

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة أبو القاسم سعد الله – جامعة الجزائر 2 –

كلية العلوم الإنسانية

قسم: الفلسفة

خطاب النقد عند جورج طرابيشي

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث في الفلسفة
تخصص: فلسفة عامة

تحت إشراف:

المشرف الرئيسي: *الأستاذ الدكتور: مسعود لبيوض
المشرف المساعد: *الدكتور: علي بودربالة

من إعداد الطالب:

عمار بوزيزه

لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الدرجة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
أ.د. لخضر شريط	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر 2	رئيسا
أ.د. مسعود لبيوض	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر 2	مشرفا ومقررا
أ.د. علي بودربالة	أستاذ محاضر أ	جامعة الجزائر 2	مشرفا مساعدا
د. رضا شريف	أستاذ محاضر أ	جامعة الجزائر 2	عضوا مناقشا
د. فريدة أولمو	أستاذ محاضر أ	جامعة الجزائر 2	عضوا مناقشا
أ.د. مسعود بعيش	أستاذ التعليم العالي	م.ع. للأساتذة	عضوا مناقشا
د. نادية لعروسي	أستاذ محاضر أ	م.ع. للأساتذة	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 2020/2019م

بسم الله الرحمان الرحيم

قال الله تعالى:

{ واتقوا الله ويعلمكم الله، والله بكل شيء عليم } البقرة 282

الاهداء:

*أهدي ثمرة جهدي إلى روح أمي الطاهرة التي أرادتني أن أواصل دربي الدراسي، أتمنى أن أكون كما تريدين والدتي الحبيبة، وإلى روح أخي مبروك رحمة الله عليهما.

*أهدي هذا العمل أيضا إلى والدي الكريم أطل الله عمره في طاعته، ملهمي وسندي في هذه الحياة وأهديه أيضا إلى إخوتي كل باسمه وإلى عائلة أخي سنوسي؛ وعائلة أختي حفيظة.

*كما لا أنسى أن أهديه لـ: صديقي "عمي مصطفى" الإنسان الناصح المحب للخير الذي كان يدفعني ولا يزال نحن الأفضل وعائلته خاصة ابنه صديقي الطبيب "عبد الرحيم بانشور"

*إلى كل الأصدقاء والزملاء وكل أساتذتي من المرحلة الابتدائية وإلى المرحلة الجامعية.

إلى روح النفوس النبيلة

روح أستاذي: د/ البشير ريّوح

وروح أستاذي: د/ محمد الصادق بلام

شكر وتقدير

*الحمد لله حمدا كثيرا إلهي أنت الذي منحت لي العون والقوة لأمضي في إنجاز هذا العمل، شكرا لك ربي أنت الذي منحت لي نور الصبر والتحدي وأبقيت شعلة الأمل متقدة في روحي؛ والشكر الجزيل لأستاذي ومشرفي:

*د/ علي بودريالة الذي كان لي نعم العون والمرجعية، الفضل يعود لله وإليك أستاذي في كل ما قدمته لي من أجل إنجاز هذا العمل؛ كما أشكر أيضا مشرفي أ. د / مسعود لبيوض على مساعدته وتوجيهه لي؛ وكل الشكر لـ أ. د/ عمر بوساحة وكل الطاقم التكويني الذي أسهم في تكويننا طيلة مرحلة التكوين.

*كما أقف شاكرا أستاذي السيد مفتش التربية الوطنية للغة العربية "سليمان معلم" الذي تكفل بالتدقيق اللغوي لهذا العمل، تدقيقك اللغوي يا أستاذي إضافة حقيقية لهذا البحث، فلك مني كل التقدير والحب والاحترام.

*وشكرا جزيلا لكل من سينكب على قراءة هذا العمل المتواضع من أجل تقديم الإضافة والتوجيهات لي يوم المناقشة.

فهرس الموضوعات

• فهرس الموضوعات	
• مقدمة.....	7
الفصل الأول: مطارحات نقدية عند جورج طرابيشي	
• مدخل تمهيدي:.....	15
1/ نقد الدين والسياسة في المجتمع العربي.....	18
أ/ موقف جورج طرابيشي من العلمانية والإلحاد.....	18
ب/ في النقد السياسي.....	37
2/ نقد الرواية العربية.....	52
أ/ البعد الفلسفي في روايات نجيب محفوظ.....	52
ب/ التحليل النفسي للبطل الروائي - روايات حنا مينة أنموذجا -.....	67
3/ واقع الفلسفة في المجتمع العربي.....	78
أ/ موقف طرابيشي من الفلسفة العربية.....	78
ب/ الطريق إلى الإبداع الفلسفي.....	86
• نتائج.....	91
الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة	
• مدخل تمهيدي:.....	94
1/ دراسات في نظرية العقل.....	96
2/ الحضارات الشرقية " البابلية والهندية " والعقل:.....	121
أ/ الحضارة البابلية والعقل.....	124
ب/ الحضارة الهندية والعقل.....	130
3/ الحضارة اليونانية والعربية الإسلامية واللامعقول.....	136
أ/ الحضارة اليونانية واللامعقول:.....	136
ب/ الحضارة العربية الإسلامية واللامعقول:.....	152
ج/ القضاء على التعدديات في الإسلام.....	164
• نتائج.....	166

الفصل الثالث: نقد جورج طرابيشي لقراءة الجابري للتراث اليوناني والإسلامي - نماذج تطبيقية -

- مدخل تمهيدي..... 168
- 1/ نقد التراث اليوناني..... 169
- أ/ منهج المماثلة بين الفيثاغورية وأرسطو..... 169
- ب/ الإستمولوجيا الجغرافية..... 179
- 2/ نقد التراث الإسلامي المشرقي..... 192
- أ/ دفاع عن فكر إخوان الصفاء..... 192
- ب/ دفاع عن فلسفة ابن سينا..... 202
- 3/ نقد التراث الإسلامي الأندلسي - ابن طفيل أنموذجاً -..... 220
- أ/ ابن طفيل مؤرخ بؤس الفلسفة في الأندلس..... 220
- ب/ ابن طفيل مبدع "مغربي" للفلسفة المشرقية..... 237
- نتائج..... 250

الفصل الرابع: قراءة طرابيشي للتيارات القارئة للتراث

- مدخل تمهيدي..... 253
- 1/ موقف طرابيشي من قراءة التيار الماركسي للتراث..... 255
- أ/ الماركسية والتراث..... 255
- ب/ نقد طرابيشي للمثقف الماركسي..... 260
- 2/ قراءة التيار القومي للتراث..... 268
- أ/ التيار القومي العلماني زكي الأرسوزي أنموذجاً..... 268
- ب/ التيار القومي الإسلامي محمد عمارة أنموذجاً..... 277
- 3/ التيار العلمي والهاجس الأيديولوجي - زكي نجيب محمود أنموذجاً -..... 288
- *نتائج:..... 300
- خاتمة..... 304
- فهرس الآيات والأحاديث النبوية الشريفة والكتاب المقدس..... 311
- فهرس الأعلام..... 315

- قائمة المصادر والمراجع.....323

مقدمة

• مقدمة:

لقد استخدم الكثير من المفكرين العرب في الثقافة العربية كلمة النقد؛ لكنها مرتبطة كثيرا بالمفكر المغربي "محمد عابد الجابري" {2010/1935} الذي برز بقوة على الساحة الثقافية العربية المعاصرة مع صدور كتابه "تكوين العقل العربي" حينها سارعت الانتلجنسيا العربية إلى مباركته أستاذًا للفكر وأصبح يعرف بـ "ناقد العقل العربي"، ومن بين المفكرين الذين بايعوه أستاذًا للفكر المفكر السوري "جورج طرابيشي" Georges Tarabishi {2016/1939} لكن هذا الأخير سرعان ما غير رأيه وانكب على دراسة فكر المفكر المغربي دراسة نقدية.

هذا وارتبط اسم صاحب مشروع نقد النقد بالمفكر المغربي؛ كيف لا والرجل أمضى ربع قرن في دراسة أعمال "الجابري"، والعودة إلى المراجع التي اعتمد عليها المفكر المغربي في مشروعه المعرفي، ولقد قدم "طرابيشي" مواقفه المعرفية من قراءة "الجابري" للتراث العربي الإسلامي من خلال نظرة ناقد العقل العربي إلى الفلسفة العربية الإسلامية، فمن المعلوم أن "الجابري" يرى أن الفلسفة المشرقية غنوصية ويعتريها اللامعقول خلافاً للفلسفة المغربية التي تتميز بأنها عقلانية وليست غنوصية، إن هذه الأطروحة المركزية في فكر ناقد العقل العربي سيخضعها صاحب مشروع نقد النقد إلى مساءلة نقدية، فهل فعلاً الفلسفة المشرقية تتميز باللامعقول والفلسفة المغربية تتميز بالعقلانية؟ ألا يمكن أن نجد رواسب اللامعقول في الفكر الفلسفي المغربي؟

إن هذا التقسيم الذي يجريه "الجابري" على العقل العربي هو نتيجة لأطروحته التي تؤكد أن العقل العربي ينقسم إلى ثلاث أقسام العقل المعرفي والعقل البرهاني والعقل البياني، لكن هذا التقسيم هو الذي يرى "طرابيشي" أنه ينبغي إعادة النظر فيه، لأنه من خلاله توصل ناقد العقل العربي إلى نتائج لم يتقبلها صاحب مشروع نقد النقد؛ وخاصة نظرة "الجابري" إلى "ابن سينا"، التي يؤكد من خلالها أن الشيخ الرئيس ممثل للفلسفة المشرقية الغنوصية – والتي يحضر فيها اللامعقول – وهنا نتساءل مع صاحب مشروع نقد النقد على أي أساس يقول "الجابري" أن الفكر الفلسفي لـ "ابن سينا" فكر خرافي وغنوصي، كما أنه في الجهة المقابلة ونعني بذلك الفلسفة المغربية نجد مثلاً أن "الجابري" يؤكد أن "ابن طفيل" ينتمي إليها بمعنى أنه فيلسوف عقلاني – وهذا رغم تأثر "ابن طفيل" بـ "ابن سينا" – وهنا نتساءل لماذا يؤكد "الجابري" على أن فكر "ابن سينا" ظلامي وغنوصي، وفكر "ابن طفيل" فكر عقلاني وفي نفس السياق نجد أن "طرابيشي"

وجه نقدا للتيارات القارئة للتراث، وهي التيار الماركسي والتيار القومي والتيار العلمي، وهذا من خلال نماذج فكرية؛ فنجد في التيار القومي الإسلامي الذي يمثله "محمد عمارة"، والتيار القومي العلماني الذي يمثله "زكي الأرسوزي"؛ أما التيار العلمي سنختار موقف "طرابيشي" من قراءة "زكي نجيب محمود" للتراث، ومن خلال هذه الانتقادات سنتمكن من معرفة موقف "طرابيشي" من التراث والطريقة التي ينبغي أن نقرأ بها التراث؛ كما أن نقد "طرابيشي" يشمل شخصيات أخرى في المجال الأدبي مثل "توال السعداوي"، و"نجيب محفوظ" و"توفيق الحكيم".

إن من أهم المفاهيم التي تناولها "طرابيشي" في العديد من مؤلفاته نجد مفهوم العلمانية هذا المفهوم الذي يرى مفكرنا أنه مفهوم رجين في الثقافة العربية الإسلامية، والدليل على ذلك أن هناك حتى من طالب بسحبه من التداول العربي الإسلامي؛ ونجد مثلا "الجابري" يرى أن المسلمين ليسوا بحاجة إلى العلمانية التي تعني فصل الدولة عن الكنيسة، والإسلام ليس فيه كنيسة إذن فالإسلام ليس بحاجة إلى العلمانية، إن هذا المبدأ سيخضعه صاحب مشروع نقد النقد للنقد، ومن خلال هذا الطرح نتساءل: هل خطاب النقد عند "جورج طرابيشي" منحصر فقط في النقد الإيستمولوجي لأعمال "محمد عابد الجابري" أم له امتدادات أخرى؟ وكيف يمارس "طرابيشي" النقد؟ وما هي مرجعية الفكر النقدي عند "طرابيشي"؟ وما هو موقف "طرابيشي" من العلمانية والتراث والديموقراطية والفلسفة العربية؟

هذا ولانجاز هذا البحث اعتمدنا على المنهج التحليلي لتحليل النصوص التي اشتغل عليها "جورج طرابيشي"، إذ قمنا بتحليل العديد من النصوص الخاصة بصاحب مشروع نقد النقد؛ وكذلك النصوص التي يعالجها "طرابيشي" مثل نصوص "ابن سينا"، "الجابري"، "زكي نجيب محمود"، "محمد عمارة" وغيرهم، كما اعتمدنا على المنهج النقدي، إذ حاولنا قدر الإمكان أن لا نكون موافقين دائما لكل أطروحات صاحب مشروع نقد النقد، فمثلا نجده يدافع عن الحرية الجنسية وهذا في الشق المتعلق بالعلمنة الجنسية؛ لكن مشكلة الجنس يعاني منها العالم الغربي اليوم، فلماذا سنطبق نحن أيضا الحرية الجنسية ونقع في الخطأ نفسه، كما أننا وفي محطة من المحطات وجدنا "طرابيشي" يقلل من شأن المدرسة الفلسفية المغربية عندما أعطى مثالا عن مدرسة المجريطي وأثبت أنها مدرسية فلكية يحضر فيها السحر، ثم قام بالتعميم وقال أن العقل العربي الغربي عقل يحضر فيه السحر ويغيب عنه المعقول، وهو بذلك وقع في الخطأ نفسه الذي وقع فيه "الجابري" حينما قال أن الفلسفة المشرقية غنوصية، إذ لا يمكن إطلاقا التعميم

من خلال دراسة عينة واحدة فقط، وإلى غير ذلك من المواقف النقدية التي وجهناها إلى صاحب مشروع نقد النقد، هذا من جهة ومن جهة أخرى فعنوان البحث ككل هو "خطاب النقد" فنحن إذن بصدد تبيان قيمة النقد عند "طرابيشي" وهو ما يتطلب منا المنهج النقدي، فالرجل وجه انتقادات كثيرة للعديد من الأسماء الفكرية والأدبية والسياسية العربية.

أما أسباب اختيارنا لهذا الموضوع فتتمثل في:

أ/ دوافع ذاتية هي كالتالي:

- رغبتنا في الإطلاع على أفكار المفكر السوري "جورج طرابيشي" والتعمق فيها أكثر، وكذلك التوسيع في معارفنا المتعلقة بالفلسفة الإسلامية والفكر العربي المعاصر.
- أفكار "طرابيشي" تناولت الجوانب الدينية والسياسية والعلمية والفلسفية بطريقة جيدة.
- كما أن "جورج طرابيشي" شخصية فكرية لها وزنها في الفكر العربي المعاصر فهو مترجم جيد وصاحب الكثير من المؤلفات التي تحتاج إلى البحث، وهذا المفكر يتميز بثقافة عالية من الاعتراف، فرغم أنه مسيحي إلا أنه ينتصر للإسلام في محطات عديدة ويدعو إلى العيش المشترك.

• ب / دوافع موضوعية:

- أما الدوافع الموضوعية التي دفعتنا إلى اختيار هذا الموضوع فتتمثل في أن نصوص "طرابيشي" حمالة للعديد من الإشكاليات، فالرجل طرح إشكاليات مختلفة في الدين وفي الأدب والفلسفة والدولة والتراث والآخر... الخ، فهي نصوص تستحق القراءة والبحث.

هذا وبعد جمع المادة المعرفية وممارسة فعل القراءة تكونت لدينا خطة تقسيم هذا البحث والتي كانت بهذا الشكل؛ الفصل الأول تناولنا فيه مطارحات نقدية عند "طرابيشي"؛ موزعة على ثلاث ميادين، ميدان النقد الديني والسياسي عالجنا فيه أهم القضايا المطروحة في المجتمع والفكر العربي؛ حيث تناولنا العلمانية والإلحاد كنماذج في النقد الديني، واخترنا هذين الموضوعين لأنهما مطروحان بقوة في المجتمع العربي؛ فكثيرا ما نجد أنهما مقرونان بصفات غير مرغوبة في المجتمع العربي؛ وهنا نحضر حادثة قتل "فرج فودة" وحينما سأل القاضي قاتل "فرج فودة" لماذا قتلت؟ أجابه لأنه علماني، وسأله القاضي وما معنى علماني، حينها أجابه القاتل لا أعرف؟ فالحادثة خطيرة فعلا إذا أصبح القاتل لا يعرف لماذا قتل؟ وما يُقال عن العلمانية يُقال أيضا عن الإلحاد؛ فكثيرا ما يتم اتهام شخص معين بأنه ملحد وكافر لا شيء

سوى لأنه صاحب فكرة جديدة؛ فموضوع العلمانية والإلحاد من المواضيع التي تستحق الدراسة؛ كما تناولنا الديمقراطية والعولمة كنماذج في النقد السياسي، فمفهوم الديمقراطية من أهم المفاهيم المتداولة في الخطاب السياسي العربي لذلك عالجنا قضية الديمقراطية في الوطن العربي وموقف صاحب مشروع نقد النقد منها؛ وكيف يمكن تحقيق الديمقراطية في الوطن العربي؟ لأن الكثير من الباحثين وعامة الناس يعتقدون أنه يمكن تحقيق الديمقراطية بسهولة؛ وأن الديمقراطية في الغرب نفسها الديمقراطية في الوطن العربي، بينما لـ"جورج طرابيشي" مواقف مميزة تستحق عرضها ودراستها، أما العولمة فهي من أهم المفاهيم التي اهتمت بها الطبقة المثقفة العربية وكتبوا حولها العديد من الكتب كما أن الكثير من المثقفين العرب يهاجمون العولمة؛ ولكن موقف "طرابيشي" كان عكس ذلك وعليه فهو قد وجه النقد للمثقفين المهاجمين للعولمة وهو ما ستناوله في هذا الفصل، أما الميدان الثاني الذي مسه نقد "طرابيشي" هو النقد الأدبي، فالرجل درس الرواية العربية وطبق عليها التحليل النفسي، ولقد اخترنا نموذجين النموذج الأول هو قراءة "جورج طرابيشي" للنصوص الروائية لـ"تجيب محفوظ" ومحاولة إبراز البذور الفلسفية فيها، والنموذج الثاني هو قراءة "طرابيشي" للنصوص الروائية لـ"حنه مينه" على ضوء التحليل النفسي، والميدان الأخير مخصص لنقد الفلسفة وإبراز واقع الفلسفة في المجتمع العربي، من منطلق أن نقد صاحب مشروع نقد النقد للمجتمع العربي جعله يدرك أن المشكلة تكمن في بنية العقل العربي الذي يجب عليه أن يتحرر وأن يكون له السؤدد؛ والفلسفة من بين الأسباب التي تجعله يتحرر.

أما الفصل الثاني مخصص لمفهوم نظرية العقل وانعكاساتها على الحضارات القديمة، ومن خلاله عرضنا نظرية العقل عند "الجابري" ونقد "طرابيشي" لهذه النظرية؛ لأنه من خلال هذه النظرية أسس ناقد العقل العربي مشروعه المعرفي، لذلك سنعود إلى المصادر التي أسس من خلالها ناقد العقل العربي لمفهوم العقل وهي هنا بالخصوص مفهوم العقل عند "أندريه لالاند"، وهنا سيقدم "طرابيشي" قراءته للعقل عند "لالاند"، وعرضنا في هذا الفصل موقف "طرابيشي" وناقد العقل العربي من الحضارات القديمة والحضارة الإسلامية في العصر الوسيط، من منطلق أن تأسيس "الجابري" لنظرية العقل جعله يتوصل إلى أن الحضارة اليونانية والحضارة العربية الإسلامية تتميز بالعقلانية؛ والحضارات الشرقية ونذكر منها على وجه الخصوص الحضارة الهندية والبابلية تتميز بالغنوص واللامعقول، ونقد "طرابيشي" لنظرية العقل

عند "طرابيشي" كان هدفها هو بيان المعقول في الحضارات الشرقية { الهندية / البابلية } وبيان اللامعقول في الحضارات اليونانية والعربية الإسلامية.

أما الفصل الثالث فحمل عنوان "نقد جورج طرابيشي لقراءة "الجابري" للتراث اليوناني والإسلامي - نماذج تطبيقية -" وهذا الفصل يعالج موقف كل من صاحب مشروع نقد النقد و"الجابري" من التراث اليوناني واخترنا نماذج "الفيثاغورية" و"أرسطو" {Aristote 322/384} ق. م، و"الأفلاطونية المحدثة"، أما نقد التراث الإسلامي فاخترنا "إخوان الصفاء" و"ابن سينا" {1038/980} م و"ابن طفيل" {1185/1110} م، ويتمثل سبب تقسيمنا لهذا البحث هو بيان المواقف النقدية لـ"طرابيشي" سواء ما تعلق بالفلسفة اليونانية، فمثلا نجد أن العديد من الباحثين يقللون من شأن الفيثاغوريين بينما من خلال النقد سيُبين "طرابيشي" أن للفيثاغوريين دورٌ في مجال الرياضيات، كما أن "طرابيشي" ينقد "الجابري" لأنه ميّز في الأفلاطونية المحدثة بين أفلاطونية محدثة مشرقية غنوصية وأفلاطونية محدثة مغربية عقلانية، وهو ما لا يوافق عليه "طرابيشي" الذي يرى أن هذا التقسيم هو تقسيم جزافي لا يستند إلى أسس علمية.

أما الفصل الأخير فكانت الغاية منه إبراز قراءة "جورج طرابيشي" للقراءات القارئة للتراث، وعالجنا فيه أهم التيارات القارئة للتراث وهي التيار الماركسي، والتيار القومي والتيار العلمي؛ وهذا من خلال نماذج تطبيقية وهي "زكي الأرسوزي" {1968/1899}، و"محمد عمارة" {1931/}، و"زكي نجيب محمود" {1993/1905}، إن هذه التيارات هي تيارات تقبر جزءا من التراث وتترك الجزء الآخر، فمثلا التيار الماركسي سيأخذ من التراث ما يتوافق مع الرؤية الماركسية التي تدافع عن الطبقة البروليتارية وتقبر باقي الأفكار، ولكن ما الذي يؤكد أن تلك الأفكار التي لا تتوافق مع التيار الماركسي هي أفكار ليست صحيحة؟ أما التيار القومي فهو تيار ينتصر للقومية، وعليه سنجد أن "عمارة" يرى أن الانحطاط سببه رفض الشعوب الأخرى للتعرب، لأن اللغة العربية هي التي ستمكننا من التقدم، وهذه الفكرة سيخضعها صاحب مشروع نقد النقد للنقد، فهل صحيح أن الانحطاط سببه رفض الشعوب الأخرى للتعرب؟ أما "الأرسوزي" فيرى أن سبب انحطاط الأمة العربية هو دخول الأغيار وإفسادهم للغة العربية، لكن هذه الموقف سيتم دراسته من طرف "طرابيشي" دراسة نقدية، والنقطة الأخيرة تتعلق بموقف صاحب مشروع نقد النقد لموقف "زكي نجيب محمود" - ممثل التيار العلمي - من التراث،

ومن المؤكد أن "زكي نجيب محمود" أمضى حياته باحثاً في الفكر الغربي باستثناء سنواته الأخيرة حينما رجع إلى التراث لدراسته، واكتشف طريقة قراءة التراث كما يزعم؛ لذلك وجه له "طرابيشي" النقد للطريقة التي قدمها المفكر المصري.

هذا ويعد هذا البحث الهام على اعتبار أنه يتناول نصوصاً جادة لشخصية فكرية لم تتل القسط الوافر من البحث من لدن الباحثين؛ كما أن هذه الشخصية لها وزن في الفكر العربي المعاصر، فـ "جورج طرابيشي" مترجم فذ له الفضل في إدخال منهج التحليل النفسي خاصة إلى الحقل المعرفي العربي؛ كما أن نصوص صاحب مشروع نقد النقد تفتح الآفاق للبحث في مسائل أخرى، في مجال النقد الأدبي والسياسي... الخ.

ولإنجاز هذا البحث اعتمدنا على مصادر لـ "جورج طرابيشي" ولعل أهمها كتاب بعنوان: "نظرية العقل" الذي أفادنا في عرض نقد "طرابيشي" للعقل عند "الجابري" وانعكاساته على الحضارات القديمة وكتاب "وحدة العقل العربي"، أفادنا في عرض دفاع "طرابيشي" عن "ابن سينا" وإخوان الصفاء وقراءته لفلسفة "ابن طفيل"، إضافة إلى كتاب "مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة" الذي قرأ من خلاله صاحب مشروع نقد النقد التيارات القارئة للتراث، وكتاب "هرطقات" في جزئين كتاب في غاية الأهمية عرض فيه صاحبه مسائل مختلفة كالديموقراطية والعلمانية والإلحاد والعولمة والفلسفة... الخ، دون أن ننسى الأعمال النقدية الكاملة لـ "طرابيشي" وخاصة الجزء الثالث وفيه عرض مفكرنا نقده للرواية العربية.

هذا وتتمثل أهم الكتب الناقدة لأطروحات "طرابيشي" في كتاب "علي حرب" "الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي" وكذلك كتاب "محمود أمين العالم" "مواقف نقدية من التراث"؛ وكذلك نجد كتاب "تزهوة حاج عمر" "الأعرجي بين نقده ورفده دراسات وآراء حول فكره ونظرياته" من الكتب التي يوجد فيها نقد جيد لـ "جورج طرابيشي"، إضافة إلى بعض الكتب الأخرى.

كما أنه وأثناء إنجازنا لهذا البحث واجهتنا صعوبات أهمها: غياب المراجع التي تتناول فكر "طرابيشي"؛ كما لم نتمكن من الحصول على كتاب في غاية الأهمية وهو كتاب "هاشم صالح" بعنوان "الإنسداد التاريخي لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي" إذ قدم فيه قراءته لمواقف "طرابيشي" من فكر "الجابري" و"حسن حنفي" و"زكي نجيب محمود" وغيره، فهذا

الكتاب موجود كنسخة إلكترونية لكنها ليست جيدة فالهوامش فيه متداخلة مع المتن وهو غير مرقم، كما أنني لم أجده في المكتبات أو عند الأساتذة الذين أعرفهم.

إن أهم الدراسات التي اطلعنا عليها أطروحة دكتوراه علوم لـ "حوري بديع الزمان" بعنوان "نقد جورج طرابيشي لنقد العقل العربي عند محمد عابد الجابري"، فهذه الأطروحة تتعلق بقراءة صاحب مشروع نقد النقد لنقد "محمد عابد الجابري" للعقل العربي، حيث تناول فيها الباحث المشكلات الفلسفية التي أثارها المفكر المغربي "الجابري" وموقف "طرابيشي" منها؛ فهي أطروحة محصورة في مفكر واحد هو "محمد عابد الجابري"، حيث تعمق الباحث في كل المسائل التي طرحها "الجابري"، من تقسيم العقل العربي إلى ثلاث أقسام عقل برهاني، وعقل بياني وعقل عرفاني، إلى نقاد مشروع "الجابري"؛ ومشروع "طرابيشي" البديل المتعلق بالتراث، وهناك أطروحة دكتوراه علوم أخرى لـ "أمنة عطوط" بعنوان "آليات التفكير النقدي عند جورج طرابيشي من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث أنموذجاً"، فهذه الأطروحة تتعلق بالمشروع النقدي البديل لـ "جورج طرابيشي" "من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث" الذي هو في الأصل عنوان لكتاب من كتب صاحب مشروع نقد النقد، حيث تم معالجة بشرية الرسول صلى الله عليه وسلم، ونقد نصوص علماء الفقه ومن بينهم "الشافعي" و"ابن حزم"، كما توجد مذكرة ماجستير لـ: نسيمه براق بعنوان "الجابري بين ناقدية مقارنة إبستمولوجية في نقد جورج طرابيشي أنموذجاً" وهي مذكرة منحصرة في نقد "طرابيشي" لفكر "الجابري" إذ تناولت الباحثة في الفصل الأول الوعي التاريخي والتأسيس الإبستمولوجي له إذ عرضت مجموعة من الفلاسفة وهم "شلايرماخر" Schleiermacher "دلتي" Dilthey "هوسرل" Husserl "هيدغر" Heidegger و "غادامير" Gadamer والفصل الثاني التراث عند "الجابري"، ونقاد نظرة "الجابري" إلى التراث، والفصل الثالث عالجت فيه الباحثة أسباب البحث في التراث والأساس الإبستمولوجي للبحث فيه.

أما بحثنا هذا فهو يتمحور حول مشروع النقد عند "جورج طرابيشي"، فالنقد عند صاحب مشروع نقد النقد لا يشمل مشروع "الجابري" فقط، وإن كان نقده لمشروع هذا الأخير قد أخذ حصة الأسد، لكن المتأمل لمسيرة "طرابيشي" الفكرية يدرك أنه قد مارس النقد الأدبي أيضاً؛ فهو تناول نصوص الكثير من الروائيين بالنقد، نذكر منهم: "تجيب محفوظ"، "سليمان الفياض"، "توال السعداوي"، "عبد الرحمان منيف"، "توفيق الحكيم"، "محمد ديب"،... الخ. كما

أن النقد عند صاحب مشروع نقد النقد تناول مسائل سياسية كالديموقراطية والقومية والأقليات، وعلاقة أوروبا بفلسطين، كذلك شمل نقد "طرابيشي" العلمانية والطائفية والإلحاد... الخ وتناول أيضا بعض المشكلات الفلسفية، الفلسفة العربية، الآخر، الحداثة، التراث، النقد الذاتي.... الخ؛ فهذا البحث يحاول إبراز القيمة النقدية للمشروع الفكري النقدي لـ"جورج طرابيشي" كما حاولنا نقد هذا المشروع وعدم الاكتفاء بعرضه بالتحليل فقط.

هذا وتتمثل أهم النتائج التي توصلنا إليها في خاتمة هذا البحث في أن النقد عند "طرابيشي" نقد شامل للعديد من المجالات المعرفية والسياسية والدينية والفلسفية.. الخ ولا يمكن حصره في نقد النقد الذي يشمل نقد العقل العربي عند "الجابري" فقط، كما أن لنقد "طرابيشي" قيمة وأهمية لا يمكن إنكارها؛ فالرجل أوضح بحق العديد من النقائص والأخطاء في مشروع "الجابري" بالأدلة القاطعة؛ لكن ما يُعاب عليه أنه يستخدم عبارات هجاء تقلل من شأن المثقفين الذين يتناول فكرهم بصفة عامة؛ و"الجابري" بصفة خاصة؛ وهو ما يتنافى مع الروح العلمية، فالأهم هو مناقشة ونقد الفكرة دون التقليل من شأن صاحبها.

الفصل الأول: مطارحات نقدية عند جورج طرابيشي

❖ مدخل تمهيدي:

❖ 1/ نقد الدين والسياسة في المجتمع العربي

✓ أ/ موقف جورج طرابيشي من العلمانية

والإلحاد

✓ ب/ في النقد السياسي

❖ 2/ نقد الرواية العربية

✓ أ/ البعد الفلسفي في روايات نجيب محفوظ

✓ ب/ التحليل النفسي للبطل الروائي - روايات

حنة مينة أنموذجا -

❖ 3/ واقع الفلسفة في المجتمع العربي

✓ أ/ موقف طرابيشي من الفلسفة العربية

✓ ب/ الطريق إلى الإبداع الفلسفي

❖ نتائج

• مدخل تمهيدي:

يُعدُّ "جورج طرابيشي"¹ من أهم المفكرين العرب المعاصرين الذين تركوا بصمتهم في الفكر العربي المعاصر، ومن خلال مطالعتنا لآخر مقال كتبه الرجل بعنوان "ست محطات في حياتي" نكتشف أن المسألة الأولى التي شغلت اهتمامه هي المسألة الدينية؛ حينما قال لهم الكاهن إن الله لا يغفر ذنوبكم أبداً وأعطى لهم مثالا أن تكون هناك كرة حديدية أكبر بمليون مرة من الأرض، ويمر عليها طائر يمسحها بجناحه كل مليون سنة؛ تزول الأرض ولن يزول العذاب إن مات الإنسان على الخطيئة، فتساءل الطفل الصغير آنذاك هل الله ظالم وقاس لهذه الدرجة؟

كما أنه كان في المرحلة الثانوية يَدْرُسُ عند شيخ مسلم يُدرّسهم فكرا دينيا؛ فكتب على السبورة {كل من لم يكن مسلما فهو عدو لي} ولما طلب منهم ذلك الأستاذ أن يطرحوا الأسئلة، فقال له "طرابيشي" أنا لست مسلما فهل أنا عدو لك؟ فقال له أنت لست عدوا لي أنت من أهل الكتب، يقول مفكرنا أنه أراد أن يسترسل معه في الحديث؛ ويقول له وإن لم أكن من أهل الكتاب فلماذا أنا عدو لك؟ فلم يرد التلميذ إحراج أستاذه بهذا السؤال فأمسك عن طرحه عليه.

هذا ومن المعلوم أن إدخال التعليم الديني على المرحلة الثانوية كانت نتيجة ظروف سياسية تم فيها الإطاحة بحاكم سوريا الديكتاتور "أديب الشيشكلي" وتحالف حزب البعث والإخوان والحزب الشيوعي، وبعد الإطاحة به سألوا الإخوان ماذا تريدون أي وزارة؟ فقالوا نحن لا نريد أي وزارة لنا مطلب واحد هو إدخال التعليم الديني في المرحلة الثانوية.

¹ جورج طرابيشي {1939/2016} مفكر وناقد ومترجم سوري، ولد في حلب حيث تلقى تعليمه الابتدائي والإعدادي، وهذا قبل أن يلتحق بجامعة دمشق لينال منها إجازة في اللغة العربية وماهستير التربية، اشتغل في ميدان الصحافة؛ فهو مدير لإذاعة دمشق في الفترة {1963-1964}م، قبل أن يتحول إلى رئاسة العديد من المجلات وأهمها مجلة دراسات عربية في الفترة {1972-1984}م، هذا ويعد "طرابيشي" مؤلفا ومترجما غزير الإنتاج فهو من أهم المنتجين لـ"فرويد" و"هيجل" و"جان بول سارتر"... الخ، ولقد كتب "طرابيشي" في مجالات عدة الأدب والفلسفة والفكر، كما يعد من أهم نقاد "محمد عابد الجابري" وأسس مشروعه الخاص الذي يعرف بنقد النقد. أنظر: متعب القرني، أقطاب الفكر العربي 1918-2018، دار مدارك للنشر، ط1، المملكة العربية السعودية، 2018، ص ص 63، 64، 65.

هذا وفي المرحلة الثانوية كان "طرابيشي" يميل إلى أن يكون حزبيا اشتراكيا؛ وبناء على ما لاحظته في الثانوية تيقن مفكرنا أن الأمر لا يتعلق بتغيير وزارة أو سياسة، بل لا بد من تغيير العقليات، وإلا كيف نفسر حادثة حدثت له مع رفاق حزبيين مسيحيين؟ وهي الطريقة التي جعلته يتحول إلى كاتب لأن هذه هي الطريقة التي يستطيع من خلالها تغيير عقلية المجتمع.

فحينما دخل السجن لأنه كان معارضا سياسيا في حزب البعث، كان متزوجا وله طفلة عمرها سنة أو سنتين، وكان في غرفة السجن معه خمسة رجال من حزب البعث وهم مسيحيون؛ يتناقشون حول مسألة قتل المرأة إن هي أقامت علاقة جنسية مع رجل آخر سواء كانت مسيحية أو مسلمة، وكان موقف "طرابيشي" من حكمهم أنه رافض لذلك، حينها سأله أنت متزوج فأجاب نعم، قالوا ماذا لديك؟ قال لهم بنت، فقالوا له إن أقامت علاقة جنسية مع شاب ألن تقتلها؟ قال لهم كيف أتريدون مني أن أقتل ابنتي؟ فقالوا له أنت لست عربيا ولست بعثيا ولا تحمل أي شرف فقاطعوه لا يكلمونه، إلى أن طلب تحويله إلى زنزانة انفرادية.

إنَّ النتيجة التي توصل إليها صاحب مشروع نقد النقد من خلال حادثة السجن، أن الأمر لا يتعلق بالمسلمين وغير المسلمين أو المسيحيين وغير المسيحيين حتى ولو كانوا ينتمون إلى أيديولوجيا واحدة؛ الأمر يتعلق بالذهنيات التي يجب تغييرها؛ فالقضية قضية بُنى عقلية في المقام الأول، ففي داخل الذهن البشري توجد طبقتان: طبقة عليا يمكن أن تكون سياسية تقدمية، اشتراكية... الخ ولكن الطبقة التحتية داخل هذا المخ سواء كان حاملها مسيحيا أو مسلما هي طبقة رجعية حتى الموت.¹ فتلك الطبقة السفلى هي التي يجب تغييرها فيها يكمن العُطب الذي يجب إصلاحه، ذلك الخلل الذي يمكن أن يجعل صاحبه يقوم بعملية قتل، لأنه يرى في الإنسان المخالف له عدوا له.

بعد المرحلة البعثية واليسارية والماركسية سيقنات "طرابيشي" من مائدة "سيغموند فرويد" Sigmund Freud {1939/1856}، وهناك حادثة طريفة قادت إلى قراءة "فرويد" وترجم نحو ثلاثين كتابا له، هو أنه لما كان يجلس على مائدة الطعام؛ وقبل أن تحضر له زوجته الطعام كان يقوم لاشعوريا بتفكيك الخبز، فنهته زوجته لكي لا تتعلم منه ابنته هذا السلوك غير السوي، لكن عبثا لم يستطع الرجل التخلي عن هذا السلوك، إلى أن قرأ مقالا

¹ جورج طرابيشي، آخر مقال كتبه "جورج طرابيشي" ست محطات في حياتي" ست - محطات - في - حياتي

الفصل الأول: مطارحات نقدية عند جورج طرابيشي

الراجح أنه لأحد تلامذة "فرويد" يشرح هذه الظاهرة أن ذلك هو تمزيق لاشعوري للأب، وبالفعل يؤكد مفكرنا أنه كان على صراع مع والده في مرحلة المراهقة.¹

تلك الترجمات والقراءات لـ"فرويد" ولمنهج التحليل النفسي، هي التي قادت الرجل إلى أن يطبق التحليل النفسي على الرواية العربية، وهو يطبق التحليل النفسي كممارسة وليس كعمل نظري يفرد له الكثير من الباحثين فصلا تمهيدا لشرح هذا المنهج، حيث طبق التحليل النفسي لمعالجة الكثير من القضايا المبتوثة في النصوص الروائية لكبار الكتاب العرب أمثال "نجيب محفوظ"، {2006/1911}م و"حنا مينة" {2018/1924}م و"توفيق الحكيم" {1987/1898}م و"توال السعداوي" {1931/}م وغيرهم كثير، وأهم القضايا التي عالجها "طرابيشي" هي المرأة والجنس، وأيديولوجيا الرجولة والدين والسياسة...الخ.

إن ما عرضناه آنفا يجعلنا نصل إلى أنه إذا أردنا الدفع بالمجتمع العربي نحو التقدم؛ وجب علينا أن نُغيّر صندوق الرأس ونهتم به؛ قبل صندوق الاقتراع كما يقول "ناقد نقد العقل العربي" وذلك يكون من خلال تحريك آلة النقد وشحذها، لأن الفلسفة هي كلمة تكاد أن تكون رجيمة في المجتمع العربي، ويجب تصحيح نظرة المجتمع إليها لتساهم في تغيير الوعي العربي الذي سيترتب عنه تغيير الواقع العربي نحو الأفضل.

¹ جورج طرابيشي، آخر مقال كتبه "جورج طرابيشي" ست محطات في حياتي، مرجع سابق.

1/ نقد الدين والسياسة في المجتمع العربي

أ/ موقف جورج طرابيشي من العلمانية والإلحاد:

أولاً: العلمانية كجهادية دنيوية

– مفهوم العلمانية

لغة:

يؤكد "مراد وهبة" أن { أصل العلمانية واحد في اللغة العربية كما في اللغة الأجنبية. في اللغة العربية لفظ علمانية مشتق من علم: أي العالم، وفي اللغة الأجنبية مشتق من اللفظ اللاتيني *sacculum* أي العالم، ولكن ثمة لفظ آخر يعني العالم هو *Mundus*. والفارق بين اللفظين اللاتينيين أن لفظ *Sacculum* ينطوي على الزمان، أما لفظ *Mundus* فينطوي على المكان، وهو بهذا يعني باللاتينية أيضاً لفظ *Cosmos* أي الكون أو الجمال أو النظام.¹

اصطلاحاً:

العلمانية حسب "جورج طرابيشي" هي { فلسفة وآلية لتسوية العلاقات لا بين الأديان المختلفة فحسب بل كذلك بين الطوائف المختلفة في الدين الواحد.² فالعلمانية عنده هي آلية لتسوية الخلافات بين الطوائف المختلفة وإرساء أسس الاحترام والمحبة والعيش معا بينهم؛ كما يعرفها أيضاً بقوله: { بالرجوع هذه المرة إلى مفردات المعجم العربي الإسلامي، على أنها "جهاد في سبيل الدنيا" كخيار بديل عن الجهاد في سبيل الآخرة³ وهنا ندرك أن العلمانية كجهادية دنيوية في سبيل الآخرة.

— مستويات العلمنة:

يرى "طرابيشي" أن الجهادية الدنيوية التي لا يتردد في أن يقول بأنها أحدثت في مسار البشرية انعطافاً هاماً، تلبست شكل علمنة على مستويات:

¹ مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، ط5، القاهرة، 2007، ص 432.

² مجموعة مؤلفين، العلمانية في المشرق العربي، دار أطلس، ط1، دمشق - سوريا، 2007، ص 16.

³ جورج طرابيشي، هرطقات 2 عن العلمانية كإشكالية إسلامية - إسلامية، رابطة العقلايين العرب ودار الساقى، ط1، بيروت

– لبنان، 2008، ص 99.

أولاً: { مهما بدا ما في ذلك من مفارقة، هي العلمنة الدينية. فلوتر، بكسره احتكار الكنيسة الكاثوليكية للإيمان الديني، رد هذا الإيمان إلى الشخص البشري، أوكل إلى عقله المتمتع بالسؤدد الذاتي مهمة تأويل النصوص المقدسة، وقد ترتب على ذلك نتيجة خطيرة من منظور الحداثة: فالأب الذي صار هو المسؤول — لا الكاهن — عن التعليم الديني لأولاده، صار ملزماً بأن يتعلم قراءة النصوص المقدسة بنفسه وبأن يعلم هذه القراءة لأولاده بدورهم. وهكذا اقتران الإصلاح البروتستانتي بثورة حقيقية على صعيد محو الأمية وتحطيم احتكار رجال الدين لعملية القراءة والكتابة.¹

من هنا نفهم أن ما يسميه "طرابيشي" بـ"العلمنة الدينية" كان من خلال تحرير الإيمان الذي كانت تحتكره الكنيسة وأصبح كل شخص حر في إيمانه، ولا أحد يفرض عليه الإيمان؛ فلوتر هو الذي حرر الدين من سلطة الكنيسة فأصبح كل شخص بإمكانه قراءة النصوص الدينية وفهمها، كما سمح بانتشار التعلم والقراءة وهذا شيء إيجابي.

ثاني المستويات هو "العلمنة الثقافية" الذي سمح بظهور فن جديد هو الرواية التي هي بالتعريف حسب "طرابيشي" "فن متمحور حول الإنسان في مصائره الدنيوية"، حيث برزت نصوص روائية كبيرة مثل ما هو الحال مع "سرفانتس" و"دونكيشوته" في القرن السادس عشر؛ و"دنيال دوفو" و"روبنسون" في القرن السابع عشر.² فمن المعلوم أن الرواية هي الفن الأدبي الذي يسمح بطرح أسئلة متعلقة بالحياة التي يعيشها الإنسان، وطرح الحلول للمشكلات، وهي فن ظهر بعد التحرر من سلطة الكنيسة.

أما ثالث المستويات فيتمثل في "العلمنة اللغوية" التي يقول عنها "طرابيشي" { تلك الحساسية الأدبية الجديدة ترجمت أيضاً عن نفسها بالتمرد على لغة المقدس التي كانتها اللغة اللاتينية، وبتكريس اللغات العامية الدنيوية ورفعها إلى مستوى لغات قومية تركز بدورها القطيعة، على مستوى الشعوب والدول، مع وحدة الكنيسة المسكونية وإمبراطوريتها المقدسة³

¹ جورج هرطقات2، مصدر سابق، الصفحة نفسها.

² المصدر نفسه، ص ص 99، 100.

³ المصدر نفسه 100.

إن اللغات القومية الأوروبية عرفت تحررا وازدهارا بعد أن أخذت مكانة مرموقة تستحقها، إذ كانت مهمشة في ظل اللغة اللاتينية التي كانت لغة دينية مقدسة، وبعدها تطورت الدراسات اللغوية القومية وظهر التعدد والاختلاف الذي هو ثراء معرفي.

رابع تلك المستويات هي "العلمنة الإنسانية" ويقصد بها "طرابيشي" { عملية إحياء حقيقية للثقافة الوثنية للعصور القديمة، ورد اعتبارها كاملا إليها بعد أن كانت تمثل بالنسبة إلى الثقافة الدينية المسيحية للقرون الوسطى ما تمثله "الجاهلية" بالنسبة إلى الإسلام }¹ إذ يجب على العرب اليوم تطوير العناصر الإيجابية في الجاهلية، وعدم النظر إلى الجاهلية نظرة سوداوية.

خامس المستويات هي "العلمنة العقلية" إذ يؤكد صاحب مشروع نقد النقد أنه في سياق العودة إلى الجاهلية الوثنية، تم اكتشاف الفلسفة اليونانية، والحال أن الفلسفة كما يؤكد مفكرنا هي "التفكير بالعقل في العقل"، لذلك تم إعطاء السؤدد للعقل، ولم تصبح الفلسفة خادمة للاهوت، لتعمل في إمرة العقل وحده وتحت سيادته، وبدأ تاريخ جديد للإنسان، من حيث أنه كائن يصنع نفسه بنفسه بقوة عقله.² فمن المعلوم أن الحضارة العربية لم تقم إلا برد الاعتبار للعقل، صانع المعجزات إذ كان في العصور الوسطى مكبلا بأغلال الكنيسة.

سادس المستويات هي "العلمنة العلمية" وهذا من خلال الثورات التي حدثت في العلم يقول "طرابيشي" { جاءت الثورة الكوبرنيكية لتسد طعنة صماء إلى الصورة التوراتية للكون ولتحدث انقلابا للمركزية بحيث فقدت الأرض حظوتها التي حبتها بها نظرية الخلق التوراتية / الإنجيلية / القرآنية، وغدت مجرد كوكب يدور بصغار وجبرية حول مركزه الشمسي، بدلا من أن تكون مركزا تدور حوله وتتعب له سائر أفلاك الكون. }³ لكن بخصوص ما يوجد في القرآن حول نظرية الخلق مختلف تماما عن نظيرتها في التوراة والإنجيل، إذ يبدو هنا أن "طرابيشي" يسوي بين النظرية في الأديان التوحيدية الثلاثة.

يرى "موريس بوكاي" أن الكثير من المؤلفين الأوروبيين يعتقدون أن رواية القرآن عن الخلق قريبة جدا من الرواية التوراتية، لكن ذلك حسب اعتقاده خاطئ، من منطلق أن هناك

¹ جورج هرطقات2، مصدر سابق، الصفحة نفسها.

² المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

³ المصدر نفسه، ص 101.

اختلافات جليّة، فالكثير من المسائل الثانوية المتعلقة بالنظريات العلمية نجد لها جوابا في العلم، بينما لا نجد لها جوابا في التوراة.¹

إن الذي يؤكد على طريقة خلق الكون في القرآن هو هذه الآية؛ قال تعالى: { أو لم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حيّ أفلا يؤمنون }² إن هذه الآية تشير إلى أن الكون تشكل من خلال الفتق الذي هو القطع، والرتق الذي هو "اللحام" ووصل العناصر بهدف تكوين الكل.³ وهذا ما يُبين أن الأرض كانت عبارة عن كتلة أول مرة ثم بفعل القطع تم إعادة تشكيلها وتكوينها.

إن هذه الرواية القرآنية تتوافق مع معطيات العلم، وما ينبغي تأكيده حسب "بوكاي" هو أن تكوين الأجرام السماوية والأرض قد تطلب مرحلتين كما تشرح هذه الآيات قال تعالى: { وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام سواء للسائلين، ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ايتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين، فقضاهن سبع سموات في يومين وأوحى في كل سماء أمرها وزينا السماء الدنيا بمصابيح وحفظا ذلك تقدير العزيز العليم }⁴

هذا ويؤكد العلم أننا إذا أخذنا كمثال اعتبار تكوين الشمس ونتاجها الثانوي، أي الأرض ندرك أن العملية قد تمت من خلال تكاثف السديم الأولى وانفصالهما، وهو ما يحدده القرآن من خلال "الفتق والرتق"، وهو ما يوضح التطابق بين القرآن والعلم.⁵

هذا وبضيف قائلا عن ثورة أخرى { والذي أجهز بصورة نهائية على قصة الخلق التوراتية عندما ردّ — وقد استغنى عن صورة آدم كأب للبشر — أصل الإنسان إلى الحيوان، ورغم كل إدانات الكنيسة وسائر الأجهزة الدينية في العالم، فإن الثورة الكوبرنيكية / الغاليلية / الداروينية استطاعت أن تكتسح جميع المقاومات وأن تكرر حق العلم، وبالتالي العقل

¹موريس بوكاي، القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلوم، د مترجم، مكتبة مدبولي، ط1، القاهرة، 1996، ص 164.

²الأنبياء - الآية: 30

³المرجع نفسه، ص 170.

⁴فصلت - الآية من 9 إلى 12.

⁵المرجع نفسه، 179.

البشري، في التحرر من الأساطير الغيبية وفي التثوير الدائم واللامتناهي للمعرفة الدنيوية.¹ لكن من المعلوم أن نظرية "داروين" غير صحيحة وقد أثبت العلم ذلك.

سابع تلك المستويات هو "العلمنة الطبقية" وهنا يدخل "طرابيشي" البرجوازية حيث يقول: { لأول مرة في التاريخ رأت النور طبقة دنيوية خالصة حصرت جهادها بالأرضيات دون السماويات، ومحورت فلسفتها حول المادة لا الروح، هي البرجوازية ففضلا عن تثويرها لتقنيات الإنتاج ولللاقات الاجتماعية، أرست شكلا جديدا للحكم يتمثل في الديمقراطية التمثيلية التي تستند إلى مرجعية مباطنة، محورها المواطن، لا إلى مرجعية مفارقة مصدرها إلهي.²

لكن السؤال المطروح أليس لهذه البرجوازية سلبيات؟ إن الجانب المظلم للبرجوازية أنها تنظر إلى الإنسان على أنه مادة فقط، وأهملت الروح لذلك يعاني الإنسان المعاصر وخاصة الإنسان الغربي المعاصر فراغا روحيا رهيبا، جراء مادية الحضارة الغربية المعاصرة.

ثامن المستويات هي "العلمنة القانونية" يلخصها "طرابيشي" بقوله: { في نهاية القرن الثامن عشر جاء إعلان حقوق الإنسان والمواطن، ولينتقل مبدأ السيادة وحق التشريع من الله وخلفائه على الأرض إلى الأمة وممثليها في المجلس النيابي.³

لكن ألا يوجد في تلك النصوص الدينية المختلفة ما يحفظ للإنسان كرامته؟ ثم أليست الدول المتقدمة هي التي تستخدم مبادئ حقوق الإنسان في صالحها، بمعنى حينما يتعلق الأمر بالإنسان الغربي، فهي تطبق تلك البنود؛ أما ما يتعلق بغير الإنسان الغربي، فبنود حقوق الإنسان تلك لا تعدو أن تكون حبرا على ورق، زد على ذلك أن بعض تلك الدول الغربية هي التي تنتهك حقوق الإنسان، وما يحدث اليوم في فلسطين والصحراء الغربية خير دليل.

تاسع تلك المستويات هو "العلمنة السياسية" تتجلى من خلال { ما سيعرف باسم الدولة / الأمة أو الدولة القومية التي قدمت الثورة الفرنسية نموذجها الأول قبل أن تعممها في شتى أنحاء أوروبا الغربية والوسطى وحتى الشرقية }⁴ إن ما يريد "طرابيشي" تأكيده هو أن السياسة

¹ جورج طرابيشي، هرطقات 2، مصدر سابق، الصفحة نفسها.

² المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

³ المصدر نفسه، ص ص 101، 102.

⁴ المصدر نفسه، ص 102.

أعطت لنفسها بعداً أكثر قوة إذ لم يتدخل رجل الدين في عمل السياسي كما كان الحال مع الكنيسة، وهو ما جعل الدولة تتطور أكثر.

هذا ويصف "طرابيشي" الدولة الحديثة بقوله: { إن الدولة الحقّة توجد بذاتها ولذاتها دون أن تكون بحاجة إلى الدين، ودون أن تضعه في خدمتها إذن فهي بالضرورة علمانية، على حين أن الدولة الدينية أو الدولة الطائفية ليست دولة بعد بملء معنى الكلمة }¹

أما عن آخر هذه المستويات هو "العلمنة الجنسية" المتعلق بالحرية الجنسية يقول "طرابيشي" { بالإضافة إلى رفع يد الكنيسة عن الحياة الجنسية للإنسان وإقرار مؤسسة الزواج المدني، فقد جرى قانوناً استبعاد مفهوم الخطيئة عن شتى أشكال العلاقات الجنسية، وتم إقرار الحرية التامة في هذا المجال، بما في ذلك حرية الاعتقاد بالخطيئة لدى المؤمنين، شريطة ألا يحد هذا الاعتقاد من حرية الآخرين في الممارسة الجنسية، وبمعنى من المعاني يمكن القول أن العلمنة الجنسية جعلت من الإنسان سيد جسده. }²

صحيح أن العلمنة الجنسية جعلت الإنسان يتحرر من الخطيئة التي يستغلها رجال الكنيسة؛ لكن لهذه العلمنة سلبيات كثيرة، فحينما جعلت الإنسان سيد جسده انتشرت مظاهر الزنا وظهر الشواذ... إلخ.

هذا ويؤكد المفكر "علي عزت بيجوفيتش" أن مطالبة الإنسان بأمور تتنافى مع طبيعته كالإعراض عن الجنس، وقطع الشهوة أتى بنتائج عكسية، كانتشار الزنا بالطريقة التي نشاهدها في الدول الغربية اليوم، ويؤكد "سورين كيركيغارد" S.kierkegaard أن موقف النصرانية المعادي للحياة الجنسية أنشأ مشكلة الجنس.³ وهذه المشكلة الجنسية في الدول الغربية جاءت العلمانية لتقضي عليها فتفاقت المشكلة، وفتحت باب الحرية الجنسية، الذي جعل الغرب يعاني من مشكلات جديدة ضد الطبيعة البشرية مثل المثلية الجنسية.

¹ جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحادثة والممانعة العربية، دار الساقى و رابطة العقلايين العرب، ج1، ط1، بيروت . لبنان، 2006، ص 211.

² جورج طرابيشي، هرطقات2، مصدر سابق، ص 104.

³ علي عزت بيجوفيتش، عوائق النهضة الإسلامية، ت: حسين عمر سباهيتش، جمعية قطر الخيرية، دط، قطر، 1996،

بعد أن يبرز "طرابيشي" مستويات العلمنة يسقطها على العالم العربي ليدرس العلمانية فيه، حيث يقول: { باستثناء البلدان الخليجية التي أنجزت قدرا من التحديث المادي العمراني البحت بفضل عامل "براني" لا يقاس عليه هو المن النفطي، فلنا أن نلاحظ أن البلدان العربية الأقل تخلفا هي بصفة عامة الأكثر تعلمنا، والبلدان الأكثر تخلفا هي بصفة عامة الأقل تعلمنا.¹ لكن كيف نفسر أن المسلمين في العصور الوسطى كانوا أسياد العالم، وكانوا متطورين وسيطروا على العالم لقرون عديدة؛ حيث كان المسلم يعيش مع المسيحي وغير المسلمين بصفة عامة والكل كان له موقعه في الدولة؟

هذا ويؤكد "طرابيشي" أنه باستثناء الدول الخليجية التي لم تخرج من عبادة الدين، والتي تسعى إلى تدوين المجتمعات العربية، فإنه لا وجود لدولة عربية علمانية بالمعنى الحقيقي للكلمة، لأن جميع الدول العربية تنص في دساتيرها على أن الإسلام هو دين الدولة، أو أن الإسلام هو دين رئيس الدولة؛ أو أن الإسلام هو المصدر الوحيد أو الرئيسي للتشريع.²

المسألة الثانية التي يشير إليها "طرابيشي" هي المدرسة العربية التي يرى أن التعليم الديني الأصولي يطغى عليها، وأن المدرسين المتخرجين من كليات الشريعة هم من يتولون التدريس، وليس المتخرجين من كليات الفلسفة والعلوم الإنسانية والاجتماعية حيث يقول: { إن "الدينيات" تتخطى مجال التعليم الديني الصرف لتحتل مكانة الصدارة حتى في الكتب المدرسية "الدينية" مثل كتب القراءة واللغة والأدب والتاريخ والتربية الوطنية، وعلى هذا النحو يمكن القول إن المدرسة العربية هي الخلية الأولى اليوم، في الدول العربية لإنتاج وإعادة إنتاج الأصولية الدينية.³

هذا ويرى صاحب مشروع نقد النقد أن المرأة مظلومة بالنسبة لمسألة الإرث، حيث أنها تأخذ حقها بنصف حق الرجل.⁴ لكن لا نوافق "طرابيشي" في رأيه هذا فالإسلام حدد ذلك لما يترتب على الرجل من النفقة.

¹ جورج طرابيشي، هرطقات 2، مصدر سابق، ص ص 105، 106.

² المصدر نفسه، ص 106.

³ المصدر نفسه، ص 109.

⁴ المصدر نفسه، ص 110.

أما عن مسألة الزواج فيقول "طرابيشي" { ليس هناك دولة عربية واحدة تبيح زواج المسلمة من غير المسلم، وإذا كانت تبيح زواج المسلم من غير المسلمة، فإنها تشترط في أولادها منه التنشئة على دين زوجها. وعلى كل حال لا تبيح أن تدفن الزوجة غير المسلمة إلى جانب قبر زوجها، لأن جميع المقابر في العالم العربي الإسلامي تخضع للتفرقة من طبيعة أبارثيدية حقيقية تبعا للاختلاف في الدين، بل حتى تبعا للاختلاف بين الطوائف في الدين الواحد.¹

أما عن العلمنة الجنسية فيراها "طرابيشي" غير متحققة، إذ يرى أن الممارسات الجنسية خارج الإطار الشرعي يقابلها الرجم حتى الموت، أو الحبس، لأن ذلك يعد جريمة، حيث يقول: { إن بعض البلدان العربية، ومعها بعض البلدان الإسلامية، تقدم في مطلع القرن الحادي والعشرين هذا مشهدا مفجعا لمجتمعات لا تزال تعيش وفق إيقاع القرون الوسطى وحساسيتها التي لا تجرحها همجية الرجم والجلد مثلما ما كانت همجية المحارق تجرح حساسية أوروبا المسيحية القروسطية.²

يبدو أن "طرابيشي" مع الحرية الجنسية، لكن هذه من بين أهم النقاط السلبية في الحضارة الغربية بعد أن انتشر فيها الجنس بشكل متفشي، وظهرت الشركات التي تنتج الأفلام الإباحية التي تسعى إلى هدم قيم المجتمعات الراقية.

من هنا يصل "طرابيشي" إلى أنه ما من بلد عربي علماني، وإذا كانت العلمانية عتلة وأساس الإقلاص الحضاري، فسبب عدم إقلاص الدول العربية حضاريا هو توقف سيرورة العلمنة فيها، والعلمانية الشاملة هي التي ستجعل الدول العربية متطورة، وسبب هذا التخلف حسب مفكرنا هو أن القوى السياسية، تسعى إلى "تدوين الثقافة"، وهذا من خلال المواقع الإلكترونية ووسائل الإعلام المدعومة بالمليارات النفطية. وتحويل قيادة الفكر من قادة الفكر العربي المعاصر الأفغاني، "الكواكبي"، "فرح أنطوان"، "طه حسين" إلى السلفية المتزمته من "سيد قطب" إلى "يوسف القرضاوي".³

¹ جورج طرابيشي، هرطقات 2، مصدر سابق، ص 111.

² المصدر نفسه، ص 112.

³ المصدر نفسه، ص ص 112، 113، 114.

يذهب "هاشم صالح" إلى أن الجزء الأول والأساسي من كتابه "هرطقات" مخصص للدفاع وبقوة عن الأطروحة التالية: وهي أن العلمانية علاج ليس فقط للانقسام الإسلامي - المسيحي داخل العالم العربي؛ وإنما أيضا للانقسام المذهبي داخل الإسلام نفسه؛ وهذا حسب "هاشم صالح" صحيح، إذ لا أحد يستطيع إنكار الانقسام السني - الشيعي، ويزيد "هاشم صالح" على أطروحة "طرابيشي" بتأكيد أنه على أن العلمانية حل للصراع داخل الإسلام السني نفسه، وداخل الإسلام الشيعي أيضا، هذا ناهيك عن المسيحيين العرب.¹

إننا نوافق "طرابيشي" في أن العلمانية هي آلية وفلسفة لتسوية النزاعات بين الطوائف المختلفة، وهذا شيء إيجابي يمكن كل أطراف المجتمع العربي من العيش المشترك، كما تسعى العلمانية إلى تحرير العقل وإعطاء السؤدد له، إذ لا يجب تقييد العقل وتحرير الفكر من أجل تغيير الواقع العربي نحو الأفضل، لكن لا نوافقه في قوله بالعلمانية الشاملة، لأنه يقول بالعلمنة الجنسية التي تدعو إلى الحرية الجنسية وهو ما جعل الغرب اليوم يعاني من ظهور أشكال جنسية ضد الطبيعة البشرية "المثلية الجنسية".

¹ هاشم صالح، هرطقات جورج طرابيشي، العلمانية الدين السياسي ونقد الفكر الديني، الحوار المتمدن - موبائل، التاريخ:

2009/08/24، الموقع: www.m.ahewar.org/s.asp?aid=182181&r=0

ثانيا: موقف طرابيشي من الإلحاد:

— مفهوم الإلحاد حسب جورج طرابيشي:

• من الناحية اللغوية:

إن لفظ ألحد في اللغة العربية بمعنى انحرف عن، ولفظة "الإلحاد" لا تتضمن بحد ذاتها، أي إشارة إلى نفي الألوهية، كما يتضح من اللفظة اللاتينية Athéisme بالفرنسية، و Athism بالانجليزية، و Atheismo بالإيطالية التي تتألف من السابقة A؛ وتعني السلب والنفي، ومن الجذر Theo أي الله باليونانية.¹

• من الناحية الاصطلاحية:

يُعرّف "جورج طرابيشي" الإلحاد بقوله: { من الممكن تعريف الإلحاد بأنه كل موقف أو مذهب ينفي وجود الله، سواء كان هذا النفي ضمنيا أو معلنا، نسبيا أو مطلقا، سلبيا أم إيجابيا، وتعريف الإلحاد بأنه موقف أو مذهب يعني قسمته إلى شكلين: عملي ونظري، فالإلحاد العملي هو موقف كل من يتصرف في هذه الحياة وكأن الله غير موجود، أما الإلحاد النظري فهو مذهب كل من يسلب الله صفة الوجود أو لا يقر بها.²

إن الإلحاد حسب "طرابيشي" هو كل موقف فردي، أو مذهب ينفي صفة الوجود عن الله، سواء كان هذا الرفض علنيا أو ضمنيا، نسبيا كان أو مطلقا، والإلحاد حسب رؤيته، ينقسم إلى عملي ونظري؛ فالعملي يتجلى في السلوك الواقعي للإنسان الذي يتصرف في هذه الحياة وكأن الله غير موجود بتاتا؛ والنظري هو كل تفكير يسلب للذات الإلهية صفة الوجود.

— الإلحاد والهرطقة الفلسفية عند اليونان:

يؤكد صاحب مشروع نقد النقد أن اللاأخلاقية ليست صفة الإلحاد المباشرة له؛ بقدر ما أنها تهمة المقترنة أو الملصقة به، والتاريخ يؤكد أنه سواء قديما أو حديثا؛ أطلقت تهم جزافا، حقا أو زورا، وكثيرا ما كانت تهم الإلحاد ترفق بالسجن أو التعذيب أو بتر اليد أو اللسان، وانتهاء بالقتل صلبا أو حرقا.³

¹ جورج طرابيشي، هرطقات 2، مصدر سابق، ص 229.

² المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

³ المصدر نفسه ص 230.

هذا ولقد كان "سقراط" Socrat {399/469} ق. م، أول فيلسوف يسقط من شجرة الفلسفة، وهذا بعد اتهامه بأنه ينكر وجود الآلهة، لكنه كان مؤمناً يقول "ول ديورانت" في كتابه "قصة الفلسفة" { لقد كان له إيمانه الخاص به، لقد آمن بآله واحد، وآمن باعتدال بأن الموت سوف لن يقضي عليه تماماً، أدرك أن هناك شريعة أخلاقية أبدية لا يمكن أن تقوم على دين ضعيف كالدين الذي آمنت به أثينا في ذلك الوقت. }¹ فهنا نفهم أن "سقراط" لم يكن ملحدًا، إنما هو فقط ضد تصور الجمهور للآلهة، لأنهم يؤمنون بتعدد الآلهة، ويلصقون للآلهة صفات رذيلة، فأراد أن يُصحح التصور في أذهان الشباب، لذلك اتهمه الشيوخ أنه يفسدهم ورموه بالإلحاد.

هذا ويؤمن "ديموقريطس" Démocrite {460/ بداية القرن ق.م} أن العالم يتكون من ذرات؛ وتلك الذرات تتحرك أسفل وأعلى، يمين ويسار، دون أن يكون لها قدر معلوم، أو يحركها محرك ما، وهذا الرأي ترك أثراً في آلهة اليونان، لأنه إذا كانت العوالم تسير من تلقاء نفسها؛ لم يعد للإنسان في آلهته أمل يرجوه، ويؤكد "زكي نجيب محمود" أن "ديموقريطس" زعم أن الآلهة نشأت من خلال الخوف الذي ينتاب الإنسان إزاء حدوث ظواهر كالزلازل والبراكين والشهاب... الخ² وهنا نقول أن "ديموقريطس" حينما قال أن العالم يتكون من ذرات دون أن يحركها محرك، فهو بذلك ينكر وجود الآلهة، كما أنه يؤكد أن الآلهة نشأت نتيجة خوف الناس منها فقط.

أيمن أن يكون "بروتاغوراس" Protagore {410/480} ق.م، هو أول ملحد في تاريخ الفلسفة؟ فقد أتهم في "أثينا" بالتحلل والإلحاد، وهذا بسبب تأليفه لكتاب عن موضوع الآلهة، وقد بدأه بهذه الكلمات: { أما بالنسبة للآلهة فإني عاجز عن القول ما إذا كانت موجودة أم لا } ولقد حُرق الكتاب علناً، وكان على "بروتاغوراس" أن يهرب من "أثينا" ففر إلى "صقلية" وتوفي غرقاً عام 410 ق.م.³

¹ ول ديورانت، قصة الفلسفة، ت: فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، ط6، بيروت، 1988، ص 13.

² أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، مكتبة دار الكتب المصرية، ط2، القاهرة، 1935، ص ص 75، 76.

³ وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ت: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، دط، 1984، ص 101.

تلك الكلمات التي يؤكد فيها "بروتاغوراس" أنه عاجز عن إثبات ما إذا كانت الآلهة موجودة أم لا؛ كفيلة بأن تجعلنا نقول أنه يشك في وجود الآلهة وربما ينكرها؛ وفقط الخوف من رد الجمهور هو من جعله يقول أنه لا يعلم إن كانت موجودة. وهذا الشك جعله يُرمى بالإلحاد. هذا وينتقل "طرابيشي" إلى "أبيقور" {Epicure 270/341} ق.م، الذي يرى أن الآلهة سعيدة في عالمها ولا تتدخل في عالم البشر، والسبب الذي جعله يبعد الآلهة من التداول الذي كان في عصره، {فما ذلك منه ازدراء أو استخفافا بها، بل على العكس توقيرا لها وتساميا بها عن سفاسف العالم البشري}.¹ فمن المعلوم أن عامة الناس يلحقون بالآلهة صفات لا تليق بها، كأن يُقال أن تلك الآلهة تغضب وتتزوج وتأكُل وتظلم وتقتل وغيرها من الصفات البشرية التي لا تليق بالآلهة.

هذا وفي محاورة "كراتيليوس" ورد ذكر الآلهة وأسمائها عددا من المرات، وكان "أفلاطون" {Platon 347/427} ق.م، يتحدث عن آلهته اليونانية في المحاورة باحترام كبير، كما أن "أفلاطون" يؤمن أننا لا نعرف شيئا عن طبيعة الآلهة، والبحث في ذلك ليس في مقدور البشر، وعلينا كبشر أن نتميز بالعقل وأن نعترف بذلك.²

— الإلحاد في العصر الوسيط:

هذا ومع حلول العصر الوسيط اختفى الإلحاد المطلق بمعنى نفي وجود الله، إذ صار كبرى الكبائر، فلم يحفظ لنا التاريخ الديني المسيحي أو الإسلامي اسم ملحد واحد بحق معنى الكلمة، فمثلا "ابن الراوندي"^{3*} الذي لقب بالملحد لم يكن ينكر وجود الله، ويستحيل إحصاء الفلاسفة الذين تم رميهم بالهرطقة، والعصور الوسطى تحمل سلسلة لا متناهية من المذابح ضد الهرطقات والخوارج.⁴

هذا ومن المعلوم أن العصر الوسيط هو العصر الذي سيطر فيه الدين على حياة الإنسان، لذلك لم يوجد فيها الملاحدة الذين ينكرون وجود الله، فحتى "ابن الراوندي" لم ينكر

¹ جورج طرابيشي، هرطقات 2، مصدر سابق، الصفحة نفسها.

² أفلاطون، محاورة كراتيليوس، ترجمة وتقديم: عزمي طه سيد أحمد، وزارة الثقافة، ط1، عمان، 1995، ص ص 77، 78.

^{3*} ابن الراوندي أبو الحسين أحمد بن يحيى توفي سنة 910م، متكلم اعتنق مذهب المعتزلة ثم ناهضها بعين وبين تناقضها، ولد في أصبهان ونشأ في بغداد، وتاريخ وفاته تقريبي، من مؤلفاته: كتاب الزمرد، كتاب التاج، فضيحة المعتزلة. نبيل دادوة، معجم الفلاسفة القدامى والمحدثين، دار نوميديا، دط، الجزائر، 2009، ص 15.

⁴ المصدر نفسه، ص ص 233، 234.

وجود الله، وهناك العديد من الفلاسفة الذين تم رميهم بالهرطقة لأسباب متعددة رغم أنهم لم ينكروا وجود الله.

ومن الثابت أن "ابن الراوندي" أنكر النبوات، كما أنه يرى أن الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، جاء بأمور تتنافى مع العقل، حيث يقول: { إن الرسول "عليه السلام" أتى بما كان منافرا للعقول مثل الصلاة وغسل الجنابة، ورمي الحجارة، والطواف حول بيت لا يسمع ولا يبصر، والعدو بين حجرين لا ينفعان ولا يضران، وهذا كله مما لا يقتضيه العقل: فما الفرق بين الصفا والمرة إلا كالفرق بين أبي قبيس وحري، وما الطواف على البيت إلا كالطواف على غيره من البيوت }¹

من خلال تحليل هذا النص ينكشف لنا السبب الذي جعل الكثير يُلقب "ابن الراوندي" بالملحد، فهو يرى أن الصلاة وغسل الجنابة منافية للعقل، من منطلق أن فيها شعائر تتنافى مع العقل، فما الفائدة من رمي الحجارة والطواف وغيرها؟

ثم أن "أبو بكر الرازي" أنكر النبوات ولم ينكر وجود الله، كما أن "يوليانوس" الجاحد لم يكن كافرا، بل كان كما يدل لقبه "جاحد" ارتد من المسيحية إلى الوثنية، وقال بكثرة من الآلهة بدلا من إله واحد، فهو في الأخير لم ينكر وجود الآلهة، أما سائر "الملاحدة" الذين قتلوا أو عذبوا أو سجنوا أو أحرقت كتبهم، فهم حسب صاحب مشروع نقد النقد زنادقة أو مارقين أو أصحاب مذاهب تأويلية ولم يكونوا ملاحدة.²

إن ما نفهمه هنا هو أن "الرازي" أنكر النبوات ولم ينكر وجود الله فهو ليس ملحدا، و"يوليانوس" آمن بتعدد الآلهة ولم ينكر الآلهة، فالعديد من الملاحدة الذين قتلوا أو سجنوا لم يكونوا ملاحدة لأنهم لم ينكروا وجود الله؛ إنما كانوا زنادقة.

لقد عرفت البشرية خلال تاريخها الطويل جماعات أنكرت البعث، وطوائف أنكرت الرسالات الإلهية، وجماعات أشركت مع الله إلها آخر، وقد أشار القرآن إلى بعض هؤلاء، كما في قوله تعالى: { وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر }³ وقد ذهب

¹ عبد الرحمان بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، بيروت، 1980، ص 89.

² جورج طرابيشي، هرطقات 2، مصدر سابق، ص 234.

³ سورة : الجاثية، الآية: 24.

بعض المفسرين إلى أن هذه الآية تشير إلى جماعة من الجاهلين زعمت أن الموجد للحياة والموت تأثيرات الطبائع وحركات الأفلاك، ومن ثم أنكروا وجود الله.¹ إن القرآن أكد على أن الكثير من الجماعات في الحضارات السابقة أشركت مع الله إله آخر، كما أن هناك من آمن بتأثير حركات الأفلاك على الحياة والموت، لذلك كانوا ملاحدة لأنهم أنكروا وجود الله.

— الإلحاد والهرطقة العلمية في العصر الحديث:

مع حلول العصر الحديث، رأى النور نوع جديد من الهرطقة، فقد كانت تهمة الكفر والإلحاد تلصق بكل اكتشاف علمي يتعارض مع ظاهر النص في الكتاب المقدس، وكان أول من راح ضحية هذه الهرطقة الجديدة هو "جيوردانو برونو"² وقد بدت الكونيات في القرن السادس عشر، وكأنها هي التي تتمرد على العقيدة القويمة؛ من منطلق أن الفلكيات هي أكثر العلوم ارتباطا بشؤون السماء.³

في العصر الحديث ارتبط الإلحاد بما يسميه "طرابيشي" بالهرطقة العلمية، فكل عالم يأتي بفكرة جديدة تتنافى مع ما هو متداول في أوساط النخبة العلمية؛ يُرمى بالإلحاد ويُتهم بأن أفكاره ضد الدين؛ ولقد عُدَّ "جيوردانو برونو" رمزا للفكر الحر الذي يتمرد على العقيدة الدينية، حيث كان يجهر بمعتقداته؛ في جميع بلدان أوروبا أمام أقوياء الأمم جميعا وعلمائها، وبعد ثماني سنوات من الحبس يختار الموت على أن يجحد أفكاره، فمثلا كان يفسر عقيدة الثالوث وعقيدة التجسيد تفسيراً عقلياً، كما أنه انتقد الكونيات الأرستوطاليسية وقدم تصورا للكون اللامتناهي بالامتداد وعدد العوالم "الكواكب"⁴

إن أفكار "برونو" هي أفكار حرة وهي أفكار معارضة للكونيات الأرستوية وقال بتعدد العوالم كل هذه الأفكار التي لم تكن متداولة آنذاك كلفتة حياته، فكل ما هو جديد كان ينظر إليه على أنه ضد الدين المسيحي؛ وفي كتابه "قلق في الحضارة" يؤكد "فرويد" أنه ذات يوم بعث لصديقه كُتَيْباً حيث يقول: { وكنت قد بعثت إليه بالكتيب الذي أنعت فيه الدين بأنه

¹ صابر عبد الرحمان طعيمة، مرجع سابق، الصفحة نفسها.

² *فيلسوف إيطالي ولد في نولا، في مقاطعة نابولي؛ سنة 1548م، وأُحرق حياً في روما سنة 1600م ...أنظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، ط3، بيروت، 2006، ص 174.

³ جورج طرابيشي، هرطقات 2، مصدر سابق، ص 234.

⁴ جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، مصدر سابق، ص ص 174، 175.

وهم¹ فهذه العبارة كفيلة بأن تجعلنا نقول عن "فرويد" أنه ملحد، فما دام أنه يرى أن الدين وهم إذا فالإله وهم صنعه الإنسان ولا يوجد.

أما بالنسبة إلى "فولتير" {Voltaire/1694/1778}م فهو لم يكن ملحداً، بل تم اتهامه بالإلحاد، هو فقط كان ضد الكهنة ورجال الدين الذين يستغلون الدين لتحقيق مكاسب شخصية لهم.

كما أننا نجده في كتابه "رسالة في التسامح" كتب فصلاً بعنوان "صلاة إلى الله" يقول فيها: {لم أعد إلى البشر أتوجه، بل إليك يا رب جميع الكائنات والعوالم والأزمان... أنت يا من رسم كل شيء، ويا من قضاؤك ثابت سرمدي، فهو أن تتلطف وتنظر بعين الرحمة والشفقة إلى الأخطاء والضلالات المترتبة على طبيعتنا، ولا تسمح بأن تكون هذه الأخطاء والضلالات سبب هلاكنا، أنت لم تمنحنا قلباً كي نبغض بعضنا بعضاً، ولا أياد كي نذبح بعضنا بعضاً؛ اجعلنا نتآزر لنحمل عبء حياة صعبة وعابرة.²

إنّ هذا النص يُبيّن بوضوح أن "فولتير" يؤمن بالرب، فهو يتوجه بدعوات إليه؛ كما أنه يعترف أن الله هو خالق الكون وكل شيء، وأنه يتحكم في كل صغيرة وكبيرة في هذا الكون إلى الأبد، وسيحاسب الناس على كل ما يقومون به، فهو يدعو الرحمة من الرب، وأن يعفو على الناس، ويؤلف بين قلوبهم ليعم السلام والأمن جميع أنحاء العالم.

أما الفيلسوف "لامتري" {La Metrie/1709/1751}م فهو الآخر لم ينف وجود الله، ولكنه بعكس "فولتير" يعتقد أن الإلحاد يمكن أن يكون أخلاقياً، وفي كتابه "الإنسان - الآلة" فإن الفلسفة لا تستطيع إثبات النفس ولا إثبات الوحي، فالله حسبه ممكن الوجود ولكن ليس واجب الوجود، ووجوده أو عدمه لا يلغي ضرورة الأخلاق؛ فحتى لو انتشر الإلحاد فإن الطبيعة ستستعيد حقوقها وطهارتها.³

إن ما يعتقد به "لامتري" هنا هو أنه حتى ولو كان الناس ملحدين؛ فإن ذلك لا يمنعهم من القيام بالأخلاق؛ لأن الطبيعة البشرية خيّرة، لكننا لا نوافق "لامتري" لأنه وإن كان يوجد ملحدون

¹ سيغموند فرويد، قلق في الحضارة، ت: جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط4، لبنان، 1996، ص ص 5، 6.

² فولتير، رسالة في التسامح، ت: هنرييت عبودي، دار بترا، ط1، سوريا، 2009، ص 169.

³ جورج طرابيشي، هرطقات 2، مصدر سابق، ص 237.

الفصل الأول: مطارحات نقدية عند جورج طرابيشي

على أخلاق، فإنه لا يوجد إلحاد أخلاقي، كما أن الناس يؤمنون بوجود الإله والظلم منتشر فما بالنا إذا آمنوا أنه لا وجود لله لكي يحاسبهم.

هذا ويتمثل الخيط الفكري المشترك بين كل من "هلفسيوس" و"هولباخ" **Holbach** و"ديدرو" **Diderot** في التأكيد على أن الإنسان مزيج من المادة، وأن الروح جملة من الإحساسات، كما أن الإنسان حسبهم قادر على الوصول إلى حقائق الوحي؛ عن طريق نور عقله الطبيعي، دون أن يكون بحاجة إلى الدين، والدين هو في الواقع من اختراع رجال الكهنوت من أجل أن يحكموا قبضته عليه، أما الإلحاد بمعنى نفي وجود الله فلم يقل به ماديو القرن 18 في فرنسا - ربما باستثناء "هولباخ" في كتابه "نظام الطبيعة" ¹

إن فلاسفة النزعة المادية في القرن 18 في فرنسا لم ينفوا وجود الله، فقد اعتقدوا أن الإنسان يمكن أن يفهم حقائق الوحي من خلال عقله، دون أن يكون بحاجة إلى الدين، وكأنهم أعلوا من شأن العقل في مقابل الدين، ولم ينكروا وجود الله.

هذا ومع بروز الثلاثي الألماني "هيجل" **Hegel** {1831/1770}م و"فيورباخ" **Feuerbach** {1872/1804}م و"ماركس" **Marx** {1883/1818}م تكوّن مذهب مادي وإلحادي، يصفه "طرابيشي" أنه "إنساني" فهو مذهب أراد أن يحل الإنسان محل الله، والفلسفة في مكان الدين، وأن يقلب الثيولوجيا "الإلهيات" إلى أنطولوجيا "إنسانيات"، وقد تفرع فرع بكامله عن هذه المدرسة اشتهر باسم اليسار الهيجلي منهم "دافيد شتراوس" **David Strauss** {1874/1808}م و"برونو باور" **Bruno Bauer** {1882/1809}م ²

إن الثلاثي "هيجل" و"فيورباخ" و"ماركس" أسس مذهباً مادياً وإلحادياً وُصف أنه إنساني؛ من منطلق أنه أراد أن يجعل الإنسان في مكان الله وفي مكان الدين، وهو ما يؤكد على إلحاديته، لأنه في حالة جعل الإنسان في مكان الله أو الدين، فما هو الهدف من الدين في تلك الحالة؟ سيتم استبعاده وهنا تكمن إلحادية هذا المذهب؛ إن الدين عند "ماركس" هو أفيون الشعوب، فهو بمثابة مخدر ومهدئ لكل آلام الناس ومعاناتهم، بسبب الظلم والقهر والفقر والمرض، الاستغلال، الاستلاب، والاستعباد. ³

¹ جورج طرابيشي، هرطقات 2، مصدر سابق، ص ص 237، 238.

² المصدر نفسه، ص 239.

³ حمزة ولهي، الروح البروتستانتية في فلسفة الدين الحديثة، مجلة دراسات فلسفية، العدد: 5، الجزائر، نوفمبر 2015، ص 46.

هذا وفي كتابه "العلم المرح" يقول "نيتشه" Nietzsche {1900/1844}م { لقد تعودنا تحت سيطرة الأفكار الدينية، على تمثيل عالم آخر... حيث أن غياب الهذيان الديني يخلق إحساسا بالحرمان وفراغا مزعجين. ثمة يؤلّد هذا الإحساس عالما آخر ميتافيزيقيا وليس دينيا }¹ نفهم من خلال هذا القول أن فيلسوف القوة يرى أن الكذب الذي يكون من خلال غطاء الدين ما هو إلا هذيان يُفضي إلى إفلاس روحي مدمر للإنسان.

— الإلحاد في العصر المعاصر:

هذا ومع إطلالة العصر المعاصر ظهرت أشكال أخرى للإلحاد الفلسفي، المتمثل في الوجودية والمقصود هنا هو الوجودية الملحدة، ووجودية "هايدغر" Heidegger {1976/1889}م و"سارتر" Sarte {1980/1905}م، من منطلق أن هناك وجودية أخرى هي وجودية مؤمنة تتمثل في وجودية "غابرييل مارسيل" Gabriel Marcel و"كارل ياسبرز" Karle Jaspers {1969/1883}م، فالإنسان مسؤول على نفسه وعلى كل الناس كما يؤكد "سارتر"؛ والذي يؤكد أيضا أن فلسفة الوجودية هي فلسفة تفاؤل ولا أمل إلا بالعمل فهو سبب من أسباب استمرارية الحياة²

إن الوجودية الملحدة هي الوجودية التي تنكر وجود الله، وهي الوجودية التي تؤكد أن الإنسان وجد مصادفة ولم يخلقه الله، فهو يوجد أولا ثم بعد ذلك يحدد ماهيته التي يريد أن يحققها؛ ومن بين الفلاسفة الذين يمثلون الوجودية الملحدة "ألبيير كامو" Albert Camus {1960/1913}م الذي يقول: { إن شيئا ما في هذا العالم له معنى وهو الإنسان، لأنه الوحيد الذي يطلب أن يكون له معنى }³ فهذا العالم عالم أصم عالم يجب أن يعطي له الإنسان القيمة التي يستحقها، فهذا الأخير هو الذي يعيش كل ما يحدث له من خلال قلق وأزمات نفسية... الخ.

¹ محمد أندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة، دار توبقال للنشر، ط1، المغرب، 2006، ص132.

² مجموعة من الأكاديميين العرب، موسوعة الأبحاث الفلسفية الفلسفة الغربية المعاصرة، إشراف: علي عبود المحمداوي، تقديم: علي حرب، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2013، ص 835.

³ نقلا عن: جورج طرابيشي، هرطقات 2، مصدر سابق، ص 242.

هذا وإذا كان "كامو" يؤكد على حضور الله فـ "سارتر" يُغَيِّبه حيث يقول: { إذا كان الله موجودا فكيف لي أن أوجد }¹ فـ "سارتر" يرى أن الإنسان قُذِفَ به في هذا الوجود، ولا يؤكد أن الله خلقه، فهو يوجد أولا وعليه أن يحدد ماهيته وحقيقته فيما بعد.

هذا ويذهب صاحب مشروع نقد النقد إلى أن الذي يؤكد "سارتر" من خلال المقولة السابقة هي أنه ليس الله وحده، بل كل الرموز التي يمكن أن تقوم مقامه، التاريخ، العقل، الدولة... الخ فالإنسان لا يوجد إلا إذا انتفى وجود كل مطلق من هذا القبيل، وبحريته وحدها يُعيد صياغة العدم وجودا.² وينبغي الإشارة هنا إلى أن الإلحاد في حد ذاته دين له منظومة خاصة به، تجعل الملحد يعتقد بها، وهو الذي يؤمن أن الله غير موجود، وأن هذا العالم مادة ولا يوجد حساب ولا عقاب بعد الموت، وهو ما أكد "روجيه غارودي" Roger Garaudy {2012/1913}م فبعد أربعين سنة من اللادين، اكتشف أن إلحاده إلحاد مؤمن.³

إن الذي نسجله كنقد لـ "طرابيشي" هو أن الرجل قام بعرض تاريخ الإلحاد ولم يقدم موقفه من الإلحاد؛ فاكتفى فقط بالتأكيد على أن الإلحاد أحيانا يكون كلمة رجيمة يتم استخدامها للتقليل من عالم جاء بنظريات جديدة أو فيلسوف جاء بأفكار فلسفية جديدة ليست مطروحة في الفضاء العلمي والفلسفي؛ كما أنه صحيح أن العرض التاريخي لتطور الإلحاد عبر العصور هام لكن ما يُعاب على "طرابيشي" كمفكر بارز في الفكر العربي المعاصر هو عدم تقديمه موقفا واضحا من الإلحاد، وكأن هذا المفكر بقي على المستوى النظري دون النزول إلى الواقع. إن أهم ما يعاني منه العربي اليوم في الوطن العربي هو مسألة التكفير التي يجب التخلص منها؛ فكل تاريخ أوروبا يُثبت أنها لم تقلع حضاريا إلا بعد أن تخلصت من هذا المفهوم التكفيري الظلامي المتعصب للدين وأحلت محله مفهوما متسامحا حرا، مستتيरा بضوء العقل، فالأوروبيون أيضا قتلوا بعضهم ذات يوم قبل أن يكتشفوا أنهم يدمرون بلادهم ومستقبل أبنائهم، ولم يكفوا عن ذلك إلا بعد أن ظهر في أوساطهم مفكرون أحرار لا يهادنون الباطل.⁴

¹ نقلا عن: جورج طرابيشي، هرطقات 2، مصدر سابق، الصفحة نفسها.

² المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

³ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

⁴ هاشم صالح، هرطقات جورج طرابيشي، العلمانية الدين السياسي ونقد الفكر الديني، مرجع سابق.

الفصل الأول: مطارحات نقدية عند جورج طرابيشي

حسب رؤيتنا الخاصة نعتقد أن "طرابيشي" وبعد عرض تاريخ الإلحاد كان من الأفضل لو أنه عالج الإلحاد في الوطن العربي من خلال نماذج تطبيقية، من أجل أن يكون ملائماً للواقع، وهو الذي يدعو إلى أن تكون الدراسات النظرية متصلة بالواقع.

ب/ في النقد السياسي:

أولاً: موقف طرابيشي من الديمقراطية:

إن الديمقراطية أهم شعارها يُرفع في العالم العربي؛ فالعرب أو نقول مثقفهم يراهنون على الديمقراطية مثلما راهنوا بالأمس على الاشتراكية، وقبل الأمس على الوحدة، ففي مواجهة التخلف وذل الجرح النرجسي تم زرع الديمقراطية في المِخْيَال العربي على أنها تقوم مقام كلمة "سمسم" لفتح مغارة الحداثة.¹ وكأن الديمقراطية هي العصا السحرية التي يجب أن تكون في يد السياسي؛ للخروج من الكثير من الأزمات التي تعاني منها البلدان العربية؛ وضد الأطروحة التي ترى أن الديمقراطية معجزة يصوغ ويطور صاحب كتاب "في ثقافة الديمقراطية" الإشكاليات التالية حول المسألة الديمقراطية في الوطن العربي.

– إشكالية المفتاح والتاج

يقول عنها "طرابيشي": هل الديمقراطية هي المفتاح السحري الذي نفتح به جميع الأبواب المقفلة؟، أم أن الديمقراطية هي على العكس من ذلك التاج الذي يتوج التطور العضوي للمجتمع المعني وينهض مقياساً على مستوى تطوره؟ وبعبارة أخرى: هل الديمقراطية شرط مسبق أم هي نتيجة وحصيلة لتطور مجتمع بعينه؟² فهذا السؤال يجعل الديمقراطية على طرفين متناقضين، فهل هي المفتاح الذي من خلاله سنحل كل الأزمات التي يعاني منها الوطن العربي أم أن الديمقراطية لن تتحقق إلا إذا تطور المجتمع وستكون نتيجة لهذا التطور؟ لأنه إن كانت نتيجة التطور فيجب البحث عن سبل تطوير المجتمع لتحقيق الديمقراطية.

هذا ولو نفرض أن الديمقراطية هي دواء نافع في جميع الأحوال؛ فهي حمالة لرواسب سلبية { وقد كانت ممارسة الديمقراطية حتى في مسقط رأسها (...) ممارسة جديرة بالوصف بأنها جهنمية أكثر منها فردوسية.³ } بمعنى أن الديمقراطية نفسها حينما ظهرت في أمريكا وفرنسا وإيطاليا... الخ كانت لها جوانب سلبية، زد على ذلك أن كل بلد له خصوصياته؛ وعليه

¹ جورج طرابيشي، هرطقات 1، مصدر سابق، ص ص 9، 10.

² المصدر نفسه، ص 10.

³ المصدر نفسه، ص ص 10، 11.

التطبيق الميكانيكي للديموقراطية في بلد آخر سيخلف أثارا سلبية من منطلق أن ذلك البلد في تركيبته الاجتماعية والنفسية... الخ يختلف عن البلد الأول.

– إشكالية الثمرة والبذرة

هل الديموقراطية ثمرة يانعة برسم القطف أم هي بذرة برسم الزرع؟

يرى "طرابيشي" أن الأنتلجنسيا العربية تنتظر إلى الديموقراطية على أنها ثمرة تُنال بغير جهد ولا تعب؛ وهذا خطأ جسيم إذ لكي يعيش المجتمع العربي لحظة الديموقراطية الفعلية عليه أن يكافح ويجتهد ويتعب لكي ينال هذه الثمرة الطيبة في نهاية المطاف.¹ هذا ويجب على الإنسان العربي أن يعرف أن أفضل الثمار اليائعة تحتاج إلى جهد وصبر من أجل نيلها في نهاية المطاف؛ وعليه أن يستيقظ من نومه العميق، لأن أحلامه الوردية عن العيش في مجتمع راقي ومتطور يحترم فيه الإنسان وكل موجود؛ تحتاج إلى تضحية وكفاح لتحقيق ذلك.

يؤكد صاحب مشروع نقد النقد أنه إذا قلنا أن الديموقراطية بذرة؛ فإن هذه البذرة يجب أن تُزرع في تربتها الصالحة الأصلية؛ لأنها لو تُزرع في غير تربتها الأصلية فإنها تكون أسرع إلى الموت أو للتحويل إلى عشب سام.² إن ما يؤكد "طرابيشي" أن نجاح الديموقراطية في بلد معين، لا يعني أنها ستنتج في بلد آخر، فكل بلد له خصوصياته. لذلك قد نجد أن الديموقراطية لا تصلح في بلد معين لأن شروطا معينة لم تتوفر فيه.

– إشكالية مفتاح المفتاح

إن الديموقراطية هي من اختراع الحداثة، ومن اختراع الطبقة الصانعة للحداثة أي البرجوازية يقول "طرابيشي" { نستطيع أن نقول في شبه يقين إن الديموقراطية، وإن لم تتواجد حيثما تواجدت البرجوازية، فإنها تغيب حيثما غابت }³ وفي الوطن العربي عرفت براءم الديموقراطية تفتحا غداة الاستقلالات العربية يوم كانت البرجوازية بُرعية هي الأخرى، وحينما غابت هذه الأخيرة غابت براءم الديموقراطية.

هذا ويرى "طرابيشي" أن الماركسية هي صاحبة اليد الطولى في إفقاد البرجوازية اعتبارها التاريخي، والمتقف العربي عليه أن يعيد النظر في جهاز مفاهيمه الفقير؛ فإننا لا نقصد المثقف

¹ جورج طرابيشي، هرطقات 1، مصدر سابق، ص 11.

² المصدر نفسه، ص الصفحة نفسها.

³ المصدر نفسه، ص 12.

الماركسي فحسب؛ بل كذلك المثقف المعادي للماركسية؛ الذي يبدو اليوم هلعاً لسقوط الماركسية أكثر من المثقف الماركسي نفسه؛ فأحد الثديين اللذين ترضع منهما الأيديولوجيا العربية قد جفَّ وهو النص الماركسي، ويجب على المثقف العربي أن ينطلق من الواقع، لأنه إذا كانت الحقيقة موجودة في النص فالمثقف العربي سيلغي نفسه كمفكر.¹

إن السبب الذي جعل الحامل الاجتماعي للديموقراطية يغيب هو الماركسية، التي يرى "طرابيشي" أن لها سلبيات على المثقف العربي الذي أصبح يعتقد أن الحقيقة تكمن في النص، لذلك لم ينطلق من الواقع، بينما على المثقف العربي أن ينطلق من نقد الواقع الذي يعيش فيه، ويعيد الاعتبار للبرجوازية من أجل تحقيق الديمقراطية.

