مالبرانش يؤكد "أن الخلق لا ينقطع إذ ليس حفظ المخلوقات من قبل الله سوى خلق متّصل، سوى ارادة واحدة تستمر وتفعل بلا انقطاع... ثمّة تناقض في قولك أنك تستطيع تحريك مقعدك... إذ لا وجود لأي قوة تستطيع نقله إلى حيث لا ينقله الله، ولا أن تثبته أو توقفه حيث لا يوقفه الله إلا اذا قرن الله فاعلية فعله بالفعل اللافاعل لمخلوقاته". (2)

ولسنا بحاجة لعرض المزيد من نصوص مالبرانش التي نقلها الناقد لأنه من الواضح أن فيلسوفا كمالبرانش ليس نموذجا للفلسفة العلمية وإنما المشكلة في ايجاد حيز مفهوم ومنطقي يمكن أن يحتلّه في الفكر الفلسفي الغربي !! ولا نظن أن مفهومنا كمفهوم "الردّة" الذي يعنيه طرابيشي يمكن أن يشكل تفسيراً شاملاً ومتكاملاً.

3 - فلسفة سبينوزا الإمبريقية

على عكس مالبرانش يضع الباحث سبينوزا "Baruch Spinoza" (1632-1677) في فئة الفلاسفة الثائرين على المعتقدات البالية للكنيسة والتراث المدرسي الوسيط. دون أن يكون متفقاً مع الفلاسفة اليونانيين كسقراط وأفلاطون وأرسطو، وجوهر فلسفة سبينوزا تتلخّص في قلب الفكرة الشائعة عن الطبيعة من "ثنائية وجود صميمية إلى وحدة وجود مطلقة". (3)

لقد خصّ باحثنا الفيلسوف الهولندي سبينوزا حيزاً كبيراً من الاهتمام إلى درجة يمكن معها الزعم بشيء من الحذر أنه صاحب رؤية بديلة ومتكاملة حول فلسفته، فإن كان مذهب الجابري - ومعه يوسف كرم* يتلخّص في اعتبار دور سبينوزا في توحيد الجوهر الذي قسّمه ديكارت إلى

(1) جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 201.

(2) جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 202. نقله عن: مالبرانش، الأعمال الكاملة مطارحات في الميتافيزيقا، مجلد 12-13.

(3) جورج طرابيشي، نظرية العقل، ص 212.

* بما أن الجابري أخذ فلسفة سبينوزا من كتاب تاريخ الفلسفة الغربية ليوسف كرم، فقد لحقت هذا الأخير لعنة النقد الطرابيشية فوصفه بـ "التوماوي الجديد".

قسمة ثنائية، فإنه عند صاحبنا بخلاف ذلك. إن المقولة الشهيرة عن سبينوزا من أن الجوهر هو الطبيعة الطابعة من حيث هو مصدر الصفات والأحوال، وهو الطبيعة المطبوعة أي المخلوقة من حيث هو هذه الصفات والأحوال نفسها.⁽¹⁾

إن العلامة التي تميّز لحظة سبينوزا عن غيره من الفلاسفة السابقين (التومانيين والسكولائيين) هي أن القسمة عندهم بين الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة واقعية، بينما هي عند سبينوزا قسمة اعتبارية نظرية، الوجود هو الطبيعة من حيث هي جوهر واحد لا منقسم، والاعتبار هو لصفاتها، والانقسام في الصفات لا يستتبع انقساماً في الموصوف. ومثل هذا الكلام يعني أن صفة الامتداد تعدّ محمولاً مشاركاً في الجوهر لله وأن الطبيعة تُسمي جسم الله اللامتتاهي وخارج هذا الجسم لا يوجد إلا العدم.⁽²⁾

وخلافاً لما لبرانش أيضاً لا يؤمن سبينوزا – حسب ناقدنا – بالمعجزة، ذلك أن اضطراب أو تغيير للقوانين الطبيعية كما في المعجزة لا يزيدنا إلا جهلاً بالله، وأن أكمل صورة لله هي نفاذ قوانينه أي قضاؤه. وفي هذا السياق يمكن فهم مقولة سبينوزا: "لو أن الله صنع طبيعة الأشياء على غير ما هي عليه، لكان عليه أيضاً أن يعطينا عقلاً آخرًا".⁽³⁾ وربما هذا الموقف السبينوزي من المعجزة استفاد منه طرابيشي وسيوظفه لاحقاً في نقد التراث في كتابه "المعجزة أو سبات العقل في الإسلام".

وحتى لا نغرق في التفاصيل أكثر نلخص اعتراض طرابيشي على مخالفه حول الموقف من حقيقة فلسفة سبينوزا أن مغالطة الجابري كانت في زحزحة المذهب الطبيعي المادي عند سبينوزا لصالح الرؤية العقلانية، وبدلاً من النظر إلى فلسفة سبينوزا كفلسفة طبيعية امبريقية لمطابقتها بين الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة في هوية غير منفصمة (جوهرًا وعرضًا)، يدافع ناقد العقل العربي على "العقلانية التأملية المتعالية على الطبيعة والمنتمية إلى مثالية العقل الكوني المُحايت للطبيعة المُنظّم لها، المتحكّم في صيرورتها".⁽⁴⁾

لكن قبل مغادرتنا هذه الجزئية نسجّل بدورنا ملاحظتين: 1- يكتفي الباحث في نقده لتاريخ

(1) جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 210. نقله عن: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الغربية.

(2) جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 213-215.

(3) المصدر نفسه، ص 219. نقله عن: سبينوزا، خواطر ميتافيزيقية.

(4) المصدر نفسه، ص 218.

الأفكار الفلسفية بالقول عن الشخصيات الفلسفية الغربية بهذه العبارة "...إن سبينوزا كان متقدماً على عصره، بقدر ما كان مالبرانش متأخراً عنه"⁽¹⁾. وهذا التعبير في رأينا لا تفسير، لأنه تفسير يكتفي بالمشاهدة دون إيجاد حلول وروابط منطقية وموضوعية للإشكاليات والمفارقات الفكرية المختلفة. 2- نلاحظ الإطناب كثيراً في أسلوب طرابيشي، بعضه مبرر يفرضه طبيعة الموضوع (النقد) الذي يستدعي تفصيل التفصيل خصوصاً إذا كان الخلاف في الجزئيات لا الكليات، والبعض الآخر غير مبرر لأنه اطناب فوق ما يحتاجه الموضوع.

4 - رفض فكرة "العقل الكوني" والمطابقة بين العقل ونظام الطبيعة

أ- عندما يقول الجابري "بقي الفكر الأوروبي الحديث، رغم كل ثوراته على القديم، متمسكاً بفكرة العقل الكوني متصوراً إياه على أنه القانون المطلق للعقل البشري"، يتناسى أن فكرة "العقل الكوني" هاته جاءت بها المدرسة الرواقية، ومعلوم أن أعضاءها كلهم شرقيون آسيويون لا أثينيون أو يونانيون، وهذا ما يؤكد برتراند راسل في تاريخه للفلسفة الغربية في قوله: "معظم الرواقيين الأوائل كانوا سوريين"^{(2)*}.

وإن ألق صاحب موسوعة نقد النقد شخصية عبد الرحمان بدوي بزمرة المُبخسين للتراث الشرقي فإن إميل برييه "Emile Bréhier" كان بالنسبة إليه أكثر انصافاً في حديثه عن الأصول الشرقية للفلاسفة الرواقيين، إذ ينقل عنه: مع الرواقية "احتل العقل المساحة كلها وطرد كل ما ليس بضعة منه"⁽³⁾.

إن مفهوم العقل الكوني عند الجابري ليس هو عند ناقدته، لأن هذا الأخير يعتبر العقل الكوني غير قابل للتمييز عن الله نفسه فهو مشارك له في الأزلية وفي الجوهر، سواء عند الرواقيين القدامى أو الفلاسفة الغربيين المحدثين، لا كما يفهمه الجابري من أنه (العقل الكوني)

(1) المصدر نفسه، ص 208.

(2) جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 221. نقله عن: بيرتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية. *طرابيشي اجتهد تفسيري للنكوص الفكري نحو فلسفات دينية مثالية عند بعض فلاسفة العصر الحديث مثل مالبرانش وباركلي وهيجل وتطابق رؤيتهم مع الفلسفة الرواقية، وهو أنه كما حاولت الرواقية جمع الكيان السياسي للإمبراطورية الاسكندرانية مع الفكر الواحدي (العقل الكوني) كان هؤلاء الفلاسفة الغربيون يجسدون رغبة في تعويض البنين المتهالك بفعل الثورة الكوبرنيكية وذلك بإيجاد نوع من الأبوية الإلهية بالقول إن الله هو عقل كون مطلق.

(3) جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 222. نقله عن: إميل برييه، تاريخ الفلسفة.

هو قانون مطلق للعقل البشري أي قوانين للطبيعة إلى جانب الله.

ب- وأما قوله بالمطابقة بين العقل ونظام الطبيعة، فهو مغالطة لعدة اعتبارات :

* الاعتبار الأول : أن من قال بالمطابقة بين العقل ونظام الطبيعة هي الفلسفات السكولائية اللاتينية وليست الفلسفة الحديثة، وتحديدا في فلسفة توما الأكويني.

* الاعتبار الثاني : أن المطابقة بين الأشياء والعقل مقولة ليست غريبة عن الفكر العربي الوسيط، دليل ذلك أن القديس توما الأكويني يعترف بنقله تعريف الحقيقة بأنها "مطابقة الشيء والعقل" عن اسحاق بن سليمان العربي. * كما أن الفارابي تحدّث عن مطابقة الشيء في الذهن لما هو موجود في الخارج كميّار للحقيقة واليقين. وكذلك ما جاء على لسان الجرجاني في كتابه التعريفات من أن الحق هو الحكم المطابق للواقع.

* الاعتبار الثالث : أن الفكر الأوروبي الحديث وتحديدا ابتداء من القرن السابع عشر لم يتخلص من التركة الوسيطية إلا بثورته على مقولة المطابقة بين الواقع والعقل التي ساهمت في انتشار الفكر الوثوقي والتفسيري، وهو ما فعله ديكرت وفرنسيس بيكون في شكّهما ثم تطوره وتفرّعه إلى مذهب عقلي (باركلي - كانط - هيغل) ومذهب واقعي (لوك - هيوم - جيمس).⁽¹⁾

وهنا نلمس تناقضا لطرابيشي في وضعه أنفا ديكرت وهيغل في خانة الفلاسفة الرجعيين التقليديين، ثم هنا يضعهم كفاتحي عصر النهضة بثورتهم الفكرية (ولو أن الرأي الأصوب هو قبول بعض اجتهاده ورفض بعضه الآخر). والحق أنه من بين مئات الشواهد لا يستدلّ طرابيشي إلا من كلام الشاهد ذاته، فتقريبا جميع الإحالات هي إلى مصادرها الأصلية وكم كلفه ذلك من جهد مضني في سبيل الدقة العلمية والمنهجية الأكاديمية.

فديكرت مثلا يعلن أن العقل يكفي نفسه بنفسه و لا يخضع لشيء سواه فيقضي على الثنائية لصالح أحادية عقلية. أما فرنسيس بيكون "Francis Bacon" ضدا على دعاوي كونية العقل ومطلقيته يؤكد على مشروطية احكام العقل للعقل ذاته، أي أن العقل تابع لظروفه النسبية، كميّله نحو انتظام الأشياء على الرغم ما لعالمنا هذا من اختلاف وافتراق، لأن العقل عند بيكون

* يُعرّفه طرابيشي على أنه اسحاق بن سليمان الإسرائيلي المعروف بالكحال، وهو طبيب وفيلسوف عربي، يهودي الديانة، ولد في مصر (850م-932م) عاش في القيروان.

⁽¹⁾ جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 225-228.

شبيهة بالمرآة المحرّفة لواقع العالم . كما أن لوك يرى ماهية العقل تكمن في ترجمة لقانون الطبيعة لا تأسيسه أو اختراعه، وكذلك ما فعله وليام جيمس في مذهب الذرائعية (البراغماتية) حينما اعتبرها لحقيقة ليست مطابقة التصوّر لموضوعه وإنما هي متغيرة ومتبدّلة بحسب الحدث الذي يجعلها بما هي كذلك.⁽¹⁾

وهذه القراءة الطرابيشية للفكر الأوروبي في العصر الحديث، هي قراءة جريئة وربما مبتدعة أيضا في الفكر العربي والغربي، يتجلّى فيه التحليل المنطقي والسيكولوجي (الفرويدي) بشكل واضح، ومعروف عن باحثنا أنه تبنّى المنهج النفساني كما أسسه فرويد بعد طلاقه مع منهج سارتر الوجودي الذي ساند ودافع عن إسرائيل في حربها ضد الفلسطينيين والعرب.² كما أننا نلاحظ جرأة أخرى اتّصف بها الناقد السوري وهي نقده الصريح لفلاسفة كبار مثل ديكارت - كانط - هيجل، ويبدو أنه قد حسم أمرا لا هوادة فيه لكل ما يتعلّق بالمذهب العقلاني، سواء مثل هذا التيار باحثا عربيا كالجابري أو فيلسوفا غربيا.

إن كانط من خلال نقده للعقل المجرد* لم يفعل أكثر من وضعه "العقل في محاكمة أمام ذاته [وانتهى به المطاف] إلى تنصيب هذا العقل عينه قاضيا مطلق الصلاحية".⁽³⁾

لكننا نعقّب بالقول إن كان هناك لوم على الفكر الكانطي فهو يعود للمذهب الكانطي في أصله ولا يعود إلى الجابري كفهّم وتأويل لفلسفة كانط! وأما الفيلسوف هيجل فالأمر مختلف.

والخلاصة، ضدا على قول الجابري بوحدة العقل اليوناني والوسيطي والحديث ومطابقته للطبيعة، يثبت طرابيشي أن الثقافة اليونانية القديمة قائمة على فكرة مفارقة الأشياء لمثلها كما هي عند أفلاطون، ومفارقة الموجودات كما هي عند أرسطو، وأما الثقافة اللاتينية الوسيطية

⁽¹⁾المصدر نفسه، ص 231-234.

² Rencontre avec un traducteur en arabe, Georges Tarabichi par Josette Zoueindu même auteur et Thierry de Rochegonde. Chevuoi, Revue de psychanalyse, (L'Harmattan, N21, 2004), p96.

* من خلال تمكّن مفكرنا اللغوي وباللسان الأجنبي الفرنسي على الخصوص، كان شرحه لمذهب كانط في نقده العقل المحض (الخالص) شرحا جيدا مرورا بمفاهيم الترانسندنتالية - الدوغماتية - المبادئ القبلية - الظاهرانية وهذا ما يدعونا إلى القول كما قال طرابيشي ذات مرة عن الجابري من أنه من يقرأ كتابه "تكوين العقل العربي" لا يكون بعده كما قبل قراءته فهو كتاب إضافة إلى أطروحته الجريئة يتقف . نقول نحن أيضا من يقرأ سلسلة نقد النقد الطرابيشية فهو يقرأ شرح دقيق ووافي للمشكلات الفلسفية قديما وحديثا من مصادرها الأصلية وهذا ليس غربيا على مترجم بحجم طرابيشي .

⁽³⁾ جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 235.

قائمة على ثنائية الروح والمادة وتحصر اشكالية المطابقة في دائرة ضيقة، وأما الثقافة الأوروبية الحديثة فغلبت الفكر فكانت المثالية، وغلبت الواقع فكانت الواقعية. إن ما يميز العقل الحديث والمعاصر هو قدرته على خلق لنفسه القواعد.⁽¹⁾

5- التأويل الصحيح لمقولة هيغل "كل ما هو عقلي واقعي، و كل ما هو واقعي عقلي"

ينكر طرابيش على الجابري تأويله المختلف لفلسفة هيغل و ذلك للأسباب التالية :

أ- اعتبار الجابري مقولة "كل ما هو عقلي واقعي" هي المبدأ الذي انطلق منه هيغل بينما يرى الباحث أن هذه المقولة هي ما انتهى إليه، بدليل حلولها في آخر كتاب له و هو "مبادئ فلسفة الحقوق" بحيث أن معنى الواقعي هنا ليست الواقعي بالمعنى الشائع .

ب- قلب الجابري لحدود المقولة بتسبيقه الواقعي على العقلي بالقول "كل ما هو واقعي فهو عقلي، وكل ما هو عقلي فهو واقعي" والقلب هنا ليس خطأ مغتفراً لأن صميم فلسفة هيغل روحية عقلية.

ج- قصر وظيفة العقل تبرير ما هو واقعي، والصح هو خلق العقل لواقعه. والنتيجة التي يصل إليها الباحث من خلال تأويله لمقولة هيغل هي تحويلها إلى "ليس في الوجود شيء لا يقبل التفسير بالعقل، وأن كل ما يقبل التبرير العقلي فهو مجرد ضرورة".⁽²⁾

على أنه والحق يقال انصافاً للجابري في اجتهاده لتأويلاته واعطائه أمثلة على مضمون مقولة "كل ما هو عقلي واقعي ... "إنما يبتغي تبسيط الفكرة ليستطيع عامة القراء فهمها، وبديهي أن يقع المرء في بعض الأخطاء في محاولته تبسيط المعقد من الفلسفات المختلفة، ولا ينبغي تسفيه هذه المحاولات، وربما من هذه الميزة جاءت شهرة الجابري في الفكر العربي، أي من قدرته على تبسيط القضايا الفلسفية وجعلها مستساغة للعامة .

من ذلك قوله في شرح معنى "كل ما هو عقلي فهو واقعي" : " يمكن أن نلتمس لها أمثلة كثيرة في انجازات العلم، فعندما تعقل العلماء الطائرة مثلاً أصبح بالإمكان صنعها ". بينما كان ردّ طرابيشي : "بما أن الرثاثة حتى ولو كانت فلسفية لا تحتاج إلى أكثر من أن تُسمى لا إلى

⁽¹⁾المصدر نفسه، ص 260، 261.

⁽²⁾جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 240.

أن تناقش، فإننا سنصرف النظر عن هذا التطبيق العلمي لإشكالية المطابقة الهيجيلية⁽¹⁾، وهذا في رأينا قسوة على خطاب الجابري لا مبرر لها .

إن مفهوم "الواقعي" عند هيجل هو الفعلي، كما فعل إريك فيل - ومن ورائه طرابيشي - فتصبح المقولة كالاتي: "كل ما هو عقلي فهو فعلي، وكل ما هو فعلي فهو عقلي" والفعل هنا بمعنى الخلق أو أحداث أثر ما في الواقع. وبعبارة أخرى فإنه ينبغي إرجاع المقولة الهيجيلية إلى سياقها المسيحي، فما دام العقل الذي يحكم العالم هو الله، وما دام الله في المسيحية صار جسداً، فإن ذلك يتوافق مع التاريخ المسيحي كونه قام لاهوتياً على فكرة التجسد الإلهي وفلسفياً على فكرة تصالح روح العالم مع ذاته . إن العقل أو "الروح" لا يتطابق مع نفسه إلا في التاريخ المسيحي الجرمانى، وبالمقابل أقل مطابقة لنفسه مع الطبيعة، وإذا حصل ذلك فهي حالة ضياع مع ذاته.⁽²⁾

وهنا يعترضنا سؤال: إذا أنكر طرابيشي على الجابري فهمه "الإستفزازي" و "الفضائحي" لمقولة هيجل "كل ما هو عقلي ... " ثم يعرض أربعة تأويلات مختلفة لهذه المقولة من باحثين غربيين لا يجمعها من رابط بينها إلا ابتعادها عن تأويل الجابري، أفلا يفقد النقد حينئذ موضوعيته !!!؟

د- إن أهم ما يميز الفكر الغربي المعاصر هو الثورة على المفاهيم الوسيطية والحديثة، ومن بينها مقولة المطابقة بين العقل والواقع، ذلك ما تؤكد نظرية انشتاين في النسبية وابحاث هيزنبرغ عن الاحتمية وسقوط فكرة المطلق عن العقل والواقع على حد السواء، وحلت محلها الإبستمولوجيا بكل تفرعاتها، ثم إن المطابقة بحد ذاتها أصبحت بغير ذات موضوع، لأن ما نحاول مطابقته غير ناجز إن لم يكن غير موجود بالمرّة.

ولكن الخلاف بين الناقدين هو في عدم تقسيم المرحلة الحديثة والمعاصرة إلى طورين: **الطور الأول** وفيه لازالت البحوث الكلاسيكية رائجة وسائدة (المطابقة بين العقل والواقع. أما **الطور الثاني** وفيه الثورة والصناعة الكبرى ابتداء من منتصف القرن 19 فيغيّبه الجابري ويستثنيه من البحث في تاريخ الفكر العربي .

⁽¹⁾المصدر نفسه، ص 240.

⁽²⁾جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 241-243.

إن الاختراعات التكنولوجية الدقيقة والأجهزة الإلكترونية والتطبيقات الافتراضية لم تعد تشكل واقعا بالمعنى التقليدي للكلمة. إن زرقة السماء لا تشكل وجودا حقيقيا، إذ لا معنى لهذه الزرقة من منظور العلم، فهي عبارة عن موجات في الأثير، وما اختلاف الألوان إلا في اختلاف طول تلك الموجات. إن العقلانية السكونية كما يوضح ذلك باشلار عقبة أمام تقدّم العلم، وبدلا من ذلك يقترح عقلانية منفتحة ومتجدّدة باستمرار.⁽¹⁾

ومثل ذلك يقال عن الفن، إذ هُجر معيار المحاكاة أي قياس إلى واقع محدد كما كان عند أرسطو، وأضحى يحاول خلق واقع جديد كالفن السريالي، وكذاك أيضا بالنسبة للحقيقة التاريخية أخذت صورة البناء والتكوين لا الوصف والإيجاد. وخلاصة القول أن الحقيقة في مفهوم طراييشي مرّت من طور المطابقة قديما إلى طور التجريب حديثا إلى طور التحقيق راهنا.⁽²⁾ ترى هل فات الجابري مذهب باشلار في العلم و العقل وهو مؤلف كتاب عن الإبستمولوجيا؟! يبدو أنه في الفلسفة لا يكفي أن ننقّق في المبادئ والمقدمات كي ننقّق في النتائج!

المطلب الثالث: مبادئ العقل ومناهج المعرفة

من المسائل المهمة التي تركّز حولها الخلاف بين المفكرين كانت حول المنطق الأرسطي ومبدأ السببية والمنهج المماثلة. فكيف نظر طراييشي الى هذه القضايا وما هي مبرراته؟

أولا: مشروعية المنطق الأرسطي ونسبته

يمثل المنطق الصوري بالنسبة لصاحب موسوعة نقد النقد قواعد مجمعة عليها، لا قواعد تجريبية مثبتة علمية، مثلما هو منهج السلطة في المسيحية ومنهج النص في الإسلام وكذلك منهج التأويل، وإنما قد يبلغ المنطق مرتبة الإلزام بعد الإقناع والإجماع، ولا شك أن عقولا حضارية مختلفة قد اعتمدته قاعدة للتفكير كالعقل البيزنطي والعقل السرياني والجورجي الأرميني والعقل العربي الإسلامي كما العقل اللاتيني، ومع هذا الاستخدام للمنطق الأرسطي جرت محاولات للانفكاك منه، يحصرها الناقد في ثلاث محاولات، احدهما في الثقافة العربية الإسلامية والثانية في العصر الكلاسيكي الأوروبي والثالثة في القرن العشرين.

⁽¹⁾المصدر نفسه، ص 247.

⁽²⁾جورج طراييشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 246.

1- المرحلة الأولى (الضربة الأولى): عند أبي سعيد السيرافي وذلك في ما ذهب إليه من أن المنطق إنما وضعه رجل من يونان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها، وما يتعارفونه بها من رسومها وصفاتها، وكذا في مذهب أبي سليمان السجستاني القائم على اعتبار النحو منطق عربي والمنطق نحو عقلي، وإذا كانت هناك فئة رفضت المنطق في التراث الاسلامي وهي الاتجاه السلفي الذي مثله ابن تيمية والسيوطي، فإنه مع ذلك كان هناك اعتقاد ضمني بوجود قيام منطق اسلامي.(1)

2- المرحلة الثانية (الضربة الثانية): كانت في القرن السابع عشر على يد فرنسيس بيكون بتوجيهه لرصاصة الرحمة لمنطق أرسطو وعدّه منطقاً نظرياً عقيماً واستبدله بمنطق تجريبي ينطلق من استقراء الطبيعة وتجريب التجارب، وذلك في أرغانونه الجديد، وإذا كان المنطق القديم ينطلق من الكليات إلى الجزئيات كتحصيل حاصل، فإن المنطق التجريبي الجديد يبدأ من العينات الجزئية وصولاً إلى نتائج عامة.(2)

3- المحاولة الثالثة (الضربة الثالثة): جاءت الضربة الثالثة في الأزمنة المعاصرة مع نظرية انشتاين في النسبية وكذلك نظرية هيزنبرغ في الاحتمية، ثم ترجمت هذه النظريات في حقل المنطق عند غونزيت. إن فحوى نظرية غونزيت في المنطق الحديث هي اعتبار المنطق الأرسطي "فيزياء الموضوع ما Physique de l'objet quelconque"، أي لئن كان موضوع المنطق الأرسطي قديماً هو فيزياء الجسم الصلب من حيث هو جسم ظاهر له طول وعرض وارتفاع في حين أن الفيزياء الذرية (المتناهية في الصغر) يفقد الجسم أبعاده أو حتى وجوده بالمعنى الضيق مما حتمّ على المنطق الحديث أن يتأقلم مع هذه الفيزياء الجديدة وذلك باستبدال قواعد المنطق الأرسطي.

انظر مثلاً كيف استنتج أرسطو مبدأ الهوية من قوله: إن هذا المقعد هو هو المقعد وليس شيئاً آخر كالخزانة مثلاً، أما اليوم فلا يُسلّم بأن المقعد هو هذا المقعد لأن مكوناته (ذراته) في حركة وتغيّر مستمرين، وقل الكلام ذاته بالنسبة لمبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع... إلخ يمكن أن نُضيف نحن ونضمّ صوتنا إلى جانبه فنشير إلى حقيقة المنطق الرمزي الحديث

(1) المصدر نفسه، ص 262، 263.

(2) جورج طراييشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 264.

والذي لا يؤمن بثنائية القيمة بل بتعدد القيم أي ثلاثي القيمة كما عند برتراند راسل، فمثلا - إن كان هذا المثال دقيقا - القضايا الفلسفية لا هي صادقة ولا هي كاذبة، بل نسبية فإن كانت صادقة في زمن معين فلا يعني صدقها في جميع الأزمان، وهذا المنطق قريب من منطق البراغماتية ونظرتها إلى الحقيقة، كحقيقة متغيرة تتبع الظروف والأحوال... إلخ

من هنا جاء لوم أو عتاب طرابيشي لمنقوده مضاعفا، من كونه مفكرا قبل كل شيء متخصص في الإبستمولوجيا ومؤلف كتاب: مدخل إلى فلسفة العلوم، فكيف يُبيح لنفسه تبني "العقلانية المطلقة" في حين أن الإبستمولوجيا المعاصرة ترفض مفاهيم الضرورة والقواعد الثابتة مع أنه شخصيا (طرابيشي) كما أخبر بذلك المفكر إلياس مرقص ليس من أنصار المنهج الإبستمولوجي.¹

وقبل أن نغادر هذه المسألة حتى لا تغلت منا، نُسجّل بكثير من الوثوق أن هذا الاعتراض الطرابيشي يكون من أقوى الاعتراضات وأفحماها، ذلك أن اعتناق المذاهب الفلسفية الوثوقية كالعقلانية والمثالية والتجريبية في العصر الحديث والمعاصر لم يعد ممكنا التساهل معه، خصوصا بعد الاكتشافات العلمية في ميدان الطبيعيات*، لكننا بدورنا نتساءل هل باستطاعة طرابيشي الوفاء لهذا المنطق (مبدأ النسبية) خصوصا في موضوع النهضة والحداثة والعلمانية؟!؟ طبعا الإجابة ليست الآن.

ثانيا: تزعم مبدأ السببية في العلم المعاصر

فيما يخص مبدأ السببية سيأتي الردّ قويا من الناقد الحلبي لمنقوده، لأن الأخير اعتبر العقل في التصور اليوناني الأرسطي هو ادراك الأسباب، وأما تهافت هذا الادعاء فيعزوه طرابيشي إلى الحجج التالية:

- أن مقولة ابن رشد الشهيرة في ردّه على الغزالي "من رفع الأسباب فقد رفع العقل" لتؤكد أن العقل العربي لا ينقص الفهم اليوناني والغربي الحديث في شيء في موضوع السببية.
- من حيث لا يدري الجابري وبمقولته إنما يدعم طرح المستشرق المثير للجدل ارنست رينان

¹ إلياس مرقص، نقد العقلانية العربية (دمشق: دار الحصاد للنشر والتوزيع، ط1، 1997)، ص 170.
* إن الحكمة القائلة: "إن الذكي لا يفهمه إلا ذكي"، تنطبق على الجابري وناقده، فاكتشاف أخطاء الجابري دليل على نكاه ناقده والعكس بالعكس.

القائل بلا علمية ولا فلسفية العقلية السامية و "طلب الأسباب مبدأ يوناني صرف" (1).

- إذا كان أرسطو يعرف "العلم هو معرفة العلة" فإنه يقصد من العلة هي "علة الصورة لأنها تُعيّن الماهية، كالإنسانية بالنسبة للإنسان أو بالمقعدية بالنسبة للمقعد، من هنا فإن ادراك الماهيات (الكليات) لا ادراك الأسباب هو مدار العقل اليوناني، وإذا كانت مقولة السببية مؤسسة للعقل، فليس هي السببية العلمية الحديثة بل السببية الصورية (2).

- إن السببية في الزمن المعاصر غير معنية بالتنبؤ في المستقبل، وكل ما تثبته هو تلك الرابطة البعدية أي بعد حدوث الظاهرة، وهذا مثال توضيحي : بومباي قد دمرها بلا شك انفجار بركان "الفيروف" ، ولكن ليس من الضروري أن يؤدي انفجار "الفيروف" إلى تدمير بومباي (3).

هذا اضافة إلى أن أبحاث هيزنبرغ أثبتت أنه من المتعذر معرفة موقع وسرعة الجزيئي (الإلكترون) بشكل دقيق في آن واحد، مما يجعل مبدأ الحتمية ومن ورائه مبدأ السببية لا يصدق على الظواهر الطبيعية أو بالأحرى أن القسم الأكبر من عالمنا (الميكروفيزياء) بقي عصياً على الفهم والإدراك فضلا عن التنبؤ بحركاته وسكناته.

أما في ميدان العلوم الإنسانية (علم النفس-علم الاجتماع) فإن غياب مفهوم السببية الميكانيكي أوضح منه في العلوم الطبيعية، فمن السبب الواحد لا ينتج عنه مسبب واحد وذلك لاختلاف الظروف والعوامل المتداخلة في الظاهرة الواحدة.

إن العلم الحديث طوّر اليوم مفهوم السببية وأوجد اصنافا متعددة من السببية، منها السببية السلبية التي لا تأتي فيها العلة مفعولها، والسببية الارتكاسية أو الدائرية التي يتحوّل فيها المفعول إلى فاعل والفاعل إلى مفعول .

ويستأنس الناقد الحلبي بنتائج ادغار موران حول مفهومه الجديد "السببية المركبة" التي تقوم على الاعتقاد ب :

1- أن الأسباب نفسها قد تؤدي إلى نتائج مختلفة ومتباينة .

(1) جورج طراييشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 272. نقله عن: ارنست رينان، الاعمال الكاملة، (محاضرة عن الشعوب السامية).

(2) المصدر نفسه، ص 273.

(3) جورج طراييشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 275.

- 2- أن الأسباب المختلفة قد تؤدي إلى نتائج واحدة.
- 3- أن الأسباب الصغيرة قد تؤدي إلى نتائج كبيرة جدا.
- 4- أن الأسباب الكبيرة قد تؤدي إلى نتائج صغيرة جدا.
- 5- أن بعض الأسباب قد تؤدي إلى نتائج معاكسة.
- 6- أن نتائج الأسباب المتناقضة ليست مؤكدة على الدوام، ولا يُعرف عن الردود الارتكاسية (الارتدادية) من كونها موجبة أو سالبة.⁽¹⁾

ويختتم طرابيشي كلامه في مسألة السببية بتعجبه من استخدام منقوده مثال "احتراق القطن عند ملاقاته النار" قبيحاً أن هذا المثال ينتمي إلى علم الكلام في التراث العربي الإسلامي لا إلى العصر الحديث، لأن العلم اليوم لا يعنيه معرفة أنه كلما وُجدت النار احترق القطن، لأنه يهتم بفاعل الأكسجين أكثر من النار ذاتها، فقد توجد نار و لا يحترق القطن وذلك في وسط ينعدم فيه الأوكسجين.⁽²⁾ لينتهي نقده بوصف لاذع للجابري باعتباره تجاوز الحدود وأنه يُمثل "صورة تخلف عميق"⁽³⁾ في الثقافة العربية المعاصرة!!

وهنا نتوقف عند هذا النقد القاسي والشخصي والذي لا يمكن أن يُبرر بأخطاء الجابري المعرفية والتحليلية، وهذا يضطرنا إلى التفسير النفسي الذي طالما استخدمه الناقد السوري ضد خصومه وضد نفسه حتى*، ولكن هذه المرة لنسأل عن الأسباب السيكولوجية إن كانت هناك أسباب. لقد سبق وأن اعترف طرابيشي بإعجابه بما جاء به مضمون كتاب تكوين العقل العربي للجابري، ثم ما لبث وأن انقلب هذا الإعجاب إلى عدم احتمال (كره)، وهذه الحالة يَعْرِفها علماء النفس ولها تفسيرها : حين ينهار المثل الأعلى عند الإنسان، ثم لا يجد طريقاً لإصلاح الوضع، لا يبقى لديه من سبيل إلا تحطيم هذا المثل من أساسه، نكاية به وبالذات التي آمنت به من قبل !!!

⁽¹⁾المصدر نفسه، ص 277.

⁽²⁾جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 278.

⁽³⁾المصدر نفسه، ص 279.

* يروي طرابيشي قصة تقطيعه الخبز حين يتناول الطعام في صغره بخلاف أسرته التي تتناول الخبز دون تقطيعه باليدين قبل تناوله، وقد اهدى إلى تفسير فرويد لتلك الظاهرة بأنها محاولة للقضاء على المثل الأعلى عند الإنسان. انظر:

هذا الحكم الذي أصدرناه على باحثنا يشاركنا فيه الباحث المغربي ادريس جبيري القائل: " لقد تحوّل اعجاب طرابيشي وافتنانه بمشروع الجابري وأمثلة صاحبه الى عداء صريح، فعاد بذلك النقد الايديولوجي يطفو على سطح الخطاب واختفى النقد الابستمولوجي وتوارى وتغيّرت الوجهة لاعتبارات تبدو مذهبية واختيارات ايديولوجية صرفة".¹

أما تفسير الجابري لهذا الانقلاب الطرابيشي والدوران بزواوية 180 درجة فهو اعتقاد طرابيشي أن الجابري بكتابه الأول "تكوين العقل العربي" والذي حدّد فيه المنطلقات الأساسية كان سيوصله إلى اجابات محددة نحو استحقاقات حاسمة مثل الموقف من الحداثة والعلمانية و النص الديني... إلخ بما يخدم الاتجاه "الحداثي" في الفكر العربي، ويبدو أن الجابري لم يصل إلى ما كان يأمله ويتوقّعه طرابيشي فثارت ثائرتة، أي ان الاختلاف الإيديولوجي هو سبب الصراع والمشاحنة.⁽²⁾ وأما لماذا انعدم الحوار بينهما فيما بعد ، فيرجعه الجابري الى أنه لما قرأ مقالا لطرابيشي يدعو فيه الى ضرورة " انزال الجابري من عرشه الذي اعتلاه " طوى الكتاب وقال في نفسه سأنزل طواعية من ذلك "العرش"، ومنذئذ لم يقرأ حرفاً آخر لمخالفه. وقد جرّ عليه ذلك لوما شديدا من الباحثين الذين تعجّبوا من "الاهتمام والاعجاب الكبيرين وضخامة ما انجزه طرابيشي من نقد لم يلقَ التجاوب المنتظر والاعتراف والقبول المرتقبين، فقد سكت ناقدته ومارس معه لعبة الصمت المطبق والتجاهل التام"³، ومع ذلك لا ينبغي التوقّف كثيرا عند هذه المسائل الذاتية والشخصية وبدلا من ذلك يجب التركيز على المضمون لنرى ما يمكن أن يُفيدنا في بحثنا هذا .

ثالثا: الدفاع عن منهج المماثلة

لقد كَال الجابري إلى منهج المماثلة أو منهج التمثيل الكثير من الاتهامات، لكونه المسؤول عن أخطاء الاستدلال التي يقع فيها مستعمليه فهو منهج ظني لا يقيني مثل البرهان. ويرتبط منهج المماثلة عند ناقد العقل العربي بالعرفان الصوفي، لأن طريق المعرفة عند

¹ ادريس جبيري، الحوار المعطل والنقد المعطوب: في مقاربة الخطاب الفلسفي لمحمد عابد الجابري، ضمن كتاب جماعي: التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري (الرباط: منشورات دار التوحيد، 2011)، ص 150.
⁽²⁾ كان ذلك التصريح في حصة تلفزيونية "إضاءات" من تقديم تركي الدخيل على شاشة العربية بتاريخ 2009.
³ ادريس جبيري، الحوار المعطل والنقد المعطوب، مرجع سابق، ص 150.

المتصوفة هو المماثلة "analogie"، والذي كشفه أرسطو كمنهج مستخدم عند الفيثاغوريين، لكن ناقد العقل العربي يدحض فكرة أن يكون أرسطو يقصد منهج المماثلة عند الفيثاغوريين عندما وجّه إليهم نقدا لاذعا، مدلا رأيه بأن المقصود هو نوع آخر من الاستدلال بالمثل، فقد استدلو بأنه مادام العشرة عندهم عددا تاما فلا بد أن يكون عدد الكواكب تاما هو الآخر أي عشرة. (1)

1- برهان التمثيل عند أرسطو

يتقن طراييشي بنجاح إلى أن منهج التمثيل أو المماثلة الذي رفضه الجابري استخدمه أيضا المعلم الأول أرسطو "Aristotle"، وكما يشتهر أرسطو بالقياس الجامع أو القياس التام والذي يعد أساس البرهان، فقد صاغ أيضا الاستدلال التمثيلي، كالاتي: "إن الشيوخوخة بالإضافة إلى الحياة هي كالمساء بالإضافة إلى النهار ومن ثمّ تُسمي المساء شيوخوخة النهار، أو نقول عن الشيوخوخة، كما قال انباذوقليس إنها مساء الحياة أو مغرب الحياة". (2)

وفي موضع آخر أكثر وضوحا، يقول أرسطو عن الشرط الأول للعالم هو: "أن يمتلك القدرة على تعرف المشابهات والمماثلات بين موجودات قد تكون في ظاهرها نائية غاية النأي عن بعضها بعضا". (3)

وهذا ما طبقه أرسطو أيضا في دراسته عن أجزاء الحيوانات، إذ يؤكد على أن علاقة المماثلة هي المبدأ الفصل بين أجناس الحيوان، فـ "الاجناس التي لا تختلف فيما بينها إلا بالدرجة، أي بالزائد والناقص، يمكن جمعها في جنس واحد". (4) لكن الاجناس التي تجمع بينها سوى علاقة مماثلة هي بالضرورة أجناس مفترقة، مثل الطير الذي يختلف عن طير آخر في كبر الجناحين أو صغرها، ولكن الاسماك تختلف عن الطيور طبقا لعلاقة المماثلة فلطيور الريش وللأسماك الحراشف.

وليس هذا فحسب بل يمكن القول مع طراييشي أن مفهوم الحد الاوسط عند أرسطو في

(1) جورج طراييشي، العقل المستقل في الاسلام (بيروت: دار الساقى، ط1، 2004)، ص 395.

(2) جورج طراييشي، العقل المستقل في الإسلام، مصدر سابق، ص 397. نقله عن: أرسطو، كتاب الشعر.

(3) المصدر نفسه، ص 400. نقله عن: لويون، المنطق والمنهج لدى أرسطو.

(4) المصدر نفسه، ص 401. نقله عن: أرسطو، الأورغانون.

الاستدلال أو القياس الارسطي مشتق من المماثلة، مثلما أن العلم الطبيعي الذي أقام صرحه أرسطو قائم على ثنائيات متماثلة ومتشابهة. كما هو مُبيّن في الشكل أدناه:

الجوهر = المادة = القوة = النفس = المحرّك

العرض الصورة الفعل الجسم المحرّك

وخلاصة القول فإن فلسفة أرسطو تعجّ باستخدام منهج المماثلة وللصور التشبيهية، على الرغم من رفض هذا المنهج نظرياً، هذا المنهج الذي حمّله الجابري وزر استقالة العقل العربي.

2- اعتماد منهج التمثيل عند المعاصرين (موريس دورول، شايم بيرلمان، روبير بلانشي).

يرد الناقد السوري على منقوده في استشهاده بالدراسات الحديثة والمعاصرة للباحثين الغربيين حول الطبيعة الظنية للاستدلال بالمماثلة، وتمحورت هذه الدراسات عند ثلاثة باحثين هم على التوالي: موريس دورول في كتابه "الاستدلال بالمماثلة"، وشايم بيرلمان في "كتابه رسالة الحاج"، وروبير بلانشي في مؤلفه "الاستدلال".

يلاحظ طرابيشي أن هذه الدراسات غير متخصصة كما لا ينطبق عليها صفة الجدّة والحدّاث، لأنها قديمة يعود أولها إلى سنة 1949 م، هذا من حيث الشكل أما من حيث المضمون فإن استشهد الجابري بدراسة موريس دورول مُؤولاً إياها على أنها ترفض منح أي قيمة لمنهج التمثيل قائلاً: "وكما يقول دورول: النتيجة في الاستدلال بالمماثلة تبقى دوماً موضوع شك من وجهة نظر منطق صارم، ومع ذلك فإنه لشيء مدهش ذلك الشعور بالاعتناع الذي يُولده الاستدلال بالمماثلة، إن أهمية هذا النوع من الاستدلال قائمة قبل كل شيء، في كونه وسيلة لإفهام الغير وتوليد الانطباع لديه بأنه يفهم".⁽¹⁾

يُنكر طرابيشي على منقوده عدم احترام قواعد الاستشهاد والإحالة، فهو لم يرجع إلى المؤلف الأصلي "دورول" بل إلى معجم فوكييه، ثم كان عليه أن يفصل الجمل بنقاط ثلاثة للدلالة على عدم تتابعها، لأنها جمل منتقاة من سبع صفحات وهو ما قلب مقصود وغرض دورول، فالأخير ما كتب كتابه إلا للتأكيد على المشروعية المعرفية لمنهج التمثيل لا لنفيها عنه فيقول: "إن الاستدلال بالمماثلة هو الذي يقدم للفكر، من أقرب إلى أقرب، نسيجه كله، بل جوهره بالذات"

(1) جورج طرابيشي، العقل المستقل في الإسلام، مصدر سابق، ص 405. نقله عن: الجابري، بنية العقل العربي.

ويقول أيضا: "إذا فالاستدلال بالمماثلة لا يمكن أن يتبدى بعد الآن وكأنه وسيلة إجرائية من المرتبة الثانية، وسيلة لا يقر لها إلا بحيز ضيق ... فإن نستدل بالمماثلة أن نبنى الفكر".⁽¹⁾

ترى هل يُجازى الجابري لاجتهاده وعرضه لآراء الباحثين الغربيين عن موضوع منهج التمثيل بأن نقف عند كل تعثر معرفي يقع فيه؟ خصوصا وأن الشبهة الطائفية والايديولوجية مُنتفية هنا، فهو يبدو بحثا ابستمولوجيا معرفيا صرفا(منهج التمثيل) وهذا ما لمسناه فعلا في ضعف نقد طرابيشي، فالأخير يؤكد أن منهج التمثيل أقل قوة من البرهان الصارم، ولكنه مع ذلك يبقى ذو قيمة وهي النتيجة ذاتها التي قررها الجابري، ويُخيل إلينا أن المسألة هنا لها حكم كلي فيه استثناء، فالجابري وقف عند منطوق الحكم وناقده وقف عند الاستثناء وكلا الموقفين غير دقيقين، والحق أن العبرة ليست في هذا الوقف عند الحكم أو مستثناه بقدر ما في البناء وتوظيف ذلك الموقف في النظرية ككل.

أما استشهاد الجابري بمقولة شايم بيرلمان عن المماثلة الكلاسيكية التي مؤداها "أن القس بالنسبة إلى اتباعه المؤمنين كالراعي بالنسبة إلى أكباش قطيعه من حيث أن أصوات المؤمنين في صلاتهم ودعواتهم كأصوات الاكباش في ثغائها وصياحها".⁽²⁾

فيعتبره طرابيشي هذا التشبيه نتيجة لعدم الالتزام بقواعد المماثلة لا لخلل في منهج التمثيل في حد ذاته، بدليل دفاع بيرلمان عن منهج التمثيل في مواضع كثيرة، فبعد أن كان التمثيل سيلا لمخاطبة عواطف الجماهير أصبح بعد ظهور المطبعة الحديثة وسيلة لمخاطبة جماهير قارئة إضافة إلى الجماهير السامعة، مما جعل منطق الخطاب منطق عقلي برهاني حجاجي، به جميع ألوان الحجاج والاقناع العقلي والنفسي. لقد لعبت المماثلة دورا ايجابيا في العديد من الاختراعات في ميادين الفيزياء والكيمياء والكهرباء والطبيعات والتشريع المقارن والبيولوجيا، كما تلعب المماثلة دورا مهما في اللغة وذلك باختراع الصور والعلاقات الممكنة بين الأشياء.⁽³⁾

أما الشاهد الثالث وهو بول فوكييه، فيُقر الناقد الحلبي برجوع منقوده إليه مباشرة ولكن خطؤه في مبالغة خصومة فوكييه مع التمثيل، إذ أن هذا الاخير لا يقصي التمثيل من دائرة الاستدلال

(1) المصدر نفسه، ص 407. نقله ع: دورول، الاستدلال بالمماثلة. والتسويد من طرابيشي.

(2) جورج طرابيشي، العقل المستقل في الإسلام، مصدر سابق، ص 407. نقله عن: الجابري، بنية العقل العربي.

(3) المصدر نفسه، ص 409، 410.

وإن كان به بعض النقائص، وإذا كان الجابري قد ترجم كلام بلانشي في تقسيمه للاستدلال إلى ثلاثة أشكال: الاستنتاج الذي يذهب من العام إلى الخاص، والاستقراء الذي ينتقل من الخاص إلى العام، والمماثلة التي تذهب من الجزء إلى الجزء، فإن ناقدته يترجمها لا من جزء إلى جزء بل من واقعة إلى واقعة، ومفهوم الواقعة يختلف عن مفهوم الجزء إذ الواقعة تعني نظرية رقيقة الصياغة مثل تلك العلاقات التي تحكم علم البصرييات مع علم الكهروضوئيات.⁽¹⁾

لكن الرد الأهم في استهزاء الجابري بالنتيجة التي انتهى إليها أرسطو بمماثلة وظيفة الرئة بالنسبة للحيوانات البرية، وهي تبريد الدم مع وظيفة خياشيم السمك، وإذا ما عرفنا كما لاحظ لافوازيه أن الهواء يحترق في رئة الحيوان البري فإن المماثلة ستؤدي بنا إلى القول أن الماء يحترق في خياشيم السمك وهذا أمر مثير للضحك حسب الجابري.⁽²⁾

بيد أن ما يضحك ناقد العقل العربي ليس كذلك عند ناقدته فان كان هناك خطأ في نتيجة المماثلة، فلا يعود ذلك إلى المنهج في حد ذاته بل إلى المشابهة القائمة على كميتين رياضيتين متساويتين، بل على بنيتين تشريحييتين، ثم إن المقصود بالاحتراق الكيميائي لا الفيزيائي أي الأكسدة، وعليه يصح القول أن "الرئة والخياشيم هي مسرح لعملية احتراق حقيقية، تتم فيها مقايضة ثاني أكسيد الفحم المتكاثف في الدم الأسود بالأوكسجين المجلوب إلى الرئة أو الخياشيم مع الهواء أو الماء".⁽³⁾

إن حقيقة المماثلة كما وضحها بلانشي هي أنها تعتمد على مجرد توافقات خفية من دون أن ترتقي إلى مستوى المساواة أو المشابهة الموضوعية في العلاقة "قد تكون ذات قيمة شعرية ولكن طابعها الذاتي المحض وغير الممكن التحقق منه يجردها من كل قيمة معرفية [...] إن المماثلة لا تكتسب قيمة علمية تامة إلا عندما تأخذ شكل تناسب رياضي".⁽⁴⁾

ولا يكتفي الناقد الحلبي بتصويب فهم مواقف بلانشي دفاعاً عن المماثلة كطريق آخر لحصول المعارف، بل يتعداه إلى احضار شواهد علمية معاصرة تؤكد قيمة المماثلة، من ذلك: المماثلة بين الضوء والصوت عند العالم هويغنز، والتمثيل بين الكهرباء والمغناطيسية عند

(1) المصدر نفسه، ص 411.

(2) المصدر نفسه، ص 413. نقله عن: الجابري، بنية العقل العربي.

(3) جورج طرابيشي، العقل المستقل في الإسلام، مصدر سابق، ص 414.

(4) المصدر نفسه، ص 415. مع عدم إحالته إلى بلانشي.

اورستدت والمشابهة بين الكهرسية والضوء عند ماكسويل، وأخيرا بين الضوء والمادة كما عند دي بروغلي، كما أن مفاهيم علمية مستتبطة من أخرى كالقول: الحصان البخاري، التيار الكهربائي، الحقل الكهرطيسي، الموجة الضوئية.(1)

وخلاصة القول فإن أقل ما تُقدمه المماثلة كفاءة للعلم هي أنها تقوم مقام الفرضية المُلهمة، أو أن دورها كما في العلم الحربي استطلاعي لا ميداني، فوظيفتها مساعدة الباحثين على الاكتشاف لا يُثبت حتى تُستبدل. لقد كان العالم الألماني كيبلر (Johannes Kepler 1571-1630م) يقول: "إنني أحب أكثر ما أحب المماثلات".(2)

نقد وتقييم

إن ما سجّناه من عيوب وسمّت كتابات طرابيشي، ونحن في نهاية المبحث، هو اللغة الأدبية التشويقية ولكن على حساب المعنى، ويُفسّر ذلك بغياب التكوين المنطقي الصارم عنده، فمن المعلوم عنه أنه بدأ روائيا فمترجما، والرواية تعتمد على الخيال والمبالغة لحث القارئ على القراءة والمتابعة، ولكن حين نقول هذا فلا يعني بخس جهد الرجل، وإنما هي جوانب مضيئة وأخرى مظلمة في الانتاج الفكري الطرابيشي، وأما الأمثلة على التعميمات التي أطلقها الباحث ثم تراجع عنها فيما بعد بإرادة ووعي أو بدونها فهي كثيرة، فبالإضافة الى كثرة أسفاره من القومية الى الماركسية الى الاستمولوجيا لاحظنا أيضا صفة المبالغة في مشروعه نقد النقد كإثباته للحضور الشامل للنزعة العقلانية لدى الحضارات الشرقية القديمة وغيابها بالمقابل عند الحضارة اليونانية ثم لا يستطيع الوفاء لهذين الحكمين في قادم حديثه عن الحداثة الأوروبية المعاصرة.

هل هناك فرق جوهرى إذن بين الجابري وطرابيشي في مسألة المفاضلة بين الحضارات والثقافات إلا في الحضارات المعنية بالترفضيل والحضارات المعنية بالتبخيس، فإن كان الباحث المغربي قد أنزل الحضارات الشرقية القديمة منزلة أدنى من الحضارة اليونانية والعربية والغربية الحديثة فإن ناقدته قد رفع الحضارة الغربية الحديثة - أي منذ بداية القرن السابع عشر الى اليوم - الى قمة الحضارات جميعها والأكثر من ذلك أنها تمثل "الحضارة الإنسانية" بالألف واللام

(1) المصدر نفسه، ص 419.

(2) المصدر نفسه، ص 418. نقله عن: إبرهارد كنوبلوخ، الرياضيات والفلسفة في العصور القديمة الى العصر الكلاسيكي.

التعريف التي ما بعدها حضارة !!!

إن الدليل على شبهة السّجال والمعاندة التي لازمت نقد طرابيشي هو في موضوع "العقلية"، فعندما يُصرّح الجابري أن حديثه عن مفهوم العقلية قد يُشير إلى الفروقات الفطرية بين البشر، وبدلاً من ذلك يُؤثر استخدام مفهوم "العقل العربي"، كان المُتوقّع من طرابيشي أن يُنصف هذا الموقف الحيادي — في الشكل على الأقل — طالما يتّفق مع الاتجاه العام لنقده، أي رفض تقسيم العقل الانساني إلى عربي ويوناني وأوروبي، ثم إلى مشرقي ومغربي... إلخ، نجده بالعكس تماماً، يجادل في مفهوم العقلية ويراه الأنسب إلى العلمية بينما كان من المفترض أن يُشيد طرابيشي بموقف منقوده "الاعتدالي" من "مسألة العقلية" حتى وإن اختلفا في التفاصيل الجزئية.

المنطق السّجالي المستهجن من طرفنا هو انتقاد طرابيشي للجابري كونه ابتدع مفهوماً من عنده لم يقل به الفلاسفة الغربيين، وفي هذا خطر الوقوع في عقيدة التفوّق "الحضاري"، وإذا استدلّ بفلاسفة غربيين اعترض على هؤلاء الفلاسفة باعتبارهم يمثّلون قوى الرّدّة!! وإذا كان الجابري قد احترز من استخدام مصطلح "العقلية" واستبدله بمفهوم "العقل" تجنّباً لما يمكن أن يُحيل إليه مفهوم "العقلية" من استعدادات فطرية تُميّز الأفراد والمجتمعات، إلا أن ذلك لم يشفع لناقده كي تمر المسألة مرور الكرام!!

وهكذا تحوّل المترجم السوري بتوجيه من هذه النزعة من نقد موقف مُعارضه إلى نقد مواقف فلاسفة غربيين كبار من قبيل الفيلسوف الفرنسي أندري لالاند وهنري برغسون. وتقصيلاً لذلك فقد تحوّل عمله إلى نقد كثير من النظريات الفكرية الشائعة في تاريخ الفلسفة، فما كان يُعتقد على أنه مسلمات في تاريخ الفلسفة من قبيل اعتبار ديكارت ممثلاً للعقلانية في أوروبا هو عند صاحبنا محل نقد وشك، وهذا إن دلّ على شيء — كما يعترف هو ذاته — فإنما يدلّ على أن أفكار الجابري ومذهبه من القوة ما لا نستطيع دحضه إلا من خلال دحض مسلمات شائعة في الفكر الفلسفي.

صحيح للناقد السوري رؤية ثابتة للأمور والمسائل التي طرحها منقوده، وصحيح أيضاً أن له ملاحظات نافذة للقضايا الجزئية والتفصيلية، و صحيح ثالثاً أن له إحاطة بالمشاكل الفلسفية جمعاء، ولكن مع ذلك يتحوّل نقده في بعض الحالات أو كثيرها إلى نقد يفتقر إلى الأفق بل

إلى الأساس، لأن النقودات (جمع نقد) الطرابيشية أضحت معروفة الهيكل و المسار لدرجة يمكن اختزالها في الحالات التالية :

رأي الجابري مرفوض لأنه يخالفه جميع المفكرين الغربيين ولا يوافقهم أحد.

رأي الجابري مرفوض لأنه يوافقهم أحد "ملعون " (مثل ميشال فوكو).

رأي الجابري مرفوض لأنه يوافقهم البعض و يخالفه البعض الآخر إذن فالقضية غير محسومة (مثل هيجل ومالبرنش).

لم يبقَ إذن لقبول رأي الجابري إلا الصيغة التالية المستحيلة: رأي الجابري مقبول لأن الجميع يوافقهم، وهل يمكن أن يحصل ذلك في الفلسفة !!؟

إن من حيث المبدأ الصيغة الشكلية لنقد طرابيشي لا يُعجزها استخراج أية فكرة سلبية جابرية مهما كانت، وهذا يقودنا إلى الاستنتاج التالي: كل نقد شامل كالذي قام به طرابيشي لمشروع فلسفي كالذي عند الجابري هو قوي ومتين لأنه كذلك وضعيف ومتهافت لأنه كذلك أيضاً، وأما علامة قوته فلأنه تتبّع تفصيلات التفصيلات بالإحالة إلى المذاهب الفلسفية المناقضة لأطروحات مُخالفه، وأما علامات ضعفه فلأن الاختلافات في التفصيلات في الفلسفة ليست بجديد، بل هي من ضروراتها، وهذا يعني أن مشروع نقد النقد الطرابيشي يقبل القراءتين، التبجيلية والتبخيسية، التبجيل في تتبّع التفصيلات (النعل بالنعل) والتبخييس في النقد ذي النزعة السّجالية والجدالية .

لكن ثمة استنتاج آخر من ظاهرة النقد المفرط هذه وعدم رواج كتب طرابيشي وبالتالي قلّة شهرة اسمه في سماء الفكر العربي. إن أحد هذه الاسباب هو طبيعة موضوع كتبه أو أهمها على الأقل وهو موضوع نقد النقد، فمن سيحتمل تتبّع كل صغيرة و كبيرة التي أثارها الناقد في مشروع الجابري، وهي أخطاء في معظمها آتية من سوء الفهم و التأويل للفلسفات الغربية و العربية ؟ بمعنى آخر إذا كان الأكاديمي يجد أحيانا صعوبة في متابعة تفصيلات التفصيلات فما بالك بالقارئ العادي، فكيف سيسطع نجم طرابيشي في سماء الفكر العربي !!؟

المبحث الثاني: إبطال أطروحة: "عقل مشرقي عرفاني مقابل عقل مغربي برهاني"

بعد أن أشبع طرابيشي قضايا العقل الجابرية نقدا وتمحيصا معتبرا ذلك ضرورة منهجية لتفكيك اشكالياته اتّجه نحو تطبيقات مسلماته نحو الثقافة العربية من قبيل تقسيماته للنظم المعرفية وموقفه من فلاسفة المشرق والمغرب. فعلى أي أساس قامت اعتراضات طرابيشي حول تلك المسائل؟

المطلب الأول: مناهضة تقسيم النظم المعرفية الثلاثة

أورد طرابيشي تلك الأفكار في كتابه الثاني من موسوعة نقد النقد والمعنّون بـ"وحدة العقل العربي" الذي تضمّن فهرسا مفصّلا يتكوّن من أربع صفحات، وهو مخالف للكتب السابقة عليه، التي ما كانت تُدرج إلا أربعة أو خمسة عناوين لمضامين تبلغ أكثر من ثلاثمائة (300) صفحة من الحجم الكبير مثلما هو الحال في كتابيه نظرية العقل واشكاليات العقل العربي، وقد قسّمه صاحبه إلى أربعة أقسام، كل قسم مخصص لشخصية فكرية في التاريخ العربي مثل ابن سينا، ابن طفيل، ابن مضاء القرطبي، الشاطبي، كما يخلو الكتاب من مقدمة حقيقية إلا مقدمة في صورة إهداء، وكذلك سجلنا غيابا للخاتمة .

أولا: رفض التفرقة بين عناصر العقل العربي

يتمحور الخلاف بين المفكرين الكبيرين في مضامين النص التالي للجابري : "التاريخ الثقافي العربي كما نقرأه اليوم في الكتب والمدارس والجامعات هو تاريخ "فرق" وتاريخ "طبقات" وتاريخ "مقالات" ... الخ إنه تاريخ مجزأ، تاريخ الاختلاف في الرأي وليس تاريخ بناء الرأي ... [إن انقيادنا لهذا التاريخ] يصرفنا عن اكتشاف الكل الذي يحمل فعلا الوحدة الثقافية العربية، ذلك أنه وراء تاريخ الاختلاف والتعدد والصراع والانفصال يثوي تاريخ الوحدة والتكامل والاتصال، وإذن فعلى انقراض تاريخ الاجزاء، الممزق المبعثر يجب ان نبني تاريخ الكل".⁽¹⁾

وعلى عكس ما يوحي إليه النص يذهب طرابيشي إلى أن ما فعله ناقد العقل العربي هو تأسيس وترسيخ الحرب الأهلية بين السنّة والشيعية والمتصوفة وغيرهم من الطوائف، وذلك من

⁽¹⁾ جورج طرابيشي، اشكاليات العقل العربي (بيروت: دار الساقي، ط1، 1998)، ص 277. نقله عن محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي.

خلال استخدام أسلحة ابستمية وتدور هذه الحرب علي مفاهيم مثل أنظمة المعرفة : البيان والبرهان والعرفان.(1)

وهذا ما لا يخفيه ناقد العقل العربي بل يكشفه صراحة لا لبس فيها "إنما كان الصراع في الفكر العربي كما بينا ذلك في الفصول الماضية بين نظامين معرفين يؤسس كل منهما أيديولوجيا معينة: النظام البياني والأيديولوجية السُنِّيَّة من جهة والنظام العرفاني والأيديولوجيا الشيعية من جهة أخرى، وعندما دخل النظام البرهاني كطرف ثالث....أصبح منذ اللحظة الأولى موجهاً بذلك الصراع محكوماً به ".(2)

وهكذا بدلا من عناوين الوحدة للعقل العربي الناطق بها خطاب الجابري، يكرّس التجزئة والتفرقة بين عناصر هذا العقل العربي، ويبدو أن دحض بنيان الجابري في مسألة النظم المعرفية يستلزم أولاً مناقشة مدلولات ومفاهيم هذه النظم وهذا ما فعله ناقد. يبحث باحثنا عن مدلولات النظام المعرفي فيرى أنه كما يعرفه الجابري "النظام المعرفي هو جملة من المفاهيم والمبادئ والاجراءات تعطي المعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية ".(3)

ورغم إحالة الجابري في الهامش لاسم ميشيل فوكو الذي اقتبس منه مفهوم النظام المعرفي، لكن ناقد يشكك في صحة دلالة هذه الاحالة، ذلك أن "الابستمية الجابرية لا تمتّ بصلة إلى الابستمية الفوكوية، [فهذه الاخيرة] ممتدة في المكان متحوّلة في الزمان أما عند الجابري فهي على العكس متغيرة في المكان ثابتة في الزمان ".(4)

فان قسم ميشال فوكو ابستمية الثقافة الغربية إلى ثلاث محطات :

1- محطة عصر النهضة تميزت بمقولة المشابهة .

2- محطة العصر الكلاسيكي (القرن السابع عشر) قامت على مبدأ التمثيل.

3- محطة عصر الحداثة (القرن التاسع عشر) تميزت بظهور مفهوم الانسان.

إلا أن ما يقابل هذا التغيّر على مستوى الزمان والتاريخ الاوروبي، هو ثبات ووحدة على

(1) جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، مصدر سابق، ص 278.

(2) المصدر نفسه، ص 279. نقله عن: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي.

(3) المصدر نفسه، ص 279، 280. نقله عن محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي.

(4) المصدر نفسه، ص 280.

مستوى الجغرافيا والمكان، فلا تقسيم لشرق أوروبا عن غربها وشمالها عن جنوبها ولا حتى تغير على مستوى حقول المعرفة في العصر الواحد، بينما يرصد ناقد الجابري رفضه لتحقيب التاريخ العربي على أساس ثقافي، فعنده التاريخ العربي تاريخ ثابت ميت خالد، وذلك في قوله: "ما من شيء تغير في الثقافة العربية منذ الجاهلية إلى اليوم.... آية ذلك اننا نشعر جميعا بأن امرؤ القيس وعمرو بن كلثوم وعنزة ولييد.... وعلي بن أبي طالب ومالك وسيبويه.... والحافظ والمبرد والاصمعي.... والاشعري والغزالي.... الفرابي وابن سينا وابن رشد ومن بعد هؤلاء جمال الدين الافغاني ومحمد عبده... نشعر بهؤلاء جميعا يعيشون معنا هنا أو يقفون أمامنا على خشبة مسرح واحد". (1)

يوافق الباحث عبد الإله بلقزيز المتضلع في الفكر الجابري رؤية طرابيشي من أن النظام المعرفي (الابستمي) لا يطابق مفهومه عند ميشال فوكو، فعند الأخير نظام واحد حاكم للثقافة الغربية، أما عند الجابري فقسمه الى ثلاثة نظم شبيها بالتقسيم القديم الذي جاء به القشيري وأحمد أمين، كما يعتبر أن المفاهيم التي استقاها الناقد المغربي من الثقافة الغربية مثل: تحليل الخطاب، الأنثروبولوجيا، علم الاجتماع السياسي، علم النفس التربوي، النظام المعرفي.. الخ، لم يلتزم بمبادئها وأسسها بل عدل في أركانها الى الحد الذي يمس من تماسك تلك المفاهيم والنظريات. (2)

ونحن نرى أن اختلاف تحقيب الجابري عن تحقيب فوكو ليس اكتشافا لسرّ محفوظ، بل ذلك ما صرح به ناقد العقل العربي نفسه من أن أتباعه لفوكو ليس "حذو النعل بالنعل"، ولهذا يمكن اعتبار هذا الاختلاف مفيدا وإيجابيا خصوصا إذا استطاع أن يُكوّن من مفهوم النظام الابستمي رؤية متكاملة ومتناسقة وهو ما سيكون لنا فيه موقف ازاءه، ولذلك فمذهب فوكو في الابستمية ليس نموذجا نهائيا.

يُسجل طرابيشي هذا الاختلاف الجوهرى بين فوكو وناقد العقل العربي في تقسيم هذا الأخير لأنواع المعارف إلى ثلاث مجموعات: علوم البيان كالنحو والفقه والكلام والبلاغة، وعلوم العرفان التي تشمل التصوف والفكر الشيعي والفلسفة الاسماعيلية والفلسفة الاشراقية والسحر

(1) جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، مصدر سابق، ص 282. نقله عن: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي .
(2) عبد الإله بلقزيز، محمد عابد الجابري ونقد العقل العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2013)، ص 30، 28.

وعلم التنجيم، وأخيرا علوم البرهان من منطق و رياضيات وطبيعات وإلهيات. (1)

إن مؤاخذة طرابيشي لمنقوده (خصمه) هي في أن ابستميته لا تعرف المرونة ولا الحركة بين الأنظمة المعرفية وقوالها ثابتة ونهائية، فكون الغزالي مثلا متصوفا لكي يمتنع أن يكون بيانيا مع أن الغزالي أقرب إلى البيان من أي شيء آخر، وكذلك ابن سينا فكونه اشراقيا لا ينبغي له أن يكون برهانيا، وهذا شطط في نظر طرابيشي.*

أما الوصف الأشد وقعا فهو اتهام ناقد العقل العربي بممارسة التمييز العنصري بين الأجناس البشرية، فهذا نظام معرفي لغوي عربي الأصل، ونظام معرفي غنوصي فارسي هرمسي الأصل، ونظام معرفي عقلاني يوناني الأصل. (2)

أما الخلاف الثالث بين ابستمية الجابري و ابستمية فوكو فهي في مفهوم "البنية اللاشعورية" فإن أحال الجابري إلى فوكو تعريف النظام المعرفي بأنه "جملة من المفاهيم والمبادئ والاجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية". فإن داحض مشروع نقد العقل العربي يرى أن الابستمية الفوكوية ماهي إلا خيطا هاديا ومبدأً ناظما في عصر ما... كما أن فوكو ذاته لم يستخدم مصطلح "البنية اللاشعورية" بالجمع بين البنية والاشعور، وأما حديثه عن اللاشعور فكان مقصورا على المجتمعات البدائية حصرا. (3)

لم يبق إذن إلا أن يكون الجابري قد أخذ هذا المفهوم من كلود ليفي ستراوس عن طريق بول فوكييه في معجمه الفلسفي* الذي لم يخرج هو الآخر عن صلاحه للمجتمعات البدائية دون الكتابية والثقافية كما هو الحال بالنسبة للثقافة العربية الاسلامية. (4)

وأما مفهوم "اللاشعور المعرفي" الذي يقتبسه الجابري كما يعلن من جون بياجيه، فلدى ناقدته عدة ملاحظات عنه: يقول الجابري "سيكون من المفيد لموضوعنا، الحديث عن لاشعور

(1) جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، مصدر سابق، ص 283. نقله عن: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي .
* يُشيد طرابيشي بنقد طه عبد الرحمن للجابري، والاشارة إلى نقاد الجابري نادرة في كتابات طرابيشي على الرغم من وجودهم بكثرة في الفكر العربي .

(2) جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، مصدر سابق، ص 285.

(3) المصدر نفسه، ص 286، 287.

* لا نحيد الوقوف كثيرا مع طرابيشي في مساءلة الجابري عن مصادره ومراجعته.

(4) جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، مصدر سابق، ص 288، 289.

معرفي خاص بالثقافة العربية [...] استعمل بياجي مفهوم اللاشعور المعرفي في دراسة تكوين العقل [...] الذي هو عبارة عن طاقة نفسية قوامها الرغبات والمكبوتات وموجهة نحو موضوع ما، وهكذا فكما أن الشخص الذي يُحب [...] لا يعرف ولا يعي الكيفية التي بها يُحب ولا أسباب حُبّه [...] وبالمثل فالشخص العارف لا يعرف هو الآخر، ولا يعي الكيفية التي بها يعرف". (1)

أما ملاحظات ناقد الجابري كآتي :

1- الشك في رجوع ناقد العقل العربي إلى جون بياجي عندما استعار منه مفهوم اللاشعور المعرفي.

2- إن توظيف الجابري مفهوم اللاشعور المعرفي يتعارض مع كيفية توظيف صاحبه .

3- لقد أهمل بياجي توظيف اللاشعور المعرفي وبدلاً منه استخدم مفهوم العقلية .

4- الواقع أن تصوّر بياجي للاشعور لا يمتّ بصلة - عدا الاشتراك في الاسم - إلى تصور فرويد للاشعور، وكل ما هنالك أن مجال اللاشعور عند بياجي يشمل الحركات الحسية ولا يشمل التفكير والوعي، فنحن قد نمشي بدون أن نعي أننا نمشي، ولكن لا يمكن أن نفكر بدون أن نعي أننا نفكر في شيء آخر. (2)

يلخّص طراييشي بشكل جيد استدالات الجابري بقوله "بما أن تحليل البنية اللاشعورية للثقافة العربية الاسلامية، قد أدّى به إلى التمييز بين ثلاثة نظم معرفية هي : البيان، العرفان، البرهان، ثم يؤكد على أن كل نظام معرفي يعطي لعالم المعرفة ذاك بنيتة اللاشعورية، أي المحددات التي تحكم وتوجّه المتلقي للمعرفة والمنتج لها، دون أن يشعر بها، وأخيراً هذه البنية المحصلة من النظم المعرفية الثلاثة تشكل البنية المعرفية اللاشعورية للثقافة العربية. (3)

ليكتشف ناقد العقل العربي تناقضا مدوّياً في خطاب الجابري وذلك في قوله "إن اللاشعور المعرفي العربي لم يكن لا شعورياً، بل كان مشعوراً به و موضوعاً للوعي لدى منتجي الثقافة العربية الاسلامية و متداوليها". (4) فضلا عن تناقض آخر في نص آخر في

(1) جورج طراييشي، إشكاليات العقل العربي، مصدر سابق، ص 295. نقله عن: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي .

(2) المصدر نفسه، ص 308.

(3) المصدر نفسه، ص 312.

(4) المصدر نفسه، ص 312.

كتابه بنية العقل العربي "إذا كانت القواعد والأصول التي وضعها أو رتبها اللغويون والنحاة والفقهاء والمتكلمون و البلاغيون في عصر التدوين قد انتقلت بـ "البيان" كنظام معرفي من حالة اللاوعي، حالة العفوية اللغوية إن صح التعبير إلى حالة الوعي، حالة التفكير المنظم الخاضع للقوانين والمحدود بحدود". (1)

وما لاحظناه في تحليل الباحث هو وقوفه الطويل الذي لا لزوم له في تتبع أفكار بياجيه لإثبات عدم التطابق بين مفهوم الجابري و بين مفهوم جون بياجيه، بينما اثبات ذلك قد لا يضرّ الجابري في شيء، بل ربما قد يُثبت ابتداعه وقدرته التوليفية، وقد كَتَبَ طرابيشي حوالي عشرين صفحة ليثبت أن لاشعور بياجيه يختلف عن لاشعور الجابري (من الصفحة 294 إلى 311) فتحوّلت القضية إلى مسألة أشخاص لا أفكار!!

ثانياً: مناقشة فكرة الاطار المرجعي للعقل العربي

في كتابه إشكاليات العقل العربي لا يُخفي الناقد خصوصيته التعقّبية والتناول التفصيلي المفرط والذي يصفه بـ "منهج حذو النعل بالنعل"، والحق أن منهج التدقيق أو "حذو النعل بالنعل" ليس به عيب أو قصور ذاتي، وإنما طبيعة الحالة والسياق هما من يحدّدان قيمته، فربما كان المقام لا يحتمل الاعتراض و الوقوف عند التفاصيل والجزئيات وإلا تحوّل إلى مجادلة ومماحكة، وإذا كانت مؤلفات طرابيشي النقدية لا تخلو من الجدل المبالغ فيه، فإننا هنا أمام حالة مُضاعفة، وهذا الحكم برغم قسوته إلا أننا لا نستطيع انكاره أو تجاهله.*

يضع ناقد العقل العربي نص الجابري موضع التشريح لإبراز قصور قضاياه وتهافتها شكلاً ومضموناً، وها هو ذا النص مع بعض التصرّف والاختصار: "عندما يكون رجل الفضاء سابحاً في الأجواء العليا فإن سفينته تشكل بالنسبة إليه ما ندعوه بالإطار المرجعي أو المنظومة المرجعية التي (كذا!) يراقب الأشياء من خلاله وبواسطته [...] وعصر التدوين بالنسبة إلى الثقافة العربية هو... الاطار المرجعي الذي يشدّ إليه، وبخيوط من حديد، جميع فروع هذه الثقافة وينظّم تموجاتها اللاحقة إلى يومنا هذا". (2)

(1) جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، مصدر سابق، ص 313.

* في كثير من الحالات لم نُشيرُ إلى الاعتراضات الطرابيشية الشكلية، نظراً إلى ضعف قيمتها المعرفية .

(2) جورج طرابيشي، اشكاليات العقل العربي، مصدر سابق، ص 09.

يمكننا تصنيف اعتراضات الباحث إلى اثنتين : جانب الشكل وجانب المضمون.

أ - جانب الشكل : التشبيه والمقارنة بين الاطار المرجعي بسفينة الفضاء باطل، لأن علاقة رجال الفضاء بسفينتهم علاقة وعي موضوعي، أما الاطار المرجعي الثقافي فهو اطار لاشعوري.

ب - جانب المضمون: أن الاطار المرجعي لسفينة الفضاء هو اطار نسبي، أي أن رجال الفضاء يدركون أن سفينتهم ليست مركزا للكون، بل هي مجرد جسم يسبح في فضائه اللامتناهي، في حين أن الاطار المرجعي الثقافي يعتقد أفرادهم أنهم مركزا للكون، ويقيسون جميع الأشياء انطلاقا من ذلك الاطار.

ولكننا نرى أنه بالإضافة إلى عدم أهمية هذه الملاحظات أو الاعتراضات الطرابيشية فإنها غير دقيقة أيضا، ذلك أنه ليس ضرورة أن ينظر أهل الاطار المرجعي بمركزية إلى اطارهم، فهذا يتوقف على درجة وعي أفرادهم وتشبعهم بالثقافة العالمية الانسانية .

أما النص الثاني الذي يضعه فوق سرير الفحص فهو النص الذي يقتبسه الجابري من كتاب "تاريخ الخلفاء" للسيوطي: "قال الذهبي : في سنة ثلاث واربعين (ومائة) شرع علماء الاسلام في هذا العصر في تدوين الحديث والفقه والتفسير، فصنّف ابن جريح بمكة، ومالك الموطأ بالمدينة، والأوزاعي بالشام وابن أبي عروبة وحماد بن سلامة وغيرهما بالبصرة، ومعر باليمن، وسفيان الثوري بالكوفة [...] وكثر تدوين العلم وتبويبه [...] وقبل هذا العصر كان الناس يتكلمون من حفظهم أو يروون العلم من صحف صحيحة غير مرتبة".(1)

وإذ يرفض طرابيشي تسمية "عصر التدوين" لأنه تعبير غير برئ ولا محايد ابستمولوجيا بينما كان عصر التدوين في الحقيقة عصر انتاج وبناء وتنظيم للثقافة العربية الاسلامية لا عصر تسجيل أو تفريغ للأفكار.(2) وهنا يستوقفنا سؤال ملحّ ما المغزى من الاختلاف على عصر التدوين بين أن يكون عصر تسجيل لمعارف جاهزة (شفهية) كما يذهب إلى ذلك ناقد العقل العربي أو أن يكون عصر انتاج معارف جديدة اضافة إلى القديمة كما يقترح ناقداه؟! ولكن قبل ذلك كيف يمكن اثبات بالدليل القاطع أن عصر التدوين عصر تسجيل وإعادة أو عصر

(1) جورج طرابيشي، اشكاليات العقل العربي، مصدر سابق، ص 11. نقله عن: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي .

(2) المصدر نفسه، ص 13، 14.

انتاج ؟

اجابة على السؤال الأخير، يمكننا القول أنه ليس متاحا لنا التأكد يقينا بأن عصر التدوين هو عصر جمع وتسجيل أو عصر انتاج جديد، ذلك أن مفهومي "الانتاج" و"التسجيل" فضفاضان، فما يعتبره شخص جديدا قد يكون عند الآخر ليس كذلك، فإذن أقل ما يُعترض على هذه القضايا بأنها : فلسفية أو بيزنطية .

وأما الاجابة على السؤال الأول عن قيمة ودلالة اعتراض طرابيشي لعصر التدوين أن يكون جمعا وتسجيلا لمعلومات جاهزة وناجزة، فلأن ذلك يصرفنا عن :

1- البحث الابستمولوجي وكشف آليات تضخم الحديث النبوي حيث بدأت محاولات وضع الحديث في وقت مبكر (وهو ما سيكون لنا إليه عودة في الفصل الثالث من هذه الدراسة)، هذا فضلا عن تغييب الجابري لدراسة الواقعة القرآنية.*

2- بدلا من النظر إلى عصر التدوين كنتيجة لأسباب سبقته أي كعقل مكوّن يخطئ الجابري لاعتباره عقلا مكوّنًا.

وهكذا بدلا من أن يناقش طرابيشي منقوده في مضمون كلامه ومتمته راح يستعرض مصادر أفكار الجابري ذاته كالسؤال عن أصل مقولة "عصر التدوين" فيرى أنه نقلها عن أحمد أمين من كتابه ضحى الاسلام*، الذي بدوره نقلها أو كانت موجودة بالأحرى عند الشيخ أحمد الاسكندري في كتابه "تاريخ آداب اللغة العربية في العصر العباسي" وكان أيضا المستشرق المَجْرِي غولدزيهر (Goldziher) (1850 - 1921) نصيرا لهذا الفكرة في كتابه "دراسات اسلامية".⁽¹⁾ وهكذا تتدرج المناقشة والتحليل الطرابيشيان إلى مساءلة مصادر الجابري من المؤلفين الآخرين مما يشكّل عبئا على مشروعه النقدي.

يرى ناقد الجابري أن بداية عصر التدوين الحقيقية ليست في سنة 143هـ بل في 140هـ مع ضمّه لمدينة بغداد إلى إطاره، وذلك من خلال استشهاده بكتاب : تاريخ الخلفاء لجلال الدين

*لقد خصص الجابري لاحقا كتابا عن تفسير القرآن الكريم بأسباب النزول.

*لم ينلم أحمد أمين من سهام طرابيشي النقدية وفي ذلك يقول: "... تلك القراءة التهويلية التي استعارها بلا أي حذر نقدي من مؤلف "ضحى الاسلام". جورج طرابيشي، اشكاليات العقل العربي، مصدر سابق، ص 18.

⁽¹⁾المصدر نفسه، ص 15.

السيوطي: "وفي سنة اربعين (ومائة) شرع [المنصور] في بناء بغداد".⁽¹⁾

لابد إذن من تسجيل هذا الخلاف الجوهرى بين الجابري وطرابيشي فإن كان الجابري يرى بأن عصر التدوين (أي القرن الثالث للهجرة) هو بداية ونهاية الفاعلية العربية الإسلامية، وما تلاها — على الأقل في المشرق العربي — مجرد اجترار ونكوص إلى الخرافة والعرفان، في حين يُخيّل لطرابيشي أن عصر التدوين أو بالأحرى "عصر التكوين" شهد فاعلية منقطعة النظير قام بها العقل العربي الإسلامي في طور تكوين نفسه بنفسه وعرفت الثقافة العربية الإسلامية في القرون الرابع والخامس والسادس بما فيها لحظة الغزالي وما بعدها عصرا ذهبيا، أما ابتداء من القرن السابع وحتى نهاية عصر الانحطاط فقد راح "العقل العربي المكوّن يأكل من مائدته، ثم من فئات مائدته بدون أي رفق مباشر من العقل المكوّن"، ثم كانت ابتداء من عصر النهضة ولكن بالالتماس مع الآخر = الغرب هذه المرة، انتفاضة للعقل العربي على نفسه فعاود العقل المكوّن اشتغاله، وإن بالاعتماد إلى حد غير قليل على رافد الترجمة. ⁽²⁾

ودون مواصلة عرض التأريخ الخطي للفكر العربي للنصف الثاني من التاريخ العربي أي عصر النهضة وما تلاها عند طرابيشي يجدر التوقف عند النصف الأول من هذا التاريخ وهو إن كان الجابري يرجع سبب الانحطاط العربي إلى استقالة العقل العربي عن أداء وظيفته لأسباب بعضها يعود إلى أسباب خارجية (الفكر الشرقي الغنوصي) والآخر إلى أسباب داخلية فإن طرابيشي لا يوضح الآلية التي تفسّر انتقال الحضارة العربية الإسلامية من مرحلة "العصر الذهبي" إلى مرحلة الاجترار والانحطاط، ففيه إرجاع الانحطاط العربي إلى "رافد مباشر" للعقل العربي يُبقي المسألة في حكم المجهول والتساؤل مُعلّقاً وهذا ما يجعل التخيل الذي تخيّل الناقد يَبْقَى فعلاً في مجال التخيلات!!!

يمكن إجمال الخلاف بين الباحثين كما يوضّحه باحثنا نفسه في أن الجابري انتصر إبستمولوجياً للعقل البرهاني على العقل البياني بقدر ما انتصر للعقل البياني على العقل العرفاني، وانتصر إبديولوجياً للعقل السنّي على العقل الشيعي، وانتصر جغرافياً لعقل المغرب على لاعقل المشرق. بالإضافة إلى أنه يُشعل — بتقسيمه للعقل المكوّن — حرباً أهلية بين

(1) المصدر نفسه، ص 17. نقله عن: جلال الدين السيوطي، تاريخ الخلفاء.

*التسويد منّي وليس من طرابيشي وهذا لأهمية الجملة والتي سينصب التحليل فيها لدلالاتها العميقة.

(2) جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 22.

مُكوّنات العقل العربي (برهان وبيان وعرّفان) ولن تكون هذه الحرب إلا عبارة عن سجال بين مُكوّناته فضلا عن كونها حربا إيديولوجية لا إبستمولوجية، كما أن نقده يمكن أن يدخل في هذا العقل المُكوّن ويصبح جزءًا من المشكلة وليس جزءًا من الحل بينما لا يستطيع العقل المُكوّن أن يتّخذ من نفسه موقفا نقديا، ولئن اتخذ الجابري من الابستمولوجيا منهجا للدراسة، والتتقيب في عمق التراث العربي من خلال البحث في طبقاته العميقة، فإن جورج طرابيشي ينطلق من هذه النقطة بالذات معتبرا المنهج الابستمولوجي الذي استخدمه مُخالفه في فهم التراث العربي الاسلامي بغرض إعادة ترتيبه وتفعيله من جديد، بما يتوافق ومعطيات العصر أنه منهج مختزل في المعقولات دون سواها، بمعنى أن الجابري لا يرى في الثقافة العربية سوى المعقول، وما سواه لا علاقة له بالعقل على الاطلاق، فالفن والأدب والشعر وكل ما يتعلق بالخيال أو الوجدان لا قيمة له⁽¹⁾

هذا ويكشف الباحث عبد الإله بقلزيز تناقض الجابري حينما انطلق من وحدة العقل العربي وجعل اطاره المرجعي واحد ثم انتهائه الى تشطيره الى ثلاث مراتب ليخص الجغرافيا المغربية بأعلى أصنافها.⁽²⁾

وبعد أن ساق طرابيشي حججه على بطلان تقسيم النظم المعرفية وخص منطقة المشرق العربي بالنزعة العرفانية، اتجه للدفاع عن أهم شخصية فلسفية مشرقية ألا وهي ابن سينا. فما حججه وردوده؟

المطلب الثاني: تنزيه فلسفة ابن سينا من العناصر العرفانية

أورد طرابيشي نصوصا عدة للجابري، تدور كلها حول تبخيس دور ابن سينا في الفلسفة العربية، تمهيدا لدحضها فيما بعد.

ومن هذه الاقتطافات المقتضبة ينقل "لقد كان ابن سينا، قصد ذلك أم لم يقصد، أكبر مكرّس للفكر الغيبي الظلامي الخرافي في الاسلام".⁽³⁾ "لقد كرّس ابن سينا بفلسفته المشرقية اتجاهها

⁽¹⁾ رضا شريف، الهوية العربية الاسلامية واشكالية العولمة في فكر الجابري (الجزائر: مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، 2001)، ص 191.

⁽²⁾ عبد الإله بقلزيز، محمد عابد الجابري ونقد العقل العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2013)، ص 29.

⁽³⁾ جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي الاسلامي (بيروت: دار الساقى، ط1، 2002)، ص 11. نقله عن: محمد عابد الجابري، نحن والتراث .

روحانيا غنوصيا كان له أبعـد الأثر في ردة الفكر العربي الاسلامي وارتداده من عقلانيته المنفتحة... إلى لاعقلانية ظلامية قاتلة". (1)

ونص ثالث: "إن ابن سينا يتبنى الهرمية بكاملها، بتصوفها وعلومها السرية السحرية [...] وفلسفته المشرقية تكرس اللامعقول بمختلف ألوانه وأشكاله". (2)

وإذا اكتفينا بهذه النصوص، فإنه من الواضح حدة اللهجة في هذا الخطاب حول ابن سينا، مما دعا الناقد إلى تشبيه غريمه بقاضي محكمة التفتيش، يُحاكم متهما بفرية السحر والتصوف والفلسفة المشرقية أو بتهمة تدمير مدينة العقل في الاسلام. (3)

يشق داحض هذه الأحكام طريقتين: الأولى تفنيد الإتهام بندا بندا للوصول إلى تبرئة المتهم، والثاني ابطال التهمة من أساسها، وذلك بدحض جميع مسلماتها.

ولعل السير في هذين الطريقتين في نفس اللحظة غير ممكن واقعيًا، إلا أنه على المستوى النظري كما في حالة الجدل والنقاش، يمكن قبول هذه الازدواجية، وهذا المنهج لا يترك للخـصـم أي منفذ للنجاة إلا التمسك برأيه لأنه يستغرق جميع الممكنات. وسنبداً بعرض موقفه من مسألة حقيقة الفلسفة المشرقية.

أولاً: حقيقة الفلسفة المشرقية

أخذ موضوع الفلسفة المشرقية كثيراً من جهد طرابيشي الفكري، ويُخيل إلينا ونحن نقرأه أننا أمام مُحقق كُتُب ومؤرخ، وقد لا نكون مبالغين إذا قلنا إنه نجح في بناء أطروحة خاصة بالفلسفة المشرقية (معناها - موضوعها - خصائصها...).

ولئن أحاط طرابيشي هذه المسألة اهتماماً كبيراً، فقد استغرقت منه حوالي مائة وعشرين (120) صفحة، بينما لا تستطيع هذه الدراسة (أطروحة الدكتوراه) إلا أن توجز الكلام فيها. لقد تتبّع الباحث مفهوم وحقيقة الفلسفة المشرقية منذ بداية تداول مصطلحها في العصر الحديث مع المستشرقين، إذ كان أول من تطرّق إلى مفهوم "الفلسفة أو الحكمة المشرقية" هو المستشرق

(1) جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 12. نقله عن: محمد عابد الجابري، نحن والتراث .

(2) المصدر نفسه، ص 11. نقله عن: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي .

(3) المصدر نفسه، ص 14.

الأنجليزي ادوارد بوكوك الابن Edward Pocoke (1648-1727) حين ترجمه من قصة "حي بن يقضان" لابن طفيل إلى فلسفة الشرقيين (من الشرق) أي فلسفة الهنود وقارنها بفلسفة المشائين. (1)

وقد استمر تداول هذا المصطلح بهذا المعنى مدة قرن ونصف من الزمان إلى أن جاء المستشرق الالماني هو إ.توك الذي ذهب في أطروحته إلى أن معنى "الحكمة المشرقية" هو "حكمة الاشراق" أي من شروق الشمس، والذي هو مذهب فلسفي قال به بعض المتصوّفة المسلمين مثل شهاب الدين السهروردي بالتأثر مع فلسفات الافلاطونية المحدثه، يفسر الخلق عن طريق صدوره من الأنوار في مقابل الظلمة (نظرية تشبه نظرية الفيض).*

ولفت بعضهم (المستشرقون) إلى ضرورة قراءة المُشْرِقية بضم الميم لا بفتحها، كي تدل على الاشراق كمذهب لا الشرق أو المشرق كمكان، منهم (دي سلان، وكرادي فو، ليون غوتيه، ماكس هورتن، آسين بلاثيوس، دي بور). غير أن المستشرق الايطالي كارلو نلينو Nallino (1872 - 1938) رفض أن تقرأ "مُشْرِقية" (بضم الميم) لأن طبيعة اللغة العربية تأبى زيادة ياء بالنسبة إلى آخر اسم الفاعل إلا إذا كان علماً، كما رفض ان تكون فلسفة ابن سينا "الصوفية" تَمُتُّ بصلة إلى "حكمة الاشراق"، لأن الأخيرة تختلف اختلافا جوهريا عن فلسفة الفارابي وابن سينا، فحكمة الاشراق - على عكس فلسفة ابن سينا - تستقي مصادرها لا من المدرسة الافلاطونية المحدثه الاسكندرانية، بل من ميتافيزيقا النور ذات الأصول الغنوصية والزرادشتية والعلوم السريّة. وأما مضمون فلسفة ابن سينا المشرقية لا يعدو أن يكون محاولة للتحلل من قيود المشائية اليونانية، ولتقديم مساهمة شخصية متمايضة عن الموروث الارسطي أو معارضة بطرق المشرقيين من موقع منطقي وفلسفي صرف. (2)

بيد أن كثيرا من المستشرقين الفرنسيين لم يرضوا بهذا التأويل، فعاودوا الجمع بين المشرقية والاشراق واحالة فلسفة ابن سينا إلى الغنوص لا إلى العقلانية، كما فعل لويس

(1) جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 15.

* لاحظنا طرابيشي ينقل أقوال المستشرقين ليس من كتبهم مباشرة، بل عن طريق كتاب: التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية لعبد الرحمان بدوي، وهذه من الاحالات النادرة، كنقله قول بوكوك الابن و غولدزيهر و كراددي فو. انظر صفحة 15-17 من الكتاب نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص 19.

ماسينيون Louis Massignon (1883م - 1962)، لويس غارديه، هنري كوربان، وتلميذه كريسيان جامبيه الذي يقول عن الفلسفة المشرقية: "لو لم توجد عند ابن سينا لكان ينبغي اختراعها، فهي يروي عطش جميع الضامئين إلى الروح، أو بتعبير أدق إلى الغنوص الاشرافي. ومع ذلك بددت المستشرقة أميلي ماري غواشون أطروحة كوربان وتلميذه بنفي الأثر الغنوصي في قصة حي بن يقضان، لأنها تمثل مذهب ابن سينا في المعرفة والقائم على الفلسفة والعلم، لتنتقل من النقيض إلى النقيض.(1)

يؤاخذ طرابيشي منقوده في اتباعه أثر المستشرقين - وليس حتى كلهم بل بعضهم - الذين رموا الفلسفة السيناوية بالغنوصية والهرمسية، وذلك بحديثه الطويل عن الكتاب الضائع "الحكمة المشرقية" لابن سينا، في كتابه "نحن والتراث" واستغرق كلامه مائة وخمسة عشر (115) صفحة. لقد استدل الجابري بمضمون الكتاب الضائع "الحكمة المشرقية" المنظومة الفلسفية السيناوية برمّتها، أي أنه استدلّ بالغانب على الشاهد بدلا من الشاهد على الغائب.(2)

إن ضياع كتاب الفلسفة المشرقية يُثبته ابن سينا نفسه ففي رسالته إلى الكيا (لقب تشريف) أبو جعفر محمد بن المرزبان "إني كنت صنّفت كتابا سمّيته "كتاب الانصاف" وقسمت العلماء قسمين : مغربيين ومشرقيين، وجعات المشرقيين يعارضون المغربيين... فذهب ذلك في بعض الهزائم... وأنا بعد فراغي من شيء أعمله، اشتغل بإعادته... والآن فليس يمكنني ذلك، ولا لي مهلته".(3)

يستنتج طرابيشي من خلال هذا النص أنه لو كان مضمون كتاب الانصاف (والذي هو كتاب الحكمة المشرقية) مَهْمًا بدرجة كبيرة، أي أنه يحوي على أفكار جديدة تنسخ ما قبلها لأعاد كتابته من جديد، وهو ما لم يفعله، فبقي أن هذا الكتاب لا يُضيف شيئا جديدا إلى فلسفته المشائية والعقلانية، والتي نلمسها من كتبه الاخرى المحفوظة مثل الاشارات والتنبيهات وكتاب الشفاء.(4)

1 : يُحدّد طرابيشي تاريخ كتابه الحكمة المشرقية الضائع في السنة الخامسة والاربعين (45)

(1) جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 22-24.

(2) المصدر نفسه، ص 27.

(3) المصدر نفسه، ص 29.

(4) المصدر نفسه، ص 30.

من عمر ابن سينا، أي في ذروة نضجه الفكري، وإذا كان ابن سينا مُتغوّص في كتابه الفلسفة المشرقية فَلَمَّ انتظر كل هذه السنين ليفعل ذلك ولم يفعل في شبابه.

2 : إن هذه المرحلة من العمر (النضج العقلي) تسمح لصاحبها أن يتجاوز الافكار التي اعتنقها في شبابه الموافقة لتعاليم المشائية الارسطية .

3 : أن ابن سينا سعى أن يتقدم بفلسفة ارسطو أكثر من تجاوزها، لأن أفق ذلك العصر لا يسمح بعملية التجاوز هذه.(1)

إن المسألة اللصيقة بإثبات مضمون الفلسفة المشرقية هو ذاك المعنى الذي يمكن أن يُحيل إليه لفظي "المشركيون" و"المغربيون" كما مرّ بنا سابقا من قول ابن سينا نفسه. وإن كان الجابري يذهب في تفسيره إلى أن المشركيون هم اخوان الصفا والفلاسفة الإسماعيليون ومن تأثر بفلسفتهم وأما المغربيون فهم منطقة بغداد الذين كانت ترعاهم الدولة العباسية مثل أبي سليمان المنطقي السجستاني*.

يتّجه تقنيّد طرابيشي لناقد العقل العربي إلى هذه المصادرة حول مفهوم "المغربيون" و"المشركيون" المقتبسة حرفيا من المستشرق "سالمون بينس" دون إحالة الجابري إليه. فلا مدرسة بغداد المنطقية (المغربية) كانت معنية بالدفاع عن الايديولوجية السنيّة في وجه الدولة العباسية بقيادتها الشيعية، ولا ابن سينا (المشركي) معنيّ بالصراع السنّي الشيعي لأنه كان يشتغل بين بلاطين : بلاط السامانيين في بخارى وبلاط البويهيين الشيعيين في الري، كما أنه وبحساب زمني، يمتنع ان يحصل صراعا بين أبي سليمان المنطقي وبين ابن سينا، فالسجستاني كانت وفاته عام 380هـ يومئذ كان عمر ابن سينا عشر سنوات (ولد 370هـ)، مع أنه يمكن ايجاد ثغرة في هذا الاعتراض، وذلك في كون المقصود بالصراع ليس مع السجستاني كشخص بل كفكر وتيار، غير أن ردّ طرابيشي حَسَمَ الأمر بقوله إن "مدرسة أبي سليمان [السجستاني] ازدهرت في الربع الثالث من القرن الرابع، ومدرسة أبي علي [ابن سينا] ازدهرت في الربع الاول من القرن الخامس للهجرة، وفارق نصف القرن بينهما يجعل منهما مدرستين

(1) جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 35-38.

* هو أبو سليمان محمد بن بهرام المنطقي السجستاني، فيلسوف وشاعر وأديب، اهتم بالمنطق والفلسفة الطبيعية والنفس، عاش في بغداد، توفي 380هـ.

متعاقبتين لا مترامنتين، ولا على الأخص متنافستين" (1)

يبدو لنا أن نقد طرابيشي للجابري قد غلا بعض الغلو، وذلك حينما خلط بين الجانب المعرفي مع السياسي، كَلُومِهِ بتغافله عن الاضطهاد الذي تعرّض له الإسماعيليون من طرف الدولة السُنيّة (الغزنوية)، في مقابل تتبّعه لسقطات الإسماعيليين الفكرية. يقول طرابيشي عن ذلك "... على إثر اتفاق بين قادة الجيش، نهب العساكر الترك بخارى ومنطقتها وذبحوا السكان...". (2)

وإذا أردنا اختصار الطريق فنضع طرابيشي أمام مسؤوليته ليخبرنا عن معنى المشرق والمغرب، كما يفهمه، دون الخوض في تفاصيل التفاصيل.*

يُجيب طرابيشي بعد كل هذا العناء أن الفلسفة المشرقية لا تُحيل إلى مشرق (مكاني) يقابله مغرب (مكاني) ولا إلى مشرق من (اشراق النور) في مقابل الظلمة بل لتدل على "اسم عَلَمٍ مُفرد، ومكانه الحقيقي، بلا أي مقابل أو نقيض، في معاجم البلدان". فمصطلح المشرق - بكل بساطة - بالنسبة لابن سينا هو "مجرد الاقليم الذي وُلد فيه وعاش وكتب ومات فيه". (3)

وإذا تميّز طرابيشي في هذا التأويل - على حد علمنا - ولو من حيث الشكل، أي التسمية، فإن مضمون الفلسفة المشرقية، لا يختلف كثيرا عن تأويل المستشرق الايطالي نالينو، وذلك حين يقرر طرابيشي أن الفلسفة المشرقية ليست فلسفة مغايرة للفلسفة المشائية السائدة - بل تعني فقط مستوى بعينه من حرية التحرك والاجتهاد الشخصي في اطار المنظومة الفلسفية نفسها، وبتعبير آخر فإن كان هناك مقابلا للفلسفة المشرقية عند ابن سينا فهي الفلسفة المشائية على المستوى الرسمي. وهو ما يؤكد تقسيم ابن سينا للمطالبات رسمية ومشرقية، فأما المشرقية "فهي تلك التي تتقيد برسم المذهب، وتلتزم بحرف العقيدة القويمة المشائية". (4)

وختاما لهذا العنصر فإننا نسجّل بعض الملاحظات حول البناء الطرابيشي للمسألة المشرقية:

(1) جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 71.

(2) جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 35.

* يتجاوز رد طرابيشي للجابري ليمتد إلى جزئيات الجزئيات، وإن كان نقض اطروحات الجابري لا يتم إلا بها، ولكننا نكتفي بعرض النتائج الكبرى والصغرى دون المرور على الأدلة والشواهد التفصيلية، لأن ذلك قد يتجاوز اطار البحث والدراسة.

(3) جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 108، 101.

(4) المصدر نفسه، ص 110.

- إمامه بكل جوانب الموضوع، من عرض آراء وأقوال المستشرقين ومناقشتهم حول طبيعة الفلسفة المشرقية (الحكمة المشرقية).
- الغوص في مؤلفات ابن سينا واستنتاج نصوصه لاستنتاج ما يمكن استنتاجه لدعم وجهة نظر براءة ابن سينا من الأصول الغنوصية والهرمسية .
- تسفيه أطروحات الجابري بعرض نصّه ودحض حججه واحدة واحدة .
- يمكن أن تفتح نظرية طرابيشي في "الفلسفة المشرقية" الباب واسعا أمام الباحثين - غربيين كانوا أم عربا - لإعادة قراءة الفلسفة المشرقية السنيوية بناء على القراءة الطرابيشية المتكاملة.
- أما المسألة الثانية محل الخلاف حول فلسفة ابن سينا فتتعلق بالذات والعقل الفعال. فما فحواها؟

ثانيا: نظرية النفس والعقل الفعال

ذهب الجابري في اتهامه لابن سينا بكونه خالف مذهب أرسطو في النفس باعتبارها كمالا أولا للبدن متقومة به وليست مستقلة عنه "وذهب مذهباً آخرًا تمامًا فتنبئ النظرية الهرمسية التي تقوم باعتبار النفس جوهرًا مستقلًا عن البدن"، كما أنها من أصل إلهي وأنها تهبط إلى الأبدان عقابا لها على ذنوبها، وأنها تمكث مدة في الجسم، فإذا هي خضعت لعملية التطهير عادت إلى أصلها الإلهي"، "وأنها هبطت إلى الإنسان من المحل الأرفع".⁽¹⁾

كان رد طرابيشي كالاتي : يرفض ابن سينا رفضا صريحا وقاطعا النظرية الهرمسية في النفس، وذلك في نقضه الفرقة التي تعتقد النفس "جوهرًا نورانيا من عالم النور، مخالطا للبدن الذي هو الجوهر المظلم من عالم الظلمة، وهؤلاء هم المجوس والثنوية والمانوية ومن ذهب مذهبهم". ومع أن ابن سينا واقع تحت تأثير الافلاطونية المحدثة التي اختلطت مع المشائية العربية الاسلامية، فإنه برغم ذلك ظلّ وفيًا لأطروحة أرسطو حول النفس من أنه "لا يمكن أن تكون النفوس موجودة قبل الأبدان بل هي حادثة مع الأبدان".⁽²⁾

وأما نسبة بعض المؤرخين قصيدة إليه، التي تقول إن النفس هبطت من المحل الأرفع، فتلك

⁽¹⁾ جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 82 . نقله عن: الجابري، تكوين العقل العربي.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 83. نقله عن: ابن سينا، الأضحوية في المعاد.

حسب الناقد منحولة. وأما قوله بخلود النفس بعد فناء الجسد مع أنها حادثة بحدوثه، فمع أنه قول متناقض وجمع وتلفيق بين النظرية الأرسطية والنظرية الأفلاطونية، فإن طرابيشي يلتمس العذر لذلك، لأن ابن سينا ابن الحضارة العربية الإسلامية التي تؤمن بالمعاد والحساب، وهذا ليس بدعاً، فقد قال به الفيلسوف الكندي وأبو سليمان السجستاني وابن رشد، وهؤلاء الثلاثة يصفهم الجابري على أنهم من المدرسة البرهانية المشائية.

إن رفض ابن سينا لتعريف أرسطو للنفس من أنها "كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة" كان من جانب ماهوي لا وظيفي، أي أن النفس يمكن تعريفها بصلتها بالجسم، ولكن من حيث جوهرها وماهيتها فهي مفارقة عن الجسم.⁽¹⁾

هذا عن النفس أما عن العقل الفعال فإن الجابري يعتبر ذكر العقل الفعال كقوة مفارقة تخرج العقل من القوة إلى الفعل، جاء على سبيل العرض في سياق تحليله لعملية الإدراك، فإن ناقدته ينكر عليه التخفيف من وطأة النزعات العرفانية الأرسطية في مقابل التهويل على ابن سينا.⁽²⁾

إن حقيقة نظرية العقل والنفس الأرسطية عند طرابيشي لا تتعد كثيراً عن نظرية أفلاطون في النفس إلا في كون أرسطو آله العقل، بينما آله أفلاطون النفس، ويستشهد بقول أرسطو "إن العقل هو الله فينا"، وفي النفس "أن العقل يطرأ فينا كشيء له وجود جوهرى وليس عرضة للفساد [...] فهو على قدر كبير من الألوهية" ويقول أيضاً "إذا كان العقل شيء إلهياً نسبة إلى الإنسان فإن الحياة بمقتضى العقل هي إلهية أيضاً بالمقارنة مع الحياة الإنسانية".⁽³⁾

ويذهب طرابيشي بعيداً في تحليله لدور نظرية العقل الفعال الأرسطية في تاريخ الفكر الفلسفي فقد كانت الأطار المرجعي للعصر الوسيط بشقيه الإسلامي والمسيحي ثم العقل الديني الوثني، ذلك أن الدين الوثني كان بحاجة إلى "إله" كي يُنافس المد الديني المسيحي السائد في العصر الوسيط، وأما في الإسلام فقد اعتبر ابن سينا العقل الفعال فيضاً إلهياً، وابن رشد سمّاه ملك الشريعة وآخرين ملاك الوحي أو اللوح المحفوظ.⁽⁴⁾

(1) جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 84-88.

(2) المصدر نفسه، ص 91.

(3) المصدر نفسه، ص 92، 93. نقله عن: أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخوس.

(4) المصدر نفسه، ص 94.

وأما عن قيمة الدور الذي لعبته نظرية العقل الفعال الارسطية، فهو بكل تأكيد سلبي، فنظرية المعرفة لم تستطع الإفلات من ايسار التناقض بين الروح والمادة، فكان الجمع بينهما تلفيقا اعتباطيا، وما كان بمقدور المفكرين القابعين تحت تأثير هذه المنظومة الابستمية، الفكاك والتحرر من قيودها، إلا بعد مرور ألف سنة - وهي مدة المرحلة الوسيطة - وذلك بعد بزوغ فجر النهضة والحداثة.(1)

يعطي طرابيشي مثالين عن تأثير نظرية العقل الفعال الأرسطية السلبي في التفكير الفلسفي، وهما مثال ابن سينا ومثال ابن رشد :

أما ابن سينا فبرغم كونه طبيبا إلا أنه وافق أرسطو في تغليب الجانب المفارق من العقل عن الجانب الجسماني الذي هو الدماغ، ثم هو من دافع بقوة عن دعوى التعقل بلا آلة (المخ) بوصفه أخص فعل لجوهر النفس الناطقة . أما ابن رشد فلم تمنعه طبيئته من القول "إن العقل لا عضوله".(2)

ثالثا: تبرئة ابن سينا من تهمة: تأليه الكواكب وإنكار النبوة

تتلخص تهمة الجابري لابن سينا من خلال قصة حي ابن يقظان لابن طفيل في كونه يعتقد بروحانية الكواكب وألوهيتها وتوسطها بين الانسان والله، ثم القيام بطقوس معينة لها أو بوحى منها، وما يؤكد ذلك نص لابن رشد ينسب فيها صراحة فلسفة ابن سينا المشرقية إلى عقيدة الحرائيين التي تعتبر الاجرام السماوية آلهة وتقول بروحانية الكواكب وألوهيتها.(3)

يُشكك طرابيشي في صدق مقولة ابن رشد ومن ورائه الجابري لأن موانع كثيرة تحول بين التيقن من مدلولها، منها الزمن الفاصل بين ابن رشد وابن سينا (حوالي 150 سنة) وضياع كتاب "الحكمة المشرقية" وعدم وجود هذا النص فضلا عن البعد المكانة.(4)

ثم إن صيغة نص ابن رشد الأصلية تقول: "وقد رأينا في هذا الوقت كثيرا من أصحاب ابن

(1) جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 94،95.

(2) المصدر نفسه، ص 96،97. نقلا على التوالي : ابن سينا، القانون في الطب / ابن رشد، في الحس والمحسوس (تلخيص لكتاب أرسطو) .

(3) المصدر نفسه، ص 256،257. نقله عن : الجابري، نحن والتراث.

(4) المصدر نفسه، ص 260.

..قد تأولوا على ابن سينا هذا الرأي" وغني عن البيان الفرق بين القول الصريح و بين التأويل.(1)

كما أن "المشرق" غير محدد في النص أيكون المشرق الأدنى أم الأقصى؟ ثم أهم المعاصرون أم القدماء؟ فإذا كانوا معاصرين لابن سينا وكانوا وثنيين من عبدة الكواكب فهذا ما يتعارض مع الدستور الديني للخلافة العربية الإسلامية.(2)

وإذا أضاف الجابري إلى كون ابن سينا يؤمن بتعقل الكواكب والاجرام السماوية للأشياء كما فعل الفارابي فإنه يُضيف إليها خاصية التخيل، فإن ناقده يرى أن العلم الحديث يرفض اقران التخيل ولا حتى التعقل (وهل التعقل أدنى مرتبة من التخيل؟!) بالكواكب والاجرام السماوية، فهي مجرد أجسام مادية.(3) وهكذا سقطت ليس فقط رؤيه بعض الفلاسفة المسلمين بل كل مذهب أرسطو في العقول المفارقة، وأما فضل ابن سينا فهو تعديل منظومة الفارابي باتجاه "تسفيلي" أي أكثر واقعية، ثم سيأتي ابن رشد - وبتأثير من الرؤية الأرسطية - فيعاود تأليه الاجرام وذلك في قوله: "إن جميع الاوائل الذين أقرؤا بالله والملائكة قد اتفقوا على أن هذا الجرم هو موضع الروحانيين والملائكة الذين لا يلحقهم كون ولا فساد".(4)

وينتهي طرابيشي من مرافعته إلى أنه إذا كان ثمة من يستحق التكفير واتهامه بالوثنية الكواكبية والنجومية فهو ابن رشد، لأن ابن سينا لم يُثبت التخيل للكواكب إلا من حيث لها اجسام فضلا عن النفوس، أما ابن رشد فقد افترضها جواهر بسيطة، من طبيعة نفسية عقلية خالصة.(5)

تماشيا مع نزعة الانتقادية من فكر ابن سينا "الغنوصي العرفاني" يختم ناقد العقل العربي محاكمته تلك بإثبات نكران ابن سينا للنبوة، وهذا عكس الفارابي الذي تحدّث عنها نظير ما فعله الطبيب الرازي.

وفي موقف نادر نرى المترجم السوري لا يجادل في كون الرازي أنكر النبوة - كما صرح

(1)المصدر نفسه، ص 259.

(2)جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 262.

(3)المصدر نفسه، ص 266.

(4)المصدر نفسه، ص 269. نقله عن: ابن رشد، تلخيص السماء والعالم.

(5)المصدر نفسه، ص 271، 272.

بذلك الجابري - بالرغم من وقوعه في الجانب المشرقي من الاستمولوجيا الجابرية، فعمل ذلك يعود إلى استحالة رفع التهمة والصفة عنه!

وبدلاً من ذلك راح طرابيشي يناقش دليل مُخالفه من قصة حي بن يقظان الذي يقرّ فيه ابن طفيل بإمكانية التوالد الذاتي لنشأة (ولادة) حي ابن يقظان، والاستغناء عن آدم كأب بيولوجي للإنسان يجعل من المفروغ منه الاستغناء عنه كأب روحي، أي كنبوي.⁽¹⁾ مستغرباً (طرابيشي) كيف يتم الاستدلال على نكران النبوة بمجرد التصريح بإمكانية الاستغناء عن آدم في عملية النشأة تلك.⁽²⁾

وفوق ذلك يُسجّل الجابري أن الاعتقاد بالاجرام السماوية هو العقيدة البديلة للنبوة، ذلك أنها (الاجرام) تقوم بدور الوساطة بين الله و عالم الأرض والانسان، أي تتصل بالله والانسان معا. فيعترض ناقده على كون اثبات النبوة ليس علامة على الفكر البرهاني ولا نفيها دليلاً على التفكير العرفاني، ثم إنه ليس صحيحاً انكار النبوة نتيجة القول بتأثير الكواكب، بدليل وجود الديانة الكسدانية^(*) النجومية إلى جانب إيمانها بنبوة آدم.⁽³⁾

إن صح ما أتى به طرابيشي من شواهد نصية، يمكننا الذهاب معه بعيداً ، لأنه أضحى من المتعذر - بسبب كثرة النصوص والنصوص المضادة - مجارة المفكرين الكبارين، أما في مسألة وجود ديانات نجومية إلى جانب ايمانهم بالنبوة، فالجابري نفسه لم يجعل العلاقة بينها آلية سببية، بل تحدث عن أحد الاحتمالات التي كانها ابن سينا، بمعنى آخر إن ناقد العقل العربي تحدّث عن حالة محددة تخص ابن سينا لا عن قانون عام وكلي.

وعلى النقيض من الجابري يثبت ناقده اعتراف ابن سينا بمسألة النبوة، فهو يضيف "القوة القدسية" إلى جانب القوى الثلاث الأرسطية الأخرى (الحاسة - المتخيلة - العاقلة)، وهذه القوة القدسية مقتصرة على البشر الذين تتوفر فيهم قوة فطرية على الحدس تساعدهم على الاتصال بالعقل الفعال.

(1) جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 273. نقله عن: الجابري، نحن وراثت.

(2) المصدر نفسه، ص 273.

(*) ديانة قديمة ظهرت في النبطية في الشام، تُعبد فيها الكواكب السبعة.

(3) جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 274، 275.

ثم لا يكتفي ابن سينا في هذا التفسير النفسي للنبوة بل يتعداه إلى تفسير آخر اجتماعي، فعنده وجود النبي يفرضه الواقع الاجتماعي كما يتم قيادة فرد صالح لمجتمع صالح، وهكذا حتى بعد وفاته لأبد من خليفة. يسجل طرابيشي عدم انخراط ابن سينا في الصراعات السياسية والفرق الإسلامية وهو القائل: خير خليفة هو من جمع بين عقل عمر وعلم علي، ثم هو إن لم يكن سنياً فهو أيضاً ليس إمامياً. (1)

ومع ذلك كله فإن كان هناك نقص أو عيب يعتري نظرية ابن سينا في النبوة - وهي فرع من نظريته في المعرفة - فمرد ذلك إلى الميراث الأرسطي الثقيل المتمثل في مقولة "العقل الفعال" التي برغم حملتها الميتافيزيقية الهائلة إلا أنها قدمت أساساً عقلياً ومنطقياً لتفسير ظاهرة النبوة. (2)

رابعاً: التهوين من هجوم الفلاسفة على ابن سينا

يستشهد الجابري بالمكانة التي يحتلها ابن سينا في المغرب الإسلامي، بكلام ابن سبعين (614-699) الذي يقول عنه بأنه "مؤوه مُفسط كثير الطنطنة قليل الفائدة.. وما له من التواليف لا يصلح لشيء، ويزعم أنه أدرك الفلسفة المشرقية، ولو أدركها لتضوع ربحها عليه وهو في العين الحمية". (3)

يلاحظ المفكر السوري أن ابن سبعين هاجم ابن سينا كونه حُرماً ادراك الحكمة المشرقية الحقّة إذ لو أدركها ما كان على تلك الحال (عين حمية) وهذا دليل على اعترافه بقيمة الحكمة المشرقية. أما سبب هذا التهجم الفض غير المبرر من ابن سبعين، فهو عند باحثنا تفسير في كونه يريد أن يحتكر بعلم سر الحكمة المشرقية وحده دون سواه الذي يزعم أنه وصل إلى سر الحكمة المشرقية دون غيره من الفلاسفة الآخرين. ومنه لا يمكن اتخاذ شهادة ابن سبعين دليلاً دامغاً، فهي مما لا يؤخذ بها لأنه إذا هاجم وانتقد ابن سينا فقد انتقد جميع الفلاسفة الآخرين بما فيهم المغربيون كابن باجه وابن رشد. (4)

(1) جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 279، 280.

(2) المصدر نفسه، ص 281.

(3) المصدر نفسه، ص 127. نقله عن: الجابري، نحن والتراث.

(4) المصدر نفسه، ص 128، 131.

وصحيح أيضا أن ابن رشد انتقد ابن سينا لكنه ليس لوحده، إذ أن الغزالي كان موضوعا رئيسيا للانتقاد والاعتراض عليه في كتابه "تهافت التهافت"، غير أن نقده هذا لم يكن من خلفية جهوية اقليمية (شرق ≠ غرب) بل من زاوية ابستمولوجية (برهان ≠ وعرفان) بعكس ما يؤوله ناقد العقل العربي. وإن كان المترجم السوري لا يوافق ابن رشد في هجومه على ابن سينا، لأنه على خطأ، وخطأه عبادة المذهب الارسطي وتقديسه وجعله خارج إطار المساءلة النقدية، وذلك حينما تبنى البرهان الارسطي "والبرهان عنده ما كان يطابق أقاويل أرسطو، فليس يرقى عنده إلى "مراتب البرهان" إلا قول أرسطو طاليس ومن تبعه من المشائين".⁽¹⁾ ونحن نحاذر كل الحذر في التعامل مع هذه النتيجة الأخيرة التي انتهى إليها طرابيشي.

من هنا كان الاختلاف والتصادم بين ابن رشد وابن سينا محتوما، لأن الأخير أبدع من داخل المنظومة الأرسطية أما ابن رشد فقد حافظ على أصول المذهب بعد أن طهره من الأفهام الخاطئة.*

المطلب الثالث: ابن طفيل المغربي وتهافت القطيعة المزعومة

من البديهي أن ينتقل طرابيشي بعد فراغه من تبرئة ساحة ابن سينا الفيلسوف المشرقي الى دحض فكرة الهالة البرهانية المنسوبة الى فلاسفة المغرب العربي والأندلس كابن طفيل والشاطبي. فكيف فند الباحث مقولات مخالفة في مسألة القطيعة المعرفية و فلاسفة المغرب؟

أولا: الانقطاع الفلسفي في المغرب والاندلس

تعصيда لأطروحة وحدة العقل العربي جغرافيا واختلافه فكريا، ينقل طرابيشي معارضة ابن طفيل لابن باجه ليس لتحويله فلسفة ارسطو بل لابتعاده عن روح فلسفة ابن سينا.⁽²⁾ ونجد انفسنا مضطرين - كما اضطرّ طرابيشي - ولكن ببعض الاختصار إلى نقل نص ابن طفيل من متن الجابري. يقول عن تطور الفلسفة في الاندلس "...وذلك إن من نشأ بالاندلس من أهل الفطرة الفائقة، قبل شيوع علم المنطق والفلسفة فيها، قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم

⁽¹⁾ جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 124. نقله عن: عبد الرحمان بدوي، أرسطو عند العرب.