يقول "طرابيشي" عن تغييب البرجوازية {إن المجتمعات العربية تدفع اليوم غالباً ثمن تغييب البرجوازية وإفقادها اعتبارها الأيديولوجي، ليس فقط أنظمة سلطوية فوقية تنزع إلى تأبيد نفسها في "جمهوريات وراثية"، بل كذلك على شكل حركات شعبية تحتية، واعدة أو منذرة بشموليات من نوع جديد بما لا يقاس في القطيعة مع الديمقراطية وقيم الحداثة.² لكن هل صحيح أن سبب معاناة المجتمعات العربية اليوم من تخلف كان بسبب تغييب البرجوازية؟ ثم ماذا نقول عن المجتمع الصيني مثلاً الذي لم يطبق البرجوازية إلا أنه حقق تطوراً؟

وحتى الحداثة الغربية نشأت في أحضان البرجوازية، فلقد قامت ثورة 1789م الدولة البرجوازية الحديثة، الممركزة والديموقراطية، فأدخل التقدم المستمر للعلوم، والتقسيم العقلائي للعمل الصناعي، في الحياة الاجتماعية، وفي الوقت نفسه أدخل التقسيم الاجتماعي للعمل انقسامات سياسية عميقة؛ الذي سينضاف إليهما النمو الديموغرافي والتمركز الحضاري، والتطور الهائل لوسائل الإعلام والاتصال يطبعان بصورة حاسمة الحداثة كنمط حياة قائم على التغير والتجديد، وعلى القلق وعدم الاستقرار.³

¹ جورج طرابيشي، هرطقات 1، مصدر سابق، ص 122.

² المصدر نفسه، ص 13.

³ مجموعة مؤلفين، إشكاليات الفكر المعاصر، ت: محمد سيلا، منشورات الزمن، ط1، الرباط، 2009، ص 192.

إن النظام البرجوازي لديه سلبيات أيضا وإن كان يسعى إلى تحقيق الملكيات الفردية، وينادي بالحريات الفردية، إلا أنه يساهم في بروز الطبقة، طبقة برجوازية تزداد غنى وطبقة كادحة تزداد فقرا.

- إشكالية الشرطي ورجل المباحث

كثيرا ما يتم تصوير المأزق الديمقراطي في العالم العربي على أنه تحصيل حاصل للقطيعة بين الدولة والشعب، وانفراد الدولة بتقرير مصائر الشعب؛ دون أن تكون للشعب أية قدرة مقابلة على التحكم بمقائيد الدولة، وفي ضوء هذا التحليل ذي المنزع الشعبوي؛ فإن المأزق الديمقراطي هو نتيجة لطغيان حضور الدولة وغياب - أو تغييب - للسودد الذاتي للمجتمع العربي في معظم أقطار العالم العربي.¹

هذا ويرى "طرابيشي" أنه لا مخرج من هذا المأزق سوى رد الاعتبار إلى الدولة وسلطة القانون ومبدأ العنف الشرعي، لذلك لكي تتحقق الديمقراطية يجب أن يكون هناك حضور فعال لرجل الشرطة؛ لأنه إذا غاب هذا الأخير عمّت الفوضى والخراب؛ بمعنى أنه لا تعلو أي سلطة على القانون، فكل من يقوم بمخالفة كائن ما كان وفي أي منصب، يتم تطبيق القانون عليه.

هذا ويؤكد صاحب مشروع نقد النقد أن المشكلة على مستوى الوطن العربي لا تكمن في ضعف المجتمع العربي؛ بل تكمن في استضعاف وتغييب الدولة؛ فواقع الديكتاتوريات العربية ينم لا عن عدوان الدولة على المجتمع العربي؛ بل عن عدوان السلطة على الدولة، وإعاقتها على أداء دورها كعامل منظم ومعتقل للاجتماع البشري، فالمشكلة في الوطن العربي تكمن في ازدواجية السلطة والدولة التي من المفروض أن تشكل جسدا واحدا على حد تعبير "ماكس فيبر" Max weber {1920/1864}²

إن الدولة حينما لا تقوم بدورها الذي يكمن في تحقيق العدالة، فإنه يتم اختطافها من طرف السلطة الديكتاتورية، لذلك انتشر الظلم والفوضى في المجتمعات العربية. فالدولة هي التي لها شرعية ممارسة العنف.

إن "ماكس فيبر" يبين أن الوظيفة الأولى للدولة هي أن تمثل القوة التي تحتكر ممارسة العنف الشرعي في المجتمع حيث يقول: {وتسمى الدولة مؤسسة ممارسة سياسية إذا كانت

¹ جورج طرابيشي، هرطقات 1، مصدر سابق، ص ص 13، 14.

² المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وبالقدر الذي تنجح فيه هيئتها الإدارية في الإجبار البدني الشرعي بهدف تطبيق أنظمتها.¹ إن الدولة هي التي لها الحق أن تمارس ما يسميه "فيبر" "العنف المشروع" من أجل تحقيق الأمن الداخلي، ومحاربة الفوضى والظلم، وإلا سيعيش الناس في مجتمع تحكمه الهمجية. والحال أن السلطة في الأنظمة الديكتاتورية العربية تكسر احتكار الدولة هذا للعنف الشرعي، وتأذن لنفسها أن تمارس العنف لا ضد المجتمع المدني وحده؛ بل ضد الدولة أيضا إن اقتضت الضرورة؛ وهذا بعد تعرية العنف من الشرعية؛ ويمثل "طرابيشي" ازدواجية الدولة والسلطة بالشرطي ورجل المباحث؛ بقوله { ولعلنا نستطيع التمثيل على ازدواجية الدولة والسلطة هذه، في الأنظمة الديكتاتورية العربية بإشكالية "الشرطي ورجل المباحث". فالمأزق الديمقراطي العربي يتمثل في أن الشرطي مجرد من سلاحه أمام رجل المباحث.² } لأجل ذلك يعتقد "طرابيشي" أنه لا مخرج من المأزق الديمقراطي العربي سوى رد الاعتبار إلى الدولة نفسها وسلطة القانون ومبدأ العنف الشرعي.

– إشكالية الذنب والحمل

يرى "طرابيشي" أن الفكر العربي الديمقراطي يؤمن بهذا الشعار "الدولة ضد الأمة" فالدولة ذنب والأمة حمل، ويصرح صاحب مشروع نقد النقد أن الفكر الشعبوي هو الفكر السائد إجمالا في الساحة الثقافية العربية؛ وهو الفكر الذي يضع كل رهانه على الشعب أو على المجتمع المدني فيؤبلس الدولة ويؤمئل الأمة، لذلك يرى "طرابيشي" المجتمع المدني العربي يصح تسميته بالمجتمع الأهلي الذي يعاني من عدة أمراض مزمنة.³

إن واحدة من أسباب انتفاء الفكر الديمقراطي العربي في الوطن العربي، هو انتشار النزعة الشعبوية التي تؤبلس الدولة وتؤمئل الأمة، فالدولة يجب أن لا يُنظر إليها نظرة سلبية لأن لها دورها الفعال على جميع الأصعدة؛ ولولاها لكان الناس يعيشون وفق قانون الغاب. يذهب "طرابيشي" إلى أن هناك مرضين من أمراض المجتمع الأهلي العربي لهما تأثير على حياة الديمقراطية هما: **الفئوية الطائفية واللوبيوية الدينية**، فالطائفية الدينية لا تتمثل في كون أكثرية ضد أقلية على مستوى المناصب العليا للدولة فقط بل على المستوى الشعبي أي

¹ ماكس فيبر، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، ت: جابر عصفور، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة، ص 93.

² جورج طرابيشي، هرطقات 1، مصدر سابق، ص 14

³ المصدر نفسه، ص 15.

الفصل الأول: مطارحات نقدية عند جورج طرابيشي

ثنائيات إسلامية/ مسيحية، سنية / شيعية، عربية/بربرية أو كردية...الخ وعليه تسعى هذه الجماعات إلى الانتصار للمرشح الذي من دينهم أو طائفيتهم أو اثنتيهم.¹

لنقف في هذه النقطة بالذات؛ فإذا كانت أقلية معينة أو طائفة معينة تنتصر لمرشح ما انطلاقاً من المشترك الطائفي أو الإثني، فعن أي ديموقراطية يتحدث السياسي العربي؟ فالديموقراطية توجب احترام كل العقائد والإثنيات، ويبقى البرنامج السياسي الذي يتقدم به المترشح وأيضاً شخصيته ومدى قدرته على تحمل المسؤوليات هي الفاصل الذي سيجعل الشعب يختاره؛ فعلى الرغم من أن المجتمعات العربية تعيش مرحلة الاستقلال إلا أنها لم تحقق مفهوم المجتمع المدني بما يتوفر من شروط تكريس للحريات وحقوق الإنسان، كما أنه على الرغم من الإمكانيات والثروات الطبيعية لا تزال المجتمعات العربية تابعة للغرب تبعية مطلقة، وأكبر مظاهر التخلف تظهر في المجال الثقافي التعليمي.²

هذا وعلى عاتق المثقف الحقيقي يمكن إعادة الاعتبار للمجال الثقافي والمثقف الحقيقي؛ هو المثقف الذي يدافع عن فكرته ولا يريد جاهاً ولا مالاً، خلافاً للمثقف المُدجن الذي هو عالة لا يتحدث إلا على لسان السلطة وهو مجرد تابع وليس مستقلاً في قراراته، وهو المثقف الذي تحبذه السلطة لأنه ليس مزعجاً إنما همه المال ومكاسب شخصية فقط.

— إشكالية الصندوقين:

أما الإشكالية الأخيرة لـ"طرابيشي" فهي إشكالية صندوق الاقتراع وصندوق جمجمة الرأس، وهنا يشير "طرابيشي" إلى أن عدد الأميين عند العرب يزيد عن مئة مليون، لذلك الموضع الأول للديموقراطية ليس في صناديق الاقتراع وحدها وربما أيضاً الرؤوس فالديموقراطية لا يمكن أن تكون نظاماً للحكم دون أن تكون نظاماً للمجتمع (...) ومع أنها بالتعريف نظام للدولة، فإنها بالجوهر نظام للمجتمع المدني، معنى ذلك أن لا لديموقراطية سياسية بحتة: فالديموقراطية هي بالأساس ظاهرة مجتمعية، والمجتمع هو في المقام الأول

¹ جورج طرابيشي، هرطقات 1، مصدر سابق، ص ص 15، 16.

² محمد بن سباع، هشام شرابي الرؤية النقدية للحدثة العربية، موسوعة الأبحاث الفلسفية الفلسفة العربية المعاصرة تحولات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مآزق الثقافة والأيدولوجيا، إشراف وتحرير: إسماعيل مهناة، تصدير فتحي التريكي، منشورات ضفاف والاختلاف ودار الأمان، ط1، المغرب، 2014، ص ص 505، 506.

نسيج من العقلیات.¹ من هنا نفهم أنه يجب أن تكون هناك ديموقراطية في الفكر وفي الدين وأن يكون محركها هو الثقافة؛ فالأمر ليس مقتصرًا على الجانب السياسي فقط.

هذا وإذا كانت الحرية الديموقراطية تنتهي لا محالة إلى صندوق الاقتراع، فإن الصندوق الأول الذي تختمر فيه هو جمجمة الرأس، فصندوق الرأس يجب أن يكون ديموقراطيا من أجل أن يُحسن الاختيار ويفرز صندوق الاقتراع السياسة المناسبة؛ وإذا كان الانتخاب أهم آليات الديموقراطية فإن زيت الآلية الانتخابية للديموقراطية هو ثقافتها، وإذا كانت الأنظمة العربية لا تتحمل انتخاباً حراً، فإن المجتمعات العربية لا تتحمل رأياً حراً.²

إنها لمفارقة أن يرنو المجتمع العربي إلى الديموقراطية وهو ليس مجتمعاً ديموقراطياً، فالديمقراطية الحقيقية هي التي تكفل حق الحرية لكل مواطن؛ فيجب احترام رأي كل إنسان مهما كانت عقيدته؛ والكل يكون خاضعاً للقانون، دون تمييز ودون انتهاك لأقلية دينية معينة.

¹ جورج طرابيشي، هرطقات 1، مصدر سابق، ص 17.

² المصدر نفسه، ص 17، 18.

ثانيا: نظرة طرابيشي إلى العولمة

– تعريف العولمة:

• الاشتقاق اللغوي

إن العولمة ليس لها اشتقاق قديم في اللغة العربية، والموجود هو لفظ "العالم" و"العالمي"، حيث أن مبدأ الاشتقاق في اللغة العربية يسمح باشتقاق لفظ "عَوْلَم" ويعني جعل الشيء عالميا، والعولمة في اللغة الإنجليزية تعني إكساب الشيء صفة العالمية، أو جعل تطبيقه عالميا.¹ نفهم من خلال هذا التعريف أن العولمة هي محاولة فرض نموذجاً واحداً على كل دول العالم، فيصبح هذا النموذج منتشراً في العالم؛ حينها نقول عن ذلك النموذج أنه تَعَوْلَم.

• إصطلاحاً:

يُعرّفها "جورج طرابيشي" بقوله: { عندي أن العولمة بحسب دلالتها الاشتقاقية بالذات، لا تعني شيئاً آخر سوى صيرورة العالم واحداً، فقبل الاقتصاد وقبل الإعلام وقبل الصناعة الثقافية، فإن العالم نفسه هو الذي يَتَعَوْلَم، ولا ننسى أصلاً أن العالم، بمنطوقه المتناهي، مفهوم حديث. وقبل اكتشاف القارتين الأمريكيتين والأسترالية "العالم الجديد"، وقبل تذليل قانون المسافة بفضل وسائل النقل والاتصال الحديثة، كان العالم في الواقع عبارة عن عوالم. ولم تكن الحدود داخل العوالم جغرافية فحسب، بل كانت أيضاً لغوية ودينية وإثنية. وما كان يندر أن يتصور كل "عالم جزئي" نفسه على أنه هو "العالم الكلي" }²

فالعولمة حسب "طرابيشي" من حيث دلالتها الاشتقاقية تعني جعل صيرورة العالم واحداً، فمن المعلوم أن هناك عوالم ثقافية ودينية وإثنية ولغوية، وكأن العولمة تحاول جعل ثقافة واحدة ودين واحد... الخ هو النموذج المفروض على العالم، وهذا باستخدام وسائل الإعلام بالدرجة الأولى كوسيلة لتحقيق ذلك.

¹ عبد المجيد عمراني وآخرون، سؤال الهوية والانتماء عند مولود قاسم نايت بلقاسم في ظل العولمة أعمال ملتقى، منشورات مخبر حوار الحضارات والعولمة – طبع مؤسسة سرار، دط، بآنتة، 2011، ص 91.

² جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة، دار الساقي، ط1، بيروت، 2000، ص 163.

– فوبيا العولمة:

يؤكد "جورج طرابيشي" أن هذا العالم الذي تسعى العولمة لتوحيده – وهنا المأزق – لا يتوحد إلا على أساس قسمته إلى ثنائية عضالا؛ عالم متقدم وعالم متخلف، عالم أغنياء وعالم فقراء، عالم منتج للمعرفة وعالم لا تتوفر له حتى القدرة على استهلاكها، وحسب توصيف شهير للأمم المتحدة فإن 20 في المئة من البشر في العالم يملكون ثروات 80 بالمئة من ثرواته.¹ وإذا كانت العولمة مرتبطة بالنموذج الواحد، فإن هذا النموذج لا يكون إلا إذا تم تقسيم العالم إلى ثنائيات عالم متقدم وعالم متخلف، وعالم أغنياء وعالم فقراء، وبالفكرة فعدد قليل جدا من السكان يتحكم في ثروات العالم.

هذا ويذهب صاحب مشروع نقد النقد؛ إلى أن التعريف الذي يقول أن العولمة هي سيرونة تدويل رؤوس الأموال وتعميم أنماط الإنتاج والاستهلاك على مستوى العالم بأسره وهيمنة الشركات المتعددة الجنسيات على أهم القطاعات الاقتصادية... الخ حسب هذا المفكر قاصر عن الإحاطة بالعولمة بوصفها "ظاهرة كونية"، فإلى جانب العولمة الاقتصادية – وهي بلا شك الأبرز ظهورا – هناك عولمة تكنولوجية، وعولمة قانونية، وعولمة ثقافية، وعولمة إعلامية.² إن الذي يؤكد عليه "طرابيشي" هو أن العولمة ليست عولمة واحدة؛ إنما عولمات متعددة، فهي ليست عولمة اقتصادية فقط؛ بل إن ذلك النموذج الذي تفرضه العولمة على العالم؛ قد يكون نموذجا ثقافيا أو إعلاميا أو تكنولوجيا أو قانونيا... الخ.

هذا ويؤكد "طرابيشي" أن مشكلة المثقفين العرب اليوم هي تعاملهم مع "مفهوم العولمة" بذهنية التحريم، مثل تعامل الفقهاء العرب مع كل مفهوم وافد إلى ثقافتهم بذهنية الرفض أو القبول بحكم قيمي، يقول "طرابيشي" { مفهوم العولمة المتداول في العالم العربي هو من إنتاج المثقفين وبرسم استهلاكهم، فهو بمعنى ما، مفهوم من حبر وورق أكثر منه حقيقة واقعة على الأرض {...} ونظرا إلى حالة الطلاق المزمرة بين الفكر والواقع في العالم العربي، منذ اقتحامه من قبل الحداثة الغربية "الوافدة" أو "الغازية" أو "المستوردة" – لا مشاحة في الأسماء

¹ جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، مصدر سابق، الصفحة نفسها.

² المصدر نفسه، ص 164.

- فإن وظيفة المثقفين كانت ولا تزال منذ عصر النهضة، وفي شطر أساسي منها، السيطرة على عالم الخطاب أكثر مما على عالم الحقائق، وعلى المفاهيم أكثر مما على الواقع.¹

يرى "طرابيشي" أن مشكلة المثقف العربي أنه يتعامل مع كل مفهوم وارد على الثقافة العربية بذهنية التحريم والرفض، بينما يجب على المثقف العربي أن يتعامل مع أي مفهوم دون أحكام مسبقة، فالأهم هو معرفة كيفية الاستفادة من ذلك المفهوم؛ وهو ما يفسر اهتمام المثقفين العرب بالمفاهيم أكثر من اهتمامهم بالواقع؛ لأنهم في أزمة تنظير، فيجب على المثقف إصلاح الوجدان أولاً والانطلاق من الواقع محاولاً تغييره وعدم التقوقع في النص فقط.

هذا ويؤكد صاحب مشروع نقد النقد أن النقاش الدائر بين شريحة واسعة من الانتلجنسيا العربية اليوم؛ يكاد لا يختلف عن كل ما قيل عن "الغزو الثقافي" و"الإمبريالية" أو حتى عن "الحدثة" بوصفها "غربية" و"غازية"، فحسب "طرابيشي" حدث "تضخم أيديولوجي" حول العولمة بسبب "الخصام الذهني" الشديد حولها، ومطاردة المفاهيم في سماء التجريد، وهذا الخصام منفصل عن الواقع العيني، فلم يحدث أن عقدت الندوات وألفت الكتب وترجمت الدراسات بمثل ما حدث مع "العولمة" في أواخر العقد العشرين.²

إنَّ ما يدعو إليه "طرابيشي" هو النزول إلى الواقع والبحث فيه، لأن الكثير من المثقفين لا يعنيه الواقع إطلاقاً، فيبقون يسبحون في النظري وكل همهم هو نحت مفاهيم نظرية فقط، هذا ويمكن لنا أن نذكر بعض آراء المفكرين العرب عن العولمة على سبيل المثال لا الحصر، إذ يرى "محمد عابد الجابري" أن العولمة يمكن وصفها بأنها أمركة حيث يقول: {فليست الأمركة رؤية من خارج للسياسة الأمريكية، ليست تهمة لا ولا وصفاً أيديولوجياً، بل هي مشروع أمريكي معن ومطبق، هي سياسة إمبريالية، بل هي سياسة استعمار جديد}.³ "الجابري" يرى أن العولمة من صناعة أمريكية والهدف منها هو السيطرة على العالم، وتشمل هذه السيطرة الجانب الاقتصادي والسياسي والثقافي؛ فمشكلة المثقف العربي أنه يسير مع الأغلبية، فإن كانت الأغلبية تهاجم العولمة فإنه سيهاجمها؛ والعكس صحيح.

¹ جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، مصدر سابق، ص 165.

² المصدر نفسه، ص 166.

³ محمد عابد الجابري، مواقف، إضاءات وشهادات العولمة ومضاداتها، دار النشر المغربية، ط1، نوفمبر 2003، ص 20.

• موقف جورج طرابيشي من العولمة:

يرى صاحب مشروع نقد النقد أنه من أجل الخروج من الصراع الواهم ومطاردة المفاهيم الذي يعيشه المثقفون العرب، ينبغي التسلح "بالحس الواقعي والنقدي معا"، ويجب أن لا ننظر إلى العولمة على أساس "المجابهة والمضادة"، بل يجب البحث عن أحسن السبل التي تمكننا من الاستفادة من محاسنها وتحاشي مساوئها، ففي القرية الكونية الكبيرة التي على وشك أن يصيرها العالم؛ على حد تعبير "مارشال ماك لوهان"، يجب على العالم العربي الغارق في الانقسامات، أن يصير قرية إقليمية واحدة، وذلك أقصر طريق للدخول إلى قرية العولمة، أو غابها كما يؤكد خصومها.¹

إن المثقف عليه أن ينطلق من الواقع في بحثه، وأن لا يسعى إلى مطاردة المفاهيم؛ وهذا لا يعني أن التأسيس للمفاهيم لا فائدة منه، إنما التأسيس للمفاهيم يكون انطلاقا من الواقع، ويجب على المثقف أن يستفيد من إيجابيات العولمة ويتحاشى مساوئها.

إن الإبداع الثقافي وحده هو الطريق الوحيد للاحتكاك الموضوعي والإيجابي مع المجتمعات المتقدمة صناعيا وعلميا وثقافيا واجتماعيا وتربويا، وللوقوف على العديد من قيمها الإيجابية، وذلك مثل قيمة الإبداع والعمل المجدد، والحرية والتسامح، وقيمة الثقافة والمعرفة؛ النظرية والعلمية على حد سواء، ومن ضمنها ثقافة النقد التي تشكل أبرز دعائم الديمقراطية العربية.² لا يمكن أن نغيّر الواقع ونحن نعيش في التخلف، ومن أجل تغيير الواقع لابد من الوعي، هذا الوعي لن يتحقق إلا بالقراءة والتشجيع على التنوير العقلي والثقافي بُغية عرض المشكلات التي يعاني منها المجتمع أحسن عرض والسعي إلى تطبيق الحلول واقعيًا.

إن نظرة "طرابيشي" تتحرى ملامسة الواقع والتعاطي معه، وعدم البقاء في المستوى التجريدي فقط، حيث يؤكد هذا المفكر أن الفضائيات العربية نجحت ولو جزئيا في ضغط مساحة العالم العربي على شساعتها ومناعة تضاريسها السياسية، ودليل آخر يقدمه صاحب مشروع نقد النقد هو إمكانية إصدار طبعات عربية متعددة في عدة عواصم معا؛ وفي زمن واحد

¹ جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، مصدر سابق، ص ص 185، 186.

² البخاري حمادة، تأملات في الدنيا والدين، دار القدس العربي، ط1، الجزائر، 2012، ص ص 433، 434.

لصحف ومجلات عربية واحدة، وبتوسع شبكة الأنترنت فإن الرقبات القطرية على الفكر ووسائل تداوله كتب مجلات وصحف سيسقط، أو في أدنى الأحوال سيُخترق.¹

إن ما يدعو إليه "طرابيشي" هو أنه يجب الاستفادة من العولمة في المجال الثقافي لصنع الوعي من خلال إصدار عدة طبعات للكتب في العديد من العواصم العربية، وإنشاء مواقع عربية مشتركة تجعل الطلاب يستفيدون من كل الدراسات الموجودة في الجامعات العربية... الخ؛ ويخطئ من يعتقد أن حماية الثقافة تكمن في عزلها عن العالم الخارجي وحمايتها من مؤثرات الثقافة الكونية، ومرد ذلك إلى استحالة هذا العزل تحت وطأة الثورتين الإعلامية والتكنولوجية من جهة، ومن جهة أخرى انخراط جميع الدول وأسواقها التجارية الاستهلاكية في السوق الرأسمالية العالمي.²

لا يمكن عزل الثقافة العربية عن الثقافة العالمية، لأن هذه الأخيرة اجتاحت العالم، لكن أفضل طريقة لحماية الثقافة العربية من سلبيات العولمة هو صنع الوعي من خلال إصلاح التعليم والعمل على القضاء على الجهل، فالوعي وحده هو من يدفع الإنسان نحو طريق الإبداع وتحاشي السلبيات.

إن صاحب مشروع نقد النقد ينظر إلى العولمة نظرة إيجابية، فمثلا يشير إلى أنه على الجامعة العربية أن تقوم بإنشاء موقع يربط المؤسسات العربية والجامعية العلمية للحد من فوضى البحث العربي العلمي وتكرارته، وإتاحة إمكانية التنسيق بين الأطروحات الجامعية والاستفادة منها، ويمكن أيضا الربط بين المتاحف العربية، وكذلك شبكة لإحياء المخطوطات العربية، وإتاحة الاستفادة منها لجميع الباحثين العرب لربح الجهد والمال.³

إن الأنترنت وسيلة يجب استخدامها بطريقة إيجابية من أجل العمل على رفع جودة التعليم، وريخ الجهد والوقت والمال، إذ أصبح اليوم ممكنا أن يتحصل الطالب على كتاب معين وهذا بتحميله كنسخة إلكترونية دون أن يحتاج إلى السفر أو دفع الكثير من المال لقاء الحصول عليه.

¹ جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، مصدر سابق، ص 186.

² مسعود ضاهر، خصوصية الثقافة في مواجهة الثقافة الكونية، مجلة العربي، حكومة الكويت، العدد 438، ماي 1995، ص 61.

³ جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، مصدر سابق، ص 187.

أما عن أفضل طريقة للتعاطي مع العولمة يلخصها "طرابيشي" بقوله: { إن خير وسيلة لمواجهة العولمة هي الحضور لا الغياب }¹ فأمام العولمة ليس أمامنا سوى حل واحد وهو أن نساير هذا التقدم محافظين على خصوصيتنا؛ إن ما نسجله كنقد لـ "طرابيشي" هو أن هذا الأخير نظر إلى العولمة نظرة إيجابية، ولم يذكر سلبياتها، وهو الذي يقول أنه على المثقف أن يستفيد من العولمة ويتحاشى سلبياتها، فما هي هذه السلبيات حتى يتحاشاها المثقف العربي؟ يبدو أن صاحب مشروع نقد النقد ينتصر للعولمة؛ لأن المنطق يقول أنه لو كان موضوعيا في دراسته لذكر إيجابيات العولمة مع سلبياتها.

إن ما نسجله كنقد لـ "طرابيشي" هو أن الرجل يتهم المثقفين العرب على كونهم نظروا إلى العولمة في جانبها المظلم فقط، بينما غيبوا الجانب المنير فيها، والخطأ نفسه الذي وقع فيه هؤلاء وقع فيه أيضا - في تقديرنا "طرابيشي" - لأنه نظر إلى الجانب المنير وأهمل الجانب المظلم، فالرؤية تكتمل في حالة النظر إلى العولمة من جانبيها السلبي والإيجابي.

هذا ويؤكد "خالد حاجي" أنه بعد أن برع "طرابيشي" في مشروعه نقد النقد اتجه إبراز عوائق النهضة معتمدا { آلية التحليل النفسي لمقاربة بعض أهم المنجزات والمشاريع الفكرية التي أفرزتها الكتابة العربية الإسلامية منذ أواخر القرن التاسع عشر. وهكذا يصور لنا محاولات النهضة العربية الإسلامية وكأنها مجرد سعي للألم جرح النرجسية الذي ما فتئ يعاني منه كيان الأمة منذ صدمة اللقاء مع الغرب }²

نفهم من خلال هذا القول وكأن "طرابيشي" يرى أن كل مشكلات الإنسان العربي اليوم تتلخص في مشكلة نفسية فقط ناتجة عن صدمته مع الغرب، لذلك يجب إيجاد علاج للجرح النرجسي فقط؛ من أجل القضاء على مشكلات الوطن العربي، فالأمر المؤكد هو أن نهضة الإنسان العربي ليست بهذه البساطة، فهي لا تتعلق بالجانب النفسي فقط، إنما تتعلق بجوانب أخرى الجانب السياسي والاقتصادي والفكري... الخ.

يرى "خالد حاجي" أن "طرابيشي" يؤمن أن إشكاليات النهضة العربية هي إشكاليات نفسية أكثر منها معرفية؛ وتبعا لذلك قسم الكتابة العربية الإسلامية إلى قسمين، قسم يتماهى مع

¹ جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، مصدر سابق، ص 188.

² خالد حاجي، من مضايق الحداثة إلى فضاء الإبداع الإسلامي والعربي، المركز الثقافي العربي، ط1، المغرب ولبنان، 2005، ص 14، 15.

المعتدي؛ ويقوم بنقد الذات إلى درجة التبخيس، وقسم يرفض الآخر ويبجل الذات إلى درجة التنزيه، وكلا النوعين مريض بالغرب، لأنهما يمنعان ولادة "لوثر" مسلما، و"فولتير" عربيا.¹ ولكن "خالد حاجي" يشير إلى أنه إذا كان الأمر هكذا فإن مشروع "طرابيشي" أيضا قاصر عن الإفصاح عن مشروعه اللوثري - الفولتيري لجمع شتات الأمة وتقوية عزائم أبنائها.²

من هنا نفهم أنه لا يمكن أن نقول أن الكتابة العربية الإسلامية تعاني من مرض الغرب، لأن هذا حكم مطلق غير مبرر، فكل مثقف له مبرراته للدفاع عن الحضارة الغربية أو رفضها، وإن صحَّ منطق "طرابيشي" في تقسيم الثقافة العربية إلى قسمين رافضة للحضارة الغربية ومتماهية معها، وكلاهما مريض بالغرب، بموقف "طرابيشي" أيضا بموجب ذلك سيكون موقفا مريضا وقاصرا لأنه لم يقدم لنا الحل الواقعي للدفع بالوطن العربي نحو التقدم.

هذا ومن المعلوم أن "طرابيشي" يستخدم جداول من الإحصائيات لإبراز وسائل الإعلام وجودتها في الوطن العربي، ونسبة الأمية... الخ من أجل التأكيد على أن تفكيره واقعي، لكن "خالد حاجي" يقول { بقدر ما تعلو مرتبة كتاب طرابيشي درجة حين يطارد المفاهيم في سماء التجريد، تنزل دركات حين يُغرق القارئ في جداول وإحصائيات ودلائل عن التنمية البشرية، من وضع برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، طمعا في إبراز تخلف الجاهزية الثقافية للأمة العربية مقارنة مع غيرها من الأمم}³

إن عودة "طرابيشي" إلى تلك الجداول والإحصائيات أمر إيجابي، لكن تلك الإحصائيات صادرة عن هيئة الأمم المتحدة التي يتحكم فيها الغرب، وكأن من الأجر الاعتماد أيضا على معلومات أخرى من مصادر غير المصادر الغربية، كما أن "طرابيشي" { يحسب أنه على خلاف أبناء جيله يتحلى بالواقعية، تلك الواقعية التي تجمع بين التشاؤم والتفاؤل حيال مستقبل الأمة العربية؛ والحال أن المتأمل في صفحات الكتاب يدرك أن كاتبنا نسج فهلهل، وغزل فنقض غزله. فلئن برع في تفكيك مقولات غيره من المثقفين، فقد فشل في إنجاز ما وعد به من خروج عن دائرة المرضى بالغرب}⁴

¹ خالد حاجي، مرجع سابق، ص 15.

² المرجع نفسه، ص 16.

³ المرجع نفسه، ص 17.

⁴ المرجع نفسه، ص 18.

الفصل الأول: مطارحات نقدية عند جورج طرابيشي

إن النقد تكون له قيمة حينما يأتي بالجديد، فهو لا يقوم بالهدم فقط، إنما بالهدم من أجل البناء، ف"طرابيشي" لم يقدم البديل الواقعي الذي يمكن أن يجعل العربي يتقدم ويؤسس حضارة قوية.

2/ نقد للرواية العربية

أ/ البعد الفلسفي في روايات نجيب محفوظ

أولاً: البعد الميتافيزيقي والأخلاقي في نصوص "نجيب محفوظ"

– البعد الميتافيزيقي:

يرى "طرابيشي" أن الموت بوصفه مفهوماً ميتافيزيقياً حاضراً في كتابات "نجيب محفوظ" والموت هو الباب الذي يمر من خلاله الإنسان إلى عالم الآخرة والأبدية، وإذا كانت الدنيا تطرح إشكالية العناية الإلهية أو عدمها، فإن الآخرة تطرح إشكالية الإيمان أو عدمه.¹ ومن المعلوم أن الموت مسألة بحث فيها الفلاسفة منذ القديم، وهذا المفهوم حاضراً في متون "نجيب محفوظ"، لذلك سنحاول طرحه هنا لاكتشاف الأبعاد الميتافيزيقية في روايات صاحب جائزة نوبل في الآداب؛ والحال أن رأي "نجيب محفوظ" في هذه المسألة قاطع فهو يرى أنه ما دام أن هناك موتاً، فيجب أن يكون هناك آخرة، ويستحيل ألا يكون هناك إله، فلو نقراً على سبيل المثال رواية "قلب الليل"؛ فسنجد "نجيب محفوظ" يتحدث في تلك الرواية على لسان بطلها "جعفر الراوي" عن كون هذا الأخير يعيش دون مورد عيش؛ ويحكي عن وفاة والده.

يقول "نجيب محفوظ" على لسان "جعفر الراوي" عن وفاة والده { مات أبي لا أدري كيف، ولا أدري ماذا كان يعمل، ولكن بوسعي أن أحدثك عن الموت نفسه فأني به خبير، إني من صناعه، حقّ لي أن أقول إنني واهب الحياة، فعندما يشتعل الغضب وتلتهم ألسنته كلمات السماء تفتح أبواب غامضة تتسلل منها الشياطين، بل يجيء إبليس نفسه في موكبه الناري يحف به القضاة ورجال الشرطة والسجانون }² هذا النص الذي بين أيدينا يوضح موقف "نجيب محفوظ" من الموت، وربط "الشيطان" بالسلطة. وكلاهما يعد موضوعاً في الغيبيات.

كذلك نجد "طرابيشي" في روايته "قلب الليل" يتحدث عن العفاريت والجن على لسان بطل الرواية "جعفر الراوي" حيث يقول: { هل تستطيع أن تعطيني صورة عن صورة العفريت؟ كلا إنك غير مؤهل للتصديق، ثم إن الجن تختفي من حياة الفرد مع اختفاء عهد الأسطورة وسرعان ما ينساها تماماً، بل إنه ينكرها، رغم أنه يلقاها كل يوم في صورة جديدة من

¹ جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، مصدر سابق، ص 128.

² نجيب محفوظ، المؤلفات الكاملة، مكتبة لبنان ناشرون، مجلد 4، ط1، لبنان، 1993، ص 609.

البشر¹ ومن هنا نفهم توظيف الكاتب لمفهوم "العفريت" و"الجن" و"الأسطورة" من أجل تمرير مفاهيم فلسفية، يكشف عنها القارئ النبه.

وجدير بالذكر أن موقف "تجيب محفوظ" من الآخرة ووجود الله واضح ففي كتاباته يؤكد في "قلب الليل" على أنه يوجد في عالم الآخرة الله والملائكة والجنة حيث يقول: {ولكن العبرة بالخواتيم، والخاتمة ما زالت مجهولة، وقد أجد الجواب في الجنة، ولي مع الجنة تاريخ طويل، كانت أمي تحدثني عنها حديث الخبير، فأحببتها حبا لا مزيد عليه، {...} فصارت حلمي الباهر، جنة السحر، حيث يرى الله بالعين ويُسمع بالأذن ويُخاطب باللسان²} فالملاحظ هنا أن الكاتب يتحدث عن الجنة والآخرة؛ وكل ما يجري في عالم ما بعد الموت؛ من خلال مرجعيته الإسلامية، وكون الجنة هي أقصى ما يتمنى الإنسان المسلم أن يناله، وأن الآخرة خير من الدنيا، وفي الجنة يرى الله ويُسمع فهي العالم الحقيقي الخالد.

هذا ويذهب "تجيب محفوظ" إلى أن الإيمان ليس أمرا عقليا، بل قد يكون العكس هو الصحيح؛ ولهذا يضطر "جعفر الراوي" إلى ارتكاب جريمة بحق عقله، لأن هذا العقل قاده إلى الإلحاد والماركسية، فكل شيء يفقد معناه إذا لم يفترض العقل وجود الله، حتى وإن عجز تماما عن إدراكه أو تصوره، ويعرف "جعفر الراوي" نفسه بأنه "عابد العقل ومقدسه"³ وكأن ما يريد أن يقوله "تجيب محفوظ" هنا هو أن الإنسان له عقل يميزه عن سائر المخلوقات، لكن هذا العقل له حدود وهو عاجز أمام الغيبيات التي يجب أن نؤمن بها بالقلب فقط، وأن هذا العقل قد يرمي بالإنسان إلى براثن الإلحاد والخسران.

هذا وينبغي التأكيد هنا على أن "تجيب محفوظ" يعالج العديد من المسائل الفلسفية على أساس العقل فنجد في نفس الرواية دائما وهي "قلب الليل" يقول: {لقد عشقت العقل وقدرته فأحببت تبعا لذلك الحقيقة، العقل هو ما يعمل بالمنطق والملاحظة والتجربة ليصل إلى حكم نقي تماما {...} إن الذين يقتلون بدافع من غرائزهم لا حصر لهم، ولكن لم يقتل أحد بدافع من تفكيره الخالص النزيه النقي، إذا فقد عشقت العقل وحلمت طيلة الوقت بسيادته المطلقة

¹ تجيب محفوظ، الأعمال الكاملة، مجلد 4، مرجع سابق، الصفحة 611.

² المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

³ جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، مصدر سابق، الصفحة نفسها.

باعتباره أشرف هدية إلهية لنا، أحلم بأن لا يكون لنا من محرك إلا العقل، ولا سلوك إلا من وحي العقل.¹

فهذا النص الذي بين أيدينا يبين مكانة العقل عند "تجيب محفوظ"؛ باعتباره الوسيلة التي من خلالها يدرك الإنسان الحقيقة؛ من خلال المنطق والملاحظة والتجربة، كما أن العقل هو الذي يجعل الإنسان لا يقوم بأي جريمة من منطلق أن العقل هو الذي يُقوم سلوك الإنسان، وأن الذي يقوم بالجريمة هو من تقوده غرائزه إلى الهلاك، ومكانة العقل عند "تجيب محفوظ" راقية جدا خاصة وأنه يقول عنه أنه أشرف هبة يهبها الله للإنسان. وكل رجائه أن يكون محرك الإنسان وسلوكه الوحيد هو العقل.

- البعد الأخلاقي:

يذهب صاحب مشروع نقد النقد إلى أن الشيطان الحقيقي للإنسان في نظر "تجيب محفوظ" هو "شيطان الناس الداخلي"، ومن الثابت أنه في تلك الرواية المُقَوَّلَةُ بقالب تراثي، والتي تحمل اسم "ليالي ألف ليلة" يتحدث عن السحر الأبيض والأسود، ويجعل من الجن والعاريت أبطالاً؛ لهم حضور حقيقي في القصة، بأسماء "سُجَام" و"قَمَقَام" و"سُخْرِبُوط" و"زُرمباجة"، ولكن فيما يتعلق بمسألة الخير والشر؛ فهم أبطال غير فاعلين من منطلق أن مسؤولية الفعل هي للإنسان وحده.²

إن ما يريد "تجيب محفوظ" تمريره هنا هو التأكيد على أن مسؤولية اختيار الخير؛ واجتتاب الشر هي مسؤولية تقع على عاتق الإنسان، ولا يمكن ربطها بأي مسألة أخرى، لأن الإنسان إذا وجد أي مبرر واهم لارتكاب الشر، فإنه قد يرتكبه ويغطي على فعله الشنيع من خلال ذلك المبرر؛ فرواية "ليالي ألف ليلة" تحكي عن شهرزاد التي تزوجها شهريار، والتي تربت على يد "عبد الله البلخي" شيخ قمة في الأخلاق، وذات يوم كان مريضاً وزاره الطبيب "عبد القادر لمهيني" فقال له الناس تدعو لشهرزاد بالخير والفضل يعود إليك، فقال له الشيخ متحدثاً عن أهمية التربية {رُبَّ روح طاهرة تنقذ أمة كاملة}³

¹ تجيب محفوظ، المؤلفات الكاملة، م4، مرجع سابق، 637.

² جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، مصدر سابق، ص 129.

³ تجيب محفوظ، المؤلفات الكاملة، مكتبة لبنان ناشرون، مجلد5، ط1، لبنان، 1994، ص 373.

من هنا نستخلص القيمة الأخلاقية التي يطرحها "تجيب محفوظ" فهو يؤكد على ضرورة بناء الإنسان والمراهنة عليه، فكل إنسان تكون تربيته وأخلاقه سليمة وفاضلة يمكن أن يساعد الكثير من الناس ويرجعهم إلى جادة الصواب؛ ومع تواصل الحديث بين الشيخ والطبيب، فقال له الأول { أما أنا فحزين يا صديقي العزيز... كلما تذكرت الأتقياء الذين استشهدوا لقول الحق، واحتجاجا على سفك الدماء ونهب الأموال ازددت حزنا }¹ ومن خلال هذا النص نستشف القيمة الأخلاقية التي يدعو إليها الكاتب، وهي قيمة العدالة المفقودة في بلده، وكذلك في سائر البلدان العربية، فالسلطة السياسية كانت في عهد "تجيب محفوظ" تكتم كل أصوات الحق وتزج بهم في السجون، سواء في عهد "جمال عبد الناصر" أو "أنور السادات" أو حتى "حسني مبارك"، فكل من يُبلغ على قضايا فساد يُحاك له أمر ما؛ ويجد نفسه وراء القضبان، أو في أسوأ الأحوال بجوار ربه.

هذا ونجد الكاتب في رواية "ليالي ألف ليلة" يصور لنا العفريت "قمقام"، في صورة الشر حيث أغوى التاجر "صنعان الجمالي" وهدده بأنه سيقطله إذا لم يقيم بقتل حاكم المدينة "علي السلولي" وقبل أن يقتل هذا التاجر حاكم المدينة، اغتصب وقتل طفلة في العاشرة من عمرها؛ تحت تأثير ذلك العفريت الشرير، وأصبحت هذه الجريمة الشنعاء حديث كل الناس في المدينة، ولما دار الحديث بين "صنعان الجمالي"، وذلك العفريت مرة أخرى، قال له التاجر لولا اقتحامك حياتي ما تورطت في الجريمة، فرد عليه "قمقام" أنت وحدك المسؤول عن الجريمة.²

إن ما يريد "تجيب محفوظ" التأكيد عليه هنا هو أن الكثير من الجرائم التي تقع في المجتمع؛ تتم من خلال الاستغلال؛ فقد يستغل سياسي ما رجل فقير من أجل أن يقوم بفعل الجريمة، مقابل أموال طائلة وإذا تم القبض على هذا الفقير فإنه سيتحمل المسؤولية.

وجدير بالذكر أن القرآن الكريم يحمل الكثير من الآيات التي توضح أن الشيطان يغوي الناس، ويجعلهم يقومون بالفحشاء والشر، حتى أنه يُزين لهم الفحشاء وطريق الضلال، ويوم الحساب يتبرأ منهم، وهذه الآية توضح ذلك؛ يقول الله تعالى: { وإذا زين لهم الشيطان أعمالهم وقال لا غالب لكم اليوم من الناس، وإني جار لكم فلما تراءت الفئتان نكص على عقبيه وقال

¹ تجيب محفوظ، المؤلفات الكاملة، م5، مرجع سابق، الصفحة نفسها.

² المرجع نفسه، من ص 378 إلى 380.

إني بريء منكم إني أرى ما لا ترون إني أخاف الله والله شديد العقاب¹ وقد يحضر الشيطان في صورة إنسان يسعى إلى استغلال الآخرين ونشر الشر في المجتمع، وتحريات الشرطة لن تصل إليه، لأنه يستغل الضعفاء للقيام بهذه الجرائم مع تهديد ذويهم.

هذا وينبغي أن نوضح السبب الذي جعل العفريت "قمقام" يسيطر على التاجر "صنعان" هو أنه واقع ضد السحر الأسود، وجريمة القتل التي يقوم بها التاجر جديرة بتحريره من ذلك السحر الأسود، والسبب الذي جعل العفريت يختار هذا التاجر هو ما يبينه الكاتب على لسان العفريت { كنت راغبا بحرارة في التحرر من شر السحر فاخترتك لإيمانك رغم تأرجحك بين الخير والشر، قدرت أنك أولى من غيرك بإنقاذ حيّك ونفسك ... إنها أمانة عامة لا يجوز أن يتبرأ منها إنسان أمين، ولكنها منوطة أولا بأمثالك ممن لا يخلون من نوايا طيبة.² } إن الناس الذين ليس لهم وازعا دينيا قويا هم الذين يتم استغلالهم من طرف هيئات أقوى ودفعهم إلى ارتكاب الجرائم، مقابل امتيازات معينة، وهذا هو سبب الشرور المنتشرة في مجتمعاتنا.

ودائما في نفس الرواية حينما قتل التاجر "السلولي" رفض العفريت أن يساعده كما ساعده أول مرة حينما قتل تلك الفتاة الصغيرة، حيث قال التاجر "صنعان" للعفريت "قمقام" { ألم تنقذني من ورطتي تحت سلم الكتاب؟

— بلى عزّ علي أن تنتهي بسبب من تدخلني لا أمل فيها لتكفير أو توبة فارتأيت أن أمنحك فرصة جديدة.

— وما قد قمت بما عاهدتك عليه فوجب عليك إنقاذي

— إذن تكون مؤامرة، دورك فيها دور الآلة، وتقف الجدارة والتكفير والتوبة والخلاص {...} فاعل الخير لا تكربه العواقب.³

إن الذي يمكن أن نسجله على هذا النص هو أن الكاتب أراد من خلاله أن يقول أن هناك بشرا وضعوا في أذهانهم أن التوبة توجد، وأن بإمكانهم القيام بالمعاصي والجرائم وكل الأعمال الرذيلة؛ بعد ذلك يلجئون إلى التوبة للتكفير عن أعمالهم، كما أن السبب الآخر الذي يجعلهم

¹ الآية: 48 سورة الأنفال

² نجيب محفوظ، المؤلفات الكاملة، م5، مرجع سابق، ص 383.

³ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

يقومون بذلك هو التحجج بأمر يرونها قاهرة مثل الفقر، أو فعل الخير من خلال قتل إنسان يروونه يمارس الظلم - كأن يكون حاكما - لأن الحاكم إن كان ظالما فالعدالة هي من سيحاسبه. من هنا تبرز الفكرة التي يريد "نجيب محفوظ" الإفصاح عنها، هو أن هناك أناسا يقومون بجرائم غير معقولة تماما؛ والطامة الكبرى أن هؤلاء يعتقدون أنهم يقومون بأعمال خيرة وجلييلة، فقد يصل الأمر بإنسان ما أن يقتل ولا يدري لماذا!

هذا ودائما في الرواية نفسها "ليالي ألف ليلة" يستمر الكاتب في سرد الأحداث، حيث تم إعدام التاجر "صنعان الجمالي" حيث قبض عليه كبير الشرطة "جمعة البلطي" وأدخله السجن؛ وقاده إلى الإعدام بالسيف، وعلق رأسه على سطح بيته، وشرذ أسرته، ورغم ذلك حزن عليه في أعماق قلبه، لأنه صديقه، وبين أسرتهما محبة، وحينما ذهب إلى النهر ليمارس الصيد سحب الشبكة فإذا بها تحمل كرة معدنية، نزعها ورمها في النهر مرة أخرى، فخرج منها دخان وعفريت منطلق من قمقم؛ واسمه "سَنَجام"¹

إن الفكرة التي يمكن استخلاصها هنا هو أن الكثير من أجهزة أمن الدولة؛ يتم استخدامها بطريقة غير مشروعة، حيث يتم أحيانا خطف الأبرياء وتعذيبهم في السجون وممارسة القهر والظلم عليهم دون وجه حق؛ ولما سأل العفريت "سَنَجام" "البلطي" عن عمله أجاب له؛ أنه كبير الشرطة، فقال له هل تؤدي عملك بما يرضي الله؟ فقال له أنا أقوم بواجبي، فرد عليه العفريت قائلاً: {شعار يصلح لتغطية الخبائث {...} إذا دعيتم لخير ادعيتم العجز، وإذا دعيتم لشر بادرتم إليه باسم الواجب!}²

هذا ويمكن إسقاط هذا القول على الواقع العربي لنذكر أن هذا الذي يجري فعلا في العديد من دول العالم الثالث، لما يصبح جهاز العنف في يد الحاكم يستخدمه من أجل مواصلة الحكم، فيستبد على شعبه، لا لشيء سوى لأنهم عبروا عن رأيهم وأفكارهم، ولم يمارسوا النفاق، وأدب السجون يحفظ لنا الظلم الموجود في السجن والذي تقوم به الشرطة وقوات الأمن... الخ وفي مصر تحديدا يصور لنا الشيخ "عبد الحميد كشك" الفظاعة الموجودة في سجون مصر.

ففي كتابه "قصة أيامي مذكرات الشيخ كشك" يؤكد "الشيخ كشك" أن السجناء يَمنعون المساجين حتى من قضاء الحاجة، وهي حاجة طبيعية في الإنسان، وهذا المنع في حد ذاته

¹ نجيب محفوظ، المؤلفات الكاملة، م5، مرجع سابق، ص ص 384، 385.

² المرجع نفسه، ص 385.

أشد من العذاب بالسوط أو العصا أو الكهرباء أو... الخ فبغض النظر إن كان السجين مجرماً أم لا، كيف لهؤلاء الذين يسمون أنفسهم شرطة أن يتجردوا من إنسانيتهم؛ ويمنعوا إخوانهم أبسط الحاجات، وإن حصل وسمح القائمون على السجن للمساجين بقضاء الحاجة يكون ذلك في ظرف دقيقتين ويدخلون عليهم بالضرب، وفيهم حتى مرضى السكري يحتاجون وقتاً أطول لقضاء الحاجة لم يرحمهم.¹

إن السلطة إذا اختطفت الدولة فإنها تكرر العنف غير المشروع من أجل نشر الاستبداد وتهيب الناس، فتصبح أجهزة الأمن مجرد وسيلة يتم من خلالها قتل وسجن الأبرياء لنشر الفساد والاستبداد في البلاد.

ثانياً: البعد الأنطولوجي والأنثروبولوجي في نصوص نجيب محفوظ

– البعد الأنطولوجي:

يذهب "جورج طرابيشي" إلى أن نزعة "نجيب محفوظ" النقدية الجذرية تقتنن بنزعة إنسانية لا تقل عنها جذرية، فصاحب جائزة نوبل في الأدب يُعد ناقداً لاذعاً للإنسان، وفي الوقت نفسه عاشقاً كبيراً له، نقده للإنسان حينما ينحط هذا الأخير؛ وحبّه له يتجلى في إرادته أن يتعالى هذا الإنسان إلى المثل العالية، حتى ولو في ظل الواقع الذي يعيش فيه والذي انتشرت فيه قيم الانحطاط.² إن البعد الأنطولوجي في روايات "نجيب محفوظ" يتجلى من خلال محاولة الرجل جعل الإنسان فاعلاً في مجتمعه متسامياً في أخلاقه؛ أما إذا كان عالماً على مجتمعه، ومنحطاً فإن "نجيب محفوظ" يمارس عليه النقد لتصحيح سلوكه.

ففي الرواية "قلب الليل" يقول "نجيب محفوظ" على لسان بطل الرواية "جعفر الراوي" - الذي عاش حياة طاهرة مع جده الراوي ثم تزوج راعية غنم؛ وغضب جده وغادر جعفر بيت جده، ثم طلق زوجته، وعاش بعدها حياة منحطة تغمرها الرذائل - { لقد انتقلت من الفوضى والمخدرات إلى حياة زوجية نقية وتحصيل للمعرفة بلا حدود، في نظام دقيق أفقدني الكثير من مظاهر الحرية السطحية، ولكنه فتح لي أبواب الحرية المضيئة التي يسمو بها الإنسان

¹ عبد الحميد كشك، قصة أيامي مذكرات الشيخ كشك، دار الهدى، دط، عين مليلة - الجزائر، دس، ص 121.

² جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، مصدر سابق، ص 129.

على ذاته بالوعي، الوعي الذي يسعد به الإنسان الحر حتى وإن أبصر بقوة أكثر مأساة الحياة الخافية.¹

إن الذي يريد أن يؤكد "تجيب محفوظ" من خلال هذا النص هو أن الإنسان قد يقوم بعدد الأمور التي ليست خيرة، كأن يتعاطى المخدرات والخمر ويقترب الرذائل، لكن يتوب إلى الله توبة نصوحة، فيغفر الله له، وينتقل الإنسان إلى حياة طاهرة، فيسمو عن طريق الوعي بروحه إلى أسمى المراتب، وطرق صناعة الوعي هي العلم؛ وذلك الوعي يصنعه الإنسان من خلال عقله، لذلك يركز الكاتب على العقل ودوره في جعل الإنسان يعيش الحياة التي تليق به كإنسان، فيحتكم إلى العقل ليتحكم في غرائزه ولا يعيش حياة بهيمية همها الوحيد هو إشباع الغرائز الحيوانية؛ يقول "تجيب محفوظ" على لسان "جعفر الراوي" بطل رواية "قلب الليل" {وبصفة عامة أصبح الإنسان العاقل حلمي، كما كان الإنسان الإلهي من قبل}.²

هذا ويقصد الكاتب بالإنسان الإلهي هو الإنسان الذي يسعى إلى الترفع عن كل الرذائل، وهو ليس كالإنسان العامي، فهذا الأخير هو إنسان بسيط يتبع نزواته ويمكن أن يقع في الحرام ببساطة، أما الإلهي فهو إنسان متسامي، والإنسان العاقل هو الإنسان الذي يحتكم إلى عقله في كل شؤون حياته.

هذا وفي روايته "حكاية بلا بداية ولا نهاية" يسرد "تجيب محفوظ" فيها طريقة الأكرمية، التي كانت لها أموال ضخمة وعمارات وهي تتحدث عن الزهد؛ فاطلع مجموعة من الشباب عن مخطوطات كتبها مريدين صادقين للطريقة، وكتبوا نشرة في أوراق مطبوعة وزعت على كل من يحسن القراءة؛ فالى الشيخ أبي العلاء يرجع ما ورد في النشرة؛ حيث {آمن بأن في قلب كل إنسان بذرة حب إلهية مهما يكن من مساراتها فهي تتجه في النهاية إلى الحبيب الأوحى!}³ وهذا الكلام يدل أن كل إنسان في قلبه بذرة خير؛ فقد يضل الطريق، ويقترب الرذائل، لكن في النهاية هو إنسان وسيتجه نحو الخير إن هداه الله.

ودائما في نفس الرواية وهي "حكاية بلا بداية ونهاية" وكان هناك حوار بين بطلين في هذه الرواية وهم الشيخ "تغلب الصنادقي" والشيخ "محمود الأكرم" حفيد الشيخ أكرم مؤسس

¹ تجيب محفوظ، المؤلفات الكاملة، م4، مرجع سابق، ص 637.

² المرجع نفسه، الصفحة نفسها

³ المرجع نفسه، ص 119.

الطريقة الأكرمية حيث قال له الأول { ها نحن غرقى نحلم بالطيران ونحن غرقى في الأوحال... القديس لا يكثرث للأوحال }¹

إن الذي يريد أن يقوله الكاتب من خلال هذا الكلام هو أن الإنسان رغم أنه غارق في المعاصي والرذائل إلا أن حلمه يبقى هو الجنة؛ لذلك يسعى إلى أن يكون في مرتبة شريفة وطاهرة، والذي يسعى فعلا إلى أن يصل إلى تلك المرتبة الراقية والطاهرة؛ يعرف تمام المعرفة أنه ليس إنسانا معصوما من الخطأ، ومعنى ذلك أن عليه أن يجاهد لبلوغها؛ وحتى ولو وقع في الخطايا يسارع إلى الاستغفار والتوبة.

هذا ويؤكد "طرابيشي" أن صاحب جائزة نوبل في الآداب وظَّف فكرة مشتركة في كل من هذه الروايات " قلب الليل " و"ثرثرة فوق النيل" و"حكاية بلا بداية ونهاية" ولا يماري "تجيب محفوظ" في أن الإنسان كما يذهب "تشارلز داروين" Charles Darwin {1882/1809}م، كان في الأصل قردا، ولكنه يرى أن المعجزة الحقيقة هي كيف استطاع هذا القرد أن يؤنس نفسه، وإن يكن هناك ثمة ملحمة فهي بالتحديد هذه الصيرورة الإنسانية للحيوان البشري.² حتى ولو كان للإنسان مشترك مع الحيوان، إلا أن أهم سؤال يجب البحث فيه ليس هو أصل الإنسان؛ إنما أهم شيء هو كيف يمكن أن يكون الإنسان إنسانيا يسعى إلى خدمة الإنسانية ونشر الخير والسلام في العالم؟

– البعد الأنثروبولوجي:

يبني "تجيب محفوظ" في روايته "رحلة ابن فطومة" فلسفة حقيقية في الحضارات، وإن بدا الكاتب المصري في هذه الرواية نصيرا للنسبية الحضارية، مؤكدا على قيمة الحرية في بلاد الغرب؛ وعلى قيمة العدالة الاقتصادية في حضارة الشرق الاشتراكية، فقد خص المسلمين في واقعه الراهن بسهام نقده، فعلى الرغم من أن هذه البلاد هي في الأصل بلاد الوحي، إلا أنه ما من سيئة، عثر عليها إلا وذكرته ببلاده الحزينة، فوطنه حزين ومريض، إلى درجة أنه لو بعث عليه الصلاة والسلام لأنكر إسلامه الذي يذوي على يد أبنائه وهم ينظرون.³

¹نجيب محفوظ، المؤلفات الكاملة، م4، مرجع سابق، ص 130.

²جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة تمزقات، مصدر سابق، الصفحة نفسها.

³المصدر نفسه، ص ص 129، 130.

إن "تجيب محفوظ" محق في هذه الفكرة فالمسلمون اليوم لا يمثلون الإسلام الحقيقي، خاصة البلدان العربية، فالمساجد عامرة بالمصلين والشوارع متسخة والغش منتشر في الأسواق... الخ لذلك حزن الكاتب على واقع المسلمين اليوم؛ فبطل رواية "رحلة ابن فطومة" وهو "ابن فطومة" كان ذات يوم في نقاش مع معلمه، فحدثه هذا الأخير عن الرحلات، بعد أن قال له "ابن فطومة" حدثني عن ديار المسلمين التي زرتها فأجابه شيخه {جميعها متقاربة في الأحوال والمشارب والطقوس، بعيدة كلها عن روح الإسلام الحقيقي}¹ والكاتب من خلال هذا الكلام يريد أن يشير إلى أن ما يوجد في الإسلام من مبادئ وتشريعات قيّمة تخدم الإنسان لا نجد لها صدى في الواقع، فالإسلام مثلاً يدعو إلى العدل، ونحن لا نرى سوى الظلم في الواقع العربي، الإسلام يدعو إلى عدم السرقة، وهي منتشرة في بلاد الإسلام.

هذا ولما كانت أول رحلة لـ: "ابن فطومة" إلى بلاد الشرق {فكانت هناك خيام تقوم على غير نظام، يتجمع أمامها نساء وفتيات يغزلن أو يحلبن البقر والمعيز، وهن عريا أيضاً، وجمالهن لا بأس به، ولكن تخفيه قذارة والإهمال والفقر، الحق أنني لم أتماد في نقد مظاهر البؤس في هذا البلد الوثني الذي قد يكون له من وثنيته عذر، ولكن أي عذر أعذر به عن أمثال هذه المظاهر في بلدي الإسلامي؟}² مما يعني فعلاً أنه في بلد إسلامي قد نجد أن هناك من يعيش حياة مزرية، لا يعرف عن الإسلام حتى كيفية الصلاة - يظهر ذلك عند البدو الرحل - والكاتب هنا لا ينقد هؤلاء الناس بالذات لأنهم لا يعرفون الإسلام، إنما ينقد سلطات بلدهم التي تركتهم يعيشون حياة فقر لا تعليم ولا صحة ولا أي شيء.

هذا وفي روايته "حكايات حارتنا" وبالضبط في الحكاية السادسة والسبعين، حكاية بطلها المهندس "عبده السكري" ممثل الطبقة النهضوية، وابن الحارة الأصيل الذي استكمل دراسته في الغرب، يعود ليقتراح هدم التكية، لأن التكية على حد تعبيره؛ تعترض مجرى الحارة كالسد وتحول دون انطلاقنا نحو الشمال، فعلى الرغم من أنه يحظى بتعارف الراوي، وهو الناطق في الرواية بلسان "تجيب محفوظ"، إلا أنه في المقابل لا يحظى بتأييده في مشروعه لهدم التكية.³

¹ تجيب محفوظ، المؤلفات الكاملة، م5، مرجع سابق، ص 644.

² المرجع نفسه، ص 650.

³ جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، مصدر سابق، ص 130.

إن ما نفهمه هنا هو أن الكثير من الطلبة المسلمين وغيرهم حينما يذهبون إلى الغرب ينبهرون بحضارته، ويتأثرون بها؛ لذلك قد يعودون بأفكار سلبية تسعى إلى المساس بالدين أو التراث... الخ؛ فالاستفادة من الغرب أمر إيجابي لكن مع الحفاظ على ديننا وعقائدنا وعاداتنا... الخ؛ وبعد النقاش حول إزالة التكية من عدمها { يعلو صوت معتدل يقول: لا وجه للعجلة، فلننتظر حتى يتقرر بصفة نهائية نقل القرافة ويشرع ذلك بالفعل، عند ذاك يحق لنا أن نناقش مسألة هدم التكية، وغلب هذا الرأي فتراجعت الوزارة وتأجل المشروع؛ أما الأكثرية فقد رفضت الفكرة جملة وتفصيلا، وأما القلة المعتدلة فهي تقول: فلتبق التكية ما بقيت القرافة.¹ من هنا نفهم أن الراوي مع الرأي المعتدل ممن ينظرون إلى أنه يوجد أكثر من سبيل إلى الشمال، وأنه ليس من الضروري هدم التكية "الدين"، وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار الموقع الجنوبي للحارة المصرية، وهذه الرؤية الأنثروبولوجية هي التي تشترط التقدم الحضاري؛ بتطوير الدين لا بإلغائه، ولهذا ينتصر في النهاية رأي القلة المعتدلة من أهل الحارة التي يقول قائلها "إنه لا داعي للعجلة"، وأنه ما لم يتقرر نقل القرافة وهي معلم لا يقل قدما وتهرؤا في الحارة عن التكية فلا موجب لمناقشة إزالة التكية، بل فلتبقى التكية ما بقيت القرافة.² إن ما يريد أن يمرره "تجيب محفوظ" هو أن التطور لا يكون بإلغاء الدين، فالإنسان بحاجة إلى الدين، ولا يجب أن نكون مثلا ملحدين حتى نتطور؛ إن الأهم هو كيف نصلح أنفسنا ونكون بذلك فاعلين في مجتمعنا لنجعله متطورا.

ثالثا: المحور الأيديولوجي والأسطوري في نصوص نجيب محفوظ

– المحور الأيديولوجي:

إن المذهب الذي ينتهي إليه "جعفر الراوي" الناطق بلسان "تجيب محفوظ" في رواية "قلب الليل" هو مذهب المثل المصري الشعبي الذي يقول "سمك لبن تمر هندي" فهو مذهب تلقيني يستفيد من المقارنة بين الحضارات ليدعو إلى ديموقراطية في الحكم على الطريقة الرأسمالية، وإلى المساواة في التوزيع على الطريقة الاشتراكية، وإلى روحية في القيم على الطريقة الإسلامية.³ وهنا نفهم أن "تجيب محفوظ" يرى أنه يجب الاستفادة من إيجابيات كل نظام

¹ تجيب محفوظ، المؤلفات الكاملة، م4، مرجع سابق، ص 600.

² جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، مصدر سابق، الصفحة نفسها.

³ المصدر نفسه، ص ص 130، 131.

سياسي، فالحرية مثلا نأخذها من النظام الرأسمالي، والمساواة من النظام الاشتراكي، والقيم الأخلاقية والروحية من الإسلام.

إن ما يؤكد على ذلك هو أنه في روايته "قلب الليل" نجد "تجيب محفوظ" يتحدث على لسان بطل الرواية "جعفر الراوي" ويقول: { ممكن في نظام اجتماعي عادل أن يرتفع كافة الأفراد إلى مرتبة الصفوة.

فتفكرت مليا ثم قلت: وفي الليبرالية حرية وقيم وحقوق للإنسان آية في الجمال؟
— استغل ذلك كله لخدمة طبقة معينة

— فقلت بالإخلاص نفسه: وفي الشيوعية عدالة كاملة تجد المذاهب البشرية في مناخها تفتحها وازدهارها

— لعل هذا أقل ما يقال فيها!

— وفي الدين مزايا متوازنة لا تعد ولا تحصى¹

إن هذا النص يُبين أن الكاتب وعلى لسان بطل الرواية "جعفر الراوي"؛ يرى أن أجمل ما في النظام الليبرالي هو الحرية، فمن المعلوم أن هذا النظام يقدر الحريات الفردية؛ وأفضل ما في النظام الاشتراكي هو العدالة الاجتماعية، لأن هذا النظام يحارب استغلال الطبقات الهشة، والأجمل في الإسلام هو القيم الروحية التي تهتم بالجانب الروحي للإنسان، لأن كل من النظام الاشتراكي والليبرالي يهتم بالجانب المادي فقط.

هذا وفي الأسطر الأخيرة من رواية "قلب الليل" يعرض "تجيب محفوظ" دائما على لسان بطل الرواية "جعفر الراوي" أسس مشروعه فيقول: { ثم عرضت مشروعي الذي يقوم على أسس ثلاثة، أساس فلسفي، مذهب اجتماعي، أسلوب في الحكم، أما الأساس الفلسفي فمتروك لاجتهاد المريد، له أن يعتنق المادية أو الروحية أو حتى الصوفية، والأساس الاجتماعي شيوعي في جوهره يقوم على الملكية العامة وإلغاء الملكية الخاصة والتوريث والمساواة الكاملة وإلغاء أي نوع للاستغلال، وأن يكون مثله الأعلى في التعامل "من كل على قدر طاقته، ولكل على قدر حاجته " أما أسلوب الحكم فديموقراطي يقوم على تعدد الأحزاب وفصل السلطات وضمان كافة الحريات — عدا حرية الملكية — والقيم الإنسانية، وبصفة

¹ تجيب محفوظ، المؤلفات الكاملة، م4، مرجع سابق، ص641.

عامة يمكن أن نقول: إن نظامي هو الوريث الشرعي للإسلام والثورة الفرنسية والثورة الشيوعية.¹

نعود الآن إلى الأساس الأول وهو الأساس الفلسفي، فالكاتب يبنيه على نوع من الحرية الفكرية، فالمتقف أو المفكر له الحق أن يعتقد ما يشاء من المذاهب الفلسفية، فإن أراد المادية اعتنقها، بما تحتويه المادية من نزعات، وإن أراد أن يتبنى الروحية فله ذلك بما يحتويه هذا المذهب من نزعات، أو إن شاء أن يعتقد الصوفية فله ذلك؛ وعلى ذكر النزعات الفلسفية نجد "تجيب محفوظ" في رواية "قلب الليل" ودائماً على لسان بطل الرواية "جعفر الراوي" يقول: { إنني أقف موقفاً من جميع الفلسفات، والفلسفة الماركسية ليست إلا فلسفة من الفلسفات فلماذا تتحول إلى عقيدة، ولماذا تفرض نفسها بالقوة والديكتاتورية؟ }²

إن الذي جعل "تجيب محفوظ" يؤكد أن الماركسية عليها أن لا تتحول إلى عقيدة، بل هي فلسفة كغيرها من الفلسفات هو أن الماركسية في وقت من الأوقات أصبحت كعقيدة تفرض على العقل أن يتبناها، وهذا ما يرفضه الكاتب، لأن العقل يجب أن يكون حراً ولا يرضخ لأي وصاية عليه أو أي فكرة تفرض عليه، لأن ذلك يفقده قيمته وحقيقته، المتمثلة في النقد. أما في الشق الاجتماعي يتبنى الكاتب الشيوعية لكن بشروط! لأنها تقوم على الملكية الجماعية، وإلغاء الملكية الخاصة والتوريث، والمساواة الكاملة، كل هذا من أجل منع الاستغلال، وفي الجانب السياسي يتبنى النظام الديموقراطي الذي يقوم على التعددية الحزبية، وضمان كامل الحريات باستثناء حرية الملكية، وباختصار هذا النظام قائم على قيم الإسلام والثورة الفرنسية والثورة الشيوعية.

– المحور الأسطوري:

إن المحور الأسطوري هو محور يتصل بالشكل لا بالمضمون، فقد كان على "تجيب محفوظ" – كما يراه "طرابيشي" – روائياً بالأصالة وفيلسوفاً بالوكالة – أن يُخرج رؤيته الفلسفية لله والإنسان والتاريخ إخراجاً روائياً وبمنطق روائي وبمعمار روائي، بمعنى عليه أن لا يخرج من دائرة الرواية، ولكي يحقق ذلك كان لزاماً عليه أن يخترع ما يسميه صاحب مشروع نقد النقد

¹ تجيب محفوظ، المؤلفات الكاملة، م4، مرجع سابق، ص ص 642، 643.

² المرجع نفسه، ص 642.

"ميتولوجيا جديدة" أو "هيكله أسطورية جديدة" بحيث تعينه هذه الميتولوجيا على بث أفكاره الفلسفية في متون نصوصه الروائية.¹

إن "تجيب محفوظ" اعتمد على قالب الروائي لتمرير العديد من الأفكار الفلسفية في الأخلاق في الميتافيزيقا والأنطولوجيا، ويمكن القول أن هذه الطريقة جيدة لأن النص الروائي له خصوصياته وهو الذي يجعل القارئ مستمتعا بقراءة الرواية.

إن الهيكله الأسطورية الجديدة التي شيدها "تجيب محفوظ" تقوم على ميتولوجيا مكانية "الحارة" "التكية"، "القرافة"، "السبيل"، "الحانة"، وبالإضافة إلى ذلك انفرد الروائي المصري - وتلك تجليته الكبرى كروائي - بتشديد ميتولوجيا من الأشخاص، أو الأدوار الأدائية أحيث على الطريقة السينمائية، وعلينا أن لا نتصور فقط الدراويش والشاذين والبلطجية والسائقين والباعة المتجولين الذين تعج بهم الحارات قبل الثورة الإسفلتية، إنما كذلك تلك الفئة الاجتماعية المتميزة في تاريخ مصر؛ والتي لعبت فيها الدور الذي لعبه الساموراي في اليابان في العهد الإقطاعي، أو الفرسان المحترفون في أوروبا قبل الثورة الصناعية والتي تعرف باسم "الفتوات"²

إن ما نسجله كنقد لأطروحات "تجيب محفوظ" التي تجمع الفلسفة بالأدب، هو أنه في مسألة المذهب الذي يدعو إليه الروائي المصري، والمتمثل في ثلاث محطات أساسية، المحطة الفلسفية التي يرى أن الفرد له حرية ما يختار من مادية أو روحية أو حتى صوفية، أما المحطة الثانية فتتمثل في الجانب الاجتماعي الذي يقوم على النظام الشيوعي في جانبه المتعلق بتشجيع الملكية الجماعية وإلغاء الملكية الخاصة، والمحطة الثالثة تتعلق بالنظام السياسي الذي يقوم على الديمقراطية، وعلى تشجيع الحريات باستثناء حرية الملكية الخاصة.

هذا ولو نتأمل جيدا في هذه المحطات الثلاث نجد أن هناك مسألة غريبة هنا وهي مسألة إلغاء الملكيات الخاصة، فهل يستقيم أن نقوم بإلغاء الملكيات الخاصة؟ لذلك نعتقد أن هذه الفكرة لا تصلح لأن الإنسان يجب أن يملك أشياء خاصة به إلى جانب الملكيات العامة؛ إن قراءة "طرابيشي" لروايات "تجيب محفوظ" وتأكيد على أن روايات هذا الأخير تحمل العديد من الأبعاد الفلسفية أمر يُحسب لصاحب مشروع نقد النقد، ويمكن القول أنه فتح بابا أمام الروائي

¹ جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، مصدر سابق، ص 131.

² المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الفصل الأول: مطارحات نقدية عند جورج طرابيشي

العربي ليحاول تمرير العديد من الأفكار الفلسفية في قالب الرواية الممتع، لتغيير الواقع العربي المتأزم، وهذا أمر إيجابي.

إن ما لاحظناه من خلال قراءة "طرابيشي" لروايات "تجيب محفوظ" هو أن صاحب مشروع نقد النقد بدا وكأنه فقط ينبش في متون "تجيب محفوظ" بحثاً عن بذور فلسفية، دون نقد الأفكار التي تبناها الروائي المصري، وإن بدا الأمر مفهوماً بخصوص معتقد صاحب جائزة نوبل في الآداب؛ فكل إنسان حر في معتقده، لكن ما يتعلق بالمذهب السياسي الذي يتبناه "تجيب محفوظ" كان من الأفضل أن يعلق "طرابيشي" عليه.

ب/ التحليل النفسي للبطل الروائي - روايات حنا مينة نموذجاً -

يرى "طرابيشي" أنه يمكن تطبيق منهج التحليل النفسي على الشخصيات البطلة من أجل كشف لاشعورها، مع التأكيد على أن لاشعور الشخصية البطلة يجب أن يكون مخالفاً للاشعور الخاص بكتّاب الرواية، لأن الكاتّب حينما يكتب رواية ما فهو لا يكتب سيرة ذاتية، يقول صاحب كتاب "الروائي وبطله" { البطل الروائي ليس نسخة طبق الأصل عن الروائي، والنسخة أياً ما يكون حظها من الدقة والمطابقة، لا يمكن أن تدب فيها الحياة، وما من شيء يقتل الحياة في البطل الروائي كآلية، ولهذا لا يمكن تصوّره بحال من الأحوال تابعا لخالقه تبعية "ربوبيته" سواء في شعوره أو لا شعوره.¹ فالبطل الروائي إذا كان نسخة مطابقة للكاتب إذن لن يكون هناك عمل إبداعي، لأنه إن كان البطل الروائي صورة طبق الأصل للكاتب، فيكون هذا الأخير وكأنه يسرد سيرة ذاتية، والعمل الروائي عمل إبداعي يتضمن الجديد، فالبطل الروائي يستحيل أن يكون نسخة عن مبدعه؛ يذهب صاحب مؤلف "الروائي وبطله" إلى أن رواية "حكاية بحار" من أكثر الأعمال الفنية أصالة وأقدرها على التوصيل وأبقاها في الزمن؛ وهي التي تبلغ العتبة المحرمة والمقدسة لمملكة اللاشعور.

هذا ويرى صاحب مشروع نقد النقد أن من أبرز السمات الأكثر تمييزاً لروايات "حنة مينة" انقسامها إلى روايات آباء عمالقة وروايات أبناء أقزام أو أشباه أقزام، والجديد بالذكر أن روايات "حنة مينة" تنوزع إلى صنفين: روايات التخيل وروايات السيرة الذاتية، وما يميز روايات التخيل هي أنها إجمالاً روايات التعلّق الأبوي، وروايات السيرة الذاتية هي روايات التقزم البنوي.²

إن روايات "حنة مينة" تسعى إلى جعل الآباء في مكانة عالية مضخمة، أما الأبناء فتسعى إلى تقزيم دورهم، وهو ما يتجلى من خلال ثلاثية "حكاية بحار"؛ هذا الأب المُعَمَّق، المُؤمِّل، المُؤسِّط، المخلد، هو الذي سيأخذ "سعيد حزوم" على عاتقه أن يتماهى وإياه ليطابقه في الهوية مطابقة النسخة للأصل، وانطلاقاً من عمومية الأمثال الشعبية التي تؤكد أن { الذي خَلَفَ ما مات } و { أن الولد سرّ أبيه } و { أن من شابه أباه فما ظلم }... إلخ، وانطلاقاً مما تقدمه روايات "حنا مينة" وخاصة روايات السيرة الذاتية بين القالب الأبوي والعجينة البنوية، تقدم

¹ جورج طرابيشي، الأعمال النقدية الكاملة، دار مدارك، ج3، ط1، الإمارات العربية المتحدة، 2013، ص 390.

² المصدر نفسه، ص 497.

رواية "حكاية بحار" بطلا بنويا متعينا تسبق ماهيته وجوده؛ وتتحكم به تحكم "الطبيعة الطابعة" ¹ "بالطبيعة المطبوعة" كما في فلسفة القرون الوسطى. إن "سعيد حزوم" بطل رواية "حكاية بحار" هو خير مثال على أن "حنة مينة" يقزم الأبناء ويعملق الآباء، فطيلة الأجزاء الثلاثة لـ "حكاية بحار" سيظهر "سعيد حزوم" مطاردا شخصية والده ومحاولا أن يكون مثله.

إن صورة الفلسفة العامة التي تقدمها لنا ثلاثية "حكاية بحار" تظهر في شكل مبادئ تأخذ في الغالب شكل الأحكام العامة؛ والأقوال المأثورة مثل: {روح الأب تجري في الابن مع الدم، منذ أن يكون نطفة في الرحم} {روح البحار لا تموت، بل تنتقل من الأب إلى الابن} لذلك يؤكد "طرابيشي" أننا هنا أمام ضرب من فلسفة بذرية: وهي في "حكاية البحار" ذات تأويل أبوي أحادي.² إن الفكرة الأساسية في الرواية "حكاية بحار" هي رغبة الابن في أن يكون مثل والده، فإذا كان والد "سعيد حزوم" بحارا له العديد من البطولات، فإن سعيد أيضا سيكون بحارا وسيحاول أن يكون مثل والده.

هذا ونجد في رواية "حكاية بحار" نصوصا عديدة تؤكد التماهي مع أبيه، مثل قوله: {والدي كان صالح حزوم، وكان علي كما استقر في ذهني أن أكون مثله، لا أهاب عدوا، ولا أبالي باقتحام أية صعوبة، ولا أتوانى أن أكون في مقدمة المهاجمين أو المدافعين في المعارك التي كنا نخوضها مع أولاد الأحياء الأخرى، وخاصة الأحياء التركية} ³ وهذا النص يُبين تأثر الصبي "سعيد حزوم" بوالده؛ إلى أن أصبح يقلده، فإذا كان والده شجاعا ويقف لنصرة المظلوم، ويقف ضد الهجمات التي تأتي من الأحياء التركية، فإن ولده يقوم بذلك أيضا مع الأولاد الصغار؛ وهناك نص ثاني يعترف فيه "سعيد حزوم" بأنه مفتون بوالده حيث يقول: {الولد يفتن أول ما يفتن، وبأكثر ما يفتن، بقوة والده ... أنا أذكر حتى الآن تلك العروق الزرق المتعرجة النابضة تحت الجلد في سطح كفيه، كان فيها دم وغضب وعنف} ⁴

إن هذا النص يُبين بوضوح كيف كان "سعيد حزوم" مفتنتا بقوة والده، وكيف كان ينظر إليه بإعجاب، وإلى غاية هذه النقطة الأمر طبيعي، فكل ولد صغير يفتن بوالده، ويحاول

¹ جورج طرابيشي، الأعمال النقدية الكاملة، ج3، مصدر سابق، ص 543.

² المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

³ حنا مينة، حكاية بحار، دار الآداب، ج1، ط1، بيروت، 1981، ص 223.

⁴ المرجع نفسه، ص 131.

تقليده؛ وهذا النص يوضح نظرة "سعيد حزوم" إلى والده كبطل قوي وشجاع، يغضب إن رأى إنسانا يُهان أمامه، لذلك افتتن به وأراد هو أيضا أن يكون صورة طبق الأصل عن والده؛ وهذا من خلال قوله في موضع آخر { من لا يتعلم مهنة والده؟ ابن النجار يصبح نجارا، وابن الحلاق حلاقا، وابن البحار بحارا }¹ وهذا الافتتان جعل "سعيد حزوم" يرى أنه يجب أن يكون بحارا مثل والده، لأن كل ابن يعمل مهنة والده، وهو ما لا نوافق صاحب النص هنا؛ فقد يكون هناك ابن فلاح ويعمل طبيبا أو وزيرا...الخ.

إن نظرة "سعيد حزوم" التعظيمية إلى والده هي التي جعلته يقول: { كنت مفتونا بوالدي، وأريد أن أصبح بحارا مثله }² ومن هنا نفهم أن "سعيد حزوم" سيصبح حينما يكبر بحارا محاولا اقتفاء أثر والده، لكن هذا لا يجعلنا نقول أنه سيكون عظيما مثل والده، فقد يفشل الابن في تحقيق مكانة والده؛ والنصوص كثيرة جدا تؤكد على تماهي "سعيد" مع والده مثل قوله: { جاء دوري كي أحافظ على ما كانه والدي .. ولن أعق أبوته أبدا } وقوله أيضا { من اليوم سأبرهن على أنني خليفة والدي، سأبرهن على أنني من صلبه.. جدير بالاسم الذي أحمله }، { والدي هو أنا كان في ذاتي .. كان عائلتي كان معلمي ومثلي الأعلى } { أنا هنا امتداد له من هو سعيد حزوم دون صالح حزوم }.³ فهذه النصوص تُبين أن "سعيد" عقد العزم على أن يكافح ويسير في الطريق الذي شقه والده قديما ويحافظ على مكانة والده.

هذا ويدعو الشاهد الأخير الذي يؤكد فيه بطل رواية "حكاية بحار" على أنه لا يمثل شيئا دون والده وقوله من يكون "سعيد حزوم" دون "صالح حزوم"، ولئن بدا من عشرات الشواهد المماثلة أن "سعيد حزوم" اختار بطوعه ورضاه أن يتمثل بمثال والده، ولكن عشرات الشواهد النقيضة تدل على أن قدوة "صالح حزوم" هي التي فرضت نفسها قصرا على "سعيد حزوم" ليقنتي بها.⁴

إن ما نفق عليه هنا هو أن "سعيد حزوم" يقلل من شأنه، وهو الذي يقول من هو "سعيد حزوم" دون "صالح حزوم"، وهذا الكلام يجعلنا نقول أن سعيد لن يحقق أي نتيجة باهرة في

¹حنا مينة، حكاية بحار، ج3، مرجع سابق، ص 239.

²المرجع نفسه، ص 237.

³جورج طرابيشي، الأعمال النقدية الكاملة، ج3، مصدر سابق، ص ص 544، 545.

⁴المصدر نفسه، ص 545.

ميدانه ما دام أنه يقلل من شأنه؛ وفي الجزء الثاني من ثلاثية "حكاية بحار" عندما التقى "سعيد حزم" بصديق والده؛ وراح هذا الأخير يعرض بطولات والده وقال له لن يتعرض لعائلتك أحد وأنت أخونا من اليوم، حينها أدرك "سعيد" أنه لا شيء دون والده؛ على حد تعبيره، كما أنه قال: {هيبه والدي تحيطني. تصير هالة حول رأسي} ¹ وكأن "سعيد" لا شيء دون والده، فكان من الأحسن أن يصور الكاتب الابن في هيئة قوة، يشق لنفسه دربا نحو الأفضل وليس أن يكون مجرد تابع فقط.

هذا وهناك نصوص أخرى لها جانب سلبي بالنسبة لـ "سعيد حزم" فبعد أن كانت ذكرى الأب عكازا ومهمازا معا، أصبحت عصا وهراوة، مثل هذا النص {إنك ابن صالح حزم يد الماضي تغل يد الحاضر، شرف والدك طوق حديدي في عنقك} ² ويقول أيضا {أنا بليتي بوالدي .. بهظني بقامته وضع قيذا في عنقي بسيرته} ³ وهذا النص الأخير يبرز الجانب المظلم من تأثر "سعيد" بوالده، وكأن هذا الأخير وضع قيذا في عنق ولده؛ هذا القيد الذي جعل ابنه غير متحرر؛ فالكل أصبح يتحدث عن والد "سعيد حزم" فأمه تقول: كان والدك و"قاسم" يقول كان والدك، و"كاترين" تضربه بعصا والده ⁴ والواقع أن القارئ لسيرة "سعيد حزم" يكتشف أن هناك خلا ما قد وقع لا في آلية التماهي وحدها؛ بل في مفهومه أصلا، فمع أن التماهي هو في الأساس آلية سوية من آليات الحياة النفسية ووسيلة صحية من الوسائل المتاحة للأنثى الطفلي لإنضاج نفسه؛ لكن مع حالة "سعيد حزم" ووالده، ينم الأمر عن طبيعة مرضية. ⁵

إن الأمر السوي في التماهي الأبوي يكون في حالة الابن الصغير الذي يتأثر ويعجب كثيرا بوالده؛ لكن مع حالة "سعيد" فالأمر مختلف فهو يأخذ العمر كله وهو متأثر بوالده، إذ من المفروض أن يتحرر من والده في مرحلة المراهقة؛ هذا ويتم التماهي السوي والحقيقي لا شعوريا؛ حيث يتم فيه استدماج المثال الوالدي سواء أكان أبوسيا أو أموسيا، أما التماهي القصدي الذي يكون بالإرادة كما هو الحال مع "سعيد حزم"، في العقد الذي عقده مع نفسه،

¹ حنا مينا، الدقل، دار الآداب، ج2، ط1، بيروت، 1982، 189.

² المرجع نفسه، ص 217.

³ المرجع نفسه، ص 214.

⁴ قاسم وكاترين الحلوة، شخصيتان في ثلاثية حكاية بحار.

⁵ جورج طرابيشي، الأعمال النقدية الكاملة، ج3، مصدر سابق، ص 546.

الفصل الأول: مطارحات نقدية عند جورج طرابيشي

فذلك لا يكون إلا ضربا كاذبا من التماهي؛ ولن يفلح في استبطان المثلث الوالدي واستدخاله، أي في إلغاء المسافة الفاصلة بين الأنا وبينه كموضوع خارجي.¹

إن التماهي السوي مع الأب يحدث للطفل لاشعوريا، فيحاول الطفل تقمص شخصية أبيه وهو ما يتجلى في تصرفاته؛ كأن يحاول ارتداء ملابس أبيه أو حذاءه، أو أن يقلده في بعض السلوكات التي يقوم بها الأب كالتدخين مثلا... الخ لكن أن يكون التماهي من خلال إرادة مسبقة للأب فهذه حالة مرضية كما هو الحال مع "سعيد حزوم" الذي أصبح يذكر أباه في كل لحظة وإن حدث أن نسي يذكره أحد ما سواء أمه أو أصدقاء والده؛ إلى أن وصل الطفل إلى الحالة التي يصرح فيها أن والده أصبح يمارس ضغطا عليه.

كما أن التماهي السوي هو التماهي المبكر، بمعنى التماهي الذي يتم في طور من العمر لا يكون فيه الأنا الطفلي قد تصلب وأخذ شكله النهائي بعد؛ بل على العكس فيكون في حالة قابلية التشكل؛ بحيث يكون مفتحا على الإستدخالات الجديدة وقادرا على تحويلها إلى أجزاء حميمية منه؛ أما تماهيات الطور المتأخر فتكون غير قابلة لإعادة الصهر والاستدماج؛ والحال أن "سعيد حزوم" بموجب العهد الذي عاهد نفسه وأباه عليه لم يسلس قياده لسيرورة التماهي مع المثلث الأبوي إلا في سن المراهقة.²

إن "سعيد حزوم" حالة مرضية والدليل على ذلك أنه لم يعيش المراهقة، لأنه لو عاشها فعلا لتمرّد على والده، أما هو فأخذ كامل عمره معجبا بوالده؛ ومن المعلوم أن سن المراهقة هي سن فك التماهيات؛ ولا سيما الوالدية منها، كمؤشر على البلوغ؛ أي دخول الشخصية في طور الاستقلال الذاتي، وهي مرحلة صعبة من المراحل التي يمر بها الإنسان.³ فالمراهقة هي اللحظة التي يرى فيها الابن أنه أصبح قويا ويمكن أن يكون ندا لوالده لذلك يتمرد عليه؛ فالمراهقة تتميز بالصعوبة والمشكلات؛ والسبب في ذلك تيقظ شعور المراهق بذاتيه ووجوده وكيانه؛ ورغبته في أن يعترف له الآخرون بهذا الوجود وهذا الكيان؛ كما تظهر المشاكل بسبب ظهور الدوافع الجنسية بشكل قوي نحو الجنس الآخر؛ ومعارضة المجتمع لهذه الدوافع واستنكارها، ومن المعلوم أن الفرد في مرحلة الطفولة يعتمد بشكل كبير على الوالدين؛ وفي

¹ جورج طرابيشي، الأعمال النقدية الكاملة، ج3، مصدر سابق، الصفحة نفسها.

² المصدر نفسه، ص ص 546، 547.

³ المصدر نفسه، ص 547.

مرحلة الرشد يتمتع بالاستقلال الكامل؛ لذا نجد المراهق يتعجل الوصول إلى مرحلة النضج، وقد يسعى الآباء إلى الاحتفاظ بحالة التسلط وتتجم المشكلات بين الطرفين.¹

إن "سعيد حزوم" لم يعيش حياته مثل باقي الناس، وكأنه منذ أن ولد كُتب له أن يسعى إلى مطاردة شبح والده طوال حياته، دون أن يثبت ذاته ووجوده؛ هذا وتتميز التماهيات المبكرة بأنها قابلة للدمج وقابلة أيضا للتجاوز؛ وبهذا فهي تماهيات على طريق تكوين الهوية؛ أما التماهيات المتأخرة للمراهقة؛ فليست غير قابلة للدمج فقط بل هي أيضا مستعصية عن التجاوز؛ فهي من طبيعة تثبيتية، فهي مانعة لتكوين الهوية كقوله "من هو سعيد حزوم دون صالح حزوم؟" وفي هذا سلب للهوية وخواء لها.² وهنا يتجلى الجانب المرضي في شخصية "سعيد حزوم" فالتماهيات المبكرة تساعد على بناء الشخصية وهي حالة طبيعية، يتقصد فيها الابن شخصية والده، بينما في المراحل المتأخرة يكون ذلك عائقا أمام بناء الشخصية، فيكون ذلك التقليد والتقمص سببا في عدم تكوين الشخصية ويصبح الابن تابعا لوالده ويقر أن شخصيته لا شيء دون شخصية والده، وهذا في الوقت الذي من المفروض على الولد أن يتحرر ويحاول الاستقلال عن والده.

إن عدم تكوين هوية وشخصية "سعيد حزوم" هو الذي جعله في كهولته ورجولته وفتوته باحثا أبديا عن أبيه، فرغم مرور سنوات منذ أن اختفى والده وبحث عنه في السفينة التي غرقت منذ عام وهي سفينة فرنسية، إلا أنه مازال يبحث عنه لما انتقل من اسكندرونه إلى اللاذقية والتقى الرئيس الذي يعرف والده لذلك { بذل جهدا ليؤكد لأمه ولنفسه قبل ذلك أن والده حي، وأنه سيعود وأنه سيعمل في البحر حين يعمل، بهدف البحث عنه، إضافة إلى ممارسة المهنة التي يحبها والتي نذر أبوه لها }³

إن "سعيد حزوم" شخصية هشة لأنه لو كان شخصية قوية لأقبل على الحياة ولكان قويا لمواجهة الصعاب، بينما هو ظل ينتظر عودة والده المختفي؛ ليختفي تحت رداءه؛ ومن هنا نفهم أن قدر "سعيد حزوم" كان أن يكون باحثا أبديا عن أبيه، بحث الوهم عن حقيقته، لذلك كتب عليه أن يبدأ حياته بالترحال من جديد؛ دوما بحثا عن والد ضائع حيث يؤكد قائلا "لا بد

¹ إسماعيل خليل إبراهيم، التربية الحديثة للمراهقين، دار النهج، ط1، سورية، 2008، ص ص 17، 18، 19.

² جورج طرابيشي، الأعمال النقدية الكاملة، ج3، مصدر سابق، الصفحة نفسها.

³ حنا مينا، الدقل، مرجع سابق، ص 193.

أن ألقاه ولو أنفقت مئة عام"، ويؤكد "طرابيشي" أن ذلك البحث لم يكن لأنه ابن بار يبحث عن والد ضائع؛ بل لأنه ولد ضائع يبحث عن أبيه الذي لولاه لبقى متجردا من الكنية والهوية.¹ هذا ويتبين لنا أن ذلك البحث المضني والجهد الذي بذله "سعيد حزوم" بحثا عن والده؛ وتلك الرحلات التي قام بها بحثا عنه، هو في حقيقة الأمر لم يكن يبحث عن والده الضائع بل كان يبحث عن ذاته الضائعة فهو كما يقول {من يكون "سعيد حزوم" دون "صالح حزوم"} وكأنه لم يؤسس ذاته بعد وذاته لا تتأسس دون والده.

يؤكد صاحب مشروع نقد النقد أن التماهي ليس هو التقليد، كما يستدل من اشتقاقه سيرورة اكتساب للماهية، وقد يكون التقليد بمثابة خطوة أولى على طريق التماهي الذي هو بدوره خطوة نحو تكوين الهوية؛ ولكن ينقلب التقليد إلى إذلال إن هو تعلق بالراشد؛ فهو إذلال لكرامة الهوية إلى مستوى الذيلية، فالتماهي يكون تدريبا أوليا على حرية الهوية؛ ولكن التدريب موقف عبودية.² فالتماهي إن كان تقليدا في الطفولة فلا مشكلة، لكن إن كان عند الإنسان الراشد فهو إذلال، لأن الإنسان يجب أن يتحرر ويبدع.

يرى "طرابيشي" أن تعدد القرائن في "حكاية بحار" على أن تماهيات "سعيد حزوم" كانت من باب المحاكاة الاسترقاقية؛ لا من باب التأسيس الكريم للهوية، و"كاترين الحلوة" التي كانت عشيقة الأب وأصبحت عشيقة الابن، هي أول من نبهت "سعيد" إلى الحقيقة حين قالت له {أنت طمحت منذ المرحلة الأولى أن تبرز بحارا، أن تقلد والدك في سلوكه، في رجولته وشجاعته، ولكن والدك كان شجاعا لا صبيا مثلك}³ وكان "سعيد حزوم" رغم أنه رجل إلا أن له مشاعر مرهفة لطفلة صغيرة تريد والدها؛ وهذا أمر مخزي؛ ويظهر هذا التقليد حينما قرر "سعيد حزوم" أن يرتدي ثياب والده حيث يقول {سأرتدي ثيابه وأظهر فيها بين البحارة، لن ألبس السترة أحسبها ضيقة، يكفيني الشروال والزنار وطاقية الرأس، سأذهب إلى الميناء وأنهى عملي في الزورق، أقول للمسؤولين للجميع أنا مسافر في البحر، وأقول للبحار العجوز وداعا، سنرى مرافئ العالم التي كنت تتحدث عنها}⁴ ويظهر أن هذا التصرف الذي من

¹ جورج طرابيشي، الأعمال النقدية الكاملة، ج3، مصدر سابق، الصفحة نفسها.

² المصدر نفسه، ص 548.

³ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

⁴ حنا مينا، الدقل، مرجع سابق، ص 275.

المفروض أن يقوم به "سعيد حزوم" حينما كان طفلا وليس حينما أصبح رجلا، فهو لا يقوم بذلك التقليد لاشعوريا، بل يقوم به إراديا، لذلك نقول هنا أنه حالة مرضية؛ لأن هذا التصرف لا يفيد في تكوين الشخصية.

هذا ويؤكد "سعيد حزوم" أن قوة المثل هي التي كانت تحركه تدفعه وتتمي فيه روح التحدي والتضحية، فوالده كان الأنموذج الذي كان يرغب أن يصيره وفي كل عمل وكل موقف صعب كان يتساءل: كيف كان والدي سيتصرف لو أنه كان في مكاني؟ حيث يقول: { وأنا أكابد هما قاتلا لعجزي عن إخراج الجثة، طرح السؤال نفسه علي: كيف كان يتصرف والدي لو كانت جثتي هي التي في الباخرة؟¹ يبدو أن بطل رواية "حكاية بحار" لم يعيش حياته، فكلما يقوم بخطوة ما إلا ويستذكر والده، فهل فعلا هذا الإنسان سوي؟ صحيح الإنسان يتأثر ويحزن لفراق الأحبة لكن ليس مثل هذه الشخصية المريضة.

هذا ويطرح صاحب مشروع نقد النقد السؤال هل صار "سعيد حزوم" يوما ذلك الإنسان الحقيقي؟ هل امتلك يوما الإيمان الذاتي؟ وكيف كان في إمكانه أن يمتلكه وهو الذي لم يكن له من إيمان آخر، أو عقيدة أخرى غير أن يكون مثل والده؟ فالرجل يوهم نفسه طوال حياته؛ ويوهم قراء سيرته على امتداد صفحاتها الألف أن "أباه كان يريد مثله في كل شيء"² وهو ما يؤكد أن "سعيد حزوم" لم يكن يملك شخصية مستقلة؛ فهو عاش كل حياته في الأوهام؛ كل حياته وهو يريد أن يكون مثل والده، ولم يكن له قرار مؤسس على قناعاته الشخصية المستقلة؛ ففي كل موقف صعب يواجهه يستدعي والده الغائب، لذلك كان بمثابة شخص ضائع.

يذهب "طرابيشي" إلى أن التماهي السوي هو عنصر بناء للهوية وعامل الإنضاج والاستقلال الذاتي، أما التماهي التقليدي أو العصابي فهو يأتي في حالات وهن الشخصية؛ بدافع تضמיד الجرح النرجسي؛ وفي هذه الحالة لا يكون الهدف هو إنماء الشخصية وتحقيق الاستقلال المرغوب، بل يكون مشاركة الوالدين كلية قدرتهما المفترضة؛ والارتقاء بغير جهد إلى مقامهما والتمتع بامتيازاتهما.³

¹ حنا مينا، الدقل، مرجع سابق، ص 244.

² جورج طرابيشي، الأعمال النقدية الكاملة، ج3، مصدر سابق، ص ص 548، 549.

³ المصدر نفسه، ص 549.

هذا ويعد التماهي العصابي حالة مرضية الحالة التي يكون فيها الولد عالة على المجتمع مجرد شخصية ضعيفة تحتمي بشخصية والده، إذ يسعى إلى تسلق جبل والده دون جهد ويضع نفسه في القمة؛ بينما القمة تحتاج إلى تضحيات وشجاعة للوصول إليها، فكل ما يقوم به الولد يقوم به لأنه ولد فلان ولا استقلال له؛ يقول "سعيد حزوم" عن والده أيضا {يوم قام بمغامرته الكبيرة في النهر، وأنقذ المراكب والمواعين، ضجّ الحي كله بالخبر، وجاء الناس من كل الميناء يهنئونه بالسلامة، ويمتدحون شجاعته ورجولته وهمته، يسألونه أن يروي لهم ما حدث وكيف حدث، وعلى تأففه من إعادة الحديث، كان يضطر إلى الكلام عن الحادث، وكنت أشعر بسعادة بالغة عندئذ، وأفتح أذني جيدا وتشدني صوره حتى أحس أني مكانه، وإني أقوم بما قام به، وأواجه كما واجه الإعصار وأنتصر مثله، وكان هذا كله يثلج صدري ويملأني بالزهو¹} وما يثير الانتباه في هذا النص أن "سعيد حزوم" كان يعيش في الأوهام والأحلام، والده يقوم بالبطولات وهو يتخيل نفسه مكانه مواجهها الإعصار ومنقذا لأرواح الناس، والمشكلة لا تكمن فيه إن كان ولدا صغيرا بل سيواصل العيش في الأحلام حتى وهو كهل؛ وهذه هي الطامة الكبرى، لأنه سيعيش في برج عاج، وينسى العمل ومواجهة الواقع.

هذا وفي نص آخر يعود إلى مختتم العقد الثالث من عمر "سعيد حزوم"؛ ولكن يرجع في الواقع إلى زمن مراهقته، يتحدث فيه الولد عن الوالد الغائب في الجبل بلهجة العاشق الحقيقي، مؤكدا أنه يعشق والده بجنون ويتمنى أن يقبله؛ وإنه إن عاد يتوسل إليه كما تتوسل المرأة إلى زوجها، ويقول له أشياء عاطفية ويقبل يديه وقدميه، ولن يدعه يرحل حتى يستجيب لطلبه، مؤكدا أن البيت لن يهدأ إلا عند عودته.²

من هنا نفهم أن شخصية "سعيد حزوم" شخصية مرضية وإلا كيف نفسر أنه في المرحلة التي كان على "سعيد حزوم" أن يثبت رجولته وقوته واهتمامه بالبيت، نجده يبرز عكس ذلك مشاعر أنثوية لا تليق به ولا تليق حتى بكونه ابن بحار شجاع له ماض وسجل رجولي خالد في نفوس أهل حيه وكل من يعرفه؛ كما أن "سعيد حزوم" لم يقم برد صورة والده إلى حجمها الطبيعي، أو أن يعرضها على مشرحة الواقع؛ فهو يبدو أنه كلما تقدم في العمر إلى بواكير الشيخوخة يزداد اندفاعا في عملية أمثلة الأب وصولا إلى تخليده كما أكدنا في المواضع

¹ حنا مينة، حكاية بحار، مرجع سابق، ص 224.

² جورج طرابيشي، الأعمال النقدية الكاملة، ج3، مصدر سابق، ص 552.

السابقة، وبدلاً من ممارسة النقد على الأب، يقوم هو برفعه إلى درجات عالية مؤمثلة.¹ إن الإنسان السوي في مرحلة المراهقة سيقارن والده مع أقرانه ليكتشف مثلاً أن هناك من هو أقوى من والده، ثم يكتشف الكثير من الحقائق والعيوب والأخطاء التي لم يكتشفها في مرحلة الطفولة وذلك لا يتأتى إلا بآلة النقد، ولكن الآلة النقدية لـ: "سعيد حزوم" معطلة.

إن شخصية "سعيد حزوم" تعاني انفصام فتارة يتحدث ويدافع عن فكرة مطابقته لمثاله والعبارات كثيرة جداً تؤكد على ذلك كقوله "أنا سعيد حزوم ابن صالح حزوم" "أنا بحار ابن بحار" الخ. وحينما كان يسمع العبارات الرنانة المحببة إلى أذنيه كقولهم "ابن أبيه والله"، "سعيد حزوم رجل مثل والده"، "كأنما هو صالح في شبابه" كان في غاية السعادة والسرور.² فالجانب الأول من تماهي "سعيد" مع والده؛ هو نظرة "سعيد" الإيجابية إلى والده وصورته بأنه يشبه أباه حتى في أحلك الظروف مثل غرق والده في السفينة، أو فقدانه؛ فرغم أن والد "سعيد" غائب والأرجح أن يكون جثة هامدة، إلا أن ولده يسره حينما يُقال أنه مثل والده، وهو ما يوضح رغبة "سعيد" في أن يكون مثل والده، وأنه مفتون به، حتى ولو كان في أصعب الأوقات والظروف، فرغبته لا تنقطع؛ حتى أنه يرى والده في ذاته يقول: { كان هو أنا كان في ذاتي كان عائلتي كان معلمي ومثلي الأعلى }³ إنه وعلى مدار ثلاث أجزاء من "حكاية بحار" لم يتوان "سعيد" في الحديث عن رغبته في أن يكون مثل والده، إلى غاية أواخر حياته ومازال يسعى إلى أن يتطابق مع والده.

هذا ويوجد لـ "أنا" "سعيد" جانب مظلم أقام عليها الحداد والمناحة؛ ويقر بعجزه عن الارتقاء إلى القمة الشاهقة التي رفع إليها والده، فمثلاً حينما ضرب "كاترين الحلوة" حيث يقول: { نهضت إليها وصفعتها مرة ومرة ومرة احمر وجهها انتفش شعرها. امتقع لونها حتى قلت إنها ستهاجمني وتمزقني بأسنانها ... دخلت غرفتها وأغلقت الباب بقيت وحيداً مذلاً، مهاناً محكوماً بالنذالة مرتكباً تلك التفاهة التي نهاني عنها والدي }⁴ وهذا المثال يعد من بين الكثير من الأمثلة التي جعلت "سعيد" يفشل في الوصول إلى المكانة المرموقة التي وصل إليها والده؛

¹ جورج طرابيشي، الأعمال النقدية الكاملة، ج3، مصدر سابق، ص 552.

² المصدر نفسه، ص 554.

³ حنا مينة، المرفأ البعيد، دار الآداب، ج3، ط1، بيروت، 1983، ص 121.

⁴ المرجع نفسه، ص 173.

حتى أنه في آخر أيام حياته يقر أن والده قد أطل عليه من قاع الذكريات؛ وخيل إليه أن والده مطلع على كل حياة ولده؛ وأنه خجل من كل ما قام به، وأن في نظره خيبة أمل كبيرة.¹

إنَّ ما نستنتجه هنا هو أن شخصية "سعيد حزوم" هي شخصية مرضية بقيت مترنحة بين محاولة تقليد الوالد ونيل رضاه؛ وبين جلد الذات والخوف من عدم نيل رضاه، فالتحليل النفسي للبطل الروائي لرواية "حكاية بحار" جعل "طرابيشي" يكتشف أن روايات "حنة مينة" تعلي كثيرا من قيمة الآباء وتقزم الأبناء، كما أن هذه الشخصية ونعني بها "سعيد حزوم" لم تكن في المكانة المرموقة الحسنة التي تجعل القارئ يستفيد منها؛ إن التحليل النفسي للبطل الروائي جعل "طرابيشي" يكتشف أن شخصية "سعيد حزوم" شخصية هشة إذ هي أشبه بفتاة ودیعة في ريعان الشباب تختفي وراء والدها؛ وتنتظر أن يزفها إلى زوجها ليحميها هو بعده، إذ كان من المفروض أن يكون "سعيد" رجلا قويا وشجاعا.

إن القيمة النقدية التي نستنتجها هنا هي أن "طرابيشي" لم يطبق التحليل النفسي على الكاتب إنما طبقه على البطل الروائي ليكتشف أنه شخصية مرضية، وهنا تكمن خصوصية الدراسة التي قام بها "طرابيشي"، فلو يطلع "حنة مينة" على دراسة "طرابيشي" سيكتب لنا رواية أخرى مع بطل روائي أقوى وهكذا يكون تطور الرواية العربية؛ لكن مع يجب التأكيد على أنه لا يمكن فهم كل ما يريد الكاتب قوله من خلال التحليل النفسي فقط، لأن الفكرة لها أبعاد نفسية وسياسية وفكرية وأخلاقية... الخ.

¹ جورج طرابيشي، الأعمال النقدية الكاملة، ج3، مصدر سابق، ص 556.

3/ واقع الفلسفة في المجتمع العربي

أ/ موقف طرابيشي من الفلسفة العربية

أولاً: أزمة الفلسفة على الصعيد العالمي:

يرى "طرابيشي" أن الفلسفة المعاصرة عالمياً تعاني من أزمة تطور العلم، فالفلسفة رأت النور وتطورت قبل أن يرى التصور العلمي للعالم النور، ومنذ أن طرح العلم نفسه أداة وحيدة للمعرفة والسيطرة راح مجال العلم يتقلص، { فتطور الفيزياء الرياضية قد أغنى عنها في معرفة الطبيعة والكون، وتطور علم الأحياء والتشريح قد وضع حداً للتفلسف في مجال "خلقة الإنسان" وجاء مولد علم النفس ليستنقذ منها موضوعها الأثير في النفاذ إلى كنه النفس البشرية (...) } وقل مثل ذلك في تطور علوم الاجتماع والسياسة الذي أقفل باب البحث في المدينة الفاضلة.¹

إن تطور الفيزياء التي تدرس الظواهر الميكروفيزيائية والماكروفيزيائية، وتطور البيولوجيا التي جعلت الفلسفة لا تبحث في ميدان الجانب الجسدي وكل ما يتعلق به؛ خاصة وأن علم البيولوجيا حققت نتائج باهرة في المجال الخاص بها؛ وتطور علم السياسة وعلم الاجتماع وعلم النفس جعل أهم المواضيع التي تبحث فيها الفلسفة قديماً تتقلص، وهو ما جعل العلوم هي التي تفسر العالم وتحاول فهمه؛ ورغم التقلص الكبير الذي طرأ على هذا النحو في مجال بحث الفلسفة؛ إلا أنها استطاعت في العالم الحديث والمعاصر أن تجد لنفسها ما تشغل حوله مثل القيم والغايات النهائية، وأرادت نفسها تارة فلسفة علمية تعمل حصراً على مستوى الإبيستيمولوجيا، وجدير بالذكر أن { الثقافات الوحيدة المنتجة للفلسفة اليوم هي الثقافات المنتجة للعلم }² ولعلنا نتساءل لماذا؟ لأن العلم حينما يصل إلى أوج عطائه في مجتمع ما فهو يقدم بذلك مادة أولية للفلسفة لتشتغل عليه وتسعى إلى تطويره وتقديم مقاربات حلولية.

كذلك نجد الفلسفة اليوم تبحث في القيم، فمن المعلوم أن البيولوجيا مثلاً تطورت ومع تطور التقنية، ظهرت العديد من العمليات التي يقوم بها الأطباء، لكن تلك العمليات تهيئ الكائن البشري، وتحط من قيمته وقديسيته مثل التحول الجنسي، لذلك ظهرت الفلسفة التي تبحث

¹ جورج طرابيشي، هرطقات 1، مصدر نفسه، ص ص 59، 60.

² المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الفصل الأول: مطارحات نقدية عند جورج طرابيشي

في هذا المجال أو ما يسمى بـ "البيوتيقا"، وهي ميدان يسعى لحل المشكلات الأخلاقية في المجال الطبي لكي يحافظ الكائن البشري على قدسيته وكرامته.

إن الفلسفة تتبع العلم في مختلف خطواته، حتى إذا أوقفه إشكال عادت من جديد بتساؤلاتها لتفحص الأمور وتحاول الإجابة عن الأسئلة، والإجابة التي تقدم من طرف الفلاسفة بكل موضوعية تتناولها العلوم من جديد كما أن الفلسفة تبحث في الطبيعة وما وراءها، والميدان الماورائي هو ميدان من اختصاص الفلسفة وحدها.¹ إن الفلسفة ليست فلسفة واحدة بل فلسفات متعددة؛ فنجد مثلا فلسفة العلوم التي تعالج مختلف المشكلات التي يصادفها العلم سواء كان في ميدان الرياضيات أو الفيزياء أو العلوم الإنسانية.

هذا ويقول "طرابيشي" {وحسبنا أن نقرر أن الثقافة العربية المعاصرة غير منتجة للعلم حتى نفهم لماذا يتحتم أن يكون المتفلسفون العرب؛ عالة سواء على الفلسفة الإسلامية القديمة أو الفلسفة الغربية الحديثة. فانتفاء شرط الإنتاجية العلمية لا يترك لهم من نصاب آخر سوى أن يكونوا في الفلسفة من المستهلكين²} وهذا الشرط حاضر بقوة في الحضارة الأوروبية وهو ما جعل عديد الفلاسفة يأخذون مكانهم ومكانتهم في الفلسفة العلمية الغربية أمثال "غاستون باشلار" Gaston Bachelard {1962/1884} و"جورج كونغيلام" Georg Canguilhem {1995/1904} و"كارل بوبر" وغيرهم كثير؛ وحينما لا يكون هناك إنتاج علمي عربي؛ فإن المتفلسف العربي لن ينتج بالضرورة فلسفة علمية عربية، وسيتجه حينها إلى العلم الغربي محاولا التفلسف فيه، لكن سيجد أن كل ما يريد التفلسف فيه فيما يخص العلم الغربي قد سبقه إلى ذلك المتفلسفون الغربيون؛ حينها يستسلم المتفلسف العربي للاستهلاك والاجترار.

هذا وفي العصر الوسيط سيطر المسلمون على العالم لقرون، ونبغ مجموعة من الفلاسفة والعلماء وكانوا أساتذة العالم؛ في ميدانهم فنجد مثلا "ابن سينا" في الطب الذي اكتشف مرض "الأنتكستوما" دودة تسبب فقر الدم، ليعيد اكتشافها من طرف "أنجيلو دوبيني" عام 1838م، و"الرازي" مثلا أول من وصف بوضوح ودقة مرض الجدري، و"الزهرابي" الفضل في الجمع بين الطب والجراحة، و"الفارابي" في المنطق وفي الفلسفة، و"جابر بن حيان" في

¹ جمال الدين بوقلي حسن، قضايا فلسفية، المؤسسة الوطنية للكتاب، ج1، ط4، الجزائر، 1986، ص 33.

² جورج طرابيشي، هرطقات 1، مصدر سابق، ص 60.

الكيمياء... الخ¹ لذلك وجدت الفلسفة آنذاك ما تقتات به لتنمو وتتطور؛ زد على ذلك أن الفلسفة الإسلامية في العصر الوسيط عرفت تطورا لأن الكثير من الفلاسفة كانوا موسوعيين فكل من "ابن سينا" و"الفارابي" {950/870}م و"ابن رشد" {1198/1126}م... الخ ليسوا فلاسفة فقط؛ بل كانوا أيضا علماء وفقهاء في الدين... الخ.

كما أنه ومن المعلوم أن التاريخ لم يسجل أن أمة واحدة من الأمم استطاعت أن تحقق تقدمها العلمي قبل أن تحقق تقدمها الفلسفي، فـ "أثينا" مثلا عرفت "سقراط" قبل أن تعرف "أرخيمدس" Archimède {212/288} ق.م، والعرب، والمسلمون عرفوا "الكندي" و"الفارابي" و"ابن سينا" قبل أن يعرفوا "ابن الهيثم" و"الخوارزمي" و"البيروني"، وأوروبا عرفت "ديكارت" Descarts {1650/1596} و"بيكون" Bacon {1626/1581} قبل أن تعرف "لابلاس" و"فاراداي" والشعوب التي لم تعرف الفلسفة لم تحقق أي تقدم علمي.² فالعلاقة بين الفلسفة والعلم تكاملية

إن الشعوب العاجزة عن إنتاج معرفة علمية يستحيل عليها أن تنتج فلسفة، لأن الفلسفة تظهر نتيجة التطور العلمي، فمثلا المسلمون في العصور الوسطى أنتجوا معرفة علمية لذلك أنتجوا أيضا فلسفة؛ هذا ومثلما استفاد الغرب من علمائنا في العصر وإبداع معرفة علمية وفلسفية، علينا أن نعرف كيف نستفيد من علمائهم اليوم وتكوين معرفة علمية، وهو ما دعا إليه "رفاعة رافع الطهطاوي" حيث يقول: {ولا ينكر منصف أن بلاد الإفرنج الآن في غاية البراعة في العلوم الحكيمة وأعلاها في التبحر في ذلك، بلاد الانجليز والفرنسيين، والنمسا، فإن حكمائها فاقوا الحكماء المتقدمين، كأرسطو طاليس، وأفلاطون وبقراط وأمثالهم وأتقنوا الرياضيات والطبيعات، والإلهيات، وما وراء الطبيعات أشد اتقان} ³ لذلك لابد من الاستفادة من علوم هؤلاء حتى ولو كانوا مخالفين لنا في الدين؛ وعلينا أن نسعى إلى تطوير معارفنا لكي يحدث لدينا تراكم معرفي وننتج بعدها فلسفة عربية أصيلة.

¹جريدة جاري، التراث العربي الإسلامي بين النقل والإبداع وجهود العلماء في النهوض به، مجلة دراسات فلسفية، جامعة الجزائر 2، العدد 14، الجزائر، 2017، ص 35.

²البخاري حمادة، تأملات في الدنيا والدين، مرجع سابق، ص 299.

³رفاعة رافع الطهطاوي، تلخيص الإبريز في تلخيص باريز، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، دط، مصر، 2012، ص 30.

ثانيا: هاجس المتفلسف العربي

إن الفلسفة عندنا تعبر عن فكر مشئت متناثر لا تحكمه بنية محددة؛ كذلك التي حكمت فلسفتنا القديمة من منطق وطبيعيات وإلهيات، ومن ثم جاء فكرنا المعاصر مشحونا بمعارك فكرية بين المدارس الفلسفية الغربية لسنا أطرافا فيها، وهو ما جعل فكرنا يعيش حالة اغتراب عن تراثه وعصره.¹

إن انتفاء التفلسف في الساحة الثقافية العربية جعل المتفلسفة العرب يترجمون النصوص الغربية؛ ويتبنوها وأصبح المتفلسف العربي أمام مذاهب غربية متناحرة على أرضه، وهذه الصراعات في حقيقة الأمر لسنا طرفا فيها، وكأنها حرب بين دولتين غريبتين تجري على الأراضي العربية؛ من هنا يَبَيَّن لنا أن كل ما يمكن أن ننقد به الحضارة الغربية قد سبقتنا هي نفسها إلى نقد نفسها بنفسها، وبالعودة إلى الفلسفة النقدية التي يدعو إليها "حسن حنفي" التي تدعو إلى "الاستغراب" أو ما يسميه "ظاهرة الاستغراب" من منطلق انتشار الثقافة الغربية في وعينا القومي لدرجة الانبهار والتبعية لها والاستغراب جاء كرد على "الاستشراق"² ويمكن القول أن الانبهار بالغرب كان نتيجة تطور معارفهم وحضارتهم؛ وعلينا أن نعرف كيف نستفيد من حضارتهم.

إن موقف "طرابيشي" من الفلسفة النقدية لـ "حنفي" والتي لا تعدو تكون "فلسفة وكيلة"، وما يقال على فلسفة المفكر المصري يُقال أيضا على الفلسفات الأخرى التي تشهدها الساحة الثقافية العربية، ذلك أن كل ما يمكن أن ينقد به المتفلسفون العرب الحداثة الغربية حصرا قد سبقهم إلى ذلك النقاد الغربيون، سواء تعلق الأمر بأقطاب مدرسة فرانكفورت، أو مدرسة ما بعد الحداثة الفرنسية "جاك ديريدا" Jacques Derrida {2004/1930}، ليوتار Lyotard {1998/1924} وبودريار Baudrillard {2007/1925} "أو أصحاب التراكيب النظرية الكبيرة في الحداثة من أمثال فوكو Foucault {1984/1926}، تورين Touraine {1925/ /} إدغار موران Edgar Morin {1921/ /}."³

¹ عبد الرحمان بوقاف، مقالات فلسفية، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، ط1، الجزائر، 2017، ص 240.

² حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، ط1، القاهرة، 1991، ص 15.

³ جورج طرابيشي، هرطقات 1، مصدر سابق، ص 61.

يذهب صاحب مشروع نقد النقد إلى أن كل ما يريد المتفلسف العربي التفلسف فيه قد فكر فيه الغرب مسبقاً بحكم أسبقية الحضارة الأوروبية إلى الحداثة، كل هذا يجعل آلة النقد معطلة؛ فكل ما نريد أن ننقد به الحضارة الغربية نجد أنها نقدت نفسها بنفسها، ومن المعلوم أن النقد هو محرك التفلسف؛ فالتفلسف العربي كما يقول "طرابيشي" { يجد اليوم نفسه في وضعية من لا يستطيع أن يتفلسف إلا وفق مثال سابق }¹ وهذا المثال السابق هو مثال سبق وأن طرحته الحضارة الغربية لتتقن نفسها بنفسها، وهو ما يجعل شرط النقد ينتفي عند المتفلسف العربي، ومن المعلوم أن النقد هو القلب النابض للفلسفة.

هذا ويذهب "جورج طرابيشي" لطرح حقيقة واقعية، وهي أنه لا وجود لفلسفة عربية حديثة أو معاصرة، وإن وجدت فهي فلسفة مترجمة؛ يصدق ذلك على توماوية "يوسف كرم" {1959/1886}، أو وجودية "عبد الرحمان بدوي" {2002/1917}، وجوانية "عثمان أمين" {1978/1905}، وشخصانية "محمد عزيز لحبابي" {1993/1922}، وماركسية "سمير أمين" {2018/1931}... الخ حيث يقول { لنبدأ بتقرير حقيقة واقعية، وهي أنه لا وجود لفلسفة عربية حديثة أو معاصرة، وإن وجدت فلسفة كهذه فهي فلسفة مترجمة، أو فلسفة مولدة من الترجمة }² فما يكتبه هؤلاء المفكرون ما هو إلا نقل ونسخ من الفلسفة الغربية.

ولنتساءل هنا: هل صحيح لم يصف هؤلاء شيئاً سوى أنهم قاموا بترجمة تيارات الفلسفة الغربية المعاصرة إلى العربية فقط؟ حقا هذا يحتاج إلى بحث مستقل لعرض أعمال هؤلاء وتقييمها والنظر فيها، لكن من وجهة نظرنا نقول أنه توجد فلسفة عربية لأن الفلسفة هي صناعة المفاهيم وابتكارها، وبالفعل يوجد من المتفلسفة العرب من حصل له تكوين مفاهيم فلسفية فعالة ومتناسقة والأسماء موجودة في الفكر العربي المعاصر تؤكد ذلك مثل الفكر المغربي "طه عبد الرحمان".

¹ جورج طرابيشي، هرطقات 1، مصدر سابق، ص 60.

² المصدر نفسه، ص 59.

ثالثاً: تبخيس قيمة العقل

إن الفلسفة كما يتصورها صاحب مشروع نقد النقد هي { نبتة لا تنتش ولا تزهر إلا في تربة العقل واستقلالية العقل}¹ وهنا ينبغي القول أن العقلانية كشرط لتمخض الفلسفة مازالت بعيدة عن أن تكون صاحبة الكلمة الأولى في الثقافة العربية المعاصرة، ويُعرّف "طرابيشي" العقلانية من خلال مبدأ يقول عنه أنه بسيط وثنوي مفاده { أنه لا يجوز أن تعلو فوق سلطة العقل أية سلطة أخرى، والحال أن سلطان الثقافة العربية مازال يَعمّ بعمامة الدين.² فالإنسان العربي حينما يجد نفسه أمام قضية ما تحتاج إلى إعمال العقل؛ فإنه لا يشغل عقله، بل ينتظر الأحكام الجاهزة التي يقدمها له رجل الدين تحت ذريعة أن النص الديني قال بها...الخ.

من هنا ينبغي استحضار كتاب صاحب نقد النقد بعنوان "المعجزة أو سبات العقل في الإسلام" وفيه عرض "طرابيشي" أهم المعجزات؛ فبعد أن كانت تعد على الأصابع في عهده صلى الله عليه وسلم أصبحت ثلاث آلاف! وهو ما يبيّن أن المجتمع العربي مجتمع يسيطر عليه الدين كمقدس؛ وأدبيات المعجزة أسهمت في {إذاعة الوهم في الثقافة العربية الإسلامية الموروثة بإمكانية سيطرة سحرية على الطبيعة والكون؛ والتحكم بقواهما من دون حاجة إلى معرفة قوانينهما.³

هذا وكأن الإنسان العربي ليس بحاجة إلى تفسير الظواهر في الكون إلا بمنطق المعجزة، فحتى النص القرآني نفسه يدعو الناس إلى التّفكّر في مخلوقات الله ومحاولة اكتشاف أسرار الكون؛ فالتّفكّر في الكون هو ما يجعل الإنسان يفهم هذا الكون؛ هذا ويؤكد "حسام محي الدين الألوسي" في كتابه "الفلسفة والإنسان" أنه لا يمكن أن تقوم فلسفة ضد العقل، اللهم إلا إذا أمكن أن يقوم فن ضد الجمال، أو دين ضد الله! صحيح أن تاريخ الفلسفة قد عرف الكثير من النزاعات الشكية، واللاأدرية واللاعقلية، ولكن الجدير بالذكر هنا أن البشرية العاقلة؛ لم تكن

¹ جورج طرابيشي، هرطقات 1، مصدر سابق، الصفحة نفسها.

² المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

³ جورج طرابيشي، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، دار الساقي بالاشتراك مع رابطة العقلايين العرب، ط1، لبنان، 2008، ص 181.

الفصل الأول: مطارحات نقدية عند جورج طرابيشي

تتري في كل هذه الاتجاهات المناهضة للعقلانية سوى مجرد أشكال سيئة أو صور فاسدة للعقلانية.¹

في حقيقة الأمر الفلسفة ليست واحدة إنما هي فلسفات متعددة، فنجد مثلاً فلسفة العلوم التي تهتم بالمشكلات التي يطرحها العلم؛ ومشكلة الأخلاق تهتم بالمشكلات الأخلاقية، وفلسفة السياسة تهتم بالمشكلات المتعلقة بالدولة والديموقراطية... الخ وتسعى إلى حلها، وهناك فلسفة الفن التي تعالج القضايا الفنية التي يطرحها الفن، أما بالنسبة للميتافيزيقا فالكثير ينظر إليها نظرة سوداوية، لكن حتى الميتافيزيقا مفيدة على حد تعبير "كارل بوبر".

هذا ويؤكد "كارل بوبر" أنه لا يمكننا القول أن الميتافيزيقا بأسرها كلام فارغ وخال؛ لأن ذلك إجحاف في حقها وجود دورها في تطور العلم؛ ففي المعارف الميتافيزيقية كنوز معرفية ليست فلسفية فحسب؛ إنما علمية أيضاً كالذرة، فمفهوم الذرة وُجد عند اليونان ولكن بواسطة النقد أخذت الذرة مكانتها في الفيزياء المعاصرة.² من هنا ندرك أن "بوبر" لا ينكر فضل الميتافيزيقا في تطور العلم، لكن هذا لا يعني أنه يدرجها ضمن دائرة العلم يقول: { ومع هذا فإنني لن أذهب بعيداً لأقرر أن الميتافيزيقا ليست لها قيمة بالنسبة للعلم الأمبريقي، لأنه لا يمكن إنكار أنه بعيداً عن الأفكار الميتافيزيقية التي أعدلت طريق تقدم العلم وجدت أفكار أخرى - مثل الذرية التصورية - ساعدت على تقدمه }³ وقد يُنظر إلى الفلسفة على أنها تحوي مذاهب وأفكاراً خاطئة، لكن كل العلوم تحوي الأخطاء؛ وتقوم بتصحيحها لتطوير النظريات العلمية؛ فالببوت تهدم وتبنى من جديد، والأمر سيات مع الأفكار الفلسفية هي مفتوحة للنقد ويمكن تصحيحها في كل لحظة بغير تطوير الفكر الفلسفي.

هذا ويتمثل العامل الذي ساعد على بروز أساتذة العالم العرب والمسلمين، هو أنه آنذاك كان المسيحي والصائبي واليهودي؛ كما كان منهم المسلم مبدعين لصنف واحد من العلوم، فقد كان منهم الفقيه والأصولي، والمتكلم والصوفي، الطبيب والفيلسوف والكيميائي، ولقد كان هؤلاء من مشاهير وأفذاذ العلماء؛ لأنهم استمعوا إلى صوت العقل، واستفادوا من بعضهم رغم اختلاف

¹ أحسام محي الدين الألوسي، الفلسفة والإنسان، الدار الدولية للاستثمارات الثقافية، ط1، القاهرة، 2002، ص 211.

² يميني طريف الخولي، فلسفة كارل بوبر منهج العلم... منطق العلم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، الاسكندرية، 1980، من ص 275 إلى 277.

³ كارل بوبر، منطق الكشف العلمي، ت: ماهر عبد القادر محمد علي، دار النهضة العربية، ج1، دط، 1986، ص 75.

الفصل الأول: مطارحات نقدية عند جورج طرابيشي

ديانتهم.¹ إن سبب تطور الفلسفة الإسلامية في العصر الوسيط هو الأطر الاجتماعية المساعدة، فالدولة الإسلامية كانت قوية، والمجتمع الإسلامي كان مجتمعا ثريا فتح الباب أمام كل الأعراق والديانات المختلفة وهذا بفضل الفتوحات الإسلامية، هذا التنوع الثري شبيه بالتنوع الموجود في الغرب اليوم، وعليه كان التطور يأتي من المسيحيين والمسلمين وحتى اليهود لتطوير الفكر الفلسفي، لأن هؤلاء في عصرهم أحكموا منطق العقل، وأحسنوا التفكير به.

يوضح "فؤاد زكريا" {2010/1927} أن المشكلة تتعلق بأزمة العقل التي هي امتداد لاستمرار ما يسمى بمشكلة التوفيق بين العقل والإيمان، أو في محاولة البعض إثبات أن أحدث الكشوف العلمية لها أصول دينية، أو بادعاء رجل دين للاستتارة؛ لأن رجال الدين يسمحون للعقل بالتحرك في الحدود التي يسمح بها الإيمان فقط، ويرجع "فؤاد زكريا" هذه الظاهرة إلى نبذ المسيطرين على تقاليد الأمور في العهود الأولى للمجتمع الإسلامي؛ للفلسفة على أساس أنها دخيلة؛ أي يونانية فأدى هذا إلى نبذ العقل في حد ذاته.² ومن بين أهم الأسباب التي جعلت الفلسفة العربية لم تتشأ حسب "طرابيشي"؛ هو أن الفلسفة الغربية قطعت مع القرون الوسطى التي كان الفكر الديني مهيمن عليها والتي كان الدين يمنع التفكير فيها، وبعد هذه القطيعة أعطى الأوروبيون السؤدد للعقل، ليبدع هذا العقل في التفكير وإنتاج المعرفة العلمية والفلسفية؛ بينما العرب لم يقطعوا قطيعة تامة مع ما كان متداولاً في القرون الوسطى؛ ولم يعطوا للعقل السؤدد لتحريره نحو إنتاج مادة معرفية علمية وفلسفية رصينة.³

حتى أننا قد نجد من وصل به الأمر إلى أنه لا يطلع على فلسفة فيلسوف ما لا شيء سوى لأنه من أصل يهودي! فيجب أن نتخلص من هذه الأفكار والتصورات المميّنة والمحنطة، إذا ما أردنا للعقل العربي أن يؤسس فلسفة خاصة به.

¹ طه عبد الرحمان، سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، ا جمع وتقديم: رضوان مرحوم، لمؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط1 لبنان، 2015، ص 211.

² حسام محي الدين الألوسي، الفلسفة والإنسان، مرجع سابق، ص 224.

³ جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، مصدر سابق، ص 10.

ب/ الطريق إلى الإبداع الفلسفي:

من أجل أن يبدع الفيلسوف العربي يجب أولاً أن يعيش في مجتمع يسوده الاختلاف والتنوع والعيش المشترك، والاحترام لأن الإنتاج الفكري والفلسفي يستحيل أن يكون في بيئة تسودها الصراعات، ومن المعلوم أن الفلسفة في الوطن العربي تُنعت بالزندقة والكفر، والفيلسوف زنديق وكافر، فيجب تغيير هذه الذهنيات ليس من الفيلسوف فقط، بل من المثقفين بمختلف أطيافهم، ورجال السياسة والدين... الخ؛ وتتمثل رؤية "طرابيشي" من أجل التخلص من تلك الصراعات الطائفية والدموية في العلمانية لأنها كما يؤكد هذا المفكر { فلسفة وآلية لتسوية العلاقات لا بين الأديان المختلفة فحسب بل كذلك بين الطوائف المختلفة في الدين الواحد¹ } فالعلمانية حسب مفكرنا السوري هي رسم حدود للدين وجعله لا يتدخل في أمور السياسة، لأن السياسة تمثل المدنس، والدين هو المقدس، فيجب أن لا يختلط المدنس بالقدس، كما أن العلمانية هي التي تجعل الأفراد يحترمون معتقدات غيرهم.

من هنا نستحضر الصراعات الطائفية التي كانت في المجتمع الغربي بين الكاثوليك والأرثوذكس وغيرهم، وسيطرة الكنسية على العقل الغربي وتكبيها له، جعلت الغرب يعرفون التخلف؛ وما أن تخلصوا من تلك الصراعات وأعادوا للعقل السؤدد حتى انطلقوا من جديد وأصبحوا هم المسيطرين على العالم اليوم؛ ولقد تعددت تعريفات الفلسفة، فكل فيلسوف يعطيها تعريفاً حسب مذهبه ونسقه، ولعل هذا ما جعلها تبقى قوية وتواصل انتشارها باعتبارها يونانية المنشأ؛ لذلك حافظت على قوتها الأنطولوجية والجمالية على كل ثقافات العالم؛ ولعل أفضل تعريف يصف روح الفلسفة وليس هيكلها كما يقول "محمد شوقي الزين" هو تعريف الفلسفة بأنها "فن تكوين وإبداع وصنع المفاهيم" فالفلسفة، صناعية، تكوينية، تشكيلية، إنشائية، ويؤكد "شوقي الزين" أنه يقول ذلك بالمقارنة مع مصطلح شاع عن العرب قديماً وهو "صناعة" صناعة المنطق، صناعة الشعر، صناعة الفلسفة، صناعة الطب،... الخ.²

إن الفيلسوف هو الذي له القدرة على صناعة المفاهيم وابتكارها، وبطبيعة الحال يكون ذلك المفهوم الذي يصنعه الفيلسوف ليس كغيره من المصطلحات؛ إنما هو مفهوم ذو حيوية

¹ مجموعة مؤلفين، العلمانية في المشرق العربي، دار أطلس، ط1، دمشق - سوريا، 2007، ص 16

² أندريه كومت سيونفيل، محمد شوقي الزين: الفلسفة موقف يتخذه الشخص تجاه نفسه وتجاه العالم، الأوان، الأحد: 20 يوليو

2014، الموقع: /محمد-شوقي-الزين-الفلسفة-موقف-يُتخذ-أ-20/07/2014/www.alwan.org/http://

يَتَعَالَقُ مع غيره من المفاهيم الأخرى ليشكل نصا فلسفيا بديعا يعالج قضية فلسفية ما؛ ومن أجل صنع المفاهيم لابد من القيام بالتفلسف الذي يحتاج إلى النقد والتمحيص والفحص؛ إن المشكلة التي يعاني منها الفكر بصفة عامة والفكر الفلسفي بصفة خاصة؛ هو أن هناك هوة سحيقة بين الفكرة والواقع، ونجد أن التضخم الأيديولوجي يشكل عائقا يحول دون انتقال العقل العربي من الاستهلاك إلى الفعل؛ كما أن مسألة العقل والعقلانية تطرح نفسها منذ بداية الاصطدام بظواهر الحداثة في القرن التاسع عشر، وكل ما أحدثته هذه الحداثة في الكيان العربي.¹

إن الجرح النرجسي يجب أن يلتئم إذا أردنا إنسانا عربيا سوي الكيان، فالإنسان العربي اليوم يعاني من النقص جراء تخلفه وتطور الإنسان الغربي؛ وهو مفقود الثقة بنفسه؛ ويجب إعادة الثقة له من خلال الإصلاح السياسي؛ وهذا بتطبيق الأنظمة الديمقراطية المناسبة؛ والإصلاح التربوي والاقتصادي وإرساء العدالة في الأوطان العربية؛ كما أن السلطة السياسية العربية تتحمل جزءا من التخلف الذي يعيشه الإنسان العربي؛ فخياراتها نابذة للسؤال والحرية؛ حيث أنها جعلت الإنسان العربي كائنا نسي ذاته، وأصبح يهتم فقط باللحظة الآنية الوقتية؛ بسبب الضغط اليومي والنزعة التواكلية، وعدم الاهتمام بالزمن، والخطاب العربي يطبعه شبه الانفصال المطلق مع تعيينات الواقع والحركة الاجتماعية.² فالإنسان العربي اليوم أصبح يعيش على الهامش يعيش لحظته الآنية فقط؛ ولا يوجد في ذهنه مخطط للمستقبل، عكس الإنسان الغربي الذي دائما يضع مخططات محكمة للمستقبل؛ زد على ذلك أن الإنسان العربي يعتريه التواكل؛ فهو بارع في تعليق مشاكله على مشجب الغير؛ والأخطر من هذا أن الإنسان العربي ماتت مقوله الزمن في ذهنه؛ فالإنسان الغربي يقيم قيمة كبيرة لوقته؛ بينما الإنسان العربي يبحث عن سبل لقتل الوقت، لأنه لا ينتج.

يؤكد "جورج طرابيشي" أن العالم المسيحي اتجه نحو التقدم بعد أن فتح أسواره ابتداء من القرن 12 أمام اللاهوت ثم أمام الفلسفة؛ بينما العالم الإسلامي انحسر شرقا وألقى مرساته في مستنقع التخلف لما طرد خارج أسواره الفلسفة أولا ثم علم الكلام ثانيا، ومن المعلوم أن العالم

¹ محمد نور الدين أفاية، في النقد الفلسفي المعاصر مصادره الغربية وتجلياته العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2014، ص 152.

² المرجع نفسه، ص ص 152، 153.

الفصل الأول: مطارحات نقدية عند جورج طرابيشي

الإسلامي حينما تخلى عن الفلسفة أسلم وديعتها للعالم المسيحي؛ والعالم المسيحي الذي طرد الفلسفة اليونانية طردا عاود اكتشافها عن طريق الفلسفة العربية الإسلامية.¹

يذهب صاحب مشروع نقد النقد إلى أنه في مسألة العقل لا يمكن أن تحرق المراحل؛ وإن كان في الإمكان اختصارها وضغطها زمنيا على ضوء التجربة التاريخية للسابقين في ميدان الإقلاص الحضاري؛ ومن المعلوم أن انجاز ثورة لاهوتية ما تزال تطرح في أوساط الأنتلجنسا العربية؛ ويعني "طرابيشي" بالثورة اللاهوتية أي ثورة على الطريقة اللوثرية تحرر النص من النص وتعيد بناء عقلانية على ضوء الحاجات الراهنة والمستقبلية للتطور التاريخي؛ أما الثورة الفلسفية على الطريقة الفولتيرية تحرر العقل من النص فيعتقد أنه لم يحن وقتها بعد.² لكن الملاحظ هنا أن "طرابيشي" يرسم خطة لإعادة تأسيس فلسفة عربية معاصرة على ضوء التطور الذي حدث في العالم الغربي المسيحي، وهنا ينبغي مساءلة أطروحته؛ هل العالم الإسلامي هو نفسه العالم المسيحي؟ هل المشكلات الدينية وسيطرة الكنيسة في العصور الوسطى مطروحة اليوم في عالمنا الإسلامي؟ هل بالضرورة يجب أن نسير في الطريق نفسه الذي سار فيه العالم الغربي المسيحي لكي نحقق التطور ونعيد الاعتبار للفلسفة؟

يذهب صاحب مؤلف "مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام" إلى أنه لا يمكن تصور "فولتيرا" عربيا دون "لوثر" مسلم، كما أنه في ظل غياب لاهوت إسلامي؛ فلن ترى النور فلسفة عربية؛ وفي سياق ثقافة كالثقافة العربية الراهنة لا يزال الدين يمثل فيها بالنسبة لشريحة سكانية واسعة كل عقل المجتمع، ويجب تفعيل العقل الديني؛ من أجل اشتغال العقل بما هو كذلك، لأنه إذا امتنع العقل الديني عن الاشتغال؛ فلا مناص من أن يقوم العقل الفلسفي مقامه، فيمارس فاعليته أول ما يمارسه كعقل لاهوتي.³

إن ما نؤكد عليه هنا هو أننا لا نوافق صاحب مشروع نقد النقد في قوله أنه لا يمكن إيجاد "فولتيرا" عربيا دون "لوثر" مسلم؛ فالمشكلات المطروحة في الدين المسيحي ليست هي نفسها المشكلات المطروحة في الدين الإسلامي؛ إلا إذا كان ينظر إلى رجال الدين المسلمين وكأنهم يحتكرون فهمهم للدين، ويدعو إلى تكسير العقيدة التي ترى أن رجل الدين هو من يفكر

¹ جورج طرابيشي، مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام، دار الساقي، ط1، لبنان، 1998، ص ص 122، 123.

² المصدر نفسه، ص ص 125، 126.

³ المصدر نفسه، ص 126.

فقط في الدين؛ كما أنه يجب فعلا تطوير الفقه الإسلامي وعلم الكلام، من أجل تطوير العقل العربي الإسلامي؛ كما يجب تغيير نظرة العامة من الناس إلى الفلسفة، لأن الكثير منهم ينظر إليها أنها مرادفة للكفر والزندقة والسبب في ذلك نظرة الفقهاء إليها، والأمر ضارب في التاريخ، خاصة مع "ابن تيمية" الذي كَفَّرَ الفلاسفة المسلمين المشائين، ولم يكتف "ابن تيمية" بهذا بل كَفَّرَ أمة اليونان بكاملها واعتبرها عدوة للإسلام.¹

هذا ونجد الباحث "زواوي بغورة" من الذين انتقدوا "جورج طرابيشي" بخصوص نظريته إلى الفلسفة والترجمة؛ إذ يرى أن "طرابيشي" وقع في تناقض فهو من جهة يرى أن الفلسفة العربية المعاصرة مجرد ترجمة عن الفلسفة الغربية، ومن جهة أخرى يرى أن الترجمة تم قتلها قديما، ولو لم يتم ذلك لكان التطور حليف العرب.² وهذا النص يؤكد على ذلك يقول "طرابيشي" { نحن نزعم أنه لو لم تؤاد حركة الترجمة، ولو ظلت الحضارة العربية الإسلامية في طورها المتأخر منفتحة على الآخر انفتاحها عليه في طورها المتقدم، لما كانت كارثة الانحطاط قد وقعت }³

إن ما يمكن التأكيد عليه هنا هو أن "طرابيشي" لم يقع في التناقض كما يقول "بغورة" إنما هو يرى أن الفلسفة إبداع؛ فهي ليست مجرد نقل للفلسفة الغربية وفقط، فهو يريد تأسيس فلسفة عربية أصيلة، فهو حينما قال "الفلسفة العربية مجرد ترجمة" لا يقصد الترجمة بالمفهوم الأكاديمي؛ إنما يقصد نقل دون إنتاج، كما أنه ليس ضد الترجمة والدليل على ذلك عشرات الكتب التي ترجمها عن فلاسفة وعلماء الغرب.

هذا وفي الختام ينبغي الإشارة هنا إلى أن "جورج الفار" يرى أنه لا يوافق "طرابيشي" في مقولته "أن الثورة الفلسفية في العالم العربي لن تقوم إلا على ثورة لاهوتية"، إذ يصحح له هذه المقولة ويقول "إن الثورة الفلسفية لن تقوم إلا على خلفية ثورة علمية تسبقها وتمهد الطريق لها"، فمن المعلوم أن "طرابيشي" اعتمد على مبدأ قياس تاريخي مفاده أن الفلسفة في أوروبا؛ لم تتحقق قبل ثورة علمية قادها علماء أمثال "غاليلي" و"كيبيلر" و"نيوتن"، فقد سبق كل فيلسوف

¹ علاء اللامي، عذابات الفلسفة بين المسيحية والإسلام، صحيفة المثقف، العدد: 4244، التاريخ: أبريل 2018، الموقع:

www.almothaqaf.com/a/b8/926990

² الزواوي بغورة، جورج طرابيشي: بين الترجمة والنقد ونقد النقد العقل العربي: الموقع:

<https://www.youtube.com/watch?v=4yIf9v9UHj8>

³ جورج طرابيشي، هرطقات 1، مصدر سابق، ص 58.

الفصل الأول: مطارحات نقدية عند جورج طرابيشي

كبير عالم عظيم، مهد له الطرق العلمية التي سيتفلسف حولها؛ والفلسفة الجديدة لا يمكن أن تقوم إلا على ثورة علمية.¹

إن ما نقوله هنا هو أنه من أجل أن ننتج فلسفة عربية أصيلة يجب القيام بعدة ثورات، نقوم بثورة لاهوتية، لكي نرجع للعقل مكانته التي يجب أن يكون عليها، ونحن نوافق "طرابيشي" حينما قال "إعطاء السؤدد للعقل" فالعقل عليه أن لا يكون تابعا فقط، أو يكتفي بالتلقي بل يجب أن يمارس فعل التفكير ويقوم بالنقد نقد كل فكرة قبل التسليم بها؛ حتى وإن كانت فكرة لاهوتية، زد على ذلك لابد من إنتاج علمي رصين من أجل أن نؤسس لفلسفة العلوم، كما يجب التأسيس للفن العربي الأصيل وللسياسة العربية... الخ؛ لأن الفلسفة ليست واحدة إنما فلسفات متعددة.

¹ جورج الفار، آفاق فلسفية أمكنة وأناس وأفكار، دار يافا العلمية للنشر والتوزيع، ط1، الأردن، 2012، ص ص 188، 189.

نتائج

من خلال ما تقدم نستنتج أن المطارحات النقدية لـ "جورج طرابيشي" شملت أهم المجالات التي تشكل البناء العلوي للمجتمع بلغة "ماركس"، فالذهنيات العربية مريضة؛ ويجب إصلاحها إذا ما أردنا تغيير الواقع نحو الأفضل، وأول ما يجب إصلاحه هو مفهوم الناس للدين وكيف ينظرون إليه؛ فيجب أن لا تكون العلاقات بين الناس قائمة على منطق التكفير والإقصاء، فأنظر إلى الذي يخالفني في العقيدة على أنه كافر وضال، وينظر إلي على أنني لست على حق في معتقدي، فكل إنسان له حرية أن يعتقد ما شاء ولكن دون أن يُهين غيره أو يفرض عليهم بالقوة معتقده.

إن القراءة النقدية لـ "طرابيشي" طرحت أهم مسألة متعلقة بالدين وهي الإلحاد؛ وأعاد مساءلتها تاريخياً، فما نخلص إليه هو أن الكثير من العلماء والمفكرين قد يُزَمَّونَ بالإلحاد لا لشيء سوى لأنهم دافعوا عن أفكار قد تكون صحيحة ولكنها فقط ليست مألوفة، كما أن "طرابيشي" يرى أن الترياق المناسب لحل المشكلات الناجمة عن الصراع الطائفي والديني هو العلمانية؛ من منطلق أن العلمانية كما يُعرفها آلية وفلسفة العيش المشترك؛ فيجب أن يكون كل المواطنين سواء أمام القانون دون أفضلية مواطن على مواطن من ناحية معتقده؛ بل الأفضلية تكون بناء على ما يقدمه المواطن لدولته ومجتمعه.

إن النقد السياسي عند صاحب مشروع نقد النقد أسفر على نتائج هي أنه يجب إعادة النظر في مفهوم الديمقراطية، فهي ليست ثمرة نحصل عليها دون جهد؛ إنما يجب تغيير الذهنيات وزرع الأفكار التي تجعل المواطن مشاركاً فعالاً في تحقيق الديمقراطية ولا يبقى مكتوف اليدين ينتظر أن ينتخب رئيساً وبقدرة قادر وبعضاً سحرية يحول له بلده إلى بلد ديموقراطي متطور.

هذا ويرشدنا "طرابيشي" إلى ضرورة التعامل بموضوعية وعلمية مع المفاهيم المطروحة على الساحة العلمية العالمية؛ فمفهوم العولمة مثلاً الأغلبية الساحقة من المثقفين ينظرون إليه نظرة سلبية؛ بينما الأهم هو أن تكون لنا نظرة برغماتية، كيف يمكن أن ندخل إلى العولمة ونستفيد منها بطريقة إيجابية؟، والدخول إليها يكون من باب العلم والثقافة؛ لكي لا نبقي على هامش التاريخ، ولكي لا نلعب دور المتفرج على مقابلة بين الدول المتقدمة.

الفصل الأول: مطارحات نقدية عند جورج طرابيشي

إن صاحب مشروع النقد النقد قدم مساهمة فعالة في مجال النقد الأدبي؛ حيث أنه استثمر منهج التحليل النفسي في دراسة الرواية العربية؛ واكتشاف البذور الفلسفية فيها، ونقدها نقداً مثمراً من أجل تطويرها، وما يميز مفكرنا هو أنه لا يفرد فصولاً يشرح فيها منهج التحليل النفسي؛ إنما يطبقه ضمناً وعملياً أثناء دراسة العمل الروائي.

إن ما يُعاب على "طرابيشي" هو أنه يعتمد على منهج التحليل النفسي حيث يعتقد أن هذا المنهج يمكن الباحث من الإحاطة بكل ما يتعلق بفكرة ما، لكن في حقيقة الأمر الفكرة لها أبعاد نفسية وسياسية واجتماعية وأخلاقية... الخ، لذلك يبقى التحليل النفسي يركز على بعد واحد هو البعد النفسي فقط، وهو ما سنوضحه في قادم المحطات.

ما نستنتجه في الأخير أن "طرابيشي" يرى أنه لا توجد فلسفة عربية؛ وإذا وجدت فهي فلسفة مترجمة عن الفلسفة الغربية، ولئن عزز موقفه هذا بمجموعة من الحجج من بينها أن العقل العربي في ركود؛ والأنظمة السياسية أسهمت في الانحطاط من خلال جعل الإنسان العربي يلهث وراء لقمة العيش وهو يعيش في مستنقع الجهل؛ إلا أن موقفه قاس نوعاً ما؛ لأن الفيلسوف ابن زمانه؛ وهناك من تمكن من تأسيس فلسفة عربية معاصرة وإن كانت لا تضاهي الفلسفة الغربية إلا أنها موجودة.

الفصل الثاني: مفهوم العقل بين الجابري وطرابيشي
وانعكاساته على الحضارات السابقة

❖ مدخل تمهيدي

❖ 1/ دراسات في نظرية العقل

❖ 2/ الحضارات الشرقية "البابلية والهندية" والعقل

✓ أ/ المعقول في الحضارة البابلية

✓ ب/ المعقول في الحضارة الهندية

❖ 3/ الحضارة العربية الإسلامية واليونانية واللامعقول

✓ أ/ الحضارة اليونانية واللامعقول

✓ ب/ الحضارة العربية الإسلامية واللامعقول

❖ نتائج

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

• مدخل تمهيدي:

من المعلوم أن ضبط المفهوم ضبطاً جيداً هو الذي سيجعل الباحث يتحكم في بحثه تحكماً جيداً، وخاصة المفاهيم الأساسية التي يقوم عليها البحث، ومفهوم العقل من المفاهيم التي اشتغل عليها المفكر المغربي "محمد عابد الجابري"؛ لذلك يُعرف أنه ناقد العقل العربي؛ وهذا من خلال كتبه "تكوين العقل العربي"، و"بنية العقل العربي"، لذلك سنحاول في هذا الفصل عرض أهم الدراسات التي قام بها "الجابري" على العقل العربي، ونعرض نظرية العقل عنده.

إن من أهم الأطروحات التي توصل إليها "الجابري" هي تقسيمه العقل العربي إلى عقل عرفاني وعقل برهاني وعقل بياني، وهذه الأطروحة سيُخضعها صاحب مشروع نقد النقد لمساءلة نقدية جذرية؛ فعلى أي أساس توصل "الجابري" إلى هذا التقسيم؟ ألا يمكن أن يُفضي هذا التقسيم إلى ابستمولوجية جغرافية نكرة لا تستند إلى أسس علمية؟ ألا يمكن القول أن تقسيم "الجابري" للعقل العربي إلى عقل عرفاني وبياني وبرهاني جعل نفسه يدخل في صراع حينما ينتصر لعقل على حساب عقل آخر؟

إن أهم مسألة سنعرضها من خلال هذا الفصل هي مسألة الحضارات الشرقية القديمة؛ على أن نأخذ منها نماذج وهي الحضارة البابلية والهندية؛ فمن المعلوم أن الكثير من الباحثين ينظرون إلى الحضارات الشرقية القديمة نظرة سوداوية؛ ويرون أن الحضارات الشرقية القديمة كانت موطناً للهرمسية والخرافة واللامعقول، بينما هناك من يدافع عن الأطروحة التي تقول بأن وجود الخرافة واللامعقول في تلك الحضارات لن يجعلنا نعترف أنه يوجد المعقول فيها أيضاً.

هذا وسنحاول في هذا الفصل أن نسقط هذه المسألة على فكر كل من "الجابري" و"طرابيشي"، ونُجيب على السؤال التالي: كيف ينظر كل من "الجابري" و"طرابيشي" إلى الحضارات القديمة؟

وسنعرض حضارتين في غاية الأهمية بالنسبة للتاريخ البشري وهي الحضارة اليونانية والحضارة الإسلامية؛ فالأطروحة المشهورة لدى معظم الباحثين أن الحضارة اليونانية بمثابة معجزة فهي موطن العقل، ومن خلالها برزت الفلسفة لتتير العالم وتنتشر فيه، ولكن هنا يبرز

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

سؤال طرحه صاحب مشروع نقد النقد هل المعقول في الحضارة اليونانية يجعلنا نقول أن اللامعقول والهرمسية لا وجود لهما فيها؟

وما يُقال على الحضارة اليونانية يُقال أيضا على الحضارة الإسلامية، فالحضارة الإسلامية عرفت الازدهار والتطور في العصور الوسطى حينما سيطر المسلمون على العالم لقرون عدة؛ فهل هذا التطور في الحضارة الإسلامية يجعلنا نقر أنه لا وجود بتاتا لجوانب من السحر والخرافة واللامعقول في هذه الحضارة؟

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

1/ دراسات في نظرية العقل العربي:

أ - أصول نظرية العقل العربي:

إن المفهوم الواحد كثيرا ما يتردد في أنساق مختلفة للفلاسفة وفي كتابات متعددة للكثير من المؤلفين، لكن يبقى هذا المفهوم منتسبا إلى فيلسوف واحد فهو الحائز على حقوق الملكية له، وهو ما تحقق للمفكر المغربي "محمد عابد الجابري" الذي حقق شهرة منقطعة النظير وتم مبايعته أستاذا للفكر من خلال بزوغ نجمه الثقافي نقد العقل العربي، وأصبح يُعرف بناقذ العقل العربي رغم أن هناك من سبقه إلى استخدام المصطلح "نقد العقل العربي"، إلا أن "الجابري" رفعه من المصطلح إلى درجة المفهوم على حد تعبير "جورج طرابيشي"¹

إن هذه المكانة التي حققها المفكر المغربي دفعت "طرابيشي" إلى الاعتراف أن هذا المفكر صاحب مشروع "نقد العقل العربي" له قوة كبيرة في التأسيس النظري، ويصرح "طرابيشي" أنه بعد قراءته لكتاب "الجابري" "تكوين العقل العربي" كتب في العدد الأول من مجلة "الوحدة" يقول: { إن الذهن بعد مطالعة تكوين العقل العربي لا يبقى كما كان قبلها؛ فنحن أمام أطروحة تُغيّر، وليس مجرد أطروحة تثقف. }²

إن هذا الاعتراف الصريح بقيمة هذا الكتاب الذي حقق شهرة كبيرة وهيمن على الساحة الفكرية العربية، والدليل على ذلك ما زال المشتغلون إلى اليوم حول فكر ناقذ العربي في تزايد مستمر؛ وهذا الإطار الذي قام به "طرابيشي" يوضح قوة كتاب "ناقد العقل العربي" المتعلق بقضايا التراث الإسلامي، حيث يورد فيه "الجابري" نظريته إلى العقل، والزمن الثقافي العربي وما يسميه "العقل المستقيل" وغيرها من المفاهيم التي سنقوم باستدعائها في قادم الصفحات.

لكن ينبغي الإشارة هنا إلى أن هذا الاعتراف من "طرابيشي" من خلال مقاله في مجلة الوحدة لا علاقة له بالنقد حسب "الحسن أوزين"؛ من منطلق أن النقد معرفة ولا يمكن أن يتأسس إلا على المعرفة، وهنا يشير هذا الكاتب إلى أن "طرابيشي" لم يقدم نقدا ذاتيا جذريا

¹ جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي: نظرية العقل، دار الساقى، ط1، بيروت - لبنان، 1996، ص ص 11، 12.

² المصدر نفسه، ص 8.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

يتطلبه سؤال النقد حول ضرورة المعرفة في النقد، ولولا تلك الرغبة في المعرفة النقدية لما أسس لمشروعه الفكري.¹

هذا ومع صدور "بنية العقل العربي" يكتشف "طرابيشي" أن قلم "الجابري" ليس واحداً، لأن الأفكار التي كان ينظر إليها المفكر السوري على أنها قابلة للانتقاد في "تكوين العقل العربي" ليست نقاطاً عارضة بل هي بمنزلة الأس والمنطق، ولقد وقع بين يدي "طرابيشي" أصل أجنبي لشاهد كان قد وظفه "الجابري" لإثبات أطروحته فإذا به ينطق عكس ما يُنطقه "الجابري"، وانفتح عندئذ أمامه الباب ليتحقق من شواهد ناقد العقل العربي واحداً واحداً؛ ليكتشف في نهاية المطاف أن قلة قليلة من تلك الشواهد لم يصبها "الزيف" على حد تعبير "طرابيشي".²

كما أنه علينا أن لا ننسى قوة صاحب مشروع نقد النقد فهو متمكن جداً من اللغات الأجنبية، ومن المعلوم أنه مترجم فذ وسيستخدم كفاءاته هذه؛ ليرى إن كانت تلك النصوص التي يقتطفها ناقد العقل العربي من الكتب الأجنبية تنطق بمنطوقها الصحيح أم أن "الجابري" يُنطقها بعكس منطوقها ذلك ما سنكتشفه في المحطات الموالية.

إن "طرابيشي" لا يسلم بالحقائق والرؤية المغلقة، بل شكك في فكره الخاص؛ وهذا ما سمح له بإعادة النظر في الأفكار باستمرار، سمح لنفسه أن يصبح متمرداً ضد نفسه من خلال انتقاد أفكاره وطرقه المنهجية، وهذه نقطة إيجابية في فكره.³

هذا وفي رحلته النقدية الطويلة مع مشروع نقد العقل العربي اكتشف "طرابيشي" أن "نقطة القوة" في مشروع "الجابري" هي عينها "نقطة الضعف"، لأنه أسس مشروعه على قاعدة تشكو عدم الثبات، فلقد أسس مشروعه على التمييز المشهور الذي أجراه "أندريه لالاند" André Lalande {1963/1876} بين العقل المكوّن Raison Constituante والعقل المكوّن

¹ لحسن أوزين، غياب السؤال النقدي في فكر طرابيشي، التاريخ: الثلاثاء 2020/07/07م، الموقع: غياب - السؤال - النقدي - في - فكر - طرابيشي/https://Meo.news/

² جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 9.

³ Turki Aldakhil, What makes Georges Tarabichi Great ?, Alarabia, Wednesday 09 march 2016, <https://english.alarabiya.net/en/views/news/middle-east/2016/03/09/What-makes-Georges-Tarabichi-great->

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

Raison Constituée والواقع أن التاريخ الفعلي لهذا التمييز ظهر جليا في كتاب "أندريه لالاند" "العقل والمعايير" الذي صدرت طبعته الأولى عام 1948.¹

هذا ومن المعلوم أن صحة النتائج من سلامة المقدمات هي الأساس فإن كانت قوية سيكون البنيان الذي سيُشيد عليها قويا، وإن كانت تشكو خلا كما هو الحال مع ناقد العقل العربي، فإن بنيانه الاستمولوجي سيعاني من الخلطة التي لن يتم التخلص منه إلا بإصلاح القاعدة.

يقول "الجابري" في كتابه "تكوين العقل العربي" بعد أن يطرح جملة من الأسئلة حول طبيعة العقل "بوصفه أداة للتفكير" { لنستعن بادئ ذي بدء، في تلمس الجواب عن هذه الأسئلة بالتمييز المشهور الذي أقامه لالاند بين العقل المكوّن أو الفاعل والعقل المكوّن أو السائد. الأول يقصد به النشاط الذهني الذي يقوم به الفكر حين البحث والدراسة والذي يصوغ المفاهيم ويقرر المبادئ. }²

ويضيف: { وبعبارة أخرى إنه: " الملكة التي يستطيع بها كل إنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية وضرورية. وهي واحدة عند جميع الناس " أما الثاني فهو: " مجموع المبادئ والقواعد التي نعتمدها في استدلالنا " وهي على الرغم من كونها تميل إلى الوحدة فإنها تختلف من عصر لآخر، كما قد تختلف من فرد لآخر. }³

فالعقل المكوّن حسب ناقد العقل العربي يعني النشاط الذهني الذي يقوم به الفكر من أجل إبداع مفاهيم وصياغتها صياغة سليمة، ووضع المبادئ؛ أو بعبارة أخرى ملكة مشتركة بين جميع الناس من خلالها يتم استخراج العلاقات بين الأشياء وتكوين مبادئ كلية وضرورية، أما العقل المكوّن فهو القواعد والمبادئ المعتمدة في الاستدلالات، وعلى الرغم من كونها تميل إلى الوحدة؛ فهي تختلف من عصر إلى عصر، لأن كل عصر له خصوصياته والعلم فيه متطور من عصر إلى آخر... الخ.

¹ جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 12، 13.

² محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، دار الطليعة، ط 10، بيروت، مارس 2009، ص 15.

³ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

هذا ويستشهد "الجابري" بقول "أندريه لالاند" { إن العقل المكوّن والمتغير، ولو في حدود، هو العقل كما يوجد في حقبة زمنية معينة؛ فإذا تحدثنا عنه بالمفرد "العقل"، فإنه يجب أن نفهم منه العقل كما هو في حضارتنا وفي زماننا وبعبارة أخرى أنه: " منظومة القواعد المقررة والمقبولة في فترة تاريخية ما، والتي تعطي لها خلال تلك الفترة قيمة مطلقة" ¹ فالعقل المكوّن حسب "أندريه لالاند" هو المتغير لأنه مرتبط بتغيرات العصور - كما قلنا سابقا- وهو العقل كما هو في فترة زمنية معينة، فالعقل في العصر الوسيط مختلف عن العقل في العصر الحديث مثلاً؛ فهو مجموعة من القواعد المقبولة في فترة تاريخية ما، فمثلاً في علم الفلك قبل اكتشاف أن الشمس هي المركز والكواكب الأخرى تدور حولها؛ كانت هناك قواعد مقبولة أُعطيت لها قيمة مطلقة يستدل بها مجموعة من العلماء على كون الأرض هي المركز والكواكب الأخرى تدور حولها.

هذا النص الخاص والشاهد الذين أوردهما "الجابري" في كتابه "تكوين العقل العربي" وضعه صاحب مشروع نقد النقد على مشرحة النقد والفحص الاستمولوجي الدقيق وقدم حوله خمس ملاحظات:

أولاً: يرى "طرابيشي" أن تعريف العقل المكوّن بأنه { الملكة التي يستطيع بها كل إنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية وضرورية، وهي واحدة عند جميع الناس } لا وجود له لدى "لالاند"، لا في كتاباته ككل ولا في كتابه "العقل والمعايير" وإنما صاحب هذا الكتاب هو "بول فوكييه" مؤلف "معجم اللغة الفلسفية" ².

هذا وتجدر الإشارة هنا إلى أن "طرابيشي" يورد نصاً لـ "بول فوكييه" بلغته الأصلية في كتابه "نظرية العقل" حيث أكد أن ترجمة "الجابري" لهذا التعريف تشكو الاضطراب، حيث أن عبارة "وهي واحدة عند جميع الناس" تعود في تعريف "فوكييه" إلى "الملكة"، بينما تبدو في ترجمة "الجابري" وكأنها تعود إلى "مبادئ كلية وضرورية" ³.

¹ جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، الصفحة نفسها.

² المصدر نفسه، ص 14.

³ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

إن سوء الترجمة عند "الجابري" هو السبب الذي جعله يصل إلى نتائج ليست صحيحة؛ تلك النتائج التي يبني عليها أفكارا أخرى؛ وبالضرورة ستكون خاطئة، كما أن ما يُعاب على ناقد العقل العربي أنه لم يطلع على تعريف العقل المكوّن من مصدره الأساسي لـ "اللانند" بل اعتمد على نص "بول فوكييه"، فكان من الأحسن العودة إلى المصدر الأساسي لـ "اللانند"، لأن ما سيقوم به ناقد العقل العربي - التأسيس للعقل العربي ونقده - ليس أمرا عارضا بل هو الركيزة الأساسية التي سيبنى عليها مشروعه.

ثانيا: إن تعريف العقل المكوّن بأنه: { مجموعة المبادئ والقواعد التي نعتمدها في استدلالنا } وتوصيف هذه "المبادئ والقواعد" بأنها على { الرغم من كونها تميل إلى الوحدة فإنها تختلف من عصر لآخر، كما قد تختلف من فرد لآخر } لا وجود لهما أيضا لدى "اللانند"؛ وإنما مترجمان عن "فوكييه"، حيث يقول "طرابيشي" عن التعريف { إذ نلاحظ أن تعريف فوكييه لا يخلو من التباس، فسنلاحظ أن ترجمة الجابري قد زادت التباسا على التباس. }¹

إنه لأمر عجيب أن يقول صاحب مشروع نقد النقد أن تعريف "الجابري" للعقل المكون؛ أنه تلك المبادئ التي نستدل من خلالها والتي على "الرغم من كونها تميل إلى الوحدة فإنها تختلف من عصر لآخر، كما قد تختلف من فرد لآخر" لا وجود لهما عند "اللانند"، بل هما مترجمان عن "فوكييه"، وتعريف هذا الأخير للعقل يشكو الالتباس فهو عنده بمثابة ورم، وانقلب عند ناقد العقل العربي إلى ورم متورم.

هذا ويؤكد "طرابيشي" أن العقل المكوّن هو حصيلة فاعلية العقل المكوّن، أما "المبادئ والقواعد" أو "المعايير" التي نعتمدها في استدلالنا فهي أقرب إلى "المبادئ الكلية والضرورية" التي يُمارس العقل المكوّن فعاليتها منها إلى "المبادئ المقررة والمصاغة" التي يتشكل منها العقل المكوّن.²

ثالثا: إن تعريف "الجابري" الإضافي للعقل المكوّن بأنه { منظومة القواعد المقررة والمقبولة في فترة تاريخية ما، والتي تُعطى لها خلال تلك الفترة قيمة مطلقة } لا وجود له

¹ جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، الصفحة نفسها.

² المصدر نفسه، ص ص 14، 15.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

عند "لالاند" بحرفه، وإن كان في معناه لا يتعارض ونظرية "لالاند"، وبعد مطالعة المفكر السوري للصفحة 228 والصفحة التالية من كتاب "لالاند" "العقل والمعايير" وجد أن التعريف هو كالتالي: { على الضد من العقل المكوّن، تلك المنظومة العامة من القواعد المشكّلة والحقائق المقرّرة التي لا تعبر في كل آن، مهما تكن ثمينة، إلا عن مقتني الحضارة البعيد عن أن يكون كاملاً.¹

إنّ ما يوضح أن التعريف الذي أعطاه "الجابري" للعقل المكوّن خاطئ، فهو كما يقول "طرابيشي" تلك المنظومة العامة التي تتكون من مجموعة من القواعد التي تعبر في كل آن، مهما كانت قيمتها.

رابعاً: إن الذي يؤكد أن "الجابري" لم يتعرف على نظرية "لالاند" في كتابه "العقل والمعايير" حسب "طرابيشي" هو أنه سيوجه النقد في فقرة لاحقة لتلك النظرية التي أسس من خلالها تحليله للعقل العربي، وهذا النقد يثبت أنه جاهل بها، حيث يورد "طرابيشي" هذا النص المبين لذلك.

يقول "الجابري": { مع ذلك، وعلى الرغم من أهمية هذا التمييز بين العقل الفاعل والعقل السائد بالنسبة لموضوعنا، فيجب أن لا نغفل علاقة التأثير والتأثر القائمة أبداً بينهما؛ فمن جهة ليس العقل السائد شيئاً آخر غير تلك المبادئ والقواعد التي أنشأها وينشئها العقل المكوّن الفاعل.²

ويُضيف: { وهذا بتأكيد لالاند نفسه: فالعقل السائد، أي جملة المبادئ والقواعد الذهنية السائدة في فترة زمنية ما هو من إنتاج العقل الفاعل، أي ذلك النشاط الذهني الذي يتميز به الفرد البشري على الحيوان، فمصدره إذن في العقل نفسه لا في خارجه؛ ومن جهة أخرى فالعقل المكوّن الفاعل يفترض عقلاً مكوّناً كما يقول ليفي ستراوس³ وهذا يعني أن النشاط العقلي الفاعل إنما يتم انطلاقاً من مبادئ وحسب قواعد، أي انطلاقاً من عقل سائد⁴

¹ جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 15.

² محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص 16.

³ هنا يحيل الجابري قارئه إلى كتاب ليفي ستراوس: الفكر الوحشي la pensée sauvage منشورات بلون، باريس

1962، ص 349.

⁴ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

من خلال هذا النص يتساءل صاحب مشروع نقد النقد عن جدوى استشهاد المفكر المغربي بـ : "ليفي سترأوس" Lévi-Strauss {2009/1908} فما الداعي إلى أن يتدخل هذا الأخير بعد نصف قرن من صدور كتاب "اللانند" لتذكيره بأن "العقل المكوّن يفترض عقلنا مكوّنًا؟" وهل بنى لالاند نظريته على شيء غير هذا الافتراض؟¹

كما يؤكد "طرابيشي" أن صاحب "الفكر الوحشي" ما كان يساجل "أندريه لالاند" لا من قريب ولا من بعيد، بل كان يرد على "جان بول سارتر" في كتابه "نقد العقل الجدلي" وجدير بالذكر أن "سارتر" نفسه لم يستخدم في كتابه تعبير "العقل المكوّن" و"العقل المكوّن" بل استخدم تعبير "الجدل المكوّن" و"الجدل المكوّن"²

إن ما يبيّن أن مسعى ناقد العقل العربي لم يكن في محله، إذ لم يحسن الاستشهاد، فاستشاده بـ "ليفي سترأوس" لم يدعم تعريفه للعقل المكوّن، بل أن "ليفي سترأوس" نفسه لم يكن يساجل "اللانند" بخصوص العقل المكوّن والعقل المكوّن، بل كان يرد على "سارتر" في كتابه "نقد العقل الجدلي" هذا الأخير يستخدم "الجدل المكوّن" و"الجدل المكوّن" وليس المصطلحان اللذان استعارهما "الجابري" من "اللانند" - حسب اعتقاده -

خامسا: يؤكد "طرابيشي" أن اعتماد "الجابري" على مصادر ثنائية؛ وعدم اطلاعه على نظرية "اللانند" في مصدرها الأم أوقعاه في التباسات ومزالق وسوء الفهم، والحال أن نصوص "اللانند" في كتابه "العقل والمعايير" تؤكد على وحدوية الوظيفة العقلية حيث يؤكد صاحب كتاب "العقل والمعايير" أن الإيمان بالعقل هو { الاعتراف بأن لدى كل امرئ سوى على قدرة حقيقية أو "عينية" على إدراك أن قضايا معينة صائبة أو خاطئة، وتقرير فروق الاحتمالات، وتمييز الأفضل والأسوأ في مجال أو الإنتاج. }³

هذا وإذا كان "اللانند" يؤكد على وحدوية العقل فإن ناقد العقل العربي سينتهي إلى تقسم العقل إلى أقسام، وهو ما يدل على أنه يستخدم أفكار "اللانند" بطريقة ليست سليمة، إذ لو أحسن استخدامها وتأويلها لانتهى إلى وحدوية العقل.

¹ جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 16

² المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

³ أندريه لالاند، العقل والمعايير، ت: نظمي لوقا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، مصر، 1979، ص 5.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

كما يؤكد صاحب مشروع نقد النقد أن تجاهل "الجابري" للوظيفة التوحيدية للعقل المكوّن جعله يبني تحليله للعقل العربي على أساس قسمة هذا العقل، وبدلاً من أن يرد مختلف تجليات هذا العقل في مجالات الفقه وعلم الكلام والتصوف والفلسفة إلى البنية العضوية الواحدة الصادرة عنها، عمد المفكر المغربي إلى تقسيم العقل تقسيماً ثلاثياً عقل بياني وعرفاني وبرهاني.¹ إن هذا التقسيم هو تقسيم تفاضلي سينتهي من خلاله إلى القول عن العقل المشرقي أنه عقل غنوصي هرمسي، بينما العقل المغربي عقل برهاني، وسيقع في مزلق كان ممكن له أن يتحاشى الوقوع فيها؛ كل هذا بسبب سوء ضبط المفاهيم والمصطلحات وهذا بسبب رغبته مسبقاً في الوصول إلى النتيجة التي ترضيه - العقل المشرقي الهرمسي/ العقل المغربي البرهاني - وهذا المسلك ليس مسلكاً إبستمولوجياً موضوعياً.

كل هذا جعل ناقد العقل العربي يُفوت على نفسه قراءة جيدة وجدلية للعقل العربي الإسلامي، وفوت على قارئه الاستفادة أيضاً، فالعقل المكوّن عند "اللاندي" هو عينه العقل المكوّن عندما يتخذ من نفسه موقفاً نقدياً، فالعقل المكوّن هو العقل عندما يراجع ذاته، وهو العقل عندما ينتفض ضد ذاته² والحال أن استحداث الأزمات هو بالضبط وظيفة العقل المكوّن و"عادة العقل قد تصبح إرباكاً للعقل" على حد تعبير "غاستون باشلار"³

هذه هي مجمل الأسباب التي جعلت "الجابري" يتوصل إلى نتائج مخالفة للنتائج التي يتوصل إليها معظم الدارسين، حيث حاول ناقد العقل العربي كسر هذا المنحى؛ حيث نظر إلى "ابن سينا" مثلاً أحد قمم العقلانية الإسلامية في المشرق - على حد تعبير "علي حرب" - على أنه "أكبر مكرس للفكر الظلامي الخرافي في الإسلام، واعتباره أن "الغزالي" {1111/1059}م تلميذ "ابن سينا" وليس خصماً له.⁴

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

² المصدر نفسه، ص 20

³ غاستون باشلار، العقلانية التطبيقية، ت: بسام الهاشم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، دط، لبنان، 1999، ص 47.

⁴ علي حرب، محمد عابد الجابري: الطموح إلى نقد معرفي للعقل العربي، مجلة دراسات عربية، دار الطليعة، العدد: 10، بيروت، أوت 1980، ص 43.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في

الحضارات السابقة

يبقى أن نشير إلى نقطة هامة جدا في هذا المقام وهي أنه حسب "طرابيشي" ينتصر "الجابري" ابستمولوجيا للعقل البرهاني على العقل البياني، بقدر ما ينتصر للعقل البياني على العقل العرفاني، وانتصر أيديولوجيا للعقل "السني" على العقل "الشيوعي"، وانتصر جغرافيا لعقل المغرب على عقل أو بالأحرى - لا عقل - المشرق، هذه الحروب على الجبهات الثلاث ودخول ناقد العقل العربي طرفا فيها فوت على نفسه فرصة تطوير موقفا نقديا فعالا، وحرره هذه أيديولوجية وليست إبستمولوجية.¹

فمن المعلوم أن الدراسات العلمية تتصف بالموضوعية؛ وهذه الأخيرة تقتضي أن لا يدخل الباحث ذاتيته في الموضوع، لأن الذاتية تفسد للعلم موضوعيته، وانتصار "الجابري" للعقل البرهاني على العقل العرفاني مثلا، يُبين بحق أنه وضع في ذهنه هدفا وهو أنه يجب عليه الوصول إلى النتيجة التي تقول أن العقل المشرقي عرفاني، والعقل المغربي برهاني، وكأنه معلم اختار تلميذا من تلاميذه وقال له أنت الذي ستحصل على المرتبة الأولى سواء اجتزت الامتحان أم لا.

إن ما عرضناه في هذا المقام هو قراءة "طرابيشي" لمفهوم العقل عند "الجابري"، لكن هناك الكثير من الانتقادات الموجهة من طرف بعض المفكرين لـ: "طرابيشي" مثل المفكر العراقي "علاء الدين الأعرجي" في أحد أبحاثه "خاطر في نظرية العقل ما بين طرابيشي والجابري"؛ نشرت بجريدة القدس العربي 17 يوليو 2000.

حيث يؤكد "الأعرجي" على أن "طرابيشي" يقدم إلى القارئ العربي عددا هائلا من المعلومات وخلاصة أفكار لعدد كبير من المؤلفين العرب والأجانب، من خلال الإشارة إلى مئات المراجع المهمة؛ إلا أنه لم يذكر في مراجعه اسم المؤلف والناشر بالإضافة إلى العنوان باللغة الأصلية لا باللغة العربية فقط، وهذا نقص يُعاب عليه، وهو الذي يُعيب على الآخرين عدم الدقة في الاقتباس.²

¹ جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 24.

² تنزهة الحاج عمر، الأعرجي بين نقده ورَفده دراسات وآراء حول فكره ونظرياته، دار إي كتب، ط1، بريطانيا، أكتوبر 2017، ص ص 279، 280.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

إن نقد "الأعرجي" لـ"طرابيشي" في هذه النقطة في محله، لأن صاحب مشروع نقد النقد لم يذكر في أغلب مراجعه الناشر والمؤلف باللغة الأصلية، وذكرها باللغة الأصلية أحسن، على أن "طرابيشي" بخصوص الصفحات يذكرها كما أنه في بعض المراجع يذكر نصا بالفرنسية من مصدره ثم يترجمه وهذه نقطة إيجابية.

إن ما ينبغي التأكيد عليه هنا هو أن "الجابري" مفكر عربي قدم مشروعا يحوي نقائص ويحوي مكاسب؛ لذلك لا يمكن إطلاقا قبول تلك العبارات النابية التي يصف من خلالها "طرابيشي" "الجابري" كقوله مثلا أن هذا الأخير يمارس الزيف والتحريف وغيرها من الكلمات الساخرة، فإذا كشف "طرابيشي" الأخطاء في أطروحات ناقد العقل العربي فهذه نقاط قوة تُحسب له، لكن لا يجب التقليل من أعمال الرجل الذي قرأ وقدم ما عليه.

هذا وفي كتابه "الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي" لـ"علي حرب" طرح هذا الأخير سؤالا في غاية الأهمية وهو هل محمد عابد الجابري ينفي جورج طرابيشي أم العكس؟ يُجيب "علي حرب" على هذا السؤال بقوله: { ما أراه وما أقوله منذ البداية، هو أن النفي متبادل بين الاثنين، وأن الذي بدأه هو جورج طرابيشي... والحال أن طرابيشي منذ كتابه مذبحة التراث أنكر على الجابري ما أنجزه في مشروعه الفكري حول "نقد العقل العربي"، بعد أن اتهمه بارتكاب مجزرة بحق التراث العربي والإسلامي.¹

والحال أنه في كتابه "مذبحة التراث" اختار "طرابيشي" العديد من المثقفين العرب الذين تناولوا التراث وقدم لهم النقد على أنه في الفصل الأخير سنقوم بعرضهم وعرض نقد "طرابيشي" لهم، لكن ما لا نوافق مفكرنا هو نظريته إلى هؤلاء المفكرين، وخاصة "الجابري" فالرجل اجتهد وقدم مشروعه الفكري، إذ لا يستقيم أن نقابل اجتهاده بالقول أن "الجابري" قام بمذبحة في حق التراث؛ فالنقد يجب أن يكون من الداخل بعد أن نقرأ كل أعمال ناقد العقل العربي.

هذا ويُضيف "علي حرب" في نفس الكتاب قوله: { ومفردة المذبحة بالغة الدلالة في هذا الخصوص، إذ هي مشحونة بمعاني الإقصاء والعنف الرمزي. فالواحد منا عندما يقول لدارس التراث الذي حفر ونقب وحرك الفكر الراكد على ساحة الفكر التراثي، إنك لم تفعل في دراساتك

¹ علي حرب، الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، ط1، المغرب ولبنان، 1998، ص 178.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

سوى الإجهاز على ذخائر التراث وروائعه، فإنه يقوم بنفيه والإجهاز عليه على الصعيد الفكري والمعرفي¹

إن الانتلجنسيا العربية بحاجة إلى ثقافة الاعتراف ونبذ ثقافة المقت والإقصاء، فناقد العقل العربي اجتهد فإن أصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر، أما أن نقول عنه أنه قاتل التراث أو كما يسميه "طرابيشي" بأنه مزيف ومحرف فهذا ليس من صفات المثقف الحقيقي.

يرى "علي حرب" أنه ما من شك في أن ناقد العقل العربي قد { حرث في أرض معرفية لم يجرِ الحرث فيها من قبل، واستخدم عدة فكرية جديدة في الدرس والتحليل، فأعاد صياغة المشكلات المطروحة، وقدم إمكانية جديدة للتفكير حول قضية التراث ... وليس مصادفة أن أعمال الجابري قد تركت أثراً وأحدثت أصداها في الأوساط الفكرية والأكاديمية العربية، وأن صاحبها أسهم في تشكيل المشهد الثقافي الراهن في العالم العربي²

إن ما لم نفهمه هو موقف "جورج طرابيشي" من فكر "الجابري" فتارة يقر ويقول أن ناقد العقل العربي سمح له بإعادة تكوينه التراثي، وتارة يقدرح ويطعن في فكره ويقلل من شأنه، ومن المعلوم أن الدارسين لفكر "الجابري" في تزايد مستمر وهو ما يوضح قيمة فكره في الثقافة العربية المعاصرة.

¹ علي حرب، الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، الصفحة نفسها.

² المرجع نفسه، ص 179.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

ب - ضدية العقل العربي مع العقل اليوناني والعقل الغربي :

يورد "الجابري" مصطلحا هو الضد، ومن خلال هذا الضد تتحدد هوية العقل العربي، حيث يقول {عندما نتحدث عن "العقل العربي" أو عن "الثقافة العربية" فإننا نصدر، سواء صرحنا بذلك أم لم نصرح، عن موقف يصرح بوجود "عقل" و"ثقافة" أو "عقول" و"ثقافات" أخرى يتحدد بالمقارنة معها العقل والثقافة الذين نتحدث عنهما. هذا شيء لا مفر منه إذ "بضدها تتميز الأشياء" كما كان يحلو لأجدادنا أن يقولوا ويكرروا القول.¹

ويضيف قائلا: {ودون الدخول في تفاصيل قد تجرنا بعيدا عن إطار التمهيد الذي يريد هذا الفصل الاضطلاع به نرى من الضروري اختصار الطريق والكشف صراحة عن "الضد" أو "الأضداد" التي سنستعين بها، من خلال المقارنة معها، في تحديد هوية "العقل العربي"، علما أن كلمة ضد هنا لا تعني التعارض والتنافر بل مجرد الاختلاف: إننا عندما نتحدث عن "العقل العربي" فنحن نميزه في الوقت نفسه عن العقل اليوناني والعقل الأوروبي الحديث.²

من خلال هذا النص يتضح لنا أن ناقد العقل العربي يرى أن الضد لا يعني التعارض والتنافر؛ إنما يدل على مجرد اختلاف، فعندما نتحدث عن العقل العربي فنحن نميزه عن العقل اليوناني والعقل الأوروبي الحديث.

إن الضدية التي يوردها المفكر المغربي في هذا النص يرفعها إلى المستوى الإبستمولوجي، وهو ما جعل صاحب مشروع نقد النقد يقدم سيلا من الأسئلة وهي: أليست الضدية على الدوام منهجا إفقاريا؟ فما أفقر مفهوم "العلم" مثلا إذا قلنا بأنه نقيض "الجهل"، ثم أليست الضدية منهجا مانويا؟ منهجا لا يضع الخير في قطب إلا ليقابله قطب آخر للشر؟ أليست الضدية أيضا منهجا معياريا منهجا يخفي دائما غاية تثنائية أو تبخيسية، وهو ما يوضح أن "الجابري" انتقل من التوظيف المركزي الإثني إلى التوظيف المضاد أو السالب.³

وهنا لسنا ندري كيف لم ينتبه ناقد العقل العربي إلى أن الضدية منهجا إفقاريا لا يضيف الجديد؛ كما أنه منهج معياري يخفي في طياته غاية تثنائية أو تبخيسية، لذلك سيقوم "الجابري"

¹ محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص 17.

² المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

³ جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص ص 118، 119.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

بتشطير العقل العربي إلى عقل مشرقي غنوصي وعقل مغربي برهاني، وهذا التشطير يحمل نظرة تمييزية للعقل المغربي الذي ينتمي إلى ناقد العقل العربي نفسه، ونظرة تبخيسية إلى العقل المشرقي، وعليه سوف لن تكون دراسة "الجابري" للعقل العربي دراسة موضوعية.

هذا ويؤكد "طرابيشي" أن "الجابري" وضع العقل العربي في موقع متوسط بين العقلين اليوناني والأوروبي لتسليط النيران عليه من الطرفين، وهناك "مسكوت إبستمولوجي" مضمّر في خطاب "الجابري"، يُخفي فرضية عمل أساسية يصدر عنها "الجابري" وهي أن العقل اليوناني القديم والعقل الأوروبي الحديث كلاهما **متطابقان** فهما الضد الذي بتحديد ضده يحدد ذاته أيضاً، وبما أن كل ثالث هو بالضرورة المنطقية - بحسب **الدرس الأرسطي** - مرفوع، فإن ضد الضد هو بالضرورة المنطقية أيضاً متطابق في الهوية¹

والحال أن ناقد العقل العربي في كتاباته يُضفي التباساً إلى التباس فهو يُماهي العقلين اليوناني والأوروبي في وحدة إبستمولوجية تامة، تارة باسم العقل "اليوناني - الأوروبي" أو "الإغريقي - الأوروبي" وطوراً باسم "الفكر الغربي = اليوناني والأوروبي" وتارة ثالثة باسم "الفكر اليوناني - الأوروبي"

وفي هذا المقام سنحاول تبيان ذهاب "الجابري" إلى القول باستمرارية غربية بين العقلين اليوناني والأوروبي الحديث مع بتر حلقة الشرق؛ وإدراجها خارج دائرة العقل، وحصر حضارة العقل في الدائرة المسماة **بالغرب**. وما يعلمه "طرابيشي" هو أن مفهوم الغرب بالمعنى الحضاري للكلمة ولد مع الحداثة الغربية؛ كما أنه من صنع الغرب نفسه؛ الذي استتبت لنفسه بُعداً يونانياً من خلال عملية تملك ومصادرة معاً للتراث اليوناني²

هذا ويقصد "طرابيشي" بمصادرة التراث اليوناني { عملية بتر التراث اليوناني من جذوره المتوسطة، وتحديد الحوض الشرقي من الحوض الأبيض المتوسط بعذواته الأوروبية والآسيوية والأفريقية معاً، وترحيله فيما يشبه عملية إنزال بحري أو حتى جوي، إلى أوروبا الغربية، مسقط رأس الحداثة، وامتداداتها، وبكلمة واحدة: **تغريب اليونان** }³

¹ جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص ص 119، 120.

² المصدر نفسه، ص ص 120، 121.

³ المصدر نفسه، ص 121.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

هذا ويرفض "طرابيشي" نسبة التراث اليوناني إلى الغرب، لا لأنه يريد أن ينسبه إلى الشرق، فالشرق بالمعنى الثقافي للكلمة هو أيضا من اختراع الحداثة الغربية، وبدلا من مفاهيم ذات مرجعية غربية سافرة مثل الشرق الأوسط والشرق الأدنى، فهو ينسب العالم القديم إلى ما نسميه اليوم بالحوض الشرقي للبحر الأبيض المتوسط، وتشمل دائرة تضم اليونان الصغرى والكبرى وآسيا الصغرى وسوريا وما بين النهرين وواد النيل والقسم الشرقي من شمال إفريقيا.¹

يذهب صاحب مشروع نقد النقد إلى أنه ليست لعبة الأضداد ثنائية بالضرورة ومغلقة، بل قد تكون أيضا متعددة الأطراف ومفتوحة، فما دامت الأشياء تعرف بأضدادها، فإن دور الضد في التعريف قد لا يقل أهمية عن دور الضد في تعريف ضده، وما دام العقلان اليوناني والغربي واحدين في الهوية، فإن العقل العربي لا يكون ضدا لأولهما دون أن يكون ضدا في الوقت نفسه وبالقدر نفسه لثانيهما.²

هذا وفي الحالين كليهما لا يستقيم "للجابري" مشروعه ما لم يدخل العقل العربي، بعد مقارنته السلبية بالعقل اليوناني، إلى حلبة التباري مع العقل الغربي؛ على الرغم من عدم التكافؤ المطلق؛ إذ أن العقل العربي يظل قابلا في نهاية المطاف للمقارنة مع العقل اليوناني ما دام الاثنان ينتميان إلى فضاء عقلي متشابه هو فضاء العصور القديمة والوسطى؛ فـ"الجابري" يُرغم العقل العربي للدخول في مباراة ظالمة مع عقل الحداثة الذي هو العقل الغربي كشأن من يعقد مقارنة نبال الرماة النشابة والصواريخ العابرة للقارات.³

إن ظلم هذه المقارنة بين العقل العربي والعقل الغربي ليست هي التي ستوقف "طرابيشي" وتجعله يتمعن في التفكير؛ بل كونها مبنية تماما كما في المقارنة مع العقل اليوناني على مغالطة ابستمولوجية، وعلى مادة معرفية أصابها قدر من التحريف يصل - لا يتردد "طرابيشي" في استعمال هذه اللفظة - إلى حد التزوير أحيانا.⁴

¹ جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 123.

² المصدر نفسه، ص 193.

³ المصدر نفسه، ص ص 193، 194.