* يرى طرابيشي أن قراءة ابن رشد المحافظة لأرسطو دليل على التفكير البياني - لا البرهاني - كما يزعم الجابري.

⁽²⁾ جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 153.

(=الرياضيات) وبلغوا فيها مبلغا رفيعا، ولم يقدرُوا على أكثر من ذلك، ثم خلف من بعدهم خلف زادوا عليهم بشيء من علم المنطق، فنظروا فيه ولم يُفَضِّ بهم إلى حقيقة الكمال... ثم خلف من بعدهم خلف آخر أحقق منهم نظرا وأقرب إلى الحقيقة، ولم يكن فيهم أثقب ذهنًا ولا أصح ولا أصدق رؤية من أبي بكر بن الصائغ (=ابن باجة)[...] وأكثر ما يوجد له من التآليف، إنما هي غير كاملة، ومخرومة من أواخرها[...]. وأما من كان معاصرا له ممن يوصف بأنه في مثل درجته، فلم نَر له تاليفا. (1)

يخرج طرابيشي من خلال تحليل مضمون نص ابن طفيل بعدة استنتاجات:

1- أن هذا العرض الموجز لتاريخ الفلسفة في الاندلس دليل على ضعف انتشار الفلسفة وقرها بل انعدامها.

2- أنه لا يؤرخ لبداية خطاب الفلسفة مع ابن باجة لأنه (ابن باجة) قلق العبارة متلعثم لا يعطي مقصوده من القول عطاءً بيّناً إلا بعد مشقة.

3- أنه لا يؤرخ للفلسفة في الاندلس بالقطيع مع الفلسفة في المشرق بل بالعكس بالاتصالية التامة بها. (2)

أما نحن فنُسجِّل عدم وضوح خطاب ابن طفيل حتى نحكم عليه إما مع الفلسفة في المغرب الاندلسي ضدا على الفلسفة في المشرق أو لا ، بمعنى آخر يبدو لنا ان النص حيادي لا يحتمل أكثر مما هو حامله، وخطابه خطاب سردي تاريخي بعيد عن حكم القيمة، والنتيجة لا تأويل الجابري ولا تفسير طرابيشي يمكن وصفهما بالصواب والضرورة فكلاهما مجتهد وعليهما البحث عن نصوص أخرى لإثبات ما يريدان. لكننا نُسجِّل مع ذلك اضطرابا للجابري في كونه اعتبر ابن طفيل ممثلا للبرهان المغربي، مع أنه نقل قصة حي بن يقظان، كما أن اعتباره للنقل وحده غير كاف للحكم عليه بالعرفانية غير مقنع، إذن فربما كفة طرابيشي ترجح على كفة منقوده في هذه المسألة.

ثم يصل الناقد السوري إلى أن تاريخ الفلسفة في الاندلس كان "تاريخ انقطاع أكثر منه تاريخ اتصال، تاريخ نشوء متكرر أكثر منه تاريخ تطور، يعاود أو - يكاد - دوما من نقطة الصفر

(1) جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 154. نقله عن: الجابري، نحن والتراث.

(2) المصدر نفسه، ص 156.

بدون نمو عضوي". (1)

ويبدو أن طرابيشي لم يدرك خطورة هذا الموقف من أطروحته المناقضة للجابري: وهي أطروحة وحدة العقل العربي، فما هو المعنى الذي يبقى لكلمة "وحدة" إذا كان هذا العقل في حالة انقطاع وانفصال؟ أليس الانفصال مناقض للوحدة والاتصال؟! إلا إذا كان المقصود بالانفصال والانقطاع الفكري الموضوعاتي دون الانفصال الجغرافي أو حتى الاستمولوجي (ولو أن هذا النقد والاعتراض لا يضعف الأخير).

وفي سبيل اثبات هذا الانقطاع في تاريخ الفلسفة في الأندلس يعرض ثلاث محطات ثنائية تجمع بين ازدهار الفلسفة وانكسارها، وسنذكرها على سبيل الاختصار:

1- من الانفتاح "الرحماني" إلى الانغلاق "الناصري": مثل هذا الانفتاح الأمير عبد الرحمن الثاني حين أرسل إلى المشرق جماعة من العلماء ليجلبوا له كتب الفلسفة والطب والتنجيم... الخ فظهر أول فيلسوف أندلسي عباس بن فرناس، أبي عبدة الليثي، ويحيى بن يحيى ومحمد ابن مسرة (269 319هـ)، وتنتهي باضطهاد ابن مسرة واحراق كتبه في عهد الخليفة عبد الرحمن الثالث الملقب ب"الناصر". (2)

بينما يعمل طرابيشي جاهدا في اثبات النزعات الاشرافية والعرفانية عند فلاسفة المغرب والاندلس، تنفيذاً لأطروحة الجابري، يفاجئنا بنقل قول الجابري عن ابن مسرة بأنه "مؤسس المدرسة الفلسفية الباطنية الأندلسية" التي واصلت "تقاليد المدرسة المشرقية الاشرافية". (3)

وهذا يعني أحد الاحتمالين: إما أن الجابري وقع في تناقض حقيقي لجمعه بين الفلسفة العرفانية والفلسفة البرهانية في المغرب مع اقراره بتميز المغرب عن المشرق بالروح البرهانية، وإما أن الجابري يعتبر اشرافية ابن مسرة المغربي لا تضرّ بالأطروحة الرئيسية، وهي برهانية الفكر المغربي، وفي هذه الحالة يقع اللوم على طرابيشي الذي لم يستوعب جيدا مدار الاطروحة وما اتهامه لخصمه بالتأسيس لاستمولوجيا جغرافية إلا اتهام غير مضبوط.

(1) المصدر نفسه، ص 163.

(2) جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 164.

(3) المصدر نفسه، ص 166. نقله عن: الجابري، نحن والتراث.

2- من التسبب الطوائفي إلى الردّة المرابطية: حيث ظهرت دولة الطوائف ابتداء من مطلع القرن السادس ودام نحو سبعين عاما حيث ساد نوع من التسبب الليبرالي النسبي فظهر فلاسفة منفردون، ثم أعقبه عهد المرابطين الخانق للفلسفة ما بين (483 و 540) فاحرقوا كتب ابن حزم وكتاب إحياء علوم الدين للغزالي.(1)

3- من الانقلاب الثقافي الموحي إلى الانقلاب المضاد: تبدأ هذه الحقبة بسيطرة الموحدين على الأندلس ابتداء من 540هـ فحاولوا رفع الضغط عن الفلسفة وروادها، فأعادوا الاعتبار إلى الغزالي وكتبه، وكفّوا أيدي المالكيين في الفقه، غير أنه سرعان ما انقلب هذا الانفتاح إلى مغالاة وتشدّد مع الخليفة الثالث يعقوب بن يوسف الملقب بالمنصور لفرض وتعميم المذهب الظاهري.(2)

ويجمل طرابيشي عوامل بؤس الوضعية الفلسفية في الأندلس إلى:

- 1 هيمنة الأحادية المالكية في شتى فروع المعرفة.
 - 2 هيمنة الوضعية الجهادية الحربية في الأندلس.
 - 3 التحالف العضوي بين السلطتين السياسية والفقهية.
 - 4 اقتصار الفلسفة على الافراد دون سائر المجتمع، فبقيت منعزلة عن المجتمع (يقارن بينها مع المشرق فيبرتها منها) (3) ، وهذا تناقض ووقوع فيما حذر منه.
- إضافة إلى هذه المعوقات الأربع الرئيسية يذكر أربعة أخرى جزئية:
- أ- اضطهاد الفلسفة ليس فقط من الفقهاء بل حتى من عامة الناس.
 - ب- غياب ظاهرة الترجمة في الأندلس على العكس في المشرق العربي.
 - ج- ارتباط الفلسفة في الأندلس بظاهرة الشعوبية (أي التفاخر والتنازب بين الاجناس والاعراق: عرب - بربر- اسبان... وهذا أيضا عرفه المشرق العربي.

(1) جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 169.

(2) المصدر نفسه، ص 172.

(3) المصدر نفسه، ص 185.

د- ارتباطها أيضا بشبهة كتابية أو ذمّية، أي نوع من الحرب الصليبية الدائمة (صراع الاديان).⁽¹⁾

ثانيا: إحياء ابن طفيل للفلسفة المشرقية السينوية

يحدد طرابيشي مرجعية ابن طفيل في كونها تبتعد عن فلسفة الفارابي وابن باجة وتتماهى مع فلسفة ابن سينا والغزالي. وسبب افتراقها عن فلسفة الفارابي لأنه عرفاني أقل من ما ينبغي وعن ابن باجة لأنه برهاني أكثر مما يجب.⁽²⁾

لنُحْضِر نص الجابري المعني بالتنفيذ وبعده نقرأ اعتراضات ناقدته، يقول عن ابن طفيل "...فيلسوف واحد مغربي اندلسي، اهتم بابن سينا و على الخصوص بـ"أسرار" حكمته المشرقية": إنه ابن طفيل، صاحب القصة المشهورة، "قصة حي بن يقضان" ثم يُضيف "...إن ابن طفيل يعرض في قصّته تلك لا الحكمة المشرقية كما ذكرها ابن سينا، بل اسرارها، ان الامر يتعلق، إذا، لا بأراء ابن طفيل الخاصة، كما ساد و يسود الاعتقاد في ذلك، بل بفهم هذا الرجل وتأويله لفلسفة أخرى هي بالضبط "الحكمة المشرقية"⁽³⁾.

وأول ما يسترعي انتباه صاحب خماسية نقد النقد هو تحويل ابن طفيل من فيلسوف مبدع إلى مجرد عارض أمين ومحايّد لفلسفة ابن سينا، ثم إن حكم الجابري هذا مؤسس على حكم ابن رشد الذي ينسب فيه فلسفة ابن سينا المشرقية إلى الحيرانيين بدلا من أن يتصدى الجابري نفسه للبرهنة على لا معقولية ابن سينا.⁽⁴⁾

وعلى عكس مما يظن المرء من أن حضور ابن سينا سيكون طاغيا في القصة نظرا إلى اشارة ابن طفيل من أن غاية الرسالة بث أسرار الحكمة المشرقية (السينوية)، فإن طرابيشي يثبت غيابا لفكر ابن سينا وذلك لضياع كتاب الحكمة المشرقية السينوي وإلى غموض مفهوم "المشرقية"⁽⁵⁾. وإذا كان ابن طفيل استطاع أن يحوّل الحكمة المشرقية إلى حكمة عرفانية مستندا

(1) المصدر نفسه، ص 185-189.

(2) جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 199.

(3) المصدر نفسه، ص 196. نقله عن: الجابري، نحن والتراث.

(4) المصدر نفسه، ص 198.

(5) المصدر نفسه، ص 220.

إلى التجربة الشخصية لحي ابن يقظان، فانه يستبعد فكر ابن سينا المشائي.⁽¹⁾

يرى طرابيشي أنه ضمن جملة تأليفات ابن سينا الفلسفية لم تستهوي ابن طفيل إلا جزء النمط التاسع من كتاب الاشارات والتبهيّات القابل للتأويل العرفاني، وفيه وصف حالة العارف الواصل كما في النص الآتي: " ثم إذا بلغت الارادة والرياضة حداً ما، عَنَتْ له خَلَسَات من اطلاق نور الحق لذيدة كأنها بروق تومض إليه ثم تخمد عنه، ثم إنه تكثر عليه هذه الغواشي إذا أمعن في الارتياض، فكلما لمح شيئاً عاج منه الى جانب القدس، فيذكر من أمره أمراً فيغشاه غاش، فيكاد يرى الحق في كل شيء..."⁽²⁾

ومع اكتفائنا بهذا القدر من النص نظر لطوله، فإن الناقد السوري يهون من النزعة العرفانية المُغرقة معتبرا إياها وصفا لحالات شعورية، غير معتقد بها.⁽³⁾ أي أنه يفصل نفسه عن نصّه بمسافة من الحياض الموضوعي، بدليل اعطائه تفسيراً عقلائياً (قابلاً للتعقل والبرهنة على وجوده) لمثل هذه الحالات الشعورية في النمط العاشر بعد النمط التاسع الذي كان للتوصيف كما في قوله: "إذا بلغك أن عارفاً أمسك عن القوت المزروع له مدة غير معتادة، فاسجح بالتصديق، واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة".⁽⁴⁾ ولسنا ندري عن أي تفسير عقلائى يتحدث ابن سينا، وكل ما هنالك طلب التسليم بأن القوى الروحية والغيبية تجد تفسيرها في العلم الطبيعي. أو تفسيره لقدرة العارفين غير الطبيعية على الامساك عن الطعام بالقول: "القوى الطبيعية التي فينا، إذا اشتغلت عن تحريك المواد المحمودة، بهضم المواد الرديئة، انخفضت المواد المحمودة قليلة التحلل، غنية عن البديل، فربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة، لو انقطع مثله في غير حالته، بل عشر مدته، هلك".⁽⁵⁾

يتراءى لنا سبب الاختلاف بين الجابري وناقده في كون الجابري حَكَمَ على تراث ابن سينا من خلال عصرنا الحالي، عصر العلم والتقنية بينما ينظر طرابيشي إلى أعمال ابن سينا من زاوية عصره ومصره، والحق أن الموقف الأول يتطلّع إلى ما ينبغي أن يكون، في حين أن

(1)المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(2)جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 223. نقله عن رسالة حي بن يقظان.

(3)المصدر نفسه، ص 224.

(4)المصدر نفسه، ص 225.

(5)المصدر نفسه، ص 226.

الثاني يصف ما هو كائن، من هنا كانت النظرة التكاملية بين الامكان الواقعي والامكان العقلي هي السبيل إلى المقاربة الصحيحة.

والانطباع الذي يخرج به صاحب خماسية نقد النقد من كل هذا التحليل لفلسفتي ابن سينا وابن طفيل أنه "ما أفتتت قط في الفلسفة العربية الاسلامية على أحد كما يفتأت هاهنا على اثنين ابن سينا سلبا، كما ابن طفيل ايجابا".⁽¹⁾

لكن إذا كان مفهوما الدفاع عن ابن سينا ضد الأحكام السلبية والتبخيسية فكيف نرضى بأن يكون ابن طفيل قربانا لذلك؟! أليس فعل التبخييس مرفوض من الجميع؟!!

وإذا كانت الإجابة لا تعوز مجادلا، كأن يقول قائل إن طرابيشي رفض فقط تخيم دور ابن طفيل في الفكر الفلسفي لا رفض منحه نصابه الحقيقي والواقعي، أي أراد فقط "انزال الناس منازلهم"، فإنه يمكن أيضا لمجادل آخر القول: وكذلك أنزل الجابري الناس منازلهم، وهنا نجد أنفسنا، أمام مواقف وردود لا نهاية لها.

ثالثا: تقاطع ابن طفيل مع فلاسفة المشرق والمغرب

يعترض ابن طفيل على الفارابي في ثلاث مسائل تدور حول بقاء النفوس الشريفة بعد الموتى في آلام لا نهاية ثم تناقضه بقوله أنها منحلة وسائرة إلى العدم وأنه لا بقاء إلا للنفوس الفاضلة، وأنه لا سعادة إلا في هذه الحياة الدنيا، ونظريته في النبوة. يرى طرابيشي أن سبب هذا التناقض الظاهري لا يعود كله إلى خطأ في مذهب الفارابي، بل في فهم ابن طفيل، لأن المرجعيتين مختلفتين، فابن طفيل عرفاني في اطار العقيدة الرسمية المحافظة أما الفارابي فمنطلق من مرجعية أفلوطينية يونانية (علمانية)، أي لا تنظر إلى الثواب والعقاب بمنظور ديني.⁽²⁾

أما ابن باجة فيصفه ابن طفيل بأنه من أهل الدراية ولم يرقى إلى أهل الولاية، وإذا كان الفارابي في نظر ابن طفيل قد تجرأ على اجتياز عتبة المقدس فإن ابن باجة وقف عند عتبة (المقدس) فكان من "البالغين" دون المتخطين، ومثاله كالأعمى الذي تُوصف له الألوان دون أن

⁽¹⁾ جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 237.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 201.

يرأها رؤية العين، فهذه من نصيب أهل الولاية.(1)

ولا يكتفي ابن طفيل بتصنيف ابن باجة في مرتبة أدنى من مرتبة العارفين، بل يوجّه له انتقادا صريحا لكونه انتقد أهل الولاية، وذلك في قوله موجها خطابه لابن باجة " وقد عاب أبو بكر هذا الالتذاد على القوم....وينبغي أن يقال له ها هنا: "لا تَسْتَحِلْ طعم شيء لم تذوق، ولا تتخطى رقاب الصديقين.(2)

يرى ناقد ناقد العقل العربي أن نقد ابن طفيل لابن باجة تجاوز في حدته نقد ابن رشد لابن باجه، لأن نقد ابن رشد " لم يتخطَّ بالتالي في نقده مستوى الاختلاف في الاجتهاد".(3) وهذا ما أشرنا إليه نحن من قبل من أن استشهاد طرابيشي على انتقاد ابن رشد لابن باجة ليس واضحا صريحا، ونضيف هنا أيضا أن الخلاف بين ابن طفيل وابن باجة ليس كبيرا، أي لا يرتقي لكي يؤسس خلافا ابستمولوجيا شاملا.

أما الغزالي، فلا ينكر ناقد الجابري انتقاد ابن طفيل للغزالي، إلا أن هذا الانتقاد انصب على الجانب النظري الكلامي دون الجانب المعرفي والذوقي، فينظر إلى حياة الغزالي كمحطتين: المحطة الكلامية وانتقدها لتكفيره الفلاسفة، ومحطة صوفية يتراجع فيها عن كثير من أحكامه.*

غير أن حضور فلسفة الغزالي عند ابن طفيل يُستبطن من مضمون قصة حي بن يقظان، ومن تصريح ابن طفيل نفسه "لا شك عندنا في أن الشيخ أبا حامد ممن سعد السعادة القصوى ووصل تلك المواصل الشريفة المقدسة... كان مبلغا من العلم تتبع كلامه [الغزالي] و كلام الشيخ أبي علي".(4)

وينتهي طرابيشي إلى أن هذه النصوص حاسمة الدلالة لما ينبغي ويريد اثباته، ونعقب نحن أن هذه النصوص إن كانت تدل على شيء فإنما على سبيل التلميح أو بطريق التأويل

(1)المصدر نفسه، ص 206.

(2)جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 207. نقله عن: ابن باجه

(3)المصدر نفسه، ص 209.

* ينفي طرابيشي حكم ابن طفيل ذلك بقوله لم يرد من الغزالي أنه تراجع عن حكمه بتكفير الفلاسفة. انظر هامش الصفحة 211 من المصدر نفسه.

(4)المصدر نفسه، ص 216. نقله عن رسالة حي بن يقظان.

والتفسير .

وأما تشابه تفكير ابن طفيل مع المتكلمين الاسلاميين فهو في قوله على لسان حي بن يقظان بعد تأمله لخصائص الماء وتحولّه من الحالة السائلة إلى الغازية "فعلم بالضرورة أن كل حادث لأبد له من محدث فارتسم في نفسه بهذا الاعتبار فاعل للصورة ارتساما على العموم من دون تفصيل".⁽¹⁾

وهذا التفسير الذي يغلب العلة الفاعلية على العلة الصورية التي اتخذها ارسطو علة حقيقية، ويدهي أن القول بالعلة الصورية هي علة مباطنة (أي من طبيعة الشيء ذاته)، بينما العلة الفاعلية مفارقة، والمحصلة هي تبني ابن طفيل مبدا الغزالي وغيره المشهور "لا فاعلية على الحقيقة إلى الله".⁽²⁾

كما يتبنى ابن طفيل أيضا فكرة ابن سينا في مسألة قدم العالم، فالعالم عنده متأخر بالذات لا بالزمان عن خالقه، ويشبه ذلك بحركة اليد التي ترتدي خاتما أو سوارا، فحركة الخاتم ليس من ذاته بل من اليد التي تحمله.⁽³⁾ ويكمن ضعف هذا الدليل (التشبيهي) في كون حركة اليد ذاتها ناتجة عن أمر من الدماغ.⁽⁴⁾

هذا عن تدين أو كلامية ابن طفيل أما تصوفه فيظهر في اعتبار جسم الانسان عائقا أمام تحرر الروح من أدرانه ولزقيها إلى بارئها، من هنا كانت المبدأ الناظم لعلاقة الروح بالجسد هي: إحياء النفس عن طريق إماتة الجسد، وهي مقولة جميع المتصوفة، وإن اقتصر ابن طفيل نهاية هذا الطريق على الانبياء والاولياء فقط دون غيرهم من السالكين.⁽⁵⁾

إن النتيجة التي يرمي إلى اثباتها ناقد ناقد العقل العربي هي أن روابط المدرسة المغربية الخارجية وبالتحديد المدرسة المشرقية قد تكون أقوى وأوثق من الروابط الداخلية في ما بين اعضائها⁽⁶⁾ وهي نتيجة يمكن قبولها لأنها لا تخرق أصولا، وعلى هذا الأساس نوضح أن هناك

(1) جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 238.

(2) المصدر نفسه، ص 238.

(3) المصدر نفسه، ص 241.

(4) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(5) المصدر نفسه، ص 246.

(6) المصدر نفسه، ص 145.

فرقا كبيرا بين نقد صغار الأمور في النظرية تمهيدا لنسفيها وبين التركيز على دقائق الأطروحة بالتفنيذ ولكنها لا تشكل ركائز يمكن البناء عليها، بمعنى أن الفرق بين نقد الصغائر من أجل النقد وبين نقد الصغائر التي تبنى عليها النظرية، فالأول نقد شكلي والثاني نقد موضوعي ضروري.

وبعد تناول شخصية ابن طفيل يعرّج الناقد الى شخصية الشاطبي، فما هي نقاط الخلاف بين المفكرين حول الشاطبي؟ وما طبيعة اللحظة المعرفية التي مثلها؟

المطلب الرابع: الشاطبي: التراكم والاتصال المعرفي

قبل التطرّق الى شخصية الشاطبي نُشير الى تخصيص المفكر دراسة موجزة لابن مضاء القرطبي، وكونها جاءت دراسة مختصرة فلأن ذكر هذه الشخصية كان خاطفا في سلسلة نقد العقل العربي، وكان موضوع الردود يتلخّص في اثبات الانتفاضة اللاهوتية لابن مضاء القرطبي ضدا على المنطق النحوي، لذلك فقد تجاوزنا نحن أيضا تلك الدراسة لصغرها ومحدوديتها.

كما في أغلب الحالات، سوف نعرض أحد نصوص الجابري الذي سيتمحور حوله نقد ناقده والذي يقول فيها عن شخصية الشاطبي أنه قاد "المدرسة العقلانية الاندلسية المغربية" التي عملت من أجل "إعادة تأسيس البيان على البرهان... وذلك بتوظيف سلطات معرفية بديلة ترجع كلها إلى سلطة العقل وحده، أو تُشكّل بمجموعها كيانه وفاعليته".⁽¹⁾

وفي نص آخر يقول فيه عن الشاطبي "قد دشّن قطيعة ابستمولوجية حقيقية مع طريقة الشافعي وكل الاصوليين الذين جاؤوا بعده".⁽²⁾

وأول ما ينكر ناقد الجابري على هذه القطيعة المزعومة بين فكر المشرق وفكر المغرب، بل العكس هو الصحيح، "فلم يقطع الشاطبي مع أحد كما قطع مع ابن حزم وابن رشد، ولم يصل الشاطبي مع أحد كما وصل مع الشافعي وكبار الاصوليين الذين جاؤوا من بعده كالجويني والغزالي".⁽³⁾

(1) جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 316. نقله عن: الجابري، بنية العقل العربي.

(2) المصدر نفسه، ص 318. نقله عن: الجابري، بنية العقل العربي.

(3) المصدر نفسه، ص 321.

أولاً: قطيعة الشاطبي مع ابن حزم وابن رشد

يستخرج طرابيشي من نصوص الشاطبي ما يثبت افتراقه مع ابن حزم، وذلك بنقده أو حتى ذمّه، كما في تبديعه لفرقة الظاهرية وعلى رأسهم أبو داود بن علي الاصبهاني (توفي 270هـ)، يقول: "...بدعة الظاهرية تجارت بقوم حتى قالوا عند ذكر قوله تعالى: "على العرش استوى": قاعد! قاعد! واعلنوا بذلك وتقاتلوا عليه، ولم يبلغ بقوم آخرين ذلك المقدار، كداود بن علي في الفروع".

ولو أننا نُسجّل تحفظنا على هذا الحكم في مصطلح "ظاهرة" في النص قد لا يكون دالاً على فرقة متعيّنة في الواقع التاريخي، بل مجرد مفهوم نظري لما يمكن أن يتجه إليه الفكر الاصولي، ثم هو لم يذكر ابن حزم بالاسم، وأما استشهاد طرابيشي بنص وحيد ذكر فيه شخص ابن حزم فكان هامشياً يتعلق بصفاته الانفعالية، كعدم صبره على العلماء والانقياد لهم "وبهذا وقع التشنيع على ابن حزم الظاهري، و أنه لم يلزم الأخذ عن الشيوخ، ولا تأدّب بأدابهم".⁽¹⁾

ومهما يكن من أمر فإن الخلاف بين الظاهرية والشاطبي على الأقل في المستوى النظري قائم على الاصول لا الفروع فصاحب "الموافقات" يبني نظريته على أساس مقصد الشارع بينما تنفي الظاهرية هذا الاصل، فمقصد الشارع غائب عنا حتى يأتي ما يعرفنا به، وليس من سبيل الى ذلك إلا التصريح الكلامي، أي بدلالة ألفاظ النصوص محمولة على ظاهرها مطلقاً، كما ليس معلوماً أن الشريعة نزلت من أجل حفظ مصالح العباد بل "إنه تعالى يفعل ما يشاء لصالح ما شاء، ولفساد ما شاء، ولنفع ما شاء، ولضر ما شاء".⁽²⁾

يعترف طرابيشي في الاخير أنه إذا لم ينل ابن حزم ما يستحقّه من عبارات الذم والتبخيس من خصمه الايديولوجي والابستمولوجي، فإنه لا يمنع من وضعهما في الاطار الصحيح، وهو تباعد وتناقض رؤيتهما.

أما الطرف الثاني من العلاقة السالبة مع الشاطبي فهو ابن رشد، بل إن ما بينهما هو "لا علاقة" أصلاً، لأنهما ينتميان إلى عالمين مختلفين يدوران في مدارين مستقلين بدون أن تربط

(1) جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 322. نقله عن: الشاطبي، الموافقات.

(2) المصدر نفسه، ص 325. نقله عن: ابن حزم، الإحكام في الأحكام.

بينهما نقطة مركزية مشتركة. (1)

فهو لا يذكره إلا مرة واحدة في نصوصه في سياق اختلافه لا اتفاقه، يقول: "وزعم ابن رشد الحكيم في كتابه الذي سماه "فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال" أن علوم الفلسفة مطلوبة، إذ لا يُفهم المقصود من الشريعة على الحقيقة إلا بها، ولو قال قائل بالضد لما نَعُد في المعارضة". (2)

إن الاختلاف بين ابن رشد والشاطبي واضح على مستوى الفكر والمذهب، فالأول مناصر للفلسفة والعقل بينما الثاني يرفض الفلسفة لأنها لا تتعلق بها ثمرة تكليفية، ثم هي تورث التنازع والتقاطع والتدابير بين أهلها، مما يخرجهم عن السنة النبوية. (3)

ثانياً: عقم منطق المقدمتين الشاطبيّ

تدور فصول هذا الخلاف حول اعتبار الجابري تفوق ابن حزم في استبدال القياس الفقهي التقليدي بقياس برهاني مكوّن من مقدمتين: احدهما نصّ والثانية إما بديهية عقل وإما إجماع، بدلاً من الاستدلال بالشاهد على الغائب في مجال العقيدة عند ابن رشد، ثم "يأتي الشاطبي ليستلهم التطبيق الرشدي للخطوة المنهجية الحزمية، ويدشّن مقالا جديدا تماما في المنهج الاصولي قوامه "أن كل دليل شرعي مبني على مقدمتين" احدهما نظرية تثبت بضرورة الحس أو بضرورة العقل أو بالنظر والاستدلال، أما الثانية فنقلية تثبت بالنقل عن الشارع نقلا صحيحا". (4)

وقد تعمّدنا نقل هذا النص رغم طوله لأنه غنيّ بالأفكار والمواقف التي سيقف عندها ناقد الجابري. فأولا ليس صحيحا أن ابن حزم هو أول من اخترع القياس المنطقي المكوّن من مقدمتين، احدهما نقلية والآخرى استقرائية عقلية، بل إن الفضل يرجع إلى الغزالي في كتبه: "معيار العلم" و"محك النظر" و"المستصفى" القائل فيه: "اعلم أن البرهان عبارة عن أقاويل مخصوصة ألّفت تأليفا مخصوصا بشرط مخصوص يلزم منه رأي هو مطلوب الناظر بالنظر"

(1) المصدر نفسه، ص 330.

(2) جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 330.

(3) المصدر نفسه، ص 330، 331.

(4) المصدر نفسه، ص 332. نقله عن: الجابري، بنية العقل العربي.

ويقول أيضا: "البرهان عبارة عن مقدمتين معلومتين تؤولان تأليفا مخصوصا بشرط مخصوص فيتولد بينهما نتيجة".⁽¹⁾

ورغم أن طرابيشي يسترسل في اتيان وعرض نصوص الغزالي، إلا ما وقفنا عنده هو غياب التصريح بالقياس الحزمي الذي أثاره الجابري المكوّن من مقدمتين: أولاهما نقلية وثانيهما نظرية (حسية - عقلية) عند الغزالي، وحسبنا هذا القدر من التحليل والتفصيل.

نقد طرابيشي المعتبر هو كشفه حقيقة هذا البرهان المؤلف من مقدمتين في كونه مجرد تحصيل حاصل، لأن المقدمة النقلية لا تعدو أن تكون حكما من الأحكام الشرعية سواء كانت أمرا أو نهيا، ندبا أو كرها، وهذه القضايا النقلية مسلمة متلقاة بالقبول، وأما سبب قبولها لكونها بنات معجزة الرسول والقرآن، فاذن نتيجة هذا البرهان لا تخرج عن إطار ما تحدده المقدمة (المسلمة) الأولى، ولا يبقى دورا للمقدمة الثانية النظرية (الحسية العقلية) إلا أن تكون محكوما عليها.⁽²⁾

ويبدو أن كشفت قصور هذا القياس الحزمي مستفاد من القصور العام الذي يعترى القياس المنطقي الارسطي (الحلمي)، كون نتيجته لا تضيف شيئا جديدا إلى المقدمة الكبرى، وبالتالي القياس ككل، وهذا ما تظن إليه كثيرا من النقاد والدارسين خصوصا في المرحلة الحديثة مع بيكون وديكارت... الخ

ولكن ثمة ملاحظة أخرى كشفها طرابيشي في هذا القياس، وهو كونه بياني لا برهاني، فالمقدمة النقلية بما هي كذلك، أي مسلمة، تجعل من صيغته الاستدلالية صيغة بيانية ليس أكثر، وهذا يتناقض مع أطروحة الجابري القائلة ببرهانية الشاطبي المغربي الغرناطي كما ابن رشد وابن خلدون.

ويدعم ذلك ويعضده أن الشاطبي لا يؤمن بقدرة العقل المطلقة على إدراك الحقيقة بنفسه إذ لا بد له من معين، لأنه قاصر الإدراك في علمه، وفي ذلك يقول الشاطبي: "إن الله جعل للعقول في ادراكها حدا تنتهي إليه لا تتعدد، ولم يجعل لها سبيلا إلى الإدراك في كل المطلوب".⁽³⁾

⁽¹⁾المصدر نفسه، ص 333. نقله عن: الغزالي، المستصفي.

⁽²⁾جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 335.

⁽³⁾المصدر نفسه، ص 337.

وخلافا لابن رشد يقيم الشاطبي بين العقل و النقل علاقة تراتب لا علاقة ترادف أي أن النقل عنده مُقَدَّم على العقل، فالأول حاكم والثاني محكوم، وفي هذا المعنى يقول: "اجعل الشرع في يمينك والعقل في يسارك... تنبيهها إلى تقدم الشرع عن العقل".⁽¹⁾

على أن الشاطبي وإن تحدث عن البرهان المنطقي ذي المقدمتين، فإنه لا يحصر البرهان في هذا الشكل، فقد يكون مؤلفا من مقدمة واحدة فيما يعرف بالمنطق الاصولي أو المنطق الاسلامي، هذا فضلا عن نفوره من استعمال الألفاظ المنطقية لأن الشريعة تخاطب العامة من الناس المكلفين.⁽²⁾

ثالثا: مديونية الشاطبي للغزالي في توظيفه للاستقراء

إذا كان الاستقراء بالتعريف هو "الانتقال من الاحكام الجزئية إلى الكلية، أي من العينات الجزئية إلى حكم كل شامل"، فإن الجابري يرى أن ابن حزم قد دعا إلى اعتماده منهجا في التعامل مع النص القرآني... ويأتي الشاطبي لوظف الاستقراء الحزمي توظيفا جديدا قوامه استخلاص "كليات الشريعة" التي هي "كليات استقرائية"... كليات مأخوذة من استقراء الأحكام الشرعية... بالطريقة التركيبية التي قوامها الانتقال من الجزئيات إلى الكلي الذي (ينتظمها)، وذلك بواسطة الاستقراء...⁽³⁾

إن وجه معارضة المفكر السوري في مسألتين: الأولى نفي استخدام ابن حزم للاستقراء أما الثانية في اثبات مديونية استعمال الاستقراء عند الشاطبي إلى الغزالي.

لم يدع ابن حزم إلى ممارسة الاستقراء لأنه اشبه بالقياس المرفوض أصلا، لذلك فهو فاسد وباطل ومذموم، ففي "باب ذكر أشياء عدّها قوم براهين وهي فاسدة وبيان خطأ من عدّها برهان" ضمن كتابه "التقريب لحد المنطق" يقول: "فمن ذلك شيء سماه الاوائل "الاستقراء" وسماه أهل ملّتنا "القياس" وبعد شرحه للاستقراء يحكم على نتيجته "...فهذا تكهّن من المتحكم به وتخرّص وتسهّل في الكذب وقضاء بغير علم وغرور للناس ولنفسه... وهذا اشارة منه لقصور الاستقراء

(1) المصدر نفسه، ص 355. نقله عن: الشاطبي، الإعتصام.

(2) جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 338.

(3) المصدر نفسه، ص 341. نقله عن: الجابري، بنية العقل العربي.

الجزئي. (1)

يعترض طراييشي على منقوده في مده جسرًا برهانياً موهوماً بين الشاطبي وابن حزم في مسألة الاستقراء، لأن الغزالي الذي هو في الطرف الآخر المشرقي من ألهم الشاطبي الاستفادة من منهج الاستقراء.

فالغزالي هو الشيخ الفعلي للشاطبي، حتى ولو كان مجازاً لا حقيقة، لأنه أول من نقل الاستقراء من مجال الطبيعيات إلى مجال الفقهيات، يقول عن الاستقراء في كتابه معيار العلم: " الاستقراء هو أن تتصفح جزئيات كثيرة داخلية تحت معنى كلي، حتى إذا وجدت حكماً في تلك الجزئيات حكمت على ذلك الكل به ... والحكم المنقول ثلاثة: إما حكم من كل على جزء، وهو القياس الصحيح... وإما حكم عن جزء واحد على جزء واحد، كاعتبار الغائب بالشاهد وهو التمثيل وإما حكم من جزئيات كثيرة على جزء واحد وهو الاستقراء وهو أقوى من التمثيل...". (2)

وعلى الرغم من أن الاستقراء الجزئي (الناقص) ظني لا يقيني فإنه عند الغزالي يرجح كفة الحكم في أحد الاتجاهين لذلك يجب الاعتبار به، ويضرب مثلاً لذلك مسح الرأس وظيفية أصلية في الوضوء، يُستحب فيها التكرار لأننا استقرينا ذلك من غسل الوجه واليدين و الرجلين، فإن اعترض أحد وقال: استقرأوك غير كامل لأنك لم تتصفح محل الخلاف (مسح الرأس)! والجواب أن " قصور الاستقراء عن الكمال أوجب قصور الاعتقاد الحاصل في اليقين ولم يوجب بقاء الاحتمال على التعادل كما كان بل رجح بالظن أحد الاحتمالين و الظن في الفقه كاف". (3)

لكن الاختلاف الجوهرى بين الغزالي و الشاطبي باعتراف طراييشي هو في قيمة الاستقراء الناقص، فالشاطبي يعتبره كاف لحصول اليقين كما يفهم من قوله: إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية و الدليل على ذلك... ظاهر بالاستقراء المفيد للقطع". (4)

يستغرب طراييشي هذا الموقف من الشاطبي ذاته هذه المرة متسائلاً: كيف يحصل يقين من دراسة لعينات جزئية فقط لا كلية شاملة؟

(1) المصدر نفسه، ص 342، 343. نقله عن: رسائل ابن حزم.

(2) جورج طراييشي، وحدة العقل العربى، مصدر سابق، ص 345. نقله عن: الغزالي، معيار العلم.

(3) المصدر نفسه، ص 346. على أن الغزالي يحصر اليقين في العلم (العلوم النظرية) كالتطبيقيات و الرياضيات وغيرها... الخ انظر الصفحة 347 من المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه، ص 348. نقله عن: الشاطبي، الموافقات.

ونحن بدورنا نستغرب هذه السرعة في الحكم لدى طرابيشي عن الاستقراء الناقص وكأنه في مقدور الباحث الالمام بجميع جزئيات الظواهر المراد دراستها في شتى المجالات. ونحن ندرك اليوم بفضل الدراسات و النظريات المعاصرة في الفيزياء وغيرها أن اليقين النظري (الفلسفي) مفهوم غير موجود واقعيًا، لأنه ما من شيء إلا ونسبي، فحتى علم الرياضيات المشهور عنه الصرامة والدقة قد طرقه باب الشك (الهندسات الاقليدية و اللاقليدية - المسلمات - مفهوم اللانهاية...)، وهكذا فإن اعتبر الشاطبي الاستقراء الناقص يؤدي إلى اليقين فهو غير مخطئ تمامًا، لأن اليقين درجات ولا وجود لليقين المطلق.

إن رؤية طرابيشي لشخصية الشاطبي ولدوره التاريخي في الحضارة العربية الاسلامية، وهي نظرة بديلة ومستقلة تماما عن أطروحة الجابري، استقاها من باحثين عرب آخرين* تتمثل في اعتبار الشاطبي واقع تحت رحمة الاحساس بالغربة، نتيجة بقاء موطنه غرناطة في ذاك العصر اقليما محاصرا وقلعة وحيدة بين أقاليم نصرانية اسبانية.

فكان ينظر إلى زمانه باعتباره آخر الأزمان وأن الزمن الأمثل هو الزمن الأول، زمن الصحابة، ف جاء فكره متحررا نسبيا، كمن على مركب غريق يحاول النجاة بنفسه إلى قارب نجاة صغير حاملا معه ما قل من الاغراض الاساسية التي هي كليات الشريعة ومقاصدها،⁽¹⁾ وهذا التفسير يغلب عليه الطابع النفسي الشخصي وإن حمل جوانب تاريخية و لذلك يصعب تقييم مدى وجاهة هذه الرؤية.

رابعا: بيانية الشاطبي وميوله العرفانية

يرى المفكر السوري أن الحقل الابستمي الذي يحكم فكر الشاطبي هو البيان لا البرهان كما زعم غريمه، آية ذلك أن الشاطبي يعتقد بأن الشريعة الاسلامية أمية نزلت لأمة أمية مستدلا بظاهر الآيات القرآنية كقوله تعالى: " هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ... " الجمعة الآية: 2، ومعنى الأميين من الأم أي الباقي على أصل وولادة الأم ولم يتعلم كتابة و لا قراءة ولا غيرهما.

* يحيل طرابيشي في الهامش إلى عبد المجيد الصغير في الفكر الأصولي واشكالية السلطة العلمية في الاسلام. انظر ص449.

⁽¹⁾ جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 359.

ورغم غرابة هذه النظرية لما تطرحه من اشكاليات لاهوتية كلامية، فإنه لا تفسير لذلك إلا لكون الشاطبي بيانياً في فهم النصوص الشرعية، ولكنه بيان من نوع خاص، بيان ليس من طبيعة لغوية فقط، بل من طبيعة معهود العرب وفي ذلك يقول: "إن قلنا إن القرآن نزل بلسان العرب وأنه عربي وأنه لا أعجمية فيه فبمعنى أنه نزل على لسان معهود العرب في الفاظها الخاصة وأساليب معانيها".⁽¹⁾

ومعنى ذلك أن مشروع الشاطبي لا يخرج عن المشروع البياني العام الذي فرض نفسه منذ الشافعي كإطار مرجعي ثابت لفهم النص القرآني. على أن الجابري يتأول تأويلاً آخرًا لمفهوم أمية الشريعة والأمة الأمية بقوله "ما يريد الشاطبي أن يخرج به من تأكيد أمية العرب وأمية الشريعة هو أنه ... لا يجوز ولا يعقل أن نبحت في القرآن عن علوم ومعارف أعلى من مستوى الأمية التي كان عليها العرب...".⁽²⁾

هذا عن بيانية الشاطبي، أما عرفانيته ففي قوله بعد تمييزه بين تصوفين أحدهما محمود والآخر مذموم "التصوف بالمعنى الأول المجرى المقبول لا بدعة في الكلام فيه ... وأصوله في الكتاب والسنة...".⁽³⁾

وعن ميوله العرفانية يصف المتصوفة بالمحققين والمكملين الذين هم باتفاق أهل السنة صفوة الله من الخليقة، أما في كتابه الاعتصام فصرح عزمه على تلخيص طريقة القوم (المتصوفة) ليستدل به على صحتها وجريانها على الطريقة المثلى.⁽⁴⁾

نلاحظ هنا تقلب طرابيشي بين الاشادة بالشاطبي وبين التقليل من انجازه ما يجعل الصورة مشوشة عند المتلقي أو القارئ.

خامساً: حقيقة نظرية المقاصد الشاطبية

يشرح ناقد العقل العربي نظرية المقاصد الشاطبية باعتبارها نظرية ثورية في مجال أصول الفقه، انتصرت للجانب العقلاني على المذهب النصي السائد، وفي هذا يقول: "أخذ الشاطبي

(1) المصدر نفسه، ص 363.

(2) جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 368. نقله عن: الجابري، بنية العقل العربي.

(3) المصدر نفسه، ص 373. نقله عن: الشاطبي، الاعتصام.

(4) المصدر نفسه، ص 373. نقله عن: الشاطبي، الاعتصام.

هذه الفكرة [مقاصد الشرع] عن ابن رشد الذي وظفها في مجال العقيدة، ونقلها إلى مجال الأصول، فدعا إلى ضرورة بنائها، أعني الأصول، على مقاصد الشرع بدل بنائها على استثمار ألفاظ النصوص، كما دأب على العمل بذلك علماء الأصول انطلاقاً من الشافعي، وبذلك يكون الشاطبي قد دشّن قطيعة ابستمولوجية حقيقية مع طريقة الشافعي وكل الأصوليين الذين جاؤوا بعده".⁽¹⁾

إن "... محور هذه القطيعة مفهومان: "ظاهر ألفاظ الشرع ومقصد الشرع"، وهذان المفهومان، الموروث أولها عن ابن حزم وثانيهما عن ابن رشد "مفهومان مركزيان في المشروع الثقافي الاندلسي، مشروع إعادة تأسيس البيان [على البرهان]"⁽²⁾.

وأول ما يلاحظه طرابيشي في نص غريمه أنه يؤسس لقطيعة موهومة بين نظرية المقاصد الشاطبية وبين الفكر المشرقي من جهة، ويثبت من جهة ثانية استمراراً واتصالاً بين هذه النظرية وبين الفكر المغربي ممثلاً بابن رشد، وإذا كان الجابري ليس هو أول من قال بالشرط الثاني من المسلمة إذ قد سبقه إلى ذلك باحثين آخرون كالتونسي عبد المجيد التركي،* فإن باحثنا مع ذلك يثبت هشاشة هذه المقولة باستشهاده بباحثين اثنين: تونسي ومغربي، فالأول هو عبد المجيد الصغير في كتابه "الفكر الاصولي واشكالية السلطة العلمية في الاسلام" يقول: "لعلّ الانصاف يقتضي مراجعة ذلك الحكم القطعي المؤكد أن العناصر التي تؤسس فكر الشاطبي ومنهجيته لم يكن لها حضور تأسيسي ولا أي نوع من الحضور.. وقد برهننا مراراً وبما فيه الكفاية أن تلك العناصر المنهجية بعينها حاضرة عند الجويني وبشهادة الشاطبي"⁽³⁾.

أما الباحث الثاني وهو المغربي صاحب أطروحة "نظرية المقاصد عند الامام الشاطبي" والذي لم يذكر طرابيشي اسمه فيقول " ... ولو ساغ في ميزان العلم أن تؤسس قيادة ابن رشد وتأثيره على الشاطبي في مجال المقاصد، على مجرد استعماله لفظ مصلحة لكان أولى أن

(1) المصدر نفسه، ص 375. نقله عن: الجابري، بنية العقل العربي.

(2) جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 378.

* يستشهد طرابيشي بمدخلة تحت عنوان "مكانة ابن رشد الفقيه من تاريخ المالكية" للدكتور عبد المجيد التركي، أقيمت في ندوة بالرباط سنة 1978.

(3) جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 376. نقله عن: عبد المجيد الصغير، الفكر الاصولي واشكالية السلطة العلمية في الاسلام.

نؤسس ذلك على استعماله لفظ مقصد الشرع ومقصود الشارع، مما لم يبق فقيه ولا أصولي إلا استعمله... هكذا بكل راحة يستسهل باحث كبير ومفكر شهير [الجابري] الجزم بأن فكرة المقاصد أخذها الشاطبي عن ابن رشد!⁽¹⁾

ودون أن نناقش هذين النصين للباحثين المذكورين لأن عرضهما كان مجرد الاستئناس أو على الأقل اثبات وجود رؤى مخالفة لمذهب الجابري، فإن ناقدته يرى تناقضا صارخا بين أن تأخذ نظرية المقاصد الشاطبية منهجية ابن حزم الظاهرية ومنهجية ابن رشد المقصدية، وقد مرّ بنا أنفا كيف أن الشاطبي يُنكر على ابن حزم ظاهريته الجوفاء، مُفَنِّدا إياه بمناظرة ابن سريج لابي بكر ابن داوود الاصبهاني منقولة عن الجويني حول مدلول الآية " فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ " القارعة: الآية 7، فسأله: ماذا تقول في من يعمل مثقال ذرتين؟ فأجاب أبو بكر: الذرتان ذرة وذرة، فقال ابن سريج: فلو عمل مثقال ذرة ونصف؟ فتلبد وانقطع.⁽²⁾

ومن هذه المناظرة المقتضبة يستنتج الناقد الحلبي ثلاثة أفكار أساسية:

1- مديونية الشاطبي لفكر إمام الحرمين الجويني المشرقي*، فلا قطيعة إذن بين مشرق ومغرب.

2- مديونية ابن حزم الظاهري إلى ظاهرية أبي بكر ابن داوود، أي اتصالية أيضا بين مشرقية ابن داوود ومغربية ابن حزم.

3- ولكن إن رفض الشاطبي العمل بظاهرية النصوص فليس معناه اقصائها كلياً، بل منهجه يعتمد على المزوجة بين استثمار ألفاظ النصوص الدينية واستقراء مقاصد الشرع، والاجتهاد عنده ضربان متلازمان: " استنباط من النصوص واستقراء المعاني من المصالح والمفاسد" وهذان الضربان كل واحد مفتقر للآخر، لأن الاستدلال بالمنقولات لا بد فيه من نظر، كما أن الرأي لا يعتبر شرعا إلا إذا استند إلى النقل.⁽³⁾

(1) المصدر نفسه، ص 377. نقله عن: أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الامام الشاطبي.

(2) جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 379. نقله عن: الشاطبي، الموافقات.

* حيث يستشهد به الشاطبي في أكثر من عشرة مواضع، وذلك في ما يخص مفهومي قصد الشرع وقطعية أصول الشريعة، لكن ذكره للجويني يعني أيضا توافقه مع الغزالي، إذ يذكره أكثر من أربعين مرة ويستشهد بكتبه منها: المستصفي، وشفاء العليل والاحياء وجواهر القرآن ومعيار العلم. انظر: طرابيشي، وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 381.

(3) المصدر نفسه، ص 380.

يحاول صاحبنا المترجم السوري بناء رؤية بديلة عن أطروحة غريمه لحقيقة نظرية المقاصد الشاطبية، أساسها: اعتبار مفهوم المقاصد كمفهوم تراكمي لم يلد دفعة واحدة مع الشاطبي، بل جذوره ممتدة في الماضي البعيد ضمن ثلاثة أطوار.

1- الطور الأول: كان مع الترمذي الحكيم والماتريدي والشاشي القفال والأبهرى والباقلاني، ومعهم كان تداول لفظ المقاصد دون مفهومه.

2- الطور الثاني: أما تبلوره كمفهوم كان في حلقات الثلاثي الأشعري: الجويني، الغزالي، الرازي.

3- الطور الثالث: تطوّر إلى مفهوم مركزي أي إلى مفتاح، كان مع الشاطبي.

يقف صاحب كتاب "وحدة العقل العربي" عند مساهمة الجويني (419-478هـ) في كتابه البرهان، حيث تداول مفهوم قصد الشرع كثيرا، ثم هو من قسّم كليات الشريعة إلى ضروريات وحاجيات وتحسينيات، يقول عن أصول الشريعة: "نحن نقسمها خمسة أقسام ... فأما الضرب الأول فهو ما يستند إلى الضرورة ... وبيان ذلك بالمثال: القصاص [ف] قضاء الشرع بوجوب القصاص في أوانه معلل بتحقيق العصمة في الدماء المحقونة والزجر عن التهجم عليها" ... وأما الضرب الثاني فهو ما يُبنى على الحاجة كالأجارة ... وأما الضرب الثالث فهو ما لا ينتسب إلى ضرورة ولا إلى حاجة وغايته الاستحاثات على مكارم الاخلاق".⁽¹⁾

وأما إضافة الغزالي في تنقيحه التصنيف الخماسي لمقاصد الشريعة وذلك في تقريره "قد علم على القطع أن حفظ النفس والعقل والبضع والمال مقصود في الشرع"، ثم يقوم بتعديل هذا التصنيف إلى خمسة "مقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم".⁽²⁾

وفي صيغة أخرى أكثر وضوحا لا تحتل الإنكار، يؤكد الغزالي أن حفظ الأصول الخمسة يستحيل أن لا تشمل عليه ملة من الملل، ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر و القتل والزنا و السرقة وشرب المسكر.⁽³⁾

⁽¹⁾ جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 384. نقله عن : الشاطبي، البرهان.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 384،385. نقله عن : الغزالي، المستصفى.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 385،386.

لا ينكر طرابيشي على الشاطبي مساهمته اللمعة في اثراء نظرية المقاصد رغم انطلاقه من أساس القدماء و السلف كالجويني و الغزالي على الخصوص، فاشتملت مجهوداته على تصنيف قصد الشارع إلى أربعة مقاصد.

1- قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء.

2- قصد الشارع في وضع الشريعة للافهام.

3- قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها.

4- قصد الشارع في وضع الشريعة دخول المكلف تحت أحكام الشريعة.

كما قسم مقاصد الشريعة إلى مقاصد أصلية ومقاصد تبعية، وأما قواعد معرفة قصد الشارع فحصرها في أربع:

1- فهم قصد الشارع وفق مقتضيات اللسان العربي.

2- فهم قصد الشارع باعتبار صريح أوامره ونواهيه.

3- فهم قصد الشارع باعتبار علل أوامره ونواهيه.

4- فهم قصد الشارع عن طريق الاستقراءات الكلية.

سادسا: قصور نظرية المقاصد وعجزها عن مسايرة العقل الحدائي

لقد عرضنا في ما سبق من سطور، اعتراضات الناقد السوري على القول باستقلالية نظرية المقاصد وقطعها مع ماضيها، لأنها لا تمثل فتحا ابستمولوجيا، غير أن هذا كله لا يخرج عن اطار الردود السالبة، وما نبحت عنه هو نظرة صاحبنا إلى هذه النظرية من حيث علاقتها بمشروعه العام ومذهبه الكلي وفعلا فقد وقعت اعيننا على سطور موجزة في معانيها ولكنها مهمة في دلالاتها البعيدة.

يتعمق طرابيشي في تحليل نظرية المقاصد فيسأل عن جوهرها، فيجيب على لسان الشاطبي: أن وضع الشرائع إنما هو لصالح العباد في العاجل و الآجل معا، وهذا بدلالة الاستقراء المفيد للقطع، أي أن الاحكام الشرعية تعلل بموجب قاعدة جلب المنفعة ودرء المضرّة، وهذا يؤدي إلى اعتماد نوعا من المعقولية السببية في إقامة الاحكام، وهنا يتساءل الناقد السوري هل هذه

المعقولية مطلقة أم مقيدة بالشرع ؟

لا يتردد ناقدنا بالإجابة:

أ- إن الشرع "هو سقف غير قابل للتجاوز لهذا العقل، فهو ليس عقلا مطلقا ولا مستقلا بنفسه في الاجتهاد وكم بالأولى في التشريع".⁽¹⁾ ويضيف رغم اختلاف الفقهاء في أحقية العقل في الاجتهاد، إلا أنهم مجمعون - و الشاطبي معهم - على أنه لا تشريع من جهة العقل،⁽²⁾ بدليل ما ينقله الشاطبي عن الغزالي عن الجويني في باب افردته للمصالح المرسله، تدليلا منه على أن الاستدلال المرسل ليس مرسلا بإطلاق، بل لابد له حتى وإن افتقر إلى أصل شرعي مباشر من الاعتبار بمعنى مناسب يشهد له الشرع، الذي يعود إليه وحده تحديد ما المراد بالمصلحة، حتى ولو كانت مرسله، وهذا على وجه لا يستقل العقل بدركه على حال، ذلك أنه إذا لم يشهد الشرع باعتبار ذلك المعنى كان مردودا باتفاق المسلمين.⁽³⁾

ب - يلاحظ طرابيشي أن وضع الضرورات الخمس بالشكل التراتبي الصارم، يفقدها القيمة والغاية، وكان يفترض أن تتمتع جميعها بأقدار متكافئة من السيادة الذاتية، فأن يكون الدين مقدّما على النفس في جميع الحالات والاقوات، لا يترك لقيمة الحياة أي معنى، هذا إذا لم تتقدم حرمة النسل (الجنس) على حرمة النفس وحرمة العقل "السكر" وحرمة المال "السرقه"، كما يحدث في عقوبة الرجم بالنسبة للزاني والزانية المحصنين المتزوجين، وحد قطع اليدين بالنسبة للسرقه، والجلد بالنسبة للسكر الذي يمس بالنفس وقد يفضي إلى الوفاة .

ج - ولما كانت هذه المقاصد ضرورية، ولما كان ادراك وكشف العلاقة بين عناصر المقاصد الضرورية (الدين والنفس المال العقل والنسل) لم يكن بالوضوح الكافي، فقد ترتب عنه من الناحية العملية اختلالات في الاحكام والفتاوى، منها العقوبة الجماعية والتعذيب ومحاربة البدع.

1 العقوبة الجماعية: أكد الشاطبي على أنه يجوز قتل الجماعة بالواحد، لأن فعل القتل "مضاف إليهم تحقيقا اضاافته للشخص الواحد، وإنما التعيين في تنزيل الاشخاص منزلة

(1) جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 389.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 390.

الشخص الواحد وقد دعت إليه المصلحة".

2 **التعذيب:** أجاز الشاطبي تعذيب البريء، لأنه لو لم يكن الضرب والسجن بالتهم لتعذر استخلاص الاموال من أيدي السراق و الغصاب، إذ قد يتعذر إقامة البيّنة، فكانت المصلحة في التعذيب وسيلة إلى التحصيل بالتعيين و الاقرار".

3- **القتل في البدعة:** أباح قتل المبتدع في قوله " إن فرقة النجاة وهم أهل السنّة مأمورون بعبادة أهل البدع والتشريد بهم والتتكيل بمن انخاش إلى جهتهم بالقتل فما دونهم". (1)

د - أنه مهما بلغت نظرية المقاصد ومعها جميع النظريات الدينية مبلغا من المعقولية والعمل بمبدأ السببية، فإنها تظل أسيرة فعل التحليل والتحریم، فالآية القائلة " **إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ** " البقرة 173. فما هي المصلحة من تحريم الدم أو لحم الخنزير، وكذلك الآية القائلة: " **وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا...** " الانعام 146. كما أن الذبح غير المذكي إذا لم يذكر اسم الله عليه فيحرم أكله، فما هي المصلحة الظاهرة أو الباطنة العاجلة أو الآجلة في ذلك؟ أو بالأحرى كيف انقلبت المصلحة إلى مضرة، من فعل التحليل إلى فعل التحريم، وهنا تم تحريم أكل لحم حيوانات الغنم و البقر هي عند المسلمين جائزة أكلها، فما هي الحكمة من ذلك؟

و- ونظرا لهذه النقائص التي تعتري نظرية المقاصد يقترح طرابيشي ادخال تعديلات عليها لتتوافق أكثر مع العقل ومع النظرة الحداثية لحقوق الانسان.

1- إعادة النظر في تراتبية الضرورات الخمس بحيث لا تطغى ضرورة على أخرى وبديل من تبعية الضرورات بعض من بعض يقترح إقامة علاقة جدلية تضامنية تكاملية بينهما.

2- إعادة تأويل مقاصد الشارع على ضوء مقاصد المكلف وحاجاته المستجدة تاريخيا.

3- إعادة تفعيل حقوق الأدميين (حقوق الانسان) بدل الاستمرار في تغييبها بحجة مراعاة حقوق الله. (2)

وتبدو اقتراحات طرابيشي تصلح كإطار عام وخطوط عريضة للاجتهاد الاصولي وهي في

(1) المصدر نفسه، ص 392. نقله عن : الشاطبي، الاعتصام.

(2) جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 395.

حاجة إلى تخصص وتفرع وتأصيل من خلال باحثين متخصصين.

ذلك ما فعله الفيلسوف المُجدّد طه عبد الرحمان حينما أعاد ترتيب مقاصد الشريعة بشكل يخالف النظرة التقليدية وكانت نتيجته كالآتي:

أ- **القيم الحيوية أو قيم النفع والضرر:** وهي المعاني الخلقية التي تتقوم بها كل المنافع والمضار التي تلحق عموم البني الحسية والمادية والبدنية، ويكون الشعور الموافق لهذه المعاني الخلقية هو اللذة عند حصول النفع والألم عند حصول الضرر؛ ويندرج في هذه القيم، على سبيل المثال، حفظ النفس وحفظ الصحة وحفظ النسل وحفظ المال.

ب- **القيم العقلية أو قيم الحسن والقبح:** وهي المعاني الخلقية التي تتقوم بها المحاسن والمقابح التي تعرض لعموم البني النفسية والعقلية، ويكون الشعور الموافق لهذه المعاني هو الفرح عند حصول الخير والحزن عند حصول الشر؛ والقيم التي تتدرج تحت هذه المعاني أكثر من أن تحصى؛ ومن الأمثلة عليها: الأمن والحرية والعمل والسلام والثقافة والحوار.

ج- **القيم الروحية أو قيم الخير والشر:** وهي المعاني الخلقية التي تتقوم بها كل الخيرات والشور التي تطرأ على عموم القدرات الروحية والمعنوية، ويكون الشعور الموافق لهذه المعاني هو السعادة عند حصول الصلاح، والشقاء عند حصول الفساد، ويدخل في هذا الصنف الإحسان والرحمة والمحبة والتواضع والخشوع.

وينشأ عن هذا التقسيم الجديد للقيم ترتيب جديد هو بمنزلة قلب للترتيب القديم؛ فبعد أن كانت القيم الضرورية تتبوأ المقام الأول في الترتيب القديم، أضحي معظمها ينزل الدرجة الثالثة في الترتيب الجديد مثل حفظ النفس وحفظ النسل وحفظ المال؛ ثم بعد أن كانت القيم التحسينية تنزل الدرجة الثالثة في الترتيب القديم، أصبحت تتبوأ المقام الأول في الترتيب الجديد.¹

وفي ختام هذا المطلب لا يسعنا إلا نجمل القول على لسان المترجم الحلبي: إن النموذج الابستمولوجي الجابريّ تحكمه غائية تفاضلية لا تفاضل بين أجزاء التراث فحسب بل تفاضل بين أقطار التراث من مغربي إلى مشرقي، كما أن البحث الابستمولوجي عامة القائم على الإلغاء التمييزي القيمي والتفاضلي بين الظواهر الثقافية ما جاء الا ليدحض القراءة الايديولوجية

¹ طه عبد الرحمن، مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة، مجلة المسلم المعاصر (مجلة دورية محكمة)، (لبنان: العدد 103، 2002). متاح على الموقع الإلكتروني: <http://almuslimalmuaser.org>

لتلك الظواهر، فتم اعتبار - عن خطأ - البرهان أعلى مرتبة من البيان مثلما أن العرفان أدنى مرتبة من البيان.

إن ابستمولوجية طرابيشي تنظر إلى العقل العربي الاسلامي كإناء من نظام ابستمي واحد، تتحد فيه جميع الانظمة المعرفية من برهان وبيان وعرفان، والقانون المعرفي الحاكم للعقل العربي هو قانون التراكم الكمي، فمهما تميزت شخصية فكرية عن أخرى ولا منطقة عن منطقة فالإطار واحد، هو العقل العربي الاسلامي على الرغم مما عرفه هذا العقل من نهضة مجهضة (منقوصة) في العصر الحديث، وذلك لعدم نجاحه في استبدال نقطة المركز بأخرى مغايرة أو في الاتجاه كالسهم كخط مستمر.⁽¹⁾

وهكذا يخلص طرابيشي إلى أن لا قطيعة معرفية حصلت في المغرب الاسلامي لا مع ابن رشد ولا ابن خلدون ولا الشاطبي، وإن صحّ تسميتها بالقطيعة لكانت قطيعة لا للدخول في التاريخ، بل للخروج منه، "قطيعة بلا وراثه وبلا مستقبل وبلا مردود بالنسبة إلى المنظومة الفكرية التي يقال لنا إنها قطعت معها... فالقطيعة لا تكون معرفية فعلا ما لم يعقبها نوع من "نشأة مستأنفة"⁽²⁾.

أما فيما يخصنا فنعتقد حينما نسمع أطروحة الجابري عن تميز الشاطبي بتجديده وقطيعة عن الآخر، في فكرة المقاصد (وهي تبدو فكرة مأخوذة من سقط المتاع) ثم أرى طرابيشي يعترض على تفخيم الشاطبي أكثر مما يجب بدليل تأثره بشيخه الشافعي وهجومه على ابن حزم... فلا أضرب هذا بهذا، ولا اجعلهما متقابلين، بل متكاملين، فأقول: نعم الشاطبي له الفضل في نظرية الأصول، وهذا لا يمنع من قوله في مراحل مختلفة من عمره بالقول بأشياء بيانية أو حتى عرفانية... وإذا نحن عملنا بهذا المبدأ التكاملي بين نظرة الجابري و طرابيشي فإنه ستنحل الكثير من القضايا والمسائل العالقة، فالأول مجتهد والثاني كذلك، وخطؤنا نحن إن وقفنا عند ظروف كل واحد منهما، فلكل سياقه الذي كتب نصّه ضمنه، فعلينا أن نغادر أرض الجزئيات والشكليات إلى سماء الكليات والمعاني، وإلا كنا أسرى لهذا الاختلاف ومجرد تابعين له.

⁽¹⁾ جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 405.

⁽²⁾ جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 407.

أما إذا جئنا نُقيِّم الشاطبي، فهل نلومه على تفضيله للعلوم الشرعية على حساب العلوم الدنيوية، وفيما اليوم في القرن الواحد والعشرين من يدعو إلى أكثر من ذلك، في التشبث في ما نطلق عليه بـ"الشكلانية الدينية" التي لا ترى الدين إلا كمنجم للنصوص يُعني الانسان عند احتياجه للعلوم الدنيوية كما يفعل بعض المُغالين من أصحاب نظرية "الاعجاز العلمي" في القرآن الكريم. لاشك أن الشاطبي، والحالة هذه، سيغدو متقدما على ابستمية عصره بمراحل!!

لقد وجدنا طرابيشي ينفي أن يكون الشاطبي ممثلا لقطيعة معرفية، بحجة اعتقاده عقائد بالية ولا عقلانية، كرؤيته المُؤمَّتة للسلف الأول إذ لا يمكن أن يبلغ المتأخرون أبدا مبلغ المتقدمين، فخير القرون الذين رأوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وآمنوا به، ثم الذين يلونهم، وهكذا يكون الامر أبدا إلى يوم قيام الساعة".⁽¹⁾

ونحن نقول إنه ينبغي فهم القطيعة لا على أساس مفهوم كلي يؤدي إلى تغيير جذري في عقائد وسلوك صاحبها في حياته الشخصية والاجتماعية والاخلاقية... إلخ وإنما على أساس كشف وقياس تغيرات محددة في مجال معرفي ضيق، هو آلية انتاج معرفة في ظروف معينة، هذا طبعا على الرغم من تسجيلنا لمبالغات عاطفية في مشروع الجابري، مثل كلمات (فَتْحٌ - دَشْنٌ ... إلخ).

وما نرمي إليه أنه إذا قال الجابري: إن المجهود الفكري للشاطبي شكّل قطيعة معرفية مع ما سبقه فلا يعني ذلك تحوُّله إلى مفكر وعالم يعتقد ما يعتقد العلماء في عصرنا هذا، فليس من الصواب الحكم على القدماء من خلال عصرنا الحاضر.

نقد وتقييم

- لا نذهب مع طرابيشي في الاتجاه الذي يقول إن ناقد العقل العربي صاغ قضاياها في شكل اشكاليات مغلقة، وهذا لأن الاشكالية المغلقة أولا ليست عيبا أو نقيصة بل قد يُعزى إلى صاحبها القدرة والمهارة، وثانيا ليس دقيقا وصف اشكاليات الجابري بالمغلقة، لأن ما غُلق يمكن أن يُفتح أي أن ما كان عُرضة للغلق كان عُرضة للفتح.*

(1)المصدر نفسه، ص 408.

*يقول طرابيشي إن أول من وصف الجابري بهذه الصفة وهي غلق الاشكاليات هو السيد ياسين . انظر: جورج طرابيشي، اشكاليات العقل العربي، مصدر سابق، هامش صفحة 92.

- يجب أن لا يُنسبنا أو يمنعنا مشروع طرابيشي لنقد النقد والخلاف الكبير بين المفكرين، من اكتشاف مواطن الاتفاق بينهما، فطرابيشي لا يعارض تبجيل "الروح العقلانية" التي يعتقها الجابري، فكلاهما عقلائي المذهب من هذه الزاوية، ولو أننا وجدنا طرابيشي في حالات نادرة يُجادل حتى في قيمة "العقلانية" في بعض مواقفه النادرة. لذلك يمكن القول إن ما يبدو من خلاف كبير بين الرجلين، فإذا ما جردناه من الألفاظ و الأحكام القيميّة (أحسن - أفضل - سيء - جيد... الخ) فقد تضيق مساحة الخلاف بينهما، فاعتبارنا لفكر بن سينا كأكبر مُكرّس للفكر العرفاني الغنوصي أو اعتبرناه واحدا من جملة آخرين قالوا أيضا بالعرفان، فليس ذلك خلافا كبيرا .

- يعد طرابيشي صاحب نظرية في معنى "المشرقية" التي وردت في عنوان كتاب "الحكمة المشرقية" ، وذلك بالقول إنها تعني "اسم عَلَمٌ يدل على مكان جغرافي محدد، كما أن طرابيشي طوّر مضمون الحكمة المشرقية مستفيدا من نظرية نيليو المستشرق الايطالي، بحيث لا تعني أكثر من فلسفة مشائية غير رسمية تابعة لاجتهاد ابن سينا في مقابل المشائية الأرسطية .

- أما أضعف نقطة اعترت تنفيذ طرابيشي وقد تكون أقوى نقطة - إذا ما أخذنا بنظرة التكامل المعرفي - فهي اعترافه بتضمن فلسفة ابن سينا لمصادر عرفانية (روحانية) للعقل الانساني .

- نخشى أن ينتقل التحقير من ابن سينا كما يفعل الجابري، إلى ابن سبعين كما يفعل طرابيشي، وهكذا في الوقت الذي يدعو طرابيشي الجابري الكف عن تبخيس الفلاسفة والأعلام يقع هو في المطب ذاته .

- ينتقد طرابيشي المنهج البرهاني لابن رشد - ولست أدري إن كان نقده مؤسّساً - ثم هو يرتكب نفس خطأ الجابري في التبخيس والتعظيم، ولسان حالنا يقول "لا تنه عن خلق وتأتي بمثله عار عليك إذا فعلت عظيم" ، إلا إذا كانت بغاية الجدال الفرضي الذي يتنازل عن قضاياها بمجرد اعتراف خصمه بالهزيمة، أي أن صحة هذا الفرض مرتبط بصحة الأصل، وإذا كان الأصل خاطئا نجم عنه انهيار البنيان ككل، من أجل ذلك نرى أنه لا ينبغي في الجدال الارتباط بنويها بالقضايا الأصلية.

المبحث الثالث: الخلاف حول المصادر القديمة للامعقول العربي الإسلامي

يعترف طرابيشي في مقدمة كتابه: العقل المستقل في الاسلام بانحباس مشروعه في فعل نقد النقد، لكنه بمقابل ذلك، يرى أن المتمعّن في هذه الردود لابد أن يلحظ الرؤية البديلة

والمستقلة بذاتها، ذلك أن الجابري قدم له المناسبة فقط، لينطلق هو في بناء رؤية خاصة تعاود حفر الأسس، ويستشهد بكونه كتب كثيرا عن موروث "الفلاحة النبطية" نحو تسعين (90) صفحة، في الوقت الذي كتب فيها خصمه نصف صفحة حول ذات الموضوع . وكذلك الشأن بالنسبة لموضوع اخوان الصفا الذي نفى عنهم طرابيشي تكريسهم للاتجاه اللاعقلاني، وفي شرحه لسبب طول مشروعه لنقد النقد فيعود لشساعة رقعة التراث العربي الاسلامي التي شهدت فصول المعارك الفكرية بين المفكرين، لينهي مقدمته بالتمييز بين رؤيته القائمة على اعتبار أسباب انحطاط الحضارة العربية الاسلامية داخلية، وبين رؤية مخالفة التي تحمّل الغير (اللاعقلانية الغنوصية الهرمسية) مسؤولية استقالة العقل العربي الاسلامي.(1)

يرى المترجم السوري أن مفهومي الغرب والشرق عند منقوده، يمثلان مقولتين جغرافيتين لا ابستمولوجيتين، أي أنه ما ينتمي إلى المكان الغربي (أو المغربي) يمثل المعقولية البرهانية، وما ينتمي إلى المكان الشرقي (أو المشرقي) يمثل اللامعقولية العرفانية. وشبيهه من هذا التقسيم يقسم الجابري الانظمة المعرفية إلى: نظام معرفي لغوي عربي الأصل، ونظام معرفي غنوصي فارسي الأصل، ونظام معرفي عقلاني يوناني الأصل، وهناك تقسيم ثالث أكثر شهرة للأنظمة المعرفية: نظام بيان عربي، ونظام عرفاني فارسي، ونظام برهان يوناني.(2)

لكن ورغم ثبات هذه الابستمولوجيا فإنها تقبل نوعا ما من الانزياح والارتحال والتقل، فالمغرب قد يتمشرق كما يتعرفن البرهان، والمشرق قد يتغربن حين يتبرهن البيان، وأما العرفان فقد يظل في قاع اللامعقول إذا اتجه شرقا وقد يتعقلن إذا اتجه غربا، وهذا ما يمثله الجابري بالافلاطونية المحدثة.(3)

يحاول طرابيشي الدفاع عما سماه الجابري بـ "العقل المستقل في الاسلام" وهو العقل الذي تأثر بالعقائد والأفكار الغنوصية الآتية من حضارات الشرق كبلاد فارس والهند وغيرهما. فكيف دافع طرابيشي عن الاتجاهات العرفانية والغنوصية في الاسلام كالتراث النبطي (اللبناني) القديم والسابق على الاسلام وأيضا فرقة إخوان الصفاء وقبلهما الأفلاطونية المحدثة والعقائد الهرمسية ؟

(1) جورج طرابيشي، العقل المستقل في الاسلام، مصدر سابق، ص 9،10.

(2) جورج طرابيشي، العقل المستقل في الاسلام، مصدر سابق، ص 11،12.

(3) المصدر نفسه، ص 13.

المطلب الأول: الأفلاطونية المحدثة والعقائد الهرمسية

أولاً: الصيغة المغربية والمشرقية للأفلاطونية المحدثة (روما - أفاميا)

يرى الجابري أن التاريخ الأوروبي يهتم بذكر أفلوطين دون غيره من ممثلي الاتجاه العرفاني (المدرسة الاسكندرانية نومينيوس) الذين تركز تأثيرهم في سوريا وخرسان، وهذا لإيجاد اتصال بين حضارة اليونان مع الرومان مع أوروبا. إن تاريخ الفلسفة الأوروبية النزعة يستهدف إقامة الجسر الضروري لربط العالم الروماني بالفكر اليوناني من جهة، والمسيحية بالفلسفة من جهة ثانية، وذلك من أجل اثبات استمرارية موهومة في التاريخ الأوروبي السياسي والفكري. تلك الاستمرارية التي ستتحول مع هيجل إلى مطلق⁽¹⁾.

وقد جمعنا نقاط الاختلاف حول هذه المقولة في :

1- أفلوطين مصري وليس رومانيا.

2- الإيحاء بأن أفلوطين كان مسيحياً، فيما كان هو وثني أي يؤمن بتعدد الآلهة.

3- الواقع أن الجابري كثيراً ما يُندد بالإيديولوجيا المركزية الأوروبية، لكنه يساهم من حيث يدري أو لا يدري في ترسيخها في أكثر من موضع، (كمصادرتة على الطبيعة اليونانية للعقلانية).

4- أن حضور أفلوطين في التاريخ الأوروبي، سببه اضطرار النزعة المركزية إلى الاعتراف بفضل أفلوطين "المشرقي" في الفلسفة اليونانية، التي اعتبرت بغير حق "غربية".

5- أن التاريخ الفلسفي، لا الحضاري، يُسجّل قطيعة بين التراث اليوناني والتراث الروماني، وهذا باتفاق جميع المؤرخين.

6- أن الفلاسفة الاسكندرانيين أو المشاركة عند الجابري، ساهموا في اغناء الفلسفة اليونانية، باعتراف هيجل في كتابه "دروس في تاريخ الفلسفة"، وكذلك اميل برييه في "تاريخ الفلسفة"، ونتج عن تغييب تاريخ الفلسفة الأوروبية النزعة للاسكندرية واحضارها لروما لاشيء، فلا الاسكندرية غائبة، ولا روما تتمتع فيه بنصاب فلسفي مرموق.

(1) المصدر نفسه، ص 15. نقله عن: الجابري، نحن والتراث.

7- الاختلاف على شخصية نومينيوس NUMENIUS* السوري المشرقي، فالجابري يقول عنه هو من دمج الدين بالفلسفة، وبالضبط "حكمة اليهود" في فلسفة أفلاطون.

8- يذهب طرابيشي إلى أن "نومينيوس" حاضر بقوة في تاريخ الفكر الأوروبي، بدليل حضوره عند الفيلسوف الفرنسي فيليكس رافيسون ثم إميل فاشروا في كتابه: "التاريخ النقدي لمدرسة الاسكندرية"، حيث أشار إلى العلاقة بين نومانيوس وأفلوطين، كما نجد بيير دوهم حديث عن نومانيوس، ولعل إميل برييه الوحيد الذي لم يُشِرْ إلى نومانيوس.

9- يقلب طرابيشي قضية مُعارضه رأساً على عقب فعنده: أن التاريخ الأوروبي النزعة يُحضر نومانيوس المشرقي لكي يُثبت لا عقلانية المشرق، في مقابل العقلانية الصرفة للثقافة اليونانية (الغربية).⁽¹⁾

إذن يمكن تلخيص اعتراض طرابيشي على منقوده في تنصيب نومانيوس أبا مؤسساً للأفلاطونية المحدثه بصيغتها المشرقية أي اللاعقلانية، ولكن بفعله هذا لا يدعم أكثر ما يدعم النزعة الأوروبية للتاريخ الفلسفي في الوقت الذي يشكو منها، مما استحق (الجابري) لقب المستشرق الداخلي.

وبديهي أننا في هذه الدراسة نتوقف عند هذا الحد من الخلافات التفصيلية بعيدة المنتهى، كمناقشة فلسفة نومانيوس هذا واعتقاداته العقلانية أو اللاعقلانية، فذاك مما لا تحتمله هذه الدراسة. ولكن يكفي أن نُشير إلى نهاية هذا الخلاف، حيث يصبّ في اعتبار باحثنا السوري أفلوطين ونومانيوس، حليفان في معركة مشتركة لا خصمان، معركة ايديولوجية ووجودية - لا ابستمولوجية - بين الوثنية اليونانية - الرومانية، وبين الديانة المسيحية.⁽²⁾

ثانياً: وحدة مدرسة أفلوطين ونومانيوس

يذهب طرابيشي إلى أن فلسفة أفلوطين لا تتعد كثيراً عن فلسفة نومانيوس، لأن كليهما

^(٤) أحد الفلاسفة الفيثاغوريين الأفلاطونيين البارزين من مدينة أفامية السورية (على نهر العاصي في سهل الغاب)، التي كانت من أهم مراكز الفلسفة الأفلاطونية الحديثة في العصر الروماني. عاش في النصف الثاني من القرن الثاني الميلادي وكان له تأثير كبير في فلسفة أفلوطين.

⁽¹⁾ جورج طرابيشي، العقل المستقل في الاسلام، مصدر سابق، ص 16-32.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 63.

حاول بعث الفلسفة الافلاطونية من جديد في القرن الاول و الثاني للميلاد، وما يدعم هذه الرؤية هو:

- 1- أن أفلوطين نفسه بشهادة فورفوريوس، كان يدرس في مدرسته شروح نومانوس.
- 2- أن أماليوس، وهو تلميذ أفلوطين الوفي، كان يقرأ جميع مؤلفات نومانوس.
- 3- أن الفلاسفة اتباع افلاطون مثل فورفوريوس، يميلخوس، وابروقولوس ويحي النحوي، كانوا لا يذكرون في مؤلفاتهم إسم أفلوطين إلا مقرونا بنومانوس على سبيل الاتفاق و التشابه.

وإذا كان انتقاد أفلوطين للغنوصيين لا يشمل نومانوس فمن يشمل ان؟

يشك طرابيشي في كون الغنوصيين من أمثال أولفيوس، وإيكولينوس الذين انشقوا عن الفلسفة اليونانية من المسيحيين الجدد، ستكون نفسها مسيحية الاساقفة والمجامع الكنسية الارثوذكسية.(1)

إن من مآخذ أفلوطين على هؤلاء الغنوصيين كونهم يلفقون مذاهب غامضة لا تمت بصلة إلى أفكار الاغريق الواضحة والأفكار الهلينية القديمة، وليس كما يزعم الجابري من كونهم لا يتقيدون بالمنهج الهليني. ومعنى هذا أن الخلاف هنا بين أفلوطين ممثلاً للنخبة العالمية في الفلسفة اليونانية، وبين كثرة عامية تمثلها الديانة المسيحية الجديدة.(2)

وكذلك يختلف أفلوطين مع هؤلاء المسيحيين الجدد في قوله بتعدد الآلهة وبألوهية الكواكب وانكاره للانبياء و القديسين والشفاعة واليوم الاخر وسائر العبادات، ثم هو يرفض الثنائية التأليهية بين إله خيري وآخر شرير، لأنها تتعارض مع الميتافيزيقا اليونانية التي تتصور العالم على أنه نظام متناسق وتام الخيرية.(3)

يميز طرابيشي بين ثنائيتين إلهيتين، هناك ثنائية تؤمن بتعدد الآلهة ولكنها لا تتعارض فيما بينها، وبين ثنائية تفصل بين إله الخير وإله الشر، وخطأ الجابري ومن ورائه فستوجير، اعتبار ثنائية نومانوس ثنائية جوهرية مانوية، بينما لم يفعل نومانوس أكثر من اعترافه بإله مساعد

(1) جورج طرابيشي، العقل المستحيل في الاسلام، مصدر سابق، ص 62.

(2) المصدر نفسه، ص 63.

(3) المصدر نفسه، ص 65، 66.

لأول (الإله الأصلي)، تماما كالقول بمفهوم التثليث عند المسيحية الذي لا يعني صراع الأقطاب الثلاثة مع بعضها بل انسجامها: الله الابن روح القدس.⁽¹⁾

ثالثا: دور المسيحية في استقالة العقل اليوناني الروماني

إذا كان الباحث الفرنسي فستوجيير يرجع استقالة العقل اليوناني في العصور المتأخرة، كالهيلينستي والروماني، إلى أسباب ذاتية تعود إلى طبيعة هذا العقل المبني على النظر العقلي المجرد دون السعي نحو التجريب، فإن صاحب رباعية نقد النقد يعزو أفول العقلانية اليونانية إلى الديانة المسيحية، إلى ظاهرة التدين الهوسي في عهد الامبراطورية الرومانية في القرون الأولى للميلاد، وفي ذلك يقول عن السبب الرئيسي لإقالة العقل اليوناني المتمثل في "تتصر الامبراطورية الرومانية وذلك عام 325 م وتحول المسيحية إلى ديانة رسمية وتعبير أدق إلى ديانة دولة".⁽²⁾

ويبدو واضحا أن موقف طرابيشي المناهض لتدخل الديانة المسيحية في الدولة الرومانية، ينسجم مع موقفه من الجمع بين الدين الاسلامي والدولة العربية، ذلك أن جوهر الدين مسيحيا كان أو اسلاميا عنده، هو دعوة روحية ضميرية لا علاقة له بالتنظيم السياسي الوضعي، وهو موقف سنتطرق إليه بالتفصيل في مسألة العلمانية.

لكننا في الوقت ذاته نُسجل بعضا من التناقض بين ايمان طرابيشي بالعقل اليوناني كعقل متميز برهاني، وهو في كتابه نظرية العقل ينفي أن يكون اليونان لديهم عقل منزّه إذ لديهم إيمان بالخوارق كهوميروس، ثم يُعلي من شأن الفكر الشرقي، وهو ما هو، والنتيجة أنه كان يماحك ولا يناقش أو يجادل.

يؤرخ طرابيشي لمحطات رئيسية للانقلاب الاستيمولوجي التي قادته المسيحية، فقد بدأ في محطة أولى مع القديس بولس القائل: "نحن إنما نعظ بحكمة الله، الخفية، الباقية، المستورة".⁽³⁾ ثم مع القديس بوسستينس (100-165م) الذي فضّل حكمة الأميين من اتباع العقيدة الجليلية الجديدة المسيحية، على حكمة المتعلمين من اتباع الفلسفة اليونانية. وفي محطة ثالثة، قام

⁽¹⁾المصدر نفسه، ص 70.

⁽²⁾جورج طرابيشي، العقل المستقل في الاسلام، مصدر سابق، ص 84.

⁽³⁾المصدر نفسه، ص 85. نقله عن: بولس الرسول، الرسالة الى أهل قولوس.

طاسيانس الآشوري والقديس ثيوفيلوس بمحاربة الفلاسفة الوثنيين بسلاح السخرية و التهكم، فوصفهم الأول بالضفادع والمسوخ والثاني بترويج زنا المحارم واللواط. وفي محطة رابعة مع القسطنطين وابنه، الذي حرق كتب فورفوريوس واصدار مراسيم تمنع تداول أفكار الفلاسفة المرجومين. أما المحطة الأخيرة فكانت بمثابة الضربة القاضية التي مثلها الامبراطور بوستينيابوس (482-565م)، حين أجبر جميع الوثنيين على اعتناق المسيحية أو مصادرة أملاكهم، وانتهت بقراره إغلاق أكاديمية الفلسفة في أثينا سنة 529م، ومعه لفظت الافلاطونية المحدثة آخر انفاسها ومعها الفلسفة اليونانية، ليحل ليل دامس في القرنين السادس و السابع للميلاد.⁽¹⁾

والحال أن شبه العدم الذي آل إليه البرهان اليوناني، مع المد الكاسح للبيان المسيحي ... جعل منه الجابري تحت اسم العرفان أو اللامعقول أو الهرمسية أو الافلاطونية المحدثة بصيغتها المشرقية، هاجس العصر كله والنظام المعرفي الذي ساد العصر الهلينستي، من أواخر القرن الرابع قبل الميلاد إلى منتصف القرن السابع بعد الميلاد قبل أن يجتاح، انطلاقاً من قاعدته في حيران ومنذ بداية عصر التدوين، فضاء الفكر العربي الاسلامي، حيث "استمر يحتلّ مواقع رئيسية داخله إلى أن اكتسح مساحته كلها تقريباً في عصر الانحطاط".⁽²⁾

وما كان يظهر لنا على سبيل التلميح من اشارات طرابيشي، سيتضح أكثر وبمنتهى الصراحة عن دور الديانة المسيحية والاسلامية في إقالة العقل اليوناني والعربي على التوالي، ذلك ما نفهمه من قوله: "كما أن فستوجير الباحث الفرنسي قد أبى لاشعوريا أن يعي دور البيان المسيحي في وأد البرهان اليوناني، كذلك أبى الجابري لاشعوريا أن يعي دور البيان العربي الاسلامي في وأد البرهان العربي الاسلامي".⁽³⁾

ولكن بأي معنى يفهم النظم المعرفية البيان البرهان العرفان؟ أما عن البرهان فهو في نظره "حرية العقل في ممارسة فاعليته بالاستناد إلى مرجعيته الذاتية وسلطته الخاصة"، ولا يدخل في هذا الاطار القراءة التوقيرية للبرهان الأرسطي، لأنها قراءة بيانية، وأما البيان فهو "فاعلية تأويلية تقيد نشاط العقل بنص مقدس أو بنص مرفوع إلى مرتبة القداسة". وأما العرفان فهي في

⁽¹⁾المصدر نفسه، ص 87-89.

⁽²⁾جورج طرابيشي، العقل المستقل في الاسلام، مصدر سابق، ص 93. نقله عن: الجابري، تكوين العقل العربي.

⁽³⁾المصدر نفسه، ص 94.

مرتبة وسطى بين البرهان و البيان "فهو أيضا مثل البيان فاعلية تأويلية، ولكنه يطلق للعقل أكبر قدر مستطاع في تأويل النص المقدس دوما دون تقييد بحرفه ولا انئسار لسلطة لفظه".⁽¹⁾

رابعا: رفض التشنيع على دور حران: المدينة والفكر

يلاحظ المترجم السوري طغيان حضور مدينة حران في مشروع منقوده، وذلك لما تُمثله كمصدر للامعقول، الذي سيتعدى إلى الفكر العربي برمته، وهذا في مقابل مدينة أفاميا مع نومانيس التي تولّت هرمة الفكر اليوناني العقلاني.⁽²⁾

تمثّلت اتهامات الجابري لحران: المدينة والفكر، توريثها العلوم السحرية والعقائد الدينية كألوهية الكواكب، والقول بالعمول العشرة المفارقة، وتوسيع قطاع اللامعقول في الفكر العربي، إلى أن اكتسح ساحته كلها في عصر الانحطاط. لقد انطلق في حران أكبر تيار للامعقول الهرمسي عند الصابئة الحرانيين.⁽³⁾

انصب نقد طرابيشي على موقف الجابري من وثنية حران أو المدينة الوحيدة التي لم يتتصر أهلها، ذلك أن جميع المصادر التاريخية تؤكد أن حران لم تكن بمعزل عن المد المسيحي، فقد كانت مدينة متعددة الأديان والثقافات والاجناس بين الفرس والروم و المندائيين، وفيها صائبة كتابيون كما صائبة وثيون.

والحق أن كثيرا من المؤرخين قد وقعوا في هذا الخطأ والتشويش في معرفة حقيقة الديانة الصائبة الحرانية، لكن الثابت أن عملية تنصر حران بدأت مع القرن الرابع الميلادي، حيث تم تحويل بيت ابراهيم إلى كنيسة وظهور الأسقف نارسيس، كما يذكر ميخائيل السوري الكبير وابن العبري في كتابيهما التاريخيين أن السريانيين قدموا إلى حران سنة 361 م، ليحولوا أسقفها إلى

(1) المصدر نفسه، ص 95. وعد طرابيشي في هامش الصفحة أنه سيكون لموقفه من البرهان والبيان والعرفان تفصيل أوفى في الجزء الخامس من سلسلة نقد العقل العربي، لكن زملاءه نصحه بالتوقف عن النقد لأن ما كتبه يكفي وزيادة، وفعلا عمل بتلك النصيحة ف جاء جزؤه الخامس مغايرا كليا لما سبقه .

² كذا سنعب على طرابيشي استعماله مفاهيم الجابري: البيان، البرهان،، العرفان، التي طالما أنكرها في كتبه السابقة، خصوصا نظرية العقل، لكنه نبهنا في هامش الصفحة (94) من أن استخدامه لتلك المفاهيم الجابرية، أو بالأحرى التراثية كان على أساس وظيفي جدالي لا غير، ولو أنه نسب إلى اليونان البرهان الذي طالما أنكره على أرسطو وغيره من اليونانيين.

(2) جورج طرابيشي، العقل المستقل في الاسلام، مصدر سابق، ص 96.

(3) المصدر نفسه، ص 100.

مدينة مجاورة، بينما تشير مصادر أخرى أن الاسقف الأول لحران هو فيتوس الذي خلفه سنة 381 م بروتوجينوس إلى أن بلغ عدد الاساقفة حتى القرن التاسع للميلاد حوالي 43 أسقفا. (1) ومن المؤكد تاريخيا أن العرب المسلمين قد وجدوا كاتدرائية حين فتحوا حران سنة 639هـ، وكما دخل بعض الحرانيين الدين المسيحي، دخل بعضهم الآخر مبكرا إلى الاسلام في عهد الخليفة عمر بن الخطاب، بل إن كثيرا من "التشدد السنّي" ما قد ظهر في حران كابن تيمية الذي كان سليل أسرة حرانية. (2)

وأما رده على الرواية المشهورة لابن النديم، والتي يستدل بها ناقد العقل العربي على حقيقة دين صائبة حران، وملخص تلك الرواية الطويلة أن سكان حران كانوا وثنيين على ديانة اليونانيين، فلما خيرهم المأمون العباسي بين الدخول في دين من الاديان التي فرضها الله في كتابه وبين القتل، فانتحلوا اسم الصائبة لكون القرآن ذكر هؤلاء إلى جانب اليهود و النصارى والمجوس، كأصحاب دين معترف به. قلنا إن موقف طرابيشي من هذه الرواية هو الشك في مضمونها بحجة أن راويها الحقيقي ليس ابن النديم - كما هو شائع - بل هو إيشع القطيعي النصراني، الذي يهدف إلى التأييد على أهل حران الذين لم يتتصروا بعد، بصفته مرتدين عن الاسلام، هذا فضلا على البعد الزمني بين الواقعة الربع الاول من القرن الثالث وبين راويها ابن النديم عام 357هـ، أي قرن وربع. (3)

كما أن مضمون الرواية لا يتطابق مع بعض الاحكام الفقيهية السائدة آنذاك، كالزعم أن المأمون خير أهل حران بين السيف أو انتحال دين الاسلام أو دين من الاديان المذكورة في القرآن، فالاسلام كما كان معمولا به، لا يبيح تغيير الدين بالنسبة للزميين إلا أن يدخلوا الاسلام، فلا يُجيز تغيير المرء لدينه اليهودي أو العكس إلا أن يدخل الاسلام، وأخيرا فإن سيادة الفقه الحنيفي المتسامح وقتئذ المأمون، الذي ما كان يحرم عبادة الاوثان إلا على العرب، فكان لا يزال ينظر إلى المخالفين من عبدة الكواكب والنار على أنهم أهل نمة. (4)

ومهما يكن من أمر الحرانيين، فإن الثابت أن عددهم بدأ بالنقصان بسبب الاضطهاد

(1) المصدر نفسه، ص 107.

(2) المصدر نفسه، ص 108-111.

(3) جورج طرابيشي، العقل المستقل في الاسلام، مصدر سابق، ص 114، 115.

(4) المصدر نفسه، ص 118، 119.

الاسلامي، إلى أن انقرضوا في النهاية، والعجب العجاب أن يعزو الجابري إلى هذه الفرقة الدينية الصغيرة المنقرضة كل أنواع اللامعقول في الفكر العربي بحجة اقرارهم بألوهية الكواكب والقول بالعقول العشرة.⁽¹⁾

إن القول بألوهية الكواكب لدى الحرائين أثر في الفكر الاسلامي أمر لا يستقيم، لتناقضه مع صريح القرآن والعقيدة الاسلامية، بل الصحيح أن ذلك هو ما حكم عليهم بالانقراض والفناء. وإذا كان لا بد من إيجاد أصولا للقول بألوهية الكواكب في الحضارة الاسلامية، فإنه ينبغي إلتماس ذلك في مؤثرات الفلسفة الإلهية اليونانية كما هي عند أفلاطون وأرسطو وأفلوطين.⁽²⁾

أما القول بالعقول العشرة الحرائية كانت ضمن المؤثرات الحاسمة للعقل المستقل في الاسلام، فذلك تنقضه المصادر التاريخية التي لا تذكر شهادة أو حتى حكاية عن الديانة الفيضية و العشرية، وما تدين به حران هو عبادة الإله "سن" أو "القمر" ذي الصيغة التثليثية (إله سين وزوجته وابنه) التي تعود إلى ألف سنة قبل الميلاد، أي قبل أفلوطين بقرون.⁽³⁾

ومع اختلاط ديانة القمر هذه بديانات أخرى في حران كالمقدونية والرومانية، فإنه لم يتعدى عدد الآلهة سبعة في كل الأحوال، وما أبعدنا عن الرقم عشرة الذي يتحدث عنه الجابري، وفي كل الأحوال فإن نظرية العقول العشرة الفيضية، لم تظهر مع فلاسفة الاسلام إلا عند الفارابي، وهي مسألة لا تأخذ من الانتشار إلا حيزا ضيقا جدا.

وهكذا في الأخير يمكن تلخيص اعتراض طرابيشي على مُخالفه في مسألة مدرسة حران، هو في تضخيم للدور الايديولوجي والابستيمولوجي لهاته المدرسة، إلى الحد الذي صورها كأنها طوفان كوني اكتسح الساحة الفكرية في المنطقة الواقعة من سوريا غربا إلى خرسان شرقا، ابتداءً من القرن الثاني للميلاد إلى ما بعد قيام الاسلام.

خامسا: الرد على اتهامات العقائد الهرمسية الثالث

يتوقف طرابيشي عند ثلاث محطات أساسية لإتهامات الجابري لبعض الفرق والمدارس التي تمثل الاتجاه اللاعقلاني في الفكر العربي الاسلامي، المحطة الاولى اتجهت بحكم الهرمسة

(1) المصدر نفسه، ص 124.

(2) المصدر نفسه، ص 126.

(3) جورج طرابيشي، العقل المستقل في الاسلام، مصدر سابق، ص 129.

إلى اخوان الصفاء، وذلك لقولهم بمفهوم العالم انسان كبير والانسان عالم صغير، أما المحطة الثانية من التهرمس فمثلها الحلاج في اعتقاده أن الله خلق آدم على صورته، وأما المحطة الثالثة والاخيرة، فجسدها الشيعة بقولهم إن الله لا يُعرف إلا عن الطريق السلب.⁽¹⁾

1- شيوع عقيدة العالم انسان كبير والانسان عالم صغير

كان الجابري قد اتهم اخوان الصفاء بالنزعة الهرمسية في مذهبهم القائم على تشبيه العالم بالإنسان الكبير، لأن العالم هو جسم واحد بجميع أفلاكه وسماواته، وله نفس واحدة سارية في جميع أجزاء جسمه مثل الانسان تماما، والانسان أيضا عالم صغير لأنه يجمع بين الجسد الجسماني ونفسه الروحانية، وتكامل اعضائه وتناسقها تُماثل تناسق أجزاء الكون وأفلاكه.⁽²⁾

يُهوّن خصم الجابري من النظرة السلبية نحو هذا الاعتقاد لإخوان الصفاء، وهذا بتأكيده انتشاره الواسع عند كثير من الأمم والثقافات القديمة والوسيطة، باستثناء بعض الفلسفات الشكّية والذرية والمشائية. وكان أول ما ظهر هذا المفهوم ظهورا واضحا عند الطبيب اليوناني ابقراط (460-370 ق م) الذي يقول في كتابه الحمية: "إن الانسان عالم أصغر لا سبيل إلى فهمه ومعالجته بمعزل عن اعتبار الكل ... فالانسان لا يمكن تجريده عن كلية الطبيعة التي هو مشارك فيها"⁽³⁾.

وهذا الاستعمال لهذا المفهوم لا يقتصر على ابقراط بل يشمل الثقافة اليونانية ككل، كما يؤكد الباحث جيانى فياتيمو "إن تصور الانسان كعالم أصغر هو ثابتة دائمة في الفلسفة اليونانية"⁽⁴⁾. أما في الثقافة العربية، فقد عُرف هذا المفهوم وتمّ تداوله بين الفلاسفة والعلماء والمفكرين، فهذا الكندي يعرف الفلسفة بأنها معرفة الانسان نفسه [لأنه] إذا عرف ذاته عرف الجسم بأعراضه ... فإذا علم ذلك جميعا [أي الجسم والنفس] فقد علم الكل، ولهذا العلة سمّى الحكماء الإنسان العالم الأصغر.⁽⁵⁾

(1) المصدر نفسه، ص 140.

(2) المصدر نفسه، ص 141.

(3) جورج طرابيشي، العقل المستحيل في الاسلام، مصدر سابق، ص 144. نقله عن: لوران عياش، أبقراط.

(4) المصدر نفسه، ص 144. نقله عن: جيانى فياتيمو، موسوعة الفلسفة.

(5) المصدر نفسه، ص 146. نقله عن: الكندي، رسائل الكندي الفلسفية.

في حين جاء ذكر مفهوم العالم الصغير عند ابن باجه في شرح قول أرسطو عن ضرورة الاعتقاد بالمرّك الذي لا يتحرك "...إن كانت حركة تحدث في ما ليس حركة، وهو جزء، مَنْ الذي يمنع أن يحدث في الكل؟ وإن كان يحدث في الانسان، وهو العالم الصغير، فما الذي يمنع أن يحدث في العالم الكبير، حتى يكون العالم تحدث له حركة بعد أن لم يكن يتحرك، لا هو ولا جزء منه".⁽¹⁾

وما نلاحظه في هذه النصوص المستشهد بها لا تثبت اعتقادا وتبنيًا لأصحابها ورواتها، وإنما جاءت على سبيل الإخبار والشرح، ثم إنه ينبغي التمييز بين أن يأتي هذا المفهوم عند فيلسوف بشكل عرضي، وبين أن يشكل مذهبًا متكاملًا تدور حوله مسائل جزئية متعلقة به كما عند اخوان الصفاء، ولا نريد أن نستعرض جميع شواهد طرابيشي حول مفهومي الانسان الكبير والعالم الصغير في التراث العربي الاسلامي، كمثالي الجاحظ والبغدادى، إلا أننا نكتفي أخيرا بعرض مثال مسكويه في كتابه "الفوز الأصغر" حيث عقد مماثلة بين الانسان والعالم في فصل تام يقول فيه: "أما أن الانسان عالم صغير وقواه متصلة، وفيه نظائر جميع ما في العالم الكبير من الاصقسطات الأربع [الماء، الهواء، التراب، النار] ومن المعمور والخراب ومن البر والبحر والجبال ... ففي الانسان ما يجري مجرى النار في الحر واليبس ومجرى الارض في البرد واليبس ... أما ما يجري مجرى النار منه المرارة المعلقة بالكبد لأنها حارة يابسة ... أما مثالات أجزاء ما في العالم الكبير فإن الرطوبات التي تخرج من العين والفم والأنف تجري مجرى العيون في الأرض..."⁽²⁾

2- مقولة "خلق الله آدم على صورته"

يجمع طرابيشي أحكام منقوده حول الفلسفة الدينية الهرمسية، كونها تقول بأن الله خلق الانسان على صورته، أي على صورة الله نفسه، كما تؤكد بعض النصوص الهرمسية الطابع الالهي والسماوي للنفس الانسانية، وذلك من وجهين القول بأن النفس هي من أصل إلهي، لكونها بنّت الله، وإما أنها عبارة عن مزيج من عناصر الله نفسه.⁽³⁾

⁽¹⁾المصدر نفسه، الصفحة نفسها. نقله عن: ابن باجه، شرح السماع الطبيعي لأرسطو طاليس.

⁽²⁾جورج طرابيشي، العقل المستقل في الاسلام، مصدر سابق، ص 147، 148. نقله عن: مسكويه، الفوز الأصغر.

⁽³⁾المصدر نفسه، ص 149. نقله عن: الجابري، تكوين العقل العربي.

وبكل بساطة يرد الناقد الحلبي أن مقولة إلهية النفس، ليست قولاً هرمسياً، بل هي قول أفلاطوني، لأن التراث الأفلاطوني سابق على التراث الهرمسي، ففي محاوره "فادن" اعتبر على لسان سقراط المقبل على مغادرة الحياة، أن الموت هو موت الجسد فحسب، ولكنه للنفس لحظة تحرر وفرح، فبانبثاقها من الجسد تتخلص من سجن المادة، وتعود إلى طبيعتها الإلهية.(1)

ويدعم طرابيشي قوله بشهادة فستوجير نفسه - الذي استعان به الجابري - القائلة بأن الغنوص الهرمسي لم يخرج قط في الحقيقة عن إطار التقليد الأفلاطوني.(2)

ويضم الجابري المتصوف الحلاج إلى الدائرة الهرمسية وذلك لقوله: "أنا الحق" في كتابه الطواسين، وهي عبارة هرمسية تماثل القول المأثور "خلق الله آدم على صورته" وضمير الهاء في صورته تعود إلى الله أما المذهب السنّي في الإسلام فيرجعها إلى الإنسان.(3)

يتعجب طرابيشي من جهل منقوده بحقيقة القول المأثور، إذ هو آية توراتية وفوق ذلك حديث مروى في صحيح البخاري. هذا عن شكل الردّ، أما مضمونه، فليس هناك إجماع سنّي على التأويل الذي أعطاه الجابري، فقد اختلف المسلمون في ضمير الهاء، فإما أن يكون عائداً على آدم أو عائداً على الله تعالى، وفي الحالة الأولى يكون الغرض من الحديث الرد على الدهرية واليهود والقدرية، وفي التأويل الثاني يفيد التشريف والتتويه والتخصيص.(4)

يستشهد المترجم السوري بشخصيات أخرى تمثل الإسلام السنّي كما عند ابن قتيبة، الذي وإن أنكر أن يكون لله صورة أو مثال كان، لا يشك في أن عائدية الضمير في صورته إلى الله، وكذلك يستشهد بأحمد ابن حنبل وابن تيمية، الذي يقول عن تلك الأحاديث المتشابهة نحو قوله: "خلق الله آدم على صورته" إنا نقبلها ولا نحرفها ولا نعطلها ولا نتأولها... ولا نزيد عليها ولا ننقص منها بل نؤمن بها ونكل علمها إلى عالمها".(5)

إن هذا الاختلاف في تأويل هذه المقولة الشهيرة ليس خاصاً بعلم الكلام الإسلامي، بل أيضاً عرفه اللاهوت اليهودي واللاهوت المسيحي، وذلك عند كل من موسى ابن ميمون اليهودي

(1) المصدر نفسه، ص 150.

(2) المصدر نفسه، ص 151.

(3) المصدر نفسه، ص 153. نقله عن: الجابري، تكوين العقل العربي.

(4) جورج طرابيشي، العقل المستقل في الإسلام، مصدر سابق، ص 154، 155.

(5) المصدر نفسه، ص 157. نقله عن: ابن تيمية، نقض المنطق.

وأبي قرّة المسيحي. (1)

بيد أن التفسير الطرابيشي الخاص الذي يعزوه إلى الاعتقاد الهرمسي بمماثلة الانسان لخالقه، هو أن الهرمسية بما هي ديانة وثنية، أي ديانة تجمع بين التنزيه والتوحيد بعبادة الاله من خلال الاصنام، فإنها تأولت المقولة كآتي: "مادام الانسان مخلوقا من نفس وجسد، فإن الإله الخالق قد خلقه على صورته الجوهرية من حيث هو نفسها، ولكنه بدوره ومن حيث هو جسد خلق أصنام الآلهة على صورته المادية". (2)

هذا ما يستنتجه من العقائد الهرمسية التي تقول "أن الانسان، بين سائر الاحياء هو وحده المزدوج، وأحد الجزأين اللذين يتألف منهما بسيط، وهو ذاك الذي يسميه اليونانيون "الجوهري" ونسميه نحن "المكوّن على شبه الله" والجزء الثاني رباعي، وهو الذي يسميه اليونانيون "المادي" ونحن نسميه "الأرضي" وهو الذي منه صنع الجسد الذي هو بمثابة غلاف لذلك الجزء من الانسان الذي قلنا إنه إلهي". (3)

أما دفاع ناقدنا عن أبي المنصور الحلاج من شبهة المماثلة و المطابقة بين الله والانسان بالقول: إن تلك المطابقة ذهنية لا حسية أو جسمية، وذلك في قراءته لنص الحلاج القائل: "تجلى الحق لنفسه في الأزل قبل أن يخلق الخلق وقبل أن يعلم الخلق ... نظر إلى ذاته فأحبها وأثنى على نفسه فكان هذا تجليا لذاته في ذاته ...". (4)

والحق أن الحسم والفصل في هذه النصوص، نص الحلاج وغيره مما سبق، يقتضي الدخول من جديد في اشكاليات كلاسيكية طبعت الفكر الاسلامي، في حين إننا اليوم في أمس الحاجة إلى تجاوز تلك الاشكاليات الدائرة على نفسها، بطرح مسائل جديدة أو على الاقل تجديد المنهج والرؤية إلى تلك المسائل.

3- لاهوت السلب ونفي معرفة الله بالنظر

(1) المصدر نفسه، ص 159.

(2) المصدر نفسه، ص 160.

(3) جورج طرابيشي، العقل المستحيل في الاسلام، مصدر سابق، ص 161. نقله عن : المدونة الهرمسية.

(4) المصدر نفسه، ص 163. نقله عن الجابري، تكوين العقل العربي. من المفارقة أن نصا واحدا يستشهد به كلا المتخالفين لاثبات قضيتين متعارضتين.

ينتقد الجابري مذاهب الشيعة باستثناء الزيدية، لاعتقادهم باستحالة معرفة الله عن طريق النظر والقياس، لأن ذلك يوافق الاعتقادات الهرمسية، كما انتقد الجهمية (نسبة إلى جهم ابن صفوان المتوفي 128هـ) لتصورها السلبي العدمي للذات الالهية، مستشهدا بأحد نصوصها: "إن الله لا شيء وما من شيء ولا في شيء ولا يقع عليه صفة شيء ولا معرفة شيء ولا توهم شيء".⁽¹⁾

ينكر طرابيشي على منقوده إن كان الأشعري والذي أخذ منه النص قد شمل جميع فرق الشيعة بحكمه عليهم باستحالة معرفة الله عن طريق النظر، ويأتي بنص الأشعري الذي يؤكد اختلاف فرقة الروافض فقط دون الشيعة كلها في النظر والقياس، ويقسمهم إلى ثمان فرق لا تنكر القياس والنظر إلا فرقة واحدة.

وأما العقيدة الهرمسية عن معرفة الله بالسلب (بالنفي) فإن الباحث الفرنسي فستوجيير - شاهد الجابري - يميز بين الإله المعلوم في المذاهب الهرمسية المتفائلة، والإله المجهول في المذاهب الغنوصية المتشائمة، فقد تصورت المذاهب الغنوصية المسيحية العالم شر وراءه خالق شرير، بعكس الهرمسية المتفائلة فقد تأثرت بالميتافيزيقا اليونانية التي ترى الكون الجميل صورة لخالقه البديع. وهذا نص للهرمسية أورده فستوجيير: "إذا أردت أن ترى الله فانظر إلى الشمس، وانظر إلى مسار القمر، وانظر إلى انتظام النجوم، فمن الذي يحفظ النظام في هذا كله؟ ... لا بد إذن من وجود موجود يكون هو الخالق والسيد لهذه الأشياء ...".⁽²⁾

إن القول باستحالة ادراك ذات الله إلا عن طريق الوصف السلبي، قالت به أيضا فرقة مركزية في علم الكلام الإسلامي، وهي المعتزلة وما فرقة الجهمية التي كال لها ناقد العقل العربي كثير من صفات النقص إلا جماعة متقدمة من طبقات المعتزلة، وقد ذهبوا مذهب تنزيه الذات الالهية وتعطيل الصفات كي لا يشركوا أحدا من الخلق.⁽³⁾

المطلب الثاني: الإشادة بالموروث القديم: الفلاحة النبطية أنموذجا

إذا كان ناقد العقل العربي يُحمّل التراث السابق للحضارة العربية الإسلامية، من الموروثات

(1) المصدر نفسه، ص 167. نقله عن: الجابري، تكوين العقل العربي.

(2) جورج طرابيشي، العقل المستقل في الإسلام، مصدر سابق، ص 170. نقله عن: وحي هرمس المثلث العظيمة.

(3) المصدر نفسه، ص 173.

الشرقية القديمة، مسؤولية استقالة العقل العربي، فإن ناقده يرفض البحث عن مشجب خارجي لهذا اللاعقل.

ومن بين العناصر التي يشملها وصف اللاعقل من لدن الناقد المغربي في التراث القديم الآتي من خارج حدود الحضارة الإسلامية، هو العلم الهرمسي: الفلاحة النبطية الذي وصفه الجابري عبارة عن مجموعة من كتب السحر والطلسمات، كما أشار إلى ذلك المستشرقان ماسينيون وفستوجير لأنه كتاب لا يدرس النبات لذاته بل من أجل وظائفه السحرية الطبية. (1)

أولاً: الظروف المحيطة بتأليف الكتاب

يبدأ طرابيشي نقده، كما في كثير من المرات، بإبراز قصور البرهنة الجابرية من حيث الشكل، فالأخير لم يرجع إلى كتاب الفلاحة النبطية مباشرة بل إلى أحكام كل من فستوجير وماسينيون، وإذا شاب الدراسات الاستشراقية كثير من الاختصار والقصور، فإنه لا ينبغي التأسيس عليها، أما دليل عدم رجوع الجابري إلى كتاب الفلاحة النبطية، فلأن الكتاب كان لا يزال مخطوطاً في سنة 1984 م تاريخ صدور كتاب الجابري تكوين العقل العربي، إذ تم طبعه بتحقيق من توفيق فهد سنة 1993 في جزئه الأول، أما الثاني والثالث فعلى التوالي 1995-1998 بدمشق وقد تضمن حوالي 1600 صفحة. (2)

لقد وقع خلاف كبير بين المستشرقين الأوائل حول حقيقة هذا الكتاب أهو منحول أم لا؟ وحقيقة مؤلفه ومترجمه وتاريخ تأليفه؟ ودون الاستغراق في تتبع هذه الاشكاليات التي عرضها طرابيشي بالتفصيل محاولاً الخروج منها برأي مبرر، فإننا نفضل أن نسوق تلك الأحكام التي نوافق فيها طرابيشي:

من هذه الأحكام أن مضمون كتاب الفلاحة النبطية ليس مزوراً أو منحولاً، لانتفاء الفائدة من تزويره، أما مؤلفه الأصلي فهو الراهط والطبيب الكلداني: علي قوثامي وليس ابن وحشية كما غلط الجابري، ومترجمه من الآرامية إلى العربية هو ابن وحشية الكسداني.*

(1) المصدر نفسه، ص 178.

(2) جورج طرابيشي، العقل المستقيل في الإسلام، ص، ص 182.

* واسمه الكامل ابو بكر احمد ابن علي ابن المختار ابن عبد الكريم ابن جرثومة بن بدينة بن برطانيا بن علاطيا الكسداني الصوفي من اهل قُسيين.

أما تاريخ تأليف هذا الكتاب، فيُحدده طرابيشي بالنصف الثاني من القرن الثاني للميلاد على سبيل الاجتهاد والتقدير، على أن البنية التأليفية تعود إلى ثلاث شخصيات متعاقبة في الزمن، أولهم ضغريث وضع كتاب الفلاحة شعرا، ثم ينبوشاد حيث وضع كتابه على شكل سور، ثم قوثامي على شكل نثر، إضافة إلى ما سبقهم من تراث الاقدمين.⁽¹⁾ وعلى عكس مذهب كثير من المستشرقين مثل "تلينو" الذين يعتبرون كتاب الفلاحة النبطية كتابا شعوبيا، يرى طرابيشي أن ابن وحشية مترجم كتاب الفلاحة النبطية، كان غرضه قوميا يتمثل في اظهار مناقب تراث أجداده السابق على الاسلام والمسيحية 199.⁽²⁾

إن مضمون هذا الكتاب يدور حول الزراعة أو علم الزراعة، من تلقيح و تطعيم وتقليم وتسميد واستنباط المياه وهندستها وكيفية حفر الآبار وتغدير طعم المياه وإصلاحها وطبائع الاراضي وعلاجها واصلاحها ودفع الآفات ومعرفة علة فساد النبات.⁽³⁾

وإن حوى الكتاب بعض الاستطرادات التي تخرج عن موضوع النبات، فهي لا تزيد عن خمسة (5) بالمئة كما لاحظ محقق الكتاب توفيق فهد، وربما تلك الاستطرادات هي التي ستجلب اهتمام الباحثين والنقاد ثم وصفهم له بالهرمسية.

ثانيا: البنية المعرفية لكتاب الفلاحة النبطية

كما تمحورت مطاعن الجابري لكتاب الفلاحة النبطية في ثلاث مسائل حول العقيدة الهرمسية للكتاب، وثانيا اعتماده على السحر والطلسمات وأخيرا ضمه إلى علم التنجيم جاء دفاع طرابيشي مستغرقا لهذه القضايا.

1- معارضة إحقاق الكتاب بالديانة الهرمسية

يميز طرابيشي بين الديانة الهرمسية التي حاولت أن تكون كذلك ففشلت وبين الديانة التي عبر عنها مضمون الكتاب. إن معنى الهرمسية كما يحدد فستوجيير نقلا عن طرابيشي "هو جملة الكتابات شبه الفلسفية وشبه العلمية والحكم المنزلة Sagesses révélées التي شاعت

(1) جورج طرابيشي، العقل المستقيل في الاسلام، مصدر سابق، ص 218.

(2) المصدر نفسه، ص 199.

(3) المصدر نفسه، ص 216.

في الثقافة العالمية المكتوبة باليونانية ابتداء من نهاية العصر الهلنستي، وفي ظل الامبراطورية الرومانية في القرون الاولى للميلاد والتي يجمعها قاسم مشترك واحد: كونها منسوبة إلى وحي هرمس المثلث العظمة".(1)

يرفض طرابيشي إذن وصف الهرمسية بالديانة لكونها لم تكن لديها وحي منزل ولا عندها مخلص ولا شعائر دينية، في حين أن الديانة النبطية القديمة تؤمن بالنبوة والانبياء البابليين، وفي مقدمتهم النبي دواناي، " سيد البشر" وبعده أرمي " أبو البشر"، ثم أنوحا وابراهيم الكنعاني، إضافة إلى اشباه الانبياء مثل ينبوشاد وضغريث. كما يدل الناقد السوري على انتقاء العلاقة بين الهرمسية والديانة النبطية البابلية، في انعدام ذكر شخصية هرمس في كتاب الفلاحة إلا مرة واحدة يتيمة عرضية.(2)

إن عقيدة قوثامي - مؤلف كتاب الفلاحة النبطية - في النبوة، لا هو منكر لها كل الانكار ولا مؤمن بها بصيغة الوحي، إذ يعتبرها نوعا من الالهام، والالهام هو درجة وسطى بين الوحي والمعرفة العادية، وهي قريبة من الرؤيا في المنام، ويقول عن النبي آدم نقلا عن طرابيشي: " إن آدم كان رجلا جيدا الاستنباط، صحيح الحدس وافر العقل جيد الفكر ... أما أن يكون القمر قد أوحى إليه وحيا فلا".(3)

ومن خلال هذه الامثلة الطرابيشية يبدو لنا إيمان "قوثامي" الديني قائم على أساس نفعي علماني، بمعنى يحاول إيجاد تفسير موضوعي لظاهرة الاعتقاد الديني والنبوة، فليس هناك نبيا مرسلا على الحقيقة، أي مبعوثا من طرف الإله، بل إن الناس بانبهارهم بعلم شخصية النبي وأخلاقه وقدراته هم الذين (الناس) من يخلقون النبي.

سوف يلاحظ القارئ هنا أننا في كثير من الاحيان نَمُرُ مرور الكرام على ردود طرابيشي وهذا لتعذر اتخاذ موقف من القضايا الفكرية المطروحة، لأن بعض تلك القضايا مغلطة في القدم، مثل مسألة ما إن كان كتاب الفلاحة النبطية يتضمن أفكارا لا معقولة (سحر - تنجيم) أو مسألة إيمان مؤلف ذلك الكتاب "قوثامي" بالنبوة أكليا أو جزئيا أو انكاريا ؟

(1) جورج طرابيشي، العقل المستقيل في الاسلام، مصدر سابق، ص 234. نقله عن : فستوجيير، وحي هرمس المثلث العظمة.