⁴ المصدر نفسه، ص 194.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

أما المغالطة الاستمولوجية فتبدأ من السطر الأول من الفقرة التي ينتقل فيها "الجابري"، بعد الثقافة اليونانية؛ إلى الحديث عن "التفكير في العقل" في الثقافة الأوروبية قول "الجابري" {في هذا الاتجاه نفسه سارت الفلسفة الحديثة في أوروبا}¹ أي في الاتجاه الذي يقول بمطابقة قوانين الطبيعة لقوانين العقل بحكم أن "من ينظر إلى الطبيعة بعين العقل لا يرى فيها إلا العقل، أما أعلام الفلسفة الأوروبية الذين يمثل بهم "الجابري" فهم - بترتيبه - "مالبرانش" {1715/1638} Malebranche و"ديكارت" و"سبينوزا" {1677/1632} Spinoza و"كانط" و"هيجل"، أما التيار العلمي فحدد فيه: "تيوتن"، "غاليلو"، "بويل"²

إن هذا التيار العلمي هو التيار الصانع للثورة العلمية الكبرى للقرن السابع عشر، والذي حطم النموذج العلمي اليوناني، من حيث أنه بناء عقلي لعقل عاشق لذاته ووضع نفسه في مدرسة الطبيعة، وأن سرها كامن فيها؛ وفي قوانينها الخاصة؛ التي تتطلب الاستكشاف، والتجرد من العقل المتأله الذي يستمد نوره من الله.³

إن صاحب مشروع نقد النقد لا ينكر أن فلسفة "الله، العقل، النظام" كما يمثلها بوجه خاص "مالبرانش"، وجانب محدد من مذاهب "ديكارت" و"سبينوزا" و"كانط" و"هيجل"، قد سارت في الاتجاه نفسه الذي سار فيه الفلاسفة اليونان الذين قالوا بـ {المطابقة التامة بين قوانين العقل وقوانين الطبيعة}⁴

لكن ما يؤكد "طرابيشي" هو أن "الجابري" يُغيب فكرة مفادها أن الحداثة الأوروبية كما صنعها العلم الأوروبي؛ ما سارت "في هذا الاتجاه نفسه"، بل بالضبط في الاتجاه المعاكس له، أي الاتجاه الذي أوجد للحداثة الأوروبية الوليدة مستوى أنطولوجيا وإطارا مرجعيا جديدين للتفكير بعمله على استبدال فلسفة الطبيعة بعلم الطبيعة، ولقد دلت الفلسفة في القرن 17؛ على خصوبة فائقة استجابة لتطور العلم هذا أو درءا له سواء بسواء، فما كان لمثل تلك الثورة العلمية أن ترى النور وتنتزع الغلبة لو لم تمهد لها الطريق فلسفة تحدث تحولات موازية في الفضاء العقلي.⁵

¹ محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 20.

² المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

³ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

⁴ المرجع نفسه، ص 21.

⁵ جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص ص 194، 195.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

هذا ولقد تنبه "غاليلي" Galilée {1642/1564} إلى أن استكشاف الطبيعة لا يتطلب بحثاً عقلياً فحسب، بل يقتضي كذلك منطقاً جديداً وفضاء عقلياً جديداً، فرجال الدين هاجموه وأخذوا يبحثون عن طريقة للنيل منه والتأكيد أن مقترحات "غاليلي" عموماً مضادة للكتاب المقدس، لذا فهي ملعونة وهرطقة.

لذلك يقول "غاليلي" أنهم { لم يجدوا صعوبة في العثور على الأشخاص الذين يعظون بأن العقيدة الجديدة ملعونة وهرطقة من فوق منابرهم، في ثقة غير عادية، وبذلك فهم يأتون بعمل غير تقي ويجرحون عامدين ليس العقيدة ومتبعيها فقط، بل كل الرياضة والرياضيين معا... وبدؤوا ينشرون الإشاعات بين الناس بأن هذه العقيدة قد لعنتها السلطة العليا، وهم يعلمون كذلك أن أي إنكار رسمي ليس في مقدوره فقط أن يطمس الاقتراحين الذين أشرت إليهما، بل سينكر ويلعن كل المقولات الفلكية والفيزيائية وكل المشاهدات المتعلقة بالضرورة بأي شكل معهما.¹

إن ما يقصده "غاليلي" هو أن اكتشاف الطبيعة لا يتطلب بحثاً علمياً فقط؛ بل يتطلب أيضاً إقناع الناس على تقبل ما سيقوله وإعادة بناء أدمغتهم، لأنه حينما قدم اكتشافات علمية رماه رجال الدين وغيرهم بالهرطقة والإلحاد ونشر أفكار ضد الدين المسيحي، وما يدعو إليه هذا العالم السباق إلى قلب الكثير من الأفكار التي تبنتها الكنيسة والتي كانت خاطئة هو التشجيع على البحث العلمي ومناقشة الأفكار في حد ذاتها دون تجريح ودون اتهام الطرف الآخر بأنه ضد الدين.

وبما أن مدار الثورة العلمية للقرن السابع عشر كان تحطيم الكوسموس اليوناني المدرع بالدروع اللاهوتية للقرن الوسطي، فقد كان لا بد أن يوجد من الفلاسفة من يهب لنجدة هذا الكوسموس رأياً لتصدعته أو إعادة بناء لها؛ من خلال إعادة صياغة إشكالية العقل والنقل بما يتماشى أو على الأقل لا يصادم معطيات الواقع المعرفي الجديد، ويرى صاحب مشروع نقد

¹ غاليليو غاليلي، اكتشافات وآراء، ت: كمال محمد سيد، و فتح الله الشيخ، كلمة وكلمات عربية، ط1، الإمارات العربية المتحدة ومصر، 2010، ص ص 203، 204.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

النقد أن الديكارتية لعبت الدورين معا، فلئن أعادت الديكارتية للفلسفة سؤدها؛ فإنها لم تقصم عراها باللاهوت.¹

وإذا كانت الديكارتية جسدت قطيعة مع السكولائية - أرسطية القرون الوسطى - فلقد أرسيت الأسس لسكولائية جديدة هي سكولائية الله - العقل الكلي، وإذا كان "ديكارت" ردًّا للفلسفة توازنها المختل على امتداد القرون الوسطى، فإنه بنى علمه الطبيعي الجديد على أساس تأملي ميتافيزيقي؛ لا على أساس تجريبي علمي، ولئن بشر كوجيتوه بمولد الإنسان، فقد أحر هذه الولادة قرنا ونصف القرن من الزمن؛ من خلال ثنائية عضال نفس وجسد، ولقد كان الأمر على كل حال سيهون لو اختار ناقد العقل العربي لحظة "ديكارت" كلحظة تدشينية للحدث الأوروبية.²

يرى "طرابيشي" أنه كان على ناقد العقل العربي أن يبدأ تحقيقه للعقل الأوروبي الحديث بـ"غاليلي" وليس بـ"ديكارت"، فما كفاه حتى في داخل أسوار الفلسفة أن يبدأ بمشروع العقل الميتافيزيقي الذي هو "رينيه ديكارت" لا بمشروع العقل التجريبي الذي هو "فرانسيس بيكون"، والغريب في الأمر أنه اختار داخل الديكارتية في حد ذاتها أن يبدأ لا بمؤسس المذهب "ديكارت" بل بشارحه "تيقولا دي مالبرانش"³

هذا ومن المعلوم أن فلسفة "مالبرانش" هي أنموذج مكتمل لـ"فلسفة دينية" أي لفكر يقوم على المطابقة بين العقل والنقل، يقول "إميل برهيه" {يعتقد مالبرانش أن ما من شيء، إذا تأملنا فيه كما ينبغي، إلا رَدُّنا إلى الله، وتلك هي خلاصة فلسفته: فلسفة دينية في جوهرها، أو بالأحرى فلسفة ترى الحياة بمقتضى العقل ليست إلا جزءا من الحياة الدينية... وكل النظر الفلسفي والديني لدى مالبرانش تحكمه الدعوى التالية: إن العقل، أو الكلمة الداخلية التي تنير تأملات الرياضي والطبيعي هو الكلمة ابن الله الذي تجسد من أجل خلاص البشر والذي يوزع عليهم النعم الإلهية}⁴

¹ جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 196.

² المصدر نفسه، ص ص 195، 196.

³ المصدر نفسه، ص ص 196، 197.

⁴ إميل برهيه، تاريخ الفلسفة القرن السابع عشر، ت: جورج طرابيشي، دار الطليعة، ج4، ط2، بيروت، 1993، ص ص

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

ولقد حدد "أندرية روبينه" وهو من المتخصصين في فكر "مالبرانش" الدور التاريخي الذي اضطلعت به فلسفته بقوله: { لقد كان "مالبرانش" لديكارت ما كانه أغسطينوس لأفلاطون، وتوما الأكويني لأرسطو }¹

هذا ويرى صاحب مشروع نقد النقد أنه بغض النظر عن المغالاة في حجم دور "مالبرانش"، الذي يُرفع على هذا النحو إلى مستوى مؤسس الأفلاطونية المسيحية، فكما عمل "أغسطين" Augustin {430/354}م على تنصير "أرسطو"، كانت مهمة الأب "مالبرانش" تنصير الديكارتية، فالمهمة التي أخذها "مالبرانش" على عاتقه هي رد الفلسفة خادمة لللاهوت، وتحديد مهمة الطبيعيات في أنها مجرد "قراءة ثانية للالهيات"²

هذا ويذهب "طرابيشي" إلى أنه غريب حقا أن يختار ناقد العقل العربي الأب "مالبرانش" كممثل للفلسفة الحديثة في أوروبا، فعندما يستشهد "الجابري" بقول "مالبرانش" { إن العقل الذي نهتدي به عقل كلي {...} عقل دائم وضروري {...} وإن كان صحيحا أن هذا العقل ضروري ودائم وثابت لا يتغير فهو لا يختلف عن الله }³

من هنا يتساءل صاحب كتاب "نقد نقد العقل العربي: نظرية العقل" هل يعرف "الجابري" "مالبرانش" حقا؟ وطبيعة إجابة "طرابيشي" تميل إلى أن تكون سلبية وذلك لسببين: أولا طبيعة الشاهد، وثانيا طبيعة فلسفة "مالبرانش" بجملتها، وفيما يخص الشاهد فهو حسب المفكر السوري مشبوه، لأن ناقد العقل العربي يُحيل القارئ في الهامش إلى هذا المرجع N.Melbranche: Recherche de la vérité in œuvres complètes 7Volumes.vrin1958 والحال أن عدم تعيين رقم الصفحة هو بحد ذاته مثير للشبهة، فكيف يمكن أن تكون الإحالة إلى 7 مجلدات ودون تعيين رقم المجلد؟⁴

وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن ناقد العقل العربي لم يعد إلى المصدر، لأنه لو عاد فعلا لسجل رقم المجلد والصفحة بدقة.

¹ نقلا عن: جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 197.

² المصدر نفسه، ص ص 197، 198.

³ محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص 20.

⁴ جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 198.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

والجدير بالذكر أن "طرابيشي" عاد إلى الأعمال الكاملة لـ"مالبرانش"، حيث اكتشف أنها في 20 مجلدا وليس في 7 مجلدات، والكتاب المعنون بـ"البحث عن الحقيقة" يحتل وحده المجلدات الثلاثة من المجلدات العشرين، ولكن اهتدى "طرابيشي" إلى حل هذا الإشكال حينما تذكر كيف قام ناقد العقل العربي مع "اللاندي" وقسمته المشهورة للعقل إلى عقل مكوّن وعقل مكوّن، فـ"الجابري" أحال قارئه للفصل الأول من كتاب العقل والمعايير لـ"اللاندي"، بالرغم من أن المرجع الوحيد الذي أخذ منه الشاهد هو "معجم اللغة الفلسفية" لـ"فوكييه".¹

والحال أن "طرابيشي" رجع مرة أخرى إلى هذا المعجم وبالتحديد إلى مادة العقل فوجد الشاهد بحرفه (...) La raison que nous consultons est une raison universelle (...) s'il est vrai qu'elle est une raison immuable et nécessaire (...) هذا المعجم وبالتحديد إلى مادة العقل فوجد الشاهد بحرفه (...) La raison que nous consultons est une raison universelle (...) s'il est vrai qu'elle est une raison immuable et nécessaire, elle n'est pas différent de celle de dieu وهذا الأمانة يشير "طرابيشي" أن "الجابري" حافظ حتى على نقاط الفراغ (...) بين السطور، وهذه الأمانة كان مضطرا أن يقوم بها لأن "فوكييه" لم يحدد رقم الصفحة أو الصفحات التي أخذ منها شاهده؛ وأيضا عدم تحديد رقم المجلد.²

إن هذا التحديد للنص بدقّة وكون النص يحمل العلامات التي تؤكد على أنه مقطوع (...) يدل على أن "الجابري" أخذ النص من معجم "فوكييه" فعلا.

هذا وتبقى هناك مسألة عالقة وهي إحالة "الجابري" قارئه إلى أعمال "مالبرانش" الكاملة وهي سبعة لا عشرين مجلدا، والحال أن معجم "فوكييه" صدرت طبعته الأولى عام 1962، وإلى حينه لم يكن نشر أعمال "مالبرانش" الكاملة قد اكتمل، وبما أن مرجع "الجابري" كان إلى معجم "فوكييه" هذا حصرا، لا إلى الأعمال الكاملة المزعومة لـ"مالبرانش"، فقد فاتته أن ينتبه إلى أن عدد مجلدات الطبعة الكاملة في الفترة الفاصلة ما بين تاريخ صدور معجم "فوكييه" وتاريخ صدور "تكوين العقل العربي" 1984، قد وصل إلى 20 مجلدا.³

¹ جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 199.

² المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

³ المصدر نفسه، ص ص 199، 200.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

هذا ويتمثل الدليل الثاني الذي بموجبه يُرجح صاحب مشروع نقد النقد عدم معرفة "الجابري" بالهوية الحقيقية لفلسفة "مالبرانש"، في مقارنة هذه الفلسفة مع ما يبدو مكافئاً لها أو مرادفاً لها في الثقافة العربية الإسلامية، فهو يرى أن "مالبرانش" "غزالي" المسيحية؛ فهو لا يقصد "الغزالي" الذي بدّع وكفّر الفلاسفة، بل "الغزالي" الذي بلع الفلاسفة ولم يشأ أن يتقيأهم - خلافاً لمقولة "ابن عربي" المشهورة - إدراكاً منه بالدور الذي يمكن أن يضطلعوا به خدمة للدين أصولاً وأحكاماً وعقائد إيمان.¹

من هنا يتساءل صاحب مشروع نقد النقد أين تكمن غزالية "مالبرانش" أو "أشعريته" المتأخرة؟ إنها تكمن بالضبط في السمة التي يعتبرها "الجابري" علامة فارقة وثابتة لفكر "الغزالي"؛ من حيث هو بالتحديد الفكر الذي تجسد فيه "انتصار العقل المستقل": نفي السببية، فناقذ العقل العربي يقول: {مسألة واحدة أساسية بقي الغزالي فيها ضد الفلاسفة على طول الخط هي مسألة السببية. مسألة العقل ذاته} فهي أهم المسائل وأخطرها.. فإنكار السببية انكار العلم.²

يرى "طرابيشي" أن "مالبرانش" المعطى له عمادة "الفلسفة الحديثة في أوروبا" لم ينف السببية فحسب، بل "نفاها" بالمنطق نفسه وبالأدلة نفسها التي "نفاها" "الغزالي" بها، ويقرُّ صاحب مشروع نقد النقد أنه لا يوجد دليل على أن "مالبرانش" قرأ "الغزالي" مباشرة، ولكن الأمر المؤكد أن "مالبرانش" يستشهد أكثر من مرة بكتاب دلالة الحائرين "لإبن ميمون"، وكذلك بكتاب "ابن رشد" "تهافت التهافت"، والحال أن "ابن ميمون" {1204/1135}م ضمّن كتابه عرضاً نقدياً لاذعاً لنظرية المتكلمين والأشاعرة في الخلق الإلهي المستمر للأعراض.

كما أن "ابن رشد" أدرج في ردّه على "الغزالي" مقتطفات كثيرة وموسعة من "تهافت الفلاسفة"؛ بما في ذلك النص الكامل والمطول للمسألة السابعة عشر أي المسألة التي يتصدى فيها "الغزالي" لنقض فكرة الفلاسفة عن السببية.³

¹ جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، الصفحة نفسها.

² محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص 288.

³ جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 202.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

إن العلة الأولى لكل ما يحدث في هذا الكون هو الله يقول "مالبرانش" في مؤلفه أحاديث مسيحية: { إن بحث الإنسان عن أسباب العلل، وتدرجه صاعدا بفكره من المعلول إلى العلة، إنما يوصله في النهاية إلى العلة الأولى التي لا يوجد أعظم منها وهي "الله"، ذلك الكائن المتسامي الذي يتوجه الإنسان له مباشرة في ابتهالاته ودعواته¹

لقد ذهب "مالبرانش" إلى استحالة قيام المخلوقات بأي فعل دون مساعدة إلهية مباشرة. وبذلك يتسنى لنا القول أن "مالبرانش" قد استبعد أي قوة عليّة من النفوس أو الأجسام عندما أرجع كل عليّة حقيقية إلى الله، ولقد صاغ مذهبه في العلية وهو يتفق فيه إلى حد كبير مع المسلمين من الأشاعرة بصورة ذرية؛ فهو يتصور العالم مخلوقا من ذرات خلقها الله بموجب إرادته من العدم، من حيث أنه العلة المباشرة لجميع الحوادث التي تطرأ عليه، كما أنه يرى أنه لا وجود لقوانين للطبيعة، فمثلا أنه ليس من طبيعة الخشب أن يحترق بالنار، لكن الله هو الذي يخلق الاحتراق عندما يتقابل النار مع الخشب.²

وإذا انتقلنا إلى المذهب الخاص الذي عُرف به "مالبرانش" وهو مذهب العلل الظرفية، فإننا سنكتشف التطابق بينه وبين "الغزالي" في مذهبه "الحصول عنده لا الحصول به" فـ "الغزالي" كوريت مطور للأشعرية، اقترح في ردّه على الفلاسفة فكرة "الاقتران المطرد" بدلا مما يقولون به "اتصال سببي"، فانطلاقا من الفكرة التي تقول "لا فاعل إلا الله" رفض "الغزالي" فكرة الطبيعة التي توجب بذاتها "وجوب الشيء وعدم الشيء"، فالطبيعة من جماد، والجماد لا فاعلية له، ومن ثمة رفض فكرة السببية الطبيعية - لا فكرة السببية بإطلاق كما يقول "الجابري"³

والحال أن فكرة هذا الضرب غير المسبوق إليه من الفعالية "الفاعلية عنده لا الفاعلية به"، هي التي صاغها "مالبرانش" في مفهوم فلسفي أسماه "العلّة الظرفية"، ويرى "مالبرانش" أنه من الخطأ تصور التفاعل بين الأجساد والنفوس كحقيقة ناتجة عن قوة اتحادهم، والقدرة على

¹ رواية عبد المنعم عباس، مالبرانش والفلسفة الإلهية، تقديم: محمد علي أبو ريان، دار النهضة العربية، دط، لبنان، 1996، ص 222.

² المرجع نفسه، ص 141.

³ جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 205.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في

الحضارات السابقة

الإحساس تأتي نتيجة لاهتزازات في المخ باعتباره امتدادا ماديا، فهل يوجد ثمة ارتباط مادي بين هذا الاهتزاز الصادر عن الامتداد المادي وبين قدرة النفوس على الإحساس؟ وحتى لو تصورنا أن الامتداد هو العلة وراء ما تحسه النفس من إحساسات، فإن هذه العلة وغيرها ما هي إلا مناسبات فحسب وليست هي بالعلل الحقيقية.¹

من هنا ندرك أن العلل الطبيعية ليست عللا حقيقية، بل هي علل ظرفية لا تفعل إلا بقوة وفاعلية إرادة الله، فالعلة الظرفية إذن هي علة مناسبة، محض ظرف تتجلى من خلاله الفاعلية الإلهية.²

ولكي يقرب صاحب مشروع نقد النقد علّة "مالبراناش" الظرفية من لغة "الغزالي" وسائر متكلمي الأشعرية فإنه يترجم كلمة La Cause Occasionnelle بـ"العلة الاقترانية" علّة هي في حقيقتها وهم علّة، علّة لا معلول لها وهي نفسها معلولة لعلّة قاهرة لها علّة بلا عليّة ولا معلولية، علّة لا تتقوم في فاعل ولا يتولد عنها مفعول به، وكل انشغالها على مستوى المفعول فيه أو هي بالتعبير المتكرر لـ"مالبراناش" "لأنها علّة ما هي بعلّة حقيقية" لأنها عائدة إلى عالم ما تحت فلك القمر وهذا العالم ليس موطنًا للعلل، بل هو بأسره معلول لله.³

وإذا كان "الغزالي" لم يرفض فكرة السببية من حيث هي اتصال ضروري بين العلة والمعلول، بل رفض فقط التفسير الطبيعي لهذه السببية دفاعا منه عن الرؤية الدينية لعصره التي تتعلل الله باعتباره "مسبب الأسباب"، فـ"مالبراناش" أيضا لم ينكر مبدأ السببية، بل أنكر تطبيعه ورأى في هذا التطبيع وثنية جديدة تهدد العصر ومسيحيته؛ ويؤكد "طرابيشي" أن "الغزالي" لا يصدمننا حينما يقول {جواز خرق العادات}، بقدر ما يصدمننا "مالبراناش" عندما ينفي {القوانين الطبيعية} مؤكدا أنه لا وجود لقوانين طبيعية أخرى سوى الإرادات الفاعلة لله الكلي القدرة.⁴

¹ رواية عبد المنعم عباس، مالبراناش والفلسفة الإلهية، مرجع سابق، ص ص 136، 137.

² جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 206.

³ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

⁴ المصدر نفسه، ص ص 206، 207.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

يرى "طرابيشي" أن "الغزالي" يبقى ابن عصره، عصره الذي سجل تراجعاً من المنهجية الفلسفية إلى هيمنة الأيديولوجيا الأشعرية ما كان له إلا أن يتراجع بفكرة "القانون الطبيعي" نكوصاً إلى مفهوم "مجرى العادة" أو "مستقر العادة" دون أن يغلق الباب أمام إمكانية المعجزة بوصفها "خرقاً لمجاري العادات"، ولكن "مالبرانش" كان يعيش في عصر شهد مولد الثورة العلمية الكبرى؛ فعينه كانت إلى الوراء في عصر كان ينظر إلى الأمام، ومع ذلك يُعطي ناقد العقل العربي ريادة الفلسفة الحديثة في أوروبا لـ"مالبرانش"، ويحمل "الغزالي" تدشين مرحلة التراجع والانحطاط.¹

إن ما نقوله من خلال ما سبق هو أنّ "الأعرجي" محق جداً حينما قال أن "طرابيشي" يعيب على غيره عدم تحديد كل بيانات المرجع المعتمد؛ مثلما فعل مع "الجابري" الذي قال عنه أنه لم يحدد كل بيانات مرجع لـ"مالبرانش" بينما هو أيضاً لا يحدد بعض البيانات الكاملة لبعض المراجع والأمثلة عديدة في هذه النقطة؛ مثل ذكره لعنوان الكتاب وهو البيان والتبيين للجاحظ والصفحة فقط دون ذكر باقي المعلومات، بما فيه دار النشر والطبعة وسنة النشر... الخ.²

هذا ويؤكد "محمد أحمد بنكي" أن "جورج طرابيشي" في الجزء الأول { من ثلاثيته "نقد العقل العربي" والذي وسمه بمسمى "نظرية العقل"، ففي ذلك الكتاب كان تكرار لفظ "تفكيك" على امتداد الصفحات يشكل ما يمكن أن نسميه "استعارات هلوسية" تلح على طرابيشي وإجراءاته بالمعنى الذي يعطيه شارل موران لهذا التعبير، في المقدمة فحسب يحرص جورج طرابيشي على تبيان أن مشروع الجابري هو مشروع تفكيك وبناء، وإن نقد إشكاليات المشروع يقتضي "قبل دحض النتائج، تفكيك الإشكاليات نفسها"... وطرابيشي لا يكتفي بذلك بل يصرح بأن مشروعه لنقد "نقد العقل العربي" "يحصّر نفسه عمداً بتفكيك إشكاليات العقل العربي"³ من هنا ينبغي أن نتساءل: هل طبق "طرابيشي" التفكيك بالمفهوم

¹ جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 207.

² جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، مصدر سابق، ص 99.

³ محمد أحمد البنكي، دريدا عربياً قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي، دار الفارس للنشر والتوزيع، ط1، بيروت - لبنان، 2005، ص ص 234، 235.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

الدريدي؟ ما دام أن كلمة "تفكيك" تتردد كثيرا في نصوص "طرابيشي" وهذه الكلمة هي بمثابة المفهوم عند "جاك ديريدا" Jacques Derrida {2004/1930} وليست مجرد كلمة هذا وفي السياق نفسه يشير "محمد أحمد بنكي" إلى أن مفردة التفكيك تتردد ترديدا متواترا على امتداد فصل كامل يستغله صاحب مشروع نقد النقد للحديث عن {التوظيف المركزي الإثني لنظرية العقل} عند "الجابري".¹ وبعد ذلك يوحى لنا "طرابيشي" بجذرية التعامل مع مصطلح التفكيك من خلال تأكيده على أن الأمر يتطلب التقويض والتحليل حيث يقول: {وكل ما نستطيع أن نقوله في هذا الطور من عملنا النقدي التفكيكي هو أن المركزية الإثنية، التي نصر على التوكيد بأن كل مشروع الجابري لنقد العقل العربي يصدر عنها، تحتجب تماما كما في لعبة الدمية الروسية، خلف عدة أغلفة متداخلة. ومن هنا فإن التدرج في نزع الأغلفة واحدا واحدا يمثل ضرورة منهجية}²

إن الغلاف الأخير يتمثل حسب "طرابيشي" في التراتب الذي يتخذه المغرب كمركز والمشرق كهامش أو الأول كمعقول والثاني ك "لا معقول".³ وفي ختام هذه المحطة ينبغي الإشارة إلى فكرة طرحها الباحث "حوري بديع الزمان"، حيث أكد أن الباحث العراقي "يحي محمد" يقر أن "الجابري" لم يعد إلى مصدر "مالبرانش" بل أخذه من "بول فوكييه"، وهو بذلك يوافق "طرابيشي" على أن "الجابري" انتحل مثال "مالبرانش"، لكن لا يوافق على ذلك من حيث التزييف والتحريف؛ من منطلق أن "طرابيشي" لم يقدم أدلة دامغة على ذلك، بل تسرح في الاتهام إلى درجة أن تلك الشكوك تدينه هو لا "الجابري".⁴

كما أنه وفي السياق نفسه يقول "حوري بديع الزمان" {لكننا نسأل أرجع يحي محمد إلى تلك المصادر التي عليها الخلاف كي يجزم أن الأدلة غائبة؟ لذلك يبدو لنا من المنطقي أن لا

¹ جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 25.

² المصدر نفسه، ص 119.

³ المرجع نفسه، ص 236.

⁴ حوري بديع الزمان، نقد جورج طرابيشي لنقد العقل العربي عند محمد عابد الجابري، أطروحة مقدمة لنيل دكتوراه العلوم تخصص فلسفة، جامعة باتنة 1، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، العام الجامعي، 2018/2017م، ص 424.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

يصدر حكماً إلا إذا اطلع شخصياً على المصادر المختلف حولها وهو ما لم يؤكده، وبالتالي لا ينبغي له إصدار أحكام مع أو ضد طرابيشي¹

إننا وبدورنا نوافق الباحث "حوري بديع الزمان" في ما ذهب إليه؛ خاصة وأن "طرابيشي" نفسه نبه القارئ إلا أن لا يقرأ أي مفكر بطريقة المع أو الضد، بل يجب على الباحث أن يكون موضوعياً، فهو حينما يأتي بفكرة أو دليل يثبت عدم صحة فكرة لمفكر آخر؛ لا يعني ذلك أنه ضده بل بهذه الطريقة يتم تطوير الأفكار وهذا هو النقد البناء شريطة أن لا يكون هذا الفعل مصحوباً بكلمات جارحة تقلل من صاحب الفكرة الخاطئة.

هذا ويؤكد "محمد أحمد بنكي" أنه نظراً لهذه المعطيات {تترجم أفق توقعات المتلقي بارتقابات للطريقة التي سيشغل بها التفكير على الإشكاليات المؤسسة، وعلى ثنائيات المركز والهامش في كل حالة، لكن نصوص جورج طرابيشي تصدم التوقع، ويعرى تفكيكها من أي آثار للتفكير بالمعنى الذي قدمه دريدا، أو بالنحو الذي سارت في رحابه تفكيكات الآخرين من بعد.²} يؤكد "محمد بنكي" أن ما يقدمه "طرابيشي" هو النقد في صيغته ما قبل كانطية – كما يؤكد علي حرب – فهو وعلى امتداد صفحات مشروعه يسعى إلى تصيد الأخطاء وإغفالات الشواهد؛ ودحض المقولات، والاعتماد على بعض وسائل الاستدلال العقلي التقليدي؛ لإثبات خرق "الجابري" لشروط القياس.³ وهو ما يوضح أن "طرابيشي" لم يعتمد على التفكير لأن التفكير بالمفهوم الدريدي له آلياته وأدواته التي لم يعتمد عليها صاحب مشروع نقد النقد؛ كما نجد "الحسن أوزين" يؤكد أننا لا ننكر إطلاقاً المجهود الفكري والنقدي لـ "جورج طرابيشي"، لكننا كنا نأمل أن تكون له أسئلته الخاصة في تحقيق التمرد المعرفي والابستمولوجي؛ ولما لا الفلسفي أيضاً.⁴

¹ حوري بديع الزمان، مرجع سابق، ص ص 424، 425.

² المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

³ محمد أحمد البنكي، مرجع سابق، الصفحة نفسها.

⁴ الحسن أوزين، مرجع سابق.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

2/ الحضارات الشرقية " البابلية والهندية " والعقل:

يذهب "الجابري" إلى أن الحضارات التي أنتجت العلم والنظريات العلمية هي الحضارات اليونانية والعربية والأوروبية الحديثة؛ أما الحضارة المصرية والهندية والصينية والبابلية وغيرها فهي حضارات كان "السحر" هو المسيطر على ثقافتها فهي لم تُنتج معرفة علمية معقنة. هذا وحسب "طرابيشي" هذا النص "الجابري" شاهد على ذلك حيث يقول فيه هذا الأخير {صحيح أنه كان بكل من مصر والهند والصين وبابل وغيرها حضارات عظيمة، وصحيح كذلك أن شعوب هذه الحضارات قد مارست العلم: أنتجته وطبقته ولكن صحيح كذلك أن البنية العامة لثقافة هذه البلدان، مهد الحضارات القديمة، هي - حسب معلوماتنا الراهنة - بنية بشكل السحر أو في ما معناه، وليس العلم العنصر الفاعل الأساسي فيها، إن الحضارات التي مارست التفكير العلمي بوعي فأنتجت الفلسفة والعلم هي تلك التي كان العلم يُمارس داخلها¹}

ويضيف قائلا: { لا نقول السيادة المطلقة، بل درجة من السيادة لا تقل عن تلك التي كانت للسحر أو غيره من ضروب "التفكير" اللاعقلي في الحضارات التي لم تنتج المعرفة العلمية والفلسفية، المنظمة والمعقنة. وإذا شئنا الفصل في هذه المسألة من المنظور الذي نتحرك فيه في عملنا هذا قلنا: إن الحضارات الثلاث اليونانية والعربية والأوروبية الحديثة هي وحدها التي أنتجت ليس فقط العلم، بل أيضا نظريات في العلم، إنها وحدها - في حدود ما نعلم - ليس فقط التفكير بالعقل، بل أيضا التفكير في العقل.²}

من هنا نتساءل هل صحيح الحضارات المصرية والبابلية والهندية لم تنتج علما؟ هل العلم أنتجته فقط هذه الحضارات "اليونانية، والعربية، والأوروبية الحديثة"؟ هل تلك الممارسات السحرية وُجدت فقط في الحضارات المصرية والبابلية والهندية ولم توجد في الحضارات اليونانية والعربية؟ سنجيب على هذا السؤال من خلال المحطات القادمة.

هذا ويعلق "طرابيشي" على هذا النص بقوله أن إشكالية " التفكير بالعقل وفي العقل " مُستعارة لفظا ومعنى، شكلا ومضمونا من مصدرين "مكتومين" أو "مسكوت عنهما" ولقد

¹ محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص ص 17، 18.

² المرجع نفسه، ص 18.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

اهتدى "طرابيشي" إلى المصدر الأول وهو كتاب "محمود قاسم" "نظرية المعرفة" عند "ابن رشد" وتأويلها عند "توما الأكويني Thomas Aquinas" {1274/1225}م¹

وهو كتاب صادر بالفرنسية عام 1978م في الجزائر ففي الفصل الختامي الذي عقده لتقييم نظرية المعرفة عند "ابن رشد" يُعلق مؤلف "نظرية المعرفة" بقوله { إن التفكير بواسطة المفهوم هو بحد ذاته درجة رفيعة للغاية في المعرفة البشرية ولكن ثمة درجة أسمى بعد، وهي تلك التي يقتدر فيها العقل على الانعتاق من مضمونه فلا يعد يفكر إلا في نفسه. وهذا الانعتاق هو ما يسميه فيلسوف قرطبة العقل المستفاد²

ويذهب صاحب مشروع نقد النقد إلى أن ما من شك أن هذه الفكرة الأفلاطونية المحدثة عن اندثار العقل المستفاد لدى تجدد اتصاله بالعقل الفعال تجد استمرارا فلسفيا حديثا لها في أطروحة "أندريه لالاند" عن انتفاضة العقل على نفسه وانعتاقه من العقل المكوّن ليعاود اشتغاله كعقل مكوّن³.

من المعلوم أن "الجابري" حسب "طرابيشي" { في استدانته غير المصرح بها، يلغي وساطة "المفاهيم" هذه ليجعل في درجة المعقولية للتفكير في العقل على التفكير بالعقل بإطلاق. الحال أيضا أن ما يغيب، في حذفه لوساطة "المفاهيم" العقلية، هو أن التفكير في العقل لا يكون إلا بالعقل. فالعقل الذي يفكر في نفسه هو أيضا عقل⁴. ولا مخرج من هذا التسلسل إلا بتوسط ما، إما على الطريقة الجدلية، أو عن طريق مفاهيم برغسونية يتوسل بها العقل عند التفكير بالأشياء ويفكها برسم إعادة بنائها عندما يفكر في نفسه محولا إياها من أدوات للتفكير إلى موضوع له⁵.

إن هذه الإشكالية التي عالجناها آنفا تقع على المستوى الإبيستمولوجي أما تطبيقاتها الأنثروبولوجية؛ فهذا يستدعي الحديث عن مسكوت عنه ثان، وحسب "طرابيشي" هذا المسكوت الثاني هو الأخطر من منطلق أن أخذ "الجابري" لحرف إشكالية "محمود قاسم" واستثمارها في

¹ جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 28

² المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

³ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

⁴ المصدر نفسه، ص 30

⁵ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في

الحضارات السابقة

كتاباتهِ دون التصريح بذلك؛ يمكن أن يُقبل ويُفهم على ضوء علم نفس الهفوات الذي طوره "فرويد"، لكن وصفه للحضارات الشرقية على أنها لا تنتمي إلى دائرة العقل بل إلى دائرة **اللاعقل** دون ذكر عملاق تاريخ الحضارات ونقصد بذلك "هيجل" ولو لمرة يتيمة هو غير مقبول.¹

يرى "بيجوفيتش" أن العنصرية تظهر عند "هيجل" في تمييزه بين الأعراق البشرية وانتصاره للمركزية الأوروبية، حيث يعرّف "هيجل" الزنوج والهنود والصينيين بصورة سيئة للغاية، فعلى سبيل المثال يقول لا يوجد في شخصية الزنوج ما يشبه الإنسان، وقوله أن الصيني لا يعرف الشعور بالكرامة وعندما لا تكون الكرامة يطغى بالضعف؛ والتي تؤدي ببطء إلى النذالة، وأن المراوغة هي من الطباع الرئيسة للهندي الذي هو منهزم ووضع وسافل، والحال أن الفرد هو الذي يوصف بأنه أخلاقي أو غير أخلاقي وليس الشعب ولا يمكن التعميم.²

وهنا تظهر العنصرية الأوروبية التي ترى نفسها في المركز وباقي الشعوب في الهامش، فمن غير المعقول أن نقول عن شعب بأكمله أنه وضع وحقير ونذل وغيرها من الصفات السافلة، لأن هذه الصفات يمكن أن تكون في فرد ما وهذا الفرد قد يكون أوروبيا أو هنديا أو عربيا... الخ وليس شعبا بأكمله.

ولقد اتهم ناقد العقل العربي "هيجل" أنه مارس {إمبريالية على تاريخ الفكر الغربي الذي تعامل معه على أنه تاريخ للعالم كله}³ لكن يتساءل "طرابيشي" ماذا عن إمبريالية ناقد العقل العربي على فكر الحضارات الأخرى أي غير المنتمية إلى الثلاثي "اليوناني - العربي - الأوروبي" فهو الذي ينكر على شعوب الحضارات القديمة أن تكون فكرت **بالعقل**، فضلا عن أن تكون فكرت في **العقل**، والبنية العامة لثقافات هذه البلدان مصر والهند والصين وبابل وغيرها هو بنية بشكل السحر وليس العلم.⁴

¹ جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص ص 30، 31.

² علي عزت بيجوفيتش، هروبي إلى الحرية، ت: إسماعيل أبو الندورة، مراجعة: محمد أرناؤوط، دار الفكر، ط1، سورية، ماي 2002، ص ص 21، 22.

³ محمد عابد الجابري، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، يوليو 1991، ص 94.

⁴ جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص ص 33، 34.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

ما نفهمه هنا هو أن "الجابري" يتهم "هيجل" أنه يمارس امبريالية من خلال رؤيته لهذا التاريخ وكأنه تاريخ للعالم كله، ولكن ناقد العقل العربي نفسه يمارس امبريالية سافرة في حق شعوب الحضارات القديمة التي يرى أن البنية المسيطرة على تلك الحضارات هي بنية بشكل سحر وليس علم، وإذا كان الأمر كذلك فسنحاول عرض نماذج من تلك الحضارات الشرقية وهي الحضارة البابلية والهندية لننظر إن كان صحيحاً أن الحضارات الشرقية لم تنتج علماً.

أ/ الحضارة البابلية والعقل:

إن "طرابيشي" يختار طريقة أو بالأحرى جدولاً فما كان يضعه "الجابري" في خانة العلم من علامات + فإن "طرابيشي" سيبحث عن الجزء السلبي فيه أي جوانب السحر، وما كان يضع له "الجابري" في خانة السحر من علامات - سيبحث له "طرابيشي" عن جوانب العقل، بعبارة أخرى سيحاول المفكر السوري استحضار ما غيبه المفكر المغربي وتغيب ما يستحضره.¹

يذهب "جورج طرابيشي" إلى أن أحدث وأشمل كتاب عن الحضارة البابلية؛ هو كتاب تحت عنوان "مابين النهرين" لـ: "جورج رو" في عام 1985م، حيث حرص هذا الكاتب في الفصل الذي عقده عن "كتبة نينوى" على تحديد حجم المكانة التي كان يشغلها "السحر أو في ما معناه" فالمكانة التي يشغلها هذا الأخير بالمقارنة مع تلك التي كانت للعلم ضيقة؛ ولم تتضخم إلا مع دخول الحضارة البابلية في طور الأفول.²

من خلال الكتب التي كُتبت في الحضارة البابلية سنعرف مكانة العلم والسحر في تلك الحضارة؛ لأن الكتب وحدها هي خير شاهد على ذلك، والكتب تؤكد أن السحر كان يشغل مكانة ضيقة قياساً لمكانة العلم، وعليه فالحضارة البابلية لا يستقيم أن نقول عنها أنها حضارة سحر؛ والسحر انتشر في نهاية الحضارة البابلية.

فصحيح أن السحر بالمعنى الواسع للكلمة كان جزءاً لا يتجزأ من الديانة الطقسية "السومر" و"أكاد"، وأن العرافة رفعت في ما بين النهرين ابتداءً من الألف الثاني قبل الميلاد، لكن لم ينتشرا بشكل واسع إلا في نهاية العصر ما قبل المسيحي؛ وجدير بالذكر أن السحر والتنجيم

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

² المصدر نفسه، ص 38.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

الشعبي ما كان يمثلان ذروة الحكمة البابلية؛ بل حضورهما كان يدل على الانحطاط في حضارة كانت في طريقها إلى الانحطاط.¹

إنَّ وجود السحر غير كافٍ لندرج حضارة بأكملها في دائرة اللامعقول ونقول عنها بحكم غير منطقي أنها حضارة سحر، فالسحر موجود في كل الحضارات؛ وهو مرتبط بالديانة الطقسية، وعلينا أن لا ننسى أن الحضارة البابلية كغيرها من الحضارات القديمة؛ ليست في عصرنا هذا حتى نقول أنها ضد السحر، فحضور السحر والتنجيم بقوة كان في نهاية الحضارة البابلية وليس في أوج ذروتها.

هذا ولا يتردد "جورج رو" في أن يُحمِّل الإغريق جزءاً من المسؤولية بسبب وصفهم البابليين بأنهم شعب من السحرة، وعليه التصقت صفة السحر بالبابليين، فالإغريق الذين كانوا يعرفون "الكلدانيين" ويكثِّون لهم الإعجاب من حيث كونهم صنَّاع طوابع فلكية، أساءوا إلى سمعتهم كثيراً، والواقع أن البابليين كانوا يتميزون بمجموعة من الصفات مثل الفضول الذي كان يدفعهم إلى محاولة النفاذ إلى أسرار الماضي وإلى استجلاب الحيوانات والنباتات الغريبة إلى بلادهم، والانشغال بحركة الأفلاك وخواص الأعداد، لذلك حققوا كشفاً هاماً في مختلف الميادين.²

من هنا ندرك أن الإغريق هم الذين وصفوا البابليين أنهم سحرة لذلك التصق بهم هذا الوصف، ولعل السبب الذي جعلهم يصفونهم بأنهم سحرة هو اهتمامهم برصد حركة الكواكب وما يتعلق بالفلك واستجلاب الحيوانات والنباتات الغريبة لبلادهم، والغريب في الأمر أنه يستحيل أن يكون شعب بأكمله من السحرة ! بل أننا قد نجد أفراداً من السحرة في أي شعب من الشعوب حتى ولو كان شعباً متقدماً.

فمنذ منتصف القرن الثامن "ق.م" رأت النور "رزنامة نبونصر" وفضلاً عن اختراع الساعة المائية والمزولة الشمسية، استطاع كبير الفلكيين "كيدونو"؛ الذي نبغ في نحو العام 375 "ق.م"، أن يحدد مدة السنة الشمسية بخطأ لا يزيد عن 4 دقائق و32.65، وهو خطأ لا يقل عن خطأ العالم الفلكي الحديث "أبولزر" في عام 1884م واستطاع البابليون أيضاً التوصل

¹ جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، الصفحة نفسها.

² المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

إلى فكرة الجذر وحسبوا بدقة متناهية قيمة الجذر المربع للعدد 2، وأمكن لهم أن يطوروا معادلات من الدرجة الثانية.¹

إنَّ هذه المكاسب العلمية التي حققها البابليون إذا ما استحضرنّا العصر الذي أبدعوا فيه ذلك، نعترف لهم بتطوير علم الفلك والرياضيات ولو كانوا شعباً من السحرة لما حققوا هذه المكاسب العلمية.

وفي مجال الرياضيات أيضاً عرف البابليون في بداية الألف الثاني العمليات الحسابية الأربعة، والتربيع والتجذير المربع، وكذلك مبادئ الهندسة الضرورية لقياس السطوح، وكانت الصيغ الهندسية مستخدمة في قياس الأراضي، الحقول والمراعي والأملاك، وأخيراً استقر العد الستون على يد البابليين في علاقته المرجحة بقياس الدائرة التي ترسمها الشمس في السماء، حيث كانوا يحسبون أننا إذا رتبنا جنباً إلى جنب على خط السير النهاري للشمس أقراصاً مساوية لقرص الشمس نحصل على 180 إذن 360 لليوم الكامل، هذه القسمة اقتبسها الرومان وتبنّتها الهندسة الأوروبية وهي نفسها قسمة الدائرة 360 درجة.²

إن العلم لا يتطور في لحظة زمنية قصيرة بل يحتاج إلى عصور مختلفة كما أن العلم ليس ملكية فكرية لشعب دون آخر، فالبابليون اكتشفوا أننا إذا رتبنا جنباً إلى جنب على خط السير النهاري للشمس أقراصاً مساوية لقرص الشمس نحصل على 180، إذن 360 لليوم الكامل، هذه الفكرة سيقتبسها الرومان وتبنّاها الهندسة الأوروبية لقسمة الدائرة إلى 360 درجة، فالإرهابات الأولى لهذه الفكرة انطلقت من البابليين.

أما في مجال الطب فلقد لعبت المدرستان الطبيتان المتخصصةتان في "أوروك" و"باريسبا" دوراً عظيم الشأن في تهيئة الأطباء في بلاد بابل، هاتان المدرستان وغيرهما كانتا مفتوحتين ومعتمدتين على حساب الدولة، وكان يُستخدم في تدريس الطلاب مراجع طبية

¹ جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 39.

² ف. دياكوف، س. كوفاليف، الحضارات القديمة، ت: نسيم واكيم اليازجي، منشورات دار علاء الدين، ج1، ط1، دمشق، 2000. ص ص 114، 115.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في

الحضارات السابقة

وتصدر موسوعات طبية متخصصة، وهذا ما أتاح للأطباء آنذاك تصنيف العلوم وتحديث الأعراض والأسباب والتنبؤ بالأمراض وعلاجها.¹

هاتان المدرستان وغيرهما خير دليل على تطور الطب عند البابليين فكل واحدة منهما بمثابة أكاديمية يتخرج فيهما الأطباء الذين سيقومون بتصنيف الأمراض والأعراض وتقديم طرق علاجها، ولو كان شعب بابل كلهم سحرة لما قاموا بتأسيس هذه المدارس الطبيعية ولقاموا بممارسة السحر والشعوذة بدل ذلك، والحال أنه اليوم في البلدان العربية ما زال الكثير من الناس من يذهب إلى المشعوذ؛ رغم مرور قرون طويلة ودخولنا إلى الألفية الثالثة.

وفي بلاد آشور وبابل مُنع فتح الجثة لغرض دراسة علم تصنيف الأعضاء "أنتوميا" لدى الإنسان، إلا أن الأطباء هناك أوجدوا لأنفسهم طريقة لزيادة المعارف في تخصصهم، حيث كانوا يذهبون إلى ساحة الحرب ويفتحون جثث القتلى وفي الوقت نفسه يساعدون الجرحى وظهر ما يسمى **بالطب العسكري**، وبلغت الأدوية المستخرجة من الأعشاب والخضار والفواكه المئات؛ وبالإضافة للنباتات أستخدم في تصنيع الأدوية من مختلف أنواع الأسماك النهرية والبحرية ودم الحيوانات واللحم والحليب وعظام الحيوانات والقصدير والصدىوم.²

هذا وتجدر الإشارة هنا إلى أن السحر لا حضور له في الممارسات الطبية البابلية؛ فلو كان البابليون شعبا من السحرة؛ لكان أطباؤهم يركنون إلى الممارسات السحرية؛ بدلا من اتجاههم إلى تصنيع الأدوية من دم الحيوانات وعظامها؛ كما أن تطور الطب العسكري دليل آخر على عدم حضور السحر في الممارسات الطبية البابلية.

ولقد كان البابليون قد حددوا 12 ساعة للنهار وفيما بعد قُسمت الساعة إلى 60 دقيقة والدقيقة إلى 60 ثانية ويُنسب هذا التقريع إلى تاريخ العلم الأوروبي، وقسم البابليون الشهر إلى أربعة أجزاء، حسب مراحل القمر؛ لكن إعطاء الأسبوع سبعة أيام، لم يأت قبل منتصف الألف الأول قبل الميلاد، تأسيس الآلهة السبعة الكبار الأفلاك: الشمس، القمر، والكواكب الخمسة

¹ك. ماتيف وأ.سازونزف، حضارة ما بين النهرين العريقة، ت: حنا آدم، دار المجد، دط، دمشق، 1991، ص ص 135،

136.

²المرجع نفسه، ص ص 136، 137.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في

الحضارات السابقة

المرئية بالعين المجردة، التي منها أخذت الأيام اسمها، وعن طريق الرومان انتقل الأسبوع بأيامه السبعة إلى شعوب أوروبا والعالم أجمع.¹

إنه لغريب فعلاً أن يتم نسب بعض ما اكتشفه البابليون لتاريخ العلم الأوروبي فالتقسيمات المتعلقة بالنهار والساعة والدقيقة اكتشفها البابليون وتم نسبها إلى الأوروبيين، هذا الانتساب العلمي لتاريخ العلم الأوروبي هو الذي يجعل الكثير من الباحثين ينظرون إلى الحضارات الشرقية على أنها حضارات سحر لم تساهم في تطور العلم.

وفي الختام يتساءل "طرابيشي" هل صحيح أن البابليين لم ينتجوا معرفة علمية - كما يقول "الجابري" -؟ يُجيب صاحب مشروع نقد النقد بطريقته من خلال مواصلة رصد الأدلة الدامغة التي تؤكد أن للبابليين معرفة علمية، حيث يؤكد أنه ثمة ثلاثون ألف كتاب يُؤلف "مكتبة آشور بنبيعل" وكذلك في القصور الملكية وجميع معابد العواصم والمدن الرئيسية كانت تتواجد بها مكتبات هامة، ورغم الوسائل البدائية التي كُتبت بها هذه الكتب إلى أنه في تلك المكتبات رأت الكتب الأولى النور في العالم.²

والحال أن تلك الكتب الأولى هي التي أعطت إشارة الانطلاقة لتطوير الكتب التي ستحمل العلوم والمعارف، وكما يُقال أنه حينما يقرر الإنسان سيتضح له الطريق، فلما قرر البابليون تأليف الكتب - بغض النظر عن حجمها وشكلها - اتضح للإنسان فيما بعد طرق تطويرها.

وفي تلك المكتبات وُجدت أشكال أولى من المعاجم وقوائم المفردات والجداول الرياضية وتصانيف الأمراض، ونجد "جورج رو" لا يتردد في القول أن هناك ما يسميه "موسوعة" جرى تأليفها في الألف الثاني تحوي مجموعة من 24 رقم نحو من عشرة آلاف مادة، حيث تحوي عالم الطبيعة وعالم الثقافة وهو ما يوضح عبقرية أولئك المعلمين القدامى، فقد كانوا ذوي رؤية واسعة.³

¹ ف. دياكوف، س. كوفاليف، الحضارات القديمة، مرجع سابق، ص 115.

² جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص ص 40، 41.

³ المصدر نفسه، ص ص 41، 42.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

هذا ويؤكد صاحب مشروع نقد النقد أن "الجابري" أصدر قرارا ظالما؛ حينما اتهم البابليين وغيرهم من الشعوب القديمة أنها لم تمارس التفكير في العقل؛ وهي عاشت في مرحلة كانت الوسائل بدائية جدا بل كان من الأجدر بيان ما قدمته تلك الشعوب من إسهامات علمية رغم قلة وسائل المعرفة ورغم عصورها الغابرة.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

ب/ الحضارة الهندية والعقل:

أما فيما يخص المثال الثاني ونعني به الحضارة الهندية، فسيعتمد "طرابيشي" على مرجع بعنوان "حضارة الهند القديمة" لـ: "آرثر للويلن باشام" الذي يرى أن للحضارة الهندية مكانها في التاريخ المقارن للحضارات بوصفها حضارة المعارف العلمية.¹

إن للحضارة الهندية ندين بنظام العد على أساس تسعة أرقام وصفر، وإنجازات هامة في علم الفلك، وتطوير مبادئ الجبر، ولقد قدمت أشياء متطورة في مجال الطب والجراحة قياسا على الحضارات الأخرى، على أنه ينبغي أن نشير هنا إلى أن تطوراتهم تلك لم تتحقق على أرضية تجريبية، فطرائق العلاج الهندية المكتشفة تم التوصل إليها من خلال معارفهم النظرية، وتصوراتهم عن الذرة كانت نتيجة للمنطق والحدس.²

كما أنه أن الهنود برعوا في العد وما زالوا إلى اليوم يقدمون طرقا سهلة وذكية في عمليات الحساب، فلقد طوروا مبادئ الجبر، من منطلق أنهم بارعون في المجال النظري، فحتى طرق العلاج المكتشفة لم تتم على أرضية تجريبية بل على أسس نظرية نتيجة للمنطق والحدس. إن أسس علمي الجبر والحساب الحديثين كانت قد أُرسيَت في الهند منذ زمن بعيد، فالطريقة الساذجة لاستعمال إطار العد واستخدام الأرقام الرومانية كانت معيقة، وعندما أتت الأرقام الهندية العشرة مع إشارة الصفر؛ تحرر عقل الإنسان من تلك القيود.³

هذا وبرع الهنود في علمين من العلوم هما اللغة والرياضيات ففي الوقت الذي كان يقوم العلم الرياضي لدى الإغريق على القياس والهندسة، استطاع الهنود تجاوز ذلك؛ واخترعوا جبرا أوليا أتاح إمكانية إجراء حسابات أكثر تعقيدا، وإبداعات العرب في علم الجبر مدينون بها للهنود، وما ينفرد به الهنود أيضا هو التفكير اللغوي، فعلم اللغة والصوتيات السنسكريتية كما طوره "بانيني" في القرن 4 ق.م يبقى من حيث الدقة المنهجية وعمق التحليل لا يضاهي في العالم، ولقد أفلح علماء اللغة في تصنيف ما لا يقل عن ألف جذر أحادي المقطع.⁴

¹ جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 42

² المصدر نفسه، ص ص 42، 43.

³ جواهر لال نهرو، اكتشاف الهند، ت : فاضل جنكر، منشورات وزارة الثقافة ج1، ط2، سورية، 2011، ص 219.

⁴ المصدر نفسه، ص 44.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

من هنا ينبغي التأكيد على أنه ما دام أنَّ الهنود بارعون في الرياضيات وخاصة الجبر، فكيف ندرجهم في دائرة اللامعقول؟ والإسهامات في مجال الرياضيات؛ كانت على قدر العصر القديم؛ والعلوم تتطور من عصر إلى آخر من خلال النقد؛ كما أنهم بارعون في اللغة وفي تحديد جذور الكلمات، وكما يقال أن اللغة السليمة هي التي تجعل الفكر سويا وسليما.

يرى "طرابيشي" أنه رغم الأخطاء في التأويل الاشتقاقي فإن القوانين التي استخلصها هؤلاء بجذور تلك الكلمات كانت صحيحة في مبدئها، وجدير بالذكر أنَّ هذه الأبحاث اللغوية تطورت إلى مباحث فلسفية تطرح علاقة الألفاظ بالأشياء، وللهنود الفضل الذي يُحسب لهم وهو تصنيفهم للمعاجم اللغوية الأولى، وهي المهمة التي سيتابعها من بعدهم ببضعة قرون علماء اللغة العربية.¹

إن الخطأ في التأويل الاشتقاقي لا يقلل من أهمية جهود الهنود؛ كما أن طرح الهنود لمسائل فلسفية مطروحة في العصر المعاصر مثل علاقة الأشياء بالألفاظ؛ يُحسب لهم؛ فإليهم يعود الفضل في ظهور فلسفة اللغة، والفيلولوجيا، كما أن تصنيف المعاجم اللغوية مكنهم من تطوير ميدان الدراسات اللغوية.

هذا ولقد لاحظ السير "وليم جونز" في عام 1784م أن اللغة السنسكريتية؛ مهما كانت جذورها القديمة؛ لها بنية رائعة، فهي أكثر كمالا من اليونانية وأغزر من اللاتينية وأروع صفاء وشفافية من الاثنين، ولكن العلاقة بين اللغات الثلاث قوية حقا، فما من لغوي يدرسها جميعا إلا ويعتقد بأنها منبثقة من مصدر مشترك ربما لم يعد موجودا.²

أما الفلسفة الهندية فقد رأت النور بسبق زمني لا يتعدى قرنا أو نصف قرن مع الفلسفة اليونانية، فكما دشن ظهور الفلسفة في أيونيا صراعا بين اللغوس والميتوس؛ كذلك فقد كانت في الهند محاولة للاستعاضة عن التفسير الديني بتفسير علمي، وكما تم قلب السؤال الديني عن أصل الكون إلى سؤال فلسفي، وردوا تكوين العالم من أشياء طبيعية الماء والنار والهواء والتراب

¹ جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، الصفحة نفسها.

² جواهر لال نهرو، مرجع سابق، ص 219.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

وسيضيف لها "أفلاطون" و"أرسطو" الأثير، كذلك فإن مدرسة "السمايكا" التي أسسها في وقت لاحق الحكيم "كابيللا" ستقول بتلك العناصر: الماء والنار والهواء والتراب والأثير.¹ هذا ويؤكد "آرثر باشام" أن كتب اليونانيين الأوّل وكتابات البوذية والجانية؛ تعود جميعها إلى حقبة القرنين السابع والسادس قبل الميلاد؛ وهي تشهد على وجود عدد كبير من النظريات والفرضيات حول أصل الكون وطبيعة النفس، وفي هذين القرنين نشهد وجود حياة عقلية لا تقل إنتاجاً عن الغابة موسم الأمطار.²

ويتمثل اللقاء الأكبر بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الهندية في مذهب الذرة فقد طورت مدرسة "الفيسيشكا" و"نيايا" مذهباً في الذرة قريباً غاية القرب من مذهب "لوقيبيوس" Leucipe {340/460} ق.م، و"ديموقريطوس"، فالمدرسة الأولى كانت ترى أن العناصر الأزلية والثابتة التي يتألف منها كل موجود إنما هي تلك الأجزاء غير قابلة لأن تتجزأ من المادة، ولا تقول مدرسة "الفيسيشكا" مثل "ديموقريطوس" أن أصل تلك الذرات إلهي بل هي أزلية، ومن تصادم هذه الذرات تتألف أجسام مركبة وزائلة، أما مدرسة "النيايا" فتقول أيضاً بمبدأ أول هو الذرات الأزلية؛ وبالإضافة إلى الذرات هناك أيضاً النفوس التي هي بمثابة قوى محرّكة.³

هذا ويرى "طرابيشي" أنه يذهب الكثير من الباحثين إلى القول أن الهند مهد المنطق، والهنود القدامى أول من أسس نظريات منطقية، ومن بين الشخصيات الهندية التي كانت لها بعض النظريات أو الأفكار حول الأقيسة نذكر "دهار ماكيرتي" الذي اعتبر أن وجود قضيتين فقط ضروري في القياس، وعلى سبيل المثال: "حيث لا توجد نار لا يوجد دخان، وفي هذا المكان دخان" فهذا القياس هو ذاته الذي يسميه "أرسطو" القياس المضمر، ولقد تطور المنطق الهندي عبر مراحل هي كالتالي: المرحلة الأولى ظهور قياس متعدد القضايا، ثم منطق مدرسة "النيايا" و"الفيسيشكا" فـ"منطق ديجانجا" و"دهار ماكيرتي".⁴

¹ جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 104.

² المصدر نفسه، ص ص 103، 104.

³ المصدر نفسه، ص 105.

⁴ ألكسندر ماكوفسكي، تاريخ علم المنطق، ت: نديم علاء الدين وإبراهيم فتحي، دار الفارابي، ط1، لبنان، 2007، ص ص

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

وأقدم مخطوطة معروفة لمنطق النيايا مجموعة غوتاما*¹ في خمسة كتب، والمحور الذي تدور حوله هذه الكتب نظرية المقولات الرئيسية التسع ونظرية المقولات التكميلية السبع، وهذه المقولات الست عشرة هي أصول وقواعد لفن الجدل والمناظرة وإفحام الخصم وبيان مغالطته، ولقد وزع أتباع مدرسة النيايا الاستدلالات المنطقية إلى ثلاثة أشكال:

*قياس اللاحق بدءاً من السابق: أي المعلول بدءاً من العلة "كأن يستنتج احتمال هطول المطر من تراكم السحب"

*قياس السابق انطلاقاً من اللاحق: أي العلة انطلاقاً من المعلول "كأن نستنتج من كثرة ماء السيل أن المطر قد هطل في الجبال"

*قياس الشبه أو المماثلة: وذلك حينما يُدرك شيء ما في حالة ثانية بمثل الكيفية التي يدرك بها في الحالة الأولى، مما يسمح بالاستنتاج أن الحالة الثانية يصدق عليها ما يصدق على الأولى.²

ومتلماً كان للمنطق الأرسطي أعداء فكَذلك للمنطق الهندي أعداء مثل مدرسة "شرفاكا" رفضت الأقيسة المنطقية وأبت أن تساوي في درجة اليقين المعرفي بين الإدراك الحسي أو التجريبي وبين الاستدلال العقلي؛ فالمنطق يقوم على فرض وجود رابطة بين الحدين الأوسط والأكبر "الرابطة بين الدخان والنار مثلاً"، والحال أنه لا يمكن التسليم بوجود هذه الرابطة إلا إذا استقرأنا جميع الحالات وهذا غير ممكن في الماضي والحاضر والمستقبل، ولهذا لا يمكن التسليم بهذه الرابطة، وواضح هنا أن هذه المدرسة أي "شرفاكا" ذات نزعة حسية وتجريبية حيث أنها أثارت أسئلة حول طبيعة القضايا العامة المفيدة في الاستدلالات الاستنتاجية.³

كما يؤكد "طرابيشي" أنه إذا كان منطق "أرسطو" قد انتشر في أوروبا الغربية والشرقية والشرق الأوسط، فإن المنطق الهندي انتشر في الصين واليابان والتبت ومنغوليا وسيلان واندونيسيا، وهذا يدل حسب اعتقاده أن للمنطق الهندي أصلاً متلماً للمنطق الأرسطي أصل، وبصرف النظر عن مصائر تاريخية فإن الأصل لا يلغي الأصل، و"الجابري" بإعدامه الأصل

¹* مؤسس مدرسة النيايا.

²جورج طرابيشي، نظرية العقل مصدر سابق، ص ص 108، 109.

³المصدر نفسه، ص ص 112، 113.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

الهندي يكون قد اقتترف خطيئة؛ فهو يحذف بجرة قلم واحدة ألفي سنة من تاريخ الفلسفة والمنطق في الهند¹

أما مجال الأدب فأدب الهند القديمة غني ومتنوع، فلقد كانت هناك قصائد ملحمية تقص مآثر الأبطال، ولقد تفتح الأدب السنسكريتي في القرنين الرابع والخامس بعد الميلاد، يوم ازدهرت موهبة كوكبة من ألمع الكتاب أشهرهم الشاعر والمسرحي "كالدازا"، وربما من الأرجح النصف الأول من الألف الأول قبل الميلاد ولدت فلسفة مادية ترفض اللاهوت والمثالية، حيث كان روادها يرون في وعي الحواس المصدر الوحيد للمعرفة.²

هذا ويمكن اعتبار رموز الهند وأمثالها من أهم ما أنتجته؛ ولا شك في أن الهندوس أساتذة عمالقة في هذا المجال؛ وتعد "الينج تنترا" من أشهر مجموعة للقصص والحكم وهي تتألف من رموز اتخذ فيها الحيوان عامل درس للإنسان، ومضمونها يُثير في النفس حب الاستطلاع، وتلك المجموعة تم وضعها في زمن قديم جدا، وذاع صيت أمثال الهند وقصصها ببلاد فارس في النصف الأول من القرن السادس من الميلاد، فأرسل كسرى "أنو شروان" الساساني عالما طبيا ليترجم "الينج تنترا" إلى اللغة البهلوية.³

كما أن خلفاء هذا الملك حافظوا على هذه الترجمة إلى أن احتل العرب دولة الفرس في سنة 652م، فلما انقضت مئة سنة على زوال تلك الدولة، وجدها الخليفة العباسي "أبو جعفر المنصور" في خراب المكتبة الفارسية فأمر بنقلها إلى العربية، والقرون كلما مرت على تلك الأمثال تجلت قيمتها؛ فترجمت "الينج تنترا" إلى الفارسية في القرن العاشر، ونقلت في القرن نفسه إلى التركية بأمر من "سليمان"، وترجمت إلى اليونانية في أواخر القرن الحادي عشر.⁴

هذا ونقلت "الينج تنترا" إلى العبرية فالاسبانية في القرن الثالث عشر، ونقلت إلى الألمانية في القرن الرابع عشر، وترجمها "ريمون البيزياري" في أوائل القرن الرابع عشر من الترجمة الاسبانية إلى اللاتينية من أجل زوجة فيليب "حنة النبيرة"، ولعبت هذه الأمثال دورا مهما في

¹ جورج طرابيشي، نظرية العقل مصدر سابق، ص ص 113، 114.

² ف. دياكوف، س. كوفاليف، الحضارات القديمة، مرجع سابق، ص ص 221، 222.

³ غوستوف لويون، حضارات الهند، ت: عادل زعيتير، دار العالم العربي، ط1، القاهرة، 2009، ص ص 468، 469.

⁴ المرجع نفسه، ص 470.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

آداب القرون الوسطى، ومن هذه المجموعة أُشتقت أكثر الأمثال الأوروبية، ومنها أمثال "لافونتن"¹

أما القصص الهندوسية المعروفة في أوروبا فأشهرها "كتاب ألف ليلة وليلة"، وتحتوي هذه المجموعة على الكثير من القصص الهندوسية وإن كان معظمها من أصل عربي غير أن ما في كتاب ألف ليلة وليلة من القصص الهندوسية بلغ من الصقل والإصلاح، لذلك يصعب في الغالب تمييز ما هو من أصل هندوسي فيها.²

¹ غوستاف لوبون، مرجع سابق، الصفحة نفسها.

² المرجع نفسه، ص 471.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

3/ الحضارة اليونانية والعربية الإسلامية واللامعقول

كما قلنا في المقام السابق وبعد أن أوضحنا كيف استحضر "طرابيشي" الجوانب المضئية في الحضارتين البابلية والهندية وفي هذا المقام سنحاول عرض العناصر غير العلمية أو التي لها جانب سحري في الحضارتين العربية الإسلامية واليونانية والبدائية ستكون بالحضارة اليونانية.

أ/ الحضارة اليونانية واللامعقول:

يعتمد "طرابيشي" على جملة من المصادر ليثبت أن الحضارة اليونانية عرفت هي الأخرى ظلمات السحر؛ حيث يعود إلى مصدر تحت عنوان "العالم اليوناني والشرق" لمؤلفه: "إدوارد ويل" هذا الأخير أيضا مؤرخ "عصر بركليز الذهبي" هذه التسمية التي سيستغلها "الجابري" أيديولوجيا، فنجد "إدوارد ويل" يؤكد أن المصادر تكشف أن أثينا كانت في الربع الأخير من القرن الخامس، مسرحا لأزمة دينية عميقة؛ ففي الوقت الذي اختفت فيه العقلانية السوفسطائية والمصادر الفلسفية؛ فإن اللاعقلانية الدينية والخرافات والمعتقدات الباطلة عرفت انتعاشا في القرن الرابع.¹

هذا ونجد صاحب مشروع نقد النقد يفصل في تلك الممارسات السحرية التي انتشرت في القرن الخامس قرن "بركليز" و"سقراط"، وأدرك ذروته القرن الرابع قرن "أفلاطون" و"أرسطو" وهي:

أولاً: الرقى والتعاويذ: فتلك الرقى التي تطلب الأذى للأعداء ما كان مقصودا استعمالها في الأوساط الشعبية، فالأسماء التي نُقشت عليها هي أسماء لساسة وخطباء؛ مما يدل على أن عدوى الوباء اللاعقلاني قد مسّت الأنتلجنسيا الأثينية، وانتشرت بطبيعة الحال أيضا التعاويذ الطالبة لاستجلاب الحظ أو فك الأذى.²

إنَّ ذهاب العامة من الناس إلى السحرة من أجل كتابة أسمائهم في المواد التي تكتب فيها الرقى والتعاويذ أمر مفهوم من منطلق أن العامة من الناس لا توجد لديهم درجة عالية من

¹ جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص ص 47، 48.

² المصدر نفسه، ص 48.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

الوعي؛ أما أن نجد الطبقة المثقفة من ساسة وخطباء وغيرهم هم الذين يؤمنون بالرقى والتعاويذ فهنا ندرك تأثير السحر والخرافات على اليونانيين بصفة عامة.

هذا ويذهب "طرابيشي" إلى أن هناك من المثقفين المشاهير من أمثال "أكسنوفون" تلميذ "سقراط" - وحتى "أفلاطون" نفسه - كانوا يؤمنون بفعالية تلك الرقى وأذيتها، وفي مقابل الرقى "الشريرة" انتشرت التعاويذ والتمائم الطالبة لـ"فك الأذى"؛ وهي موجهة إلى العالم العلوي مثل "أثينا" شفيعة المدينة التي تحمل اسمها، ومما يروى في هذا السياق على لسان "فلوطرخس" - أن "بريكليس" "العقلاني" نفسه ارتضى؛ عند مرضه الذي أودى به عام 429 ق. م، أن تعلق النساء في رقبته تعويذة.¹

من هنا نفهم أنه إذا كان المثقف اليوناني يؤمن بالخرافة والتعاويذ والرقى، فكيف الحال مع المواطن العادي؟ وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن تلك الممارسات انتشرت بقوة في المجتمع اليوناني.

ثانياً: الدمى المسحورة: حيث كانت تعلق دمي من الشمع على أبواب المنازل أو على القبور لأن هؤلاء يعتقدون أن الأموات لهم قدرة على إيقاع الأذى، وطالب "أفلاطون" بمعاقبة هؤلاء السحرة؛ والحال أن أدبيات الأزمنة المولية تؤكد أن السحرة والساحرات كانوا يستخدمون في تحقيق مآربهم دمي يحرقونها أو يقبرونها من أجل إلحاق الأذى بأشخاص آخرين، وتعليقها عند القبور راجع إلى أن اليونانيين القدامى كانوا يعتقدون بقدرة الموتى على إيقاع الأذى.² إن الأمر غريب هنا فالإيونانيون كانوا يعتقدون أن الموتى يمكنهم إلحاق الأذى بالأحياء، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على تأثير السحر والخرافات في المجتمع اليوناني.

ثالثاً: آلهة السحر: وهي آلهة يعبدها الإيونانيون القدامى وتسمى بالشيطانية ويطوفون بها في الليالي التي لا قمر فيها لتدفع عنهم كل الشرور؛ يرافقها موكب من الأشباح الشريرة والكلاب النباحة، والشعبية التي حظيت بها تدل إلى أي مدى كانت الخرافة شائعة عند الإغريق، ومن آلهتهم في السحر أيضاً "اسقلابيوس"، إله الطب السحري الذي أُقيمت له ثلاث

¹ جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، الصفحة نفسها.

² المصدر نفسه، ص ص 48، 49.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

معابد في "أثينا" وضواحيها، حيث تسبّب في إقبال جمهور عريض على طلب شفاعته؛ وكساد عيادات الأطباء "العلمانيين"¹

من هنا ندرك أن الطب السحري كان يعرف إقبالا جماهيريا كبيرا، إذ كان اليونانيون يعتقدون أن آلهة السحر تدفع عنهم كل الأذى والشرور والطقوس الغريبة التي يقومون بها تؤكد على أثر مفعول السحر على الإنسان اليوناني.

هذا واعتقد اليونانيون في وجود الجن والعفاريت ككائنات يمكن الاستعانة بها لكفّ البشر، فاعتقدوا أنها تعيش في الهواء في منزلة بين الآلهة والبشر وهي أقرب للإنسان في سلوكها؛ من حيث الميول والرغبات والانفعالات، وقد وجد بعض المصلحين الدينيين ضالتهم في هذا المعتقد؛ فقاموا بنسب كل الأفعال الشريرة والمخزية التي لا تليق بسلوك الآلهة إلى الجن، وطهروا عالم الآلهة من المخازي التي كانت ترتكب فيه.²

إن هذا التلاعب الذي قام به رجال الديانة اليونانية يؤكد على أن وعي الجماهير اليونانية وعي سطحي يمكن التلاعب به؛ من خلال قيامهم بنسب كل الصفات اللاأخلاقية إلى الجن والعفاريت وتطهير آلهتهم منها.

ولقد ارتبط معتقد وجود الجن بمعتقد التجسيم وأثر الأبراج على حياة البشر؛ وبين هذين المعتقدين نما السحر وازدهرت التماائم والتعاويد، والاعتقاد بأن بعض النباتات والمعادن بإمكانها تسخير الجان لخدمة الإنسان بفضل بعض الأقوال السحرية والرقى والطلاسم.³

رابعاً: الأعياد والطقوس الدينية:

بالنسبة لديانة اليونانيين كانت ديانتهم غاية في السهولة؛ يعبدون ما يتجلى لهم من مظاهر الطبيعة، ثم انتقلوا إلى تصوير معبوداتهم ونسبوا لهم صفات البشر وأخلاقهم، لذلك كان لكل مدينة، أو نقول لكل قبيلة ولكل أسرة عبادة خاصة بها.⁴

¹ جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 49.

² عصمت نصار، الفكر الديني عند اليونان، دار الهداية، ط2، مصر، 2005، ص 106.

³ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

⁴ محمود فهمي، تاريخ اليونان، تقديم: محمد زينهم محمد عزب، مكتبة ومطبعة الغد، دط، مصر، 1999، ص 33.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

لقد كانت الديانة اليونانية أكثر ارتباطاً بمجريات الحياة اليومية، فلم تكن الآلهة اليونانية أسيرة في هياكلها أو سماواتها؛ بل كانت تحيا في طرقات المدينة وفي بيوت الناس وفي حقول الكروم والزيتون، وكانت الآلهة ماثلة أمام الفرد اليوناني العادي في كل مسالك حياته بوسعه دعوتها في أية لحظة لتكون شاهدة على قسم أو لحمايته من خطر معين أو لشفاء مرض خطير... الخ¹

إنَّ الذي يبيِّن أن وعي اليوناني هو وعي سطحي يؤمن بالخرافات والسحر هو أن آلهتهم يصورونها على أنها تقوم بتصرفات مثل تصرفات البشر، فلو كان وعي اليوناني وعياً قائماً على العقل فعلاً لاكتشف خطأ هذه المعتقدات.

هذا ويورد "طرابيشي" عدَّة أمثلة عن تلك الطقوس التي يقوم بها اليونانيون، ومن بين تلك الطقوس التي يقومون بها هي أنه في عيد الزهور في نهاية فبراير كانت "أثينا" تحتفل بفتح دنان الخمر الجديد وتقيم المسابقات العامة لشربه، وفي اليوم الثالث تُغلق جميع البيوت أبوابها وتضع على عتبتها حساء محرم على الأحياء، لأنهم يعتقدون أن الأموات يطوفون المدينة في ذلك اليوم ويطالبون بحصتهم من النبيذ.²

هذا وكانت تقدم عشرات الذبائح والقربان للآلهة بُغية استرضائها أو طلب العون منها، وقيل أن الذبائح كانت تقدم للآلهة من أجل مضاعفة القوة السحرية الإلهية لدى المُضحى؛ ومن أهم الطقوس التي كانت تُؤدى عند تقديم الذبيحة قيام المُضحين بغسل أيديهم قبل أن تُساق الضحية إلى المذبح؛ وكانوا يتفاءلون بإقبال الضحية إلى المذبح ويتشائمون إذا امتنعت عن السير إلى مصيرها؛ ثم ينثرون الشعير فوق الأرض وتطرح عليها الدابة ويُضرب عنقها ببِلطة؛ ثم يوجه فكها للأعلى وتشرع النسوة بالزغردة ابتهاجاً وفرحاً.³

وتتمثل طقوس تقديم الأضحية في سلخ الدابة وتوضع أجزاؤها فوق نار المذابح، أما أجزاء الذبيحة فكانت توزع على الحضور على شكل وليمة؛ أما الجلد ففي أغلب الأحيان يُعطى

¹ حسين الشيخ، اليونان، دار المعرفة الجامعية، دط، مصر، 1992، ص 140.

² جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، مصدر سابق، ص 50.

³ عصمت نصار، مرجع سابق، ص 110.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

للكاهن، بينما الرأس يُعلق خارج المعبد إذا كانت الأضحية جماعية، ويُعلق أمام المنزل إذا كانت الأضحية فردية، وكان يباع اللحم الزائد عن الوليمة في الأسواق.¹

إنَّ الضحايا المقدمة تنقسم إلى نوعين: الأول "ثوسيا" وهي المقدمة إلى الآلهة الأوليمبية ومن صفاتها أن تكون بيضاء وبوجه رأسها عند المذبح إلى أعلى؛ ويقدم بعضها للإله وينتفع المضحون بالباقي، ويجب أن يكون الذبح في النهار أو في الليالي المقمرة، أما النوع الآخر فيطلق عليه "أنا جيسما" ويقدم إلى آلهة الأرض ومن صفات أضحياته أن تكون سوداء أو داكنة اللون وبوجه رأسها إلى أسفل عند الذبح؛ على أن ينفرد الإله وحده بالذبيحة وتذبح ليلاً أو في وقت الأصيل.²

خامساً: طقوس السحر الزراعي: حيث يُقام تزويج عروس كبير قضاة "أثينا" من تمثال "ديونيسوس"، وغالباً ما تُقام طقوس الإخصاب السحري عند الأنهار، وحينما تهب الرياح بقوة كان يتم قطع ديك إلى جزئين ويدور بكل جزء رجلان في اتجاهين متعاكسين ويلتقيان في النقطة التي انطلقا منها ويُدفن فيها هذا الديك، وفي اعتقادهم أن هذا الطقس سيكون مانعاً للرياح.³

إنَّ هذا الطقس الأخير يؤكد على اليونانيين كانوا لا يفكرون في القوانين التي تمنع قيام ظواهر طبيعية معينة؛ إنما كانوا يؤمنون أن الآلهة هي التي تمنع قيام الظواهر الطبيعية التي من شأنها أن تؤذيهم، لذلك يقومون بتلك الطقوس.

كما أنه من طقوس السحر الزراعي الأخرى السحر المُحاكي؛ ففي أيام الجفاف يقوم الفلاحون بتسيير عربة عليها جرة ماء بين الحقول؛ ولم يكن القصد رش الأرض وترطيب الجو - مثلما خيّل لمن تصوروا من "المستهلّنين" الأوائل أن اليونانيين القدامى كانوا سباقين إلى تقنية الرش الاصطناعي التي تعتمد البلديات الحديثة - بل الوصول إلى هذه النتيجة بكيفية سحرية عن طريق الاستئزال الإيمائي للمطر.⁴

¹ عصمت نصار، مرجع سابق، الصفحة نفسها.

² المرجع نفسه، ص ص 110، 111.

³ جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص ص 51، 52.

⁴ المصدر نفسه، ص 52.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

لو نتأمل هذا الطقس الزراعي الذي قام به اليونانيون وهو رش الحقول بجرة ماء واكتشفنا أن الهدف هو تلطيف الجو من أجل نزول المطر لكان الطقس ينتمي إلى دائرة المعقول، لكن كان هدفهم هو الوصول إلى طريقة سحرية من أجل إنزال المطر، والأرجح أنهم يقومون بإضافة تعاويذ لذلك الماء من أجل أن تكون له فاعليّة أقوى وعليه ندرج هذا الطقس ضمن دائرة اللامعقول.

سادسا: العرافة: كان اليونانيون يؤمنون بنوعين من العرافة، الأول عرافة مكتسبة بالخبرة ويطلق عليها الطيرة؛ والعرافة وهي التي يقوم فيها العراف بفحص أحشاء الحيوانات المقدمة كقرايين للآلهة؛ ومراقبة مسرى الطيور والنجوم وتفسير الأحلام، أما الثانية فكانت تتم في حالة أشبه بالغيوبة حيث تتصل روح الإله بهذا الشخص فيتلقى التعاليم والأخبار منه مباشرة، وينطق باسمه ويتحدث بلسانه، وذلك بعد أداء العديد من الطقوس التي تُكسبه المقدرة على هذا الاتصال كالاغتسال في النبع المقدس والتبخر... الخ.¹

لقد كان للعراف مكانة هامة فهو شخصية مركزية في الحياة السياسية والاجتماعية والدينية معا، وحتى في الحرب كان قراره يتقدم على قرار الاستراتيجيين، وكلام العراف ليس ككل كلام بل يحوز على قدر عالٍ من الأهمية، لأنه يتعلق بالمستقبل واليونان يريدون صناعة هذا المستقبل.²

إن ما يقوم به العراف من طقوس سحرية وشعوذة واتصال بالآلهة واستحضار الأرواح... الخ جعله يتبوأ مكانة عالية في المجتمع اليوناني، وخاصة فيما يتعلق بالمستقبل وكل ما يقوم بها ذلك العراف هي أمور لا تنتمي إلى المعقول بل إلى اللامعقول، وإيمان رجال السياسة والقادة العسكريين بما يقوله العراف دليل على أن السحر وما يدور في فلكه فعل فعلته في عقولهم.

هذا وظل التنبؤ بالغيب معتقدا راسخا في الثقافة اليونانية عند العوام والخواص على حد سواء؛ وقد ردّ اليونانيون كذب بعض التنبؤات إلى الكهنة وضعف قدرتهم على فهم أحاديث الآلهة الرمزية المُلغزة، وهو ما جعل الكهنة يُطورون أساليب حل وفك شفرات تلك الألغاز

¹ عصمت نصار، مرجع سابق، ص 107.

² جورج طرابيشي، مصدر سابق، ص ص 53، 54.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

ورمز تلك النبوءات؛ وذلك باستخدام نوعين من الحبوب الملونة، يُعبّر أحدهما عن الموافقة والآخر عن الرفض، وما ينبغي على طالب النبوءة أن يقوم به هو أن يسحب بعض هذه الحبوب وهو مغمض العينين بعد تلاوة فتواه.¹

هذا وينقسم المتنبئون إلى طبقات ومراتب تُعبّر عن قدرتهم على الاتصال بالوحي؛ وتفسير الغامض من أحاديث الأرباب، وكان متنبئوا "زيوس" في "دودونا" يحتلون أعلى مراتب العرافة، وعلى الرغم من ذلك لم يبلغوا تلك الشهرة التي حاز بها متنبئوا "أبوللو" في "دلفي"، هذا وكان اليونانيون يعتقدون أن النسوة أكثر قدرة من الرجال على التنبؤ والعرافة؛ ومن أشهر المتنبئات "بيثيا" "سيبوللا" و "كاساندر"، وقد لعب العرافون دورا هاما في ميدان السياسة اليونانية لتحكمهم في تصور العامة من المواطنين.²

يرى "طرابيشي" أن العرافة ليست مجرد قراءة للنذر، بل يعتقد اليونانيون أن الكلام الذي يتلفظ به العراف يحوز قدرة سحرية على صنع الحدث؛ فهو علّة له وليس مجرد تأويل استباقي لنذره أو بشائره؛ ومن فروع هذا "العلم" لدى اليونانيين عرافة الماء والريح والضرب بالقداح والحصى وتعبير الرؤيا؛ والتنظير المقدس لكبد الحيوان وأحشائه وعلى الأخص علم الطير الذي أقبل عليه اليونانيون كثيرا تفاؤلا أو تشاؤما، والكلمة الدالة على الطير في اليونانية Ornis تعني فألا.³

من هنا نفهم أن اليونانيين لا يؤمنون بأن العراف يقوم بتأويل ما تقوله له الآلهة فقط حينما يتصل بها، بل يعتقدون أن كلامهم يحوز على قدرة سحرية على تغيير الأقدار فهو قادر على صنع الحدث، لذلك يحتل العراف مكانة عالية في المجتمع اليوناني. إنّ اليونانيين يعتقدون في الفأل الخير والحظ السيئ، حيث يربطون مصير الأفراد ببعض الأحداث والتواريخ، ويشترطون ساعات بعينها لأداء أفعال معينة حتى لا تصيبهم اللعنة، والأمثلة على ذلك عديدة منها: الغلام الذي يولد في العشرين من الشهر يُنتظر أن يكون ذكيا، ويُعد اليوم العاشر أفضل الأيام لولادة طفل ذكر، أما اليوم الرابع فهو أفضل الأيام لولادة

¹ عصمت نصار، مرجع سابق، ص ص 107، 108.

² المرجع نفسه، ص 108.

³ جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 54.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

البنات، واليوم الخامس من كل شهر هو يوم نحس على الذين يحنثون في إيمانهم، وذلك لأنه مولد "هوركوس" وهو القوة المتجهة التي تنزل العذاب بالكاذبين.¹

هذا وقد اتخذ الفلاسفة والأدباء من رسوخ عقيدة العرافة والتنبؤ في الثقافة اليونانية؛ طريقة لنشر آرائهم الجديدة؛ إذ نجد على سبيل المثال "هيراقليطس" {Héraclite} 553/475 ق.م، يزعم أنه قد وهب القدرة على تفسير الحكمة الإلهية الملغزة، ويؤكد أن للحقيقة صورة واحدة فهي تحب التخفي لذلك لا يدركها إلا الحاذق الماهر، أما وجهات النظر المختلفة ما هي إلا تعبيراً عن القدرات المتفاوتة للبشر على فهم حكمة الآلهة.²

أما الأدباء فنجدهم يستلهمون الآلهة في مطالع قصائدهم، ويطلبون من ربات الفنون القدرة على استيعاب إلهاماتها، وزعم "برمينيدس" {Parminide} {نهاية القرن 6 / } و"سقراط" و"أفلاطون" و"إبقراط" بأنهم جميعاً قد تلقوا حكمتهم من السماء، وأن أحاديث عن الحقيقة والنفس والفضيلة ما هي إلا ترديداً لحديث الآلهة الموحى إليهم.³

أما في مجال الأدب فأدب "هوميروس" نجده يُدخل الآلهة كأشخاص عاملين، وأن خططهم ومناقشاتهم وصراعاتهم تؤثر في مجرى الحرب، وحتى عمل الأبطال يُنظر إليها كأنها وحي إله، وتعزى إلى تلك الآلهة أخلاق وأعمال خاصة تجعل منهم جماعة منظمة، فأثينا عندهم هي إلهة الحكمة و"أفروديت" إلهة الحب، و"آرس" إله الحرب، و"هيفست" هو الحداد... الخ⁴

إنَّ الأساطير اليونانية تحمل اللامعقول؛ فحسب الأسطورة التي رواها "هسيودوس" كان سكان السماء وضيوف الأرض يتوزعون على جانبي المذبح الذي تتم التضحية "الأولمبية" عليه، وكانت العظام والدخان تذهب للبعض في حين ينال الآخرون اللحم المطبوخ، وهنا ترتبط أسطورة "بروميثيوس" بأسطورة "باندورا"؛ بشكل وثيق فامتلاك النار الضرورية للوليمة التي تقوم على الأضاحي، يقابله ما أتى به "زيوس" أي "عرق النساء وفصيلتهن المكروهة والملعونة"،

¹ عصمت نصار، مرجع سابق، ص 109.

² المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

³ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

⁴ هوميروس، الإلياذة، دار القصة للنشر، دط، الجزائر، 2012، ص ص 21، 22.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

والممارسات الجنسية المدمرة، وهكذا برز مصير الإنسان في عصر الحديد كمزارع لا يمكن أن تتقذه سوى أعمال الحقول.¹

هذا وينبغي التأكيد هنا على أن الآلهة عند اليونان يتم تصويرها أنها تقوم بتصرفات مثل تصرفات البشر؛ فهذا "زيوس" مثلاً رب الأرباب ملك الملوك حاكم الأرض والسماء وما بينها صانع أقدار الآلهة والبشر، ولم يصل إلى هذه المكانة دون عناء أو نصب، بل خاض معركة ضارية ضد والده وحارب جماعات المسوخ والتيتان²* والكولوبيس³* لينتصر عليهم جميعاً؛ وهذا بفضل مساعدة "بروميثيوس"؛ وهذا الأخير تيتن معروف بالمكر والدهاء وصانع ماهر ومفكر بارع، واسمه يعني المتروي؛ انشق عن زملائه التيتان ليقف في صف "زيوس" في صراعه ضدهم.⁴

إنّ هذا يدل على أن العقل اليوناني آنذاك هو عقل غير متطور؛ فهو عقل لم يكتشف التناقض الصارخ بين أن تقوم الآلهة بنفس التصرفات التي يقوم بها البشر؛ فهي تغضب وتحارب وتقتل وتتزوج تماماً مثلما يفعل البشر.

هذا وينبغي التأكيد هنا أنه مع الثقافة العربية الإسلامية والثقافة اللاتينية المسيحية لغة الثقافة تضامنت مع رؤية دينية موحدة بينما لم ترتكز الثقافة اليونانية سوى مع اللغة وحدها، والرؤية الدينية اليونانية كانت مسرحاً للانقلاب والقطاعات والصراعات، فالأساطير اليونانية

¹ جان بيبير قرنان وبيبير قيدال ناكيه، الأسطورة والتراجيديا في اليونان القديمة، ت: حنان قصاب حسن، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، سورية، 1999، ص 153.

² التيتانيون: Titans ستة أبناء ذكور أنجبهم جايا من أورانوس، ويجب عدم الخلط بينهم وبين الجيجانتيين الذين ينتمون إلى جيل متأخر كثيراً في سلسلة أنساب الآلهة، ويعد "كرونوس" أكثرهم أهمية الذي أصبح أباً لـ"زيوس" عندما رغب في الاستيلاء على السلطة. أنظر: بيبير ديفانييه وآخرون، معجم الحضارة اليونانية القديمة، ت: أحمد عبد الباسط حسن، مراجعة: فايز يوسف محمد، المركز القومي للترجمة، ج1، ط1، القاهرة، 2014، ص 355.

³ الكولوبيون Cyclopes توحى كلمة كوكلوبس بشكل طبيعي بالوحش بولوفيموس آكل لحوم البشر الذي التهم رفاق أوديسيوس، قبل أن يصيبه البطل بالعمى، والذي وصفه ثيوكريتوس بأنه المحب المدله تحت أقدام جلاتيا، وبالنسبة لإغريق العصر القديم كان قطاع كامل من الكولوبيين يعد كائنات برية ووحوش عملاقة عاشت بمعزل عن الحضارة ترعى قطعانها وتدافع بحماس عن بلدها، واشتهروا بسبب قوتهم بأنهم بناء للمدن. أنظر: بيبير ديفانييه وآخرون، معجم الحضارة اليونانية القديمة، ت: أحمد عبد الباسط حسن، مراجعة: فايز يوسف محمد، المركز القومي للترجمة، ج2، ط1، القاهرة، 2014، ص 195.

⁴ عبد المعطي شعراوي، أساطير إغريقية أساطير البشر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، مصر، 1983، ص 83، 84.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

تصور لنا صراع الآلهة بين "زيوس" وقرينته "هيرا" التي كانت تخونه مع بني الإنسان، وربما عنفته أيضا لأنه ينحرف نحو الشذوذ الجنسي، وتتمثل صورة "زيوس" نموذجا للقوة الجسدية وللحق.¹

هذا ومما يزيد الطين بلة في الثقافة اليونانية بالمقارنة مع العربية الإسلامية أو الثقافة اللاتينية المسيحية أن لغة الثقافة المكتوبة تضامنت في الحالتين الآخرين رؤية دينية موحدة، بينما لا تركز وحدة الثقافة المكتوبة باليونانية إلا على اللغة وحدها دون الرؤية الدينية، التي كانت مسرحا للانقطاع مع التحول من الوثنية التعددية إلى المسيحية الواحدة، وما أزهز على هامشهما من تيارات هرmsية وغنوصية وأفلاطونية يصعب حصرها.²

إن ما يجب التأكيد عليه هنا هو أن غرض "طرابيشي" ليس تصوير الحضارة اليونانية على أنها حضارة سيطر عليها اللامعقول وأن ينفي عليها العقل؛ إنما هو فقط يريد أن يثبت أن الحضارة اليونانية ليست حضارة مثالية ممثلة للعقل فقط، فهي أيضا لها زوايا مظلمة للمعقول. من هنا ندرك أنه لا يوجد شيء اسمه المعجزة اليونانية؛ مفهوم المعجزة ليس علميا أصلا، والمعجزة لا تفسر شيئا بل تستعيز عن التفسير بعلامات التعجب، والحال أن اليونان لم يفعلوا سوى أنهم طوروا في ظل الشروط التي تواجدوا فيها والوسائل المتاحة لهم آنذاك سيرورة كانت قد بدأت قبله، فقد بدا على اليونانيين وكأنهم ابتكروا **المنهج العلمي**، ولكن لم يتمكنوا من ذلك إلا بعد أن مهد الكلدانيون والمصريون وغيرهم لهم ملاحظات حول الكواكب والأشكال الهندسية.³

إن الدارس للديانة اليونانية القديمة يقف على أنواع كثيرة من المعبودات فقد أنشأ الخيال الديني اليوناني مجموعة من الأساطير تدور حول مجموعة كبيرة من الآلهة، فكانت كل قوة وكل شيء في الأرض وفي السماء، وكل نعمة وكل نقمة، وكل صفة - ولو كانت رذيلة - من

¹ عباس محمود العقاد، إبليس، دار المجدد، دط، سطيف، 2016، ص 70.

² جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 126.

³ المرجع نفسه، ص 57.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

صفات الإنسان تمثل إلها في صورة بشرية عادة، وليس هناك دين يقرب آلهته من البشر قرب آلهة اليونان، وكان لكل حرفة لكل فن إله خاص.¹

هذا وقد عبد اليونان بعض الحيوانات، وهذا بسبب قدرات بعض الحيوانات، فمثلا الثور كان مقدسا لقوته؛ وكان الخنزير مقدسا لكثرة تناسله وكان يقدم إليه القران؛ أما الأفعى فقدسها اليونان؛ لأنهم يعتقدون أنها لا تموت أو لأنها ترمز إلى القدرة على التناسل والإنتاج.² كما عبد اليونان الأسلاف حيث اعتقدوا أن الموتى أرواح قادرة على أن تفعل للناس الخير والشر، وتسترضى بالقرابين والصلاة؛ فكان اليونانيون يرهبون هذه الأشباح الغامضة وكانوا يسترضونها من أجل إبعادها واتقاء شرها.³

وفي الختام نتساءل هل غرض "طرابيشي" - من خلال عرض اللامعقول عند اليونان - هو أنه ينفي الإسهام المميز لليونانيين القدامى في تاريخ الحضارة وتاريخ العقلانية؟ يُجيب مفكرنا على ذلك ب: لا، وغرضه هو التأكيد على أن ناقد العقل العربي قد بالغ في أمثلة الحضارة اليونانية، فهو يبالغ في تقديس حضارة اليونان، وبالمقابل يُقزم الإسهام التاريخي لشعوب الحضارات القديمة في تطوير العقلانية البشرية.⁴

من هنا ندرك أن "العقل اليوناني" نفسه هو إلى حد كبير من مصنع هذه النخبة، ولقد كانت الإسكندرية، ثم المدن الهلنستية الكبرى هي المصنع، والحال أن "الهيلينية" أي الانتصار للغة والثقافة اليونانية هي في المقام الأول ظاهرة شرقية.⁵ فمن المعلوم أن اليونانيين استفادوا كثيرا من علوم ومعارف الحضارات الشرقية، فاستفادوا من الهندسة المصرية، ومن الفلك البابلي ومن الجبر الهندي... الخ.