(2) المصدر نفسه، ص 235، 234.

(3) جورج طرابيشي، العقل المستقيل في الإسلام، مصدر سابق، ص 237.

إن موقف قوثامي يتوسط نزعتين: ايمانية ونقدية، فالايمانية باعتباره علم آدم بدقائق الامور الارضية، كعلمه بالنبات والاشجار والفلاحة ... دليل على نبوته وبعثته من طرف الإله "القمر"، أما نزعته النقدية فتظهر في تقريره أن مصحف آدم "الكبير والمعجز" قد ضاع أكثره، هذا فضلا عن أن ما بقي قد تعرض إلى التحريف والتحوير.⁽¹⁾

هذا عن النبوة، أما عن الكهانة فيعتبرها بلاهة وخيالا مريضا، ومنزلتها أدنى من منزلة النبوة لأن "الكهان في الأكثر هم البله القليلو الرياضة بشيء من المعرفة، الكثيرو التتبع لأحوال الحس ... فالنبي أبدا حسن الخلق، والكاهن أبدا سيء الخلق".⁽²⁾

بيد أن للفلاسفة منزلة ثالثة غير منزلة النبوة والكهانة، لأنهم يأخذون علمهم من عند انفسهم وبالرياضة، لا بطريق الوحي أو الكهانة، وما يميز الفلاسفة أن كلامهم يؤخذ على ظاهره، وهو برهاني فقط بعكس الانبياء الذي يحتمل كلامهم التأويل وهو عرفاني.⁽³⁾

ويخلص طرابيشي إلى رسم صورة عن مؤلف كتاب الفلاحة النبطية وبالنتيجة على الكتاب ككل، أن صاحبه ينظر إلى الدين بعين النقد والشك، ويراه وسيلة لتحكم طبقة معينة لطبقات أخرى أدنى منها، ولذلك لا يستبعد الهدف الايديولوجي من الديني الذي يستولي عليه البعض لخدمة مصالحه، ومن كان ينظر إلى الدين (الدين الكسداني) بعين الريبة، لهو في نظر طرابيشي دليل على اشتغال الحاسة النقدية لصاحبها.⁽⁴⁾

2- السحر والطلسمات

لا يكتفي قوثامي برفض تأييد للسحر والسحرة، بل لا يترك فرصة إلا ويهاجمها، ففي معرض حديثه عن نبات اليرقا وهو نوع من البقول "... والسحرة يثابرون ويحرصون على جمعه وإدخاره حرصا عظيما، ولا أعلم ما لهم فيه لشدة بغضي للسحر والسحرة، ولا انظر في شيء من كتبهم ولا أتعرف شيئا من علومهم".⁽⁵⁾

(1)المصدر نفسه، ص 238.

(2)المصدر نفسه، ص 240.

(3)المصدر نفسه، ص 240-242.

(4)جورج طرابيشي، العقل المستقل في الإسلام، مصدر سابق، ص 244.

(5)المصدر نفسه، ص 246. نقله عن : كتاب الفلاحة النبطية.

وفي موضع آخر يستشهد الناقد السوري بنص أكثر وضوحاً، يقول فيه قوثامي نقلاً عن طراييشي دائماً: "وكل أعمال السحر مكروهة عندي لا أقول بها ولا جربت هذا الذي وصفوه ولا أجره". ثم يضيف عن السحرة "وقد علمت معشر من ينظر في كتابي هذا أنني شديد الانحراف عنهم ماقت لطريقتهم".⁽¹⁾

ثم يسجل طراييشي نقد قوثامي على مجارات السحرة في وصف طقوسهم وعلاجاتهم للنبات بطرقهم الخاصة فيقول "...قد ندمت على حكاية طلسمات ذكرها السحرة لأشياء قد أتيت بها في هذا الكتاب وندامتني عليها من وجهين: أحدهما أن الناس إذا ألفوا عمل السحر والطلسمات كان ذلك ضاراً لنفوسهم، والأخرى أن لا يتوهم عليّ إنسان أنني استحل عمل السحر والطلسمات السحرية".⁽²⁾

ونحن بدورنا نقدر هذه الجهد الطراييشي لانتقاء هذه النصوص الصريحة التي تؤكد رفض قوثامي للسحر، عكس ما يرميه الجابري لهذا الكتاب (الفلاحة النبطية)، يبقى سؤالاً نطرحه: هل يمكن أن تكون هناك نصوص أخرى في طيات الكتاب تؤكد إيمان قوثامي بالسحر والشعوذة والبعد عن التفكير العقلاني؟ نحن نستبعد أن يقع مؤلف كتاب في تناقض صارخ بهذا الحجم خصوصاً إذا جاء من طرف باحث معروف عنه التزام الموضوعية في الحدود المعروفة.

3- التنجيم

لا يلوم صاحبنا منقوده في إلحاق التنجيم بالمعرفة اللاعقلانية، لكنه يوافق في إلحاق هذا الكتاب إلى المعرفة التنجيمية، ذلك أن قوثامي ينكر على الآلهة علمها بالغيب، وكم بالأولى على المنجمين، لأن الآلهة لا تستطيع أن تعلم سلسلة السببية الخاضعة لسيطرتها، وأما أن تعلم جميع الأسباب والتي ينازعونها آلهة آخرون فذلك أمر غير ممكن.⁽³⁾

إن الآلهة في عهد قوثامي هي الكواكب والنجوم مثل كوكب القمر، فنفي علم الغيب عن الآلهة يعني نفيها عن الكواكب، هذا ما نفهمه من قوله: "لا يجوز أن يكون القمر يعلم الغيب،

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها. نقله عن: كتاب الفلاحة النبطية.

(2) المصدر نفسه، ص 248. نقله عن: كتاب الفلاحة النبطية.

(3) جورج طراييشي، العقل المستقل في الإسلام، مصدر سابق، ص 252.

لأنه لا يعلم أفعال غيره من الكواكب ولا له طريق إلى ذلك ولا لغيره من الآلهة".⁽¹⁾

لقد كان يرد قوثامي على الذين يرون أن سبب مجيء نبات الشوك بتلك الصفة، أي بشوكه، نتيجة تضاد فعل كوكب المشتري مع قوة وتأثير كوكب المريخ، كان يرد عليهم بالقول إن ذلك راجع إلى طبيعة الأرض وملوحتها ومرارتها وننتها ورداءتها.⁽²⁾

كما ينقل طرابيشي خلاف قوثامي مع خصمه الكنعاني طامثري في القول بأفعال الكواكب، فالأخير يعتبر الكواكب السبعة هي المدبرة للأمور والفاعلة لكل شيء، ومشاركة في كل شخص من الحيوانات والنباتات والمعادن، ولبعض الكواكب أيضا سيطرة وتأثيرا على بعض الأشخاص، أما خصمه قوثامي فيرى أن للطبائع والعناصر (الأربعة الماء الهواء التراب النار) فعل وعمل.⁽³⁾

وفي الأخير يعترف طرابيشي أن قوثامي ما كان له أن ينفي تأثير بعض الكواكب ذات الأهمية الكبرى مثل الشمس والقمر، وذلك راجع إلى الظروف المعرفية السائدة عصرئذ التي لم تكن تسمح لقوثامي بالخروج الكلي عن إطارها.

4- القياس والتجربة

يقف الناقد السوري عند خاصية التجريب التي كثيرا ما اعتمد عليها مؤلف كتاب "الفلاحة النبطية"، وذلك يعود إلى أن علم الفلاحة هو علم عملي يتطلب التجربة الميدانية لمعرفة مدى تأثير الخواص في الأشياء، فكان يقول عن عمله الفلاحي: جربته فأفلح أو جربته فلم يفلح.⁽⁴⁾ وعن فيصل التجربة يقول: "إنني رجل أقول بالتجربة، فما صححته بالتجربة مشاهدة صححته، وما أبطلته التجربة المستقيمة أبطلته، وأرى أن التجربة أصل كبير من أصول العلوم النافعة والضارة".⁽⁵⁾

نلاحظ أن طرابيشي اختار أربعة محطات للوقوف على علمية كتاب الفلاحة النبطية وهي

(1) المصدر نفسه، ص 254. نقله عن: كتاب الفلاحة النبطية.

(2) المصدر نفسه، ص 256.

(3) المصدر نفسه، ص 257.

(4) جورج طرابيشي، العقل المستقيم في الإسلام، مصدر سابق، ص 259.

(5) المصدر نفسه، ص 260. نقله عن: كتاب الفلاحة النبطية.

على التوالي: النبوة و الوحي، السحر والطلسمات، التنجيم، القياس والتجربة، وهو اختيار حالفه التوفيق إلى حد كبير لأنه وقف عند محطات أساسية حاسمة الدلالة.

إن اعتماده على التجربة ليس المنهج الوحيد، بل يضيف إليه القياس أي قياس على النتائج التي تثبتتها التجارب، وهكذا فهو يجعل علاقة تكاملية بين فعل العقل وعمل التجربة، يقول عن طرابيشي دوماً أنه لا يأخذ العلم "إلا ما صحَّ بالتجربة وأوجبته القياس الصحيح".⁽¹⁾ فحتى لو كان القياس صحيحاً لا علة فيه يبقى الحكم معلقاً ما دامت التجربة لم تصححه. على أنه يُقدّم التجربة على القياس إذا ما حصل تعارض.

إن شروط التجربة عند ممثل الموروث النبطي القديم أن يثبت صحتها تكراراً، لأن الشيء لا يصح أو يبطل بحالة واحدة أو حالتان، بل هو بحاجة إلى تكرار التجربة مرات عديدة.

وهكذا يخلص طرابيشي بعد رحلته في كتاب الفلاحة النبطية ومؤلفه قوثامي ومترجمه ابن وحشية، إلى أن نزعة قوثامي التجريبية قد مكنته من تجاوز سقف العقلانية المتاح لعصره، ورفض علم الغيب والتنجيم والسحر ومذهب الفاعلية الارادية للكواكب، وقال بالتفسير الطبيعي للظواهر الطبيعية، وأرسى الأساس النظري لأول علم تجريبي خالص وهو علم الفلاحة. ليختم طرابيشي مرافعته أن شهرة كتاب الفلاحة النبطية في المغرب والاندلس أكثر من المشرق، فيكاد يُسجل غياباً كلياً في المشرق، في حين ذكره ابن خلدون وقام ابن الرقام المتوفى في 715 هـ باختصاره في كتاب: "خلاصة الاختصاص في معرفة القوى والخواص"، كما تم ترجمته إلى الإسبانية من خلال حضوره في الاندلس، وهذا دليل على تداخل الاستيمولوجيات البرهانية مع العرفانية التي يزعم الجابري انفصالها إلى واحدة مشرقية عرفانية وأخرى مغربية برهانية.

المطلب الثالث: استقلال إخوان الصفا عن الحركات الاسماعيلية والعقائد الهرمسية

يجمع طرابيشي اتهامات الجابري لإخوان الصفا كالتالي :

1 أن إخوان الصفا كانوا على رأس قائمة المشرقيين الذين أخذوا أخذاً مباشراً عن أساتذتهم الحرائيين، في تبنيهم لتصور الكون.

2 أنهم كانوا ممثلين عن الحركة الاسماعيلية، وفلسفاتها الباطنية .

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها. نقله عن : كتاب الفلاحة النبطية.

3 أن فلسفتهم هي مزيج من الهرمسية الفيثاغورية والافلاطونية المحدثة بصيغتها المشرقية الحرائية.

وسوف نتناول بالتفصيل دعوى المفكر المغربي: التماهي بين الاسماعيلية واخوان الصفا.

أولاً: دحض المماهة (المساواة) بين الاسماعيلية وإخوان الصفا

يرفض الناقد السوري التقليد السائد في الاوساط العربية وبعض المستشرقين أن إخوان الصفا ينتمون إلى المذهب الاسماعيلي، ومن هؤلاء المستشرقين يذكر غولدزيهر المجري والروسي و.ايفانوف وب.كازانزفا وهنري كوربان الفرنسي الذي يعتبر إخوان الصفا "جمعية فكرية اسماعيلية ناجزة المعالم".⁽¹⁾

أما عن الباحثين العرب فيعرض رأي كل من ماجد فخري وحنا الفاخوري وخلييل الجر، ففي كتابهما: "تاريخ الفلسفة العربية" الذي يقولان فيه "إن إخوان الصفا جمعية من الشيعة الباطنية عامة، ومن الاسماعيلية خاصة".⁽²⁾

كما أن الباحثين مصطفى غالب وثامر عارف قد انطلقا من مبدأ ايديولوجي، فالأخير يرى إخوان الصفا هم أول من وضع أسس الفلسفة الاسماعيلية وركز دعائمها، أما الثاني (مصطفى غالب) فقد نسب الرسالة الجامعة إلى الامام المستور احمد بن جعفر الصادق.*

يلوم المترجم الحلبي مُعارضه كونه سار مع هؤلاء الباحثين خصوصا عارف تامر، بل زاد عليه في اشهار المذهب الاسماعيلي، وهذا لخدمة أطروحة عن تأثر هؤلاء بالهرمسية الحرائية. إن النقاط الجزئية محل الخلاف هي في اعتبار الجابري:

1- أن الامام المستور عبد الله المتوفى 212هـ كما اورده الجابري، هو من تأليف رسائل إخوان الصفا وابنه الامام المستور أحمد هو من أتمّها.

2- أن تأليف رسائل الصفا هو رد الفعل الشيعي ضد استراتيجية المأمون الثقافية التي تمثلت بالاستعانة بالفلسفة اليونانية ضد الاطروحات المانوية و الشيعة.

(1) جورج طرابيشي، العقل المستقيل في الإسلام، مصدر سابق، ص 272. نقله عن : هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية.

(2) المصدر نفسه، ص 273. نقله عن : حنا الفاخوري، وخلييل الجر، تاريخ الفلسفة العربية.

* الامام المستور: أحمد ابن عبد الله بن محمد بن اسماعيل بن جعفر بن الصادق، المتوفى سنة 212هـ.

3- أن الرسائل أُلْفَتْ في زمن الخليفة المأمون.(1)

يعثر طرابيشي على خطأ كرونولوجي (زمني) وقع فيه الجابري في تحديد تاريخ كتابة رسائل الإخوان، فالتوفي سنة 212هـ ليس الأب الإمام المستور بل الابن أحمد، أما ما اضطره إلى هذا الخطأ الزمني، فهو ضغط الزمن القصير في وفاة الامام الابن أحمد(212هـ) وبين خلافة المأمون (بين 198-218هـ).

وهي مدة زمنية لا تكفي لأن تذيع الرسائل بين الناس ثم تصل إلى المأمون كي يتخذ موقفا معاكسا منها، فما كان من الجابري إلا تأخير وفاة الامام أحمد: عام 229 أو 265هـ.(2)

ثم ينكر الناقد السوري على خصمه تدويره المضمون الفكري لرسائل إخوان الصفا، فليس صحيحا أن دور إخوان الصفا إحياء العقل المستقيل في الإسلام على النقيض مما قام به المأمون من عملية الفلسفة اليونانية ثم ينتقل طرابيشي إلى أربعة مسائل أخرى على خلاف بينه وبين الجابري وهي كالاتي:

1- هجوم الإخوان على المتعلمين الإسلاميين لاستعمالهم قياس الغائب على الشاهد.

2- هجوم الإخوان على الفلاسفة.

3- تعاليمهم عن المنطق.

4 دعوة الإخوان اتباعهم عدم اتباع الفلاسفة.

فيرد طرابيشي على تلك الدعاوي ب:

أ- ليس صحيحا أن إخوان الصفا هاجموا المتكلمين لكونهم يستعملون قياس الغائب على الشاهد، بل لأنهم ينسون استعمال هذا القياس ولا يلتزمون بشروطه، "فهم يخوضون في المعقولات وهم لا يعلمون في المحسوسات، ويتعاطون البراهين والقياسات وهم لا يحسنون الرياضيات، ويتكلمون في الإلهيات وهم يجهلون الطبيعيات".(3)

ب- ليس صحيحا أن الإخوان يهاجمون الفلاسفة، بل إنهم يُساوون بين الفلاسفة والانبياء،

(1) جورج طرابيشي، العقل المستقيل في الإسلام، مصدر سابق، ص 275-277..

(2) المصدر نفسه، ص 280.

(3) جورج طرابيشي، العقل المستقيل في الإسلام، مصدر سابق، ص 282. نقله عن : رسائل إخوان الصفا.

وإنما رفضوا متعاطي الفلسفة من المشايخ الهرمة الذين لا أمل في اصلاحهم، لأنهم كبروا على الخطأ، فالفلاسفة عندهم ورثة الانبياء كما أن "الفلسفة أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة".⁽¹⁾

ج- كما أنهم لم يدعوا أتباعهم إلى عدم تقليد أقاويل الفلاسفة، بل حصرا أقاويل الفلاسفة الناقصين، الذين يصطنعون تعارضا بين الفلسفة والشريعة، أما الفلاسفة الفضلاء فهم وحدهم الذين "يدركون أن العلوم الحكمية والشريعة النبوية كلاهما أمران إلهيان يتفقان في الغرض المقصود منهما، الذي هو الأصل ويختلفان في الفروع".⁽²⁾

يمكن أن نُسجّل بعضا من القصور عند تحليلات طرابيشي واستشهاداه بالنصوص الإخوانية، فهو يختار ما يخدم قضيته ولا يقف عند النصوص التي تنسف بناءه مثل تجاوزه عن عبارة "العلوم الحكمية والشريعة النبوية كلاهما أمران إلهيان" وهي عبارة لو يسمعها ناقد العقل العربي لارتاح كثيرا في قبره!

د- لم يكن الإخوان على عدااء من المنطق بمفهومه الارسطي، فلقد جعلوا المنطق أشرف الأدوات: "اعلم أن المنطق ميزان الفلسفة، وقد قيل إنه أداة الفيلسوف".⁽³⁾

لقد خصص الإخوان خمس رسائل بكاملها لشرح المنطق، وبيّنوا الحاجة إلى المنطق لتسديد العقل وتثقيفه نحو الحقائق وردّه عن الزلل والغلط، أما المنطق الذي رفضوه - واستشهد به الجابري - فهو المنطق لا بمعناه الفلسفي بل بمعناه اللفظي أي الكلام واللغة، ولأن اتجاه الإخوان الفلسفي هو أفلاطوني مُحدث، فقد آثروا تواصل الأرواح الانسانية من الفضلاء مع النفوس الملكية، بدل من الاتصال المادي اللغوي المنطقي، وهكذا إن كان المنطق المادي - اللغوي ضروري بالنسبة للأفراد العاديين للاتصال فيما بينهم، فإن "النفوس الصافية غير المتجسدة فهي غير محتاجة إلى الكلام والأقاويل في إفهام بعضها بعضا من العلوم والمعاني التي في الافكار".⁽⁴⁾

إن حقيقة إخوان الصفا عند طرابيشي هم جماعة مغفلة وليس سرية، أي أنهم آثروا كتمان

(1) المصدر نفسه، ص 284. نقله عن : رسائل إخوان الصفا.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، ص 285. نقله عن : رسائل إخوان الصفا.

(4) جورج طرابيشي، العقل المستقل في الإسلام، مصدر سابق، ص 288. نقله عن : رسائل إخوان الصفا.

أسمائهم، ولكنهم لم يكونوا مستورين بأشخاصهم على الطريقة الامامية، ومنهم زيد بن رفاعه وأبو سليمان بن المعشر المعروف بالمقدسي وأبو الحسن علي ابن هارون الزنجاني وأبو أحمد المهرجاني، كانت رسائلهم ذات طابع أخلاقي لا باطني سري، ويعود تاريخ نشأة هذه الجماعة ليس كما يحددها الجابري في منتصف القرن الثالث للهجرة، بل يعود إلى وقت لاحق لفرقة الاشعرية لأنها وَجَّهَتْ لها نقدا لاذعا. وما يشهد على صحة رواية التوحيدي في تحديد تاريخ نشأة هذه الجماعة هو عدم تكذيبها في حينها لا من خصومها ولا من قبل الإخوان أنفسهم. كما أن القول بالأصول الاسماعيلية للإخوان مجرد زعم أوقعه فيه الباحث السوري عارف تامر ذي الهواء الايديولوجي،⁽¹⁾

ومن القرائن والأدلة التي يسجلها الباحث لنفي صفة التسمعل (نسبة إلى الاسماعيلية*) عن إخوان الصفا نذكر:

1- التسوية بين الخلفاء الراشدين والائمة المهديين : فقد بقي الإخوان على الحياد في الخلاف بين مكانة الخلفاء والائمة بين فرقتي السنّة والشيعية، ظهر ذلك في رسالتهم الجامعة في أكثر من عشرة مواضع، مثل قولهم: "إن الانبياء المرسلين والائمة الهاديين والخلفاء هم المتحفظون للودائع".⁽²⁾

2- التسوية بين عثمان وعلي في المقتل: لقد حزن إخوان الصفا على مقتل عثمان كما فعلت فرقة السنّة وعلي مقتل علي كما فعلت فرقة الشيعة حزنا واحدا لأن مقتلهما يمثلان خسارة للأمة جمعاء .

3- التسوية بين النواصب والروافض: فقد رفضوا هذه التسميات التشيعية من كلا الطرفين السنّة والشيعية، ودعوا بالمقابل إلى الترفع عن هذه الخلافات والفروقات والانصواء تحت راية واحدة جمعاء، وربما هذا معنى الصفا الذي اشتقوا مسمّاهم منه الصفا: "هو الخلاص من بحر

(1) المصدر نفسه، ص 302.

* الإسماعيلية إحدى فرق الشيعة وثاني أكبرها بعد الاثنى عشرية تشترك الإسماعيلية مع الاثنا عشرية في مفهوم الإمامة، إلا أن الانشقاق وقع بينهم وبين باقي الشيعة بعد موت الإمام السادس جعفر الصادق، إذ رأى فريق من جمهور الشيعة أن الإمامة في ابنه الأكبر الذي أوصى له إسماعيل المبارك، بينما رأى فريق آخر أن الإمام هو أخوه موسى الكاظم لثبوت موت إسماعيل في حياة أبيه وشهادة الناس ذلك.

(2) جورج طرابيشي، العقل المستقل في الإسلام، مصدر سابق، ص 319. نقله عن : رسائل إخوان الصفا.

الاختلاف والخروج من سجون أهل الخلاف".⁽¹⁾

3- نقد التشيع: يرفض إخوان الصفا ممارسة أهل السنة من الخلفاء الذين ظهر فيهم ظلم كبير ولكنهم يرفضون أيضا ممارسات بعض المتشيعين.

ثانيا: اختلاف إخوان الصفا مع الأشاعرة والاسماعيلية في القوانين الطبيعية ونظرية المعرفة

ينتقد إخوان الصفا الأشاعرة في نفهم الفاعلية الطبيعية لصالح الفاعلية الإلهية المطلقة، إذ يؤكد الإخوان على تظافر الفاعليتين الإلهية والطبيعية في الكون، أي أن الطبيعة تفعل ولكن بقوة مودعة فيها من قبل القدرة الإلهية، فالله فاعل أول والطبيعة فاعل ثاني، يقولون: "واعلم يا أخي أن البارئ، جل ثناؤه، لا يباشر الاجسام بنفسه، ولا يتولى الأفعال بذاته، بل يأمر ملائكته الموكلين وعباده المؤيدين، فيفعلون ما يؤمرون كما يأمر الملوك الذين هم خلفاء الله في أرضه عبيدهم وخدمهم ورعيتهم ..."⁽²⁾

أما اختلافهم مع فرقة الاسماعيلية ففي كون ليس ملائكة الله هم المدبرين للأفعال، بل أئمة الله المهديين. يقول الكرمانى في كتابه راحة العقل: إن "أنفس النُطقاء [الائمة المهديين] صلوات الله عليهم هي التي قد صارت عقولا محضة"⁽³⁾. بحيث يتداخل ضمن هذا المفهوم علم الطبيعة مع علم الامامة تداخلا لا فكاكا له، وليست العقول الفلكية هي التي تتحكم بالتراتب الهرمي للائمة، بل بالعكس تماما تراتب الائمة هو الذي يتحكم في ترتيب الافلاك.

وإذ ينفي طرابيشي تماثل إخوان الصفا مع مذهب الاسماعيلية فانه يؤكد مع ذلك النزعة الوضعية العلمية لدى الإخوان على نقيض من الجابري.

تقوم نظرية المعرفة الاسماعيلية على إعطاء القيمة المطلقة للأولياء كالأنبياء والأوصياء والائمة النجباء، ولم يبق دورا للعقل الانساني إلا تلقي العلم من عند أولئك، فهو كالقرطاس الابيض الخالي من الكتابة وصور المعلومات. ويورد المفكر السوري قول للكرمانى: "ليس لأحد أن يُعلم أحدا بغير أمر من القائم مقام النبي الذي هو الإمام".⁽⁴⁾

(1) المصدر نفسه، ص 323. نقله عن : رسائل إخوان الصفا.

(2) المصدر نفسه، ص 331. نقله عن : رسائل إخوان الصفا.

(3) المصدر نفسه، ص 333. نقله عن : الكرمانى، راحة العقل.

(4) جورج طرابيشي، العقل المستقل في الإسلام، مصدر سابق، ص 336. نقله عن : الكرمانى، راحة العقل.

وعلى خلاف ذلك تقوم نظرية المعرفة عند إخوان الصفا على تصور وضعي علمي خالص، وذلك بإرجاع المعرفة لثلاثة مصادر: 1 القوى الحاسة 2 القوى العقلية عن طريق الرؤية والحدس 3 القوى العقلية عن طريق الاستدلال، كما يرتّبون هذه القوى بأن يقدموا العقل على الحس والبرهان على المعرفة العقلية المبتدئة، وهذا ما يؤكده نصهم "إن علم الانسان بالمعلومات يكون من ثلاث طرق: أحدهما طريق الحواس الخمس الذي هو أول الطرق، ويكون معرفته بها من أول الصبا ... والثاني طريق العقل الذي ينفصل به الانسان دون سائر الحيوانات ومعرفته به تكون بعد الصبا عند البلوغ، والثالث طريق البرهان الذي يتقرّد به قوم من العلماء دون غيرهم من الناس، وتكون معرفتهم به بعد النظر في الرياضيات الهندسية والمنطقية".⁽¹⁾ على أنهم يضيفون مصدرا رابعا للمعرفة وهو الوحي والإلهام، وإن كانت مرتبته فوق العقل الغريزي (الحدس) ودون العقل المكتسب (البرهان).

ما نلاحظه حول تقسيم مصادر المعرفة عند الإخوان هو النظرة البسيطة والعفوية، كجمعهم بين الإلهام والاستدلال ضمن المعرفة العقلية، ونحن نعرف أن التقليد الفلسفي يفصل بينهما، أو تمييزهم بين عقل الصبا وعقل البلوغ وعقل العلماء ... في حين أنه عقل واحد.

ثالثا: نظرية الفيض الإخوانية

لقد أقرّ إخوان الصفا بنظرية الفيض في تفسير عملية الخلق، ولكنهم حصروها بثلاث فيوضات كما عند افلوطين: الله العقل النفس وليس كما يقول الاسماعيليون بعشرة عقول، غير أنهم يضيفون أقنوما رابعا وهو المادة أو الهيولى، وهذا لإيجاد مخرج لمشكلة أصل الشر الذي يعود إليها (النفس)، ولا يعود إلى الله والعقل.⁽²⁾

وينبغي التمييز بين نظرية الفيض في أصلها الأفلوطيني وبين نظرية الفيض الإخوانية، فعند إخوان الصفا محكومة بالاطار المرجعي الإسلامي، فأول ما أوجده الله سبحانه وتعالى بغير واسطة هو العقل، ثم أوجد النفس بواسطة العقل، ثم أوجد الهيولى أو المادة، ومعنى هذا أن العلاقة بين سلسلة الفيوضات والله، علاقة ربوبية وخلق وإيجاد، وليس كما عند الوثنية سلسلة آلية، وعلى الرغم من وصف طرابيشي لهذا الجمع بين الفيض والخلق أو الإيجاد عند إخوان

⁽¹⁾ المصدر نفسه، ص 338. نقله عن: رسائل إخوان الصفا.

⁽²⁾ جورج طرابيشي، العقل المستقل في الإسلام، مصدر سابق، ص 341.

الصفة بأنه جمع تفيقي إلا أنه يُسجّل تقديره لذلك الانجاز نظرا لوقوعه في إطار معرفي اسلامي. (1)

أما في الضفة الأخرى أي عند مدرسة الاسماعيلية، فقد رفضوا فكرة الفيض من أساسها، وبدلا منها قالوا: بالخلق الصريح أي أن الأكوان خُلقت وأبدعت من لا شيء، إلا أن المفارقة هو قولهم بالعقول العشرة التي خلقها الله وساوى بينها وبين الأئمة أو الناطقة وجعلوا بينها تراتبا هرميا صارما.

رابعاً: الإمامة والمدينة الروحانية

ودائماً في معرض ابراز الخلافات التي تمنع التماثل بين الهوية الإخوانية والهوية الاسماعيلية، يقف طرابيشي عند محطة الإمامة عند كل منهما، فهي عند الإخوان شبيهة بالخلافة عند السُنّة وإن لم يكونوا سُنيّين فقد رفضوا الامامة النصية المنصوص عليها في الكتاب أو تزكية من عند الامام السابق، كما رفضوا الامامة الوراثية (المتوارثة أبا عن جد)، وبدلا من ذلك كله فقد أقرّوا بأحقية الامامة للأكثر علما وحكمة لا السلالة وآل البيت، ثم أعلم أن الحكماء والعلماء هم ورثة الانبياء، والانبياء هم سفراء الله بينه وبين خلقه ... فإذا مضت الانبياء لِسُبُلِهَا خلفهم العلماء والحكماء وقاموا مقامهم، ونابوا منابهم". (2)

إن الامامة عند إخوان الصفا ضرورية للاجتماع البشري، ولكنها ليست الامامة الوراثية بل الامامة الاختيارية التي يختارها الناس بعديا، وهي إضافة أدخلها الإخوان على مفهوم الامامة، ثم أضافوا بأن فرّقوا بين خلافة النبوة وخلافة الملك، فالأولى دينية يقوم بها الفقهاء ورجال الدين، والثانية دنيوية يقوم بها رجال الملك والدولة بتعبيرنا اليوم. (3)

أما المسألة ذات الاهمية القصوى التي يثيرها طرابيشي فهي أن لمفهوم الامام (الامامة الدنيوية) عندهم معنى خاصا، فالإمام عندهم ليس سوى العقل "...ونحن قد رضينا بالرئيس على جماعة اخواننا، والحكْمُ بَيْنَنَا، العقل الذي جعله الله تعالى رئيسا على الفضلاء من

(1) المصدر نفسه، ص 343، 344.

(2) المصدر نفسه، ص 349. نقله عن: رسائل إخوان الصفا.

(3) جورج طرابيشي، العقل المستقل في الإسلام، مصدر سابق، ص 352.

خلقه". (1)

لذلك جاءت مدينة الإخوان، مدينة روحانية لا سياسية، إن المدينة المثالية التي يُشيدونها هي مدينة في العالم الآخر السماوي، لأن العالم الأرضي هو سجن كبير للغرباء، وهذا ما جعل الباحث بيير دوهم إلى وصف إخوان الصفا "بالأفلاطونية المحدثة الإسلامية"⁽²⁾، وهذا لغلبة الجانب الروحي على المادي في فلسفتهم.

وهكذا تجد عقدة استخدام استعمال المصطلحات الشيعية الامامية عند إخوان الصفا من قبيل "ظهور أمرنا، خروج مهدينا، وقيام قائمنا، وطلوع شمسنا ... حلها في أنهم يتحدثون كناية لا تُحيل إلى أي مشروع إمامي واقعي، كما أن تحدثهم بلغة الامامية كان من أجل الاستفادة من واقع عصرهم بغاية بناء المدينة الروحية.

على أن حقيقة الملف الإخواني لم يطوى نهائياً، فهو بحاجة إلى بحث علمي عميق وحفر ابستيمولوجي كبير، من أجل قراءته قراءة موضوعية، فهو على ما يبدو قد تعرّض إلى بعض الانتحال والتزوير من المؤلفين الاسماعيليين خصوصاً الرسالة الجامعة، التي يختلف مضمونها عن باقي الرسائل الأخرى في تغليبها الجانب الديني على العقلي.⁽³⁾

لقد كان للانفتاح المذهبي عند الإخوان مدى مطلقاً فقد حصرها طرابيشي في عدة نقاط أهمها :

- 1- الرؤية الكونية والتحلل من خصوصية أحكام الزمان والمكان داخل الشريعة الواحدة.
- 2- الانفتاح على الشرائع الأخرى.
- 3- الانفتاح على جميع أشكال التعددية.
- 4- التأكيد على وحدة الأديان حتى وإن اختلفت الشرائع.
- 5- معارضة التعصب الاطلاقي النزعة.

(1) المصدر نفسه، ص 355. نقله عن : رسائل إخوان الصفا.

(2) أورده: طرابيشي، العقل المستقل في الاسلام، مصدر سابق، ص 377.

(3) المصدر نفسه، ص 385.

6- تكريس شرعية الاختلاف ورفض منطق الفرقة الناجية.(1)

نقد وتقييم

نُسجّل بعضاً من التناقض بين إيمان طرابيشي بالعقل اليوناني كعقل متميز برهاني، وهو في كتابه نظرية العقل ينفي أن يكون اليونان لديهم عقل منزه إذ لديهم إيمان بالخوارق كهوميروس، ثم يُعلي من شأن الفكر الشرقي، وهو ما هو، والنتيجة أنه كان يماحك ولا يناقش أو يجادل. ونحن مع طرابيشي في رفضه نشأة اللامعقول المشرقي الحراني من عدم، ثم تسرّبه إلى المعقول العربي، لأن التداخل الفكري والتمازج الحضاري يمنع انعزال اقطار جغرافية عن أخرى، ولكن مع ذلك لا يمكن انكار وجود الانقطاعات المعرفية في تاريخ الافكار الانسانية، اذن تبدو القضية بالنسبة إلينا بسيطة، على الأقل في المستوى النظري، القول بوجود انقطاعات معرفية لا يلغي الاستمرارية، و القول بالاستمرارية لا يمنع من حصول انقطاعات معرفية، لكن أين تبدأ حدود هذه وأين تنتهي حدود تلك، هناك يكمن الخلاف بين الجابري وناقده، وهذا يعني أن الخلاف في الجزئيات لا في المسلمات النظرية، ومنه فلا امكانية لحسم الموقف لأحد الطرفين. كذلك نسجّل قصور الجابري في كونه أدخل الدين في صلب تقييمه للفلسفات الهرمسية، فهي عنده مرفوضة لكونها تشرك بالله، ولم يُقيّم العقيدة الهرمسية على أساس معرفي، بل هي مشرّكة بالله لأنها تؤمن بتأثير الكواكب، ليتحوّل الصراع عند الجابري بين الايمان والاحاد لا إلى العقل واللاعقل كما يفترض أن يكون، وهو لا يعارض المسيحية و اليهودية لأنهما في نظره ديانتان موحدتان!

نلاحظ أيضاً دفاعاً واهياً من لدن طرابيشي عن مذهب إخوان الصفا فقوله: إن الإخوان نفوا احتياج النفوس الصافية إلى المنطق المادي - اللغوي لانهم متأثرين بالمذهب الافلاطوني المحدث، لا يرفع اعتراضاً أو رفضاً، ذلك أن الافلاطونية المحدثه ذاتها لا تلقى قبولاً أصلاً من ناقد العقل العربي فهو ينتصر دائماً للعقلانية والبرهانية كما يصرح.

وهكذا فقد خالف طرابيشي ليس الجابري وحده في مسألة حقيقة مذهب إخوان الصفا ونفي التشييع عنهم، بل على حد علمنا خالف جميع الباحثين العرب والمستشرقين، ولا نرى في موقفه قوّة حجة أو رأي حاسم، بل مجرد امكانية مستبعدة جداً، أما رأينا نحن فهو إن فرقة إخوان

(1) جورج طرابيشي، العقل المستقل في الإسلام، مصدر سابق، ص 360-364.

الصفة فرقة ذات ايديولوجيا شيعية وإن رفضت بعض ممارسات المتشيعين، والدليل هو النص الذي يورده طرابيشي بحجة نقد التشيع - ويا للمفارقة - وهذا هو النص المستشهد به وإن كان طويلا: "واعلم يا أخي أن في الناس طائفة من أهل ملتنا مقرّون بفضلنا وفضل أهل بيتنا ... يزرّون بشيعتنا ... معاندون لهم متعصبون عليهم، مبغضون لهم ... يركبون كل محظور ويتركون كل مأمور به ... ومن الناس طائفة ينسبون إلينا بأجسادهم وهم براء بنفوسهم منا، ويسمون أنفسهم بالعلوية، وما هم من العلويين".⁽¹⁾

ومع أن ناقدنا يعتبر المصطلحات الشيعية في النص "أهل البيت، العلوية" رمزية فقط للدلالة على بيت الإخوان أي النقابة الإخوانية، إلا أنه يصعب على المرء تصديق ذلك، نظرا لكثرة ورود تلك المصطلحات الايديولوجية في المعجم الإخواني الذين جعلوا التشيع سترا لهم.

ولو أن النقاش العلمي الاستمولوجي ينبغي أن يصرفنا عن الجدل الايديولوجي والعقدي، لأن الجانب الإيمانى العقدي لم يكن مدار البحث عند الجابري حتى نتطرق إليه، لذلك يبدو لنا أن إنكار الإخوان كان على المغالين في التشيع لا إلى رفض التشيع جملة أو قبول التسنن، فدعوتهم إنما إلى "تشيع معتدل".

وبعد عرضنا لدفاع طرابيشي عما اعتبره الجابري عقلا مستقيلا سنحاول الانتقال الى محطة أخرى من الجدل تمحورت حول موضوع اللغة العربية. فما حقيقة هذا الخلاف حول اللغة ؟

⁽¹⁾رسائل إخوان الصفا، نقلا عن : جورج طرابيشي، العقل المستقل في الإسلام، مصدر سابق، ص 324.

المبحث الرابع: دفاع طرابيشي عن اللغة العربية

يعتقد طرابيشي أن إشكالية الأكثر إغلاقاً عند خصمه هي إشكالية اللغة حيث تُمثل " دارة متشرنقة على نفسها وعلى العقل الحبيس ضمن نطاقها "(1) وقد قسمنا هذه الإشكالية الكبرى إلى اثني عشرة مشكلة جزئية جُمعناها في أربعة مطالب وهي :

المطلب الأول: عن جدل اللغة – الفكر – العالم – الزمان

أولاً: جدلية اللغة والفكر

النص الذي يُضعه ناقد الناقد للتمحيص هو ذا ببعض التصرف والتلخيص، ونحن مضطرون لعرض أهم مسأله : " يعد المفكر الألماني يوهان هردير " Johann Gottfried Herder" (1744-1803) من الرواد الأوائل الذين انصرفوا...إلى محاولة ضبط العلاقة بين اللغة والفكر...إننا نرى معه أن اللغة ليست مجرد أداة للفكر، بل هي أيضا القلب الذي يتشكّل فيه الفكر...ربط هردير بين خصائص اللغة وخصائص الأمة التي تتكلمها ذاهباً إلى القول بأن كل أمة تتكلم كما تفكر وتفكر كما تتكلم ... يقول ادوارد ساپير "Edward Sapir"(1884-1939) وهو باحث لغوي واثنولوجي أمريكي، إن " لغة جماعة بشرية ما، جماعة تُفكر داخل تلك اللغة وتتكلم بها ن هي المنظم لتجربتها وهي بهذا تصنع عالمها وواقعها الاجتماعي...أما الفيلسوف البولندي الماركسي آدم شاف "Adam shaff" (1913-2006) فيلخص " أن اللغة التي تُحدّد قدرتنا على الكلام هي نفسها التي تُحدّد قدرتنا على التفكير ".(2)

طبعا كما في كثير من المرّات يقف طرابيشي عند سؤال : هل رجع الجابري إلى الكتاب الفلاني (الذي استشهد به) ؟ فتأتي اجابة الناقد السوري بالنفي أو على الأقل الشك في ذلك. يتعلّق الأمر إذن بكتاب "اللغة والمعرفة" للباحث آدم شاف، إذ من المستبعد أن يكون ناقد العقل العربي قد اطلع عليه مباشرة إذا لم يكن عن طرق "خلاصة طلابية"(3)، ودليله أن العودة إلى صفحات الإحالة عن نص آدم شاف يؤكد خلّوها من اقواله، بل ربّما بتوظيف دلالي معاكس، ليصل إلى أن الفرق بين تأوّل الجابري للغة بكونها مُحدّد مطلق للعقل، في حين أن اللغة عند

(1) جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، مصدر سابق، ص 92.

(2) المصدر نفسه، ص94. نقله عن : محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي.

(3) لم يحدّد طرابيشي هوية هذه الخلاصة الطلابية !!

آدم شاف مشاركة للفكر مشروطة هي نفسها بالواقع الاجتماعي الذي هي نتاج له.⁽¹⁾

وأما استئناس الجابري بمقولة هرذر عن تأثير اللغة، فيردّ عليه ناقده بكونه لم يعرف هرذر إلا من خلال آدم شاف ولا يعرف الأخير إلا من خلال وساطة. إن شخصية هرذر ليست شخصية علمية كما يوحي إلى ذلك الجابري، لأنه أقرب إلى القس اللاهوتي، كما أن كتاباته الأولى لم ترق إلى الكتابة الفلسفية، أما كتاباته اللاحقة فتؤكد على العلاقة الجدلية - لا الواحدية - بين اللغة والعقل، فلا عقل بلا لغة كما لا لغة أيضا بلا عقل، وباختصار إن العقل أداة اللغة. ولعلّ قول الجابري بتبعية العقل أو الفكر للغة ينسف كل مبررات نقده العقل العربي باسم العقل الكوني فيما بعد.⁽²⁾

أما الشخصية الثالثة التي يتوقف عندها ناقد ناقد العقل العربي بعد كل من هرذر، شاف، فهي فلهلم فون همبولت "Wilhelm von Humboldt" (1767-1835) وهو فيلسوف ألماني، إذ يعتقد أنه " إذا كانت اللغة تُحدّد الأمة فهي لا تحدد الأفراد وإذا كانت تحدد "رؤية العالم"، فإنها لا تحدد ملكة التفكير، فالتفكير ليس ملكة للأمم، بل للأفراد ".⁽³⁾ كما لاحظ همبولت - حسب طرابيشي - أن اللغة تتجدد وتغتني من نواحي ثلاث :

1- من خلال تقدم الثقافة : تكتسب اللغة مع تقدمها في الزمن ألقانا جديدة وتراكيبا مستحدثة.

2- من خلال حركية الأجيال : حيث أن كل جيل يضيف إلى اللغة ما لم تضيفه الأجيال التي سبقته، فينتج عن ذلك مضاميناً أعمقاً وحمولة أغنى.

3- من خلال عبقرية الأفراد : وذلك من خلال الكُتاب المبدعين الذين يقدمون إضافة إلى اللغة التي يتكلمون بها فيثرون بها قاموس اللغة.

وموجز القول فإن العلاقة بين اللغة والفكر تمرّ بثلاثة أطوار، فأولاً : طور تشكّل الجماعات اللغوية البدائية حيث يكون الفكر تابعا للغة، وثانياً : طور الانتقال إلى الجماعات الثقافية حيث يتبادل الفكر واللغة التأثير والتأثير، وثالثاً : في الطور الأخير كما هو حال الأمم الحديثة تعود

⁽¹⁾ جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، مصدر سابق، ص 95.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 96-103.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 113. يُحيل طرابيشي في الهامش إلى رسالة من همبولت إلى غوته بتاريخ 1812/09/8.

اللغة تابعة للفكر فيُنشئ ألفاظها وتراكيبها ويخترع لغات رمزية كما حدث في الثورة المعلوماتية. (1)

وعلى هذا الأساس فإن التأويل الجابريّ للفكر الهمبولتي في موضوع العلاقة بين اللغة والفكر تأويل خاطئ، فليست اللغة محددا أساسيا ونهائيا للعقل (العقل العربي في حالتنا)، بل اللغة تابعة للعقل الذي يُنتجها، وفي أبعد الأحوال فإن العلاقة بينهما متبادلة وليست في اتجاه واحد.

أما الخلاف الآخر بين ناقد العقل العربي وناقده فكان حول شخصية ادوار سابير، ولو أن نقد طرابيشي ستركز على فكر ادوارد سابير نفسه، لأنه وقع في تناقض بين القول بتبعية اللغة للفكر: إن "لغة جماعة بشرية ما، جماعة تفكر داخل تلك اللغة وتتكلم بها، هي المنظم لتجربتها، وهي بهذا تصنع عالمها وواقعها الاجتماعي، وبعبارة أكثر دقة: إن كل لغة تحتوي على تصور خاص بها للعالم". (2)

يعزو طرابيشي إلى هذه المقولة التزييف والانتحال، فيعدها متناقضة مع ما يذهب إليه سابير في مواقفه الأخرى الأكثر علمية، كما في قوله: "اللغة قبل كل شيء نتاج اجتماعي وثقافي، وكذلك ينبغي أن تفهم" (3)، وفي نص آخر يرى أن "العديد من الظواهر التاريخية [من لغة وثقافة وغيرها] التي قد تربطها بقوة في طور ما، علاقة علة بمعلول، ثم تجنح رويدا رويدا إلى أن تتباعد وتتفارق". (4)

على كل حال يبدو أن المفكرين مُجمعان على العلاقة الوطيدة بين اللغة والفكر وإنما خلافهما في درجة هذه العلاقة، وهذا ما يقرره غالبية الباحثين كقول أحدهم: إن اللغة "ليست محض أصوات وحروف وإن كانت كذلك في صورتها الخارجية، وليست محض وسيلة للتعبير، وإنما هي مع ذلك كله وقبل ذلك كله وسيلة للتفكير أو هي الفكر نفسه". (5)

ثانيا: نفي مساواة اللغة بالعالم في مثال "الثلج"

(1) جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، مصدر سابق، ص 114، 115.

(2) المصدر نفسه، ص 118. لم يذكر مصدر هذه المقولة لسابير في الهامش لأنه يراها منحولة.

(3) المصدر نفسه، ص 119. يُحيل طرابيشي إلى: ادوارد سابير، لسانيات .

(4) المصدر نفسه، ص 120. إحالة إلى نفس المصدر. يُحسب لطرابيشي جرأته العلمية في نقده القوي لموقف سابير.

(5) ناصر الدين الأسد، مقدمات لدراسة اللغة وهوية الأمة، (كتاب جماعي): النهوض العربي ومواكبة العصر، مصدر سابق، ص 24.

يرى صاحبنا أن حصر الفكر العربي في لغته - كما فعل الجابري - ليس إلا المحطة الأولى لمحاولته "النيل" من اللغة العربية، حيث تليها محاولة اثبات فرضية: أن اللغة هي انعكاس للواقع المعاش، ولكن هذه المرة مع شخصية علمية لم يذكرها الناقد المغربي - بافتراض ناقد - وهو عالم اللسانيات الأمريكي بن يامين وورف "Whorf Benjamin" (1897-1941)، وذلك في النص الذي يفند طرابيشي قول منقوده أن سكان الإسكيمو يتوفرون على عدد كبير من الكلمات التي تخص الثلج، كأنواعه وتحولاته وتراكمه، ما يعني أن عالم الثلج عندهم أوسع وأدق من عالم الثلج عند العرب سكان الصحراء، والعكس صحيح فيما يتعلق بالحرارة ومعانيها المختلفة والمتنوعة كدرجاتها وتغيرها... إلخ

إن اعتراض طرابيشي على منقوده كون مثال الإسكيمو ليس صائبا بإطلاق، لأن سكان الإسكيمو من الانعزال والبدائية ما يمنع اغتناء لغتهم، فمن هذه الزاوية المقارنة باطلية (1) ثم يضع الناقد قارئه أمام سؤال: هل صحيح أن العالم الذي تقدمه اللغة العربية لأهلها عن الثلج فقيرا جدا بالنسبة للعالم الذي تقدمه لغة الإسكيمو لأهلها عنه؟

يجمع باحثنا الأدلة والشواهد التي تؤكد حضور معاني الثلج بكثرة وتنوع في اللغة العربية، فهذا ابن سيده* يُحصي نحو من عشرة ألفاظ ثلجية " الثلج، الخشف والخشيف، الجمد (الرخو)، الجمد (الثلج وكل ما صلب)، الضلم (الثلج) أرض مصقوعة من الصقيع ومجلودة من الجليد ومضروبة من الضريب... الدمق (الثلج مع الريح)، السيع (ما سال على الأرض من جمد ذائب)، الههثة (انتخال الثلج والبرد) ". (2) ومثل ذلك يقال عن أنواع البرد والسلك وأنواعه.

إن فرضية المفكر المغربي الرئيسية حول اللغة العربية هي أنها لغة صحراء وبدواة، وهي فقيرة بمفردات الثلج والبرد والسلك"، غير أن ناقدنا يجزم أن الصحراء لا تغطي إلا جزءاً من الجغرافيا العربية إلى جانب البحار والتلال والجبال والسهول، فمكة والمدينة وخيبر والطائف مراكز حضرية تقع في هضبة الحجاز وليس في بادية نجد أو صحراء الربع الخالي، كما أن دمشق وبغداد عواصم حضرية وثقافية بامتياز. (3)

(1) جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، مصدر سابق، ص 129.

* ابن سيده لغوي أندلسي (398-458) وهو أبو الحسن علي ابن اسماعيل المعروف بابن سيده .

(2) جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، مصدر سابق، ص 135.

(3) المصدر نفسه، ص 133.

ثالثا: دحض فكرة خلو اللغة العربية من الزمان

ويتمثل هذا الاعتراض حول اعتبار الجابري اللغة اليونانية والمنطق اليوناني (وهل قواعد المنطق الأرسطي غير قواعد نحو اللغة اليونانية؟) زمانية بخلاف المصدر في اللغة العربية خالي من الزمان ويُفسره على أن "العقلية اليونانية لا تستسيغ حدوث شيء خارج الزمان، فالزمان والفعل متلازمان، ومن هنا قدم العالم وقدم الزمان، وأما التصوّر العربي فهو يقبل الفصل بين الفعل والزمان، ومن هنا القول بحدوث العالم وأن الله خلقه في لا زمان".⁽¹⁾ يعيب طرابيشي على منقوده كونه جعل مفهوم الزمن كمعطى قبليا فطريا أي بدون تفسير منطقي تاريخي، فليس من تفسير بأن العقلية اليونانية زمانية إلا لكونها يونانية ولكون العقلية العربية لا زمانية لأنها عربية.

إن المصدر الذي هو فعل بلا زمان موجود أيضا في اللغة اليونانية وحتى اللاتينية كما في اللغة العربية حسب الناقد السوري ، فما يُعرف باسم "L'infinitif" في اللغات اللاتينية حاضر أيضا في اللغة اليونانية القديمة باسم (Aparemphaiss) وكان صيغة فعلية اسمية كما في العربية، غير أن اللغة اليونانية الحديثة تخلّت عن استعمال هاته الصيغة. ويستشهد الناقد السوري في مسألة اثبات لا زمانية اللغة اليونانية بما جاء به الباحث الاختصاصي جان هوميير في كتابه النحو اليوناني (Grecque Syntaxe) من أن الصيغ الزمانية في اليونانية تشير لا إلى الزمان كما نعرفه اليوم وإنما عن الهيئة (Aspect)، والهيئة هي ما تعبر عنها الصيغ المسماة بالزمانية، وبحكم أنها لغة شعب ذي مزاج حسّي، فإن اليونانية لم تهتم بالتعبير عن العلاقات المجردة.⁽²⁾

إن صيغة المستقبل أقرب إلى الحال منها إلى الزمان، وصيغة الماضي المبهم خالية من كل دلالة زمنية إلى حد تطابقه مع المستقبل، بينما صيغة الحاضر فقط هي الدالة على الزمان . إن الزمان في التصوّر اليوناني ليس وجودا مستقلا بذاته مطلقا، بل هو نسبي، فأرسطو يعتبر "الزمان ليس جوهرًا ولا مما يشارك في الجوهر، لأنه إما غير موجود بإطلاق وإما لأن وجوده –

⁽¹⁾ جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 294. نقله عن : محمد عابد الجابري، التراث والحداثة .

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 294-296.

إن وجد - ناقص وغامض، والزمان لا يوجد بدون تغيير... لا وجود له بدون حركة".(1)

وإذا كان أرسطو - حسب طرابيشي - أميل إلى القول بقدوم الزمان وتناهيته فإن افلاطون أقرب إلى القول بحدوث الزمان وخلقه، ذلك أن الزمان قد ولد مع السماء ويفنى معها ومنه فإن قدم العالم وقدم الزمان ليس من المسلمات اليونانية. على أن صاحب باحثنا يستدرك ذلك بالقول إنه مهما كان المذهب اليوناني المعتقد سواء كان قدم العالم أو خلقه فهو لا يضرّ مع عقيدة دينية يونانية لا تشترط التوحيد كالذي نجده عند المسيحية أو الاسلام.(2)

يستعين طرابيشي بمثالين على مفهوم الزمان المطلق في الثقافة العربية الاسلامية وهما كل من الرازي وابن رشد.

1 - مفهوم الزمان عند الرازي : وذلك في مذهبه القائم على رفض فكرة الخلق، لأن الزمان أحد القدماء الخمسة : البارئ والنفس والهيولى والمكان والزمان. إن الزمان عند الرازي نوعان : زمان مطلق وزمان محصور، فأما المطلق فهو المدة والدهر وهو قديم، وأما المحصور فهو متحرك غير ثابت ومرتبطة بحركة الفلك والشمس والكواكب .(3)

2- مفهوم الزمان المطلق عند ابن رشد : يميز ابن رشد بين موجودات إلهية تقع خارج الزمان، فالبارئ أو الله ليس في زمان أما العالم فهو في زمان، والموجود الأول لا يتّصف بالحركة ولا الزمان وهو علّة الوجود الثاني الذي تشمله الحركة والزمان، ويرفض ابن رشد - تبعاً للناقد الحلبي - أن يكون لفعل "كان" معنى زماني إذا تعلّق بالله من حيث هو كائن في لا زمان، إذ أن القول : "كان الله تعالى ولا عالم، ثم كان الله تعالى والعالم" لا تعني أكثر من ربط الخبر بالمخبر كالقول : "وكان الله غفوراً رحيماً".(4)

على أن صاحبنا يُسجّل لابن رشد اختلافه عن ارسطو في مسألة "الزمن الواحدي" وهو الزمن المتساوي الأثناء الحيادي بالنسبة للنفس على عكس ارسطو القائل بالزمن المتغير بتغيرنا، وعلى أساس ذلك رفض ابن رشد فكرة توقف الزمان مع "أهل الكهف" في قوله : "لو توهمنا قوماً

(1) جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق ، ص 297، 298.

(2) المصدر نفسه، ص 303.

(3) المصدر نفسه، ص 305. نقله طرابيشي عن أبي حاتم الرازي. ثم يستدرك بالقول إن كان الرازي يرفض فكرة قدم السماء و قدم العالم فليس ذلك لصالح نظرية الخلق بل لصالح قدم الهيولى التي منها تكوّن العالم وانتظم.

(4) المصدر نفسه، ص 306. نقله عن : ابن رشد، تهافت التهافت .

حُبسوا منذ الصبا في مغارة من الأرض، لكننا نقطع أن هؤلاء يدركون الزمان وإن لم يدركوا شيئاً من الحركات المحسوسة التي في العالم".⁽¹⁾

ومن هنا يخلص طرابيشي إلى أنه - وبعكس الجابري - "العقلية العربية الاسلامية" على النقيض من العقلية اليونانية وكنتيجة لعامل اللغة لا تستسيغ وضع الأشياء خارج الزمان.

رابعاً: الردّ على لا حملية اللغة العربية

وسنعرض دعوى الجابري في هاته الجزئية ثم تعقيب ناقد، يقول: "إن الأمر يتعلّق في الجملة العربية، اسمية كانت أو فعلية، بإصدار بيان، لا بإصدار حكم كما هو الحال في الجملة اليونانية وفي اللغات الآرية بكيفية عامة [...] إن الجملة في العربية ليست مؤلفة من موضوع ومحمول تربطهما رابطة الحمل كما في اللغات الآرية [...] يجب ألا يلتبس علينا كذلك أمر الجملة الاسمية في العربية، فهي ليست عبارة عن موضوع ومحمول، كما في المنطق الأرسطي، بل هي عند النحاة العرب مبتدأ وخبر، فالأمر لا يتعلق هنا بحمل معنى من المعاني على موضوع، أي بإصدار حكم، بل يتعلق الأمر فقط بالإخبار عن إسم وقع الابتداء به في الكلام".⁽²⁾

إن خطورة هذه الاحكام التي يقرها الجابري لا يقابلها تفصيل ضروري وعمق أساسي. ولنبدأ بتعقيب طرابيشي، الذي يعتبر فرضية الحمل فقدت قيمتها في اللسانيات الحديثة لاعتبارات ثلاثة :

1- أن الحمل مقولة منطقية لا نحوية، وذلك بعد أن هيمن المنطق الصوري على النظريات النحوية كافة، فقد استقرّ في الأوهام أن كل جملة تتألف بصورة طبيعية من محمول وموضوع.⁽³⁾

2 - إذا كان لابد من خضوع النحو للمنطق، فإن المنطق الارسطي ذاته خاص باللغة اليونانية دون غيرها من اللغات، فليس هناك إذن لغة - كاليونانية - نموذجية يمكن تعميمها على باقي الأمم.

⁽¹⁾ جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 307. نقله عن: ابن رشد، تهافت التهافت.

⁽²⁾ جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، مصدر سابق، ص 241. نقله عن: الجابري، التراث والحداثة.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 242.

3- هناك اتجاه في اللسانيات الحديثة يميل إلى اعتبار خاصية الحمل تنطبق على جميع اللغات الانسانية، كما فعل عالم النفس الأمريكي أ.هاوارد غاردنر Howard Gardner (1943-). وذلك في قوله: "أي استعمال للكلمات (وذلك هو تعريف الفعل اللغوي عنده) يفترض فعلا حمليا".⁽¹⁾

وإذا ضربنا صفحا عن هذه الاعتبارات، فإن الحمل عند طرابيشي هو في أسس العربية وإن بتعبيرات مختلفة مثل: المسند والمسند إليه، المخبر والمخبر عنه، المبتدأ والخبر، الفاعل والفعل، الموصوف والصفة، المضاف والمضاف إليه. إن الاسناد في اللغة العربية هو المرادف النحوي للحمل المنطقي، لأنه يتضمن معنى الحمل إذ يعرّف الإسناد "هو الحكم بشيء على شيء، فالمحكوم به يسمى مسنداً والمحكوم عليه يسمى مسندا إليه".⁽²⁾

وخلافا للجابري يؤكد ناقده على أن اللغات الآرية هي التي تشترط الحمل بالفعل لا العربية، فهذا أرسطو يؤكد على أنه لا حمل إلا بوساطة الفعل، ووظيفة الفعل أن "يشير دوما إلى شيء يقال على شيء آخر" فلا جملة مفيدة إلا أن تكون تابعة لزوما لفعل أو حالة فعل "فبدون فعل، لا اثبات ولا نفي".⁽³⁾ وقد لاحظ العالم اللغوي الفرنسي أنطوان ميبه Antoine Meillet (1866-1936) أن اليونانية كانت أكثر استخداما للفعل من اللغات الحديثة اليوم كالفرنسية.⁽⁴⁾

إن تقدم الفعل على الفاعل في العربية عكس كثير من الآريات، لا يمنع استغنائها عنه في الجملة الاسمية خلافا للآريات التي لا تستغني عن أداة الربط، وهي فعل الوجود "Etre" أو فعل الملك "Avoir" فالعربية تحمل إسما على إسما كما في المبتدأ والخبر .

وأما أن يقول الجابري إن الفعل الذي تصدر عنه العربية يقوم على الانفصال، لا الاتصال، فيقلبها ناقده على رأسها، فالأسماء عنده تحيل إلى الكون/المكان، وأما الأفعال فتحيل إلى الكون/الزمان، فالفعل بحكم تضامنه مع مقولة الزمان هو الذي يقوم على الاتصال، بينما الاسم لارتباطه بالمكان يقوم على الانفصال.⁽⁵⁾

(1) جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، مصدر سابق، ص 143. نقله عن: غاردنر، اللغة والفعل اللغوي.

(2) المصدر نفسه، ص 248. نقله عن: محمد الشعال، هندسة النحو العربي.

(3) المصدر نفسه، ص 249. نقله عن: أرسطو، العبارة.

(4) المصدر نفسه، ص 250.

(5) المصدر نفسه، ص 251.

وأخيرا يستغرب ناقد الناقد اعتبار "البيان" مضادا للحمل والحكم، وكأنما التبيين ليس نطقا بحكم وكأنما النطق بحكم ليس تبيينا. أو اعتبار الإخبار (الخبر في جملة اسمية) ليس حملا، فإذا كان كذلك، فماذا يكون الإخبار إلا حمل شيء على شيء؟! وهذا المعنى للحمل منثورة في نصوص أرسطو فالحمل " هو شيء يقال على شيء آخر".* فإن لم يكن الحمل نطق بحكم، وإنما هو فعل قول يقال على مقول عليه، ويضرب أرسطو أمثلة على ذلك، هذا انسان، هذا فرس، فلان أبيض أو أسود، هذا الانسان قاعد، إنه مسلح. (1)

وفي الأخير يبدو لنا بناء الجابري في مسألة بيانية اللغة العربية في مقابل حملية اليونانية ليس متينا ورسينا، وذلك لسببين :

1 جاءت أحكامه عامة ومطلقة عن لاحملية العربية وهي مسألة مفصلية.

2 طبيعة الموضوع العامة والحساسة.

3 غياب تفصيل الموضوع بالنظر إليه من زواياه المختلفة مع عرض للحجج والشواهد.

ومن هنا نقول بقدر ما كان ردّ طرابيشي قويا كانت أطروحة الجابري ضعيفة ومتجاسرة للأسباب التي ذكرنا، ونختم بالقول إن كان طرابيشي ذاته يقفز على بعض الحثيات "الميتافيزيقة" بحجة عدم الأهلية والاختصاص فكيف بنا أن نقدر نحن على الخوض في هذا الموضوع !!؟

المطلب الثاني: عن ظروف جمع اللغة وعلاقتها بأهل البادية والقرآن والحديث

أولا: الاعتراض على "جمع اللغة كان من أهل البادية دون الحضر"

إذا كانت دعوى الجابري تقوم على التسليم بأن جمع اللغة كان يُطلب من أهل البادية دون أهل الحضر، وذلك بسبب تفشي اللحن عندهم فإن ناقدته ينفي صحة ذلك للموانع التالية:

1- لو صح أن اللغة لم تؤخذ إلا من طريق القبائل المنعزلة لكانت العربية لغات ولهجات قبائل، ولما وجدت لغة مشتركة ظهرت في شكل أشعار جاهلية تخاطب جموع قبائل العرب لا

* يستدرك طرابيشي بالقول أن بعض ترجمات لأرسطو ترد كلمة حكم "Jugement"، ولكن ليس بمعنى الذي يؤوله الجابري وإنما بمعنى البيان. انظر: اشكاليات العقل العربي، مصدر سابق، هامش الصفحة 254.

(1) المصدر نفسه، ص 251-253.

قبيلة بعينها.

2- لو كانت اللغة العربية آتية من قبائل غارقة في العزلة، لما وجدت معاجم عربية قديمة تشير على العكس، إلى تنوع لهجات قبائل شبة الجزيرة العربية إلى درجة أننا نجد تعبيرات كثيرة متباينة حسب أهل المنطقة، فنجد لغة أهل مكة ولغة أهل المدينة، الطائف، الحجاز، اليمن، البحرين، اليمامة، حضر موت، أهل هجر... الخ

3- لو صح أنه لم يأخذ جامعي اللغة عن أهل الحضرة لكانت قريش، وهي القبيلة الحضرية، قبيلة غير فصيحة، فكيف تستبعد قريش وهي التي أجمع المجمعون على أنها أفصح العرب السنة وأصفاهم لغة؟ (1)

وهكذا لم يبق إلا القول كما يقول طراييشي إن العربية لم تُجمع من كلام العرب وحدهم، بل ومن الشعر العربي الجاهلي والاسلامي ومن القرآن والحديث.

إن معنى الشعر الجاهلي لا ينطبق عليه مفهوم "كلام العرب" العادي البدوي الجاف بل هو شعر حضري غني بالمعاني، له أسواقه المشهورة ومكانته الرفيعة، وصحيح أنه من الشعراء صعاليك ومنهم أيضا فحول كإمرؤ القيس والنابغة الذبياني وعمرو بن كلثوم وطرفة بن العبد والأعشى*... الخ(2)

وإذا صح بأن الشعراء الجاهليين أهل عزلة وبداعة، فما بال الشعراء الاسلاميين كجريد والفرزدق بعد البعثة الذين أشتشهد بأشعارهم جامعي اللغة كسيبويه الذي احتجّ في كتابه "الكتاب" بأشعار الاسلاميين عددا يعادل احتجاجه بأشعار الجاهليين.(3)

يحتج طراييشي بنص لأبي حاتم الرازي (ت322هـ) في مؤلفه "الزينة" وهو معجم معاني، ليثبت دخول ألفاظ جديدة إلى قاموس اللغة لم تكن معروفة وهي معاني دينية مثل "الخلق والقدر والقضاء والدنيا والآخرة واللوح المحفوظ والقلم والعرش والكرسي والملائكة... والجن والإنس، ومعنى ابليس والشياطين، وما لها من الصفات مثل الرجيم والمارد واللعين... ومعنى

(1) جورج طراييشي، إشكاليات العقل العربي، مصدر سابق، ص 177، 178.

* يرى طراييشي أن الشاعر الأعشى أدخل إلى الشعر كلمة الزئبق.

(2) جورج طراييشي، إشكاليات العقل العربي، مصدر سابق، ص 181.

(3) المصدر نفسه، ص 183.

الصراط والأعراف ومعنى البرزخ والنفس والعقل والعلم والجهل والايامن..(1)

وإذا كان الباحث يرفض نعت اللغة العربية بالبداءة والفقر فإنه لا يمانع من الحديث عن "الغنى البدوي" إذا كان جنبا إلى جنب مع "الغنى الحضري"، أي أن العربية ليست غنية بعالم دون عالم، عالم البدو دون الحضرة، بل هي غنية بالعالمين معا.(2)

وهنا نكتشف خاصية لأزمت طرح الباحث وهي نزعة التوفيق بين المتناقضات أو رغبة التوسّط بين الطرفين المتناقضين، والحق أن هذه النزعة ليست محمودة في حدّ ذاتها وفي كل الظروف، وإنما طبيعة التحليل وقوة البرهان هما من يحدّدان قيمة هذا الموقف التوفيقية، وإلا كان نزعة توفيقية تعميمية.

ورغم أن نظرية طه حسين في الشعر الجاهلي، والتي تشكك في نسبة هذا الشعر إلى ذاك العصر، إذ يبدو أنه كُتب بعرضه أو جلّه بعد الفتح الإسلامي تخدم طرح طرابيشي ومع ذلك لم يسلم بصحّتها ولم يذهب مذهبها ومقابل ذلك اعتبر لولا الحاجة التاريخية والحضارية والدينية إلى "تثبيت القرآن في نص ثم إلى تأسيس النص كمرکز للتفسير والتأويل، لما كان الشعر الجاهلي بدّل موطنه من الذاكرة إلى الورق، ولما كان جرى تثبيته بدوره كنصّ مكتوب، وكان مصيره كمصير كل ثقافة شفوية لم يُقيّض لها التدوين أو إعادة البناء، إلى انتساء واندثار في اللاتاريخ".(3)

وجدير بالذكر أن مسألة بداءة اللغة العربية انقسم فيها الآراء إلى صنفين: الأول القائلين بالبداءة ومن هؤلاء لطفي السيد الذي يدعو إلى نقد المعاجم العربية لثرائها بالحياة البدوية وفقرها بالحياة الحضرية، كذلك ما قرره سلامة موسى بأن " اللغة التي لا نزال لأن نرطنها رطانة، ولم تشربها بعد نفوسنا، ولا أمل في أن تشربها، لأنها غريبة عن مزاجنا، وذلك لأن هذه اللغة الفصحى هي لغة بدوية، والثقافة هي بنت الحضارة، وليس بنت البداءة".(4) أما الصنف الثاني ومنهم الباحثة آلاء محمد محمود فتري " بعد تتبّع مصادر الاحتجاج التي اعتمدها سيبويه

(1) جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، مصدر سابق، ص 185. نقله عن: الرازي، كتاب الزينة.

(2) المصدر نفسه، ص 188.

(3) المصدر نفسه، ص 190.

(4) نقلناه عن: وليد محمود خالص، معضلة اللغة العربية بين الجاهلي وطرابيشي: دراسة نقدية لمشكلات العربية في الفكر

العربي الحديث (عمّان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 2012)، ص 194.

والنحويون من بعده في بناء النحو العربي، واستقرائها، يشير الى عدم دقة هذه النظرية [الأصل البدوي للغة العربية إذ أكد البحث الأخذ عن الحضر وعن معظم قبائل الجزيرة العربية، بل وبعض القبائل الواقعة على الأطراف القريبة من المماليك والأمم غير العربية".(1)

ثانيا: رفض القول: انقطاع جامعي اللغة وواضعي النحو عن القرآن

عند الجابري، كانت علاقة جامعي اللغة وواضعي النحو العربي علاقة انقطاع، وقد انصرفوا عن القرآن إلى كلام الأعزَاب، وهذا إما لتخوّفهم وخشيتهم في الخوض في كلام الله رغبة منهم في ايجاد لغة تكون مرجعا للقرآن ذاته هي لغة العصر الجاهلي، وكان نتيجة ذلك "أن اللغة العربية التي جمعوها من الاعراب كانت فقيرة مقارنة بالنص القرآني وذلك لرفضهم ادخال كلمات وألفاظ أعجمية في اللغة الفصحى بحجة أنها دخيلة وهذا عكس القرآن الذي تبنّى كلمات غير عربية فعربها".(2)

أما عند ناقد الجابري، فان الواقعة القرآنية كانت في نقطة المركز من عملية جمع اللغة، فلا يوجد لفظ في القرآن غير متضمن في قاموس لسان العرب، وفضلا عن استشهاد جامع القاموس ابن منظور بالقرآن في قوله "في التنزيل" مما حدى بطرابيشي القول "إن القرآن قد أُعيد نشره بجميع آياته من تلافيف لسان العرب".(3)

كما أن القول بأن القرآن تبنى مفردات دخيلة غير عربية ليس صحيحا بإطلاق، ذلك أن النظرية السلفية ترفض رفضا مطلقا امكانية احتواء القرآن على ألفاظ أعجمية كما فعل الشافعي في قوله: "إن جميع كتاب الله إنما نزل بلسان العرب" وتبعه في ذلك ابن جرير الطبري والقاضي أبو بكر الباقلاني. إن نفي هؤلاء للتعريب يعني في نظر طرابيشي نفي لدعوى الدخيل، (ولو أن الامر هنا قابل للتأويل في الاتجاهين فنفي الدخيل عن القرآن ممكن أن يصب في معنى أن القرآن يتحرّج من الدخيل لأنه دخيل فيستبعده، والمعنى الثاني أن القرآن يخلو من الدخيل لا وجود للدخيل أصلا في اللغة مهما كانت هذه اللغة وكل لفظ إذا نطق بالعربية فهو عربي).

(1)وليد محمود خالص ، معضلة اللغة العربية بين الجابري وطرابيشي، مرجع سابق، ص 206.

(2)جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، مصدر سابق، ص 153.

(3)المصدر نفسه، ص 158.

ومن أمثلة الألفاظ المعرّبة في القرآن يُذكر : "سجّيل" و"المشكاة" و"اليمّ" و"الطور" و"أباريق" و"استبرق"، وقد حظيت جميعها بعناية وشرح في كتب التفسير والقواميس اللغوية، وكمثال على ذلك كلمة ربّاني التي وردت في القرآن والتي اعتبرها علماء اللغة العرب عبرانية أو سريانية، خصّها ابن منظور في قاموسه بشرحها " الربّي والربّاني : الحبر، وربّ العلم وقيل الربّاني : الذي يعبد الرب زيدت الألف والنون للمبالغة في النسب، وقال سيبويه : زادوا ألفا ونونا في الرباني إذا أرادوا تخصيصا بعلم الرب دون غيره كان معناه: صاحب علم بالرب دون غيره من العلوم... ابن الاعرابي : العالم العلم ... وقال محمد بن علي بن الحنفية لما مات عبد الله ابن عباس رضي الله عنهما : اليوم مات ربّاني هذه الامة".(1)

والنتيجة التي ينتهي إليها الباحث من خلال نص ابن منظور هي أن اللغة التي جُمعت من طرف الخليل وغيره لم تكن موادها بدوية فقط بل ضُمّت إليها موادا حضارية فألفاظ مثل : العلم، العلوم، العلماء، المعلم، المتعلم، التربية، المعرفة، الدين، الكتب، المتألّه، العارف، الحبر، الأخبار، الفقهاء، الحكماء... لم تكن من عالم الأعرابي ولا مما يعرفه.(2)

وما ينبثق على اللغويين ينطبق أيضا على النحاة لأن النص القرآني هو المركز الذي كان عنه صدور النحو العربي وإليه وروده، وإذا كان النحو أداة لتفسير الشعر فقد كان أداة أيضا لتفسير القرآن. إن نشأة النحو العربي ليس فقط لحفظ القرآن من اللحن كما يذهب إلى ذلك جمهرة من الباحثين، بل من أجل فهم النص القرآني على حقيقته، ولهذا فعلاقة القرآن بالعربية علاقة تلازم فلا يمكن للمرء أن يكون عالما بالقرآن دون علمه بالعربية ذلك ما ذهب إليه ابن فارس* والثعالبي وحمزة الأصفهاني.(3)

يقف طرابيشي في محطات ومواقف كثيرة للنحويين للدلالة على ارتباط النحو بالقرآن لا

(1) جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، مصدر سابق، ص 156، 157.

(2) المصدر نفسه، ص 157.

* ابن فارس هو أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي (329 هـ - 395 هـ) تُعويّ وإمام في اللغة والأدب. أقام في همدان مدة من الزمن واختلف في مكان ولادته./أما الثعالبي فهو عبد الملك بن محمد بن إسماعيل (350 هـ - 429 هـ) الذي يُعرف بأبي منصور الثعالبي النيسابوري، أديب عربي عاش في نيسابور./وأما حمزة فهو أبو عبد الله حمزة بن الحسن الأصفهاني (280 - 360 هـ) مؤرخ، أديب. من أهل أصفهان.

(3) جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، مصدر سابق، ص 160، 158.

بكلام العرب في الجاهلية وحده، من ذلك قول ابن هبة الله الدينوري (ت 340هـ) "النحو علم يستنبط بالقياس والاستقراء من كتاب الله تعالى وكلام فصحاء العرب"، وقول ابن جني عن غاية النحو أن يقوم "خادما للكتاب المنزل وكلام نبيّه المرسل وعونا على فهمهما"⁽¹⁾. ويعضد ذلك أيضا ويؤايقه ما أكدته الباحثة المستشرقة الرومانية "ناديا انغلسكو" أن النحو ما كان له أن يرى النور إلا في حضارات قامت حول نص مقدس أو شبه مقدس، وابتداءً من اللحظة التي يحدث فيها تقارق بين لغة النص المتعالية واللغة المحكيّة"⁽²⁾.

ولا يحتاج المرء إلى بحث في كتب النحويين كي يدرك ارتباط النحو بالقرآن على نقيض من دعوى الجابري، فهذا كتاب الخصائص لابن جني يحوي شواهد من الآيات ما يربو على ثلاثمائة وأربعين، وأما كتاب سيبويه فقد فاقت شواهد من الآيات القرآنية الأربعمائة والاربعين شاهداً.⁽³⁾

ويتناغم الباحث وليد خالص الوفي لأطروحات طرابيشي معه إذ يستشهد بقول الدكتور محمود سليمان ياقوت حين اثبت خمسة مصادر استقى منها النحويون شواهدهم واعتمدوا عليها في اثبات الألفاظ اللغوية والأخذ بها وأول تلك المصادر هو القرآن الكريم.⁽⁴⁾

ثالثاً: استشهاد النحاة واللغويين لا بالقرآن وحده بل حتى بالحديث النبوي

عرف الحديث النبوي إهمالاً وإبعاداً من طرف علماء اللغة في تأسيس وتقعيد اللغة العربية في بداية الامر، وهذا لان الحديث منقول بمعناه لا بلفظه من عند أهله، ذلك ما أورده السيوطي في باب الاحتجاج بالحديث النبوي : " وأما كلامه صلى الله عليه وسلم فيستدل فيه لما ثبت أنه قاله على اللفظ المروي وذلك نادر جداً، إنما يوجد في الاحاديث والقصار وعلى قلة أيضاً، فان غالب الأحاديث مروى بالمعنى، وقد تداولتها الأعاجم والمؤلّدون قبل تدوينها، فرووها بما أدّت

⁽¹⁾ جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، مصدر سابق، ص 161. نقله على التوالي : الاقتراح للسيوطي و الخصائص لابن جني.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 163. نقله عن :نادية انغلسكو، اللغة والثقافة في الحضارة العربية.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 164.

⁽⁴⁾ وليد محمود خالص ، معضلة اللغة العربية بين الجابري وطرابيشي ، مصدر سابق، ص 178.

إليه عباراتهم، ونقصوا وقدموا وأخروا وأبدلوا ألفاظاً بألفاظ".⁽¹⁾

يستنتج طرابيشي من خلال هذين النصين أن هناك قطيعة للحديث من ناحية صلاحية إثبات القواعد النحوية ثم إن هذه القطيعة نسبية ليست مطلقة إذ تشمل الاستدلال بالأحاديث القصيرة. لكن مقاطعة الحديث لم تدم نهاية الأمر فقد وجد من يخرق هذه القاعدة مثل ابن مالك وابن هشام صاحب "المُغني"، كما أن سيبويه استشهد في كتابه بثمانية أحاديث ومثله أبو علي الفارسي في "المسائل العضديات" عشرة شواهد، وعند ابن جني في "الخصائص" عشرون شاهداً.⁽²⁾

وأما ابن منظور فيعلق بنفسه أن أحد المصادر الخمسة التي اعتمدها في تصنيف معجمه هي "النهاية في غريب الحديث" لابن الأثير الجزري ولأول مرة ربما أدخل ابن منظور ألفاظ الحديث إلى معجم لغوي عام. يستشهد طرابيشي بنص لابن منظور عن مادة حَكَمَ "حكم: الله سبحانه وتعالى أحكم الحاكمين ... والحُكْم: العلم والفقهاء، قال تعالى: وآتيناها الحكم صبياً، أي علماً وفقهاً، هذا ليحيى بن زكريا... وفي الحديث: إن من الشعر لحِكْمًا، أي أن في الشعر كلاماً نافعا يمنع من الجهل والسفه وينهي عنهما ... قال الأزهري: وقد سمي الناس حَكِيمًا وحَكَمًا، قال: وما علمت النهي عن التسمية بهما صحيحاً، ابن الأثير: وفي حديث ابن شريح أنه كان يكتئب أبا الحَكَم، فقال له النبي (ص) أن الله هو الحكم وكناه بأبي شريح ...".⁽³⁾

وفي الأخير نُشير أن طرابيشي لم يختلف مع الجابري فقط في هذه المسألة بل مع باحثين عرب كثيرين مثل الدكتورة خديجة الحديثي في كتابها موقف النحاة من الاستشهاد بالحديث ومحمد عيد في كتابه الرواية والاستشهاد باللغة*. أما بالنسبة لكاتب هذه السطور ففي عرضه لوجهات النظر حول علاقة الحديث باللغة بهدف وضع القارئ في مشهد الاختلاف الفكري والحوار الثقافي، أما أن يتخذ موقفاً فاصلاً فذلك مما لا يبيسر له ومما لا تستلزمه الدراسة.

⁽¹⁾ جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، مصدر سابق، ص 165، 166. نقله عن السيوطي، الاقتراح في علوم أصول الفقه.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 167.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 169. نقله عن ابن منظور، لسان العرب.

* ينظر الى: محمد عيد، الرواية والاستشهاد باللغة (القاهرة: دار الشرق الأوسط للطباعة، ط3، 1988).

المطلب الثالث: الرد على مزاعم: لا تاريخية وحسية وذهنية وموسيقية اللغة

أولاً: دحض مقولة "لا تاريخية اللغة العربية"

جاء وصف الجابري للغة العربية باللاتاريخية في سياق تحليله لظروف جمعها وتقعيدها من طرف علماء اللغة، فهذا الخليل (بن أحمد الفراهيدي) وزملاؤه وضعوا قوالب محكمة لاشتقاق الكلمات وتوليد المعاني، ونتج عن ذلك أن اللغة العربية مازالت منذ زمن الخليل إلى اليوم لم تتغير لا في نحوها ولا في حروفها ولا في معاني ألفاظها وكلماتها ولا في طريقة تولدها الذاتي، فاستحقت صفة لا تاريخية أي لا تتجدد ولا تتطور.⁽¹⁾

يجادل طرابيشي معارضه أن مضمون هذه الفكرة اقتبسها من المستشرق ارنست رينان حتى وإن لم يصرح بذلك، وذلك في قوله: "إن تدوين القرآن يختم تاريخ اللغة العربية، إذ بدأ من تلك اللحظة (نحو عام 650) ما عاد طراً على اللغة أي تغيير، على الأقل في شكلها الفصيح والأدبي، فالعربية التي يكتبها اليوم المتعلمون من جميع البلدان الاسلامية، لا تختلف في شيء عن اللغة التي خرجت من مصحف عثمان".⁽²⁾

يأتي الردّ بضربة مزدوجة هذه المرة، واحدة نحو الجابري والأخرى اتجاه رينان، وذلك من خلال نتائج أبحاث اللسانيات الحديثة والتي تؤكد على قانون حتمية تطوّر اللغات، ففردينان دي سوسير "Ferdinand de Saussure" (1857-1913) هو أول من صاغ قانون التغيير المستمر للغة " فاللغة تتغير أو تتحوّل بالأحرى تحت تأثير جميع العوامل التي يمكن أن تطول أصواتها أو معانيها، وهذا التحوّل محتوم : فليس ثمة من مثال على لغة تستطيع مقاومتها".⁽³⁾

ثم جاء الفرنسي أندريه مارتينه (1908-1999) "Martinet André" ليقرر أن كل لغة هي في كل لحظة قيد تطوّر وأما الدانماركي لويس هييمسليف "Louis Hjelmslev" (1899-1965) يؤكد على أنه "عند الافاقة صباحا نجدنا أمام لغة هي غير تلك التي نمنا عليها عشية".⁽⁴⁾

(1) جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، مصدر سابق، ص 191. نقله عن الجابري.

(2) المصدر نفسه، ص 193. نقله عن رينان، التاريخ العام والنظام المقارن للغات السامية.

(3) المصدر نفسه، ص 207. نقله عن دي سوسير، دروس في اللسانيات العامة.

(4) المصدر نفسه، ص 207. نقله عن : لويس هييمسليف، اللغة.

إن تغيّر اللغة العربية واقعة بادية للعيان ويرصدها طرابيشي في خمس محطات رئيسية :

1-الطفرة (المرحلة القرآنية) : وفيها نقل القرآن اللغة العربية من لغة محدودة بأهلها العرب الجاهليين إلى لغة دين كوني، فأضحت لغة غنية بمفردات روحية مثل الجنة الحساب الصراط الملائكة ..الخ. كما ساهم جمع القرآن في مصحف مكتوب في بداية تحوّل اللغة من لغة شفوية شعرية إلى لغة نثرية مكتوبة.

2-مرحلة العقل المكوّن : يقصد بالمكوّن ذلك العقل الذي يستتبع في مرحلة لاحقة عقلا مكوّنا، أي عقلا عربيا مكتمل الخصائص والصفات التي عُرف بها (يقابله عصر التدوين عند الجابري)، وتبدأ هذه الحقبة مع بداية استيراد الورق من سمرقند بعد فتحها عام 701م وانتشار الكتب الورقية، ثم ظهور علم النحو الذي كان ضرورة لغير العرب لتعلّم اللسان العربي وكانت ترجمة آلاف الكتب من الفارسية واليونانية والهندية إلى العربية الأثر البالغ في تضخّم مفرداتها ومعانيها، وهكذا انتقلت اللغة من لغة سور (سور القرآن وآياته) شبه شعرية إلى لغة نثرية علمية، تؤدي ما يُناط بها في مجال العلوم المختلفة.

3-مرحلة العقل المكوّن : حيث وقع تطوّر أدنى للغة، من لغة مُنتجة ومبدعة إلى لغة تأكل من مائدة نفسها، فظهر التصنّع والتكلف في الخطاب من خلال السجع والطباق، ولو أن هذه الخاصية شملت الجانب الأدبي من الثقافة دون العلمي.

4-مرحلة عصر النهضة : حصل تطوّر واضح للغة في عصر النهضة نتيجة تأثر الثقافة العربية بالحضارة الغربية من خلال ظهور العلوم التجريبية كالطب والفيزياء والكيمياء والفلك والرياضيات ...الخ واشتغل المترجمون العرب على استحداث مصطلحات تكافئ ما عرفه الغرب من اكتشافات وأسماء مستحدثة، كما كان لظهور الصحف والجرائد اليومية في الوطن العربي الأثر الكبير في انتشار اللغة إلى الطبقات الدنيا من المجتمع، هذا فضلا عن ظهور صيغ جديدة لتوليد الألفاظ والاشتقاقات بتأثير من العامية واللغة الأجنبية. وهذا ما لاحظته أيضا الباحث وليد خالص في استعمال الناقد لمصطلح " دقرطة" بمعنى يجعله أو يصيّر ديمقراطيا. كما يضيف مظاهر أخرى تدل على تطوّر اللغة لم يذكرها طرابيشي مثل ظهور المعاجم المتخصصة الحديثة التي اضطلعت بتحريرها مجامع اللغة العربية مثل معاجم الطب والهندسة وعلوم الأرض والاتصال والصيدلة والاحصاء والالكترونيات والبتترول والتكنولوجيا والمعلوماتية

..الخ هذا إضافة الى ظهور لغة الصحافة وهي لغة وسطى تسعى الى تبليغ مضمونها الى أكبر عدد ممكن من الناس.(1)

يقول صاحبنا - المُدافع عن اللغة العربية - عن واضعي اللغة المعاصرين " حرروا العربية من موروثها المحتنط، من عصر العقل المكوّن وأنقذوها في الوقت نفسه من مصير كان يمكن أن يكون مشابها لمصير اللاتينية الآفلة، محدودة الانتشار بحكم الأمية والسيطرة العثمانية معا..."(2)، ونحن نتساءل : كيف نحجر على الجابري حكمه على اللغة العربية بالتكّس زمن الخليل بن أحمد ونُبِيح لأنفسنا ذم اللغة لمجرد استعمالها السجع والطباق وكل المحسنات البديعية، أي اهتمام بالشكل على حساب المضمون، فاعتراضنا إذن في : كيف يصح القول بموت اللغة لكونها فقط لغة مصطنعة شكلية ثم يرفض ذلك لكونه جاء من طرف آخر بتفسير مغاير، وهكذا فقد خصّص طرابيشي أكثر من مائتي صفحة (200) لدحض النظرية الدونية للغة العربية بينما تبنى ذلك - ولكن باختلاف في العلة - في أقل من فقرة !!

5- المرحلة المعاصرة : وهي وإن كانت امتداد لمرحلة النهضة فهي تمثّل طفرة مضافة إلى اللغة، إذ وبعد الحرب العالمية الثانية عرفت اللغة دخول آلاف الألفاظ الجديدة، خصوصا من حقل الاتصالات والتواصل مثل السيارة والقطار والهاتف والدراجة كما أن كلمة "مجتمع" التي لم تكن موجودة من قبل أضحت أساسية في الخطاب العربي المعاصر. أما العبارات المستحدثة والمنقولة في اللغات الأجنبية (إنجليزية وفرنسية بالخصوص) فمثل : بكى بكاء مُرّاً، دموع التماسيح، ذر الرماد في العيون، اصطيداد في الماء العكر، ضحكة صفراء، وضع النقاط على الحروف.... الخ.(3)

ثانيا: دحض مقولة "حسية" اللغة العربية

يُفهم معنى حسية اللغة العربية عند الجابري من خلال جمع اللغة من الاعراب البدو من دون غيرهم، لا بد أن يترك فيها آثارهم، منها الطبيعة الحسية لتفكيرهم، ولما كان هؤلاء يحيون حياة الفطرة والطبع، أي حياة حسية، فقد انعكس هذا على تفكيرهم التي جمعت منهم.

(1)وليد محمود خالص ، معضلة اللغة العربية بين الجابري وطرابيشي ، مصدر سابق، ص 304،306،307.

(2)جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، مصدر سابق، ص 213.

(3)المصدر نفسه، ص 208-215.

وكما في مثال لا تاريخية اللغة يعود طرابيشي بمديونية هذا الرأي إلى المستشرق أرنيس رينان في قوله عن اللغات السامية (والعربية جزء منها): "إن هذه الخاصية المادية والحسية تبدو لنا هي العلامة الفارقة للغات التي هي موضوع دراستنا ... ومن الممكن القول إن اللغات الآرية، بالمقارنة مع اللغات السامية، هي لغات التجريد والميتافيزيقا بالمقارنة مع لغات الواقعية والحية"⁽¹⁾.

يُفقد المفكر السوري مسلمة الجابري الأولى: أن اللغة العربية جُمعت من الأعراب وحدهم دون غيرهم، وذلك أن معجم اللغة العربية كما وضعه الخليل ابن أحمد وغيره، قام على أسس ثلاثة: القرآن والشعر الجاهلي وكلام العرب الذين لم يكونوا كلهم من الأعراب، إذ ان الاستشهاد بأهل الحضر توقف على الأقل بعد منتصف القرن الثاني للهجرة.

أما المسلمة الثانية للجابري التي يرفضها باحثنا فهي: أن حياة أعراب الجاهلية حسية بدائية، ذلك أن مصطلح "البدائية" ترفضه الدراسات الانثروبولوجية الحديثة إزاء مجتمعات أمريكا القديمة أو سكان استراليا الأصليين فما بالك بالمجتمع العربي الجاهلي.⁽²⁾

يُناقش الناقد الحلبي المعاني الممكنة لدعوى "حسية اللغة" ويحصرها في أربع :

المعنى الاول : أن تكون ألفاظها محافظة على وجود مادي ولم تتجرد أي لم تنفصل بعد دلالاتها عن مدلولاتها، كما هو الحال عند القبائل الطوطمية في أمريكا واستراليا، فكلمات: المَلِكِ والأم والأخت ليست أسماء رمزية بل هي استحضارات لأشخاص معينين، فلا يجوز التلَفُظُ باسم المَلِكِ لأن ذلك قد يُعَرِّضُه للتدنيس، ولا التلَفُظُ بالأم أو الأخت لأن ذلك قد يستدعي زنا المحارم، وواضح أن الجابري بعيد عن هذا المعنى.

المعنى الثاني : وهو أن تكون الكلمة تحمل القوة لا الإشارة كما في العهد اليوناني عند الشاعر هوميروس، فكلمة النوم عند هذا الأخير لا تُشير إلى معنى النوم بل إلى معنى التنويم، وكذلك كلمة الهرب لا تحيل إلى معنى الهروب بل هو القوة الخارقة الروحية للطبيعة التي لا تترك للمحاربين سوى الفرار، ولا ينطبق هذا على اللغة الجاهلية فلا قوى روحية في بنية

⁽¹⁾ جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، مصدر سابق، ص 193.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 196.

كلماتها وإنما هي مجرد أسماء في الأذهان لمسمياتها الموجودة في الأعيان.(1)

المعنى الثالث : حينما يمتنع عن اللغة التعبير عن المقولات المجردة والأسماء الكلية، كما هو الشأن بالنسبة للقبائل التسمانية الاسترالية التي تملك إسما لكل صنف من شجر الأكالبيتوس، ولكنها تفتقر إلى اسم "الشجرة" كاسم كلي، والشيء ذاته بالنسبة لأسماء الطول القصر البرودة الحرارة... الخ، أو كما عند قبائل الباكيري في البرازيل، لكل ببغاء وشجرة نخيل إسم خاص وليس لديها إسم جنس للببغاء أو النخيل. ومفهوم الشيوخة عند الصينيين لا يقابله لفظ محدد على الرغم من احتوائها على ألفاظ تُفَرِّق بين الشيخ الذي يحتاج إلى مزيد من التغذية والشيخ الذي يصعب عليه التنفس والشيخ المحتاج إلى تغذية والشيخ ما بين الستين والسبعين والشيخ على حافة القبر. وواضح ثالثا أن العربية لا تشبه كل هذه اللغات فهي تحتوي على الاجناس بل إن الجنس من مقولاتها النحوية مثل النبات الشجر الانسان ... (2)

المعنى الرابع : يكون معنى "الحسية" بالنسبة للغة إذا كانت ألفاظها تجمع ما بين الاحساس والفكرة المجردة كالمثال الذي يعطيه رينان عن اللغة العبرية من أنها لا تعبر عن الغضب إلا بإشارات فيزيولوجية عن الغضب، كالتعبير عن النَّفْس السريع أو الحرارة وغليان الدم أو انتفاخ الأوداج أو التحطيم الصاخب للأشياء.(3)

ودون أن يناقش طرابيشي رينان في مذهبه عن اللغة العبرية، فإنه يرى اللغة العربية بعيدة من أن يصيبها حكمه، فمفهوم الغضب في العربية بريء من كل محاكاة طبيعية أو فيزيولوجية، ففي لسان العرب "الغضب : نقيض الرضا [...] والغضب من المخلوقين شيء بداخل قلوبهم، ومنه محمود ومذموم، فالمذموم ما كان في غير الحق، والمحمود ما كان في جانب الدين والحق، وأما غضب الله فهو انكاره على من عصاه فيعاقبه".(4)

إن ملاحظتنا الأولى على طبيعة تفنيد الناقد هي أن الأحكام العامة الموصلة إلى النهايات السعيدة، ليست دائما موقفا سالما آمنا، كقوله عن اللغة العربية: "العربية، ولو كانت لغة حضارة كبرى، هي في نهاية المطاف لغة، وعليها يسري ما يسري على سائر اللغات –

(1) المصدر نفسه، ص 198.

(2) جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، مصدر سابق، ص 199.

(3) المصدر نفسه، ص 200.

(4) المصدر نفسه، ص 201.

المكتوبة على الأقل – من قوانين "والحق أن كلاما كهذا، على سلامة ظاهره، لا ينهض تفسيراً لفناء اللغات الميتة، كاللاتينية التي اندثرت وحلت محلها لغات أخرى "حية" أو حتى اللغات الأخرى المنقرضة كالسنسكريتية واليونانية... الخ، ومعنى ذلك أن تفاوت اللغات وسقوطها واندثارها بسبب عدم مسايرتها للتطور هي حقيقة موضوعية لا مفر من استيعابها، فليس لأن العربية لغتنا وجب الدفاع عنها ومدحها مهما كان شرطها التاريخي والثقافي، وبدلاً من ذلك ينبغي على كل المتكلمين بالعربية إزالة المعوقات التي تواجه اللغة في سبيل تطويرها لتساير العصر.

وبعيداً عن اللغات السامية الأخرى، يُجادل طرابيشي منقوده في احتجاجه بأن كلمة "عقل" ذات أصل حسي فهي مأخوذة من : عقلت البعير إذا جمعت قوائمه، وذلك بالقول إن العقل بمعنى الربط ليس موقوفاً على البعير وحده، بل قد ينطبق على الحيوانات الأخرى أو على الأشياء الأخرى، هذا فضلاً عن أن جذر كلمة عقل في اللغة السنسكريتية تعني الربط أيضاً كما في اللاتينية، بينما لو عدنا إلى أصل كلمة عقل في العربية لوجدنا أصولها من اللغة الأكادية صاحبة الحضارات العريقة.⁽¹⁾

إن للغات السامية تأثيراً كبيراً على اليونانية التي هي لغة آرية في نظر رينان، مثل الألفاظ الدالة على "العقل" (النوس=النفس) لوغوس=اللغة، والكون (كسموس=كسم) والعدم (خارس = الخواء)، والتاريخ (اسطوريا=اسطورة) والزمن (قرونوس=قرن).⁽²⁾

وأخيراً فإن اللغة العربية ليست مقطوعة من شجرة كي يصفها ناقد العقل العربي بأنها لغة حسية لأعراب بدويين، بل لها تاريخ ضارب جذوره في اللغات الانسانية الكبرى كالأكادية والبابلية والفينيقية والآرامية، فقد نبتت من تلك اللغات السامية وترعرعت إلى أن وصلت في العصر الجاهلي النضج في لغة شعرية. وأما وصف الجاهلي زمن البدو الأعراب بزمن التكرار والرتابة، فليس صحيحاً على إطلاقه، فعالم الصحراء قد لا يقل ازدهاراً وغنى عن عالم الحضرة، فعلم القيافة والفراسة والاهتداء بالنجوم في الليل ظهرت في البنية الصحراوية.⁽³⁾

(1) جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، مصدر سابق، ص 203.

(2) المصدر نفسه، ص 203، 204.

(3) المصدر نفسه، ص 204-206.

أما الباحث وليد خالص فيتفق كلياً مع طرابيشي في قدرة العربية على التأقلم مع الظروف المستجدة والأفكار الدخيلة من خلال ما يسميه الباحث حسن ظاظا التعبير المترجم أو الترجمات المستعارة، وقد عرفت العربية أبان عصرها الذهبي حين كان العرب يستعملون لفظ "اختفى، عدم، انعدم، مضى، اندثر، لكن مع دخول الفكر اليوناني الى العربية استحدثت كلمة "تلاشى" أي صار لاشيء. (1)

ثالثاً: تنفيذ دعوى ذهنية (نظرية) اللغة العربية

وصف ناقد العقل العربي اللغة العربية بأنها لغة نظرية ذهنية نتيجة طريقة جمعها من طرف الخليل بن أحمد، فقد انطلق هذا الأخير من الإمكان العقلي الرياضي لا الإمكان الواقعي في جمع كلمات وألفاظ اللغة العربية، فقسم الحروف الهجائية الثمانية والعشرين إلى أربعة مجموعات (جذور) تتوزع هذه المجموعات ما بين حرفين إلى خمسة أحرف (ثنائي، ثلاثي، رباعي، خماسي) وبتطبيق مبدأ الاحتمالات فقد وصل إلى حساب عدد كلمات اللغة الذي يقارب 12305412، ثم أهمل الصيغ غير المستعملة كـ"جشص". يرى الجابري أن ما قام به الخليل من تطبيق للمنهج الرياضي الصارم، هو دليل على رجاحة فكره وعمله العلمي غير أن هذا المنهج قيّد اللغة من جمعها، وجعلها حبيسة قوالب ثابتة صلبة، وبدلاً من أن تكون اللغة نتيجة التعامل معها كمعطى واقعي أضحت من صنع الذهن وفرض النظرية والممكن. ولما كان التمييز بين الألفاظ المستعملة والمهملة صعباً وغير متفق عليه، فقد حل القياس النظري محل الواقع السماعي في كثير من الأحيان والنتيجة: تضخم الألفاظ على حساب المعاني. (2)

ينبري طرابيشي للرد على دعوى نظرية (فرضية) اللغة بالكشف عن التناقض بين معنى التجريد ومعنى الحسية، فإن كانت اللغة العربية حسية جمعت من أفواه الأعراب، فكيف تكون نظرية الخليل بن أحمد رياضية تجريدية؟ (3)

وكثير مرة، يقطع طرابيشي بأن الجابري ما عرف كتاب العين للخليل بن أحمد ولا تصفحه إلا أن يكون بواسطة، بدليل ذكره لرقم الإثني عشرة مليون لفظ. إن مجرد تداول هذا الرقم

(1) وليد محمود خالص، معضلة اللغة العربية بين الجابري وطرابيشي، مصدر سابق، ص 260.

(2) جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، مصدر سابق، ص 218.

(3) المصدر نفسه، ص 219.

الضخم و"الأسطوري" كاف لكي يحكم على صاحبه باللامسؤولية الفكرية، إذا صدقنا ذلك فيعني أن العربية وهي لا تزال لغة أعراب" تخطت منذ القرن الثاني للهجرة بمئة واثنى عشر ضعفا الحجم المعجمي لأية لغة حضارية غنية ومتطورة في القرن العشرين لا تزيد مفرداتها القاموسية - مهما زادت - على المئة ألف لفظ".⁽¹⁾

ولو أن هذا الاعتراض يدعم أطروحة الجابري أكثر من أن ينسفها، فكثيرا ما يؤكد ناقد العقل العربي على تضخم اللغة العربية من حيث كثرة المترادفات، فإذن كثرة الألفاظ وفائضها دليل نقص لا دليل كمال.

يقبّل طرابيشي كتاب "العين" فيجده يقع في ألفي صفحة وضمن ثمانية أجزاء لو جمعت كلماته لما تعدّت مليون ونصف، أما مواده اللغوية فلا تتعدى الواحد وعشرين ألف وتسعمائة واثنان وخمسين (21952)، وأما ألفاظه فمقدّرة ب 33990 لفظا وهو رقم يقل بنحو 400 مرة من رقم الجابري 12305412 لفظا.

ومع اقرار الناقد السوري بكثرة المترادفات في اللغة أو فائض المعنى بالنسبة للفظ وفائض اللفظ بالنسبة للمعنى وبأن هذه الخاصية أثقلت كاهل اللغة، إلا أنه لا يذكر لنا تفسيرا لهذه الظاهرة السلبية أو حتى وصفا للفكاك من وطأتها، وكل ما يقرره هو نفي أن تكون طريقة الخليل أو شخصه سببا في ظاهرة تضخم اللغة وكثرة مترادفاتها.

إن طريقة عمل الخليل بن أحمد للتمييز بين المستعمل في العربية وبين المهمل، هي تطبيق منهج التقليب، ففي باب العين والهاء والذال مثلا يذكر أن "ع ه د، ع د ه، د ه ع مستعملات" ولا يشير إلى المهملات مثل "ه د ع، ه ع د، د ع ه، وفي باب العين والهاء والتاء يذكر أن "ع ت ه" مستعمل فقط ولا يذكر المهملات الخمسة.⁽²⁾

إذا ما وضعنا اعتراض طرابيشي هذا في الميزان فقد لا يرجح كثيرا، ذلك أن رقم الإثني عشر مليون لفظ الذي أورده الجابري نقلا عن بعض المؤرخين هو رقم نظري ممكن فقط لا غير، أي بحساب الاحتمالات والامكانات $24 \times 25 \times 26 \times 27 \times 28$ بينما راح طرابيشي يفنّد احتواء كتاب العين للخليل على هكذا رقم، وربما كان هذا المثال نموذجا للنقد المبالغ فيه وتحوله إلى نقد من

⁽¹⁾ جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، مصدر سابق، ص 221.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 224.

أجل النقد لأن استغراق نقد طرابيشي في مسألة نظرية اللغة كان في أربعة عشر صفحة من الصفحة 219 إلى 232 في خلاف غير ذي موضوع ليس أمرا سليما. وهكذا بدل أن يكون محور النقاش وضع اللغة العربية ككل بشكل موضوعي تركز الجدل حول كتاب العين وشخصية الخليل بن أحمد.

يخلص طرابيشي من خلال عرضه لطريقة الخليل بن أحمد في جمع ألفاظ اللغة والتمييز بين الألفاظ المستعملة والألفاظ المهملة، إلى أن المعيار في ذلك هو - إلى جانب مبدأ التقليل* - الصوت والسمع، فإن تألفت الحروف بقيت وصحت وإن تخالفت استبعدت وأهملت، كحرفي القاف والكاف اللذان لا يجتمعان في كلمة واحدة إلا إذا كانت معربة من لغات أخرى كما أن الجيم مع القاف لا يجتمعان إلا بفاصل. ومن الكلمات الثقيلة على اللسان والتي أسقطها الخليل من حسابه مثل العُهْخ، قعْج، نعْج، دعْج... الخ.⁽¹⁾

ويستشهد طرابيشي بموقف ابن جنّي لتبرئة ساحة الخليل من تهمة تحنيط اللغة في قوالب نهائية، إذ ينتصر ابن جنّي للنزعة السماعية على القياسية العقلية في علم اللغة وذلك في قوله "اعلم أن الشيء إذا اطرد في الاستعمال وشدّ عن القياس، فلا بد من اتباع السمع الوارد به فيه نفسه."⁽²⁾

ولكن إذا كان الخليل ليس مسؤولا عن الوضع الذي آلت إليه اللغة فيما بعد (عصر الانحطاط) من تركيز على الشكل والصناعة وعدم تجديد لطرائق التعبير والاشتقاق، فمن المسؤول إذن!!؟

يجيب طرابيشي أن مسؤولية اخفاق اللغة في التعبير عن الحاجات المستحدثة ومواكبة العصور والتاريخ إنما يتحملها المتأخرون الذين لم يضيفوا الاضافة التي قام بها الخليل بن أحمد في زمانه، وفي ذلك يقول "لئن رزحت العربية بعدئذ [بعد زمن الخليل] تحت عبء تاريخها - وهذه واقعة لا نُماري فيها - فالتبعة في ذلك لا تقع على عاتق رجال "عصر التدوين"، فهؤلاء قد أدّوا أدوارهم كممثلين رئيسيين أو كفعلة تاريخيين للعقل المُكوّن، ولكن المتأخرين

*التقليل: هو تقليل الثنائي للجزور الثنائية وتقليل السداسي للجزور الثلاثية، ولم يفعل مع الجزور الرباعية والخماسية لعقمها التام. إهتم الخليل بالتقليل الثنائي والثلاثي فقط أي قلب الحروف وابدالها بعضها ببعض مثل: ق ب ق 321 - 231 - 132.⁽¹⁾ جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، مصدر سابق، ص 225.
⁽²⁾المصدر نفسه، ص 226. نقله عن كتاب الخصائص لابن جنّي.

عليهم ومقلديهم كانوا مجرد ممثلين ثانويين على مسرح العقل المُكوّن فقد قيّدوا أنفسهم بمثال من تقدموا عليهم، واعتبروا فتوحاتهم حدوداً، ومكثوا عند سفوحهم بدل أن يرقوا قممهم ليتشرفوا منها كما جديدة".⁽¹⁾

ثمة رؤية مهمة وعميقة في تأويله (طرابيشي) للعمل الذي قام به الخليل من خلال جمعه للغة، تمثّلت في منعه اندثار الكلمات القديمة وموتها لتفسح المجال لكلمات أخرى جديدة مما خلق وضعاً مميزاً، وهو إعادة إحياء اللغة لتعيش عصر غير عصرها، وهذه الملاحظة العميقة تحتل - من وجهة نظرنا - القراءتين: الإيجابية والسلبية.

يوافق الباحث العراقي وليد خالص صاحب كتاب "معضلة اللغة العربية بين الجابري وطرابيشي" تقريباً كل ما جاء به الناقد السوري من ذلك اعترافه بأهمية كتاب العين لصاحبه الخليل بن أحمد، فيرى أنه بعد دراسته واطلاعه جهود الدارسين الذين تناولوه دراسة وتحقيقاً لم يجد أحداً منهم إشارة إلى تلك الذهنية المزعومة بل رآهم يثنون على صنيع الخليل المنطقي الرياضي شأنهم شأن طرابيشي، وابتكاره فكرة التبادل والتوافق الرياضية. أما منهج الخليل في العين فيتلخّص بالخطوات الأربع التالية: الملاحظة والتتبع، التبادل الموقعي لحروف الكلمات الواحدة، اختبار الحروف وذوقها، الترتيب النهائي للكلمات.⁽²⁾

وأما مضمونه فقد احتوى إضافة إلى المعارف كإيراده لغات بعض القبائل العربية، وملاحظة تطورها وبعض الألفاظ غير العربية وأما شواهد، فكانت من القرآن والحديث والشعر والامثال. ويضيف "إن الحكم على العربية من خلال المعاجم والقواميس لهو تجنّي عليها، فالشعر والخطب والرسائل والدواوين ميادين أخرى لتجلّي البلاغة والقصاصات والمجاز".⁽³⁾

رابعاً: رفض مقولة موسيقية اللغة العربية

يهجو الجابري أحد خصائص اللغة العربية وهي طبيعتها الموسيقية، لأن من شأن ذلك أن تحل الأذن بدل العقل في رفض وقبول الكلام، لكن ناقده يرفض حكمه، لأنه من وجهة نظر فيزيولوجية الأذن تابعة للدماغ الذي هو العقل، فيقال على سبيل المجاز أن الأذن تسمع

⁽¹⁾ جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، مصدر سابق، ص 232.

⁽²⁾ وليد محمود خالص، معضلة اللغة العربية بين الجابري وطرابيشي، مصدر سابق، ص 328، 329.

⁽³⁾ المرجع نفسه، ص 330.

وتطرب أما من ناحية الأسنية فإن اللغة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالصوت، وهي كما يعرفها ابن جني "أصوات يعبر بها كل قوم عن اغراضهم"، كما أن الموسيقى مؤلفة من أصوات والقاسم المشترك بين اللغة والموسيقى هي العلاقات الصوتية. إن جميع لغات العالم هي أصوات موسيقية ولكن قد تختلف درجة ائتلاف هذه الأصوات، وربما إن كانت هناك ميزة تتميز بها اللغة العربية عن باقي اللغات، فهي اعتمادها على "النظام الجذري" الذي ساهم في تشكل أوزان شعرية (تفعيلات) كما يوضحه علم العروض.(1)

وإذا ما تم الانتقال إلى الشعر الحديث (الحر) فإن الوزن والنغمة الموسيقية لا يختفیان تماماً، وذلك لحفظ هذا الشعر نظام التفعيلة، أي أن النظام الموسيقي في اللغة مبني من الداخل (التفعيلة) لا من الخارج (القافية والسجع). إن مركزية الوزن في اللغة العربية، قد جعل معنى اللفظ يُفهم من وزنه دون معرفة مسبقة، وهي ملاحظة لاحظها الجابري ذاته، فكلية "لازص" يُفهم منها الفاعلية على الرغم من عدم وجود هذه الكلمة في القاموس العربي وهذا دليل آخر على منطقية اللغة وعقلانيتها.(2)

غير أن الناقد السوري يستثني حكمه ما عرفته اللغة العربية في عصر الانحطاط من انتشار ظاهرة السجع والتكلف اللفظي، ويعذر منقوده لو اقتصر على هذا الجانب، وإنما كل الخلاف كان حول استهداف اللغة من حيث هي لغة. على أن خلط الجابري بين اللغة والخطاب كان أحد أسباب وقوعه في خطأ هجاء اللغة، فقر المعنى أو غناه يرجع إلى الخطاب وليس إلى اللغة، فاللغة تُقدم لصاحبها الكلمات والالفاظ التعبيرية، بينما اختيار هذا الكم الهائل من الالفاظ يعود إلى المتكلم، وبديهي أن يتميز خطاب عن آخر ومن متكلم إلى آخر.(3)

إن الجذرية يراد بها ردّ الكلمة أو الكلمات إلى أصل هو جذرها ، وغالبا ما يكون ثلاثي الحروف (وهناك قلة من الالفاظ تنتمي إلى جذور ثنائية ، أما الالفاظ التي تتكوّن جذورها من أربعة أحرف صامتة أو خمسة فنادرة). إن الجذرية أو الاشتقاقية " مظهر من مظاهر منطقية العربية ، وموافقته للطبيعة في ارجاع الجزئيات إلى الكليات وربط الاجزاء المبعثرة بالمعنى

(1) جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، مصدر سابق، ص 234.

(2) المصدر نفسه، ص 235.

(3) المصدر نفسه، ص 237.

الجامع " (1).

ولو أننا قد لا نسير مع طرابيشي إلى منتهاه، ذلك أنه لا ينبغي النظر إلى اللغة كخزان نظري، يُعَرَّفُ منه المرء ما احتاج إليه من ألفاظ، بل يجب النظر إلى واقع هذه اللغة، ومدى استخدامها من طرف النخبة والعامّة على حد السواء، لأنه كلما كانت اللغة قريبة من المتكلم العادي كان ذلك سبباً في حسن التواصل بين أهل تلك اللغة وتبادل الأفكار المختلفة.

يُهوّن ناقد ناقد العقل العربي من ظاهرة النغمة الموسيقية في اللغة العربية، لأنها ارتبطت أول الأمر بالشعر، حيث لم يكن كتابة ولا نسخ، فكانت الموسيقى اللغوية ضرورة لتسهيل حفظ الأبيات الشعرية وانتقالها من النسيان، أما وقد ظهرت الكتابة كان من الطبيعي أن يكتسح النثر مواقع الشعر في الحياة الأدبية في المجتمع العربي.⁽²⁾ (ولو أن الكتابة كانت موجودة زمن الشعر الجاهلي ثم ظهرت الصنعة في عصر الانحطاط مع وجود الكتابة والنثر).

ويختم طرابيشي مرافعته بإبراز قيمة اللغة العربية عند أهل الاختصاص من المفكرين الغربيين مثل انطوان ميهيه (1866-1936م) رائد الدراسات المقارنة في الألسنية الحديثة عندما أدرج اللغة العربية ضمن اللغات الحضارية الكبرى التي اخترعت أفكاراً جديدة ونقلت العلم وأثّرت في لغات أخرى كالفارسية والتركية والبربرية وبعض لغات إفريقيا، وعلى سبيل المثال فإن نحو أربعين بالمائة من مفردات الفارسية مقتبسة من العربية.⁽³⁾

المطلب الرابع: الرد على وصف: " فقر اللغة الفصحى وصعوبة كتابة حرفها"

أولاً: رفض دعوى "خلو القواميس العربية (لسان العرب) من المصطلحات العلمية والتقنية"

إذا كانت اللغة مرآةً للواقع المعاش، فإنها في الحالة العربية - كما اعتقد الجابري - عكست حياة الأعرابي البدوية، فهذا قاموس لسان العرب لابن منظور " لا ينقل إلينا، على ضخامة حجمه، أسماء الأشياء الطبيعية والصناعية ولا المفاهيم النظرية وأنواع المصطلحات التي عرفها عصره... ذلك أن الثمانين ألف مادة لغوية التي يضمها هذا القاموس الضخم، الذي نعتز به، لا تخرج عن دائرة حياة ذلك الأعرابي... إن اللغة العربية لا تنقل إلينا أسماء الأدوات وأنواع

(1) وليد محمود خالص، معضلة اللغة العربية بين الجابري وطرابيشي، مصدر سابق، ص 339، 340.

(2) جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، مصدر سابق، ص 238.

(3) المصدر نفسه، ص 239.

العلاقات التي عرفها المجتمع المكي والمديني...⁽¹⁾

لقد كان ردّ طراييشي في التأكيد على أن هاجس صاحب قاموس لسان العرب ابن منظور هو الدفاع عن اللغة العربية المهددة باللحن المفرط واختلاطها بالألسن المغايرة، فجاء قاموسه أدبيا ولغويا أكثر منه علميا. إن مضمون لسان العرب ومادته اللغوية جُمعت من كتب أخرى بعضها سابقة وبعضها معاصرة، وهي كتب خمسة 1- تهذيب اللغة للأزهري (توفي 370 هـ) 2- والصحاح للجوهري (توفي 393 هـ) 3- المحكم لابن سيده (توفي 458 هـ) 4- حاشية الصحاح لابن بري (توفي 583 هـ) 5- النهاية لابن كثير (توفي 606 هـ)، ولهذا جاء مضمون القاموس تراثيا قديما.⁽²⁾

ينبغي إذا الرجوع إلى المعاجم والقواميس الموضوعاتية إذا ما أردنا الحكم على اللغة العربية، ففي كتاب "فقه المعاني" للثعالبي نعر على "المَسْطَحُ للخَبَازِ، الوَضْمُ للقَصَابِ، الجِبَاءُ للحَدَّاءِ، الفُرُزُومُ للإِسْكَافِ، الرَّائِدُ لِلنَّدَافِ، الحَفُّ لِلنَّسَاجِ، المَطَّرَقَةُ للحَدَّادِ، المِدَّوسُ لِلصَّيْقَلِ، النِّهَايةُ للحَمَّالِ...".⁽³⁾

أما كتاب المخصّص لابن سيده فيتضمن مصطلحات علمية وتقنية "الحرث والحراثة - عمل الأرض لزرع أو غرس ... صاحب العين: أثرت الأرض - قلبتها على الحب بعدما قلبت مرة ... الفلح والفلاحة - الحرث وتشقيق الأرض للزرع ... الأكاره كالفلاحة، مأخوذة من الأكرة وهي الحفرة ... عزقت الأرض - شققته بفأس أو بغيرها، وإسم الأداة المعزق و المعزقة، كرت الأرض كورًا - حفرتها ..."، وعن عالم البحر يقول صاحب المخصّص "السفينة - مشتق من السفن أي القشر لأنها تسفن الماء أي تقشره ... السفن - ملاح السفينة، الفلك - السفن ... الشراع - رواق السفينة، والدوقل - خشبة طويلة تشدّ في وسط السفينة يمدّ عليها الشراع ... القلاع - الشراع ..."⁽⁴⁾

إن وجهة نظر طراييشي نحو تخلف اللغة العربية يعود إلى تخلف الثقافة العربية الحديثة فلم تستوعب مفردات الحضارة والتكنولوجيا، "ولو أننا سميّا أجزاء السيارة والطائرة والحاسوب على

(1) المصدر نفسه، ص 139. إحالته إلى كتاب تكوين العقل العربي .

(2) جورج طراييشي، إشكاليات العقل العربي، مصدر سابق، ص 142، 143.

(3) المصدر نفسه، ص 146. مع إحالته لأبي المنصور الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية.

(4) المصدر نفسه، ص، 147، 149. نقله عن المخصّص سابق، المجلد الثالث، السفر العاشر.

نحو ما سمي به القدامى أعضاء البعير وأقسام السفينة وأجزاء المحراث لما بقيت "قطع غيار" المستحدثات التكنولوجية بلا تسمية في العربية الحديثة".⁽¹⁾

إن الفرق بين موقفي طرابيشي و الجابري هو كون الاخير يُحمّل اللغة تبعة تخلفنا بينما ناقده يحمل تخلفنا تبعة تخلف اللغة العربية.

ثانيا: رفض هجاء اللغة من وراء تقسيمها إلى : فصحي وعامية

إذا تجاوزنا بعض الاعتراضات الطرابيشية الهامشية غير المعتبرة منها مثلا تهمة المعيارية المثالية، أي قياس الجابري اللغة العربية دوماً إلى اللغات الآرية والاوروبية الحديثة أو الاستغراب مثلا كيف يمكن أن تنتقم العامية وهي ليست كائنا ماديا!!! فإن جوهر الخلاف ينصبّ حول نص الجابري التالي: "لقد جمّدت اللغة العربية بعدما حنّطت، ولكن الحياة لا تتجمد ولا تتحنط، لقد انتقمت لنفسها بفرض لهجات "عربية" عامية كانت ولا تزال "أغنى" كثيرا من الفصحى"، ثم يضيف "لو قررنا عدم النطق إلا بالألفاظ العربية التي تعترف بها قواميسنا لكان علينا أن نُمسك عن الكلام معظم الوقت في منازلنا وشوارعنا ومدارسنا".⁽²⁾

يُشير صاحب موسوعة النقد إلى علاقة السببية بين التقدم واللغة، فحالة التقدم علة لوضع اللغة، أي أن اللغة مرآة الثقافة وليست الثقافة مرآة اللغة. إن أزمة المجتمعات العربية، ومنها أزمة اللغة العربية تعود أساسا إلى أنها مجتمعات مستهلكة وليست مُنتجة للتقدم ومن غير الممكن التماس لغة متطورة في ظل واقع متردي.

يُهوّن طرابيشي من ظاهرة انتشار العامية إلى جانب الفصحى في اللغة العربية، لأنها لا تخص العربية وحدها من جميع اللغات، فمعظم اللغات تعرف هذه الظاهرة وإن بشكل متفاوت. لقد عرفت العربية اللغة العامية ليس اليوم فقط بل منذ تكوّنها، وما اللغة الفصحى إلا لغة عامية تطورت وسيطرت فسادت، إن العامية العربية كانت ملازمة للعربية الفصحى منذ العصر الجاهلي حتى العصر الإسلامي، ومن المؤكد أن فصحى الجاهلية (الشعر الجاهلي، المعلقات) كانت تمثل لغة متعالية حازت على إجماع القبائل العربية، إلا إن دخول الشعوب غير العربية الإسلام قد ساهم في ظهور اللحن ولهجات عامية، ثم عاودت الفصحى فرض نفسها من خلال

⁽¹⁾المصدر نفسه، ص 151.

⁽²⁾جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، مصدر سابق، ص 257. نقله عن الجابري، تكوين العقل العربي.

تقعيدها وتنظيرها مع الخليل وسيبويه والفارسي وابن جنّي. (1)

ثم إن وكما قال كمال الحاج "إن الازدواجية في اللغة ليست وقفا على العربية وحدها ، في كل لغة لسان عامي ، ولسان فصيح، الازدواجية دليل من دلائل تحضر الانسان". أما د. نفوسة سعيد فيقول إن "وجود العامية بجانب الفصحى على ما بينهما من اختلاف ، ظاهرة طبيعية في كل اللغات". (2)

يستدل المفكر السوري بدراسة "دي سوسير" الذي قلب الاعتقاد السائد بأن الأصل هو الفصحى وأن الاستثناء هو العامية. إن الفصحى - برأي دي سوسير - تمثل انكسارا للغة العامية كلغة مفروضة فوقيا واصطناعيا من طرف القبائل الأكثر نفوذا أو السلطات السياسية الأكثر قوة. وشعوب أوروبا الحديثة بقيت حتى بداية القرن العشرين تتكلم بلهجاتها المحلية، أما الفصحى فلم تفرض نفسها أولا إلا كلغة للثقافة المكتوبة، واللغة الفرنسية هي أولا لغة العاصمة باريس وقد فرضت نفسها من خلال تعميم التعليم الحكومي والاذاعة والتلفزيون ... الخ، وأما اللغات الألمانية والاطالية - بعكس الفرنسية - تواجه لغات عامية منافسة شرسة وقوية إلى درجة استقلالهما إلى لغات فصحى مثل الهولندية والفلاندرية، والشيء ذاته ينطبق على اليونانية. (3)

ان استثناء طرابيشي اللغة الفرنسية* من ازدواجية قاصمة بين الفصحى والعامية يعود أساسا إلى تاريخها الطويل الحافل بالأحداث، يجعلنا نستنتج استنتاجا آخر وهو أنه لا ينبغي التساؤل حول أسباب ازدواجية العربية بل التساؤل ينصب على وحدانية اللغة الفرنسية. فكأنما وضع العربية طبيعي ووضع الفرنسية غير طبيعي أو خارق للعادة وهذه النتيجة إذا اقتنع المرء وعمل بها، لم يعد لتغيير الواقع المرير من مبرر!!!

وأخيرا فإن ما حَفِظَ الفصحى الأوروبية من تغول العامية عليها حسب طرابيشي هو مجيء الحداثة الأوروبية من خلال ظهور الدولة والمطبعة والمدرسة، وواكب ذلك ديمقراطية ثقافية وتعليمية.

(1) المصدر نفسه، ص 260-268.

(2) نقلناه عن : وليد محمود خالص، معضلة اللغة العربية بين الجابري وطرابيشي ، مصدر سابق، ص 411، 410.

(3) جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، مصدر سابق، ص 261-262.

* لم يُشَرَّ طرابيشي إلى وضع اللغة الإنجليزية، سواء في إنجلترا أو في أمريكا وهي اللغة الكونية!!

وإن كنا نعتبر هذا الاستدلال ضعيف، ذلك أن الدولة العربية فرضت نفسها أيضا في المجتمعات العربية من خلال بسط اللغة العربية كلغة رسمية، ومع ذلك لم تفلح في تعميمها إزاء تمدد العاميات العربية، ثم إن الديمقراطية الثقافية والتعليمية التي تحدث عنها طرابيشي عامل مساعد لظهور العاميات لا لظهور الفصحى، ففتُح المجال للجميع للتعبير عن رغباتهم وآرائهم يسمح بظهور التنوع الثقافي، واللغة أحد مظاهر هذا التنوع.

ثالثا: الطعن في هجاء اللغة من خلال رسمها (كتابة حرفها)

يختم طرابيشي جملة النقود (الردود والاعتراضات) بإثارة مسألة جزئية، تتعلق بشكل كتابة الحروف الهجائية وصعوبة نطقها بهيئة صحيحة إذا لم نعرف سياق الكلام مما يصعب قراءتها وبالتالي تعلمها يقول الناقد المغربي: "اللغات التي تكتب فيها الحركات مع الحروف تُقرأ لفهم أما في اللغة العربية فيجب أن نفهم أولا حتى نتمكن من القراءة الصحيحة".⁽¹⁾

ولعل الجابري يُحيل إلى مسألة الحرف العربي وحركاته الخمس (الضمة، الفتحة، الكسرة، السكون، الشدة) فالكلمة المركبة من (ع ل م) يمكن قراءتها (عَلِمَ - عَلِمَ - عَلِمٌ - عَلِمٌ - عَلِمٌ) ولا يستطيع القارئ أن يتبين الكلمة الحقيقية المقصودة إلا بعد فهمه سياق الجملة.

ويبدو أن هناك حلولا عديدة لمشكلة الرسم الحرف العربي منها ما فعله مصطفى كمال أتاتورك حين عمد إلى إلغاء الكتابة العربية وأحل بدلها الحروف اللاتينية.⁽²⁾

يتلخّص ردّ طرابيشي في :

1- أن اللسانيات الحديثة - كما هي عند دي سوسير وغيره - تؤكد على اختلاف الكتابة واللغة، فاللغة والكتابة نظامان متميزان للعلامات، بدليل تغير النظام الأبجدي لبعض لغات آسيا الوسطى مرات عديدة بين العربية والكيريلية* واللاتينية.

(1) جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، مصدر سابق، ص 270. نقله عن : الجابري، بنية العقل العربي .

(2) وليد محمود خالص، معضلة اللغة العربية بين الجابري وطرابيشي ، مصدر سابق، ص 430.

* الألفبائية الكيريلية (نسبة إلى القديسين كيريل وميثوديوس. هكذا تُلفظ في اللغات التي تستخدمها كالروسية) هي عائلة من الحروف الهجائية ذات مشنقات (مجموعات فرعية) مستخدمة في بعض الدول السلافية الشرقية والجنوبية (مثل لغات: بيلاروسيا، وبلغاريا، وجمهورية مقدونيا، وروسيا الاتحادية... كما استخدمت في الماضي الألفبائية الكيريلية للعديد من لغات أوروبا الشرقية، والقوقاز، وسيبيريا وغيرها.

2- أن البحوث النفسية الحديثة تؤكد على أن القراءة فعل تركيب لا تحليل، أي أن الجملة تُقرأ قبل أن تُقرأ كلماتها، والكلمة تُقرأ قبل أن تُقرأ حروفها .

3- لئن ضاق المستشرقون ذرعا باللغة العربية لصعوبة تعلّمها (قراءتها وكتابتها ونطقها) فلأن اللغة بالنسبة لهم اكتساب ثاني بعد لغاتهم الأصلية .

4- إذا غابت عن العربية حروف الصوائت في اللغات اللاتينية (A-O-I-E-U) فإن حضور حروف المد (أ و ي) يعوض بعضا من نقص تلك الحروف الصوائت، على أنه لا عيب أو نقص في غياب الصوائت، فلكل لغة نظامها الخاص بها، كما أن اللغة العربية خاضعة لنظام الوزن والجذر، وهو الذي يقيّد ويحدد حركته ووضع الكلمات فيها.

5- ليس هناك من لغة تحقق التطابق التام بين الكتابة والنطق أو بين الصوت والرسم الكتابي، فاللغة الفرنسية والتي تبدو أكثر انسجاما ومطاوعة، تحتوي على فروقات بين منطوقها ورسمها مثل : كلمة "mais" (لكن) تنطق "mé"، كما أن نطق كلمة "mé" يمكن أن يعني "mais" (لكن) أو "mai" (ماي)، أو "mée" (اسم قرية) أو "mes" (خاصتي) أو "mait" (من فعل الملك) أو "m'est" (من فعل الكون).

6- إذا كانت اللغة العربية تحتضن ثمانية وعشرين (28) حرفا هجائيا، فان الصينية واليابانية تتراوح حروفها بين بضع المئات وبضع الآلاف، وهذا كله يمثل إرهاقا للذهن والذاكرة، فبعض قصور العربية قد لا يقارن بأفات اللغات الأخرى.⁽¹⁾

ولكن نحن نُضيف صعوبة أخرى تواجه الرسم العربي لم يذكرها الجابري ولا طرابيشي وهي كتابة الاسم مرفوعا أو منصوبا، وإذا كان يمكن تلافي هذه المشكلة إذا كان الاسم مفردا مثل (مسلم، جزائري، مسيحي، معلّم، مربّي...) لعدم إلزامية إظهار حركة الحرف الأخير للكلمة كالضمة والفتحة والكسرة، إلا أنه مع اسم الجمع يضطر المتحدث أو الكاتب أن يفصل في اعراب الاسم وبالتالي تحديد حركته إن كان مرفوعا بالواو والنون أو منصوبا بالياء والنون، أيقول: "يا مسلمين أو يا مسلمون"، "هناك جزائريون أو هناك جزائريين" ... وبديهي القول أن الفصل في الحركة الأخيرة لتلك الأسماء وهي جمع مذكر سالم، يمر عبر دراسة النحو العربي دراسة مستفيضة الى درجة أن الفئة الوحيدة القادرة على مجازة اللغة بكتابة خالية من الأخطاء

⁽¹⁾ جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، مصدر سابق، ص 271، 272.

هي فئة الأدباء والشعراء!!

نقد وتقييم

وختاما لهذا المبحث المتعلق باللغة العربية فان طرابيشي يعلنها صراحة أن التشنيع الدائم على العربية أحد ثوابت الابدستمولوجيا الجابرية، كما كان هجاؤه للعربية اتخذ شكل الانتهازية، فلا يترك مناسبة وغير مناسبة إلا واستحضر اللغة كفداء لجريرة استقالة العقل العربي، وأما سبب ذلك فيرجعه صاحب موسوعة نقد النقد إلى "الكراهية للغة العربية ومن الافتئات عليها وعلى التاريخ الاسلامي".⁽¹⁾ وبديهي أننا لا نستطيع أن نذهب مع طرابيشي في محاكمة لنوايا الجابري الدفينة، فهذا مما يبعدنا عن إطار الدراسة المعرفية.

النقطة الثانية التي أريد طرقها وهي أن كثيرا من النقاد والدارسين لأطروحات الجابري حول مسألة اللغة من يتهمه بالرغبة الدفينة في انتقاد اللغة العربية (وليد خالص) وكأنه غير عربي أو لا يتكلم عربي أو أنه يسعده واقع اللغة التي آلت إليه، بينما وجهة نظرنا ترى أن كشف عيوب لغتنا العربية من طرف المفكر المغربي كان من باب الحرص على تلافيتها ومحاولة اصلاحها وكان بإمكانه أن يكتب خطاب مدح وثناء طويلين حول اللغة كما فعل من قبل زكي الأرسوزي، ولكن لن يُغيّر ذلك واقع اللغة في شيء. أما النقطة المثيرة للإعجاب فهي استدلال طرابيشي على عمق لغة الجابري نفسها كدليل على رقي اللغة العربية و تطورها من لغة أعرابية إلى لغة رصينة ومنطقية، وهذا لعمرى قمة الاعتراف بمكانة الجابري الفكرية ودليل على رجاحة فكر طرابيشي بملاحظاته العميقة.

ليس هناك فرق جوهرى - من وجهة نظرنا - بين ذم اللغة العربية في عصر التدوين كما فعل الجابري وبين ذمّها في عصر الانحطاط (عصر ابن خلدون وما تلاه) كما فعل طرابيشي، وهنا نخشى أن يكون ما دافع عنه الباحث في فصول طويلة يكون قد سقط في لحظة غفلة ذهنية.

⁽¹⁾ جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، مصدر سابق، ص 275.

من المؤكد أن الانقسام الحاد (العضال) للغة بين الفصحى والعامية، مطروح في المغرب العربي أكثر من مشرقه، ويمكن القول إن الكلمات الأجنبية الدخيلة على عامة المشرق أقل بكثير منها في المغرب، لذلك فالهوة بين الفصحى والعامية تضيق هناك وتتسع هنا، وفي وسع الإنسان العربي أن يفهم لهجة أو عامية المتحدث المشرقي دون المتحدث المغربي وهذا أحد أسباب اختلاف وجهتي النظر بين طرابيشي و الجابري، فالأول يمثل المدرسة المشرقية المشبعة بالعربية الفصحى ليس كفرد ينتمي إلى نخبة، بل كمجتمع بأسره، بينما الثاني يمثل المدرسة المغربية التي انحصرت فيها العربية بفعل مزاحمة الفرنسية والعامية المغربية. هذه اللهجة المغربية العامية يجد حتى الجزائري صعوبة في فهمها، فما بالك بالفرد المشرقي، ونفس الشيء ينطبق على اللهجة الجزائرية بالنسبة للتونسي أو المغربي وذلك بفعل الاستعمار الفرنسي الذي حاول طمس الهوية العربية للجزائر وبدرجة أقل تونس وليبيا.

فإن قرّر الجابري أن العربي الذي يعرف لغة أجنبية يعيش ثلاثة عوالم مختلفة فهو يفكر بلغة أجنبية ويكتب بلغة عربية فصحى ويتحدث في البيت والشارع باللغة العامية، فان حكمه هذا نابع من مرارة الشعور الدفين بازدواجية الهوية ومن ثم التفكير، وقد لا يدرك ذلك إلا من كان مثله.

ولذلك فنحن غير متأكدين من أن الحل الذي يقّمه الناقد لمعضلة اللغة في ازدواجية العامية والفصحى هو حل ناجح، فتعميم الفصحى وتثقيف العامية الذي سيُنتج لغة وسطى هي مزيج بين الاثنتين غير ممكن التطبيق، لأن بنيتهما مختلفتان، وقواعد هذه غير تلك، فكيف يمكن التوفيق بينهما؟! إن قاعدة العامية (وهل للعامية قواعد أصلاً؟) هي تكسير اللغة الفصحى.

وردنا على الذين يقولون بأنه ليس مشكلة اللغة من لا يجد الألفاظ الكافية للتعبير عما يجود به فؤاده بل هي مشكلة المتعلم، فنقول: نعم يمكن للأديب العربي أن يتبجح بطلاقته وفصاحته لكن نجاحه في الغالب مقتصر على العلوم الأدبية والشعرية دون المجالات الأخرى، ونحن نريد أن تكون اللغة ملجأ للطبيب والصانع والمزارع والنجار والأستاذ والطالب والفيزيائي والكيميائي والاعلامي... وهذا هو السؤال المهم أو مربط الفرس كما يقال: هل يستطيع اليوم الطبيب العربي أو الممرض أو التاجر في الجزائر أو في المغرب أن يتكلم الفصحى؟! بكل يقين الإجابة هي لا.

ونختم، بعد هذه الرحلة الطويلة مع دفاع طرابيشي عن اللغة العربية لا ينبغي بخس جهد المفكر النقدي، فقد أظهر مقدرة لا مثل لها في تتبّع مصادر الجابري (الأجنبية على الأخص) والنفاد إلى الأحكام المطلقة بغية إعادة تفكيكها وتمييز بعضها عن بعض، وكان في كثير من القضايا يهتدي إلى المواقف الوسطى، كقضية اللغة والفكر والعلاقة بينهما، ومن هذه الناحية يمكن نعته بصاحب الاتجاه التوفيقى أو التجميعي الذي ينظر إلى القضايا الفلسفية نظرة عامة وشاملة تجمع المتناقضات في صورة متكاملة. من هنا يمكننا قبول نقد طرابيشي باعتباره محاولة منه لتبییننا إلى الأخطاء الجسيمة والثغرات الكثيرة التي تتخر بناء الجابري . إنها محاولة منه لتسديد الضربة القاضية لذاك المشروع، وإن لم يكن فعلى الأقل عدم التسليم بصحة نتائجه وأحكامه.

خاتمة

وفي خاتمة الفصل الثاني يمكننا تلخيص نتائجه كالآتي:

- إن موسوعة طرابيشي النقدية انصبّت فقط على كتابي تكوين العقل العربي وبنيته اضافة الى كتاب نحن والتراث ولم تتطرق الى كتابي العقل السياسي والأخلاقي عند الجابري، بالرغم من امتعاضه من نتائجهما واطروحتهما.
- يرفض طرابيشي النزعة الاطلاقية أو التقديسيّة للعقل فيتشابه موقفه ذلك مع موقف الفيلسوف الألماني الشهير فريدريك نيتشه.
- يرفض تقسيم النظم المعرفية الى: بيان وبرهان وعرّفان، لأن الثقافة العربية مصدرها عقل عربي واحد.
- كما يرفض المُفاضلة بين أصناف المعارف العربية: البيانية والبرهانية والعرفانية، فالبيان ليس بأفضل من العرفان لأن العقل فيه مجرد مستقبل للعقائد الايمانية، كما أن العرفان أو التصوّف ليس بالسوء الذي صورّه الجابري لاسيما إذا انحصر في الاعتقادات الذاتية التي لا تُلزم الجماعة.

• يرفض التقسيم الجغرافي للعقل العربي الى : مدرسة مشرقية عرفانية ومدرسة مغربية برهانية،

لأن البرهان كان من نصيب فلاسفة المشرق أيضا مثلما كان للعرفان وجودا في المغرب.

• دافع الناقد أيضا عن عقائد ابن سينا وإخوان الصفا والتراث النبطي (اللباني القديم) بتزويهاها من العناصر الهرمسية.

• دافع أيضا عن اللغة العربية ورأى أن واقعة التخلف هي نتيجة للفكر لا اللغة التي تأثرت بالثقافة السائدة.

• إن عقيدة طرابيشي في اللغة هي أنها ليست شرنقة أو محارةً مقلدة على نفسها، بل هي مسام منفتحة على كل تلاقح بين الحضارات، وجميع اللغات مبنية نحوياً بطريقة واحدة ومكتوبة بأبجدية واحدة ولكنها متعددة الألسن.

أما رأينا في تلك المسائل والخلافات فقد سجلناه في نهاية مباحث الفصل ولكننا نُضيف أيضا:

- من وجهة نظرنا قضيتا : وحدة العقل العربي أم انقطاعه وانفصاله إلى مشرقى - مغربي، هما مقولتان نظريتان نسبيتان تتعلقان بقصد المتحدث فقط. ثم إن من يقول بوحدة العقل العربي أفليس ذاك العقل يتحد أيضا مع العقل الانساني؟! وأما من يقول بالعقل المغربي أفلا يمكن إيجاد خلافات جوهرية بين أجزاء هذا العقل ذاته في أماكن مختلفة وعند شخصيات مختلفة، فينتج عندنا عقول مغربية بدلا من عقل واحد؟! هذا إذا لم نقل إن وحدة العقل أو تفرقه مسألة نظرية أو اعتقادية تتغير وتتحوّل مع الزمن .

- يتراءى لنا سبب الاختلاف بين الجابري وناقده حول شخصية ابن سينا كون الجابري حَكَم على تراث ابن سينا من خلال عصرنا الحالي، عصر العلم والتقنية بينما ينظر طرابيشي إلى أعمال ابن سينا من زاوية عصره ومصره، والحق أن الموقف الأول يتطّلع إلى ما ينبغي أن يكون، في حين أن الثاني يصف ما هو كائن، من هنا كانت النظرة التكاملية بين الامكان الواقعي والامكان العقلي هي السبيل إلى المقاربة الصحيحة.

- إن ربط طرابيشي تخلف اللغة بتخلف المجتمع ومن ثمة ربط تقدم اللغة بتقدم المجتمع، وإن كان صحيحا في عمومها غير أنه لا يجيب عن السؤال العلمي: ما هي خصائص اللغة؟ ما طبيعتها؟ ما علاقتها بالعامية؟ ما السبيل إلى كشف بنيتها التي تعمل على إعاقة التفكير

السليم بالرغم من التسليم بحالة التخلف العامة؟ فالعقل بإمكانه أن يعلو على اللغة، ألم ينافح طرابيشي أنفا عن قدرة العقل في الحركة والفكاك من قيود اللغة والظروف الاجتماعية!!!؟ فبدلاً أن نؤجل البحث الابستمولوجي حول قضايا تجيب عن أسئلة النهضة العربية بحجة واقع التخلف المرير، كان الأولى بنا المساهمة في الكشف عن معوقات هذه النهضة وسبيل التحرر من قيودها، والمثل يقول: "بَدَلًا من أن تلعن الظلام ألف مرة، أوقدِ شمعة". وبعد أن تناولنا بالتفصيل ردود واعتراضات طرابيشي حول أطروحات الجابري في نقد العقل العربي يتبادر الى أذهاننا السؤال المنطقي: ما البديل الذي قدّمه الناقد طرابيشي؟ هذا ما سنحاول الاجابة عنه في الفصل التالي.

الفصل الثالث : مشروع طرايشي النقدي البديل:

إسلام الحديث وإسلام المعجزة

المبحث الأول: حصرية رسالة النبي محمد(ص)

المبحث الثاني: تحرر مالك النسبي وانغلاق الشافعي

المبحث الثالث: مساهمة الأصوليين المسلمين في التمكين للحديث كمصدر للتشريع

المبحث الرابع: الإيمان بالمعجزات ودوره في انتشار اللامعقول في الإسلام

الفصل الثالث : مشروع طرابيشي النقدي البديل: إسلام الحديث وإسلام المعجزة

مقدمة

لقد كان طرابيشي فيما سبق قبل تأليف هذا الكتاب مقيد اليدين ومكبلاً بحبال اشكاليات الجابري التي أحبك نسجها، فكان مضطراً لاتباعه حذو النعل بالنعل، أما الآن في هذا الفصل الثالث مع كتابه: "من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث: النشأة المستأنفة"* فسينطلق متحرراً راسماً لنفسه طريقاً متميزاً، الطريق الذي نصّفه بـ"المشروع البديل" والمتكامل لمشروع نقد العقل العربي للجابري القائم على حصر أسباب استقالة العقل العربي في أسباب داخلية، وبالضبط في المسار الذي عرفه التاريخ الإسلامي حين طغى الإسلام الحديثي على الإسلام القرآني، لقد تضخمت الأحاديث بفعل الوضع والانتحال عن الرسول (ص) حتى بلغ عددها مئات الآلاف، كما تضخمت المعجزات المنسوبة إلى الرسول حتى بلغت من نبي بلا معجزة إلى مئات المعجزات في الأدبيات والسرديات الكلامية. فما أسس أطروحة طرابيشي البديلة المفترضة؟ وما قيمتها؟

* إن عنوان كتاب: من اسلام القرآن إلى اسلام الحديث، يمكن ترجمته بصيغة أكثر دقة: من الإسلام القرآني إلى الإسلام السنّي، لكن هذه الصيغة قد تثير نعرات طائفية واكتفى طرابيشي بالتصريح بهذه الصيغة في ثنايا صفحات الكتاب. كما تجدر الإشارة إلى ان نشأة فكرة تأليف كتاب من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث وهو مشروع طرابيشي البديل (الخاص) كان كتاباً آخر، بتصريحه هو طبعاً، وهو كتاب: الإسلام بين الرسالة والتاريخ لمؤلفه عبد المجيد الشرفي.

المبحث الأول: حصرية رسالة النبي محمد(ص)

تقوم أطروحة طرابيشي المناقضة لأطروحة الجابري على البحث عن أسباب استقالة العقل العربي بلغة الجابري أو الارتداد نحو عصور وسطى جديدة بتعبير الناقد السوري ، فيرى أنها لا تعود الى أسباب ابستمولوجية خارجية بل الى أسباب ذاتية وبالأساس دينية، تتعلق بما عرفه الإسلام المبكر من فهم خاطئ لحقيقة الرسالة المحمدية التي ما كان فيها شخص النبي محمد إلا مجرد رسول من عند الله ليبلغ ما أتاه، وليس كصاحب شريعة (سنة) تُضاف الى الشريعة القرآنية الربانية.

أما النهاية التي انتهى إليها الإسلام اليوم، فقد أضحي إسلاما لا تاريخيا لا يستجيب للتغير والتطور، لأنه تحنّط في مدونة حديثة تبلغ مئات الآلاف من الأحاديث التي لم يعد غرلبتها وتصنيفها إلى أحاديث ضعيفة وأحاديث موضوعة وأخرى صحيحة فعلا ممكنا ولا ناجعا، بالنظر إلى كثرتها واستحالة التأكد من ثقة رواتها، وهذا كله بعد أن كانت رسالة الإسلام قرآنية بالأساس أي لا شارع إلا الله. وهنا يثور سؤال في الحال عن أدلة طرابيشي في حصر شرائع الإسلام في القرآن وحده دون السنة النبوية ؟

المطلب الأول: الوظيفة الحصرية للرسول: تبليغ الرسالة

يبني طرابيشي أطروحته على أساس الفصل بين الله وهو الشارع والأمر، وبين الرسول وهو المأمور أو المُشَرِّع له ولا امكانية لتداخل الوظيفتين، فالرسول أي النبي محمد مجرد مُبَلِّغ أمين لما يوحي إليه من القرآن وليس له من الأمر شيء وأن المصدر الأول والأخير للتشريع الإسلامي هو الله .

وأية ذلك تكرر عبارة " مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ " في القرآن ثلاث مرات، كما أن الآية 128 من سورة آل عمران التي تخاطب الرسول مباشرة حاسمة الدلالة " لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ " (1).

(1) جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث: النشأة المستأنفة (بيروت: دار الساقي بالاشتراك مع رابطة العقلايين العرب، ط2010، 1)، ص 10.

لقد كان منهج المفكر السوري في تحديد وظيفة الرسول وقصرها على التبليغ فحسب هو استقراء الآيات القرآنية وترتيبها على حسب الموضوع معتمدا على المصادر المشهورة في التاريخ الإسلامي مثل تفسير الطبري وسيرة ابن هشام والطبقات الكبرى لابن سعد وأسباب النزول للواحيدي 11. وقد صنف خمس موضوعات أساسية على اختلاف مضامينها تصب كلها في نفي أن يكون الرسول صاحب تشريع وهي كالتالي :

أولا: آيات تقصر وظيفة الرسول على تبليغ الرسالة وتؤنبه إن هو بَدَل أو غير

" يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ " (سورة المائدة، الآية:67).

" قُلْ إِنْ افْتَرَيْتُهُ فَلَا تَمْلِكُونَ لِي مِنَ اللَّهِ شَيْئًا " (سورة الاحقاف، الآية:8). " وَلَئِنْ شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلًا " (سورة الاسراء، الآية: 86). " وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذَا لَا تَخَذُوكَ خَلِيلًا (73) وَلَوْلَا أَنْ ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكُنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا (74) إِذَا لَأَدْفُنَّاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا (75) " (سورة الاسراء، الآيات:73 - 75).

وبعد أن يشرح مضمون الآية الأولى استنادا إلى تفسير الطبري القائل: " أن هذا أمر من الله تعالى ذكره لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم بإبلاغ اليهود والنصارى من أهل الكتابين [...] وأن لا يشعر في نفسه حذرا منهم أن يصيبه مكروه [...] ولا جزعا من كثرة عددهم وقلة عدد من معه".⁽¹⁾ يقف عند تفسير الآيات الثلاثة من سورة الاسراء كما وردت في كتاب جامع البيان في تأويل القرآن للطبري، حيث اختلف أهل التأويل في الفتنة التي كاد المشركون أن يفتنوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الذي أوحى إليه الله إلى غيره، فمنهم من قال أن المشركين دعوا رسول الله أن يذكر آلهتهم بخير فَهَمَّ النبي ص بفعل ذلك لولا نزول الوحي يمنعه من ذلك، ومنهم من قال في رواية أخرى أن النبي كاد أن يرضخ لطلب وفد تقيف بإعطائهم مهلة سنة كاملة لعبادة آلهتهم الشركية: اللات، فأنزل الله الآية التي تمنعه من ذلك وتتوعده بالخسران إن

⁽¹⁾ جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 12. نقله عن: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن.

هو فعل.(1)

وسواء صدقت الرواية الاولى أو الثانية أو حتى الثالثة*، فإنها جميعا تؤكد مذهب طرابيشي من أن الرسول مجرد ناطق أو ناقل للوحي فقط وليس بإمكانه أن يُضيف شيئا من عنده حتى يصبح مُشرعا ثم تعتبر السنة فيما بعد مصدرا ثانيا للتشريع الإسلامي.

ثانيا: آيات تنهى الرسول عن استباق القرآن أو استعجال الوحي أو مجرد التمني فيه

ويورد طرابيشي آيات ثلاثة للتمثيل عن تلك الاحكام وهي:

"... وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا " (سورة طه، الآية 114). "وَلَا تَقُولَنَّ لِيْ شَيْءٍ اِتَى فَاِعْلُ ذَلِكَ غَدًا (23) اِلَّا اَنْ يَشَاءَ اللّٰهُ... " الكهف: 23-24. "وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُوْلٍ وَلَا نَبِيٍّ اِلَّا اِذَا تَمَنَّى الْاِنْسِيْطَانُ فِيْ اٰمْنِيَّتِهِ... " (سورة الحج، الآية: 52).

وأما الآية الاولى فيرى أنها تدل على نهى الرسول عن استباق الوحي واصدار حكم من عنده لم أذن به الله، وأما الآية الثانية فتنهى الرسول عن استعجال الوحي، ذلك ما يستشف من مضمون الآية ومن سبب نزولها كما ذكرها ابن هشام، حيث سأل وفد من قريش الرسول عن خبر فتية أهل الكهف والرجل الطواف ذو القرنين وعن الروح فأجابهم: أخبركم بما سألتم عنه غدا، لكن الوحي تأخر أكثر من خمسة عشر ليلة، فشق ذلك الرسول ثم هبط الوحي مؤدبا ومعاتبا إياه على جزمه بإخبارهم عما سألوه غدا وخبر ما سألوه عنه من أمر الفتية والرجل الطواف والروح. لكن هذه المعاتبة أو التأنيب الالهي لنبيّه تدل أيضا كما لاحظ طرابيشي على صحة الوحي وصدق النبوة، أي أن الوحي قد يأتي بخلاف رغبة ناقله الرسول، مما يؤكد المصدر المغاير للوحي بالنسبة للنبي البشر العادي، وهي ملاحظة كان قد تفتّن إليها كما يشير صاحبنا الشاعر العراقي الحديث معروف الرصافي.(2)

أما الآية 25 من سورة الحج فيفهمها كما اختصرها الواحدى النيسابوري في كتابه: "أسباب

(1)المصدر نفسه، ص 13.

* ينقل طرابيشي رواية ثالثة عن ابن عباس وهي رواية ينقلها أيضا الواحدى.

(2) جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 15-18. يمكن ردّ هذا الدليل باعتبار ظاهرة التأنيب نوع من "الوسواس".

النزول"، وهي قصة اشتهرت في كتب التفسير بـ"قصة الغرائق"، ومضمونها أن الرسول حين نزل عليه الوحي: "أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ (19) وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ" (سورة النجم، الآيتان: 19-20). ألقى الشيطان على لسانه لما كان يُحدِّث به نفسه وتمنّاه، فقال: "تلك الغرائق العلى وإن شفاعتها لترتجى"، ولما أمسى الرسول أتاه جبريل عاتبه وأتبه، فنزلت الآية التي عرضناها.⁽¹⁾

ثالثا: آيات يُعلّق الرسول الحكم بصددها بانتظار نزول الوحي

يحصي الناقد السوري في الآيات التي جاءت بصيغة "يسألونك قل" فيجدها أربعة عشر آية مثل "يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ..." (سورة البقرة، الآية: 189). ومثل "يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ..." (سورة البقرة، الآية: 219)، وقال "يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ..." (سورة الانفال، الآية: 01).

إن هذه الصيغ دالة على أن الرسول لم يكن قائلا بل مأمورا بالقول كما أنه كان منهيّا عن الاجابة من عنده وإنما الاجابة تأتي من الله سواء في الآيات المكية الغيبية أو المدنية التشريعية.⁽²⁾

ومنها أيضا آيات الاستفتاء مثل: "يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ..." (سورة النساء، الآية: 176). وفي شرحها كما ورد في صحيح مسلم أن الرسول عاد (زار) جابر بن عبد الله في مرضه فسأله يا رسول الله كيف أقضي في مالي؟ فلم يرد عليه حتى نزلت عليه آية الميراث، وهذا دليل على أن الرسول لم يكن ليُفتي في أمر لم يكن الوحي قد نزل إليه بعد، كذلك علّق الرسول الحكم على حادثة جديدة بانتظار نزول الوحي وهي الآية (229) من سورة البقرة: "الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ" حيث أن عائشة أخبرت النبي عن امرأة اشتكت زوجها يطلقها مرات عديدة وقبل أن تتقضي عدّتها يرجعها، فسكت النبي ولم يقل شيئا حتى نزلت الآية: "الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ".

لكن أهم حادثة تُبيّن مدى ضعف الحيلة لدى الرسول وحاجته للوحي للفصل في الأمور، هي حادثة الإفك التي اتّهمت فيها عائشة زوجة النبي بالزنا، وهي حادثة مشهورة في كتب التفسير ولا حاجة لنا لإعادتها بتفصيلاتها وإنما نكتفي بعرض نتائج طرابيشي حولها:

(1) جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 19.

(2) المصدر نفسه، ص 21.

إن الرسول، وما أدراك ما الرسول، لم يستطع تبرئة زوجته عائشة من تهمة ارتكاب الفاحشة وهذا لإنقطاع الوحي عنه فضلا عن جهله بالغيب، إلى أن نزل القرآن في تبرئة عائشة: "إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ" النور: 11. ثم نزل في ذات اليوم آية إقامة الحد على أصحاب الإفك بجلدهم ثمانين جلدة "وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ" (سورة النور، الآية: 04).

ويناقد المفكر السوري مدى إمكانية العمل بهذا الحد إذ أن عملية الزنا غالبا ما تتم في الخفاء والسر فكيف للرجل أن يأتي بأربعة شهداء إن ضبط امرأة تمارس الفاحشة ؟

وهي الحادثة التي وقعت زمن الرسول حيث جاءه رجل يتهم زوجته بالخيانة (الزنا) فهل يكون مستحقا للجلد لكونه الشاهد الوحيد؟ لكن الوحي نزل ومعه فرج هذا الرجل "وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ". (سورة النور، الآية: 06).

ومع هذا الفرج والحل إلا أن الناقد السوري يتقطن إلى أن الآية قد رفعت أيضا حد الزنا عن المرأة المتهمه إذا لم يكن لها من متهم آخر سوى زوجها، وإذا شهدت على نفسها أمام الله بأنه كاذب، كما جعلت الآية شهادة المرأة معادلة لشهادة زوجها الرجل مع أن تهمة الزنا أخطر من مسألة الدين (السلف).

ويبدو أن طرابيشي هنا، على غير عادته، لا يناقش مسائل الشريعة ومدى موافقتها للمعقول والواقع الاجتماعي الجديد، وإنما يساير الآيات كما فسرها الأوائل وذلك يعود بحسب رأينا إلى طبيعة الهدف الذي يصبو إليه، فهو ينظر إلى التفاسير التقليدية من زاوية ما تخدم أطروحاته وتؤدي غرضها، ألا وهو أن الرسول صلى الله عليه وسلم ما كانت له شريعة أو أمر إلا شريعة الله أو القرآن.

رابعا: آيات تمنع الرسول أو تلومه على مواقف اتخذها أو همّ باتخاذها بدون سند من الوحي

يُمثّل على مواقف لوم الرسول من الوحي بقصة الأعمى الذي اعرض عنه الرسول، وهي قصة يتفق حولها جموع المفسرين ومُلخصها: أن النبي كان منشغلا بنصح أكابر المشركين من قريش، فدخل عليه رجل أعمى يدعى ابن أم مكتوم فسأله عن أمور الدين فاعرض عنه الرسول

ولم يهتم به، فنزلت الآيات: " عَبَسَ وَتَوَلَّى (1) أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى (2) وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى (3) أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَى (4) أَمَّا مَنْ اسْتَغْنَى (5) فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّى (6) وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزَّكَّى (7) وَأَمَّا مَنْ جَاءَكَ يَسْعَى (8) وَهُوَ يَخْشَى (9) فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَّى (سورة عبس، الآيات، 1-10)." .

إن هذا اللوم والتأنيب الصريحين للنبي لهو في نظر باحثنا برهان عن الانفصال بين صاحب الرسالة والشريعة وهو الله، وبين المرسل إليهم وهم البشر والناس، وبين ناقل هذه الرسالة أي الرسول.

ومن حالات العتاب الإلهي لنبيه يذكر المفكر دوما آية: "عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ حَتَّى يَتَّبِعَنَّ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعَلَّمَ الْكَافِرِينَ" التوبة: 43. يُفسرها الطبري على أنها عتاب من الله لنبيه في إذنه لمن أذن له في التخلف عنه حين شخص إلى تيوك لغزو الروم من المنافقين.⁽¹⁾ وشبيه لهذه الصورة ما فعله النبي في بعض الأسرى بمعركة بدر، حيث قَبِلَ فداءهم فنزلت الآية تُؤَبِّخُ الرسول على خياره، " مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يُكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ " (سورة الانفال، الآية: 67).

وفي حالات أخرى يُعاتب الوحي النبي على أفعال هَمَّ بفعلها وإن لم يفعلها كندره أن يقتل سبعين من المشركين نظير ما فعله أحدهم بعمه حمزة في واقعة أُحُد، فنزلت الآية: " وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ... " (سورة النحل، الآية: 126).

وفي ذات السياق أي النهي عن عزم النبي على القيام بأمر ما نزلت الآية: " وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ " (سورة الانعام، الآية: 52).

وتفصيل القصة كما ينقلها طرابيشي عن الطبري أن اثنين من أعيان قريش قالوا للنبي لما رآوه جالسا مع بلال وصهيب وعمار: إنا نحب أن تجعل لنا منك مجلسا تعرف لنا العرب به فضلنا فإن وفود العرب تأتيك فنستحيي أن ترانا العرب مع هؤلاء الأعبد، فإذا نحن جنناك فأقمهم عتًا، فإذا نحن فرغنا فاقعد معهم إن شئت، فهم الرسول أن ينصاع لطلبهم لولا أن نزلت الآية.

⁽¹⁾ جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 32. نقله عن: الطبري.

هذا من جهة من جهة ثانية إنه من الواضح رجوع طرابيشي في فهم الآيات القرآنية إلى تفاسير وتأويلات المفسرين، وذلك بالاعتماد على أسباب النزول وهذا يعني - ويا للمفارقة - أن حياة النبي بكل أحداثها وتفصيلها وبدرجة أقل حياة المحيطين به، لها دور في صياغة الإسلام ككل.

لقد كتب كثير من الباحثين العرب المعاصرين عن هذه الازدواجية في الإسلام، بين الإسلام الرسالة والإسلام التاريخي كما هو الحال عند عبد المجيد الشرفي الباحث التونسي وقبله محمد أركون، وعلى الرغم من معارضة طرابيشي رؤية عبد المجيد الشرفي في تمييزه بين الإسلام التاريخي والإسلام الرسالة وتبني مفهوم الإسلام باعتبار رسالته "مدخولة بالتاريخ معجونة به ولاسيما في الطور المدني"*، قلت وعلى الرغم من ذلك فإننا نجد تناقضا بين هذا الموقف وبين القول بأن الرسول ليس له من أمر الشريعة شيئا وهو مجرد ناقل أمين.

إن هذا الشرخ في البناء الطرابيشي ليس هينا فهو إن صح ينسف البناء من أساسه، لكن لا يمكن التعويل على مجرد الإشارة لرأي في هامش صفحة، ومنه سوف نعتمد رأيه الأساسي وهو اعتبار الإسلام قرآني إلهي لا سني رسولي.

ودائما من زاوية عتاب الرسول صلى الله عليه وسلم يمكن فهم آيات الاستغفار الثلاث التالية من ذات السورة: "اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ" التوبة: 80. "وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ" التوبة: 84. "مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَى مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ" (سورة التوبة، الآية: 113).

وفي شرحه لمضمون هذه الآيات ينقل المترجم السوري رواية ابن هشام التي تذهب إلى أن الآية نزلت في صلاة الرسول على عبد الله ابن أبي سلول المشهور بنفاقه، لكن روايات أخرى تقول أن الآية نزلت في أم الرسول لما وقف النبي على قبر أمه ينتظر الإذن من ربه ليستغفر لها، وفي رواية ثالثة يُرَجَّحُهَا صَاحِبُنَا، تقول إنها نزلت في عم الرسول أبي طالب، وذلك في رواية البخاري الذي قال أن أبا طالب لما حضرته الوفاة دخل عليه النبي صلى الله عليه وسلم

* انظر : جورج طرابيشي، من اسلام القرآن الى اسلام الحديث، مصدر سابق، هامش الصفحة 82.

وعنده أبو جهل فقال: أي عم قل معي لا إله الا الله أحاج لك بها عند الله، فقال أبو جهل وعبد الله ابن أبي أمية: يا أبا طالب ترغب عن ملة عبد المطلب ؟ فلم يزالا يكلمانه حتى قال آخر شيء كلمهم به على ملة عبد المطلب، فقال النبي صلى الله عليه وسلم لأستغفرن لك ما لم أنه عنه، فنزلت " مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَى مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ " (سورة التوبة، الآية: 113).⁽¹⁾

كما يقف طرابيشي عند معاني الآيات القرآنية التي تأتي بصيغة فعل الأمر: قل أو إتبع، و لا الناهية وما وليس النافيتين، وهي معاني كلها تصب في نقطة واحدة وهي الالفاعلية النبوية في مسائل الهداية والضلال والنجاة والهلاك وقصرها على الذات الإلهية، مثل " قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ " (سورة الأعراف، الآية: 188). "قُلْ إِنْ أَرَادَ اللَّهُ بِنَفْسٍ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أُنَابَ" (سورة الرعد، الآية: 27). "اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ" (سورة الأنعام، الآية: 106). "وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ..." (سورة الاسراء، الآية: 36). "لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ" (سورة البقرة، الآية: 272). "وَمَا أَنْتَ بِهَادِي الْعُمِّيِّ عَنْ ضَلَالَتِهِمْ إِنْ تَسْمَعُ إِلَّا مَنْ يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ مُسْلِمُونَ" (سورة النحل، الآية: 81).

ولقد لاحظ طرابيشي أن جميع الآيات التي تخاطب الرسول صلى الله عليه وسلم لها بنية أمرية أو نهية، مثل "فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا" (سورة النساء، الآية: 63). "فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ" (سورة الحجر، الآية: 94). "خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ" (سورة الاعراف، الآية: 199).

الى غيرها من الآيات التي يستشهد بها صاحبنا لكنه إلى جانب هذه الآيات وغيرها فإنه يلاحظ صيغة أكثر صراحة تدل على أن النبي مأمور بل هو مأمور بأن يُبلغ أنه مأمور، مثل الآيات التالية:

"...قُلْ إِنْ أَمَرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ..." (سورة الانعام، الآية: 14). "...قُلْ إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ وَلَا أُشْرِكَ بِهِ..." (سورة الرعد، الآية: 36).

⁽¹⁾ جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 38، 39. نقله عن : البخاري، الجامع المسند الصحيح.

أما آيات النهي فهي كثيرة أيضا منها على سبيل المثال:

"...فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا وَلَا تَسْتَنَفِتْ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا (22) وَلَا تَقُولَنَّ لِسَيِّءِ إِيَّيْ فَاعِلٍ ذَلِكَ عَدَاً" (سورة الكهف، الآيتان 22-23). "وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِمَّا يَمْكُرُونَ" (سورة النمل، الآية: 70). "فَلَا تُطِيعِ الْمُكْذِبِينَ (8) وَدُوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ (9) وَلَا تُطِيعُ كُلَّ حَلَّافٍ مَهِينٍ" (سورة القلم، الآية: 8-10).

أما الآيات التي تجمع بين الأمر والنهي فيمثل بآيات أخرى مثل:

"ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ" (سورة الجاثية، الآية: 18). "...فَأَحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ...". (سورة المائدة، الآية: 48). "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِيعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ..." (سورة الاحزاب، الآية: 1)*.

ويختتم صاحبنا بالإشارة إلى رمزية بداية نزول القرآن الوحي ونهايته بفعل أمر "اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ" (سورة العلق، الآية: 1) و"يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ" (سورة النساء، الآية: 176).

وكتعقيب على آراء باحثنا نعرض موقف أحد المخالفين له في مسألة عصمة الانبياء إذ يرى أنه يمتنع على الانبياء صدور الكبيرة والصغيرة غير الخسيصة عمدا ويجوز صدورها سهوا أو خطأ، لكن لا يصرون ولا يقرون، بل يبنهون فينتهون، ويُرشدون الأمة الى أن ما حصل منهم كان على سبيل السهو لئلا يتبعوا فيه كما يُجيز ذات الكاتب خطأ النبي في اجتهاده، ولكن إذا وقع فلا بد من التنبيه عليه فورا بالاتفاق فإذا أقر على اجتهاده، ولم يبنه على خطأ فيه دل ذلك على أن حكمه حق فيكون حجة يجب العمل به.⁽¹⁾

* يبدو أن طرابيشي وقع في خطأ يسير حينما وصف سورة الاحزاب بأنها أطول سور القرآن، ونحن نعرف أن سورة الاحزاب عدد آياتها 73 وصفحاتها عشر فقط وإذا ما رتبناها مع السور الاخرى لحلت المرتبة الثانية والثلاثين من حيث عدد الآيات من أصل مئة وأربعة عشر سورة فكيف تكون من الاوائل؟! انظر هامش الصفحة 43 من كتابه : من اسلام القرآن الى اسلام الحديث.

(1) عبد الغني عبد الخالق، حجّية السنّة (مصر: الوفاء للطباعة والنشر، دت)، ص 222.

المطلب الثاني: استشارة الرسول لأصحابه

لا يكتفي طرابيشي بإثبات أن المهمة الأساسية والوحيدة للرسول هي تبليغ ما كُلف بتبليغه، بل يدعم أطروحته بالتنبيه الى بشرية الرسول وجهله المطلق للغيب بدليل استشارته لأصحابه في كثير من المسائل والقضايا. فما هي الوقائع التاريخية التي يعتمدها الناقد ؟

أولاً: استشارة الرسول لأصحابه في الغزوات والحروب

1- غزوة تبوك: وهي غزوة كبرى قادها النبي بنفسه في رجب من السنة التاسعة للهجرة، وقد تخلف عن تلك الغزوة ثلاثة من الرجال أحدهم كعب بن مالك، ولما علم الرسول بأمرهم دعا أصحابه إلى مقاطعتهم، وبعد مرور أربعين ليلة أمرهم النبي باعتزال نسائهم على سبيل الكفارة، فلما جاء صباح الليلة الخمسين جاء خبر العفو فقال كعب للنبي: "أَمِنْ عِنْدَكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَمْ مِنْ عِنْدَ اللَّهِ؟ قَالَ: بَلْ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ".⁽¹⁾ وقرأ السورة: "لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ مِنْ بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبَ فَرِيقٍ مِنْهُمْ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ إِنَّهُ بِهِمْ رَءُوفٌ رَحِيمٌ (117) وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خَلَفُوا حَتَّى إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ" (سورة التوبة، الآيتان: 117، 118).

ويبدو أن القصة لم تنتهي عند هذا الحد بل إن متخلفين آخرين غير أولئك الثلاثة، ربطوا وكتبوا انفسهم تكفيرا عن ذنبيهم وانتظروا العفو من الله، فلما رآهم الرسول أقسم ألا يُطْلَقَهُمْ حَتَّى يُطْلَقَهُمْ رَبَّهُمْ، فلما نزلت الآية: "وَأَخْرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَأَخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ" (سورة التوبة، الآية: 102). أطلقهم رسول الله وَعَدَّرَهُمْ. فها هنا لم يكن الرسول ليتصرف من تلقاء نفسه ورغبة منه، بل انتظر الأمر السماوي ليفصل في أمر الناس.

2- غزوة بدر: لقد أخذ النبي بنصيحة الحباب ابن المنذر في غزوة بدر في المكان الذي سيقم فيه معسكره قبل ملاقاته قريش، فقد أشار إليه بأن يُغَيَّرَ الْمَنْزِلَ الَّذِي نَزَلَهُ إِلَى مَكَانٍ آخَرَ أَدْنَى مَاءٍ مِنَ الْأَوَّلِ ثُمَّ يَفْرَغُ آبَارَهُ وَيَجْعَلُ حَوْضًا يَمْلُؤُهُ بِالْمَاءِ لِيَشْرَبَ الْمَجَاهِدِينَ مِنْهُ دُونَ

⁽¹⁾ جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 55. نقله عن: ابن هشام، السيرة النبوية.

المشركين. كما أن رجلا آخر من أصحاب الرسول أشار على النبي لما حانت ساعة الهجوم بأن يبرح الوادي إلى مكان أعلى منه فإنه رأى ريحا هاجت من أعلى الوادي.(1)

3- غزوة خيبر: في السنة السابعة للهجرة كانت غزوة خيبر، أراد الرسول أن يبيت بمعسكره في مكان أدنى من حصن يهود خيبر، فقال الحباب ابن المنذر: "يا رسول الله صلى الله عليك، إنك نزلت منزلك هذا، فإن كان من أمر أمرت به فلا نتكلم فيه، وإن كان الرأي تكلمنا، فقال رسول الله (ص)، بل هو الرأي"(2)، ثم أشار عليه بتغيير المكان إلى آخر مرتفع ليس به نَزْر (الرمْل المُبَلَّل).

ما نلاحظه في استدلالات بل استقرارات طرابيشي من خلال كتب السيرة هو تكرار سؤال الصحابة نبي الله إن كانت قراراته نابعة من إرادته أم هي من السماء، فكان يُجيب أنها كانت من ذاته ليتدخل بعدها المتدخل بمشورته ورأيه. كما أن الصحابة على تسليم تام بالحكمة والقدرة الإلهيتين إن تعلق الأمر بوحى موحى إلى نبيه حتى وإن خالف البديهة الأولى.

4- غزوة حنين: وكانت في السنة الثامنة للهجرة وتفصيل الرواية: أن المسلمين أصابوا غنائم كثيرة في تلك الغزوة، وقد قسم الرسول الغنائم على قريش وسليم، ولم يقسم على غير عادته للأَنْصَار شيئاً، فقال بعض الأنصار: "وددنا أنا نعلم ممن كان هذا، إن كان من الله صبرنا وإن كان هذا من رأي رسول الله استعْتَبَاه"(3).

ثانياً: الشورى في أمور الدنيا والدين

يحاول المفكر اثبات أن الشورى ثابت من ثوابت قرارات وأفعال الرسول وفي سبيل ذلك يعرض المواقف المتعارضة في هذه المسألة ويرد على النافين للشورى. أما الآية الخاصة بالشورى فمنطوقها: "فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ" (سورة آل عمران، الآية: 159). ولقد انقسم المفسرون في تأويل هذه الآية إلى قسمين:

1- فريق يقول أن الرسول ما أمر بمشاورة أصحابه وهو الذي أغناه الله عنهم بتدبيره له

(1) المصدر نفسه، ص 57.

(2) جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 58. نقله عن: الواقدي، المغازي.

(3) المصدر نفسه، ص 59. نقله عن: الواقدي، المغازي.

أموره وسياسته، إياه إلا تطيبيا منه لأنفسهم وليروا أنه يسمع منهم ويستعين بهم، وإن يكن عنهم غنيا بما يأتيه الوحي من السماء. كما أن الواقدي خصص منطوق الآية بالحرب مثله مثل الطبري والزمخشري.

2- أما الفريق الثاني وهو الذي يقف معه طرابيشي يرى أن الرسول كان يشاور أصحابه فيما لم يُوحَ إليه منه بشيء، كما فعل أبو بكر الجصاص حين رد على القائلين بأن استشارته صلى الله عليه وسلم كانت تطيبيا لأصحابه، فربما علموا أنهم يشاورون ثم لا يُلتفت إلى رأيهم زاد ذلك من وحشتهم وانخزالهم فضلا عن عبثه وعدم فائدته. ثم أن أبا على الجبائي المتكلم المعتزلي يفسر الآية على أنها تُجيز للرسول أن يستعين برأي أصحابه في أمور الدنيا بدون حصرها بالحرب وحدها، بدليل قول عائشة رضي الله عنها: ما رأيت رجلا أكثر استشارة للرجال من رسول الله. (1)

كما يرد باحثنا عن الذين حصروا الشورى في شخص أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب كما فعل بعض متأخري الحديث من أمثال الحاكم في كتابه "المستدرک على الصحيحين"، ذلك أن منطوق الآية يطعن في صحة هذا التأويل، فقد اقترن الأمر بالعفو والاستغفار "فاعفوا عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الامر" فما هو الجرم الذي اقترفه عمر وأبو بكر كي يطلب من الرسول العفو عنهما؟ هذا فضلا عن أن الآية استخدمت صيغة الجمع لا المثنى. (2)

ويخلص طرابيشي من كل هذا أن الرسول كان يُشاور أصحابه ليس في أمور الحرب فقط بل في أمور الدنيا كافة، مثل مشاورة أصحابه في مصالحة بني غطفان على ثلث ثمار المدينة ونزوله عند معارضة بعضهم، كذلك في استشارته أبا بكر وعمر في أسرى بدر وعمله بمشورة الاول في قبول الفدية بدل قتلهم ثم ندمه تاليا بعد عتابه من القرآن إلى غير ذلك من الشواهد الكثيرة.

لكن المترجم السوري لا يتوقف عند هذا الحد بإثبات استشارة النبي لأصحابه في أمور الدنيا، بل يغامر ليثبت استشارته في أمور الدين أيضا!! أما الشاهدان اللذان يستقيهما فهما: المنبر والآذان، فبالنسبة للمنبر فيستشهد برواية صاحب السيرة الحلبية عن الحافظ الدمياني أن رسول الله كان يخطب فوق جذع في المسجد فشق عليه القيام فأخبره تميم الداري أن بإمكانه أن يصنع

(1) جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 63.

(2) المصدر نفسه، ص 64.

له منبرا كما تفعل النصارى في الشام، فوافق على ذلك ومنذ ذلك الوقت أضحى المنبر في المساجد كما هو عليه الحال اليوم.⁽¹⁾

أما فيما يتعلق بالأذان فيورد الناقد السوري رواية ابن اسحاق وهي رواية تتكرر عند كثير من كتاب السيرة، وفيها أن رسول الله كان يجتمع بالناس في المدينة للصلاة بغير آذان ولا دعوة، ففكر في استعمال بوق مثل اليهود فعدل عنه إلى ناقوس مثل النصارى، لكن عبد الله بن زيد بن ثعلبة بن عبد ربه رأى في منامه أن يقال في الدعوة إلى الصلاة : الله أكبر الله أكبر أشهد أن لا إله إلا الله ...أشهد أن محمد رسول الله ... فلما سمع بذلك الرسول قال له : إنها لرؤيا حق وأمر بلال برفع الأذان.⁽²⁾

ويختتم طرابيشي مرافعته بالرد على أن الأذان شرع بحادثة الإسراء والمعراج لما لقن جبريل الرسول الأذان أثناء اسرائه، فيرى أن أعلام السنة انفسهم مثل ابن كثير وابن حجر وغيرهما أكدوا جميعا على أنه لم يصح شيء من هذه الأحاديث.⁽³⁾

وقبل أن نغادر مسألة الشورى في الإسلام نودّ أن نوضح موقفنا من هذا المسألة، وهو أن اعتبار الشورى ملزمة للرسول أمر يتعارض مع مبدأ مسؤولية الحاكم أمام شعبه، فليس من العدل محاسبة الحاكم على فعل خاطئ اتخذه بناء على مشورة ملزمة من مستشاريه، فهذا الحال يخل بشرط ضروري للمسؤولية وهو شرط الحرية، وهكذا لم يبق إلا احتمال أن تكون الشورى مُعلمة فقط، أي على سبيل الاستشارة بالأراء المختلفة ومنح الحاكم حرية اتخاذ الموقف إزاء الخيارات المختلفة ليكون الحاكم في الأخير هو المسؤول الأول عن اختياراته. وأما شبهة أن تكون الشورى شكلية في إطار ما نتحدث عنه كما حذر من ذلك طرابيشي فإن ضابط تلك العملية هو الشعب أو الرعية التي ستعاقب الحاكم بعدم تجديد بيعته أو رئاسته أو حتى محاسبته.

ومن هنا نخلص إلى أن الشورى ليست نظاما سياسيا متكامل بل هي خصلة من خصال الحكم الراشد وصفة من صفات الحاكم الكفاء، بينما يتضح اليوم أن الحكم الصالح والنافع هو منظومة مترابطة من القوانين والآليات السياسية مثل الاحزاب، البرلمان، الحكومة، صلاحيات

(1)المصدر نفسه، ص 67.

(2)جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق ، ص 68

(3)المصدر نفسه، ص 69.

الحاكم وحدودها واختصاصاتها، فصل السلطات، حرية التعبير، انتخابات.... الخ إلى غيرها من المفاهيم السياسية الحديثة .

ختاماً نُلخّص استقراء طرابيشي للآيات القرآنية وتصنيفها إلى خمسة أصناف تُعزّز كلها قضية: أن الله شارع والرسول مشرع له.

1- آيات تقصر وظيفة الرسول على التبليغ.

2- آيات تحذّر الرسول من استباق الوحي.

3- آيات يعلق الرسول الحكم بصدها بانتظار نزول الوحي.

4- آيات تردع الرسول عن أي مبادرة من دون مرجع من الوحي.

5- آيات تدخل في الحياة الخاصة للرسول وتحديد له ما هو مباح أو محرّم حتى في علاقاته الزوجية والجنسية.

المطلب الثالث: الرد على المستدلين بآيات إطاعة الرسول

يُحصى المفكر السوري عدد الآيات الداعية إلى طاعة الرسول في القرآن الكريم فيحدّه ب : اثنتي عشرة آية، لا تأمر الناس بطاعة الرسول إلا بقدر ما تقرنها بطاعة الله أولاً، كقوله: "...فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ" (سورة الأنفال، الآية:1). وقوله أيضاً: "وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَتَازَعُوا فَنفَشُوا" (سورة الأنفال، الآية:46). وفي آية أخرى أمر الله رسوله أن يأمرهم بطاعة الله ورسوله: "قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ" (سورة آل عمران، الآية:32).

إن أمر الناس بطاعة الرسول لا تعني عند الباحث تخويل النبي سلطة تشريعية هي من حق الله وحده، بل تعني إطاعته في ما يدعو إليه بما أنزل إليه من ربه، أي التصديق بالرسالة التي حملها للناس، ولذلك وعدهم بالجنة فيما لو أطاعوا الله و أطاعوه: "...وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ..." (سورة النساء، الآية:13).⁽¹⁾

ثم إن بعض الآيات الداعية إلى إطاعة الله ورسوله موجّهة إلى المشركين وليس إلى المؤمنين، لأن المشركين هم من يرفضون رسالة النبي، وأما المؤمنين فهم غير معنيين بالآية

(1) جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 70.

لأنهم طاعوا الله ورسوله ولم يكفروا بالله ونبيه، ذلك ما يُستخلص من الآية: "وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَإِنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ" (سورة التغابن، الآية: 12).

وما يُرجح هذا الفهم لأمر الإطاعة على أنه الايمان بالرسالة، هو أن الانبياء السابقين حينما دعوا أقوامهم إلى الإيمان برسالتهم، جاءت بصيغة الطاعة كقول النبي نوح عليه السلام: "إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ (107) فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا" (سورة الشعراء، الآيتان: 108، 107)، وقول النبي هود أيضا: "إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ (125) فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا" سورة الشعراء، الآيتان: 126، 125. ومثلها قال صالح ولوط وشعيب...⁽¹⁾

أما حينما يأمر الله تعالى رسوله بإطاعته وإطاعة نبيهم وكانت موجّهة إلى المؤمنين، فهي آيات تأمرهم بطاعة الرسول في الأمور العملية أو الدنيوية، مثل أمور الحرب وقسمة الغنائم، فالآية 132 من سورة آل عمران "وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ" نزلت - كما يذكر الطبري - لمعاقبة أصحاب رسول الله لمخالفته أمر رسوله يوم أُحُد، حينما أمرهم بالتزام مكانهم، ذلك هو السياق الذي نزلت فيه الآية التالية: "وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ" (سورة الانفال، الآية: 46). فيقول عنها مجاهد عن الطبري "ذهبت ريح أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم حين نازعوه يوم أُحُد".⁽²⁾

ذلك هو الاطار الذي تتدرج في آيات قسمة الغنائم مثل: "يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ" (سورة الانفال، الآية: 1). وهناك اجماع المفسرين على أن الآية نزلت بعد أن كاد الخلاف عن الغنائم أن يوقع الفرقة بين المسلمين في غزوة بدر. فبين الداعين إلى قسمة الغنائم بحسب مقدار قتل المشركين وبين الداعين إلى قسمة الغنائم بالتساوي، فقد حسم الوحي بقسمة الاسلاب بالتساوي بين كل من شهد المعركة.⁽³⁾

كما ينبري طرابيشي للرد على بعض الفقهاء والاصوليين الذين أولوا الآية: "...وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا..." (سورة الحشر، الآية: 7). على أنها اثبات لصفة التشريع للنبي، فينفي صاحبنا هذا التأويل الشاذ، لأنها نزلت - كما يُجمع المفسرون - في قسمة

⁽¹⁾ جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 71.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 72. نقله عن: الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 72، 73.

غنائم غزوة بني النضير، حيث حدد الوحي ما ينبغي أن يأخذ كل طرف من فئات المحاربين. وهكذا تُفهم الآية بربطها بما قبلها " مَا أَقَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ " (سورة الحشر، الآية:7).

ويبدو من السهل دحض الفهم الساذج للآية: " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ... " (سورة النساء، الآية:59). فطاعة الرسول لا تعني أنه مُخَوَّل بالتشريع، إذ لو كان كذلك لكان "أولي الامر" أيضا أصحاب شريعة وهذا مخالف لجوهر الإسلام، ورغم اختلاف المفسرين في تحديد المفهوم من "أولي الامر" إلا أن جميعها تنهض دليلا على استحالة معنى "التشريع"، فسواء أفهم من "أولي الامر" الحكام أو الامراء أو الصحابة أو العلماء أو غيرهم فان النتيجة واحدة، وهي نفي التشريع عن هؤلاء، وإن كان الناقد السوري يُرَجِّح تأويل الطبري من أنهم أمراء السرايا في عهد رسول الله (قادة المعارك والحروب).⁽¹⁾

إن تضمّن القرآن علي اثنتي عشرة آية تدعو إلى طاعة الرسول لهي دليل على أن العلاقة بين الرسول والمؤمنين لا تخلوا من بعض التوتر يجمعها صاحبنا فيه خمسة (5) مواقف:

- 1- تمرّد أزواج النبي بقيادة عائشة وحفصة.
- 2- احتجاج الانصار على عدم اعطائهم شيئا من غنائم حنين.
- 3- احتجاج الانصار على الابقاء على حياة أسرى بدر.
- 4- مخالفة الصحابي سعد بن عباد الخزرجي أوامر الرسول في فتح مكة قبل أن يعزله.
- 5- تذمّر بعض المؤمنين من الشروط المذلّة لبند اتفاق الحديبية.

وفي الاخير يخلص طرابيشي إلى أن الرسول ليس مُشَرَّعًا بل هو مُشَرَّعًا له، أي يستقبل الشريعة من عند الله، وهذا هو مقصود الآية: " ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ " (سورة الجاثية، الآية:18). مثلما أن الرسول مَسْنُونٌ له وليس سَانًا، وكما تحضر عبارة "سنة الله" في القرآن الكريم ثماني (8) مرات، فإن عبارة "سنة الرسول" هي الغائبة الكبرى.⁽²⁾

⁽¹⁾ جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 74.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 85.

لكن من وجهة نظر مقابلة لأطروحة طرابيشي نورد موقف العلامة والداعية الاسلامي محمد سعيد رمضان البوطي (1929-2013) الذي يرى أن آيات إطاعة الرسول تدل دلالة صريحة على المكانة الهامة لسنة الرسول مستدلا بالآيات التالية: " مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ.. (سورة النساء، الآية:80). " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ... " (سورة النساء، الآية:59). " فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا " (سورة النساء، الآية:65). وما نلاحظه عن هذه الآيات أن كلها وردت في سورة النساء ما يعني أن موضوعها خاص بعلاقة النبي مع أزواجه وأقاربه ولا يمكن حملها على الوجه العام والشامل.

يُعلق البوطي على تلك الأحكام بقوله: " هي آيات صريحة واضحة قاطعة في المر باتباع رسول الله (ص) حينما يقول ويفعل من أمور الدين، وفيما يشرح ويبيّن به نصوص القرآن، وبأن تُطيع الرسول كما تُطيع القرآن، وبأن نجعل من كلام محمد عليه الصلاة والسلام بياناً لما استغلق علينا من كلام الله".¹

وفي شرحه لآية التحكيم " فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا " (سورة النساء، الآية:65). إنما نزلت في خصومة وقعت بين رجلين فصل الرسول بينهما بالحق، لكن أحدهما لم يرض، فنزل القرآن مُعاتباً الذي لم يقبل بحكم الرسول والذي لم يكن تنفيذاً لآية موجودة في القرآن، وإنما كان بحكم من عنده، ومع ذلك فقد أعلن القرآن أن الانسان، أيّ كان، لا يُعدّ مؤمناً بالله إلا إذا قبل حكم رسول الله وخضع له ثم لا يجد في نفسه أي حرج تجاهه، فالقرآن ينفي صفة الإيمان عمّن لم يحكّم رسول الله(ص)، فيما يقول ويقضي به من أمور حتى ولو سكت عنه القرآن.² ونحن نقول ربما هذا تقدير لشخص الرسول في حياته، أما وأنه توفاه الله فلم يعد لتلك الأحكام سارية شخصه في الزمان اللاحق.

يستدل البوطي بالحديث النبوي ليثبت الحديث النبوي!! " عليكم بالسمع والطاعة، وإن أمر عليكم عبد، عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين عَضُوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات

¹ محمد سعيد رمضان البوطي، يُغالطونك إذ يقولون (دمشق: الصّديق للعلوم، دت)، ص 159.

² المرجع نفسه، ص 160.

الأمر، فإن كل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار".¹

المطلب الرابع: إنزياح مفهوم "الأمة الأمية" إلى مفهوم "الأمة العالمية"

في سياق إبراز التحول من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، وإسلام الرسالة إلى إسلام التاريخ يقف طرابيشي عند معنى "الأمي" و"الأميين" بصيغة الجمع، فيرى أن هذا المعنى قد تم استبدال مفهومه الحقيقي بأخر خاطئ، أما المعنى الحقيقي فهو الدال على الذين ليس لديهم كتاب سماوي، بينما كان المفهوم المغلوط اعتبار الأمي من لا يقرأ ولا يكتب.

يُدل الناقد السوري على مذهبه هذا بتتبع المفهوم في القرآن، فيجده ورد في ستة مواضع، مرتين بصيغة المفرد "أمي" و أربع مرات بصيغة الجمع "أميين"، ومن هاته المواضع يذكر "...وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا..." (سورة آل عمران، الآية: 20). فها هنا إقامة تعارض واضح بين ممن أوتوا كتابا وبين من لم يأوتوا كتابا أي الأميين، فالأميون هم الذين لم يؤتوا كتابا سماويا منزلا، ذلك هو المعنى الذي يتكرر في الآية 78 من سورة البقرة: "وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيٍّ..."، والآية 75 من سورة آل عمران: "وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بدينارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قائِمًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ..."، وكذلك في قوله: "هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ..." (سورة الجمعة، الآية: 2). ولا يكتفي صاحبنا بشرح آيات القرآن، بل إلى أقوال بعض اللغويين والمفسرين فهم على سبيل المثال الفراء* الذي قال: "الأميون العرب الذين لم يكن لهم كتاب" وكذلك العالم المُفسر شمس الدين القرطبي الذي روى "الأميون: العرب كلهم، من كتب منهم ولم يكتب".⁽²⁾

وهنا يثور سؤال: ما علاقة تحول معنى "الرسول الأمي" من الرسول المبعوث إلى أمة ليس لها كتاب، إلى معنى الرسول الذي لا يعرف القراءة والكتابة وبين تحول الإسلام من القرآن إلى الحديث؟!!

¹ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

* هو الإمام أبو زكريا يحيى بن زياد المعروف بالفراء، "لأنه كان يفري الكلام" أي: يصلحه. كان عالما بالنحو واللغة ولد الفراء في الكوفة سنة 144 هـ وتوفي 207 هـ.

⁽²⁾ جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 90.

إن الاجابة على هذا السؤال هو القول: إن القائلين بـ"النبي الامي" الذي لا يعرف القراءة والكتابة لا يجدون حرجا في القول بالنبي الامي أي المبعوث إلى الامم جميعا، فكما كان النبي لا يعرف القراءة والكتابة وكان قومه كذلك، فمعرفة اللغة ليست شرطا لقيام الرسالة والدعوة، فكما قامت الرسالة المحمدية في قوم لا يحسنون القراءة والكتابة فيمكن أن تكون حجة على الاقوام الآخرين والامم الأخرى، ولو أن هذا التفسير ليس دقيقا، فالنبي إذا كان لا يحسن القراءة والكتابة، فهو على الاقل يفهم الخطاب السماوي العربي (الوحي) وكذلك قومه يفهمون الخطاب الشفاهي.

ينبغي إذن البحث عن خيط آخر يربط القضية الاولى بالثانية ولكن قبل ذلك، لنساير طرابيشي في تحليله، وهو وقوفه عند التحوّل الذي طرأ على مفهوم "الأمة" من معنى يخص الامة العربية إلى معنى يخص جميع الامم الانسانية، فالقرآن حسبه يؤكد امتناع توحد البشر في أمة واحدة مثل قوله: "...وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً..." (سورة المائدة، الآية: 48). لذلك فإن البديل لهذا الامتناع هو جعل البشر أمم مختلفة مع رسلها " وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ" (سورة يونس، الآية: 47).

ولما كان البشر أمم مختلفة كان بعث النبي محمد حصرا على أمته فقط، وهي الأمة العربية التي تقع جغرافيا في محيط مكة وما حولها أو بتعبير القرآن "أم القرى ومن حولها" كما في الآية 7 من سورة الشورى: " وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِنُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا..." كما لا يُبْعَثُ النبي إلا بلسان قومه: " وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ..." (سورة ابراهيم، الآية: 4).

تقوم فرضية طرابيشي حول رسالة الإسلام على ثلاثة دعائم:

1- القاعدة الأولى، حصر الرسالة المحمدية باللسان العربي (اللغة العربية)، وهذه مسألة يُثبتها بالدليل النصي كما سبق وأن أشرنا، كما يمكن اثباتها بدليل واقعي لغوي وهو تعذر فهم الاقوام والشعوب الناطقة بغير اللسان العربي للقرآن، ثم إن العدل الالهي يقتضي منح فرص متكافئة لعباده للتعريف برسالته.

2- أما القاعدة الثانية، فهي حصر الرسالة بمنطقة جغرافية محددة هي منطقة شبه الجزيرة العربية "أم القرى ومن حولها".

إن القرينة التي تعضد القاعدتين الاوليتين هي حادثة انهزام الروم في حربها ضد الفرس،

وتفصيل القصة كما يرويها الطبري أن المشركين تَشَقَّوا من مسلمي مكة لهزيمة الروم من طرف عدوهم الفرس، والروم أقرب إلى المسلمين من المشركين لأنهم أصحاب كتاب (مسيحيون)، لكن النبي أخبر أصحابه بما أوحى إليه أن الروم سَيَهْزَمُونَ الفرس بعد سنين قليلة ويفرح المسلمون.(1)

يستنتج طرابيشي بفِطْنَتِهِ المعهودة من خلال هذه القصة أو الحادثة أن المسيحية لم تكن - إلى هذا الوقت - عدو للمسلمين، بل هي أقرب إلى الحليف الديني ضدا من المشركين، لكن ولأن الإسلام ليس كما بدأ مثلما انتهى، فقد دخلت عليه أحكاما جديدة بفعل المسار الذي اتخذه من خلال مساهمة المسلمين انفسهم في هذا الدين الجديد، كما أن حادثة هزيمة الروم والغيض الذي شعر به المسلمون، لدليل على الحدود التي رسمها الإسلام لنفسه - في بداية عهده - وهي حدود تنتهي عند حدود الدين الكتابي الآخر (المسيحية) حيث لا دعوة هناك ولا فتح، لكن ذلك المبدأ كان فيما يبدو هدنة غير معلنة، إذ سيتحول الأخوة إلى أعداء في عهد الفتوحات الإسلامية أو إسلام الفتوحات.(2)

3 - أما القاعدة الثالثة، التي تخص الرسالة المحمدية هي العلاقة الحصرية بين عروبة القرآن وعروبة الأمة التي نزل إليها، ذلك ما يُسْتَشْف من الآية 3 من سورة فصلت: "كِتَابٌ فَصَّلْتُ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ"، وقوله أيضا: "إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ" يوسف: 2. وقوله تعالى: "إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ" (سورة الزخرف، الآية: 3). وما يؤكد الترابط الضروري بين لغة القوم والشريعة التي نزلت برسمهم كالحالة العربية، هو اقرار القرآن - ولو بصيغة سلبية مُعَاكِسَة - بعدم مُلائمة أن ينزل القرآن بلغة أعجمية لقوم عربي، ذلك ما نفهمه من الصيغة الجدلية والإفحامية للقرآن: "وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَلْأَعْجَمِيَّةِ وَعَرَبِيَّةٍ" (سورة فصلت، الآية: 44). ويبدو أن القاعدة الثالثة هاته تتماهى مع القاعدة الأولى التي تقرر أنه ما يُرْسَلُ اللهُ من رسول إلا بلسان قومه ليُبَيِّنَ لهم.(3)

من جهة أخرى يرفض طرابيشي التفسير السهل للآية 28 من سورة سبأ: "وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ"، كما فعل الطبري في تفسيره لها: "وما

(1) جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 93.

(2) المصدر نفسه، ص 94.

(3) المصدر نفسه، ص 96.

أرسلناك يا محمد إلى هؤلاء المشركين بالله من قومك خاصة، ولكننا أرسلناك كافة للناس أجمعين، العرب منهم والعجم، والأحمر والأسود".⁽¹⁾ ووجهة رفض طرابيشي لهذا التأويل كون الطبري خالف قاعدة من قواعد التأويل وهي ألا يأتي تأويل آية محددة مخالفا لمضمون آيات أخرى تعارضه.

إن معنى كلمة "الناس" التي وردت في الآية، لا تعني جميع الناس أو الناس قاطبة، لأن هذا المفهوم لم يوجد بعد، فقد وُجد في العصور الحديثة بعد اكتشاف القارة الأمريكية، بينما وردت لفظة "الناس" في القرآن حوالي 240 مرة وبمعاني متفاوتة، فقد تجيئ بمعنى "بعض الناس" مثل قوله: "ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ..." (سورة البقرة، الآية: 199). أما إذا كان القصد "الناس جميعا" فيأتي التعبير بصيغة "الناس أجمعين" مثل: "أُولَئِكَ جَزَاءُهُمْ أَنْ عَلَيهِمْ نِعْمَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ" (سورة آل عمران، الآية: 87). أو قوله: "...أَفَلَمْ يَيْئَسِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعًا..." (سورة الرعد، الآية: 31). كما قد يأتي معنى الناس بمعنى الأمة و القوم كقوله: "وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً..." (سورة الزخرف، الآية: 33). ثم إن تقديم لفظ "الكافة" على لفظ "الناس" يجعل المعنى يأخذ وجهها آخر، فـ"الكافة" عائدة إلى كاف الخطاب في "أرسلناك" وليس إلى الناس، وهكذا يصبح المعنى كما شرحه القرطبي "وما أرسلناك إلا جامعا للناس بالإنذار والابلاغ، والكافة بمعنى الجامع".⁽²⁾ أو كما شرحه الزمخشري في أن "كافة" هي نعت للمصدر المحذوف من فعل "أرسلناك" أي إرساله، ويصبح المعنى: "إلا كافة للناس" أي إلا إرساله عامة لهم محيطه بهم، لأنها إذا شملتهم فقد كفتهم أن يخرج منها أحد منهم".⁽³⁾

والحق - كما يرى طرابيشي - تم تحويل رسالة النبي من رسالة محدودة ببيئة جغرافية معينة إلى رسالة تخص الأمم قاطبة، كان من طريق كُتِبَ الحديث لا القرآن، ففي الجامع الصحيح للبخاري توجد رواية عن النبي أنه قال: "كان النبي يُبعث إلى قومه خاصة، وُبعثت إلى الناس عامة".⁽⁴⁾ وهي رواية تكرر في صحيح مسلم ولكن بصيغة مختلفة قليلا: "كان كل نبي يُبعث

(1) المصدر نفسه، ص 95. نقله عن: الطبري، جامع البيان.

(2) جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 98. نقله عن: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن.

(3) المصدر نفسه، ص 98. نقله عن: الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التأويل.

(4) المصدر نفسه، الصفحة نفسها. نقله عن: البخاري، الجامع المسند الصحيح.

إلى قومه خاصة وُبعثت إلى كل أحمر وأسود".(1)

يُضعّف المفكر هذين الحديثين من خلال التشكيك في نزاهة راويهما وهو هُشَيْم بن بشير الذي لا يتمتع بسمعة حسنة عند أهل الحديث وكان مشهوراً عنه التدليس. بينما تمّ تجاهل حديث آخر في الفقه الإسلامي مُناقض للأولين، وهو حديث نُقِل عن كثير من الرواة مثل ابن سعد وابن حنبل والبيهقي، يقول فيها الرسول: "أنتم حظي من الأمم وأنا حظكم من النبيين".(2)

أما سبب هذا التحوّل من الرسالة العربية إلى الرسالة الأممية، أو من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، فيعزوه الناقد السوري إلى تلاقي إيديولوجيا ومصالح الفاتحين العرب مع إيديولوجيا ومصالح المفتوحين من الموالي والأعاجم، وهي إيديولوجية على كل حال دينية، فمصلحة الفاتحين كانت إخضاع المفتوحين وارضائهم، أما الطبقة المثقفة من المفتوحين فكانت اقناع الطبقات الأخرى بالإذعان مقابل تسيدها، من خلال ايجاد وامتلاك سلطة دينية أخرى هي المدوّنة الحديثية تُتّزع بها السلطة القرآنية وفي هذا السياق يفهم الحديث الشريف " لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى".(3)

وما يؤكد ذلك المصير الذي حلّ بالإسلام هو أن غالبية كبار الفقهاء المحدثين كانوا من الموالي، وهم الأرقاء المعتوقين من الأعاجم وأحفادهم مثل أبو حنيفة النعمان ومالك بن أنس، وقيل إن ابن حزم كان من أصل فارسي، أما جامعي الحديث فيذكر البخاري ومسلم في صحيحيهما، والنتيجة انتصار شعار الاوزاعي - لا الشاطبي كما هو مألوف - "السنة هي القاضية على القرآن وليس القرآن هو القاضي على السنة".(4)

نقد وتقييم

نودّ مناقشة الناقد الحلبي في أطروحته القائلة بأن الإسلام لا يخرج عن إطار ما قرره القرآن، وأن الرسول ليس له من التشريع في شيء إلا ما أوحى إليه القرآن، هنا يحضرننا مثال " فريضة الصلاة" التي تكررت مع الزكاة عشرات إذا لم يكن مئات المرات في القرآن " أقيموا الصلاة

(1)المصدر نفسه، ص 99. نقله عن: مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم.

(2)جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص99.

(3)المصدر نفسه، ص 105،106.

(4)المصدر نفسه، ص 101.

وَأَتُوا الزَّكَاةَ " أو الصيغة التالية "أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة " أو "إقام الصلاة وإيتاء الزكاة " فإن لم نعمل بالحديث النبوي "صلوا كما رأيتموني أصلي" فكيف تكون طريقة أداء الصلاة؟ والقرآن لم يحدّد الكيفية بالتفصيل، بل بطريقة عامة مثل " وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ " (البقرة:43) " يستفاد منها الركوع ولكن بأي طريقة (أعلى الطريقة الصينية في الترحيب بالأشخاص أم على الطريقة البوذية والهندية؟) ثم هناك دعوات إلى السجود مثل " كَلَّا لَا تُطِغُهُ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ " (العلق:19) ، " فَاسْجُدُوا لِلَّهِ وَاعْبُدُوا " (النجم:62) ، " وَاللَّهُ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ (الرعد:15) " فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ " (الحجر:98) ومع أن بعض هذه الآيات نزلت بحق محمد النبي فإنه لا معنى لأن يأمر الله نبيه من دون الناس جميعا، لأن الرسالة هي برسم القوم المرسل إليهم الرسول وليست إلى الرسول في حد ذاته، وإلا لما كان معنى للرسالة وبعث الرسل.

طبعاً هناك شخصيات إسلامية صوفية اختارت طريق التأويل العميق في فهمها لكُنه الصلاة ومعناها، فقال بعضهم إنها بمعنى التسبيح وقال آخر إنها القرب والاتصال بالله عن طريق المجاهدة والمكاشفة ... إلخ، ولكن هؤلاء كانوا واضحين من البداية، ومذهبهم قائم على الذوق والكشف والتأويل لا المذهب العقلي وكم بالأحرى العلمي.

ثم إن الناظر إلى اليهود و المسيحيين يجد صلاتهم قائمة الأركان وبها تفصيلات لا يمكن أن تكون في الكتاب المقدس (التوراة - الإنجيل) - حسب علمي - حتى إن وجدت فإنها كتبت منقولة عن المسيح ثم ترجمت إلى لغات العالم ومنها إلى العربية فهي من الأصل ليست كلام الله، بل هي كلام البشر نقلاً وشرحاً لأقوال وسيرة النبيين موسى وعيسى عليهما السلام، ومع ذلك كلّه نجد لباس اليهود الخاص بالصلاة والطاقيّة والشعر الطويل المظفور وتفصيلات أخرى كثيرة، التي من المرجح أن تكون نتيجة لخليط من تراث فقهي ثقافي - فلكلوري - يهودي، ومع ذلك لم يُنزع أحد اليهود في دينهم أو صلاتهم وعباداتهم الأخرى، والأمر ذاته بالنسبة للمسيحيين، لكننا لا نريد أن نقع في مقارنات بين الديانات (اليهودية، والمسيحية والإسلام) لأنه قد يقال لنا ليست الصلاة اليهودية بتلك الكيفية مقياساً للصحة أو الخطأ ولا كذلك الصلاة المسيحية، ولا يعدم أن يُوجد مفكر من داخل الدائرة الدينية نفسها شكك وانتقد أداء الطقوس والشعائر بتلك الطريقة .

لنفرض جدلاً أن حديث "صلوا كما رأيتموني أصلي" حديث موضوع، نسأل هل قام الرسول في حياته بالصلاة؟ هل أثبتت كتب السيرة - حتى لا أقول كتب الحديث - قيام الرسول وأدائه للصلاة ولو مرة واحدة؟ إن كان نعم فبأي طريقة؟ وهل حفظت لنا الآثار والروايات عن طبيعة وكيفية تلك الصلاة؟! هذه الأسئلة أظنها مهمة في تحديد الاشكالية ومن ثم الإجابة ومحاولة حلها .

لقد وجدنا في دائرة الإسلام فرقا يتسمون بـ"القرآنيين" أي الذين يكتفون بالقرآن وحده في استنباط الاحكام فقالوا إن الصلاة هي الدعاء وبعضهم كالجكرالوي* قال إن عددها خمس صلوات مصداقا لقوله تعالى: "وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ... (هود: 114) مفسراً إياها: "تمسك أيها المؤمن بالصلوات التي أرشدك الله إليها في كتابه بين طرفي النهار - الفجر والظهر والعصر - وبين قطعتين من الليل - المغرب والعشاء-"، وأما عدد الركعات فمن الآية: "الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنِحَةٍ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ... (فاطر: 01)، ووجه استدلاله: "اقرؤوا يا أهل السماوات والأرض (الحمد لله) في صلواتكم الخمس، لإرضاء الله عز وجل وهو الذي يرسل رسله من الملائكة...".(1)

وأشهر القرآنيين العرب المعاصرين هو الكاتب المصري أحمد صبحي منصور* الذي قال عن الصلاة إنها معروفة الأديان زمن الجاهلية العربية إذ توارثها العرب من النبي اسماعيل عن ابراهيم فهي متواترة، لكن الصلاة الحقيقية هي خشوع قبل أن تكون حركات جسمية أما الزكاة فهي تزكية النفس أي تنقيتها من الشرور ومنها الإحسان في التعامل مع الزوجة المطلقة (البقرة: 232) وفي الاستئذان وفي غض البصر والعفاف الخفي (النور: 28، 30) وتلك وسائل للوصول إلى "إيتاء الزكاة" أو تزكية النفس التي هي الهدف الأعلى للمؤمن، وأخيراً

* عبد الله بن عبد الله الجكرالوي، نسبة إلى بلدة (جكرالة) التي ولد بها، وهي إحدى قرى إقليم "البنجاب" بباكستان حالياً، وعاصمته "لاهور". وقد ولد عبد الله حوالي 1830م. في أسرة علم ودين. توفي سنة 1914. من أقواله المشهورة "هذا القرآن هو وحده الموحى به من عند الله - تعالى - إلى محمد - صلى الله عليه وسلم - أما ما عداه من السنة فليس بوحى".
(1) خادم حسين إلهي نجش، القرآنيون وشبهاتهم حول السنة، مكتبة الصديق، المملكة العربية السعودية، ط2، 2002، ص 367،368.

* أحمد صبحي منصور، هو مفكر إسلامي مصري. كان يعمل مدرساً في جامعة الأزهر، لكنه فصل في الثمانينيات بسبب إنكاره للسنة النبوية القولية، وتأسيسه المنهج القرآني الذي يكتب بالقرآن مصدراً وحيداً للتشريع الإسلامي. سافر إلى الولايات المتحدة و أنشأ مركزه الخاص تحت اسم المركز العالمي للقرآن الكريم. ينشط الدكتور منصور الآن في نشر مقالاته في بعض مواقع الإنترنت، واشتهر بموقفه المعارض لفكر الجماعات الإسلامية.

منها إعطاء الصدقة المالية فالمؤمن المفلح في الآخرة هو "الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى" (الليل: 18) ولذلك أمر الله تعالى خاتم النبيين بأن يأخذ صدقة من المؤمنين ليتطهروا ويتزكوا: "خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا" (التوبة: 103).⁽¹⁾

ومن الغريب جدا أن لا يُشير طرابيشي الى الباحثين السابقين عليه المفترضين الذين ذهبوا مذهبه وآخرهم الكاتب المصري محمد النويهي (1917-1980) الذي أكد على بشرية الرسول وعدم عصمته مستدلا بحديث تأبير النخل.²

ومع ذلك لا يجب أن نضع طرابيشي في طائفة القرآنيين للأسباب التالية:

القرآنيون يعتقدون بأن القرآن وحد كاف لاستنباط الأحكام الشرعية واحتجوا بالآية: "ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء" بينما يرى طرابيشي أن القرآن حمالة أوجه، يجب ألا يدرس فقط من وجهة لغوية بل يجب استثمار المناهج العلمية الحديثة مثل: اللسانيات الحديثة والانثروبولوجيا وعلم الدلالة والسيمائية.. الخ وهو في ذلك يتبنى بشكل غير مباشر طريقة أركون في النقد والحفر الأركيولوجي. فالقرآن مهما كثرت آياته فإنها لا تستطيع الاحاطة بجميع مستجدات حياة الانسان .

إن طرابيشي بصفته مسيحيا وقبل ذلك عقائليا حديثا لم يكن مع القائلين بمطلقية القرآن وقدسية آياته وتامها بعكس القرآنيين القدماء والمحدثين

أريد أن أضيف شيئا وهو القول إننا نُسلم بأن كثير من العبادات التي نؤديها كالصلاة مثلا ليست من المؤكد أن الرسول أداها بتلك الطريقة بدليل اختلاف الجماعات والجهات والشعوب المختلفة في أدائها، ليس اختلافا في المكان فحسب بل حتى اختلاف في الزمان والفرق والنحل مما ينقلنا إلى الحديث عن "إسلامات" لا إسلام واحد، ومن المؤكد أن التداخل بين الدين والعبادات وتقاليد الشعوب موجود، ولكن من الصعب التمييز بين الديني والاجتماعي والتاريخي، هذه حقيقة نعرفها برسم الواقع والنتيجة، وأما تفسيرها الموضوعي فمن الصعوبة بمكان .

ثمة فرضية أخرى تفسر موقع السنّة بالنسبة إلى الإسلام وبالتحديد في مسألة الصلاة، وهي أطروحة الباحث التونسي (عبد المجيد الشرفي) الذي احتواها كتابه: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، حيث يذهب إلى أن الإسلام متحوّل (بقرانه وسنّته) عبر الأزمان، وما نسميه سنّة ما

http://www.ahl-alquran.com/arabic/chapter.php?main_id=37

⁽¹⁾ موقع أهل القرآن الإلكتروني:

² ISSA.J.BOULLATA, Trends and issues in contemporary arab thought, Op cit, P66.

هو إلا تطبيق بشري اجتماعي مرتبط بظروف معينة يتغير بتغير الأزمان والأوطان، وإذا استعرنا نص الشرفي فقد بين " كيف فهم الناس هذه الرسالة والأسباب التي جعلتهم يؤولونها تأويلا مخصوصا من خلال نماذج من الإكراهات التي ألزمتهم بتأويل مُعين من بين التأويلات العديدة المتاحة نظريا، ومنها ما وُجد فعلا ولكن لم يحظ بالانتشار وبالقبول على نطاق واسع.⁽¹⁾ وتبعا لذلك فإن الصلاة الإسلامية لا تخرج عن هذا الإطار أو القانون، فهي محصلة لأفعال بشرية ارتبطت بمرحلة تاريخية ومن الممكن الإضافة أو الإنقاص أو التغيير والتبديل على هاته الطريقة وذلك تبعا لتغير الظروف التاريخية، ولا معنى للمطالبة بضرورة ووجوب تغييرها كما لا معنى للمطالبة بضرورة إبقائها كما هي والمحافظة عليها بحجة ورود نص مقدس ينص على أدائها بتلك الكيفية.

وما يلفت انتباهنا في بناء طرابيشي لفرضياته هو: من ناحية يرفض إسلام الحديث باعتباره طارئا على الرسالة القرآنية، وهو من اختراع المسلمين انفسهم فيما بعد الرسالة، ولكنه في ذات الوقت يعتمد اعتمادا كبيرا على أحاديث نبوية وقصص وروايات عن الصحابة وتتبع لأسباب نزول الآيات، مثل بنائه على قصة "هزيمة الروم" حيث اعتمد في تفسير هذه الآية على أسباب نزولها من روايات الطبري، فكيف يقبل هذه ويرفض تلك؟ وما هو المعيار الذي يتبعه في ذلك؟ لذلك نلمس غيابا للانسجام والمتانة في بعض طروحاته الفكرية، كاعتماده لأحاديث دون غيرها مع غياب للتعليل والتبرير.

وبعد، إن تأكيد طرابيشي على انحراف الاسلام الى الاسلام الرسولي أو الحديثي لم يكن ليتأكد إلا عن طريق تتبع التطور التدريجي لتلك الفكرة عند رجال الحديث. فكيف ساهم المحدثون المسلمون في تسيد الحديث وتكريس سلطة السنة في الاسلام؟

(1) عبد المجيد الشرفي، الاسلام بين الرسالة والتاريخ (بيروت: دار الطليعة ، 2، 2008)، ص 9.

المبحث الثاني: تحرر مالك النسبي وانغلاق الشافعي

يتتبع طرابيشي بشكل مفصل تأثير المسلمين الأوائل في انتشار عقيدة تأليه السُّنة ورفعها الى مرتبة تشريعية عليا، وإن كان هناك فروقات بين العلماء من حيث درجة وطبيعة مساهمتهم في رسم اتجاه محدد في الثقافة الدينية الاسلامية، ومن هؤلاء المحدثون نجد الامام مالك والشافعي. فكيف نظر كل من مالك والشافعي الى السُّنة؟ وما دورهما في نشأة عقيدة التمكين للحديث والسُّنة؟

المطلب الأول: هامش الحرية عند مالك بن أنس

بداية يقف طرابيشي في إحاطته بالقضية المركزية: وهي انتصار العقل النصي الحديثي في الفكر الإسلامي، عند محطة مالك بن أنس (93-179هـ) لكنه يتميز عن الجابري* ومن قبله أحمد أمين برأي فريد ومضمونه أن مالك بن أنس أقرب إلى مذهب أهل الرأي منه إلى أهل الحديث.

ومهما يكن من أمر هذه الأطروحة التي سنعود إليها لاحقا بالتفصيل فإن مالك في قراءته - كما يرى صاحبنا - على كل حال كان ممثلا للعقل النصي في الإسلام، لكنه عقل لا ينطلق من الواقع الضيق ليدمغه في نص قطعي بل من النص إلى تأويلاته المختلفة بناء على وقائع جديدة.(1)

وهذا يعني أن مالك على محافظته، كان لا يلتزم بالنصوص الحديثية أو أقوال الصحابة كل الالتزام، إذ كثيرا ما يُغلب ما كان عليه أهل المدينة من أفعال ومواقف على أحاديث مروية عن الرسول أو أزواجه أو الصحابة الكبار، مثل عائشة وعمر بن الخطاب وعبد الله بن عباس وكان كثير القول في مواقع مختلفة حين تتعارض الأحاديث مع واقع مختلف: "قد كان رجال من أهل العلم والتابعين يُحدثون بالأحاديث، ما نجهل هذا، ولكن مضى العمل على غيره".(2)

* من المرات النادرة التي يرد اسم الجابري في هذا الكتاب: من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، الذي قال عنه صاحبه أنه "حاول أن يرسم لنفسه مساراً مستقلاً بذاته"، ولكن هذا الاستدعاء لاسم الجابري كان عَرَضِيًّا بصدده ذكره كضحية من ضحايا أغلاط المؤرخ أحمد أمين. انظر صفحة 125 من ذات الكتاب.

(1) جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 111.

(2) جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 123. نقله عن: القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك.

يصدر منطق مالك بن أنس من عقل متحرر نسبيا من سلطة النصوص الحديثية، فقد كان لا يستبعد احتمال وجود تناقض في النصوص، سواء كانت أحاديثا نبوية أو أثارا صحابية مع احتفاظ كل منهما بنوع من الحقيقة، وهذا يؤكد هامش الحرية الذي كان يتحرك فيه العقل المالكي.

أولا : إقرار مالك بتناقض النصوص

وإذا جئنا للنماذج التي يستدل بها طراييشي حول اقرار مالك بتناقض النصوص فنورد بعضها :

في كتاب القبلة يعرض مالك بن أنس بابين متناقضين : الباب الأول بعنوان باب النهي عن استقبال القبلة والانسان على حاجته والباب الثاني الرخصة في استقبال القبلة لبول أو غائط، أما الباب الأول فيورد على لسان الصحابي أبي أيوب الأنصاري أنه قال وهو بمصر : " والله ما أدري كيف أصنع بهذه الكراريس ؟ وقد قال رسول الله (ص) إذا ذهب أحدكم الغائط أو البول فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها بفرجه".⁽¹⁾

بينما في الباب الثاني ينقل على لسان الصحابي بن عمر بن الخطاب : لقد ارتقيت على ظهر بيت لنا فرأيت رسول الله (ص) على لبنتين (حجرتين) مستقبل بيت المقدس لحاجته.⁽²⁾

إن عدم تعليق مالك بن أنس على تناقض الحديثين لا بالترجيح ولا بالتغليب هو اقرار - في نظر طراييشي - بالحقيقة الشرعية النسبية، فإذا كان الحديثان صحيحين من منظور السند والاسناد فكيف يفسر تناقض متتهما إذن؟ وهذا يعني أن مالك لا يعتد كثيرا بسلسلة الإسناد ولا بثقة الرواة وينظر إلى مضامين الاحاديث مع واقع المسلمين في زمانه.

وعلى هذا النحو أيضا يُورد مالك بن أنس عنوانين متناقضين في: باب التشديد في أن يمر أحد بين يدي المصلي، وباب الرخصة في المرور بين يدي المصلي. أما في باب التشديد فينقل الحديث عن الرسول: " إذا كان أحدكم يصلي، فلا يدع أحدا يمر بين يديه وليدرأه ما

(1) المصدر نفسه، ص 113. نقله عن : الإمام مالك، الموطأ، رقم الحديث، 455.

(2) المصدر نفسه، ص 114. نقله عن : الإمام مالك، الموطأ، رقم الحديث، 455.

استطاع، فإن أبي فليقاتله فإنما هو شيطان".⁽¹⁾ أما في باب الرخصة فينقل اقراراً سكوتياً من الرسول في عدم معارضته فعل أحد الصحابة وهو عبد الله بن عباس بمروره بين صفوف المصلين وراء النبي، والحق أننا لسنا ندري أيكون الرسول قد شاهده وهو يخترق الصفوف خصوصاً إذا علمنا أن وضعية الإمام المتقدمة تمنعه من مشاهدة ما يدور وراءه، هذا إضافة إلى جهلنا بالطريقة التي تمّ بها الصحابي اختراقه للصفوف.

يستنتج طرابيشي أن مالك كان يتحرك ضمن هامش من الحرية، ولكن ضمن إطار الاتجاه النصّي السنّي، ولا نريد أن نقف عند كل الامثلة التي أوردها طرابيشي في تمثيله على التناقضات التي ينقلها مالك بن أنس ولكننا نكتفي بذكر عناوينها: باب في الرخصة في القبلة للصائم وفي التشديد في القبلة للصائم. وفي النهي عن العزل (الانزال خارج فرج المرأة) وفي الرخصة فيه.

باب التحريم من الرضاع والاختلاف في نسبه ومقداره، فعائشة كانت تشترط عشر رضعات لتتم الحرمة لكن عبد الله بن عباس ذهب إلى أن مصّة واحدة تحرم، كما أن هناك اختلافاً في سنّ الرضاعة الذي يحرم، فعائشة لم تشترط سناً بين كبير وصغير، أما عمر بن الخطاب فقد اشترط في الرضاعة عند سن الحولين، لكن مالك على غير عادته انتصر إلى الرأي القائل " الرضاعة قليلها وكثيرها إذا كان في الحولين تحرم، فأما ما كان بعد الحولين فإن قليله وكثيره لا يحرم شيئاً، وإنما هو بمنزلة الطعام".⁽²⁾ ولكن رغم هذا الفصل المالكي يستدرك طرابيشي أن مالك يُؤثر في الغالب أن يترك اختلافات الصحابة والتابعين غير محسومة، مثل ما كان حول التمتع بالعمرة وصيام عرفة والتطيب في الحج وحول قطع الأبق السارق وصيام الجنب.

ولا يكتفي مالك بمجرد التفرّج على الخلافات بين الصحابة في مواقفهم من المسائل الدينية المختلفة بل نجده - كما يلاحظ ذلك الناقد الحلبي - يعترض على عمل عمر بن الخطاب في مضاعفة قيمة البعير المسروقة قائلاً " وليس على هذا العمل عندنا في تضعيف القيمة".⁽³⁾

كذلك لا يوافق مالك عبد الله بن عباس فتوى الصحابي في الجدة العجوز التي توفيت قبل أن

⁽¹⁾ جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 113. نقله عن: الإمام مالك، الموطأ، رقم الحديث، 364.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 118. نقله عن: الإمام مالك، الموطأ، رقم الحديث، 1287.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 120. نقله عن: الإمام مالك، الموطأ، رقم الحديث، 568.

تفي بنذرها زيارة مسجد قباء، فأفتى بقيام ابنتها مكانها فاعترض مالك: " لا يمشي أحد عن أحد".(1)

ويخالف مالك أيضا بشيء من الجرأة النسبية في باب الصيام حديث متواتر صححه البخاري ومسلم وغيرهما، من أصحاب السنن القائل " من أكل وشرب ناسيا فلا يفطر، لكن هو رزق رزقه الله " بينما يفتي مالك بضرورة إعادة صيام ذلك اليوم.(2)

وفي الأخير إلى ما يرمي إليه الناقد من وراء اثبات جرأة مالك بن أنس إزاء الأحاديث النبوية وجهه بمعارضة بعضها؟ إن الغاية البعيدة التي نرغم بأن مفكرنا قصدنا هي اثبات أنه حتى في الدائرة التي تتخذ من النصوص الحديثية أصلا من أصول التشريع، هناك امكانية للإفلات من محيطها أو على الأقل الابتعاد أكثر من مركزها، بمعنى آخر: إنه حتى في الاتجاه السنّي المحافظ الذي يعطي أهمية بالغة للسنة والأحاديث النبوية في وضع التشريعات الإسلامية يمكن إيجاد أطراف أكثر تحررا من سلطة النصوص وأكثر انفتاحا على الاجماع والعرف وغيرهما، بل يمكن القول إن مالك كان أكثر اجتهادا وانفتاحا من الفقهاء اللاحقين المحسوبين على الاتجاه الحديثي أو السنّي الذين كانوا مالكيين أكثر من مالك نفسه، وهذا ينسف دعوى أتباع مالك المعاصرين من أن مرجعيتهم اجتهادات الإمام مالك.

وإذا كان ذلك هو الحال فإن الدعوة اليوم إلى الانفكاك من النصوص الدينية الحديثية والتي تضخمت إلى درجة غير محدودة، يمكن أن تجد سندا من داخل التاريخ الإسلامي نفسه، أعني من داخل العقل الإسلامي، وهي دعوة بالإضافة إلى كونها ضرورية في عصرنا هذا فهي أيضا مبررة ومعقولة.

يطالعنا طرابيشي عن أن الشاطبي كان سباقا إلى اكتشاف جرأة مالك، فقد أحصى الشاطبي نحو من عشرة أحاديث استشهد بها مالك ولكنه أفتى بخلافها، من ذلك الحديث المروي عن أبي هريرة أن الرسول (ص) قال: " إذا شرب الكلب في إناء أحكمم فليغسله سبع مرات". فيتعجب مالك من منطوق الحديث قائلا: " جاء الحديث ولا ندري ما حقيقته " بل ضعفه قائلا

(1) جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 120. نقله عن: الإمام مالك، الموطأ، رقم الحديث، 353.

(2) المصدر نفسه، ص 121.

: "يُؤكل صيده فكيف يُكره لعبه". (1)

وفي موقف آخر أكثر وضوحاً يطالعنا بمسألة الترجيح عند مالك، والترجيح هو أن يسبق الشهادتين في الآذان (أشهد أن لا إله إلا الله أشهد أن محمد رسول الله) بشهادتين بصوت غير رفيع، وقد كان يقال لمالك: "يؤذن بالترجيح وليس عندكم عن النبي (ص) فيه حديث؟ فيرد مالك: "يا سبحان الله ما رأيت أمراً أعجب من هذا: ينادى على رؤوس الأشهاد في كل يوم خمس مرات، يتوارثه الأبناء عن الآباء، من لدن رسول الله (ص) إلى زماننا هذا، أحتاج فيه إلى فلان عن فلان؟ هذا أصح عندنا من الحديث" (2)، والتسويد من طرابيشي للدلالة على أهمية القول في التأكيد على تغليب مالك للإجماع على الأحاديث الأحادية.

إلا أن الإجماع عند مالك لا ينطلق من فراغ، بل هو مبني على أحاديث "من لدن رسول الله (ص)"، إذا استخدمنا عبارة مالك، وفي هذه الحالة لا يكون التفضيل بين حديث وإجماع، بل بين حديث من جهة وإجماع (+) حديث نبوي من جهة ثانية.

ويضيف الناقد السوري دليلاً آخرًا على التعامل الحذر لمالك من نصوص الأحاديث النبوية القول المنسوب إليه: "لقد أدركت سبعين ممن يقولون: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، عند هذه الأساطين - وأشار إلى المسجد - فما أخذت عنهم شيئاً، وإن أحدهم لو كان على بيت مال لكان أميناً، إلا أنهم لم يكونوا من أهل هذا الشأن". (3) كذلك كان مالك يقول فيما نُسب إليه: "قد كان رجال من أهل العلم والتابعين يحدثون بالأحاديث، ما نجهل هذا، ولكن مضى العمل على غيره". (4)

ما نستنتجه من هذا النص هو أن مالك وإن خالف منطوق بعض الأحاديث، فإن مخالفته لم تكن مؤسسة في مذهب أصولي قائم و متكامل، بل إن معارضته لبعض الأحاديث كانت بغير تبرير، ولذلك فقد ترك الأحاديث على تناقضاتها واختلافاتها بغير فصل ولا تفسير. وبعبارة أخرى فهو إن أخذ ببعض الأحاديث فإنه لم يدحض الأحاديث المخالفة والمعارضة، بل تركها على حالها، وهذا يضعف من موقفه ويجعله أكثر اعتباطية. لكن كل هذه النقائص لا تهم

(1) جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 122. نقله عن: الشاطبي، الموافقات.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها. نقله عن: القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك.

(3) المصدر نفسه، ص 123. نقله عن: القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك.

(4) المصدر نفسه، الصفحة نفسها. نقله عن: القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك.

طرابيشي، ففرضيته قائمة على محاولة اثبات التحرر النسبي لمالك من سلطة الاحاديث النبوية، في العهد المبكر للإسلام، لكن هذه المحاولة سترتد على ذاتها في الاسلام المتأخر وتَسْتَمَكِنُ السُّنَّةَ أكثر فأكثر في الفقه الإسلامي مع الشافعي وابن حنبل وغيرهما.

ثانيا: مالك رائد لمدرسة الرأي

ينفرد طرابيشي كما سبقت الإشارة برأي متميز جزئياً، لأن ابن قتيبة سبقه إلى ذلك، وهو إلحاق وضم مالك ابن أنس إلى مدرسة أهل الرأي في العراق بدلا من مدرسة أهل الحديث في الحجاز، ومعلوم أن الرأي الشائع كما عند أحمد أمين ومن بعده الجابري كان يُصنَّف المدارس الاصولية: إلى مدرسة أهل الحديث ويمثلها مالك بن أنس في الحجاز ومدرسة أهل الرأي مع أبي حنيفة في العراق، لكن الناقد السوري يورد ثلاث قرائن على أن مدرسة مالك كانت من أهل الرأي.

أ- أن الشافعي تصدّى بالرد على مالك بن أنس ومدرسته وليس على مدرسة أبي حنيفة، وينقل نصا غير حرفي للشافعي يقول فيه عن أتباع مالك من حيث أنهم نموذج لا يجوز الاحتذاء به لمن يقدم رأي نفسه على قول الرسول وأثر الصحابي، كما يُفَضَّل مذهب أتباع أبي حنيفة على اتباع مالك.(1)

ب- أن ابن قتيبة(213-276هـ) سبق وأن أدرج مالك في عداد مدرسة الرأي مع أبي حنيفة.

ج- أن برز من خذ عنهم مالك (العلم) هم من أصحاب الرأي مصر مثل ربيعة بن أبي عبد الرحمن.(2)

وبالإضافة إلى هذه القرائن الثلاثة، يلاحظ طرابيشي أن موطأ الامام مالك تضمّن عبارات: "هذا رأيي" أو "وهو رأيي"، بل إن عبارة "أرى" أو "لا أرى" وردت في تسعين موضعا من الموطأ، كما وردت عبارات شبيهة أخرى، عدة مرات مثل: "أحبك"، "لا بأس"، وأما ما نُسِب لمالك من قول: "إنما أنا بشر أخطئ وأصيب، فانظروا في رأيي فكل ما وافق الكتاب والسنة فتركوه" فيعلق عليه طرابيشي بالقول: إن الرأي عند مالك مقيد غير مطلق، مقيد بالكتاب والسنة النبوية،

(1) جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 126. نقله عن: الشافعي، الأم.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ومع ذلك يشكك صاحبنا في صحة ما نُسب لمالك من قوله الأخير، لأن منطوقه أقرب إلى مذهب الشافعية.⁽¹⁾

علي أن المقصود من العمل بالرأي عند مالك ليس فعلا مطلقا ومتحررا من كل قيد، بل كان مندرجا تحت ثلاثة أشكال من الاجتهاد وهي: القياس والاستحسان والاستصلاح.

1- القياس: القياس عند مالك "هو إلحاق أمر غير منصوص على حكمه بأمر آخر منصوص على حكمه لعله جامعة مشتركة فيهما".⁽²⁾

ينظر الناقد السوري إلى القياس على أنه يُعبّر عن جانب من الحرية وجانب آخر من الخضوع للنص، "فهو يُتيح فرصة لاشتغال نسبي مشروط للعق بما يُوفره له من فسحة للحراك التأويلي ما بين النص والواقع في حركة ذهاب وإياب مزدوجة تكفل ضبط الواقع وتُفتّح مسام النص في آن معا".⁽³⁾

هذا ويميز المفكر القياس عند مالك و بين القياس عند أبي حنيفة والشافعي، لأن القياس عند مالك هو واحدة من الآليات الممكنة للاجتهاد وليس الآلية الإلزامية الاولى كما عند أبي حنيفة، ولا الآلية الوحيد كما عند الشافعي. وقد مارسه مالك على نحوي فطري عفوي مثل قياسه حداد الأمة على حداد الحرة، فجعل حدادها نصف الحرة، أي شهران وخمس ليالي، قياسا على وضعها الاجتماعي المنقوص في الفقه الإسلامي. وقياسه حق الدم على حق الارث في التفريق بين الرجل والمرأة، فأقرّ للذكر بحق العفو في قتل العمد كاملا وأنكر نصفه على الانثى، فقال: إذا عفا البنون عن القاتل ولم يَعْفَ البنات فعفو البنين جائز على البنات.⁽⁴⁾

2- الاستحسان

يلاحظ طرابيشي أن مالك لم يستخدم لفظ الاستحسان لا في الموطأ ولا في المدونة الكبرى إلا مرة يتيمة في المدونة ولكن على لسان تلاميذه، والاستحسان هو ترخّص من القاعدة أي استثناءً منها دفعا للحرج الناشئ من اطراد القياس أو قبحه في حال أدى إلى غلو في الحكم، فيأتي الاستحسان ليتجنّبه. والاستحسان كما نقله عن الشاطبي: "الاستحسان هو في مذهب

(1) جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 129.

(2) المصدر نفسه، ص 130. نقله عن: محمد أبو زهرة، مالك: حياته وعصره.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(4) المصدر نفسه، ص 131. نقله عن: الإمام مالك، الموطأ، رقم الحديث، 1627.

مالك الاخذ بمصلحة جزئية في مقابلة قياس كل".⁽¹⁾

ومن أمثلة استحسان مالك:

- الاطلاع على العورة في التداوي لأنه وإن كان الدليل يقتضي المنع، فإن رؤية العورات أبيضت دفعا للأذى الذي قد يتعرض إليه المريض.

- وكذلك الجمع بين المغرب والعشاء للمطر، وجمع المسافرين، وقصر الصلاة، والفطر في السفر الطويل.

ورغم ضيق هامش الرأي والاجتهاد في الاستحسان لكونه يتعلق بمسائل جزئية إلا أنه يُمثل من وجهه نظر الناقد السوري فرصة لاشتغال العقل في مراعاة الواقع.

3- الاستصلاح

ويسمى أيضا بالمصلحة المرسلة أي المصلحة التي سكت عنها الشرع أو النص، ورغم اشتهاه مالك بعمله بالمصلحة إلا أنه لم يفعل أكثر من استصلاح المنافع واستفساد المضار، دون تأصيل نظري أو مقولي، بدليل أن لفظ المصلحة لم يرد في الموطأ والمدونة ناهيك عن لفظ المصلحة المرسلة.⁽²⁾

وبدلا من هاته الألفاظ يستخدم مالك مفهوم الاجتهاد الذي يكون حين يغيب النص، ومن أمثلة المصالح المرسلة أو البدع الحسنة: تدوين القرآن، حد شارب الخمر، قتل الجماعة بالواحد، أما البدعة الحسنة التي ابتدعها مالك كما يلاحظها، فهي حبسه من يتقوّل على الرسول (ص) ولا يتركه حتى يصحح ما قاله.⁽³⁾

ولا نظوي صفحة المصالح المرسلة حتى نعرض رأي صاحبنا فيها من منظور الذي هو بصدده فيقول عنه: "الاستصلاح مثل في الاجتهاد المالكي هامشا لا يستهان به من الحرية إزاء منطق النص"⁽⁴⁾، مع اعترافه أن هذا الاجتهاد لا يظهر إلا حين يغيب النص، ويبدو أن النصوص لا تنتهي خصوصا مع الاحاديث النبوية التي تضخمت أضعافا مضغفة.

⁽¹⁾ جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 133. نقله عن: الشاطبي، الموافقات.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 135.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 137.

⁽⁴⁾ المصدر نفسه، ص 134.

4- الفقه الافتراضي

المقصود بالفقه الافتراضي عند مالك هو ألا يكتفي الفقيه بالإيجاب عن اشكالات واقعية حدثت في الماضي وتحدث في الحاضر، بل والتطرق إلى مسائل مستقبلية لم تحدث قط، وهي ميزة اشتهر بها مالك، حيث أنه كما - يقرر طرابيشي - في موضوع القراض أفرد اثنا عشرة صفحة في الموطأ لمسائل القراض التي لم تقع ويحتمل أن تقع دون الرجوع إلى نصوص شرعية، بل كان من اجتهاده الخاص وفي ذلك كان يقول يحي الليثي: "قال مالك... قال مالك".⁽¹⁾

ومثل ذلك يتكرر مع مسألة المدبر، "والمدبر هو الذي يوصي سيده بعنقه عتقا مشروطا لا يتم إلا بمماته"، فقد تدخل مالك اثنين واربعين مرة من دون رجوع إلى نص إلا في ثلاث مناسبات.⁽²⁾

ثالثا: التحرر الجزئي من الإسناد

يلاحظ طرابيشي كما لاحظ من سبقه مثل ابن حزم أن مالك لا يلتزم كثيرا بألية الإسناد التي طغت على المحدثين والأصوليين، فكان يروي الأحاديث إما مباشرة من النبي أو عن سلسلة من الرواة يغيب عنها حلقة (راوي) أو حلقتين.

ويحصى الباحث نحو اثنين وثلاثين حديثا خاليا تماما من اي اسناد في الموطأ، وكانت صيغته: "عن مالك أنه بلغه أن رسول الله (ص) قال " مثل " حدثني عن مالك أنه بلغه أن رسول الله (ص) قال " استقيموا ولن تحصوا" أو قوله " حدثني عن مالك أنه بلغه أن رسول الله (ص) قال: " بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ حَسْنَ الْأَخْلَاقِ".⁽³⁾

ولكن قد يعترض أحد على طرابيشي فيقول إن عدم استدعاء مالك لسلسلة الإسناد لا يعني عدم اعترافه بها، وإنما قد يكون لتهاون منهجي ومعرفي أو أنه لا تحضره سلسلة الإسناد فأثر الاستشهاد بمتن الحديث دون سنده لغيابه عنه لسبب أو لآخر، ومثل ذلك يقال عن الاسانيد التي تنقصها حلقة أو حلقتين التي استشهد بها طرابيشي.

⁽¹⁾ جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 138.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 139.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 141. نقله عن : الإمام مالك، الموطأ، رقم الحديث، 1667.