إنَّ "الهلنستيين" أي "الشرقيين" الذين اعتنقوا الثقافة الهلينية هم الذين أعطوا "العقل اليوناني" اسمه، فاليونانيون ما عرفوا أنفسهم قط باسم اليونانيين. ولا كذلك باسم الإغريق، وهذه التسمية gracci أطلقها عليهم في زمن لاحق الرومان، ففي العصر الكلاسيكي مثلا كان

¹ أحمد علي عجيبة، دراسات في الأديان الوثنية القديمة، دار الآفاق العربية، ط1، القاهرة، 2004، ص ص 147، 148.

² المرجع نفسه، ص ص 150، 151.

³ المرجع نفسه، ص 151.

⁴ جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 56.

⁵ المصدر نفسه، ص 128.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في

الحضارات السابقة

انتمأؤهم إلى مدنهم، فكانوا يقولون عن أنفسهم "الأثينيون" أو "الاسبرطيون" ... الخ وما عرفوا قط وطننا باسم "اليونان"، فـ"اليونان" كانت بالنسبة إليهم تجريداً، مثلها مثل "النصرانية" في العصر الوسيط و"العروبة" حالياً، وذلك لأنهم في العصور القديمة لم يتحدثوا سياسياً أو إقليمياً.¹

هذا ويؤكد "طرابيشي" أن "اليونانيين" ما اكتشفوا "يونانيتهم" قط إلا في "المهجر" إن جاز التعبير، وبعد الزوال التام للاستقلال السياسي لمدنهم، ففي الإسكندرية البطلمية تطورت في القرن الثالث ق.م، بروجوازية فريدة في نوعها لعبت دوراً خطيراً في الاقتصاد والإدارة والثقافة، وكانت تتألف من مزيج من ذرية العساكر المقدونيين والمرتزقة اليونانيين الذين تزوجوا من نساء مصريات، وهذا يصدق بطبيعة الحال على الوضع السكاني في المدن الهلنستية الأخرى سورياً، وبابل وفارس.²

إن "طرابيشي" يرى أنه وفقاً للسياسة التي اختطها "الإسكندر" نفسه، مالت البرجوازية الهلنستية إلى تطبيق استراتيجية اندماجية، إلا أن خطر الذوبان في الكتلة البشرية الهائلة للمصريين والسوريين والإيرانيين، والحرص في الوقت نفسه على مواصلة الطبقة الحاكمة لحكمها، لذلك تم اختراع أيديولوجيا تقوم بدور الحجاب الحاجز وهذه الأيديولوجية تحمل اسم "الهلينية".³

هذا ويرى "طرابيشي" أن الذي شارك في بناء هذه الأيديولوجيا أطراف ثلاثة: أولاً: المقدونيون المنحدرون من أصول مقدونية؛ ثانياً: اليونانيون الذي استقدمهم البطالسة والسلوقيون بالآلاف ليعملوا في الوظائف الشاغرة، وليضطلعوا بدورهم المرتقب وفي عملية "الهلينية" الثقافية، ثالثاً: المصريون، السوريون، البابليون والفرثيون المتطلعون إلى الارتقاء الاجتماعي على سلم الهلينية، من منطلق أنها أيديولوجيا مفتوحة قائمة على عصبية اللغة والثقافة لا على عصبية الدم.⁴

¹ جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 129.

² المصدر نفسه، الصفحة نفسها

³ المصدر نفسه، ص ص 129، 130.

⁴ المصدر نفسه، ص 130.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في

الحضارات السابقة

إنَّ هذه الأيديولوجيا لعبت دورا خطيرا في تاريخ الثقافة؛ إذ في ظلها جرت عملية تدوين التراث اليوناني وإعادة إنتاجه في الصورة التي وصلتنا اليوم؛ وعلى هذا النحو فإن "العقل اليوناني" لم يكن من صنع اليونانيين أنفسهم بقدر ما يسميه "طرابيشي" "عصر تدوين هلنستي"¹ هذا وتعد "أثينا" المثالية مدرسة اليونان، "أثينا" "عصر بركليس الذهبي" - وهي التسمية المركزية الاثنية التي يعيد "الجابري" تبنيها لحسابه الخاص - تقدم لنا حسب صاحب مشروع نقد النقد في الواقع صورة "محكمة تفتيش" مبكرة، فلقد شهدت "أثينا" سلسلة من محاكمات الهرطقة وكان جل ضحاياها من معلمي الفكر التقدمي، "أناكساغوراس"، و"دياغوراس" و"سقراط" وبصورة شبه مؤكدة "بروتاغوراس"، ف"أناكساغوراس" عُزِم ونفي، و"دياغوراس" و"بروتاغوراس" أفلت من هذا المصير عن طريق الهرب، و"سقراط" أُعدم.²

كما كاد "أرسطو" أن يعرف المصير نفسه إذ لا شك أن الخطة السياسية التي انتهجها تلميذه الأمير المقدوني كانت منافية تماما لكل ما لقنه إياه في علم السياسة، وفي سنة 335 ق.م افتتح مؤسس علم المنطق مدرسته الخاصة في "أثينا"، ولقد عاش "أرسطو" سنة واحدة بعد وفاة تلميذه الإسكندر وتوفي في "يوبيا" سنة 322 ق م، وكان قد غادر "أثينا" فرارا من الاضطرابات المعادية لمقدونيا؛ التي حدثت بعد موت الإسكندر.³

هذا ويذهب صاحب مشروع نقد النقد إلى أن ما ينبغي أن نلاحظه كما ينبهنا إلى ذلك عاشق الفلسفة اليونانية "شارل فرنر"؛ هو أنه بعد "أرسطو" مباشرة وجدت الفلسفة اليونانية ممثليها الرئيسيين في العالم الشرقي، ف"أرستيبوس" كان من "قورينا"، وإن كان "أبيقور" أثينا في أغلب الظن فإنه ولد في جزيرة "ساموس"، وكان "زينون" مؤسس الرواقية من جزيرة "قبرص"، أما الأفلاطونية المحدثه فكان جميع أعلامها من الشرقيين من الأسكندراني "فيلون" إلى الأفامي "تومانيوس" ومرورا بالأسيوطي "أفلوطين" والصوري "فرفوريس" والعنجري "يامبليخوس".⁴

¹ جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، الصفحة نفسها.

² المصدر نفسه، ص 136.

³ جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ت: حسن جلال العروسي، مراجعة وتقديم: عثمان خليل عثمان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، القاهرة، 2010، ص ص 145، 146.

⁴ جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 138.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

يرى "طرابيشي" أنه إذا كان ناقد العقل العربي يردّد القول "الفلسفة معجزة اليونان"¹ فإن صاحب مشروع نقد النقد يؤكد أن قراءته السابقة لتاريخ الفلسفة اليونانية المكتوبة ليس بهدف تأسيس أية مركزية إثنية أو منقحة، ولكن ما لا يوافق عليه المفكر السوري هو اعتبار العبقرية اليونانية مباينة للعبقرية الشرقية وأنها تنتمي إلى جناح جغرافي أو حضاري آخر، وما ينكره أيضا هو "مفهوم الشرق" الذي اخترعته المركزية الأوروبية من أجل تمييز اليونان عنه وإنزاله في خانة مستقلة وقائمة بذاتها تمهيدا لتغريبها.²

إن ما يؤكد عليه صاحب مشروع نقد النقد هو أنه لو صح استخدام تعبير الشرق كمصطلح إجرائي على الأقل، فلا بد في هذه الحال من إدراج اليونان فيه؛ لأن الموطن الأول لبروز "العبقرية اليونانية" هو "أيونيا"؛ أي ساحل آسيا الصغرى امتدادا من سورية الشمالية من منطلق أن الأيونيين أقاموا مستوطنة لهم في "تل سوقاس" جنوبي اللاذقية عمرت قرنا ونيف. ومن خلال عرضنا لموقف "طرابيشي" من حضور اللامعقول في الحضارة اليونانية، وكذلك موقفه من حضور اللامعقول والسحريات في الحضارات الشرقية، نجد أن من أهم منتقديه في هذه المسألة "عبد الله خليفة" حيث يقول: { إن عناصر السحر والدين كان يعاد إنتاجها بشكل مستمر في الدول المشرقية، ويتم إلحاق العلم بخدمة القصور ومعابد الكهنة، في حين إن مناخ بعض المدن "الحرّة" والحرفية والصناعية اليونانية كان يتيح المجال لتفكك السحر والدين ونمو العلم، وبالتالي فإن تراكم المعلومات العلمية في الشرق كان يفيد اليونانيين ولا شك ولكن في بُنى اجتماعية مختلفة. }³

إن ما نفهمه من خلال هذا النص أن العلم في الحضارات الشرقية كان خادما للدين بمعنى بالمعابد والكهنة، بينما في الحضارة اليونانية كان السحر والدين في تفكك مع بروز العلم الخادم للعديد من المجالات وليس للدين والمعابد والكهنة فقط.

¹ محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص 80.

² المصدر نفسه، ص 139.

³ عبد الله خليفة، الاتجاهات المثالية في الفلسفة العربية الإسلامية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، لبنان، 2005، ص 322.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

هذا ويؤكد "عبد الله خليفة" { أن القضية ليست وجود عناصر السحر والدين والعلم لدى الشرقيين واليونانيين بنسب متفاوتة متقاربة، ولا أن عقائد السحر كانت منتشرة عند العامة بشكل واسع في كل هذه الدول، بل في صعود العلم بشكل نوعي في اليونان، وفي إغناؤه للفلسفة، وفي كسره لهيمنة رجال السلطة والدين على إنتاج العلم، هذه الهيمنة التي ظلت مستمرة في مصر والشام والعراق، في حين أنها كسرت في تطور بعض المدن اليونانية، أي في شروط اجتماعية مختلفة، وليس لعناصر في العرق }¹

إن هذا النص يوضح أن عناصر السحر والعلم موجودة في كل الحضارات الشرقية وكذلك موجود في الحضارة اليونانية، كما أن الفرق بين تلك الحضارات لا يكمن في السحر من ناحية الكم؛ ولكن الاختلاف يكمن في أن الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في اليونان كانت مناسبة لبروز العلم والفلسفة وكسرها لهيمنة رجال الدين والسلطة، وعليه إعطاء العقل السؤدد؛ في حين أن هذه الهيمنة كانت مستمرة في الحضارات الشرقية القديمة. من هنا نفهم أن "الجابري" كان يعلم بوجود السحريات والعلم في الحضارات الشرقية والحضارة اليونانية، لكن العلم في الحضارة اليونانية كان في الاتجاه الصحيح.

أما ما يتعلق بتصاعد الدجل والسحر في أثينا فذلك { أمر صحيح، لأن عناصر البنية ومستوياتها ليست ثابتة، فالوعي الموضوعي مرتبط لدى السكان بمستوى السيطرة على الطبيعة وتنامي الصناعة والتجارة، ولا يأتي من فراغ، وحين تتعرض هذه العناصر للتدهور فمن المؤكد إن العناصر الغيبية والخرافية الموجودة في الوعي العام ستعاود النهوض والانتشار بقوة أكبر }² وعليه كلما كانت الأطر الاجتماعية قوية كلما كانت السيطرة على الطبيعة أكبر، وعليه تقل السحريات والخرافية في المجتمع.

هذا ومن المعلوم أن "طرابيشي" يفسر تقدم الوعي الموضوعي، ويسميه بالعقل بسبب تلك المواد الفنية وهي الطباعة والورق، حيث يقول: { وإلى ثورة الأبجدية ينبغي أن نضيف ثورة

¹ عبد الله خليفة، مرجع سابق، الصفحة نفسها.

² المرجع نفسه، ص ص 322، 323.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

"تصنيع" ورق البرديّ كحامل للمادة المكتوبة¹ ولأن الفينيقيين هم الذين قاموا بهذين الإنجازين الحضاريين فقد سبقوا اليونانيين إلى إنتاج الفلسفة.²

هذا ويرى "عبد الله خليفة" وجود عناصر العملية العلمية موجودة لدى هذه الحضارات كما أكد "طرابيشي" { أمر صحيح في جانب وخاطئ في جانب آخر، فالأمر لا يعود لوجود العناصر بل لفاعليتها، بمعنى ماذا يمكن أن تقوم به في بنية عبودية معمة كمصر وبنية عبودية خاصة في اليونان؟ أي في بنية عبودية تهيمن عليها الدولة هيمنة مطلقة، وبنية عبودية لا تهيمن عليها الدولة، وتتشكل في مدن تجارية وصناعية، ومن هنا فالعناصر العلمية تنمو بشكل مختلف في كلا النظامين، حيث تتبع في النظام الأول حاجات القصر والمعابد الدينية، في حين تتبع في النظام الثاني حاجات الصناعة والتجارة، وبالتأكيد هناك جوانب مشتركة كصحة الإنسان.³

لأجل ذلك يرى "عبد الله خليفة" أن أقسام العلم وتطوراتها تكون مختلفة في كلا النظامين، ففي الوقت الذي تتطور فيه علوم التحنيط والتنجيم في مصر، فإن الرياضيات والفلسفة تتطور في اليونان، فالأمر هنا يعود إلى قوانين البنية الاجتماعية، وليس إلى الألوان والأعراق.⁴

¹ جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 73.

² عبد الله خليفة، مرجع سابق، ص 323.

³ المرجع نفسه، ص ص 323، 324.

⁴ المرجع نفسه، ص 324.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

2/ الحضارة العربية الإسلامية واللامعقول:

يتساءل صاحب مشروع نقد النقد عن الحضارة العربية الإسلامية بقوله: لئن يكن السحر في هذه الحضارة بلا مرأ ضيقاً، فهل كان أكثر ضيقاً مما في الحضارتين الهندية والصينية حتى تُدرج هاتان في عداد حضارات السحر وتدرج تلك في عداد حضارات العقل؟ أليس هذا دالاً على أن عين "الجابري" مركزية إثنية، وجدير بالذكر أن رحلة "طرابيشي" مع الحضارة العربية الإسلامية ستقوم بالأساس على شاهد يتمثل في "مقدمة بن خلدون" التي تقوم للعقل العربي مقام الموسوعة.¹

هذا ويقول "بن خلدون" في الفصل الذي خصصه لعلوم السحر والطلسمات {واعلم أن وجود السحر لا مريّة فيه بين العقلاء من أجل التأثير الذي ذكرناه، وقد نطق به القرآن قال تعالى "ولكن الشياطين كفروا يُعلّمون الناس السحر وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يُعلّمان من أحد حتّى يقولوا إنما نحن فتنّة فلا تكفر فيتعلّمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله"² وسحر رسول الله صلى الله عليه وسلم وخيّل إليه أنه يفعل الشيء ولا يفعله، وجعل سحره في مُشط ومشاقة وجف طلعة ودفن في بئر ذروان، فأنزل الله عز وجل عليه المعوذتين، "ومن شر النفاثات في العقد"³ فالسحر يتلافى مع قول الله عز وجل⁴

إنّ ما يجب التأكيد عليه هنا هو أنّ هناك آيات كثيرة تثبت السحر مثل قوله تعالى: {فلمسوه بأيديهم لقال الذين كفروا إنّ هذا إلا سحر مبين}⁵ وقوله تعالى: {سحروا أعين الناس واسترهبوهم وجاءوا بسحر عظيم}⁶ وهي آيات تشير إلى السحر.⁷

¹ جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص ص 45، 46.

² البقرة الآية: 102

³ الفلق الآية: 4

⁴ عبد الرحمان ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، دار ابن الجوزي، ط1، مصر، 2010، ص 433.

⁵ الأنعام الآية : 07.

⁶ الأعراف الآية : 116.

⁷ أبو بكر بن محمد الحنبلي، علاج الأمور السحرية من الشريعة الإسلامية، دار الهداية ودار عمار، ط2، قسنطينة، 1990، ص 23.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

يذهب "طرابيشي" إلى أن الفلسفة العربية الإسلامية بلا شك مثلها مثل الفلسفة المسيحية اللاتينية والفلسفة اليهودية المنتمية كلها إلى القرون الوسطى؛ مارست التفكير في العقل لكن ليس كل تفكير في العقل مثل أي تفكير في العقل. فحتى التفكير في العقل له نسبته التاريخية والحضارية.¹

يرى "طرابيشي" أن الحضارة التي تفكر في العقل لتؤسس استقلاليتها ليست الحضارة التي تفكر في العقل لتؤسس تبعيته، والفارق الذي يميّز ابستمي العصور الحديثة عن ابستمي القرون الوسطى هو فارق استقلالية العقل من تبعيته. أما في القرون الوسطى ففي المسيحية الفلسفة خادمة للاهوت وفي العقل العربي الإسلامي العقل تابع للنقل.²

لقد تمثلت أول خطوة في مقاومة السنين للفلسفة اليونانية، في إظهار الموقف الشرعي منها ومن رجالها؛ فنجد "الحافظ الذهبي" ذكر أن علماء السلف ذموا علوم الأوائل - ومنها الفلسفة - لأنها تؤدي إلى مخالفة الشرع؛ وعلم الكلام أيضا ذمه السلف لأنه ظهر من خلال الفلسفة.³ وقد حكى "ابن قيم الجوزية" و"ابن حجر العسقلاني" أن علماء أهل السنة أجمعوا على تكفير الفلاسفة القائلين بقدّم العالم؛ والمنكرين للمعاد الجسماني يوم القيامة.⁴

هذا ويعدُّ "أبو حامد الغزالي" أول من وجه النقد للفلسفة؛ حيث كَفَّرَ الفلاسفة ومنهم "ابن سينا" و "الفارابي" في ثلاث مسائل وبدعهم في سبعة عشر مسألة، لأنهم قالوا أن الأجساد لا تُحشر وإنما المثاب والمعاقب هي الأرواح المجردة؛ فقد صدقوا في إثبات الروحانية؛ لكنهم أنكروا الجسمانية فخالفوا الشريعة، وكذلك قولهم أن الله يعلم بالكلية ولا يعلم بالجزئيات؛ وهذا حسب "الغزالي" كَفَّرَ صريح؛ حيث يقول الله تعالى { لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض }⁵ ومن ذلك قولهم بقدّم العالم وأزليته.¹

¹ جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 94.

² المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

³ الحافظ شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق وتعليق: علي محمد معوض، عادل أحمد أحمد عبد الموجود، عبد الفتاح أبو سنة، دار الكتب العلمية، ج5، ط1، لبنان، 1995، ص 173.

⁴ خالد كبير علّال، مقاومة أهل السنة للفلسفة اليونانية خلال العصر الإسلامي ق 2 - 13 الهجري، كنوز الحكمة، دط، الجزائر، 2009، ص 21.

⁵ سبأ : الآية 3

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

أما المؤرخ الفقيه "عبد الرحمان بن الجوزي" ذمَّ الفلسفة وجعلها من الأسباب التي أفسدت عقائد المسلمين؛ واتخذ موقفاً متشدداً من رجالها، فحذّر الناس من مصاحبتهم؛ وأمرهم بمنع الأطفال من مخالطتهم - أي الفلاسفة - لئلا يثبت في قلوبهم شيء من أفكارهم، وجعل ثلاثة من رجالهم هم كبار الزنادقة حسبه وهو "ابن الراوندي"؛ "أبو العلاء المعري"، "أبو حيان التوحيدي".²

هذا ويعدُّ "الحارث المحاسبي" من الأوائل الذين بحثوا في نظرية العقل في الإسلام، فالعقل الذي بحث فيه "المحاسبي" إنما هو "العقل عن الله"³ أما "ابن رشد" فيرى أن الحكمة {صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة لها... وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة}⁴ وإذا أساء بعض الناس النظر في كتب الحكمة فهذا ذنبهم وليس ذنب الحكمة، ومن غير المعقول أن نرفض الحكمة بدعوى أنها ظهرت عند القدماء، فإذا أصاب هؤلاء في آرائهم قبلناها وإذا لم يصيبوا رفضناها، والهدف بطبيعة الحال هو البحث عن الحقيقة سواء أكان ذلك في الشريعة أم في الحكمة.⁵

إنَّ "ابن رشد" نفسه زعيم المذهب العقلاني في الإسلام، في نصه الجدالي الكبير مع "الغزالي" يعلن عن قصور العقل في حالة تصادمه مع الشرع حيث يقول: {والفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع، فإن أدركته استوى الإدراك، وكان ذلك أتم في المعرفة وإن لم تدركه أعلمت بقصور العقل الإنساني عنه}⁶

هذا ويذهب "طرابيشي" إلى أن المستشرق "إ. غولدزيهر" قام منذ عام 1915م بدراسة تحت عنوان "موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل" والتي ترجمها "بدوي" في مجموعة

¹ أبو حامد الغزالي، مجموعة رسائل (المنقذ من الضلال، الأحاديث القدسية، قانون التأويل)، تقديم: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، ط1، لبنان، 1988، ص 42.

² خالد كبير علال، مرجع سابق، ص 21، 22.

³ جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص ص 94، 95.

⁴ أبو الوليد بن رشد، كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تقديم وتعليق: ألبير نصري نادر، دار المشرق، ط8، بيروت، 2000، ص 58.

⁵ أبو عمران الشيخ، ابن رشد حياته وأثاره، مجلة دراسات فلسفية: الندوة الوطنية حول ابن رشد بمناسبة الذكرى المئوية الثامنة لوفاته 1198-1998، العدد الخامس، جامعة الجزائر، السداسي الأول 1998، ص 22.

⁶ أبو الوليد بن رشد، تهافت التهافت، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، ج2، دط، القاهرة، د س، ص 758.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

"التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية" التي تعددت طباعاتها وكان لها أثر حاسم في تكوين نظرة أجيال عربية متلاحقة إلى مصائر الفلسفة في الثقافة العربية الإسلامية، ولقد حكم عند من أسماهم "غولديهر" "أهل السنة القدماء" أنها كما يقول "الذهبي" من "العلوم المهجورة" و"مرض في الدين"¹

يرى "طرابيشي" أن "شهاب الدين السهروردي" تخصص في التهجم على الفلسفة؛ وفي الرد على الفلاسفة بالقرآن كما يقول أحد كتبه، وعنوان أحد كتبه دال على ذلك فهو موسوم بـ: "كشف القبايح اليونانية ورشف النصائح الإيمانية"، والتاريخ الإسلامي شاهد أيضا على محاكم تفتيش ومحارق حقيقية أقيمت للفلاسفة وكتبهم، ولقد ورد في "كامل" "ابن الأثير" أنه لما تولى المستجد الخلافة ورغب في القضاء على ما كان في الإدارة من فساد؛ قبض على أحد القضاة فأمر بأمواله فأخذت، كما أحرقت كتبه والتي منها كتاب الشفاء لـ: "ابن سينا"، وكتاب "إخوان الصفاء" وما يشاكلها.²

لقد امتد كره الفلسفة إلى كره المنطق ورغم انتصار العديد من الأصوليين ومنهم "ابن حزم" و"الغزالي" للمنطق من منطلق أنه أداة ضرورية للمتكلم والفقهاء، فقد أصبح موضوعا للتحريم؛ كما في الفتوى المشهورة لـ"ابن الصلاح" الذي توفي سنة 643م، الذي قال ردًا على من سألته؛ هل أباح الشارع الاشتغال بالمنطق تعلمًا أو تعليمًا وهل يجوز أن تستعمل الاصطلاحات المنطقية في إثبات الأحكام الشرعية؟ يجيب على ذلك بقوله أن الفلسفة أس السفه والانحلال، والمنطق مدخل الفلسفة؛ ومدخل الشر شر، واستعمال المنطق في إثبات الأحكام الشرعية من المنكرات المستبشرة.³

إنَّ هجوم الفقهاء على الفلسفة أمرٌ مفهومٌ، من منطلق أن الفلسفة اليونانية تطرح عدة مسائل تنتمي إلى الإلهيات يمكن أن تصيب الدين الإسلام وتؤثر على عقيدة المسلمين، لكن الهجوم على المنطق وهو عبارة عن قواعد هدفه جعل العقل لا يقع في الخطأ؛ هو الأمر غير المفهوم، رغم أن كبار الفقهاء مثل "ابن حزم" و"الغزالي" أعجبا به.

¹ جورج طرابيشي، مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام، دار الساقي، ط1، لبنان، 1998، ص ص 67، 68.

² المصدر نفسه، ص 68.

³ المصدر نفسه، ص ص 69، 70.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

هذا ولقد أوصل "ابن تيمية" {1328/1263}م المتوفي 729، العداء للفلسفة والمنطق إلى قمة جديدة، ففتوى "ابن صلاح" على خطورتها تبقى فتوى ضدهما من خارجهما، أما "ابن تيمية" فقد أفتى بتحريمهما من داخلهما إن جاز التعبير؛ من خلال كتبه "الرد على عقائد الفلاسفة" وكتابه "نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان"¹

وهو ما فعله "السيوطي" من خلال كتابه "جهد القريحة في تجريد النصيحة"، ولقد اجتمعت عداوة "ابن تيمية" و"السيوطي" للفلسفة؛ لتجعل منها أيديولوجيا على امتداد القرون الأربعة التالية، فقد كان يُنظر إليها على أنها الفكر الدخيل الذي استحدث في الأمة ليفتك منها من داخلها.²

من هنا نفهم أنّ المكانة الاجتماعية للفلاسفة انحطت إلى الدرك الأسفل وهو ما يوضحه "السيوطي" بقوله عن "ابن سينا" والفلاسفة {من أخس الناس علما وعملا، وكفار اليهود والنصارى أشرف علما وعملا منهم من وجوه كثيرة؛ والفلسفة كلها لا يصير صاحبها في درجة اليهود والنصارى بعد النسخ والتبديل، فضلا عن درجتهم قبل ذلك}.³

إنّ جعل الفلاسفة في الدرك الأسفل والقول أنهم أخس من اليهود والنصارى هو اتهام صارخ محارب للعقل في نهاية المطاف، لأن هؤلاء الفقهاء لا يمارسون النقد البناء، فلو أرادوا بناء الأمة فعلا لقرؤوا كتب الفلاسفة ولنقدوهم من الداخل كما فعل "الغزالي"، بشرط عدم تكفيرهم بل تنبيههم على الزلل الذي وقعوا فيه.

هذا ويرى "طرابيشي" أنه إذا انتقلنا من مضمار الفلسفة إلى مضمار الفقه؛ وهو مضمار أوسع تمثيلية للعقل العربي الإسلامي، وفي مضمار الفقه نجد استتباع العقل للنقل، وهذا ليس عند أهل التشدد والفروع من مالكية وحنبلية، بل حتى عند أصولي كبير هو "الشاطبي" الذي يذهب إلى أن العقل غير مستقل البتة، وإنما ينبني على أصل متقدم مسلم على الإطلاق، ولا

¹ جورج طرابيشي، مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام، مصدر سابق، ص 70.

² المصدر نفسه، ص 71.

³ جلال الدين السيوطي، صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، تحقيق: علي سامي النشار، و سعاد علي عبد الرازق، سلسلة إحياء التراث الإسلامي، ج2، دط، مصر، 1970، ص 167.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

أصل مسلم إلا عن طريق الوحي، والعقل إذا لم يكن متبعا للشرع سيصدر أحكاما ترضي الهوى والشهوة.¹

إن الإشكالية المركزية التي تحرك العقل العربي الإسلامي في أفقها هي إشكالية العقل والنقل، من منطلق أن هذا العقل اشتغل في ظل هيمنة وعي ديني شمولي، ونظرا إلى أن الحضارة العربية الإسلامية قامت على أصل مسلم بإطلاق -الوحي- بلغة "الشاطبي"، وقد أعطى العقل العربي الإسلامي عطاءه الكبير عندما وقف في خط واحد مع النقل وراح انطلاقا من مركزية النص يبني دائرة حضارية كبيرة؛ ثم ما لبث أن دخل في طور معاكس-عصر الانحطاط-²

يرى صاحب مشروع نقد النقد أن الفقيه "ابن حزم" {1064/994}م واحد من الذين قاموا بشل فاعلية العقل حيث يقول: {سوف نرى أن مسعاه سينصب، في النصوص التي ستلي، على شل فاعلية العقل وسد كل الثغرات التي يمكن أن ينفذ منها للتدخل على النص، سواء ما كان منه قرآنا أو مستلحا بالقرآن، {...} فلئن يكن ابن حزم متابعا للشافعي في تكريسه السنة قرآنا بعد القرآن كما سنرى لاحقا، فإنه يضاده مضادة عنيفة في موقفه من القياس رغم أنه، بين آليات العقل أكثرها تمسكا بمبدأ النص وأكثرها مرجوعية إلى منطق النص.³

وفي كتابه "الإحكام في أصول الأحكام" يخصص "ابن حزم" العنوان "في إبطال القياس في أحكام الدين" حيث يقول: {ذهب طوائف من المتأخرين من أهل الفتيا إلى القول بالقياس في الدين وذكروا أن مسائل ونوازل ترد لا ذكر لها في نص الله تعالى ولا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا أجمع الناس عليها، قالوا: فننظر إلى ما يشبهها مما ذكر في القرآن، أو في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فنحكم فيما لا نص فيه ولا إجماع،

¹ جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص ص 95، 96.

² المصدر نفسه، ص ص، 97، 98.

³ جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، رابطة العقلايين العرب ودار الساقى، ط1، لبنان، 2010، ص ص

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

لاتفاقهما في العلة التي هي علامة الحكم. هذا قول جميع حذاق أصحاب القياس، وهم جميع أصحاب الشافعي وطوائف الحنفيين والمالكيين.¹

يعلق "طرابيشي" على هذا النص بقوله أنه بالرغم من الدقة الموضوعية لهذا التعريف؛ إلا أنه لا يخلو من مقصد هجائي، فأنصار القياس ما قالوا بـ"القياس في الدين"، بل بالقياس في الفتيا في ما لم يأت فيه نص من النوازل على ما أتى فيه نص انطلاقاً من القاعدة الفقهية الكبيرة: النصوص متناهية والنوازل لا متناهية.²

وهذا المقصد الهجائي ينقلب إلى عكسه، أي مديح الذات، عندما ينتقل "ابن حزم" إلى تحديد الموقف المضاد لأصحابه الظاهريين في موضوع القياس حيث يقول: {وذهب أصحاب الظاهر إلى إبطال القول بالقياس في الدين وقالوا لا يجوز الحكم البتة في شيء من الأشياء إلا بنص كلام الله تعالى، أو بنص كلام النبي صلى الله عليه وسلم، أو بما صح عنه صلى الله عليه وسلم من فعل أو إقرار، أو إجماع من جميع علماء الأمة... أو بدليل من النص أو الإجماع المذكور الذي لا يحتمل إلا وجهاً واحداً}.³

هذا ويعلق الكاتب المغربي "سعيد ناشيد" عن موقف "طرابيشي" من "ابن حزم" بقوله: {عندما يضع الجابري ابن حزم ضمن التيار العقلاني لأنه يمجّد العقل في نواياه المعلنة، ثم يتساءل طرابيشي، ألا يقوم المنهج الظاهري لابن حزم نفسه بتعطيل العقل أمام سلطة النص الديني لما يدعو إلى قراءته ظاهرياً بمعزل عن أي قياس أو استنباط؟ أفلا يتعلق الأمر هنا أيضاً بملاحظة معرفية دقيقة؟ وحين يؤكد طرابيشي أن هذا التسرع في الحكم خاضع لخلفية الجابري في التقسيم الأيديولوجي بين مشرق غنوصي ومغرب لاعقلاني، أفلا يتعلق الأمر بملاحظة تستدعي الحوار؟}⁴

¹ أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الأفاق الجديدة، ج7، ط2، بيروت، 1983، ص 53.

² جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 313.

³ المرجع نفسه، ص ص 55، 56.

⁴ سعيد ناشيد، في وداع الأستاذ جورج، العرب، التاريخ: الإثنين 2016/03/21، الموقع: في-وداع-الأستاذ-

<https://alarab.co.uk/جورج>

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

من هنا نفهم أن ما يُعاب على "الجابري" هو رفضه للحوار مع "طرابيشي" فحتى لو أننا نقر أن "طرابيشي" استخدم كلمات نابية في حق "الجابري"، لكن كان على هذا الأخير الرد على تلك المسائل المعرفية التي أشار إليها "طرابيشي"، لأن الأمر لا يتعلق بهذا الأخير فقط، إنما يتعلق بالقراء والمتقنين العرب المهتمين بالفكر العربي بصفة عامة.

هذا وتجدر الإشارة هنا إلى أن قراءة "سالم يفوت" للقياس عند "ابن حزم" جعلته يتوصل إلى أن هذا الأخير {أبطل القياس والرأي والاستحسان والتعليل والتقليد في الفقه، كما أنكر القياس والاشتقاق والتعليل والعوامل في النحو: لأنها جميعا ضروب استدلال مبنية على الظن}¹ وفي الآن نفسه دافع "ابن حزم" عن {القياس المنطقي أو قياس المنطقة، لأنه بالذات قياس لا تبنى فيه النتائج على التخمين والظن، بل على الدقة والصرامة المتمثلين في اللزوم المنطقي. خلافا للتعليل الذي هو أساس القياس الفقهي}²

كما أننا نجد الباحثة "آمنة عطوط" تؤكد أن الرؤية المخالفة لقراءة "طرابيشي" مفادها أن الطريقة التي قن بها الاجتهاد حينما اعتبره قياسا طريقة ظنية؛ لأنها تستند إلى التعليل، والتعليل يقوم على التخمين؛ بمعنى تخمين وجود تشابه ما يشترك فيه المقيس والمقيس عليه؛ لأجل ذلك لابد من تحصين الشرع عن طريق تأسيسه على المنطق وعلى القياس المنطقي الاستنتاجي، وإذا كان قياس "ابن حزم" ثورة على القياس الشافعي، من حيث كونه ظنيا؛ فلا تبقى أي شرعية للتأويل الطرابيشي.³

إن هيمنة أصحاب الحديث على الفقه الإسلامي والتقدم المطلق لهم على مدى عشرة قرون قد ترتب عليه ثلاث نتائج؛ وهو ما جعل "طرابيشي" يؤكد أن ذلك خطير كل الخطورة من حيث انعكاساتها على جدلية التقدم والتأخر الثقافي، وبالتالي الحضاري. وأول نتيجة هي:

¹ سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، الدار البيضاء، ط1، المغرب، 1986، ص 199.

² المرجع نفسه، ص 200.

³ آمنة عطوط، آليات التفكير النقدي عند جورج طرابيشي من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث أنموذجا، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه العلوم، جامعة محمد الأمين دباغين سطيف2، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة والأدب العربي، العام الجامعي: 2016/2017، ص 224.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

أولاً: **تغيب القرآن**: إن لم يكن صريحاً فضمنياً؛ وإن لم يكن منطوقاً به فمستكوتاً عنه، والحال أن القرآن يبقى خطاباً مفتوحاً، والخطاب المفتوح يبقى بدوره باب التأويل مفتوحاً، والتأويل يقتضي اشتغال العقل وإلا فهو ليس تأويلاً.¹

ثانياً: **تغيب العقل**: هذا التقليل لفاعلية العقل إلى أدنى مستوياتها وإلى حد إدخاله في ضرب من البيات الشتوي يجد تعبيره التام في القول التالي لكبير أنصار الحديث وهو "أبو المضفر السمعاني" الذي يقول أن أهل السنة ينظرون إلى العقل على أن { لا يوجب شيئاً على أحد، ولا يرفع شيئاً عنه، ولا حظ له في تحليل أو تحريم، ولا تحسين ولا تقبيح، ولو لم يرد السمع ما وجب على أحد شيء، ولا دخلوا في ثواب ولا عقاب }²

باختصار إن أهل السنة حسب "السمعاني" يجردون العقل من كل الوظائف، فهو لا يحل ولا يحرم، ولا يصدر أي حكم يتعلق بالتحسين أو التقبيح؛ ولا قدرة له على إصدار أي حكم يتعلق بالشريعة فهو مجرد تابع فقط.

كما يقول في موضع آخر { اعلم أن فصل ما بيننا وبين المبتدعة هو مسألة العقل، فإنهم أسسوا دينهم على المعقول، وجعلوا الإتياع والمأثور تبعاً للمعقول، وأما أهل السنة قالوا: الأصل الاتباع، والعقول تبع، ولو كان أساس الدين على المعقول لاستغنى الخلق عن الوحي وعن الأنبياء صلوات الله عليهم، ولبطل معنى الأمر والنهي، ولقال من شاء ما شاء، ولو كان الدين بُني على المعقول وجب ألا يجوز للمؤمنين أن يقبلوا شيئاً حتى يعقلوا }³

من هنا نفهم أن الإمام "السمعاني" واحد من الذين يقللون من شأن العقل ويحدون من وظائفه، فمن دون أن ينكروه كل النكران قلسوا فاعليته إلى حدها الأدنى من خلال قولهم إن وظيفة العقل هي أن "يضبط المعرفة" فالمعرفة لا تحصل من العقل أو تثبت به، وهو ما يفسر سبب الهجوم على المعتزلة وعلى علم الكلام، حتى وإن كان سبب استعانة علماء الكلام بالأدلة

¹ جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 619، 620.

² أبي المضفر منصور بن محمد السمعاني، الانتصار لأصحاب الحديث، تعليق: محمد بن حسين بن حسن الجيزاني، مكتبة أضواء المنار، ط1، المملكة العربية السعودية، 1996، ص 75.

³ المرجع نفسه، ص 81، 82.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

العقلية من أجل الدفاع عن الدين؛ والفلسفة أيضا نالت الحظ الوافر من تهجم هؤلاء عليها، فيرون أن من تكلم فقد تزندق، ومن تفلسف فقد كفر.¹

كما يمكن أن نذكر أنه من بين الأسباب التي جعلت العقل العربي يتدهور هو الطائفية؛ حيث يذكر لنا "طرابيشي" العديد من الأمثلة التي توضح الصراع بين السنة والشيعة وتبادل الاتهامات؛ فمما روي على لسان "عبد الرحمان بن مهدي" المتوفي سنة 198هـ، قوله "ما فتشت رافضيا إلا وجدته زنديقا"، وابتداء من القرن الثالث هجري ومع ظهور الحنبلية، ثم انتصارها عقب الانقلاب المتوكلي، ستتصاعد لهجة الحرب السنية على الشيعة وسينتشر تعبير "الرافضة".²

هذا ولقد كان أول ظهور للمعتزلة العقلية في عصر بني أمية، وفي فجر العصر العباسي عظم أمرها لاسيما في عهد المأمون الذي دفعته نزعاته الفلسفية إلى جعلها دين الدولة الرسمي؛ الذي عمل بنصيحة قاضيه المعتزلي "ابن أبي داود" الذي جهر بعقيدة خلق القرآن؛ ليخالف بذلك رأي المحافظين من المسلمين في أن كتاب الله غير مخلوق؛ بمعنى أنه كائن وجد بشكله اللفظي منذ الأزل، وفي سنة 388 رأى المأمون أن لا يعين من القضاة من لم يوافقه في مسألة خلق القرآن، وأنشأ ديوانا لامتحان من أنكر عقيدته، وبذلك انقلبت تلك الحركة التي تهدف إلى تحرير العقل إلى أداة لقمع حريته.³

وعلاوة على الحرب الضروس التي شنت على علم الكلام والفلسفة تحت شعار "عدم جواز استقلال العقل بنفسه ووجوب استتباعه بالنقل"؛ تعرضت العقلانية العربية الإسلامية إن جاز القول لضربة تتمثل في اختراع أدبيات المعجزة؛ والغلو فيها طردا مع تقدم الزمن، وبالرغم من أن القرآن قد حجب - بمقتضى العديد من الآيات - عن الرسول الإذن بإتيان العديد من المعجزات، فإن المقيمين على الأيديولوجيا الحديثية لم يترددوا في أن يخترعوا للرسول معجزات،

¹ جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص ص 621، 622.

² جورج طرابيشي، هرطقات 2 عن العلمانية كإشكالية إسلامية - إسلامية، رابطة العقلايين العرب ودار الساقى، ط1، لبنان،

2008، ص ص 34، 35.

³ فيليب حتي وآخرين، تاريخ العرب، دار الكشاف، دط، لبنان، 1950، ص 517.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

ما زادت على عشر في سيرة "ابن هشام" في القرن 2 أو 3، لتبلغ 3000 معجزة سيرة "الحلي" في القرن 11.¹

إن انتشار هذه المعجزات يدل على أن العقل العربي آنذاك لم يكن قويا؛ فيمكن القول أن مفعول المعجزة مثل مفعول السحر، فلقد كان الناس يصدقون تلك المعجزات دون أن يقوموا بإعمال عقولهم والنظر إن كانت تلك المعجزات تتوافق مع العقل أم لا.

إن أدبيات المعجزات النبوية والإمامية؛ كما تطورت في المأثور السني والشيعي بعد المائة الثالثة، توجي إلى خلل خطير على صعيد وظيفة المعجزة؛ فإن تكن وظيفة المعجزة هي الدلالة على مصداقية القول النبوي - أو الأمامي؛ فإن الطابع التخيلي المغالي فيه؛ من شأنه أن يطعن في مصداقية المعجزة نفسها؛ ويُلغي كل مسافة بينها وبين ألعاب السحر والقصص الغرائبي؛ إذ كيف للمعجزة أن تُرغم العقل على "التصديق بدعوى الشارع" في الوقت الذي تفتقر فيه هي نفسها لأية قابلية للتصديق؟ والواقع أن المعجزة هنا تأتي بعكس مفعولها.²

إن أدبيات المعجزة أسهمت حسب صاحب مشروع نقد النقد { في إذاعة الوهم في الثقافة العربية الإسلامية الموروثة بإمكانية سيطرة سحرية على الطبيعة والكون والتحكم بقواهما من دون حاجة إلى معرفة قوانينهما، بله بتحدي هذه القوانين والقفز فوقها. }³

وبضيف قائلا: { من هنا فإن الثقافة العربية الإسلامية لم تساورها الحاجة قط إلى معرفة علمية لقوانين الطبيعة والكون، ولم تجد نفسها بالتالي مدفوعة إلى اجترار ثورة كوبرنيكية كتلك التي أعطت شرارة الانطلاقة للحدث الأوروبية بتحويلها بؤرة اهتمامها المعرفي من "عالم الكتاب" إلى "كتاب العالم"، وبقلبها اتجاه مسارها من "العقل الديني" إلى "العقل العلمي" }⁴

إن أدبيات المعجزة تورث الوهم والإيمان به في الوعي، والاعتقاد بالسيطرة السحرية على قوانين الطبيعة والكون دون حاجة إلى معرفة علمية وهذا أمر خطير، لأن الإنسان حينما

¹ جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص ص 223، 224.

² جورج طرابيشي، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، رابطة العقلايين العرب ودار الساقى، ط1، لبنان، 2008، ص 177.

³ المصدر نفسه، ص 181.

⁴ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

يتحرر من تلك الأدبيات الفجّة التي كانت في زمن الأنبياء وانتهت وأن الكثير منها ينسب زورا إلى الرسول صلى الله عليه وسلم سيقوم بالتأمل في الطبيعة ويسعى إلى اكتشاف القوانين التي تتحكم في حدوث الكثير من الظواهر، أما إذا آمن بتلك المعجزات الكاذبة فسيكون ذا عقل كسول.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

ج/ القضاء على التعدديات في الإسلام:

إن الحديث عن الفرقة الناجية يجرنا إلى الفرقة ناجية من ثلاثة وسبعين فرقة ضالة؛ لذلك منيت التعددية التي كانت ميزة كبرى للحضارة العربية الإسلامية في القرون الأولى بهزيمة مثلثة الأبعاد، يتمثل البعد الأول في العلاقات مع الطوائف الأخرى، فهناك الكثير من الآيات التي تبين طرق التعامل مع اليهود والنصارى والصابئين والمجوس؛ فأقل ما يمكن قوله عن نصاب أهل الكتاب في القرآن أنهم كانوا موضع حوار، وأخذ ورد وإشادة ولوم في ما لا يقل عن عشرين آية.¹ ومن بين الآيات هذه الآية قال تعالى: {إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئون من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم} ²

يرى "طرابيشي" أن الأيديولوجية الحديثية انحرفت بموقع الحوار الذي كان لأهل الكتاب في الإسلام القرآني إلى موقع العداء الذي أنزلوا فيه العديد من الأحاديث التي وضعت على لسان النبي ونموذجها الحديث التالي: {لا يموت رجل مسلم إلا أدخل الله مكانه النار يهوديا أو نصرانيا} ³ إن هذا الحديث مثلا يدعو إلى كراهية الآخر وإلى النظر إلى الآخر على أنه عدو وأنه كافر ومصيره النار، بينما القرآن يدعو إلى معاملة الآخر بالحسنى والأخذ بيده إلى الطريق الصواب.

أما البعد الثاني فكان على صعيد العلاقات مع الفرق التي كُفرت وأُخرجت من الإسلام، والتي عدد منها الإمام "عبد القاهر البغدادي" في كتابه "الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم" سبع عشر فرقة، من بينها فرقة تسمى الباطنية أو البيانية أو المغيرية أو الخطابية الذين يعتقدون بالهية الأئمة أو إلهية بعض الأئمة.⁵

ثالثا: على صعيد العلاقات مع الفرق المنتسبة إلى الإسلام، وفي مقدمتها ما أسماه البغدادي بـ"فرق الضلال من المعتزلة" و"فرق الرفض من الزيدية والامامية" وكلها فرق انشقت

¹ جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 625.

² المائدة، الآية : 69.

³ صحيح مسلم: مكتبة الكاملة، ج13، ص 341.

⁴ المصدر نفسه، ص ص 625، 626.

⁵ عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق: محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت،

1995، ص 13.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

إلى فرق أخرى كثيرة مثل القدرية المعتزلة افتقرت عشرون فرقة؛ كل فرقة منها تكفر سائرهما، وهذه بعض أسماء فرقها الواصلية والعمروية، والنظامية والمردارية... الخ كلها فرق انتسبت إلى الإسلام وليست منها.¹

هذا ويعلق "عبد الله خليفة" على نظرة "طرابيشي" إلى العقل والنقل بقوله: {إن الأفكار العامة التجريدية التي يقول بها جورج طرابيشي حول تضاد النقل مع العقل، وهي أفكار شائعة في الوعي العربي، ينبغي أن تدرس في ضوء مناهج مختلفة، تصل إلى التضادات العميقة للتاريخ والفكر، لا أن تكرر المعتاد والمحدود من الآراء.}² فالأمر لا يتعلق بتناقض "العقل" المتكون حينذاك مع النص القرآني، بل لعجز هذا العقل عن قراءة الواقع والتاريخ، بمعنى عجزه عن فهم القرآن وإنتاج ثورة تجديدية عميقة للمسلمين.³

¹ عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، مرجع سابق، ص 24.

² عبد الله خليفة، مرجع سابق، ص 325.

³ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الفصل الثاني: قراءة طرابيشي لمفهوم العقل عند الجابري من خلال تجلياته في الحضارات السابقة

• نتائج:

من خلال ما تقدم نستنتج أنه يجب على الباحثين ضبط المفاهيم ضبطاً دقيقاً، خاصة المفاهيم المركزية في بحوثهم؛ لأن المفهوم إذا لم يتم ضبطه ضبطاً دقيقاً فسيكون سبباً لجعل الباحث يقع في مزالق وفي النهاية لن تكون بحوثهم ناجحة؛ فناقده العقل العربي مثلاً في تأسيسه لمفهوم العقل العربي لم يعد إلى المصادر التي يستشهد بها، وهو ما جعله ينتهي إلى تقسيم العقل العربي، وإلى الاستمولوجية الجغرافية.

إن ما يدعو إليه صاحب مشروع نقد النقد هو "وحدة العقل العربي" التي تجعلنا لا نقول بأن الشرق لاعقلاني والمغرب عقلاني، فهذه القسمة هي قسمة عضال هي قسمة نكرة؛ فعلى أي أساس نقول الشرق يحوي اللامعقول؛ ألا يوجد فيه المعقول؟ والمغرب ألا يوجد فيه اللامعقول؟

إن ما نتوصل إليه هاهنا هو أن كل حضارة فيها جوانب من المعقول وجوانب من اللامعقول، وذلك اللامعقول والفكر الأسطوري والخرافي من خلال نقده يتطور العلم والفن، فكما يؤكد "كارل بوبر" نقد الأسطورة جعلنا نصل إلى العلم، وهذا حينما أكد أن الميتافيزيقا أضاعت معالم طريق العلم، والذرة خير مثال على ذلك. على أن الحضارة يغلب عليها المعقول، فالحضارات الشرقية لا يمكن التقليل من شأنها لأنها كانت في عصر لم يكن العلم متطوراً فيه. إن الحضارتين اليونانية والإسلامية رغم تطورهما في العصر الذي تنتمي إليه كل واحدة منهما؛ إلا أنهما تحملان جوانب في السحر والخرافة واللامعقول، هذا لأن كل حضارة مهما تطور العلم فيها؛ فتلك الجوانب تبقى موجودة، وحتى في حضارتنا العربية الإسلامية اليوم قد نجد عيادة طبية يقابلها وكر لممارسة السحر؛ فهناك العديد من الناس يؤمنون بفعالية السحر على السيطرة على الكون والإنسان.

الفصل الثالث: نقد جورج طرابيشي لقراءة الجابري
للتراث اليوناني والإسلامي – نماذج تطبيقية –

❖ مدخل تمهيدي

❖ 1/ نقد التراث اليوناني

✓ أ/ منهج المماثلة بين الفيثاغورية وأرسطو

✓ ب/ الإبستمولوجية الجغرافية

❖ 2/ نقد التراث الإسلامي المشرقي

✓ أ/ دفاع عن فكر إخوان الصفاء

✓ ب/ دفاع عن فلسفة ابن سينا

❖ 1/ نقد التراث الإسلامي الأندلسي

✓ أ/ ابن طفيل مؤرخ بوئس الفلسفة في الأندلس

✓ ب/ ابن طفيل مبدع مغربي للفلسفة المشرقية

❖ نتائج

• مدخل تمهيدي:

لقد خصص "طرابيشي" سنوات عديدة لدراسة مؤلفات "محمد عابد الجابري" ودراسة ليس فقط ما كتبه، بل أيضا ما يستشهد به من مصادر وما لم يصرّح أنه استشهد به؛ ومن أهم الميادين التي درسها مفكرنا السوري؛ ميدان التراث اليوناني، خاصة في كتابه "العقل المستقل في الإسلام" وعالج فيه الكثير من القضايا الفلسفية المتعلقة بالأفلاطونيتين المحدثتين المشرقية والمغربية؛ وهنا ينبغي طرح هذا السؤال: على أي أساس يُقسّم "الجابري" الأفلاطونيتين إلى مشرقية ومغربية؟ ألا يدل هذا التقسيم على الاستمولوجية الجغرافية؟ - فمن المعلوم أن "الجابري" ينتصر للمغرب على المشرق -

كما كان التراث الإسلامي وما يحمله من قضايا حقا خصبا لصاحب مشروع نقد النقد لإجراء تجاربه الاستمولوجية وتفكيك المشكلات المُغمة - بتعبير "طرابيشي" - التي زرعتها ناقد العقل العربي؛ والتراث الإسلامي قسمناه إلى قسمين التراث الإسلامي المشرقي وسنعرض نموذجين هما "إخوان الصفاء"، "ابن سينا"، واختيارنا لهذين النموذجين ليس جُزافا؛ إنما مرّد ذلك إلى أن "الجابري" يعتقد أن "ابن سينا" متأثر بـ "إخوان الصفاء".

إنَّ "الجابري" ينظر إلى الفلسفة المشرقية على أنها غنوصية وتمثل اللامعقول، لذلك يدرج "ابن سينا" في دائرة اللامعقول ويرى أنه هرمني وممثل اللامعقول، من هنا ارتأينا أن نضع العنوان "دفاع عن ابن سينا"، فهل صحيح "ابن سينا" يمثل اللامعقول والهرمسية؟ وعلي أي أساس يُدرج ناقد العقل العربي "ابن سينا" في دائرة اللامعقول والهرمسية والفكر الخرافي؟

هذا وفي مقابل ذلك يدرج "الجابري" "ابن طفيل" في دائرة العقلانية، وهنا تبرز الكثير من الأسئلة، على أي أساس يقلد ناقد العقل العربي وسام العقلانية لـ "ابن طفيل"؟ ماذا لو كان "ابن طفيل" من المشرق؛ فهل سيقبله المفكر المغربي ذلك الوسام؟ إنه - ومن خلال ما سيأتي في هذا الفصل - إن لم نجد معايير علمية يعتمد عليها "الجابري" في تصنيفه الفلاسفة إلى ممثلي الفكر العقلاني؛ وممثلي الفكر الظلامي الغنوصي؛ فإنه يعزّ لنا أن نرفض تقسيم "الجابري"؛ بيد أن التقسيم الذي لا يعتمد على الأسس العلمية لن يفيد في تطوير الفكر العربي.

1/ نقد التراث اليوناني

أ/ منهج المماثلة بين الفيثاغورية وأرسطو

أولاً: منهج المماثلة عند الفيثاغورية

إن كلمة مماثلة Analogy تُستخدم لإضفاء معنى على العبارات الدينية، لأن الإشكالية هنا؛ هي أن المعنى الشائع للألفاظ يُفضي إلى رد الله إلى الإنسان، وإذا لم يكن الأمر كذلك فما هو المعنى الآخر؟ يُجيب توما الأكويني في كتابه "الخلاصة اللاهوتية" بأن صفات الله تطلق بالمماثلة.¹

هذا ويورد صاحب مشروع نقد النقد نصاً استند إليه "الجابري" وهو نص لـ"بيير دوهم" من كتاب "نظام العالم" ليؤكد أن الفيثاغورية فرقة فلسفية سرية تدّعي المعرفة بالأسرار، و"طرابيشي" يرى أن ناقد العقل العربي لم يبرز إسهاماتهم في إرساء علوم العدد والرياضيات، على أننا ينبغي أن نشير إلى أن "طرابيشي" هنا سيركز على نقطة وحيدة تتلخص في هذا السؤال: هل المماثلة منهج عرفاني حقاً؟ وهل هي منهج العقل العرفاني من حيث هو "عقل مستقيل"؟²

إنَّ "الجابري" ينظر إلى الفيثاغوريين على أنهم يعتمدون على منهج المماثلة وهو منهج عرفاني حسب اعتقاده، لكن سيقف مدافعاً عن الفيثاغوريين ومبيناً أن ناقد العقل العربي تجاهل إسهاماتهم في مجال الرياضيات، وأن "أرسطو" أيضاً يعتمد على منهج المماثلة. والسبب الذي جعل "الجابري" يصدر هذا الحكم على الفيثاغوريين هو اعتماده على شاهد واحد هو كتاب لـ"بيير دوهم" بعنوان "نظرية العالم".

هذا ويذهب "جورج طرابيشي" إلى أن الدليل الذي يسوقه "الجابري"؛ هو أن "أرسطو" بشهادة "بيير دوهم" سبق له أن أكّد أن الفيثاغوريين رواد العرفان في الفلسفة اليونانية، يعتمدون المماثلة منهجاً لهم، ولكن ما يؤكد "طرابيشي" { أن أول ما سنلاحظه أن أرسطو لا ينتقدهم، في كل مرة ينتقد فيها مذاهبهم، إلا في سياق الإقرار بدورهم في إنشاء علم الرياضيات }³

¹مراد وهبه، مرجع سابق، ص 621.

²جورج طرابيشي، العقل المستقيل في الإسلام، دار الساقى، ط1، بيروت - لبنان، 2004، ص 388.

³المصدر نفسه، ص ص 388، 389.

من هنا نفهم أن "أرسطو" لا ينقد كل أفكار الفيثاغوريين، فهو يثمن إسهاماتهم في مجال الرياضيات.

هذا وينبغي أن نشير هنا إلى أن "فيثاغورس" {500/570} ق.م، كان يعرض الفلسفة على نحو يحرر الفكر من أغلاله، فدون الفكر لا نستطيع أن نعلم ونعرف شيئاً؛ فالفكر يسمع ويرى في ذاته كل شيء؛ وبلوغاً إلى هدفه يستخدم "فيثاغورس" العنصر الرياضي؛ لأنه يقع في الوسط بين المحسوس والفكر.¹

إنّ "فيثاغورس" كما يؤكد "طرابيشي" كان يقدم الفلسفة على الأساس الذي تحرر العقل وتعطي له السؤدد؛ فمن خلال الفكر نتعلم ونتعرف على كل فكرة جديدة تساعدنا في حياتنا، والوسيلة التي تساعدنا على ذلك حسب "فيثاغورس" هي العدد، الذي أعطت له الفيثاغورية مكانة مقدسة.

كما أننا نجد أن "أرسطو" في كتابه الميتافيزيقا؛ يؤكد أن الفيثاغوريين كرسوا أنفسهم للرياضيات والبحث فيها، وكفلوا لها التقدم، وهم يعتبرون بحق من الأوائل الذين وضعوا أسس الرياضيات، ولشدة تقديسهم للرياضيات، ارتأوا أن مبادئ الرياضيات هي مبادئ الموجودات كلها.²

إنّ أهم فكرة تُبَيَّن أن الفيثاغوريين ليسوا من أهل العرفان؛ هو أنهم وضعوا أسس الرياضيات، فبغض النظر عن أفكارهم في الرياضيات إن كانت دقيقة وصحيحة أم لا، إلا أن أفكارهم ساعدت على تطوير الرياضيات من خلال نقد فكرهم الرياضي.

من هنا يتبيّن لنا أن الفيثاغوريين الذين يدخل "أرسطو" في نقاش معهم هم الرياضيون المتقدمون، لا الفيثاغوريون العرفانيون المتأخرون، وهنا يؤكد "طرابيشي" أن "الجابري" يحجب الوجه الرياضي لقدايم الفيثاغوريين؛ وهذا من خلال ابتساره نصاً من "دوهيم" يصف الفيثاغوريين بأنهم مجرد فرقة عرفانية، وفي الحقيقة نص "دوهيم" مقطوع في نص "الجابري"؛ فـ"دوهيم" { قد ساق ما ساقه من كلام أرسطو عن الفيثاغوريين لا في معرض التنديد

¹ جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة "الفلاسفة، المناطق، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون"، دار الطليعة، ط3، بيروت، 2006، 481.

² Aristote, métaphysique, T : J Tricot, éd(1953) : les echos de Maquis, (epube, pdf) Janvier 2014, p 52.

بعرفانيتهم ولا عقلانيتهم، بل بالعكس في معرض التنويه بتجليتهم التاريخية في إرساء الأسس الأولى للفلكيات النظرية.¹

إنّ هذا البتر الذي يقوم به ناقد العقل العربي في أكثر من موضع؛ يقوم به بسبب رغبته في أن لا يتعارض ما سينقله من نص ما مع فكرته المسبقة التي يريد التأكيد عليها؛ كما أن أي مدرسة فلسفية لها حدود ومكاسب، وتطور الفكر الفلسفي يحتاج إلى النقد الجذري.

هذا وفي السياق نفسه يخصص "دوهيم" الفصل الأول من الجزء الأول لتاريخ المذاهب الكسمولوجية للكلام عن "الفلكيات الفيثاغورية" والإشادة بهم بتأسيس أول مذهب علمي في دراسة الأجرام السماوية، كما يشير إلى أن الفضل يرجع إلى الفيثاغوريين لترسيخ فكرة كسمولوجية؛ استمرت إلى مطلع الحداثة، ونعني بها قسمة العالم إلى عالمين: ما فوق فلك القمر بموجوداته الإلهية وشبه الإلهية؛ وما دون فلك القمر بعناصره المختلطة الفانية، وهذه النظرية كانت بالنسبة للميتافيزيقا المشائية؛ بمثابة حجر الزاوية إلى حد غاب أصلها الفيثاغوري، وأصبحت تُعدّ من طرف الباحثين إرثاً أرسطياً خالصاً.²

من هنا نفهم أن "الجابري" لا يعرض موقف "دوهيم" من خلال كتابه كاملاً، فإلى الفيثاغوريين يرجع الفضل في تقسيم العالم إلى قسمين، ما دون فلك القمر وما فوقه، والتي نجدها عند الكثير من الفلاسفة في العصر الوسيط في التأسيس للفكر الميتافيزيقي والتي تم اعتبارها فيما بعد على أساس أنها تعود لـ"أرسطو".

هذا ويورد صاحب مشروع نقد النقد نصاً لـ "دوهيم" يقول فيه: {هاكم أولاً شهادة أرسطو في كتابه "في السماء": "إن الفيثاغوريين ... يعتقدون أن الجسم الأنبل يوائمه الموضع الأنبل، وأن المواضع النهائية أنبل من المواضع المتوسطة، وأخيراً أن المواضع النهائية هي الحد الأقصى والمركز. من هنا يستنتجون بالمماثلة أن ليس الأرض هي التي تشغل مركز فلك العالم، بل النار.³}

إنّ هذا النص يوضح أن "أرسطو" في كتابه "في السماء" يرى أن الفيثاغوريين يعتقدون أن الجسم حينما يكون في مكانة راقية؛ فهو يناسبه المكان الراقى؛ والمواضع النهائية أنبل من

¹ جورج طرابيشي، العقل المستقيل في الإسلام، مصدر سابق، ص 389.

² المصدر نفسه، ص 390.

³ نقلاً عن: المصدر نفسه، ص 391.

المواضع المتوسطة، والمواضع النهائية هي الحد الأقصى والمركز، وعلى هذا الأساس استنتجوا بالمماثلة أن الأرض ليست مركز العالم إنما النار.

من هنا يؤكد صاحب مشروع نقد النقد أنه خلافا لما يؤكد "الجابري" في أن تعامل الفيثاغوريين بمنهج المماثلة؛ هو ما قادهم إلى أن يتعاملوا مع الظواهر بصورة تجعلها تستجيب لآرائهم الخاصة المسبقة، فإننا حينما نقرأ نص "أرسطو" ولو بواسطة "دوهيم" يتبين لنا أن نقده الصارم لم يكن يستهدف المنهجية التماثلية لدى الفيثاغوريين؛ بل كان يستهدف {منهجية استدلالية مغايرة ذات صلة بنظريتهم عن "الأرض المقابلة"}¹

يرى "طرابيشي" أن النص السابق الذكر يوضح لنا أن "أرسطو" حينما وجه نقدا للفيثاغوريين فهو ليس نقدا لمنهج المماثلة الذي اعتمدوا عليه؛ إنما نقده الموجه لهم كان في نظريتهم على "الأرض المقابلة"، فلو أنه وجه النقد لهم في منهج المماثلة لكان واضحا أن يورد نقائص هذا المنهج.

لذلك ينبغي أن نعود إلى نص "دوهيم" الذي يقول فيه {يحكي أرسطو في ختام كتابه عن الفيثاغوريين قولهم: إن الأرض تسلك مسلك الواحد من الكواكب، فتدور حول المركز، وموقعها من الشمس هو ما يحدث النهار والليل. والأرض المقابلة تدور أيضا حول المركز، اقتفاء بالأرض ... وما يؤكدونه ها هنا لا يتوصل إليه بالبحث، كما هو واجب، عن أسباب الظواهر وعللها}²

هذا ولنلاحظ في هذا النص أن معالجة "أرسطو" لفكر الفيثاغوريين لم يكن في مسألة منهج المماثلة إنما كان في الأرض والأرض المقابلة؛ حيث يرى الفيثاغوريون أن الأرض المقابلة تدور أيضا حول المركز.

وبضيف "دوهيم" قائلا عن الفيثاغوريين {بل بالعكس فهم يطوعون الظواهر طبقا لآراء هي بهم خاصة، وهم يبذلون قصارى جهدهم لتكييفها مع هذه الآراء، وهذا الشيء غير مناسب البتة. وبالفعل وإذا يسلمون بأن العدد عشرة عدد تام، فقد شأوا أن يرفعوا إلى عشرة عدد الأجسام التي تتحرك دائريا. وطبقا لهذه الأهمية، فقد وجدوا في فلك النجوم الثابتة جسما

¹ جورج طرابيشي، العقل المستقيل في الإسلام، مصدر سابق، ص 394.

² المصدر نفسه، ص 395.

أول ثم في الكواكب السيارة أجساما سبعة أخرى، وفي أرضنا جسما آخر، فأكملوا إلى العشرة بالإضافة إلى الأرض المقابلة¹

من المعلوم أن عدد الكواكب حسب الفيثاغوريين هو عشرة، إذ وجدوا في فلك النجوم الثابتة جسما أول إضافة إلى عدد الكواكب السيارة الذي هو سبعة؛ وفي أرضنا جسم آخر، فهذه تسعة ولكي يتموا العشرة أضافوا الأرض المقابلة.

هذا ومن خلال هذا النص ندرك أن ما يأخذه "أرسطو" على الفيثاغوريين هنا ليس اعتمادهم على منهج المماثلة؛ بل استخدامهم لنوع من الاستدلال بالمثل، فما دام العدد 10 حسب اعتقادهم عدد تام، فلا بد أن يكون عدد الكواكب تاما هو الآخر، من هذا المنطلق يُضيفون إلى فلك النجوم الثابتة، والكواكب السيارة الخمسة "زحل والمشتري والمريخ والزهرة وعطارد" والشمس والقمر والأرض؛ كوكبا افتراضيا عاشرا سماه "فيلولاوس" الفيثاغوري الأرض المقابلة.²

هذا وفي السياق نفسه يرى "حسين الإدريسي" أن منهج المماثلة الذي يهاجمه "الجابري" والتي يرى أنها منهج عرفاني، هي نفسها التي يعتمد عليها ناقد العقل العربي لجر التراث العرفاني إلى دائرة اللامعقول والتهرمس، حيث يؤكد "الإدريسي" أن "الجابري" تبنى موقفه من المماثلة بناء على ما قدمه "هنري كوربان" في كتابه؛ دون أن يطلع على مقدمة "موسى الصدر" للكتاب ذاته، لأن هذه المقدمة تحوي المراجعات النقدية لتلك الأحكام التي خرج بها "كوربان".³

بمعنى أن "هنري كوربان" قدم أطروحات حول منهج المماثلة لكنها خضعت للنقد والتصحيح.

¹ جورج طرابيشي، العقل المستقبل في الإسلام، مصدر سابق ص ص 394، 395.

² المصدر نفسه، ص 395.

³ حسين الإدريسي، محمد عابد الجابري ومشروع نقد العقل العربي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، بيروت، 2010، ص ص 166، 167.

ثانياً: أرسطو والمماثلة:

يرى "طرابيشي" أن الذي يقرأ الفصل الذي يعقده ناقد العقل العربي عن المماثلة كمنهج عرفاني؛ يدرك أن "أرسطو" كان خصماً لهذا المنهج، من منطلق أنه عميد أهل البرهان، والمماثلة هي تعريفاً - إذا صدق مؤلف "بنية العقل العربي" - منهج أهل العرفان؟ هذا ويذهب "طرابيشي" إلى أننا هنا سنكون أمام حُكَماء، يتمثل الحكم الأول في أن "أرسطو" اشتهر عنه أنه هو مخترع "القياس الجامع" وهو أس الأسس في المنطق البرهاني، فليس يغيب عنه أنه هو أيضاً مخترع أو على الأقل صانع مفهوم المماثلة، وحتى ولو صاغ هذا المفهوم في كتابه الشعر، فعلى أن لا ننسى أن هذا الكتاب جزء لا يتجزأ من آلة المنطق السوري.¹

إن "طرابيشي" يؤكد أن "أرسطو" هو مخترع "القياس الجامع" الذي هو أس الأسس في المنطق البرهاني، فلا يجب أن نتناسى أيضاً أنه أيضاً مؤسس مفهوم المماثلة، فحتى لو أنه أسس لهذا المفهوم في كتابه الشعر؛ فإن ذلك لا يجعلنا ننسى أن هذا الكتاب جزء من المنطق السوري.

كما أن هذا المنطق الذي أراد "أرسطو" من خلاله أن { يحدد قواعد للتفكير مستقلة عن مضمون الأفكار التي هي موضوع التفكير }² فمن المعلوم أن المنطق هو مجموعة من القواعد التي تعصم الفكر من الوقوع في الخطأ؛ وتلك القواعد التي سعى "أرسطو" إلى تأسيسها كان الهدف منها عدم تناقض المقدمات مع النتائج؛ ويعد منهج المماثلة قاعدة من قواعد ذلك المنطق.

هذا وينبغي التأكيد على أنه في الفصل الحادي والعشرين من كتاب الشعر، وفي معرض الكلام عن الاستعارة يتحدث "أرسطو" عن أن علاقة مماثلة تقوم في أساس كل لغة مجازية فالاستعارة هي كل لفظ يوضع في غير موضعه { بالإزاحة إما من جنس إلى نوع، وإما من نوع إلى جنس، وإما من نوع إلى نوع، طبقاً لعلاقة مماثلة }³

¹ جورج طرابيشي، العقل المستقبل في الإسلام، مصدر سابق، ص 397.

² إميل برهيه، تاريخ الفلسفة: الفلسفة اليونانية، ت: جورج طرابيشي، دار الطليعة، ج1، ط2، سبتمبر 1987، ص 226.

³ نقلاً عن: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

من هنا نفهم أن علاقة المماثلة لها علاقة باللغة المجازية وبالضبط في الاستعارة؛ حيث يتم فيه وضع كل اسم في غير موضعه، كأن يتم الإزاحة من جنس إلى نوع... الخ.

هذا ويضيف "أرسطو" قائلاً عن المماثلة أنها تقوم حينما { تكون هناك أربعة حدود، بينهما ترابط: علاقة الحد الثاني "ب" بالحد الأول "أ" كعلاقة الرابع "د" بدلا من الثاني "ب"، أو الثاني "ب" بدلا من الرابع "د"، وفي بعض الأحيان يضيفون إلى المجاز صفة ذات ارتباط بالكلمة المحذوفة التي نقل عنها هذا المجاز، وعلى هذا فإن الكأس "ب" لها علاقة بديونيسيوس "5" "أ" كعلاقة الدرع "د" بآريس "6" "ج"، ومن ثمة فإن الدرع يمكن أن يطلق عليها مجازيا "كأس آريس" "ب + ج" وتسمى الكأس "درع ديونيسيوس" "د + أ"¹

من خلال هذا النص ومن خلال المثال الذي ساقه "أرسطو" لنا وهو قوله كأس آريس التي تسمى درع "ديونيسيوس" وما نلاحظه أن "أرسطو" يستخدم في هذا المجال علاقات منطقية، مما يدل على أن الرجل يعتمد على منهج المماثلة.

يرى "طرابيشي" أنه إن صح أنه لا بدايات مطلقة في العلم، إذ أنه قبل كل بداية بداية، فإن أسبقية "أرسطو" تنحصر في الصياغة المفهومية لمبدأ المماثلة، أما النموذج العيني الذي اعتمده في هذه الصياغة فقد وجده لدى الفيثاغوريين، فهؤلاء هم الذين أسسوا الرياضيات اليونانية، وهم الذين قدموا النموذج الكامل للمماثلة، كما يتمثل في المعادلة الرباعية الحدود أ: ب = ج : د، أو أ / ب = ج / د وقد كان الغرض من وضع هذه المعادلة رياضيا صرفا، ولا يمت بأي صلة لما يسمى لاحقا بالعرفانيات الفيثاغورية.²

إنَّ ما يؤكد عليه "طرابيشي" هو أن "أرسطو" له الفضل في التأسيس لمفهوم المماثلة، أما تأسيسه منطقيا باستخدام الرموز فإن ذلك راجع إلى الفيثاغوريين، لأنهم أسسوا للرياضيات اليونانية، وتلك الرموز التي استخدمها الفيثاغوريين لعرض نموذج المماثلة كان الهدف منها رياضيا بحث وليس عرفانيا.

من هنا نفهم أنه من خلال هذه المعادلة يمكن تحديد القيمة العددية لحد رابع مجهول "س" إذا توفرت ثلاثة حدود معلومة ففي المماثلة هذه مثلا: $\frac{3}{4} = 6$ ، نستطيع أن نستنتج أن س =

¹أرسطو، فن الشعر، ت: إبراهيم حمادة، مكتبة الأنجلو المصرية، دط، دس، مصر، ص 186.

²المصدر نفسه، ص 398.

8، ولكن "أرسطو" لم يكتف بهذا التوظيف الرياضي الصرف بل تعداه نحو توظيف لغوي في مجال المجاز كما رأينا في المثال السابق الخاص بدرع دينوبيسيوس¹ إنَّ "أرسطو" لم يكتف بالاستفادة من منهج المماثلة رياضياً؛ إنما أيضاً استفاد منه في مجال المجاز، فلو أن منهج المماثلة عرفاني لما استفاد منه "أرسطو" أصلاً.

هذا ولقد استخدم "أرسطو" هذا المنهج في المجال الأخلاقي والقضائي، ففي كتابه "الأخلاق إلى نيقوماخوس" يتحدث عن طبيعة التناسب الذي يفترض بالعدالة التوزيعية أن تحققه، ففي معرض تمييزه بين العدالة التعويضية والعدالة التوزيعية، يلاحظ أن الأولى ذات منحى ثنائي، "التوازن بين الربح والخسارة في العقود، بينما الثانية "هي المعنية بإعطاء كل ذي استحقاق حقه" رباعية الحدود، وتخضع لمنطق التناسب الهندسي، حيث تقتضي المساواة والوسطية في آن معاً، وكل من هذين الحدين لا تقوم لهم قائمة إلا بحدين، فلا مساواة إلا بين متساويين، ولا وسطية إلا بين أقل أو أكثر.²

من هنا نفهم قيمة منهج المماثلة في المجال القضائي، فهذا المنهج يساعد على التوزيع العادل للثروة؛ والتحقق من كل ما يتعلق بالربح والخسارة في العقود... الخ.

هذا ويقول "أرسطو" في كتابه "الأخلاق إلى نيقوماخوس" { وهذا كله يبيح لنا أن نستنتج أن العدل – بالمعنى الذي نقصده هنا – هو المتناسب، وأن الجور هو ما يخل بالتناسب، ففي الجور يغدو أحد الحدين أكبر مما ينبغي والآخر أصغر مما ينبغي، وهذا بالفعل ما يجري في الواقع: فإن كان الأمر يتعلق بالخير، فإن من يقتترف الجور هو من يحوز حصة أكبر مما ينبغي، ومن يقع عليه الجور هو من يحوز حصة أصغر مما ينبغي، والعكس بالعكس إذا تعلق الأمر بالشر }³

إنَّ هذا النص يوضح العلاقات التماثلية في مجال الأخلاق، من خلال تلك الحصص المتعلقة بالخير والشر، فمن يقتترف الجور هو من يحوز حصة أكبر مما ينبغي.

يرى "طرابيشي" أن "أرسطو" لم يكتف بتطبيق منهج المماثلة الرياضية في مجال العدالة فقط، فقد طبق منهج المماثلة أيضاً في مجال العلم البيولوجي منهج المماثلة البنيوية والوظيفية،

¹ جورج طرابيشي، العقل المستقيل في الإسلام، مصدر سابق، الصفحة نفسها.

² المصدر نفسه، ص ص 398، 399.

³ نقلاً عن: المصدر نفسه، ص 399.

والحال أنه إن يكن من علم يقبل الوصف بأنه أرسطي بامتياز فهو علم البيولوجيا، وكما لاحظ الدارسون للمنهجية الأرسطية، من أمثال "هاملان" و"برانشنيغ" و"لوبلون"، فإن الخبرة العلمية الكبرى لـ"أرسطو" هي الخبرة البيولوجية؛ ومنطقه الاستقرائي – الاستنتاجي، المستوحى من علم الأحياء، لا من علم الرياضيات، والمقولات التي أسس بها "أرسطو" قياسه الجامع هي مستوحاة من المقولات المستخلصة من دراسة الأحياء.¹

لذلك فمنهج المماثلة طبقه "أرسطو" في مجال العلم البيولوجي الذي قدم فيه إسهامات كبيرة، لأنه من خلال علم البيولوجيا استقى منها المقولات التي أسس من خلالها منطقته الجامع، من هنا نفهم فضل منهج المماثلة على "أرسطو" للتأسيس لمنطقه.

إنَّ ما يمكن قوله باختصار هو أن كل البيولوجيا الأرسطية إنما تقوم على التحري إما عن تماثلات بنوية، أي ما يسميه "أرسطو" "الأشياء المشتركة بإطلاق، مثل الدم والعظم والجلد، وإما عن تماثلات وظيفية مثل التنفس والاعتماد والنوم، وتبقى المماثلة الأشهر بإطلاق في تاريخ علم الأحياء هي مماثلة "أرسطو" بين رئة الحيوانات البرية، وغلاصم الحيوانات المائية، وذلك بتأكيده "أن كل ما كان ذا رئة من الحيوانات ذات الدم والقلب، فإنه يتلقى الهواء" من أجل عيشه، "أما الحيوانات ذات الغلاصم" فهي تعيش بفضل الماء الذي هو بمثابة الهواء للحيوانات ذات الرئة.²

إن منهج المماثلة حاضر بقوة في بيولوجيا "أرسطو" وهذا من خلال التماثلات البنوية التي تتجلى من الأشياء المشتركة مثل الدم والعظم والجلد، وأشهر التماثلات هي التي أقامها "أرسطو" بين الحيوانات المائية والحيوانات البرية واكتشافه أوجه الاختلاف بينهما، وهو ما يُبين قيمة المماثلة في فكر "أرسطو".

من هنا ندرك أن ناقد العقل العربي قام { بتزييف موقف أرسطو عميد النظرية المنطقية القديمة، بهدف تصويره وكأنه عدو لدود لمنهج المماثلة }³ بينما الرجل كما رأينا طبق منهج المماثلة في مجال القضاء والأخلاق والبيولوجيا، مما يؤكد أنه ليس منهجا عرفانيا بل هو برهاني.

¹ جورج طرابيشي، العقل المستقبل في الإسلام، مصدر سابق، ص 400.

² المصدر نفسه، ص ص 401، 402.

³ المصدر نفسه، ص 404.

إن منهج المماثلة طبقه "أرسطو" في المجال الرياضي والمجازي والبيولوجي والأخلاقي والقضائي؛ والحجج التي قدمها "طرابيشي" تدل على أهمية منهج المماثلة عند "أرسطو"، فلو كان هذا المنهج عرفاني فكيف نفسر اعتماد "أرسطو" عليه.

ب/ الإستمولوجيا الجغرافية

أولاً: خرافة الأفلاطونية المحدثّة المشرقية والمغربية:

يعتقد "الجابري" أن الأفلاطونية المحدثّة تنفّرع إلى أفلاطونيتين مشرقية ومغربية؛ بحكم توزع مدارسها ما بين "أثينا" و"روما" و"الاسكندرية" و"أفامية"، وأن الأفلاطونية المحدثّة المغربية عقلانية، والمشرقية لا عقلانية.¹

إنّ هذا التقسيم للأفلاطونية المحدثّة ليس بريئاً، فناقده العقل العربي سينظر إلى الأفلاطونية المحدثّة المشرقية نظرة سلبية؛ وينظر إلى الأفلاطونية المحدثّة المغربية نظرة إيجابية. والذي يؤكّد تقسيمه للأفلاطونية إلى مشرقية ومغربية قوله: { في حين أن الصورة "العربية" للفلسفة اليونانية تقدّم لنا عنها، أي الأفلاطونية المحدثّة، صيغتين متميزتين مشرقية وأخرى مغربية }²

هذا ويوضح "طرابيشي" أنه على أساس هذه القسمة أقام "الجابري" محاكمته لما أسماه "المركزية الأوروبية" التي مارست إمبريالية على التاريخ الرسمي للفلسفة، ف"الجابري" يرى أن المركزية الأوروبية اهتمت كثيراً بمسار انتقال الفلسفة من بلاد اليونان إلى روما؛ وأوروبا العصور الوسطى ثم الحديثّة، ولم تول اهتماماً بمسار الفلسفة من اليونان إلى الشرق، وإلى استقرارها في بغداد.³

إنّ ما نسجّه هنا هو أن هذا التقسيم الجغرافي الذي يقوم به ناقده العقل العربي هو تقسيم ليس ابستمولوجياً، لأنه لا يمكن أن نقول أن أثينا تمثل العقل والإسكندرية تمثل اللاعقل، ففي كل حقبة سواء الهيلينية أو الهلنستية توجد فيها مظاهر العقل ومظاهر اللامعقول.

يرى "طرابيشي" أن "الجابري" يعتقد أنه ترتب على المركزية الأوروبية؛ فيما يتعلق بتاريخ الأفلاطونية الحديثّة نتيجة خطيرة؛ وهي أن اسم "أفلوطين" Plotin {270/203}م طغى على الأفلاطونية الجديدة في تاريخ الفلسفة حتى أصبحت تُنسب إليه وحده، وأصبحت روما معه المصدر الذي انطلقت لتغزو العالم اليوناني - الروماني.⁴

¹ جورج طرابيشي، العقل المستقبلي في الإسلام، مصدر سابق، ص 14.

² محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص 156، 157.

³ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

⁴ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

إنه من المعلوم أن كل اسم فلسفي حينما يكون مشهورا كل الدراسات ستهتم به وتهمل الأسماء الأخرى، كما هو الحال مع "أفلوطين" والمدرسة الأفلاطونية المحدثة، والحال أن كل مدرسة يؤسسها فيلسوف ما ويكون لها أتباع لا يمكن أن تنسب إليه وحده؛ لأن هناك فلاسفة آخرون سعوا إلى تطويرها.

إن ما ينبغي التأكيد عليه أنه وقبل أن نتناول موقف "الجابري" من "أفلوطين"؛ نرى أنه من الأجدر الإشارة إلى شخصية "أفلوطين"، لأن الآراء تتضارب حول تقديم شخصه وفلسفته، فهناك من ينسب إليه أصالة معرفية، وهناك من ينسب إليه أصالة منهجية، فنجد على سبيل المثال "برنشفيك" يؤكد أن "أفلوطين" أحدث ثورة معرفية في الفكر الفلسفي.¹

إن "أفلوطين" هو أهم شخصية في الأفلاطونية المحدثة ولقد اختلف العديد من الباحثين حول شخصيته؛ لأجل ذلك سيحاول "طرابيشي" إزالة الغموض عن هذه الشخصية.

هذا ويؤكد صاحب مشروع نقد النقد أن "الجابري" لا ينكر مكانة "أفلوطين" كشخصية مركزية في الأفلاطونية المحدثة، لكنه يرى أن إبراز دور هذا الفيلسوف وإغفال دور الأسماء الفلسفية الأخرى هو عملية أيديولوجية. الغرض منها حسب ناقد العقل العربي { إقامة الجسر الضروري لربط العالم الروماني بالفكر اليوناني من جهة، والمسيحية بالفلسفة من جهة ثانية، وذلك من أجل استمرارية موهومة في التاريخ الأوروبي السياسي والفكري، تلك السياسية التي ستتحول مع هيجل إلى مطلق² }

فهذا النص يوضح أن "الجابري" يرى "أفلوطين" رومانيا وأنه مسيحي، وهو ما سيؤكد "طرابيشي" في قراءته لهذا النص.

هذا ويقدم صاحب كتاب "العقل المستقيل في الإسلام" قراءته لهذا النص من خلال تأكيده على أن فيه مغالطتين خطيرتين يمكن رفعهما إلى مستوى ما يسميه "الفضيحة المعرفية" فالنص حسب "الجابري" يوحي بأن "أفلوطين" كان رومانيا، ومن هنا فإن المهمة التي أنيطت بتعليمه في روما؛ هي " إقامة الجسر الضروري لربط العالم الروماني بالفكر اليوناني " ويوحي

¹ هشام بن جدو، أفلوطين في أفق ما بعد الحداثة، مجلة دراسات فلسفية، العدد 2، الجزائر، جوان 2014، ص ص 39،

² محمد عابد الجابري، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، ط6، بيروت - الدار البيضاء، 1993، ص 134.

من جهة ثانية أن "أفلوطين" كان مسيحياً، ولهذا فإن المهمة الثانية التي استهدفها تاريخ الفلسفة الأوروبي النزعة، حسب "الجابري" هي ربط "الفلسفة بالمسيحية" في سياق استمرارية مسيحية غربية موهومة.¹

من هنا نتساءل هل صحيح أن "أفلوطين" كان رومانيا يسعى إلى إقامة الجسر الضروري لربط العالم الروماني بالفكر اليوناني؟ وأنه كان مسيحياً يسعى إلى ربط الفلسفة بالمسيحية؟ ولعل السبب الذي جعل ناقد العقل العربي يتوهم برومانية "أفلوطين"، هو أن تاريخ الفلسفة الأوروبي يُغيب دور الإسكندرية في الطريق الذي سلكته الفلسفة؛ حيث يقول: إن { تاريخ الفلسفة الرسمي المعاصر تحكمه "المركزية الأوروبية" وبالتالي فهو لا يهتم إلا بالطريق الذي سلكته الفلسفة من بلاد اليونان إلى روما وأوروبا العصور الوسطى ثم أوروبا الحديثة ... يغيب عن المسرح، مسرح تاريخ الفلسفة "الرسمي"، الطريق الآخر الذي سلكته الفلسفة، أثناء فتوحات الاسكندر وبعدها، نحو الشرق. والنتيجة تجاهل إسكندرية ما بعد وما قبل أفلوطين}²

لكن هل تغيب المركزية الأوروبية للإسكندرية من مشهد تطور الفلسفة كاف لنصدر حكماً ونقول أن "أفلوطين" كان رومانيا فهو أراد أن يربط الفكر اليوناني بالرومان، وأنه كان مسيحياً وأراد الفلسفة بالمسيحية.

هذا ويوضح "طرابيشي" أنه { لولا التوهم بأن أفلوطين روماني – وليس مصرياً ومن مواليد أسيوط ومن خريجي مدرسة الإسكندرية – لما كان الجابري اعتبر أن إبراز دور أفلوطين هو ما اقتضى تغيب دور الإسكندرية في نشوء الأفلاطونية المحدثة. }³

إن الحقيقة التي يجهلها ناقد العقل العربي هي أن "أفلوطين" مصري، ومن هنا ندرك أنه لولا توهم المفكر المغربي بأن "أفلوطين" روماني لما قال أن إبراز دور "أفلوطين" هو تغيب دور الإسكندرية في بروز الأفلاطونية الجديدة؛ فيجب التأكد من المعلومة قبل إصدار الحكم. أما بخصوص حجة "الجابري" حول مسيحية "أفلوطين" فيبرزها "طرابيشي" من خلال قوله أن "الجابري"؛ يُميز بين نوعين من الأفلاطونية المحدثة إحداها في صيغة مشرقية انتشرت في

¹ جورج طرابيشي، العقل المستقبل في الإسلام، مصدر سابق، ص 15، 16.

² محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص 162.

³ المصدر نفسه، ص 16.

سوريا والعراق وشمال إيران إلى خراسان، والأخرى في صيغة مغربية انتشرت في روما والإسكندرية، ويعزز "الجابري" نظريته هذه من خلال نظرية الفيض حيث يرى أن "التوظيف المشرقي" لها خاضع لديانة حران التي تعتبر الكواكب آلهة، أما "التوظيف المغربي" فقد كان لابد أن يخضع هو الآخر للعقيدة المسيحية، خاصة في روما مع "أفلوطين" وأتباعه؛ وعليه حصر الفيض في التثليث المسيحي.¹

إن هذا التقسيم الذي مارسه ناقد العقل العربي على الأفلاطونية المحدثه إلى مشرقية ومغربية وقوله أن المشرقية يجب أن تخضع لديانة حران، والمغربية يجب أن تخضع للديانة المسيحية، تقسيم جغرافي؛ إذ لا يوجد أي دليل يؤكد فعلا أن الأفلاطونية المحدثه المغربية تستند إلى الديانة المسيحية، وأن "أفلوطين" حصر الفيض في التثليث المسيحي.

هذا ويؤكد صاحب مشروع نقد النقد أن "أفلوطين" {خصص الرسالة الأخيرة في تساعيته الثانية للرد على التيار المتغوص من المسيحية}.² فكيف يمكن لناقد المسيحية أن يكون مسيحيا؟ وهذا خير دليل على أن "أفلوطين" ليس مسيحيا.

والحال أن "طرابيشي" يدحض أطروحات ناقد العقل العربي المتعلقة بالجغرافيا التي رسمها بين أفلاطونية مشرقية ومغربية، وحديثه عن المركزية الأوروبية التي تبرز دور "أفلوطين" المستقر في روما، وتُغيّب دور الإسكندرية، بتأكيد على أن "أفلوطين" ليس رومانيا بل مصريا، هاجر إلى روما، واختياره لروما لا يجعل منها عاصمة فلسفية بعد أثينا، ولا منافسة للإسكندرية التي أصبحت؛ في ظل الاحتلال الروماني المقر الرسمي لهيئة أركان الفلسفة.³

إنَّ تقسيم "الجابري" للأفلاطونية المحدثه إلى مغربية ومشرقية هو تقسيم غير مبرر، فهل يدل استقرار "أفلوطين" في روما بعد مهاجرته إليها على أنها عاصمة فلسفية؟ وهل يدل على تغيب الإسكندرية من مشهد تطور الفكر الفلسفي على أنها ليست عاصمة فلسفية؟

هذا ويورد صاحب مشروع نقد النقد حججا وهي أن مؤرخ الفكر الألماني "فيلاموفتز" في كتابه "عقيدة اليونانيين" يؤكد أن ما أغرى "أفلوطين" للقدوم إلى روما ليس الحيوية الفلسفية لهذه الأخيرة؛ فروما كانت "المكان البلقع للفلسفة" حيث كانت تعتبر الفلاسفة "أعداء النظام

¹ جورج طرابيشي، العقل المستقيل في الإسلام، مصدر سابق، ص 16، 17.

² المصدر نفسه، ص 18.

³ المصدر نفسه، ص 20.

الروماني" كما يقول عنوان كتاب للأمريكي "ر. ماکمولن". ويؤكد الباحث الفرنسي "هنري دومينيك سافري" أن "أفلوطين" هاجر وحيدا إلى روما، فهذه الأخيرة لم يكن بها مدرسة، حتى أن تلميذ "أفلوطين" الذي خلفه على رئاسة المدرسة "أماليوس" غادر إلى سوريا قبل وفاة المعلم، أي أن مدرسة "أفلوطين" قد ماتت قبل موته.¹

إنّ الذي يؤكد أن "أفلوطين" لم يهاجر إلى روما لأنها مكان يستقطب الفلاسفة، هو أن روما كانت أرضا قاحلة فلسفيا، فالنظام الروماني كان يحارب الفلاسفة لأنه يعتبرهم أعداء له، كما أن "أفلوطين" هاجر إلى روما وحيدا، وتلميذه "أماليوس" غادر إلى سوريا بعد أن خلف معلمه على رئاسة المدرسة، وهذه دلائل أخرى أن روما لا علاقة لها بالأفلاطونية المحدثّة.

أما بخصوص قول "الجابري" بتغييب دور الإسكندرية من طرف المركزية الأوروبية، فيدحضه "طرابيشي" من خلال تأكيده على أن "هيجل" الذي يمثل الأب الكبير للنزعة الأوروبية نجده في تاريخ الفلسفة يُقر بدور الإسكندرية ولا يغيّبها حيث يقول عن تاريخ الفلسفة { الحقبّة الثالثة هي الفلسفة الإسكندرانية أو الأفلاطونية التي يكتمل فيها المفهوم في عالم معقول، والفكرة التي بدأت هنا أيضا في التجريد، التي كان لها تعينها الملموس في الطبيعة، تكتمل في عالم معقول }²

فإذا كان "هيجل" المعروف بنزعتة الأوروبية يؤكد على دور الإسكندرية في فلسفة الأفلاطونية المحدثّة، فهذا أقوى دليل على أن ما يقوله "الجابري" يفتقد إلى الأدلة الدامغة.

هذا ونجد كذلك "برتراند راسل" في كتابه "تاريخ الفلسفة الغربية" يخص الإسكندرية بجمال مشرفة حيث يقول: { ولو نظرنا إلى الأمر من وجهة نظر الثقافة الهلنستية، لوجدنا ألع نجاح في القرن الثالث قبل الميلاد، قد اجتمع لمدينة الإسكندرية، فلم تتعرض مصر للحروب ... وكان البطالسة يراعون الحركة العلمية واستقدموا لعاصمتهم عددا كبيرا من خيرة رجال

¹ جورج طرابيشي، العقل المستقيل في الإسلام، مصدر سابق، ص ص 20، 21.

² هيجل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، ت : خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1986، ص 324.

العصر، حتى لقد أصبحت الرياضة الرياضة، - ولبثت كذلك حتى سقوط روما - أصبحت علما اسكندرانيا إلى حد كبير¹

إنَّ شهادة فيلسوف عملاق مثل "برتراند راسل" Bertrand Russel {1970/1872}م تضاف إلى شهادة "هيجل" لنتهي الجدول ولتأكد على أن الإسكندرية كانت هي المقر الذي انتقلت فيه الفلسفة من أثينا، من منطلق أن مصر لم تتعرض للحروب التي تعرضت لها الأجزاء الأوروبية والآسيوية من ملك المقدونيين.

من هنا يؤكد "طرابيشي" أن الضجة التي أثارها "الجابري" حول تغييب تاريخ الفلسفة الأوروبي النزعة للإسكندرية لا أساس لها من الصحة، { فلا الإسكندرية غائبة عن هذا التاريخ ولا روما تتمتع فيه بنصاب فلسفي مرموق.² فمن خلال الحجج التي أكدها صاحب مشروع نقد النقد يتبين لنا أن الإستمولوجية الجغرافية التي يدعو إليها "الجابري" هي إستمولوجية عليلة من منطلق أن الفلسفة ليس لها تقسيم جغرافي معين؛ فلا يستقيم أن نقسم الفلسفة إلى شرقية وغربية ونعطي لكل منها مميزات الخاصة.

¹ برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ت: زكي نجيب محمود، مراجعة: أحمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج1، دط، 2010، ص 349.

² جورج طرابيشي، العقل المستقبل في الإسلام، مصدر سابق، ص ص 22، 23.

ثانيا: العقلانية اليونانية والإلهيات الشرقية:

إن تأكيد "الجابري" على أن اليونانيين يتميزون بالعقلانية وقوله أن الشرق يتميز بسيطرة الإلهيات على تفكيره، راجع حسب "طرابيشي" إلى أن ناقد العقل العربي اعتمد على مرجعية يتيمة تتمثل بمقالة "بويش" عن "تومانيوس الأفامي والنيولوجيات الشرقية"، و"بويش" بين سائر مؤرخي الأديان في أواسط القرن العشرين، هو أشدهم تطرفا من خلال تأكيده على العقلانية اليونانية والإلهيات المشرقية وأن المشرق يسيطر عليه اللامعقول.¹

إن "بويش" في بداية مقالته يعلن أن هدفه هو دراسة تأثير الشرق على الفلسفة اليونانية، وأن "فكر تومانيوس" يقدم حالة نموذجية لدراسة هذا التأثير بحكم تشبعه بالمؤثرات الشرقية، وبحكم انتمائه إلى أفامية؛ أحد المدن التي كانت تمثل أحد المصادر الرئيسة "لهيلينية المشرقية" وللأفلاطونية المحدثة المحولة إلى عرفان شرقي.²

من هنا نفهم أن مقالة "بويش" كان الهدف منها منذ البداية هو تأثير الشرق على الفلسفة اليونانية؛ وأن فكر "تومانيوس" متأثر بالشرقيات، وهو ينتمي إلى العرفان الشرقي، إذن فمن البداية ينظر "بويش" إلى الشرق على أنه موطن العرفان.

كما أنه باستثناء التلميح إلى يهودية "تومانيوس"؛ فإن الدليل الرئيسي على مشرقية "تومانيوس" يجده في التصريح المنسوب إليه - من قبل "أوسابيوس" القيصري - والذي يدعو إلى الرجوع فيما يتعلق بمسألة الألوهية ليس إلى أقاويل "أفلاطون" وحده؛ ولا حتى إلى "فيثاغورس" قبله، بل أيضا "الشعوب ذات السمعة المجيدة"³

لكن هل يهودية "تومانيوس" كفيلة بإدراجه في خانة الشرق اللاعقلاني؟ وهل يكفي الشاهد اليتيم المنسوب إلى "تومانيوس" من قبل - "أوسابيوس" القيصري - والذي مفاده أن موقف "تومانيوس" من مسألة الألوهية لا يقتبسه من أقوال "أفلاطون" أو "فيثاغورس" إنما من الشعوب ذات السمعة المجيدة؟

هذا وتعدُّ الشعوب ذات السمعة المجيدة تشمل كل من "البراهمانيين، واليهود والمجوس والمصريين" والعودة إلى هذه الشعوب يكون بغرض مقارنة أسرارها وعقائدها وطقوسها، وإعادة

¹ جورج طرابيشي، العقل المستقيل في الإسلام، مصدر سابق، ص 46.

² المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

³ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

تفسيرها بالتوفيق مع مبادئ "أفلاطون"، وبعد تحليل مقتضب لما يسميه "بويش" بثنائية هذا السامي الجذرية، أي القول بالهين متعارضين تعارض العقل والمادة؛ والخير والشر، يؤكد أن هذه الثنائية تدل على الأصل الشرقي لتأويل "تومانيوس" أي اليهودية المتهلينة بصيغتها الفيلونية والديانة الفارسية وأساطير مصر.¹

إنَّ "بويش" يرى أن "تومانيوس" يحاول تفسير عقائد البرهمانيين والمجوس والمصريين بالتوفيق مع مبادئ "أفلاطون"، وبعد قراءته لفكر "تومانيوس" يتوصل إلى أن له أصل شرقي يتجلى في يهوديته وما لها من ارتباطات مع الفارسية وأساطير مصر.

يرى "طرابيشي" أن "بويش" لا يتردد في أن يجزم أن هذه الثنائية المشرقية المصدر القائمة على إله متعال خير وإله ضائع شرير، هي بمثابة جسم دخیل في فكر "تومانيوس" الذي يبقى أو يزعم أنه يبقى يونانيا خالصا، وما دام أن "تومانيوس" شرقي سامي أسوي فهو يميل إلى "الإيمان"، ومن هنا محاولته ضم "أفلاطون" إلى "فيثاغورس"، وضم الاثنين إلى الغنوص الشرقي، والحال أن "الروح اليوناني" ما كان أن يقبل بنزعة "تومانيوس" المشرقية، ولهذا كان من المحتم أن يتصدى له "أفلوطين" ذلك المؤسس الثاني للأفلاطونية المحدثه بصيغتها المغربية.²

إنَّ ثنائية الخير والشر التي يرى "بويش" أن "تومانيوس" يقول بها هي التي تثبت شرقيته؛ رغم أنه يزعم أنه يبقى يونانيا خالصا، لذلك حاول ضم كل من "أفلاطون" و"فيثاغورس" إلى الغنوص الشرقي، وتصدى له "أفلوطين" الذي يمثل الأفلاطونية المحدثه المغربية، من هنا يتبين لنا أن "بويش" يؤبلس "تومانيوس" من منطلق أنه شرقي غنوصي، ويعظم "أفلوطين" من منطلق أنه مغربي عقلاني.

أمام هذا الخطر الغنوصي على العقلانية اليونانية كان لا بد – كما يقول "بويش" – من {ضرورة تنظيم نوع من الدفاع عن الغرب في مواجهة ذلك الغزو الآتي من الشرق، وهو الغزو الذي كان نومانوس أول من فتح الأبواب أمامه وكان الغنوص – والمانوية من بعده – أبرز طلائعه}³

¹ جورج طرابيشي، العقل المستنقل في الإسلام، مصدر سابق، ص ص 46، 47.

² المصدر نفسه، ص 47.

³ المصدر نفسه، ص ص 47، 48.

إنَّ السبب الذي جعل "بويش" ينظر إلى "تومانيوس" على أنه فتح الأبواب أمام الغنوص والمانوية الآتية من الشرق هو أصله اليهودي، فلو أنه من أصل يوناني لما قال "بويش" بذلك؛ وهو ما يدل على أن حجج "بويش" ليست موضوعية بل هي أيديولوجية تسعى إلى تقسيم الأفلاطونية المحدثه إلى أفلاطونية محدثة مغربية عقلانية ومشرقية غنوصية.

هذا ويؤكد صاحب مشروع نقد النقد أن "الجابري" إذ يخصص أربعة صفحات بتمامها من تكوين العقل العربي لعرض نظرية "بويش" وهي 169، 170، 171، 172، يقوم فقط بتبنيها دون أن يقدم موقفه النقدي، وحتى بلا تنويه بالتحفظ الذي كان أبداه "بويش" نفسه في إشارته في المقدمة التي وضعها عام 1972م، لكتابه "بحثاً عن الغنوص" إلى تراجع عن بعض أطروحات مقالته التي كتبها عام 1934م، عن "تومانيوس الأفاقي والثيولوجيات الشرقية"¹ إنَّ النتيجة التي توصلنا إليها هي أن "بويش" هو صاحب التقسيم الجغرافي السافر للأفلاطونية المحدثه إلى مغربية / عقلانية، ومشرقية / غنوصية، وهو ما سيتبناه "الجابري" دون أي نقاش أو نقد؛ فآلة النقد عند "الجابري" معطلة تماماً ولم تشتغل على أطروحات "بويش"، فناقد العقل العربي لم يقم سوى بنسخ أطروحات "بويش" في كتابه "تكوين العقل العربي" دون أن يبرز موقفه الشخصي.

هذا وإذا كان "بويش" قام بالتراجع عن أفكاره التي كتبها في مقالته "نومانيوس الأفاقي والثيولوجيات الشرقية"، فهذا يؤكد على أمرين، أولاً أنه قد يكون "الجابري" يجهل أن "بويش" قام بالتراجع عن تلك الأفكار، وثانياً إذا كان ناقد العقل العربي يعلم بذلك التراجع؛ فاحتمال أن يكون قد رأى أن لا يذكر هذا التغيير لكي يصل إلى النتائج التي يريد الوصول إليها، والتي تُقضي إلى عقلانية يونانية ولاعقلانية مشرقية.

إنَّ الإضافة الوحيدة التي يأتي بها "الجابري" من عنده هي تعزيزه شهادة "بويش" بشهادة "الشهرستاني".

حيث يقول "الجابري" عن "الشهرستاني" {حاولنا أن نقيم بينه وبين فلسفة "تومانيوس" نوعاً ما من الروابط، فإننا سنجد أنفسنا فعلاً أمام "أصل" محتمل لذلك القسم المنحول الذي نجده منسوباً إلى "الشهرستاني" إلى "الحكماء السبعة" ففكرة الإله المتعالي والقول بالعنصر

¹ جورج طرابيشي، العقل المستقبل في الإسلام، مصدر سابق، ص 48.

الأول ثم بالعقل الذي فيه صورة العالم، ثم بالأصل الإلهي للنفس وبالتطهير ... كل تلك عناصر مشتركة أساسية نجدها منسوبة إلى الحكماء السبعة كلا وبعضها وبالأخص منهم إلى أنبادوقليدس، وهي نفس العناصر التي أسس عليها نومانوس فلسفته الإلهية وعرفانه المشرقي.¹

إنَّ هذا النص يوضح أن عودة "الجابري" إلى "الشهرستاني" وكون هذا الأخير ينسب إلى الحكماء السبعة فكرة الإله المتعالي والقول بالعنصر الأول ثم بالعقل الذي فيه صورة العالم، ثم الأصل الإلهي للنفس والتطهير، وهذه هي العناصر التي أسس عليها "نومانوس" فلسفته التي تنتمي إلى العرفان حسب ناقد العقل العربي.

هذا ونجد "الجابري" وفي السياق نفسه يُضيف قائلاً: { هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن تمييز الشهرستاني بين الحكماء السبعة هؤلاء الذي نقرأ لديهم فلسفة نومانوس وبين أرسطو وشراحه، هذا التمييز يفسره ما أشار إليه بويش قبل من رفض العقلانية الإغريقية، ممثلة أفلوطين واتباعه، لعرفانية نومانوس وإلهياته المشرقية، وهكذا فإن تصنيف الشهرستاني لأفلوطين ضمن أتباع أرسطو لم يكن صدفة ولا خطأ، فإن تسميته بـ"الشيخ اليوناني" تسميته لها مغزاها في هذا السياق، فأفلاطون كان "يونانيا" بمعنى كان مناهضا للغنوص المشرقي صادرا في ذلك عن روح عقلانية إغريقية²

إنَّ "الجابري" يؤكد أن تصنيف "الشهرستاني" لـ"أفلوطين" ضمن أتباع "أرسطو" وتسميته بالشيخ اليوناني يدل على أن "أفلوطين" كان يونانيا بمعنى أنه كان مناهضا المشرقي؛ يبدو أن هذه الحجة غير مقنعة إذ هل يكفي أن يقول "الشهرستاني" عن "أفلوطين" أنه من أتباع "أرسطو" حتى نقول أنه يوناني؟ ألا نجد أن هناك فلاسفة من أتباع "أرسطو" وهم ليسوا يونانيين، ثم هل كون "أفلوطين" من أتباع "أرسطو" يؤكد على أنه برهاني وليس عرفاني؟ أليس "ابن سينا" من أتباع "أرسطو" ومع ذلك يرميه "الجابري" في غياهب اللامعقول والغنوص؟

هذا ويختتم "الجابري" تدخله على نص "بويش" بالعودة إلى تأكيد انتمائه للامشروط إلى أطروحته المركزية قائلاً: { لقد انتقد أفلوطين في تسعته الغنوصيين لكونهم "لا يتقيدون

¹ محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص 172.

² المرجع نفسه، ص 173.

بالمناهج الهليني" معلنا بذلك انفصاله عن نومنيوس وعرفانه، وإذا كان أفلوطين قد استمد كثيرا من آرائه من فلسفة نومنيوس كما اتهمه بذلك تلامذته، فإن مما لا شك فيه هو أن أفلوطين عرض تلك الآراء بطريقة إغريقية، أي بواسطة البرهان وليس بإدعاء العرفان.¹

في هذا النص ينتصر "الجابري" لـ: "أفلوطين" لأنه وضع هدفا وهو إدراجه في دائرة العقلانية مع رمي "تومانيوس" في حفرة اللامعقول والغنوص، يظهر ذلك من خلال تأكيده على انفصال "أفلوطين" عن "تومانيوس" لأنه انتقد الغنوص، وحتى لو ثبت أن "أفلوطين" أخذ أفكار من "تومانيوس"، فناقذ العقل العربي يصر على أن طريقة عرض تلك الأفكار من قبل "أفلوطين" هي طريقة البرهان وليس طريقة العرفان.

من هنا يوجه "طرابيشي" النقد لـ: "الجابري" إذ يؤكد على أن الآلية التي تشتغل بها الإستيمولوجيا الجغرافية الجابرية لتبينة المركزية الأوروبية تتلبس هنا شكلها الأكثر طرافة وتطرفا معا، فـ"الشهرستاني" لم يسم "أفلوطين" بـ "الشيخ اليوناني" ولم يدرجه ضمن أتباع "أرسطو" - لا "أفلاطون" - خطأ أو مصادفة، بل فعل ذلك عامدا متعمدا وعن وعي تام بأن "أفلوطين" كان يونانيا، وتام الانتماء إلى العقلانية الإغريقية التي بلغت أرقى أشكالها مع "أرسطو"، وعلى طرفي نقيض مع "تومانيوس" وعرفانه المشرقي.²

إن اعتماد "الجابري" على شهادة "الشهرستاني" بخصوص أصل "أفلوطين" ليست في محلها؛ من منطلق أن "الشهرستاني" لم يسم "أفلوطين" بالشيخ اليوناني إلا لأنه يدرك أنه يوناني، وهو يدرجه ضمن أتباع "أرسطو" وليس "أفلاطون" ليس خطأ منه بل لأن العقلانية اليونانية بلغت ذروتها مع "أرسطو".

هذا ويرى "طرابيشي" أن "الشهرستاني" لم يكن أول من سمي "أفلوطين" بالشيخ اليوناني، وهو الذي توفي سنة 548هـ، بل سبقه إلى ذلك "أبو سليمان السجستاني"، المتوفي سنة 371هـ، في كتابه "صوان الحكمة"، والحال أن ما يورده "الشهرستاني" من حكم وأقوال "الشيخ اليوناني" في "الملل والنحل" يكاد يكون مطابقا للذي أورده "السجستاني" عن هذا "الشيخ اليوناني" في "صوان الحكمة".³

¹ محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سابق، الصفحة نفسها.

² جورج طرابيشي، العقل المستقيل في الإسلام، مصدر سابق، ص 49.

³ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

من هنا نفهم أن وصف "الشهرستاني" لـ: "أفلوطين" بالشيخ اليوناني ليس لأنه يوناني الأصل إنما ما هو متداول آنذاك في أوساط الفلاسفة المسلمين هو هذا الوصف، لذلك فحجة "الجابري" على أن "أفلوطين" يوناني الأصل هي حجة ضعيفة، ومن أجل أن نؤكد أصل "أفلوطين" يجب العودة إلى حجج تُبين مولده وأصله لا أن نأخذ من فيلسوف ما وصفا كان متداولاً في أوساط الفلاسفة آنذاك.

كما أن تسمية "أفلوطين" بالشيخ اليوناني في التراث الإسلامي؛ لم يكن الغرض منها التأكيد على عقلانيته اليونانية؛ بل ذلك راجع إلى جهلهم باسمه وهويته الحقيقيين، من جراء تلك الملابس الكبرى التي أحاطت بنقل بعض تاسوعات إلى العربية منحولة على "أرسطو" تحت عنوان "أثولوجيا"، فقد كان اسمه مجهولاً وبقي كتاب "أثولوجيا" منسوباً إلى "أرسطو"، لأن تعليمه كان شفهياً باستثناء التاسوعات.¹

هذا ويؤكد صاحب مشروع نقد النقد أن تسمية "الشهرستاني" لـ "أفلوطين" بالشيخ اليوناني لا تتم عن قصد واع لإدراجه في عداد الرواد المغربيين للعقلانية اليونانية، واعتباره تلميذاً لـ "أرسطو" لا تلميذاً لـ "أفلاطون" راجع إلى الخط الذي قام به في كتابه الملل والنحل، فعندما ميّز بين الفلاسفة قبل "أرسطو" والفلاسفة بعد "أرسطو" فالحكماء السبعة لم يسمهم دون خطأ، كما أنه عندما انتقل إلى الفلاسفة بعد "أرسطو طاليس" ختمها بعبارة "كلهم على رأي أرسطو طاليس"²

كل ذلك يؤكد أن شهادة "الشهرستاني" ليست شهادة دقيقة وقوية، فالرجل لم يستطع تمييز الفلاسفة قبل "أرسطو" وبعده، فكيف يمكن أن ننتظر منه أن يقول أن هذا الفيلسوف تابع لـ "أرسطو" أو تابع لـ: "أفلاطون"؟

كما أن تسمية "الشهرستاني" لـ "أفلوطين" بالشيخ اليوناني لا يعني تماماً أنه عقلاني، فلكي نحكم على فيلسوف ما أنه عقلاني، يجب أن نعرض نتاجه الفلسفي ثم نقوم بقراءته ونقده، ونقيّم أفكاره ومنظومته الفكرية ككل لنصل في الأخير إلى النتيجة التي تجعلنا نحكم عليه أنه عقلاني أم لا، كما ينبغي العودة إلى الدراسات الأخرى التي تناولت هذا الفيلسوف والنتيجة التي

¹ جورج طرابيشي، العقل المستقيل في الإسلام، مصدر سابق، ص ص 49، 50.

² المصدر نفسه، ص 51.

توصلت إليها، فالأمر يحتاج جهداً مضنياً وليس أن تصدر حكماً ما بمجرد أن فيلسوف ما يصفه بوصف معين نحكم عليه أنه عقلائي.

2/ نقد التراث الإسلامي المشرقي

أ/ دفاع عن فكر إخوان الصفاء

أولاً: حقيقة إخوان الصفاء

يعدُّ إخوان الصفاء أول فلاسفة الإسلام من طبق عليهم "الجابري" منهجيته الاستمولوجية الجغرافية، فهو يضع هؤلاء في رأس قائمة المشرقيين الذين اتبعوا التقليد الحراني المشرقي، يقول "الجابري" { لقد تبنى إخوان الصفاء تصوراً للكون يتفق تماماً مع الفلسفة الدينية الحرانية، فقالوا مثلهم بروحانية الكواكب وتأثيرها وبالسحر والتنجيم، وغير ذلك من العلوم "السرية" التي تجد مشروعيتها "العقلية" في الفلسفة الدينية الحرانية }¹

إنَّ هذا النص يُمثل هجوماً لا دعاً على إخوان الصفاء، واتهامهم بالقول بروحانية الكواكب وتبنيهم للتنجيم والسحر، وهذا الهجوم هو مقدمة هجومية للنيل من فلسفة "ابن سينا"، لأن "الجابري" يؤكد أن من بين المرجعيات الفلسفية لـ "ابن سينا" نجد إخوان الصفاء، حيث يقول: { ولننصف إلى ذلك أن البيهقي يذكر أن ابن سينا قرأ في حديثه رسائل إخوان الصفاء، وهي نفسها موسوعة فلسفية ذات طابع إسماعيلي واضح }²

يرى "طرابيشي" أن "ابن سينا" هو أهم فيلسوف يريد "الجابري" النيل منه؛ ومن أجل ذلك لا بد أن يهاجمه من جانب إخوان الصفاء؛ لأنه يعتقد أن "ابن سينا" تأثر بهم، لذلك هاجم إخوان الصفاء وقال أن فلسفتهم ذات طابع إسماعيلي، وجدير بالذكر أن "الجابري" يرى أنه ليس هناك من الباحثين من يُثبت أن "ابن سينا" كان إسماعلياً، لكن الرأي السائد حسب اعتقاده أنه كان شيعياً اثني عشرياً.³

إن الذي لم نفهمه هاهنا هو ما دخل عقيدة "ابن سينا" هنا فليكن شيعياً أو سنياً أو... الخ الأهم هو أفكاره، وليس معتقده، فكان من الأهم أن يقدم "الجابري" أفكار "ابن سينا" ويناقشها، وكذلك أفكار إخوان الصفاء، لأنه حسب اعتقادنا ما دام أنه سيعرض المعتقد هنا، فالأكيد إذن أنه سيجانب الموضوعية في دراسته.

¹ محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مرجع سابق، ص 129.

² المرجع نفسه، ص 91.

³ المرجع نفسه، ص 90.

من هنا نفهم سبب هجوم "الجابري" على إخوان الصفاء حسب "طرابيشي"؛ وهو أن "الجابري" يرى أن تأثير إخوان الصفاء واضح في فكر "ابن سينا"، { فإن يكن ابن سينا هو أول من تبنى من فلاسفة الإسلام " الهرمسية بكاملها بتصوفها وعلومها السرية والسحرية " فإن أول من تولى هرمسة ابن سينا هم إخوان الصفاء...فإليهم تعود المبادرة " للترويج على نطاق واسع لـ"فلسفة" تضم أمشاجا من الفيثاغورية الجديدة والأفلاطونية المحدثة في صيغتها المشرقية الحرائية}¹

إنَّ "الجابري" يرى أن إخوان الصفاء لهم تأثير على "ابن سينا" وفلسفة إخوان الصفاء تضم أمشاج الفيثاغورية الجديدة وصيغتها المشرقية الحرائية، وعليه فـ "ابن سينا" مع إخوان الصفاء ينتمون إلى الغنوص المشرقي.

هذا وإذا كان الأمر كذلك، فالسؤال الذي يطرحه "طرابيشي" هو: إذا كانت رسائل إخوان الصفاء تشكل "مدونة هرمسية كاملة" فكيف تم تمريرها إلى الثقافة العربية الإسلامية؟ فالهرمسية كما رأينا فلسفة دينية وثنية، فكيف أمكن تهضمها لثقافة دينية توحيدية؟ يُجيب صاحب مشروع نقد النقد عن هذا السؤال، بقوله أن ناقد العقل المشرقي؛ يصر على سمعة - إلصاق صفة الإسماعيلية - لإخوان الصفاء.²

إن "الجابري" وضع في ذهنه نتيجة يجب أن يصل إليها وهي أن فلسفة إخوان الصفاء هي فلسفة تنتمي إلى الغنوص المشرقي؛ لذلك سعى إلى إلصاق السمعة بإخوان الصفاء. إنَّ فلسفة إخوان الصفاء الاجتماعية تقوم على مبدأ التعاون، ولتجسيد هذا المبدأ لابد من اتفاق في الفكر وانسجام في الرأي والروح، فالفرد لا يستطيع أن ينجو من شرور الدنيا ويفوز بسعادتها إلا بالتعاون، على أن يكون هذا التعاون بين إخوان متفقين في الرأي والمذهب.³ وهو ما يوضح أن مذهب إخوان الصفاء هو مذهب أخلاقي وإصلاحي يهدف إلى إصلاح سلوك الفرد ليكون فاعلا في مجتمعه وليس هدفة غنوصي.

هذا وتعود أسباب إلصاق صفة الإسماعيلية لرسائل إخوان الصفاء، إلى تعرض هذه الرسائل، - منذ القرن الثامن هجري على أقل تقدير - إلى استقرار الرأي عند بعض علماء

¹ جورج طرابيشي، العقل المستحيل في الإسلام، مصدر سابق، ص 270.

² المصدر نفسه، ص ص 270، 271.

³ يوسف فرحات، كتاب الموسوعة الفلسفة الإسلامية وأعلامها، ترادكسيم، ط1، جنيف، 1986، ص 82.

الإسماعيلية، على أن تلك الرسائل هي القرآن بعد القرآن، أو هي بمثابة قرآن العلم، وهي قرآن الإمامة وقرآن النبوة؛ ولقد ادعى أتباع الإسماعيلية المتأخرين أن مؤلف تلك الرسائل هو "أحمد ابن عبد الله محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق"، أو على الأقل هو من أمر أربعة من دعائه المبشرين بوضعها.¹ وهو ما يؤكد أن رسائل إخوان الصفاء لا علاقة لها بالإسماعيلية.

إنَّ تاريخ الفلسفة شاهد على أن الكثير من الملاحظات في كتب الفلاسفة يعود سببها إلى التحريف ونسبها إلى فلاسفة لم يألفوها، وهو ما حدث مع رسائل إخوان الصفاء، حيث أن الكثير من علماء الإسماعيلية يرون أن تلك الرسائل هي القرآن بعد القرآن، وأن مؤلفها ينتمي إلى الإسماعيلية؛ لكن لا يوجد أي دليل يُثبت أن "أحمد ابن عبد الله محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق" هو مؤلف تلك الرسائل.

هذا ونجد الكثير من المستشرقين ينسبون رسائل إخوان الصفاء إلى الإسماعيلية، مثل "هنري كوربان" الذي يقول عنهم { لم يكن إخوان الصفاء جماعة ألف بين قلوبهم المذهب الشيعي وحسب، بل كانوا جماعة فكرية ذات نزعة إسماعيلية خاصة بالرغم من أن كتبهم الحذرة لا تكشف عن الأمر إلا لأولي العلم والإدراك. }² فهذا النص للمستشرق الفرنسي، يُبين بوضوح أن إخوان الصفاء لهم نزعة إسماعيلية، وهناك نصوص أخرى نحت المنحى نفسه.

إنَّ "طرابيشي" يتساءل في معرض كتابه "العقل المستقيل في الإسلام" يتساءل قائلاً: هل كان إخوان الصفاء دعاة مبكرين للأيديولوجيا الإسماعيلية، وهل تتضح رسائلهم بكل سطر من سطورها "بانتمائها السياسي" كما يؤكد ناقد العقل العربي ويُعيد التأكيد في عشرات المواضع؟ يُجيب "طرابيشي" عن هذا السؤال بتفريعه إلى عدة أسئلة فرعية: من هم إخوان الصفاء؟ ولم تسما بهذا الاسم؟ ومن هم المؤلفون الحقيقيون للرسائل؟ ومتى كان تاريخ التأليف؟ ولأي غرض؟³

بالنسبة للاسم يرى "طرابيشي" أنه ظهر أول مرة في "كلىة ودمنة" ففي باب "الحمامة المطوقة" قال "دبشليم" الملك لبيدبا الفيلسوف { قد سمعت مثل المتحابين كيف قطع بينهما

¹ جورج طرابيشي، العقل المستقيل في الإسلام، مصدر سابق، الصفحة نفسها.

² هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ت: نصير مروة وحسن قبيسي، مراجعة: الإمام موسى الصدر، الأمير عارف تامر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت - لبنان، ط2، 1998، ص 210.

³ المصدر نفسه، ص 288.

الكذب... فحدثني إن رأيت، عن إخوان الصفاء، كيف يبتدئ تواصلهم ويستمتع بعضهم ببعض؟ قال الفيلسوف إن العاقل لا يعدل بالإخوان شيئا، فالإخوان هم الأعوان على الخير كله، والمؤاسون عندما ينوب من المكروه، ومن أمثال ذلك مثل الحمامة المطوقة والجرذ والضبي والغراب¹

من خلال هذا النص نفهم أن غرض الرسائل ليس بيان أن الإسماعيلية هي الفرقة التي تسير على طريق الصواب، أو أي فرقة أخرى، بل الغرض الأساسي للإخوان من تأليف تلك الرسائل هو أخلاقي بالدرجة الأولى؛ ولقد استمدوا أسسه من مختلف الديانات والمذاهب؛ وأكدوا على السلوك الحسن، لأن كل فرد يُعد داعية لمبادئهم، ولا يمكن أن يكون داعية لمبادئهم إلا إذا كان مثالا للأخلاق، وكذلك يؤسسون القيم الأخلاقية على العقل؛ من خلاله يختارون من الأمور أفضلها، ومن الأخلاق أجملها.²

إنَّ الهدف الأساسي للإخوان من "رسائل إخوان الصفاء" أخلاقي بالدرجة الأولى؛ استمدوا أسسه من مختلف الديانات والمذاهب؛ وكل فرد ينتمي إلى فرقته يجب أن يكون مثالا في الأخلاق، وكذلك يؤسسون القيم الأخلاقية على العقل؛ وهذا دليل على أن هدف إخوان الصفاء ليس غنوصيا.

هذا ويؤكد "طرابيشي" أن إخوان الصفاء مدينون "لكليّة ودمنة" لا باسمهم فقط، بل كذلك بفحوى العديد من رسائلهم التي أداروا فيها ألسنة الحيوانات قصصا ذات مغزى حكّمي، ويوضح "طرابيشي" أن جمعية إخوان الصفاء لم تكن جمعية سرية؛ كما يصفها "الجابري"، بل كانت جمعية مُغفلة، فالسرية تلزم الأشخاص كما الأسماء، بينما الغفلية تطال الأسماء دون الأشخاص، والسرية تتعلق بكل نشاط باطني، بينما الغفلية علامة على نشاط يريد نفسه جماعيا، والواقع أن أشخاص جمعية إخوان الصفاء كانوا معروفين، ومعروفة كذلك أسماؤهم، ولكنهم تعمدوا إغفالها توكيدا منهم على جماعية مشروعهم.³

¹ تنقلا عن: العقل المستقيل في الإسلام، مصدر سابق، ص 288، 289.

² فاطمة الزهراء بوحنك، فلسفة الأخلاق عند إخوان الصفا وخلان الوفاء، مجلة دراسات فلسفية، جامعة الجزائر 2، العدد 14،

2017، ص ص 119، 123.

³ المصدر نفسه، ص ص 289، 290.

من هنا نفهم أن الهدف من رسائل إخوان الصفاء هو إصلاح أخلاق العامة من الناس، وجمعية إخوان الصفاء ذات طابع جماعي وليس فردياً.

إنَّ أقدم مصدر متاح ومعاصر عملياً لإخوان الصفاء، هو "صوان الحكمة" لـ"أبي سليمان السجستاني"، يؤكد أن مؤلف الرسائل هو "أبو سليمان المقدسي"، حيث يقول: { أبو سليمان المقدسي: له الرسائل الإحدى والخمسون المسماة "رسائل إخوان الصفاء" وكلها مشحونة بالأخلاق وعلم الألمان، وهي موجودة فيما بين الناس، قد تداولتها الأيدي¹ } "السجستاني" يؤكد أن المقدسي صاحب الرسائل، ورسائله تحمل في طياتها أبعاداً أخلاقية، وهي موجودة عند الناس.

هذا ويؤكد صاحب مشروع نقد النقد أنه إذا كانت تلك الرسائل ذات طابع أخلاقي، فهي ليست ذات طابع أيديولوجي باطني، كما أنه لا يمكن أن ندرجها في خانة الأدب السري؛ من منطلق أنها مشهورة ومتداولة بين الناس، كما أن "الجابري" يرى أن مصنف "صوان الحكمة" هو زعيم مدرسة بغداد "البرهانية / العقلية" فهو بهذا خصم للغنوص واللامعقول والعقل المستقل، فلماذا إذن يسكت عن المضمون الباطني "المشرقي" لهذه الرسائل لو صحَّ أنها تشكل منظومة هرمية كاملة.²

إنَّ أقوى دليل يقدمه "طرابيشي" على أن مدرسة إخوان الصفاء هي مدرسة ليست غنوصية؛ هو أن "أبو سليمان السجستاني" زعيم مدرسة بغداد البرهانية العقلانية في كتابه "صوان الحكمة" لم يدرجها في دائرة اللامعقول، فلو كانت غنوصية لأكد على ذلك.

يوضح "طرابيشي" أن هناك مصدراً آخر يعرض أسماء وفلسفة إخوان الصفاء، وهو كتاب "الإمتاع والمؤانسة" لـ "أبو حيان التوحيدي" تلميذ "السجستاني" الذي توفي سنة 371هـ، حيث خصص لهم الليلة السابعة عشر من ليالي الإمتاع والمؤانسة، فعندما سأله الوزير "ابن العارض" عن "زيد بن رفاعه" فأجاب "التوحيدي" قائلاً: { ...وقد أقام بالبصرة زماناً طويلاً، وصادف بها جماعة جامعة وأنواع الصناعة، منهم أبو سليمان محمد بن معشر البيسطي، ويعرف بالمقدسي، وأبو الحسن علي بن هارون الزنجاني، وأبو أحمد المهرجاني والعوفي وغيرهم، فصحبهم وخدمهم؛ وكانت هذه العصابة قد تألفت بالعشرة، وتضافت بالصدقة... فوضعوا

¹ نقلاً عن: العقل المستقل في الإسلام، مصدر سابق، ص 290.

² المصدر نفسه، ص ص 290، 291.

بينهم مذهباً زعموا أنهم قربوا به الطريق إلى الفوز برضوان الله والمصير إلى جنته، وذلك أنهم قالوا: الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة، وذلك أنها حاوية للحكمة الاعتقادية، والمصلحة الاجتهادية.¹

إنَّ هذا النص يوضح أن هدف جماعة إخوان الصفاء هو نيل رضا الله والفوز بجنته، حيث رأوا أن الشريعة اختلطت بأفكار ضالة وخاطئة؛ ولا مجال لتصحيح الأخطاء إلا من الفلسفة، لأنها مبنية على العقل الذي سيكتشف الغلط والزيف في الشريعة، وهذا دليل قاطع على عقلانية مدرسة إخوان الصفاء.

كما أن إخوان الصفاء زعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال، وصنفوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة، وسموها "رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء" ولقنوها للناس زاعمين ابتغاء مرضات الله، ليخلصوا الناس من الآراء الفاسدة التي تضر بالنفوس.² ومن خلال هدف إخوان الصفاء الذي هو تخليص الناس من الآراء الفاسدة يتبين لنا أن هدفها ليس غنوصياً بل عقلانياً لأن تخليص الناس يحتاج حكمة عقلية ومنطقاً عقلانياً.

إن شهادة صاحب ليالي "الإمتاع والمؤانسة" هي شهادة شاهد عيان، وليس شاهد سماع، فحسب صاحب مشروع نقد النقد، "التوحيدي" يعرف الذين يسميهم مؤلفي الرسائل معرفة شخصية أو ثلاثة منهم على الأقل، وفي مقدمتهم "زيد بن رفاعة"³ وما يزيد من قوة حجة "طرابيشي" بأن مدرسة إخوان الصفاء عقلانية هو أن شهادة "التوحيدي" هي شهادة عيان لأنه يعرف مؤلفي تلك الرسائل؛ وهو ما يقطع الشك أمام كون هذه الشهادة خاطئة.

إنَّ "الجابري" يطعن في رواية "التوحيدي" في الإمتاع والمؤانسة، وهي الرواية التي تضع إخوان الصفاء في عصر التوحيدي بالذات، في حوالي سنة 373 هـ، ويقطع بمنتهى اليقين بأن تاريخ كتابتها يرجع إلى حوالي منتصف القرن الثالث هجري، ويرى "طرابيشي" أن "الجابري"

¹ أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، مراجعة: هيثم خليفة الطعيمي، المكتبة العصرية، ج2، دط، بيروت، 2011، ص

² المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

³ جورج طرابيشي، العقل المستقل في الإسلام، مصدر سابق، ص ص 289، 290.

كان يستند إلى مصدر واحد يتيم وهو نصوص أوردها "عارف تامر" في المقدمة التي كتبها لرسالة "جامعة الجامعة لإخوان الصفاء"، وأعاد نشرها في كتابه "حقيقة إخوان الصفاء"¹ من هنا نفهم أن مشكلة "الجابري" هي أنه اعتمد على مصدر واحد في استخلاص الموقف؛ فكان من الموضوعية الاعتماد مصادر أخرى للمقارنة بينها.

هذا ويدحض "طرابيشي" شاهد "الجابري" بتأكيد على أن تلك النصوص التي استند إليها ناقد العقل العربي – باستثناء واحد منها – متأخرة عن التاريخ المفترض لكتابة الرسائل بخمسة قرون، أو حتى بستة، وهي جميعا من دعاة إسماعيليين متأخرين من القرن الثامن والتاسع أو حتى العاشر هجري، ومنهم "شرف الدين جعفر بن محمد بن حمزة"؛ صاحب "الرسالة الموقظة" المتوفي سنة 834هـ، "وإدريس عماد الدين"، صاحب "عيون الأخبار" المتوفي سنة 872هـ.²

إذ كان من الواجب على "الجابري" الإطلاع على تاريخ إخوان الصفاء ويأخذ النصوص من علماء إخوان الصفاء بالذات، لأن النصوص التي اعتمد عليها هي نصوص لدعاة الإسماعيلية المتأخرين الذين تفصل بينهم وبين التاريخ المفترض لكتابة الرسائل بخمسة أو ستة قرون، مما يجعل تلك النصوص في غير محلها.

هذا ونجد الباحث "مصطفى غالب" يسعى إلى المسعى نفسه "عارف تامر" فنجده يؤكد أنه من أجل أن نعرف حقيقة إخوان الصفاء لابد من الاستماع إلى دعاة الإسماعيلية الذي كتبوا عن إخوان الصفاء، حيث يقول: {أما دعاة الإسماعيلية الذين كتبوا عن هذا الموضوع، فلا بد من الاستماع إلى أقوالهم، عليهم يكشفون لنا ماهية هذه الجماعة، لأن صاحب البيت أدري بالذي هو فيه.³} وهذا نص صريح آخر على أن من ينسبون رسائل إخوان الصفاء إلى أئمة إسماعيليين متأخرون ويطعنون في شهادة التوحيد المعاصر للإخوان.

¹ جورج طرابيشي، العقل المستقبل في الإسلام، مصدر سابق، ص ص 294، 295.

² المصدر نفسه، ص 295.

³ مصطفى غالب، في سبيل موسوعة فلسفة إخوان الصفا وخلان الوفا، منشورات دار ومكتبة الهلال، دط، بيروت، 1989، ص 25.

ثانياً: نقد إخوان الصفاء للمسبعة عقيدة الإسماعيلية:

من المعلوم أن الإسماعيلية "فرقة سبعة"، فنجد "طرابيشي" يؤكد أن إخوان الصفاء يوجهون نقدهم للمسبعة في موضعين على الأقل من رسائلهم، فالعدد سبعة عند الإسماعيلية عدد يكاد يكون مقدساً؛ إن لم يكن كذلك فعلاً.

فنجد مثلاً "أبو يعقوب السجستاني" المتوفى بعد سنة 350هـ؛ يقول في كتابه "الافتخار" { إن الأدوار سبعة، والرؤساء سبعة، لكل دور رئيس، ولا يجوز أن يكون ثمانية أو ستة... ولما وجدت الرؤساء المذكورة في السماوات سبعة، وهي زحل والمشتري والمريخ والشمس وزهرة وعطارد والقمر، وجب أن تكون رئاسة الدين بين سبعة نفر... فلو وجد الرؤساء السبعة العلوية لزم أن يستوي عدد رؤساء الدين بهم لئلا تضيع الخلقة وتبطل الحكمة.¹

إن هذا النص يوضح تقديس الرقم 7، فالكوكب حسب صاحب النص 7، والأدوار 7 لذلك يجب أن تكون رئاسة الدين بين سبعة نفر، وهو ما يوضح انعكاس النظرة إلى الكواكب على الدين.

إن هذه النزعة التسبيعية التي ينتقدها إخوان الصفاء، هي واحدة من ألزم شروط الانتماء إلى العقيدة الإسماعيلية، حيث يقولون { إنما أردنا بذكر المثمنات أن ننبهك من نوم الغفلة ورقدة الجهالة ولتعلم أن المسبعة الذين قد شغلوا بذكر المسبغات وتفضيلها على غيرها إنما كان نظرهم جزئياً وكلامهم غير كلي ... وليس هذا مذهب إخواننا الكرام، أيدهم الله وإيانا بروح منهم، حيث كانوا في البلاد، بل نظرهم كلي، وبحثهم عمومي، وقلمهم جامع.²

إن هذا النص الذي يورده "طرابيشي" ل: إخوان الصفاء صريح جداً ويوضح أن هذه المدرسة ضد المسبعة، وهو ينفون المسبعة عن مذهبهم لأن بحثهم عمومي وجامع وغير مرتبط بالرقم 7، فكان على "الجابري" أن يقرأ رسائل إخوان الصفاء قراءة عميقة ويبحث عن النص الذي يقدر العدد سبعة؛ حينها يمكن القول أن عقيدة إخوان الصفاء عقيدة مسبعة، أما البحث عن نصوص خارج رسائل إخوان الصفاء والإدعاء أن مؤلفها ينتمي إلى مدرسة إخوان الصفاء فهذه طريقة نراها غير مجدية وغير علمية.

¹ نقلاً عن: جورج طرابيشي، العقل المستقل في الإسلام، مصدر سابق، ص 327.

² نقلاً عن: المصدر نفسه، ص 328.

يذهب "طرابيشي" إلى أن إخوان الصفاء وإن كانوا ذوي نزعة عددية على اعتبار تأثرهم بالفيثاغورية؛ إلا أن العدد الذي أنزلوه منزلة مرموقة ليس العدد 7 إنما العدد 5، فحسب إخوان الصفاء جميع الأعداد العشرة فضائلها، ولكن فضيلة العدد 5 تأتي في المقدمة؛ ولا سيما في الإطار الإسلامي لأنها أكثر أحكام الشريعة ومفروضات سننها 5، مثل الصلوات الخمس، وشرائط الإيمان الخمس، وفرائض الحج الخمس... الخ¹

وإذا كان إخوان الصفاء يقدسون العدد 5 لأنه مرتبط بتعاليم الدين الإسلامي، من المفروضات وشرائط الإيمان؛ وفرائض الحج؛ فهذا يعني أن إخوان الصفاء لا علاقة لهم بالإسماعيلية الذين يقدسون العدد 7.

ثالثاً: نظرية المعرفة:

إن الإنسان في رأي إخوان الصفاء يتكون من نفس وجسد، وغايته أن يرتقي إلى عالم الأفلاك، والمعرفة ليست إلا وسيلة وغاية لهذا الارتقاء، وقد أدت ثنائية الإنسان إلى ثنائية المعرفة، فهناك معرفة ترتبط بالجسد الطبيعي ولا تخرج هذه الطبيعة عن حدود دراسة الطبيعة؛ وهي المعرفة الكسبية، الحسية، أو عقلية أو برهانية.²

إن إخوان الصفاء قسموا المعرفة بناء على ثنائية الإنسان الذي ينقسم إلى جسد وروح؛ لأن هناك معرفة ترتبط بالجسد وهي المعرفة الحسية أو العقلية، مثل العلوم التجريبية وعلم المنطق... الخ، وهذا التقسيم ليس تقسيماً غنوصياً أو مرتبطاً باللامعقول؛ وتتعلق المعرفة الثانية بالنفس، وهي أرقى من المعرفة الأولى، والنفس تلقاها دون اكتساب وتعلم، فالإنسان حينما تكون نفسه طاهرة، وأكمل المعرفة الطبيعية على أكمل وجه؛ قد تأتيه منحة من الله وتلك هي المعرفة الدنيئة.³

إن العقل يحتل مكانة مرموقة في فلسفة إخوان الصفاء، فحكموه في سائر المعارف التي تصب فيه عن طريق التجربة والحدس، وحتى الحدس عندهم ليس صوفياً، بل هو نتيجة للتوسع

¹ جورج طرابيشي، العقل المستقيل في الإسلام، مصدر سابق، ص ص 328، 329.

² فؤاد معصوم، إخوان الصفاء فلسفتهم وغاياتهم، دار المدى للثقافة والنشر، ط1، دمشق، 1998، ص 194.

³ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

والتعمق في المعرفة.¹ إن مكانة العقل المرموقة عند إخوان الصفاء تُبيّن بوضوح أنهم يُحكمون على كل شيء بناء على أحكام العقل، وحتى الحدس عندهم ليس حدسا صوفيا إنما نتيجة الرسوخ في العلم، وهذا دليل على عدم غنوصية مدرسة إخوان الصفاء. هذا وإذا كان إخوان الصفاء يحكمون في سائر المعارف والأخلاق والمعاملات بالعقل فإن ذلك يؤكد أنهم ينتمون إلى التيار العقلي وليس إلى دائرة اللامعقول، كما أنه لا يهتم المذهب الذي يتبعونه؛ بقدر ما تهم الأفكار التي لديهم هل هي صحيحة ومفيدة للعقل العربي الإسلامي أم لا؟

ما نستخلصه في الأخير هو أن إخوان الصفاء مدرسة عقلية فالعقل يحتل مكانة مرموقة عندهم؛ كما أن "الجابري" أطلق حكما خاطئا بخصوص مدرسة إخوان الصفاء؛ لأنه لم يقرأ الرسائل وينقدها من الداخل، بل ذهب لعرض نصوص ليست لإخوان الصفاء واتهمهم بأن عقيدتهم مسبعة.

هذا ويؤكد الكاتب المغربي "سعيد ناشيد" أن ملاحظات "جورج طرابيشي" كانت دقيقة حيث يقول: { عندما يقول جورج طرابيشي إن حكم الجابري على إخوان الصفاء بأنهم لاعقلانيين هو ثمرة قراءة انتقائية للصفحات الأولى من رسائلهم، ولو أنه تجشم عناء متابعة قراءة الرسائل رغم ضخامتها لوجد فكرا لا يستغني عن استعمال العقل والمنطق في كل مناحي التفكير بلا موارد، من الواضح أن الأمر هنا يتعلق بملاحظة معرفية وجيهة² } وهو ما يوضح أن "الجابري" كان مطالبا حقا بالرد على "طرابيشي" وإن كان هذا الأخير محقا في ملاحظته كان لزاما على "الجابري" الاعتراف للمفكر السوري في دوره في إبراز الخطأ، بدلا من إدعائه أن ولا مفكر قدم ملاحظات نقدية موضوعية لمشروعه.

¹ محمود اسماعيل، إخوان الصفا رواد التنوير في الفكر العربي، عامر للطباعة والنشر، المنصورة مصر، ط1، 1996، ص

² سعيد ناشيد، في وداع الأستاذ جورج، مرجع سابق.

ب/ دفاع عن فلسفة ابن سينا:

يؤكد "جورج طرابيشي" أن ناقد العقل العربي لم يهاجم أي فيلسوف من فلاسفة الإسلام قط؛ بالشدة التي هاجم بها "ابن سينا" محاولاً زحزحته من فلك الفلاسفة للزج به في الحفرة الضيقة مع ممثلي "العرفان اللاعقلاني" حيث يصف "طرابيشي" ذلك الهجوم السافر على "ابن سينا" **بالباطع الهذائي**، الذي لا يحمل أي أسس ابستمولوجية.¹ إنَّ "الجابري" يصف "ابن سينا" على أنه ممثل للفكر الظلامي الغنوصي، لكن هذا الحكم هو حكم أيديولوجي لأن النقد أو نقول الحكم الموضوعي على أي فيلسوف يجب أن يكون بعد قراءة إنتاجه الفكري ونقده من داخل منظومته الفكرية وهو ما سيغيب عند ناقد العقل العربي.

إنَّ "الجابري" يرى أن "ابن سينا" يؤمن بمعتقدات الإسماعيلية، والسبب الذي جعله يقول بذلك؛ هو رغبته في تبرير أن الشيخ الرئيس غنوصي، وفي كتابه **"نحن والتراث"** نجده يقول: {إن ما يلفت النظر فيما حكاه ابن سينا عن نفسه... إفادته بأن أباه وأخاه كانا "ممن أجاب داعي المصريين" أي الإسماعيلية. وإن جماعة من هؤلاء كانوا يترددون على منزل والده وأنه كان يسمع منهم كلاماً في "النفس والعقل"... وإنهم كانوا يدعونه إلى اعتناق وجهة نظرهم، ولكن نفسه – حسب تعبيره – لم تكن تقبل ذلك، فلنسجل أن "ابن سينا" تعرف في حياته على الفلسفة الإسماعيلية وأنها كانت شكلاً أو بآخر مصدراً من مصادر تكوينه²}

ولكن هل يكفي أن يذكر "ابن سينا" في سيرته الذاتية أن جماعة من الإسماعيليين كانوا يترددون على منزل والده؛ وأنه كان يسمع منهم كلاماً في مختلف العلوم حتى نقول أنه ينتمي إلى الإسماعيلية؟ إن ذلك غير كاف بالطبع فـ"الجابري" نفسه من خلال هذا النص يذكر أن هؤلاء الناس كانوا يدعون "ابن سينا" إلى الإسماعيلية ولكنه رفض؛ زد على ذلك أن قول "الجابري" "فلنسجل أن "ابن سينا" تعرف في حياته على الفلسفة الإسماعيلية وأنها كانت شكلاً أو بآخر مصدراً من مصادر تكوينه" فهل التعرف على الإسماعيلية كاف لنقول أن الإسماعيلية من مصادر تكوين فكر "ابن سينا"؟

¹ جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص 119.

² محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مرجع سابق، ص 90، 91.

يؤكد "حسين الإدريسي" أن { رسائل إخوان الصفاء لا علاقة لها بالإسماعيلية... فالقرينة هي التلبس المأخوذ عن "هنري كوربان" صاحب صناعة "الفلسفة المشرقية" وتأكيدات تلميذه "كريستيان جامبيه" صاحب "منطق المشرقيين"، مع أن "هنري كوربان" نفسه نجده في أحكامه تلك عن "ابن سينا" يتوخى بعض التردد والتمييز الذي يخفيه الجابري إخفاء كلياً، لأن إظهاره يؤدي إلى زعزعة البناء الذي يريد وضع أسسه قسرياً.¹

إن "الجابري" وضع في ذهنه نتيجة يجب أن يصل إليها وهي أن "ابن سينا" غنوصي وظلامي، وعليه فكل ما من شأنه أن يحطم أطروحته سيقوم بردمه وإخفائه، لكي يصل إلى مبتغاه؛ إن ناقد العقل العربي لم يرجع مباشرة إلى السيرة الذاتية الخاصة بـ"ابن سينا"، بل رجع إلى كتاب "عيون الأنباء في طبقات الأطباء" لـ"أبي أصيبعة"، وكذلك عند القفطي "أخبار العلماء بأخبار الحكماء"، كما أنه يؤكد في الهامش أنه ليس من الباحثين من يقول بانتفاء "ابن سينا" للإسماعيلية؛ إن الرأي السائد حسب "الجابري" هو أنه كان شيعياً اثني عشرياً.² من هنا نفهم أن "ابن سينا" لا علاقة له بالإسماعيلية، ولنفرض أنه شيعياً فما دخل معتقده في أفكاره الفلسفية؟

والشواهد في حقيقة الأمر كثيرة جداً فهو يرى أن "ابن سينا" ممثل للفكر الظلامي، لأنه اعتمد على فكر ديني لمدرسة حران يقول "الجابري" { لقد كان المشروع الفلسفي لدى ابن سينا يرمي إلى دمج بنية الفكر الفلسفي اليوناني، بالاستعانة بما تبقى من بنية فكرية ثالثة، هي الفكر الديني الفلسفي الذي ساد مدرسة حران، ذلك ما كان يهدف إليه ابن سينا من "فلسفته المشرقية" التي أدمج عناصر منها في مؤلفاته الفلسفية العامة المشهورة، التي ألفها كما قال "للعامة من مزاولي هذا الشأن" أي "عامة المتفلسفين" أو "الفلاسفة العوام". لقد كان الشيخ الرئيس يقرأ العقيدة الإسلامية والفلسفة الأرسطية معاً، بواسطة النظرة الفلسفية الدينية التي نشرتها مدرسة حران والتي كرستها نظرية الفيض الفارابية.³

هذا النص الذي بين أيدينا يُبين أن "الجابري" يرى أن "ابن سينا" دمج فلسفة اليونان مع الفكر الإسلامي عن طريق الاستعانة بالفكر الفلسفي الديني الذي كان سائداً في "حران"، فكان

¹ حسين الإدريسي، مرجع سابق، ص ص 205، 206.

² محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مرجع سابق، ص 90.

³ المرجع نفسه، ص 212.

هدف "ابن سينا" من خلال فلسفته المشرقية التي كان يحاول أن يجمع من خلالها العقيدة الإسلامية والفلسفة الأرسطية معا.

إن الذي يحاول المفكر "طرابيشي" إثباته في الورقة التي خصصها لفلسفة "ابن سينا" هو أن هذا الأخير له إسهامات تسجل في صالحه فيما يتعلق بالعقلانية؛ وسنختار في هذا المقام نظرية "ابن سينا" في العقل والنفس لنقف على عقلانيته.

أولاً: نظرية النفس عند "ابن سينا":

يذهب صاحب مشروع نقد النقد إلى أن "الجابري" يقسم الفكر العربي الإسلامي إلى مدرستين: مدرسة مشرقية يتزعمها "ابن سينا" وتتميز باللاعقلانية ومدرسة مغربية يتزعمها "السجستاني"؛ وهذه المدرسة تتصف بالعقلانية، كما يضيف إلى هذه المدرسة شراح "أرسطو"، وهذا التقسيم الهدف منه خلق جغرافيا أيديولوجية؛ تفصل المغرب عن المشرق فصل العقل عن اللاعقل، والتمنطق عن التهرمس، وعلى هذا الأساس أباح صاحب نقد العقل العربي لنفسه؛ تقسيم المدرستين إلى مدرسة مشرقية إشراقية ومدرسة مغربية برهانية.¹

إنّ هذه الجغرافيا الإيستمولوجية عند "الجابري" هي جغرافيا أيديولوجيا، إذ لا يوجد أي دليل على أن "ابن سينا" ينتمي إلى المدرسة الإشراقية الهرمسية، والسجستاني هو زعيم المدرسة البرهانية.

هذا ويذهب "طرابيشي" إلى أن هذا التقسيم الجغرافي الذي انتهى إليه "الجابري" يعود إلى استنساخ مسكوت عنه لفرضية "سالمون بينس"؛ القائلة أن مدار الخلاف بين "ابن سينا" المشرقي والبعثاديين المغربيين كان حول "النفس وخلودها" وبالتالي حول مقصود "أرسطو" من العقل الفعال والعقل المنفعل والعقل الذي بالفعل والعقل الذي بالقوة "العقل الهولاني بعد تسمية "الإسكندر"² والسؤال الذي يطرحه "جورج طرابيشي" هنا هو هل الخلاف في إطار الإشكالية الأرسطية عن العقل الفعال والعقل المنفعل مع "الإسكندر الأفروديسي" أو "ثامسطيوس" يمكن أن يكون دليلاً على "التمشرق" أو معياراً لـ "التهرمس" ؟

إن صاحب مشروع نقد النقد يرصد ثلاث ملاحظات رئيسة حول السؤال المطروح آنفا وهي:

- إن الخلاف بين "الإسكندر الأفروديسي" و"ابن سينا" هو خلاف بين شراح ولا يمكن أن يرتقي إلى مستوى مواجهة إيستمولوجية بين عقل مشرقي وعقل مغربي، و"ابن سينا" نفسه يتفق في بعض المواضع مع "الأفروديسي" إلى أن لقبه بـ "فاضل المتقدمين" كما أنه لا يتوانى في بعض المحطات أن يقول "غلط الإسكندر" ومن كان على رأيه³ إن الخلاف بين

¹ جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي: وحدة العقل العربي، دار الساقي، ط1، بيروت - لبنان، 2002، ص 73.

² المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

³ المصدر نفسه، ص ص 79، 80.

"ابن سينا" و"الأفروديسي" هو خلاف بين شراح وهل يكفي أن نقول عن "ابن سينا" أن فكره غير عقلاني لمجرد أنه يخالف "الأفروديسي" في مسألة معينة؟

- إن الخلاف بين "ابن سينا" المشرقي و"الإسكندر الأفروديسي" هو عينه الخلاف بين "ثامسطيوس" المغربي و"الإسكندر الأفروديسي" المغربي، "فالجابري" نفسه يعترف في الشاهد الذي اقتبسه من "يوسف كرم" في أن مادية العقل الهولاني كانت هي موضع اعتراض "ثامسطيوس" على "الإسكندر"، ويؤكد صاحب مشروع نقد النقد أن "ابن سينا" في اعتراضه على "الإسكندر" لا يزيد عن ما قاله "ثامسطيوس"¹

من هنا نفهم أن "طرابيشي" يقدم لنا هاهنا حجة دامغة يؤكد من خلالها على أن الخلاف بين "ابن سينا" و"الأفروديسي" هو عينه الخلاف بين "الأفروديسي" و"ثامسطيوس" فكيف إذن يدرج "الجابري" "ابن سينا" في دائرة اللامعقول، ويدرج "ثامسطيوس" في دائرة العقلانية؟

- والملاحظة الأخيرة التي يرصدها "طرابيشي" هي أنه لو كان الاعتراض على تفاسير "الإسكندر" وغيره دليلاً على التمشق والهرمسية؛ فإنه بموجب ذلك ينبغي أن تلحق صفة التمشق والهرمسية أيضاً بـ "ابن رشد"، فـ "ابن سينا" لم يعترض إلا على بعض أقوال "الإسكندر" أما "ابن رشد" اعترض على كامل مذهب "الإسكندر"²

أما النقطة الثالثة التي ينقد من خلالها "طرابيشي" "الجابري" هي أنه إذا كان نقد "ابن سينا" جزئي لـ: "الأفروديسي" دليل على هرمسيته، فكيف نفسر نقد "ابن رشد" الكلي لأقوال "الأفروديسي"؟ وهنا يتبين لنا أن إدراج "الجابري" لـ "ابن سينا" في دائرة اللامعقول غير مبرر.

هذا ولقد عرّف "ابن سينا" النفس بقوله {أن النفس ليست بجسم فإن ثبت لك أن نفساً ما يصح لها الانفراد بقوام ذاتها لم يقع لك شك في أنها جوهر}³ ومن خلال هذا التعريف يؤكد "ابن سينا" على أن النفس ليست جسم وما دامت كذلك فإن ما يكون مستقلاً عن النفس يصح القول عن نصفه بأنه جوهر؛ فالنفس ليست محتاجة إلى الجسم، لكن هذا الأخير محتاج إليها تمام الاحتياج، فالجسم لا يتعين ولا يتحدد إلا إذا اتصلت به نفس خاصة، بينما النفس هي

¹ جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي: وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 80.

² المصدر نفسه، ص 81.

³ ابن سينا، الفن السادس من كتاب الطبيعيات من كتاب الشفاء، منشورات التراث العربي والإسلامي، دط، باريس، 1980،

سواء اتصلت بالجسم أم لم تتصل به، ولا يمكن أن يوجد جسم دون النفس لأنها مصدر حياته وحركته، وعلى العكس تعيش النفس بمعزل عن الجسم.¹

إن النفس عند "ابن سينا" ماهية قارة وهي الأساس؛ والجسم لا يوجد دون النفس، ولكن يمكن للنفس أن تعيش دون الجسم.

يذهب صاحب مشروع نقد النقد إلى أن "الجابري" قد يعترض؛ مؤكداً على أن معيار الهرمسية السينية لا يتمثل فقط بكون "ابن سينا" اختلف مع شراح "أرسطو" فقط، بل بكونه أيضاً رفض مذهب "أرسطو" في النفس بوصفها كمالات أولاً للبدن؛ متقومة به وليست مستقلة عنه، وذهب مذهب النظرية الهرمسية التي تقول أن النفس جوهر مستقل عن البدن، وأنها من أصل إلهي أنها تهبط للبدن عقاباً لها على ذنوبها، وإن خضعت لعملية التطهير عادت لأصلها الإلهي.²

من هنا نتساءل حتى بالنسبة إلى "أرسطو" وإن كان "ابن سينا" رفض مذهب مذهب في النفس فهل هذا مبرر كاف لإدراج "ابن سينا" مع الهرمسية؟ وهل "أرسطو" هو معيار العقلانية من يوافقه فهو عقلائي ومن يخالفه فهو هرمسي؟

وهنا أيضاً يرصد "طرابيشي" ثلاث ملاحظات هي:

- الملاحظة الأولى وهي إنه لمن المعقول القول أن "ابن سينا" تبني النظرية الهرمسية المانوية - الثنوية؛ لأن "ابن سينا" يعلن على العكس رفضه الصريح والقاطع للنظرية الهرمسية في النفس، ففي رسالته الأضحوية ينقضها نقضاً حيث يقول: { وأما القائلون بالمعاد للنفس ففرق: فرقة مع ذلك تعتقد بتجسيم النفس، وفرقة تعتقدها جوهرًا نورانياً من عالم النور، مخالطاً للبدن الذي هو الجوهر المظلم من عالم الظلمة وهؤلاء هم المجوس والثنوية والمانوية ومن ذهب مذهبهم وسعادته خلاص النور من الظلمة، وخرقه الأفلاك، وخروجه إلى عالم النور، وشقاؤه بقاؤه في العالم المظلم }³

¹ ألبير نصري نادر، النفس البشرية عند ابن سينا، دار المشرق، ط2، بيروت - لبنان، ص 15.

² جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي: وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 82.

³ ابن سينا، الأضحوية في المعاد، تحقيق: حسن عاصي، مؤسسة النشر: شمس التبريزي، ط1، إيران، 1382هـ، ص ص 93، 94.

هذا النص يوضح أن "ابن سينا" كان رافضا للفرقة التي تجسم النفس؛ وكذلك الفرقة التي تعتقد أن النفس جوهر نوراني مخالط للبدن وتلك الفرق هي المجوس والثوية والمانوية وعالمهم عالم مظلم كما يقول "ابن سينا"، فكيف يمكن لناقد الغنوصية أن يكون غنوصيا؟ وينبغي التأكيد هنا على أن "ابن سينا" يرى أن موضع تدليس هذه الفرقة وكذلك التي تقول بالتناسخ، إنما يعود إلى فرضهم أن النفوس تكون قبل البدن، وهو الفرض الذي يعززونه بالاستشهاد بما قاله حكيمة اليونانيين من أن النفس هبطت لترتاش، وبما يقول آخر من أن النفس أذنبت فعوقبت بسجنها في البدن أو هربت من سخط الله إلى البدن.¹

من هنا نفهم أن "ابن سينا" يرفض التفسير الذي يقول بالتناسخ، وكذلك التفسير الذي مفاده أن البدن هو سجن النفس التي أذنبت ويجب عقابها أو هربت من سخط الله إلى سجن البدن وغيرها من التفسيرات الميتافيزيقية.

هذا ويذهب صاحب مشروع نقد النقد إلى أن مسألة "هبوط النفس" ليس في الأصل "النظرية الهرمسية"، وإنما القائل به حكيمة اليونانيين أي "أرسطو"، ولكنه "أرسطو" "الأثولوجيا" أي في محصلة الحساب "أفلوطين"، وجدير بالذكر أن أول من قال بسجن النفس في البدن عقابا لها على ذنب لها ليسوا أصحاب هرمس، بل حكيمة اليونانيين الآخر "أفلاطون".² وحتى لو فرضنا أن "ابن سينا" قال بأن النفس هبطت إلى البدن كعقاب لها؛ فإنه لا يمكن أن نحكم عليه بالهرمسية، لأن أصحاب هرمس لم يقولوا بهذا من جهة؛ ومن جهة أخرى فإن الذي قال بهذا هو "أفلاطون" الذي لا يختلف أحد في عقلانيته.

- الملاحظة الثانية يؤكد من خلالها "طرابيشي" أن "ابن سينا" يرى أن النفس حادثة بحدوث الجسم، وهذا معناه أنها عرض له، ولكن أن تكون غير فانية بفنائها، فهذا معناه أنها جوهر، وبالضرورة جوهر روحاني، لأن كل ما هو جسماني فإن لا محالة، لأنه كفيلسوف يفكر على أرضية الحضارة العربية الإسلامية التي بنت تصورهما الديني عن العالم ومنظومتها القيمية على فكرة المعاد وبقاء النفس ومحاسبتها في الآخرة على أعمالها في الدنيا ثوابا أو عقابا.³ إن تفسير "ابن سينا" للنفس تفسير عقلاني مراعى لخلفيته الدينية فالنفس جوهر ولا تفنى مثل الجسم؛ من

¹ ابن سينا، الأضحوية في المعاد، مرجع سابق، ص 83.

² جورج طرابيشي، نقد العقل العربي: وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 83.

³ المصدر نفسه، ص ص 84، 85.

منطلق أن هذه النفس سيتم محاسبتها في الآخرة؛ على كل ما قدمته من أعمال صالحة أو شريرة.

هذا ويتساءل صاحب مشروع نقد النقد هل يكفي أن يقول "ابن سينا" بجوهرية النفس وروحانيتها وخلودها حتى نقول عنه أنه "تهرمس"، لأنه لو صح ذلك لكان ينبغي أن يُرمى جميع فلاسفة الإسلام بالتهرمس، بدءاً "بالكندي" ومروراً "بالسجستاني" وانتهاء بـ"ابن رشد" ويذكر "طرابيشي" هذا الثلاثي لأن "الجابري" يعتقد أن هؤلاء بُراء من هرمسية "ابن سينا"¹ إنَّ قول "ابن سينا" بجوهرية النفس وروحانيتها وخلودها لا يجعلنا نقول أنه هرمسي، لأن الكثير من الفلاسفة ينظرون إلى النفس نظرة "ابن سينا" نفسه إليها، مثل الثلاثي "الكندي" و"السجستاني" و"ابن رشد" فكيف يقول "الجابري" عن "ابن سينا" أنه هرمسي بينما الثلاثي المذكور آنفاً يندرج في دائرة العقلانية، وهو ما يبين أن قلم "الجابري" أيديولوجي؛ فأول فيلسوف في الإسلام "الكندي" يرى أن النفس بسيطة شريفة تامة وجوهرها من الجوهر الإلهي، كما يأتي الضوء من الشمس، والنفس متميزة من البدن، وهي جوهر روحي، إلهي لأن طبيعتها تتنافى مع كل ما يطرأ على البدن مثل الشهوات والغضب.²

وما دامت النفس كما يقول "الكندي" شريفة من الجوهر الإلهي فهي روحانية، تستمد شرفها من الله، وطبيعتها تتنافى مع ما يحدث للبدن من شهوات وغضب... الخ، فلماذا لم يدرج "الجابري" "الكندي" في دائرة التهرمس.

أما "السجستاني" فهو يرى أن النفس قوة إلهية وشيء بسيط عالي الرتبة بعيد عن الفساد، منزّه عن الاستحالة، تبقى ولا تفتنى وليس يطرأ عليها ما يفنيها، وهي بسيطة بعيدة عن التركيب المعرض للتحلل، ومعدنها من معدن الكرامة لا من معدن الطبيعة، كما أن عالمها ليس سفلياً بل عالمها البهجة والسرور والدوام والخلافة الإلهية.³

هذا وما يقال على "الكندي" يقال على "السجستاني" فهو أيضاً يرى أن النفس شيء بسيط وأنها قوة إلهية تبقى بعد موت الجسد ولا تفتنى، ومصدرها متسام ومعدنها الكرامة.

¹ جورج طرابيشي، نقد العقل العربي: وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 85.

² عبد الرحمان بدوي، موسوعة الحضارة العربية الإسلامية الفلسفة والفلسفة في الحضارة العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، دط، دس، ص 183.

³ المصدر نفسه، ص 86.

أما "ابن رشد" فهو يخصص العشر الأخير من كتابه "تهافت التهافت" للدفاع عن مبدأ تجرد النفس الإنسانية؛ فهو لا يأخذ على عاتقه في مسألة النفس الدفاع عن التصور الأرسطي الذي مفاده أن النفس كمال أول للبدن؛ بل بالعكس فهو يدافع عن التصور الأفلاطوني الذي يرى أن النفس جوهر روحاني قائم بنفسه.¹

من المعلوم أن "ابن رشد" أرسطي النزعة إلا أنه في مسألة النفس لم يتبع "أرسطو" الذي يقول أن النفس كمال أول للبدن، بل اتبع "أفلاطون" الذي قال بجوهرية روحانية النفس. ومع ذلك لم يدرجه "الجابري" في دائرة الهرمسية؛ ويمكننا أن نذكر نص لـ: "ابن رشد" يدافع فيه عن موقف "أفلاطون" الذي يقول أن مصدر النفس روحاني حيث يقول: {يستدل أفلاطون على أن النفس مفارقة للبدن لأنها هي المخلقة - وفي نسخة "المختلفة" - له والمصورة}² وهو ما يوضح أن "ابن رشد" يتبع "أفلاطون" في مسألة جوهرية وروحانية النفس.

- الملاحظة الثالثة وهي أن "ابن سينا" لم يرفض في أي موضع من كتاباته صيغة "أرسطو" عن النفس بوصفها كمالاً أولاً للبدن حيث يقول عنها أنها {كمال الجسم الطبيعي ولا كل جسم طبيعي فليس النفس كمال نار ولا أرض ولا هواء، بل هي في عالمنا كمال جسم طبيعي تصدر عنه كمالاته الثانية بالآت يستعين في أفعال الحياة}³ والنقطة النقدية الثالثة يؤكد من خلالها "طرابيشي" على "ابن سينا" لم يخالف "أرسطو" الذي يرى أن النفس كمال أولاً للبدن، لأن نص "ابن سينا" الآنف الذكر يؤكد على أن النفس كمال الجسم الطبيعي، والتي تجعل الجسم يقوم بكل الحركات والأفعال.

هذا والجدير بالذكر أن "ابن سينا" وإن كان يأخذ بهذا التعريف الأرسطي للنفس؛ فهو لا يكتفي به فـ"طرابيشي" يرى أن "ابن سينا" لا يقبل بالتعريف الأرسطي إلا من حيث أنه تعريف وظيفي، لا تعريف ماهوي، فـ "ابن سينا" يرى أنه إذا عرفنا أن النفس كمال، فنحن لم نعرف بعد ماهية النفس، بل عرفناها من حيث هي مدبرة للأبدان، ولإدراك النفس من حيث هي نفس ينبغي التحول عن الوظيفية إلى الماهية، والحال أنه ينبغي الترقى من العلم الطبيعي إلى العلم

¹ جورج طرابيشي، نقد العقل العربي: وحدة العقل العربي، مصدر سابق، الصفحة نفسها.

² أبو الوليد محمد بن رشد، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، ط1، مصر، 1964، ص 861.

³ ابن سينا، الفن السادس من كتاب الطبيعيات من كتاب الشفاء، مرجع سابق، ص 15.

ما بعد الطبيعي، لذلك ينبغي أن يتوقف الحديث في النفس الطبيعية الحاسة والغاذية والشهوية والغضبية؛ لبدأ الحديث عن النفس الناطقة والعاقلة...الخ.¹

إذن فـ: "ابن سينا" يأخذ بالتعريف الأرسطي لكن لا يتوقف عنده، لأن التعريف الأرسطي وظيفي لا يقف على ماهية النفس، وماهية النفس يعرفها "ابن سينا" على أنها جوهر روحاني لا يفنى لأن النفس يتم محاسبتها في عالم الآخرة.

هذا ويذهب صاحب مشروع نقد النقد إلى أن "ابن سينا" لم يفعل شيئاً آخر سوى أنه شرح "أرسطو" أو نقول نفذ وصيته؛ فـ "أرسطو" هو من أثار في موضعين على الأقل من كتاباته إشكالية التصاعد الإجرائي من المأخذ الفيزيقي للنفس إلى المأخذ الميتافيزيقي، فعل ذلك مرة أولى في "كتابه النفس"، والمرة الثانية في كتابه "أجزاء الحيوان"²

إن ما يريد "طرابيشي" قوله هو أن "ابن سينا" لم يخالف "أرسطو" في نظريته للنفس إنما هو قال أن النفس كمال أول للبدن في العالم الفيزيقي، لأنه من خلال النفس يتحرك الجسد ويقوم بأفعال وسلوكات، أما الحديث عن ماهية النفس فإن ذلك يحيلنا إلى العالم الميتافيزيقي، لأن جوهر النفس روحاني، والنفس لا تفنى لأنها ستحاسب على كل صغيرة وكبيرة في عالم الآخرة.

إن ما نستخلصه هو أن "ابن سينا" ليس فيلسوفاً غنوصياً ولا يمكن إطلاقاً أن نقول أن فكره ظلامي كما يقول "الجابري"؛ كما أن حجج ناقد العقل العربي بخصوص هرمسية فكر "ابن سينا" هي حجج ضعيفة ردّ عليها "طرابيشي" بحجج قوية تثبت عقلانية "ابن سينا"، كما أنه حتى ولو كانت نظرية النفس عند "ابن سينا" هرمسية فإنه لا يمكن تجاهل فكر الرجل ككل لأنه قدم إسهامات عقلانية استفاد منها الغرب.

¹ جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي: وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص ص 88، 89.

² المصدر نفسه، ص 89.

ثانيا: إشكالية العقل الفعال بين "أرسطو" و "ابن سينا":

إن "أرسطو" في كتاب النفس يرد العقل إلى مفاهيم ميتافيزيقية، وهو ما أشار إليه ناقد العقل العربي بقوله: { قد تردد أرسطو في تحديد هوية هذه القوة العقلية، التي تخرج العقل من القوة إلى الفعل، فتارة يعتبرها عقلا مفارقا خالدا وتارة ينفي عنها هذه الصفة؛ وعلى كل فإن القول بمفارقة هذه القوة العقلية وخلودها "العقل الفعال" إنما ورد عرضا في سياق تحليله لعملية الإدراك.¹

إن هذا النص يوضح أن "أرسطو" تردد في تحديد طبيعة القوة العقلية التي تخرج العقل من القوة إلى الفعل؛ فتارة يعتبرها عقلا مفارقا خالدا؛ وتارة ينفي عنه هذه الصفة، وقول "أرسطو" العقل الفعال كان في سياق تحليله لعملية الإدراك.

هذا ويعلق "طرابيشي" على هذا النص متسائلا: هل نحن فعلا أمام عرض عارض لا يحتل موقعه إلا في هامش التحليل الأرسطي لما يسميه "الجابري" "عملية الإدراك" – بقصد التخفيف دوماً – أم نحن على العكس في قلب المتن وفي نقطة المركز من النظرية الأرسطية في المعرفة؟ يُجيب "طرابيشي" عن هذا السؤال بقوله أن "الجابري" يقوم بتبييض الصفحة الميتافيزيقية لـ "أرسطو" من أجل تسويد الصفحة الميتافيزيقية لـ "ابن سينا" ولكل "العقل المشرقي" بصورة عامة.²

إن نص "أرسطو" السابق الذي أورده "الجابري" في كتابه "تكوين العقل العربي" يُبين الجانب الميتافيزيقي في فكر "أرسطو" وهو الذي يرى أن ما يخرج العقل من القوة إلى الفعل هو عقل فعال خالد ومفارق، وهنا تتجلى السمة الميتافيزيقية في فكر "أرسطو" التي يقوم وهنا يتدخل "الجابري" كي يُبيّض هذه الفكرة ويقول أن "أرسطو" قال بها في سبيل شرحه لعملية الإدراك.

يؤكد صاحب مشروع نقد النقد أنه ليس بعد "أفلاطون" من أصر على تفسير العالم الحسي بالعالم ما فوق الحسي مثل "أرسطو" ومن هنا إصراره على تأليه العقل مثل إصرار "أفلاطون" على تأليه النفس.³ إن "أرسطو" له صفحات ميتافيزيقية لا يمكن إنكارها ولا تبييضها

¹ محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص 265.

² جورج طرابيشي، نقد العقل العربي: وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 91.

³ المصدر نفسه، ص 92.

كما يقوم ناقد العقل؛ لأن "أرسطو" محكوم بالنموذج المعرفي لعصره؛ زد على ذلك أنه إذا كان "أفلاطون" يؤله النفس، فإن "أرسطو" يؤله العقل بقوله أنه خالد.

ففي كتابه "الأخلاق إلى نيقوماخوس" على سبيل المثال نجد أن "أرسطو" يرى أن العقل من طبيعة إلهية؛ حيث يقول: {لأنه إذا كان للآلهة عناية ما بالمسائل الإنسانية، كما اعتقد، كان من الأمور البسيطة أن يرضيهم أن يروا على الخصوص في الإنسان ما هو أحسن ما يكون وما هو أكثر قربا من طبعهم الخاص أعني العقل والفهم.¹} بمعنى أن أقرب ما في الإنسان للآلهة هو العقل.

فهذا نص صريح يؤكد على أن "أرسطو" يعتقد أن العقل من طبيعة إلهية، وفي "كتاب النفس" يقول "أرسطو" {لا نستطيع أن نقول إن العقل يعقل تارة ولا يعقل تارة أخرى. وعندما يفارق فقط يصبح مختلفا عما كان بالجوهر، وعندئذ فقط يكون خالدا وأزليا²} ومن المعلوم أن الخلود والأزلية للآلهة فقط، مما يؤكد أن المعلم الأول يرى أن العقل من طبيعة إلهية؛ وفي كتابه "تولد الحيوان" يقول "أرسطو" {ثمة موجودات يباطنها عنصر إلهي، وذلك هو ما يسمى العقل.³}

هذه النصوص وغيرها التي أشرنا إليها سابقا هي نصوص قاطعة الدلالة على أن فلسفة "أرسطو" ذات طابع ميتافيزيقي، والدراسات التي تنكر ذلك هي التي تنظر إلى الفلسفة الأرسطية على أنها فلسفة طبيعية؛ فهي تجرد فلسفة "أرسطو" من طابعها الميتافيزيقي لتجعل منها منظومة فيزيولوجية.

هذا ويؤكد صاحب مشروع نقد النقد أنه ما دام أن "ابن سينا" متهما بـ"التمشيق" و"التهرمس" – وهو ليس بصدد تقييم المنظومة الأرسطية؛ بل مراجعة الشق المتعلق بالعقل – فموقفه من نظرية العقل عند "أرسطو" يلخصها قوله: {إن نظرية العقل الأرسطية قد لعبت

¹أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة من اليونانية إلى الفرنسية: بارتلمي سانتيلير، نقله إلى العربية: أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، ج1، دط، القاهرة، 1924، ص 365.

²أرسطو، كتاب النفس، ت: أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة: جورج شحاتة قنواني، دار إحياء الكتب العربية، ط1، د بلد، 1949، ص 112

³المصدر نفسه، ص 92.

بالفعل دورا خطيرا ومزدوجا في تاريخ العقل البشري.¹ وهنا نتساءل ما هو هذا الدور الخطير الذي لعبته نظرية العقل الأرسطية؟

يرى "طرابيشي" أن نظرية العقل الفعال قدمت الإطار المرجعي لكل العقل الديني للعصر الوسيط، والأمر لا يخص فقط العقل الإسلامي والمسيحي، بل كذلك العقل الديني الوثني، **ذلك أن القلاع المحاصرة للفلسفة اليونانية "الوثنية" اضطرت، في مواجهة مد المسيحية الصاعد، لأن تتدين هي الأخرى، ولأن تكتشف في العقل الفعال الإله الذي كانت تفتقده، ومن هنا، ما بدا من الإسكندر الأفروديسي من مغالاة في التأويل – جراه فيها من بعده عدة من الفلاسفة الإسكندرانيين والأفلاطونيين المحدثين – بممهاته بين العقل الفعال والله**²

من هنا نفهم أن تأليه "أرسطو" للعقل قد تبعه في ذلك تلامذته وعلى رأسهم "الأفروديسي" والأفلاطونية المحدثه لأنهم نظروا إلى العقل الفعال على أنه يماهي الله. وهذا تصور خطير؛ وجدير بالذكر أن الخوف من تهمة الشرك هي السبب الذي منع "فلاسفة الإسلام" من متابعة "الإسكندر" في قوله بألوهية العقل، ولكن هذا لم يمنعهم من تدين العقل الفعال، ف"ابن سينا" اعتبره تعبيرا عن الفيض الإلهي، و"ابن رشد" رادف بينه وبين "ملك الشريعة" مثلما ربط آخرون بينه وبين "ملك الوحي" أو "اللوح المحفوظ".³

من هنا ندرك السبب الذي جعل فلاسفة الإسلام لا يتبعون "الإسكندر الأفروديسي" في تأليه العقل، لأن ذلك سيجعلهم في صدام مع الدين الإسلامي؛ لو أنهم يقولون أن العقل إله فهذا يعد شركا وكفرا، لكن مع ذلك رادفوا بينه وبين كلمات من الدين، كقولهم ملك الشريعة، واللوح المحفوظ؛ لكي يعلوا من شأنه.

وهذا "ابن سينا" على سبيل المثال في كتابه "الشفاء" يقول: **واعلم أن التعلم سواء حصل من غير المتعلم أو حصل من نفس المتعلم فإنه متفاوت فيه فإن من المتعلمين من يكون أقرب إلى التصور لأن استعداده الذي قبل الاستعداد الذي ذكرناه أقوى فإن كان ذلك للإنسان فيما بينه وبين نفسه سمي هذا الاستعداد القوى حدسا، وهذا الاستعداد قد يشتد في بعض الناس حتى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال إلى كثير شيء وإلى تخريج وتعليم،**

¹ جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي: وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 93.

² المصدر نفسه، ص ص 93، 94.

³ المصدر نفسه، ص 94.

بل يكون شديد الاستعداد، ولذلك كان الاستعداد الثاني حاصلًا له، بل كان يعرف كل شيء من نفسه؛ وهذه الدرجة أعلى درجات هذا الاستعداد ويجب أن تسمى هذه الحالة من العقل الهيلولاني عقلاً قدسياً.¹ وهذا النص يوضح إحقاق صفة القدسية بالعقل.

ولقد لعبت نظرية العقل الأرسطية دوراً سلبياً في تاريخ العقل البشري؛ ففرضية العقل الفعال كانت عقبة ابستمولوجية أمام تقدم نظرية المعرفة؛ فالغموض الذي صيغت به فقرة العقل الفعال من كتاب النفس؛ جعل الشراح "وثنيين" أو "مسلمين" أو "مسيحيين" يفكرون ضمن الإطار الذي وضعه "أرسطو".² بمعنى أن هؤلاء الفلاسفة سواء كانوا مسلمين أو غيرهم من أتباع "أرسطو" فكروا ضمن السياق الذي وضعه "أرسطو" من خلال نظريته في العقل، لأن تقدم الفكر يجب أن يكون من خلال النقد الداخلي لتلك النظرية.

هذا ويرى صاحب مشروع نقد النقد أن مشكلة وقوف نظرية العقل الفعال كعقبة ابستمولوجية في طريق تقدم نظرية المعرفة؛ لا تكمن في غموض المعلم الأول، بل في وضوحه، فـ"أرسطو" أغلق كل المنافذ الممكنة إلى الخروج منذ أن بنى كل فرضيته الغامضة على أساس مصادرة صريحة تقول إن هذا العقل "مفارق"، أي غير مخالط للمادة والجسم.³ وهنا نفهم أن قول "أرسطو" بأن القوة العقلية التي تخرج العقل من القوة إلى الفعل؛ هي مفارقة أو ما يسميه "أرسطو" العقل الخالد ليست فكرة عارضة بل فكرة مركزية في فكر "أرسطو" جعلت متابعيه يفكرون وفق منظومة فكرية تفسر العقل على أساس ميتافيزيقي.

هذا وفي كتاب النفس نجد "أرسطو" يقول عن العقل: { يجب إذن أن يكون العقل بالضرورة من حيث إنه يعقل جميع الأشياء، غير ممتزج كما يقول أنكساغوراس حتى يستطيع أن يأمر أي يعرف.⁴ فالعقل يجب أن يكون غير مخالط للجسم من أجل أن تكون له الإمرة والقدرة على المعرفة؛ وما دام أن العقل غير مخالط للجسم إذن لا حاسة له، ولا يكفي "أرسطو" بالتأكيد على أن العقل لا حاسة له، بل يصر إصراراً عجيباً - على حد قول "طرابيشي" - على أن هذا العضو لا يمكن أن يكون هو الدماغ، فالدماغ عند "أرسطو" هو

¹ ابن سينا، الفن السادس من كتاب الطبيعيات من كتاب الشفاء، مرجع سابق، ص ص 244، 245.

² جورج طرابيشي، نقد العقل العربي: وحدة العقل العربي، مصدر سابق، الصفحة نفسها.

³ المصدر نفسه، ص 95.

⁴ أرسطو، كتاب النفس، مرجع سابق، ص 108.

محض آلة التبريد، ووظيفته معاكسة لوظيفة القلب الذي هو في الجسم مصدر الحرارة التي هي مبدأ النفس.¹ وإذا كان العقل غير مرتبط بالدماغ فما هو العضو الذي يرتبط به إذن؟ وهنا سيلجأ "أرسطو" إلى الميتافيزيقا لتفسير ذلك والقول أن العقل خالد ومفارق.

وفي كتابه "أجزاء الحيوان" يقول "أرسطو" { إن الدماغ هو أبرد أجزاء الجسم... وبرودته ظاهرة من ملمسه. ثم إن هذا العضو، بين سائر أجزاء الجسم الرطبة، هو أقلها مؤونة بالدم وأكثرها يبوسة... وانعدام الارتباط بين الدماغ وأعضاء الحس يتقرر بمحض المعاينة البصرية... وبما أن المبدأ الحار هو الأنسب بين سائر المبادئ لوظائف النفس... وبما أن كل شيء بحاجة إلى مكافئ مضاد له لبلوغ التوازن والوسط العدل... لهذا السبب، وكما في لمنطقة القلب والحرارة المنبعثة منها، اخترعت الطبيعة الدماغ }²

إن هذا النص يوضح أن "أرسطو" ينظر إلى الدماغ على أنه بارد وعليه لا يمكن القول أن العقل مرتبط به، وهنا نتساءل هل سيوافق "ابن سينا" "أرسطو" في هذه المسألة؟ ذلك ما سنتعرف عليه في المحطات الموالية؛ ويعلق صاحب مشروع نقد النقد على هذا النص بقوله أن مأزق نظرية "أرسطو" يكمن في مصادمتها العنيفة للواقعة التشريحية؛ والعجيب أن تلك المصادمة جاءت من أرسطو البيولوجي، والأعجب أن تلقى هذه المصادمة في الجناح العربي الإسلامي المساندة من الفلاسفة الأطباء المسلمين، ونعني بهم حصرا "ابن سينا" و"ابن رشد"³ من هنا ندرك أن كل من "ابن سينا" و"ابن رشد" رغم أنهما طبيبان إلى أنهما سيوافقان "أرسطو" في نظريته إلى العقل على أنه غير مرتبط بالدماغ؛ والسؤال المطروح هنا إذا لم يكن العقل مرتبطا بالدماغ، فما هو العضو الذي سيرتبط به إذن؟

إنَّ "ابن سينا" هو الذي دافع بقوة عن الفكرة التي مفادها أن التعقل يتم بلا آلة؛ حيث يقول: { إن القوة العقلية لو كانت تعقل بالآلة الجسدانية حتى يكون فعلها الخاص إنما يستتم باستعمال تلك الآلة الجسدانية لكان يجب أن لا تعقل ذاتها وأن لا تعقل الآلة، وأن لا تعقل أنها عقلت، فإنه ليس بينها وبين آلتها، وليس لها وبين أنها عقلت آلة لكنها تعقل ذاتها

¹ جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي: وحدة العقل العربي، مصدر سابق، الصفحة نفسها.

² نقلا عن: المصدر نفسه، ص ص 95، 96.

³ المصدر نفسه، ص 96.

وآلتها التي تدعى لها وأنها عقلت، فإذا تعقل بذاتها لا بآلة¹ وهذا النص يُبين أن العقل لو كان يعقل بآلة جسدانية لكان يجب أن لا يعقل ذاته، لأن الجسد لا يعقل ذاته، فأى عضو في البدن لا يعقل نفسه، وكذلك لا يستطيع العقل أن يعقل أنه يعقل؛ فالعقل ليس مرتبطاً بأي عضو في البدن، كما أنه يعقل كل عضو في البدن، ويعقل أنه يعقل.

من المعلوم أن كل عصر له خصوصياته والعلم يتطور من عصر إلى عصر، ومع أن "ابن سينا" كطبيب ما كان له أن يجهل ما كان "أرسطو" يجهله عن دور الدماغ في العملية التفكيرية، فحسب "طرابيشي" السبب الذي جعل "ابن سينا" يتبع "أرسطو" في مسألة أن العقل ليس مرتبطاً بآلة؛ هو أن الفيلسوف الذي في "ابن سينا" - وهو فيلسوف أرسطي التوجه - هو الذي غلب بسهولة الطبيب، والحال أن صاحب كتاب "القانون في الطب" وضع فيه طبوغرافيا دماغية.²

من هنا ندرك أن "ابن سينا" لم يعارض "أرسطو" في نظريته للعقل والدليل على ذلك أنه رغم أن له إسهامات في وضع طبوغرافيا دماغية، إلا أن الفيلسوف الذي في داخل "ابن سينا" وهو أرسطي النزعة غلب الطبيب، وعلى هذا الأساس كيف يقول "الجابري" عن "ابن سينا" أنه هرمسي وهو أرسطي النزعة؟

هذا وتتلخص هذه الطبوغرافيا الدماغية في أن القوى المدركة قوتان، قوة مدركة في الظاهر ومرجعها إلى الحواس الخمس، وقوة مدركة في الباطن ومرجعها إلى الدماغ، وهذه الأخيرة تنقسم بدورها إلى ثلاث قوى: القوة المتخيلة وموطنها "البطن المقدم من الدماغ"، والقوة المفكرة ومسكنها "البطن الأوسط من الدماغ"، والقوة الحافظة أو المتذكّرة "وموضعها البطن المؤخر من بطون الدماغ"، ولكن هذه الخريطة الدماغية حسب "ابن سينا" لا تلزم سوى الأطباء، وهؤلاء لا سلطة لهم على الفلاسفة.³

إنّ هذا التقسيم لـ "ابن سينا" للدماغ يُبين أنه يربط التفكير والقوة المفكرة بالدماغ؛ لكن السبب الذي جعله يتبع "أرسطو" في قوله أن العقل غير مرتبط بآلة جسدانية، هو اعتقاده أن الفيلسوف هو الذي له سلطة على الطبيب، وهذا الاعتقاد خاطئ جعله يُفوت على نفسه نقد

¹ ابن سينا، الفن السادس من كتاب الطبيعيات من كتاب الشفاء، مرجع سابق، ص 213.

² جورج طرابيشي، نقد العقل العربي: وحدة العقل العربي، مصدر سابق، الصفحة نفسها.

³ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

"أرسطو" في هذه النقطة وفتح آفاق علمية لتطوير نظرية العقل بطريقة علمية؛ والمسلك نفسه سلكه "ابن رشد" الطبيب الكبير، ففي معرض دفاعه عن أطروحة المعلم الأول القائلة أن العقل لا عضو له، وأن التعقل يتم بلا آلة، طعن بشدة في أطروحة الأطباء القائلة بتموضع الملكات الفكرية في بطون الدماغ المتجاورة.¹

من هنا نكتشف أن "الجابري" أدرج "ابن سينا" في دائرة اللامعقول رغم أنه اتبع نظرية العقل الأرسطية مثله مثل "ابن رشد"، لكن "الجابري" أدرج هذا الأخير في دائرة المعقول؛ لا شيء سوى لأنه مغربي، و"ابن سينا" مشرقى؛ وعليه نفهم أن "ابن سينا" فيلسوف عقلاني مثله مثل "ابن رشد".

إنَّ "طرابيشي" محق في مسألة أن "الجابري" في قراءته لإخوان الصفاء و"ابن سينا" يدخل المعتقد والمذهب وهو الذي يرى أن "ابن سينا" شيعي، حيث يؤكد "علي حرب" أن { الجابري يمارس النفي من الأساس، بقدر ما يصدر عن مركزيته المغربية، مستبعدا من دائرة المعقول، من ليس بمغربي أكان سنيا أم شيعيا، مسلما أم مسيحيا، ثم إن الجابري يمارس النفي تجاه معظم الذين ينتقدونه، بإهمال نقدهم وعدم الاعتراف بهم، سوى إشارات وتلميحات، الإيجابي منها قليل والسلبى كثير، ولما سألته محمد نور الدين أفاية عن السبب الذي يمنعه من الرد على منتقديه، تذرع بأن أحدا منهم لم ينتقد المشروع من داخله. والأرجح أن المانع لذلك، هو إرادة الاستعلاء أو استراتيجية الإلغاء التي يمارسها المثقفون والكتاب تجاه بعضهم البعض.²

من هنا نفهم أن ما يُعاب على "الجابري" أنه يُقحم معتقد الفيلسوف الذي يدرسه، فلنسلم لناقد العقل العربي أن "ابن سينا" شيعي أو إسماعيلي... الخ، فما دخل شيعية "ابن سينا" في أفكاره ثم هل الشيعي غنوصي وليس عقلانيا؟ وإذا كان "الجابري" يرى أنه لا أحد نقد مشروعه الفكري من الداخل، فإنه هو أيضا لم ينتقد مشروع "ابن سينا" من الداخل، وإلا كيف نفسر اهتمام ناقد العقل العربي بمعتقد الشيخ الرئيس أكثر من فكره؟

¹ جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي: وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 97.

² علي حرب، الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، مرجع سابق، ص 182.

هذا وفي السياق نفسه فإن "الجابري" لا يرد على منتقديه وإذا ردَّ عليهم فهو لا يسميهم، و"الجابري" كما يقول "علي حرب" { بعد أن استشعر أن حملة مركزة تشن عليه من وراء انتقادات طرابيشي، فعمد إلى الرد من غير أن يسمي منتقده، كما هي عادته. ولكنه قد انزلق في رده، إذ هو لم يرد على صعيد معرفي بمناقشة أقوال طرابيشي بل رد على صعيد آخر هو أقرب إلى اجتماعيات الثقافة والمعرفة، معتبرا أنه مستهدف بالنقد من قبل أشخاص غير مسلمين، لا يريدون له العمل على تطوير التراث العربي والإسلامي من داخله، وقد قرأ طرابيشي وآخرون العبارة وفهموا الإشارة، فاعتبروا أن رد الجابري هو استهداف لطرابيشي في مسيحيته بالذات، بمعنى أنه يتدخل في شأن لا يعنيه، أو أنه يتكلم على التراث العربي من خارجه.¹

إنَّ ما يُعاب على ناقد العقل العربي هو سكوته وإدعاؤه أنه ولا مفكر نقد مشروعه من الداخل، والحال أن نقد "طرابيشي" لفكر "الجابري" هو نقد من الداخل فالرجل أمضى ربع قرن في دراسة مشروع ناقد العقل العربي، وعدم رد "الجابري" على نقاده ينم على نرجسية واستعلاء، ولو أنه قام بالرد على نقاده لما اتهمه أحد أنه يهاجم "طرابيشي" في مسيحيته، هذا من جهة ومن جهة أخرى لم نفهم قول "الجابري" أن هناك أشخاصا غير مسلمين هم من ينقدونه، على أساس أن المسلمين لا ينقدونه؟

¹ علي حرب، الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، مرجع سابق، ص 181.

3/ قراءة طرابيشي النقدية لفلسفة ابن طفيل

أ/ ابن طفيل مؤرخ بؤس الفلسفة في الأندلس:

يرى صاحب مشروع نقد النقد أن "ابن رشد" – الذي بلغت الفلسفة في الأندلس على يديه ذروتها ونهايتها معا – لم يكن هو الوحيد الذي وجه ضربات نقدية إلى مؤسس الفلسفة في الغرب الأندلسي "ابن باجة"، ف"ابن طفيل" الذي كان بمثابة الحد الأوسط في الثالوث الفلسفي الأندلسي حاسب "ابن باجة" محاسبة نقدية عسيرة، ولكن نقده مختلف عن نقد "ابن رشد" لـ: "ابن باجة"، فهذا الأخير حمّل "ابن باجة" مسؤولية زلاته السينوية، أما "ابن طفيل" فقد انتقد "ابن باجة" لأنه لم يكن سينويا بما فيه الكفاية، ولم يرقَ إلى مقام العارف السينوي بأسرار الحكمة المشرقية.¹

من هنا نفهم أنه إذا كان "ابن رشد" ينقد مؤسس الفلسفة في الأندلس "ابن باجة" محملا إياه مسؤولية زلاته السينوية؛ فإن "ابن طفيل" ينقده لأنه لم يكن سينويا بما فيه الكفاية، لذلك نستنتج أن "ابن طفيل" أيضا سينوي وإلا كيف يطالب "ابن باجة" بأن يكون سينويا وهو ليس كذلك.