ومهما يكن من أمر، فإن هذا التساهل المالكي مع الاسانيد يُمثّل من وجهة نظر صاحبنا هامشا من الحرية التي سَنُقْتَدُّ عند شخصيات الإسلام السُنّي المحافظ كالشافعي وابن حنبل... الخ

نلاحظ أيضا هناك فرضية قوية يقول بها طرابيشي ترى أن إحكام آلية الإسناد، كما عرفها الشافعي وابن حزم والبغدادى وابن حنبل، وهي طريقة تُولّي الأهمية القصوى لسند الحديث بدل متنه، قال إن ذلك يُمثّل فُرصة للكذب على الرسول والتمادي في الوضع على لسانه تحت حماية سلسلة الضامنين، ودليله في ذلك تضخم الاحاديث من بضعة آلاف حديث في القرن الثاني الهجري إلى عشرات الآلاف في القرن الثالث مع مسند أحمد ابن حنبل إلى مئات الآلاف بعد ذلك الزمن.(1)

وكان نتيجة إهمال متن الحديث على حساب سنده ابتداء من القرن الثالث للهجرة، قبول أحاديث غير معقولة في نظر صاحبنا مثل ذلك الحديث: " عن مالك عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة أن رسول الله (ص) إذا نودي للصلاة أدبر الشيطان له ضراط، حتى لا يسمع النداء، فإذا قضي النداء أقبل حتى إذا ثوب بالصلاة أدبر حتى إذا قضي التثويب أقبل حتى يخطر بين المرء ونفسه ... حتى لا يدري كم صلى".(2) ومثله الحديث المروي عن أبي هريرة دائما عن النبي قال: " التثاوب من الشيطان، فاذا تتأب أحدكم فليردّه ما استطاع، فإن أحدكم إذا تتأب ضحك منه الشيطان".(3)

يلاحظ الناقد السوري في هذه الأحاديث "اللامعقولة" وغيرها تكرارا لسلسلة اسناد بعينها، وهي "مالك عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة"، وهي سلسلة زكّاهها مسلم والبخاري حيث عدّها الأخير أصح الأسانيد.(4)

يستدل الناقد السوري على تضخم الاحاديث أو بالأحرى "اختراع" الاحاديث النبوية بحديث "لا وصية لوارث"، فمعلوم أن مالك لم يقل في موطنه في "باب الوصية للوارث" غير القول أن: "السنة الثابتة عندنا التي لا اختلاف فيها أنه لا تجوز وصية لوارث"، ولكن ابن عبد البر اخترع

(1) جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 143.

(2) المصدر نفسه، ص 144. نقله عن : الإمام مالك، الموطأ، رقم الحديث، 154.

(3) المصدر نفسه، هامش صفحة 144. نقله عن : صحيح البخاري ومسلم.

(4) المصدر نفسه، ص 145. نقله عن : محمد أبو زهرة، الامام مالك.

وقد يكون نقل حديثا من مخترعين آخرين قبله محكما بإسناد قوي يقول: "حدثنا عبد الله بن محمد حدثنا محمد بن بكر حدثنا أبو داود قال حدثنا عبد الوهاب بن نجدة قال حدثنا اسماعيل بن عياش عن شرحبيل بن مسلم قال سمعت أن أبا إمامة قال سمعت رسول الله (ص) يقول: إن الله عز وجل قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث".⁽¹⁾

إن ما يدعو إلى الشك في هذا الحديث - وكم بالأولى أسناده - هو أنه في القرن الأول لم يكن الحديث عديم الوجود فحسب، بل كان حتى افتراض وجوده يتعارض مع نص قرآني صريح يأمر المؤمنين بالوصية للوارثين " كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ " (سورة البقرة، الآية: 180). وقد تم تبرير مخالفة الآية بحجة النسخ "نسخت بما نزل من قسمة الفرائض في كتاب الله عز وجل" ذلك ما قاله مصنف الموطأ عما سمعه عن الامام مالك.⁽²⁾

والحق أن نسخ هذه الآية لا يمكن أن يثبت في ظل الرواية التي ينقلها البخاري عن طلحة بن مصرف أنه سأل عبد الله ابن أوفى هل كان النبي (ص) أوصى؟ فقال: لا. فقلت: كيف كتب على الناس الوصية أو أمروا بالوصية؟ قال: أوصى بكتاب الله".⁽³⁾

يستنتج طرايبشي من هذا الحديث إن صحَّ، أنه إلى حين وفاة الرسول أو حتى إلى ما بعده لم يكن أحد يعتبر أن الحكم القرآني عن الوصية قد نُسخَ، هذا فضلا عن أن الحديث الذي نحن بصدده "لا وصية لوارث" قد أجمعت أغلب الروايات على أنه قيل في خطبة الوداع، وهذا مما يرفضه العقل، فلو صح ذلك كيف لمالك ولغيره أن يسهو عن هذا الحديث وروايته، ثم إن راوي الحديث وهو ابن اسحاق كان معدودا من قبل مالك دجّالاً من الدجاجلة وقد قال عنه أحمد ابن حنبل بأنه مضطرب الحديث.⁽⁴⁾

ويخلص الناقد من كل هذا أن "مراسل مالك"، وهي الاحاديث التي أوردها مالك بدون اسناد، سيتم ايجاد لها السند اللازم حتى ولو كان سندا افتراضيا تحكيميا بدءا بمصنفي الصحاح

⁽¹⁾ جورج طرايبشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 146. نقله عن: ابن عبد البر، التمهيد لما في

الموطأ من المعاني والأسانيد.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 147.

⁽³⁾ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

⁽⁴⁾ المصدر نفسه، ص 148.

(البخاري ومسلم) ثم مصنفي السنن (ابن ماجه الترمذي النسائي ...) وصولاً إلى تمهيد ابن عبد البر الذي أحكم إغلاق آلية الإسناد، بحيث أن الذين أتوا بعده لم يستطيعوا الخروج من تلك الدائرة، والنتيجة " تحدد مسار العقل الفقهي الإسلامي كعقل يحكمه ميل وسواسي قهري إلى إغلاق الدوائر وسد كل الثغرات التي قد تتأدى إلى قدر من عدم الانضباط في الدوران داخل مدارات المركز"⁽¹⁾.

رابعاً: الاجتهاد في حدود النص

يذهب طرابيشي إلى أن النص ممثلاً بالقرآن والحديث لم يكن المحدد الأول والأخير الوحيد للنص عند مالك مثلما هو عند الشافعي، ذلك أنه يضيف إليه محددان آخران هما قول الصحابة والتابعين وعمل أهل المدينة، أي أن هناك رباعية للأقطاب وليس ثنائية، ومن شأن ذلك أن يجعل استنباط الاحكام أكثر تفتحا وغناء.

يحاول الناقد السوري أن يثبت مدى تحرر مالك من التبعية المطلقة للنص بقطبيه: القرآن والحديث، ولنبدأ بعرض عرضه عن الكتاب (القرآن):

1: الكتاب (القرآن)

بشيء من التجاسر أو الشجاعة يقتحم طرابيشي عالم القرآن ولكن من زاوية رؤية مالك، فيرى أن الاخير يعتمد قراءات لم تعد موجودة في مصحف العثماني اليوم، مثل الآية 9 من سورة الجمعة: " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ...". فقد روى مالك أن عمر بن الخطاب كان يقرأها إذا نودي للصلاة في يوم الجمعة فامضوا إلى ذكر الله"

وتعد مسألة القراءات في القرآن مسألة معروفة لها تاريخها، فجميع علماء الإسلام من مفسرين ورواة حديث يعترفون بأن ثمة آيات وربما سوراً قد "سقطت" من القرآن أو "رُفعت" ولم تُدرج في المصحف، ونُقل رواية عن عائشة أم المؤمنين تقول: "إن الشاةأكلت بعض آيات من القرآن كانت تحت سريرها وقيل كذلك إن المسلمين يقرؤون القرآن بالمقلوب، أي حسب ترتيب جمعه في زمن الخليفة عثمان بن عفان وليس حسب ترتيب نزوله.² ويبدو أن باب تنوع القراءات

⁽¹⁾ جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 149.

² رحمون الحسين، نظرات في الفكر الإسلامي (وجدة: مطبوعات الهلال، ط1، 2011)، ص 127.

قد أُغلق مع انتشار المطابع الحديثة، وأضحى المصحف العثماني الطاغي على جميع القراءات، وإذا تجاوزنا هذه المسألة الكلاسيكية درءاً لأي اعتراض، فإن ما يقف عنده طرابيشي ثانياً هو أن مالك يعتمد على آيات منسوخة في المصحف العثماني في عهد مالك نفسه، فهو يروي عن أم عائشة وأم حفصة أن الآية 238 من سورة البقرة: "حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ" كانت تُقرأ كما سمعتها عائشة من رسول الله أيضاً "حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وصلاة العصر وقوموا لله قانتين".⁽¹⁾

ولكن تعدد القراءات يطرح اشكالية من وجهة نظر طرابيشية، فيمثل على ذلك برواية عائشة على أنه "كان فيما أنزل من القرآن" عشر رضعات معلومات يحرم من "ثم نُسخَ بـ" خمس معلومات" فتوفي رسول الله وهو في ما يقرأ من القرآن".⁽²⁾

ومعلوم أن مصحف اليوم ليس فيه لا عشر رضعات ولا خمس، ولا يكتفي صاحبنا بعرض هذه المفارقات، بل يرد حتى على الذين حاولوا إيجاد مخارج لهذه الاشكاليات مثل أبي موسى الأشعري الذي قال عنها (آية الرضعات) "نزلت ثم رُفعت!!" ثم تبرير السيوطي الذي اعتبرها مما نُسخ تلاوته وحُكمه!! لكن هذا المخرج لا يصمد لأن رواية عائشة قالت بأن الآية كانت تقرأ إلى وقت وفاة الرسول، فكيف يكون نسخ للتلاوة بعد وفاة الرسول؟ يتعجب طرابيشي.

أما المثال الأوضح عن اشكاليات النص القرآني عند مالك، فهي انفراده برواية "آية الرجم" ومضمونها أن مالك عن... أن عمر بن الخطاب حذر الناس من التهاون في رجم الزاني بدل جلده لأنه سمعها من رسول الله وطبقها الرسول والصحابة. هنا يتساءل طرابيشي عن هذا الانزياح لمالك من نص مثبت في المصحف (وهي آية جلد الزاني والزانية) إلى نص غير مثبت في القرآن، ولكن بنزعة أكثر تشدداً من القرآن ذاته التي يعزوها صاحبنا إلى فقدان مالك لعاطفة الحب والشفقة وتمكّن طبع الشدة والبأس فيه.⁽³⁾ لكن إن غابت عاطفة الحب أفلم تحضر عواطف: الايمان والصدق والخوف والالتزام، حب الله..؟ ذلك هو تساؤلنا.

لكن العبرة هنا ليس في تشدد مالك أو في تساهله مع الحدود، وإنما في الموقف من النصوص القرآنية والذي خالف صريحها، انطلاقاً من آيات أخرى غير موجودة في المصحف

(1) جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 152.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، ص 154.

القرآني. وهو مثال يتكرر مع آية القصاص والعفو عن القاتل التي نصّها "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ... " (سورة البقرة، الآية: 178). إذ رفض الإمام مالك العفو في القصاص حتى ولو عفا أهل القتل عن القاتل. (1)

2- الحديث

بديهي أن مالك - حسب طرابيشي - يُولي أهمية قصوى للأحاديث النبوية، فهو قد اشتهر كراوي أكثر من كونه مُفتياً، لكن أخذه بالأحاديث النبوية لم يكن التزاماً مطلقاً، فكان كثيراً ما يُفتي بما يُخالف الحديث، ولما سُئل عن ذلك " لِمَ رويت الحديث ثم تركتموه " ؟ [يجب] : ليعلم أنا على علم تركناه ". (2)

لكن المثال الأوضح عن مخالفة فتوى مالك للأحاديث النبوية هو افتائه بقضاء (صيام) يوم كامل لمن أفطر يوماً في رمضان سهواً، وهو اجتهاد يُخالف حديث ورد في الصحيحين ومتواتراً ومتمته يقول : " من أكل أو شرب ناسياً فإنما أطعمه الله وسقاه ". (3)

يتفطن الناقد السوري أن هذا التناقض بين فتوى مالك وبين منطوق الحديث النبوي ليس دليلاً على جرأة مالك المطلقة إزاء الحديث، بل لأن الحديث المعني لم يكن موجوداً وقت مالك، ودليله أن جميع رواة الحديث عاشوا بعد وفاة مالك، فأبو عبد الرحمان عبد الله عبدان وهو أول من روى الحديث عند البخاري توفي بعد مالك بأكثر من أربعين سنة. وأما عمر بن محمد الناقد راوي الحديث عن مسلم فقد توفي بعد مالك بخمسين سنة. وأما عن سبب وضع هذا الحديث من آلاف الاحاديث التي تضخمت ابتداء من القرن الثاني والثالث للهجرة، فيشير طرابيشي في هامش الصفحة 158، 159 من كتابه " من اسلام القرآن إلى اسلام الحديث " أن القاضي عياض من الأوائل " الذين تنبّهوا لظاهرة تضخّم الحديث والكذب على الرسول ". *

(1) جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 155.

(2) المصدر نفسه، ص 157. نقله عن : ترتيب المدارك.

(3) المصدر نفسه، ص 158. نقله عن : الصحاح والجوامع والسنن.

* يصنف القاضي عياض الكذابين إلى صنفين: "الصنف الأول الذين عرفوا بالكذب في حديث رسول الله أنواع، منهم من يضع عليه ما لم يقله أصلاً إما ترفعاً واستخفافاً كالزنادقة واشباههم ممن لم يرح للنديا وقارا، وإنما حسبة بزعمهم وتدين كجهلة

وفي هذا السياق - سياق الكذب على النبي - نتساءل : ألا يكون الحديث المنسوب إلى النبي القائل : "من كذب عليّ فليتبوأ مقعده من النار" هو ذاته حديث كاذب؟ وذلك بداعي حرص بعض المؤمنين للحفاظ على صحة الأحاديث ومنع وترهيب المفتريين، كما أن معنى الحديث يوحي بتأخره زمنياً عن عهد الرسول لأنه من النادر أن يتحدث الرسول عن أحاديثه وأقواله بصفتها أحاديث مُلزَمة وأنها ستصبح مصدراً ثانياً للتشريع، وإنما كانت الأمور عفوية زمن الرسول، كان يتصرف إزاء الأحداث مباشرة لا كما ينظر إليها من خلف، هذا وقد تضمن الحديث ذاته دلالات على أن ظاهرة الكذب موجودة فعلاً أو مرشحة للوجود، وإلا لفقد الترهيب والوعيد مغزاه، ثم نتساءل ماذا يُفيد الأمة (الإسلامية) حين يتبوأ الكذابين عن الرسول مقاعد من النار، وقد فشت سمومهم فيسراثر المسلمين وعقائدهم !!؟

يتساءل طرابيشي عن دوافع وضع الحديث عن الرسول الذي لا يفرض كفارة على الصائم المفطر سهواً، وهذا بعد أن شكك في روايته كونهم أتوا بعد مالك؟ ثم يدرج ذلك في خانة الصراع بين الفقهاء أنفسهم، بين مالك وخصومه، فكان كل طرف أو على الأقل خصوم مالك يستقوون بأحاديث حتى ولو كانت من وضعهم أو غيرهم لترجيح كفة مذهب عن آخر.⁽¹⁾

3- فتوى الصحابة

يتوقف مفكرنا عند تفرد مالك بالعمل بفتوى الصحابي (الصحابة) إذا غاب النص أو سكت أو لتخصيص حكم عام أو لتعميم حكم خاص، وفوق ذلك كله تغليب هذا القطب والأصل التشريعي على خبر الآحاد من أحاديث الرسول وهو ما يختلف فيه مع الشافعي.

ويورد صاحبنا مثالا على هذا التغليب (عمل الصحابة) وهو مثال: التطيّب في الحج"، فعن مالك عن عائشة قالت: "كنت أطيّب رسول الله لإحرامه قبل أن يحرم، ولحله قبل أن يطوف

المتعبين الذين وضعوا الأحاديث في الفضائل والرغائب . وإما اغرابا وسمعة كفسق المحدثين، وإما تعصبا واحتجاجا كدعاة المبتدعة ومتعصبي المذاهب، وإما اتباعا لهوى أهل الدنيا فيما أرادوه وطلب العذر لهم فيما أتوه، ومنهم من لا يضع متن الحديث ولكن ربما وضع للمتن الضعيف إسنادا صحيحا مشهورا، ومنهم من تغلب الأسانيد أو يزيد فيها، ومنهم من يكذب فيه عن سماع ما لم يسمع ولقاء من لم يلق، ومنهم من يعتمد إلى كلام الصحابة وغيرهم وحكم العرب والحكماء فينسبها إلى النبي". انظر: طرابيشي، من اسلام القرآن الى اسلام الحديث، هامش الصفحة، 158، 159.

(1) المصدر نفسه، ص 159.

بالبيت".⁽¹⁾ ورغم إيراد مالك لهذا الحديث إلا أنه خالفه ولم يأخذ به وأعلن عن كراهته للتطيب في الحج استنادا إلى أثرين منقولين عن عمر بن الخطاب أمر فيهما بالغسل من الطيب عند الحج، والأثر الثاني عن معاوية بن أبي سفيان.

لقد استدل مالك بأفعال الصحابة استدلالا لا يقل عن استدلاله بالاحاديث النبوية، وكان يضع كل من آثار الصحابة والاحاديث النبوية في مرتبة واحدة، أي دون مفاضلة واحدة عن الأخرى وهذا ما سيجلب عليه سخط الفقهاء اللاحقين، وأولهم الشافعي ليخلص طرابيشي إلى أن مالك برغم ما عُرف عنه من تشدد كان لا يزال يُمثّل "الإسلام المتفتح" نسبيا، كانت الدوائر حول الإسلام لم تغلق بعد كما يحلو له الوصف دائما.

4- عمل أهل المدينة

وهو مصدر آخر للتشريع عند مالك، والمقصود منه (عمل أهل المدينة) هو ما كان يعمله ويفعله أهل المدينة المنورة التي هاجر إليها الرسول من مكة، وأما الأسباب التي تدعو مالك إلى رفع عمل أهل المدينة إلى مرتبة الأصل التشريعي فهو: لأن إليها كانت هجرة النبي (ص) وبها تنزل القرآن وأحلّ الحلال وحُرّم الحرام، ثم ظهور التابعين فيها وتابعي التابعين، وهم ما هم من العلم الديني، نظرا لقربهم الزماني والجغرافي للوحي، فما علموه عملوه وما جهلوه سألوا عنه.⁽²⁾

لكن مالك بأشتراطه إتباع أهل المدينة المنورة فقد رفض بالمقابل مذهب أهل الأمصار والمدن الأخرى التي عرفها الإسلام وفاته "أن المدينة نفسها لم تعد المدينة، فأوسها وخزرجها قد خرجوا إلى الأمصار وتفرقوا في بلدان الفتوح، وحتى "علماءها" - أو جلة منهم على الأقل - قد يَمّموا شطر مصر والشام والعراق".⁽³⁾

وبعد سلسلة المديح ينتقد طرابيشي مالك في حصره للاجتهاد على أهل المدينة دون غيرهم من الأمصار الإسلامية المختلفة كالشام والعراق ومصر... مدرجا ذلك في خانة نرجسية الفروق الفردية.

⁽¹⁾ جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 160. نقله عن: الموطأ، رقم الحديث: 727.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 162.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 163.

خامسا: مفهوم السنّة النبوية عند مالك*

السنّة لغة كما وردت في معجم ابن منظور: "السنّة: السيرة حسنة كانت أو قبيحة وقالوا السيرة: الطريقة"، أما عند الفقهاء فيذكرون السنّة في أبواب العبادات مثلا في مقابل الفرض، فغسل الوجه في الوضوء فرض بينما التثليث سنّة، كما تنقسم السنّة عندهم الى قسمين: "سنّة الهدى" و "سنّة الزوائد"، الأولى ما فعله الرسول على سبيل العبادة مثل صلاة الضحى وصلاة ركعتين قبل الفجر، وأما الزوائد ما فعله الرسول على سبيل العادة كطريقته في قيامه وقعوده ومشيه ولباسه وأكله، وأما الأصوليون فيذكرون السنّة كدليل من أدلة الفقه في مقابل الكتاب والاجماع والقياس ويُعرّفونها " ما ثبت عن النبي (ص) من قول أو فعل أو تقرير".⁽¹⁾

لكن مفهوم السنّة عند مالك يتخذ صورا ومعاني كثيرة، فهو يُحيل فضلا عن سنّة الرسول سنّة الصحابة أيضا وسنّة أهل المدينة وسنّة عموم المسلمين، ودليل طرابيشي هو استقرائه لمدلولات لفظ السنّة كما وردت في الموطأ فيجدها تحمل هذه المعاني المختلفة مثل قوله:

"السنّة الثابتة عندنا التي لا اختلاف فيها".

"سنّة المسلمين التي لا اختلاف فيها".

"السنّة عندنا والذي أدركت عليه أهل العلم ببلدنا".

"السنّة التي لا اختلاف فيها عندي والذي سمعت من أهل العلم".

كما قد يستخدم مالك بدلا من تعبير السنّة تعبيراً آخر وهو "الأمر المجتمع عندنا"

ويبدو أن السنّة التي يشير إليها مالك وهي سنّة أهل المدينة قد تكون مخالفة للسنّة المنسوبة إلى الرسول (ص)، كمخالفة سنّة أهل العراق حول عقول الجراح (أي تعويض الجراح) التي كانت في أربع أصابع المرأة تعادل عشرون إبلا فقط، بدلا من أربعين إبلا كما روي عن الرسول من أن كل أصبع يعادل عشرة إبل.

ثم إن السنّة بمعنى سنّة عمر كما يلاحظ طرابيشي مرارا وتكرار وهي الأكثر بعد سنّة

* تبدو محاكمة طرابيشي لفرقة السنّة وحدها فقط دون غيرها من الفرق، وذلك في حديثه عن السنّة عند مالك، فأين الاحاديث الشيعية والفرق الاخرى؟ إلا أن يقال بأنه يرد على المذهب الطاعني في الاسلام صاحب الاغلبية، والذي كان له الأثر الأكبر في تطور الاسلام حتى عصرنا هذا.

(1) سيّد عبد الماجد الغوري، السنّة النبوية: حجّيتها وتدوينها (دمشق/بيروت: دار ابن كثير، ط1، 2009)، ص 13، 14.

الرسول، وذلك في مسائل مواقيت الصلاة وأحكام الوضوء والآذان وقيام رمضان والسجود والجنائز والصدقة والزكاة والجزية والصيام والإحرام والطواف ...

لقد تحولت سنة عمر حتى ولو كان مصدرها جاهلي كما في مثال أخذ عمر العشر من أهل الذمة، فقد تحولت إلى سنة ملزمة لمن سيأتي بعد عمر من المسلمين. ثم يجيء بعد عمر في الحضور ابنه عبد الله ابن عمر حيث استشهد مالك في موطنه بسنة أكثر من مئتي مرة (200).⁽¹⁾

لقد كان الاعتماد المطلق على السنة المحمدية ثم السنة العمرية وابنه من بعده وسائر الصحابة الاوائل مثل أبي بكر وعثمان وعائشة - ولم يذكر طرابيشي سيدنا علي (ض) رغم ما روي عنه من أحاديث فانت في المدونة الشيعية عشرات الالاف... - أن تحولت هذه السنن إلى ما يشبه القانون: "فليس لأحد من اللاحقين أن يعمل بغير ما مضى من السنة وليس له أن يحدث على غير ما مضى عليه المسلمون".⁽²⁾

ولكن لا يطوي طرابيشي صفحة بداية تكوّن العقيدة السلفية أو المذهب السلفي في الإسلام وهو مذهب مرجعيته السنة والسلف الصالح، دون إعطاء تفسير نفسي / تاريخي وهو أن هذا الميل نحو الأسلاف، والذي يشترك فيه أصحاب الديانات التوحيدية، إنما يُمثّل استمراراً لعبادة الأسلاف في الديانات الإحيائية وغيرها من الديانات الموصوفة بالبداية.⁽³⁾

وقبل أن نغلق هذا الباب الذي فتحه طرابيشي بقراءته لمالك، لا يفوتنا الوقوف عند اشارته إلى أن مالك وفي نص واحد فريد ونادر، يقرّ باحتمال خطأ السنة، وذلك في مثال كيفية المشي في الجنائز، فبعد ايراده أثارا عن الرسول والصحابة أنهم كانوا يمشون أمام الجنائز، يضرب عن ذلك كله صفحا ويُغلب المشي وراء الجنائز، كما كان يفعل أهل المدينة فيقول عن ذلك على لسان ابن شهاب: "الشي خلف الجنائز من خطأ السنة".⁽⁴⁾

المطلب الثاني: الشافعي: التأسيس لسلطة السنة

بيدوا أن مفهوم السنة كمصدر ثاني للتشريع بعد القرآن كان موجودا حتى عهد الشافعي

(1) جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 168-170.

(2) المصدر نفسه، ص 171. نقله عن : مالك، الموطأ.

(3) المصدر نفسه، هامش الصفحة 171.

(4) المصدر نفسه، ص 171. نقله عن : مالك، الموطأ. رقم الحديث 527.

(150-204هـ) على الأقل، وذلك لاستدلاله بالمقصود من كلمة حكمة التي ترد في مرات كثيرة بعد الكتاب - أي القرآن - هي السنّة النبوية، فلو لم يكن هذا المفهوم متداولاً لما ذهب به الاستدلال على الرغم من تباعد اللفظين (الحكمة - السنّة) إلى الاعتقاد بأن السنّة هي المعنية في الآيات .

وهذا يعني أن السنّة كانت في الواقع الفقهي أو اللاشعور الجمعي وقت الشافعي كانت موجودة إزاء القرآن، يبقى فقط البحث عن تعضيد ذلك من خلال القرآن، أي البحث عن سند من النص للواقع الفقهي السائد آنذاك.

ويبدو أن هذا الاعتراض أو الاشكال يجد طريقاً نحو الحل بقول طرابيشي: " إن الشافعي في تكريسه السنّة وحياً مقارناً لوعي القرآن، لم يكن ابن عصره بقدر ما كان صانع عصره، وذلك ليس بمعنى أنه أول من قال، بل بمعنى أول من جعل النصاب الاستمولوجي للكتاب والسنّة واحداً في المرجعية كما في الحجية".⁽¹⁾

وهو اعتراف من باحثنا بأن الشافعي لم يكن من القائلين الأوائل بحجية السنّة النبوية، وإنما كان له الفضل في تأسيس ذلك في مذهب نظري متكامل. وهذا يتعارض قليلاً مع حكمه القائل : إن المرادفة والمطابقة بين الحكمة والسنّة إنما هي بدعة شافعية، كما سنرى للتو.

أولاً: مطابقة معنى "الحكمة" الواردة في القرآن لمعنى "السنّة"

على الرغم من أن الشافعي كان من الداعين إلى الإمام بمعاني اللغة العربية وقواعدها والتعمّق فيها قبل الخوض في استنباط الأحكام من القرآن، إلا أنه يقع في خطأ جسيم أو خرق فاضح بتعبير طرابيشي حين يُطابق بين معنى الحكمة التي وردت في القرآن الكريم مرّات عديدة وبين معنى السنّة.

إن المدخل الذي دخله الشافعي لتثبيت السنّة كأصل من أصول التشريع بعد القرآن مباشرة أو حتى متزامنة معه أو حتى قبله !! هو تأويله للحكمة الواردة بعد لفظ الكتاب في القرآن على أنها "السنّة" سنّة رسول الله. وهكذا يقرر الشافعي: " فرض الله على الناس اتباع وحيه وسنن رسوله ".⁽²⁾ وسنورد بعض هذه الآيات التي يستدل بها الشافعي.

⁽¹⁾ جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 186.

⁽²⁾ جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 177. نقله عن : الشافعي، الرسالة.

1- الآية الأولى: "رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ" (سورة البقرة، الآية: 129).

2- الآية الثانية: "كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ" (سورة البقرة، الآية: 151).

3- الآية الثالثة: "هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ" (سورة الجمعة، الآية: 2).

يقول الشافعي في هذه الآيات وغيرها "...إن القرآن ذكر وأُتبعته الحكمة، وذكر الله من على خلقه بتعليمهم الكتاب والحكمة، فلم يجز - والله أعلم - أن يُقال الحكمة هاهنا إلا سنة رسول الله".⁽¹⁾

يُبين طرابيشي في اعتراضه على استدلال الشافعي بأن المقصود من الحكمة هو السنة بقريضة تبعية لفظ الحكمة للفظ الكتاب الذي هو القرآن، فلا يبقى من معنى الحكمة إلا أن يكون السنة، فيرى الناقد أن لفظ الكتاب ليس هو القرآن حصراً، بل يشمل أيضاً التوراة والانجيل وغيرهما من الكتب المنزلة على الرسل، ويستشهد بالآيات التالية :

" وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ " (سورة آل عمران، الآية: 48). الهاء تعود إلى عيسى ابن مريم وليس إلى الرسول محمد.

"...فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا" (سورة النساء، الآية: 54). والمخاطب هنا بنص الآية آل ابراهيم.

"... لَمَّا آتَيْنُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ..." (سورة آل عمران، الآية: 81). والمخاطب هنا هم قوم عيسى بن مريم.

ويخلص طرابيشي إلى أن معنى الحكمة في هذه الآيات وغيرها هي أنها " لا تُحيل إلى الرسالة المحمدية حصراً، بل إلى الرسالة النبوية عموماً ضمن سلسلة طويلة من الأنبياء المرسلين تبدأ بإبراهيم ثم عيسى وتنتهي بمحمد".⁽²⁾

إن معنى السنة كما وردت في لسان العرب هي الطريقة، وقد تكون طريقة حسنة، كما يمكن

⁽¹⁾المصدر نفسه، ص 178. نقله عن : الشافعي، الرسالة.

⁽²⁾جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 181.

أن تكون طريقة قبيحة، كما أن السنة في القرآن الكريم لم ترد بمعنى سنة رسول الله، بل هي حصرا سنة الله التي لا تقبل التبدل ولا التحويل أو "سنة الأولين" التي هي عذاب للكافرين والمكذابين.

ويمضي الباحث مع استدلالات الشافعي في التأسيس للسنة النبوية كمصدر للتشريع يقترب أو يكاد يتطابق مع القرآن بقوله: إن السنة إذا كانت مبنية للكتاب فهي كذلك، أما إذا غاب النص القرآني فهي القرآن، بمعنى آخر يصبح التمييز بين الكتاب والسنة في أن الأول كتاب يُتلى والثانية كتاب لا يُتلى، أي أنها وحي منزل ولكن لا تُتلى مثل القرآن، وهكذا تتقلص المسافة بين القرآن والسنة أكثر فأكثر عند الشافعي.

وعلى الرغم من أن مقولة "وحي السنة" لم يكن الشافعي أول القائلين بها، إذ سبقه في ذلك الأوزاعي وبعضا من أهل الحديث وأهل العلم، فإن ما يعزوه طرابيشي للشافعي هو تأسيسه تلك المقولة في بناء نظري متكامل ومتماسك.⁽¹⁾

في الشق الإيجابي من مرافعته ضدا من موقف الشافعي الرافع من شأن الحديث والسنة إلى مرتبة الوحي، يُحصي الناقد السوري خمس وستين (65) حديثا يدل دلالة واضحة على بشرية الرسول في أفعاله وأقواله، مثل حديث تأبير النخل الشهير، وحديث النبي للمتخاصمين أنه يقضي على نحو ما يسمع من المتخاصمين وغير مُطّلع على الغيب لتمييز الظالم عن المظلوم، إلى غيرها من الأحاديث، وقد فصلنا القول في فقرات سابقة مذهب طرابيشي في بشرية الرسول "...يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ.." (سورة الفرقان، الآية: 7). ولذلك فإننا نكتفي بذلك القدر من التفصيل والشرح.

يرفض طرابيشي إذن مذهب الشافعي في "أن الرسول هو في حالة وحي دائم وكلما نطق وكيفما نطق فإنما ينطق عن وحي وعلى هذا النحو تغدو السنة قرآنا بعد القرآن". ولكن ذاك لا يُمثّل سوى مرحلة أولى من تأليه السنة، لتعقبها محاولة جعل السنة حاکمة على القرآن أو حتى ناسخة له، وتلك مرحلة ما بعد الشافعي.

ثانيا: قبول أحاديث الآحاد والمنقطعة والمرسلة

إذا كان الشافعي أجاز قبول خبر الواحد شريطة أن يكون هذا الراوي الوحيد أهل ثقة وصدق

(1) المصدر نفسه، ص 186.

ودقة إلى غيرها من الشروط الأخلاقية والمعرفية، إلا أن المترجم السوري يعتبر قبول شهادة الفرد الواحد غير كافية، لأن قياساً على الحدود الشرعية وغيرها، يشترط أربعة شهود في الزنا (النور: 24) وشاهدين في الأموال (البقرة: 282) والوصية (المائدة: 106) وفي (الطلاق: 2).

ولكن الشافعي لا يكتفي بقبول خبر الأحاد، بل يُجازه إلى قبول الحديث المنقطع أو المُرسَل حتى وإن جعله أدنى مرتبة من الحديث المتّصل، ومن أمثلة رواياته للأحاديث المنقطعة :

" أخبرنا من لا أتّهم ابن أبي ذئب عن مخلد بن خفاف قال... "

" أخبرنا الثقة من أهل العلم عن ... "

كما لا يقبل مفكرنا تهاون الشافعي في ذكر أحاديث بغير سند بحجة نسيان نصّه الحرفي، كما يفهم من قوله: " كل حديث كتبه منقطعاً فقد سمعته متّصلاً أو مشهوراً عن من روي عنه بنقل عامة من أهل العلم يعرفونه عن عامة ... فاختصرت خوف طول الكتاب، فأُتيت ببعض ما فيه الكفاية دون تقصّي العلم في كل أمره".⁽¹⁾

كما يستغرب صاحبنا من الاستدلال بصحة الخبر الواحد تمثيلاً وتشبيهاً برسالة الأنبياء الفردية إلى أقوامهم كما وردت في القرآن: " إنا أرسلنا نوحاً إلى قومه "، " والى عاد أخاهم هوداً"، والى ثمود أخاهم صالحاً "، " والى مدين أخاهم شعيباً. وأما استغرابه فنتاج عن الاختلاف الكبير بين أن يكون المرسل في النبوة هو الله وبين المرسل في خبر الأحاد هو بشر، ثم إن النبي معصوم أما الخبر الذي يرويّه البشر فيحتمل فيه الصدق و الكذب. هذا فضلاً عن أن الخبر الواحد أكثر عرضة للشك من غيره الخبر المتواتر، كما أن الخبر ليس كاف بذاته على صدقه، إذ لا يتعذر الكذب فيه.⁽²⁾

يستدل الشافعي بحجية الخبر الواحد - كما نقلها الناقد - بوقائع بعث الرسول أبا بكر واليا على الحج في السنة التاسعة، وبعثه أيضاً قيس بن عاصم والزبيرقان ومالك بن نويرة بن بدر إلى عشائريهم بصفتهم عمالاً من طرفه على نواحيهم.

يدحض طرابيشي هذه المماثلة " الفجّة " التي أجراها الشافعي بالقول إن رواية الخبر الواحد من الجيل الثالث أو الرابع بعد وفاة الرسول لا يماثل بعث الرسول أبا بكر وغيره على النواحي

⁽¹⁾ جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 200. نقله عن : الشافعي، الرسالة.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 202، 203.

التي وجَّهوا إليها، لأن "الكذب على الرسول في حياة الرسول ليس سهلاً سهولته بعد وفاته بقرن أو قرنين"، فضلاً عن أن تنصيب الرسول لهؤلاء الولاة لم يكن خفية أو سراً بل كان في ملاءم الناس. (1)

ثالثاً: ترسيخ آية الناسخ والمنسوخ

لم يكن الشافعي أول من قال بالناسخ والمنسوخ ولكنه أول من وضع لها الإطار النظري العقلاني. ينطلق صاحب الرسالة من اثبات مسألة النسخ في القرآن من الآية 106 من سورة البقرة "مَا نُنسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا..." لكن الشافعي وإن قال على المستوى النظري أن القرآن نُسخ فقط بالقرآن لا بالحديث أو السنة فإنه عملياً أقدم على نسخ بعض أحكام القرآن بسنة منسوبة إلى النبي. (2)

ولو أن قول الشافعي بامتناع نسخ القرآن بالسنة متناقض نظرياً، لأن السنة عنده ما هي إلا وحي إلهي، وبالتالي فهي في مرتبة واحدة مع القرآن في المصدر والحجية، ولكن وراء هذا التناقض المبدئي هناك تناقضا آخر كما سنوضحه :

1. نسخ القرآن بالسنة

أ- مثال الوصية

يورد طرابيشي مثالا على نسخ القرآن بالسنة عند الشافعي وهو مثال الوصية الذي ورد في القرآن فالآية 180 من سورة البقرة تقول: "كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ.."، والآية 240 من ذات السورة: "وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ.." فالآيتان صريحتان بجواز الوصية، لكن الشافعي يُقرر أن الآيتين محتملتان أن تُثبتا الوصية للوالدين والاقربين، والوصية للزوج والميراث مع الوصايا ثم يتساءل: هل ينبغي الأخذ بالميراث والوصايا معا أم أن الميراث ناسخة للوصايا؟ يُجيب أنه يجب على العلماء الفصل في هذه المسألة بالاستعانة بكتاب الله فإن لم يجدوا طلبوه في سنة رسوله. لكن طرابيشي يتفطن أنه لا تناقض بين الوصية والميراث، فإن كانت هناك وصية تُنتزع من الميراث، وإن لم تكن يقسم الميراث بشكل عادي للذكر مثل حظ

(1) جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 205، 206.

(2) المصدر نفسه، ص 207، 209.

الانثيين. (1)

وهكذا يستشهد الشافعي بحديث نبوي مروى عن أهل المغازي - وهم أبعد الناس ضبطاً للحديث - يقول فيه النبي " لا وصية لوارث ". يشكك طرابيشي في صحة هذا الحديث الأخير لكونه مروى عن فئة أهل المغازي المشهور عنهم الوضع، ثم أن روايته غير مطابقة للحقيقة التاريخية، فإذا كان زمن الحديث عام الفتح فكيف لم يُشر إليه مالك، ثم إن روايات أخرى تقول بأنه في حجة الوداع لا عام الفتح وهو ما لا يستقيم. (2)

لقد نُسجت روايات وأخبار متناقضة عن خطبة الوداع إلى درجة لم يعد ممكناً الاستدلال بها، فقد كانت مسرحاً لصراع أيديولوجي وطائفي بين السنة والشيعية والقرآنيين، وذلك للقول فيها تارة على لسان النبي: " تركت فيكم ما أن اعتصمتم به فلن تضلوا أبداً كتاب الله وسنة نبيه" (السيرة النبوية لابن هشام)، وتارة أخرى " .. كتاب الله وعترتي أهل بيتي" (السيرة الحلبية)، وتارة ثالثة " ... كتاب الله" (صحيح مسلم). (3)

أما المثال الثاني الذي يورده طرابيشي على نسخ الشافعي القرآن بالسنة، فيتعلق بحكم الزنا والزناة:

ب- مثال حكم الزنا : أما الآية القرآنية المعنية بالنسخ فهي : "وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَأَسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةٌ مِنْكُمْ فَأَنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا (15) وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانَهَا مِنْكُمْ فَأَذُوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا " (سورة النساء، الآيتان: 15-16).

وقد نُسخت - برأي الشافعي - بالآية القرآنية " الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ " فأضحى الحكم هو الجلد بدلاً من الحبس والأذى . لكن طرابيشي في رده على الشافعي ينبه إلى أن هذا النسخ ليس بنسخ قرآن بقرآن بل نسخ قرآن بسنة!!!

وفي حيثيات هذا الاستدلال يرى صاحبنا أن حكم الجلد لا يسري إلا على من ثبت اقترافه للزنا بشهادة أربعة شهود، وإذا لم يتوفر الشهود فإن حكم الجلد يُعلَق ويحل محله حكم اللعان بين الزوجين (كما يفهم من اتمام قراءة الآيات القرآنية التالية لحكم الجلد . الآية 3-23 النور).

(1) جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 211، 210. نقله عن : الشافعي، الرسالة.

(2) المصدر نفسه، ص 215.

(3) المصدر نفسه، ص 217-219.

يقول الشافعي نقلًا عن طرابيشي: "نسخَ اللهُ الحبس والأذى في كتابه فقال: "الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ"، فدلت السنّة على أن جلد المائة للزانيين البكرين" ثم يستشهد بحديث عن عبادة الصامت أن رسول الله قال: "خذوا عني، قد جعل لهن سبيلا: البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم".⁽¹⁾

يعترض الناقد السوري على هذا الحديث النبوي كونه خبرا واحدا (آحاد)، ثم هو ابتداء الحديث بمُبهم: "أخبرنا الثقة بأهل العلم...". ثم إن العبارة التي وردت في الآية "...أو يجعل الله لهن سبيلا" يُفترض منها أن تُفيد تخفيض حكم الله من الحبس إلى العفو وليس العكس، أي التشديد من الحبس إلى القتل أو الرجم.

وهكذا استبدل الشافعي حكم قرآني وأمر برجم الثيب بدل الجلد، ويُضيف إلى عقوبة البكر "تغريب عام" أي النفي عام، وهي عقوبة (نفي البكر) يتعجب مفكرنا منها لأنها تُساهم في إمعان هذه الانثى البكر اعتراف الزنا، وهو دليل على لا معقولية هذه الأحكام النابعة من اجتهادات خاطئة.⁽²⁾

والآن نأتي إلى عرض موقف طرابيشي الأخلاقي من عقوبة الرجم هذه التي شرّعها الشافعي ومن بعده الفقهاء بكثير من الرهافة الشعورية: "... فالشافعي بنسخه حكم الحبس والأذى والجلد - الذي يبقى متسامحا نسبيا... واستبداله إياه بالرجم مع الجلد، قد أوقف أيضا جدلية التوبة والرحمة عن الاشتغال، فباب التوبة، وبالتالي الحياة، يكون قد أوصد نهائيا أمام المرجوم، كما أن الرّاجم يكون قد تخلّق له قلب من حديد لا يعود يتألم معه من إشباع مكبوتة السادي الموروث من ما قبل التاريخ الانساني".⁽³⁾ ولا نريد أن نُضيف تعليقا على هذا النص المؤثر والذي يعكس الحس الرهيف الذي يتمتع به صاحبنا.*

بعد أن نسخ الشافعي القرآن بالسنّة، يأتي لينسخ السنّة بالسنّة، وذلك من خلال نسخ السنّة القولية بالنسبة الفعلية، كما تجسّد في واقعة الرجم ونسخها لحديث الرجم، فتحول الناسخ هنا

(1) جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 220، 221.

(2) المصدر نفسه، ص 226.

(3) المصدر نفسه، ص 228.

* ما يؤكد التسامح والرأفة الطرابيشيان إزاء عقوبة مرتكبي ذنوب الزنا هي رفضه أن يعنّف ابنته أو يتبرأ منها إذا ما ارتكبت فاحشة الزنا، كان ذلك في جداله مع رفاقه الماركسيين في السجن.

(الحديث القولي) لآية الجلد القرآنية إلى منسوخ أيضا بواقعة فعلية للرسول، حيث روى عن النبي أنه قام برجم "ماعز" ولم يجلده بعد أن كان الحديث مروى عن النبي: "الجلد مائة والرجم". وكان مبرر الشافعي هو المبدأ التالي: "...إن كل شيء أبدا بعد أول هو آخر".⁽¹⁾

يشكك المترجم السوري في صحّة واقعة رجم النبي للرجل المسمّى ماعز بن مالك الأسلمي والمرأة الغامدية وذلك للقرائن التالية:

* بالنسبة لحادثة رجم ماعز:

1- انعدام رأي إشارة إليها في كتب السيرة والتاريخ، مع أنها حادثة (واقعة الرجم) مهولة ومرعبة لا يُعقل أن تغفلت من المؤرخين، واقتصر وجود هذه القصة على كتب الفقه لتبرير وشرعنة الرجم لا غير.

2- اختلاف وتناقض حول حيثيات الواقعة في كتب الحديث والفقه، فمنهم من قال أن ماعز هو من أتى إلى الرسول وطلب منه أن يُقيم عليه الحد (البخاري) ومنهم من قال أن خَبَره وصل النبي فاستدعاه، ومنهم من قال إنه رُجم في حفرة ومنهم من قال في مصلى المسجد إلى غيرها من الروايات الكثيرة المختلفة، وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على اختلاق هذه الواقعة من طرف أهل صنعة الحديث، ثم يتساءل إذا ما افترض صحة إحدى الروايات: ماذا يقال عن الروايات الأخرى؟ أيقال عنها إنها كاذبة، وكيف تكذب وهي مروية بسند صحيح يقبله الشافعي؟! وهذا يعني أن آلية الاسناد هذه التي اخترعها الفقهاء والأصوليون لا تمنع حضور الروايات الكاذبة.

3- إن تلك الروايات كلها لم تذكر أن ماعزا كان محصّنا أي متزوجا، بل كان يافع السنّ، فكيف يبرجم وهو غير متزوج؟!!

وقد تنبّه الشافعي لذلك فقال بأنه هو والمرأة التي زنا بها كانا ثيبين (متزوجين) ولكن من دون أن يأتي دليل تاريخي، كأن يذكر اسم امرأته ونسبها... إلخ، ولكن ذلك أوقعه في اشكال آخر وهو أن الروايات الحديثية كلها عن الواقعة (عشرون 20 رواية) لم تذكر أن النبي رَجَمَ شريكة ماعز الثيبية في الزنا!!!

هذا عن قصة ماعز أما عن قصة المرأة الغامدية:

⁽¹⁾ جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 232. نقله عن: الشافعي، الرسالة.

* قصة رجم المرأة الغامدية :

- 1- هذه القصة أيضا غير موجودة في كتب السيرة والتاريخ.
- 2- أن هذه المرأة مجهولة الاسم والهوية والنسب إلا هويتها القبلية (قبيلة بني غامد من الأزدي)، 237. وهذا يؤكد الطابع التخيلي للقصة .
- 3- اختلاف الروايات فيما بينها مثل من يقول إن رجمها كان بعد وضعها لمولودها مباشرة بعدما تكفل رجل بحضانة صغيروها، وفي رواية أخرى تقول إن رجمها كان بعد فطام صغيروها من الرضاعة، أي بعد عام أو عامين من ولادته.
- 4- اكتشاف طرابيشي لاستحالة زمنية وتاريخية لصحة الحادثة بالاعتماد على التحليل التالي : إذا كانت رُجمت بعد ثلاث سنوات من الزنا (وهي مدة فطام مولوده) فإن ذلك يعني أن واقعة الرجم كانت في السنة الثامنة للهجرة، ولكننا نعرف جيدا أن سورة النور نزلت في منتصف السنة التاسعة ولم تنصّ إلا على جلد الزاني مائة (100) جلدة دون تمييز بين محصّن وغير محصّن، فالأولى أن ينسخ القرآن السنة لأنه نزل بعدها زمنيا.⁽¹⁾

يُنهي طرابيشي مرافعته بعتاب للشافعي ومنهجه " هل بالإحالة إلى أبطال واقعة مختلقة لا وجود لهم إلا في صحراء اللاتاريخ، ولا أثر لهم حتى في كتب السيرة مع أن مؤلفيها لا يفتقرون إلى الخيال : هل بالإحالة إلى مثلهم يُنسخ القرآن وتثبت سنة مزعومة للنبي؟".⁽²⁾

رابعا: نقد مسلمة: أن الكتاب تبيان لكل شيء

يُشرّح طرابيشي مسلمة الشافعي في أصول الفقه وهي: أن الله أنزل القرآن الكريم تبيانا لكل شيء انطلاقا من تفسيره للآية 89 من سورة النحل "...وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ.."، ويبدو أن ظاهر الآية يسير لصالح الشافعي في جعل القرآن حاويا على كل شيء صغيرة وكبيرة من أمور الدنيا والدين، لكن الناقد السوري يُنبهنا إلى أنه لا يجب الوقوف عند الآية فقط بل يجب ربطها بسياقها أي بما قبلها ونصها كالآتي " وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ "، إن مدار هذه الآية هو يوم الحساب وليس الحياة الدنيا، أي أن ما يُبينه

⁽¹⁾ جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 235-240.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 240.

الكتاب هو أمور تخص الآخرة من عذاب وحساب..(1)

ولكن القول أن الكتاب بيّن وأوضح كل كبيرة وصغيرة مما يعترض طريق الانسان في حياته الدنيا، يتنافى مع أبسط رؤيا وملاحظة أوليتين، فنوازل الدنيا كثيرة إلى درجة لا يمكن حصرها (لا نهائية) وآيات القرآن معدودة، فكيف يمكن صب اللامحدود في قالب المحدود؟!

يرى طرابيشي أن الشافعي كان مدركا لهذه الاستحالة، لكنه يعرف أيضا أن السنة أو الحديث يمكن أن يكون أكثر اتساعا من الكتاب فيعوض جزئيا النقص الفادح في أحكام القرآن، والحق أن هذا التعويض مهما تكاثرت السنن والأحاديث الصحيحة والموضوعة فإنها لن تجاري نوازل الحياة الاجتماعية الجديدة، والنتيجة تضخم الحديث وعجزه عن مجاراة كل مستجدات الحياة الاجتماعية.

وهكذا الانطلاق من خطأ منهجي ومبدئي الذي اقترفه الشافعي قد انجر عنه مصيبتان : الأولى تضخم الحديث وفتح الباب واسعا أمام المفترين عن الرسول، عن قصد أو غير قصد، عن حسن نية أو سوءها، والطامة الثانية هي انغلاق الدين على الحياة الاجتماعية والإنسانية والثقافية، بحيث أضحت حركة التاريخ دائرية تدور في محيط ضيق حول مركز محدد وهو الزمن النبوي الأول.(2)

لكن الشافعي إذ عمل على توسيع السنة فإنه في المقابل عمل على تحجيم دور العقل والاجتهاد والاستحسان، ذلك ما يستحضره طرابيشي كشواهد نصية: "السنة ما كانت موجودة مستغنى بها عن غيرها"، "ليس في السنة إلا التسليم ولا نضرب لها الأمثال ولا تدخل عليه المقاييس"، " أن الحديث إذا ثبت عن رسول الله (ص) لم يكن في أحد بعده حجة " .. إلى غيرها من النصوص الصريحة الواضحة.(3)

وإذا جعل الشافعي مكانا للعقل في عملية التشريع وذلك في حديثه عن القياس فإن مرتبته هي الرابعة بعد كل من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، غير أن هذا القياس ليس شيئا أكثر من إعادة الفروع إلى أصولها أو هو "ما طلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم من الكتاب والسنة"، وبالتالي فإن هامش حركة العقل هنا ضيقة جدا إن لم تكن معدومة، وإن شئنا

(1) جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 247، 248.

(2) المصدر نفسه، ص 249.

(3) جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 152. نقله عن : الشافعي، الرسالة/الأم.

استخدام تعبير طرابيشي قلنا إن " السقف الأعلى لهذا العقل الأداتي الاجتهاد لا الابتداء ".⁽¹⁾ وهنا نلاحظ اتفاق كل من طرابيشي والجابري في رفض القياس، لكن الجابري رَفَضَهُ لأنه يوقع في الخطأ وهو ظني لا برهاني يقيني بينما جاء رفض طرابيشي للقياس من باب رفضه للقياس الأصولي بالذات لأنه لا يضيف شيئاً إلى المقدمات فهو عقيم أو إن شئنا القول إنه ينطلق من مقدمات خاطئة في الأساس، مقدمات مستتبطة من ظاهر الكتاب وآثار السنة.

من هنا فإن طرابيشي قد لا تكون له خصومة مع القياس كمنهج وطريقة استدلالية، فقد يكون مفيداً في علوم أخرى كعلم اللغة والتاريخ والمنطق ... لكنه في العلوم الدينية كانت وظيفته في تاريخ الفقه الإسلامي هي غلق الدوائر على الحياة الاجتماعية الجديدة.

هذا مع العلم، كما يعتقد الشافعي، أنه لا يجوز القول إن مسألة معينة مستحدثة لا يوجد مثلها في الكتاب والسنة لكي يقاس عليها وبالتالي ارتفاع القياس جملة، لأن ذلك يعبر فقط عن جهل المجتهد بشريعة الله وأحكامها الكلية من خلال الكتاب والسنة وآثار الصحابة التي ترد جميع الحوادث إليها.⁽²⁾

ولهذا كله فلن يبقى مبرراً للمجتهد كي يأتي من عنده أو يستحسن، لأن الاستحسان هو ترك ما في الشريعة وإبداله بهواء المجتهد ويدعم الشافعي موقفه بتفسيره أو تأويله للآية 36 من سورة القيامة "أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى"، فمعنى السدى الذي لا يُؤمر ولا يُنهى، وعليه فإن الانسان وُضعت له ضوابط (أوامر ونواهي) ومطالب بمراعاتها. لكن الناقد الحلبي يرفض هذا التأويل الشافعي لمفهوم السدى الوارد في الآية، لأن سياق الكلام كان عن الجاهل بيوم البعث وعدم المعترف بيوم الحساب وما ينتظره.⁽³⁾

خامساً: مغالطة مقولة "وسطية الشافعي"

يختتم طرابيشي مقالته عن الشافعي بالرد على المغالطة الشائعة التي تُصنّف الشافعي في مذهب وسطي بين أصحاب الرأي وبين أهل الحديث، وقد وقع في هذا الخطأ كثير من الباحثين والدارسين، منهم أحمد أمين ومحمد أبو زهرة وقبلهما فخر الدين الرازي ثم نصر حامد أبو زيد

⁽¹⁾المصدر نفسه، ص 254.

⁽²⁾المصدر نفسه، ص 256.

⁽³⁾جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 257.

وأخيرا محمد عابد الجابري، الذي ينقل له فقرة بشكل نادر وفريد في هذا الكتاب للرد عليه وهو ما يهمنا هنا يقول فيها الجابري أن المهمة التي قام بها الشافعي هي " البحث على قواعد يراعيها الجميع تجعل حدا للحاجة إلى وضع الحديث وتقف بالرأي عن حدود معينة واضحة ... ليشق طريقا جديدة تجعل حدا لتضخم الحديث وتضخم الرأي معا".(1)

يعترض ناقد الجابري بالقول إن تضخم الرأي وهو الطرف الثاني من المعادلة هو ظاهرة صحية " ذلك أن تراكم الآراء هو قانون من قوانين العقل الذي من شأنه أن ينتج المزيد من الاحكام وأن يطورها وينوعها كلما واجهته نوازل جديدة طردا مع التقدم في الزمان والتغير في المكان، أما تضخم الحديث فهو ظاهرة مرضية".(2)

نقد وتقييم

الحق أن ما يقوله طرابيشي عن ظاهرة تضخم الحديث وعن ظاهرة الوضع لهو من الكلام المعقول جدا، وهي فرضية تتعزز يوما بعد يوم، كما أنها عند غالبية الباحثين من ذوي الاختصاص الفلسفي حقيقة مؤكدة، ولكنها تلقى معارضة من رجال الدين المحافظين ومن ورائهم جمهور واسع من الأمة العربية الإسلامية، واليوم في نظرنا أصبحت المسألة ليست في اثبات تضخم الأحاديث ووضعها بالحجج العقلية والتاريخية وإنما في إيجاد السبيل لاقتناع الجمهور العريض من المسلمين المُشبع بمسائل إيمانية عقائدية، لذلك تبدو الظاهرة معقدة جدا تتداخل فيها ظروف نفسية واجتماعية ثقافية ...

من الممكن توجيه نقد لطرابيشي في قراءته لمذهب مالك، وهو التآرجح بين نقده والاشادة به في نفس الوقت، فهو تارة يبرز نقاط التشدد والانغلاق عنده وتارة أخرى يجعل منه صاحب مذهب متحرر ولو نسبيا من سلطة النص والحديث بالخصوص، لكن عملا مثل هذا لا يمكن أن يُثبت إلا صحة قضيتين متعارضتين وهو ما ينسف الفرضية الطرابيشية من جذورها وأساسها.

إن كثرة استثناءات طرابيشي حول تشدد مالك سواء في موقفه من النص القرآني أو الحديثي أو عمل أهل المدينة وفتوى الصحابة، قد جعل مالكا ليس نموذجا لفقهِ منفتح ومتحرر نسبيا،

(1) المصدر نفسه، ص 262. نقله عن : الجابري، تكوين العقل العربي.

(2) المصدر نفسه، ص 268.

وربما شعر صاحبنا بذلك فوجد نفسه يُكرّر القول عن الاجتهاد المالكي بعدما أن شبهه بمتعدد الخلايا في مقابل الشافعي أحادي الخلية، كما في قوله: "ومن دون أن نستخدم هنا كلمة "حرية" التي ستكون في هذه الحال مبالغاً فيها إلى حد التورط في مغالطة ابستمولوجية، فلنا أن نقول أن إसार العبودية في سنّة متعددة الخلايا يبقى أكثر تراخياً مما في سنّة أحادية الخلية".⁽¹⁾ وبعيدا عن هذا الجزئيات والخلافات غير المحسومة فإننا نتفق مع طرابيشي في أهمية إعادة قراءة الانزياح التشريعي الذي انطلق من القرآن لينتهي إلى السنّة.

إن قراءة طرابيشي لمذهب مالك، يبدو فيها بعض الجدة على الأقل في بعض جوانبها، بدليل معارضة المفكر للمؤرخين والدارسين الذين يضعون مالك مؤسس علم الحديث أو اعتباره فقيها متشدداً و سببا لانغلاق الدوائر الفقهية في الاسلام، لأن ذلك سيقوم به بدون منازع الشافعي، وهذا لا يعني أنه يعتبر مالك مثالا للفقيه المجتهد والمتنوّر (إذا كانت هذه العبارة تصلح لوصف مالك الذي عاش في بداية العهد الاسلامي)، لا بالعكس فقد وصفه في مواضع كثيرة بأنه إمام متشدّد يفتقر إلى عاطفة الشفقة لاستعدادات فطرية وراثية، لكنه مع شدته وعدم رأفته في بعض الأحكام خصوصا الحدود، فإنه في مجال استنتاج الأحكام كان واضح المورد، فيأخذ من عمل أهل المدينة ومن فتوى الصحابة أخذه عن القرآن والحديث .

أما عن موضوع حد الرجم فمن سخرية القدر أن محاولات طرابيشي التأكيد على أن واقعتي الرجم المزعومة للرجل والمرأة المشهورتين في التاريخ الاسلامي، ما هي إلا قصص اختلاق، قد اصطدمت مؤخرا بحقيقة واقعية مُفجعة لا يمكن التشكيك فيها وهي تسجيل وتوثيق حالات رجم نساء في سوريا بالصوت والصورة من طرف ما يسمى بتنظيم "داعش"، وقد تداولته وسائل اعلام ومواقع إلكترونية !! وهذا يعني حتى وإن كانت تلك القصص في التاريخ الاسلامي عن الرجم خرافية، فإن تأثيرها في الوعي أو اللاوعي - وهل هناك فرق - الثقافي العربي الاسلامي أكثر من واقعي، بدليل محاولة تطبيق ذلك الحد عند بعض اتباع الاسلام اليوم ظنا منهم أنها من الدين الحقيقي، وهي ظاهرة وصفها طرابيشي ذات مرة بمحاولة الارتداد إلى عصور قروسطية .

هذا، ونُسجّل بعض الغموض في موقفه من مسألة الرجم، فمن ناحية يُشكّك في روايات الرجم (المرأة الغامدية والرجل المدعو ماعز) الموجودة في كتب الحديث، ثم هو يصدّق بكل

⁽¹⁾ جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 172.

سهولة قصة الرجم التي رواها عبد الله بن عمر بن الخطاب، لذلك لم نستطع تبين موقفه على وجه الدقة.

لنسأل سؤالاً نظرياً: هل إذا ثبت بالبرهان الحاسم نظرياً أن النبي فعلاً يُخالف القرآن، ثم لم ينزل من القرآن أو الوحي ما يسدّد أو يُصحح ذلك الفعل، فهل يمكن أن ينسخ ذلك القرآن؟ أم أن هذا السؤال أو الاحتمال غير ممكن منطقياً ولا يقبله العقل ومرفوض من حيث المبدأ؟ ربما هذا السؤال المهم لم يطرحه الشافعي ولا طرابيشي.

إن الاختلاف بيننا وبين طرابيشي هو اعتبار خطأ الشافعي كان مقصوداً، بينما كان يمكن القول أن الشافعي كان مجتهداً ومن اجتهد وأخطأ فله أجر واحد، ومن اجتهد وأصاب فله أجران، ولكن اللوم يقع لا على الشافعي وإنما على الذين أتوا من بعده، ممن لم يحاولوا قراءة التاريخ الإسلامي من جديد كما يفعل طرابيشي، وهذه النقيصة يشترك فيها طرابيشي مع الجابري، بل وربما بتأثير منه. وهي صفة عامة تنطبق على أصحاب الاتجاه الاستمولوجي والمنهج البنيوي في الدراسات التاريخية والإنسانية الذين يجعلون النظم المعرفية مغلقة.

هكذا إذن وبشكل واضح يصرح باحثنا وحيداً أو غير وحيد أنه ضد جمهرة كثيرة من الباحثين والمفكرين في مسألة لها ما بعدها وهي الموقف من شخصية محورية في المرجعية الإسلامية وهي شخصية الشافعي، ومن المفارقات أنه كما غرّد الجابري خارج السرب في اعتبار ابن سينا "أكبر مكرّس للفكر الظلامي العرفاني الغنوصي" فإن طرابيشي ردّ الصاع صاعين ولكن نحو قطب آخر وهو الشافعي الذي قال عنه بأنه منقذ الانقلاب لرفعه السنّة إلى درجة القرآن في الحجية، والنتيجة أن " الشافعي قد وضع تاريخ هذا العقل وراءه لا أمامه".⁽¹⁾

وإذا كان لنا من رأي نتدخل به فهو التأكيد على أن الرؤية التي تنظر إلى تأثير الأشخاص والافراد لا إلى الظروف الثقافية السائدة، لا تتطابق مع الواقع العلمي الموضوعي، فكان من الممكن أن يقول الشافعي ما يشاء ولا يجد صدقاً لدعوته في زمانه والزمان اللاحق عليه، لاشك أن الظروف كانت مهياً لانتشار فكره، ولذلك بدلاً من لوم الشافعي لحشره العقل الاجتهادي في زاوية ضيقة بين الكتاب والسنّة من دون ضابط حقيقي لهذه السنّة، فإن الأولى من ذلك هو لوم أنفسنا وحاضرنا الذي تجاوز تصور الشافعي أشواطاً كثيرة حين اختصر الدين

(1) جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 272.

في شكليات ومظاهر كما نلاحظه اليوم في الاتجاهات السلفية المختلفة.

كما نلاحظ إلتقاء نادرا بين الجابري وطرابيشي في مسألة رفض القياس (عند الشافعي وعند علماء اللغة) الأول من وجهة نظر ابستمولوجية بحتة لأنه ليس علميا أو دقيقا، والثاني من وجهة نظر دينية وابستمولوجية في نفس الوقت.

وللمرة الثانية يرد اسم الغزالي عند طرابيشي بمناسبة ليست جيدة (مدحية) بل عتابية* وذلك في كتابه من اسلام القرآن الى... ، ومع ذلك لم يُكَلَّف نفسه تخصيص فصل أو مبحث عن مساهمة الغزالي في استقالة العقل العربي، إلا إذا اعتبر ذلك يخدم خصمه الجابري فتجنّب، وذلك ما لا يمكن قبوله من وجهة النظر الموضوعية والحيادية.

ثم لماذا لم يتوجّه طرابيشي بالنقد والدراسة إلى جامعي الاحاديث مثل البخاري ومسلم والترمذي... لأنهم هم من جمعوا الاحاديث صحيحها وغير صحيحها أم أن تسفيه عمل البخاري ومسلم لا يخدمان المشروع الطرابيشي الذي يُحمّل الاتجاه السني العام مسؤولية التقهقر الحضاري، وأما الشافعي فهو لم يجمع ولم يروِ أحاديث نبوية...

إن ما نعيبه على طرابيشي كونه يحتج ويستدل بأحاديث صحيحة على شرط الشافعي والشيخين في سجاله معهم، ولكن ينسى تشكّكه في صحة الرواية الحديثية برمّتها، وهذا يعني أن يُمنّاه تُثبت ما تُنفّيه يُسراه بالتعبير الذي يروق له استخدامه !!

وبعد أن أسس الشافعي لتبوّأ السنّة مكانة في التشريع الاسلامي لم يبق للمتأخرين إلا البناء على هذا الأساس والتمكين أكثر فأكثر لسلطة الحديث على حساب القرآن. فكيف تمّ ذلك وما هي الآليات التي ابتدعوها؟ ذلك ما سنتناوله في المبحث التالي.

* انظر: المصدر نفسه، ص 258.

المبحث الثالث: مساهمة الأصوليين المسلمين في التمكين للحديث كمصدر للتشريع

تعددت آليات وطرائق رفع السنّة الى مرتبة القرآن من حيث قوّة الحجية من طرف رجال الدين أو بالأحرى رجال الحديث، الذين وجّهوا كل اهتمامهم الى العناية بالحديث من حيث اثبات صحته أولاً باجتراح آلية الاسناد والرواية ثم الإهتمام بتأويل مضامين الحديث حسب أهوائهم. وقد لخص طراييشي ذلك العمل الذي قام به الأصوليين ضمن آليات سمّاها بآليات تخريج الحديث. فما المقصود بآليات التخريج؟ وما أصنافها؟

المطلب الأول: آلية التخريج عند الأصوليين

يَتَعَقَّب الناقد أسباب استقالة العقل العربي والتي لا تخرج عن اطار الإعتمال أو الاختمار الداخلي، وبالضبط في توغل الاتجاه الحديثي في الاسلام، ذلك أن هذا الاتجاه سعى ليس إلى اصلاح جذري لظاهرة كثرة الاحاديث وتناقضها بل اتخذ مساراً مغايراً وهو تثبيت سلطة الأحاديث النبوية، وذلك بإزالة التناقض بين تلك الأحاديث ورفع كل لامعقولية عنها، وهذا ما يسميه طراييشي بالعقل التخريجي، وتعريف التخريج هو "طلب المخرَج"، ولكن طلب المخرج هذا ما هو إلا "ضرب من التحايل على اللفظ باللفظ ليخرج عن معناه الظاهر إلى المعنى الباطن المقصود".⁽¹⁾

يعتقد الباحث أن هذا النوع من التخريج عبارة عن تأويل غير مبرر لأحاديث مختلفة بغية رفع اللبس عنها بأي ثمن، أي أن التخريج هو التكلّف في إيجاد المخرج حتى ولو كان الثمن العقل والحقيقة ذاتها، لكنه يُصنّف التخريج إلى خمسة أنواع هي: المخرج التأويلي ونموذجه ابن قتيبة، والمخرج التوهيمي ونموذجه ابن سلامة الطحاوي، والمخرج النسخي ومثاله ابن شاهين، والمخرج الترجيحي وصاحبه ابن موسى الحازمي، وأخيراً المخرج التعادلي ونموذجه عبد الوهاب الشعراني .

وسنعرض فيما يلي باختصار لكل هذه الأنواع الخمسة:

(1) جورج طراييشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 395.

أولاً: المخرج التأويلي : ابن قتيبة(*)

ومن أمثلة التخريج التأويلي للأحاديث النبوية " غير معقولة " عند ابن قتيبة هو تبريره للحديث القائل أن سنة مائة لن يبقى في الدنيا رجل حي، هذا ما يفهم من الحديث النبوي المروي عن مالك " أن النبي (ص) قال وذكر سنة مائة أنه لا يبقى على ظهرها يومئذ نفس منفوسة ".

يأتي تبرير ابن قتيبة متكلفاً "نحن نقول أن هذا حديث أسقط الرواة منه حرفاً إما لأنهم نسوه أو لأن رسول الله (ص) أخفاه فلم يسمعه. نراه بل لا نشك أنه قال: لا يبقى على الأرض منكم يومئذ نفس منفوسة يعني من حضره في ذلك المجلس أو يعني الصحابة فأسقط الراوي منكم".(1)

يرفض طرابيشي هذا التبرير بحجة أن رواية الحديث ثلاثة لا شخص واحد فإن سهي أو نسي واحد فليس بالإمكان أن ينسى الآخرون، ثم إن إجابة النبي كانت عن سؤال متى الساعة؟ وإذا قامت الساعة (القيامة) فلن يبقى عن ظهر الأرض لا الصحابة ولا من بعده، وبما أن الساعة لن تقم، فذلك يعني أن الحديث موضوع ومختلق .

أما المثال الثاني الذي يجسد التخريج (التأويل) اللامعقول لتجنّب مصادمة الحديث للواقع والحقيقة البديهية، الذي كانه ابن قتيبة فهو مثال الحديث المروي عن النبي أنه قال "الشؤم في المرأة والدار والدابة"، فهذا الحديث يناقض حديثاً آخراً منسوباً إلى النبي قال فيه "لا عدوى ولا طيرة".

يسوق ابن قتيبة التبرير التالي: أن أبا هريرة راوي حديث الشؤم من المرأة يكون قد نسي أو غلط لأن الرسول قال كما صححت ذلك عائشة "كان أهل الجاهلية يقولون أن الطيرة في الدابة والمرأة والدار".(2)

وبذلك لا يكون هناك تناقضاً بين الحديثين في منع الشؤم والطيرة في المرأة والدابة والدار،

(*) أبو محمد عبد الله بن عبد المجيد بن مسلم بن قتيبة الدينوري (213 هـ - 276 هـ) أديب فقيه محدث مؤرخ عربي. ولد في الكوفة. له العديد من المصنفات أشهرها عيون الأخبار، وأدب الكاتب وغيرها.

(1) جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص406. نقله عن : ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث.

(2) المصدر نفسه، ص408،409. نقله عن : ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث.

هنا يتدخّل طرابيشي بالقول "لو لم تصح عائشة قول أبي هريرة ل بقي حكم الجاهلية ساري في الاسلام، ولكن الأهم من ذلك هو عن حقيقة ومصير آلاف الأحاديث التي رواها ابن هريرة، فمن المؤكد أن بعضها أو جلّها خاطئة أو مغلوطة.

أما المثال الثالث عن التبرير التعسفي للأحاديث "النبوية اللامعقولة الموضوعة" وهو مثال شهير لا يخلو من طرفية، يتعلّق الأمر بحديث الذباب والعدوى، حيث أن الرسول (ص) قال إذا وقع ذباب في إناء أحدكم فعليه أن يغمسه كلّ في ذلك الإناء لأن الذباب كما قال الرسول "في أحد جناحيه سم وفي الآخر شفاء".

يدافع ابن قتيبة عن صدق قضية أن الذباب يحمل في أحد جناحيه السمّ كما يحمل الشفاء في الجناح الآخر، ومن يرفض بذلك فقد كفر بالملّة، بدليل أن الحية "الأفعى" يصنع من لحمها ترياقاً (مضاداً) لسمّ الأفعى ذاتها، كما أن الذباب إذا شدخ ووضع على لسعة العقرب سكن الألم.⁽¹⁾

أما عن موقف صاحبنا من الذباب فيقول عنه: "تلك الحشرة المقرفة، ناقلة الجراثيم، التفويذ والكوليرا وآكلة البراز ورفيقة جثث الموتى"، ولا يرى أي امكانية لصحة الحديث المنسوب إلى النبي عن منافع الذباب، ويتعجّب من موقف عالم الدين العصري الشهير يوسف القرضاوي الذي أقرّ ببعض فوائد الذباب العلمية وهي: "إن تحليل بيوضها قد يساعد الأطباء الشرعيين على تحديد زمن الوفاة".⁽²⁾

هنا قد نختلف مع طرابيشي في اقام اسم يوسف القرضاوي في مناسبة وفي غير مناسبة. ونحن نعتبر أخطاء القرضاوي جزء من مذهب كلي شامل، ونحن ضد التركيز على بعض العيوب في الاتجاه الاخواني لنسف ورفض الاتجاه ككل، وإلا ما بال الفرق الأخرى التي لديها أخطاء لا تعد ولا تحصى، ومع ذلك لا نجد لها ذكراً في خطاب طرابيشي، وهنا نفتح قوس لنقله بسرعة ونشير إلى أن الصراع اليوم في الخطاب العربي المعاصر هو صراع ايديولوجي سياسي في كثير من جوانبه.

⁽¹⁾ جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 410. نقله عن: ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث. اللافت أن البخاري روى أيضاً حديث الذباب هذا بصيغة "إذا وقع الذباب في إناء أحدكم فليغمسه كله ثم ليطره، فإن في أحد جناحيه شفاء وفي الآخر داء" انظر: ص 410 من الكتاب ذاته.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 411.

ولنستمع الى الداعية الاسلامي البوطي مواطن طرابيشي فيقول أنه من الواجب قبول الحديث أي كان مضمونه طالما سنده صحيحا متينا، مستدلا بما أثبتته العلماء الصينيون من أن للذباب بروتينات قوية قادرة على القضاء على الجراثيم، ثم إن سقوط الذبابة على جناحها المصاب تُعزّزه قوانين الفيزياء والجاذبية!!¹

أما المثال الرابع والأخير عن محاولة ابن قتيبة إزالة التعارض بين الأحاديث، فهو في حديثين أحدهما عن بوله وافقا والآخر عن بوله قاعدا، وهذه تعد سنة فعلية لا قولية، ورغم تعرض الحديثين لشخص الرسول وأخص خصوصياته فإن ابن قتيبة لا يجد حرجا في رفع التناقض بقوله إن الرسول لم يبل قائما قط في منزله وبال واقفا في المواضع التي لم يكن مطمئنا فيها، إما لبلل في الارض أو طين أو قذر.⁽²⁾

إن هذا الحديث وغيره كحديث فرك المنى من ثوب رسول الله، هو دليل حسب طرابيشي على بعد المسافة التي تفصل الاسلام الحديثي عن تعاليم الاسلام القرآني ولاسيما المكي، ونضيف نحن متعجبين كيف يمكن أن يكون الاسلام ضابطا للمرء ما يفعله وما لا يفعله في أدق تفاصيل الحياة، لاشك أن ذلك سيقيد الفرد المسلم تقييدا كليا، وقد سمعت عن أحاديث تحرم بعض كفيات الجلوس لأنها من وضعيات جلوس أهل النار أو "المغضوب عليهم"، وهي وضعية مريحة للظهر، وذلك "بإسناد اليد اليسرى خلف الجذع على الأرض".

ثانيا: المخرج التوهيمي: ابن سلامة الطحاوي(*)

سنتوقف هنا عند بعض النماذج التي استشهد بها طرابيشي على لاعقلانية التبرير الطحاوي في تغليب أحاديث على أخرى متناقضة فيما بينها، أو في تصديق أحاديث يكذبها الحس الطبيعي، من ذلك :

1- مثال الماء الذي يقع فيه نجاسة و لا ينجس : فقد روى عن النبي أكثر من حديث من

¹ محمد سعيد رمضان البوطي، يُغالطونك إذ يقولون، مصدر سابق، ص 165-170.

⁽²⁾ جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 415. نقله عن : ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث.

^(*) الطحاوي (239هـ - 321هـ) هو أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن سلمة الأزدي الطحاوي، فقيه انتهت إليه رئاسة الحنفية بمصر. ولد ونشأ في طحا من صعيد مصر، وتفقّه على مذهب الشافعي، ثم تحول حنفيا، من أشهر كتبه العقيدة الطحاوية.

أنه كان يتوضأ من بئر كان يُرمى فيها الحَيْفَ وغيرها، فقال "أن الماء لا ينجس" أو "أن الماء طهور لا يُنجسه شيء".⁽¹⁾

وبدلاً من رفض هذه الظاهرة الخارقة للعادة، نجد الطحاوي يتلمس طريقاً تبريراً، فيُضيف أن الرسول كان يشرب ويأمر بالشرب من تلك الآبار التي تُرمى فيها الانجاس !! وهكذا لا يتجاهل الطحاوي مناقضة الحديث لطبيعة المواد والأشياء، بل مناقضة أيضاً أحاديث أخرى مروية عن النبي أنه نهى عن التوضؤ من الماء الراكد إذا تنجس بالبول. إن المخرج الذي يعطيه إياه الطحاوي هو أن الماء لا ينجس بعد إخراج الجيفة منه، لأنه يتجدد فيرتفع المانع الذي كان حاضراً !!

لكن طرابيشي يتساءل مفئداً : كيف يكون كذلك والروايات الثلاث الراوية للحديث لم ترد فيها أي إشارة إلى أن سؤال الناس للرسول كان بعد إخراجهم النجاسة منها، فضلاً عن أن إخراج النجاسة لا يمنع من بقاء حيطان البئر وطِينِهِ في حالة نجس؟ وكان يمكن للطحاوي أن يرفض هذا الحديث المناقض للحس السليم بجرة قلم فيقول أن هذا الحديث ليس بثابت.⁽²⁾

2- مثال : مسّ الفرج هل يجب فيه الوضوء أم لا ؟

ينفي الطحاوي تناقض الآثار والأحاديث النبوية، ومع ذلك فإن التناقضات تتوالى، من ذلك ما انفردت بروايته بسرة بنت صفوان من أن النبي يأمر بالوضوء من مسّ الفرج. ثم هناك حديثاً آخرًا متناقض يجيب الرسول سائله عن حكم مسّ الرجل ذَكَرَهُ متعجباً : "هل هو إلا بضعة منك أو مضغة منك؟"

يلجأ الطحاوي هذه المرة إلى الطريق السهل وهو آلية الجرح والتعديل، فهو يرفض رواية حديث بسرة بنت صفوان لا لشيء إلا لمناقضة هذا الحديث مذهب أستاذه أبي حنيفة. ومع أن حجة الطحاوي كانت مجهولية راوي الحديث، إلا أنه في مواضع أخرى يستشهد بآثار وأحاديث مروية عن مجاهيل.⁽³⁾

3- ما يبدأ بوضعه في السجود اليدين والركبتين؟

⁽¹⁾ جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 418. نقله عن : ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 422.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 425، 426.

نحن هنا أمام أثرين لحديثين: أحدهما يوضح صورة السجود بوضع اليدين أولاً ثم تليهما الرجلين (الركبتين) "إِذَا سَجَدَ أَحَدُكُمْ فَلَا يَبْرُكْ كَمَا يَبْرُكُ الْبَعِيرُ، وَلَكِنْ يَضَعُ يَدَيْهِ ثُمَّ رُكْبَتَيْهِ"⁽¹⁾. والحديث الثاني مفاده أن النبي كان إذا سجد بدأ بركبتيه قبل يديه. يتصرف الطحاوي إزاء هذا التناقض برفض وضعية بروك الجمل مصححاً بطريقة بروك الفحل بوضع يديه أولاً ثم رجليه الخلفيتين، ويدعو الطحاوي إلى السجود بالركبتين أولاً ثم وضع اليدين غير أن طرابيشي يتساءل: هل للفحل أيدي وأرجل حتى نقارن بهما الإنسان؟! فمعلوم أن للجمل قائمتان أماميتان وقائمتان خلفيتان، ونضيف نحن هل من المعقول أن نقارن الإنسان بالحيوان (الجمل) في بروك الثاني وجلس الأول؟!!

ثم إن في تغليب الطحاوي لوضع الركبتين أولاً معارضة لميكانيك الجلوس عند الإنسان فأصابع القدمين نظراً لِقَصْرِهِمَا غير مؤهلين للتثبيت بالأرض في وضعية الخر للسجود (النزول نحو الأرض) مما يعرض صاحبها للوقوع أرضاً أو صَدْمَ و إيداء ركبتيه، لذلك يُخَيَّلُ إلينا أن وضع اليدين أولاً أسهل طبيعياً من وضع الركبتين وهذا ما نلاحظه عند كبار السن خصوصاً.

4- مثال مسألة ردّ الله الشمس بعد غروبها:

وفي هذا المثال نموذج للأحاديث غير العقلانية التي ترفضها العقول السليمة والنقدية، ومضمون المثال أن الرسول سأل الله أن يُعيد الشمس إلى السماء بعد أن غربت، وهذا لإتاحة الفرصة لعلي كي يصلي صلاة العصر في وقتها لأنه كان مشغولاً بأداء حاجة للنبي، ثم إن هناك حديث آخر معاكساً للأول يقول فيه النبي أن الشمس لم ترد إلا ليوشع (أحد الأنبياء)، وفي تأويله يرى الطحاوي أن الأشكال يُحل بالقول: إن الشمس لم تُرد منذ يوشع إلى زمن الرسول ثم رُدّت بعد ذلك.

يعلق طرابيشي عن هذا الحكم بالقول، بلغة هذا العصر، أن الأرض هي التي تُشرق وتغرب وليست الشمس ولو توقفت الشمس عن دورانها (بلغة القدماء) ولو لثانية واحدة لانفجرت الأرض ومعها المجموعة الشمسية برمّتها، ولكن فوق ذلك لو صحت تلك الرواية عن انعكاس مسار الشمس من المغرب إلى المشرق، فكيف لم يسمع بهذه الظاهرة وتشتهر عند جميع الناس

⁽¹⁾ جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 429. نقله عن: ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث.

دانيهم وقاصيهم كما يقول طراييشي.(1)

ثالثا: المخرج النسخي: ابن شاهين(*)

حينما يصبح الجمع والتأليف بين الحديثين المتناقضين أمرا عسيرا أو ممتنعا، لم يبقَ إلا حيلة واحدة يلجأ إليها رجال الدين والفقهاء (فقهاء الحديث)، وهي آلية الناسخ والمنسوخ، أي اعتبار أحد الحديثين المتناقضين (المتضادين) ناسخا والآخر منسوخا فيُعمل بالناسخ ويُترك المنسوخ. ومن أمثلة ذلك:

1- مثال وجوب أو عدم وجوب الغسل بعد الجنابة : الحديث الأول وهو عن سؤال عثمان الرسول حكم بعد الجماع دون إنزال للمني فأجابه الرسول "ليس عليه غسل"، وفي حديث آخر عن عائشة عن الرسول مفاده وجوب الغسل بعد أن لم يكن واجبا .

هذا الترتيب الزمني في الحديث الأخير أي المنع بعد الجواز، يراه طراييشي قرينة على وضع الحديث تمهيدا لنسخ الحديث الأول (جواز عدم الغسل) بالحديث الثاني (وجوب الغسل)، وهذا ما فعله ابن شاهين بالضبط، إذ نسخ حديث الجواز وأصبح حديث وجوب الغسل هو المعمول.

لكن الخلل الأكبر في هذه الآلية : الناسخ والمنسوخ، هو في إشكالية تحديد زمن الحديثين (الناسخ والمنسوخ) وأي الحديثين متقدم أو متأخر عن الآخر ؟ ولاشك أن سؤالا كهذا ليس من السهل الاجابة عنه بدقة، وهو ما يفتح الباب لخبط عشواء ولتدخّل الصنعة الحديثية (الوضعية) من خلال وضع الأحاديث على لسان الرسول كذبا وزورا.(2)

2- أما المثال الثاني فهو مثال وجوب غسل الجمعة أو عدمه، فيأتي ابن شاهين بحديث أول عن وجوب الغسل يوم الجمعة لكنه لا يلبث أن يقرّر نسخه بحديث آخر يُجوز فيه الرسول الغسل كما يجوز فيه عدم الغسل(3)، وهذا هو التناقض بحد ذاته الذي لا يقبله العقل وهو اجتماع صفتين أو حكمين متعاكسين في قضية واحدة!!!

(1) جورج طراييشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 436.

(*) ابن شاهين أحد رواة الحديث، اسمه أبو حفص عمر بن أحمد بن عثمان بن أحمد بن محمد بن أيوب بن أزداد البغدادي، ولد في العراق عام 297 هـ، توفي سنة 385 هـ.

(2) جورج طراييشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 443،444.

(3) المصدر نفسه، ص 444. نقله عن : ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث.

إن اعتراض طرابيشي هنا ليس على آلية النسخ والمنسوخ في حد ذاتها، أو اعتراضه على تغليب أحد الحديثين المتناقضين على الآخر، وإنما هدفه البعيد هو التأكيد على أن هذه الآليات الحجاجية المتكاثرة عند رجال الدين قصد الخروج من مأزق التناقضات – والتي يفترض أن تصدر عن مصدر وحيد وهو الاله وبالتالي خلوها من التناقض – لدليل على أن تضخم الحديث وزيادته لم يعد يحكمه ضابط أو رادع، هذه الأحاديث المتكاثرة يريد البعض أن يجعل منها مصدرا من مصادر التشريع تعادل القرآن إن لم تتجاوزه!!

أما المثال الثالث الذي يورده طرابيشي عن ابن شاهين فهو مثال كيفية بول الرجل قاعدا أم واقفا، ونستسمح القارئ الكريم بالتنبيه إلى أنه سبق وأن تطرقنا إلى هذا المثال ولكن مع شخصية أخرى (ابن قتيبة) فضلا عن أن هذه الأمثلة الجزئية والتي تتطرق إلى حياة الرسول الشخصية تُثير حرجا وتنتهك قدسية الرسول ولم ينتبه إليها الفقهاء القدماء ورجال الدين، ولكن إذا نظرنا إلى وقوع هؤلاء الفقهاء في دائرة المذاهب الفقهية المغلقة، سهل علينا تحديد الإطار المرجعي الذي يصدر منه فكر هؤلاء. لهذه الاسباب جميعا نتجاوز مثال البول قياما أو قعودا !!؟

وأخيرا فإن المثال الرابع الذي نقف عنده فهو مثال "حديث المجذومين" وهم الذين أصابهم المرض المعدي (كالطاعون والجذري وغيرهما) فهل يجوز التقرب منهم ومخاطبتهم عن قرب أم يجب الابتعاد عنهم قدر المستطاع (قيد رمح)!! كي لا يُصاب الانسان عدوى منهم، فمعلوم أن حديثا منسوبا للرسول يدعو فيه عن الابتعاد عنهم كما يبتعد عن الأسد وأن يكون بين الانسان وبينهم قيد رمح أو رمحين. ولكن ابن شاهين لا يلبث أن يسوق أحاديث أخرى مغايرة تدعو إلى الاقبال على المجذومين (المرضى بأمراض معدية) والأكل معهم تواضعا لله.(1)

بيد أن ابن شاهين يقرر أن حديث مواكلة ومجالسة المجذومين ناسخ لحديث الفرار منهم، ومع هذه القفزة "الشاهينية"، يستنتج طرابيشي أن أحاديث إجازة مخالطة المجذومين هو من وضع الصناعة الحديثية " لتثبيت دعوة اللاعدوى وبالتالي لتعضيد مذهب التوكّل على الله الذي انتصر له الحنابلة أشد الانتصار. ودليله في ذلك أن زمن الحديث الناسخ متقدّم وليس متأخرا على الحديث المنسوخ، فمن الثابت أن الحديث المنسوخ المزعوم هو عدم مقارنة

(1) جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 448. نقله عن : ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث.

المجذوم كان في شهر رمضان من السنة التاسعة للهجرة، فلم يَبْقَ للحديث الناسخ من زمن إلا سنة واحدة قبل وفاة النبي، فكيف يترك النبي اثبات حكم إلى السنة الأخيرة من عمره كان قد خالفه قبل سنة، ثم لا يسمع ولا يعلم ذلك إلا واحد أو اثنان.⁽¹⁾

رابعاً: المخرج الترجيحي: ابن موسى الحازمي^(*)

جاءت تسمية هذه الآلية التخريجية من الترجيح، والترجيح يكون حين لا يُعلم من الحديثين أيهما الناسخ وأيهما المنسوخ بعد استنفاد جميع أمارات النسخ، مثل التالي والتعاقب في الزمان وغيرها، فيُلجأ إلى ترجيح أحد الحديثين لوجه كثيرة وعددها لا يقل عن خمسين ضرباً.

وأول هذه الضروب للترجيحات ما يذكره ابن موسى الحازمي أننا نغلب الحديث الأكثر عدداً من الرواة الأول عدداً. لكن باحثنا يقلل من دقة هذا الوجه من الترجيح كون حديث عدم الغسل (بعد الجنابة) رواه عدد أكبر من الصحابة من حديث وجوب الغسل، ومع ذلك فقد أخذ بحديث الوجوب.⁽²⁾

ومن وجوه الترجيح كما يعرضها الناقد الحلبي: الأخذ بالحديث الذي يرويه البالغ على الحديث الذي يرويه الصبي. ولكن العيب في هذا الوجه أن الراوي ابن عباس وقد روى أكثر من ألف وستمئة (1600) حديث، بعد عملية حسابية قام بها طراييشي كان عمره يوم مات النبي سبعة (07) سنوات⁽³⁾.

كذلك من أصناف الترجيح الأخذ بالحديث إذا كان اسناده حجازياً على الحديث الذي يكون اسناده عراقياً شامياً. أما العمل بهذه القاعدة فلن يحل الاشكال لأنها تُوقعنا في متاهات لا مخرج لها، فقد تداخل رجال الحجاز وانتشروا في البلاد المفتوحة (العراق والشام) ولم يعد التمييز ممكناً بين أهل المدينة إلا بين حجازي مقيم وحجازي مرتحل.⁽⁴⁾

لكن على مستوى التطبيق لم يكن مبدأ الترجيح في النسخ كما داوره الحازمي حلاً موثقاً،

(1) جورج طراييشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 448،449.

(2) أبو بكر الحازمي زين الدين محمد بن موسى بن عثمان بن موسى بن عثمان بن حازم الحازمي الهمداني الشافعي، محدث، حافظ، مؤرخ، نسابة، فقيه. ولد سنة 548 هـ بطريق همدان، وتوفي بها في 584 هـ. من مؤلفاته: كتاب الناسخ والمنسوخ.

(3) جورج طراييشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 455.

(4) المصدر نفسه، ص 456.

(4) المصدر نفسه، ص 457،458.

لكل المشكلات الخلافية، ففي مسألة النهي عن استقبال القبلة ثم نسخه يورد أحاديث تنهى عن ذلك " لا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها بغائط أو بول ولكن شرّقوا أو غربوا ".*

ثم يُرَجَّح نسخها بأحاديث تُجيز فعل ذلك مع تركه الباب مفتوحا لحل وسط، وهو السماح والاجازة استقبال القبلة في المنازل ومنع ذلك في الصحاري.⁽¹⁾

أما المثال الآخر التطبيقي الذي يقف عنده طرابيشي فهو مثال حكم مس الذكر، هل ينقض الوضوء، فبعد إيراد حديث النبي إباحة ذلك لا يتردد في اعتباره حديثا منسوخا بوجوب الوضوء من جديد للصلاة، ولكن الترجيح المبني على أساس التقدم والتأخر الزمنيين، يشكك الناقد في صحة ذلك. ويبلغ التناقض مداه حينما يكون أحد رواة الحديث "مس الذكر" وهو طلق بن علي هو ذاته من يروي الحديثين المتناقضين، لكن تبرير الحازمي كان أكثر صدمة من أن طلق هذا يكون قد سمع الحديث الأول ثم سمع الحديث الثاني.⁽²⁾

أما المثال الأكثر دلالة وهو الأخير فهو مثال "المسح على الرجلين" فمعلوم أن القرآن أمر بمسح الرجلين " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ... " (سورة المائدة، الآية: 06).

وقد أورد الحازمي حديثا يذكر فيه المسح (مسح الرجلين) لكنه يعتبره منسوخا بحديث آخر يتضمن الغسل، وذلك بحجة تقدّم الحديث الأول عن الثاني زمانيا، ولكن الحازمي يتناسى أن راوي الحديث الناسخ، وهو أوس بن أوس كان مجروحا من قبل غالبية المحدثين مثل ابن عبد البر والنسائي والبخاري، ثم إن تاريخ الحديث الناسخ ليس بعد المنسوخ بل قبله.⁽³⁾

ومجمل القول فإن تحليل طرابيشي للآليات المخرجة من عند الحازمي أوصلته إلى نتيجة مفادها أن تلك المحاولات ليس من شأنها في مسعاها أن تضبط تناقضات المدوّنة الحديثة وتسويها، سوى تحويلها إلى سديم لا يضبطه أي قانون، والى متاهة لا يفتح أي باب من

* نلاحظ أن الحديث كان قائله يقع في شمال الكعبة أو جنوبها فأمر بالتشريق أو التغريب عند قضاء الحاجة، ولم يقل بالتشميل أو التجنيب، بينما الشرق بالنسبة إلى سكان الجزائر يقابل القبلة.

(1) جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 461.

(2) المصدر نفسه، ص 463.

(3) المصدر نفسه، ص 466.

أبوابها الا ليقود إلى باب آخر مسدود".⁽¹⁾

خامسا: المخرج التعادلي : عبد الوهاب الشعراني^(*)

يختلف منهج الشعراني عن السابقين الذين حاولوا التوفيق بين الأحاديث المختلفة والمتضادة كونه منهج يبني على المعرفة الذوقية الكشفية (الصوفية)، سمّاه علم الميزان بحيث لو وضع الأحاديث المتناقضة بيم كفتيه لزال كل صدام وتناقض بين تلك الأحاديث. وهذا الميزان ليس شيئا أكثر من اعتبار الاحاديث المتناقضة بعضها مشددا والآخر مخففا، أي ينبغي حمل الحديث على جهة التشدد والنقيض على جهة التخفيف.

فإذا جئنا إلى التطبيق العملي لهذا المقياس الشعراني، ولنبدأ بحديث إباحة مس الرجل ذكره ولا يتبعه بوضوء وبين حديث مخالف يبيح ذلك، فيذهب الشعراني إلى أن الحديث الأول محمول على حال الأكابر (كبار القوم مثل الصحابة وغيرهم) أما الثاني فمحمول على غيرهم الأقل شأنًا، لكن طرابيشي يكتشف أن علي بن أبي طالب كان يعمل بحديث الإباحة والجواز مس الرجل ذكره من غير وضوء، ومع ذلك فهو من عليّة القوم.⁽²⁾

أما التطبيق الثاني في وضعية البول القيام أو القعود فيخرج الشعراني كالتالي : الوقوف عند البول فيه تخفيف وشرط القعود فيه كمال الأدب والحياء (التشدد)، ولكن هذا التخرج يصطدم بكون الرسول هو مثال للقدوة الحسنة وكمال الاخلاق فكيف يبول قائما !!؟

أما المثال الثالث فهو وضوء المؤذن : أهو واجب أم لا ؟ فبعد عرض الحديتين المتعاكسين يختم: " الحديث الأول مشدد والثاني مخفف، فرجع الأمر إلى مرتبتي الميزان".⁽³⁾

و لا نريد أن نزيد على هذه الأمثلة الثلاثة، لأن صاحبنا (طرابيشي) تعدى تمثيله إلى تسعة أمثلة، لكن الاضافة الأخرى التي يضيفها الشعراني هي اعتبار الشريعة جاءت لتخاطب المكلف على قدر استطاعته وعلى حسب وضعيته، فالقوي خوطب بالتشديد، والضعيف خوطب

⁽¹⁾ جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق ، ص 455.

⁽²⁾ أبو المواهب عبد الوهاب بن أحمد بن علي الأنصاري المشهور بالشعراني، العالم الزاهد، الفقيه المحدث، المصري الشافعي الشاذلي الصوفي. يسمونه الصوفية بـ "القطب الرياني". ولد 898 هـ وتوفي 973 هـ. من مؤلفاته: كشف الغمة عن جميع الأمة، في الفقه على المذاهب الأربعة.

⁽²⁾ جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 471.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 473. نقله عن : عبد الوهاب الشعراني، الميزان.

بالتخفيف، لكن الناقد ينتبه إلى أن هذا المبدأ يسمح لجميع المكلفين بالاحتجاج أنهم ضعفاء مستحقين للتخفيف!!⁽¹⁾

لنختم كلامنا بعد عرض طرابيشي نماذج لفقهاء وعلماء الأصول حول تناقضات المدونة الحديثية كما ختم هو من أن القاسم المشترك بين ابن قتيبة والطحاوي وابن شاهين والحازمي والشعراني على امتداد الفاصل الزمني بينهم من القرن الثالث حتى القرن العاشر هو " انكار واقعة التناقض في المدونة الحديثية وتوظيف جميع طاقات العقل المُعقلِن La raison "rationalisante" لرد ظاهر هذا التناقض إلى باطن مزعوم من التوافق باللجوء، إما إلى آليات ذهنية مثل التأويل والتخريج، وإما إلى آليات أقرب إلى أن تكون ميكانيكية مثل آلية الناسخ والمنسوخ، أو آلية الميزان التي انفرد باختراعها الشعراني".⁽²⁾

ولكن قبل ذلك يجب الوقوف والتساؤل عند دلالات تناقض المدونة الحديثية، يجيب طرابيشي بنظرة ثاقبة أن " التناقض في جزئيات المدونة الحديثية، وفي كلياتها أحيانا، كان محتوما من جراء التأليف الجماعي لهذه المدونة وتضخمها طردا مع تنامي ظاهرة الكذب على الرسول امتدادا في الزمان وتشتتا في المكان".⁽³⁾

المطلب الثاني: ابن حزم وعبادة النص

يحتل ابن حزم (384 هـ - 456 هـ) بالنسبة إلى طرابيشي إضافة إلى كونه مساهم أساسي في الوضعية التي آل إليها التفكير الديني عموما كغيره من الاصوليين والفقهاء مثل مالك و الشافعي فإنه مع ذلك يمثل قطبا مشتركا بين الجابري وناقده، بيد أنه قطب موجب عند الجابري وقطب سالب عند ناقده، من هنا فإن الصراع بينهما سيكون محتتما إلى درجة الاستقطاب.

إن أول ما يُسجّله طرابيشي على ابن حزم هو كونه غارقا في التناقض حتى أذنيه على الأقل من الناحية النظرية، فهو من جهة يمدح دور العقل ومن جهة ثانية يُقلبه لصالح النص الشرعي، أما واقعا فقد رفع النص الديني إلى درجة لا يبقى معها أي أثر للعقل. ومن هذه التناقضات يذكر:

أولا: تناقضه في منح الأولوية للنص أم للعقل

⁽¹⁾ جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 475.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 477.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 478.

وفي تفصيله لهذا التناقض، يُشير طرابيشي إلى استخدام ابن حزم لمفاهيم ترفع من شأن العقل كقوله "بديهية العقل"، "قوة العقل"، "حكم العقل".

ويبدو أن خصم طرابيشي (الجابري) كان قد وقع على نصوص ابن حزم التي تُشيد بدور العقل في تمييز الحق عن الباطل، كهذا النص "لا طريق إلى العلم إلا من وجهين : بديهية العقل وأوائل الحس"، وكان المفكر المغربي قد وصل إلى النتيجة التالية : "إن ابن حزم كان طموحه هو جعل العقل السلطة المرجعية الوحيدة في مختلف مجالات المعرفة" (1).

لكن الجابري يتجاهل في نظر ناقد النصوص الأخرى لابن حزم والتي يقرر فيها تبعية العقل للنص والالتزام بالمنصوص عليه دونما اعتبار لدرجته من العقلانية واللاعقلانية "فشروط المعقولية يستمدّها العقل من النص لا من نفسه، فليس من معقول إلا معقول النص حتى إن يكن من منظور العقل لا معقولا"، بدليل تقرير ابن حزم* أنه "ليس في العقل ما يوجب تحريم شيء مما في العالم وتحليل آخر [جعله حلالا] ولا ايجاب عمل وترك ايجاب آخر". (2)

يذهب ابن حزم ودائما في اتجاه تقديم النص على العقل، إلى "أن نصاب النص من المعقولية، وبالتالي من الالزام للعقل، لا يتغيّر لو أن الله أمرنا بما نهى عنه، ونهانا عما أمرنا به"، ويُمثّل بذلك بمثال الشُّرك، فلو كان أمرنا به لكان لزاما علينا أن نشرك ولا نوحّد... "وأنه تعالى لو فعل ذلك [أمرنا بالشرك] لكان حكمة وعدلا وحقا، ولكان التوحيد كفرا وظلما وعيبا"، فالله " لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون". (3)

ونضيف نحن أن هذه المسألة "مسألة القبح والحسن" أو "الحق والباطل" هي مسألة كلامية سبق وأن تعرّضت لها الفرق الإسلامية الكلامية، فانفردت فرقة الأشاعرة مع أبي الحسن الأشعري بالقول إن القبح والحسن نسبيان، وأن الله هو محدّدهما أو خالقهما وليس صفتين ذاتيتين، وذلك بعكس فرقة المعتزلة التي تعتبر الحسن والقبح قائمان في الأشياء ذاتها وبالتالي يمكن إدراكها بالعقول الراجعة. ويبدو ان ابن حزم يتفق مع فرقة الأشاعرة بالمصدر الالهي

(1) جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 298، 299.

* نلاحظ أن موقف ابن حزم على الرغم من شكّه في قدرة العقل على معرفة ماهية الأشياء أو بتعبيره: "معرفة الأشياء على ما هي عليه" يشبه إلى حد ما موقف الفيلسوف المحدث كانط حينما حصر قدرة العقل في معرفة ظواهر الأشياء (الفيثومين) دون باطنها (النومين)، على الرغم من تسليمنا للاختلاف الجوهرى بين النظام المعرفي الذي ينطلق منه كليهما.

(2) جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 301. نقله عن : ابن حزم، التقريب لحد المنطق.

(3) المصدر نفسه، ص 304، 305. نقله عن : ابن حزم، الإحكام في أصول الحكام.

للقيم الاخلاقية والمعرفية ولكنه يختلف معهم في رفضه لتأويل الآيات والوقوف عند ظاهرها. كما نلاحظ أن طرابيشي ينتقد ابن حزم في اقراره بإمكانية أن يكون الحلال حراما والحرام حلالا لو شاء الله، ولكننا نتساءل: أما وإن إرادة الله قد نفذت (أي شاء الله) فلم يعد للإمكانية من سبيل إلى التحقيق، فالحلال لن يعود حراما لا في الماضي ولا في الحاضر ولا المستقبل، فَعَلَمَ يتم الاعتراض إذن؟ وهذا يعني أن الخلاف بين طرابيشي و ابن حزم ومن ورائه الجابري خلاف ميتافيزيقي بعيد جدا، يتناول الجذور البعيدة للمسائل المعرفية والدينية.

وبعكس مذهب ابن حزم يتّضح موقف الناقد السوري من أساس الأخلاق، إذ يرجعه لا إلى الدين وحده بل إلى التطور البشري الأخلاقي، فالبشرية مع تراكم حضاري وثقافي قد اكتسبت أخلاقا اجتماعية وحضارية وحدثية لا يمكن انكارها بدليل أن كثيرا من الأمم الكافرة ليست بالضرورة همجية كالحضارة اليونانية والحضارة الرومانية قبل تنصّرها.(1)

وكما في كثير من المرّات يذهل طرابيشي بدافع حسّه المرهف من أحكام ابن حزم حول الأخلاق الدينية التي يقرر فيها أن الله "لو أمرنا بقتل آبائنا وأمهاتنا وأبنائنا لسارعنا إلى ذلك مبادرين".(2)

ثانيا: رفض ابن حزم للقياس والاجتهاد معا

لم يكتف ابن حزم بحصر أساس كل من الحق والخير في الدين، بل تعدّاه إلى رفض القياس العقلي في أمور الدين، وبذلك يكون قد أحكم اغلاق باب الاجتهاد. هذا ما يستنتجه طرابيشي من سياق تشنيع ابن حزم على أصحاب القياس، ومن أمثلة ذلك قوله إن نهي الله عن قول "أف" للوالدين لا يفهم منه النهي عن ضربهما أو قتلهما أو قذفهما لأنه في اللغة العربية الضرب والقتل والقذف لا يسمى "أف"، لكن ناقدنا يرد أن "النهي عن المفساد بالأقل يتضمن بداهة النهي عن الأكثر، كما أن الأمر بالمصالح بالأكثر يتضمن بداهة الأمر بالأقل"، ثم إن الجملة التي وردت في القرآن عن نهي التآف على الوالدين هي انشائية (النهي) وليست خبرية، والخبر هو مدار الدقة والتحديد أما الانشاء فليس من شأنه التحديد والتخصيص.(3)

(1) جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 309.

(2) المصدر نفسه، ص 309. نقله عن: ابن حزم، الإحكام في أصول الحكم.

(3) جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 315.

وبديهى أن ابن حزم لا يعتقد بجواز ضرب الوالدين، وإنما استنادا إلى آية أخرى تالية على آية "التأيف"، وهي .. **وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا (23) وَخَفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا** (سورة الاسراء، الآيتان: 23-24). حيث يقول ابن حزم أن ألفاظ الإحسان والقول الكريم وخفض الجناح والذل والرحمة لهما والمنع عن انتهارهما دلالة على وجوب برّ الوالدين بكل وجه وبكل معنى، والمنع من كل ضرر وعقوق بأي وجه كان.⁽¹⁾

وواضح أن ابن حزم هنا لم يلتزم النزعة الاسمىة (المتطرّفة) التي انطلق منها أول الأمر، فلفظ "منع النهر" لا يعني "منع الضرب"، كما أن عدم بلوغ أحد الوالدين الكبر أحدهما أو كلاهما يُبيح - دائما من وجهة نظر النزعة الاسمىة - انتهارهما، وهذا يعني وقوع ابن حزم فيما نهى عنه، وهو القبول بمبدأ التأويل و الفهم العقلين والبديهيين .

لقد اتضح لدى طرابيشي أن ابن حزم إذ يرفض القياس على النصوص والمسائل فإنه يقع فيه بطريق غير مباشر، ولكن معاندته الظاهرية للقياس كلفته اللجوء إلى التلفيق، تليق الأدلة بالاعتماد على النصوص وحدها بزعمه، من ذلك مسألة تحريم شحم الخنزير مع أن النص يُشير إلى لحمه فقط، ومع ذلك فإنه من أنصار تحريم لحم وحليب وعظم وشحم الخنزير. وكذلك الشأن بالنسبة إلى آية تفسير قذف المحصنات دون ذكر لحكم قذف المحصنين الرجال " **وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا..** " (سورة النور، الآية:4). وكان رأي ابن حزم أن حد قذف النساء المحصنات ينطبق حتى على قذف الرجال المحصنين، ولكن ليس بطرق القياس، بل بطريق التقيّد بلفظ النص نفسه !!! لأن المقصود بـ " المحصّن "في النص هو "الفروج" والفروج هي صفة مشتركة بين الرجال والانات !!! وهذا التحوير للنصوص وتحميلها أكثر مما تحتمل هو ما يرفضه المفكر طرابيشي، لأنه " ليس كل الفروج محصنات و لا كل المحصنات فروج "، هذا فضلا أن حد الزنا بزنا الفروج يفتح الباب على العلاقات الجنسية غير الشرعية التي تتعقد بغير طريق الفروج مثل التقبيل والجنس الشرجي والثدي... الخ⁽²⁾

وإذا رفض ابن حزم القياس فمن باب أولى رفضه الأخذ بالرأي، ذلك أن القياس ارجاع فرع

⁽¹⁾المصدر نفسه، ص 316. نقله عن : ابن حزم، الإحكام في أصول الحكم.

⁽²⁾جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق ، ص 320-323.

إلى أصل أو اجتهاد على ضوء نص، فإن العمل بالرأي هو اجتهاد العقل في مسألة لم يرد فيها نص ذي صلة مباشرة، وحكم المجتهد برأيه عند ابن حزم هو حكم المفتري على الله وهو كافر لأنه استحدث شرع في الدين ليس من الدين، أما الاجتهاد المقبول عنده فهو الاجتهاد الذي لا يغادر الكتاب والسنة أو بتعبيره "استفراغ الوسع في طلب حكم النازلة في القرآن والسنة"، ويستدل ابن حزم على كراهة بل تحريم الرأي في الدين أقوال عن عمر بن الخطاب والرسول (ص) الذي نُسب إليه قوله " تعمل هذه الأمة برهةً بكتاب الله وبرهة بسنة رسول الله، ثم يعملون بالرأي، فإذا فعلوا ذلك فقد ظلوا".⁽¹⁾

ومع أن ابن حزم وصف راوي حديث عمر وهو ابن لهيعة في أكثر من موضع بأنه " ساقط"، "وهو لاشيء" فإنه مع ذلك ينقل رواياته ويستشهد بها، وهذا دليل - حسب طرابيشي - على مزاجية وضعف المذهب الحزمي. فهو لا يكتفي بقبول أحاديث ورفض أخرى على أسس غير متينة، بل يستدل بأحاديث سبق وأن جرح روايتها، ومن أمثلة رفضه أحاديث منسوبة افتراضاً للنبي تُجيز الاجتهاد وذلك من خلال الجرح والشك في روايتها مثل الحديث الموضوع* على لسان معاذ بن جبل من أن الرسول سأله لما أراد أن يبعثه إلى اليمن " قال كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله. قال فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله. قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله ولا في كتاب الله؟ قال: أجتهد برأيي ولا آلو. قال: فضرب رسول الله (ص) في صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله".⁽²⁾

نستطيع أن نُلخّص نقد طرابيشي لابن حزم في رفضه للقياس من جهة ومن جهة ثانية في تمسّكه بالنزعة النصية (الظاهرية - الاسمية) كونها نزعة غير قابلة للتطبيق، ولا يمكن التقيّد بها في كل الحالات بدليل أن صاحبها - شَعَرَ بذلك أم لم يشعر - لم يستطع الوفاء لتلك النزعة وألتجأ في كثير من المرات إلى التأويل العقلي أو الفهم الفطري.

ثالثاً: رفض التعليل في القياس ونسف قاعدة مقاصد الشريعة

⁽¹⁾المصدر نفسه، ص 297،330.

* يشكك طرابيشي أيضاً بصحة نسبة الحديث إلى الرسول لأن الصنعة واضحة فيه (المذهب الاجتهاد) لكن اعتراض طرابيشي هو لِمَ لا يُطبّق ابن حزم منهج الجرح على جميع الأحاديث .

⁽²⁾جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 331. نقله عن: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام.

جاء رفض ابن حزم لمفهوم التعليل لدحض أساس القياس الذي هو في جوهره قائم على التعليل أي إيجاد سبب مشترك بين الحكم الذي ورد فيه نص إلى الحكم الجديد الذي لم يرد فيه نص، ويضرب لذلك مثلا وهو حديث الرسول (ص) عن وقوع الفأر في السمن فإن كان السمن مائعا (أي ذائبا سائلا) فلا يقترب هذا السمن لأنه نَجَسٌ.

يذهب ابن حزم إلى أن أمر الرسول بهرق السمن المائع (الذائب) الذي مات فيه الفأر لا يجب إلا في كل سمن مات فيه فأر، ولم يجب ذلك في غير السمن الذي مات فيه الفأر، ويشرح طرابيشي ذلك بقوله: "إن الأمر بهرق السمن الواقع فيه الفأر لا يصدق على أي نوع آخر من الموائع، ولا على أي نوع آخر من الحيوان، وحتى لو وقعت الفأرة في الزيت المائع لما كان مأمورا بهرقه، وحتى لو وقع في السمن المائع جردون وهو أقدر من الفأر بما لا يقاس لما كان مأمورا بهرق السمن".⁽¹⁾

أما المثال الثاني الذي يعرضه طرابيشي عن تهافت المذهب الظاهري الحزمي وبالضبط في مسألة رفضه للقياس أو التعليل وهو مثال ولوغ الكلب في الاناء فطبقا لحديث منسوب إلى الرسول (ص) فإن المؤمنين مأمورون إذا ولغ الكلب في غناء لهم أن يغسلوا الاناء سبع مرات، وبناء على هذا الحديث أحب الشافعي

وكان الشافعي قد قال بضرورة غسل الإناء إذا وقع فيه خنزير قياسا على الحديث الذي يؤكد تجنب الإناء إذا ولغ (لامس) فيه كلب، بينما يُنكر ابن حزم قياس الخنزير على الكلب إذا غطس في الإناء، فلا يوجب غسل الإناء لأن الله لا يأمر وينهى عن شيء لعله، وعله وجوب الغسل ليست قذارة الكلب بل أمر الله نفسه.⁽²⁾

أما المثال الآخر الذي يضربه ابن حزم لنفي التعليل وبالتالي رفض القياس، فهو مثال رفض قياس التغوط على التبول في إنجاس الماء الراكد، إذ يجوز حسبه الوضوء من الماء الراكد الذي أُحْدِثَ (تَغَوَّطَ) فيه، وهذه لعمرى مفارقة عجيبة .

أما المثال الثالث الذي يُورده طرابيشي على لسان ابن حزم فهو مثال الزكاة، حيث لا يرى في الزكاة بعدها الاجتماعي والتكافلي، بل يراها من زاوية أنها تشريع وأمر إلهيين، فالزكاة لا

⁽¹⁾ جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 337،338. نقله عن : ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 339. نقله عن : ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام

تجب إلا في ثمانية أصناف التي ذُكرت في القرآن والسنة لا أكثر ولا أقل وهي : الذهب والفضة والقمح والشعير والتمر والإبل والبقر والغنم (ضأن وماعز)، أما الثمار والزروع الأخرى (كالذرى والأرز والفول والحمص والعنب والزيتون) والمعادن (كالحديد، الرصاص، النحاس) وأما الخيل والعسل وعروض التجارة، فهي غير مشمولة بالزكاة.

يتعجب المفكر السوري من هذا الحكم الذي وصل إليه ابن حزم بخصوص الزكاة مع العلم أن الخليفة أبا بكر أقام حرباً على الممتنعين عن دفع الزكاة (حروب الردة)، لذلك لم يبق تفسيراً لهكذا موقف إلا وفاء ابن حزم لمذهبه الاسمي المتطرف الذي انطلق منه ولم يعد بإمكانه مغادرته بسهولة.

من السهل على طرابيشي اكتشاف مقصد الشرع من أمر هرق السمن (اتلافه ورميه) إذا كان مائعاً (سائلاً)، لأنه لا سبيل لتحصيل جزئه غير الفاسد بعكس لو كان جامداً، وكذلك يمكن فهم علة الشرع النهي عن استعمال الماء الراكد البائل فيه للوضوء، فلو كان ماءً جارياً لصحّ الوضوء به لتجدد جزئياته ومكوناته.⁽¹⁾

أما المثال الرابع الذي يقف عنده باحثنا لكشف قصور الاستدلال الحزمي فهو مثال : الخمر والإسكار المنصب على الحديث النبوي "المفترض" * " كل خمر مسكر، الخمر مسكر، الخمر حرام ". يرفض ابن حزم ربط تحريم الخمر بعلة الإسكار، لأن الخمر كان على الدوام مسكراً، ولم يكن محرماً على الدوام، إذ قد شربها أفاضل الصحابة وأهديت إلى النبي وتعاطاها الصالحون مدة ستة عشر عاماً قبل تحريمها، ثم إنه ليس كل من يشرب الخمر يسكر، ولا كل من يسكر يهذي، بل إن كثيراً منهم من يذكر الله والآخرة والبكاء والدعاء.⁽²⁾

وبدلاً من مُحَاجَجة طرابيشي لابن حزم في اثبات مضار الخمر وبالتالي إيجاد سند عقلي لتحريمها، نجده على العكس ينفي وجود نهي صريح أو تحريم مباشر للخمر في القرآن الكريم، وكل ما هنالك في القرآن سوى دعوة للاجتناب (والاجتناب أقل من التحريم) "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ"

(1) جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 340-345.
* يشكك طرابيشي في صحة هذا الحديث كونه جاء في صيغة منطقية أرسطية التي كانت رائجة في ذلك العصر. انظر هامش صفحة 345 من الكتاب نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص 345، 346. نقله عن : ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام.

المائدة: 90. أو الاقرار بمزايا الخمر ومساوئه يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا.. " (سورة البقرة، الآية: 219).⁽¹⁾

وهذا دليل على تناقض ابن حزم وعدم التزامه بالنزعة الاسمية التي تقف عند ظاهر النصوص التي طالما " تبجح " بها أنفا في استدلالاته، إلا إذا أخذ بظاهر الحديث النبوي عن تحريم الخمر وفي هذه الحالة يتساءل طرايبشي متعجبا كيف يردّ تحريما في الحديث ولا يكون ذلك في القرآن؟! ثم إنه ليس صحيحا ما جاء في الحديث من أن كل مسكر خمر فاختمار المواد ليس الطريق الوحيد للسكر، بل هناك مواد أخرى غير مختمرة تسكر مثل الويسكي والفودكا...⁽²⁾

هذا ولا يتردد ابن حزم برفض أحاديث منسوبة إلى النبي بسبب أنها لا تلقى قبولا من طرفه، كالحديث المروي عن عمر أنه كسر الخمر (أعقبه) بشراب الماء وأمر المسلمين بفعل ذلك للتخفيف من حدة إسكاره فقال عنه ابن حزم: إنه أثر مرسل، وغيرها من الآثار التي لا تلائم مذهبه. ولكن إذا رفض ابن حزم جواز التخفيف بالماء لتركيز الخمر، وبالتالي انتفاء الاسكار فإنه مع ذلك رأى بأنه لا حرج في تعاطي الخل حتى ولو كانت مسكرة بعض الشيء!!⁽³⁾

كما رفض ابن حزم مبدأ السببية تماشيا مع مذهبه العام معتبرا "الأسباب كلها منفية عن أفعال الله تعالى كلها واحكامه"، وبما ان افعال الله لا يجري فيها لمّ ولا يحل السؤال عن أحكامه وأفعاله لمّ كان هذا ؟ فقد بطلت الأسباب جملة وسقطت العلل.⁽⁴⁾

يُنصّف باحثنا ابن حزم كونه لم يرفض الاسباب الحقيقية وإنما رفض الاسباب الدينية (أي في أفعال الله وأحكامه وهي مسألة يختلف فيها مع الاشاعرة كالغزالي الذي رفض حتى الاقرار بالاقتران الضروري بين الاسباب والمسببات الطبيعية، فالنار عند ابن حزم بعكس الغزالي هي (علّة الاحراق والثلج علّة التبريد)، لكن لا يوجب ذلك ربطا لأحكام الدين بأسباب، ومن يفعل ذلك فقد عصى الله والحد في الدين وخالف قوله تعالى "لا يسأل عما يفعل".⁽⁵⁾

(1) جورج طرايبشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 346.

(2) المصدر نفسه، ص 349.

(3) المصدر نفسه، ص 358، 359.

(4) المصدر نفسه، ص 360. نقله عن : ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام.