هذا ولكي نفهم النقد الذي يوجهه "ابن طفيل" لـ "ابن باجة": نشير هنا إلى أن "ابن طفيل" فهم منذ وقت مبكر أن طبيعة الفعل الفلسفي: الارتداد الدائم للفلسفة نحو تاريخها، فكل فيلسوف هو بالضرورة مؤرخ للفلسفة، إذ لم يؤرخ لأعلامها ومدارسها عليه أن يؤرخ لمقولاتها ومفاهيمها، فالمقولات الفلسفية على عكس العلمية لا تموت؛ بل يمكن ابتكارها، وبهذا يؤكد "طرابيشي" أن "ابن طفيل" مؤرخ مزدوج للفلسفة، وفي كتابه "حي بن يقظان" يمارس فعلا تأريخيا حقيقيا برصده لمصائر الفلسفة في الغرب الأندلسي، ويمارس فعلا تأريخيا ضمنيا بإعادة بنائه "أسرار الحكمة المشرقية".²

إنَّ "ابن طفيل" مؤرخ الفلسفة خاصة في جانب المفاهيم حيث حاول من خلال كتابه "حي بن يقظان" إعادة بناء أسرار الحكمة المشرقية التي أشار إليها "ابن سينا" قبله لذلك سنتساءل

¹ جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي: وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 153.

² المصدر نفسه، ص 154.

هل كان "ابن طفيل" متصوفا وما علاقته بالتصوف؟ ذلك ما سنتطرق إليه في المحطات الموالية.

إن تأريخ "ابن طفيل" للفلسفة لا يخلو من التفلسف وأول ما يفعله "ابن طفيل" في رسالته أنه يقدم في المدخل الذي كتبه لها ما يشبه أن يكون موجزا لتطور العلم والفلسفة في الأندلس إلى عهده، وذلك في عبارة مركزة يقول فيها: { وذلك إن ما نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفائقة قبل شيوع علم المنطق والفلسفة فيها، قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم "الرياضيات" وبلغوا فيها مبلغا رفيعا، ولم يقدروا على أكثر من ذلك. ثم خلف من بعدهم خلف زادوا عليهم بشيء من علم المنطق، فنظروا فيه ولم يفض إلى حقيقة الكمال {...} ثم خلف من بعدهم خلف آخر أحقق منهم نظرا وأقرب إلى الحقيقة.¹

هذا النص يوضح الجانب التاريخي للعلم في بلاد الأندلس؛ فقبل ظهور المنطق والفلسفة كان علم الرياضيات هو المنتشر في بلاد الأندلس وحقق فيها علماء الأندلس نتائج جيدة؛ وبعد ذلك اهتموا بعلم المنطق ولكن لم يوصلهم إلى حقيقة الكمال؛ ثم جاء رجيل من العلماء كانوا أقرب إلى الحقيقة من الرجيل الأول.

ويضيف "ابن طفيل" قائلا: { ولم يكن فيهم أثقب ذهنا ولا أصح نظرا ولا أصدق رؤية من أبي بكر بن الصائغ (ابن باجة) غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه، وبث خفايا حكمته. وأكثر ما يوجد له من التأليف إنما هي غير كاملة ومخرومة من أواخرها، ككتابه "في النفس" و"تدبير المتوحد"، وما كتبه في المنطق والطبيعات، وأما كتبه الكاملة فهي كتب وجيزة ورسائل مختلصة {...} وأما من كان معاصرا له ممن يوصف بأنه في مثل درجته، فلم نر له تأليفا²

لقد تعمدنا أخذ النص لا كما كتبه "ابن طفيل" بل كما اختزله "الجابري" - من منطلق أن "طرابيشي" بصدد مشروع نقد النقد - والحال أن هذا الاختزال الذي مارسه ناقد العقل العربي على نص "ابن طفيل" أتاح له أن يمرر على قارئه دعويين هما على طرفي نقيض؛ مما أراد أن يقوله النص الأصلي لـ "ابن طفيل"، وأولى هاتين الدعويين أن المدرسة الفلسفية في المغرب

¹ محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مرجع سابق، ص ص 167، 168.

² المرجع نفسه، ص 168.

والأندلس واحدة؛ بدأت مع "ابن باجة" {1138/1085}م الذي لم يكن له بعد ولم يكن له قبل، وتكاملت مع "ابن طفيل"، وبلغت أوجها مع "ابن رشد"¹

إنَّ اختزال النصوص عند "الجابري" هي طريقة ليست موضوعية، لأن هذه الطريقة ليست بريئة بل من خلالها يمرر ناقد العقل العربي أفكاره لتحقيق النتائج التي يرنو إليها؛ مثل الدعوى القائلة أن المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس واحدة بدأت مع "ابن باجة" الذي لم يبرز مرجعيته الفلسفية وتكاملت مع "ابن طفيل" وبلغت أوجها مع "ابن رشد".

والدعوى الثانية التي مررها "الجابري" على قارئه هي أن هذه المدرسة المغربية – الأندلسية "مدرسة مستقلة تماما عن المدرسة – أو المدارس – الفلسفية في المشرق"، لأن لها منهجها الخاص، وإشكالياتها الخاصة، فهي حسب "الجابري" فلسفة قامت على أساس علمي، لا على أساس غنوصي أو كلامي، لذلك يرى أن المدخل الذي كتبه "ابن طفيل" لرسالته "حي بن يقظان" يمثل شهادة بالغة الأهمية؛ لأنه يحدد تطور الفكر العلمي والفلسفي في الأندلس في ثلاث مراحل: مرحلة الرياضيات، ثم مرحلة المنطق والطبيعات، وأخيرا مرحلة الفلسفة.²

إنَّ الدعوى الثانية التي مررها الجابري على قارئه في غاية الخطورة؛ لأن تأكيده على أن الفلسفة في الأندلس قامت على أساس علمي وعلى الرياضيات والمنطق والطبيعات، أما الفلسفة في المشرق قامت على أساس غنوصي، يجعله يؤكد على الاستمولوجيا الجغرافية؛ لكن ينبغي التأكيد على أنه إذا كان "الجابري" مارس الاختزال على نص "ابن طفيل" فإن ذلك يدل على أن هناك أفكارا مخفية تُغيّر نتائج ناقد العقل العربي، لذلك ينبغي الكشف عنها، ذلك ما سيقوم به "طرابيشي".

يرى صاحب مشروع نقد النقد أننا أمام دعوى "مدرسة مشرقية اشرافية، ومدرسة مغربية برهانية"، ولكن هذه المرة بشهادة "ابن طفيل" المفترضة، يقول "طرابيشي" المفترضة حتى لا يقول "المزورة"، ذلك أنه لو أعدنا نص "ابن طفيل" بتمامه دون حذف لوجدناه ينطق بعكس ما يُنطقه اختزال "الجابري" له، فمؤلف "حي بن يقظان" في عرضه الموجز لتاريخ الفلسفة في

¹ جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي: وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 155.

² محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مرجع سابق، ص 168.

الأندلس، يحصر كلامه بـ "هذا الصقع"، ولا يستتبت للمدرسة الأندلسية بُعداً "مغربياً"، كما يدّعي ناقد العقل العربي ويُوهم قارئه بتسمية "المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس".¹ إنَّ نص "ابن طفيل" المبتور والمخفي من طرف "الجابري" يؤكد على أن "ابن طفيل" يصف المدرسة الأندلسية بقوله "هذا الصقع"، ويبدو أن هذه الكلمة مزعجة "للجابري" لذلك قام بقبرها؛ لكي يوهم قارئه بتسمية "المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس".

هذا ويعلق "طرابيشي" على النص المختزل الذي أورده "الجابري" في كتابه "نحن والتراث" بقوله أن "ابن طفيل" لا يؤرخ في نصه الأصيل لتطور الفكر العلمي والفلسفي في الأندلس، بل يؤرخ لغياب هذا التطور، وبمعنى آخر هو يؤرخ "لبؤس الفلسفة في الأندلس"، كما أنه لا يؤرخ للخطاب الباجي بوصفه فكراً فلسفياً جديداً، بل كخطاب قاصر ومتلعثم؛ لا يرقى بالفعل الفلسفي من النظر النظري إلى الانتماء الوجداني الذي يستغرق الحياة والوجود كليهما.²

إنَّ "طرابيشي" لديه موقف من تأريخ "ابن طفيل" للفلسفة مخالف تماماً عن موقف "الجابري" الذي أورد نص "ابن طفيل" وهو مختزل، فحسب "طرابيشي" "ابن طفيل" لا يؤرخ لتطور الفلسفة إنما يؤرخ لبؤس الفلسفة في الأندلس، وأنه ناقد لخطاب "ابن باجة"، ولعل موقف "طرابيشي" هذا ناجم عن إطلاعه على نص "ابن طفيل" كاملاً.

وأخيراً يؤكد "طرابيشي" أن مؤلف "حي بن يقظان" لا يؤرخ للفلسفة في المغرب الأندلسي بالقطيعة مع فلسفة المشرق؛ بل بالعكس بالاتصالية التامة بها، وكمحاولات شخصية له كما تجسدها رسالة "حي بن يقظان"، تحت اللواء المباشر للحكمة المشرقية، المنسوبة إلى "ابن سينا" الذي يصفه بالإمام.³ ولنبدأ من وصف "ابن طفيل" لـ "ابن سينا" بالإمام إن هذا يؤكد على تأثر "ابن طفيل" بـ "ابن سينا"، كما أن "ابن طفيل" يؤرخ للفلسفة في المغرب والأندلس باتصالية تامة بين فلسفة المشرق وفلسفة المغرب تحت لواء مباشر للحكمة المشرقية المنسوبة إلى "ابن سينا".

ولكي نعرف الموقف الحقيقي لـ "ابن طفيل" من الفلسفة في الأندلس علينا استدعاء نصوصه كاملة لتشهد بكل ما تحمله من معنى، لكي لا يكون هناك بتر فيها ونقص للمعنى.

¹ جورج طرابيشي، نقد العقل العربي: وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 155، 156.

² المصدر نفسه، ص 156.

³ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

حيث يقول مؤلف "حي بن يقظان" رداً على الشق الثاني من سؤال سائله عن "أسرار الحكمة المشرقية": { الغرض الثاني من الغرضين اللذين قلنا إن سؤالك لن يتعدى أحدهما، هو أن تبغى التعريف بهذا الأمر على طريقة أهل النظر – وهذا أكرمك الله بولايته – شيء يحتمل أن يوضع في الكتب وتتصرف به العبارات ولكنه أعدم من الكبريت ولا سيما في هذا الصقع، الذي نحن فيه لأنه من الغرابة في حد لا يظفر باليسير منه إلا الفرد بعد الفرد – ومن ظفر بشيء منه لم يكلم الناس إلا رمزا فإن الملة الحنيفية والشرعية المحمدية قد منعت من الخوض فيه وحذرت عنه ¹ }

إن هذا النص يورد فيه "ابن طفيل" كلمة "الصقع" حيث يعني بها حال الفلسفة في الأندلس، وأن تحصيلها مرتبط بالأفراد، وأن تعاطي الفلسفة يتم خفية لأن هناك من يرى أن الدين متعارض مع الأفكار الفلسفية.

هذا وفي السياق نفسه يُضيف: { ولا تظن أن الفلسفة التي وصلت إلينا في كتب أرسطو طاليس وأبي نصر، وفي كتاب الشفاء تفي بهذا الغرض الذي أردته ولا أن أحداً من أهل الأندلس كتب فيه شيئاً فيه كفاية وذلك أن من نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفائقة قبل شيوع علم المنطق والفلسفة فيها قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم، وبلغوا فيها مبلغاً رفيعاً ولم يقدروا على أكثر من ذلك، ثم خلفت من بعدهم خلف زادوا عليهم بشيء من علم المنطق فنظروا فيه ولم يفض بهم إلى حقيقة الكمال فكان فيهم من قال:

برح بي أن علوم الورى ... اثنان ما فيهما من مزيد

"حقيقة" يعجز تحصيلها ... و"باطل" تحصيله ما يفيد ² }

أما النص الثاني فيؤكد من خلاله "ابن طفيل" على أن العلماء اهتموا بالرياضيات ونبغوا فيها ولم يهتموا بالمنطق والفلسفة، على أن من سيأتي بعدهم أضافوا قليلاً للمنطق لكنهم لم يصلوا على حقيقة الكمال.

وفي الأخير يُضيف "ابن طفيل" قائلاً: { ثم خلف من بعدهم آخر أحق منهم نظراً وأقرب إلى الحقيقة، ولم يكن فيهم أثقب ذهنًا ولا أصح نظراً ولا أصدق رواية من أبي بكر بن

¹ ابن سينا وابن طفيل والسهوردي، رسالة حي بن يقظان، في: "حي بن يقظان"، تحقيق وتعليق: أحمد أمين، دار المدى للثقافة والنشر، طبعة خاصة، العراق، 2005، ص 59.

² المرجع نفسه، ص ص 59، 60.

الصائع. غير أنه شغلته الدنيا، حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته. وأكثر ما يوجد له من التأليف إنما هي كاملة ومجزومة من أواخرها كتابه "في النفس" و"تدبير الموحد"، وما كتبه في المنطق وعلم الطبيعة. وأما كتبه الكاملة فهي كتب وجيزة ورسائل مختلصة وقد صرح هو نفسه بذلك وذكر أن المعنى المقصود برهانه في "رسالة الاتصال" ليس يعطيه ذلك القول عطاء بينا إلا بعد عسر واستكراه شديد، وأن ترتيب عبارته في بعض المواضع على غير الطريق الأكمل ولو اتسع له الوقت مال لتبديلها، فهذا حال ما وصل إلينا من علم هذا الرجل ونحن لم نلق شخصه¹

وأخيرا إن ما نفهمه من هذا النص هو أن أهم عالم هو "ابن باجة" الذي شغلته الدنيا ولم يطور علومه أكثر، وأهم كتبه هي كتب غير كاملة، وكتبه الكاملة مختلصة ووجيزة؛ كما أن ترتيب عباراته في بعض كتبه لم يكن في موضعه، كما أنه متردد في بعض الأفكار.

إن ما يلفت النظر حسب صاحب مشروع نقد النقد في هذه النصوص السابقة الذكر، هو شبه العدم الذي يصدره "ابن طفيل" على واقع الممارسة الفلسفية في الأندلس في عصره {581/506}؛ فالنظر العقلي فيها "أعدم من الكبريت الأحمر"، وبعبارة أخرى يرى مؤلف "حي بن يقظان" أنه يستحيل وجود مدرسة للفلسفة في "الصقع الأندلسي"، وإن وجدت فهي فردية وسرية، والحديث عنها لا يكون إلا "رمزا"، ومن لديه قدرات عقلية اشتغل بالعلوم المباحة الرياضيات والمنطق، وكان الاستثناء هو "ابن باجة"، ولكنه لم يستطع أن ينتقل من طور الدراية إلى طور الولاية؛ ووافته المنية قبل أن يطور فكره أكثر.²

إن ما نلاحظه هنا هو أنه من خلال تلك النصوص الكاملة التي عرضناها لـ "ابن طفيل" تؤكد على أن ما يرنو إليه "ابن طفيل" مخالف تماما لما وصل إليه "الجابري" من نتائج، من منطلق أن "ابن طفيل" يرى أن الفلسفة في المغرب والأندلس "أعدم من الكبريت الأحمر"، كما أنه يرى أنه يستحيل وجود مدرسة فلسفية في هذا الصقع الأندلسي، وأن المشتغل بالفلسفة كان يشتغل بها خفيه مخافة أن يُتهم في دينه، وأهم فيلسوف هو "ابن باجة" كان مترددا في بعض أفكاره وبعض كتبه مسها الزيف وبعضها غير كامل.

¹ ابن سينا وابن طفيل والسهورودي، مرجع سابق، ص 60.

² جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي: وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 157، 158.

إن ما نستنتجه هنا هو أن "الجابري" قام بممارسة اختزالية لنص "ابن طفيل" ليتخلص من المصطلحات التي تزججه وهي "الصقع"، "أعدم من الكبريت الأحمر"، إضافة إلى التضييق على الفيلسوف في بلاد الأندلس، لأن ذلك يجعله لا يتوصل إلى الجغرافيا الاستمولوجية "غنوصية الفلسفة المشرقية/ عقلانية الفلسفة المغربية".

هذا وفي كتابه "نحن والتراث" يخصص ناقد العقل العربي عنوان موسوم بـ: "الطريق إلى فلسفة علمية برهانية"، والغاية التي أرادها "الجابري" من هذا العنوان هي التعليق على النص السابق، أي الأطروحة القائلة بالطابع العلمي للفلسفة "المغربية"، بالتضاد مع الطابع الكلامي، الإشرافي الهرمسي للمدرسة المشرقية¹

إن موقف "الجابري" وإصراره على إلحاق الغنوص بالفلسفة المشرقية، والإعلاء من شأن الفلسفة المغربية جعله يحاول إثبات أن الفلسفة المغربية قامت على أساس علمي، ويبدو ذلك واضح لأن "الجابري" يرى نفسه ينتمي إلى المغرب. ولو كان ينتمي إلى المشرق لعمل على أبلّسة الفلسفة المغربية وعقلنة الفلسفة المشرقية.

هذا ويتلخص موقف "الجابري" من تلك الأطروحة في قوله: { يقدم لنا ابن طفيل ظهور الفلسفة في الأندلس، وهو يعني الفلسفة العلمية البرهانية، كتتويج لمرحلتين من تطور الفكر العلمي فيها، مرحلة الرياضيات، ومرحلة المنطق والرياضيات"، ومعنى ذلك أن ظهور هذه الفلسفة في الأندلس قد جاء في سياق يختلف تماما عن السياق الذي ظهرت فيه في المشرق، سواء منها فلسفة الإسماعيلية أو فلسفة الكندي والفارابي وابن سينا²

ويُضيف قائلا: { الأمر يتعلق إذا ببداية جديدة، بل بانطلاقة جديدة تختلف نوعيا عن الانطلاقة التي عرفت الفلسفة في المشرق، نقول "نوعيا" ونحن نعني ما نقول، ذلك أنه إذا كانت الفلسفة في المشرق قد تأسست على علم الكلام، أو على الأقل ظهرت في كنفه وترعرعت بجانبه فشاركته مهمته وإشكاليته فإن الفلسفة في الأندلس – فلسفة ابن باجة وابن طفيل وابن رشد – قد تأسست على العلم على الرياضيات والمنطق، مما سيجعل منها فلسفة علمية "علمانية"، كما سنرى لاحقا³

¹ جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي: وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 158.

² محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مرجع سابق، ص ص 173.

³ المرجع نفسه، ص ص 173، 174.

إنَّ "الجابري" يؤكد من خلال هذين النصين على أن الفلسفة المغربية عقلانية لأنها قامت على الرياضيات والمنطق، والفلسفة المشرقية تأسست على علم الكلام، وبالتالي فهي ليست عقلانية، وهنا نتساءل: أليس في علم الكلام ما يسمى بدقيق الكلام الذي يؤكد على الجانب العقلاني في هذا العلم؟

هذا ويعلق صاحب مشروع نقد النقد على هذا النص بقوله أن الممارسة العلمية ما كانت تمثل بحد ذاتها؛ في السياق الإبيستمولوجي "لعلوم الأوائل" أي حصانة ضد اللامعقول بمفهومه الحديث، بل على العكس فقد كان العلم - مفهوما وتطبيقا معا - يدمج به دمجا عضويا قطاعا عريضا من "اللامعقول العلمي"، فلقد كان اللامعقول يتخلل عدة علوم مثل الكيمياء والعدد والتنجيم والفلاحة والطب والهيئة وحتى الهندسة.¹

إنَّ نقد "طرابيشي" "للجابري" يتلخص في تأكيده على أنه إذا كانت الفلسفة في المغرب قائمة على العلوم، فإن العلوم قديما كانت تتضمن جوانب من اللامعقول، إذ كان اللامعقول حاضرا في الكيمياء والطب والفلك... الخ لأن العلم آنذاك لم يكن مثل العلم الحديث أو المعاصر؛ فلا غرابة أن نجد "ابن خلدون" {1406/1332}م قد أدرج في "عداد العلوم الطبيعية" - بالتعارض مع العلوم العقلية - "علوم السحر والطلسمات" وأقر لها - مثلها مثل العلوم العقلية والعديدية - بنصاب علمي حيث يقول: { هي علوم بكيفية استعدادات تقتدر النفوس البشرية بها على التأثيرات في عالم العناصر؛ إما بغير معين، أو بمعين من الأمور السماوية }² وهذا يدل على اختلاط العلم باللامعقول والسحر في العصور الوسطى.

هذا ولقد لاحظ "ابن خلدون" أن الاشتغال "بعلوم النجامة والسحر والطلسمات" جاء رديفا - وليس نقيضا - للاشتغال بعلوم الرياضيات، وذلك بقوله أنه باستثناء "ابن باجة" و"ابن رشد" اللذين سارا في المغرب، على خطى "الفارابي" و"ابن سينا" في المشرق، في الجمع بين العلوم العقلية والعملية، { اقتصر كثيرون على انتحال التعاليم وما ينضاف إليها من علوم النجامة والسحر والطلسمات }³ وهو ما يوضح أن العلوم في العصر الوسيط كان فيها ما هو عقلاني

¹ جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي: وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 159

² عبد الرحمان بن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص 431.

³ المرجع نفسه، ص 418.

مثل الرياضيات، وكان فيها ما هو لاعقلاني مثل السحر والطلسمات، وعليه فإن الفلسفة المغربية الأندلسية قامت على المعقول واللامعقول المخالط له.

من هنا ينبغي الإشارة إلى أن أكبر مجموعة عمل علمية عرفها الغرب الإسلامي في الأندلس؛ كانت هي المجموعة التي التفت حول "مسلمة بن أحمد المجريطي" الذي يقول عنه "ابن خلدون" { إمام أهل الأندلس في التعاليم والسحريات }¹ بمعنى أن أهم عالم كان له أتباع أو نقول أنه أسس مدرسة وصفه "ابن خلدون" أنه إمام أهل الأندلس في السحريات، لذلك يصعب جدا القول أن العلم في الأندلس كان مثل العلم الحديث خاليا من اللامعقول.

هذا ويرى "طرابيشي" أن أوسع التفاصيل عن مدرسة "المجريطي" قد نجدها في "طبقات الأمم" "لصاعد الأندلسي" حيث يقول هذا الأخير { أبو القسم مسلمة بن أحمد المعروف بالمرحيط، كان إمام الرياضيين في الأندلس في وقته وأعلم ممن كان قبله بعلم الأفلاك، وكانت له عناية بأرصاد الكواكب وشغف بتفهم كتاب بطليموس المعروف بالمجسطي، وله كتاب حسن في تمام علم العدد وهو المعنى المعروف عندنا بالمعاملات، وكتاب اختصر فيه تعديل الكواكب من زيغ البتاني، وعني بزيغ محمد بن موسى الخوارزمي وصرف تاريخه الفارسي إلى التاريخ العربي ... توفي قبل مبعث الفتنة في سنة ثمان وتسعين وثلاثمائة 1008م }²

ويضيف قائلا: { وقد أنجب تلاميذ جلة ولم ينجب عالم بالأندلس مثلهم، فمن أشهرهم ابن السمع ... وابن الصفار ... والزهرابي ... والكرماني ... وابن خلدون }³ وقد امتدت هذه المدرسة المجريطية من التلاميذ إلى تلاميذ التلاميذ { ومن مشاهير تلاميذ ابن الصفار ابن برغوث والواسطي وابن شهر وابن العطار ... ومن مشاهير تلاميذ ابن السمع أبو مروان سليمان بن محمد بن عيسى الناشئ ... ومن مشاهير أصحاب ابن برغوث ابن ليث وابن الجلاب وابن حي الحسين بن محمد التجيبي }⁴

¹ عبد الرحمان بن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص 432.

² صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، مراجعة: الأب لويس شيخو اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، دط، بيروت، 1912 ص 69.

³ المرجع نفسه، ص ص 69، 70، 71.

⁴ المرجع نفسه، ص ص 71، 72، 73.

وهو ما يؤكد على أن "المجريطي" كان مدرسة له تلاميذ وتلامذته لهم تلاميذ أيضا كلهم كانوا يعتمدون بعلمته، وهذا العالم كان مشغلا إلى جانب الرياضيات والفلكيات بالسحريات أيضا؛ من منطلق أن السحريات كان يُنظر إليها على أنها علم من العلوم أيضا. من هنا يُثير صاحب مشروع نقد النقد نقطة هامة تتعلق بكتاب "طبقات الأمم" والسبب الذي جعل ناقد العقل العربي لا يستشهد بهذه الأطروحة السابقة الذكر أعني المدرسة المجريطية ويقوم بإغفالها؛ هذه المدرسة الكبيرة التي يستغرق استعراض أعضائها معظم الفصل الذي يخصصه "صاعد" لبيان التسلسل الزمني للأجيال المتعاطين لعلوم الأوائل في الأندلس، إذ لو فعل لانهارت من الأساس أطروحته التعظيمية التي تقول إن {العقل في الأندلس هو العقل المنطقي الرياضي} ¹

إنَّ ما يجب الإشارة إليه هنا هو أن "الجابري" قارئ جيد لـ "ابن خلدون" وهو بلا شك يدرك موقف "ابن خلدون" من "المجريطي"، لذلك قام بإغفال مدرسة "المجريطي"، لأنه لو أن "ابن خلدون" لم يقل عن "المجريطي" أنه عالم سحريات لاستشهد "الجابري" بهذه المدرسة التي لا يمكن إغفالها.

هذا ويرى "طرابيشي" أن العقل في الأندلس هو بشهادة "ابن خلدون" هو العقل "السحري الطلسمي" الذي تولت له التشريع المدرسة المجريطية، حيث يقول "ابن خلدون" {واقصر كثيرون على انتحال التعاليم وما ينضاف إليها من علوم النجامة والسحر والطلسمات ... ووقفت الشهرة ... على مسلمة بن أحمد المجريطي من أهل الأندلس وتلميذه، ودخل على هذه الملة من هذه العلوم وأهلها داخلة، واستهوت الكثير من الناس بما جنحوا إليها وقلدوا أرائها والذنب في ذلك لمن ارتكبه} ²

لكننا لا نوافق "طرابيشي" في قوله أن العقل الأندلسي عقل سحري، حتى وإن كان "المجريطي" قد اهتم بالسحر والطلسمات، فإن ذلك ليس مبررا للقول أن العقل الأندلسي عقل سحري، لأن هناك من اهتم بالرياضيات التي لا علاقة لها بالسحر، فالأجدر أن نقول أن العلم في الأندلس فيه الجانب العقلاني وجانب اللامعقول مثل العلم في المشرق.

¹ جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي: وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص ص، 160، 161.

² عبد الرحمان بن خلدون، مرجع سابق، ص 418.

أما فيما يتعلق بتأخر ظهور الممارسة الفلسفية عن الممارسة العلمية في الأندلس؛ يرى "طرابيشي" أن "الجابري" لم يقدم أية ضمانات لتطور فلسفة مغربية "علمية – علمانية" خالية من اللامعقول المشرقي، ومن المعلوم أنه في المشرق كان العلم هو الذي ظهر قبل الفلسفة، فـ"جابر بن حيان" و"الخوارزمي" و"ثابت بن قرة" أسبق في الظهور من "الكندي" و"الرازي" و"الفارابي" و"ابن سينا"، ثم إن هؤلاء أنفسهم كانوا علماء قبل أن يكونوا فلاسفة.¹

إنّ حجة "الجابري" التي يؤكد من خلالها على أن الفلسفة المشرقية قائمة على الغنوص، والفلسفة المغربية قائمة على العلم، حجة ضعيفة فمن المعلوم أنه في المشرق ظهر العلم قبل الفلسفة، لأن "جابر بن حيان"، و"الخوارزمي" و"ثابت بن قرة" ظهوروا قبل "الفارابي" و"ابن سينا" وغيرهم.

كما أن "الجابري" يصف "ابن رشد" "المغربي" بـ"الفيلسوف المنطقي الرياضي"² والحال أن نقطة الضعف لـ: "ابن رشد" كما يؤكد "طرابيشي" كانت الرياضيات التي لم يكتب فيها، بينما يصف "الجابري" "ابن سينا" بوصف "الإشراقي" و"الغنوصي" و"الظلامي"، وهو الذي خصص للرياضيات مجلدا تاما في موسوعته الشفاء بعنوان "كتاب العلم"³ من هنا ندرك أن وصف "الجابري" لـ: "ابن سينا" على أنه ظلامي وغنوصي هو وصف ظالم كيف لا والرجل خصص مجلدا كاملا للرياضيات في كتابه الشفاء بعنوان كتاب العلم، بينما كانت الرياضيات نقطة ضعف "ابن رشد" ومع ذلك يصفه ناقد العقل العربي بالفيلسوف المنطقي الرياضي.

زد على ذلك أنه في المشرق أيضا بدأت الفلسفة بمنطق "أرسطو" قبل أن تبدأ بالهياتة؛ كما أن "منطق ابن بهريز" و"منطق ابن المقفع" هما اللذان أرسيا حجر الأساس للتقليد الفلسفي في المشرق منذ مطلع القرن الثالث للهجرة، والانطلاقة الفعلية تأخرت إلى القرن الرابع، والجدير بالذكر أن "علوم الأوائل" لم يكن فيها تفاضل بين مختلف المعارف؛ بل كانت متكاملة، والاستقلال بينهما لم يحدث حسب "طرابيشي" إلا ابتداء من قطيعة الحداثة.⁴ فمن المعلوم أن

¹ جورج طرابيشي، نقد العقل العربي: وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 161، 162.

² محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مرجع سابق ص 260.

³ المصدر نفسه، ص 162.

⁴ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

استقلال العلم عن الفلسفة بدأ مع ظهور المنهج التجريبي، حيث تأسس العلم من خلال خرق المسلمات العقلية السكولائية الموروثة عن الأفاويل البرهانية الأرسطية.

بناء على ما تقدم ندرك أنه لا معنى إطلاقاً لقول "الجابري" التوهيمي أن الإنجاز المتميز "للمدرسة المغربية البرهانية" هو أن "العلم سيعود معها، كما كان مع أرسطو، هو الأساس الذي تبني عليه الفلسفة صرحها"؛ فهذا قلب للتراتبية المعرفية الأرسطية التي تقدم "الفلسفة الأولى" أي الميتافيزيقا عن الفلسفة الثانية أي الطبيعة، كما أن الدراسات العلمية لـ "أرسطو" ولاسيما في التاريخ الطبيعي وعلم الأحياء؛ كانت تالية لكتابات الفلسفة، وكما يقول "طرابيشي" بدلاً أن نقول أن الفلسفة كانت مع "أرسطو" علمية، فالأصح أن نقول أن العلم كان مع "أرسطو" فلسفياً.¹

إنّ قول "الجابري" بأن الفلسفة المغربية قامت على أساس علمي، وأن العلم عندها سيعود معها كما كان عند "أرسطو" هو قول غير مبرر، لأنه لا يمكن القول أن الفلسفة كانت عند "أرسطو" علمية، بل العلم عند "أرسطو" كان فلسفياً، من منطلق أن الدراسات العلمية وخاصة علم الأحياء مثلاً كانت تالية للفلسفة عنده.

هذا وبذهب صاحب مشروع نقد النقد إلى أن الوضعية التي وُلدت فيها الفلسفة في المشرق كانت إلى حد كبير انفتاحية "عصر المأمون والواثق والمعتصم، ثم البويهيين والسامانيين في العراق وفارس وخراسان"، على حين أن الوضعية الأندلسية كانت وضعية انغلاقية - علماً أن هذا الانفتاح والانغلاق مبني على الموقف من "علوم الأوائل"، من هنا يمكن القول أن الفلسفة في الغرب الأندلسي وُلدت موؤودة؛ فهي فلسفة لم تعرف الاستمرارية التي حدثت لها في المشرق.²

إنّ المعرفة لا تتطور إلا في المجتمع المتطور، ومن المعلوم أنه في الوقت الذي كان فيه المسلمون أسياد العالم كانت الفلسفة المشرقية تعيش التطور، بينما في الأندلس العكس تماماً عانت الفلسفة من تضيق رجل السياسة والدين عليها؛ ولعل من بين الأسباب التي لم تسمح للفلسفة بالاستمرارية في الغرب الأندلسي واستمرت في المشرق؛ هو اتساق الرقعة الجغرافية في

¹ جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي: وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص ص 162، 163.

² المصدر نفسه، ص 163.

المشرق سمح لها بالانتقال في حالات الاضطهاد في بلاطات السامانيين والبويعيين والفاطميين والإسماعيليين، أما في الأندلس الرقعة كانت ضيقة فلم تتجو الفلسفة فيها إلا في أيام دول الطوائف بعد أن ارتفعت القبضة الخانقة للحكم القمعي المركزي.¹

إنَّ العامل الجغرافي له دور في تطور الفلسفة في المشرق، وعدم تطورها في الأندلس؛ هو أن الرقعة كانت ضيقة وبالتالي يسهل إحكام القبضة عليها من طرف رجل الدين والسياسة؛ من هنا نستنتج مع صاحب مشروع نقد النقد أن تاريخ الفلسفة في الأندلس كان تاريخ انقطاع أكثر منه تاريخ اتصال² والسبب في ذلك أنه لم يكن هناك لا مدارس ولا مجالس تعليم، فهي كانت "للفرد بعد الفرد" كما يؤكد على ذلك "ابن طفيل"؛ وقد نستثني في ذلك مدرسة "ابن مسرة"، ولكنها كما يقول "طرابيشي" كانت مدرسة كهفية لا بالمعنى المجازي للكلمة، بل بالمعنى الحقيقي لها؛ لأنه أُضطر لإقامة مدرسته في الجبل لذلك يعرف بالجبلي.³

هذا ومن أجل أن نقول أن الفلسفة لها حضور في الأندلس يجب أن نبحت عن المدارس فيها، والحال أنه لا وجود للمدارس فيها فهي كانت مرتبطة بالفرد بعد الفرد، لذلك تموت بمجرد موت صاحبها؛ فمثلا في الغرب نجد "ديكارت" والديكارتيون، "هيجل" والهيغلون وهكذا، فأين هم أتباع "ابن طفيل" و"ابن رشد" وغيرهم؟

هذا وتتمثل أهم العوامل الرئيسة والثانوية التي يراها "طرابيشي" متعلقة ببؤس الوضعية الفلسفية في الأندلس في:

أ/ هيمنة الأحادية المالكية الفرعية: حيث أنها سدَّت المنافذ لا أمام "العلوم الدخيلة" من منطق وفلسفة فحسب، بل حتى أمام "العلوم الأصيلة"، من علم أصول الدين وعلم أصول الفقه؛ وحتى علم الحديث، والحال أن الفلسفة لا تنتش إلا في تربة "التعددية"

ب/ هيمنة الوضعية الجهادية: في الأندلس وما تتضمنه من تعبئة أيديولوجية ووجدانية دائمة، والحال أن الفلسفة لا تعيش لها إلا في أجواء الانفراج - على الأقل نسبيا - للعصبية والتوترات.⁴

¹ جورج طرابيشي، نقد العقل العربي: وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 163.

² المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

³ المصدر نفسه، ص 164.

⁴ المصدر نفسه، ص 184.

إنَّ الفلسفة من أجل أن تنتش عليها أن تستفيد من تطور كل العلوم، والحال أن منع الفلسفة والمنطق من الدخول إلى بلاد الأندلس، صَعَّب من مأمورية تطورها؛ كما أن الفلسفة تزدهر في الأجواء التي يسودها العيش المشترك والتفتح. والعامل الموالى يتمثل في:

ج/ التحالف العضوي بين السلطتين السياسية والفقهية الذي بلغ أوجه في العهد المرابطي، ولم تتراخ في العهد الموحي إلا لتضرب بمزيد من القوة؛ مع رضوخ المنصور بمزيد من القوة، والحال أنه خلا حقبة انحلال السلطة المركزية في زمن ملوك الطوائف وحقبة البلبلة الأيديولوجية المعلن للمقصد الظاهري من قبل ثاني خلفاء الموحدين وثالثهم؛ فإنه ما أمكن للفلسفة في الأندلس أن تحقق تراكما تاريخيا هو شرط بقائها.¹

إنَّ التاريخ شاهد على أنه كلما تحالف السياسي مع رجل الدين كانت الفلسفة تعاني، وهو ما حدث في الأندلس لما كان السياسي يحارب الفلسفة من منطلق أنها كفر وزندقة. أما العامل الرابع فوضع له "طرابيشي" عنوان:

د/ النصاب التشريعي للفلسفة في الأندلس الذي أجبرها على أن تكون لا اجتماعية، فزيادة على كونها فلسفة أفراد لا فلسفة نخبة، فلقد جذّرت نفسها سواء من المنظور الاستمولوجي أو من منظور استراتيجية الخطاب في إشكاليات لا اجتماعية: كهف "ابن مسرة"، متوحد "ابن باجة"، جزيرة "ابن طفيل" العزلاء، الطبقة المغلقة لأهل البرهان عند "ابن رشد".² وكأنها فلسفة منعزلة بعيدة عن المجتمع ومشكلاته، لأن الفلسفة مرآة العصر من خلالها يتم معالجة المشكلات المطروحة فيها.

هذه العوامل الرئيسة يمكن استكمالها حسب "طرابيشي" بلمسات أربع هي:

أ/ لم تعاني الفلسفة من اضطهاد فقهاء الأندلس فقط، بل كذلك من اضطهاد عامتها، والحال أن أشرس عوام الأندلس عوام قرطبة، حتى أن السيد "أبا يحيى بن يعقوب بن أبي عبد المؤمن" لما انفصل عن ولايتها قيل له: كيف وجدت أهل قرطبة؟ قال: مثل الجمل إن خفت عنه الحمل

¹ جورج طرابيشي، نقد العقل العربي: وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص ص 184، 185.

² المصدر نفسه، ص 185.

صاح، وإن أثقلته به صاح، ما ندري أين رضاهم فنقصده، ولا أين سخطهم فنتجنبه، وما سَلَطَ الله عليهم حجاج الفتنة حتى كان عامتها شرا من عامة العراق.¹

وهو ما يؤكد على طباعهم القاسية؛ وكون الهجوم على الفلسفة لم يكن من الفقهاء فقط إنما أيضا من العوام لذلك كان الخناق عليها يضيق أكثر فأكثر.

ومن جملة الأسباب الفرعية أيضا:

ب/ تعود هشاشة الوضعية الفلسفية في الأندلس إلى الانعدام التام لظاهرة الترجمة في الغرب الإسلامي، فهو لم يعرف حركة الترجمة كتلك التي شهدتها المشرق في القرون الأربعة الأولى، والحال أنه لم يكن من بين مسلمي الأندلس؛ وعلى الأخص من أنصارها من يتقن اللغة اليونانية اللغة الأم للفلسفة.² ومن المعلوم أن الترجمة في المشرق هي التي سمحت بانتقال الفلسفة إليهم حتى أنه كان بعض السياسيين يشجعون على الترجمة مقابل امتيازات مادية.

هذا ومن بين الأسباب الفرعية أيضا:

ج/ مما أسهم أيضا في هشاشة الفلسفة كون الفلسفة بل علوم الأوائل إجمالا قد ارتبطت اسما بنوع من حركة شعبية عرفت في الأندلس، وكان مدارها المفاضلة بين العجم والبربر، وقد تزعم هذه الحركة "المستعربون" من السكان الإسبان الذين أسلموا، ولم يكن مدار هذه المفاضلة دينيا بل إثنيا.³

ففي مواجهة العصبيتين الكبيرتين العربية والبربرية؛ برزت عصبية ثالثة هي عصبية المستعربين الذين طاب لهم أن يُعَيَّرُوا العرب والبربر ببدائيتهم، وكان واحدا من أهم الناطقين بلسان هذه العصبية الإسبانية "أبو عامر ابن غرسية" وهو من أبناء نصارى البشكنس، سبي صغيرا وربي على العربية والإسلام في كنف مولاة الأمير "مجاهد العامري"، ولقد كتب كتابا بعنوان "تفضيل العجم على العرب"، ولقد فخر بأبناء جلدته ذوي الآراء الفلسفية والعلوم المنطقية الرياضية، وقلل من شأن العربان الذين يرى أنهم لا حظ لهم من علوم الأوائل.⁴

¹ جورج طرابيشي، نقد العقل العربي: وحدة العقل العربي، مصدر سابق، الصفحة نفسها.

² المصدر نفسه، ص 187

³ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

⁴ محمد إبراهيم الفيومي، تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والأندلس، دار الجيل، ط، بيروت، 1997، ص 115.

وعليه فهذا الصراع يجعل الناس يدخلون في شقاق، ولا يسعون إلى تشجيع الإسهامات العلمية بينهم؛ بل كل طرف يقلل من الطرف الآخر ويسعى للانتصار إلى طائفته وعرقه على حساب الفكرة.

إن هذه الرسالة خلفت انتقادات واسعة في أوساط العرب المسلمين وامتدت إلى القرنين السادس والسابع، وكانت توضح أن العرب بأमितهم أدركوا بعلومهم ما أدركه الأوائل بتعاليمهم، وأن البيان العربي قد سد مسد العلم الأعجمي، وأن المتشدين "بالأرستولوقي والأرتماطيقي، والتعاليم المنطقية والموسيقى والفنون الفلسفية والجومطريقي" قد غاب عنهم أن العرب أهل بيان وأربابه، وكيفهم أن القرآن نزل بلغتهم لقهر الشيطان.¹

وآخر نقطة فرعية تتمثل في:

د/ علاوة على هذه الشبهة الشعبوية فلقد أحاطت بالفلسفة وعلوم الأوائل شبهة "كتابية" أو بتعبير أوضح "ذمية"، ولقد اتهم مرسوم "المنصور" المتفلسفين بأنهم أشركوا على الدين الحنيف من "الكتابيين"؛ وكيف قرن الاتهام بالإحياء بأصل ذمي دخيل لـ "ابن رشد" بنفيه إلى "منزل اليهود" باليسانة، والحال أن الفلسفة لم تعان من حضور أهل الكتاب بل عانت من غيابهم أو تغيبهم، فالفلسفة كما يقول "طرابيشي" تكاد أن تكون والتعددية الدينية توأمين، فعندما يختلف الناس في الدين فضابط الاتفاق هو العقل، كما أن الفلسفة لا تزدهر في مناخ يسوده نوع من حرب صليبية دائمة.²

إن مشكلة الفلسفة في الأندلس هو أن الفيلسوف كان يرمى بالكفر والزندقة؛ والحال أن الفلسفة تنتش في تربة التعددية والعيش المشترك والتفتح وتقبل اختلاف الآخر، وليس رمي أي مجتهد بالكفر، وما حدث لـ "ابن رشد" في نكبته خير دليل على ذلك.

إن ما نستنتجه في الأخير هو أن "ابن طفيل" يبرز أن الفلسفة في الأندلس عانت من تضيق رجال الدين عليها، ومن تحريم السياسي لها وعليه فهي لم تجد التربة الخصبة لها – كما هو الحال في المشرق – من أجل أن تتطور، كما أنها كانت فردية فمثلا "ابن باجة" لم

¹ محمد إبراهيم الفيومي، مرجع سابق، ص ص 117، 118.

² جورج طرابيشي، نقد العقل العربي: وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 189.

يكن له تلاميذ، زد على ذلك أن عامة الناس كانوا ينظرون إلى الفيلسوف على أنه زنديق وفاسق، وهو ما لم يساهم في بروز مدارس فلسفية قوية.

ب/ ابن طفيل مبدع "مغربي" للفلسفة المشرقية

من المعلوم أن "ابن طفيل" يستهل كتابه "حي بن يقظان" بفقرات يتحدث فيها عن أسرار الحكمة المشرقية التي تحدث عنها "ابن سينا"، ويؤكد "طرابيشي" أن ناقد العقل العربي في قراءته لقصة "حي بن يقظان" - يؤكد في فقرة خاصة جعل لها العنوان التالي "قراءة أهل المغرب لفلسفة أهل المشرق" - على أنه لم تكن سمعة "ابن سينا" في الأوساط الفلسفية في المغرب على ما يرام.¹ وهناك الكثير من الأسئلة تطرح حول سوء سمعة "ابن سينا" حسب "الجابري" في الأوساط الفلسفية في المغرب.

وتوكيدا على "سوء السمعة" هذه يقوم بـ:

أولاً: يخترع تضامنا - لا وجود له في الواقع التاريخي والجغرافي - بين فلاسفة "المغرب" في مواجهة كبير فلاسفة المشرق "ابن سينا".

ثانياً: يؤسس ازدواجية عضالا بين الوضعية الفلسفية المغربية التي يُؤمّثلها، وبين الوضعية الفلسفية المشرقية التي يُؤبّلسها.

ثالثاً: يُوظف صمت "ابن باجة" ونقد "ابن رشد" ويُحرف في الوقت نفسه شهادة "ابن سبعين"، وشهادة "ابن الإمام" لينطقهم جميعا بازدراء كاذب لـ "ابن سينا".²

من هنا نفهم أنه من أجل أن يُبين "الجابري" أن فكر "ابن سينا" فكر ظلامي يجب أن يؤكد على سمعته، من أجل التأكيد على أطروحته المركزية التي تُؤمّثل الفلسفة المغربية وتُؤبّلس الفلسفة المشرقية؛ لذلك سيخترع تضامنا بين فلاسفة المغرب الأندلس ضد "ابن سينا".

ومع ذلك يسجل ناقد العقل العربي استثناء حيث يقول: { فيلسوف واحد مغربي - أندلسي، اهتم بـ "ابن سينا"، وعلى الخصوص بأسرار حكمته المشرقية: إنه ابن طفيل، صاحب القصة المشهورة، قصة حي بن يقظان }³ وهنا نتساءل هل سيعترف "الجابري" أن "ابن طفيل" تأثر بـ "ابن سينا"؟ لكن لو نفرض أنه يعترف فسيقع في مزالق وتناقضات إذ يجب عليه أن يدرج "ابن طفيل" أيضا في دائرة اللامعقول وهو الأمر الذي لن يقوم به ناقد العقل العربي انتصارا لأطروحته التي تقول الفلسفة المغربية عقلانية والمشرقية غنوصية.

¹ جورج طرابيشي، نقد العقل العربي: وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 195.

² المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

³ محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مرجع سابق، ص 116.

وهنا يتساءل "طرابيشي" لماذا هذا الاستثناء؟ لأن "ابن سينا" حاضر بقوة في قصة "ابن طفيل" ولا يمكن أن يبقى مسكوتا عنه، حاضر في عنوان القصة واسم بطلها: "حي بن يقظان" شخصية سينوية خالصة؛ فحتى وإن لم يكن هو من اخترعها، لكن يبقى هو أول من وظيفها فلسفيا في رسالته المشهورة "رسالة حي بن يقظان"، وحاضر أيضا في شخصيتها الثانويتين: فـ "أبسال" وـ "سلامان" هما من الرموز التي يستخدمها "ابن سينا" في رسالته "في القدر" وفي كتابه "الإشارات والتنبيهات"¹

إنَّ "الجابري" لا يمكن هنا أن يُخفي اهتمام "ابن طفيل" بفلسفة "ابن سينا" لأن هذا الأخير حاضر بقوة في نصوص كتاب "ابن طفيل" "حي بن يقظان"، لذلك لابد أن يجد مخرجا من المأزق الذي يمكن أن يقع فيه وهو الاعتراف بتأثر "ابن طفيل" بـ "ابن سينا" والحال أنه حاضر أيضا في موضوعها: الحكمة المشرقية أو "أسرارها" كما يحلو لـ: "ابن طفيل" أن يقول، وحاضر في الشواهد التي يقتبسها "ابن طفيل" من "ابن سينا" مباشرة، إما في كتابه "الشفاء" أو كتابه "الإشارات والتنبيهات"، وحاضر أخيرا وبالاسم دوما في مدخلها النظري؛ الذي صرح فيه "ابن طفيل" بتبعية تكاد تكون لا مشروطة لفلسفة الشيخ الرئيس.² لذلك كان من المستحيل أن يتجاهل "الجابري" اهتمام "ابن طفيل" بـ "ابن سينا"؛ ولكن هذا الاعتراف الذي جعل ناقد العقل العربي مضطرا للقيام به؛ لم يمنعه من استنفار كامل قوته من "طاقة تأويلية إنكارية"؛ لينفي مديونية "ابن طفيل" لـ "ابن سينا" وتبعيته المصرح بها للحكمة المشرقية. لذلك نجد "الجابري" يقول: { إن ابن طفيل يعرض في قصته تلك لا الحكمة المشرقية كما ذكرها ابن سينا، بل أسرارها. إن الأمر يتعلق إذن لا بآراء ابن طفيل الخاصة، كما ساد ويسود الاعتقاد في ذلك، بل بفهم هذا الرجل وتأويله لفلسفة أخرى هي بالضبط "الحكمة المشرقية" التي ذكرها ابن سينا وأحال إليها دون أن يعرضها واضحة كاملة في كتاب من كتبه³ وهذا النص يؤكد "الجابري" من خلاله أن "ابن طفيل" يبحث عن أسرار الحكمة المشرقية وكأنه يتجاوز "ابن سينا" الذي ذكر تلك الحكمة فقط.

¹ جورج طرابيشي، نقد العقل العربي: وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 196

² المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

³ محمد عابد الجابري، نحن والتراث مرجع سابق، ص 119.

وبضيف قائلًا { ونحن عندما نوّكد هذا لا نرمي من ذلك، إلى نفي تأثر ابن طفيل بابن سينا أو غيره، بل نريد أن نوّكد أنه بالرغم مما قد يكون هناك من تأثير للشيخ الرئيس على ابن طفيل، وعلى الرغم من أن هذا الأخير قد عرض فلسفة ابن سينا عرضاً أميناً محايداً، من دون نقد ولا اعتراض، فإن هذا الفيلسوف الأندلسي لم يكن ينطلق في تفكيره ولا في إشكاليته من ابن سينا }¹

إن هذا ما يؤكّد على أن "الجابري" يؤكّد أنه حتى لو تأثر "ابن طفيل" بـ "ابن سينا" فإن الفيلسوف الأندلسي بحث في إشكاليات فلسفية غير التي بحث فيها "ابن سينا"، وهنا نفهم محاولة تملص "الجابري" من المأزق الذي يمكن أن يقع فيه، لأنه لو يتعرف أن "ابن طفيل" فكر في الإشكاليات نفسها التي بحث فيها "ابن سينا" فسيكون لزاماً عليه إدراج "ابن طفيل" أيضاً في دائرة اللامعقول وهو ما لا يرغب فيه.

هذا وفي نص آخر يقول ناقد العقل العربي { ابن طفيل مغربي، مغربي بكل ما في الكلمة من معنى، يرتبط بابن رشد، وهو الذي قدمه وأبرزه، لكن اللبس الذي وقع هو أن ابن طفيل يقول في مقدمة "حي بن يقظان" إنه سيعرض الحكمة المشرقية كما رآها الشيخ الرئيس ابن سينا، فرسالة حي بن يقظان مكتوبة بقلم ابن طفيل، لكن مضمونها – بتصريح ابن طفيل – هو مضمون الفلسفة المشرقية السنيوية، والذين يحكمون على ابن طفيل من خلال "حي بن يقظان" مخطئون، إن رأيهم هو رأي النظرة المغربية الرشدية²، إن هذا النص الأخير يصر من خلاله "الجابري" على أن "ابن طفيل" مغربي ولا يمكن أن يفكر بالطريقة التي فكر بها "ابن سينا"، لأن "ابن طفيل" حسب اعتقاده مثل "ابن رشد" في طريقة تفكيره.

إنّ أول ما سنلاحظه مع "طرابيشي" عندما نقرأ هذين النصين هو رغبة ناقد العقل المشرقي في قطع حبل السرة الذي يصل "ابن طفيل" المغربي بهذا العقل، ولكن ذلك قد أوصل "الجابري" إلى مفارقة كبرى من حيث لا يدري، إذ تعد قصة "حي بن يقظان" حسب "طرابيشي" واحدة من أكثر الأعمال الفلسفية خصوبة وأصالاً في المدرسة الأندلسية يتجسد على هذا النحو – في القراءة التأويلية الجابرية – من كل مظهر من مظاهر الأصالة والخصوبة ليتحول إلى

¹ محمد عابد الجابري، نحن والتراث مرجع سابق، ص 120.

² محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مرجع سابق، ص 330.

مجرد "عرض أمين ومحايّد" - ولا إبداع شخصي فيه - لفلسفة أخرى هي الفلسفة المشرقية المعزوة إلى "ابن سينا".¹

من هنا نفهم أن رغبة "الجابري" في قطع الصلة بين "ابن طفيل" و"ابن سينا" جعله يقع في مأزق من حيث لا يدري، يتمثل في قول أن "ابن طفيل" قدم مجرد عرض للفلسفة المشرقية عند "ابن سينا" وبهذا يكون ناقد العقل العربي قد حكم على "ابن طفيل" بأنه مجرد ناقل وجرده من أهم سلاح ألا وهو سلاح النقد وسلاح الإبداع الشخصي.

هذا ويؤكد "طرابيشي" أنه زيادة على الإعدام الشخصي لثاني الثلاثة من فلاسفة الأندلس الكبار، فإن القراءة الجابرية لقصة "ابن طفيل" تقدم نموذجاً تاماً لقراءة غير قارئة؛ قراءة يحضر فيها القارئ ويغيب فيها المقروء؛ قراءة إرادوية تُعدم النص قواميته الذاتية، فلا تلتزم بإملائه بل تفرض عليه إملاءها، ولا تتخرج من أن تقوله ما لا يقول، أو حتى عكس ما يقوله.² إذ لو اعتمد "الجابري" على أطروحة وحدوية العقل العربي لقدم قراءة ممتازة لتأثر المغرب بالشرق وإنتاج نصوصاً خصبة قد نستفيد منها اليوم.

وبالفعل لا يتردد "الجابري" في الاعتراف بأنه يقرأ قصة "ابن طفيل" لا على ضوء مشع من داخلها بل على ضوء مشعل من خارجها، حيث يقول: { تلك هي الخطوط العامة التي نقتربها لرسالة ابن طفيل هذه، وهي القراءة التي استوحيناها من فقرة لابن رشد ينسب فيها بصراحة لفلسفة "ابن سينا" المشرقية إلى عقيدة الحرائيين تلك }³ وهنا يتبين لنا أن قراءة "الجابري" هي قراءة أيديولوجية، فالأهم هو قراءة النص وما يحمله من أفكار ونقده من الداخل، وحتى ولو كانت عقيدة "ابن سينا" حرائية فما دخل عقيدته في نصوصه، فالنقد الموضوعي يكون من الداخل، أما أن نحكم على "ابن سينا" بالغنوصية بناءً على عقيدته فهذا ظلم وشطط وافتراء.

إنّ هذه الإحالة إلى "ابن رشد" من طرف "الجابري" - وقوله أنه يجب قراءة "ابن طفيل" على ضوء "ابن رشد" - جعل "طرابيشي" يؤكد أن ناقد العقل العربي الإسلامي لا يرى سوى المنارة الرشدية، لذلك يصر على أن يقرأ "ابن طفيل" لا بالإحالة إلى نفسه وأنه، بل تماماً كما

¹ جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي: وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 197، 198.

² المصدر نفسه، ص 198.

³ محمد عابد الجابري، نحن التراث، مرجع سابق، ص 255.

فعل في موضع آخر مع "ابن باجة"؛ بالإحالة إلى "ابن رشد".¹ إن القراءة الموضوعية الجيدة تكون من داخل النص فلماذا نقرأ "ابن طفيل" على ضوء "ابن رشد"؟ الأجدد أن نقرأه من داخل نصوصه وننقده من داخله لا على أن نسعى لتبويض صفحات "ابن طفيل" بنور "ابن رشد".

والحال أن "طرابيشي" لا ينكر من حيث المبدأ إمكانية قراءة بعدية لـ: "ابن طفيل" بواسطة "ابن رشد"، ولكن هذه القراءة يجب أن تكون قراءة مساعدة وليست قراءة أساسية، كما يؤكد "طرابيشي" أن ما يحول دون قراءة بعدية - ولو ثانوية - في الحالة هذه أن "ابن طفيل" نفسه يصر على أن يقرأ نفسه، وعلى أن يقرأ قارئه؛ قراءة قبلية، فـ"ابن طفيل" يضع نفسه بنفسه على مقاعد المدرسة السينوية مرفودة - وهنا المفارقة - برافد "غزالي".² من هنا نفهم أنه يمكن قراءة "ابن طفيل" بمساعدة "ابن رشد" ولكن هذه القراءة ليست قراءة أساسية، على أنه يجب أن لا نتجاهل أن "ابن طفيل" يرجعنا إلى مرجعيته الفلسفية السينوية وما لها من اتصال مع "الغزالي".

إن "ابن طفيل" يضع نفسه أمام إطارين مزدوجين إطار مرجعي سالب يتمثل بالثنائي "الفارابي" - "ابن باجة" لا يلتقيهما "ابن طفيل" إلا ليفترق عنهما، وإطار مرجعي موجب يتمثل في الثنائي "ابن سينا" - "الغزالي" الذين يريد "ابن طفيل" نفسه، على ما بينهما من افتراق أن يجد صلة وصل بينهما. وهذا ما يُبين أن "ابن طفيل" لا ينتمي إلى المدرسة المغربية البرهانية المزعومة، لأن "ابن سينا" و"الغزالي" كليهما خصم ألد لزعيم المدرسة المغربية البرهانية "ابن رشد"، زد على ذلك أن "ابن طفيل" لا ينتمي إلى "الفارابي" و"ابن باجة" لأنه يرى أن "الفارابي" عرفاني أقل مما ينبغي، ومأخذه على "ابن باجة" أنه برهاني أكثر مما ينبغي.³

لذلك يتبين لنا هنا أن "ابن طفيل" يريد نفسه مع "ابن سينا" و"الغزالي" لذلك سيبحث عن الصلة بينهما؛ وتجدر الإشارة إلى أن كل من "ابن سينا" و"الغزالي" يعدان خصمان لـ"ابن رشد"؛ وسنركز في هذا المقام على علاقة "ابن طفيل" بـ "ابن سينا" من منطلق أن صاحب قصة "حي بن يقظان" تحدث عن أسرار الحكمة المشرقية في هذه القصة.

¹ جورج طرابيشي، نقد العقل العربي: وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 198، 199.

² المصدر نفسه، ص 199.

³ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

هذا ومن المعلوم أن الحضور الاسمي لـ "ابن سينا" في رسالة "حي بن يقظان" كبير، لكن حضوره الفعلي صغير، ففي هذه الرسالة ظاهرة تضخمية سنيوية، علما أن هذا التضخم ليس متعمدا، ولكنه نتيجة حتمية لطبيعة مشروع "ابن طفيل" في بث أسرار الحكمة المشرقية، فـ "ابن طفيل" كتب قصته في سياق مزدوج من الغياب والحضور، تحكم - ولا يزال إلى يومنا هذا - بكل المصائر التاريخية لأسطورة الفلسفة السنيوية المشرقية، سياق من الغياب أولا نظرا ليس إلى الضياع التاريخي لكتاب الحكمة المشرقية بل كذلك إلى ضياع المدلول الجغرافي لصفة "المشرقية".¹

أما ما يتعلق بسياق الحضور فيرى "طرابيشي" أن الضياع المزدوج قد أوجد الشروط الموضوعية لتحول الحكمة المشرقية إلى أسطورة، ولا سيما في إطار الضجة التي أثارها من حولها "السهروردي" المقتول في مسعاه إلى توظيفها باتجاه حكمة الإشراق، أي الحكمة العتيقة التي ما زال أئمة الهند وفارس وبابل ومصر وقدماء اليونان يستخرجون منها حكمتهم، وبمعنى من المعاني نستطيع أن نصف "ابن طفيل" من هذا المنظور أنه "سهروردي المغرب، فلقد استطاع مثله مثل شيخ الإشراق أن ينجز تحويلها إلى حكمة عرفانية، وذلك بالاستناد إلى بطله المتوحد المنقطع في جزيرته عن التراث وعن كل لغة.²

إن رغبة "ابن طفيل" من البحث عن أسرار الحكمة المشرقية هو الاستفادة من تلك الحكمة في المجال الصوفي؛ وهو ما يتجلى في بطله المنعزل في جزيرة؛ وتماما كما أن هذا الإخراج العرفاني لقصة "حي بن يقظان" قد اضطره إلى استبعاد الفقيه والجدلي والأشعري والداعية الأيديولوجي ليستبقي من "الغزالي" العارف الذي وصل، دون أن تطأ قدماء تلك المواصل الشريفة المقدسة؛ ويرى "طرابيشي" أن هذا الإخراج العرفاني سيستبعد المشائي الكبير "ابن سينا"؛ لكي لا يستبقى منه "ولو بالتوهم" سوى العارف الذي عرف وإن لم يكن قد وصل، والذي يجعل "طرابيشي" يقول "ولو بالتوهم" لأن "ابن سينا" أشد استعصاء على العرفنة والصوفنة بما لا يقاس من "الغزالي".³

¹ جورج طرابيشي، نقد العقل العربي: وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص ص 219، 220.

² المصدر نفسه، ص 220.

³ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وكان "ابن طفيل" يرى أن أرقى المعارف هي المعرفة الكشفية، لذلك سيُبقى من "ابن سينا" جانبه العارف ويستبعد جوانبه الأخرى، ويبقى على "الغزالي" لأنه بواسطة التصوف وصل إلى الحقيقة؛ فمن المعلوم أن "ابن سينا" ما أثر عنه قط الميل إلى التصوف، فقد بقي إلى آخر أيام حياته مولعا بشرب الخمر في الليل ليستعيد قوته ويواصل القراءة، فهو رجل قوي المزاج كثير الاضطراب محب للمغامرات مخط في الشهوات ساع وراء اللذات.¹ كل تلك الممارسات التي يقوم بها "ابن سينا" تجعل "ابن طفيل" لا يرى فيه الرجل العارف الذي وصل.

أما "الغزالي" فسيرته الذاتية مختلفة عن سيرة "ابن سينا" كما خطها بنفسه في "المنقذ من الضلال"، فصاحب هذا الكتاب الأخير أنهى حياته متصوفا، ففي سبيل الحصول على العلم اليقيني؛ شك الغزالي في العلوم المبنية على التقليد، ثم شك في المحسوسات وفي الأوليات العقلية، واكتشف اليقين في العلم الكشفي الذي هو نور يقذفه الله في قلب المؤمن "المتصوف"، ولولا هذا العلم الذي هو أشرف العلوم لما استطاع "الغزالي" أن يخرج من أزمتة النفسية.²

هذا وإذا كان "ابن سينا" يتعاطى الخمر والشهوات، فإن سيرة "الغزالي" مختلفة فهذا الأخير شك في مختلف العلوم، ليصل في الأخير إلى أن العلم الكشفي هو أشرف وأرقى المعارف؛ لذلك انتهى "الغزالي" إلى التصوف في أواخر حياته؛ لأجل ذلك سيختاره "ابن طفيل". كما يتمثل الاختلاف بين "الغزالي" و"ابن سينا" في أن صاحب مؤلف "المنقذ من الضلال" يتميز بغزارة المادة المعرفية التي تركها هذا العارف والواصل لمتابعه "ابن طفيل"، بينما لم يترك "ابن سينا" مادة قابلة للتوظيف العرفاني إلا في منتهى الضالة، عنوان كتاب ضائع، إشارات - قابلة قابلية مسرفة للتأويل - إلى مضمونه، وأسماء ورموز خياليين، ونصا يتيما مقتضبا هو "النمط التاسع" من الأنماط العشرة لكتاب "الإشارات والتنبيهات"³

إن "ابن طفيل" يبحث عن المادة المعرفية العرفانية التي سيشغل عليها والمادة المعرفية للعارف "الغزالي" أغزر من المادة المعرفية التي تركها "ابن سينا" لأن هذا الأخير ليس متصوفا مثل "الغزالي".

¹ جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب، دط، بيروت - لبنان، 1989، ص ص 204، 210.

² المرجع نفسه، ص 349.

³ جورج طرابيشي، نقد العقل العربي: وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 221.

إنَّ ضالّة المادة المعرفية السينوية يكاد يصرح بها نص "ابن طفيل" من اللحظة التي يستهل بها رسالة "حي بن يقظان" بالقول: { سألت أيها الأخ الكريم الصفي الحميم ... أن أثبت لك ما أمكنني بثه من أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا، فاعلم أن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بطلبها والجد في اقتنائها.¹ } وهو ما يدل على أن العلم الكشفي يحتاج إلى مجاهدة وصبر وهو ما لم يقم به "ابن سينا".

إنَّ هذا النص يوضح لنا أن الحكمة المشرقية المطلوب بث الممكن من أسرارها ليس لها من نصاب وجودي آخر سوى كون الشيخ الرئيس قد "ذكرها"، وهذا الغياب لكتاب الحكمة المشرقية ماديا يتأكد من خلال قول "ابن طفيل" "إن من أرد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بطلبها والجد باقتنائها"، وهنا يتساءل "طرابيشي" إذا كان "ابن طفيل" يستخدم لوصف الحكمة المشرقية تعبير "ابن سينا" نفسه، فإلى أي حد تتطابق الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ "أبو علي" في مدخل قسم المنطق من كتاب "الشفاء"²؟ إنَّ الحكمة المشرقية تحدث عنها "ابن سينا" فقط، ولم يقل أنه حققها أو جاهد نفسه للوصول إليها وتحصيلها، إنما قال أن تحصيلها يحتاج إلى مجاهدة.

هذا وبالفعل يعود "ابن طفيل" بعد بضع فقرات من مدخل رسالته عن "حي بن يقظان" إلى إيراد كلام عن "ابن سينا" عن كتابه في "الفلسفة المشرقية" ففي حديثه عن الفلسفة في الأندلس التي وصفها بالصقع يقول: { وأما كتب أرسطو طاليس فقد تكفل الشيخ أبو علي بالتعبير عما فيها وجرى على مذهبه وسلك طريق فلسفته في كتاب الشفاء، وصرح في أول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك، وأنه إنما ألف ذلك الكتاب على مذهب المشائين، وأن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بكتابه في "الفلسفة المشرقية"³ }

وبضيف قائلاً: { ومن عني بقراءة كتاب "الشفاء" وبقراءة كتاب أرسطو طاليس ظهر له في أكثر الأمور أنها تتفق، وإن كان في كتاب "الشفاء" أشياء لم تبلغ إلينا عن أرسطو. وإذا

¹ ابن سينا وابن طفيل والسهروردي، مرجع سابق، ص 55، 56.

² جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي: وحدة العقل العربي، مصدر سابق، الصفحة نفسها.

³ المرجع نفسه، ص 61

أخذ جميع ما تعطيه كتب أرسطو وكتاب "الشفاء" على ظاهره من دون أن يتفطن لسره وباطنه لم يوصل به إلى الكمال حسبما نبه إليه الشيخ أبو علي في كتاب الشفاء.¹

من خلال هذا النص يرى "طرابيشي" أن الفلسفة المشرقية الضائع كتابها لا تمت بصلة إلى الحكمة المشرقية التي أثير حولها لاحقا هالة الأسطورة السرية، وما يقله "ابن سينا" يتفق في أكثر الأمور مع قول "أرسطو"، وليس لغير قراءة ذكية تنفذ من ظاهر كتاب "الشفاء" إلى باطنه لتكتشف وجود تباين في الرأي ومخالفة لمذهب المشائين غير قابلة بحال من الأحوال للتصعيد إلى مستوى القطيعة المذهبية، وكم بالأولى المعرفية.²

من هنا نفهم أن كتاب الفلسفة المشرقية الضائع لا علاقة له بالحكمة المشرقية، من منطلق أن مضمونها يتفق مع مواقف "أرسطو"، فهو كتاب ليس عرفاني.

هذا وإذا كان كتاب "الفلسفة المشرقية" قد ضاع ولم يصل على كل حال إلى الأندلس، وإن كان ما هو ماثوث من هذه الفلسفة في كتاب "الشفاء"؛ لا ينم عن الإطلاق مع الأرسطية، فماذا يتبقى في يد "ابن طفيل"، المتصدي لمشروع إعادة بناء الحكمة المشرقية بمعناها "السري" من الأوراق الثبوتية؟ محض إشارات يقتبسها كما تقدم القول من النمط التاسع من كتاب "الإشارات والتنبيهات" الذي يحمل عنوان: "في مقامات العارفين"³

هذا وفي كتاب "الشفاء" لا يتوقف "ابن سينا" عند الطبيعيات أو الإلهيات، بل يقفز مباشرة إلى المدار المتعلق بالتصوف، مذهب أهل العرفان. ذلك أن كل مشروع "ابن طفيل" في رسالته عن "حي بن يقظان"؛ قابل للتعريف بأنه مشروع كتابة عرفانية للفلسفة المشرقية المعزوة إلى "ابن سينا".

يرى صاحب مشروع نقد النقد أن ما يحاوله "ابن سينا" في النمط التاسع هو بالضبط أن يقول ما لا يُقال عن حال العارف الواصل هذه. لذلك يستشهد به "ابن طفيل" استشهادا مطولا به: { وهذه الحال التي ذكرناها وحركنا سؤالك إلى ذوق منها هي جملة الأحوال التي نبه إليها الشيخ أبو علي حيث يقول: " ثم إذا بلغت الإرادة والرياضة حدا ما، عنت له خلصات من

¹ ابن سينا وابن طفيل والسهورودي، مرجع سابق، الصفحة نفسها.

² جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي: وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 222.

³ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

اطلاع نور الحق لذينة كأنها بروق تومض إليه ثم تخمد عنه، ثم إنه تكثر إليه هذه الغواشي إذا أمعن في الارتياض، ثم إنه ليوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض.¹

وبضيف قائلاً: { فكلما لمح شيئاً عاج منه إلى جناب القدس، فيذكر من أمره أمراً فيغشاه غاش، فيكاد يرى الحق في كل شيء. ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكيناً، "فيصير المخطوف مألوفاً، والوميض شهاباً بيناً، وتحصل له معارفه مستقرة كأنها صحبة مستمرة" ... "إلى ما وصفه من تدرج المراتب وانتهائها إلى النيل بأن يصير سره مرآة مجلوة يحاذي بها شطر الحق، وحينئذ تدر عليه الذات العلى، ويفرح بنفسه لما بها من أثر الحق، ويكون له في هذه المرتبة نظراً إلى الحق ونظراً إلى نفس، وإن لحظ نفسه فمن حيث هي لحظة... وهناك يحق له الوصول"²

إن هذا النص المنقسم إلى قسمين يجعلنا نتساءل مع "طرابيشي" هل نحن أمام "بيان اعتقادي"؟ أم نحن أمام "نص تقريرى"؟ هل نحن أمام إعلان بالانتماء إلى المذهب التصوفي العرفاني أم نحن أمام توصيف موضوعي "المقامات العارفين" ولتدرج أحوالهم وصولاً إلى لحظة الوصول؟

والحال أن "ابن طفيل" نفسه يستخدم الفعل "وَصَفَ" في توصيف ما نبه إليه الشيخ الرئيس من أحوال العارفين، وذلك في قوله: "إلى ما وصفه من تدرج المراتب وانتهائها إلى النيل"، والجدير بالذكر أنه ما كان لـ "ابن طفيل" أن يجهل أن "ابن سينا" لم يكن لا من العارفين ولا من الواصلين، بل هو لم يقل أن له تجربة شخصية في التصوف، إنما هذه التجربة أمدّها فقط لصاحب كتاب "المنقذ من الضلال"³ وما دام أن "ابن طفيل" يستخدم جملة "وصف الشيخ الرئيس" فنظن أنها كفيلة بجعلنا نقول أن "ابن طفيل" يدرك أن "ابن سينا" لم يكن من العارفين ولا من الواصلين، وعليه نقول أن "الجابري" لا يحق له القول أن "ابن سينا" عرفاني أو صوفي أو غنوصي.

هذا ويرى "طرابيشي" أن توصيف "ابن سينا" لأحوال العارفين هو من طبيعة نظرية أكثر منها ذوقية، فصاحب مؤلف "الإشارات والتنبيهات" لم يندمج اندماجاً وجدانياً بنصه، بل يفصل

¹ ابن سينا وابن طفيل والسهورودي، مرجع سابق، ص 57.

² المرجع نفسه، ص ص 57، 58.

³ جورج طرابيشي، نقد العقل العربي: وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 224.

نفسه عنه بمسافة من الحياد الموضوعي والبرود العقلي، فالتجربة العرفانية مع "ابن سينا" بمثابة معمل لصياغة المفاهيم، وينبغي التأكيد هنا إلى أن ذلك الوصف الذي أورده صاحب مؤلف "الإشارات و التنبيهات" رغم تقريبيته ودقته فهو لم يستطع الوصول إلى لبها، لأنه بحاجة التجربة الصوفية للاكتواء بنارها، ولعله لو عاش تلك التجربة فعلا لأمسك عن الكلام لأنه لن يستطيع التعبير عنها.¹

من المعلوم أن المتصوفة يقولون "كلما اتسعت الإشارة ضاقت العبارة"؛ ولو أن "ابن سينا" عاش التجربة الصوفية لما استطاع التعبير عن تلك التجربة، والحال أن الشيخ الرئيس يسعى إلى بلورة مفاهيم من خلال تجارب صوفية لمتصوفة آخرين؛ مما يؤكد أنه لم يكن لا عارفا ولا متصوفا.

ومن المعلوم أن الكثير من المتصوفة يقولون أنهم يشاهدون مشاهدات كشفية لا يستطيعون التعبير عنها، لأن كل المفردات "الألفاظ" تقف عاجزة أمام تلك المشاهد التي تنتمي إلى العالم الآخر، يقول "ابن طفيل" { نحن لا نجد في الألفاظ الجمهورية، ولا في الاصطلاحات الخاصة أسماء تدل على الشيء الذي يشاهد هو به ذلك النوع من المشاهدة...لأنه إذا كسي الحروف والأصوات وقرب من عالم المشاهدة لم يبق على ما كان عليه. }² فالمتصوف إذا ما عبر عن ما شاهده فسيصبح شيئا عاديا، أما إذا لم يستطع التعبير عنه فإنه سيحمل قدسية.

هذا ويقدم صاحب مشروع نقد النقد دليلا شبه قاطع على بقاء "ابن سينا" في كلامه عن "مقامات العارفين" خارج موضوعه؛ فلم يحدث قط في الفضاء العقلي للعصر الوسيط بجناحيه العربي الإسلامي واللاتيني المسيحي، أن رُدَّ ما فوق الطبيعي إلى الطبيعي؛ كما فعل "ابن سينا" في مسعاه إلى تفسير كرامات الأولياء، فصاحب مؤلف "الإشارات والتنبيهات" وإن جعل عنوان النمط التاسع "في أسرار الآيات" فليس ذلك ليقف عند باب هذه الأسرار، بل ليحاول النفاذ إلى كنهها محاولا إثباتها والتأكيد على إمكانية تفسيرها عقلا.³

¹ جورج طرابيشي، نقد العقل العربي: وحدة العقل العربي، مصدر سابق، الصفحة نفسها.

² ابن سينا وابن طفيل والسهورودي، مرجع سابق، ص ص 57، 59.

³ المصدر نفسه، ص 225.

إنَّ الذي يؤكد على أن "ابن سينا" ليس متصوفاً هو أنه يفسر مقامات العارفين تفسيراً عقلانياً، ولو أنه متصوف لما استطاع ذلك لأنه سيعجز عن تفسير تلك المقامات، فالمتصوفة لا يجدون الكلمات الكفيلة بالتعبير عن مشاهد الصوفية، وإذا كان الأمر كذلك فالطريق مسدود أمام "الجابري" لإدراج "ابن سينا" في دائرة الغنوص واللامعقول.

إنَّ ما نسجله كنقد لـ: "جورج طرابيشي" هو أنه مثلما يقول "علي حرب" أنه { إذا كان حضور الجابري على ساحة الفكر قد نجم عن "قوة إشكاليته" كما يقر طرابيشي، فهذا اعتراف بما قاله الرجل. ولا معنى عندئذ لأن تكون انتقاداتنا له صادرة عن إرادة القتل والمحو أو مكتوبة بروح سادية عدوانية، فالأحرى أن نقول بدورنا قولنا وإن نصوغ إشكاليتنا الخاصة. وأياً ما يكن فإن ما نقوله هو مقاربات أو قراءات تسهم في إنتاج المعنى ولا تقبض على ماهيته. إذ لا حقيقة جوهرية تقوم بذاتها وتنتظر من يأتي للقبض عليها.¹

إنَّ "الجابري" حاضر بقوة في الفكر العربي المعاصر بفضل قوة إشكالياته، فعلى النخبة المثقفة العربية أن تثبت حضورها أيضاً من خلال قراءتها لنصوص "الجابري" ونقدها نقداً مثمراً من أجل صياغة إشكاليات جديدة لتطوير الفعل العربي المعاصر، على أنه يجب أن يفهم كل مثقف أن إسهاماته الفكرية ما هي إلا مقاربات فهي ليست صحيحة صحة مطلقة، بل إن إسهاماته مفتوحة على النقد ويمكن تصحيحها في كل لحظة.

هذا ويرى "علي حرب" أن { طرابيشي وقف موقف النفي والإعدام الفكري من أعمال الجابري، بقدر ما أراد تصفية الحساب معه، بعدما كان قد قرأه وتأثر به، والتصفية أكانت مع الغير أم مع الذات، هي إعدام الموجود، في حين إن النقد المنتج والبناء، هو على الأقل إخراج الممكن مخرج الوجود، بالبحث عن شروطه أو بالاهتداء إلى المنهج المفضي إليه، أما نقد النقد تغيير لعبة الممكن بخلق عالم فكري جديد تتغير معه جغرافية المعنى وأنظمة المعرفة، بقدر ما تتغير علاقات القوة وخارطة الأشياء. بهذا المعنى كل نقد هو تفكيك لأبنية الواقع ورابطه، من أجل إعادة تركيبها على نحو جديد.²

¹ علي حرب، الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، مرجع سابق، ص 180.

² المرجع نفسه، ص 181.

إننا لا نوافق "علي حرب" أن نقد النقد لـ: "طرابيشي" هو عبارة عن تصفية حساب مع "الجابري" لأننا لا نعلم نوايا الرجل، لكن من جهة نقول أن "طرابيشي" بدوره أسهم في فتح المجال أمام المثقفين ليقولوا عنه أنه قام بتصفية حساب مع "الجابري" وغير ذلك من الكلمات القريبة من حيث الدلالة مع كلمة "تصفية حساب"؛ لأنه وفي كل مرة يقدح في فكر ناقد العقل العربي كقوله أنه محرّف ومزيّف للحقائق... الخ.

• نتائج:

من خلال ما تقدم نستنتج أن "محمد عابد الجابري" حسب "طرابيشي" أوقع نفسه في مزلق وتناقضات؛ فهو يصنف الفلسفة الإسلامية إلى فلسفة مغربية عقلانية، وفلسفة مشرقية غنوصية هرمسية؛ فهو لم يعتمد على معايير علمية موضوعية؛ لذلك فهو مؤسس للابستمولوجيا الجغرافية بامتياز.

إن أهم فيلسوف عقلاني أخرج ناقد العقل العربي حسب "طرابيشي" وأسقط كامل خططه لأبلسة الفلسفة المشرقية هو "ابن سينا"، فالمفكر المغربي وضع نصب عينيه وقبل أن يبدأ مشروعه الفكري أنه يجب اثبات أن الشيخ الرئيس ممثل للفكر الظلامي الخرافي؛ وإلا ستهار أطروحته التي ترى أن الفلسفة المشرقية غنوصية وهرمسية.

إن كل فكر فلسفي أو بالأحرى مشروع فلسفي له حدود وله مكاسب، ويجب أن نصح الأخطاء لنطور المشروع أكثر؛ هذا من جهة ومن جهة أخرى نستفيد من المكاسب، ومشروع "ابن سينا" كغيره من المشاريع له حدود وله مكاسب، ولا يستقيم أن نقول أن "ابن سينا" ممثل للفكر الظلامي؛ فهذا يمثل قدحا وتقليلًا من إسهامات الرجل الفلسفية والعلمية، فالشيخ الرئيس طبيب له إسهامات قيمة في مجال الطب؛ والدليل على ذلك مكانته عند الغرب.

من المعلوم أن المعرفة ليست واحدة فهي متنوعة ومختلفة باختلاف موضوعاتها، فلئن خصص الشيخ الرئيس موضوعات في الفلسفة الصوفية الاشرافية؛ فإن ذلك أمر إيجابي لأن الرجل موسوعي الفكر، والتنوع غنى؛ وحتى ولو كانت تلك المواضيع التي بحث فيها تتدرج في المجال الميتافيزيقي؛ فإن ذلك مفيد للفكر؛ لأن التاريخ يشهد أن الميتافيزيقا لها دور في تطور الفكر العلمي الغربي.

إن الذي يُحسب لصاحب مشروع نقد النقد هو قراءته الدقيقة لكتب "الجابري" وتصحيحها؛ كما أنه يمكن إنكار دور ناقد العقل العربي في الفكر العربي المعاصر؛ لكن ما قام به "طرابيشي" يجب تثمينه؛ فمثلا في تحريره عن صحة ما يستشهد به "الجابري"، اكتشف أن هذا الأخير استخدم فكرة خاطئة عن إخوان الصفاء وقال أنهم ضد الفلسفة والمنطق؛ ولكن عودة "طرابيشي" إلى رسائلهم تبين له مغالطة "الجابري" لقراءته؛ وأن إخوان الصفاء ليسوا ضد الفلسفة والمنطق.

إن إدراج "الجابري" "ابن سينا" في قائمة الفكر الظلامي الغنوصي، وإدراج "ابن طفيل" في قائمة العقلانية أمر غير مبرر، فـ "ابن طفيل" صاحب مؤلف يتيم، خلافاً لـ "ابن سينا"؛ كما أن "ابن طفيل" في كتابه "حي بن يقضان" تأثر بـ "ابن سينا" ولقد قدم لنا "طرابيشي" حججا على أن صاحب كتاب "حي بن يقضان" تأثر بالتصوف وعلم الكلام والسبائيات التي يريد أن يلصقها ناقد العقل العربي بـ "ابن سينا" من أجل التأكيد على حجته؛ فكيف يرمي بها "ابن سينا" ولا يرمي بها "ابن طفيل"؟

هذا وفي قراءة "طرابيشي" للفلسفة في الأندلس قال أن العقل الأندلسي عقل سحري؛ من منطلق أن المجريبي أسس مدرسة في علم الفلك، وهو أيضا يهتم بالسحر والطلسمات؛ ونحن إذ نوافق "طرابيشي" في قوله أن "المجريبي" اهتم بالسحر؛ إلا أننا لا نوافق في قوله أن العقل الأندلسي عقل سحري، لأن العقل الأندلسي ليس "المجريبي" فقط، إنما هذا العقل فيه جوانب المعقول وجوانب اللامعقول.

إنَّ قراءة "الجابري" لـ "ابن سينا" هي حسب "طرابيشي" قراءة أيديولوجية تحكم على النص من الخارج؛ وليس من الداخل، لأن الرجل حكم على "ابن سينا" بالغنوص بناء على عقيدته الحرائية؛ وليس انطلاقاً من نصوصه، فالنص شيء والعقيدة شيء آخر.

الفصل الرابع: قراءة طرابيشي للتيارات القارئة للتراث

❖ مدخل تمهيدي

❖ 1/ موقف طرابيشي من قراءة التيار الماركسي للتراث

✓ أ/ الماركسية والتراث

✓ ب/ نقد طرابيشي للمثقف الماركسي

❖ 2/ قراءة التيار القومي للتراث

✓ أ/ التيار القومي العلماني زكي الأرسوزي أنموذجا

✓ ب/ التيار القومي الإسلامي محمد عمارة أنموذجا

❖ 3/ التيار العلمي والهاجس الأيديولوجي - زكي نجيب

محمود أنموذجا -

❖ نتائج

• مدخل تمهيدي:

تُعدُّ مسألة التراث من أهم المسائل التي بحث فيها الفلاسفة، ولقد اهتمت الأنثولوجيا العربية اهتماما بالغا للتراث، وكثيرا ما ارتبط التراث بمسألة التقدم، وبرزت العديد من الأسئلة التي يمكن ردها إلى سؤال جوهري هو كيف يمكن أن نقرأ التراث؟ وماذا يمكن أن نأخذ منه؟ لقد درس "طرابيشي" العديد من التيارات القارئة للتراث وهي: التيار الماركسي؛ فمن المعلوم أن الماركسية لها فلسفة خاصة بها تنتصر للطبقة المهمشة والكادحة؛ وعليه فإن ما ستأخذه من التراث سيكون خادما لتلك الطبقة؛ وهنا نتساءل ألا يمكن لهذه الطريقة التي تأخذ جزءا من التراث وتغبر جزءا آخر أن ترمي بالعقل العربي إلى غياهب التخلف؟ ألا يمكن أن يكون ذلك الجزء المقبور مفيدا للعقل العربي؟

إنَّ التيار الماركسي سيأخذ جزءا من التراث الذي يتوافق مع الأيديولوجية الماركسية ويذر ما لا يتوافق معها، وهذا الانتقاء سيعالجه المفكر السوري وسنعرضه في هذا الفصل.

هذا ويُعدُّ التيار القومي من التيارات القارئة للتراث فإذا كانت الماركسية تسعى إلى تحقيق النقاء الطبقي؛ فإن التيار القومي يسعى إلى تحقيق النقاء القومي، وهو ما يفسر دفاع "زكي الأرسوزي" عن القومية وقوله أن التراث يجب أن يُطهَّر من المستعربين، فهل تأثير المستعربين في التراث سلبي؟ وهل الأغيار لا يستطيعون التعبير عن الدين مثلما يعبر عنه العرب حتى ولو أتقنوا اللغة العربية؟

إنَّ التيار القومي يسعى إلى البحث عن الأفكار التي سببت الانحطاط ليقوم باستئصالها؛ لكن ماذا لو كانت تلك الأفكار التي يعتقد التيار القومي أنها ليست صحيحة - لأن المستعربين أصحابها - صحيحة فعلا؟

هذا ويرى "محمد عمارة" أن أسباب الانحطاط تكمن في أن الأقوام الآخرين كالفرس والترك يرفضون التعريب والتخلي عن لغتهم، فهل من أجل أن ينتصر الإسلام يجب تعريب كل من ينتمون إليه؟ أليس الدين الإسلامي هو الدين الذي أنزل للناس كافة وما اللغة إلا وسيلة لفهم الدين بصورة أكثر دقة فقط؟ ألا يمكن للضغط على الأقوام الأخرى لتعريبهم أن يُؤلِّد تيارات حاكمة على العرب تسعى إلى تشويه الإسلام؟

إنَّ "زكي نجيب محمود" ممثل الوضعية المنطقية في الوطن العربي، قضى حياته في البحث في الفكر الغربي باستثناء أواخر حياته؛ حينما عاد لقراءة التراث العربي الإسلامي، فهل

تلك السنوات القليلة من أواخر حياته كافية لقراءة التراث العربي الإسلامي؟ ألا يمكن أن نقول عن قراءته أنها ليست عميقة؟ لأن "نجيب محمود" بنفسه قال بأنه قرأ التراث على عجلة؟ وهل يمكن قراءة التراث وفق التيار الوضعي المنطقي الذي يتبناه "زكي نجيب محمود"؟ هي أسئلة وغيرها سنحاول معالجتها من خلال هذا الفصل.

1/ موقف طرابيشي من قراءة التيار الماركسي للتراث

أ/ الماركسية والتراث

إنَّ المنهج الماركسي في قراءة التراث هو منهج إسقاط أيديولوجي؛ حيث أن هذا المنهج حسب "طرابيشي" ينصب نفسه جراحاً؛ يريد إخضاع التراث لعملية جراحية ليستأصل منه ما يعتقد أنها أورامه الخبيثة؛ التي قد لا تكون إلا أعضاء الأكثر حيوية، وهنا تكمن خطورة منهج الإسقاط الأيديولوجي، فهو منهج ليس أعمى فقط، بل يستعين بدل العكاز بمبضع.¹ والحال أنه يحدث أن يخطأ هذا المنهج الماركسي ويقوم بقتل أفكار يظن أنها غير مفيدة أو تعيق تقدم الفكر، وهي في الأساس مفيدة؛ إنما هي فقط لا تتوافق مع الرؤية الماركسية.

هذا ويرى صاحب مشروع نقد النقد أن من أسهم في مداورة المنهج البضعي أو البتري هم المتفقون الملتزمون بالرؤية الماركسية للعالم، ويعتقد "طرابيشي" أن "لينين" **Lénine** {1924/1870}م هو أول من دعا إلى التعاطي مع التراث بمنهج البضع من خلال مناقشاته في مطلع القرن مع الشعبويين الروس، فردَّ عليهم لأنهم نصَّبوا أنفسهم حماة للتراث ورموا خصومهم من الماركسيين بالعدمية التراثية.²

هذا ولقد ردَّ "فلاديمير إلتش" مؤكداً أن الأتباع الروس لـ "ماركس" هم أيضاً أوفياء للتراث، ولكن ليس لكل التراث بل لكل ما هو حضاري وديموقراطي وعقلاني، ومنها نفهم أن المسألة الأساسية للتراث هي ماذا ينبغي أن يؤخذ من هذا التراث وماذا ينبغي أن يترك؟³ فهذه النزعة التشطيرية حسب "طرابيشي" في الموقف من التراث كان لها ما يبررها؛ لم يكن "لينين" باحثاً؛ بل كان مناضلاً ولم يكن يهمه من التراث حقيقته التاريخية؛ بل قابليته للتوظيف في الصراع الأيديولوجي التي هي بالضرورة قابلية جزئية.⁴

هذا ومادام أن "لينين" ليس باحثاً بل مناضلاً، فإن هدفه كان استخدام المنهج الماركسي؛ بُغية تحقيق الهدف السياسي الذي يريد تحقيقه.

كما أن "لينين" يرى أن تاريخ البشرية هو تاريخ نشوء وتفاقم وحل أكثر التناقضات تبايناً، وهذه التناقضات في المجتمع الطبقي هي التناقضات بين القوى المنتجة والعلاقات الإنتاجية؛

¹ جورج طرابيشي، مذبح التراث في الثقافة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص 13

² المصدر نفسه، ص 13.

³ المصدر نفسه، ص ص 13، 14

⁴ المصدر نفسه، ص 14.

الفصل الرابع: قراءة طرابيشي للتيارات القارئة للتراث

بين البناء الفوقي؛ بين الطبقات الحاكمة والجماهير المظلومة، وبين مختلف عناصر البناء الفوقي في حد ذاته.¹

من هنا نفهم أن نظرة "لينين" إلى التراث نظرة مادية وأنه حقل من الصراع، بمعنى ما ينسجم مع توجهات الماركسية؛ يأخذون به وما لا ينسجم مع تلك التوجهات يتركونه؛ والحال أن الماركسيين العرب طالما رماهم خصومهم بالعدمية التراثية؛ ردوا هم أيضا بإحياء الموقف اللينيني من التراث؛ مؤكدين أنه لا يمكن رمي التراث كله أو الأخذ به كله؛ إنما التراث حقل للصراع ومن هنا تبرز حتمية التشطير وحتمية توظيف جزء من التراث في مواجهة جزئه الآخر وفي مواجهة كلية مع الخصم الأيديولوجي.

هذا وعلى الساحة الثقافية العربية وفي ندوة "أزمة الديمقراطية في الوطن العربي" التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، ونشر أعمالها في مؤلف يحمل العنوان نفسه؛ وصدر في عام 1984م، أثارت ورقة العمل التي قدمها المفكر الماركسي "سمير أمين" تحت عنوان "إشكالية الديمقراطية في الوطن العربي" سلسلة ردود أفعال عنيفة وألصقت بالكاتب صفة "العدمية التراثية".²

هذا ويقدم "سمير أمين" نفسه مفكرا ماركسيا وفيما للمشروع الماركسي؛ الذي لا يزال يرى فيه الأفق التحديثي الوحيد للمجتمعات الجنوبية، أو الأطراف على حد تعبيره، ولقد اهتم هذا المفكر بمراجعة التجريبتين السوفييتية والصينية ومآلات الثورات القومية، وحركات التحرر الوطني.³ وهو ما يبيّن ماركسية هذا الرجل؛ ولقد ردَّ "سمير أمين" على الذين اتهموه "بالعدمية التراثية" بالقول { فهم البعض أنني من أنصار "التغريب الصريح"، وبالتالي أنني أرفض التراث كليا، بل وربما أحتقره. هذا غير صحيح، وناتج عن سوء فهم. فكل ما قلته في هذا الصدد هو أن هناك جناحا من البورجوازية يدعو إلى "التغريب الصحيح" وأن محاولاتها قد فشلت، بالتحديد لأنها احتقرت التراث كليا }⁴

¹قسطنطين زارودوف، اللينينية وقضايا الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية في الظروف الراهنة، دار التقدم، دط، موسكو، 1975، ص ص 91، 92.

²جورج طرابيشي، مذبح التراث في الثقافة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص 14.

³السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، 2010، ص 58.

⁴نقلا عن: جورج طرابيشي، مذبح التراث في الثقافة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص 15.

إنّ هذا النص يوضح أن "سمير أمين" لا يرفض التراث كلياً كما يدّعي خصومه، كما أنه لا يحتقره، إنما هو فقط أشار إلى أن البرجوازية هي التي احتقرت التراث كلياً، وهي التي تدعو إلى رفضه.

يذهب صاحب مشروع نقد النقد إلى أنه قد يُقال أن "سمير أمين" ليس ماركسياً بل أنهم فقط؛ لذلك يأخذ "طرابيشي" ماركسياً آخر أكثر تمسكاً بالماركسية وهو "توفيق سلوم" صاحب مؤلف "تحو رؤية ماركسية للتراث العربي"، الذي يستعير استعارة حرفية الأطروحة الأساسية لـ "لينين" في مناظراته مع الشعبويين الروس حول المسألة التراثية.¹

هذا وفي كتابه: "تحو رؤية ماركسية للتراث العربي" يقول "توفيق سلوم" { أنصار المادية التاريخية يطمحون لأن يكونوا - على حد تعبير لينين - هم الحافظين للتراث والأكثر أمانة له، ولكن هذه الأمانة ليست للتراث كما يحلو لبعض أنصار النزعة السلفية والماضوية. ففي ظروف المجابهة مع الاستعمار والصهيونية، والتمزق الطائفي والتشتت القومي، والجهل والظلم، نتوجه إلى التراث لنستلهم منه، قبل كل شيء الأفكار والمذاهب والأحداث، والمواقف التي تشدّز الهمم وتعبئ الصفوف بما يخدم التصدي للعدوان والاحتلال، وتعزيز الوحدة الوطنية والقومية وإشاعة التسامح الديني والطوائفي، ومحاربة الظلاميات والخرافات، وإعلاء شأن العقل والعلم، والانتصار للذين "استضعفوا في الأرض"²

إنّ هذا النص يؤكد أن "توفيق سلوم" يرى أن العودة إلى التراث يجب أن تكون بغرض الأفكار والمذاهب والأحداث والمواقف التي تُقوّي الإرادة من أجل التصدي للعدوان، وتعزيز الوحدة الوطنية، وإشاعة التسامح الديني والطائفي، من منطلق أن الصراع الطائفي يُضعف الوحدة الوطنية، كما يجب محاربة الظلاميات والخرافات، وإعلاء شأن العقل والعلم، والانتصار للمستضعفين في الأرض.