(5) جورج طرايبشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق ، ص 361. نقله عن : ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام.

لكن المفارقة كل المفارقة أن ناقد العقل العربي جعل ابن حزم الراض لمبدأ السببية في أفعال الله مُمثلاً للمدرسة العقلانية المغربية، لكنه وإذ يرفض الايمان بقانون الاسباب فإنه يرفض معه الاعتقاد بمقاصد الشريعة، فعنده لم ترفض الشرائع لمصالح العباد بل يفعل ما يشاء لصالح ما شاء وفساد ما شاء ولنفع ما شاء ولضر ما شاء.(1)

رابعاً: تمامية النصوص لجميع النوازل

يشير طرابيشي إلى تأسيس ابن حزم مذهبه على مسلمة نظرية تقطع كل محاولة للاجتهاد ولا تترك مجالاً لحركة العقل، لكن طرابيشي لا يتردد في نسفها ودحضها، هذه المسلمة النظرية هي اعتبار "ليس في العالم شيء إلا وفيه سنة منصوصة [و] من المحال الممتنع وجود نازلة لا حكم لها في النصوص [و] لا نازلة إلا وفيها نص موجود".(2)

إن هذه المسلمة اضافة إلى كونها تصدم صدماً عنيفاً القاعدة الفقهية الشهيرة التي تقرر "تتأهي النصوص ولا تتأهي النوازل" فإنها اضطرت صاحبها (ابن حزم) إلى اعتبار كل ما لم يأمر به النص أو ينهى عنه في جملة "المباح المطلق"، ومن شأن ذلك أن يوقع صاحبها في متاهات كبيرة، وهذا ما لاحظته طرابيشي فقال: "لو سئل ابن حزم عن المخدرات لكان أباحها بما فيها الشديدة السُميّة منها كالكوكايين والهيدرويين لأنه لم يرد فيها نص وما كان ليرد لأنها لم تكن معروفة في زمن النبوة وفي بيئة النبوة".(3)

وهنا نسمح لأنفسنا بالتدخل والتعليق على مسلمة ابن حزم القائلة لا توجد نازلة إلا وفيها نص مباشر، فهذا ما يدحضه التطور التاريخي للإسلام وواقعنا اليوم يشهد على تنوع وغنى الحياة الاجتماعية والاقتصادية والنفسية بالنوازل والمستحدثات غير المنتهية، آخرها ظاهرة الاستساخ البيولوجية، أما اعتبار كل النوازل الجديدة التي لم ينزل فيها نص مباحة فذلك خطأ أكبر من سابقه إضافة إلى كونه تناقضاً*

(1) المصدر نفسه، ص 361. نقله عن: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام.

(2) المصدر نفسه، ص 331. نقله عن: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام.

(3) المصدر نفسه، ص 333.

* يشير طرابيشي في هامش الصفحة 336 من ذات الكتاب إلى مثال آخر ينهض دليلاً على خطأ ابن حزم، وهو مثال حكم الرق (العبيد)، ففي نظر ابن حزم ما دام النص (القرآن والسنة) قد أباح الرق فتحريمه هو الحرام إلى يوم القيامة ولكننا اليوم

أما الأطروحة الثالثة التي يتأسس عليها مذهب ابن حزم وهي قاعدة تمادي حكم النص رغم تبدل الأزمنة والأمكنة، ومعنى التمادي هنا هو استمرار نفاذ النص القرآني أو الحديثي إلى أبد الآبدين، وأما دليبه في ذلك فهو أن النبي ذكر أنه آخر الأنبياء وخاتم المرسلين وأن الدين الإسلامي لازم لكل حي ولكل من يولد إلى يوم القيامة في جميع الارض "فصّح أنه لا معنى لتبدل الزمان ولا لتبدل المكان، ولا لتغير الأحوال، وأن ما ثبت فهو ثابت أبدا في كل زمان وفي كل مكان وعلى كل حال... إلى يوم القيامة".⁽¹⁾

خامسا: مصادرات ابن حزم الثلاث حول النص الديني

لا يكتمل مذهب ابن حزم ثم يتم تشميعة إلا بالحديث عن تثبيت النص الديني واغلاقه أشد الاغلاق وذلك في ثلاث مصادرات:

1- المصادرة الاولى : ينفرد ابن حزم برأي وحيد وهو زعمه أن مَنْ جَمَعَ بين دفتي المصحف هو الله نفسه!! وهذا يخالف ما أجمع عليه المؤرخون من أن عثمان بن عفان هو من أمر بجمعه، ويجزم أن "جمع القرآن كما هو من ترتيب حروفه وآياته وسوره، حتى جُمع كما هو فإنه من فعل الله عز وجل".⁽²⁾

يقول طرابيشي من شأن هذه الأطروحة بالقول إنه حتى ولو سلمنا بإلهية جمع القرآن، فإنه لا يمنع من كون نسخ المصحف الكامل من طرف عثمان هو عمل بشري معرض للخطأ والنسيان، كما يتجاهل ابن حزم تعدد قراءات القرآن. ولا يخفى على طرابيشي كون هذه الأطروحة الحزمية تسد الباب للعمل بأسباب النزول القرآن، فتقضي بالنتيجة على كل محاولة للاجتهد والتأويل والتاريخانية النسبية.

2- المصادرة الثانية : ويسمياها طرابيشي بمحاولة قرأنة الحديث، أي جعل الحديث النبوي يساوي القرآن إن لم يكن أكثر منه، مستدلا بحديث نبوي رفضه طرابيشي وكذلك بالآيتين "وَمَا يُنطِقُ عَنِ الْهَوَى (3) إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى" (سورة النجم، الآيتان: 3، 2). ولكن ابن حزم

نرى اجماعا في هيئة الامم المتحدة على تحريم أو منع الاسترقاق وهو دليل اضافي على تغير الاحكام تبعا لتغير الظروف، وهو ما كان ليدركه ابن حزم.

⁽¹⁾ جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 335. نقله عن : ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 367، 368. نقله عن : ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام.

يتجاهل أن هاتين الآيتين مكيتان، وبالتالي قد نزلتا قبل أن يكون لمفهوم الحديث النبوي معنى وجوديا، فالوحي هنا هو وحي القرآن لا الحديث. كما يتكئ على تفسير آية "كُلُّ مَنْ عِنْدَ اللَّهِ" أي أن القرآن والحديث من عند الله، ولا معنى موجبا لذلك، إذ قد يكون القول منصبا على القرآن وحده بمختلف آياته وسوره.

وأما الفرق الوحيد بين القرآن والحديث عند ابن حزم فهو "أن الوحي ينقسم من الله عز وجل إلى رسوله (ص) إلى قسمين : أحدهما وهو متلو مؤلف تأليفا معجز النظام هو القرآن، والثاني وهو مروى منقول غير مؤلف ولا معجز النظام ولا متلو لكنه مقروء، وهو الخبر الوارد عن رسول الله (ص) والقرآن والخبر الصحيح بعضهما مضاف إلى بعض، هما شيء واحد في أنهما من عند الله تعالى وحكهما حكم واحد".⁽¹⁾

3- المصادرة الثالثة : تتعلق بعصمة رواية الحديث، فمن أوصل لنا السنّة والقرآن هو النبي عن طريق الرواة الثقات، الذين ما قالوا ونقلوا إلا وحي الله، فيجب العمل بما أخبروا وأقروا مستدلا بالآية: " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ.." (سورة النساء، الآية:59). على الرغم من أن مقصود الآية - كما ذهب جل المفسرين - هي إطاعة أمراء السرايا والغزوات في قسمة الغنائم أو على الأقل اتباعه التفسير الظاهري للآية وهو : الحكام والملوك، ليجزم ابن حزم بدون دليل أن "كل عدل روى خبرا أن الرسول (ص) قاله في الدين أو فعله عليه السلام، فذلك الراوي معصوم من تعمد الكذب - مقطوع عند الله - ومن جواز الوهم عليه".⁽²⁾*

المطلب الثالث: ترسيخ وتكريس سلطة الحديث

يواصل طرابيشي تفحص التطور التاريخي لانتشار العقيدة الحديثية في الاسلام، فيقف عند محطات أساسية وأخرى ثانوية مثلتها سبع شخصيات اسلامية فبيّن نصابها ومساهماتها

⁽¹⁾ جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 372. نقله عن : ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 376. نقله عن : ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام.

* يشير طرابيشي في هامش الصفحة 376 من الكتاب نفسه إلى اختلافه مع الناقد المغربي في إشاراتته بشخصية ابن تومرت "الأندلسي" في مجال السياسة، بينما في الجانب الديني أحكم اغلاق باب الاجتهاد والعقل بوصفه لنفسه "الإمام المعصوم".

التقعيدية وهي: أبو حنيفة النعمان وأحمد بن حنبل، والحاكم النيسابوري والخطيب البغدادي والغزالي، الجوزقاني وابن الجوزي.

أولاً: أبو حنيفة النعمان لا يُمثّل مذهب الرأي !

يبدو أننا مضطرين لترك المهم والتركيز على الأهم، ذلك هو وضعنا أمام الاشكاليات التي طرحها بخصوص أبي حنيفة (80-150 هـ) ، وربما نأخذ فقط مسألة كون أبي حنيفة لم يكن يُمثّل مذهب الرأي كما يشاع وكما أخذ بذلك ناقد العقل العربي، لنستمع إلى حكم طرابيشي ثم نعلّق " ... فالعقل لم يحظ قط، وما كان له أن يحظى أصلاً بنصاب المشرع عند أبي حنيفة ولا عند أي إمام آخر من أئمة الفقه والحديث في الإسلام ".⁽¹⁾

هذا هو موقف طرابيشي وهو موقف معارض ليس فقط للجابري بل لكثرة من الباحثين والمفكرين، ثم نحن نتردد في الاجابة على السؤال : هل قدّم طرابيشي رؤية بديلة ؟ أو بالأحرى هل كان طرابيشي صاحب رؤية مستقلة ؟ من المؤكد أن شجاعته بل جرأته بالجهر برأيه المخالف للمألوف والاجماع العربي يؤهله ليكون صاحب مشروع فكري سواء اتفقنا معه أم اختلفنا.

وأما دليل طرابيشي على محدودية العمل بالرأي عند أبي حنيفة على عكس ما هو مشاع، وربما كان سبب إحجامه هو الهجمة الشرسة التي تعرض لها مذهب أبي حنيفة، وهذا ما يفسّر دفاع تلامذته عنه انطلاقاً من دفع شبهة التكرر للحديث.

وقبل هذا وذلك، فإن مفكرنا أشار في بداية تطرقه لشخصية أبي حنيفة أن كلامه سيكون موجزاً ومعلّقا الحكم لأنه لم يترك كتباً مؤلفة بخط يده، وإنما نعرف عنه من خلال تلامذته وهي معرفة عند صاحبنا مهزوزة وغير موثوق بها.

والثابت عنده أن تلامذة أبي حنيفة وفي سبيل الدفاع عن شيخهم من تهمة الاستهتار بالحديث، فقد نفوا عنه تقديم الرأي على الحديث النبوي، وذلك بإبراز مناقب أبي حنيفة وتشبّهه بالنصوص الحديثية، فهذا البزدوي وهو أحد شيوخ الحنفية الكبار يورد أكثرين عن أبي حنيفة يقول فيها "عجبا للناس يقولون أنني أقول بالرأي، وأنا ما أفتي إلا بالأثر " والثاني عن " النضر

(1) جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 291.

ابن محمد قال : ما رأيت أحدا أكثر أخذًا بالآثار من أبي حنيفة ".⁽¹⁾

وهكذا إن الأمل المعقود على أبي حنيفة كي يحدث رجّة في الوسط الفقهي الاصولي لم يُكتب لها النجاح، ويبدو أن دعوته ولدت ميتة أو أنها في أحسن الأحوال ماتت في مهدها ولم يكتب لها طول العمر، وبالمقابل فقد انتصرت الايديولوجيا السُنّية أو الحديثية ابتداء من الشافعي إلى الغزالي إلى أحمد ابن حنبل وصولاً إلى ابن حزم.

وقبل أن نطوي مسألة أبي حنيفة النعمان ينتابنا شعور بأن طرابيشي لم يعطه حقّه الدراسي كاملاً، وحقته بأنه لم يترك النعمان مؤلفاً حطّه بيده مردودة، لأن جل الفقهاء والاصوليين الذين هم بين دفتي الكتاب "من اسلام القرآن إلى اسلام الحديث" لم يتركوا كتباً وإنما جُمعت أقوالهم من طرف تلامذتهم بدء بمالك بن أنس وانتهاء بأبي حنيفة.

لذلك يبدو أن الانتقائية، التي طالما وصف بها طرابيشي ناقد العقل العربي (الجابري)، صفة مشتركة بينهما، فلأن مذهب الرأي ممثلاً بأبي حنيفة النعمان لا يخدم أطروحة طرابيشي القائمة على أساس إيجاد روابط وعلاقات بين استقالة العقل العربي اليوم وبين البذور والجزور الدينية والفكرية التي انتجت هذه الاستقالة، لم يعد من وراء احضاره أي فائدة معرفية !

ثانياً: ابن حنبل: تهويل محنته ومضاعفة الحديث

قبل الحديث عن شخصية ابن حنبل (164-241هـ) نُعرِّج على موقف الناقد من شخصية اخرى ساهمت مساهمة حاسمة فيما نتحدث عنه ولكن هذه المرة من فئة الحكام لا الأصوليين، نعني الخليفة المتوكل فقد حمّله مسؤولية اكتساح الايديولوجيا الحديثية في الاسلام، باعتبارها ايديولوجيا غالبية قامت بتصفية الخصوم والقضاء عليهم وعدم السماح لهم بالظهور أو التعبير عن انفسهم، كفرقة الشيعة من داخل الاسلام ذاته وفرقة المعتزلة، أما من خارج الاسلام فقد تم محاربة الطوائف المغايرة مثل اليهودية والنصرانية وحتى المجوسية. لقد مثّلت خلافة المتوكل انقلاباً من الضد إلى الضد، فإذا كان المأمون الخليفة السابق على المتوكل قد مال إلى جانب المعتزلة فإن الخليفة المتوكل قد ناصر أصحاب الحديث ضداً على أصحاب القرآن، وهذا ليس قناعة منه وإنما تزكية لحكمه وتقويته بما يضمن جانب العامة ونصرتهم .

ومهما يكن ما فعله الخليفة المتوكل فإن الاسباب والظروف السياسية قد تهون أمام العوامل

⁽¹⁾المصدر نفسه، ص 283. نقله عن : ابن أحمد البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الاسلام البيزوي.

الابستمولوجية أو المعرفية والتي تُبين كيف حصل الانزياح ثم التمكين للإسلام الحديثي على الإسلام القرآني .

وإذا عدنا إلى موضوعنا وهي شخصية ابن حنبل، فصاحبنا يخالف الجابري في الظروف التي أحاطت بالقصة الشهيرة لمحنة أحمد بن حنبل ودلالاتها، فإن اعتبرها الجابري مثالا لعذابات المثقف المتمسك برأيه الذي يراه سديدا، فإن طرابيشي لا يعتبر ابن حنبل لا هو مثقف ولا رأيه سديدا، وما الهالة التي أحاطت بما وقع له إلا من انتاج الفكر السنّي (الحديثي) السائد آنذاك، والذي يرى في شخص ابن حنبل أيقونة الفكر السنّي، إلى درجة أن قام انصاره واتباعه بتطويبه.*

وفيما يلي نسوق بعض مقارنات بين رؤية كل من ثلاث باحثين حول ذات القصة، قصة محنة ابن حنبل وهم الباحث الاردني فهمي جدعان في كتابه المحنة، ومحمد عابد الجابري في كتابه المثقفون في الحضارة العربية الاسلامية : محنة أحمد بن حنبل، وجورج طرابيشي في كتابه: من اسلام القرآن إلى اسلام الحديث.

يعترض طرابيشي أشد الاعتراض على الجابري في كونه كرس محنة ابن حنبل واقعة تاريخية ثابتة بالقصص المروية عنها دون اخضاعها لأية مساءلة نقدية، وفيها ما فيها من تضخيم وتهويل للعذابات التي تعرّض لها، ولكنه في ذات الوقت يُشيد بكتاب المحنة لمؤلفه فهمي جدعان الذي استطاع رسم بعض علامات الاستفهام حول الكيفية التي وُظفت بها القصة لاستئصال المذهب المعتزلي .

وفيما يلي نورد أبرز شكوك طرابيشي حول القصة :

1- رفضه الأسطورة الخيالية التي نُسبت إلى أحمد بن حنبل أثناء تعذيبه . "أوشك سرواله أن يسقط منه ويتعرّى، لكنه نظر ببصره إلى أعلى ودعا ربه بكلمات أن يستره، فإذا بيدين تخرجان من حزامه فيمسكان بسرواله من التنحي!!" (1)

2- رفض تضخيم عدد الجلادات وضربات السياط إلى خمسمائة جلدة كما قالت به الأدبيات المؤيدة لاتجاه ابن حنبل، وحصره العدد في أربعة وثلاثين سوطا فقط، كما تقول بذلك أغلب

(*) يستخدم طرابيشي مصطلح التطويب الذي استعاره من الفكر المسيحي ومعناه الاصلي: اشهار لقداسة القديس من طرف البابا ومعناه هنا: جعل أسطورة شخص ابن حنبل ورفعته إلى درجة الأولياء والقديسين والأئمة.

(1) جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 510.

الروايات التاريخية المعتبرة .

3- وكذلك رفضه للصورة الخيالية لعدد الجلادين والشدة في ضرب السياط.

4- حتى إذا كانت هذه الواقعة حقيقية فهي لا تُقاس بما تعرض له ضحايا آخرين في مسألة خلق القرآن مثل نُعيم بن حماد وأبو يعقوب البويطي الذين ماتا وهما مقيدان اليدين، ومع ذلك لم تُرَوَّ عنهما قصة ولم يلقيا تعاطفاً.

5- رفضه للخرافات التي نُسجت يوم المحنة فقد قيل أن الأرض زُلزلة توجَّعا واحتجاجاً!!

وأنه أسلم عشرون ألفاً من اليهود والنصارى والمجوس يوم موته.

6- كما يرفض أيضاً الناقد الروايات التي تتعمد إهانة شخص أحمد بن حنبل يوم المحنة، كالتقول إنه كان خائفاً من جلاديه غير واثق من كلامه، فهذا كله من انتاج الطرف الآخر المعارض (المعتزلة).

7- في النهاية يكون أحمد بن حنبل مكث أشبه بالإقامة الجبرية مدى ثلاثين شهراً وربما أيام أو أسابيع في السجن!!⁽¹⁾

وإذا ضربنا صفحا عن محنة ابن حنبل بخيالها وواقعها فإن الثابت حسب طرابيشي ما مثله ابن حنبل وما انجرَّ عن مذهبه في ترسيخ وتدعيم المذهب السنِّي (الحديثي) إلى درجة قصوى، وبرهان ذلك كثير فقد روى أنه سُئل الإمام أحمد ابن حنبل عن ستين ألف مسألة فأجاب عنها بأن قال: حدثنا وأخبرنا، كما أنه في اسناده لا يقبل الأحاديث الصحيحة فقط بل وحتى الضعيفة إذا لم يكن هناك شيء يدفعه.⁽²⁾

لقد قال ابن حنبل عن مسنده بأنه جمعه وانتقاه من أكثر من سبعمائة وخمسين ألف حديث، فأضحى العدد الكلي للمسند نحو ثلاثين ألف حديث، بعد اسقاط المكرر منها مما يعادل نحو عشرة أضعاف عدد الأحاديث غير المكررة في الصحيحين، وهو عدد ضخم حتى بالمقارنة بالصحيحين، مما عدّ الناقد الإمام أحمد بن حنبل المسؤول الثاني بعد الشافعي لتضخم الحديث، " وبرفعه عالياً لواء المرجعية الحصرية للسنة، قد شلَّ كل فعالية للعقل بما فيها فعالية

⁽¹⁾المصدر نفسه، ص 518-526.

⁽²⁾المصدر نفسه، ص 532-534.

الاجتهادية".⁽¹⁾

لكن الخصوم (خصوم ابن حنبل) لما سُدَّ باب العقل أمامهم لم يبق لهم من هامش إلا الحركة داخل حقل الحديث نفسه، فحاربوا بالسلاح نفسه خصومهم وذلك بتصنيع الأحاديث وربطها بسلسلة إسناد قوية مصطنعة، والنتيجة زيادة تضخم الحديث على تضخمه.

ثالثا: إضافات وتصحيحات الحاكم النيسابوري

تمثل جهد الحاكم النيسابوري (321-405هـ) في إضافة منهج جديد وآلية مستحدثة ساعدت على مضاعفة الحديث، وهي آلية الاستدراك التي تعني إضافة أحاديث جديدة لم تكن في الصحيحين واعتبارها صحيحة، وأما لماذا لم تَرِد في الصحيحين من الأول؟! فلأن الإمام مسلم لم يقدر له إلا الفراغ للطبقة الأولى من رواة الحديث، وكان عازما على تخريج أحاديث أخرى من الطبقتين الثانية والثالثة من الرواة لولا وفاه الأجل. وأما البخاري فقد ترك الأحاديث التي لا تتعلق بأحد الأبواب الكبرى من كتابه، ومن المؤكد أنه لم يكن ليعارض تصحيح أحاديث أخرى غير ما ذكرها.

وهكذا فقد أضاف الحاكم النيسابوري إلى الصحيحين نحو ثمانية آلاف حديث "صحيح" آخر، وهي تعد أكبر إضافة بعد مسند أحمد بن حنبل إلى المدونة الحديثية، وحجة الحاكم هي أن كثيرا من الرواة غير المجروحين والذين رووا أحاديث لم يكونوا في الصحيحين كما أن الجرح والتعديل نسبيان، فالراوي قد يكون مجروحا عند أحدهم ومعدلا عند البعض الآخر، كالإمام مالك بقداسة شأنه كان قد روى عن عبد الكريم بن أمية الضميري وغيره ممن تكلموا فيهم، وكذلك الشافعي حين روى إبراهيم بن محمد بن يحيى الأسلمي المجروح، هذا فضلا عن أن خلو صحيح البخاري لأحاديث محددة لم يكن ليعيب في الرواة (المجروحين) وإنما لفساد الطرق إليه.⁽²⁾

ومن الطرق الفاسدة عندهم هي رفض الروايات المنفردة أي التي رواها صحابي أو تابعي واحد. لكنها عند الحاكم هي روايات صحيحة وبالتالي أحاديث صحيحة مثل الروايات الواحدية

⁽¹⁾ جورج طرايشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 537، 538.

⁽²⁾ جورج طرايشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 540، 542. نقله عن: الحاكم النيسابوري، معرفة علوم الحديث وكمية أجناسه.

عند سفيان الثوري والزهري وشعبة بن الحجاج ... إلخ.⁽¹⁾

ويختتم تحليله لمذهب الحاكم النيسابوري في الحديث بالسؤال عن الآلية أو المنهج لتمييز الثقات عن غيرهم مادام أن رواية الثقة هي الفيصل بالنسبة للحاكم وحتى غيره؟! ليأتي الاكتشاف بأن مقياس تمييز الثقة عن غيره هو مقياس ذاتي محض غير حاسم وقطعي النتيجة فضلا عن كونه غير علمي هذا ما فهمه من رواية الحاكم "معرفة الحديث إلهام، فلو قلت للعالم يعلل الحديث : من أين قلت هذا ؟ لم يكن له حجة".

هكذا إذن يمكن إجمال اللحظة التي مثلها الحاكم في كونه ضاعف الحديث ثلاث مرات مقابل الصحيحين (فبلغ ثمانية آلاف) وذلك كله نتيجة استدراكه للأحاديث من آحاد ولكنهم ثقات وتعديله لرواة مجروحين والثقة هنا ليست شيئا أكثر من معرفة إلهامية ذوقية.

وقبل أن نطوي صفحة الحاكم أريد أن أعلق على أن وصف الرواة المجروحين بالكذب، والحديث بالكذب ليس تعبيراً دقيقاً لأن الكذب يشير إلى حالة شعورية واعية و قصدية، وأما هنا فقصد الكذب بالمعنى الحرفي قد يكون غائبا، وبينما التفسير الذي نميل إليه هو أن ما يسمى كذبا هو في الحقيقة صدقا بالنسبة لقائله، إنهم يعبرون عن المرحلة الزمنية التي يعيشونها (أصحابها). إن الظروف السياسية والاجتماعية والثقافية هي التي تضطر أصحابها إلى اختلاق أحاديث توافق حاجاتهم الملحة، فبالتالي لا معنى للومهم أو اتهامهم بالكذب، ولكن المسألة بيد الباحثين والدارسين الذين باستطاعتهم كشف آليات ومكر التاريخ والعقل (خذ مثلا الصراع السياسي اليوم الواقع في سوريا بين حزب الله والمجموعات المسلحة، فمنهم من أفتى بجهد النكاح من هذا الطرف ومنهم من أفتى بالدفاع عن السيدة زينب من ذاك الطرف. في تلك المعركة الوجودية لا شيء محرم كما لا شيء واجب، بل صراع الحياة والبقاء هو من يُسير تلك الأطراف، فالتحالف مع الشيطان جائز إذا كان منقذا من الهلاك) وهذا التفسير لا يبعد كثيرا عن إدراك طرابيشي فقد صرح بأن الفتنة الكبرى كانت سببا في تكاثر رواة الحديث.*

رابعا: تساهل الخطيب البغدادي في رواية الحديث

لقد زاد الخطيب البغدادي (392 هـ - 463 هـ) في تمييع شروط رواية الحديث درجات كثيرة،

(1) المصدر نفسه، ص 547.

* انظر: جورج طرابيشي، من اسلام القرآن الى اسلام الحديث، مصدر سابق، ص 548.

وذلك في كتابه الكفاية في علم الرواية، وبما أنه يعتقد كما الشافعي أن السنة أو الحديث هي بمثابة التنزيل (القرآن) لأنها وحي يوحى، فقد نتج عن ذلك آثار حاسمة في الأطروحة التي يدافع عنها طرابيشي (انتصار أهل الحديث) على أهل القرآن .

إن التأصيل لعلم الحديث الذي قام به البغدادي كما لخصه الناقد هو في تساهله في شروط قبول الرواية وعدم التزامه بالمعايير التي وضعها علماء الحديث من قبله، ومن هذه الشروط التي أخلّ بها ولم يلتزم بها .

1. العمر : اشترط أهل الحديث أن يكون الراوي جاوز حد البلوغ أي سن العشرين فما فوق، لكن البغدادي يُجوّز صحة سماع الصغير مستشهدا بالحسن بن علي بن أبي طالب الذي كان عمره اثنا عشر سنة حين وفاة النبي وقد روى عن الرسول، ولكن الباحث لم يردّ على تبريرات البغدادي وربما لأنها لا تستحق الردّ.

2. الدقة : لم يشترط البغدادي دقة لفظ الحديث، بل يجوز رواية المعنى، وحتى بعض الزيادات الطفيفة إذا كانت من ثقة . يقف باحثنا مندهشا لهذا التوجّه ولم يضيف إلا استحضاره قول الزهري المشهور " يا أهل العراق، يخرج الحديث منا عندنا شبرا ويصير عندكم ذراعا".⁽¹⁾

3. الذاكرة : اختلف رجال الحديث في حكم الحديث الذي رواه راوي ثم نسيه هل يُعمل به أم لا ؟ فالحنفيون رفضوا ذلك أما البغدادي فقد قال أنه من الممكن أن يروي الإنسان ثم ينساه فهذا ليس دليلا على عدم أمانته ولا كذب من يروي عنه .

يعلّق المفكّر بطرافة على هذا التبرير، بقوله أصبح رواية الحديث بالمقلوب وسلسلة الإسناد معكوسة، بتقدم الراوي عن المروي عنه !! وفي موضع آخر أكثر دلالة يرى أنه بدلا من أن يكون الزمن عامل نسيان يصير عامل استنكار.

4. الإسناد : لم يشترط البغدادي إلزامية إسناد الأحاديث (أي ذكر سلسلة الرواة والمروي عنهم وصولا إلى النبي)، بل أجاز الحديث المرسل إذا كان رواه صحابي وفي ذلك يقول «مراسيل الصحابة كلهم مقبولة لكون جميعهم عدولا مرضيين» والمراسيل هي الأحاديث التي لا يذكر فيها الرواة المرويين عنهم بأشخاصهم . أي السلاسل المجهولة وهكذا يقبل البغدادي حديث الصحابي المنسوب إلى النبي حتى ولو كان سمعه من صحابي آخر من دون أن يكون

⁽¹⁾المصدر نفسه ، ص 562. نقله عن : الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية.

سمعه من النبي نفسه . أما مفهوم الصحابي عند البغدادي فهو من صحب النبي صلى الله عليه وسلم ولو ساعة من نهار، مما أضحى العدد الإجمالي للصحابة يبلغ الآلاف !!

5. السماع : وهو شرط كان معمولاً به إذ لا بد من سماع الحديث الراوي للمروري عنه، ولكنه هنا عند البغدادي . كما لم يشترط الإسناد الكامل . ،لم يشترط السماع، إذ يجوز النقل عن شيخ أو رجل لم يسمع منه تربطه موافقة المسموع منه بعد ذلك !!

6. التواتر : كان شرط التواتر معمولاً به عند الأصوليين ومعناه أن يكون الحديث مروياً من قبل رواة وفي سلاسل إسناد متباينة، ولكن مثله مثل الشافعي فقد أجاز البغدادي رواية الخبر الواحد، و ودليله أن لو كان هناك اعتراض من أحد الفقهاء لظهر ذلك وبان.

7. التدليس : التدليس هو " أن يروي المحدث عن من لم يسمع منه أو عن مجهول أو مجروح وكان مرفوضاً من غالبية الفقهاء فيتعمد إبدال اسمه بأخر مشهور وموثق العدالة"، لكن البغدادي مال مع الأقلية التي أجازت التدليس في الحديث شرط أن يكون المدلس عن ثقة وبأن يكون المدلس لقيه وسمع منه ولو روى عنه مالم يسمعه منه. وقد فتح هذا الباب لقبول أحاديث مدلسين مشهورين مثل سفيان الثوري وسفيان ابن عيينة، وشعبة بن الحجاج ومكحول الشامي ... إلخ

8. الجرح والتعديل : يذهب البغدادي إلى أن من الجرح مالا يسقط العدالة، وحجته أن الجرح لا يثبت إلا إذا أخبر به عدلان تماماً مثلما الشهادة لا تقبل في القضاء إلا باثنين.

9. التعارض : إذا وجدت أحاديث متعارضة فلا نلجأ إلى اعتبار أحدها ناسخاً والآخر منسوخاً، بل يجب عند البغدادي قبول جميع الأحاديث المتعارضة باعتبارها نزلت في زمنين أو فريقين أو على شخصين أو صفتين مختلفتين.⁽¹⁾

خامساً: تزايد الأحاديث المجهولة في كتاب الإحياء للغزالي

يُفترض أن يحصل اتفاق - حتى ولو كان نادراً - بين طراييشي والجابري في كيل صفات الذم إلى شخصية الغزالي (450 هـ - 505 هـ)، لقد حصل ذلك وإن لم يقف عنده الناقد كثيراً، كان ذلك في استشهاد الغزالي ونقله خليطاً كثيراً من الأحاديث الموضوعة والضعيفة والصحيحة في

⁽¹⁾ جورج طراييشي، من اسلام القرآن الى اسلام الحديث، مصدر سابق، ص 563،574. نقله عن : الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية.

كتابه إحياء علوم الدين. لقد أورد الغزالي في كتابه "الإحياء" قرابة خمسة آلاف حديث أي ضعف أحاديث الصحيحين مجردة كلّها من أسانيدھا ومرفوعة مباشرة إلى الرسول.

لكننا نلاحظ أن طرابيشي عوض أن يُحمّل الغزالي بعضا من مسؤولية تضخم الحديث كما فعل الشافعي وابن حزم وابن حنبل وغيرهم نجده يلتمس العذر للغزالي كون علمه إنما " يُترجم عن انئساره لظاهرة العصر الكبرى الممثلة بغلبة الحديث وأهله" (1)، وربما منعه من الكتابة كثيرا في شطحات الغزالي لكيلا يقوّي مذهب خصمه الجابري الذي كان عند الأخير أحد أقطاب المروّجين للفكر العرفاني الصوفي الذي دفع باستقالة العقل العربي .

ودونما تفصيل يختتم الباحث موقفه من كتاب الإحياء بإشارة ثابتة إلى أن كتاب الإحياء يلقي اليوم رواجاً كبيراً بين الجماهير العربية والعامة منهم، دون تمييز لمضمونه الذي حوى خليطاً من الأحاديث الموضوعية و" الصحيحة"، وهذا دليل على المستوى الثقافي والنقدي الذي تتسم به الثقافة العربية اليوم. وقف طرابيشي عند مثالين أحدهما الحديث الموضوع، " طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة"، والآخر "أطلبوا العلم ولو في الصين"، لئشير إلى أن معنى العلم في الحديثين ليس هو العلم الطبيعي كما نعرفه اليوم بل هو علم الحديث، الذي من أجله وضع الحديث، ولكن بما أن القراءة التأويلية غير منفصلة عن العصر الذي تحيا فيه فقد استعاد هذا الحديث القديم " الموضوع" حيويته و راهنتيه. (2)

سادسا: التعامل الايديولوجي إزاء الأحاديث الموضوعية عند الجوزقاني(*)

ظهر فن الموضوعات في علم الحديث على يد المقدسي (ت 597 هـ) ثم نضج مع الجوزقاني (ت 543 هـ) وأكتمل مع ابن الجوزي (ت 597 هـ) وكان هدفه أول الأمر تمييز الأحاديث الصحيحة من عدمها، ولكن تحول فيما بعد إلى سلاح إيديولوجي يتخذه الخصوم السياسيين والإيديولوجيين وسيلة لإضعاف الخصوم. (الشيعة من جهة وأهل السنة من جهة

(1) المصدر نفسه، ص 579.

(2) المصدر نفسه، ص 580، 581.

(*) الجوزقاني أو الجوزقاني أحد رواة الحديث، اسمه أبو عبد الله الحسين بن إبراهيم بن الحسين بن جعفر الهمداني الجوزقاني، والجوزقاني نسبة إلى الجوزقان وهم قبيلة كبيرة من الأكراد بين العراق وهدان، ألف كتاب "الأباطيل والمناكير" والصاح والمشاهير" توفي عام 543 هـ .

ثانية) . أي بين حكم الاتراك السنيون وحكم البويهيون الشيعة.(1)

هذا ما فعله الجوزقاني وهي مهمة ظاهرها ابستمولوجي لتمييز الحديث الموضوع عن المرفوع، وباطنها سوسولوجي لإعادة إعلاء شأن السنّة وأهلها. فقد رفض جميع الأحاديث التي أشادت بخصال علي (ض) معتبرا إياها موضوعة، وقبّل الأحاديث التي تُعلي من شأن أبي بكر.

وهكذا يرفض الحديث الذي يُقدّم علي (ض) على أبي بكر في خلافة الرسول ويعتبره موضوعا بحجة أن راويه متقرّد وهو عبد الله بن مسعود ميناء مولى عبد الرحمان بن عوف وهو منكر الحديث وكذاب، لكن الجوزقاني على النقيض يصحح حديثا (أخرجه البخاري ومسلم) ومضمونه يتحدث عن إحالة النبي المرأة السائلة إلى أبي بكر في حالة غيابه أو وفاته، لكن طرايبشي يلاحظ أن الرواية الثانية للحديث تذكر سقوط الخلافة وهو مصطلح لم يكن موجودا في ذلك الزمان.(2)

ونحن نتوقف عند هذين المثالين بينما يعرض الناقد أمثلة أخرى عديدة عن التوظيف الايديولوجي لمسألة وضع الحديث سواء على مسألة الخلافة أو حتى في مسائل أخرى كحقيقة الإيمان والكفر. ومهما يكن في الأمر تلك الأمثلة والشهادات فإن الناقد الحلبي لاحظ أن الجوزقاني يستخدم صفات "وضّاع" و "كذاب" أو "ثقة" و"صدوق" دون سند برهاني أو تبرير عقلي.

والنتيجة أن الأمل الأخير المعلق على آلية كشف موضوعات الأحاديث وبالتالي إخراجها من المدوّنة الحديثية، لم يكن ليتحقق لِمَا شاب العملية من تغليب للايديولوجية على حساب الإبستمولوجية، والحق أن الكشف عن الموضوعات في الحديث، كان - من وجهة نظر طرايبشي - يشمل كل الحديث بما في ذلك الصحيحين لأن الإسلام في الحقيقة هو قرآني لا حديثي !!! .

(1) جورج طرايبشي، من اسلام القرآن الى اسلام الحديث، مصدر سابق، ص 582.

(2) المصدر نفسه، ص 584، 586.

سابعا: ابن الجوزي(*) والموضوعات: محاولة جريئة لولا ...

على عكس معظم الشخصيات السابقة نلمس نفسا من التفاؤل عند تناول طراييشي لشخصية ودور ابن الجوزي في علم الحديث، ومصدر هذا التفاؤل والإشادة بهاته الشخصية هو أولا رفضه التسليم بآلية الإسناد كضمان لصحة الحديث، فيقلب معادلة أهل الحديث من أنه " إذا صحَّ الإسناد فقد صح الحديث"، ليقرّر بأن صحة الإسناد لا تقطع بصحة الحديث، ويبيّن محاكمته كالاتي: إذا أخبر ثقات أن الجمل قد دخل في سُمّ الخياط لما نفعتنا هذه الثقة و لا أثرت في خبرهم لأنهم أخبروا بمستحيل، ثم يضيف الجوزي أن كل حديث يخالف المعقول أو يناقض الأصول فهو موضوع ثم يختتم قد يتفق أن رجال الحديث كلهم ثقات والحديث موضوع أو مدلس.(1)

يقف الباحث عند ثلاث أصناف من الأحاديث الموضوعة عند ابن الجوزي وهي :

1. لا معقولة المعنى : كالقول الموضوع على لسان الرسول « لو تمت البقرة (السورة) لتكلمت البقرة مع الناس ».

2. لا معقولة اللفظ : حينما يكون اللفظ ركيكا، وعلامة على تدخل يد الإنسان الواضع . ومثال الحديث الطويل عن أجر وثواب قراءة كل سورة من القرآن «أيما مسلم قرأ فاتحة الكتاب أعطي من الأجر كأنما قرأ ثلثي القرآن ... ومن قرأ المائدة أعطي عشر حسنات ومحى عنه عشر سيئات ورفع له عشر درجات بعدد كل يهودي ونصراني يتنفس في الدنيا ...»(2)

3. لا معقولة ظروف السماع : ومثاله كما أمر الرسول معاذ أن يكتب آيات سورة الأعلى فلما وصل إلى (كلا لا تطعه واسجد واقترب) سجد اللوح وسجد القلم وسجدت النون ... وإلى جانب هذه الأنواع والنماذج هناك صنوف أخرى من الوضع أوردها ابن الجوزي تشترك فيما يمكن تسميته بالسببية الغائية، أي أن الوضع كثيرا ما يوجد له سبب غائب أدى بالناس إلى وضعه، وكمثال على ذلك مسألة الخلافة، فقد ساق ابن الجوزي خمسة عشر حديثا موضوعا في فضل الخليفة أبي بكر الصديق ونحو تسعة وخمسين حديثا موضوعا في فضل علي بن

(*) ابن الجوزي، هو أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي الحسن علي بن محمد القرشي التيمي البكري. فقيه حنبلي محدث ومؤرخ ومثلكم (510هـ- 597هـ) ولد وتوفي في بغداد.

(1) جورج طراييشي، من اسلام القرآن الى اسلام الحديث، مصدر سابق، ص 598. نقله عن : ابن الجوزي، الموضوعات.

(2) المصدر نفسه، ص 599. نقله عن : ابن الجوزي، الموضوعات.

أبي طالب، ولا يسمح المقام هنا بسردها أو بعضها على الرغم من أن طرابيشي أورد بعضها فقط، وكذلك طعن في أحاديث تُشيد بمعاوية بن أبي سفيان وأخرى تهجو معاوية وأما سبب رفض ابن الجوزي لهذه الأحاديث واعتبارها موضوعة فلأنه يدرك أن الرسول ليس عَرَّافاً أو كَهَاناً ليتنبأ عمّن سيخلفه في الحكم، وهكذا رفض ابن الجوزي كل الأحاديث التي تبدأ بصفة " سيكون في أمتي رجل ... " ثم رفض حديث الفرقة الناجية (أهل السنة) من بين اثنتين وسبعين فرقة باعتباره موضوعاً. (1)

كذلك رفض الأحاديث ذات الصبغة التسويقية كما يسميها طرابيشي لبعض الأطعمة، مثل العدس والباقلاء والهندباء والهريسة وهذا نموذج " قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : عليكم بالعدس فإنه مبارك، وإنه يرق له القلب وتكثر له الدمعة، وإنه قد بارك فيه سبعون نبياً " (2)، ونكتفي بهذا النموذج الذي يمنح القارئ صورة عن مستوى الخطاب الذي بلغته الصناعة الحديثية !!! وإن أورد الباحث أمثلة أخرى .

ويبدو أن جرأة ابن الجوزي هذه وإن كانت داخل الإطار الحديثي - فقد أَلَبَّت عليه الكثير من الخصوم، وقد وصفه بعضهم (من المذهب السني) بأنه تَرَفُّض أي تحوّل إلى مذهب الشيعة .

ويختتم بعد إشادته بالحس النقدي الذي كان لابن الجوزي بالاستدراك أن ذلك لم يكن كافياً لكي تحصل قطيعة ابستمولوجية تكبح جماح تضخّم الحديث أو حتى تضاوله فقط، لأن ابن الجوزي في ممارسته لمنهج الجرح والتعديل لم يكن له من دليل إلا ما قاله القدماء من أهل الصنعة، وهؤلاء كان تعديلهم وجرحهم ذاتياً حدسياً كثيراً ما يختلف الأصوليون حوله. (3)

كما يُشير في الختام إلى أن اللحظة الإبستمولوجية التي كانها ابن الجوزي لا ينبغي أن تُنسبنا الهدف الإيديولوجي البعيد وهو ما أخرجت "موضوعات" من المدونة الحديثية إلا لإعطاء القيمة والصحة للبقية الباقية وهي "الصالح" و"الحسان" .

يتجاهل ابن الجوزي نقد وتمحيص الأحاديث التي تمجّد أهل الحديث وبيان فضلهم مع أنهم في نظر طرابيشي أكثر الفرق الواضعين للحديث.

(1) جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 606، 600. نقله عن : ابن الجوزي، الموضوعات.

(2) المصدر نفسه، ص 609. نقله عن : ابن الجوزي، الموضوعات.

(3) جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق ، ص 612.

بينما نقول نحن أنه حتى في داخل الدائرة الواحدة، كدائرة أهل الحديث أو أهل السنة هناك خصومات وتكفير وتقاتل، (بين السلفيين العلمية /الجهادية، والإخوانيين، والأزهريين ... إلخ)، فيبدو أن أهل السنة في القرن الواحد والعشرين بدأوا يتفرقون إلى فرق أخرى صغيرة ومتناثرة، وذلك نتيجة في رأينا إلى التشدد كأساس ثابت، كالقطة التي تأكل بنبيها أو النار التي تلتهم نفسها بنفسها في نهاية المطاف.

ثامنا: غلبة الإيديولوجيا الحديثية وتغيب للعقل

وهكذا تعود أسباب استقالة العقل العربي لا إلى الموروث العرفاني الغنوصي كما قال الجابري بل إلى أسباب لا تخرج عن دائرة الإسلام نفسه، وهي أصحاب الحديث الذين نصّبوا - زورا - الحديث سلطة ومرجعية عُليا فاقت في كثير من الأحيان سلطة القرآن الكريم نفسه، وقد رفعوا شأن الحديث انطلاقا من الحديث نفسه أي " بالحديث أثبتوا مرجعية الحديث، وبالحديث أثبتوا مرجعيتهم، وبالحديث انتصروا للحديث، وبالحديث انتصروا لأنفسهم في انتصارهم للحديث "(1)، وهو قياس دائر على نفسه كما هو واضح، وكان نتيجة لاكتساح وطغيان مذهب الحديث في المجال المعرفي والثقافي في الإسلام في القرن السادس والسابع للهجرة ظهور ثلاث آفات (نتائج) وهي:

1. **تغيب القرآن** : ليس شرطا أن يكون تغييبا مصرّحا به، بل من الممكن أن يكون ضمنيا وسكوتيا. ولكن النتيجة واحدة، ومن البين أن القرآن يترك فُسحة لتأويل آياته، في حين أن الحديث أغلبه خاضع لقانون السمع والتصديق.

2. **تغيب العقل** : فقد دخل العقل العربي الإسلامي نتيجة لهذه الإيديولوجية فيما يسميه طرابيشي "بالبيّات الشتوي"، ذلك أن الأدبيات لانصار الحديث كانت تعتبر الأخذ بالعقل والاعتماد عليه "مذموم في الشرع ومنهّي عليه ... الأصل اتباع، والعقول تُبّع " من كتاب المظفر السمعاني.(2)

ولم يكن العقل وحده من اتجهت إليه سهام النقد من " القيمين على العقيدة القومية " أهل السنة والجماعة . بل حتى الفلسفة كانت في مرمى نيرانهم، هذا ما قاله ابن الصلاح

(1)المصدر نفسه، ص 614.

(2)جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق ، ص 619،620.

الشهرزوري (ت 642 هـ) في نص شهير وطريف في كتب الفلسفة الإسلامية "الفلسفة رأس السفة والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة، ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة ..."، ثم يعرض ابن الصلاح على السلطان إلى تخبير هؤلاء الفلاسفة بين "السيف أو الإسلام لتخدم نارهم وتنمحي آثارهم".⁽¹⁾

وهكذا تلقت الفلسفة والتفكير العقلاني في الإسلام ضربة قاسمة لم تقم لها قائمة حتى عصر النهضة، وإذا أضفنا إلى هذه الأيديولوجية السائدة (الحديث)، أيديولوجية أخرى وهي فكرة الإيمان بالمعجزات والخوارق المنسوبة إلى الرسول التي بلغت نحو ثلاثة آلاف معجزة أدركنا المشكلة على حقيقتها، ولو أننا نرى التأثير السلبي للمعجزة في العقل العربي لم يبلغ تأثير سيطرة الأيديولوجية الحديثة، لأن الإيمان بالمعجزات مسألة مشتركة بين كثير من المجتمعات والثقافات، كما أننا اليوم في القرن الواحد والعشرين، لا نلمس حضورا كبيرا لأدبيات المعجزة في الثقافة العربية الإسلامية، في مقابل طغيان التمسك بشكليات الدين من لباس معين وإطلاق لحية، وسواك ... (وعلى كل حال هناك حديث عن المعجزة في مبحث مستقل).

3. القضاء على التعدديات في الإسلام

لقد وجدنا طرابيشي كثيرا ما يكرر مقتبه وغضبه من الاتجاه السنّي (الحديثي) لكونه يعتبر ذاته المعبرة عن الإسلام الحقيقي في ازدياء واضح للفرق والمذاهب الأخرى كالشيعة والخوارج والمرجئة هذا من داخل الإسلام أما من خارجه، فهذه الفرقة احتكرت الدين وأولته بحسب مزاجها فأوجدت عداوة حتى بين الإسلام والأديان الأخرى من يهودية ونصرانية ومجوسية... إلخ. وهذا مناقض حتى للتجربة الحضارية الأولى للإسلام حين ساد التعايش بين الأديان التوحيدية الثلاث، كما تمثله الآية: 62 من سورة البقرة "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ" وقد حلّ محل هذه الآية المتسامحة أحاديث متشدّدة "موضوعة" في حق المخالفين من الأديان الآخرين مثل "لا يموت رجل مسلم إلا أدخل الله مكانه النار يهوديا أو نصرانيا" أو الحديث الآتي "يجيء يوم القيامة ناس من المسلمين بذنوب أمثال الجبال يغفرها الله لهم ويضعها على اليهود والنصارى".⁽²⁾ وبعد إحالة طرابيشي هذين الحديثين "إلى صحيح مسلم"

⁽¹⁾المصدر نفسه، ص622،623. نقله عن : فتاوى ابن الصلاح.

⁽²⁾جورج طرابيشي، من اسلام القرآن الى اسلام الحديث، مصدر سابق، ص 626.

نجده يعلّق في الهامش أن الحديث الثاني يتعارض مع مبدأ قرآني أساسي " وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى... " سورة فاطر: الآية 18.

لقد كان لانتصار وغلبة الايديولوجية الحديثية و الفقهيّة أن تحوّل الإنسان إلى مجرد آلة خاضع في كل حياته الشخصية إلى أوامر ونواهي المنظومة الفقهيّة المتكلّسة، سواء في أكله أو شربه، نومه ويقظته، تتأوّه وعطسه، بيعه وشرائه قضاء حاجته وجماعه!!⁽¹⁾

وبعد هذا العرض كله لم يبقَ إلا أن نضع النتيجة النهائية التي وصل إليها الناقد في مربع أو مستطيل كي نستفيد ويستفيد غيرنا من المجهود الذي بذله صاحب الخماسية النقدية : "واعتقادنا الجازم في الحالة العربية الإسلامية - وإن كنا نتقبل سلفاً أن يخطئنا من قد يخطئنا - أنه ما لم يُعد تفتيح ما أغلقته الايديولوجية الحديثية من مسام العقل، وفي المقدمة منه العقل الديني بما هو كذلك، فسيبقى الأمل في كسب ما كنّا أسميناه "رهان تجديد النهضة" معدوماً وستبقى الاحتمالات جميعها قائمة للارتداد نحو ما كنّا أسميناه أيضاً بـ"قرون وسطى جديدة"⁽²⁾ بهذه العبارة لا يختم طرابيشي كتابه : "من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث" فقط بل ويختم أيضاً مشروعه النقدي الضخم ذا الأجزاء الخمسة، بل يختم بالأحرى حياته التأليفية التي انتهت - وللأسف - دون تسجيل لسيرته الذاتية.

نقد وتقييم

ومن خلال وقوفنا على استدلالات ابن حزم في بناء مذهبه الظاهري ورفضه للقياس من مرآة طرابيشي يشعر المرء أن ابن حزم في كثير أو قليل يمارس فهمه الخاص الذي يمكن ايجاد سند عقلي له، صحيح أنه وقع في تشدّد لا يغتفر من وجهة نظر الثقافة الحديثة كما في رفضه للأخلاق الانسانية وقوله باعتباطية الخير والشر. ولكن إذا قلّبنا وجهنا شطر موضوعات ومسائل أخرى نجدها لا تعدم من تفكير بشري معرّض للخطأ كما للصواب، وربما اللوم كل اللوم على اللاحقين لابن حزم والشافعي وغيرهما، كونهم اقتنوا آثار أسلافهم شبرا شبرا وذراعا ذراعا، ولعل طرابيشي نفسه قد اكتشف خطأ المشرعين والأصوليين كلّهم في الاسلام كونهم لم يقدموا مبادئ وقواعد عامة من الأول كي لا يُحتاج إلى قياس أصلا، فقدّموا بذلك خدمة جليلة

(1)المصدر نفسه ، ص 629.

(2)المصدر نفسه، ص 631.

ومبررات قوية لابن حزم لرفض القياس.

ويمكن القول بشيء من الوثوقية إن الإشادة بابن حزم من طرف الجابري في اعتباره ممثلاً للاتجاه العقلاني المغربي كان أكبر نقطة ضعف في البنيان الجابري، فبعد قراءة المرء لحفريات طرابيشي حول حقيقة مذهب ابن حزم لا يبقى للقارئ من سبيل إلا قبول مرافعته، ولكن والحق يقال أنه برغم هذا الخطأ الفادح من لدن الجابري حول ابن حزم، لا تزال أطروحته الأساسية صامدة وإن أصابها الوهن في بعض أركانها، وهي حقيقة وجود تدافع وتصارع اتجاهين متناقضين في الفكر الإسلامي، (العقلانية من جهة والعرفانية واللاعقلانية من جهة ثانية) وأنه في النهاية كُتب الانتصار للثانية.

بيد أن انتشار الإسلام الحديثي في الثقافة العربية لم يكن إلا وجهاً واحداً من وجوه الانغلاق والجمود، وأما الوجه الثاني – وإن كان أقل شأن – فهو انتشار مد "المعجزة" في الإسلام. فما هو إسلام المعجزة؟ وكيف كان سبباً في انتشار الفكر الغرائبي واللامعقول؟ هذا ما سنتطرق إليه في المبحث التالي.

المبحث الرابع: الإيمان بالمعجزات ودوره في انتشار اللامعقول في الإسلام

يبدو جلياً أن طرابيشي ألف كتابه " المعجزة أو سبات العقل في الاسلام " على عجل من أمره، وهو موضوع مبحثنا هذا، فقد أخبر في مقدمة كتابه "المعجزة" أنه تعهد بإصدار مجلد خاص وأخير (فيما بعد سماه من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث : النشأة المستأنفة) يُبرز فيه دور الذات لا الغير في استقالة العقل العربي، وفي خضم ذلك عَرَضَ عليه عامل غير متوقع وهو دور المعجزة ومنطق المعجزة في الموروث العربي الإسلامي.⁽¹⁾ وهذا ما يُفسّر صغر حجم هذا الكتاب بالمقارنة مع الأجزاء الأربعة من سلسلة نقد العقل العربي (189 صفحة)، وإن شئنا القول فإن هذا الكتاب يعالج مسألة جزئية تتبّعها طرابيشي على عجل، وهي تبيين التأثير السلبي للمعجزة في تكوين العقل العربي واغراقه لاحقاً في اللامعقول. فما مفهوم المعجزة؟ وهل كانت للنبي محمد معجزات؟ وما تفسيره لتضخم تلك المعجزات المنسوبة للنبي وصحابته؟

المطلب الأول: من نبي بلا معجزة إلى نبي بثلاثة آلاف معجزة

أولاً: نبي بلا معجزة

يقرّر طرابيشي أن النبي محمد هو الرسول الوحيد من بين كل الرسل الذي لم يؤت المعجزات لذلك فهو نبي بلا معجزة.

والمعجزة بالتعريف اللغوي مأخوذة من الاعجاز أي اثبات العجز في الغير، ثم أُسْتُعِيرَ لظهوره ثم أُسند مجازاً إلى ما هو سبب العجز وجُعل اسماً له وهو الأمر الخارق للعادة.⁽²⁾

أما التعريف الاصطلاحي فهي: " خرق لنواميس الكون أو لقوانين الكون يعطيها الله سبحانه وتعالى لرسله ليدلّ على منهجه ويثبّتهم به ويؤكد للناس أنهم رسله تؤيدهم السماء وتنصرهم ... وكان لابد أن تجيء مع كل رسول معجزة تثبت صدقه في رسالته"⁽³⁾، ورغم مطالبته مشركي قريش الرسول محمد بإظهار معجزة أو معجزات كي يكون عربونا لإيمانهم أو حجة عليهم، فإن ردّ الرسول كان أن "المعجزات ليست بيده، بل بيد الله، وإن هو إلا بشر مثلهم لم يؤت أكثر مما

(1) جورج طرابيشي، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام (بيروت: دار الساقى بالإشتراك مع رابط العقلايين العرب، ط1، 2008)، ص 10، 9.

(2) مصطفى مراد، مائة معجزة ومعجزة من معجزات الرسول (القاهرة: دار الفجر للتراث، ط1، 1999)، ص 10.

(3) محمد متولي الشعراوي، معجزة القرآن، (مصر: ماكيت أشرف حسين، إدارة الكتب والمكتبات، دت) ، ص 6.

أوتوه، ولا يُمَيِّزُه في بشرِيَّتِه عنهم شيء سوى أنه يُوحى إليه".(1)

ويستشهد بآيات عديدة تؤكد الموقفين السابقين مثل " وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لِيُؤْمِنُنَّ بِهَا.. " (سورة الأنعام، الآية:109)، وقوله: "...قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ" (سورة العنكبوت، الآية:50).

ثم يقف الباحث عند تساؤل جوهرى : لماذا قضت المشيئة الإلهية أن ينفرد الرسول محمد دون سائر الرسل والأنبياء بأن يكون نبينا بلا معجزة ؟ فيحصر إجابة السؤال في خمسة مستويات للتعليل وهي :

1. **التعليل بالتكذيب** : أي توقع تكذيب المشركين حين مشاهدتهم للمعجزات كما كذب الكفار من قبلهم الأنبياء والرسل السابقين " وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مُوسَى بِالْبَيِّنَاتِ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ... " (سورة العنكبوت، الآية:39). " وَقَالُوا مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِ مِنْ آيَةٍ لِنَسْحَرَنَّ بِهَا فَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ" * (سورة الاعراف، الآية:132). إن توقع تكذيب الكفار للمعجزات يجعل من اتيانها عبثا في عبث لذلك غابت المعجزات.

2. **التعليل بالتأويل السحري** : لقد فسّر المشركون والكفار المعجزات على أنها نوع من السحر، والسحر هو قدرة شيطانية (ليست حقيقية بل توهيمية) على قلب طباع الأمور وإتيان الخوارق . ولذلك وجب – في نظرهم – رفض تلك المعجزات كعلامة على صدق النبوة ". يستنتج طرابيشي أن عدم وجود المعجزة أفضل من وجودها ثم يقال عنها سحرا، والدين ما جاء إلا ليبعد الناس عن السحر وشبهات السحر(2)، " فَلَمَّا جَاءَهُمْ مُوسَى بِآيَاتِنَا بَيِّنَاتٍ قَالُوا مَا هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّفْتَرَى... " (سورة القصص، الآية:36) .

3. **التعليل بالتعذيب** : لقد كفّ النبي عن مطالبة ربّه بالمعجزات بعدما توعدّ ربّه الكفار بمضاعفة العذاب إن أتتهم معجزات ثم يكفرون بعد ذلك. * " إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُضَلِّيهِمْ نَارًا كَلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ... " (سورة

(1) جورج طرابيشي، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، مصدر سابق، ص 14.

* ولو أن الكفار هنا لم يرفضوا المعجزات والآيات باعتبارها آيات حقيقة وإنما باعتبارها سحر، (وهكذا يكون المنطق إلى جانبهم) .

(2) جورج طرابيشي، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، مصدر سابق، ص 20.

* بهذا المنطق يعني أن الجاهل يُعذر بجهله، لذلك فهو تبرير غير سليم كليا .

النساء، الآية:56)، وأيضا " قَالَ اللَّهُ إِنِّي مُنَزَّلُهَا عَلَيْكُمْ فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدَ مِنْكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَابًا لَا أُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ " (سورة المائدة، الآية:115).

4. التعليل بعدم النجاعة وعدم العليّة: ومعناه ليس بين الإيمان وعدمه وبين المعجزة وعدمها من رابطة عليّة، فلا المعجزة تستتبع الإيمان، ولا عدمها يستتبع عدم الإيمان، ذلك أن الكفار قد تأتيهم الآيات ولا يؤمنوا بسبب أن الله لم يشأ ذلك، لأن الإيمان مشروط بإرادة الله وليس بإرادة الكفار **، "وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ... " (سورة يونس، الآية:100) . وقوله أيضا: " إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ (96) وَلَوْ جَاءَتْهُمْ كُلُّ آيَةٍ حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ " (سورة يونس، الآيتان:96-97).

5. التعليل بالآيات الكونية: ومضمون هذا التعليل أنه لا حاجة إلى المعجزات مادام الكون وحده كافٍ للدلالة على أن وراءه خالق مسير له " وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ (20) وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً... " سورة الروم، الآيتان:22،21 . لكن طرابيشي يستدرك أن هذا الإعجاز دليل على وجود الله لا على صدق نبوة الرسول.(1)

ثانيا: الإعجاز القرآني

يصل المفكر السوري في الأخير بعد أن قال بأن النبي محمد هو النبي الوحيد الذي بُعث بلا معجزة، ولديه مع ذلك معجزة من نوع خاص، إنه القرآن في حد ذاته بكلامه ونظمه، وآياته وسوره، فقد عجز الناس – ومنهم المخالفون – عن الإتيان بمثله أو مضارعتة كما ذهب إلى ذلك غالبية المفسرين، أو أن الله يصرف (يمنع) الكفار عن مضارعة القرآن كما ذهب إلى ذلك فريق ثان.

يعارض باحثنا - بوحى من العقل العلمي الحديث - تفسير الاكتشافات العلمية الحديثة بآيات القرآن، لأن القرآن كتاب إيماني روحاني وليس كتاب علم وتكنولوجيا.*

** ليس بالضرورة أن يكون تأويل الآية يصب في مضمون أن الإيمان معلق على إرادة الله المطلقة، لأن ذلك قد يتعارض مع قاعدة التكليف ومبدأ العدل الإلهي .

(1) جورج طرابيشي، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، مصدر سابق، ص 27.

* تنقّ مع طرابيشي كثيرا في رفض المبالغة في تحميل القرآن أكثر مما يحتمل وذلك في تفسير الاكتشافات العلمية انطلاقا من القرآن.

وهكذا بعد أن أثبت الناقد أن النبي محمد لم يكن مسنودا من باعته (ربّه) بمعجزات كما كان للنبين من قبله، والمعجزة الوحيدة التي كانت معه – إن سمينا ذلك معجزة – هي معجزة القرآن !! ومع ذلك لم يمنع من تضخم المعجزات التي نُسبت إلى الرسول التي بلغت ثلاث آلاف معجزة في بعض الروايات والمصادر!! دون الحديث عن مئات المعجزات التي نسبت لأصحاب النبي وغيرهم من الشخصيات التي أحيط بها هالة من القداسة.

ثالثا: نبي الثلاثة آلاف معجزة

على الرغم من أن النبي محمد أكدّ لمرتين على التوالي أنه ما بُعث لإتيان المعجزات، وأنه غير مستعد لأن يسأل ربه ذلك، إلا أن الحاصل هو نسبة كثير من الروايات إلى الرسول معجزات، بدأت ببضع معجزات ثم وصلت إلى عشرات، إلى أن انتهت بثلاث آلاف معجزة .

يتابع طرابيشي هذا التضخم الكمي والكيفي للمعجزة عبر الزمن وبالخصوص عند محطات أساسية مثلها شخصيات فكرية ثقافية، ابتداء من صاحب السيرة النبوية ابن هشام ثم الماوردي فالبيهقي مروراً بالقاضي عياض إلى ابن كثير حتى الحلبي وأخيرا الخصيبي. ومع أنه فصل كثيرا في سرد بعض هذه المعجزات التي ذكرها وكتب حوالي مائة وواحد وثلاثين (131) صفحة من الحجم الكبير بشقيها السنّي والشيعي، فإننا نجد انفسنا مضطرين إلى تلخيص عرضه إلى القدر الذي نحتاجه في هذه الدراسة.

1- المعجزات النبوية طبقا لابن هشام الأنصاري

وقد ذكر ابن هشام الأنصاري حوالي عشر معجزات منسوبة إلى النبي محمد كان ذلك في القرن الثالث للهجرة، ومن هذه المعجزات :

أ- سلام الحجر والشجر على النبي : فقد كان الحجر والشجر يقول له في الخلاء " السلام عليك يا رسول الله " .*

ب- إعماء القريشيين فقد رماهم بحفنة من تراب فلم يروه وهو يخرج تحت أبصارهم إلى المدينة .

ت- معجزة تكثير التمر والطعام .

* نلاحظ أن الرواية ربطت سلام (تحية) الحجر عن النبي في أماكن بعيدة عن الناس كي لا يكونوا شهودا، وهذا ربما علامة على وضع (كذب) الرواية و المعجزة .

ث- معجزة نبع الماء، وذلك بخروج الماء بمسح يده بالتراب .

يلق طرابيشي على هذه المعجزات " الهشامية " (نسبة الى ابن هشام صاحب السيرة) بأنها كانت من بين الروايات اللاحقة "أقربها إلى الحقيقة التاريخية، أو أقلها بعدا عنها".⁽¹⁾

2- المعجزات النبوية طبقا للماوردي

يبدو أن عدّاد المعجزات بدأ يعمل مع أبي الحسن الماوردي في النصف الأول من القرن الخامس فبلغ نحو أربعين معجزة، ومنها على سبيل المثال :

معجزة عبور الوادي، في غزوة خيبر حيث قال الرسول سيروا على اسم الله، فعبرت الخيل والإبل والجمال الوادي مثلما فلق موسى البحر .

ومنها معجزة تحويل الماء المالح إلى عذب، ومنها معجزات تُماثل معجزات النبي عيسى، كتكثير الطعام وشفاء المجذومين (المصابون بأمراض معدية) وإحياء الموتى وتسييح الحصى.⁽²⁾

3- المعجزات النبوية طبقا للبيهقي

يرى طرابيشي أن البيهقي لا يكاد يأتي بجديد سوى أنه توسّع فيما أورده سابقه، كروايته أكثر من صيغة للمعجزة الواحدة، لكنه يتميز عنهم بإضافته عدد المعجزات ليصل إلى الرقم ألف (1000).⁽³⁾

4- المعجزات طبقا للقاضي عياض

في النصف الأول من القرن السادس وصل عدد المعجزات مع السيرة الهشامية للقاضي عياض إلى مائة وعشرين، شملت إضافة إلى تكثير الماء والطعام وإبراء المرضى وذوي العاهات و إحياء الموتى وتكليمهم، كما ازدادت المعجزات عنده غرائبية وشملت الحيوانات والنباتات وغيرها مثل معجزة الشجرة التي قامت بين يدي النبي وشهدت بالشهادة ثم رجعت إلى مكانها (48) وكذلك في إنطاقه لحيوان الضب وهذه هي القصة، روى القاضي عياض عن ابن عمر أن الرسول " كان في محفل من أصحابه إذ جاء أعربي قد صاد ضبا، فقال : من هذا ؟

(1) جورج طرابيشي، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، مصدر سابق، ص 33.

(2) المصدر نفسه، ص 37،38. نقله عن : الماوردي، أعلام النبوة.

(3) المصدر نفسه، ص 39.

قالوا نبي الله فقال : واللات والعزى لا آمنت بك أو يؤمن هذا الضب، وطرحة بين يدي النبي (ص)، فقال النبي (ص) يا ضب، فأجابه بلسان مبين يسمعه القوم جميعا، لبيك وسعديك يا زين من وافى القيامة قال : فمن أنا ؟ قال رسول الله رب العالمين وخاتم النبيين، وقد أفلح من صدقك وخاب من كذبك، فأسلم الأعرابي ".⁽¹⁾ وقد تعمّدنا عرض القصة كاملة لتعلّق على حيثياتها، فأولا نلاحظ أن راوي القصة هو ابن عمر، وابن عمر هذا كان قد روى أحاديث نبوية كثيرة، شكك طرابيشي في صحة بعضها، ونحن نقول كيف يمكن الركون إلى راوي حديث نبوي وقد روى مع ذلك، روايات تقسم ظهر البعير في لا معقوليتها وغرابتها؟! والمشكلة تكون أكبر حينما تكون الرواية موضوعة على لسان ابن عمر هذا وهو بريء منها براءة الذئب من دم ابن يعقوب، وهنا يثور سؤال، لِمَ لا يُتشدّد في رواية السيرة مثلما يُتشدّد في رواية الحديث؟! بمعنى آخر لِمَ لا يشترط إسنادا قويا في الرواية مثلما في علم الحديث؟! أم أن روايات السيرة النبوية هي التي لا ينبغي أن تُمنح أكثر من حجمها أي نعدّها خليطا من السرديات والقصص والخرافات...

أما النقطة الأخرى التي أردنا إثارتها في سياق " معجزة كلام الضب " فنصوغها في التساؤل الآتي : كيف يمكن أن تقع قصة الضب هاته ويحضرها جمع غفير من الصحابة (محفّل) ثم لا يرويها إلا راوي واحد (ابن عمر)؟! مع العلم أن تكلم الضب يُفترض أن يصعق كل الحاضرين فيروون القصة لتبلغ الآفاق؟! غير أن هذا لم يحصل واكتفى بروايتها ابن عمر أو وضعت على لسانه زورا وبهتانا! ومثل هذه الأعاجيب كثيرة مثل معجزة إحياء الموتى !!

5- المعجزات النبوية طبقا لابن كثير :

في القرن الثامن لم يتغير عدد المعجزات عند ابن كثير منه عند القاضي عياض ولكنه توسّع في ذكر الروايات المختلفة للمعجزة الواحدة، وهذا إيهاما منه - بنظر طرابيشي - أن المعجزة رواها كثر وليس آحاد لإكسابها بعض المصادقية.⁽²⁾

ومن أمثلة هذه المعجزات حنين الجذع (جذع الشجرة) شوقا إلى رسول الله وشغفا من فراقه، أو تكثير الطعام كمعجزة الشاة التي طبخت وأكلت ثم وضع النبي يده على عظامها فعادت

(1) جورج طرابيشي، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، مصدر سابق، ص 49،50. نقله عن : القاضي عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى.

(2) جورج طرابيشي، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، مصدر سابق، ص 57.

سيرتها الأولى أي شاة حية.*

6- المعجزات النبوية طبقا للحلبي

سوف تبلغ المعجزات النبوية المحمدية عند صاحب " السيرة الحلبية " إلى العدد " الثلاثة آلاف معجزة " .

وإنما تميّز الحلبي عن غيره ممن سبقه، كونه توسّع في المعجزات التي أحاطت بمولد النبي محمد وظروف حمله ورضاعته وفضامه وطفولته، كالقول إن محمد كان يذكر الله وهو في بطن أمه قبل ولادته، أو كالتي تقول إن محمد ولد في الشهر الثامن (الشهر الذي لا يعيش من ولد فيه).⁽¹⁾

7- المعجزات النبوية طبقا للخصبي

تُحسب شخصية الخصبي (وعند الشيعة يُعرف باسم الحضيني) على التيار الشيعي في الإسلام، وهي الفرقة الثانية الكبرى بعد الفرقة السنية، وبلغ عدد معجزات النبي عنده حوالي ثلاثين معجزة وهو عدد قليل مقارنة بما أورده كُتّاب السير من قبله، لكن سيعوّض ذلك النقص، بزيادة أكبر للمعجزات ليس للنبي محمد، بل للإمام علي (ض).

لقد امتازت المعجزات التي أوردها الخصبي أنها مرفوعة من سلسلة رواة شيعة أو معدودين من الشيعة، كذلك فإن ما اشتهر في الأدبيات السنية عن تكثير الطعام سيتكرر عند الخصبي ولكن مع تغيير للحضور والشهود إلى صحابيين شيعة من أمثال أبي ذر الغفاري وعمار بن ياسر أو علي بن أبي طالب.⁽²⁾

وإذ ينسب الخصبي معجزة إحياء الموتى إلى شخصية علي ابن أبي طالب فإن إخراج ذلك كان بأمر من الرسول في بعض المعجزات، كما يلاحظ طرابيشي أنه في " الروايات الشيعية عن المعجزات المحمدية لا يحضر النبي إلا ويحضر معه الوصي، كالشخص لا يفارقه ظلّه " .⁽³⁾

* نلاحظ معجزة تكثير الطعام تتكرر كثيرا، وهي تدل - حسب رأينا - إلى انتشار الفقر والجوع في البيئة الصحراوية العربية القاحلة، بحيث يصبح معها الأكل والشبع من أكبر النعم والخير، والحكم ذاته ينطبق على إكثار الماء .

(1) جورج طرابيشي، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، مصدر سابق، ص 76،77. نقله عن : السيرة الحلبية.

(2) المصدر نفسه، ص 85.

(3) جورج طرابيشي، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، مصدر سابق، ص 91.

8- أدلة بطلان معجزات النبي محمد عند طرابيشي

إن وضع المعجزات للنبي محمد - حسب طرابيشي - في إطار المنافسة بين الديانات التوحيدية الثلاث، فكما كانت للنبي موسى معجزات خارقة مثل فلق البحر ولعيسى إحياء الموتى، حاول بعض المسلمين اختراع معجزات للنبي محمد تضاهي - إن لم تكن أرفع شأنًا - معجزات الرسل الأولين، وهكذا فقد أعطى الله النبي محمد - حسب ابن كثير - معجزة انشقاق القمر مثلما أعطى موسى شق البحر، بل إن معجزة محمد "أعم وأظهر وأبلغ". وإن أعطى موسى اليد البيضاء فقد أعطي محمد نورا عن يمينه كل ما هب وقام، أما عن معجزات التي أعطيت للنبي عيسى كإحياء الموتى، فإن محمد أعطي معجزة إحياء الجماد حتى⁽¹⁾.

أما الدليل الثاني على اختلاق المعجزات من المخيال الإنساني الذي كان عند اتباع الدين الإسلامي فهو سكوت القرآن المطبق على المعجزات الكثيرة التي نُسبت إلى الرسول محمد . أما الدليل الثالث على أن الأساس الإمكانى (الممكن) لهذه المعجزات المتكاثرة لحدّ واه، فهو بالرغم من تقرير القرآن في أكثر من موضع وتوكيده على أن لا أحد يعلم الغيب إلا الله، فإن ابن كثير - وغيره - ينسب إلى الرسول معرفته بالكائنات المستقبلية في حياته وبعده . وقد أحصى طرابيشي هذه النبوءات نحو مئة نبوءة في كتاب "البداية والنهاية" لابن كثير، كان كثير منها نبوءات سياسية "مفضوحة" كأن ترفع أو تحطّ من شخصية سياسية بعينها أو تكريسها السلبي أو الإيجابي لحدث سياسي معين⁽²⁾.

المطلب الثاني: المعجزات الإمامية والحاجة إلى تغيير لاهوتي

يُبرّر طرابيشي تناوله للمعجزات المنسوبة إلى أئمة المذهب الشيعي كون "هذه متممة لتلك وتندرج وإياها في سياق واحد وتتمتع بنفس المصادقية"⁽³⁾، ولكن قبل سرد وعرض نماذج لهذه المعجزات كما أوردها الناقد نقف عند توصيفه المعجزات الشيعية وهي كونها مغرقة أكثر في الغرائبية وأبعد عن العقل والمنطق منها من المعجزات المحسوبة على المذهب السنّي، وذلك راجع حسبه إلى وقوع الشيعة في غالب الأحوال في هامش الدولة الإسلامية، فبقيت جماعة

(1) المصدر نفسه، ص 64-66.

(2) المصدر نفسه، ص 66-68.

(3) المصدر نفسه، ص 95.

مُستضعفة ومُلاحقة مما جعلها تلجأ إلى الخيال لتعويض ما ينقصها في الواقع. (1)

أولاً: معجزات الإمام علي

تصل الخوارق في معجزات الإمام علي (ض) إلى درجة تشبه قصص ألف ليلة وليلة أو عجائب الإلياذة والأوديسة الهوميروسية. مثال ذلك ما يرويّه محمد بن جرير الطبري الموصوف بالشيوعي (تميّزا عن الطبري السنّي) في قصة طويلة منسوبة إلى الإمام علي حيث يخرج فيها علي من بيته فرّسان ثم يطير الفرسان بجناحيهما الكبيرين ومعهما علي وصاحبه ثم يعبران البحر دون أن يبتلاً فيصلاً إلى جزيرة عجيبة بها أثمار وأشجار وأزهار فيضرب علي بقضيبه (عصا) شجرة عظيمة فتخرج منها ناقة طولها ثمانون ذراعاً وعرضها أربعون ذراعاً، لها لبن أطيب من الشهد...!!! (2)

كذلك يتوقف طرابيشي قليلاً عند المعجزات الموضوعية برسم شخصية علي في سياق الصراع السياسي مع المذهب السنّي المسيطر على النظام السياسي، ولكن هذه المرة بإيراد معجزة إحياء النبي محمد (ص) وإخراجه من قبره ليشهد أحقيّة علي بالإمامة والحكم (3)، وغيرها كثير من المعجزات مثل قدرة علي مسح البشر والجماد وإنطاق العجماوات والحيوانات وتطويع قوى الطبيعية واختراق مقولات الزمان والمكان. ويختتم الناقد السوري بالتساؤل: إذا كانت للإمام علي كل هذه المعجزات والخوارق فلمَ لم يجعلها في خدمته لكي يكون خليفة رسول الله ويتغلب على خصومه؟! (4)، وهذا دليل على بطلان الهالة التي رُسمت حول الإمام علي من طرف أتباعه.

إضافة إلى المعجزات هناك أيضاً فضائل الإمام علي التي عدّها البعض بالعشرات منها ما نُسب للرسول من قول: «بي أنذرتم وبعلي بن أب طالب عليه السلام اهتديتم وقرأ (ص) "إنما أنت منذر ولكل قوم هاد"». (5)

(1) جورج طرابيشي، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، مصدر سابق، ص 84.

(2) المصدر نفسه، ص 96، 97.

(3) المصدر نفسه، ص 98، 99.

(4) المصدر نفسه، ص 103، 104.

(5) أبو الحسن القمي (ابن شاذان)، من فضائل أمير المؤمنين علي ابن أبي طالب (بيروت: دار البلاغة، ط1، 1987)، ص

ومنها أيضا ما رُوي عن الرسول أنه قال: "إذا كان يوم القيامة أمر الله ملكين يقعدان على الصراط فلا يجوز أحد إلا ببراءة أمير المؤمنين عليه السلام".⁽¹⁾

ثانيا: معجزات الأئمة الأحد عشر

ما يميز الأدبيات الشيعية عن المعجزة أنها لم تتوقف عند شخصية الرسول ولا حتى عند علي بن أبي طالب، بل تمتد على مدى ثلاث قرون لتعمم المعجزات على الأئمة الأحد عشر المتحدّرين من نسل فاطمة بنت الرسول

" لقد كانت قصص المعجزات الإمامية الشيعية أكثر إيغالا في الغرائبية وفي النزعة السحرية من قصص المعجزات النبوية السنيّة "⁽²⁾، وأما لماذا انتقلت المعجزات إلى الأئمة المهديين فيرجعه طرابيشي إلى سببين :

1. **السبب الأول لاهوتي** لأن الأئمة الأحد عشر (وليس الاثنا عشر) عند الشيعة يقومون مقام النبي، وبما أنهم يماثلونه في العظمة والكمال والقدرة، فقد ثبت لهم صحة المعجزات التامة والقدرات الباهرة .

2. **السبب الثاني تاريخي**، لأن الإسلام الشيعي تبلور كديانة مضطهدة، فكانت المعجزة هي سلاح من لا سلاح له.⁽³⁾

من بين ما يعرضه طرابيشي كنموذج للمعجزات الأئمة الأحد عشر، معجزة الخيط، وهي قصة طويلة جدا تؤكد أن الإمام زين العابدين أمرَ ابنه محمد بن علي الباقر بتحريك الخيط، فإذا بالمدينة قد زُلزلت وهلك منها أكثر من ثلاثين ألف رجالا ونساء، نكالا بما فعله الظالمون بشيعة علي (ض).⁽⁴⁾

يُحدّدالمفكر مجالات الأدبيات الشيعية حول معجزات الأئمة في ثلاثة:

1. **إشكالية الشك والبرهان**: أي محاولة إثبات هوية الإمام وحقيقته نتيجة لإخفاء اسم الإمام من طرف أبويه خشية قتله.

(1) المصدر نفسه، ص 36.

(2) جورج طرابيشي، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، مصدر سابق، ص 108.

(3) المصدر نفسه، ص 107، 108.

(4) المصدر نفسه، ص 110، 111. نقله عن : حسين بن عبد الوهاب، عيون المعجزات.

2. إشكالية الانشقاقات الداخلية: يحدث ذلك حين يكون الخلاف في المذهب الواحد، فيظهر صراعا آخر داخليا.

3. إشكالية التصفية الجسدية: أمام كثرة التصفيات لهؤلاء الأئمة من طرف الحكام توقفت سلسلة الأئمة مع غيبة المهدي وهو في الثامنة من العمر، وكانت غيبته هذه بحد ذاتها المعجزة الصغرى التي لا بد أن تليها المعجزة الكبرى التي ستمثل برجعته " ليمأ الأرض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا ".⁽¹⁾

ثالثا: المسار التضخمي للمعجزات الإمامية

الإمام علي 555 معجزة	الإمام علي الرضا 161 معجزة
الإمام الحسن بن علي 99 معجزة	الإمام محمد الجواد التقي 84 معجزة
الإمام الحسين بن علي 193 معجزة	الإمام علي الهادي التقي 93 معجزة
الإمام علي زين العابدين 106 معجزة	الإمام حسن الزكي العسكري 134 معجزة
الإمام محمد باقر 116 معجزة	الإمام محمد المهدي 127 معجزة
جعفر الصادق 263 معجزة	المجموع 2063 معجزة.*
موسى الكاظم 132 معجزة	

لِنُجْرِ مقارنة بين عدد المعجزات في المذهب السنّي وعدددها في المذهب الشيعي:

ابن هشام(10) – الماوردي(40)– البيهقي قيل(1000) – القاضي عياض(120) – ابن كثير(120)– الحلبي قيل(3000)– بعض المعجزات عن الصحابة لا تتجاوز(10).

إن أقصى عدد (120 + 10 = 130) أي أن عدد المعجزات عند فرقة السنّة = 130 > الشيعة = 2073.

وكذلك إذا أضفنا بعض معجزات سلمان الفارسي والمختار وفاطمة بنت الحسن – ولتكن(10) معجزات – إلى المعجزات الشيعيّة.

(1) جورج طرابيشي، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، مصدر سابق، ص 123.

* هذا الإحصاء لا يشمل المعجزات المنسوبة إلى فاطمة بنت الرسول ولا كذلك إلى شخصيات شيعية مرموقة مثل سلمان الفارسي وفاطمة بنت الحسن بن علي زوجة الإمام الباقر .

وهكذا بعملية حسابية، إذا لم نعمل بالروايات المجهولة والتي صيغتها "قيل كذا معجزة" وهي الصيغة التي لا تروي تفاصيل المعجزات ومضمونها وإنما تعطي رقما منفردا بدون سند راوي أو حتى مضمون لهذه المعجزات، والنتيجة هي إبعاد العدد ثلاثة آلاف الذي أورده الحلبي وكذلك العدد ألف الذي أورده البيهقي، والاختصار على أعلى عدد ممكن من الروايات والقصص المروية فعلا، وهذا العدد هو (120) عند القاضي عياض، هذا إذا وصل عدد القصص المروية إلى الرقم (120) فعلا. والنتيجة هناك اختلال في كم المعجزات بين أكبر فريقين في الإسلام (السنة والشيعية).

وقد حصر طرابيشي مواضع المعجزات التي نُسبت إلى الأئمة المهديين في :

1. القدرة على تحدي قوانين الكون والطبيعة (كإحداث الزلازل وتسكينها) .
2. تحدي القوانين البيولوجية (الإمام قد يتكلم وهو في بطن أمه ويقرأ القرآن) .
3. القدرة على إحياء الموتى .
4. القدرة على إنهاء الخلاف بين اتباع المذاهب الإمامية ذاتها بشكل عجائبي (كانطلاق الشاة لصالح علي بن الحسين ضد محمد بن الحنفية).
5. القدرة على إثبات العجائب كتعويض عن الاضطهاد التاريخي.⁽¹⁾

رابعا: التفسير النفسي-التاريخي للمعجزة والحاجة إلى ثورة فكرية

وهو فصل مهم يحاول فيه طرابيشي إيجاد تفسير لوجود ثم لتضخم المعجزة في الإسلام، لأن الإسلام جاء بدون معجزة إلا المعجزة القرآنية وهي بيانيتها وسحر ألفاظه وعمق معانيه، ولكن هذه المعجزة لا تساوي شيئا عند غير الناطقين بالعربية من الشعوب العجمية التي وصلها الإسلام، فاضطر الفاتحون الجدد إقناع تلك الشعوب باختلاق معجزات حول الرسول الجديد تكافئ في قوتها معجزات النبي موسى والنبي عيسى إن لم تكن أرفع وأقوى.⁽²⁾

وعلى الرغم من تحذير النبي محمد قومه من أن يرفعوه أكثر مما هو عليه لأنه مجرد عبد الله ورسوله، فقد جرى أسطرته وجعل قوله وفعله سنة، وهي قرآنا بعد المعجزة في الإسلام، وهنا

(1) جورج طرابيشي، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، مصدر سابق، ص 145-156.

(2) جورج طرابيشي، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، مصدر سابق، ص 165، 166.

نلاحظ التداخل بين أطروحتي طرابيشي الأولى أطروحة تأثير المعجزة في الإسلام، والثانية تحوّل الإسلام من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، أي أنه يمكن إيجاد علاقة بين الأطروحتين بالقول إن ما رفع من شأن السنّة والحديث إلا الرؤية الإعجازية للرسول، وهذا التفسير هو تفسير نفسي مشاعري، يُرجع سبب تأليه أيّة شخصية كانت نتيجة تعلق الأتباع والأنصار بتلك الشخصية (وهذا ربما بتأثير من دراسة طرابيشي لأبحاث فرويد النفسية).

هذا ما يصرّح به صاحب نقد النقد كملاحظة ثاقبة " يمكن القول إنه في إسلام الفتوحات، وطبقا للبنية الدينية السائدة من قبل في البلدان المفتوحة - وهي بنية بنيوية تتعبد المبعوث قبل الباعث (موسى، عيسى، زرادشت، ماني) - أعطت الأولوية للرسول على الرسالة، وبدلا من الإلحاح على مصدرها الإلهي صارت تُنسب إليه تحت اسم: الشريعة المحمدية ".⁽¹⁾

هذا عن الإسلام السنّي أما عن الإسلام الشيعي، فقد أعطى الأولوية منذ البداية إلى مسألة الإمامة التي بدأت سياسية خالصة إلى أن تحوّلت إلى إمامة دينية وروحية، ثم جعلت المعجزة برهانها كما جعلت المعجزة برهان النبوة في الإسلام السنّي.⁽²⁾

وهكذا بعد إجرائه مقارنة بين دور المعجزة في المسيحية وبين دورها في الإسلام يصل إلى أنه في المسيحية المعجزة خلّقت (أوجَدَتْ) الإيمان أما في الإسلام فالإيمان هو الذي خلّق المعجزة، أي أن المعجزة في المسيحية مقولة تأسيسية أما في الإسلام فليست كذلك، ولذلك لا يضير الإسلام الشك في المعجزة من وجهة النظر العلمية (الإبستمولوجية) بينما نقد المعجزة في المسيحية يصيبها في أساسها.⁽³⁾

لم يكن تناول طرابيشي لدور المعجزة في تحوّل الإسلام إلى إسلام سحري لا معقول من أجل الدراسة النظرية، ولكن جاءت هذه المحاولة من ضغط العصر الذي يحيا فيه، سواء واقع المجتمع العربي الإسلامي المتخلف أم عصر المجتمع الغربي المتفوق، لقد دعا مفكرنا إلى القيام بثورة كوبرنيكية على مستوى العقول في البلدان العربية تشبه إلى حد كبير الثورة التي كانت في أوروبا في القرن السابع عشر أو الثامن عشر، ومن دون هذه الثورة في الأذهان فإن

(1) المصدر نفسه، ص 168.

(2) المصدر نفسه، ص 172.

(3) المصدر نفسه، ص 178، 179.

العالم العربي والإسلامي مهدد " بالارتداد نحو قرون وسطى جديدة " (1).

نقد وتقييم

- هناك مؤاخذة منّا على طرابيشي في استعماله للعدد "ثلاثة آلاف معجزة" دون عرضه على ميزان النقد والشك، لأنها رواية عدد أو رقم بدون مضمون (قصصي أو حكائي) وهذا ليس من المنهج العلمي وإنما هو تضخيم أو تساهل في أخذ الروايات قصد خدمة أغراض أخرى.

- كما نود الوقوف عند مسألة فتحت لنا باب من التساؤلات، وهي أن المعجزات في حد ذاتها غير كافية كل الكفاية لإقناع الناس بنبوة الرسول، إذ قد تكون تلك المعجزات التي يأتيها النبي هي بإعانة من شياطين الإنس والجن! أو أن تكون وهمًا في وهم أو هي سحر للعيون لا حقيقة في الوجود، هذه الظاهرة تجد سندًا لها حتى في القرآن نفسه، حينما سَحَرَ السحرة أعين الناس وحولوا حبالهم إلى أفاعي تتلوى! وهنا يثور سؤال في الحال، إذا كانت المعجزة - وما أدراك ما المعجزة - غير كافية لإقناع المشركين والمنكرين - على الأقل من الناحية المنطقية والعقلية - فكيف يتم إقناعهم؟

في الحقيقة بعد تقليبنا لهذا السؤال من جميع نواحيه لم نجد له إجابة حاسمة، إلا بعض الإجابات المحتملة، ومن ذلك مثلًا القول: لا توجد فعلاً وسيلة قاطعة وحاسمة لإقناع جميع الكافرين بالنبوة أو الألوهية إذ بالرغم من إظهار المعجزات، يظلّ شك في قلوب المشركين يراودهم، وعندما تدق ساعة الإقناع أو الإيمان لا نجد لذلك تفسيرًا إلا الحالة النفسية للمكذّب، فكأنما المسألة قلبية تتحكم فيها المشاعر والعواطف أكثر من المبررات المادية .

لكن هذا الاحتمال من الإجابة و الذي يرفع المسؤولية عن المكذبين بالرسول والنبوءات أو حتى بالألوهية يصطدم مع حقيقة التكليف والحساب، فهؤلاء المكذبين ما مصيرهم يوم الحساب؟ إلى جنة أم إلى نار؟ وهل سيُعذرون بكفرهم لأنهم لم يفتنوا، والافتناع ليس شيء يمكن فرضه بل هو رضوخ ذاتي وتسليم تلقائي وطواعية !!؟

لنعد إلى صاحبنا ونسأله لِمَ لَمْ تنتبه إلى هذه الإشكالية التي تُحيط ليس فقط بالمعجزة، بل بحقيقة الوجود الإلهي والإنساني، وحقيقة الخلق والبعث والحساب؟ ودون كيل التهم جزافًا، فإننا

(1) جورج طرابيشي، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، مصدر سابق، ص 182. ثم يشير طرابيشي إلى أن " القرآنيين الخُصّص يمكن أن يطلعوا بدور ريادي في هذا الانقلاب " أي في هذه الثورة الفكرية المأمولة .

نشير إلى أن هذه الأسئلة لا تطرح إشكالية على الدين الإسلامي وحده الذي خلا من المعجزات، بل تمس جميع الأديان السماوية وغير السماوية (اليهودية، المسيحية، الإسلام، البوذية) التي جاءت بمعجزات وبدونها، كما أننا نظن أن البحث في هذه الإشكالية يقربنا أكثر إلى مسألة الإلحاد، وهو طابو من الطابوهات في الثقافة العربية المعاصرة، لذلك نعتقد أن طرابيشي تحاشى الحديث والتعمق في تلك المسألة تجنباً لشبهة الإلحاد.*

ومع ذلك وجدنا من الباحثين من يفرق بين المعجزة وبين السحر بقوله إن المعجزة خارقة للعادة أما الشعوذة والسحر والمخترعات الغربية فليست خارقة للعادة بل تُعرف عن طريق التعلم والدراسة لأن بعض أنواع السحر هو سحر للعيون فقط وليس سحر واقعي، ضاربا مثلاً بواقعة موسى والسحرة،⁽¹⁾ ولكننا نميل إلى أنه طالما أن السحر مجهول بالنسبة للإنسان المسحور، فإنه لا امكانية للتفريق بينه وبين المعجزة.

- إن القول بأن أسباب ابتداء المعجزات كان الخلاف السنّي الشيعي في إطار الصراع السياسي على الحكم، قلت إن من شأن ذلك أن يحصر الخلاف على المستوى السياسي السطحي دون النفاذ إلى العقل المعرفي الإبستيمولوجي . بدليل أن المعجزات الإمامية مرفوضة بالنسبة للطرف السنّي كما أن ما نُسب من معجزات للخلفاء الثلاث (أبو بكر، عمر، عثمان) مردود من وجهة النظر الشيعية، ومعنى ذلك أن المعجزة مرفوضة على الأقل من طرفي النزاع (السنّي والشيعي) مما يحول دون ترسخها وتحولها إلى بنية معرفية لا شعورية تُميّز العقل العربي، بمعنى آخر إن تأثير المعجزة في التاريخ الإسلامي كان على مستوى الإيديولوجية لا الإبستيمولوجية .

- نلاحظ أن طرابيشي لم يتحرّز كثيرا في حديثه عن الإسلام الشيعي الذي "تكوّن وتبلور كديانة مضطهدة"⁽²⁾ . فمن شأن هذا الوصف أن يُثير حفيظة ونعرات نائمة لدى الطائفة الشيعية، وبدلاً من محاولة التخفيف من وطأة الثارات التاريخية القديمة والتي لا دخل لجيل اليوم من أبناء الطائفة السنّية فيما حصل في الماضي، نراه يُمارس نوعاً من التحريض غير المباشر للطائفة الشيعية وذلك بتذكيرها بالاضطهاد الذي تعرّضت له ولا زالت ترزح تحته من

* نُشير أيضاً إلى أن موضوع المعجزة يُثير نوعاً من الحساسية الطائفية، خصوصاً بين لامعقولية المعجزات السنّية والشيعية، لذلك نفضل إيراد نصوص طرابيشي كاملة بحرفها ودون التصرف فيها وهذا منعا لكل لبس أو سوء فهم.

(1) مصطفى مراد، مائة معجزة ومعجزة من معجزات الرسول، مصدر سابق، ص 10، 11.

(2) جورج طرابيشي، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، مصدر سابق، ص 108.

طرف خصومها ولجئها إلى سلاح المعجزة الذي هو "سلاح من لا سلاح له".
- من غير الضروري القول بوجود رابط يربط بين الإيمان بالمعجزة والعمل بالحديث كي يطغى الإسلام الحديثي على الإسلام القرآني، ومع ذلك يحاول طرابيشي الربط بينهما.
- وقع طرابيشي في تناقض تمثل في قبوله للمعجزة أو إمكانية وقوعها من حيث المبدأ بما في ذلك معجزات النبي عيسى عليه السلام، وافتقاره لحجج علمية عقلية تثبت حدوث المعجزات؟ والأمر يهون إذا انطلق المفكر من عقيدته الايمانية كمسلمة من مسلماته لكنه في ذات الوقت ينظر إلى المعجزة باعتبارها شيئاً خارقاً للقوانين الطبيعية ! لذلك نعيب عليه أن يصرح بميوله العقلانية (الإيمان بالأسباب والمسببات) ثم نجده يسكت عن تفسير معجزات الانبياء، وبعده يصف بعض معجزات التي تُسبب إلى النبي محمد (ص) " بالغرائية " وهل هناك مقياس للغرابة أو الوجاهة إزاء المعجزة طالما هي مناقضة للواقع والعقل أو كلاهما معاً!! هذه الازدواجية في المعايير تضرب التحليل البنيوي الطرابيشي في مقتل.

خاتمة

إن مشروع ما كنا سميناه مشروع طرابيشي البديل يتلخص في :

- اقتصار شرائع الإسلام على القرآن وحده دون السنة النبوية لأن الرسول مجرد ناقل أمين لتلك الشرائع الالهية وليس له من الأمر شيء.
- إن جدّة منهج طرابيشي ينبغي أن يُعزى الى كشفه "آليات التخريج" أي بحث الأصوليين عن المخارج المنطقية لتناقضات الأحاديث ومازقها المختلفة وتصنيفها الى خمسة أصناف: المخرج التأويلي - التوهيمي - النسخي - الترجيحي - التعادلي.
- إن عقيدة طرابيشي هي أن الاحاديث النبوية المتناقضة والمختلفة يجب رفضها من جذورها وأساسها لأنها أحاديث وَضَعَتِهَا الصنعة الحديثية، ولا ينفع معها محاولة تجميل صورتها أو رفع التناقض واللبس عنها، وكل محاولة لذلك هي مشاركة في إعطاء مصداقية مزيفة لواضعي الأحاديث. وكان حرياً بفقهاء المسلمين أن يَنأَوْا بأنفسهم عن الاحاديث الموضوعية ودليل وضعها هو التناقض الصارخ بينها، إذ لو كانت من مصدر إلهي واحد لما كان هناك تناقض، وإنما لأن الناس اختلفوا في أمور الدين فِرَقًا ومذاهبًا، فلن يجد بعضهم بُدًا في اختلاق أحاديث نبوية زورا وبهتانا، يدعمون بها مذاهبهم وأسائدتهم.
- اعتباره للشافعي أول من أسس لمقولة "حجيّة السنة" في مذهب نظري متكامل، أما الامام

ابن حنبل فهو المسؤول الثاني بعد الشافعي عن ظاهرة تضخم الحديث.

- والنتيجة أن تغييب العقل وتغييب التعددية في الايديولوجية الحديثية المنتصرة هو المسؤول الأول عن أفول العقلانية العربية الاسلامية ليدخلها في ليل الانحطاط الطويل.

- وإلى جانب تأثير ايديولوجيا الحديث يُضيف أيضا عامل آخر وراء استقالة العقل العربي وهو انتشار فكرة الايمان بالمعجزات سواء المنسوبة للرسول محمد(ص) أو لصحابته أو حتى لغيرهم مما أفقد العقل العربي الضوابط المنطقية المعروفة.

- هذه هي الرؤية البديلة التي استقل بها طرابيشي، ولكن نسأل: أيمن أن يكون هذا التحليل الطويل في صف التحليل الاستمولوجي أم في جهة التحليل الإيديولوجي؟! نعتقد - كما هو عند الجابري - لا يمكن رسم خط فاصل بين التحليل الاستمولوجي والتفسير الايديولوجي عند طرابيشي، فهما متداخلان لأن كشف الآليات الاستمولوجية لتضخم الحديث ينطلق من مبدأ ايديولوجي قائم على اعتبار الاسلام قرآني لا حديثي.

يبدو لنا أن طرابيشي أخطأ في إبطاله التام (بجرة قلم) كما يقال، اعتبار الحديث كمرجعية تشريعية من طبيعة ثانية، لكنه أصاب في كشفه التضخم المتسارع للحديث وانتشار لظاهرة الوضع وبالتالي كشفه انسداد باب الاجتهاد في الفقه الإسلامي، وهنا يثور سؤال ملح: ما هي حدود التشريع الحديثي (النبوي) في الإسلام؟ أو ما حدود السنّة في الإسلام؟

في اعتقادنا أن هناك إمكانية لتجسيم سلطة السنّة أو الحديث إلى أقصى قدر ممكن وإبقاء على الضروري منها مع التسليم بإبقاء الباب مفتوحا لإعادة قراءة السنّة (الضرورية المتبقية) من جديد تبعا لتغير الظروف والأزمان. ونحن نعني بكلمة الضروري من السنّة ليس معناه وجوب اتفاق جميع المسلمين على طريقة معينة في تطبيق السنّة لأن ذلك غير ممكن لوجود اختلافات بين الفرق والمذاهب الإسلامية فيما بينها، وإنما نعني بالضروري ما اتفق عليه أهل القطر الواحد أو البلد الواحد أو الجهة الواحدة اتفاقا إراديا.

على كل حال تبقى مسألة موقع السنّة في الإسلام وتفسيرها تحتاج إلى تفسير أكبر وأشمل لظاهرة الدين والوحي، وليس الوقوف عند تجلياتها، وهنا تحضرنا مسألة موقف طرابيشي من القرآن فموقفه من القرآن حسب دراستنا المتواضعة ليس واضحا ولا فاصلا ولا موقفه من الأديان بصفة عامة، فمن جهة يسلم بسماوية الأديان ومصدرها الإلهي ومن جهة أخرى يعتبر الأديان حصيلة عمل الإنسان، بعبارة أخرى نقول إنه ترك تداخلا وتشابكا بين الديني والإلهي وبين

الإنساني والاجتماعي في الموضوع الذي نتكلم عنه، هذا التشابك والتداخل لا تُميّز معه أين يبدأ هذا وأين ينتهي ذلك!

- ومن الملاحظات السلبية التي نؤاخذ الباحث عليها وهي إغفاله الإرادي لمساهمة الشاطبي في الارتقاء بعلم أصول الفقه من خلال إعطاء أهمية كبرى لمقاصد الشريعة الإسلامية على حساب الأحاديث الضعيفة وغير القطعية، ولم يوضح الناقد أثر تلك المحاولة على الفكر التشريعي الإسلامي.

- أما نقاط القوة في تفكيك الباحث فهو عمق وشمولية البحث الطرابيشي في التراث الحديثي، ونحن نعتقد أن كتابه "من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث" سيغدو مرجعا أساسيا للدراسات التراثية للطلاب والباحثين العرب، وذلك لشمولية موضوعه ودقة منهجه ووضوح هدفه، نعتقد أيضا أن الاستدلالات الجزئية والتفصيلية عن الأحاديث النبوية ستخدم وتُفيد الباحثين كثيرا.

- لاحظنا أيضا استخدام الناقد كثيرا لعبارة "النشأة المستأنفة" الخلدونية وهذا الاصرار على هذا الاستخدام ربما يدل على محاولة منه للتحرر من مصطلحات الجابري الاستمولوجية، فبدلا من مفهوم "القطيعة الاستمولوجية" الباشلارية نجده يستخدم تلك العبارة.

- ذاك عن إسلام الحديث، أما عن إسلام المعجزة فنرى أن فكرة المعجزة لا تشغل حيزا كبيرا في العقل الإسلامي العربي، فهي فكرة في ظننا توارت إلى الخلف بفعل فتوحات العولمة والتداخل بين الثقافات الذي ميّز عصر الفيسبوك "Facebook" والتويتتر "Twitter" واليوتوب "Youtube". ونحن نرى أن الاتجاه اللاعقلاني في الثقافة الإسلامية في عصرنا الحاضر على الأقل، يمكن أن نجد له مثالا لا في الإيمان بالمعجزات، وإنما في ظاهرة الجنّ والادعاء بحلوله ومسّه الاجسام، وظهور الرقى والتعاويذ، وما نراه في بعض وسائل الاعلام من حكايات لأصناف عديدة من مسّ الجنّ للبشر، ما يدل على شيوع هذه الفكرة عند طبقة عريضة من الناس، وقد شاهدنا محاولة بعض شيوخ الدين وأشباههم ضرب النساء والرجال المرضى لإجبار الجنّ على الخروج من أجسادهم، وفيهم من مات من شدة الضرب، بينما يُفترض معالجة هاته الحالات على أنها نوع من الامراض النفسية، هذا أولا، أما ثانيا : تُرى هل ما يحدث اليوم في سوريا من مأساة انسانية، يمكن ايجاد صلة بينه وبين الاعتقاد بالمعجزة لدى شريحة عريضة من الشعوب العربية؟! بكل تأكيد لا، وإنما المشكلة التي تؤرق العرب اليوم هي من طبيعة سياسية اجتماعية اقتصادية... إلخ نعم مشكلة الحكم والدولة لم يفصل فيهما منذ القدم، وللأسف لازالت الاسباب تعمل عملها في تخريب الدول وفناء العمران.

- إضافة إلى عدم أهمية روايات المعجزات، كونها روايات تاريخية، لا يترتب عنها أي فعل تشريعي، فهي قصص للاعتقاد فقط، بعكس الأحاديث النبوية التي لها سلطة تشريعية بدخولها في مجال الفقه. كما نرى مبالغة طرابيشي في إيلاء المعجزة دورا كبيرا بمساهمتها الحاسمة في التضييق على العقل العربي والاسلامي التي دفعته نحو الاستقالة، ذلك أن المعجزات مجرد مرويات من آحاد، وغالبية علماء الأصول والحديث رفضوا رواية الآحاد، وبالتالي نرى أن ظاهرة انتشار المعجزة يجب أن توضع في إطارها المستحق.

وبعد تطرّقنا لمشروع جورج طرابيشي في نقد مشروع الجابري ثم طرحه لمذهبه البديل الذي يُرجع فيه أسباب استقالة العقل العربي الى الاسلام الحديثي لم يبق أمامنا سوى معرفة موقف كل من المفكرين نحو قضايا راهنة لها علاقة بسؤال النهضة والحداثة، وهما : الديمقراطية والعلمانية، فما موقفهما من هاتين المسألتين ؟ وهل كان موقفهما منسجمين مع أطروحتهما؟

الفصل الرابع: مشكلتا الديمقراطية والعلمانية في الوطن العربي بين الجابري وطرابيشي مع تقييم عام لفكر طرابيشي

المبحث الأول: مشكلة الديمقراطية بين الجابري وطرابيشي

المبحث الثاني: إشكالية العلمانية في الوطن العربي

المبحث الثالث: نقد جورج طرابيشي في الميزان

الفصل الرابع: مشكلتنا الديمقراطية والعلمانية في الوطن العربي بين الجابري و طرابيشي مع

تقييم عام لفكر طرابيشي

مقدمة

إن اهتمام الجابري بمسألة الديمقراطية ضرورة فرضتها الظروف التاريخية التي يمر بها العالم العربي، فبعد دخول أوروبا الغربية و أمريكا الشمالية و اليابان إلى النادي الديمقراطي انضم أيضا إلى هذا النادي بعض أقطار أوروبا الشرقية في أواخر القرن العشرين، لم يبق إذن إلا بعض الدول الفقيرة من أفريقيا وآسيا وأمريكا الجنوبية إضافة على الوطن العربي من المحيط إلى الخليج. وهنا يبدأ التساؤل عن هذه الوضعية، وتحديد أسبابها و ظروفها. لكن الناقد طرابيشي جعل العلمانية أول اهتماماته لأنها الطريق الضرورية لولوج عالم الحداثة، ومن العبث السعي نحو إقامة ديمقراطية سياسية في الدول العربية في ظل غياب ديمقراطية اجتماعية، فكرية ودينية.

وعلى الرغم من أن موضوعي الديمقراطية والعلمانية موضوعان معاصران ولا ينتميان إلى التراث، إلا أنه من السهل إيجاد علاقة بين مذهب كل من المفكرين الكبارين (الجابري و طرابيشي) في نقد العقل العربي وبين موقفهما من مسألتَي الديمقراطية والعلمانية، بدليل استمرار خلافهما حولهما، من هنا نطرح سؤالنا: ما موقف الناقد من مسألتَي الديمقراطية والعلمانية؟ وهل كان موقفهما المتباعد انعكاسا بل استمرارا لخلافهما حول التراث والعقل العربيين؟

المبحث الأول: مشكلة الديمقراطية بين الجابري و طرابيشي

كما سبق وأن أشرنا في مقدمة هذا الفصل حول افتراق الباحثان في رؤيتهما حول طبيعة ومفهوم كل من الديمقراطية والعلمانية. فإننا نضع التساؤل أولاً برسم الديمقراطية كالاتي: فكيف ينظر الجابري الى الديمقراطية في الوطن العربي؟ وهل هناك امكانية لتطبيقها؟ وكيف رد طرابيشي على طروحاته ومسلماته؟

المطلب الأول: مفهوم وعوائق الديمقراطية عند الجابري

لقد ظهرت فكرة الدعوة على الديمقراطية - حسب الجابري - منذ أكثر من قرن، أي في بدايات القرن العشرين، ومع ذلك لم يتحقق من الديمقراطية شيء كثيراً، وهناك إجماع من المحيط إلى الخليج على إن الديمقراطية فشلت في الوطن العربي، وإذا أردنا إن نبحت عن شواهد لذلك، فلن تتأخر هذه الشواهد لحظة واحدة عن الحضور، ففي السودان الذي تم فيه أكثر من مرة إسقاط الحكم غير الديمقراطي من خلال انتقال القوى الوطنية المعارضة إلى التحرك في الشارع، كانت العملية تنتهي مباشرة أو بعد فترة إلى عودة الحكم غير الديمقراطي، إما بتسلم الجيش السلطة و إما بعجز الأحزاب الديمقراطية عن ضبط قواعدها، وأما في الجزائر فتم إيقاف عملية الانتقال إلى الديمقراطية في منتصف الطريق و ظهور بواذر تقييد بأن الحزب الذي فاز بأغلبية مقاعد البرلمان (الجهة الإسلامية للإنقاذ) لم يكن ينوي احترام الديمقراطية، وأما في تونس فتسير إلى الديمقراطية بخطوة إلى الأمام وخطوتين إلى الوراء وكذلك في مصر حيث حكم العسكر من وراء الحزب السياسي الحاكم، إلى المغرب حيث التجربة الديمقراطية تدور في حلقة نفسها منذ ثلاثين سنة، إلى المجالس الاستشارية في الخليج المتوقفة عن النمو و التطور⁽¹⁾.

لقد أرجع الناقد المغربي أسباب فشل الديمقراطية في الوطن العربي إلى عوامل عديدة يمكن إجمالها فيما يلي :

أولاً : عوائق الديمقراطية في الوطن العرب

حصر الجابري عوائق الديمقراطية في خمسة عوامل نُجملها فيما يلي:

(1) محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط4، 2013)، ص85.

1- كيفية الانتقال إلى الديمقراطية :

وهذا مشكل عملي، فالانتقال على الديمقراطية يفترض طريقين :

الطريق الأول : إما أن يتولى الحكام أنفسهم القيام بعملية الانتقال هذه، أي أن يتنازلوا عن سلطاتهم، وهذا نادر الحدوث ولا يمكن التعويل عليه.

الطريق الثاني : إجبار الحكام على الانتقال إلى الديمقراطية، وهذا يستلزم وجود قوة ديمقراطية في المجتمع وراء هذا الانتقال، وهذا الطريق يأخذ شكل منعطفين :

المنعطف الأول : يتم الانتقال بالتدرج وذلك بالعمل على ترسيخ الديمقراطية في المجتمع بواسطة التنقف و الوعي بها في جميع طبقات المجتمع حتى تصبح الديمقراطية واقعا مفروضا من قمة الهرم (الحاكم) إلى قاعدته (الشعب).

وأما المنعطف الثاني : فهو إزاحة الحكام بالقوة العسكرية والثورية (عصيان مدني، عمل سري)... الخ ولكن هذا الأسلوب الأخير في نظره غير ديمقراطي ولا يؤدي إلى الديمقراطية، لأنها ستتحول بل تحوّلت إلى نقيض الديمقراطية وهو ما حدث فعليا وتاريخيا.⁽¹⁾

وهذا يقودنا إلى القول بأن طريق التدرج في الانتقال إلى الديمقراطية هو الأسلم والأضمن، غير أن الأمور و الصعوبات لا تتوقف عند هذا الحد لان التدرج قد يكون مبررا لتميع القضية و إفراغها من محتواها و فرصة للحكام لكسب الوقت، بل فرصة لتضييع الوقت إلى ما لانهاية.

2- شكوك النخبة العربية المثقفة حول الديمقراطية

نوجز الكلام حول المواقف المتوجّسة من الديمقراطية كما بيّنها الناقد كالاتي:

أ-الاتجاه السلفي : إذا كان التيار السلفي لم يعارض الديمقراطية مباشرة، فقد فضل استبدالها بالشورى، والشورى عند هذا الاتجاه غير ملزمة ومختصة بأهل الحل والعقد، أو يفضل " المستبد العادل " كما أن الجابري يشهد بما نسب إلى بعض زعماء الجبهة الإسلامية للإنقاذ من أنهم لن يحترموا الديمقراطية إذا ما فازوا ووصلوا إلى السلطة، كما تميز الشيخ محمد عبده في مقاله المشهورة في دعوته إلى المستبد العادل.

ب-التيار الماركسي : لقد بنى الاتجاه الماركسي خطابه السياسي على تسفيه الديمقراطية

(1) محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مصدر سابق، ص 83، 82.

لأنها وسيلة تستعملها الطبقة البرجوازية للاستبداد بالطبقة الكادحة.

ج- التيار الليبرالي : أما التيار الليبرالي لم يخف شكوكه من إمكانية تطبيق الديمقراطية تطبيقاً غير مشوّه، بسبب غياب طبقة برجوازية في المجتمع العربي، ولذلك يطالب هذا الإتجاه " بفسح المجال للطبقة المتوسطة العربية كي تنمو وتترعرع حتى يغدو في الإمكان تطبيق الديمقراطية ".⁽¹⁾

د- الاتجاه القومي : لقد شك الإتجاه القومي هو الآخر في جدوى الديمقراطية، وذلك من خلال تفضيله للديمقراطية الاجتماعية على الديمقراطية السياسية، على اعتبار أن الديمقراطية السياسية إن هي إلى ديمقراطية مزيفة وشكلية، وأما الديمقراطية الاجتماعية أي الديمقراطية التي تكفل حقوق الأفراد (الشغل . الغذاء . التعليم . الصحة) فهي الديمقراطية الحقيقية وهي التي يجب السعي إلى تحقيقها. هذا إضافة إلى أن الفكر القومي يعطي الأولوية للوحدة على حساب الديمقراطية كما يعتبر حدود الديمقراطية ينبغي ألا تتعدى الأهداف القومية و الوحدة العربية.⁽¹⁾

3- الاقتصاد الريعي :

من بين الأسباب التي تحول دون قيام الديمقراطية في الوطن العربي - حسب الجابري - هو اقتصاد الريع أي الاقتصاد الذي يقوم على عائدات النفط، أو على عائدات العمال المهاجرين والهبات و الإعانات و القروض مما يجعل الدولة تنفق وتعطي وتمنح من الريع وما في معناه، بدل أن تأخذ من القوى المنتجة في المجتمع بواسطة الضرائب ما تقضي به حاجاتها، ومن المعروف أن عملية متابعة صرف أموال الضرائب هي البداية الفعلية للديمقراطية في أوروبا.⁽²⁾

4- فشل تجارب المجالس النيابية :

لقد عرفت بعض الأقطار العربية تجربة المجالس النيابية (البرلمان)، وعض أن تكون هذه التجارب فرصة لترسيخ الديمقراطية في المجتمعات العربية، ساد نوع من الإحباط في أوساط الفئات الاجتماعية المختلفة وذلك بفعل التزوير على نطاق واسع، كما أن النظام البرلماني حتى وإن لم يقع تزوير في انتخابه فهو معرض لعيوب كثيرة وذلك بسبب غياب النضج اللازم في

⁽¹⁾ محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مصدر سابق، ص 97-100.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 127.

المجتمع (1).

5- الامبريالية العالمية :

لقد كان دور القوى الكبرى (أمريكا و أوروبا الغربية) دورا تخريبيا إزاء تطور الديمقراطية في الدول العربية، لقد كانت المصالح . لا تطبيق الديمقراطية . هي ما يحكم تصرف الدول الكبرى إزاء الدول العربية، كما أن سياسات الدولالعربية كانت عبارة عن ردّ فعل أكثر منها فعل إستراتيجي، فتارة كان الانشغال بتحرير فلسطين وتارة أخرى بالوحدة وأخرى بالممانعة أو بالمقاومة، وهكذا ما أثر على التطور الطبيعي للمجتمع و الدولة العربيين.

وبمقابل هذه المعوقات التي تحول دون تبيئة الديمقراطية في الوطن العربي، يرى الجابري أنه يجب عدم إغفال أيضا ظروف أخرى موضوعية هي في صالح تمكين الديمقراطية في الوطن العربي، وهذا ما سنعرضه في الفقرة التالية :

المطلب الثاني: التغلب على عوائق الديمقراطية والتأصيل لحقوق الانسان عند الجابري

قبل التطرق الى كيفية التغلب على هذه العوائق يتنبّه الناقد المغربي الى الظروف المساعدة التي طرأت على الحالة العربية والتي تخدم تحقيق الديمقراطية، يحددهما الناقد في توفر شرطين داخلي وخارجي.

أولا : ظروف موضوعية لفائدة الديمقراطية

يتحدث المفكر المغربي عن شروط موضوعية يمكن أن تكون مساعدة في تحقيق الديمقراطية في الوطن العربي منها:

1-سقوط المعسكر الشيوعي (الشرط الخارجي)

إن سقوط الاتحاد السوفياتي بسبب البيروقراطية الإدارية و الحزبية وغياب الديمقراطية فيه، كان له أكبر الأثر في انهيار هذا النموذج في وعي النخب العربية التي كانت تعلق أمالا كبيرة على النموذج الاشتراكي بحجة تغليبها للجانب الاجتماعي على السياسي، وتبين أن الديمقراطية الاجتماعية التي طال ما نادى بها المفكرون الماركسيون العرب لم يكن اختيارا صائبا.

(1) محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مصدر سابق ، ص 103، 104.

من جهة ثانية كان نتيجة سقوط الاتحاد السوفياتي أن خفّ و قلّ بدرجة ما - الصراع على النفوذ، الذي كانت المنطقة العربية مسرحا له، تتجاذبها القوى الكبرى يمينا وشمالا في إطار الحرب الباردة " إن غياب الاتحاد السوفياتي كقطب منافس ومصارع للغرب، ولو أنه غياب تضررت منه قضايانا القومية، سيجعل الغرب بصورة أو بأخرى أقل حماسا وأقل حاجة لدعم الأوضاع غير الديمقراطية في العالم لعدم توقف مصالحه عليها (1).

من جانب آخر يلاحظ أحد الباحثين أن فرص تغيير النظام السياسي للدولة القومية العربية وبالتالي الولوج الى النهضة أصبحت أكثر سهولة ومرونة لأن معطيات العولمة تساعد على ذلك، لينتهي الى أن اللحظة التاريخية أزفت للتغيير الحضاري المنشود.²

2- تطور الدولة القطرية (الشرط الداخلي)

من بين الوقائع الجديدة التي يمكن أن تساعد على خروج مسألة الديمقراطية من وضعية الحصار التي مرت بها، وهي واقعة الدولة القطرية، لقد كان ينظر إلى الدولة القطرية إلى وقت قريب على أنها العائق في تحقيق الوحدة العربية، باعتبار أن الدولة القطرية من آثار الاستعمار، وأن الكيان الطبيعي للعرب هو الأمة العربية الواحدة، فتم تأجيل الديمقراطية على حساب الوحدة، و أما اليوم لم يعد هذا القول مقبولا وذلك لسببين :

السبب الأول : أن الدولة القطرية التي نبذت من قبل، أصبحت واقعا متحققا لا يمكن القفز عليه بأي حال من الأحوال، ولا يمكن لإطار اتحادي أن ينجح إلا برضا مواطني تلك الدول.

السبب الثاني : أن الدولة القطرية قد حققت عدة مكاسب وذلك على صعيد الاقتصاد والاجتماع، ما أكسبها " مشاعر وطنية قطرية تطغى على المشاعر القومية الوحودية حتى بين صفوف القوميين أنفسهم " (3).

ثانيا: التغلب على عوائق الديمقراطية

(1) محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مصدر سابق، ص91.

(2) رفيق حبيب، طريق النهضة(مصر: دار الشروق، ط1، 2005)، ص 213، 223.

(3) محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مقتبس من: كتاب في جريدة، (أصدرته منظمة اليونسكو، عدد95،

1996)، ص06.

الى جانب ذكره للصعوبات التي تحول دون نجاح تطبيق الديمقراطية في الاقطار العربية ، فإنه مع ذلك يرى امكانية للتغلب على تلك العوائق وذلك من خلال:

1- فيما يتعلق بالمجالس النيابية

إن فشل تجارب المجالس النيابية العربية لا ينبغي اتخاذها ذريعة للكفر بالديمقراطية، لأن بديل الديمقراطية هو الإستبداد، لأنه يمكن التخفيف من عيوب الديمقراطية بواسطة ترسيخ الوعي بمعاني الديمقراطية وإبراز جانبها الثقافي والقيمي كالتسامح والنزاهة والعدل... إلخ، وأما ضرر الإستبداد والطغيان فهو معروف للجميع، والتاريخ العربي الإسلامي مليء بالشواهد، ومن ناحية أخرى فإن الجابري يرى بأن الديمقراطية ليست عبارة عن مجالس نيابية (صورة شكلية) وانتهى الأمر، لا ليس كذلك، وإنما هي قبل كل شيء ثقافة احترام حقوق الإنسان، كحرية التعبير وحرية انشاء الجمعيات والأحزاب وحرية التنقل والحق في الشغل والمساواة والعدل... إلخ، وهذه الحقوق ليست مرتبطة بنزاهة الانتخابات أو عدم نزاهتها، بتزويرها أو بعدم تزويرها (1).

2- فيما يتعلق بمفهوم المستبد العادل

إن الدعوة إلى تبني نموذج المستبد العادل - كما قال بذلك محمد عبده - كبديل للاستبداد المطلق (أي مستبد وظالم)، هي دعوة يائسة، لأن " المستبد العادل " إن وجد، والزمان لا يوجد به إلا نادرا فلا شيء يضمن أن الذي سيأتي من بعده على شاكلته أو يحافظ على نهجه " (2).

إن المراهنة على ما قد يأتي وقد لا يأتي (المستبد العادل) ليست مراهنة رابحة ولا مضمونة والأجدر بنا المراهنة على الديمقراطية لأنها الطريق الوحيد المضمون.

وهنا يمكن أن نقف قليلا مع الجابري ونشير إلى أن هذا التبرير غير كاف لرفض حكم "المستبد العادل"، لأن هذا الأخير مرفوض من حيث المبدأ و ليس لأنه يمكن أن يتحقق أو لا يتحقق، لأن المستبد حتى ولو كان عادلا فهو يصادر حرية الأفراد في اتخاذ القرار، و بديهي أن الحرية حق طبيعي للإنسان، " متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا !! " .

(1) محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مقتبس من: كتاب في جريدة، مصدر سابق، ص08.

(2) المصدر نفسه، ص08.

ومن البين أن الإضافة التي أضافها المفكر إلى أسس الديمقراطية والمتعلقة باحترام حقوق الإنسان، هي إضافة جديدة و فريدة في الفكر العربي المعاصر، فقد كان ينظر إلى حقوق الإنسان كموضوع هامشي و ثانوي، ومع الجابري أصبح احترام حقوق الإنسان مبدأ من مبادئ الديمقراطية أو إن شئنا الأرضية التي تقوم عليها، و يبدو أنه استفاد هذا المعطى الجديد من التطور الذي حصل في الغرب بحث أضحى احترام حقوق الإنسان أولوية في السياسة الخارجية للدول الغربية.

غير أن الإشكال المطروح هو: كيف نطالب الدول العربية غير الديمقراطية باحترام حقوق الإنسان؟! فلو كانت مستعدة لاحترام حقوق الإنسان لمواطنيها لاحترمت الديمقراطية من الأول! إنها مصادرة عن المطلوب واضحة.

هذه المشكلة يمكن صياغتها كآتي: هل تطبيق الديمقراطية من الأعلى في المجتمعات العربية هو الذي سينضج الشعب ليكون منه دولة ديمقراطية، أم إن نُضج الشعب وتشبّعه بالمبادئ الديمقراطية عبر التوعية و التثقيف هو الذي سيفرض الديمقراطية كجائزة في آخر المطاف؟

لقد ذهب كثير من المفكرين العرب المعاصرين إلى أن الديمقراطية هي ثقافة و سلوك أولاً قبل كل شيء، لا قوانين شكلية صورية لا أثر لها في أرض الواقع، إنها باختصار نظام من القيم و سلوك أخلاقي، بدءاً من العائلة إلى المدرسة إلى مؤسسات العمل إلى الأحزاب ذاتها ثم إلى البرلمان و الحكومة والرئاسة... الخ.

لكن باحثنا يرى أن "نضج الشعب للديمقراطية لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال ممارسة الديمقراطية، تماماً مثلما أن الطفل لا يتعلم المشي إلا من خلال ممارسة المشي نفسه" (1)، و هذا الموقف يمكن ترجمته في أن الديمقراطية لا تولد كاملة، و أن تعلمها لا بد أن يمرّ بعوائق و عثرات ونقائص، و أن الزمن كفيل بترشيد التجربة الديمقراطية في الوطن العربي، في حين أن المفكر نفسه كان ينتقد التطور الذي تسير عليه الديمقراطية في الوطن العربي، ففي تونس يُشبّه حركة الديمقراطية بـ "حركة السلحفاة" وأما في المغرب فيرى أن خطوات التدرج نحو الديمقراطية تدور حول الحلقة نفسها منذ ثلاثين عاماً (2)، وهذا هو التناقض الذي وقع فيه، فتارة

(1) محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مصدر سابق، ص 106.

(2) محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مقتبس من: كتاب في جريدة، مصدر سابق، ص 05.

يقول بضرورة إعطاء فرصة للتدرّج لأنه طبيعي و ضروري كالطفل الذي يتعلم المشي، ومرة أخرى يضيق ذرعا بهذا التدرّج الذي يرى فيه تميعا للقضية وتسويفا لمشروع الديمقراطية إلى أجل غير منتهي.

وبغض النظر عن هذه المؤاخذة منّا على الجابري، فإن أهمية الجهد الذي قام به يكمن في تأصيله لمفهوم حقوق الإنسان في الفكر و التراث العربيين، والى هنا سنوجّه اهتمامنا في ما يلي من فقرات.

ثالثا: تأصيل مفهوم حقوق الانسان في الوعي العربي الاسلامي

ينطلق الناقد من قضية أساسية و هي أن التأصيل الثقافي لحقوق الإنسان في الفكر العربي المعاصر يجب أن ينصرف إلى إبراز عالمية حقوق الإنسان في كل من الثقافة الغربية و الثقافة الإسلامية، أي أنها حقوق تقوم على أسس فلسفية واحدة. و إذا ما رجعنا إلى التاريخ الأوروبي للبحث عن أصول فلسفة حقوق الإنسان فسنجدها عند فلاسفة أوروبا في القرن الثامن عشر (جون لوك، جان جاك روسو، هوبز)، وكانت دعوة ضدا على جميع السلطات التي كانت تتحكم في الإنسان الأوروبي في ذلك الوقت و على رأسها سلطة التقليد و سلطة الكنيسة. ومن هنا كان وصف الدعوة بحقوق الإنسان بالعالمية، أي كونها خالفت الأحوال السائدة و خرجت من الخصوصية (الأوروبية، الكنيسة... الخ) إلى العالمية.

لقد كان تأسيس حقوق الإنسان الذي قام به فلاسفة أوروبا في العصر الحديث يرجع بحقوق الإنسان إلى البداية، إلى ما قبل كل ثقافة أي إلى الحالة الطبيعية، و هذا ما فعله فلاسفة العقد الاجتماعي.⁽¹⁾

أما في المرجعية الإسلامية أو الثقافة الإسلامية، فإن الجابري يرى بأن المطابقة بين نظام العقل و نظام الطبيعة - الذي كان في الثقافة الغربية - بهدف جعل العقل المرجعية التي تعلق على كل مرجعية، يمكن قراءته بسهولة في خطاب الدعوة الإسلامية، وذلك في الآية القرآنية " **إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ** " (سورة البقرة،

(1) محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مصدر سابق، ص 43-53.

الآية:164)، و في تعليقه على هذه الآية الكريمة يقول الجابري إن نظام الطبيعة من سماوات و أرض وسحاب ورياح... إلخ يدرك العقل مغزاه و دلالاته و ما كان العقل " ليدرك مغزى نظام الطبيعة لو لم يكن نظامه هو نفسه مطابقا لنظام الطبيعة، لو لم تكن أحكام العقل و قوانين الطبيعة متطابقة" (1).

و أما المقاربة بين الحالة الطبيعية للجنس الإنساني في الثقافة الغربية، فيحددها الجابري في حال الفطرة كما يفهمه من معاني الآية " وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا... " سورة يونس: الآية 19. أو الحديث النبوي " مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبْوَاهُ يَهُودَانِهِ أَوْ يُنَصْرَانِهِ أَوْ يَمَجْسَانِهِ" (2).

و أما " مفهوم العقد الاجتماعي" كما هو في الغرب، يقابله في القرآن - حسب الجابري - آيات الميثاق، وهي آيات تقرر أن الله أخذ من بني آدم التزامهم ألا يعبدوا أحدا سواه، مقابل بعثة الرسل لهدايتهم إلى طريق الفلاح، يقول تعالى " وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا... " (سورة الأعراف، الآية: 172)، و هذا الميثاق الماورائي سيتحول إلى " عقد اجتماعي واقعي" مع الشورى في المجتمع الاسلامي " ...وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ... " (سورة آل عمران، الآية: 159).

ويبدو أن الاتهامات التي وجهت إلى الشريعة الإسلامية باعتبار تعاليمها منافية لأهم قيم الديمقراطية (الحرية و المساواة) هي التي كانت وراء تأكيد الجابري على ضرورة الفهم الصحيح لأحكام الشريعة الإسلامية في قضايا : حرية التدين و الاعتقاد كمثال للحرية، و حقوق المرأة (المساواة) كمثال لحق المساواة.

رابعاً: انسجام الشريعة الإسلامية مع مبدأي الحرية والمساواة

1- حرية التدين و الاعتقاد في الإسلام

يرى الجابري أن القرآن قرّر حرية الاعتقاد ويعتبرها حقا من حقوق الإنسان، لان الله خلق الإنسان و جعل له القدرة على التمييز و ترك له الاختيار بين السبل المختلفة، ويستدل بالآية القرآنية " إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا " (سورة الإنسان، الآية: 03)، وقوله أيضا "

(1) محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مصدر سابق، ص156.

(2) البخاري، صحيح البخاري، (باب الجنائز - رقم الحديث: 1385) (الرياض: دار السلام للنشر والتوزيع، 1999)، ص222.

إِنَّ هَذِهِ تَذَكُّرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا " (سورة الإنسان، الآية: 29)، وقوله أيضا " لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ... " (سورة البقرة، الآية: 256)، و يستأنس الجابري بتفسير الزمخشري في أنه " لا إكراه في الدين : أي لم يجر الله أمر الإيمان على الإجبار و القسر، ولكن على التمكين والاختيار ونحوه " وكذلك قوله تعالى "وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ" (سورة الأنفال، الآية: 99)، أي لو شاء لفسرهم على الإيمان و لكنه لم يفعل و بنى الأمر على الاختيار⁽¹⁾.

ويتفرع عن هذا الحق حقان آخران : الحق في المعرفة و الحق في الاختلاف، أما الأول فمعناه أن الله لا يعاقب من لم تبلغه الرسالة ومعرفة دين الحق "...وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا " (سورة الإسراء، الآية: 15)، ولذلك فقد حث الرسول الكريم على طلب العلم والمعرفة.

وأما الحق الثاني فقد أقرّ القرآن بالاختلاف بين البشر من حيث ألوانهم ولغاتهم وأجناسهم يقول تعالى "...وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ " (سورة الروم، الآية: 22)، وقوله أيضا وذلك في تقرير الاختلاف الديني " وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ " (سورة هود، الآية: 119).

أما ما يشاع من أن الإسلام ضد حرية الاعتقاد بحجة حكم وجوب قتل المرتد، فإن الجابري يدعو إلى ضرورة التمييز بين مفهومين للردّة، المفهوم الأول وهو ما وقع في زمن النبي (ص) حيث كان المرتد يخون الإسلام مجتمعا ودولة، أي الذي يخرج على المجتمع الإسلامي " بقطع الطريق ويُخَلَّ بالأمن ويسلب أموال الناس " ⁽²⁾، فالإي هوّلاء وجّه أبو بكر سيفه لمحاربتهم، لأنهم لم يعترفوا بسلطة الدولة ولا بدفع الزكاة، وجريمتهم تلك هي كجريمة خيانة الوطن أو العصيان المدني بالمصطلح السياسي الحديث.

و أما المفهوم الثاني للردّة وهو المفهوم الضيق للكلمة، و الذي يعني من اعتنق الإسلام ثم عدل عنه دون أن يعادي الإسلام و لا يلحق ضررا بالمسلمين، فحكمه ليس القتل وإنما أمره إلى الله بأن يعذبه في يوم القيامة، وهذا ما تؤكدّه الآية "...وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ.." (سورة البقرة، الآية: 217).

⁽¹⁾ محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مصدر سابق، ص 214.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 217.

2- حقوق المرأة في الإسلام

لقد كانت مسألة المساواة بين المرأة والرجل في الإسلام في ميدان " المفكر فيه " عند الجابري، فالاتجاه العام للنصوص الدينية كانت تصبّ في خانة المساواة، كذكر الذكر والأنثى مقترنين، كقوله تعالى " يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ.." (سورة الحجرات، الآية: 13)، أو عبارات المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات، وقوله صلى الله عليه وسلم " الجنة تحت أقدام الأمهات " (صححه الحاكم)، كما حرم الإسلام وأد البنات وهي عادة كانت منتشرة في الجاهلية، وأما عن الشبهات التي لحقت ببعض المفاهيم، فهي في ثلاث مسائل :

أ - مسألة الشهادة : إن اشتراط القران امرأتين في الشهادة مع رجل بدل امرأة واحدة، فقد برّر القرآن بكون المرأة أكثر تعرضا للنسيان، وذلك في قوله "...وَاسْتَشْهِدُوا شَهِدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى..." (سورة البقرة، الآية: 282)، والخطأ والنسيان - بزعم الجابري - ليس من طبيعة المرأة دون الرجل، بل يرجعان فقط إلى الوضعية الاجتماعية والتعليمية التي كانت عليها، وهذا يعني أن اليوم (القرن الواحد والعشرين) يمكن للحاكم أو المشرع أن يعتبر شهادة المرأة الواحدة تكافئ شهادة الرجل الواحد.

ب - مسألة الإرث : ينص القرآن على أن للمرأة نصف الرجل من الإرث، وذلك في قوله " يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ..." (سورة النساء، الآية: 11)، وفي فهمه لهذه الآية ينحو المفكر المغربي منحى عقليا بالرجوع إلى مقاصد الشريعة وأسباب النزول، ففي مجتمع قبلي كالمجتمع العربي كان زواج البنت من رجل ينتمي إلى قبيلة أخرى في الغالب، وتوريثه فيما بعد، في نظام اقتصادي مشاعي (المرعى - الكلاً)، كان هذا سينجر عنه نزاعات لا حدود لها بين القبيلتين المتصاهرتين، وتغاديا لذلك لم تكن بعض القبائل العربية تورث البنت بالمرّة، و بعض القبائل تعطيها الثلث، فجاء حكم الإسلام كحل وسط بتوريثها نصف مقدار الذكر.

ومن زاوية أخرى فإن تعدد الزوجات في حالة توريث البنت نصيبا كنصيب الرجل سيؤدي إلى فقدان التوازن الاقتصادي في المجتمع العربي، و سيتحول إلى وسيلة لتكديس الثروة في يد رجال قلائل.

وواضح أن التبرير العقلي في هذه المسألة لم يكن قويا، ذلك إن توريث المرأة النصف بدل مساواتها مع الرجل لا يحل مشكلة الاشتراك في المرعى و الماشية، و بالتالي وقوع الخصومات و الفتن و النزاعات حولها، فمن شارك في الأرض المشاعة، قليلا أو كثيرا، له الحق في هذه الأرض كلها، و لذلك عدم توريث البنت بالمرة - كما كانت تعمل به بعض القبائل العربية - منسجم مع التبرير العقلي القائل بتفادي النزاع والفتن.

وأما المسوّغ الثاني الذي أورده الباحث المتعلق بمنع تكديس الثروة في يد الرجل صاحب زوجات عديدة، فهو أيضا تبرير لا يصمد طويلا، لأن تعدد الزوجات ظاهرة تتنافى مع المساواة الصورية أو النظرية، فهي أيضا بحاجة إلى تبرير و تأويل، و هذا يعني أن موقف الجابري في مسألة الميراث مبني لا على يقين بل على قضية أخرى اجتهادية تأويلية، ثم انه من ناحية أخرى القول بأن الإسلام جاء ليراعي ما كان سائدا و معمولا به في القبائل العربية، فلن يكون الإسلام - و الحال كهذا - مختلفا عن نظام و قيم و مبادئ المجتمع العربي الإسلامي قبل البعثة، و نحن نعرف أن الإسلام جاء ليحدث و يثور على كثير من العادات العربية الجاهلية السيئة، كوأد البنات و عبادة الأوثان و أكل مال اليتيم و قذف المحصنات... الخ، إذن فحجة المسايرة أو حتى التدرج في الأحكام لا ينبغي أن يؤخذ بعمومية و مطلقة، و إنما يجب تبين معايير كل من مسايرة أحكام الشريعة لعادات و قوانين المجتمعات العربية أي الإباحة و معايير التدرج في الأحكام من الإباحة إلى الكراهة إلى التحريم، و أخيرا المقاييس والمبررات التي على أساسها كان الحكم أمرا أو نهيا قطعيين منذ البداية.

ذاك ما نبّه إليه المفكر التونسي عبد المجيد الشرفي من ضرورة التمييز بين الخطاب النظري والواقع الحي الذي تنوء بحمله المرأة في المجتمعات الإسلامية متسائلا: " واقعيا فهل كانت [المرأة] تتصرف فعلا في نصيبتها المساوي لنصف نصيب أخيها؟ الجواب طبعا في نظامي الوقف والوصية، وفي تنازل المرأة عن نصيبتها مقابل تجهيزها للزواج، وفي مختلف أنواع الضغط الاجتماعي والتحيّل والتغريب".⁽¹⁾

(1) عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة (لبنان: دار المدار الإسلامي، ط5، 2005)، ص 26.

المطلب الثالث: الرد الطرابيشي على الأطروحة: حضور الديمقراطية عند اليونان وغيابها عند العرب المسلمين

يختلف طرابيشي مع معارضه في مسألة الديمقراطية من عدة نواحي، فهو يختلف معه في ظروف نشأتها عند اليونان مروراً بدعواه عن غيابها في الفكر العربي الوسيط.

أولاً: إبطال مقولة "الديمقراطية الغربية الحديثة استعادة للديمقراطية اليونانية"

وذلك من عدة نواحي:

1- الطبيعة القبلية للديمقراطية اليونانية : خصوصاً في عهد بركليس "Pericles" (رجل دولة أثيني مشهور 429-495 ق م) ، ويدعم الناقد السوري رأيه بالباحث فرانسوا شامو "François chamoux" (1915-2007)، وهو عالم فرنسي مختص في الحضارة اليونانية والهلنستية، القائل أن تقاسم الوظائف العامة : السياسية والقضائية والعسكرية كان يتم في إطار القبيلة. كما أن كلمة ديموس DEMOS اليونانية كانت تعني قبيلة أو عشيرة .

2- الديمقراطية اليونانية مباشرة لا نيابية : إن الديمقراطية المباشرة — بعكس ما يبدو للوهلة الأولى — درجة أدنى من الديمقراطية التمثيلية الحديثة، ذلك أنها بحكم بدائيتها لم تعرف مضامين متطورة كالتعددية وحق الاختلاف وحقوق الأقلية ونظام الأحزاب السياسية... إلخ

3- الديمقراطية اليونانية ديمقراطية أقلية : وهو طابع لازمها بحيث يمكن وصفها بـ"ديمقراطية أرستقراطية" لأن الحكم يعود إلى فئة ضيقة هم المُمادِنون* ، ويُستثنى من ذلك طبقة الرقّ والأجانب وجميع النساء.(1)

وإذا شئنا إيجاز الكلام فإن جوهر الخلاف بين المتواجهين في اعتبار ديمقراطية أثينا ودولتها هي عينها تلك التي استعادها الغرب في الأزمنة الحديثة

4- الديمقراطية اليونانية ديمقراطية مأجورة : كان المُمادِنون يتلقى الواحد منهم أجراً نظير حضوره جلسة التصويت، وهذا المبلغ كان يتراوح بين نصف درهم إلى درهم ونصف للجلسة الواحدة في اليوم، وهو مبلغ يكفي لمعاش أسرة، والنتيجة نخر المال الفاسد

* المُمادِنون هو مصطلح يراه طرابيشي معبراً تعبيراً دقيقاً رعن الفئة المشاركة في تسيير المدينة بدلا من مصطلح "المواطنين".

(1) جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 327، 328.

لجسم "الديمقراطية" مما أدى إلى الاستقالة السياسية للشعب.(1)

5- الطابع الامبريالي للديمقراطية اليونانية : لئن كانت المدينة اليونانية بحاجة إلى الدفع للمُواطنين لحضور الجلسات فقد كان لزاما عليها أن تجد مصدرا لجباية الأموال، فكان في الهيمنة على المدن الخرى المجاورة لامتناس ثرواتها وخيراتها، مما جعل إحدى الباحثات الغربيات تصرّح أن "الديمقراطية الأثينية كانت مشروطة ببقاء الامبراطورية"(2)، ومعنى ذلك أن الديمقراطية اليونانية كانت متكئة على عامل الرفاه الاقتصادي الذي غطى وحجب كل عيوبها الهيكلية، ولولاه ما استمرت هذه التجربة مدة زمنية طويلة.

وبعد عرضنا لهذه الحجج الخمس الطرابيشية القوية التي تدحض الصورة المثالية والوردية للديمقراطية الأثينية، يتبادر إلى خلدنا كيف يمكن أن يغفل الجابري عن هذه الحجج الكثيرة والقوية؟! أحيانا لا نجد تفسيراً لذلك إلا تصديق المرء المسلّمات الفلسفية والتاريخية، بينما كان من واجب الباحث المتخصّص تمحيص مجمل الأفكار والمكتسبات التي يحوزها.

وختاماً يثور طرابيشي على الجابري في كونه :

1- أمثّل ورفع من شأن التراث اليوناني ليس لإثبات التواصل مع الحضارة الغربية كما يفعل الغربيون، وإنما لترسيخ صورة النقيض كفعل تبخيسي أمام العقل العربي .

2- أن النظام الديمقراطي كان عند اليونان أبغض نظام عندهم ،ووصف أفلاطون وارسطو بأنهما "منظرون رجعيون".(3)

كما أن النظام الديمقراطي عند افلاطون يأتي لا في المرتبة الأولى كما يوحي الجابري بل في المرتبة ما قبل الأخيرة، وراء كل من الحكومة الأرستقراطية ثم الأوليغارشية وقبل حكومة الطغيان .وأما أرسطو فقد اعتبر الديمقراطية ضرباً من الانحراف مثلما اعتبرها أفلاطون نوعاً من المرض. في حين يتلخّص موقف الباحث الشخصي في مسألة الديمقراطية في اعتبارها "إبنة الحداثة وتطور العقل السياسي وما كان لأي شعب قديم أن يخرعها قبل الأوان حتى ولو كان

(1) جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق ، ص 331.

(2) هي الباحثة كلود موسيه Claude Mossé والقول نقله طرابيشي من كتابها : تاريخ ديمقراطية أثينا، وهي امرأة وليست رجل كما ظنّ طرابيشي، مؤرخة فرنسية مولودة في 1924.(وهذا في حدود علمنا). انظر : جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص331.

(3) المصدر نفسه، ص 338.نقله طرابيشي عن : كلود موسيه، الطغيان في اليونان القديمة.

يمثل العبقرية المنسوبة إلى الشعب اليوناني".⁽¹⁾

ثانيا: دحض مقولة الجابري عن غياب المفاهيم السياسية والمدنية في الفكر العربي: ابن خلدون أنموذجا

لا يتفق طرابيشي مع مقالة الجابري في كتابه "التراث والحدثة" حول نظرية ابن خلدون في الدولة العربية : وفيها يذهب ناقد العقل العربي إلى أن مفاهيم وعبارات العنف والاستبداد هي السائدة في الخطاب الخلدوني "الافتراس، غلبة، الاستيلاء على الملك، استبداد صاحب الدولة على قومه، فلج، كبج، قرع"... إلخ وبالمقابل غياب عبارات دالة على السياسة المدنية مثل "حقوق وواجبات، الحرية، المسؤولية، العدل، القانون" ويستنتج الجابري من هذا أن المدينة الفاضلة التي تحدت عنها أفلاطون وأرسطو لم تكن من صنع الخيال بل كانت امتداد للواقع اليوناني.⁽²⁾ وما ينطبق على ابن خلدون ينطبق أيضا على الفارابي، إذ لم يستطع هذا الأخير توظيف المفاهيم السياسية المدنية اليونانية في مشروع مدينته الفاضلة، وإنما اكتفى بما تقدمه اللغة العربية من مفاهيم متداولة .

يرفض صاحب "الهرطقات" مضمون تلك المقولة الجابرية الأخيرة حول ابن خلدون جملة وتفصيلا، شكلا ومضمونا للدواعي التالية* :

1- لأن النص يستعيد مفهوم العقلية وإن بتغيير لفظي باستبدال عبارة "الذهنية اليونانية".

2- أن النص يستعيد مفهوم العقلية بمضمونها وذلك لاعتبار العنف والاستبداد فطرة للعرب، مثلما السياسة المدنية والعدل فطرة لليونان، وذلك بإرجاع سبب الاختلاف إلى عامل اللغة، بمعنى أن "اللغة هي التي صنعت الخطاب العربي الخلدوني، وليس الخطاب الخلدوني هو ما عيّن نفسه بواسطتها".⁽³⁾

⁽¹⁾ جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق ، ص 342،344.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 307،308. نقله عن : محمد عابد الجابري، التراث والحدثة. وهذه الأخيرة نموذج لإشكالية مغلقة تأسر القارئ حسب طرابيشي .

* من بين ما يُنكر طرابيشي على منقوده هو ممارسته الوقف في غير محله أو "القراءة الموقوفة" بتعبيره، والذي يعني به بتر النصوص والشواهد بُغية التلاعب بمعانيها ومضامينها، وهي قراءة تشبه من قرأ آية "لا تقربوا الصلاة...." وتوقف. انظر صفحة 118 من ذات الكتاب.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 309.

إن لوم طرابيشي على مُخالِفه في مسألة أسر اللغة العربية متكلمها في حقل تداولي محدد هو إغائه جدلية العقل المكوّن ومنع أي تطوّر للعقل العربي وانفتاحه على المنجزات السياسية المدنيّة للعقل اليوناني، هذا اضافة إلى أنه لو صحّت هذه الفرضية على المجتمعات البدائية المغلقة فإنها لا تصحّ على الحضارات المفتوحة على الثقافات المختلفة الأخرى كالحضارة العربية الاسلامية (1).

3- يرفض طرابيشي ثالثا قياس الثقافة العربية الاسلامية إلى ضدّها الثقافة اليونانية، ذلك أن وضع الأولى في وضع تصادم مع الثانية من شأن ذلك أن يسلب عنها هويتها وأصالتها. إن الأعطيات - في نظرنا - تماثل اليوم سياسة شراء السلم الاجتماعي أو سياسة كسب الشرعية والشعبية من خلال توزيع الهبات والثروات لفئات المجتمع على حساب المصالح بعيدة المدى للدولة .

ونختم كلامنا بالتعليق على صورة وشكل الاستدلال الطرابيشي بمفاهيم ابن خلدون، فحينما يقول صاحب نقد النقد "إن الخطاب السياسي الخلدوني لا [ينحت] مفرداته من معجم "الاستبداد والعنف" وحده، بل كذلك من معجم الترف والحضارة والسكون والدعة ورقّة الحاشية"، ولكن هاهنا قد يعترض ناقد العقل العربي بأن ابن خلدون يقدّم "العنف" على رقة "الحاشية" بقدر ما يربط بالأول قيام الدولة، وبالثانية هرمها، وهاهنا نرانا مضطرين إلى أن نستحضر مرة أخرى واقعية ابن خلدون، فهو يُحلّل دولة الواقع ولا يُشيد دولة المثال". (2)

ونحن إذ نستسمح القارئ لطول النص فإن الضرورة المنهجية والنقدية ارغمتنا على ذلك، لكننا مع ذلك نُسجل ثلاثة نقائص :

أ- أن مفاهيم وعبارات كـ "الترف والحضارة والسكون والدعة ورقّة الحاشية لا تدلّ على مفاهيم السياسة المدنية والديمقراطية، وأكثر من ذلك فهي تدلّ على الحكم الفردي الذي ينظر إلى السلطة كغنيمة .

ب- أن اعتراض ناقد العقل العربي على ألفاظ ابن خلدون قوي وسليم، لأن ابن خلدون ربط العنف بقيام الدولة، ورقّة الحاشية بهرمها وزوالها.

(1) جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 311.

(2) المصدر نفسه، ص 315.

ت- ولما أدرك طرابيشي متانة هذا الاعتراض الجابريّ (الافتراضي)، عاد إلى طبيعة التحليل الواقعي الخلدوني المُقرّر للحقائق لا البحث عن القيم المثالية، وكان يمكن الاقتصار على اختيار محطة من المحطتين : إما اعتبار الفكر الخلدوني واقعي أو مثالي عوض التنقل بين المحطتين كيفما اتفق.

يناقش طرابيشي مسألة عبارات ابن خلدون الواردة في مقدّمته والدالة علة الاستبداد والعصبية والسيطرة... إلخ، فيرى أنها تكشف فقط عن واقع موضوعي لا على ما ينبغي أن يكون، فميل الحاكم إلى الانفراد والاستتار هو من طبيعة الحكم، أولاً لحاجة هذا الحكم إلى توحيد العصبية كلّها في "عصبية كبرى" تكون "لقوم أهل بيت ورئاسة" ومنهم - بالتقويض أو بالتغلب - لواحد منهم "يكون رئيساً لهم غالباً عليهم فيتعيّن رئيساً للعصبية كلّها"، وثانياً لحاجة سيكولوجية وطبيعة في شخص الحاكم كحاكم لأنه "إذا تعيّن له ذلك فمن الطبيعة الحيوانية خُلق الكبر والأنفة، فيأنف حينئذ من المساهمة والمشاركة في استتباعهم والتحكّم فيه".⁽¹⁾

إن ملاحظتنا على هذا النص الطرابيشي الطويل هو كونه مزيجاً بين لغته و لغة ابن خلدون، وهذا احتراماً للموضوعية والتزاماً للدقة العلمية، إلا أن مضمونه لا ينهض دليلاً على براءته من مفاهيم القوّة والغلبة، فتبرير ابن خلدون - ومعه الناقد - لغلبة العصبية بالقوّة القاهرة قد ابتعد بهما عن شق طريق ثاني للتحليل وهو طريق سيادة القانون. ولا يشفع لطرابيشي استشهاده بمفاهيم مضادة لابن خلدون الدالة على "أن طبيعة الملك الترف" و"في أن من طبيعة الملك الدّعة والسكون" و"في أنه إذا تحكّمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدّعة أقيمت الدولة على الهرم".⁽²⁾

إن هذه المفاهيم في رأينا لا تُثبت السياسة المدنية كما عرفها اليونان، وإنما تُثبت عكسها، وهو ما أكده الجابري في كتابه اللاحق : نقد العقل السياسي من أن محدّدات العقل السياسي العربي هي : الغنيمة، القبيلة، العقيدة .

ويزداد استغرابنا أن يستأنس طرابيشي بعبارات أخرى لابن خلدون "إذا كثر الترف في الدولة، وصار عطاؤها مقصّراً عن حاجاتهم ونفقاتهم احتاج صاحب الدولة الذي هو السلطان إلى الزيادة في أعطياتهم"، ومع ذلك كلّه فإنه يشفع لصاحبنا انتقاء الدافع الإيديولوجي لوقوفه مع

⁽¹⁾ جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 313.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 314.

ابن خلدون، بحكم وقوع هذا الأخير في الجغرافيا المغربية ذات "المنزح البرهاني"، وهنا نُسجّل أيضا - ويا للمفارقة - تبادلا وتقاطعا في الأدوار بين الخصمين الغريمين، فإن كان الجابري قد رفع من شأن المدرسة المغربية البرهانية في أطروحته ضدا من المدرسة المشرقية العرفانية، مع استثناءه للأفكار السياسية التي هي سواء في الانحطاط لدى الجانبين، لا يختلف في ذلك الفارابي عن ابن خلدون، فإن طرابيشي يُنكر هذا التفضيل للتقسيم الجغرافي و يقف في الوقت نفسه مع خطاب ابن خلدون الغائب معه الحس السياسي المدني كما عرفه اليونان. وهذه الحالة يمكن وصفها بـ"لعبة شغل الفراغ أو تبادل المواقع".*

غير أن ما يُسجّل لباحثنا هو تنبّهه إلى مسألة العدل عند ابن خلدون فهي ليست غائبة - كما يزعم الجابري - بل لا يمكن تصوّر تراث فكري عربي اسلامي في غياب هذا المفهوم المركزي مستدلا بالآية الكريمة "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ...". سورة النساء الآية 58. كما لا يفوتنا أيضا الوقوف عند اشارة الباحث أن مفهوم الحرية كما عرفها اليونان ليس هو المتداول اليوم في المجتمعات الغربية الحديثة إذ ليس نقيضا للاستبداد أو الطغيان بل هو نقيض للعبودية، أي أن يكون المرء ملك نفسه لا ملك غيره وأن يعيش وفقا لإرادته.(1)

وإذا كان الجابري يرفع من شأن التراث السياسي اليوناني ممثلا بأفلاطون وأرسطو فإن ناقده على النقيض منه يكشف مساوئ هذا التراث في كونه لا يختلف كثيرا عن غيره من التراث العربي أو حتى الشرقي القديم، فهو لا يعكس حياة المواطنة بالمعنى الحديث للكلمة، بل حياة العشائر الأثينية، فقد كانت أثينا مدينة للأثينيين بالعرق ورابطة الدم لا كمدينة تشمل جميع الأعراق والطوائف الكثيرة، فكان "الأثينيون"، لا أثينا المكان والأرض، هم الذين يُؤلفون الدولة الأثينية، وليس في هذه الدولة مواطنون، بل فقط أثينيون ينتسبون برابطة الدم إلى واحدة من القبائل العشر التي كانت تتألف منها أثينا".(2)

و نحن نعتقد أنّ اعتبار العصر اليوناني - والأثيني بالذات - علامة للتفكير الديمقراطي أو

* على الرغم من أن محلّ ابن خلدون في الأطروحة الجابرية غير واضح كل الوضوح .

(1) جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 322. لطرابيشي موقف فريد من مقولة عمر بن الخطاب المشهورة "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا" فيرى أنها قوله - بخلاف التأويل الحديث والساذج تاريخيا - لا تحرم الرق، بل تحرم استرقاق الأحرار.

(2) المصدر نفسه، ص 325.

الممارسة الديمقراطية بالمعنى الحديث للكلمة، ليس زعما جابريا فقط بل هي فكرة متداولة بين أوساط الباحثين الغربيين والعرب المعاصرين.

المطلب الرابع: رؤية طرابيشي لإشكالية الديمقراطية في العالم العربي

يخالف طرابيشي نظراءه من الكُتّاب المثقفين في مسألة الديمقراطية أو بالأحرى إشكالية الديمقراطية، وأقل ما يقال عن نظرة أولئك هي رؤية تبسيطية سطحية. ويرى مفكرنا أن دعوات هؤلاء المثقفين المتكاثرين في أيامنا إلى ضرورة تبني الديمقراطية هي دعوات تنم عن نظرة أو ايديولوجيا خلاصية للديمقراطية، أي ترى فيها شفاء لها من جميع أسقام وأمراض، من تخلف وانعدام المساواة والعدالة الاجتماعية مثلما علقت جميع الآمال في وقت سابق على الاشتراكية والوحدة القومية.⁽¹⁾

ويتبين موقفه الخاص من الديمقراطية من خلال إجابته على أسئلة جزئية تختصر في علاقات جدلية.

أولا: علاقات جدلية بين شروط الديمقراطية ونتائجها

1- إشكالية المفتاح والتاج

فهو يعتبر أن الديمقراطية هي مثل التاج الذي يُتَوَّج به البطل أو المتنافس في نهاية اختبار، وليس مثل المفتاح الذي نفتح بها أبواب الحداثة والتقدم لندخل إليها بكل سهولة ومرونة. إن تحقيق الديمقراطية لا يمرّ إلا عبر عذابات مريرة يقدّمها المجتمع برّمته مثلما حصل في التجربة الامريكية في عهد المكارتية أو في الديمقراطية الفرنسية في الجمهورية الرابعة، أما إذا تم القفز فوق هذا الشرط الموضوعي فيمكن الوقوع في أمراض أخرى كالتى حصلت في روسيا الحديثة.*

ولكن القول بضرورة المرور على عذابات مريرة يصيب الانسان بالذعر واليأس، فإن كانت

⁽¹⁾ جورج طرابيشي، هرطقات: عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية (بيروت: دار الساقي بالاشتراك مع رابطة العقلايين العرب، ط1، 2006)، ص 9.

* لا نعرف بالضبط ماذا يقصد طرابيشي بالآفات التي لحقت بالديمقراطية الروسية، وربما يقصد الطابع الاستبدادي الأحادي للمجتمع الروسي أو انتشار الدعارة هناك أو انحلال المجتمع المدني وتغول سلطة رجال المال والعسكر، والحق أن التجربة الروسية في رأينا هي بين النظام الديكتاتوري والنظام الديمقراطي.

العذابات لا مفرّ منها فإننا نتوعّد المجتمع العربي بأيام سوداء، وهذا لا يقوم به باحث يريد أن يقنع المجتمع بفوائد الديمقراطية، ثم إن حصر التّدمرط بدفع ضريبة غالية كالحروب الاهلية يجعل من البحث النظري والدعوى إليها عبثا في عبث، وهذا ما لا ينسجم مع مواقف الناقد التي تعلي من شأن المُثاقفة .

2- اشكالية الثمرة والبذرة

أما الاشكالية الجزئية الثانية التي يتخذ فيها موقفا، فهو اعتبار الديمقراطية ثمرة لا بذرة، (وهي اشكالية تشبه الأولى)، ذلك أن الديمقراطية تحتاج " إلى جهد وإلى عمل، إلى شغل في النفس وفي تربة المجتمع لكي تثمر".⁽¹⁾

وهنا نتساءل ما طبيعة هذا الثقاف الذي يتحدث عنه؟ ما هي طبيعة هذا الجهد والعمل، والمجتمع العربي خصوصا طبقة الفلاحين لم يمر عليها يوم دون جهد أو عمل (نسبيا على الأقل)، اللهم إلا إذا كان الجهد والعمل والثقافة الموجودين في رأس طرابيشي؟! نحن إذن نسأل عن الآلية الدقيقة للدخول إلى عالم الديمقراطية، ولا يكفي التخندق وراء الثقافة لأن الثقافة مفهوم واسع، فالاجتهاد الاسلامي ممثلا بالاتجاه الاصلاحى كالأخوان وغيره يعتبرون أنفسهم نسخة حديثة للإسلام، أما غيرهم فيرونهم صيغة رجعية ويرون البديل في النموذج الغربي.

هناك أيضا تناقضا صادما مفترضا في أطروحة طرابيشي حول الديمقراطية، فمن ناصح يقول بخصوصية الديمقراطية للمجتمعات الغربية، دون روسيا والعالم العربي على الأقل في الوقت الحاضر، ثم يدعونا إلى الدخول في الحداثة مباشرة بدون قطع أي أشواط أو مراحل، فالحداثة برأيه عامة وللجميع وأما الديمقراطية فخاصة بمجتمعات معينة! أو أن تبني مقولة ضرورة دخول المجتمعات العربية في الديمقراطية هو حرق للمراحل أما تبني الحداثة الآن فليس حرق للمراحل! هنا يبدو أن المفكرين العرب في نقاشاتهم وتبريرا لأطروحاتهم ومواقفهم (جلهم دون بعضهم) يلجؤون إلى الاختباء خلف حجج ميتافيزيقية (غيبية) مستقبلية، لا يمكن التأكد من خطئها - وهذا في حالة الخطأ - إلا بعد مرور عشرات السنوات أو أكثر، فهذا يقول أن المجتمع العربي له خصوصية تجاه الحداثة، والآخر يرى الخصوصية في الديمقراطية، وهذا يرى الحداثة في نهاية الطريق والآخر في بدايته أو هي حجر الأساس.

⁽¹⁾ جورج طرابيشي، هرطقات، مصدر سابق، ص 11.

3- إشكالية مفتاح المفتاح أو دور الطبقة البرجوازية في تحقيق وخلق الديمقراطية

يعترف طرابيشي أن الديمقراطية تعد شرطا من شروط النهضة ولكنها شرط غير كاف، أما الشروط الأخرى فهو توفر الحامل الاجتماعي للديمقراطية الذي هو الطبقة البرجوازية، فكيف تم ذلك ؟

يعتقد طرابيشي أن الطبقة البرجوازية هي التي صنعت الحداثة في الغرب، وتاريخيا لم تتواجد الديمقراطية حيثما توجد البرجوازية لكنه من المؤكد أن الديمقراطية تغيب بغياب طبقة البرجوازية، ذلك ما أكدته الوقائع التاريخية، فالاتحاد السوفياتي والعالم الثالث، لم تنجح الديمقراطية فيهما لانعدام الطبقة البرجوازية التي حطمتها الايديولوجيا الماركسية.⁽¹⁾

لقد وُجدت طبقة برجوازية في العالم العربي، لكن إضافة إلى شيطنتها من قبل الخصوم اليساريين (الماركسيين) فهي لم تقطع الصلة مع النموذج الاقطاعي*، ومع ذلك لا نعلم بالتحديد أي من الطبقات الاجتماعية التي مثلتها أي طبقة الأطباء أو الاساتذة أو رجال الاعمال.

لكن القول بأن البرجوازية شرط للديمقراطية يتناقض مع القول السابق بدور عامل الثقافة أو الثقافة، فالثقافة تشكّل عامل معنوي فكري، بينما الشرط الثاني شرط واقعي مادي اقتصادي حتى، إلا إذا كان المقصود ضرورة تعاون العاملين.

ومن اللافت أنه يكاد يُجمع كثير من المفكرين العرب على الدور الهزيل الذي لعبته الطبقة البرجوازية العربية، فهذا المفكر السوري ياسين الحافظ أشار في كتاباته السياسية الى ذلك حينما كان الهمّ الأكبر هو تحقيق الوحدة العربية قائلا: "لم يشهد الوطن العربي تطورا برجوازيا بالمعنى الحقيقي للكلمة، وإن هذه الواقعة هي أخطر نقاط ضعف العملية الوجدوية وأكبر ثغراتها... [وما حصل] سوى تطور برجوازي سطحي".⁽²⁾

لكن نتساءل أيضا في سبيل استيضاح أفكار وأطروحة طرابيشي حول الديمقراطية، هل الطبقة البرجوازية هي نفسها طبقة النخبة أو الانتلجنسيا أم أن البرجوازية هي طبقة اقتصادية،

(1) جورج طرابيشي، هرطقات، مصدر سابق، ص 12.

* وصفها طرابيشي بأنها برجوازية مقاولة، خرعة وتابعة، وهو وصف غير علمي لا يمكن ضبطه تمهيدا لنقده.

(2) ياسين الحافظ، في المسألة القومية الديمقراطية، (ضمن الأعمال الكاملة) (دمشق: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997)،

ثم إن هناك خلافاً في تحليله، فعندما يقول أن البرجوازية حُوربت واجتثت من المسرح الاجتماعي من طرف النخبة المثقفة أو السلطة أو حتى الشعب، فلماذا لم تفرض الطبقة البرجوازية نفسها في الحياة الاجتماعية في العالم العربي، لا أن ننتظر أن يُسدى إليها معروف التمكين ممن ليس لهم من سلطة إلا سلطة الكلام، وهنا نجد أنفسنا أمام اشكالية قديمة (سابقة) ولكن أحد طرفيها البرجوازية وليس الديمقراطية، فنقول: هل الطبقة البرجوازية التي تحدت عنها طرابيشي ووضعها كشرط للديمقراطية هي نفسها شارطة أم مشروطة، سبب أم نتيجة، فإن كانت نتيجة فما أسبابها، وإن كانت سبباً فلم لم تعمل في الحالة العربية على خلق الديمقراطية رغم وجودها المحتشم، هذا فضلاً إن كانت سبباً فما هي الأسباب التي تولّدها!؟

4- اشكالية الشرطي ورجل المباحث

يثبت المفكر السوري في تشريحه لهذه الاشكالية أن الرؤية الشعبوية للديمقراطية، والتي تنظر إلى وظيفة الشرطي كوظيفة مناقضة للديمقراطية هي رؤية خاطئة، وأن الأصح القول أن الدولة في حد ذاتها اختطفت من السلطة الحاكمة وتمارس العنف غير المشروع من طرف رجل المباحث (المخابرات) في غياب للقانون، ومن ثم فإنه يجب النظر بعين الريبة إلى مكانة ووظيفة الشرطي في الدولة، لأنه يمارس مهامه (العنف) بطريقة شرعية*، ولو افترضنا غيابه لتحوّلت الدولة إلى غابة.⁽¹⁾

إن التصوّر الساذج لدى للبعض (الشعوبيين) للديمقراطية، وكأنها أن تعمل ما تشاء دون اعتراض أو مضايقة من أحد ليس تصوّراً واقعياً، بل هو تصوّر انتخابي مدغدغ للمشاعر والرغبات (حملات انتخابية)، والحقيقة هي أن كثيراً من أفراد الشعب ما يستأهل الردع والعقاب بالسجن أو غيره، لمخالفته مبادئ الاجتماع والعيش المشترك (كالتعدي والسرقة والسب والشتم والقذف والتهديد بالقتل والتكفير...)

5- اشكالية الذئب والحمل

وهذه الاشكالية سبق وأن أشرنا إليها ولكن بمفردات أخرى وصورة مغايرة، فالذئب هنا في

* ربما مثال طرابيشي عن عنف الشرطي ليس دقيقاً لأن الشرطي في الدول الديمقراطية لا يمارس عنفاً بل يحاول الابتعاد عنه قدر المستطاع، وأن أقصى عنف مسلط على المذنبين هو السجن.

⁽¹⁾ جورج طرابيشي، هرطقات، مصدر سابق، ص 14، 15.

المثال هو الدولة، والحمل (الكبش) هو الشعب، فيعترض الباحث على هذه الصورة النمطية التي يعيشها بعض المثقفين، ذلك أنه قد يصدر من الشعب ما لا هو خير أو بريء، وكذلك الدولة (أو الحكومة) ليس كل قراراتها جائزة. ويستشهد بمثالين على عدم براءة المجتمع المدني أو الشعب (الحمل في المثال) وهما آفة الطائفية وآفة اللبوية الدينية:

إن المسألة في نظرنا ليست ذنبًا وحملًا، وإنما كل واحد يؤدي دوره ووظيفته بغير مزية، سواء كان مواطنًا أو حاكمًا أو شرطياً، خصوصاً إذا تقاضى الواحد من هؤلاء أجره وقبل المهمة عن طواعية واختيار، لذلك كله نرى موقف طرابيشي تبريراً للديكتاتورية التي لا يقبلها من أطراف أخرى (الاخوان - السلفية) لذلك نختلف مع موقفه من الديمقراطية التي تبدو كأنها ليست معركة!!

6- اشكالية الصندوقين

في تشبيه آخر لعلاقة الديمقراطية بالوضع الاشكالي الذي تعيشه في العالم العربي، يذهب مفكرنا إلى أن الديمقراطية لا ينبغي أن تُختزل في صندوق الاقتراع، بل يجب أن يُنظر قبل ذلك إلى صندوق الرأس (أي العقل والفكر)، إذن لابد من تحديث مادي وفكري لهذا المواطن العربي قبل أن يقدم على عملية الانتخاب هذه، لأن الديمقراطية " يمكن أن تكون نظاماً للحكم بدون أن تكون نظاماً للمجتمع، وليس لها أن تُسير العلاقات بين الحكام والمحكومين بدون أن تُسير العلاقات بين المحكومين أنفسهم".⁽¹⁾

ليست الديمقراطية عنده مجرد احتكام للأغلبية، لأن الأغلبية عندنا قد تسرف في ممارسة هذه الآلية، بل الديمقراطية هي تناسق وانسجام (نسبي) بين الأغلبية والأقلية، وكأنني بطرابيشي يفضل نوعاً من ديمقراطية توافقية على الطريقة اللبنانية) ولو أنه لم يصحّ بذلك.

ويختم مرافعته بالقول إن "الأنظمة العربية لا تتحمّل انتخاباً حرّاً، ولكن المجتمعات العربية لا تتحمّل رأياً حرّاً، ومجتمع يريد الديمقراطية في السياسة ولا يريد لها في الفكر، ولا على الاخص في الدين، ولا بطبيعة الحال في العلاقات الجنسية هو مجتمع يستسهل الديمقراطية ويختزلها في أن معاً".⁽²⁾

⁽¹⁾ جورج طرابيشي، هرطقات، مصدر سابق، ص 17.

⁽²⁾ جورج طرابيشي، هرطقات، مصدر سابق، ص 18.

من هذا النص نستطيع أن نستخلص بعض شروط التفصيلية (التمثيلية) الديمقراطية والتي كنا نبحث عنها من قبل، وهي : 1 حرية الفكر 2- حرية الدين والاعتقاد 3- حرية العلاقات الجنسية (الزواج، العلاقات العاطفية والجنسية، عدم اشتراط الولي، اباحة الزواج من مختلفي الأديان، حذف مفهوم الشرف ...)

ثانيا: عوائق الديمقراطية في العالم العربي

حدّد طرابيشي عوائق الديمقراطية في عاملين أساسيين هما الطائفية وما أسماه باللوبية الدينية، فكيف وضّح ذلك ؟

1 - الطائفية

لا يمكن تطبيق الديمقراطية بوجود طائفية متجذرة في المجتمع، ذلك أن الطائفية (الدينية أو المذهبية أو حتى القومية الاثنية) تمنع من بروز أغلبية أو أقلية خارج الطائفة الواحدة، فالأكثرية هي دائما وأبدا أكثرية الطائفة، والأقلية كذلك، وهذا يؤدي إلى زيادة احتكار السلطة والحقوق من الطائفة الأكثر، وفقدان المزايا والحقوق من الطائفة الأقل عددا، والنتيجة زيادة الاحتقان والانفجار في شكل حروب وفتن، ويمثّل طرابيشي بالبرلمان المصري الذي يغيب عنه المسيحيون الأقباط، والبرلمانات الخليجية التي يغيب عنها الشيعة (ربما الكويت فيها شيعة بالبرلمان، كما لم يتحدث عن ايران التي تغيب عنها السنة، ربما لأن مجال الحديث عن الوطن العربي لا أوطان أخرى).

وإذا كان الجابري يدعو إلى سحب كلمة العلمانية من قاموس الفكر العربي والاستعانة عنها بشعاري العقلانية والديمقراطية، فإن ناقده يطرح علامات استفهام حول هذا المخرج، إذ كيف السبيل إلى عقلنة ودمقرطة (من الديمقراطية) العلاقات بين طوائف الاسلام فضلا عن الملل الاخرى كالمسيحية والايديوية والصابئة والاحيائية، بل والبوذية والكونفوشيوسية والطاوية !؟

إن تطبيق الديمقراطية في دول طائفية لا ينتج سوى طائفية ثابتة، ذلك أن انتخاب الفرد سيكون لصالح الطائفة التي ينتمي إليها ضرورة فيغيب معنى الاكثرية والاقلية المتغيّر الذي تعرفه الديمقراطيات الغربية، ويحل محله الصراع بين الطوائف، وإذا ما ارتفعت المنافسة الطائفية أكثر فإنها ترفع شعار لا غالب ولا مغلوب، وبذلك يتم تكريس الممارسة الطائفية كواقع

لا فكاك منه فضلا عن امكانية تعطيل اللعبة برمتها كما حصل في لبنان بين الكتل الطائفية - السياسية.⁽¹⁾

وحتى بدون الطائفية فإن الديمقراطية التي تعتمد على الأغلبية أو الأكثرية العددية قد تتحوّل الى نوع من الطغيان، إذا لم تتعلم احترام الأقلية، لأنه ليس بأكثريتها يحق لها انتهاك الأقلية، فاليوم هي أكثرية وغدا أقلية وهكذا، وكل هذا غائب عن المجتمعات العربية.²

2- اللبوة الدينية

يُمثّل الباحث على ذلك بالتيار السلفي الديني المدعوم من دول الخليج من خلال الترغيب والترهيب الممارس من هذه الدول من أموال البترول والتجارة على الدول العربية الأخرى الضعيفة، فيسود هذا الاتجاه القدامى للإسلام الذي يُشهر سلاح التكفير على خصومه كلّما سنحت الفرصة، وهكذا يتبادل ممارسة العنف والترهيب كل من السلطة الحاكمة وهذا التيار الجارف على الطبقة الوسطى أو المثقفة التي ترفع شعار حرية الفكر والاعتقاد، مما يجعل مبارحة هذه الوضعية امكانية معدومة أو مستحيلة.⁽³⁾

من جهتنا نلمس بعض التردّد والتلكؤ من باحثنا حول الديمقراطية يتناغم معه باحث آخر وهو المفكر علي حرب الذي استنتج أن الديمقراطية أخذت تضعف في البلدان الديمقراطية نفسها ! " إن القرارات لم تعد تصنعها البرلمانات أو الأحزاب ولا هي مجرد نتيجة للانتخابات أو الاستفتاءات، وإنما تضعها سلطات جديدة للتحكم بمصير العالم تتمثّل في الشركات العملاقة والامبراطوريات الاقتصادية والاسواق الاستراتيجية".⁽⁴⁾

نقد وتقييم

نسجّل ملاحظات سريعة حول مقاربة الجابري وتأصيله لحقوق الإنسان في التراث العربي و من ذلك:

(1) جورج طرابيشي، هرطقات 2 (بيروت: دار الساقي بالإشتراك مع رابطة العقلايين العرب، ط1، 2008)، ص 91، 90.
2 Democracy should not lead to tyranny of majority. <https://www.thepeninsulaqatar.com> 21 Feb 2013 - 6:09

(3) جورج طرابيشي، هرطقات، مصدر سابق، ص 16.

(4) مجموعة مؤلفين، الاسلام، الخطاب العربي وقضايا العصر (محاورات فكرية) (سوريا: فصلت للدراسات والترجمة والنشر، ط1، 2000)، ص 121.

1- أن الباحث ذهب بعيدا في تأويله للحقوق الطبيعية و العقد الاجتماعي، وخصوصا في العقد الاجتماعي " العربي الإسلامي"، و هي نظرة ماورائية غيبية. صحيح أن نظرية العقد الاجتماعي عند فلاسفة أوروبا هي نظرية ماورائية و هي أقرب إلى الفرضية منها إلى الواقع، ولكن جميعنا يعلم أنها اجتهاد بشري و لا تحمل صيغة مطلقة، بعكس المسائل الإلهية الربانية التي جاء بها القرآن الكريم، و هي مسائل إيمانية عقائدية، فيها ما فيها من القدسية و الرمزية، خذ مثلا الآية التي يسميها الجابري بأية الميثاق "وَأِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ... إن المعنى الذي أعطاه إياها يتعارض مع آية أخرى..وَلَا تَرِزُّ وَازِرَةً وَرَزَّ أُخْرَى.." (سورة المائدة، الآية:164)، أي أن الإنسان لا يتحمل أخطاء غيره، فقرارات و أفعال غيره غير مسؤول عنها.

وهكذا نجد أنفسنا في بحث يخص العقيدة أو علم الكلام، وهذا الاتجاه الذي اتخذه الجابري مناقض تماما للنزعة العقلية والتحليل النقدي الذي ألفناه عنده، و هو ما يطرح سؤالاً حول مدى التزامه بالمنهج العقلي النقدي!!

2- ثم إنه ما كان يعيبه على الاتجاه السلفي من أنه مذهب يقرأ الحاضر بالماضي، أخشى أن يكون قد وقع فيه، فلماذا الحديث عن تأصيل حقوق الإنسان في الثقافة العربية انطلاقاً من حقوق الإنسان في الغرب؟ وكأن الحضارات نسخة من بعضها البعض!! نقول هذا وليس في ذهننا أي انتقاص للحضارة العربية الإسلامية في القرون التي خلت - حتى لا نقول في القرون الوسطى - لأنه لا يضر شيئاً قولنا إن حضارتنا العربية الإسلامية لم تعرف الديمقراطية وحقوق الإنسان بالمعنى الذي يُراد منهما اليوم، باعتبار أنه لكل ثقافة خصوصيتها وظروفها، كما أنه من المعقول جدا القول: إلى جانب خصوصيات الثقافات المختلفة هناك أيضا قيم عالمية واحدة مشتركة، كالحق في الحياة والحق في العدل والحق في الحرية... الخ، أمّا أن يبرّر الجابري هذه الحقوق بالعودة إلى بدايات بعيدة ماورائية (آية الميثاق) فهي محاولة ستفضي إلى تأويلات و اختلافات.

المبحث الثاني: إشكالية العلمانية في الوطن العربي عند طرابيشي

يقرّ طرابيشي في مبحث له بعنوان " العلمانية مسألة سياسية لا دينية " من أن مصطلح العلمانية⁽¹⁾ تعرّض ولا يزال يتعرض للاستعمال الايديولوجي سواء بالمزايدة أو المناقصة وكل فريق من الأطراف المتصارعة في الفكر العربي يحاول أن يوظف هذا المفهوم لخدمة أجندات ايديولوجية وربما سياسية. اضافة إلى هذا الاقرار بصعوبة قبول مفهوم العلمانية في الأوساط والمجتمعات العربية هناك اقرار آخر بأن المغرب العربي على عكس مشرقه حيث لا أقلية مسيحية في مجتمعات لم يعرف مفهوم العلمانية التبيئة في المغرب واقتصر على الترجمة الحرفية من الفرنسية لكلمة لائكية "La Laïcité" والتي تقابلها علمانية في المشرق العربي. فكيف نظر طرابيشي لمفهوم العلمانية لتبيئتها عربيا؟

المطلب الأول: العلمانية في الاسلام: بذورها وضرورتها

لقد حاول الناقد ايجاد بيئة ثقافية للعلمانية من خلال تأكيد حضورها كممارسة في التاريخ الاسلامي إضافة الى ابراز وتأکید ضرورتها في حياتنا اليوم، وهذا ما سنتطرق إليه فيما يلي:

أولاً: بذور العلمانية و جدلية الديني والسياسي في الاسلام

يعترف طرابيشي أول ما يعترف فيما يتعلق بأصول العلمانية في الاسلام هو قلّة الاشارات على وجود مواقف علمانية في الاسلام الأول، ولذلك تحدّث عن "بذور" أو "جذور" أو "أصول". كما ينبّه إلى النظرة الرجيمة حول العلمانية من طرف الإسلام السياسي اليوم، بدليل تعرّض أحد المنادين بالعلمانية في الوطن العربي إلى حادثة اغتيال من طرف أحد أنصار ذلك الاتجاه، مثلما صرّح شيخ شهير وهو يوسف القرضاوي متعجباً : كيف لم يُطبّق حكم الردّة على العلمانيين. ولم يعد في الفكر العربي من أطروحة سائدة إلا أطروحة حسن البنا " الإسلام دين

(¹) يفرد طرابيشي برأي مثير حول أصل مصطلح "العَلْمَانِيَّة" في اللغة العربية، فهي لم توجد حديثاً، بل هي قديمة قدم التراث العربي المسيحي، ويستدل بنص لساوروس بن المقفع المولود سنة 915 م (حوالي بداية القرن الرابع للهجرة). يرد فيه لفظ العلمانية بمعنى طور الحياة العادية الدنيوية قبل الطور الكنسي بالنسبة للأسقف، وهي تلفظ بفتح العين لا بكسرهما لأنها تُحيل إلى العالم أو الدنيا (الطور الدنيوي للأسقف قبل تسفقه) ولا تُحيل إلى العالم. وهذا المعنى يتفق مع المعنى الأصلي لكلمة Laïcité بالفرنسية، التي تعني من ينتمي إلى الشعب أو العامة، لا طبقة الكهنوت الذين كانوا يحتكرون العلم. انظر: جورج طرابيشي، هرطقات، مصدر سابق، ص 216، 217.

ودولة⁽¹⁾، مع أن كلمة دولة لم ترد في النص القرآني والحديث*.

يحاول المفكر السوري البحث في المصادر الاسلامية(قرآن وحديث) عمّا يكافئ المقولة الشهيرة في الحضارة الغربية: " أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله"، فيجد حديث "تأبير النخل" وقولة النبي المشهورة: " أنتم أدرى بشؤون دنياكم".

لذلك يرى الناقد أن الآثار التي تدلّ دلالة لا تقل بل ربما أكثر عن مثيلاتها في المسيحية من فصل بين النبي الذي هو بشر وبين الرسالة الإلهية²، وإن يكن هناك فرق بين تجربة المسيحية وتجربة الإسلام فهو في أن المسيحية بقيت محض ديانة روحية على امتداد القرون الثلاثة الأولى، ولم تتأسس كدولة إلا بعد اعتناق الإمبراطور الروماني قسطنطين للمسيحية، واكتمالها مع الامبراطور ثيودوسيوس الأول بجعل المسيحية الديانة الرسمية للدولة، أما في الإسلام، فلم تدم المرحلة الروحية الخالصة إلا ثلاثة عشر سنة وهي الفترة المكّية من حياة النبي.⁽³⁾ وربما كان لذلك الأثر الكبير في ترسخ المسيحية كديانة روحية في وعي المؤمنين المسيحيين، واختلاط الاسلام بالدولة في الوعي الاسلامي. وبعد هذه الفترة بدأ يفترق الشعور الديني العمل الدنيوي السياسي، مع زوجات النبي وهو في فراش الموت لما أرادت كل واحدة منهن توريث أباهما الخلافة، فردّهن: "إنكنّ صواحب يوسف".⁽⁴⁾

نلاحظ إذن أن مفكرنا يعطي معنى خاصا لفصل الديني عن السياسي في الاسلام، ذلك المعنى الذي يريد أن يثبت من خلاله أن تصرفات المسلمين في الحكم تُملئها الغريزة والرغبات الفردية للأشخاص. من ذلك أيضا اجتماع الصحابة مباشرة بعد وفاة النبي، فكان حوارهم بدافع من القبيلة وحب الرئاسة والنفوذ، ولكن السؤال: كيف نشأ الإحساس بكره السياسة والاتجاه الى

(1) جورج طرابيشي، هرطقات، مصدر سابق، ص 19،20.

* يناقش طرابيشي ويرد على اصحاب الاسلام السياسي الذين أولوا آيات القرآن الكريم على أنها جمع بين الدين والدولة الذي قام به أبو الأعلى المودودي (الباكستاني) ثم سيد قطب مع الاخوان المسلمين والقرضاوي ومحمد عمارة وحسن حنفي وراشد الغنوشي (لست أدري لِمَا غاب الجابري أيمكن أن يكون علمانيا بوجه ما؟) يرّد على التفسير والتأويل غير الصحيح حول آيات " إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه " التي وردت في سورة يوسف إلى أمر الله وقضاؤه ومشيئته. انظر: المصدر نفسه، ص 36.

² Abuzaid, Samir. "George Tarabishi - Arab Philosopher." Arab Philosophers, 2010. http://www.arabphilosophers.com/Arabic/philosophers/acontemporary/acontemporary-names/Tarabishi/A_Tarabishil.htm.

(3) جورج طرابيشي، هرطقات، مصدر سابق،، ص 22.

(4) المصدر نفسه، ص 23. نقله عن: ابن سعد، الطبقات الكبرى.

الاستغراق في الدين إذا كان فعل السياسة فطري وطبيعي؟

الجواب هو أنه لما كثر الهرج والمرج والفتن، بحيث بلغت مناكر القتل حدا لا يُطاق بين الأخوة الأعداء من الصحابة والتابعين وغيرهم في معارك، صفين، الجمل، كربلاء، حرق الكعبة بالمنجنيق، قتل الخلفاء والملوك... إلخ إلى أن أضحت السياسة مرادفة للشر والفتن، هنا اعتزل كثير من الناس السياسة ونبذوها، مؤثرين اتباع تعاليم الدين الخالصة من عبادات وشعائر... إلخ، ولو أدرك هؤلاء الناس أن الذي انتهوا إليه لا يحل المشكلة إلا بشكل مؤقت لاختراروا طريقا آخر، وهو عقلنة الدين والسياسة معا بدل إلغاء السياسة، والحق أنها لن تُلغى بل ستلتئم مع الدين في شعار: الإسلام دين ودينا.

وقد تتبّع طرابيشي محطات النزعات الدنيوية في الإسلام بدءا بما فعله معاوية، حين قَلَبَ الخلافة مُلْكًا ونقل العاصمة من المدينة الى دمشق، ثم الازدواجية التي كانها خلفاء بني أمية وبني العباس، أي حكم سياسي بغطاء ديني، ثم مع الأمراء البويهيين.⁽¹⁾

لكن ثمة مسألة ربما تُثير الكثير من اللغظ وطرحها طرابيشي وهي قوله كما ذهب إلى ذلك ابن خلدون في أن "العرب لا يحصل لهم الملك الا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة".⁽²⁾

وفي شرح هذا الرأي يذهب الباحث إلى أن استعمال السياسة في الدين أو العكس اقتصر على الملوك والحكام العرب (بالمعنى الاتني) دون العجم من ترك وديلمة وسلاجقة، بدليل أن تسمية الخلفاء في العصر العباسي الأول كانت تسميات تحمل ايديولوجية دينية: المعتصم بالله، المنتصر بالله، المتوكل على الله، والمستعين بالله، والمعتمد على الله والمستظهر بالله). أما في عهد الأمراء البويهيين فقد كانت تسمياتهم تنم عن فصل بين الدين والدولة مثل (معز الدولة، عماد الدولة، سيف الدولة، شرف الدولة).⁽³⁾

وفي النهاية يستدرك الباحث أن هذه البذور العلمانية في التاريخ الإسلامي لن تُوصل الى العلمانية الحقّة ما لم تُدسّن ثورة معرفية لاهوتية سياسية كالتّي حصلت في أوروبا الحديثة. وهنا ينشأ تناقضات وتساؤلات منها : إذا كانت العلمانية تأتي بعد الحداثة فليَمُ نُصَدِّع رؤوس الناس

(1) جورج طرابيشي، هرطقات، مصدر سابق، ص 33،34.

(2) المصدر نفسه، ص 33. نقله عن : ابن خلدون، المقدمة.

(3) المصدر نفسه، ص 24.

بالحديث عنها وهي لن تأتي أولاً؟ إذن فلننَبِّئَ الحادثة وبعد ذلك سنجد العلمانية تتحقق أو تتكشف تلقائياً! ولكن هل يكفي الدعوة إلى الحادثة لكي تتحقق الحادثة العربية المأمولة، أم أنه يجب تَوْفُّر أو بالأحرى تجاوز مراحل تاريخية مادية معينة؟ وهنا نصل إلى الاشكالية التي ملنا منها وهي: هل يمكن أن نغيّر العالم بالأفكار أم بالوقائع المادية؟ أي علاقة الفكر بالوقائع.

ثانياً: العلمانية كضرورة إسلامية

يرفض طرابيشي الأطروحة الرائجة في الفكر العربي عن العلمانية من أنها " إشكالية مصطنعة ومنقولة عن الغرب" نقلتها الأقلية المسيحية العربية حاجة منها إلى إعادة ترتيب علاقاتها بالغالبية المسلمة، ذلك ما ذهب إليه كل من برهان غليون والجابري وحسن حنفي مع اختلاف طفيف بينهم.

بداية يعترف طرابيشي أن مطالب العلماني في الوطن العربي جاءت لضمان حقوق أكبر الأقليات - خصوصاً المسيحية - في المجتمع الإسلامي، ولكن هذا لا يمثل إلا جانباً بسيطاً من أغراض تلك المطالب، في حين أن جوانب أخرى لا تقل أهمية كانت وراء تلك الدعوات مثل إقامة الدولة الحديثة على غرار الدول الغربية الحديثة.⁽¹⁾ كما أن الأقليات المعنية بالحفاظ على حقوقها ليست المسيحية فقط، بل حتى الأقليات المسلمة من شيعة ونصيرية وزيدية وإسماعيلية ودرزية و إباضية، ومن هذه الفكرة تبرز مسألة العلمانية كإشكالية إسلامية - إسلامية وهو العنوان الفرعي لكتاب هرطقات 2، في مقابل العلمانية، كإشكالية: مسيحية - إسلامية.

أما الباحث وائل السواح فلا يعتبر مطلب العلمانية من الأقليات المسيحية عيباً أو نقیصة كما لا ينقص من شأنها إذا كانت منقولة إلينا من الغرب، لأنها وإن كانت غريبة فقد " عايشناها وعشنا معها وفيها حتى غدت جزء من حياتنا".⁽²⁾

إن مبررات طرح مسألة العلمانية بهذه الصيغة الجديدة (إسلامية - إسلامية) هو لتفادي الصراع الطائفي بين المسلمين أنفسهم خصوصاً بين أكبر طائفتيهما - السنة والشيعة - وقد

(1) جورج طرابيشي، هرطقات 2، مصدر سابق، ص 10.

(2) وائل السواح وآخرون، العلمانية في المشرق العربي: جورج طرابيشي، عزيز العظمة، عاطف عطية (دمشق: دار بترا للنشر والتوزيع، ط1، 2007)، ص 9.

استشهد بما حصل ويحصل للعراق بعد الغزو الأمريكي، وانفجار الصراع الطائفي (خروج المارد من فانوسه) بين السنة والشيعة وأدى ما أدى من تقتيل و تهجير وتكثيف على أسس طائفية، ولم يكن هذا الصراع وليد اليوم بل ثابت دائم من ثوابت التجربة الدينية الإسلامية، وإن سجل بعض الضمور والاختفاء في بعض المراحل التاريخية، فإنه عاود الظهور بأشكال جديدة أكثر حدة وقوة.*

ومعلوم أن الصراع الطائفي بين السنة والشيعة تعود جذوره الأولى إلى الخلاف السياسي حول مسألة الخلافة، ولكنه سرعان ما استخدم العنف (الحرب) في سبيل تحقيق الرأي السياسي، كان ذلك في واقعتي الجمل وصفين (حيث قُتل في الأولى - برواية ابن كثير حوالي عشرة آلاف قتيل والثانية سبعين ألف) ثم تَلَّتْ هاتين المعركتين واقعة أخرى أشد تأثيراً - وإن كانت أقل قتلى - وهي واقعة كربلاء، حيث قُتل الحسين حفيد الرسول ومعه اثنان من أولاده وخمسة من إخوانه (حوالي اثنين وسبعين (72) من أهل بيته) وكانت هذه الواقعة حجر الأساس في ظهور الطائفة الشيعية الناجمة عن شعور بالذنب لعدم نصرته الحسين بعد خذلانه، وهنا التحول الكبير لعقائد الطائفة الشيعية من ميدان السياسة إلى ميدان الدين، ويتعزز الانفصال أكثر بينها وبين الطائفة السنية إلى عصرنا الحاضر.

وقد خصّص طرابيشي أكثر من سبعين صفحة (من 12 إلى 89) من كتابه هرطقات 2 لعرض تاريخي مفصّل للحوادث الطائفية بين السنة والشيعة، بدءاً بمعركة (واقعة) الجمل، إلى الربع الأخير من القرن السادس للهجرة، وبالضبط سنة 574هـ.

وليس صحيحاً أن هذه الحوادث الطائفية كانت بإيعاز خارجي أو عامل أجنبي عن الإسلام، بل العكس هو الصحيح، أي أن الفتن الطائفية الداخلية "هي التي توظّف العامل الخارجي توظيفاً فئوياً على مذبح ما نسمّيه اليوم بالمصلحة الوطنية أو القومية"⁽¹⁾، ويستدل بحالات ثلاث عن الروم والفرنجة والتتار (ونحن لا نستطيع أن نورد هذه الشواهد الطويلة لطبيعة موضوعنا).

* نلاحظ أن طرابيشي يعزو الخلاف بين السنة والشيعة إلى الخلاف السياسي وليس اللاهوتي (العقدي) كما يعتقد البعض الآخر، غير أن الخلاف السياسي تحول إلى خلاف ديني بتأثير عقدة الشعور بالذنب من خذلان الحسين. انظر : طرابيشي، هرطقات 2، مصدر سابق، ص 13، 12.

(1) المصدر نفسه، ص 25.

المطلب الثاني: العلمانية والدين والمجتمع المدني

بعد أن بيّن المفكر السوري حتمية تبني العلمانية كأساس ومقدمة للنهضة العربية وذلك لتفادي الصراعات العقائدية الوحشية انتقل الى ابراز علاقة العلمانية بالدين والمجتمع المدني وذلك من أجل التأكيد على تقارب المفهومين : الحداثة والعلمانية.

أولاً: العلمانية باعتبارها خروجاً من الدين

يتبنى المفكر الحلبي موقفاً خاصاً من العلمانية، حيث يُطابق بينها وبين الحداثة متأثراً بالكاتب مارسيل غوشييه الذي لخص مساري الحداثة والعلمانية في العالم الغربي بالخروج من الدين أي أن الدين لم يعد الفاعل الحاسم في تنظيم حياة الافراد، بل أصبح محصوراً في نطاق ضيق هو الحياة الشخصية.⁽¹⁾

بيد أن باحثنا يترجم مفهوم العلمانية "Sécularisation" بالمقاربة مع البيئة العربية الاسلامية إلى "الجهاد في سبيل الدنيا كخيار بديل عن الجهاد في سبيل الآخرة".⁽²⁾ ودلالة هذا المفهوم الجديد عنده هو جعل أفعالنا وحتى كثير من تصوراتنا مقتصرة على خدمة حياتنا الحاضرة، وإيلاء حياتنا الدنيا من حيث هي دار لاجتماع البشر المختلفون دينياً وعرقياً أهمية أكبر مقارنة بالأهمية التي نوليها لحياتنا الآخرة، وترك هذه الآخرة للاعتقاد الشخصي.

وعلى هذا الاساس فانه يرى بأن مسار الحداثة الاوروبية هو نفس مسار العلمانية (الجهادية الدنيوية) الذي عرف عدة مستويات مختلفة منها :

العلمنة الدينية : استطاع الاصلاح اللوثيري أن يكسر احتكار الكنيسة الكاثوليكية للإيمان الديني، وأن يرد مسألة الايمان إلى الاعتقاد الشخصي، كما اقترن الاصلاح البروتستانتي بثورة على صعيد محو الامية نتيجة الدعوة إلى إتاحة قراءة النصوص المقدسة للناس العاديين.

العلمنة الثقافية : كانت على مستوى الثقافة والادب، إذ بدأ التغيير منذ بوكاشيو مؤلف الديكاميرون في القرن الرابع عشر إلى رابليه مؤلف غرغرنطو، ثم توالى التأليفات المتحررة من التصور الديني للعالم مع سرفانتس ودونكيشوته، وأخيراً ظهور الروايات الادبية التي تتمحور

(1) جورج طرابيشي، هرطقات 2، مصدر سابق، ص 98.

(2) المصدر نفسه، ص 99.

حول الانسان مع دانييل دوفو وروايته روبينسون كروزو.

العلمنة اللغوية : تمثلت في اعتماد اللغات العامية كلغات قومية في القارة الأوروبية، بعدما كانت اللغة اللاتينية لغة مقدسة لارتباطها بالكتب الدينية المقدس (وهذه أيضا نزعة تحكّمية من طرابيشي، وإن كان يمكن النظر إليها بذكاء في التأويل).

العلمنة الانسانية : تمثلت في محاولة دراسة الآداب اليونانية والرومانية القديمة وإعادة الاعتبار لتلك المرحلة باعتبارها تراث انساني جدير بدراسته والاستفادة منه، حتى وإن كان تراثا وثنيا، بعكس ما نفعل نحن بالعصر الجاهلي.

العلمنة العقلية : كان نتيجة إعادة دراسة التراث أن تم اكتشاف الفلسفة اليونانية، والفلسفة هي بناء من الاستدلالات العقلية الصرفة، لقد أضحى العقل في هذه المرحلة هو نقطة البداية والنهاية، هو الناظم والحاكم على هذه الثقافة .

العلمنة العلمية: يلخصها في الثورة الكوبرنيكية على التصور التوراتي للكون، فكوكب الارض ليس مركزا للكون بل جزءا يسيرا من منظومة لامتناهية من الكواكب المختلفة، ثم تبعتها اكتشاف غاليلي، وأخيرا انقلاب الذي كانه داروين بنظريته حول الاصل الحيواني الدوني للإنسان، ضدا على التصور الديني الذي يصور آدم كأب للبشر جميعا.

العلمنة الطبقيّة : والمقصود هنا بظهور طبقة البرجوازية، وهي طبقة اجتماعية مستقلة ومتحررة من كل قيد سياسي أو اجتماعي أو حتى ديني بحكم امتلاكها لأدوات الانتاج، فنشأ من ذلك حكما ديمقراطيا نيابيا أساسه المواطن.

العلمنة القانونية : تمثل في ظهور إعلان حقوق الانسان والمواطن في نهاية القرن الثامن عشر عن الجمعية التأسيسية للثورة الفرنسية، " ليحوّل المركزية من الله إلى الانسان، ولينقل مبدأ السيادة وحق التشريع من الله وحلفائه على الارض إلى الأمة وممثليها في المجلس النيابي".

العلمنة السياسية : تمثل في ظهور الدولة القومية أو الدولة / الأمة التي بدأت في فرنسا ثم انتشرت في كامل انحاء أوروبا، وهي نتيجة لتضعع الدولة الدينية الممتدة للكنيسة البابوية المقدسة، ومن هنا ستفرض الدول القطرية العربية نفسها كبديل عن الوحدة أو الخلافة، وهي واقعة لا مناص منها.

العلمنة الجنسية : وفيها تم تحرير العلاقات الجنسية بين الرجل والمرأة من الخطيئة والحرام، فأبيحت تلك من الوجهة القانونية خارج مؤسسة الزواج (باستثناء بعض الحالات كعدم البلوغ والاعتصاب)، وهكذا أصبح الانسان سيّد جسده كما كان سيد عقله، ومع ذلك فما زالت هناك مقاومة شديدة من آثار العقائد الكنسية في الدول الأوروبية التي ترفض إباحة تلك العلاقات.(1)

وبهذه المطابقة بين مفهوم العلمانية ومفهوم الحداثة يعني أن الخلاف سيزداد ويتسع مع خصومه، لأن العلمانية تاريخيا وكما حصلت في فرنسا ارتبطت بمسألة محددة وهي فصل السلطة الدينية عن السياسية بينما نعرف الحداثة على أنها تلك المرحلة التاريخية التي استحدثت مفاهيم جديدة مثل الحرية والعقلانية والفردانية التي تعني إيلاء الأولوية للذات والانتصار لها والنظر الى العالم بمنظورها، ثم جاء نيتشه ليجادل في اعتبار الحداثة العقل قيمة ودعوته الى نقد العقل " من حيث هو صار سلطانا"(2) ليدشن حقبة ما بعد الحداثة، وهي حقبة يقول عنها المفكر عبد الوهاب المسيري بأنها بدأت بإعلان موت الإله باسم الانسان ومركزيته ولكنها انتهت الى إزاحة الانسان عن المركز ويموت الانسان نفسه.(3)

لنحاول تلخيص ما تمّ التطرق إليه، وهو أنه في نظر الناقد السوري يجب التمييز بين مستويين للعلمنة، المستوى الأول النظر إلى العلمانية كسيرورة تاريخية وحضارية والمستوى الثاني هو العلمانية كآلية قانونية، والثانية هي نتاج الأولى، وعبثا محاولة الوصول إلى العلمانية كآلية قانونية بالقفز عن السيرورة التاريخية لها، وإلا كانت النتيجة ما حصل في روسيا وتركيا، حيث فَرَضَتَا هاتان الدولتان العلمانية على المجتمع من فوق دون المرور على شروط تحقق العلمانية في المجتمع من تحت، والنهاية كانت فشل هاتان التجربتان.

وهي الفكرة ذاتها التي نبّه إليها المفكر ياسين الحافظ من قبل وذلك برفضه العلمنة السياسية التي يُسمّيها البعض علمانية السطح السياسي لأنها لا تعني في جوهرها سوى إلغاء الطائفية السياسية من دون المساس بالعلاقات الطائفية في المجتمع، ومنها التعليم الطائفي. ليس ممكنا إذن الحديث عن نصف علمنة، كما ليس هناك امكانية لعلمنة حيّز من المجتمع من دون

(1) جورج طرابيشي، هرطقات 2، مصدر سابق، ص 99-104.

(2) محمد الشيخ، ما معنى أن يكون المرء حداثيا (الدار البيضاء: منشورات الزمن، الدار، 2006)، ص 146.

(3) عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة (دمشق: دار الفكر، 2003)، ص 14.

الآخر. (1)

ثانيا: العلمانية وفصل الدولة عن المجتمع المدني

في هذا المبحث يشير طرابيشي بدراسة للباحث الفرنسي موريس باربيه "Maurice Barlier" في كتابه العلمانية "La Laïcité" واصفا إياه بالأصالة لربطه بين العلمانية وبين الحداثة السياسية. (2)

يتبني طرابيشي - بشكل ضمني - أطروحة باحثه "موريس باربيه" القائلة بأن العلمانية الحقيقية ليست فقط فصل الدين عن الدولة وهو شرط ضروري ولكنها فصل أيضا الدولة عن المجتمع المدني إذا ما أردنا الحديث عن دولة حديثة بأتم معنى الكلمة، والدولة التي نتحدث عنها هنا هي التي أنجزت حداثة سياسية، الدولة التي تمايزت عن المجتمع بتعاليتها عن المصالح الخاصة للأفراد وشاغلها الأوحد هو المصلحة العامة للمجتمع المدني، أما هذا الأخير فمن طبيعته (ومن حقه) البحث عن مصالح أفرادها الخاصة بكل حرية. ففصل الدين على الدولة وحده لا يكفي لتحقيق دولة حديثة، إذ أن هذا المجتمع قد ينزع إلى المحافظة على مصالح بعض فئاته دون أخرى. فتكون الدولة الحديثة ضامنا لعدم تداخل المصالح الفردية والفئوية وطغيانها في الدولة وإنما هم هذه الدولة الوحيد هو المحافظة على المصلحة العامة للمجتمع.

بعبارة أخرى إن الدول الحديثة والمتكاملة هي التي ينبغي أن يكون المجتمع المدني فيها حائزا على سؤدد ذاتي بحيث يميز بين المصالح الفردية و حقوق الإنسان وبين حقوق الجماعة والدولة. وكذلك الدولة تُميز بين ما لها من حقوق وواجبات جماعية وما لغيرها من حقوق فردية ودينية هي للمجتمع المدني.

وفي الواقع لم تصل إلى هذه المرحلة المتقدمة من تطبيق للعلمانية الحقة حسب الباحث الفرنسي غير دول قليلة كفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية، أما غيرها من الدول الأوروبية فقد كانت علمانية - بهذا المفهوم الجديد - الإجرائي، لأنها تعاني خلطا بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة، وكثيرا ما تغطي المصالح الخاصة على العامة التي إن تحققت فعلا لاستحقت تسمية الدول العلمانية الحديثة.

(1) نقلا عن: عبد الإله بلقزيز، من النهضة الى الحداثة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2009)، ص 241.

(2) جورج طرابيشي، هرطقات، مصدر سابق، ص 208.

وخطأ الدول الشيوعية العلمانية هي أنها أرادت أن تفرض سلطتها على المدني برمته، فكانت دول شمولية، لا فصل فيها بين المجتمع المدني والدولة، والنتيجة هي بقاء الدول العلمانية ذات الأصول الاشتراكية بعيدة عن الدولة الحديثة مثل روسيا، وأوروبا الشرقية (وربما حتى بعض الدول العربية المتأثرة بالمد الاشتراكي). إن انفصال الدولة عن المجتمع المدني شرط لعدم تفرد الدولة، كما أن تفرد المجتمع المدني يستوجب احترام الحريات الدينية.⁽¹⁾

ولا نريد أن نمرَّ إلى نقطة أخرى دون الإشارة إلى غموض هذا التحليل، نظرا لكثرة المتناقضات، فلسنا ندري طرابيشي أهو مع إعطاء المجتمع المدني حقوقا وسلطة أم هو ضد ذلك؟! فتارة يراه رمزا للمصلحة الشخصية والفردية، وتارة يشترط سؤددا ذاتيا لهذا المجتمع المدني، ولا ندري كيف هذا أو من أين يأتي هذا السؤدد؟!، ثم يتحدث عن حفاظ الدولة عن المصلحة العامة، وكأن المصلحة العامة مفهوم يتفق حوله الجميع، ونحن نعرف أنه مفهوم يختلف من فرد إلى آخر، من جماعة إلى أخرى، بدليل أن الدولة الشيوعية الشمولية والتي رفضها طرابيشي سابقا، تنطلق - من وجهة نظرها على الأقل - من ضرورة المحافظة على الصالح العام للمجتمع، فهي تبغي مجتمعا مدنيا قويا اقتصاديا عسكريا وسياسيا متحدا في مجابهة الأخطار الخارجية ولا يهم عندها احترام حقوق الانسان الفردية.

أضف إلى ذلك أن إقراره بتعدد العلمانية في الدول الغربية ذاتها، بين فرنسا والولايات المتحدة وبين بلجيكا وهولندا، وبين أنصاف علمانية وأشباه علمانية، دليل على أنه لا توجد وصفة سحرية للدولة الحديثة، وأنها مجرد اجتهادات سياسية بشرية وهكذا يمكن اختزال العلمانية في التعايش السلمي أو أن أقصى شيء يمكن أن تفعله العلمانية هو التعايش المشترك بين أفراد الدولة الواحدة، ومادام الأمر كذلك، فإن وجدنا طريقة أخرى أفضل وأنجع فعلينا طرح الأولى (العلمانية) وأخذ التالية، (طرق ومناهج مبتكرة مفترضة). لا أن نُحمّل العلمانية أكثر مما تحتمل فنجعلها جسرا وحيدا وضروريا للتقدم والتطور.

إن جوهر هذه الأطروحة التي خرج بها الناقد السوري من خلال دراسة موريس الأنفة الذكر هو التأكيد على أن "العلمانية في جوهرها مسألة سياسية، لا مسألة دينية، وهذا معناه أنها مسألة تابعة للدولة لا للدين"⁽²⁾، فمن الواجب على الدولة أن تفرض العلمانية على ذاتها والمجتمع، لا

(1) جورج طرابيشي، هرطقات، مصدر سابق، ص 210،211.

(2) المصدر نفسه، ص 212.

أن تنتظر الدين أن يقوم بذلك، لأن من طبيعة الدين مقاومة من يحد من سلطاته، وإذا حدثت تلك المقاومة فلا ينبغي التراجع أو بحجة احترام الحرية أو حقوق الإنسان لأن الإرادة الجماعية للدولة العلمانية أن كانت هناك إرادة جماعية أولى من كل شيء!!

هل نعود بهذا الإكراه إلى مسألة الاشتراكية و الشيوعية التي تحوّلت الدولة فيها إلى ديكتاتورية شمولية؟! وهكذا نعود إلى الصفر لنكرّر الأخطاء عينها، أم نترك ذلك لتطور تاريخي طبيعي للمجتمع العربي دون حرق للمراحل، أم أن ذلك يعطي المبرر للقوى المتطرفة في العالم العربي، لممارسة العنف والقهر والتغلب لأنها على قناعة بأن خصومها ليسوا أقل منها بطشا وعنفا؟! إنها أسئلة وجيهة لا يمكن القفز عليها إذا ما أردنا أن نقدّم تحليلا موضوعيا لإشكالية العلمانية في الوطن العربي.

لكن مفكرنا بعد عرضه لموقف موريس باربيه عن الدولة العلمانية الحديثة، وفي معرض نقده إياه، أنه من الصحة القول أن الدولة العربية الحديثة لا تحاول فرض العلمانية لأنها لا ترغب أو لا تستطيع، فهي تستخدم الدين أيضا لتثبيت شرعيتها المعدومة إزاء مجتمعها، لكن ومع ذلك يُسجّل طرابيشي - وهنا وجهة نظر الاختلاف - أن المعارضة في الدول العربية كثيرا ما تلجأ في صراعاتها مع السلطة الحاكمة "إلى توظيف الدين لتجنيد الجماهير ولإضفاء المزيد من المشروعية على مطالبها".⁽¹⁾ وهذا ليس رغبة منها في الحفاظ على الدين الإسلامي بل رفضا للعلمانية من أساسها!!

وعليه يجعل طرابيشي معركة العلمانية ضد المذاهب الأصولية معركة وجودية لأن العلمانية هي "الخصم الأول للأصوليين مثلما هي السلاح الأول في مواجهتهم".⁽²⁾

ونحن لا يمكننا قبول مثل هذه الدعوات والمواقف، لأنها مواقف إيديولوجية، إنها إذ تعالج موضوعا سياسيا - دينيا، تجعله موضوعا حربيا، تُجهّز له الجيوش والأسلحة، ولا تترك لنا مجالاً إلا الانسحاب من هذه المعارك الطاحنة، ولنختم بنقل كلام طرابيشي ونترك الحكم للقارئ، فعن العلمانية يتحدث "أن تكون محض آلية تنظيمية أو مفهوما إيديولوجيا سالبا، فإنها قد تقوم بذاتها مقام برنامج إيديولوجي كامل"⁽³⁾، وعلى الدارس والباحث العربي السلام.

(1) جورج طرابيشي، هرطقات، مصدر سابق، ص 214.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، ص 215.

المطلب الثالث: العلمانية في الوطن العربي وشروط نجاحها

لم يكن بحث موضوع العلمانية من طرف الباحثين العرب غاية في ذاتها أو ترفا فكريا، بل كان ضرورة أفرزتها التطورات التاريخية الحاصلة، ومن المرجح أن المفهوم لم يعرف اهتماما كبيرا في الثقافة الغربية لارتباطه بتطور تاريخي منتظم، وفوق الخلاف الحاصل بين المفكرين العرب بين مؤيد ومعارض لتبني العلمانية، هناك خلافات أخرى تخص نسب تطبيقها في الدول العربية فضلا الحديث عن شروط نجاحها. فكيف نظر الباحث الى واقع العلمانية في الدول العربية وما هي شروط نجاحها؟

أولا: واقع العلمانية في الدول العربية

لقد نظر البعض من الاتجاه الديني إلى الدولة العربية القطرية على أنها دولة علمانية بامتياز، ذلك أنها لا تخضع لنظام الخلافة ولا تعمل بحدود الشريعة (قطع يد السارق، جلد الزاني، قتل المرتد) لكن الباحث يرى أنه " لا وجود لأية دولة عربية علمانية بالمعنى الناجز للكلمة".⁽¹⁾ ذلك أن جميع تلك الدول العربية تنص في دساتيرها على أن الاسلام هو دين الدولة أو أن الاسلام هو دين رئيس الدولة، أو أن الاسلام هو المصدر الرئيسي للتشريع، هذا دون الحديث عن الدول الخليجية التي لم تخرج بعد من الاطار الديني الصرف.

ففي مصر كبرى الدول العربية ينص دستورها على أن " الاسلام هو دين الدولة...ومبادئ الشريعة الاسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع"، وفي الجزائر ترد فقرة مختصرة في دستورها وهي أن " الاسلام دين الدولة " أما تونس فتوجد عبارة أن " الاسلام دينها"، وفي المغرب توجد عبارات " المملكة المغربية دولة اسلامية...والاسلام دين الدولة...والملك أمير المؤمنين". وكذلك الشأن بالنسبة لليبيا وموريتانيا المسماة " الجمهورية الموريتانية الاسلامية"، لكن السودان يتميز بتطبيق الشريعة الاسلامية في ولايات الشمال فقط. أما في لبنان فيشترط في رئيسها أن يكون مسيحيا ورئيس وزرائها مسلما سنيا ورئيس مجلسها النيابي مسلما شيعيا، وفي سوريا ينص دستورها على أن الفقه الاسلامي مصدر رئيسي للتشريع كما أن دين رئيس الدولة هو

(1) جورج طرابيشي، هرطقات 2، مصدر سابق، ص 106.

الاسلام، وكذلك الشأن بالنسبة لدولة فلسطين والعراق.(1)

هذا عن الجانب النظري، أما في الممارسة الواقعية فإن التعليم الديني في الدول العربية اجباري في جميع المراحل التعليمية ويشرف على هذا التعليم الديني مُدرّسون من خريجي المعاهد الدينية المحافظة. ومن الممارسات الدينية في الدول العربية ما نجده في مسألة الارث بحيث يُمنح للرجل ضعف المرأة كما لا تُقبل شهادتها باستثناء تونس إلا كنصف شهادة، وكذلك الحال بالنسبة لمنع زواج المسلمين بغير المسلمين.

ثم إن جميع الدول العربية تحظر العلاقات الجنسية خارج اطار الزواج، وتجعل عقوبة ذلك بالجلد أو الرجم أو السجن، أما عن الممارسات التي تناقض حرية العقائد فمثلتها حادثة تكفير واعدام المفكر محمود محمد طه من قبل السلطات السودانية الحاكمة لمجرد اختلافه مع العقائد السائدة.

وأخيرا لم تكن الدول العربية " متعلمة " فقط، وإن كان هناك فروقات ودرجات حتى بين الدول العربية نفسها في درجة التعلم، بل إن الاتجاه الديني الأصولي المتشدد المدعوم من دولارات النفط الخليجية لا يفتأ أن يسود ويغطي على الحركة الثقافية العربية المعاصرة، يخلو لطرابيشي تسميتها كما في كل مناسبة بالارتداد نحو قرون وسطى جديدة.(2)

ثانيا: شروط نجاح العلمانية في الوطن العربي والاسلامي

ليس نجاح العلمانية في الوطن العربي مضمون بمجرد فرضها من الأعلى (الدولة) على الطبقة السفلى (المجتمع والشعب)، بل نجاحها يتطلب سيادتها في كلاً المستويين: الدولة والمجتمع ففي مجال المجتمع يدعو إلى:

1- علمنة المجتمع : ليس المطلوب إذن علمنة الدولة على مستوى السطح، بل المطلوب أيضا علمنة المجتمع على مستوى العمق، ومعنى علمنة المجتمع عند صاحبنا " تمكينه من إعادة تربية نفسه ليقبل بشرعية التعدد في الأديان، وبشرعية تعدد الطوائف في الدين الواحد، وليعيد تأسيس جميع الاطراف، بما فيهم اللادينيين، في علاقة حوارية تقوم من جهة أولى على الاعتراف المتبادل من موقع المساواة بحق الاختلاف والتغاير، ومن جهة ثانية على الاستبعاد

(1) جورج طرابيشي، هرطقات 2، مصدر سابق، ص 107،108.

(2) المصدر نفسه، ص 109-112.

الجبري للاهوت نفي الاخر والمختلف".(1)

علمنة المجتمع إذن لا تعني أكثر من تربية هذا المجتمع وترسيخ الشعور لديه بأهمية التعايش المشترك بين المختلفين دينيا وطائفا وعرقيا... الخ

2- علمنة الدين : ذلك أن الدين الذي هو الاسلام هنا يحتاج إلى الفصل فيه بين الزمني والروحي، والزمني هو التاريخي أي الممارسة الواقعية التي عرفها الاسلام، وهي ممارسة بشرية قابلة لأن توصف بالصحة أو الخطأ، بالقرب من الدين أو بالابتعاد عنه، وقد عرفت الممارسة البشرية للإسلام خلافا بين السنة والشيعية وهو خلاف سياسي(لا عقيدي)، وبدلا من ذلك كله إعادة بعث الاسلام الروحي أو الاسلام القرآني المكّي المتمحور حول الغيبات لا على التشريعات الشكلية، سواء عند الاسلام السنّي أو الاسلام الشيعي، فالخلافة والامامة يمكن تأويلهما تأويلا روحيا رمزيا. إن علمنة الدين وجعله إسلاما روحيا، سيمنع غيره من أدلجته كما فعل الاسلام السياسي، حين حوّل الدين إلى أيديولوجيا تعادي وتحارب الحداثة، كما يسمح أيضا ببروز للإسلام الشعبي، وهو ذلك الدين البسيط والفطري الذي عرفته شعوب الوطن العربي قبل ظهور الاسلام السياسي المؤدلج.(2)

لكن الباحثة ماني كروني "Manni crone" وهي مدرّسة مساعدة في قسم العلوم السياسية في جامعة كوبنهاغن وباحثة في الشؤون الاسلاموية والاسلام السياسي في أوروبا ترى أن العلمانية وحدها غير كافية " لأنه لا يوجد رابط حتمي بين العلمانية والسلام [كما أنه] ليست العلمانية مجرد تدبير مؤسّساتي يمكن تنفيذه من الأعلى ، إنها الى حد كبير روح شعبية وثقافية عن كيف يجب على الطوائف والمذاهب المختلفة أن تتصرف في الفضاء الشعبي".(3)

تُعارض الباحثة كروني موقف طرابيشي صراحة من العلمانية وذلك بذكر اسمه ممثلا "للعلمانية الليبرالية" مستشهدة بمقولة الانثروبولوجي البريطاني طلال أسد عن العلمانية فهي ليست فقط قضية فصل الدين عن السياسة من أجل تعزيز التسامح والسلام الاجتماعي، بل أيضا قضية بناء أشكال خاصة من الدين والرؤى الذاتية الدينية، ولن ينفع ما قام به أتاتورك

(1) جورج طرابيشي، هرطقات 2، مصدر سابق، ص 93.

(2) المصدر نفسه، ص 93،94.

(3) وائل السواح وآخرون، العلمانية في المشرق العربي: جورج طرابيشي، عزيز العظمة، عاطف عطية، مصدر سابق، ص

حين استورد النسخة الفرنسية للعلمانية فنزع حجاب النساء والطربوش من الرجال وألزم موظفي الدولة حضور حفلات السبت الراقصة مع زوجاتهم المرتديات أثواب بلا أردان.(1)

ثم تُشير الباحثة الى أن العلمانيين الإيرانيين يحاولون ايجاد علمانية دينية تأخذ في حسابها استمرارية الدين كحقيقة سياسية واجتماعية، لتختم مقالتها بالقول: "ربما لن يكمن حل المشكلة الاسلامية - الاسلامية في علمانية صريحة تكون معادية للدين، بل في علمانية نسبية تحافظ على تعددية العلمانية ومرونتها، وضمن هذا الفهم التعددي المحتمل للعلمانية، ربما تكف عن أن تبقى نموذجاً فاستياً مفروضاً من الغرب".(2)

هناك موقف آخر يمكن أن يشكل رؤية قائمة بذاتها وهو موقف صاغه الباحث حُسَيْن العودات فبعد أن قال: لا توجد صيغة واحدة للعلمانية يقرر أن "الأساس في العلمانية هو موقفها الشامل من الكون والحياة، من العدالة والمساواة، من العقل والعقلانية، ومن دور الفرد واحترام ذاتيته، لأنه ليس مقبولاً ولا معقولاً أن يُحرم الفرد من ذاتيته وحقوقه السياسية والثقافية والدينية وغيرها، وأن تقرر جهة أخرى مصيره ومستقبله وحراكه الثقافي والاجتماعي والانساني".(3)

وشبيه بهذا الرأي عبّر عنه الباحث السوري مأمون كيوان حيث دعا الى تبني ما يسمى بـ "العلمانية المتفتحة" التي لا تتعامل مع الانسان من خلال لغة الاقصاء والتهميش المادي والمعنوي، أو تمثّل النماذج الأخرى من العلمانية لدى المجتمعات الحديثة وكأنها مطلقات قيمية يجب أن تعمم على المجتمعات الأخرى بحيث يتم الذوبان والانصهار ضمن النموذج الأصل بلا أية دعوى للاختلاف فتكوين الجديد والمختلف عن هذه العلمانية، وبحسبه من الممكن للعلمانية أن تكون عاملاً لاجهاض الحرية والاختيار البشري الحر من خلال تحوّلها الى أصول أو قواعد نهائية متينة لا يمكن مناقشتها أو ممارسة النقد البشري عليها، كما أنه من الممكن أيضاً أن تكون العلمانية وليدة لحظات سياسية معينة تخدم بطبيعة الحال الطبقة المنتصرة لها.(4)

(1) وائل السواح وآخرون، العلمانية في المشرق العربي: جورج طرابيشي، عزيز العظمة، عاطف عطية، مصدر سابق، ص39.

(2) المصدر نفسه، ص43.

(3) حسين العودات، النهضة والحداثة بين الارتباك والاحفاق (بيروت: دار الساقي، ط1، 2011)، ص 168.

(4) نقلاً عن: محمد حلمي عبد الوهاب، الاسلام والحداثة: الانسحاب الثاني من مواجهة العصر (عمّان: الأهلية للنشر والتوزيع،

2010)، ص 36.

ومع ذلك وبشكل نادر عثرنا على اعتراف ثمين من لدن طرابيشي حول محدودية الحل العلماني كمدخل للحادثة وذلك في ردّه على متدخّل في المؤتمر المعقود بدمشق بتاريخ 18/17 ماي 2007 تحت عنوان: العلمانية في المشرق العربي والذي طُبع في كتاب هذا نصّه: "استغربت ما قاله الأخ نقولا بأنني صوّرت العلمانية على أنها حل خلاصي، فأنا قلت بأنني أرفض تصوير العلمانية كذلك، ولا أعتقد أنه سيتغير شيء في المجتمع إذا ما قام رئيس دولة غدا وأعلن أن الدولة كلها علمانية، القضية قضية مجتمع ولا تقتصر فقط على الدولة...لهذا فأنا أعتبر أن العلمانية تبدأ من التربية في المدرسة الابتدائية [التي هي في وضعية كارثية!] ولا أعتقد بوجود أي حل سحري علماني، فلا بد من اشتغال هائل على الذات، وربما لمئة سنة قادمة على الأقل".(1)

إن المدرسة الابتدائية التي يطلب منها الناقد انقاذ المجتمع هي نفسها بحاجة الى انقاذ، وحتى لو افترضنا جدلا أن المدرسة قامت بما هو منوط بها فليس مؤكداً التغلب على باقي المؤثرات الأخرى الكثيرة كالأسرة والشارع والمجتمع والاعلام والصحافة المكتوبة والمرئية ووسائل التواصل الاجتماعي...إلخ. كما تمنينا من الناقد أن يسلط الضوء على الاشكاليات التي تعترض سيادة العلمانية في المجتمع العربي وسبل التغلب عليها، عوض اطلاق تصريح شفاهي مقتضب كرد فعل على سؤال فجائي وعرضي.

ويبدو أن المدرسة العربية أضحت ميدانا لتطبيق الرؤى الذاتية المختلفة للمتقنين والباحثين العرب، فهذا المفكر التونسي الأخضر العفيف يعلّق أيضا على المدرسة كل آماني التغيير الثقافي في الوطن العربي بقوله: "فيما يخصني، اعتبرت دائما تحديث وترشيد التعليم والتعليم الديني مهمة مركزية للنخب في العالم العربي[...]. المدرسة العربية الاسلامية، باستثناء المدرسة التونسية الحديثة والعقلانية [...]. تجعل المسالم عدوانيا والعدواني اهابيا بسبب التعليم الديني السلفي".(2)

وعلى أي حال فإن موقف طرابيشي من شروط تحقيق العلمانية في الوطن العربي لا يتضح إلا إذا عرفنا موقفه من الحادثة وعلاقتها بالعلمانية.

(1) وائل السواح وآخرون، العلمانية في المشرق العربي: جورج طرابيشي، عزيز العظمة، عاطف عطية، مصدر سابق، ص54.

(2) العفيف الأخضر، كيف ننتقل من المدرسة السلفية الى المدرسة العقلانية: (كتاب جماعي) ، الحادثة والحادثة العربية

(دمشق: المؤسسة العربية للتحديث الفكري، ط1، 2005)، ص 247.

المطلب الرابع: ردّ طرابيشي على طروحات الجابري وحسن حنفي حول العلمانية

لقد انبرى طرابيشي بالرد على السلسلة الحوارية بين المفكر محمد عابد الجابري باعتباره مفكر المغرب العربي والمفكر حسن حنفي باعتباره ممثلاً للفكر المشرقي، وكان حواراً دار في بعض حلقاته حول موضوع العلمانية في الاسلام، ولنبدأ بعرض موقفه من طرح الجابري :

أولاً: الرد على أطروحة الجابري

يقيم الجابري أطروحته حول العلمانية بهذا الاستدلال البسيط " العلمانية هي فصل الكنيسة عن الدولة، الاسلام ليس فيه كنيسة، إذن الاسلام لا يحتاج إلى علمانية ".⁽¹⁾

يلاحظ طرابيشي على هذا الاستدلال كونه في مقدمته الكبرى تزيف الحقائق، فليس صحيحاً أن العلمانية هي فصل الكنيسة عن الدولة لأن الكنيسة المسيحية هي حالة جزئية فقط، وأن الصح هو فصل الدين كلّه على اختلافه بين مسيحية واسلام ويهودية وبوذية... الخ كل هذا فصله عن الدولة وبهذا يتحوّل الاستدلال كالتالي: " العلمانية وجوب فصل الدين عن الدولة، الاسلام دين إذن الاسلام واجب الفصل عن الدولة ".⁽²⁾

وأما عن المقدمة الصغرى في استدلال الجابري والتي يقول فيها أن الاسلام ليس فيه كنيسة فهو صحيح وكيف يكون في الاسلام كنيسة وهو الاسلام ؟ ولكن مع ذلك يوجد في الاسلام رجال دين أو سلطة دينية تشبه قليلاً أو كثيراً الكنيسة. صحيح أن رجال الدين في الاسلام ليسوا وسطاء بين الله والانسان "ولكن وساطتهم لا يُستغنى عنها بين الانسان وشؤون دينه" 67 وصحيح أيضاً أن رجال الدين في الاسلام ليسوا معصومين ولا يخضعون إلى تراتبية وهرمية كما في الكاثوليكية (باستثناء المذهب الشيعي) لكن ذلك لا ينفي الوظيفة الاساسية للسلطة الدينية وهي تدخلها في الحياة السياسية، بدليل أن الدولة ذات الاغلبية البروتستانتية كبريطانيا مثلاً، رفعت مطالب هي الاخرى فصل بين الدين والدولة، وهو مذهب لا معصومية ولا تراتبية ولا واسطة بين رجال الدين والله.

إن الدور الذي يقوم به رجال الدين في الاسلام اليوم هو دور القيادة والتوجيه السياسي، كما لا يخفى أن السلطة السياسية في الدول العربية والاسلامية تحاول استخدام الدين الاسلامي

⁽¹⁾ جورج طرابيشي، هرطقات، مصدر سابق، ص 65. نقله عن : الجابري، حوار المشرق والمغرب.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 66.

لإضفاء شرعية على حكمها، وهذا يؤدي إلى التدخل السياسي في الديني، والديني في السياسي.(1)

وهنا نتساءل من سيقوم بعملية الفصل هذه: الشعب أم السلطة(الحكومة)؟ يقول طرابيشي في أحد كتاباته أن ذلك يكون بالفرض بالقوة ولا يشترط الرضا والقبول من طرف رجال الدين أو الذين يدعون الجمع بين الدين والسياسة*، لأنه من الطبيعي عدم موافقة الطرف المهزوم، ولكننا نرى في هذا فعلاً متعسفاً واستبداداً بالرأي، هذا إذا لم يستجلب ذلك مقاومة عنيفة وحروباً أهلية. من جهة ثانية فإن الجابري حينما يقول لا كنيسة في الإسلام كي تفصل عن الدولة، فيقصد أن الفصل لو طبقناه في الإسلام سيكون بين رغبات وعقائد الشعب وبين السلطة السياسية، فتزيد في انقسام هذه الدول وربما في دخولها في اضطرابات سياسية غير منتهية.

أما المشاكل التي تنشأ من سوء استخدام الدين من طرف السلطة السياسية، فهذه مشكلة يمكن حلها من داخل هذا الصراع نفسه، أي بمحاولة اصلاح الاعوجاج الذي حصل في فهم الدين ذاته.

وإذا تعمقنا أكثر في عرض أفكار باحثنا وحُجَّجِه فنجده يقرر أن العلمانية لا تتعارض مع حقيقة وجود الدين الإسلامي بدليل أن مقولة " الإسلام دين ودولة " التي قال بها الجابري لم تكن موجودة قبل العصر الحديث، فهي جاءت أول ما جاءت مع اتجاه الإسلام السياسي والاخوان المسلمين على الخصوص مع حسن البناء، ومع أن كلمة "دولة" لم ترد في الفكر الإسلامي قبل هذا التاريخ بنفس المعنى الذي نعرفه اليوم كما أن القرآن ذاته لم ترد به هذه اللفظة*، فضلاً عن الحديث النبوي فكيف يكون الإسلام دين ودولة؟! (2)

وعلى النقيض من ذلك تؤكد آيات القرآن أن الإسلام دين وكفى " إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ... آل عمران: 19، والآية 3 من سورة المائدة " ...الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا...".

ومن يحتج بالإسلام التاريخي لإثبات أنه ما خلى الإسلام من دولة تحميه وتعمل بشريعته

(1) جورج طرابيشي، هرطقات، مصدر سابق، ص 68.

* أنظر: المصدر نفسه، ص 212.

* وردت مرة واحدة بمعنى مختلف عن المعنى المستخدم حالياً " ..كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ... الحشر: 7.

(2) جورج طرابيشي، هرطقات، مصدر سابق، ص 70.

(عصر الخلفاء وما بعده) فذلك ليس حجة لأن التجربة التاريخية للإسلام تبقى تجربة انسانية تاريخية، لا تخص الاسلام كدين بل تخص فهم البشر للإسلام في تلك المرحلة، ومن الممكن أن نفهم نحن الاسلام بما يتلاءم مع عصرنا وحدثنا، أي أن نعيد للإسلام "نصابه الروحي وتنبيته في بعده كتجربة داخلية".⁽¹⁾

إن قول الجابري بأن "مسألة العلمانية في العالم العربي مسألة مزيفة، بمعنى أنها تُعبر عن حاجات بمضامين غير متطابقة مع تلك الحاجات ... وأنه من الواجب استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر العربي وتعويضه بشعاري الديمقراطية والعقلانية". هذا الحكم بالتزييف لمسألة العلمانية في الفكر العربي الذي كان من الجابري يأتي بعد اقراره بوجودها قبل ستة سنوات حينما أَلّف كتاب "الخطاب العربي المعاصر" سنة 1982 وذلك في ردّه على أطروحة برهان غليون من كتابه: "المسألة الطائفية ومشكلة الاقليات". الذي عدّ اشكالية فصل الدين عن الدولة في الفكر العربي الحديث والمعاصر إشكالية مصطنعة ومنقولة عن الغرب، وعوضاً عن ذلك طالب باستبدالها بالديمقراطية فكان اعتراض الجابري حينها بأن الديمقراطية ذاتها منقولة عن الغرب كما أن اشكالية العلمانية (مضمونها على الاقل) ستظل مطروحة بطريقة أو بأخرى تحت ذاك المسمى أو غيره، والنتيجة هي وقوع الجابري في تناقض أو على الاقل ردّة على مستوى الفكر والمواقف.⁽²⁾

وأما الرد على الجابري في موقفه الاخير القاضي بأن رفع شعار العلمانية كان في لبنان في منتصف القرن التاسع عشر كمطلب للاستقلال عن الخلافة العثمانية أو على الاقل للمطالبة بالديمقراطية واحترام حقوق الاقليات، فقد كان ردّ طرابيشي بأن:

1 - أنه إذا صحّ أن المسيحيين هم من رفعوا شعار العلمانية في الوطن العربي الاسلامي فليس لأنهم مسيحيون بل لأن غالبية النهضويين العرب هم مسيحيون .

2 - كما أن هذا الشعار قد رفعه أيضا مفكرون مسلمون مثل : عبد الرحمان الكواكبي، قاسم أمين، أحمد لطفي السيد، وعلي عبد الرازق، طه حسين، اسماعيل مظهر، نجيب محفوظ، فؤاد زكريا.

3 - إذا صحّ أن بعض المسيحيين كانوا من الداعين إلى الانفصال عن الدولة العثمانية، فقد

⁽¹⁾ جورج طرابيشي، هرطقات، مصدر سابق، ص 71.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 72.

وجد منهم من يدعو إلى اصلاح الدولة العثمانية والبقاء تحت لوائها مثل بطرس البستاني، مثلما وجد أيضا خصوم للدولة العثمانية من الطائفة المسلمة مثل أحمد لطفي السيد في مصر .

4- إن طرابيشي لا يُماري في كون دعوات المسيحية للعلمانية كانت وراءه بعض دوافع حفظ حقوق الاقلية المسيحية في مقابل الغالبية المسلمة، ولكن ربما رُفِع هذا الشعار كحاجة إلى ترتيب علاقتهم بطوائفهم بالذات أي علاقته بالطوائف المسيحية بالذات، فقد كانت هناك مشاكل تحدث بين أفراد وأعضاء الطائفة المسيحية الواحدة، وذاك ما لاحظته ألبرت حوراني في كتابه الفكر العربي في عصر النهضة، فعلمانية بعض النهضويين المسيحيين كانت محاولة للإفلات من رجال الدين القابعين على رأس طوائفهم.

5- كذلك لا ينبغي تجاهل الحوادث الطائفية التي عرفتها تلك المنطقة في العالم العربي مثلما جرى في جبل لبنان عام 1840 والمذابح الطائفية في بيروت ودمشق عام 1860.

6- لقد جاءت مبادرة العلمانية من المسيحيين والمسلمين على حد سواء، كان ذلك في مصر وسوريا بعد الاحتلالين الانجليزي والفرنسي على يد الوطنيين والقوميين. مع تسجيلنا انحسار المفهوم في المغرب والجزائر وبدرجة أقل تونس.

7- لا ينبغي القفز على الواقعة الراسخة وهي أن تطبيق العلمانية أصبح ضرورة اسلامية اسلامية، بعد أن أطل المارد الطائفي برأسه في العراق وذلك في الحروب السنية الشيعية غير المنتهية، وربما ينفجر صراع آخر في بلد آخر بطوائف مختلفة، وقد انفجر فعلا في سوريا بعد كتابة طرابيشي هذا الكتاب، ويبدو أن الفاجعة السورية أكبر بمرات كثيرة مما لا يمكن تصوره، ويبدو أنه ليس غياب العلمانية وحده كان سببا في الحرب السورية بل غياب الديمقراطية، مع تدخل للعنصر الخارجي، وهذا ما حذر منه الجابري وغيره من أن الوضع العربي الجيوسياسي أصبح رهين قوى عظمى تتصارع في الحلبة العربية وتصفي حسابها هناك وأضحت الأطراف العربية (المجتمع المدني والمعارضة والحكام) لعبة ودمى في أيدي الخارج الذي باع القيم بأبخس الاثمان.⁽¹⁾

ثانيا: الرد على حسن حنفي

أما ردّ المفكر السوري على حسن حنفي وهو مفكر الشرق الذي يُفترض أن يكون أقرب فكريا

⁽¹⁾ جورج طرابيشي، هرطقات، مصدر سابق، ص 76-79.

إلى طرابيشي باعتبارهما مشرقين، لكن على عكس ذلك يبدو أنهما متباعدان أكثر، ذلك أن حنفي يعتبر " العلمانية منقولة إلينا من الغرب" ولكن حتى الديمقراطية والعقلانية وغيرهما منقولة إلينا من الغرب، فلم العلمانية بالذات؟ يتساءل طرابيشي دون توقع أو انتظار للإجابة.

لكن هذا السؤال أول الغيض فقط أما الثاني فهو ممارسة نوع من "ثقافة الفتنة" والتحريض الطائفي ضد الطائفة المسيحية، ذلك في قوله " قام العلمانيون في بلادنا منذ شبلي شميل ويعقوب صروف وفرح انطون ونيقولا حداد وسلامة موسى وولي الدين يكن*، ولويس عوض وغيرهم يدعون إلى العلمانية بهذا المعنى الغربي، فصل الدين عن الدولة، الدين لله والوطن للجميع، والملاحظ أنهم كلهم كانوا من النصارى وغالبيتهم من نصارى الشام، الذين كان ولاءهم الحضاري للغرب لا ينتسبون إلى الاسلام دينا أو حضارة".

يرد طرابيشي بنفس هادئ أن المسيحيين كانوا ينظرون إلى الاسلام كجزء من هويتهم الحضارية فعن نفسه يؤكد أن تكوينه الثقافي في مراهقته كانت حول روايات جرجي زيدان في تاريخ الاسلام وكذلك سلسلة العبقريات لمصطفى محمود العقاد.⁽¹⁾

المطلب الخامس: العلمانية وتحدي مسألتها والخلافة والقومية

كثيرا ما ينظر الناس لمسألة الخلافة على أنها البديل الديني للديمقراطية، لكن الناقد السوري يرفض تلك المسلمة مثلما يعترف بعمق وموضوعية مشكلة القومية في العالم المعاصر، فكيف برّر موقفه من تلك المسألتين؟

أولا: مسألة الخلافة

يلاحظ باحثنا أن مسألة الخلافة في الفكر العربي نُظِرَ إليها برؤية مثالية وريدية، وكأن ثلاثة من الخلفاء المسلمين لم يلقوا مصرعهم. ويعرض نموذج النقاشات التي دارت حول الخلافة بالنسبة للحالة التركية. فكيف وظّف طرابيشي ذلك للتأكيد على عبثية المطالبة والدعوة لقيام الخلافة اليوم؟

* يُنَبّه طرابيشي إلى أنه ليس مسيحيا بل مسلم.

(1) جورج طرابيشي، هرطقات، مصدر سابق، ص 75.

1- عدم جدوى إقامة الخلافة: تركيا أنموذجا

يستأنس طرابيشي كثيرا بمواقف الزعيم التركي مصطفى كمال أتاتورك (أتاتورك تعني: "أبو الأتراك جميعا") الذي ألغى الخلافة العثمانية سنة 1924. لقد وردت أفكار ومواقف الزعيم التركي أتاتورك ضمن دراسة أكاديمية* مستقيضة عن الظروف التي مهّدت لإلغاء الخلافة عام 1924، وعن جملة ردود الفعل التي أعقبت هذا الإلغاء في العالمين العربي والاسلامي. وقد أوردت هذه الدراسة نصين لأتاتورك: أحدهما في مقابلة له مع صحفي فرنسي هو موريس برونو** 1923، والثاني نص الخطاب المطول الذي ألقاه أتاتورك أمام الجمعية لم يكن يقصد من وراء إلغائه الخلافة، إلغاء الدين في حد ذاته، بل كان همّه إعادة الاعتبار لتركيا كدولة قومية قوية.

وعلى سبيل المثال سنقف عند بعض هذه الآراء لأتاتورك التي يقول فيها: "أن أسعد فترة في تاريخنا هي تلك ما كان فيها ملوكنا خلفاء، ولقد اتفق لواحد من سلاطين تركيا أن استخدم قوته ونفوذه وثروته ليسند إلى نفسه الخلافة، كان ذلك محض عرض عارض". ثم يقرر أتاتورك أن النبي محمد لم يأمر بحكم الامم المختلفة لأن ذلك ليس في مقدور أي حاكم أو رئيس، وإنما أمر النبي بدعوة الأمم وهدايتهم إلى الاسلام.(1)

ثم يُضيف أن الخليفة العثماني (في القسطنطينية) لم يكن يحوز على اعتراف أغلب الاقطار العربية والاسلامية الاخرى، مثل فارس وافغانستان وشمال افريقيا. إذن فكرة وجود خليفة يحكم جميع الأقطار الاسلامية هي فكرة نظرية مصدرها الكتب وأما واقعا، فكانت في منطقة محدودة هي بغداد وأخرى في قرطبة. وفي ردّه على سؤال للصحفي موريس حول ما إذا كانت سياسته ستكون لا دينية فأجاب بالنفي، ذلك أن الشعب التركي بحاجة إلى تدين أكثر بالمعنى الحقيقي للكلمة، فالدين الحق لا يقف أمام تقدّم وتطوّر الدول.(2)

أما في خطابه المطول سنة 1927 أمام الجمعية الوطنية الكبرى بأنقرة، يسترجع أتاتورك

* هو مشروع بحث فرنسي تحت اشراف ميشيل بوزدمير Michel Bouzdemir الصادر عن المعهد الوطني للغات والحضارات الشرقية بباريس.

** موريس برونو، تقرير نشرية مجلة العالمين La revue des deux mondes في عددها الصادر يوم 15 يناير 1924.

(1) جورج طرابيشي، هرطقات 2، مصدر سابق، ص 117.

(2) جورج طرابيشي، هرطقات 2، مصدر سابق، ص 118.

ظروف عزل آخر خليفة، حيث صبّ جام غضبه على الخليفة قبل الأخير محمد السادس لفراره من قصره تحت حماية بريطانية ثم تعيين عبد المجيد أفندي خليفة (روحيا) قبل أن يتم طرده وإلغاء منصب الخلافة وإعلان الجمهورية التركية 1924. وفي هذا الخطاب تمّ التمهيد لإعلان علمانية دولة تركيا، وحذف المادة التي تنصّ أن الاسلام دين الدولة، وكان ذلك فعليا في الدستور عام 1928.

يقرر أتاتورك في هذا الخطاب أن الخلافة انتهت مع قتل هولاء الخليفة المستعصم ببغداد ثم يقول: " أن الجماعات الاسلامية افتقرت منذ قديم الزمان عن بعضها بعضا تحت تأثير مطامع سياسية متعارضة جذريا، وبأن كلا من الأمويين في الاندلس، والعلويين في المغرب، والفاطميين في مصر، والعباسيين في بغداد قد أنشئوا خلافة، أي ملكية على حدة، بل لقد وُجدت في الاندلس طوائف من ألف نسمة على رأس كل منها" أمير مؤمنين وراية عقيدة " فهل كان من المنطقي والمعقول التظاهر بجهل هذه الحقيقة التاريخية والتطلع إلى تعيين عاهل تحت اسم الخليفة ليملك على جميع الدول أو الامم المسلمة، وبعضها مستقل وجميعها تقريبا موضوع تحت حماية أجنبية".(1)

وفي نص آخر نُؤثر نقله لقوة بلاغته " ولقد قيّدت أمتنا طيلة قرون تحت تأثير تلك الفكرة المغلوطة لكن ماذا نجم عنها، لقد تُركت حيثما مرت ملايين الرجال صرعى، هل تعرفون - قلت - ما عدد أبناء الاناضول الذين قضوا في صحاري اليمن القائضة ؟ هل تعرفون الخسائر التي تكبّناها لنحتفظ بسورية والعراق ولنحتفظ بمصر ولنبقى في افريقيا ؟ أريتم إلى ما آل إليه الأمر؟".(2)

ويُفهم من كلام أتاتورك أن الدعوة إلى قيام الخلافة ينقضه الواقع الدولي الجديد، فالدولة بما هي كذلك تتناقض مع اطار ونظام الخلافة، فلو سُئل مثلا على سبيل الجدل دولتا فارس وافغانستان المسلمتان عما إذا كانا مستعدتين للاعتراف بسلطة الخليفة ؟ وهل ذلك بالأحرى في وسعهما ؟ الجواب لا، لأن ذلك يناقض استقلال الدولة وسيادة الشعب.

وحول سؤال هل ستكون للدولة الجديدة دين ؟ أجاب " أن دولة تحوز بين رعاياها عناصر تنتمي إلى أديان مختلفة دولة ملزمة بأن تتصرف بعدل وعدم تحيز تجاه كل واحد منهم وملزمة

(1) المصدر نفسه، ص 126.

(2) المصدر نفسه، ص 127.

من قبل محاكمها بأن تعامل الاجانب كما رعاياها بعدالة واحدة".(1)

2- ردود فعل الدول الكبرى والصغرى حول إلغاء الخلافة

لم تكن مسألة إلغاء الخلافة مسألة تركية داخلية بل كانت محل اهتمام ورغبة من طرف دول عديدة ليست عربية واسلامية فقط بل وحتى غربية، وهذا ليس انتصارا منها للفكرة أو القضية الدينية العادلة، بل لما قد تجلبه هذه المؤسسة من جاه ونفوذ ومصالح، وهذا يؤكد أن القضية أضحت منذ القدم محل متاجرة سياسية .

فمن الناحية العربية وبتشجيع من السلطات البريطانية أعلن شريف مكة الحسين عن ترشيح نفسه للخلافة . ولقى دعما من فقهاء وعلماء أردنيون وسوريون ولبنانيون وعراقيون، لكنه وجد أيضا معارضة من أسرة الأمير عبد القادر الجزائري في دمشق التي أيدت المبادرة المصرية، كما عارض أيضا رشيد رضا وإمام اليمن يحيى وأمير نجد ابن سعود. بينما رشّح الجانب المصري الملك فؤاد لتولي منصب الخلافة، لكن لقي معارضة داخلية من حزب الوفد بزعامة سعد زغلول وحزب الأحرار الذين رأوا في الخلافة تهديدا لمكانة مصر القومية. وأما الجانب السعودي فكانت له محاولة لكنها لم تعرف هي الأخرى طريقها إلى النجاح بسبب معارضة الأطراف الأخرى .

أما من ناحية الدول الغربية فقد حاولت فرنسا إقامة خلافة مغربية لمواجهة الخلافة المشرقية المدعومة من بريطانيا، لكن هذه المحاولة لم تعرف طريقا للتحقيق بسبب احجام فرنسا عن المضي قدما في ذلك لاعتبارات كثيرة منها : تخوّف فرنسا من ظهور خلافات بين الزعامات في اقطار الشمال الافريقي اضافة إلى تعارض ذلك مع جوهر الدولة العلمانية الفرنسية.

وينتهي طرابيشي إلى النتيجة التي انتهى إليها جورج قرم في بحثه عن "سياسة الدول العظمى" من أن " التلاعب بالسيكولوجيا الدينية احتل على الدوام حيزا كبيرا في لعبة الدول الغربية في الشرق الاسلامي".(2)

وهكذا إذا حاولنا استخلاص الغايات التي أراد الباحث إثباتها من خلال عرضه البحث الأكاديمي المفصل عن ظروف إلغاء الخلافة وردود الفعل :

(1) جورج طرابيشي، هرطقات 2، مصدر سابق، ص 129.

(2) جورج طرابيشي، هرطقات 2، مصدر سابق ، ص 132،135.

أ- أن ظروف إلغاء الخلافة من قِبَل كمال أتاتورك لم تكن هي ذاتها الظروف التي نعيشها الآن التي يطالب فيها الاتجاه الاصولي في الفكر العربي المعاصر بإعادتها، لأن الصورة الوردية أو " اليوتوبية " المرسومة حولها لم تكن صورة واقعية ولا تاريخية، فوَقْتُنْذ كانت الخلافة عالة على الدولة التركية بعد أن أضحت صورة شكلية "خليفة" واقفٍ على عرش ليس له من أمر الدول الاسلامية شيء إلا بقاءه مسمارا حائلا دون تطور تركيا وانطلاقها نحو تدشين عهد جديد تكون السيادة للشعب التركي المسؤول الأول والأخير عن دولته.

ب- وبديهي القول أن قناعة كمال أتاتورك هي: إن الخلافة الدينية والدينيوية ليست من الاسلام في شيء، لأن جوهر الاسلام الحقيقي هو الدعوة الروحانية، وأما سياسة الدُول فمن شأن الشعوب والمواطنين .

ج- إن ردة فعل كثير من الدول سواء العربية و الاسلامية أو الغربية لدليل إضافي على أن مؤسسة الخلافة أضحت دكانا للمتاجرة وسلعة لتحقيق النفوذ وتوسيعه، وهذا كله أمام اندفاع كثير من الشعوب والجماهير الجاهلة والمغلوب على أمرها التي تخدعها الشعارات الدينية بكل سهولة.

د- إن هذا الطرح الذي نَقَلَهُ مفكرنا هو طرح مختلف، طرح ينظر إلى الخلافة من الزاوية السياسية والظروف الدولية التي أحاطت بإلغائها، وترصد ردود فعل الدول المختلفة، ولا يقف كثيرا عند مشروعية الخلافة من الوجهة الدينية، مثلما فعل علي عبد الرزاق في كتابه : الاسلام وأصول الحكم، وخصومه من التيارات المحافظة، وهذا الطرح الواقعي من وجهة نظرنا أكثر نجاعة واقناعا من الطرح الديني الذي لا يُتَبَيَّن فيه الخيط الأبيض من الخيط الأسود.

ثانيا: العلمانية والاقليات القومية :المسألة الكردية أنموذجا

في موقف نادر لطرابيشي يُثير مسألة تعامل الدول العلمانية مع القوميات الأقلية أو الاقلية القومية في تلك الدول بحيث أن العلمانية لأول مرة تُسَجَل فشلا في تحقيق الانسجام والتوافق المجتمعي، ففي عنوان له عن الديمقراطية والقومية والاقليات (المسألة الكردية نموذجا) يتناول طرابيشي العوائق التي تعترض الدولة العلمانية في العصر الحديث. وأهمها طبعاً :

ومن المفارقة أن الدول العلمانية الحديثة "متسامحة على الصعيد الديني ومتعصبة على الصعيد القومي [بينما كانت الامبراطوريات الدينية في القرون الوسطى] على تعصب ديني

وتسامح قومي". (1)

إن من أسباب هذا التعصب القومي في الدولة الحديث هو قيامها في الأساس على الفكرة القومية، أي الانتساب إلى عرق أو لغة أو اثنية متميزة، إن علمانية الدولة لا يمنعها من ممارسة ظلم على الاقليات العرقية، خصوصا إذا كانت هذه العلمانية مفروضة من فوق، وتفتقد إلى توأمها الديمقراطية كما في الحالة التركية. يُمثل الباحث على قوله ذلك بالمحنة الكردية، وهي أقلية قومية سُنِّيَّة تتوزَّع في ثلاث دول شمولية (تركيا-إيران-العراق)*.

لقد مارست الدولة التركية العلمانية في نسختها الأتاتورية ضربا من التطرف والاستبداد في تعاملها مع الاقليات المغايرة للقومية التركية، فرفضت كل أشكال التعبير عن الذات لتلك الاقليات، كرفضها التكلم باللغة الكردية أو فرضها لعقوبة الاعدام على المُرتدِّين لباس الجبّ أو العمّ!! والنتيجة هي وقوع مذابح الأرمن التي بدأت حتى قبل أتاتورك ومحاصرة ورفض الوجود الكردي. لقد قالها صراحة وزير خارجية تركيا توفيق رشيد في عهد أتاتورك أن الاكراد " ...مثلهم مثل هنود أمريكا، فإن عليهم أن يضمحلوا من الوجود". (2)

وليس بإمكاننا التوقف عند عذابات الاكراد التي لاقوها بسبب افصاحهم عن التشبث بهويتهم والتي وصفها طرابيشي بأحسن وصف في مقالته، مع ذكره لمسار ومآل تلك القضية. حيث ظهر للوجود حزب العمال الكردستاني سنة 1978 كقوة معارضة ثورية مسلحة، وهذا بعد سلسلة من الانتفاضات الكردية على الدولة التركية، لكن ما يُميِّز حزب العمال الكردستاني قوته وانتشاره، ومع ذلك كانت تكلفة الحرب باهضة جدا من كلا الجانبين : الجيش التركي وعناصر حزب العمال، إضافة إلى هلاك آلاف المدنيين من أهالي القرى الكردية، قبل أن يعلن الحزب تخليه عن العمل المسلح ودعوته إلى الدخول في مفاوضات مع السلطات التركية سنة 1995.

وبعد، أليس من حقنا أن نتساءل عن الحل الأمثل لهذه المعضلة الكردية من وجهة نظر طرابيشي على الأقل، نعم فقد أورد بعضا من الحقائق والحلول، منها تحديد أصل الصراع القومي هذا من كلا الجانبين، فيرجعه مستفيدا من دراسة الباحثة جاكلين سمالي في كتابها :

(1) جورج طرابيشي، هرطقات 2، مصدر سابق، ص 190.

* في احصائية ما قبل سنة 1995م بلغ عدد سكان الأكراد كالتالي: في تركيا حوالي 12 مليون نسمة، و4 ملايين في العراق، و6 ملايين في ايران.

(2) جورج طرابيشي، هرطقات 2، مصدر سابق، ص 193.

أجريمة أن تكون كردي؟ إلى أن الشعور القومي التركي فرضته النخبة العلمانية الحاكمة المسيّسة، كأتاتورك وغيره، وأما الشعب البسيط فكان "يتعلق نفسه وانتماءه بمعايير دينية [مثلاً هو الحال بالنسبة للقومية الكردية التي هي] من صنع النخبة المثقفة في مجتمع مازال يحمل في صفاته الغالبة سمة مجتمع قبلي ورعوي مشدود بقوة إلى التقاليد الدينية".⁽¹⁾

وهذا يعني يجب ترك الناس تعيش على فطرتها دون تدخل من السياسيين النخبويين والإيديولوجيين الذين ما تدخلوا في تحديد مصير الشعوب إلا وحلت الكوارث، والبديل هو إشاعة قيم الديمقراطية وحقوق الانسان والتعايش المشترك.

هذا من جهة، من جهة أخرى، فلئن كان العرب يشكّلون قومية واحدة، فإنهم مع ذلك يتفرّقون في دول كثيرة يُعادي بعضها بعضاً، ولهذا ليس من المؤكد توحد أكراد العراق وتركيا وإيران في دولة واحدة بعد حصولهم على الاستقلال، إضافة إلى اختلال توازن القوى بين الشعب الكردي والدول المعنية، لم يبقَ - في اعتقاد طرابيشي - إلا عقد مؤتمر مشترك تعقده القوى الديمقراطية المحلية التركية والإيرانية والعربية والكردية يتم فيه التفاهم وإحقاق حقوق الشعب الكردي.

وهذا الحل الأخير من لدن مفكرنا المعلق على القوى الديمقراطية الداخلية في تلك الدول ينتقل من عقد الأمل على الدول (الشمولية وغير الديمقراطية)، إلى القوى المدنية الديمقراطية المحلية وهو اعتراف منه على أهمية دور الشعور الديمقراطي في الدولة الحديثة، وهذا بعد أن كان يرى في العلمانية وحدها علاجاً لجميع أمراض الدولة العربية التي تعيقها نحو ولوج عالم الحداثة.

إذن ليس من الجيد أن يوضع سكان الدول العربية بين اختيار الديمقراطية أو العلمانية، أو أيهما يطبق أولاً؟ ومع ذلك نرشد أن تكون الديمقراطية أبسط فهما وأكثر قبولاً من طرف غالبية الشعوب على الرغم من أن وحدها لا تكفي، إذن المدخل قد يكون ديمقراطياً على علّاته.

كان طرابيشي يدرك أن الطريق المؤدي إلى النهضة العربية أو الدولة العربية العلمانية الحديثة ليس بساطاً مفروشاً بالزهور، إنما هو طريق وعر فيه عوائق كثيرة، منها ما يعود إلى طبيعة العلمانية في حد ذاتها كمشكلة طغيان الشعور بالقومية موازاة مع ضعف للحس الديمقراطي، وفيها ما يعود إلى مقاومة جماهيرية شعبية متأثرة بالرواسب والمشاعر الدينية

(1) جورج طرابيشي، هرطقات 2، مصدر سابق، ص 203.

السابقة على الدولة العلمانية، إلى غيرها من المشاكل.

ومن المفيد نقل تجربة المفكر السوري الآخر ياسين الحافظ في موضوع القوميات والدولة، حيث لا ينفصل ادراكه لمعضلة التأخر التاريخي، لأن الأولى مظهر للثانية، فالمجتمع الذي يعاني نقصا في الاندماج القومي مجتمع متأخر بالضرورة، ذلك أن هذا التأخر ليس شيئا آخر سوى عجز المجتمع عن تحقيق الشروط الأساس لتقدمه، وهو التوحيد القومي. المجتمع المتأخر هذا سوى المجتمع العصبوي (العصبية) أي المجتمع الذي يعاني نقصا حادا في الاندماج الاجتماعي بسبب انقساميته، وهو المجتمع الذي تأخذه تناقضاته الى التعبير عنها في صيغة حروب أهلية طائفية أو عشائرية أو ما شاكل ذلك.¹

نقد وتقييم

إن دعوة طرابيشي كانت حاسمة في نفي صفة العلمانية عن الدول العربية، بينما كان موقف غريمه (الجابري) مغايرا، فقد اعتبر أن الدولة العربية وُلدت علمانية، وذلك مباشرة بعد خروجها من الهيمنة الاستعمارية، وكذلك كان موقف المفكر اللبناني نصّار حين اعتبر " الدول العربية القائمة حاليا ليست دولا دينية من حيث أساسها".⁽²⁾

نحن نرى من جهتنا أن وضعية الدولة العربية القطرية اليوم بما في ذلك الدول الخليجية لا ينطبق عليها وصف الدولة الدينية الصرفة أو الدولة العلمانية البحتة، بل هي مزيج وخليط من عقائد دينية وأخرى تاريخية وأخرى بشرية. وهو واقع ارتبط بظروف نشأة الدولة العربية في مهدها والظروف التي أحاطت بتلك النشأة وما تبعها من أحداث دراماتيكية (من احتلال فلسطين إلى غزو العراق، من الهيمنة الغربية الجديدة إلى تعثر التجارب الديمقراطية إلى "الربيع العربي"... الخ)

أما إذا كان اعتماده على الجبر الذي كُتب في دساتير الدول العربية لإثبات أنها دولٌ دينية فهو استدلال واهٍ جدا، ويكفيه فقط أن يقلّب بعض صفحات تلك الدساتير ليلقى ذاته في عالم وردى "يوتوبي" ينافس حتى أعتى الديمقراطيات الغربية الحديثة بدءا بمبدأ السيادة للشعب الى

¹ عبد الإله بلقزيز، من النهضة الى الحداثة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2009)، ص 230.

⁽²⁾ حوار بعنوان: "الدين يقوم على الإيمان والإيمان ممكن مع استقلال العقل والدولة عن الدين"، صحيفة الرأي الكويتية، بتاريخ: 10 جانفي 2012. متاح على الموقع الإلكتروني: www.alraimidea.com

إقرار الآلية الانتخابية النزيهة والشفافة وانتهاء باحترام حقوق الانسان!!

على الرغم من اعترافه أن فرنسا باعتبارها مثالا أسمى للدولة العلمانية، لم تستطع أن تكون علمانية صرفة، بدليل أنها كما أوضحه لم تستطع إلغاء العيد الديني (صعود العذراء) بعد معارضة من القوى العمالية والحزبية الفرنسية، لكننا نتساءل إذا كانت هذه حال فرنسا، فكيف يطلب من الدول العربية أن تكون علمانية على أكمل وجه، وهو يدرك أنه لا وجود لدولة في العالم علمانية بالمطلق!!؟

طالما يقر الباحث باختلاف الدول الغربية العلمانية فيما بينها بخصوص قوانين محددة تخص الحياة الاجتماعية والاسرية والشخصية، مثل إجازة ارتداء الحجاب أو حظره وإجازة ارتداء النقاب أو منعه، فإزاء هذا الاقرار لم لا يأخذه ذلك إلى النتيجة التالية : لا وجود لوصفة جاهزة للعلمانية تحدد ما يجوز وما لا يجوز، ما هو مقبول وما هو مرفوض من وجهة النظر العلمانية، وإنما هي اجتهادات انسانية تُراعي في المقام الأول الانسجام والتوافق المجتمعي تهدف إلى الرقي بالحياة السياسية والاجتماعية أو إلى مواكبتها، وإذا صحّت هذه الأطروحة فإن مطالبة شعوب الدول العربية باتباع نموذج محدد من نماذج الدول الغربية هي مطالبة بغير ذات موضوع.

أما دعوته بأن تُفرض العلمانية من قبل الدولة حتى وإن لقيت معارضة من رجال الدين أو المعارضين بصفة عامة، أقول إن هذه الدعوة تتناقض مع مبدأ الحرية الذي هو مبدأ أخلاقي أصيل، ثم إذا كان بالإمكان فرض العلمانية على المجتمع، فلم يتحدث عن شروط تحقيق العلمانية في الوطن العربي كانتشار التعليم والثقافية وغيرها ... إلخ.

كذلك فإنه على النقيض مما قد يتبادر إلى السامع لمقولة فصل الدين عن الدولة من صورة سلبية، فهي تعبر أيضا على صورة حيادية نزيهة أي كل ما هنالك هو اعطاء ما لقيصر لقيصر وما لله لله . بينما الحقيقة لا الدولة تملك حقوقا فطرية وطبيعة ولا الدين كذلك، وإنما الانسان بإرادته هو من يختار في ذاك وتلك، بدليل أن جميع العلمانيات في العالم لا تتفق على قوانين محددة تنظم العلاقة بين الدين والدولة، فهذه الدولة العلمانية تبيح ارتداء الحجاب لمواطنيها المسلمين وتلك تمنع بحجة فصل الدين عن الدولة والحقيقة إن من يقرر هنا هو العقل الانساني بآلية الديمقراطية وتمير القوانين بالأغلبية.

كما أننا نعارض القائلين بأن مشكلة رفض العلمانية من طرف غالبية شعوب الوطن العربي

واعتبارها كلمة رجيمة يعود الى جهلهم بحقيقة المفهوم الذي يعني حياد الدولة حول المسائل الدينية وليس محاربة الدين في حد ذاته، واقتراح البعض تغيير التسمية الى "الدينيوية"، فنقول إن استهجان بعض أو جل الناس من منطوق العلمانية يعود الى تاريخ مرير وواقع أمرّ، تخلّله صراع دموي في بعض الحالات بين حاكم عسكري مستبد تدعمه نخبة علمانية وبين أطراف دينية أصولية معارضة، ولو سُمّيت بالدينيوية في مقابل الآخرة أو معاملات في مقابل عباداتي لما غير ذلك من واقع الحال شيئاً.

المبحث الثالث: نقد جورج طرابيشي في الميزان

بعد عرضنا وتحليلنا وتقييمنا لمواقف وردود جورج طرابيشي حول موضوع العقل العربي عند الجابري وموقفه من بعض المسائل المعاصرة ، لم نشأ أن نختم الكلام دون عرض ولو بصفة سريعة لمواقف بعض المفكرين والباحثين العرب المعاصرين حول الانتاج الطرابيشي، وأتينا بنموذج معارض وهو الباحث العراقي يحي محمد ونموذج مؤيد ومساند وهما الباحثان هاشم صالح وحسان جمالي. فكيف كانت مواقف هؤلاء من مشروع النقد الطرابيشي ؟

المطلب الأول: نقد الباحث العراقي يحي محمد

يُشير يحي محمد بادئ ذي بدء أن انتهاءه من كتابه نقده للجابري صادف صدور نقد آخر للمفكر السوري جورج طرابيشي تحت عنوان: نظرية العقل، وهذا لإبعاد شبهة النقل من الناقد أو العكس، ونحن من خلال مقارنة لمضمون النقيدين، نستطيع القول أن المشروعين مستقلين على الرغم من وجود بعض التشابه في الأفكار الذي هو من طبائع الأمور.

ربما من الكتابات النادرة التي عثرنا عليها التي تنصّب حول نقد طرابيشي للجابري مما يؤهلها كي تكون: نقد نقد العقل العربي، ويبدو أن هذا الملحق الذي ختم به كتابه: نقد العقل العربي في الميزان جاء بعد صدور الأجزاء النقدية الأخرى لطرابيشي مثل كتبه: إشكاليات العقل العربي، وحدة العقل العربي، العقل المستقل في الاسلام، المعجزة أو سبات العقل في الاسلام، وهو ملحق صدر مع الطبعة الثانية لكتابه الأنف الذكر سنة 2009 عن دار افريقيا الشرق.

أولاً: النزعة التحاملية لطرابيشي

ولم ينتظر يحي محمد طويلاً حتى يعلن موقفه من نقد طرابيشي، وهو موقف يخالف فيه كثيراً مما جاء به الكتاب الذي "تضمّن العديد من الاستطرادات وحشو التفصيلات والمداخلات غير المعنية بالنقد في الغالب إلا على نحو بعيد أو غير مباشر، وهي ربما تُثير في نفس القارئ المهتم نوعاً من الملل والضجر".

ثم يُنيط اللثام أكثر عن موقفه الصريح من الناقد الحلبي، بأن وَصَفَ منهجه العام "عبارة عن نزعة جدلية اتهامية ايديولوجية، فالإتهام بكل ما ينطوي عليه من حدة وتحامل هو الإشكالية

العامة، التي تُحدد موضوعات الكتاب ومضامينه النقدية"، لكنه يستدرك في أن أهمية نقد طرابيشي في كونه استعرض التراث الشرقي القديم وعلاقته بصياغة الفكر اليوناني، معتمداً على المصادر الفرنسية.

وقد أشرنا نحن من قبل اطلاعنا على ملاحظات ومساهمات يحي محمد إلى الجهد الكبير والمُضني الذي قام به الناقد السوري والذي يتميز بكثير من الجرأة والجسارة مثل موقفه من المعجزة اليونانية والديمقراطية الأثينية وغيرهما من القضايا التي تبدو من مسلمات الفكر الأوروبي المعاصر.

ثم يُنهي مرافعته بالقول إنه لـ" من المفارقة والطرافة أن نجد... التُّهَم التي تُكّال ضد الجابري هي نفسها قد انزلق بها الناقد كثيرا، أثناء تعرّضه لإدانة خصمه ونقده". والنتيجة " أن أغلب ما سطره الناقد من نقد واتهام لم يكن موقفاً، أو أنه يمكن الرد عليه، إما على نحو كلي أو جزئي"⁽¹⁾، ونحن نقول فيما يخص امكانية الرد عليه فهذا من طبيعة الفلسفة أما أنه لم يكن موقفاً فمن حق الباحث العراقي أن يعتقد هذه النتيجة.

يقول يحي محمد: "إنما يهمننا - الآن - هو تبيان خطأ القراءة التي تعتمد على بتر نظرية الجابري وتشطيرها (ونحن نقول : ألم يقل يحي محمد من قبل : " يجب تفكيك أطروحة الجابري " وذلك في معرض نقده للجابري؟ لكننا لا نرى فرقا بين التشطير والتفكيك؟! وهذا نصّه:" وباعتقادنا أن ذلك يعود إلى كونه لم يتبع السلوك الابستمي والتعامل مع الجابري كظاهرة مركّبة تحتاج إلى تفكيك جميع عناصرها دون الاقتصار على أجزاء منها لرميها بشتى الاتهام والتكيل".⁽²⁾

يوافق يحي محمد طرابيشي في كشفه لانتحال لمثال مالبرانش، فالجابري لم يذهب إلى نص مالبرانش الحقيقي الذي أحال إليه في الهامش، بل نقله من معجم اللغة الفلسفية لبول فوكييه. لكن الشواهد الأخرى لا يوافق عليها يحي محمد من ناحية التزييف والتحريف، لأنها تقتصر إلى الأدلة القوية فهي مجرد شبهات وقرائن، ويستغرب تسرّع طرابيشي إلى الاتهام بمجرد الشكوك إلى درجة أن تلك الشكوك تدينه هو لا الجابري، لكننا نسأل أَرَجَعَ يحي محمد إلى تلك المصادر التي عليها الخلاف كي يجزم أن الأدلة غائبة؟ لذلك يبدو لنا من المنطقي أن لا

⁽¹⁾ يحي محمد، نقد العقل العربي في الميزان، مصدر سابق، ص 153، 154.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 154.

يصدر حكما إلا إذا اطلع شخصيا على المصادر المختلف حولها، وهو ما لم يؤكد، وبالتالي لا ينبغي له اصدار أحكام مع أو ضد طرابيشي.

لقد تناول يحي محمد بالنقد نقد طرابيشي من ناحيتين: المناقصات والمزايدات على العقل العربي أولا، وثانيا على العقل الغربي، والناحية الثانية: الانتحال والسرقة والتحريف.

ثانيا: قانون المناقصات والمزايدات

لا يوافق يحي محمد ما ذهب إليه الناقد السوري من أن الجابري اعتبر " شعوب الحضارات القديمة امتنعت عن التفكير بالعقل لعله تكوينية تتعلق بصبغياتها الوراثة". وذلك بالقول والرد على أنه: " لا دليل على الإيحاء المذكور، بل على العكس نجد أن نظرية الجابري قائمة على مبدأ التأثير الظرفي في التكوين الثقافي والعلمي".⁽¹⁾

أما الاعتراض الآخر فهو في حكم طرابيشي: " أن الإبخاس يتخذ شكلا جغرافيا، ليصبح كل ما يمت إلى الشرق بصلة فإنه ذو تفكير سحري لا عقلاني ". لأن المدقق في نظرية الجابري لا يجد فيها هذا المبنى العرقي أو الإثني، فالجابري " ليس معني في الكشف عن طبيعة الجنسيات والعرقيات التي ساهمت في تكوين ما يسمى بالعقل اليوناني أو الحضارة اليونانية، إن كانت شرقية أم يونانية أو غيرها، فالأصل الذي يحكم نظرية الجابري في الأساس هو اللغة والمحيط". بدليل أن الجابري عدّ الفيلسوف الاسكندري (الشرقي) من العقل اليوناني والحضارة الغربية، وكذلك اعتبره أفلاطون اليوناني امتداد للعقل الشرقي، " فمن أثينا إلى روما ومن أرسطو طاليس إلى أفلوطين يقابله من أثينا إلى أفامية ومن فيثاغورس وأفلاطون إلى نومانوس".⁽²⁾

كما أن التصور الهرمسي للكون قد ساد حتى في الحضارة اليونانية في أوج عطائها، فضلا عن اتجاهها فيما بعد إلى تبني أفكار أفلاطون وفيثاغورس في العصر الهلنستي، والحق أننا نرى شخصية أفلوطين مثيرة للجدل، فهو مشهور عنه اللامعقول والتصوف فكيف يكون عقلانيا عند الجابري وبويش؟

بهذه الطريقة [اتهام الجابري بالاحضار والتغيب] يمارس نفس الدور من التغيب لما في

⁽¹⁾ يحي محمد، نقد العقل العربي في الميزان، مصدر سابق، ص 157.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 158.

نظرية الجابري من حضور". وذلك لأن الجابري ما قصده من غياب بعض العناصر أو حضورها لا يتجاوز أساسا النظام البياني دون غيره من الأنظمة الأخرى في العقل العربي.

والنتيجة التي يخلص إليها يحي محمد أن دعوة الجابري بضرورة التخلص من تأثير النظامين البياني والعرفاني وضرورة تبني النظام العقلاني وتسييده ما هو إلا دليل على حبه الخير لهذا العقل ولإمكانية عودته من جديد في مرحلة ناهضة، بل ربما يُعد الجابري مُزيّدا على العقل العربي باحتوائه على ثلاثة أقطاب في كُلِّ وَاحِدٍ، بعكس العقول الأخرى التي أخذت ربما اثنان فقط.⁽¹⁾

نعم الجابري وقع في الغلو حين جعل مقولة ثبات العقل والطبيعة تمتد إلى الفكر المسيحي، وتصوره لغياب الإله كقوة مفارقة مستقلة مستدلا بمفهوم تجسد الله في المسيح، وهي نقطة أشبعها طرابيشي نقدا. كما أن السياق العام لفلسفة سبينوزا من حيث موقفه من العقل ونظام الطبيعة تجعلانه يسير في نفس هذا الاتجاه العقلاني، خاصة وأن فلسفته تصب في وحدة الوجود.⁽²⁾

إن طرابيشي في نظر ناقدته يسرد نصوصا أشبه بالأدبية عن التحوّل الذي ميّز الاعتقاد العلمي المعاصر وتحليلاته ليست صحيحة أو مورد اعتماد، لأن النظرة المعاصرة مازالت تلتزم - غالبا - بسيادة النظام دون اختراق لتلك المبادئ رغم أنها لم تتخذ الطريقة الأرسطية.⁽³⁾

بينما يعارض يحي محمد كل من الجابري وناقده في اعتبار فيزياء أرسطو "فيزياء الجسم الصلب" في حين أن منطق أرسطو تجريدي رياضي، لذلك يجب التفريق بين علم أرسطو ومنطقه فالأول مادي والثاني تجريدي. ويبدو لنا اعتراض يحي كأنه يُميز بين شيئين متميزين أو يسأل عن جواب جاهز!

يرى يحي محمد أن العلم لا يمكنه أن يتجاوز السببية، سواء بمفهومها العام أو الخاص، مادام هناك قابلية العلم على الكشف عن المستجدات من الشروط والأسباب تُلغي المعنى الفلسفي من القضية. والنتيجة أن المبادئ المعرفية الثلاثة (السببية - الحتمية - إطراد الحوادث) التي جاء بها المنطق الأرسطي غير قابلة للخرق والنقض إذا ما روعيت فيها

⁽¹⁾ يحي محمد، نقد العقل العربي في الميزان، مصدر سابق، ص 163.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 166.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 166، 167.

شروطها الخاصة، بغض النظر عن مقدار القيمة العلمية التي يمكن أن تحملها وهي بهذا الشكل من التقييد.(1)

ثالثا: معارضة تهمة تزيف وتحريف النصوص

ويرى أيضا يحي محمد أنه إذا كان الجابري لم يطلع على كتاب لالاند، بل نقله من كتاب معجم الفلسفة لفوكييه، فلماذا لم يذكر الصفحة التي لا بد وأنها تكون موجودة في المعجم. ولكن ربما لم تكن الصفحة موجودة أصلا، لذلك نرى أن المسألة برمتها افتراضية غير متناهية التكهّنات والأجدر البحث عن شيء آخر أكثر فائدة. بدليل قوله: "ويبدو أنه غير موجود في كتاب فوكييه وإلا لما سكت عنه الناقد[يقصد طرابيشي]".(2)

إن الناقد السوري حسب ناقده أبدى فهما خاطئا للعقل المكوّن، حيث صورّه وكأنه يحمل كل نتاج يصدر عن العقل البشري في فترة زمنية ومكانية ما، لذلك فهو يؤاخذ على الجابري أنه لم يُرجع تجليات الثقافة العربية الاسلامية من الفقه وعلم الكلام والفلسفة والتصوّف وما إليها إلى البنية العضوية الواحدة التي تصدر عنها، وهذا خطأ وقع فيه أيضا الجابري، لأنه لا يوجد عقل مكوّن إلا ويتداخل مع عقول مكوّنة أخرى تنتمي إلى نفس المعطيات الحضارية والثقافية إذا تم استثناء مجتمع الجماعات البدائية. ولهذا فإنه يعتبر تقسيم لالاند للعقل تقسيما منهجيا أكثر منه واقعيا.(3)

كما لاحظ الناقد العراقي تناقضا صارخا في مسألة معنى وأصل كلمة سبب وما يقابلها في الفرنسية "Raison"، فقد نفى طرابيشي أن يكون لتلك اللفظة معنى "السبب"، ولكنه سبق وأن ترجم هذه الكلمة في نص كرونو إلى معنى "العلة" للأشياء أي بمعنى السبب الذي يُجادل في نفيه هنا. وفي هذه المسألة (كرونو والسبب والعلة) يرى يحي محمد أن الجابري أصاب بقدر ما أخطأ الناقد، ذلك أن كرونو يتحدّث وهو في موضع ذكر الملابس اللفظية لا في موضع اعتقاده بالذات.(4)

كما يدافع الناقد عن الجابري في تعريفه "المنطق فإنه سيصبح هو الآخر - كما قال كونزيت

(1) يحي محمد، نقد العقل العربي في الميزان، مصدر سابق، ص 171.

(2) المصدر نفسه، ص 175.

(3) المصدر نفسه، ص 175، 176.

(4) المصدر نفسه، ص 178، 179.

- عبارة عن "فيزياء موضوع ما" بالقول: " فربما كان اجتهادا منه [الجابري] لا يُخل بالمعنى بعد حذف كل ما له علاقة بالأصل الأرسطي".⁽¹⁾ ليخلص المفكر العراقي أن المناقشات التي أوردتها طرابيشي تكاد تكون قليلة الجدوى.

ونحن نقول دائما أن التهاون في المصادر والمراجع لا يُصيب القضية في جوهرها، فهي مسألة شكلية فقط لا تتعلق بصلب الموضوع لأن غالبية المصادر التي اعتمد عليها الجابري كانت فقط للاستئناس والشرح وكفي لا يُتهم بسرقة الأفكار، لذلك فالعبرة بمضمون وسلامة استدلال الناقد المغربي.

وربما النقطة الوحيدة التي يتفق معها الناقد مع صاحبنا السوري هي قضية تزوير إشارات الجابري في مثال: كتابة نقاط متتالية واعتماد شاهد مالبرانش من معجم فوكييه وهو دليل قوي.⁽²⁾

وفي نهاية المطاف إعتَبَر أن طريقة الناقد في كتابه الأول (نظرية العقل) لم تتبع أو تمارس البحث الابستمي كما ينبغي، حيث تجد الاتهام والتحامل والتقدير في كل شاردة وواردة أو السعي نحو التقاط الثغرات مهما كانت صغيرة ليست ذات قيمة، والواقع أن الجابري نفسه لا يخلو هو الآخر من الجدل والتلاعب ومع ذلك يبقى مشروعهممًا وجدّيًا، ليختم الناقد " لا أعتقد ما طرح هذا المفكر [الجابري] أصبح عقبة ابستمولوجية كما يقول الناقد، بل على العكس أرى أنه يبعث على التغيير والمساءلة والنقد، سواء بالنسبة للموضوع الذي أخضعه للنقد، وهو العقل العربي، أو حتى بخصوص الأطروحة التي قدّمها في نقده لهذا العقل".⁽³⁾

ويتفق الباحث المغربي ادريس جبري مع المفكر يحي محمد في النزعة التحاملية للنقد الطرابيشي بقوله عنه: لم يكن يسير باتجاه ممارسة النقد أو نقد النقد، ولا كان يمارس نقده ذاك من أجل البناء وخلق امكانات جديدة للتفكير في قضاياها واشكالاته، ومن ضمنها اشكالية الديمقراطية والعلمانية، كما لم يكن يسير في أفق اقامة جسور التواصل التشاركي والحوار النقدي الاقناعي لبناء الحقيقة بل كان هدفه " تصفية حسابات طائفية ومذهبية، وتسفيه الجابري بتصيد الهفوات وتشريح الجزئيات وبكثير من الاسهاب والتفصيل والتشقيق يجعل الحوار بينهما

⁽¹⁾ يحي محمد، نقد العقل العربي في الميزان، مصدر سابق، ص 184.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 179، 180.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 186.

مُعطّلا ومعطوبا".¹

المطلب الثاني: مناصرة أطروحات جورج طرابيشي

هناك الكثير من مؤيدي أبرز أفكار ومواقف المفكر طرابيشي من الباحثين العرب، لكننا سنقتصر على عرض أنموذجين فقط، وهما الكاتب والباحث هاشم صالح والباحث حسان جمالي.

أولا : إشادة هاشم صالح بكتاب هرطقات الطرابيشي

يتناغم موقف الكاتب والمترجم السوري هاشم صالح(1950- .) صاحب العلاقة الوطيدة مع المفكر محمد أركون وكذا طرابيشي مع أطروحات الأخير، واصفا إياه بالمفكر المتبحر في اللغتين العربية والفرنسية فضلا عن أسلوبه الشيق والجميل في الكتابة.

يمدح صالح موقف طرابيشي من العلمانية خصوصا في مسألة ضرورتها بالنسبة للمسلمين انفسهم، وهذا لتفادي الصراع و التطاحن بين طوائف الاسلام كما طوائف المسيحية، فهي تضمن عدم معاداة السنّي للشيوعي والسنّي للصوفي للسلفي الوهابي الى غير ذلك من الطوائف والنحل الاسلامية، لكن هاشم صالح يُضيف أن العلمانية حلّ أيضا بالنسبة لأهل الطائفة الواحدة، فلا السنّي المتشدّد يبيح لنفسه مواجهة السنّي المعتدل وهكذا ...

كما يُشيد هاشم صالح بانتباه طرابيشي الى أن مصدر العلمانية في الغرب هي فئة الأقليات التي اخترعت المفهوم للحفاظ على حقوقها وحقوق الآخرين مع توفّر قبول ودعم من أطراف في طبقة الأكثرية، ذاك ما حدث في فرنسا مع فولتير وديرو.²

لكن هاشم صالح يتوقف عند فكرة "الطهارة والنجاسة" التي تمتلئ بها كتب التراث، فالسنّي نجسٌ بالنسبة للشيوعي والشيوعي نجس بالنسبة للسنّي، لا يجوز مصافحته ولا مصاهرته، وكلا الفريقين ينجسان اليهودي والمسيحي.

أما ما سجّلناه من خصلة علمية تميّز بها الكاتب صالح فهي استقلاله برأي يخالف فيه

¹ ادريس جبري، الحوار المعطل والنقد المعطوب: في مقاربة الخطاب الفلسفي لمحمد عابد الجابري، (ضمن كتاب جماعي):

التراث والحدائث في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري (الرباط: منشورات دار التوحيد، 2011)، ص 158.

² هاشم صالح، هرطقات جورج طرابيشي/الحوار المتمدن-العدد: 2748 - 2009 / 8 / 24 - 07:11

أستاذة طرابيشي في قضية تهوين الخلاف المسيحي - المسيحي، فصالح بعكس طرابيشي يراه أشد ضراوة من الخلاف السنّي الشيعي في الاسلام، ولا تزال آثاره قائمة الى اليوم مستدلًا بامتاع زعيم الكنيسة الكاثوليكية بزيارة الكنيسة الأرثوذكسية نتيجة للخلاف التاريخي بين الكاثوليكية والارثوذكسية.

لقد قامت العلمانية في الغرب بعد حرب ضروس مع الدين نفسه (المسيحية)، وليس كما قلل طرابيشي من ذلك الخلاف بين المسيحية والعلمانية، ومن هنا كان رأي هاشم صالح واضحًا بخصوص عدم مهادنة العقائد الدينية البالية خشية الفتنة، لأنه يجب أن يصحح المفكر بالحق حتى ولو كانت الأغلبية تجهله أو تعارضه.

وفي الأخير نُشير الى أن مفهوم العلمانية عند الكاتب هاشم صالح واسع وزئبقي لا تضبطه آلية محددة، فهو يرادف بينها وبين "الحدائث الفكرية" وهل يمكن تعريف مفهوم الحدائث الفكرية أو الاتفاق حوله؟!، وبالتالي تحوّل مفهوم العلمانية عنده الى فكرة خلاصية من حيث لا يشعر.

ثانياً: حسان جمالي وتبني نظرية العلمانية الطرابيشية

أما الكاتب السوري المقيم في كندا الدكتور حسان جمالي فهو الآخر في المجمل يتبنى آراء وأطروحات طرابيشي في التحديث والموقف من العلمانية والديمقراطية، ففي مقال له بعنوان: ماذا لو تقبل العقل العربي هرطقات جورج طرابيشي؟ يتساءل الكاتب متحسراً هل كانت ستقع فوضى الربيع العربي لو تفتنّ العرب الى أن المشكلة ليست في " اختصار الديمقراطية في صندوق اقتراع وأن مجرد إجراء انتخابات حرّة، بعد عقود بل قرون من الديكتاتورية والاستبداد يكفي ليمتّ الانتقال الى نظام ديمقراطي فعال"⁽¹⁾ متسائلاً في الآن ذاته: كيف تختصر الديمقراطية في مجرد حريات سياسية بينما نرفض حرية الفكر والضمير والدين والعلاقات الجنسية!!؟

ومن المفارقة أن خصوم موقف حسان جمالي يحتجّون بأحداث الربيع العربي باعتبارها دليلاً على الحاجة الى الحلول السياسية وأولويتها في الوطن العربي، لأن غيابها يؤدي الى الفناء كما

(1) حسان جمالي، ماذا لو تقبل العقل العربي هرطقات جورج طرابيشي؟ الحوار المتمدن-العدد: 4750 - 2015 / 3 / 16-

في الحالة السورية.

لقد كان موقف طرابيشي من العلمانية في نظر جمالي أكثر من صائب، فلو وضعت النخب العربية أمام أعينها هدف تحقيق العلمانية كأولوية قصوى لما شاهدنا صراعا طائفيًا في العراق بعد سقوط الديكتاتورية ولا تجمدا للحياة السياسية في لبنان ممثلا بالمحاصصة الطائفية، معترفا في نهاية مقاله أن العلمانية على ضرورتها لن تقضي على آفات المجتمع المتجذرة كالتائفية والقبلية والعشائرية، وإنما حسبها أن تجعل من الدولة خادمة وحامية للمجتمع وتزيل العوائق أمام الانسان بسبب خلفيته الدينية والعرقية، وإن كنا نحن نبحث عن حلول جذرية لتلك المشاكل، فهي ليست قدرا محتوما.

وفي مقال آخر في ذات الموقع الالكتروني " الحوار المتمدّن " تحت عنوان: هل كان جورج طرابيشي علمانيا متشدداً؟ ينفي حسان جمالي صفة "العلماني المتشدد" على جورج طرابيشي، وهو النعت الذي أطلقه الكاتب السوري في صحيفة القدس العربي صبحي حديدي مبينا خلو تلك العبارة من أي معنى، لأن معركة التحديث والعلمنة يجب أن تكون واضحة وفاصلة ولا مكان للمهادنة أو المواربة.¹

وحسب الكاتب أيضا فإن جورج طرابيشي إن كان قد أعلن إحداه فهو وضوح وصراحة من كاتب اختار طريق الصدق مع ذاته ومجمعه، وإن كنا نتحفظ عن وصف طرابيشي بالكاتب الملحد، ورأينا إن كان لا مناص من وصفه كذلك فلا بد أن تضاف لها صفة " إحداه مهذب " الذي لا يصدّم شعور المؤمنين.

¹ حسان جمالي، هل كان جورج طرابيشي علمانيا متشددا؟ الحوار المتمدّن-العدد: 5110 - 21 / 3 / 2016 -

www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=510114/00:59

خاتمة

وفي خاتمة هذا الفصل الرابع والأخير نجل أهم نقاط التي عالجنها فيمايلي:

- إن كان الجابري قد دعا الى ضرورة تبني القيم الديمقراطية في الوطن العربي من خلال تأصيل حقوق الانسان وحرية الاعتقاد وحرية المرأة، فإن ناقدته يرى أن ذلك غير ممكن في الحالة العربية، لأن الديمقراطية ثقافة حديثة قبل أن تكون آلية دستورية.

- إن كان الجابري قد اتخذ موقفا معارضا من العلمانية لأنها مفهوم لا وجوب له في الحالة العربية، فإن طرابيشي يرى فيها الأمل الوحيد للخروج من حالة الارتداد الى عصور القرون الوسطى.

- إن الخلافة في نظر طرابيشي مفهوم زائف وليست من الدين في شيء، وبالتالي لا تعارض بين العلمانية والاسلام.

- يعترف طرابيشي أن الدولة العلمانية قد تعترضها عوائق أخرى غير الجوانب الدينية التي نعرفها، منها فكرة الانفصال عند بعض القوميات التي تهدد تماسك الدولة.

ونود أن نعطي رأينا في موضوع العلمانية الذي يُمثّل موضوعا راهنياً بامتياز فنقول إننا نميل إلى الاعتقاد أن العلمانية ليست وصفة سحرية جاهزة بل هي جملة من النجاحات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ولكن مع ذلك يجب الحذر والتنبّه إلى أن مفهوم العلمانية أضحى مفهومًا زئبقيا، فهو عند طرابيشي مرادف للحدث أو بعبارة أبسط مرادف للنجاح والنجاعة التي عرفتها الدول الغربية، وهو مفهوم عام خرج حتى عن الاطار المتعارف عليه، ونحن نعزو ذلك التضخم للمفهوم ليصبح صالحا لتفسير كل شيء، إلى سبب نفسي يعترى الانسان المؤمن بقضية ما، بحيث يُخيّل إليه أن جميع الظواهر الانسانية يمكن تفسيرها بذلك المبدأ أو غيره، وكما يرى بعض الباحثين العرب أن حلّ مشكلتنا إنما يتم عبر الديمقراطية والبعض الآخر عبر تبني الليبرالية، فإن صاحبنا يرى في العلمانية الدواء الشافي لأمرنا.

كما أننا نميل إلى الاعتقاد أيضا بأن العلمانية في كثير من وجوها هي خروج عن الدين وليس خروجا من الدين كما يحاول الباحث تخفيف وقع ذلك على النفوس العربية، إننا نرى انكفاء الدين في المجتمعات الغربية واقتصار دوره في هامش الحياة هو دليل على انتصار العلمانية كإيديولوجيا غالبية، صحيح أن العلمانية اليوم في الدول الغربية لا تحارب الدين كما فعلت الشيوعية، ولكن هذا القبول باحتلال الدين لمكانة ما في الحياة الاجتماعية هو عن

طواعية وبشكل محدود، أو لكأن الدين يحاول الدخول إلى الحياة الانسانية من النافذة بعد أن طُرد من الباب، ومن يدري ربما تصير الكلمة للدين في قادم الأيام كما كانت له من قبل؟! لنطرح أسئلة ابتدائية، حينما نطالب بفصل الدين عن الدولة، ألم نعطي في الحقيقة كل السلطة إلى الدولة لأنها سلطة تنفيذية تدعم أفعالها بسلطة القانون الوضعي وجرّدنا الدين الذي هو فهم الانسان للدين وبالتالي الانسان ذاته من كل سلطة وإرادة!؟

إذن شعار لا تدخل للدين في السياسة ولا السياسة في الدين* هو شعار تنويمي ارضائي فقط، لأن سلطة الدولة في تلك الحالة هي الغالبة، وما تُبقية للدين إنما بموافقتها فقط، ولو أرادت أن تجرد الدين من مظاهره وسلطاته كلياً كما فعلت الشيوعية أو الاشتراكية لفعلت ولسمّت ذلك أيضاً علمانية، ولذلك انبرى بعض المفكرين من زعماء مثل (احزاب تركيا الاسلامية، حزب الرفاه، حزب الفضيلة بزعامة اربكان وغيره)، إلى الحديث وتبني العلمانية الحقيقية التي لا تعدم الدين ولا تتناقض معه، أي أن تترك له بعض السلطة، من هنا فإن المسألة ليست فصل الدين عن الدولة لأن حدود الدين أو الدولة ليست طبائع أشياء موقوفة ومعروفة، وإنما هي مرهونة بإشارة الانسان وإرادته، فإن أراد أن يمنح السلطة للدولة أو للحياة السياسية فله ذلك، والعكس صحيح، وهذا هو حال الدول اليوم فلا توجد حالة نموذجية لفصل الدين عن الدولة، بل كل ما هنالك اختلافات في تطبيق هذا الشعار بين الدول التي تُسمّى نفسها علمانية، فعلمانية بريطانيا تختلف عن علمانية فرنسا، فهذه تبيح بعض الممارسات الدينية والأخرى تمنعها، وفي الدولة الايطالية دستوراً يقر بأن الكاثوليكية هي الدين الرسمي للدولة كما أنها تشرف على بعض المدارس الدينية، وهي مع ذلك تُصنّف على أنها دولة علمانية، لأن هناك انسجام في المجتمع ولا وجود للتطاحن أو للصراع الحاد. ثم بأي حق نفصل الدين عن الدولة؟ أي من أعطانا حق اعطاء السلطة السياسية مكانة أعلى من السلطة الدينية أو الدين؟ نحن نرى لا حق إلا طريق الاقتناع فقط، ومادامت المسألة مسألة اقتناع عامة الشعب أو الأغلبية، فهي مسألة ثقافية فكرية لا إلزامية فرضية، فيكون الاقتناع - عن طريق الحوار أو غيره - بضرورة تحديث رؤيتنا للدين واجراء اصلاحات دينية عميقة متماشية

* وفي ذلك يقول طرابيشي: "إن العلمانية لا تعني إلغاء السلطة الدينية، بل تعني فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية ومنع تعدي السلطة الدينية إلى المجال السياسي، كما منع تعدي السلطة السياسية إلى المجال الديني". انظر: جورج طرابيشي، هرطقات، مصدر سابق، ص 68.

مع العصر أو ترك ذلك كله على حاله والاستثمار في اقناع الناس بأن الدين يبقى مجاله الحياة الشخصية دون الجماعية.

ثم حينما نُطالب بفصل الدين عن الدولة، وكأن الدين والدولة غير أفعال الانسان واعتقاداته، فالدين يقوم به الانسان عن قناعة، وكذلك الدولة أو الحياة السياسية فهي أفعال الانسان واجتهاداته السياسية، والفصل هنا يكون بين قيم وقيم في الانسان، والحرب التي سيعلمها الإنسان هي بنفسه ضد نفسه على أرض نفسه. وإذا وضعنا ذلك في إطار الحالة العربية وفي غياب الديمقراطية، لا يكون شعار فصل الدين عن الدولة إلا دعوة لاستبداد السلطة الحاكمة بفئة من الشعب أو عامته.

كذلك تبدو لنا مسألة فصل الدين عن الدولة تُماثل مشكلة فصل الاخلاق عن السياسة كما قال بذلك ميكافيلي، فإذا كان الموضوعان متقاربان فكيف حُلَّ الأول لنقيس عليه الثاني، وهل من الممكن جعل حل الأول يماثل الحل الثاني؟ الجواب هو ألا حل نهائياً لإشكالية فصل السياسة عن الأخلاق، فأخلاق الدول اليوم متداخلة مع المصالح والمبادئ الأخلاقية، فأحياناً يُضحى بالأخلاق وأحياناً أخرى يُتمسك بالمبادئ، كذلك الشأن بالنسبة لعلاقة الدين بالسياسة فهي متموجة ومتباينة.

لذلك كلّه انبرى بعض الباحثين المغاربة للدفاع عن الجابري بالتأكيد على أن العلمانية في العالم الغربي كانت حدثاً منسجماً ونتيجة طبيعية للأحداث هناك، فهذا سعيد شبار يرى أن "ما كانت تمارسه الكنيسة باسم الدين من وصاية على الدين نفسه وعلى الدولة، ليدرك أن حجم الردّ بالتطرف ضد الدين في كل التيارات المادية والالحادية التي ظهرت، إنما كان بحجم الاستبداد والطغيان والتسلط أو باختصار، بحجم التطرف الكنسي نفسه".⁽¹⁾

وشبيه بهذا الرأي ما قاله المفكر الفلسطيني عزمي بشارة في كتابه الضخم عن العلمانية إذ يرى أن مفردة العلمانية في الغرب بدأت مصطلحاً دينياً: الكنيسة تحدد شعبها أو رعيته بتسميتهم "العلمانيين" في مقابل رجال الدين، والعلمانيون بالمعنى الأصلي الكنسي متدينون، إنهم رعية كنسية، لكنهم ليسوا رجال دين، إنهم الشعب الذي يتبع الكنيسة⁽²⁾، وهذا يعني أن

(1) سعيد شبار، الاجتهاد والتجديد في الفكر الاسلامي المعاصر (د.م: المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ط1، 2007)، ص 438.

(2) عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط2013، 1)، ج1، ص 444.

السياق التاريخي الذي ظهرت فيه العلمانية في الغرب ليس هو السياق الذي يريده المطالبون بتطبيق العلمانية في الوطن العربي الاسلامي. مما يدفعنا الى القول كما قال فؤاد زكريا: "إن الخطاب العلماني أصبح خطابا دفاعيا، معنيا بدحض الأطروحات الاسلامية بدلا من تقديم مشروع اجتماعي وسياسي ايجابي".⁽¹⁾

⁽¹⁾ KASSAB Elizabeth Suzane, Contemporary Arab Thought, Cultural Critique in Comparative Perspective, Op cit,p225.

الخاتمة

منذ لحظة نقد ابن رشد للغزالي في كتابه تهافت التهافت، لم يعرف الفكر العربي ظاهرة نقدية واسعة إلا مع نقد طرابيشي للجابري، وهذا بعد أن بلغ نقده خمسة مؤلفات كاملة، هذا دون إضافة كتابه السادس المستقل جزئياً المسمّى: من إسلام القرآن الى إسلام الحديث، ومن المرجح أن تكون تلك الموسوعة النقدية أكبر عمل فكري فردي في التاريخ الفلسفي قاطبة.

لقد حوّت تلك الموسوعة على قدر كبير من الردود والاعتراضات التي فاقت مائتي مسألة كلية وجزئية، ومن بين تلك الأطروحات الطرابيشية المتميزة التي خالفت المؤلف نذكر على سبيل المثال اعتباره الحضارة اليونانية خليط متجانس من الثقافات الشرقية واليونانية وشكّه في ديمقراطية اليونان، وقوله إن مشائية ابن سينا تختلف بعض الشيء عن مشائية أرسطو وأن الحكمة المشرقية تعني فقط حكمة بلاد المشرق، واقصائه للسنة النبوية من التشريع الاسلامي، والقول بوجود بذور للعلمانية في الاسلام المبكر... الخ

ومع ذلك نشعر في كثير من الحالات بتحوّل نقد طرابيشي الى نقد سجالي ومماحك يفترق الى الأفق والأساس، والنتيجة التي وصلنا إليها هي: إن مشروع نقد النقد الطرابيشي يقبل القراءتين، التبجيلية والتبخيسية، التبجيل في كونه تتبّع للتفصيلات وعمق في التحليل (النعل بالنعل) والتبخييس في كونه نقد ذي نزعة سجالية وجدالية.

إن عدم تفاعل الجابري مع نقد طرابيشي وحواره معه الذي كان بدون حوار، شكّل ضربة قاسية لمشروع نقد النقد، ومهما كانت التبريرات التي ساقها الجابري لامتناعه التعاطي مع ردود ناقدته فإنها تؤكد استسلامه لغضبه ومشاعره، مع أن طرابيشي كان أفهم الباحثين لأطروحاته بدليل حسن شرحه وتلخيصه ودقة وشمولية نقده، وكم خسر الفكر العربي من جراء تلك القطيعة!؟

لقد أرجعنا أصول الاختلاف بين المفكرين الى تمايز المرجعية الفكرية عندهما، فطرابيشي بتصريحه طبعاً كفى أن يكون حتى مسيحياً، وأما الجابري فينطلق من كونه - بإشهاره أيضاً -

مسلمًا أشعريًا مالكيًا، ومع أن كليهما عقلانيا إلا أن عقلانية طرابيشي متحررة أكثر، لا حدود لها، بينما عقلانية الجابري لا تتطلق من الصفر وإنما من مسلمات جاهزة هي أصول الإسلام السنّي، وطبيعي جدًا أن ينعكس هذا الاختلاف على القضية المركزية وهي تحديد أسباب استقالة العقل العربي أي أسباب الانحطاط والجمود، فإن أرجعها ناقد العقل العربي إلى أسباب ابستمولوجية متمثلة في اكتساح مد اللامعقول الغنوصي والفارسي حقل الثقافة العربية الوسيطية، فإن ناقدته يرى أن الانزياح الذي حصل للإسلام الباكر باختصاره في أفعال وأقوال الرسول قد جعل حياة المسلم مكرورة لا تتقدم، ولا أمل في نهضة عربية إلا بنهضة لاهوتية وليس فقط ابستمولوجية، كما امتدّ الخلاف بين الرجلين إلى جل القضايا الفكرية التي تهم العالم العربي اليوم مثل العلمانية والديمقراطية... إلخ

أما عن محاولته الجريئة التي رفض من خلالها اعتبار السنّة مصدرًا من مصادر التشريع فهي أطروحة قديمة قدم الشافعي، واليوم لها أنصار يتكثرون ويُسمّون بالقرآنيين أشهرهم التونسي محمد الطالبي والمصري أحمد صبحي منصور، مع وجود فارق بين طرابيشي وفرقة القرآنيين، لكن وبالعكس تقاليد الكتابة العلمية لم يُشر باحثنا إلى من سبقه بتلك الأطروحة، وربما دفعه ذلك رغبته الشديدة لاتمام مشروعه النقدي مهما كان الثمن، وأما الجديد الذي جاء به فهو كشفه وتفكيكه آليات تضخم الحديث ووجوه تأويله في التراث الإسلامي.

لقد اعتبرنا موقف طرابيشي من العلمانية موقفًا خلاصيًا، يرى في تطبيقها الحل الأمثل لمشاكل العرب والمسلمين دون النظر إلى خصوصيات بيئتهم، بينما نعتقد أنه لا يكفي الإشارة إلى المشاكل التي تتخبط فيها تلك المجتمعات بسبب الدعاوي الدينية كي نستنتج أن العلمانية هي الحل. كما أنه ليس من المؤكد صحة القول: كما عاشت المجتمعات الأوروبية حالة تغوّل الكنيسة قبل أن تُهزم بشعار فصل الدين عن الدولة يمكن استتساخ أو استلهام تلك التجربة في الحالة العربية، بل من الموضوعية وضع مقولة العلمانية في سياق تاريخي سياسي اقتصادي اجتماعي ثقافي شامل للكشف عن المفاعيل التي تحكم حياة الإنسان في ظل المجتمع، مثل الدراسة التي قام بها المفكر الفلسطيني عزمي بشارة في كتابه بجزيئه: "العلمانية في سياق

تاريخي". صحيح أن هناك اشارات طفيفة من طرابيشي حول عجز العلمانية التعامل مع مسألة الأقليات، ولكن ينقصها التأسيس المذهبي المتكامل.

وفي الأخير إذا ما حاولنا أن نُنصف طرابيشي فلا يجب أن نضعه في وضعية مقابلة مع الجابري أو مع غيره ، فالقارئ لطرابيشي لابد أن يلحظ العمق في تحليله لاعتماده على المنهج التاريخي العلمي النقدي الذي لا يقرر قضية إلا بعد تأكيدها أو ترجيحها، وهذا المنهج قريب جدا مما عمله الأديب طه حسين في كتابه الشعر الجاهلي. ومن المؤسف أن كتاباته لم تلقَ الاهتمام اللائق بها، كما أنه عانى من التهميش ولم يعرف شرف التكريم إلا نادرا، ومن الواضح أن الاستقطاب في الفكر العربي قد فعل فعله فكان طرابيشي أحد ضحاياه، والحق أن الضحية ليس هو وحده بل ومعه الثقافة العربية جمعاء.

فهرس الأعلام

فهرس الأعلام

- (أ)
- أبو الفداء بن كثير الدمشقي(701هـ-774هـ), 265,
296, 355, 357, 359, 362, 403, 456, 458 أبو
عبد الله محمد بن مسرة(269هـ-319هـ), 32, 157
أبو الفرج بن الجوزي(508هـ-597هـ), 336, 345,
346, 347, 348
أبو الفرج بن العبري(1226م-1286م), 188
أبو الفرج بن النديم(توفي384هـ), 189
أبو القاسم الجنيد(221هـ-297هـ), 31
أبو القاسم القشيري(346هـ-465هـ), 57, 135
أبو القاسم محمود الزمخشري(467هـ-538هـ), 264,
274, 382
أبو المعالي الجويني(419هـ-478هـ), 37, 83, 164,
172, 173, 174, 175
أبو الوليد بن رشد(520هـ-595هـ), 2, 39, 56, 65,
78, 87, 88, 89, 90, 91, 99, 122, 135, 150,
151, 152, 154, 159, 161, 165, 167, 171,
172, 179, 218, 219, 443
أبو بكر الأبهري(توفي375هـ), 173
أبو بكر الباقلائي(338هـ-402هـ), 173
أبو بكر الحازمي(548هـ-584هـ), 314, 322, 323
أبو بكر الرازي(250هـ-311هـ), 30, 55, 86, 104,
152, 173, 218, 223, 226, 309
أبو بكر الصديق(50ق هـ-13هـ), 47, 264, 347
أبو بكر الطرطوشي(451هـ-520هـ), 48
أبو بكر القفال الشاشي(291هـ-365هـ), 173
أبو بكر بن باجة(1080م-1138م), 56, 154, 161,
191, 192
أبو بكر بن طفيل(توفي581هـ), 83, 88, 104, 133,
150, 152, 154, 155, 156, 158, 159, 160,
161, 162, 163
- إ.توك(مستشرق ألماني), 144
أ.هاوارد غاردنر Howard Gardner (1943-), 220
ابراهيم الجوزقاني(توفي259هـ), 336, 345
ابراهيم الكنعاني, 198
ابراهيم بن أدهم(718م-781م), 57
ابراهيم بن موسى الشاطبي(توفي1388م), 39, 60, 67,
83, 133, 163, 164, 165, 167, 168, 169,
170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 179,
180, 275, 283, 284, 286, 287, 369
ابقراط(460ق م-370ق م), 55, 191
ابن أبي عروبة(توفي156 هـ), 139
ابن الأثير الجزري(555هـ-630هـ), 227, 228
ابن الصلاح الشهرزوري(توفي642هـ), 349
ابن حجر العسقلاني(773هـ-852هـ), 265
ابن شريح, 227
ابن شهاب الزهري(58هـ-124هـ), 297
ابن عبد ربه(246هـ-328هـ), 44
ابن هبة الله الدينوري المعروف بالجليس (توفي340هـ),
226
أبو الحسن الأشعري(260هـ-324هـ), 24, 36, 48,
173, 195, 292, 326
أبو الحسن العامري(توفي381هـ), 56
أبو الحسن بن سيده(398هـ-458هـ), 216, 240
أبو الحسن علي الماوردي(364هـ-450هـ), 49, 54,
59, 355, 356, 362
أبو العباس محمد المعروف بالمبرد(توفي286هـ), 135
أبو الفتح بن جنّي(322هـ-392هـ), 242

- أبو بكر بن علي المعروف بابن وحشية (توفي 930م)،
196, 197, 202
- أبو منصور الأزهري (282هـ-370هـ)، 227
- أبو منصور الماتريدي (توفي 333هـ)، 173
- أبو نصر محمد الفارابي (260هـ-339هـ)، 2, 7, 8, 35,
36, 56, 69, 76, 78, 87, 91, 115, 144, 151,
152, 158, 160, 161, 190, 387, 390, 458
- أبو جعفر محمد بن المرزبان، 145
- أحمد الإسكندري (1875-1938)، 140
- أبو حامد الغزالي (450هـ-505هـ)، 2, 35, 36, 41,
60, 65, 70, 78, 83, 104, 110, 112, 122,
135, 136, 141, 154, 157, 158, 161, 162,
164, 166, 167, 168, 169, 173, 174, 175,
312, 333, 336, 337, 344, 443
- أحمد أمين (1886-1954)، 140, 280, 285, 309,
457
- أبو حفص المعروف بابن شاهين (297هـ-385هـ)، 314,
320, 321
- أحمد بن الحسين البيهقي (384هـ-458هـ)، 274, 356,
362
- أبو حنيفة النعمان (80هـ-150هـ)، 37, 275, 285,
286, 318, 336, 337
- أحمد بن جعفر الصادق، 203
- أحمد بن حنبل (164هـ-241هـ)، 193, 289, 290,
337, 338, 339, 340, 368
- أحمد صبحي منصور (1949-.)، 277, 444, 461
- أبو داود بن علي الاصبهاني (توفي 270هـ)، 164
- أحمد لطفي السيد (1872م-1963م)، 223, 417, 418
- أبو سعيد السيرافي (284هـ-368هـ)، 120
- إخوان الصفاء، 11, 12, 31, 146, 181, 202, 203,
204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212
- أبو سليمان السجستاني (توفي 380هـ)، 146, 147
- أبو علي بن سينا (370هـ-427هـ)، 2, 30, 35, 55,
78, 87, 88, 90, 133, 136, 142, 143, 144,
145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152,
153, 154, 155, 158, 159, 160, 162, 181,
248, 249, 311, 443
- أدريس جبري (1962-.)، 96, 124, 125, 434, 435
- أبو محمد بن قتيبة الدينوري (213هـ-276هـ)، 53,
193, 285, 314, 315, 316, 317, 318, 319,
320, 321, 325
- ادغار موران Edgar Morin (1921-.)، 123
- أبو محمد بن هشام (توفي 218هـ)، 253, 254, 258,
262, 355, 356, 362
- آدم شاف Adam shaff (1913-2006)، 213, 214
- أدم (عليه السلام)، 152, 191, 192, 193, 198,
199, 213, 214, 381, 398, 405
- ادوارد بوكوك الابن، 144
- أبو محمد علي بن حزم (384هـ-456هـ)، 35, 37, 38,
39, 41, 55, 93, 104, 157, 164, 165, 166,
167, 168, 171, 172, 173, 179, 275, 288,
325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332,
333, 334, 335, 337, 350, 351
- ادوارد سابير Edward Sapir (1884-1939)،
213, 215
- آرثر للويلن باشام Basham Arthur Llewellyn
(1914-1986)، 108
- أردشير (الملك الساساني 180-242م)، 53, 61
- أرسطو Aristotle (322-384 ق م)، 34, 35, 36,
39, 41, 55, 56, 68, 87, 88, 89, 90, 103,
105, 117, 119, 120, 121, 122, 125, 126

الحسن بن الهيثم(354هـ-430هـ), 55	,155 ,154 ,151 ,150 ,149 ,148 ,146 ,128
الحسن بن علي(3هـ-50هـ), 363, 362	,386 ,221 ,220 ,219 ,218 ,191 ,188 ,162
الحسين بن حمدان الخصيبي(260هـ-358هـ), 355,	443 ,432 ,431
358	ارنست رينان Ernest Renan (1823-1892م), 103,
الحسين بن علي(4هـ-61هـ), 362	122 ,228 ,231 ,232 ,233
الحسين بن منصور الحلاج(244هـ-309هـ), 31, 191,	اسحاق بن سليمان الاسرائيلي(توفي 320هـ), 115
194 ,193	اسحاق نيوتن Isaac Newton (1642م-1727م),
الحكيم الترمذي(توفي 320هـ), 173, 291	110 ,111
الحكيم ينبوشاد, 197, 198	أفلاطون Plato (347-427 ق م), 55, 56, 104,
الخطيب البغدادي(392هـ-463هـ), 320, 336, 342,	105 ,117 ,149 ,183 ,184 ,190 ,218 ,386,
344 ,343	387 ,431
الخليفة المأمون(170هـ-218هـ), 189, 203, 204,	أفلوطين Plotinus (270-205م), 104, 182,
337	183 ,184 ,185 ,190 ,208 ,431
الخليفة عبد الرحمن الثالث(توفي 350هـ), 156	آلاء محمد محمود, 224
الخليل بن أحمد الفراهيدي(100هـ-173هـ), 22, 28,	الأخضر العفيف(1934-2013), 414
225 ,228 ,230 ,231 ,234 ,235 ,236 ,237,	الأسقف بروتوجينوس, 188
242	الأسقف نارسيس(توفي 343م), 188
الراغب الأصفهاني(توفي 502هـ), 59, 60, 226	الامام حسن الزكي العسكري(232هـ-260هـ), 362
الشريف الجرجاني(740هـ-816هـ), 115, 459	الامام زين العابدين(38هـ-95هـ), 361, 362
الشنفرى الأزدي(توفي 70 ق هـ 525م), 43	الإمام محمد المهدي(ولد 255هـ), 362
العباس بن عبد المطلب(56ق م-32هـ), 47	الامام محمد بن الحنفية(636م-700م), 47
العز بن عبد السلام(577هـ-660هـ), 60	الامبراطور بوسستينياوس(482-565م), 186
القاضي عياض(476هـ-544هـ), 356	الأمير عبد الرحمن الثاني(176هـ-238هـ), 156
القديس بوسستينس(100-165م), 186	الأمير عبد القادر الجزائري(1808م-1883م), 422
القديس بولس(5م-65م), 186	ألبرت حوراني(1915م-1993م), 418
القديس ثيوفيلوس Saint Theophilus (730م-787م),	ألبرت انشتاين Albert Einstein (1879م-1955م),
186	119 ,121
المرأة الغامدية, 302, 307	الحارث المحاسبي(170هـ-243هـ), 59
المغيرة البجلي(توفي 119هـ), 30	الحاكم النيسابوري(321هـ-405هـ), 49, 53, 54, 56,
الملك فؤاد(1868م-1936م), 422	59 ,178 ,265 ,266 ,340 ,341 ,383
النبي عيسى(عليه السلام), 364	الحاباب بن المنذر(31ق هـ), 263
النبي موسى(عليه السلام), 364	الحسن البصري(21هـ-110هـ), 57

- النبي(محمد ص), 31, 41, 46, 49, 56, 73, 153, 208, 227, 252, 253, 255, 256, 257, 258, 260, 261, 262, 263, 265, 267, 269, 271, 272, 274, 275, 277, 282, 284, 288, 289, 290, 294, 295, 296, 300, 301, 302, 303, 305, 306, 311, 315, 316, 317, 318, 319, 322, 323, 331, 332, 334, 335, 342, 343, 345, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 364, 365, 367, 382, 400, 420, 459
- إيمانويل كانط Immanuel Kant (1724م-1804م), 115, 116, 117, 326
- (ب)
- ب.كازانزفا, 203
- باروخ سبينوزا Baruch Spinoza (1632م-1677م), 112, 113, 114, 432
- بانيني(عالم هندي ولد في القرن 5 ق م), 109
- برتراند راسل Bertrand Russell (1872م-1970م), 35, 114, 121
- بركليس Pericles (429-495 ق م), 385
- برنارد بوزنكيت Bernard Bosanquet (1848م-1923م), 35
- بطرس البستاني (1819م-1883م), 418
- بن يامين وورف Whorf Benjamin (1897-1941), 216(
- بنيامين فارنغتون, 101, 102
- بول فولكيه Paul Foulkes (1897-1941), 111, 127, 128, 136, 430, 433, 434
- (ت)
- تقي الدين ابن تيمية(661هـ-728هـ), 61, 107, 120, 193
- تقي الدين بن تيمية(661هـ-728هـ), 68, 70
- توفيق الحكيم(1898م-1987م), 14
- توفيق رشيد, 424
- توما الأكويني Thomas Aquinas (1225-1274م), 115
- (ث)
- ثابت بن قره(221هـ-288هـ), 55
- ثامر عارف, 203
- (ج)
- جابر بن حيان(721هـ-815هـ), 30, 107
- جاكلين سمالي, 425
- الوليد بن يزيد(90هـ-126هـ), 53
- إلياس مرقص(1927م-1991م), 457, 121
- امرؤ القيس(501م-540م), 43, 135
- إميل برهيهيه Émile Bréhier (1876-1952), 10, 115, 183, 184
- أميلي ماري غواشون Amélie Marie GOICHON (1894م-1977م), 145
- أمين الخولي(1895م-1966م), 22
- انباذوقليس(490-430 ق م), 126
- أندري جان فستوجيير André-Jean Festugière (1898م-1982م), 185, 187, 193, 195, 197, 198
- أندريه لالاند André Lalande (1876م-1963م), 18, 98, 99, 100, 102, 111, 131, 433, 457
- أندريه مارتينه Andre Martini (228, 229)
- أنطوان ميهيه Antoine Meillet (1866-1936), 220, 239,
- أنوحا, 198
- أوديب Oedipe 14.
- أولفيوس, 185
- إيكولينوس, 185

- جان بوتيرو Jean Bottéro (1914-2007), 108,
 جرجي زيدان (1861م-1914م), 419
 جلال الدين السيوطي (849-911هـ), 141, 141, 227, 292
 جمال الدين الافغاني (1838م-1897م), 135
 جمال عبد الناصر (1918م-1970م), 43
 جهم ابن صفوان (المتوفى 128هـ), 195
 جورج باركلي George Berkeley (1685م-1753م),
 114, 115
 جورج روج Georges Roux (1914م-1999م), 107
 جورج طرابيشي (1939-2016) ورد بصفة مكثفة لاسيما
 في الفصلين الثالث والرابع
 جورج غوسدروف Georges Gusdorf (1912م-
 2000م), 103
 جون بول سارتر Jean-Paul Sartre (1905م-
 1980م), 15, 116
 جون بياجيه Jean Piage (1896م-1980م), 103,
 136, 137, 138
 جون لوك John Locke (1632م-1704م), 115,
 116, 380
 جيل دولوز Gilles Deleuze (1925-1995م), 70
 جيوفانيو بوكاشيو (Boccaccio, Giovanni) (1313-
 1375م), 404
 (ح)
 حاتم الطائي, 43
 حسان جمالي, 435, 436, 437, 462
 حسن البنا (1906م-1949م), 399, 416
 حسن حنفي, (1935م-), 22, 400, 402, 415, 418,
 419, 455, 457
 حفصة بنت عمر بن الخطاب, 261
 حماد بن سلامة, 139
 حمزة الاصفهاني (280هـ-360هـ), 221
 حميد الدين الكرمانلي (352هـ-412هـ), 31, 32, 207,
 208
 حنا الفاخوري (1914م-2011م), 203
 حي ابن يقظان, 150, 152, 104, 159, 144, 145,
 158
 (خ)
 خالد بن الوليد (30ق هـ-21هـ), 43
 خالد بن يزيد بن معاوية, 30
 خليل الجر, 203
 خير الدين التونسي (1820م-1890م), 4
 (د)
 دانييل دوفو Daniel Defoe (1660م-1731م), 405
 دنيس ديدرو Denis Diderot (1713م-1784م),
 435
 دواناي (النبي), 198
 ديفيد هيوم David Hume (1711م-1776م), 115
 (ذ)
 ذو النون المصري (179هـ-245هـ), 30
 (ر)
 رابليه, 404
 روبر بلانشي Robert Blanché (1898م-1975م),
 126, 127, 128, 129
 روجيه جارودي Roger Garaudy (1913م-2012م),
 10
 رينيه ديكارت René Descartes (1596م-1650م),
 23, 86, 110, 111, 113, 115, 116, 131
 (ز)
 زكي نجيب محمود (1905م-1993م), 4, 458, 459
 زيد بن حارثة, 260
 زينب بنت جحش, 260
 (س)
 سالم بن عبد الرحمان, 53

- طبيب تيزيني (1934م-)., 62, 73, 74, 75, 76, 77,
458, 80, 79, 78
- (ع)
- عائشة بن أبي بكر (توفيت 58هـ), 255, 264, 269,
280, 291, 292, 295, 315, 316, 320
عباس بن فرناس (810م-887م), 156
عباس محمود العقاد (1889م-1964م), 419
عبد الإله بلقرين, 42, 135, 142, 407, 426, 459
عبد الحق بن سبعين (614هـ-669هـ), 153, 154,
181
عبد الحميد الكاتب (توفي 750م), 53
عبد الرحمان الأوزاعي (88هـ-157هـ), 139, 275,
300
عبد الرحمان الكواكبي (1855م-1902م), 417,
عبد الرحمان بدوي (1917م-2002م), 115, 154,
261
عبد الرحمان بن خلدون (732هـ-808هـ), 39, 43, 77,
83, 167, 179, 202, 246, 387, 388, 389,
390, 401, 459
عبد السلام بنعبد العالي (1945م-), 7, 459
عبد الله الجكرالوي (ولد 1830م), 277
عبد الله بن المقفع (106هـ-142هـ), 53
عبد الله بن عباس (3ق هـ-68هـ), 282, 283
عبد المجيد أفندي (الخليفة), 421
عبد المجيد الشرفي (1942م-), 251, 258, 278,
384, 459
عبد الملك بن قريب الاصمعي (121هـ-216هـ), 135
عبد النبي الحري, 72
عبد الوهاب الشعراني (898هـ-973هـ), 314, 324,
325
عبد الوهاب المسيري (1938م-2008م), 406, 459
عبيد بن عمير الليثي (توفي 73هـ), 156
- سالم يفوت (1947م-2013م), 7
سالمون بينس, 146
سعد بن عبادة الانصاري (توفي 14هـ), 269
سعد زغلول (1858 - 1927), 422
سفيان الثوري (97هـ-161هـ), 139, 341, 343
سقراط (469 Socrates ق م-399ق م), 35, 113,
193
سيبويه (148هـ-180هـ), 135, 224, 225, 226,
227, 242
سيغموند فرويد Sigmund Freud (1856م-1939م),
ت, 10, 12, 116, 124, 137, 364
(ش)
شايم بيرلمان Chaim Perelmen (1912م-1984م),
126, 127, 128
شبلي شميل (1850م-1917م), 419
شريف مكة الحسين (1854م-1931م), 422
شكيب أرسلان (1869م-1946م), 4, 5
شمس الدين الذهبي (673هـ-748هـ), 72, 139, 141,
234
شمس الدين القرطبي (توفي 671هـ), 133, 271, 274
شهاب الدين السهروردي "المقتول" (توفي 586هـ), 144
(ص)
صدام حسن (1937م-2006م), 3
(ض)
ضغريث, 198
(ط)
طاسيانس الآشوري, 186
طه حسين (1889م-1973م), 58, 223, 417, 445
طه عبد الرحمان (1944م-), 34, 41, 62, 63, 64,
65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 177,
458, 459, 460, 461, 462, 7, 136, 178,
458

- عثمان بن عفان (47ق هـ-35هـ), 46
 علي ابن أبي طالب (23ق هـ-40هـ), 31, 135, 324
 342, 347, 358, 361, 297, 345, 360, 358
 456, 361, 361, 358
 علي حسن الحلبي (1960م-), 358
 علي عبد الرزاق (1888م-1966م), 417, 423
 علي قوثامي, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202
 عمر بن الخطاب (40ق هـ-23هـ), 43, 46, 189
 261, 281, 282, 291, 292, 295, 311, 329
 390
 عمر بن بحر المعروف بالجاحظ (159هـ-255هـ), 48, 192
 عمر بن عبد العزيز (61هـ-101هـ), 43
 عمرو بن كلثوم (توفي 39ق هـ), 43, 135
 عنتره بن شداد (525م-608م), 135
 (غ)
 غاستون باشلار Gaston Bachelard (1884م-1962م), 119
 غاليليو غاليلي Galileo Galilei (1564م-1642م), 111
 غولدزيهر Goldziher (1850م-1921م), 140, 144, 203
 غونزيت, 121
 (ف)
 فاطمة بنت محمد (ص) (18ق هـ-11هـ), 31, 361, 362
 فرانسوا شامو François chamoux (1915-2007), 385,
 فرانسيس بيكون Francis Bacon (1561م-1626م), 111, 115, 116, 120, 167
 فرانسيس فوكوياما Francis Fukuyama (1952م-), 109
 فرح انطون (1874م-1922م), 419
 فرديناند دي سوسير Ferdinand de Saussure (1874م-1922م), 244, 242, 228
 فروريوس الصوري (نحو 234-305 م), 184, 186
 فريدريك انجلز Friedrich Engels (1820م-1885م), 80
 فريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche (1844-1900م), 26, 110, 248, 406, 460
 فريدريك هيغل Friedrich Hege (1770م-1831م), 99, 100, 101, 103, 115, 116, 117, 118, 131, 183
 فلاديمير لينين Vladimir Lenin (1870م-1924م), 80
 فلهلم فون همبولت Wilhelm von Humboldt (1767-1835), 214
 فؤاد زكريا (1927م-2010م), 417, 441
 فولتير Voltaire (1694م-1778م), 435
 فيتوس, 188
 فيثاغورس Pythagoras (495-570ق م), 104, 431
 فيرنر هيزنبرغ Werner Karl Heisenberg (1901م-1976م), 119, 121, 122
 (ق)
 قاسم أمين (1863م-1908م), 417
 (ك)
 كاترين لويس رايت, 41
 كارل ماركس Karl Marx (1818م-1883م), 80
 كارلو نالينو Carlo Alfonso Nallino (1872م-1938م), 147
 كريستيان جامبيه (1949م-), 145

- كلود ليفي ستراوس Claude Lévi-Strauss (1908م -
 136 م، 2009م)
 كمال عبد اللطيف، 3، 7، 9، 51، 459، 460
 (ل)
 لبيد بن ربيعة (توفي 41هـ)، 135
 لويس عوض (1915م-1990م)، 419
 لويس غارديه Louis Gardet (1905م-1986م)،
 145
 لويس ماسينيون Louis Massignon (1883م-
 1962)، 29، 145، 196
 لويس هييمسليف Louis Hjelmslev (1899-1965)
 229،
 ليفي بريل Lucien Lévy-Bruhl (1857م-1939م)،
 103، 102
 (م)
 ماجد فخري، 56، 203
 ماريا القبطية (توفيت 16هـ)، 261، 262
 ماعز، 305، 306، 311
 مالك بن أنس (93هـ-179هـ)، 37، 135، 227، 262،
 280، 281، 282، 283، 284، 285، 286، 287،
 288، 289، 290، 291، 292، 293، 294، 295،
 296، 297، 299، 303، 305، 309، 310، 315، 325،
 340
 ماني كروني Manni crone، 412
 محمد ابن مسرة (269هـ-319هـ)، 156
 محمد أبو زهرة (1898م-1974م)، 309
 محمد النويهي (1917-1980)، 277
 محمد بن ادريس الشافعي (150هـ-204هـ)، 21، 23،
 24، 37، 65، 164، 170، 171، 179، 224، 280،
 285، 286، 289، 291، 294، 295، 298، 299،
 300، 301، 302، 303، 304، 305، 306، 307،
 308، 309، 310، 311، 312، 317، 322، 324،
- 325، 330، 337، 330، 325، 340، 342، 343، 344، 368،
 444
 محمد بن اسماعيل البخاري (194هـ-256هـ)، 39، 129،
 193، 258، 259، 274، 275، 283، 289، 290،
 291، 293، 305، 312، 316، 337، 340، 345،
 381، 457
 محمد بن جرير الطبري (224هـ-310هـ)، 39، 224،
 253، 257، 260، 261، 264، 268، 269، 272،
 273، 279، 360
 محمد بن سعد (168هـ-230هـ)، 260، 261، 274،
 400
 محمد بن مضاء القرطبي (513هـ-592هـ)، 163، 164
 محمد بن منظور (630هـ-711هـ)، 19، 28، 224،
 225، 227، 240، 296، 456
 محمد رشيد رضا (1865م-1935م)، 422
 محمد سعيد العشماوي (1932م-2013م)، 79
 محمد سعيد رمضان البوطي (1929م-2013م)، 269،
 270، 317، 460
 محمد صبحي، 7
 محمد عابد الجابري (1936-2010) ورد بصفة مكثفة
 خصوصا في الفصل الأول
 محمد عبده (1849م-1905م)، 135، 374، 378
 محمد (الرسول "ص" 571م-632م)، 38، 45، 46، 47،
 49، 52، 166، 186، 251، 252، 253، 254، 255،
 256، 257، 258، 259، 261، 262، 263، 264،
 265، 266، 267، 268، 269، 270، 271، 274،
 275، 276، 277، 278، 280، 282، 283، 285،
 287، 289، 290، 292، 294، 295، 296، 297،
 299، 300، 302، 305، 307، 315، 316، 317،
 318، 319، 320، 321، 324، 325، 329، 330،
 335، 342، 344، 345، 346، 347، 349، 352،

- هارون الرشيد(149هـ-193هـ), 43
 هاشم صالح(1950م-), 462, 436, 435, 429
 هاوارد غاردنر Howard Gardner (1943-), 220
 هنري Henri Bergson برغسون (1859م-1941م),
 131, 109, 102
 هنري Henry Corbin كوربان (1903م-1978م),
 203, 145
 هولوكو خان(1217م-1265م), 421
 (و)
 واصل بن عطاء(توفي131هـ), 48
 وائل السواح, 461, 414, 413, 412, 402
 ولي الدين يكن(1873م-1921م), 419
 وليام جيمس William James (1848م-1910م),
 116, 115
 وليد محمود خالص, 241, 233, 229, 225, 222
 (ي)
 ياسين الحافظ(1930م-1978م), 393, 265, 135, 461
 ياسين الحافظ(1930م-1978م), 426, 406, 393
 يحيى بن عدي(280هـ-364هـ), 55
 يحيى محمد(1959م-), 84, 83, 82, 81, 80, 62
 430, 429, 92, 91, 90, 89, 88, 87, 86, 85
 462, 461, 457, 434, 433, 432, 431
 يعقوب بن اسحاق الكندي(185هـ-256هـ), 36, 35, 78, 149, 191
 يعقوب صروف(1852م-1927م), 419
 يوسف بن عبد الله المعروف بابن عبد البر(368هـ-463هـ),
 323, 291, 290, 289
 يوسف بن عدي(باحث مغربي معاصر), 71, 70, 66, 461
 يوهان هردير Johann Gottfried Herder(1803-1744),
 213, 214, (هـ)
 362, 361, 359, 357, 356, 355, 354, 353
 461, 444, 403, 382, 367, 366, 365, 363
 محي الدين بن عربي(558هـ-638هـ), 55, 41, 32, 78, 57
 مسكويه(330هـ-421هـ), 192, 56
 مصطفى شاكرا(1921-1997م), 54
 مصطفى غالب(1923م-1981م), 203
 مصطفى كمال أتاتورك(1881م-1938م), 412, 244
 424, 423, 421, 420
 معاوية بن أبي سفيان(15ق هـ-60هـ), 295, 54, 45, 401, 347
 معروف الكرخي(توفي200هـ), 30
 معمر القذافي(1942م-2011م), 3
 موريس باربيه Barry Morse (1918م-2008م),
 409, 407
 موريس دورول, 127, 126
 مونتيسكيو Montesquieu (1689م-1755م), 77
 ميخائيل السوري الكبير, 188
 ميشال فوكو Michel Foucault (1926م-1984م),
 136, 135, 134, 131, 103
 (ن)
 ناديا انجلسكو Nadia Angelescu, 226
 نجيب محفوظ(1906م-2006م), 417, 14
 نصر حامد أبو زيد(1943م-2010م), 309, 79
 نوال السعداوي(1939م-), 14
 نوماننيوس Numenius (182, 183, 184, 104, 185, 431, 188)
 نيقولا مالبراناش Nicolas Malebranche(1638-1715)
 111, 112, 114, 430, 434
 نيكولاس كوبرنيكوس Nicolaus Copernicus (1473م-1543م),
 110
 (هـ)

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر

أ- القرآن الكريم

ب- السنة النبوية

ج- مؤلفات محمد عابد الجابري

1. محمد عابد الجابري، العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط6، 1994).
2. محمد عابد الجابري، مدخل الى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربي، ط5، 2002).
3. محمد عابد الجابري، من أجل رؤية تقديمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ط5، 1985).
4. محمد عابد الجابري، نحن والتراث، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط6، 1993).
5. محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط5، 1994).
6. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط10، 2009).
7. محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط9، 2009).
8. محمد عابد الجابري، اشكاليات الفكر العربي المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط5، 2005).
9. محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط4، 2000).
10. محمد عابد الجابري وحسن حنفي، حوار المشرق والمغرب (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1990).
11. محمد عابد الجابري، التراث والحداثة: دراسات.. ومناقشات (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1991).
12. محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربي، ط1، 1996).

13. محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط4، 2013).
14. محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1997).
15. محمد عابد الجابري ، العقل الأخلاقي العربي : دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2001).
16. محمد عابد الجابري، مدخل الى القرآن الكريم (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2006)، ج1.

د - مؤلفات جورج طرابيشي

17. جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ط1، 1991).
18. جورج طرابيشي، مذبح التراث في الثقافة العربية (بيروت: دار الساقى، ط3، 2012).
19. جورج طرابيشي ، نظرية العقل (بيروت: دار الساقى ، ط1 ، 1996).
20. جورج طرابيشي ، اشكاليات العقل العربي (بيروت: دار الساقى ، ط1 ، 1998).
21. جورج طرابيشي ، وحدة العقل العربي الاسلامي (بيروت: دار الساقى، ط1 ، 2002).
22. جورج طرابيشي، العقل المستقل في الاسلام (بيروت: دار الساقى، ط1، 2004).
23. جورج طرابيشي، هرطقات: عن الديمقراطية والعلمانية والحدائثة والممانعة العربية (بيروت: دار الساقى بالاشتراك مع رابطة العقلانيين العرب، ط1، 2006).
24. جورج طرابيشي، هرطقات 2 (بيروت: دار الساقى بالاشتراك مع رابطة العقلانيين العرب، ط1، 2008).
25. جورج طرابيشي، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام (بيروت: دار الساقى بالاشتراك مع رابطة العقلانيين العرب، ط1، 2008).
26. جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث: النشأة المستأنفة (بيروت: دار الساقى بالاشتراك مع رابطة العقلانيين العرب، ط1، 2010).

ثانيا: المراجع

27. ابراهيم أعراب، سؤال الاصلاح والهوية: من السياق السلفي الى مشروع الحدائثة (الدار البيضاء: افريقيا الشرق ، 2007).
28. ابن كثير، البداية والنهاية، مجلد 6 (بيروت: مكتبة المعارف، 1990).

29. ابن منظور ، لسان العرب، الجزء 15 (بيروت: دار احياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، ط3، ب ت).
30. أبو الحسن القمّي (ابن شاذان)، من فضائل أمير المؤمنين علي ابن أبي طالب (بيروت: دار البلاغة، ط1، 1987).
31. أحمد أمين ، ضحى الإسلام، ج3 (بيروت: دار الكتاب العربي، ط10، دت).
32. أحمد بن شيخة ، الفكر السياسي العربي المعاصر من خلال العقل السياسي للجابري ، ماجستير في الفلسفة (جامعة منتوري . قسنطينة، 2005-2006).
33. أحمد محمد سالم، اشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر: دراسة نقدية مقارنة بين حسن حنفي وعابد الجابري (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2010).
34. اسماعيل زروخي، حوارات انسانية (الجزائر: دار الهدى، 2004).
35. إلياس مرقص، نقد العقلانية العربية (دمشق: دار الحصاد للنشر والتوزيع ، ط1، 1997).
36. اندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل (بروت: منشورات عويدات، ط2، 2001).
37. إياد كريم الصلاحي، نقد (نقد العقل العربي) يحي محمد "تمودجا"، مجلة المجمع العلمي، الجزء الثالث، المجلد السابع والخمسون (بغداد: 2010).
38. البخاري حمادة وآخرون، قراءات في الفكر العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2003).
39. بسام الجمل، أسباب النزول، (الدار البيضاء: المؤسسة العربية للتحديث الفكري والمركز الثقافي العربي ، ط1، 2005).
40. بومدين بوزيد وآخرون، قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004).
41. الحسين الادريسي، النقد التشريحي لطرابيشي، مجلة الحياة الطيبة (بيروت: مؤسسة العالمية للمعاهد الاسلامية العالية، العدد 21-22، السنة السابعة، 2007).
42. حسين العودات، النهضة والحداثة بين الارتباك والاختراق (بيروت: دار الساقى، ط1، 2011).
43. خادم حسين إلهي نجش، القرآنيون وشبهاتهم حول السنّة (المملكة العربية السعودية: مكتبة الصديق، ط2، 2002).
44. خالد حسين عبد الله، النهضة في الفكر العربي المعاصر، دراسة مقارنة في فكر حسن حنفي ومحمد

- عابد الجابري (القاهرة: مكتبة مدبولي، ط1، 2011).
45. رحمون الحسين، نظرات في الفكر الإسلامي (وجدة: مطبوعات الهلال ، ط1، 2011).
46. رضا شريف، الهوية العربية الاسلامية واشكالية العولمة في فكر الجابري (الجزائر: مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، 2001).
47. رفيق العجم ، موسوعة مصطلحات الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر، ج2 (لبنان: مكتبة لبنان ناشرون ، ط1، 2002).
48. رفيق حبيب، طريق النهضة (مصر: دار الشروق ، ط1، 2005).
49. زكي نجيب محمود ، تجديد الفكر العربي (القاهرة: دار الشروق ، دت).
50. سعد كموني، العلمنة والأسلمة: نعم.. ولكن (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2014).
51. سعيد شبّار، الاجتهاد والتجديد في الفكر الاسلامي المعاصر (دم: المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ط1، 2007).
52. سلامة كيلة، النهضة المجهضة: مشكلات الفكر العربي في القرن العشرين: نظرة تكوينية نقدية (لبنان: التنوير للطباعة والنشر، 2011).
53. سيّد عبد الماجد الغوري، السنّة النبوية: حجّيتها وتدوينها (دمشق - بيروت: دار ابن كثير، ط1، 2009).
54. السيد ولد أباه وآخرون، قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2004).
55. طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 2005).
56. طه عبد الرحمن، مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة، مجلة المسلم المعاصر مجلة دورية محكمة (لبنان: العدد103، 2002).
57. طيب تيزيني ، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط (دمشق: دار دمشق، ط5 ، دت).
58. طيب تيزيني ، من الاستشراق الغربي الى الاستغراب المغربي : بحث في القراءة الجابرية للفكر العربي وفي آفاقها التاريخية (حمص - دمشق: دار الذاكرة / دار المجد (اصدار مشترك) ، ط1 ، 1996).
59. طيب تيزيني، استكشاف أسئلة الفكر العربي الراهنة (دمشق: الدار السورية اللبنانية للنشر والتوزيع، ط1، 2011).
60. طيب تيزيني، بيان في النهضة والتنوير العربي (بيروت: دار الفارابي ، ط1، 2005).

61. عباس أرحيلة ، فيلسوف في المواجهة : قراءة في فكر طه عبد الرحمان (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2013).
62. عبد الإله بلقزيز، محمد عابد الجابري ونقد العقل العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ط1، 2013).
63. عبد الإله بلقزيز، من النهضة الى الحداثة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2009).
64. عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة (دم: مطبعة مصطفى محمد ، دت).
65. عبد الرزاق بلعقروز، قوة القداسة: تصدّع الذنوب واستعادة الدين لوره (دم: منتدى المعارف، ط1، 2014).
66. عبد السلام بنعبد العالي، سياسة التراث: دراسات في أعمال لمحمد عابد الجابري (المغرب: دار توبقال للنشر، ط1، 2011).
67. عبد الغفار نصر، قراءات نقدية في الفكر النهضوي (دمشق: دار عشتروت للنشر ، ط1، 1999).
68. عبد الغني عبد الخالق، حجّة السنّة (المنصورة: الوفاء للطباعة والنشر، دت).
69. عبد اللطيف فتح الدين، تحديث الفكر العربي في فلسفة زكي نجيب محمود (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2011).
70. عبد الله إدالكوس، في نقد الخطاب الحداثي: عبد الوهاب المسيري ومنهجية النماذج (المغرب: المركز الثقافي العربي، ط1، 2014).
71. عبد المجيد الشرفي، الاسلام بين الرسالة والتاريخ (بيروت: دار الطليعة، ط2، 2008).
72. عبد المجيد الشرفي، الاسلام والحداثة (بيروت: دار المدار الاسلامي، ط5، 2005).
73. عبد النبي الحري، طه عبد الرحمان ومحمد عابد الجابري: صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2014).
74. عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة (دمشق: دار الفكر، 2003).
75. عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج1 (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ، ط1، 2013).
76. علي الشريف الجرجاني ، التعريفات ، تحقيق : عبد المنعم الحفني (القاهرة: دار الرشاد، دت).
77. قاسم شعيب، تحرير العقل الاسلامي، المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء، ط2، 2013).
78. كمال عبد اللطيف وآخرون، التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري (المغرب:

- منشورات دار التوحيدي، (2011).
79. كمال عبد اللطيف، أسئلة الحداثة في الفكر العربي: من ادراك الفارق الى وعي الذات (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009).
80. كمال عبد اللطيف، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي ط1، 2003).
81. مبروكة الشريف جبريل، الخطاب النقدي العربي المعاصر: الخطاب الجابري نموذجاً (بنغازي: المركز العالمي لدراسات الكتاب الأخضر ، ط1، 2005).
82. مجلة الأزمنة الحديثة (الرباط: العدد3، 4، أكتوبر 2011).
83. مجموعة مؤلفين، الاسلام، الخطاب العربي وقضايا العصر (محاورات فكرية) (سوريا: فصلت للدراسات والترجمة والنشر، ط1، 2000).
84. مجموعة مؤلفين، التراث والنهضة، قراءات في أعمال محمد عابد الجابري (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2004).
85. مجموعة مؤلفين، الحداثة والحداثة العربية (دمشق: المؤسسة العربية للتحديث الفكري، ط1، 2005).
86. مجموعة مؤلفين، النهوض العربي ومواكبة العصر (بيروت /عمان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ومؤسسة عبد المجيد شومان، 2005).
87. مجموعة مؤلفين، مقاربات في اشكالية الدولة في خطاب الاسلام السياسي (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2014).
88. محمد سعيد رمضان البوطي، يُغالطونك إذ يقولون (دمشق: الصّديق للعلوم، دت).
89. محمد الشبة ، عوائق الإبداع الفلسفي العربي حسب طه عبد الرحمان (الجزائر: منشورات الاختلاف ، ط1 ، 2016).
90. محمد الشيخ، ما معنى أن يكون المرء حداثياً (الدار البيضاء: منشورات الزمن، 2006).
91. محمد الشيخ، محمد عابد الجابري: مسارات مفكر عربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2001).
92. محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر نيتشه (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2008).
93. محمد المصباحي، رهانات الفلسفة العربية: ندوات ومناظرات (الرباط : مطبعة الأمنية، ط1، 2010).
94. محمد حلمي عبد الوهاب، الاسلام والحداثة: الانسحاب الثاني من مواجهة العصر (عمّان:، الأهلية

للنشر والتوزيع، 2010).

95. محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، العقلانية وانتقاداتها(نصوص مختارة) (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر،المغرب، ط2،2006).

96. محمد متولي الشعراوي، معجزة القرآن، (مصر: ماكيت أشرف حسين، دت)،.

97. محمد همام، جدل الفلسفة العربية بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمان: البحث اللغوي نموذجا (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي،ط1، 2013).

98. محمود يعقوبي ، معجم الفلسفة (الجزائر: الميزان للنشر والتوزيع ، ط2 ، 1998).

99. مصطفى مراد، مائة معجزة ومعجزة من معجزات الرسول (القاهرة: دار الفجر للتراث، ط1، 1999).

100. هشام غصيب، هل هناك عقل عربي؟ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، دت).

101. وائل السواح وآخرون، العلمانية في المشرق العربي: جورج طرابيشي، عزيز العظمة، عاطف عطية (دمشق: دار بترا للنشر والتوزيع، ط1،2007).

102. ولاء مهدي محمد حسين الجبوري ، محمد عابد الجابري : توجهه العربي الاسلامي وفكره الفلسفي المعاصر ، رسالة دكتوراه (بغداد: كلية الآداب ،جامعة بغداد ، 2005).

103. وليد محمود خالص ، معضلة اللغة العربية بين الجابري وطرابيشي : دراسة نقدية لمشكلات العربية في الفكر العربي الحديث (عمان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1 ، 2012).

104. ياسين الحافظ، في المسألة القومية الديمقراطية، (ضمن الأعمال الكاملة) (دمشق: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997).

105. يحي محمد ، نقد العقل العربي في الميزان : دراسة معرفية تُعنى بنقد مطارحات مشروع (نقد العقل العربي) للمفكر المغربي محمد عابد الجابري (الدار البيضاء: دار افريقيا الشرق ، ط2 ، 2009).

106. يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي: قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمان (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1،2012).

ثالثا: المواقع الإلكترونية

107. أحمد صبحي منصور، موضوع حول الصلاة ، ضمن الموقع الالكتروني: أهل القرآن http://www.ahl-alquran.com/arabic/chapter.php?main_id=37

108. إياد كريم الصلاحي ، الحوار في جلباب النقد : نقد (نقد العقل العربي) يحي محمد نموذجا ، ضمن قسم قراءات الباحثين في الموقع الرسمي : فهم الدين ليحي محمد . www.Fahmaldin.com.

109. بدر الحمري ، مفهوم العقل في فلسفة طه عبد الرحمان ، بحث عام ، قسم الفلسفة والعلوم الانسانية ، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث ، الرباط ، المغرب ، 13 أفريل 2016، متاح على الموقع الإلكتروني : www.mominoun.com

110. حسان جمالي، ماذا لو تقبل العقل العربي هرطقات جورج طرابيشي؟ /الحوار المتمدن-العدد: 4750 - 2015 / 3 / 16:07-16 / www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=459679/

111. حسان جمالي، هل كان جورج طرابيشي علمانيا متشددا؟ /الحوار المتمدن-العدد: 5110 - 2016 / 3 / 21 - www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=510114/00:59

112. حوار بعنوان: "الدين يقوم على الإيمان والإيمان ممكن مع استقلال العقل والدولة عن الدين"، صحيفة الرأي الكويتية، بتاريخ:10جانفي2012. متاح على الموقع الإلكتروني: www.alraimidea.com

113. طه عبد الرحمان ، مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة ، مجلة المسلم المعاصر (مجلة فصلية أكاديمية محكمة) ، لبنان ، العدد2002،103. (موقع إلكتروني <http://almuslimalmuaser.org>)

114. غيضان السيد علي ، مشروع طه عبد الرحمان الفلسفي والحق في الإبداع الفكري الإسلامي ، بحث محكم ، قسم العلوم الانسانية والفلسفة ، مؤسسة مؤمنون بلا حدود ، الرباط ، المملكة المغربية ، 28 مارس 2014، متاح على الموقع الإلكتروني: www.mominoun.com

115. قاسم قصير ، العودة الى دور العقل في قراءة التراث الاسلامي : يحي محمد نموذجا ، ضمن قسم قراءات الباحثين في الموقع الرسمي : فهم الدين ليحي محمد . www.Fahmaldin.com

116. محمد عدي ، اشكالية العقل في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر :محمد عابد الجابري - طه عبد الرحمان ، بحث عام ، قسم الفلسفة و العلوم الانسانية ، مؤسسة مؤمنون بلا حدود ، الرباط ، المغرب ، 02 نوفمبر 2016، متاح على الموقع الإلكتروني: www.mominoun.com

117. مقال بعنوان الطيب تيزيني : من التراث الى النهضة ضمن مجلة " ذوات " الإلكترونية التابعة لمؤسسة مؤمنون بلا حدود ، www.thewatnews.net

118. هاشم صالح، هرطقات جورج طرابيشي/الحوار المتمدن-العدد: 2748 - 2009 / 8 / 24 - www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=182181/07:11

رابعا: المراجع باللغة الأجنبية

119. Abuzaid, Samir. "George Tarabishi – Arab Philosopher." Arab Philosophers, 2010. http://www.arabphilosophers.com/Arabic/aphilosophers/acontemporary/acontemporary-names/Tarabishi/A_Tarabishil.htm.

- 120.** Al-Ariss, Ibrahim. "George Tarabishi on His Book, Al Jabberi, and Theory of Rethinking Turath Studies | Al Jadid Magazine.", 1997.
<http://www.aljadid.com/content/george-tarabishi-his-book-al-jabberi-and-theoryrethinking-turath-studies>
- 121.** Democracy should not lead to tyranny of majority.
<https://www.thepeninsulaqatar.com> 21Feb 2013 – 6:09
- 122.** Georges Tarabichi (2/2) : le patrimoine arabe comme chemin de Damas.
<http://cpa.hypotheses.org/5900>
- 123.** ISSA.J.BOULLATA,Trends and issues in contemporary arab though(State university of new york press,1990).
- 124.** KASSAB Elizabeth Suzane,Contemporary Arab Thought, Cultural Critique in Comparative Perspective(Columbia University Press,2009).
- 125.** Katharine Louise Wright, The Incoherence of the Intellectuals: Ibn Rushd, al-Ghazali, al-Jabari, and Tarabichi in Eight Centuries of Dialogue Without Dialogue, Master of Arts, (The University of Texas at Austin May 2012).
- 126.** Rencontre avec un traducteur en arabe, Georges Tarabichi *par* Josette Zoueïndu même auteur *et* Thierry de Rochemonde. Chevuoi,Revue de psychanalyse (L'Harmattan,N21,2004).
- 127.** What makes Georges Tarabichi great? <http://english.alarabiya.net/> 9March 2016

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

المقدمة.....	أ
المدخل: السياق الفكري لظهور مشروع نقد العقل العربي ونقده عند الجابري وطرايشي.....	2
الفصل الأول: محاور مشروع نقد العقل العربي ونقاده.....	17
مقدمة.....	17
المبحث الأول : العقل العربي والنظم المعرفية.....	18
المطلب الأول : مفهوم العقل العربي ونشأته.....	18
المطلب الثاني : النظام المعرفي البياني.....	21
المطلب الثالث : النظام المعرفي العرفاني.....	28
المطلب الرابع : النظام المعرفي البرهاني.....	33
المبحث الثاني : العقل السياسي والأخلاقي العربيان.....	43
المطلب الأول : العقل السياسي العربي.....	43
المطلب الثاني : العقل الاخلاقي العربي.....	51
المبحث الثالث: نماذج نقدية حول مشروع نقد العقل العربي.....	62
المطلب الأول: نقد طه عبد الرحمن.....	62
المطلب الثاني: نقد الطيب تيزيني.....	73
المطلب الثالث: نقد يحي محمد.....	80
خاتمة.....	92
الفصل الثاني : النقد الطرايشي السلبي "جزئيا": الردود التفصيلية حول مسائل:	
العقل، النظم المعرفية، اللامعقول، اللغة.....	96
مقدمة.....	96
المبحث الأول: مفهوم العقل وتطوره ومناهج المعرفة.....	97

المطلب الأول: مفاهيم قلقة حول العقل.....	97
المطلب الثاني: العقل في الحضارات الشرقية القديمة والفلسفات الأوروبية.....	106
المطلب الثالث: مبادئ العقل ومناهج المعرفة.....	118
المبحث الثاني: إبطال أطروحة: "عقل مشرقي عرفاني مقابل عقل مغربي برهاني".....	131
المطلب الأول: مناهضة تقسيم النظم المعرفية الثلاثة.....	131
المطلب الثاني: تنزيه فلسفة ابن سينا من العناصر العرفانية.....	140
المطلب الثالث: ابن طفيل المغربي وتهافت القطيعة المزعومة.....	152
المطلب الرابع: الشاطبي: التراكم والاتصال المعرفي.....	161
المبحث الثالث: الخلاف حول المصادر القديمة للامعقول العربي الإسلامي.....	178
المطلب الأول: الأفلاطونية المحدثة والعقائد الهرمسية.....	180
المطلب الثاني: الإشادة بالمرورث القديم: الفلاحة النبطية أنموذجاً.....	192
المطلب الثالث: استقلال إخوان الصفا عن الحركات الاسماعيلية والعقائد الهرمسية.....	199
المبحث الرابع: دفاع طرابيشي عن اللغة العربية.....	210
المطلب الأول: عن جدل اللغة - الفكر - العالم - الزمان.....	210
المطلب الثاني: عن ظروف جمع اللغة وعلاقتها بأهل البادية والقرآن والحديث.....	218
المطلب الثالث: الرد على مزاعم: لا تاريخية وحسية وذهنية وموسيقية اللغة.....	225
المطلب الرابع: الرد على وصف: " فقر اللغة الفصحى وصعوبة كتابة حرفها".....	236
خاتمة.....	244
الفصل الثالث : مشروع طرابيشي النقدي البديل: إسلام الحديث وإسلام المعجزة .	247
مقدمة.....	247
المبحث الأول: حصرية رسالة النبي محمد(ص).....	248
المطلب الأول: الوظيفة الحصرية للرسول: تبليغ الرسالة.....	248

256	المطلب الثاني: استشارة الرسول لأصحابه
261	المطلب الثالث: الرد على المستدلين بآيات إطاعة الرسول
264	المطلب الرابع: إنزياح مفهوم "الأمة الأمية" إلى مفهوم "الأمة العالمية"
274	المبحث الثاني: تحرر مالك النسبي وانغلاق الشافعي
274	المطلب الأول: هامش الحرية عند مالك بن أنس
292	المطلب الثاني: الشافعي: التأسيس لسلطة السنة
308	المبحث الثالث: مساهمة الأصوليين المسلمين في التمكين للحديث كمصدر للتشريع
308	المطلب الأول: آلية التخريج عند الأصوليين
319	المطلب الثاني: ابن حزم وعبادة النص
330	المطلب الثالث: ترسيخ وتكريس سلطة الحديث
346	المبحث الرابع: الإيمان بالمعجزات ودوره في انتشار اللامعقول في الإسلام
346	المطلب الأول: من نبي بلا معجزة إلى نبي بثلاثة آلاف معجزة
353	المطلب الثاني: المعجزات الإمامية والحاجة إلى تغيير لاهوتي
361	خاتمة
الفصل الرابع: مشكلتا الديمقراطية والعلمانية في الوطن العربي بين الجابري	
366	وطرايشي مع تقييم عام لفكر طرايشي
366	مقدمة
367	المبحث الأول: مشكلة الديمقراطية بين الجابري وطرايشي
367	المطلب الأول: مفهوم وعوائق الديمقراطية عند الجابري
370	المطلب الثاني: التغلب على عوائق الديمقراطية والتأصيل لحقوق الانسان عند الجابري
	المطلب الثالث: الرد الطرايشي على الأطروحة: حضور الديمقراطية عند اليونان وغيابها عند
379	العرب المسلمين
385	المطلب الرابع: رؤية طرايشي لإشكالية الديمقراطية في العالم العربي

المبحث الثاني: إشكالية العلمانية في الوطن العربي عند طرابيشي.....	393
المطلب الأول: العلمانية في الاسلام: بذورها وضرورتها.....	393
المطلب الثاني: العلمانية والدين والمجتمع المدني.....	398
المطلب الثالث: العلمانية في الوطن العربي وشروط نجاحها.....	404
المطلب الرابع: ردّ طرابيشي على طروحات الجابري وحسن حنفي حول العلمانية.....	409
المطلب الخامس: العلمانية وتحدي مسألتي الخلافة والقومية.....	413
المبحث الثالث: نقد جورج طرابيشي في الميزان.....	423
المطلب الأول: نقد الباحث العراقي يحي محمد.....	423
المطلب الثاني: مناصرة أطروحات جورج طرابيشي.....	429
خاتمة.....	432
الخاتمة.....	437
فهرس الأعلام.....	441
قائمة المصادر والمراجع.....	452
فهرس الموضوعات.....	462

المخلص

تتناول الأطروحة ردود واعتراضات المفكر السوري جورج طرابيشي على مشروع نقد العقل العربي للجابري، وقد أوصلنا التحليل الى تصنيف تلك الردود الى قسمين كبيرين. القسم الأول سمّناه الردود السلبية وتُعنى بتفنيد أطروحات الجابري في موضوعات رئيسية : العقل، اللغة، النظم المعرفية، اللامعقول، أما القسم الثاني فسمّيناه بالمشروع الطرابيشي البديل والذي يعزو فيه أسباب استقالة العقل العربي الاسلامي الى تَسَيُّد الأحاديث النبوية وتضخّمها إضافة الى شيوع فكرة الايمان بخوارق المعجزات. كما عرضنا في الاطروحة مقارنة بين رؤية الجابري وناقده طرابيشي في موضوعات معاصرة مثل : الديمقراطية والعلمانية، فبينما يعتبر الجابري الديمقراطية المدخل الوحيد للإصلاح يذهب ناقده الى ضرورة تبني العلمانية كأولوية قصوى.

Sommaire

La thèse expose les critiques et les objections du penseur syrien George Tarabichi au projet de la critique de la raison arabe pour El Djabri. L'analyse nous a apporté à classer ces critiques en deux grandes sections. La première section que nous avons appelé des objections négatives qui s'intéressent à réfuter les thèses d'El Djabri relatives aux thèmes principaux: la raison, le langage , les systèmes cognitifs, l'irrationnel. La deuxième section nous l'avons appelée le projet Tarabichi alternatif dans lequel il justifie la démission de la raison islamique arabe par la domination des Hadiths prophétiques et leurs amplification, ainsi que par la propagation d'idée de croyance aux paranormaux des miracles. Aussi dans la thèse nous avons exposé une comparaison entre la vision d'El Djabri et son critique Tarabichi au niveau des sujets contemporains tels que: la démocratie et la laïcité, le premier considère la démocratie comme la seule entrée à la réforme alors que le deuxième va à la nécessité d'adopter la laïcité comme une priorité absolue.