هذا ويعلق "طرابيشي" على هذا النص بالتأكيد على أن صاحبه يريد تحويل التراث إلى "سلاح من أسلحة أيديولوجيا الكفاح"، فصاحب النص يريد من خلال هذا النص إحياء ما ينطوي عليه التراث من عناصر وجوانب قريبة من أيديولوجيا الطبقة العاملة، وخاصة منها المادية والديموقراطية والاشتراكية، فهو لا يتردد في إعلان الهدف الأكبر والذي هو "التوظيف

¹ جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص ص 15، 16

² نقلاً عن: المصدر نفسه، ص 16.

النضالي" للمعرفة التراثية؛ بـغية استلهاً العناصر العقلانية والثورية لسحب البساط من تحت المتاجرين بالدين والتصدي للسلفية الظلامية.¹

إن الانتصار لطبقة على حساب طبقة أخرى هو انتصار أيديولوجي، وعليه فالقراءة للتراث ستكون أيديولوجية لأن القراءة الماركسية ستأخذ ما يتوافق مع المادية والاشتراكية؛ وستترك؛ وربما ستحتقر الأفكار الأخرى التي قد تكون صحيحة ومفيدة، لذلك يرى "طرابيشي" أن القراءة الماركسية للتراث ليست قراءة علمية؛ لأن القراءة العلمية تنتصر للفكرة الصحيحة وللحقيقة وليس للأيديولوجيا.

يذهب "طرابيشي" إلى أن هذا التوظيف النضالي للتراث قد يدخل في تعارض مع الوظيفة المعرفية بحد ذاتها، ويقترح صاحب "الرؤية الماركسية للتراث العربي" مخرجين لتفادي هذا التعارض، الأول فصل العلم عن الأيديولوجيا، وذلك لن يتأتى إلا بالتمييز بين مهمتين: التأريخ للتراث، وتوظيفه في المعركة الأيديولوجية الراهنة، في الصراع الفكري والسياسي الحالي، ولكن حسب "طرابيشي" صاحب الرؤية الماركسية هنا يؤسس لازدواجية منهجية، وقطبي هذه الازدواجية لا يقبلان التوفيق بينهما.²

كما أن هذه الازدواجية مرفوضة أخلاقياً، وفضلاً عما ينطوي مثل هذا الفصل بين العلم والعمل من صعوبة منطقية ضمن إطار المرجعية المادية التاريخية نفسها، بالنظر إلى أن الماركسية تتولى تعريف نفسها بنفسها على أنها "الأيديولوجيا العلمية" بامتياز واحتكار، فإن تلك الازدواجية قد لا تكون كافية للخروج من المأزق.³

أما المخرج الثاني فيرى "طرابيشي" أنه يقوم على ازدواجية أفطع من الأولى هي ازدواجية الحقيقة نفسها؛ بين حقيقة تاريخية هي برسم العلماء "حقيقة أيديولوجية" أو "دعائية" هي برسم الجماهير، يقول "توفيق سلوم" { نستطرد بهذا الصدد فنقول: ما أضر العلمية والأكاديمية والمبدئية في أمور ومناسبات كهذه، آلاف من رفاقنا يتعرضون للتكيد في السجون، ثم يأتي أحدنا فيهدي إلى ضحايا التعذيب العصري في معتقلات الفاشية والرجعية العربية " بحثاً له

¹ جورج طرابيشي، مذبح التراث في الثقافة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص 17.

² المصدر نفسه، ص 18.

³ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

حول تاريخ التعذيب في الإسلام... فبدلاً من استخدام التراث الإسلامي لترسيخ قناعات جمهور المؤمنين حول رفض الدين للتعذيب نحاول زعزعت هذه القناعات الإنسانية.¹

من هنا ينبغي الإشارة إلى أن استخدام هذه الدراسة عن تاريخ التعذيب في الإسلام لا تعدو أن تكون هي نفسها "توظيفاً نضالياً" للتراث، ولكن باتجاه سلبي، وهذا لأنه يريد التمكن من وعي الجمهور وتهيئته لتقبل المجتمع الاشتراكي المنشود. كما أن ما نفهمه أن صاحب الرؤية الماركسية لا يتردد في أن يعلن أن الهدف الأكبر الكامن وراء استراتيجيته الثقافية هو التوظيف النضالي للتراث وللمعرفة التراثية من منطلق استلهاً العناصر العقلانية والديموقراطية والثورية في تراثنا... الخ.²

¹ جورج طرابيشي، مذبح التراث في الثقافة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص 19.

² مصطفى خضر، النقد والخطاب محاولة قراءة في مراجعة نقدية عربية معاصرة - دراسة - منشورات إتحاد الكتاب العرب، دط، دمشق، 2001، ص 103.

ب/ نقد طرابيشي للمثقف الماركسي

يرى صاحب مشروع نقد النقد أن المثقف هو بالتعبير المجازي المعروف ملح السلطة؛ فإن فسد الملح فبماذا يملح؟ وبتعبير مرادف إن المثقف هو الناطق بلسان المثال، والمثال يستمد فاعليته وأخلاقيته معا من تعاليه على الواقع، ولكن عندما يزعم المثال نفسه أنه صار واقعا، فما الضابط الذي يمكن أن يضبطه؟ ولتوضيح الأمر أكثر يشدد "طرابيشي" على أن وظيفة المثقفين هي إنتاج يوطوبيا؛ ولكن يجب أن تبقى يوطوبيا؛ والحال أن الخطيئة المميتة للماركسية هي أنها أرادت نفسها واقعا.¹

هذا وكمثال على ذلك يمكن أن نستدعي "أفلاطون" الذي كتب كتاب الجمهورية؛ ووضع تصورات الخاصة لبناء الدولة والمجتمع؛ لكن إذا ما أصبح بعض المثقفين يدافعون على الفكرة التي مفادها أن "جمهورية أفلاطون" حقيقة واقعية فهذا يكمن الخطأ؛ فالمثقف ابن عصره؛ يسعى لحل المشكلات التي يصادفها مجتمعه، ويقدم مقاربات حلولية مثالية؛ يحاول فيها تقديم أفضل تصور لمجتمعه ودولته؛ ولكن تبقى تلك التصورات مجرد أفكار وليست واقعا.

إنَّ الأمر لم يتوقف عند هذا الحد؛ فاليوطوبيا الماركسية ميزت نفسها عن كل يوطوبيا أخرى بافتراض نفسها أنها "واقعية" و"علمية"، ودمغت بازدراء سائر اليوطوبيات المتقدمة عليها بأن قدرها أن تبقى "طوباوية"؛ يصدق ذلك على يوطوبيا "أفلاطون" أو "الفارابي" أو "توماس مور"، والحال أن جمهورية "أفلاطون" أو مدينة "الفارابي" الفاضلة أو يوطوبيا "توماس مور"؛ ما كانت لتكون في الممارسة التطبيقية أقل قسوة وعنفا من اليوطوبيا الماركسية لو قيض لها أن تشق طريقها إلى حيز التطبيق العلمي.²

هذا ويبرر "طرابيشي" موقفه من اليوطوبيا من خلال رؤيته التي تتلخص في أن اليوطوبيا بمثابة القنبلة الذرية؛ ما وجدت إلا لكي لا تستعمل فكما أن الأذى الكلي أشد بما لا يقاس من أي أذى جزئي قد يراد تلافيه عن طريق استعمالها؛ وكذلك فإن الشر الذي يمكن أن ينتج جراء تطبيق اليوطوبيا بصورة حتمية هو أكبر؛ ولا يمكن قياسه بأي شر يراد حذفه من الوجود عن طريق إخراجها هي نفسها من الحيز إلى الوجود.³

¹ جورج طرابيشي، هرطقات 1، مصدر سابق، ص 117.

² المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

³ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

يرى صاحب مشروع نقد النقد أنه ليس أجمل وليس أكثر مثالية من اليوطوبيا؛ ولكن هذا الكائن الخيالي النبيل والمثالي سيتكشف، في حال خروجه من معمل الخيال إلى مختبر الحياة والواقع، وعلى الرغم من المأساوية التي تواكب بالضرورة سقوط أي مثال وأية يوطوبيا؛ فإنه يبقى في كل ما حدث عزاء للمتقف، ولئن تكن الأنتلجنسيا هي المسؤولة عن خلق ذلك الكائن الفرانكشتاني؛ فإليها يعود الفضل في كشف فرانكشتاينية ذلك الكائن؛ وتفكيكه وإزالته من الوجود.¹

هذا وينبغي الإشارة هنا إلى أن "طرابيشي" كان ذات يوم ماركسيا ولكن تخلى عن الماركسية في محطة من محطاته، وذات مرة رد على رد لكاتب آخر - زميل كما يتوجه إليه - يدعى "فاضل السلطاني" حيث يقول: { ذلك أنني كنت أنا أيضا كما يعلم الزميل، في يوم من الأيام ماركسيا، ومعنى ذلك أفهم تماما ما قاله الزميل وكل ما أراد أن يقوله أيضا، ولأبادر حالا إلى طمأنته: فلو أنني كنت لا أزال مثله ماركسيا، بطبعة أو بأخرى من طبعات الماركسية - لا يهم - لكنت رددت على نفسي بنفس رده، أو في أبعد الأحوال بشبه رده }²

نفهم من خلال هذا القول أن صاحب مشروع نقد نقد قارئ جيد للماركسية؛ وخبير جيد بالبيت الماركسي؛ وهو يعلم بكل ما يتعلق بهذا البيت من بداية بنائه إلى غاية تأثيثه؛ واكتشافه أن هذا البيت لا يصلح للعيش فيه؛ هو ما دفعه لهجرانه؛ وبالطبع فالرجل له الأسباب الكفيلة والتي دفعته لإمضاء شهادة الطلاق مع الماركسية.

إن إخضاع "طرابيشي" الماركسية للنقد والمساءلة تمخضت عنه جملة من الأسئلة من بينها؛ أليس هذا الدفاع عن الماركسية معناه أننا عندما نكون ماركسيين لا نفكر؛ بل نتوب الماركسية نفسها عندما مناب التفكير، مثلها مثل النص المقدس بالنسبة إلى اللاهوتي؟ فكل ما قاله الزميل الناقد لمفكرنا يمكن أن يقوله أي ماركسي آخر، وهذا الإلغاء للفكر الشخصي هو الأيديولوجيا، و"طرابيشي" شخصا لم يتخل عن الماركسية إلا عندما اكتشف أنها أيديولوجيا.³

إن الماركسي حينما يعتنق الماركسية يصبح مدافعا شرسا عليها؛ وكأنه سيسلم بأفكار الماركسية؛ دون أن تكون له إمكانية إعادة التفكير في الماركسية؛ وعرض أفكارها على النقد، وكأن الماركسية بمثابة وصاية على الفكر الإنساني مانعة للتفكير بالتححر وقامعة لكل تفكير

¹ جورج طرابيشي، هرطقات 1، مصدر سابق، ص ص 117، 118.

² جورج طرابيشي، هرطقات 2، مصدر سابق، ص 142.

³ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

شخصي، وكل الماركسيين سيتلونون بلون واحد، ولن يكون هناك مجال للتفكير الإبداعي المحلل للواقع.

هذا ويُعرّف "طرابيشي" الأيديولوجيا على أنها "حجاب حاجز بين الوعي والواقع"، فالرجل يقر أن فكره الشخصي ما عاد إلى الاشتغال؛ إلا عندما طُلّق الماركسية؛ وهو لا ينكر أن الماركسية كانت له بمثابة المصباح لإنارة الواقع وقراءة النص؛ ولكن هذا المصباح لا يضيء إلا إذا حبس المرء نفسه قبل ذلك في الغرفة السوداء التي هي الماركسية، وكم كانت سعادة مفكرنا لامتلاك المصباح عظيمة، ولكن الأعظم منها فرحته حينما خرج إلى النور.¹

من هنا يتبيّن لنا أن الماركسية بمثابة دوغما، فالماركسي يلغي تماما تفكيره الشخصي، ويصبح عقله سجين السياج المعرفي الماركسي، حتى أنه قد يدافع عن الماركسية؛ وكأنه يدافع عن رجل لا يعرف عنه شيئا؛ فالماركسية بمثابة غشاء يغلق أعين الماركسي وتجعله لا يرى الواقع من أجل أن يحلله وينقده، وكل ما يلغي التفكير الشخصي، ويضعنا أمام سياج مغلق وغرفة مظلمة لا نسير فيها إلا وفق مصباح الماركسية ينبغي التخلي عنه، لأن العقل يجب أن لا يكون تحت سيطرة أي شيء.

كما أن العامل الرئيسي الذي يتحكم في انتشار الماركسية هو العقيدة الراسخة في القلوب، فقد كانت هي الدافع الذي قلب كل الحقائق المادية.² وهذه العقيدة هي التي تلغي التفكير الشخصي النقدي الذي يمكن أن يجعل من صاحبه يقدم رأيه الخاص.

هذا ويعترف صاحب مشروع نقد النقد أنه عندما كان ماركسيا ما كان يقرأ إلا مع أو ضد، وبعد أن تحرر من الماركسية أصبح يقرأ بعيدا عن هم "المع" أو "الضد"، فمن قبل كان يقرأ من أجل أن يحكم؛ وبعد أن تحرر من الماركسية أصبح يقرأ من أجل أن يعرف؛ حتى "ماركس" حينما يقرأ نصا له ما أصبح يقرأه وشبّهه غائب مع اقتراب شخصه؛ إذ أصبح "ماركس" بالنسبة إليه كغيره من المفكرين، ولم يعد ينظر إليه على أنه نبي الاشتراكية المفرد ونسيجه وحده.³

يذهب "طرابيشي" إلى أن القاعدة في الماركسية كما في كل أيديولوجيا؛ هي إلغاء التفكير الشخصي، والدليل هو قول للكاتب "فاضل السلطاني" الذي نصه كالتالي: "لم يقصد 'ماركس'

¹ جورج طرابيشي، هرطقات 2، مصدر سابق، ص 142، 143.

² كامل محمد محمد عويضة، الأعلام من الفلاسفة كارل ماركس الماركسية والإسلام، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت - لبنان، 1993، ص 59.

³ جورج طرابيشي، هرطقات 2، مصدر سابق، ص 143.

حينما استخدم كلمة "الديكتاتورية" المعنى الذي نفهمه الآن من هذه الكلمة، كان يعني أن يكون فكر الطبقة العاملة هو الفكر السائد"، وهنا يؤكد "طرابيشي" أنه ليس صحيحا أن معنى الديكتاتورية عند "ماركس" هو تسويد فكر طبقة على طبقة أخرى، فهذا التأويل للديكتاتورية هو تأويل مثالي، والماركسية ترفض بنفسها أن تكون مثالية.¹

هذا ولقد وجه "طرابيشي" نقدا لـ "فاضل السلطاني" متسائلا: هل للطبقة العاملة "فكر" حتى يُطالب بتسويده؟ فأقصى ما يمكن أن يكون للطبقة العاملة هو رأي أو تصور عام، أما الفكر فهو وقف كملكة على الفرد؟ كما أن كبار "مفكري الطبقة العاملة" من "سان سيمون" إلى "ماركس" إلى "انجلز" إلى "باكونين" إلى "تروتسكي" ما كانوا قط عمالا؛ بل كانوا برجوازيين و"أنصاف أرستقراطيين، وهنا نفهم أن فكر الطبقة المزعوم هو فكر منسوب إلى الطبقة العاملة، وليس من إنتاجها.²

إن "فاضل السلطاني" يرى أن الديكتاتورية في نظر "ماركس" هي جعل فكر الطبقة العاملة هو الفكر السائد؛ لكن هذا الرأي أوقع "فاضل السلطاني" في تناقض وهو الذي جند نفسه مدافعا عن الماركسية؛ فكيف يمكن أن يكون للبروليتاريا فكر، وهي طبقة كادحة؟ فالموجود هو فكر منسوب إلى هذه الطبقة؛ والمنتجون لذلك الفكر من طبقة برجوازية وأنصاف أرستقراطيين، كما أن الفكر ملكية فردية وليس جماعية.

يرى "طرابيشي" أن الماركسية مثلت أقوى الأيديولوجيات وأكثرها حيوية على مر التاريخ المكتوب، حتى أنها كادت أن تتحول بالنسبة إلى ملايين البشر إلى دين بديل، ويطرح صاحب مشروع نقد النقد سؤالا وهو: لست أدري هل يعود سبب هذه الجماهيرية الواسعة - الجماهيرية المؤمنة بالماركسية - إلى قوة الماركسية في ذاتها أم إلى قوة يأس الجماهير من نظام العالم الذي هو النظام الرأسمالي؟³

إن تحول الماركسية إلى دين يحمل في طياته خطورة؛ فيصبح النص الماركسي بمثابة نص ديني؛ يُنظر إليه على أنه لا يحتمل الخطأ، ويصبح العقل المؤمن بالماركسية مشلولاً ولا يحق له التفكير، فقط يجب الإيمان بالماركسية وكفى، وهنا يستقيل العقل ويعود إلى ما كان عليه في العصور الوسطى؛ لما كبَلته الكنيسة بأغلالها.

¹ جورج طرابيشي، هرطقات 2، مصدر سابق، ص 145.

² المصدر نفسه، ص ص 145، 146.

³ جورج طرابيشي، هرطقات 1، مصدر سابق، ص 118.

كما تجدر الإشارة هنا إلى أن "طرابيشي" يؤكد أنه في مرحلة من مراحل حياته اهتم بالماركسية، كما وجد نفسه مهتما بالوجودية السارتيرية، وهو الذي ترجم كتاب هام بعنوان "سارتر والماركسية"، حيث يؤكد صاحب مشروع نقد النقد أنه آنذاك أصبح "سارتر" بمثابة صنم معبود من طرف شريحة واسعة من الأنتلجنسيا العربية.¹ وهو ما يجعل الماركسي لا يقدم رؤيته النقدية الشخصية بسبب هذا التقديس.

هذا ويميز "طرابيشي" بين نوعين من المثقف على أساس الدور الذي يقوم به؛ إذ هناك مثقف له دور في مركز النظام، ومثقف ينحصر موقفه في هوامشه؛ ففي مركز النظام ومع تلاشي "الخطر الأحمر" زالت مبررات الموقف الدفاعي؛ وهذا الموقف التزم به الأنتلجنسيا الغربية في مواجهة الأيديولوجيا الهدامة الآتية من المعسكر الشرقي، لذلك أصبحت الشروط مهياة لاستعادة الأنتلجنسيا لوظيفتها النقدية في ظل نظام لا يلبي - برغم انجازاته - متطلبات المثالية الإنسانية.²

من هنا ندرك أنه لا خوف على الأنتلجنسيا الغربية لأن آلة النقد لها ستصبح فاعلة؛ وهي التي تبلور موقفا نقديا من الأيديولوجيا الهدامة التي تأتي من المعسكر الشرقي، وحتى ولو حقق النظام الرأسمالي لمكاسب إلا أنها ستخضعه للنقد، لتحقيق مكاسب أفضل.

أما مثقف الهامش - وليكن نموذج المثقف العربي - فهو مطالب حسب "طرابيشي" على استعادة وظيفته النقدية إزاء نفسه، فعلى هذا المثقف أن ينزع عن بصره غشاوة الأيديولوجيا، وأن يحرر نفسه من المفاهيم المتأكلة؛ وأن يضع نفسه من جديد أمام مدرسة الواقع والحقيقة، وخصوصا في مدرسة المعرفة، فالمسافة التي تفصل مثقف الهامش - المثقف العربي - عن مثقف المركز شاسعة ولا تقل عن المسافة الاقتصادية والتكنولوجية التي تفصل البلدان المتقدمة عن البلدان المتخلفة.³

إن "طرابيشي" يطالب المثقف العربي أن يتحرر من النظري ومطاردة المفاهيم الميتة؛ ويسعى إلى استعادة وظيفته النقدية؛ وهذا لن يتأتى له إلا بشرط إمكان هو العودة إلى الواقع

¹ Josette Zouein, Thierry De Rochegonde, Rencontre avec un Traducteur En Arabe, Georges Tarabichi, CAIRN.INFO, N :21, 2004, L'adresse : <https://www.cairn.info/revue-che-vuoi-1-2004-1-page-93.htm>, P :94

² جورج طرابيشي، هرطقات 1، مصدر سابق، ص 118، ص 121.

³ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

والنظر فيه؛ وتكوين مدرسة معرفية، لأن المثقف الغربي سبق المثقف العربي بمسافات طويلة، حينها فقط سيكسب العالم العربي مثقفا حقيقيا.

إنَّ هذا النقد لا يوجهه صاحب كتاب "هرطقات" للمثقف الماركسي فقط، بل لكل مثقف عربي حتى ولو كان معاديا للماركسية، هذا ويعد أحد الثديين اللذين ترضع منهما الأيديولوجيا العربية المعاصرة قد جف: النص الماركسي، والتحول سيكون نحو الثدي الآخر الذي هو النص السلفي، ولكن قد تكون الفرصة مناسبة من أجل التحرر من أسر النص؛ من أجل انصراف العقل إلى وظيفته الحقيقة التي تكمن في التفكير، ذلك التفكير الذي ينطلق من الواقع لا من النص.¹

إن مشكلة المثقف العربي تكمن في أن الحقيقة محتواة سلفا في النص، واعتقاده هذا يجعله يلغي سلفا الفكر والتفكير، بل أنه يلغي نفسه كمفكر، وحينما يتحرر من أسر النص سينكشف للمثقف العربي الغطاء النظري وحينها سيكتشف البؤس الشديد، ولكن البؤس الأشد يكون في حالة بقاء الأيديولوجيا العربية متسترة على بؤس الواقع العربي.²

صحيح أن الواقع العربي متأزم وبائس، لكن يجب التخلص من الأيديولوجيا التي تغطي وتتستر على هذا الواقع الذي من المفروض أن يخضعه المثقف العربي لآلة النقد، وتلك الأيديولوجيا هي التي تجعل المثقف العربي يعتقد أن الحقيقة تكمن في النص، بينما الحقيقة تكمن في الواقع؛ وعليه يكون تأثير الأيديولوجيا على المثقف العربي كمن يخذل إنسانا ويجعله يسير في طريق غير الطريق الذي ينبغي أن يسير فيه، وتخلص الأنتلجنسيا العربية من الأيديولوجيا هو الذي يجعلها تعود إلى الطريق الصحيح والممارسة السليمة.

هذا وفي الأخير نخلص إلى - انطلاقا من ما لاحظناه من موقف "طرابيشي" من الماركسية وقراءتها للتراث - أن الرجل ينظر إلى الماركسية نظرة سلبية وهو الذي يقول أنه لا يقرأ مع أو ضد، فنحن نرى أنه قرأ الماركسية وهو ضدها فلم يُبين أي إيجابيات هذه المدرسة؛ والدليل على ذلك أنه كان ماركسيا ثم تخطى عن الماركسية، فأى مذهب فلسفي فيه حدود ومكاسب، ويمكن القول أنه يمكن الاستفادة من الماركسية في مجال النضال وليست كلها أيديولوجيا غير مفيدة.

¹ جورج طرابيشي، هرطقات 1، مصدر سابق، ص 122.

² المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

إن صاحب مشروع نقد النقد يقول أنه بعد تحرره من الماركسية أصبح لا يقرأ مع أو ضد، لكن قراءته لفكر "الجابري" واستخدامه كلمات نابية تقلل من ناقد العقل العربي، وأحيانا يستخدم جملا ساخرة كأن يقول أن المفكر المغربي يمارس التحريف والزيف، دليل على أن "طرابيشي" لم يتحرر بعد من هاجس "المع أو ضد" كما يدّعي، وأن المفكر الحقيقي هو المفكر الذي يحترم الآخرين ولا يقلل من شأنهم حتى ولو كان نقده في محله.

إن من بين الذين وجهوا النقد لـ "جورج طرابيشي" نجد "رضوان السيد" من خلال مقاله "الحملة على الإسلام.. والحملة على العرب"، حيث يقول: { كل المعارضين الذين هم ضد مذابح بشار "بمن فيهم ميشيل كيلو المسيحي الماركسي" هم في نظر طرابيشي... طائفون ! أما الأسد ونصر الله فهم علمانيون تنويريون، وإلا فلم لم يحملوا عليهم كما حملوا على كل المعارضين لبشار بالداخل والخارج إما بحجة الإرهاب أو بحجة الطائفية ! }¹

هذا ونجد "محمد عبد المطلب الهوني" يرد على مقال "رضوان السيد" قائلا: { عندما قرأت المقال للمرة الثانية استوقفتني كلماته الاستهلاكية وأنقلها حرفيا: "لا يكاد يمر أسبوع إلا ونشهد أحد احتفاليين معا: احتفال بالحملة على الإسلام المتشدد والتكفيري والإرهابي، واحتفال آخر بمفكر "تنويري" عربي ما ترك على جسد الإسلام الظلامي والتكفيري لحما ولا شحما" إذا علم القارئ أنه في 5 من هذا الشهر ومن هذه السنة أقيم بتونس حفل تكريمي للمفكر العربي جورج طرابيشي... هذا الحفل الذي أقامه عدد من المثقفين العرب من مختلف الأقطار العربية احتفاء بجورج طرابيشي وعرفانا له... كان هو القادح على هذه الحملة }²

إن "رضوان السيد" قدم اتهامات غير مبررة في حق "جورج طرابيشي"، لأن هذا الأخير رغم أنه مسيحي إلا أنه لا ينتصر لطائفة ضد أخرى ولو نقرأ كتبه؛ فإننا لن نجد أنه ينتصر لطائفة مسيحية على حساب الطوائف الأخرى بما فيها طوائف الإسلام، وهو أصلا ضد الطائفية، ولقد طالب بالعلمانية لأنه يرى أنها فلسفة وآلية لتسوية الخلافات بين الطوائف المختلفة كما أوضحنا في الفصل الأول.

¹ رضوان السيد، الحملة على الإسلام.. والحملة على العرب، العربية، التاريخ: الجمعة 18 أبريل 2014م، التوقيت: 22:00 GMT، الموقع: الحملة-على-الإسلام-و-الحملة-على-

العرب/2014/04/18/politics/ar/www.alarabbia.net/https://

² محمد عبد المطلب الهوني، إلى السيد رضوان السيد: الخليج لا يحتاج إلى قرضاوي آخر، الأوان، التاريخ: 28 أبريل 2014، الموقع: /إلى-السيد-رضوان-السيد-الخليج-لا-يحت/2014/04/28/www.alawan.org/https://

كما نجد "محمد عبد المطلب الهوني" يقول في السياق نفسه {إن رابطة العقلانيين العرب كرمت جورج طرابيشي لا فقط لأنه يحارب الإسلام السلفي التكفيري وله الفخر في ذلك، بل لأن له تاريخاً في البحث والنقد والترجمة والتأليف يمتد على نحو مائتي كتاب}¹

وهو ما يوضح قيمة "جورج طرابيشي" في الفكر العربي المعاصر فالرجل مفكر وناقد ومترجم له الكثير من الانتاجات الفكرية، فهو ليس ذلك المثقف الذي يبحث عن الأضواء، كما أن كتبه لا تحمل العنصرية أو الانتصار لطائفة على حساب طائفة أخرى، كما أننا نجده يستشهد بمقولات إسلامية رغم مسيحيته.

إن "جورج طرابيشي" نظر إلى التيار الماركسي على أنه لا يصلح تماماً لقراءة التراث وكأن هذا التيار لا يمكن الاستفادة منه في جوانب معينة إيجابية، ومن المعلوم أن أي تيار أو موقف يحوي جوانب سلبية وإيجابية؛ لأجل ذلك يمكن القول أن للتيار الماركسي في قراءة التراث جوانب إيجابية.

إن الأبحاث الماركسية تخرج بخلاصة مفادها أن الظروف السابقة على ظروف الإسلام؛ هي ظروف انحلال المجتمع القبلي كنظام اقتصادي اجتماعي، مع بروز التمايز الطبقي الذي يعتمد فيه زعماء القبيلة على العرف ورابطة الدم؛ وبدء تملك الماشية السابق على الزراعة، وبظهور الأبجدية والتعامل بالنقد والتجارة وبعض الحرف، بالإضافة إلى ميل القبائل للتحالف وذلك يمثل الرغبة في الوحدة، وظهر الحنيفية "ملة إبراهيم" كنزوع للتوحيد، جعلت الإسلام يظهر كتنظيم اقتصادي واجتماعي؛ يناقض التنظيم القبلي السابق ويعلو عليه، ويشكل الأساس الذي قامت عليه الدولة الإسلامية.²

من هنا ندرك قيمة الماركسية في فهم المجتمعات القديمة وآليات تطورها بالاعتماد على المادية التاريخية.

¹ محمد عبد المطلب الهوني، مرجع سابق

² سلاف محمد صلاح، المعالجة الماركسية للتراث العربي الإسلامي، تموز 08 2019، حزب الإرادة الشعبية، الموقع: 43-

<https://kassioun.org/more-categories/art-and-culture/item/62308-2019-07-07-21-59>

2/ قراءة التيار القومي للتراث

أ/ التيار القومي العلماني زكي الأرسوزي نموذجاً:

يذهب صاحب مشروع نقد النقد إلى أنه فيما يتعلق بالتراث يمكن القول أن ما يتحرى عنه التيار القومي ليس "النقاء الطبقي" بل "النقاء القومي"، فالقومي يريد أن يخضع جسد التراث إلى عملية جراحية، والأورام الجراحية التي يريد استئصالها تصنف من قبله تحت عنوان "الانحطاط"، وينقسم التيار القومي إلى تيار قومي علماني وتيار قومي إسلامي.¹

إن التيار القومي لا يبحث عن النقاء الطبقي كما هو الحال في التيار الماركسي - تسويد طبقة على حساب طبقة أخرى - إنما يبحث عن النقاء القومي، فهو يسعى إلى البحث عن الأسباب التي تجعل الأمة تتخبط في الانحطاط، وعليه حينما يبحث في التراث فإنه يتوقف عند جملة من الأفكار التي يرى أنها أفكار مميتة تسبب الانحطاط، فإنه يقوم باستئصالها، لكن ماذا لو كان لتلك الأفكار إمكانية إعادة إحيائها والاستفادة منها.

إنَّ الكلمة الأكثر تداولاً في كتابات "الأرسوزي" هي "الرحمانية"، ويؤكد "طرابيشي" أنه لو بحثنا عن كلمة / مفتاح نختصر بها كل فلسفة "الأرسوزي" لما وجدنا كلمة أوفر دلالة من كلمة "الرحمانية"، وإذا ما عرفنا أن فلسفة "الأرسوزي" هي فلسفة في التحليل اللغوي في المقام الأول؛ فسنزداد اقتناعاً بأن لتلك اللفظة طاقة دلالية مضاعفة.² وهنا يبدو أن كلمة الرحمانية مرتبطة كثيراً بفلسفة "الأرسوزي"، وكلمة الرحمانية كلمة مركزية في النسيج المعرفي لهذا المفكر، والذي جعلها كذلك هو أن هذه الكلمة لها فاعليتها ولا شك أنه يستخدمها للتعبير على دلالات معينة.

هذا وإذا كان "الأرسوزي" يستخدم تعابير كثيرة مثل "النظرة الرحمانية"، "التجربة الرحمانية"، "الاتصال الرحماني"، "البنیان الرحماني"... الخ، فما ذلك نسبة إلى الرحمة، لأن "الرحمة" هي نفسها كلمة مشتقة وليست بديئة، وكما تقول قاعدة الاشتقاق العربي، المعنوي واجب رده إلى الحسي؛ وعندئذ يكون الأصل المشترك "للرحمة" و"للرحماني" معا هو "الرحم"؛ وهذه الإحالة إلى الجذر الحسي "الرحم" يعززها "الأرسوزي" باستحضار صورة الأم والجنين.³

إنه ومن أول وهلة نسمع فيها كلمة "الرحمانية" فإن ما يتبادر إلى أذهاننا هو أن صاحب هذه اللفظة وكأنه ينتمي إلى جمهور المتصوفة؛ لكن هذه الكلمة في حقيقة الأمر لا تعود إلى

¹ جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، سابق، ص 21.

² جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، مصدر سابق، ص 45.

³ المصدر نفسه، ص 46.

الرحمة، لأن هذه الأخيرة كلمة مشتقة بدورها، والرحمة كلمة معنوية؛ والمعنوي ينبغي رده إلى الحسي، لذلك فالرحمة والرحماني يمكن ردهما إلى الجذر الحسي وهو الرحم، من هنا نفهم ارتباط كلمة الرحمانية بالقومية لأنها تشير إلى الأم والجنين.

هذا ويرى فيلسوف الأصالة الرحمانية أن سبب انحطاط الأمة العربية؛ يتمثل في أولئك "الدخلاء"، "الأغيار" و"الهجناء" حيث يقول: { ما إن نفذ الدم العربي في الفتوحات وفي الاختلاف على مشروعية الحكم؛ حتى تجرأ هجين وهو المأمون على انتهاك حرمة بلاد العرب واحتلال عاصمة بلادهم بغداد بجيش من خوئلته من صعاليك إيران. وقام هجين آخر وهو المعتصم بنقل العاصمة من بغداد إلى سامراء لكيما يحرر بني خوئلته، أوغاد تركستان، من رعاية العرب. وعندئذ أخذ العرب يتقلصون عن المدن آوين إلى الأرياف. وعندئذ أخذ الدخلاء والهجناء والرعا يطفون على سطح الأرض. وما إن طغى الأغيار على البيئة العربية حتى زاعت قيم الحياة الأصيلة عن محورها بحيث بدا الميل سويا.¹

لكن هذا النص يبدو من خلاله "الأرسوزي" وكأنه ينظر إلى كل إنسان ليس أصله عربي أنه مخرب للوطن العربي، وهنا نتساءل ألم يكن النبي صلى الله عليه وسلم مستفيدا من كل الناس على اختلاف ألوانهم وأعراقهم؟ ألم يستفد من فكرة "سلمان الفارسي" ويفوز من خلالها على حرب طاحنة خاضها آنذاك؟

هذا ويؤكد "طرابيشي" أنه يمكن تحديد دراما الانحطاط عند "الأرسوزي" بأنها النقلة الزمانية لتحول العرب من الجاهلية إلى الإسلام، من العروبة إلى العجمة، والأمر لا يتعلق بالمعنى العرقي للكلمة بل يتعلق أيضا بالمعنى اللغوي، فالإنسان العربي حينما خرج إلى العالم حاملا رسالة "الإسلام"؛ قد أُضطر إلى مخالطة الشعوب الأخرى، وزَجَّ بنفسه في مستنقع "الاستعجام"، وهذا ما استتبع انحلالا في لسانه على حد تعبير "الأرسوزي"، ومن المعلوم أن اللسان هو الذي يمثل هوية الأمة وبنيتها؛ وإذا تهدم اللسان تهدم البنيان.²

هذا ويرى "الأرسوزي" أن اللغة العربية هي لغة قوية فكل كلمة فيها تشير إلى معنى أصيل تدل عليه هذه الكلمة والأمثلة كثيرة يقول: { فالاختلاف بين الأمة العربية وسواها، يبدو خصوصا على المفاهيم الإنسانية الأصيلة، فاللسان العربي هو بديء وذو بنيان اشتقاقي

¹ نقلا عن: جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، مصدر سابق، ص 23.

² المصدر نفسه، ص ص 23، 24.

يشير بكلماته إلى اتجاهات حدسها، ويكشف بهذه الإشارة عن وجهة الأمة العربية فيها، {...} كلمة قانون أي "أمر" المشتقة في العربية من "أمر" الحاصلة من "أم" بإضافة "ر" بيانا للحركة أو الانبثاق فهي تفيد صدور الأمر عن الأمة أو بالأحرى عن إرادتها التي وإن تفاوتت صورتها بيانا أو تخلفت عن حقيقتها زمانا، فإنها تستمد قدسيته أبدا من مصدرها "الأمة" الذاتي "l'impersonnel"، ومن هنا اقترن الأمة في العرف العربي بالعقيدة الشخصية، وليس عبثا إذا نسبت الكتب المقدسة إلى نشأة سماوية عند نشرها، ليكون بذلك نظام المجتمع قواما لمن افتقر إلى الدعامة، يعوض بها عن أصالته في تحقيق غايته. بينما فهمت هذه الكلمة عند الأغيار بمعنى القيد أو تحديد الحرية الشخصية بالمصلحة العامة أيضا.¹

فهذا النص يُبين لنا أنه على سبيل المثال كلمة قانون مشتقة من "أمر" الحاصلة من "أم" بالإضافة إلى "ر"، فهي تفيد صدور الأمر عن الأمة أو بالأحرى عن إرادتها، لأن القانون يمثل إرادة الأمة التي يجب أن تُحترم، أما في اللسان الغربي فالأمر يتعلق بالقيد أو تحديد الحرية الشخصية بالمصلحة العامة، ومن هنا نجد أن اللسان العربي هو الذي يحدد المعنى الأصيل لكلمة قانون حسب فيلسوف الأصالة الرحمانية.

هذا ويحدد "الأرسوزي" سببا آخر جعل العرب يعيشون حالة الانحطاط وهو "الاستعراب" الأعجمي "الدخيل"، فالمستعربون الذين تطفلوا "كالبرغش" على دين العربي ولسانه معا؛ أتقنوا العربية "من خارج حدسها" دون أن يتصلوا بها "اتصالا رحمانيا"، وعلى هذا النحو بقي مثل هؤلاء المستعربين من اللسان الذي استعاروه كمثّل "الأمة المشتقة" من "الأمة الأصيلة"، فبقيت الكلمة عندهم دلالية واصطلاحية يلتصق بها المعنى عرضا مثلما تلتصق الروح المنتشرة بالجنة الهامدة.²

لكن موقف فيلسوف الأصالة الرحمانية هذا يدفعنا إلى التساؤل إذا كان المستعجمون متطفلين على دين العرب؛ فكيف نفسر أن الدين الإسلامي موجه للناس كافة؟ إن موقف "الأرسوزي" هذا يجعلنا نقول أنه حصر الدين للعرب فقط من منطلق أنهم عرب، والتاريخ

¹ زكي الأرسوزي، العبقريّة العربية في لسانها، دار اليقظة العربية، دط، دمشق - سورية، دس، ص ص 220، 221.

² جورج طرابيشي، مذبح التراث في الثقافة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص 24.

الفصل الرابع: قراءة طرايشي للتيارات القارئة للتراث

يشهد على أن الكثير من الدعاة ليسوا عربا أتقنوا اللغة العربية ودافعوا عن الدين الإسلامي أشد الدفاع مثل "أحمد ديدات" وغيرهم.

إن من أهم كبار المستعربين الذين أفسدوا اللسان العربي حسب "الأرسوزي" "ابن المقفع"، "الفارابي"، "ابن سينا"، "الغزالي"، وهو لا يرى للعرب من مخرج من مأزق الانحطاط إلا بالعودة عن كل التراث الذي خلفه هؤلاء "الدخلاء" وتطهيره من كل السموم.¹

يبدو أن موقف "الأرسوزي" موقف عنصري من كل ما هو غير عربي، وإلا كيف نفسر أن الرجل ينظر إلى كل من "ابن المقفع" و"الفارابي"، و"ابن سينا" وحتى "الغزالي" على أنهم مستعربون، وهم سبب الانحطاط؟ فلاسفة مثل "الفارابي" و"ابن سينا" اللذان قدما إسهامات معرفية وطبية وفلسفية جمة، يجب تطهير التراث من أفكارهما، وإذا طهرنا التراث من سموم هؤلاء - كما يقول "الأرسوزي" - فماذا بقي من التراث؟ وكيف نفسر استفادة الغرب من هؤلاء المستعربين بينما لم يستفد منهما العرب؟

كما أنه وحتى "الغزالي" الذي قدم إسهامات جليلة في ميدان الفقه، وسعى إلى تجديد علوم الدين، وتصدى للفلاسفة ونقدهم من خلال كتابه "تهافت الفلاسفة"، وكتب كتب مميزة في المنطق تحت أسماء عديدة مثل المستصفي من علم الأصول... الخ يرى "الأرسوزي" أنه يجب التخلص من أفكاره !

هذا وتتمثل خطة الخروج من الانحطاط وتحقيق الإبداع حسب "الأرسوزي" عن طريق العودة إلى العهد الجاهلي البطولي أولاً؛ من منطلق أنه العهد الذي نسجت فيه أمتنا مظاهر حياتنا القومية؛ وأبدع أجدادنا ثقافتنا، وذلك يكون بالعودة إلى لغتنا التي هي مستودع تراثنا على حد تعبير "الأرسوزي"، حيث يقول: { إن لغتنا لم تقتصر عن الإفصاح عما يختلج في نفوسنا. حتى لقد كان تراثنا منارة يهتدي على شفقها الناس سواء السبيل، وإن كل ما نفتقر إليه في بعثنا هو أن نبلغ مستوى الوعي عند أجدادنا القدامى؛ أن نبلغ مستواهم في وضوح البصيرة وفي قوة الشكيمة.²

ثانياً: الارتداد عن قوقعة التراث الفكري إلى بداءة الرحم اللغوي، فعلياً العودة إلى اللغة الأصلية ونحياها؛ لنبلغ ما بلغه أجدادنا من سؤدد وعزة. { ولما كان صرح ثقافتنا من فقه وآداب ولغة،

¹ جورج طرايشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص 25.

² نقلاً عن: عصام نور الدين، زكي نجيب الأرسوزي حياته وآراؤه في السياسة واللغة، دار الصداقة العربية، ط1، بيروت - لبنان، 1996، ص 71.

قد شيد على المنظوية في الكلمات، وكانت المعاني ذات الجذور في صميم الحياة، مستقلة كل الاستقلال عن خلل العقل في اجتهد المجتهدين، فقد أصبح البعث عندنا في العودة إلى ينبوع، إلى الحدس المتضمن في الكلمات¹

لكن هل عودتنا إلى لغتنا وإحيائها كفيل وحده على جعلنا ننطلق نحو التطور والتقدم؟ إن ما يقوله فيلسوف الأصالة الرحمانية هام فلغتنا يجب تطويرها وجعلها قوية، لأنها لغة مرنة؛ ولكن يجب أيضا الانفتاح على اللغات الأخرى من أجل الاستفادة من غيرنا كما استفادوا منا في الأمس القريب.

ثالثا: يجب الارتداد عن الحضارة المكتسبة الكاذبة إلى البداوة الفطرية الأصيلة حيث يقول فيلسوف الأصالة الرحمانية { إن ابن البادية لا يمثل الأصالة فحسب، بل إنه العنصر الذي تقوم عليه ملاءمة العربية للمراحل التاريخية التالية ... إن كل نهضة عربية أصيلة قامت على ساعد أهل البادية...أعتقد أن الخطأ كل الخطأ في الرأي القائل بتحضير البدو، ففي تحضير البدو إخضاع الأمة العربية للأراجيف التاريخية.²

هذا وحسب اعتقادنا ف "الأرسوزي" يبدو وكأنه يحن إلى العصر الغابر لما كان العرب يتمتعون بالأصالة، لكن نحن أمام تطور مستمر للعالم؛ ويجب أن نواكب هذا التطور، فالحضارة الغربية اليوم وغيرها تحمل جوانب سلبية يجب علينا تلافيتها، كما أنها تحمل جوانب إيجابية يجب علينا الاستفادة منها، وحتى ماضينا يحمل جوانب سلبية يجب التخلص منها والإبقاء على الجوانب المضيئة.

يذهب صاحب مشروع نقد النقد إلى أنه وإن كان "الأرسوزي" يفلح في تعقل النصوص إلى الرحم الأولى على أنه ولادة ثانية؛ وإحياء الماضي على أنه التقاء مع أصول الحضارة الحديثة؛ إلا أن الصعوبة التي يصطدم بها مشروعه في بعث الجاهلية الأولى هي تحديد الموقف من الإسلام، والحال أن تحديد العصر الذهبي للعرب بأنه الجاهلية ألا يعني هذا أن الانحطاط بدأ مع الإسلام؟³

هذا ومن المعلوم أن الدين الإسلامي جاء ليخرج الناس من الظلمات إلى النور؛ والجاهلية لو كانت هي العصر الذهبي للعرب لما جاء الإسلام أصلا؛ ونحن لا ننكر أنه في الجاهلية

¹نقلا عن: جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص 26.

²نقلا عن: المصدر نفسه، ص ص 26، 27.

³المصدر نفسه، ص ص 63، 64.

توجد الكثير من الصفات الحسنة في ذلك العصر مثل الكرم... الخ، لكن الصفات السيئة منتشرة أكثر فكان القوي يأكل الضعيف، وكانت المرأة تُباع في سوق النخاسة، وكانت الرذائل بمختلف أنواعها منتشرة؛ فالإسلام حينما جاء إلى العرب لم يلغ الصفات الخيرة الموجودة فيهم إنما قضى على الرذائل.

هذا ويؤكد "طرابيشي" أن بعض نصوص "الأرسوزي" قد توحى للوهلة الأولى أن السبيل الذي اختطه صاحبها لنفسه لمواجهة هذه الصعوبة هو التناقض مع نفسه، لذلك نجده يؤكد أن {العهد الجاهلي هو عهدنا الذهبي}¹ وهو عنوان الفصل الأول من كتابه بعث الأمة العربية، ولكن في الكتاب نفسه يؤكد أننا {ندين بمجدنا القومي للإسلام}.²

هذا ويذهب صاحب مشروع نقد النقد إلى أن فيلسوف الأصالة الرحمانية يكيل للإسلام الثناء واللوم معاً؛ ومن جهة واحدة كما يقول المنطقة، حيث يقول: {وهل أخلفت بالوعد الدولة التي شيدها محمد ألم تجمع شمل العرب وتطهر بلادهم من كل دخيل معتمد؟ أولم تتعد حدود أنصافهم هذه إلى لم شتات العالم تحت راية واحدة ألا وهي راية الحق؟}³ وفي الكتاب نفسه يقول "الأرسوزي" {ولكن الإسلام يتضمن مع ذلك بذور التفرقة التي تنجم عن تفسير الآيات بحسب عبقرية الأفراد والأمم المختلفة}⁴

لكن هل يُعدُّ الاختلاف في تفسير الآيات فُرقة؟ إن الاختلاف في تفسير الآيات من فرد إلى فرد هو الذي يُظهر عظمة القرآن الكريم؛ لأنه لو كان كلاماً عادياً لما اختلف فيه الناس وكان كلهم يؤولون الآيات بالتأويل نفسه، فالاختلاف شيء والتفرقة شيء آخر، فالإسلام يجمع ولا يفرق والاختلاف رحمة؛ إن هذا التأويل نقدمه حسب النص الذي أورده "طرابيشي".

كما أن فيلسوف الأصالة الرحمانية في مواضع أخرى يرى أن ميزة الإسلام أنه أبعدنا عن الطبيعة "أدخل الإسلام إلينا معنى الرسالة فحولنا من أمة تحيا في أجوائها الطبيعية حياة النبات إلى أمة تطمح بهداية العالم سواء السبيل" ولكن نقيضة الإسلام في الوقت نفسه حسب "الأرسوزي" أنه أبعدنا عن الطبيعة إياها مؤكداً أنه "إذا كان الإسلام قد أذكى الشوق إلى المثل

¹ زكي الأرسوزي، بعث الأمة العربية ورسالتها إلى العالم رسالتنا المعرفة والثقافة، دار اليقظة، ج3، دط، سورية، 1954، ص 1.

² زكي الأرسوزي، بعث الأمة العربية ورسالتها إلى العالم الدولة والأمة، دار اليقظة، ج4، دط، سورية، 1954، ص 82.

³ المرجع نفسه، ص 83.

⁴ المرجع نفسه، ص ص 83، 84.

الأعلى، فإن هذا الإنكاء كان في غالب الأحيان على حساب الطبيعة، ومتى أصبح الجسد هزيلا ضمرت فيه الحياة وآلت الشخصية إلى الانهدام؛ ولما انفصلت الميول الطبيعية عن الصبوة إلى المثل الأعلى تردى الناس إلى النفاق"¹

هذا ويؤكد "طرابيشي" أن الطبيعة تعادل عند "الأرسوزي" الجاهلية لذلك يجوز لنا القول أن فضيلة الإسلام إبعاد للعرب عن جاهليتهم الأولى، وأن يكون انتماء الجاهلية إلى الطبيعة بينما انتماء الإسلام إلى المثل الأعلى، فهذا معناه أن العلاقة التي تجمع أو تفصل بينهما قابلة لأن تقرأ من قبل اللاشعور؛ على أنها علاقة بين المؤنث والمذكر، وإذا اعتبرت هذه العلاقة تكاملية كان الكلام عنها بلسان المدح، وإن اعتبرت تعارضية كان الكلام عنها بلسان الذم، وهو ما يفسر جزئيا موقف "الأرسوزي" من الإسلام وعلاقته بالجاهلية.²

إنَّ البنية التحتية لهذا التناقض تتم على أن المبدأ الثالث هو دوماً واحد ضمن المثلث الأوديبى؛ وهو المبدأ الأموي، بينما المبدأ المذكر هو بالضرورة اثنان؛ بنوي وأبوي، وعلى حين أن العلاقة بين الأب والابن في المثلث الأوديبى السوي تبدأ بالتنافس والتزاحم وتنتهي بالتماهي، إذ أن كل ابن مرشح لأن يصير بدوره أباً في نهاية المطاف؛ فإن الرواية العائلية الأرسوزية المسقطة على التراث تفصل بين الطورين البنوي والأبوي للمبدأ المذكر، وإلى اعتبار نمو الابن إلى أب انحطاطا وليس تطورا.³

إنَّ النصوص التي يستند إليها "طرابيشي" هي نصوص مبتورة وهو الذي يُعيب على الآخرين وخاصة "الجابري" أنهم يقدمون نصوصا مبتورة، فالقارئ لتلك النصوص السابقة سيبدو له وكأن "الأرسوزي" يقلل من شأن الإسلام ويُعلي من شأن الجاهلية، أو أنه يرى أن الإسلام لم يعط القوة للإنسان العربي، أو أنه يفرقهم من حيث فهم الآيات؛ لكن الحقيقة أن "الأرسوزي" ليس ضد الإسلام ولم يقلل من شأنه.

إنَّ "الأرسوزي" يورد نصا صريحا يُبين موقفه بوضوح من الجاهلية والإسلام، حيث يقول: { إن العالم الممتد من سد الصين إلى بحر الظلمات قد خضع في ذلك العهد لشريعة واحدة هي شريعة محمد، ونهل الناس إذ ذاك من ثقافة واحدة هي الثقافة المتبلورة معانيها في

¹ جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، مصدر سابق، ص 64.

² المصدر نفسه، ص ص 64، 65.

³ المصدر نفسه، ص 65.

كلمات اللغة العربية، وإذ ذاك انتقل العرب من عهد بطولة الفرد في الجاهلية إلى عهد بطولة أمة شعارها الجهاد ورسالتها خلق عالم تتحقق فيه أمانى الإنسان من أخوة وعدالة.¹

إنَّ هذا النص واضح وصريح يؤكد أن "الأرسوزي" ليس ضد الإسلام، فالرجل يؤكد أنه في الجاهلية كانت البطولات فردية، وأصبحت مع الإسلام بطولة أمة، قال تعالى: {كنتم خير أمة أخرجت للناس}²، كما أن الإسلام جاء بقيم مكملة لبعض القيم الموجودة في الجاهلية لذلك قال الرسول صلى الله عليه وسلم {إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق}³

هذا ونجد "طرابيشي" ينقل عن "الأرسوزي" جملة من العبارات من بينها قول هذا الأخير "وما الرسالة" يقصد رسالة الأمة العربية" إن لم تكن اقتباساً من الملاء الأعلى وتنظيم العالم على ضوء المعرفة المثلى"، وليسوا "العرب" أمة واحدة فحسب بل إن أمتهم هي أرومة البشر، "الأمة العربية تختلف عن سواها بنشأتها السماوية وبنيانها الخالد"، "بينما كانت الكلمة عند غيرنا تتطور من جيل إلى جيل كانت الكلمة العربية تبقى على ما هي عليه لا يؤثر فيها الزمان".⁴

يعلق "حسن إبراهيم أحمد" على هذا الأقوال لـ "الأرسوزي" بقوله: {وواضح لا واقعية هذا الكلام ولا علميته، كما هو واضح انتماؤه إلى حقل العقل الإيماني وليس إلى حقل العقل العقلاني الواقعي والعلمي، إنه قريب من شطحات الصوفية وتهويماتهم، لا يعتمد الواقع ولا المصالح، ولا الأسس التاريخية التي تثبت أنها الفاعل في صناعة وحدة الشعوب، لقد جرب تبخيس الجانب المادي المصلحي والناس جياح والفقر منتشر والتخلف ينهش أبناء الأمة العربية، وحقوقهم وكرامتهم تنتهك}.⁵

إن ما نفهمه من خلال هذا النص أن خطاب "الأرسوزي" هو خطاب بعيد تماماً عن الواقع، فمن المفروض أن يكون خطاب المثقف واقعياً يساهم في حل المشكلات التي يعاني منها الناس، ففي الوقت الذي يتخبط أبناء الأمة العربية في الجهل والتخلف والفقر؛ يتغنى مفكر

¹ زكي الأرسوزي، بعث الأمة العربية ورسالتها إلى العالم الدولة والأمة، ج4، مرجع سابق، ص 83.

² آل عمران الآية: 110.

³ رواه الإمام أحمد وغيره وهو صحيح على شرط مسلم كما ذكر الألباني، السلسلة الصحيحة، رقم: 45، علوي بن عبد القادر السقاف، الدرر السنية، الموقع dorar.net/hadith/sharh/11399

⁴ جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، مصدر سابق، ص 56، 57.

⁵ حسن إبراهيم أحمد، الثقافة المتوترة من ملامح المشهد الثقافي العربي، مؤسسة علاء الدين للطباعة والنشر، ط1، سورية، دمشق، 2004، ص 39، 40.

الفصل الرابع: قراءة طرابيشي للتيارات القارئة للتراث

الأصالة الرحمانية بجمل هي أقرب إلى الممارسة الصوفية والعقل الإيمانى لا إلى العقل العلمى والواقعى.

ب/ التيار القومي الإسلامي محمد عمارة أنموذجاً:

إنّ الذي يميز الداعية الإسلامي إلى القومية العربية "محمد عمارة" حسب "طرابيشي" عن الداعية العلماني "زكي الأرسوزي"؛ هو أن العروبة عند الأول عروبة حضارة قبل أن تكون عروبة جنس، وعروبة فكر قبل أن تكون عروبة لغة، وعروبة عقل قبل أن تكون عروبة حدس، ومع ذلك فتصوره لأسباب التقدم والانحطاط للتاريخ العربي الإسلامي يكاد يطابق بصورة شبه حرفية مخطط فيلسوف الرحمانية؛ الذي يحمل أسباب الانحطاط للآخر حامل الجرثومة العجمية.¹

من منطلق الخيط المشترك بين القومية عند "محمد عمارة" والقومية عند "الأرسوزي" هو أن هذا الأخير يُحمّل الآخر الأعجمي مسؤولية انحطاط الأمة العربية الإسلامية؛ بينما "عمارة" ينظر إلى العروبة على أنها عروبة حضارة قبل أن تكون عروبة جنس؛ وعروبة فكر قبل أن تكون عروبة لغة، فهو يركز على الحضارة والفكر.

لكن العجمة عند "الأرسوزي" هي عجمة لسان وعند "عمارة" هي عجمة فكر وعجمة دين، فالمستعربون عند فيلسوف الرحمانية بفعل استعرابهم بالذات جلبوا معهم لوثة الانحطاط، أما داعية "العروبة الحضارية" فهو لا يعادي "الاستعراب"؛ بل يرى أن على العكس أن ما جلب لوثة الانحطاط هو الامتناع عنه، أي إصرار السلالات القومية الأخرى الفارسية، التركية... الخ على بقائها في حالة عجمة، وعلى رفضها التعرب لسانا وفكرا وحتى ديناً، وتقدم الأمة الإسلامية حسب "عمارة" مرهون ببعث "الإسلام العربي"²

وإذا كان فيلسوف الأصالة الرحمانية ينظر إلى سبب انحطاط العرب على أنه يكمن في الاستعراب، فإن داعية العروبة الحضارية، يشجع على الاستعراب وهو يرى أن ما جلب لوثة الانحطاط هو امتناع الأقوام الأخرى التركية والفارسية... الخ وبقائها في حالة العجمة؛ ورفضها التعرب لسانا وفكرا وحتى ديناً، وتقدم الأمة الإسلامية مرهون ببعث الإسلام العربي؛ ولكن إذا كان الأمر هكذا فكيف نفسر أن الأمة الإسلامية في العصر العباسي كانت متطورة؛ وكان المسلمون أسياذ العالم؛ رغم أن الأقوام الأخرى كالفارسية والتركية حافظت على لغتها والإسلام والمسلمون في أوج التطور؟

¹ جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص 30.

² المصدر نفسه، ص 30، 31.

لقد نجح الإسلام مع دولته العربية حسب "عمارة" نجاحا ملحوظا في لم شتات القبائل العربية وصهرها على طريق الاندماج القومي، وكذلك نجحت الفتوحات التي قام بها العرب في تخليص كلا من العراق والشام التي كانت تترج تحت الحكم الفارسي أو البيزنطي، وشمل الفتح أيضا مصر وشمال أفريقيا التي كانت تحت قهر الروم البيزنطيين، والحال أنهم رأوا في الفتح العربي حركة تحرير للمنطقة من غزاة أجنبية، وكان الفاتحون العرب أقرب إلى قلوب أهل تلك البلاد من الرومان، فالعرب تركوا للقبط حرية الاعتقاد الديني وأشركوهم في بناء جهاز الدولة...الخ.¹

هذا ويؤكد "عمارة" أن نجاح الإسلام مع دولته العربية نجاحا كبيرا من خلال لم شتات الكثير من القبائل، وتخليص العراق والشام من الحكم الفارسي، وكذلك مصر وشمال أفريقيا من قهر البيزنطيين، وهؤلاء السكان رأوا في الفتح العربي تحريرا للمنطقة من غزاة أجنبية، ولا شك في ذلك، لكن هل هذا الفتح يُرغم الشعوب التي ليست عربية مثلا في شمال أفريقيا على التخلي عن لغتهم وتعلم اللغة العربية؟

لا شك أن اللغة العربية لغة القرآن وهي لغة مرنة وتعلمها يجعلنا نفهم القرآن أحسن، لكن أن يتخلى شعب على لغته في صالح لغة أخرى حتى ولو كانت اللغة العربية فإن ذلك قتل للتنوع، وحتى هؤلاء الشعوب الذين ليسوا عربا لن يتخلوا عن لغتهم، لأنها محددة لخصوصياتهم وثقافتهم...الخ.

هذا وينبغي الإشارة إلى أن الأمر غير ذلك بالنسبة لشرق العراق وفارس، فهم ليسوا عربا ولا ساميين، لذلك لم يتقبلوا غزو العرب لهم؛ لأنهم هو الغزاة الذين اخضعوا بلدان عربية كثيرة لحكمهم، لذلك لم ينظروا إلى الفتح العربي "كمحركة تحرير" ولا "كمدم تحرري"، بل على العكس رأوا فيه قهرا عربيا لأمة عريقة ومتميزة وأن العرب أرادوا الانتقام من الاحتلال الفارسي للأراضي العربية قديما، وهو ما جعلهم حسب "عمارة" يجمعون - إلا قليلا منهم - على رفض العروبة والتعرب اتخذوا موقفا عداء من الدولة العربية.²

إن ما دام أن الشعوب الذين ينتمون إلى شرق العراق وفارس لم يتقبلوا غزو العرب لهم، فهم حسب داعية العروبة الحضارية ينظرون إلى العرب على أنهم أرادوا الانتقام من الاحتلال

¹ محمد عمارة، العرب والتحديث، سلسلة عالم المعرفة، دط، الكويت، 1980، ص 41، 42.

² المرجع نفسه، ص 43.

الفارسي للأراضي العربية، وهم ما جعلهم يرفضون التعرب واتخذوا موقف عدا من الدولة العربية.

هذا وبغض النظر عن كون هؤلاء الناس الذين يعيشون في شرق العراق وفارس ينظرون إلى العرب على أنهم جاؤوا للانتقام من الفرس، فإن لهم الحق في رفضهم للتعرب، لأن فرض التعرب على الناس هو الذي يجعلهم يتمردون، وكل أقلية لها الحق في المحافظة على لغتها، وإذا أرادوا اللغة العربية فلم ذلك، لأنه لو كان العكس فمثلا أن يكون الإسلام منزلا في فارس، ثم يفتح الفرس الدول العربية نشرا للإسلام، فإن العرب سيرفضون التخلي عن لغتهم مقابل انصهارهم في اللغة الفارسية.

هذا ويلخص "عمارة" موقفهم هذا بقوله: {فالمعتدلون منهم رحبوا بالإسلام كدين ورفضوا العروبة، قومية ودولة. والمتطرفون من بينهم رفضوها معا، إذ ربطوا بين العروبة والإسلام، وكانت "الشعوبية" سلاحهم وإطار تحركات فرقائهم أجمعين، وكانت منطقتهم هذه الموطن الوحيد الذي ظهرت وازدهرت وعاشت "الشعوبية" فيه.¹}

هذا وإذا كانت الشعوبية تعني تحقير العرب، والازدراء بكل ما هو عربي، وتجريد العرب من أي فضل أو ميزة، فضلا عن أي امتياز، لأن الشعبوي هو الذي يُصَغَّر شأن العرب ولا يرى لهم من فضل على غيرهم.² فإن ذلك ما كان منتشرا في أوساط هؤلاء الرافضين للعرب لغة ودولة.

إن ما ينبغي الإشارة إليه هنا أن الشعوبية انقسمت إلى تيارين، تيار معتدل لم يجرد العرب من كل المميزات؛ بل جردهم من الفضل والامتياز، وقال بمساواة الفرس معهم من منطلق قاسم مشترك هو الإسلام، أما التيار الشعبوي الأكثر غلوا فهو من يقوم باحتقار العرب وتجريدتهم من كل الفضائل، بينما يمدحون كل ما هو غير عربي؛ وبيالغون في الحديث عن إذلال ملوك الفرس للعرب عبر التاريخ القديم، ورغبتهم في إدخال عقائد الفرس القديمة "الزردشتية، المانوية والماجوسية في عقائد الإسلام... إلخ.³

إنَّ التيار المعتدل من الشعوبية لا يشكل خطرا على الإسلام؛ لأنه لم يجرد العرب من كل المميزات، بل جردهم من الفضل والامتياز، وقام بمساواتهم مع الفرس من منطلق قاسم مشترك

¹ محمد عمارة، العرب والتحدّي، مرجع سابق، الصفحة نفسها.

² جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، دار الفكر، ج1، دط، لبنان، 2015، ص 370.

³ جورج طرابيشي، مذبح التراث في الثقافة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص 33.

هو الإسلام، لكن التيار الخطير هو ذلك الذي يحتقر العرب ويجردهم من كل الفضائل؛ ولا يكتفي بهذا، إنما له رغبة في تشويه الإسلام والرغبة في إدخال العقائد القديمة الزردشتية والمانوية في عقائد الإسلام.

وكان هذا التيار الشعبي المغالي يرى أنه حتى الإسلام جاء إليهم من العرب؛ ويجب عليهم إضفاء صبغة فارسية عليه، وهذا عن طريق صهر العقائد الفارسية القديمة في بوتقة الإسلام، وهو أمر خطير جدا وتشويه للإسلام.

إن رفض الفرس للتعرب حسب "عمارة" فوت عليهم "العقلانية" لأن تيار التعريب الفكري "الذي تصدى لعصبية الشعوبية" كان هو ذات التيار الذي أعلى من شأن العقل وانتصر له وجعله سيدا وحكما، زد على ذلك أن الإسلام كان نموذجا غير مسبوق للدين المؤسس على العقل، وفضلا عن العقل الكلي الذي كانت ترعاه الدولة العربية الإسلامية، فقد كانت مسلحة بعدد من العقول الجزئية التي كانت تخدمها هي؛ ومنها العقل النظري الذي كان يتمثل بعلماء الكلام الذين استخدموا العقل للانتصار للدين الإسلامي.¹

لا شك أن الدين الإسلامي هو دين مؤسس على العقل، والدليل على ذلك انتشاره الواسع اليوم، وتأكيد العلماء على أن الإسلام في انتشار واسع، وهذا الانتشار الواسع للإسلام ما كان ليكون لولا أنه مؤسس على العقل وأنه منظومة عقائدية يتقبلها العقل، وأنه لو أن ذلك التيار الشعبي المغالي تقبل التعرب لكان قد أسس عقلا نظريا يتمثل في علم الكلام.

لكن إذا كان علم الكلام في تعريفه هو ذلك العلم الذي من خلالها ندافع عن صحة العقيدة الإسلامية أمام العقائد الأخرى والتي تسعى إلى إثبات بطلان العقيدة الإسلامية، فما دخل اللغة العربية هنا، ألا يمكن للفرس أن يدافعوا عن الإسلام باللغة الفارسية ويؤسسوا علما كلاميا فارسيا غايته مثل غاية علم الكلام العربي وهي الدفاع عن العقيدة الإسلامية؟ ويمكن للفرس أيضا أن يتعلموا اللغة العربية دون التخلي عن لغتهم ويدافعوا عن الدين الإسلامي.

هذا ويؤكد "طرابيشي" أنه خلافا للرأي الشائع القائل أن العجم ما كان لهم إلا علوم النقل دون علوم العقل التي كانت عند العرب { فإن ابن خلدون يذهب إلى أن "العلوم الشرعية والعلوم العقلية" على حد سواء كانت - إلا في القليل النادر - للعجم. بل حتى ذلك القليل النادر "إن كان منهم العربي في نسبته فهو عجمي في لغته ومرباه ومشيخته" فقد كان

¹ جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص 34.

صاحب صناعة النحو سيبويه والفارسي من بعده والزجاج من بعدهما، وكلهم عجم في أنسابهم ... وكذا حملة الحديث الذين حفظوه عن أهل الإسلام أكثره معجم¹

من هنا يتبين لنا أن "ابن خلدون" وضع يده على الجرح؛ وهو الذي أشار إلى أنه حتى ولو بقي القليل النادر الذي يرجع إلى العرب؛ قد نجد فيه من هو عربي في نسبته وأعجمي في لسانه؛ مثل "سيبويه" وغيره، وكذلك في المجال الديني نجد أن حملة الحديث من العجم.

هذا ويؤكد صاحب مشروع نقد النقد أن علماء أصول الفقه كلهم عجم كما يعرف؛ وكذلك المشتغلون بعلم الكلام، إضافة إلى أكثر المفسرين، والفضل يعود إلى الأعاجم في حفظ العلم وتدوينه، فإذا كان ذلك شأن العلوم الشرعية فكيف هو الحال إذن مع العلوم العقلية؟ ولذلك يقول "ابن خلدون" { وأما العلوم العقلية أيضا فلم تظهر في الملة إلا بعد أن تميز حملة العلم ومؤلفوه، واستقر العلم كله صناعة، فاختصت بالعجم وتركها العرب، وانصرفوا عن انتحالها، فلم يحملها إلا المعربون من العجم، شأن الصنائع كما قلنا أولا²

ولعل سبب هذا الانصراف هو اهتمام العرب بأمور الخلافة الإسلامية، ورغبتهم في السيطرة على مقاليد السياسة، والتاريخ يؤكد الصراعات الدموية من أجل الخلافة، وهذا منذ وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم.

يرى صاحب كتاب "هرطقات" أن "ابن خلدون" يطالعنا على مفهوم مدهش هو الاستعجام؛ فقد كنا نظن أن الاستعراب هو طريق الاندماج الوحيد في الثقافة العربية الإسلامية، ولكن "طرابيشي" يبين أننا نكتشف أن الاستعجام أيضا يلعب دورا موازيا؛ فهو مفتاح العلم مثلما الاستعراب مفتاح اللغة.³ وإذا كان التعريب وتعلم اللغة العربية يُمكن من فهم الدين الإسلامي فهما جيدا، من منطلق أن لغة القرآن هي اللغة العربية، فإن العلوم الأخرى ونخص بالذكر العلوم العقلية التي طورها العجم يحتاج إلى الاستعجام وتعلم لغات العجم من أجل فهم تلك العلوم.

هذا وإذا كان "ابن خلدون" قدم أطروحة مفادها أن العجم أصحاب علوم عقلية وشرعية معا؛ فقد يتحرك بعض الباحثين للتأكيد على أن صاحب "المقدمة" ضد العرب لأنه مغربي أو بربري، والحال أن "ابن خلدون" ينتمي إلى أسرة عربية من جنوب الجزيرة العربية، كما أن

¹ جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، مصدر سابق، ص 109.

² عبد الرحمان بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص 496.

³ جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، مصدر سابق، الصفحة نفسها.

موقفه النقدي من البداوة المغربية والبربرية ما كان أكثر مهادنة من موقفه من البداوة المشرقية والعربية.¹

إنَّ الدليل على أن "ابن خلدون" ينقد العرب والبربر وغيرهم بالطريقة نفسها هو أنه كتب عنوانا في المقدمة هو كالتالي: "فصل في أن المدن والأمصار بإفريقية والمغرب قليلة" حيث يقول: { والسبب في ذلك أن هذه الأقطار كانت للبربر منذ آلاف من السنين قبل الإسلام، وكان عمرانها كله بدويا، ولم تستمر فيهم الحضارة حتى تستكمل أحوالها، والدول التي ملكتهم من الإفرنجية والعرب لم يطل أمد ملكهم فيهم حتى ترسخ الحضارة منها، فلم تزل عوائد البداوة وشؤونها، فكانوا إليها أقرب فلم تكثر مبانهم. }²

ومن خلال هذا النص يتبين لنا أن صاحب المقدمة موضوعي في قراءته للحضارات؛ فهو لا يقوم بنقد حضارة ويترك حضارة أخرى، فمثلا لو كان بربريا فنجدته ينقد البربر، ولو كان عربيا فهو أيضا ينقد العرب.

هذا ويذهب صاحب مشروع نقد النقد إلى أن "عمارة" يربط بين "القومية" و"العقلانية" ويراهما كقسميتين مميزتين للحضارة العربية الإسلامية، وهو ما يُسبغ للحضارة الإسلامية صفتين أساسيتين من أهم صفات الحداثة، القومية كمعيار للحداثة السياسية، والعقلانية كمعيار للحداثة الفلسفية هذا من جهة، ومن جهة أخرى تُدان الحركة الشعبوية للفرس بأنها ليست لا عقلانية ولا قومية.³

إنَّ ما نتساءل حوله هو ما سبب ظهور ذلك التيار الشعبوي الفارسي المغالي؟ الأرجح هو أنه بسبب محاولة العرب فرض اللغة العربية على الفرس ومطالبتهم بالتخلي عن اللغة القومية الفارسية، وإلا كيف نفسر رغبتهم في إدخال عقائد فارسية قديمة في المنظومة العقائدية الإسلامية؟ فإذا كان الإسلام منزلا للناس كافة فالإسلام هو الذي يجب أن ينتشر في كل أقطار العالم وليس اللغة العربية، فاللغة العربية وسيلة لفهم الدين الإسلامي أحسن فهم.

لكن إذا كان الضغط على الشعوب الأخرى ومطالبتها بالتعرب والتخلي عن لغتها؛ يُؤلِّد تيارات مغالية خطيرة كالتيار الشعبوي الفارسي فإن الغاية التي هي جعل الإسلام عالميا لن تتحقق؛ ويجب ترك الحرية للناس في تعلم اللغة العربية؛ وحينها يكون العرب خير أمة أخرجت

¹ جورج طرايشي، من النهضة إلى الردة، مصدر سابق، الصفحة نفسها.

² عبد الرحمان بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص 297.

³ جورج طرايشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص 36.

الفصل الرابع: قراءة طرابيشي للتيارات القارئة للتراث

للناس فإن الإسلام سينتشر في كل ربوع العالم وسيقبل غير المسلمين على اللغة العربية لفهم الإسلام أفضل دون التخلي عن لغتهم.

هذا ويؤكد "طرابيشي" أن هذا الربط الذي يقوم به "عمارة" بين القومية والعقلانية؛ ما هو إلا تأويل يريد أن يتخذ من حقبة التاريخ تلك حلبة الصراع بين "التيار القومي العقلاني" و "التيار الشعبي اللاعقلاني"، ولكن ذلك يُسبب خطيئتين بحق هذا التاريخ وهما الإسقاط والحذف.¹

أولاً: الإسقاط: أي تأوّل العصر السالف على صورة واقع عصرنا، ومن المعلوم أن عصرنا هو عصر الجرح النرجسي، لذلك يؤكد "طرابيشي" أن ما يزيد طين الإسقاط بلة أن نرى العصر السالف في مرآة نواقصنا وسلبياتنا، وأن نُؤمّل ماضينا بقدر ما يجرحنا بؤس حاضرنّا.² إنّ عصرنا الحالي مختلف تماماً على العصر السابق؛ لذلك لا يمكن تأوّل عصرنا السالف على صورة عصرنا الحالي، فعصرنا السابق كان عصراً ذهبياً، أما عصرنا اليوم فهو عصر الجرح النرجسي؛ هذا الجرح الناجم عن تفوق الغرب علينا، واكتشافنا أننا نتقدم إلى الخلف بينما غيرنا يتقدم إلى الأمام، وما يزيد الطين بلة هو أننا نُؤمّل ماضينا، وجرحنا نازف بسبب بؤس حاضرنّا، فعلينا أن نكف عن العيش في خيال الماضي ونسعى إلى تضميد جراحنا لنقدر على النهوض.

إنّ مفهوم "القومية" حسب "طرابيشي" الذي يحدد إحدى القسيميّتين المميزتين لحضارة الأسلاف في تصور مؤلف "العرب والتّحدي"؛ لا وجود له في قاموس هؤلاء الأسلاف وهذا المفهوم تبلور في العصر الحديث ليشير إلى واقع تطابق حق الأمة وحق الدولة؛ أو إلى واجب تطابقهما في حال انعدامه، ومن المعلوم أن دولة الخلافة العربية الإسلامية مثلها مثل كل الإمبراطوريات الحضارية الكبرى في التاريخ كانت نموذجاً لدولة "عابرة للقوميات"³

إنّ مفهوم القومية مفهوم حديث ولا يوجد في قاموس الأسلاف، فكيف يمكن لداعية العروبة الحضارية أن يتحدّث عن مفهوم على أنه موجود في حضارة الأسلاف وهو غير موجود؟ والأغرب في الأمر أن يدعو إلى تحقيقها على أساس أن أسلافنا حققوه، الحقيقة أن ما

¹ جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، مصدر سابق، الصفحة نفسها.

² المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

³ المصدر نفسه، ص 37، 38.

هو موجود هو الدولة العابرة للقوميات، فالدولة العربية الإسلامية لم تكن تشمل العرب فقط إنما كانت تشمل بلدان العرب وغيرها.

أما "العقلانية" الحديثة الاشتقاق هي الأخرى في القاموس العربي؛ تعني أن سلطة العقل لا يجوز أن تعلو عليها أي سلطة أخرى سواه، والحال أن السلطة التي يجب أن لا تعلو عليها أي سلطة أخرى في الحضارة العربية الإسلامية هي القرآن، وجدير بالذكر أنه حتى عند علماء الكلام بصفة عامة والمعتزلة بصفة خاصة؛ فعلى ضوء النقل يزداد العقل إبصاراً وعلى ضوء العقل يزداد النقل إشعاعاً.¹

إن الخطأ الذي يقع فيه الباحثون العرب هو أنهم يتعاملون مع المصطلحات المتداولة اليوم على أنه يمكن أن تنطبق على الحضارة السابقة أو العصور السابقة، فمفهوم العقلانية هو مفهوم حديث الاشتقاق وهو يعني أنه لا يجوز أن تعلو أية سلطة على العقل، وحينما نعود إلى الحضارة العربية الإسلامية نجد أن ما يجوز أن لا تعلو عليه أية سلطة هو القرآن وليس العقل، زد على ذلك أنه حتى علماء الكلام ونخص بالذكر المعتزلة ينظرون إلى أن العقل ينير النقل والعكس صحيح.

ثانياً: الحذف: يرى صاحب مشروع نقد النقد { أن الحذف هو رفيق درب دائم لكل رؤية أيديولوجية للتاريخ. فكل ما يستعصي على الإدخال من عنق زجاجة المخطط التأويلي الأيديولوجي يجري بتره، وكل نتوء أو نشوز تتم تسويته بإلغائه.² } من هنا نفهم أن القراءة التي تحذف جزءاً معيناً لأنه لا يتناسب مع توجهاتها هي قراءة أيديولوجية؛ لأن القراءة العلمية الموضوعية لا تخشى عدم انسجام جزء معين مع توجهاتها لأنها تهدف إلى الوصول إلى الحقيقة؛ فهي لا تحذف أي تاريخ أو أفكار لا تتسجم مع قراءتها أو منطلقاتها.

إنه وعلى هذا الأساس قام صاحب مؤلف "العرب والتحدي" بحذف الجناح المغربي الأندلسي كما يُغيب جناحها الأسيوي شرقي العراق وصولاً إلى سمرقند، وقد يكون العذر الضمني لتغيب الجناح الأسيوي هو توقف مد التعريب وانحساره؛ وبالتالي خروج ذلك الجناح برمته من دائرة العقلانية في نظر مؤلف داعية العروبة الحضارية، ولكن صاحب مشروع نقد

¹ جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص ص 38، 39.

² المصدر نفسه، ص 40.

النقد يرى أنه لا يوجد أي عذر لتغييب الجناح الأفريقي والأندلسي غير استعصائه على الاستتباع "للتيار القومي - العقلاني".¹

إنَّ القراءة الموضوعية للتاريخ والتراث هي القراءة التي لا تعتمد على الحذف؛ وما تغييب الجناح الأفريقي والأندلسي؛ وعدم إدراجه في القومية العقلانية إلا لأنه استعصى على "عمارة" استتباعه بالتيار القومي - العقلاني، وكان من الأحسن الإشارة إليه والتعليق عليه.

هذا وفيما يتعلق بالجناح الأندلسي تحديدا حسب "طرابيشي" فهو { أخرج نفسه من دائرة "القومية والعقلانية"؛ عندما بنى تجربته التاريخية من البداية تقريبا على الانفصال القومي لا على الإتحاد القومي؟ وبالمقابل إن قدرا أكبر من التعقيد يشوب "النتوء" الأفريقي ومقتضيات تسويته.² ومن المعلوم أن الجناح الأندلسي أسس تجربته التاريخية على الانفصال القومي لا على الإتحاد القومي؛ وهو بذلك يكون قد أخرج نفسه من القومية والعقلانية، فهل يعني فعلا أنه لا عقلانية في الإسلام الأندلسي؟ لمجرد أن الأندلس منفصل عن المشرق؟

هذا وكما أشرنا سابقا أن ما أتاح للتيار العقلاني والتيار القومي أن يلتقيا هو أن الشام ومصر كل منها عانى من قهر الروم البيزنطيين، لكن الأمر غير ذلك بالنسبة لبربر الشمال الأفريقي { أولا لأن من تصدى بالقتال لجيوش الفاتحين العرب المسلمين هم قبائل هؤلاء "البربر" أنفسهم وليس أي جيش محتل أجنبي، وثانيا لأن هؤلاء البربر ظلوا مجبرين في عهد بني أمية على دفع الجزية على الرغم من اعتناقهم الإسلام، وثالثا لأن إسلام هؤلاء "البربر" لم يتوافق مع تعربهم بل تأخر هذا عن ذاك قرونا أربعة على الأقل، ولم يجيء نتيجة للفتح العربي الإسلامي، بل لغزوة الأعراب من بني هلال وبني سليم في عام 1050م.³

إنَّ تغييب "عمارة" للإسلام في الشمال الأفريقي مرده إلى أن البربر تصدوا بالقتال لجيوش الفاتحين العرب المسلمين، وليس أي جيش أجنبي محتل، زد على ذلك أن البربر ظلوا مجبرين على دفع الجزية رغم اعتناقهم للإسلام؛ وهذا الأمر غير مفهوم تاما، كما أن إسلام البربر لم يكن بالموازاة مع تعربهم، إنما تعريبهم كان نتيجة لغزوة الأعراب، وهو ما لا توافق مع أفكار داعية العروبة الحضارية الذي يؤكد أن فتوحات العرب خلصت الشعوب التي فتحت بلادهم من نير الروم والفرس.

¹ جورج طرابيشي، مذبة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص ص 40، 41.

² المصدر نفسه، ص 41.

³ المصدر نفسه، ص ص 42، 43.

إن ما يؤكد ذلك هو أن "ابن خلدون" في كتابه "المقدمة" يقول عن غزوة بني هلال وبني سليم { وإفريقية والمغرب لما جاز إليها بنو هلال وبنو سليم منذ أول المائة الخامسة وتمرسوا بها لثلاثمائة وخمسين من السنين قد لحق بها وعادت بسائطه خرابا كلها، بعد أن كان ما بين السودان والبحر الرومي كله عمراناً تشهد بذلك آثار العمران فيه المعالم وتماثيل البناء وشواهد القرى والمدن.¹

نفهم من خلال هذا النص أن غزوات بني هلال وبني سليم أتت على الأخضر واليابس، وعاشت في الأرض فساداً، لذلك لم يستطع "عمارة" ذكر الإسلام في شمال أفريقيا، وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على قراءة "عمارة" هي قراءة أيديولوجية، يستخدم فيها الحذف، ويبقى على ما يتوافق مع رؤيته.

لذلك يؤكد صاحب مشروع نقد النقد أنه بما أن الفتوحات العربية في أفريقيا لا تدخل في مخطط القومية أو العقلانية؛ فليس المخطط بحد ذاته هو الذي يُعدل أو يصحح؛ بل إن الحقيقة التاريخية هي التي تُحذف، وتُحذف معها حتى الحقيقة الجغرافية، وكأن الحدود القومية والعقلانية لدولة الخلافة العربية الإسلامية قد توقفت غرباً عند "شرقي مصر"، مثلما توقفت شرقاً عند شرقي العراق، من هنا ندرك أن قراءة "عمارة" للتراث الإسلامي قراءة أيديولوجية؛ لذلك لا يتردد "طرابيشي" في نعت "عمارة" بقوله أنه مؤدلج التاريخ العربي الإسلامي.²

يرى "طرابيشي" أن التيار السلفي بصفة عامة يمارس نوعاً من التشطيب والتقطيع؛ لأنه يرى أن التراث هو فقط ما قال به السلفيون الحقيقيون أمثال "الأشعري" و"ابن حنبل" وغيرهم، وفيما عدا هذا فهم غرباء عن التراث، ف"ابن سينا" عندهم ليس من التراث لأنه تأثر بالفلسفة اليونانية، وكذلك المتكلمون لأنهم تأثروا بالفكر الهندي واليوناني والمسيحي، وحسب اعتقادهم أن الكثير من الشعراء لا يمثلون التراث أمثال "أبو نواس" و"بشار بن برد".³

من هنا ندرك أين تكمن الخطورة، لأن "طرابيشي" يرى أن كل ما يحويه التراث يجب الاستفادة منه، إذ لا يجب أن نقبر أفكار فيلسوف أو شاعر لا شيء سوى لأن فكره ليس سلفياً عل سبيل المثال.

¹ عبد الرحمان ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص 124.

² جورج طرابيشي، مذبح التراث في الثقافة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص 41، 43.

³ طيب لعروسي، لقاء مع المفكر العربي جورج طرابيشي حول التراث والفلسفة والأدب، مجلة تمثلات، م 1، رقم 1، جامعة مولود معمري تيزي وزو "الجزائر"، جانفي 2015، ص 201.

إنَّ قراءة "عمارة" هي قراءة أيديولوجية لأن القراءة العلمية تتسم بالموضوعية؛ وداعية العروبة الحضارية لم يكن موضوعيا في دراسته للتراث، والدليل الحذف الذي يمارسه، وكأن الخلافة العربية الإسلامية قد توقفت غربا عند شرقي مصر، وشرقا عند شرقي العراق، ولو كانت دراسة "عمارة" موضوعية لذكر الإسلام في الشمال الأفريقي، وإذا كان الإسلام في هذا الموقع لا يتوافق مع نظريته يُغير قراءته ويعدل فيها، وليس أن يمارس الحذف، وكأنه يضع نتيجة يجب الوصول إليها حتى ولو اتجه إلى ممارسة الحذف.

إن ما لا نوافق "طرابيشي" عليه هو قوله أن "محمد عمارة" مؤدج التاريخ العربي الإسلامي، فهذا الوصف لا يليق من منطلق أن داعية العروبة الحضارية قدم رؤيته وأفكاره ومواقفه، و"طرابيشي" بدوره قدم قراءته وانتقاداته؛ لكن لا يجب تبخيس أفكار أي مفكر ونعته بأوصاف غير نافعة لتطوير الفكر العربي؛ إذ يمكن لأي باحث أن ينعت باحث آخر بأوصاف قذحية؛ لكن النقد قيمة عظيمة لا يقوم بها إلا الباحث أو المفكر الحقيقي.

هذا ويؤكد "إبراهيم البيومي غانم" أن "طرابيشي" تعمق في تحليل مفهوم القومية، وانتقد عوامل انفصال مفهوم الأمة العربية، عن مفهوم الدولة في حركة القوميين العرب؛ دون أن يشير عن الخلل في فكرة القومية ذاتها، وبالمعنى السياسي تحديدا.¹

¹ إبراهيم البيومي غانم، ميراث الاستبداد، نيو بوك للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2018، ص 51.

3/ التيار العلمي والهاجس الأيديولوجي - زكي نجيب محمود أنموذجاً -

إن المنهجيات العلمية تسعى إلى الوصول إلى أكبر قدر من الموضوعية، والأخذ بالنسبية، وفي ميدان الدراسات التراثية يُثَمَّن صاحب مشروع نقد النقد الدراسات التي تحاول أن تتعاطى مع التراث بالمنطق العلمي، لكن يؤكد "طرابيشي" أنه لا بد من التعاطي النقدي معها، وخاصة حينما تكون نتائجها مطابقة لنتائج المقاربات الأيديولوجية البحتة للتراث العربي الإسلامي من حيث إخضاعه للجراحة التشطيرية.¹

من المعلوم أن العلم موضوعي كما أن النتائج التي يتوصل إليها نسبية، وفي ميدان الدراسات التراثية شيء إيجابي أن تحاول تلك الدراسات العلمية التي تتعاطى مع التراث وأن تدرسه بالمنطق العلمي، لكن لا بد من استخدام النقد في تلك الدراسات والابتعاد عن النزعة التشطيرية لأن هذه النزعة هي نزعة أيديولوجية وليست قراءتها للتراث قراءة موضوعية.

هذا ويؤكد "طرابيشي" أن الكثير من الدراسات التي تصف نفسها بالعلمية يسكنها هاجس أيديولوجي، وتضخم هذا الهاجس وطغيانه اللاشعوري وتأثيره في الدراسة هو الذي يُفْضِي إلى نتائج تعثرها الأيديولوجيا؛ حيث يقول: { باستثناء بعض المقاربات التقنية البحتة فإنه يتعذر ألا تكون الدراسات التراثية مسكونة بهاجس أيديولوجي. ولكن تضخم هذا الهاجس من جهة أولى، أو طغيانه اللاشعوري على المنهج وتحكمه اللاواعي بكيفية تطبيقه ومداورته، وتأثيره من ثم في تقييم النتائج التي يتم الوصول إليها بواسطة ذلك المنهج المخترق من جهة ثانية، هما في رأينا العلة الأولى للانحرافات الأيديولوجية في الدراسات التراثية الحريصة على تقييد نفسها بالصفة العلمية.² }

هذا وإذا تحدثنا عن القراءة العلمية للتراث فيجب أن نتحدث عن الموضوعية في تلك القراءة، ولتحقيق تلك الموضوعية ينبغي على الباحث أن لا يقحم ذاتيته في الدراسة، وإلا ستكون قراءته قراءة أيديولوجية، خاصة وأن الكثير من الدراسات للتراث يسيطر عليها الهاجس الأيديولوجي.

كما أنه ومن المعلوم أن الوضعية المنطقية ظهرت أول مرة في النمسا مع جماعة فيينا؛ ولم تنحصر الوضعية المنطقية بالتربة الغربية فقط؛ بل وجدت لها أنصاراً في الوطن العربي؛

¹ جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص 56.

² المصدر نفسه، ص ص 56، 57.

ومن بينهم "زكي نجيب محمود" الذي يُعدُّ من أهم ممثلي هذه المدرسة الفلسفية في الفكر العربي المعاصر.¹ وفيما يتعلق بالتراث العربي الإسلامي يرى "طرابيشي" أن داعية تجديد الفكر العربي؛ يقوم بمناورة تكتيكية تسكنها هواجس أيديولوجية، وقراءة "طرابيشي" لنصوص ممثل الوضعية المنطقية في الفكر العربي يلخصها قوله أنها قراءة كانت لفصول متلاحقة ومكرورة من تمثيلية واحدة يمكن أن نضع لها هذا العنوان "عودة الابن الضال... الكاذبة"²

هذا ومن المعلوم أن قصة الابن الضال ضرب مثلها عيسى بن مريم، حيث كان هناك أصغر ابنين لرجل ثري؛ فطالب أباه بحصته من المال وسافر وأهدر المال في الملذات، ولما أفلس عاد إلى والده معلنا ندمه وتوبته؛ فعانقه والده وألبسه أجمل الثياب؛ وأمر بذبح العجل المسمن، ولما عاد الابن الأكبر استفسر عن الغناء والرقص في المنزل فأخبروه، فغضب وأبى أن يدخل المنزل فسأله والده عن السبب فقال له خدمتك لسنوات ولم تعط لي جديا واحدا أنعم به مع أصدقائي، ولما رجع هذا الذي صرف المال على البغايا ذبحت له العجل المسمن.³

لذلك فما كان من الأب إلا أن يُجيب قائلا: { يا بني أنت معي في كل حين، وجميع ما هو لي فهو لك، ولكن كان علينا أن نفرح ونمرح، لأن أخاك هذا كان ميتا فعاش، وكان ضالا فوجد. }⁴ ولو تُسقط هذه القصة على "زكي نجيب محمود" كما يقول "طرابيشي" لأدركنا أنه كان ابنا ضالا أهدر جهده ووقته وماله المعرفي سعيا وراء ملذات الفكر الغربي الغريب؛ ثم قفل راجعا إلى بيت أبيه الكبير "التراث".

هذا ويرى "طرابيشي" أنه حينما عاد "نجيب محمود" إلى منزل أبيه أقيمت له أفراح عظيمة { وذبحت له الخراف والعجول المسمنة وصار مضرب مثل في "صحوة" الغافل الذي عاد، ولو بعد طول تأخير، إلى اكتشاف كنوز التراث بعد أن ألهمته عنها ترهات الفكر الغربي أمدا مديدا. }⁵ فمن المعلوم أن "زكي نجيب محمود" أمضى سنوات عمره في الاهتمام بالفكر الغربي،

¹ مجموعة مؤلفين، الفلسفة العربية المعاصرة تحولات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مآزق الثقافة والأيديولوجيا، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2014، ص 208.

² جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص 58.

³ المصدر نفسه، ص 59.

⁴ إنجيل لوقا، الفصل 15، الآيات: من 11 إلى 30، من الكتاب المقدس: العهد الجديد، جمعية الكتاب المقدس، ط30، لبنان، 1993، الآيات: 31 و 32، ص 121.

⁵ جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص 58.

ولم يلتفت إلى التراث العربي الإسلامي لقراءته، وحينما بدأ عمره يحتضر، سارع إلى قراءة التراث والتأكيد على أن هذا الأخير يحوي دُررا ينبغي الاستفادة منها.

إنَّ ممثل الوضعية المنطقية في الفكر العربي هو نفسه في مقدمة كتابه "تجديد الفكر العربي" يعلن عن توبته المزعومة قائلاً: { لم تكن قد أتيحت لكاتب هذه الصفحات في معظم أعوامه الماضية فرصة طويلة الأمد، تمكنه من مطالعة صحائف تراثنا العربي على مهل، فهو واحد من ألوف المثقفين العرب الذين فتحت عيونهم على فكر أوروبي - قديم أو جديد - حتى سبقت إلى خواطرهم ظنون بأن ذلك هو الفكر الإنساني الذي لا فكر سواه، لأن عيونهم لم تفتح على غيره لتراه.¹

من هنا يتبين لنا أن الوقت لم يكن كافياً لداعية "تجديد الفكر العربي" من أجل أن يطالع التراث العربي، لأن كل حياته أمضاها مهتماً بمشكلات الفكر الغربي، وهو الذي كان في محطة من محطات حياته معتقداً أن الفكر الغربي هو الفكر الإنساني ولا فكر سواه.

هذا وفي نفس الكتاب يقول "زكي نجيب محمود" { استيقظ صاحبنا - كاتب هذه الصفحات - بعد أن فات أوانه أو أوشك، فإذا هو يحس الحيرة تورقه، فطفق في بضعة الأعوام الأخيرة، التي قد لا تزيد عن السبعة أو الثمانية، يزدرد تراث آباءه ازدراد العجلان، كأنه سائح مر بمدينة باريس، وليس بين يديه إلا يومان، ولا بد له خلالهما أن يريح ضميره بزيارة اللوفر، فراح يعدو من غرفة إلى غرفة يلقي بالنظرات العجلى هنا وهناك، ليكتمل له شيء من الزاد قبل الرحيل.²

إنه لا شك أن هذا الذي يلقي نظرات سريعة على صحائف التراث العربي الإسلامي لن يتمكن من إعطاء أحكام صحيحة حول هذا التراث، لأن ذلك يحتاج قراءات واسعة وعميقة للتراث وذلك يتطلب وقتاً وهو ما لم يكن في صالح مفكرنا المصري؛ ولكن ما الذي يضمن بأن توبة صاحب كتاب "تجديد الفكر العربي" هي توبة فعلاً وليست تمثيلية من طرف هذا الابن الضال - كما يسميه "طرابيشي" -؟ والألفاظ التي تردت في نص "زكي نجيب محمود" مثل "ازدراد تراث الآباء"، "السائح العجلان"، "إراحة الضمير" ليست ألفاظاً بريئة، بل قد تكون ألفاظاً تحركها هواجس سيكولوجية وسوسيولوجية.

¹ زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، ط9، القاهرة، 1993، ص 5.

² المرجع نفسه، ص 6.

هذا ما يوضحه قول "طرابيشي" { إن الحاجة الماسة في الأيديولوجيا العربية الطاعى مدها اليوم إلى استعادة "الأبناء الضالين"، وإلى إعادة تربيتهم وتأهيلهم... هذه الحاجة الماسة سيكولوجيا وسوسيولوجيا، هي التي حالت دون قراءة لغة تلك "الصحة القلقة" على حقيقتها، ودون اكتشاف المناورة والتكتكة خلف "التوبة" و"الندامة"، ودون التنبه إلى أن تمثيلية عودة "الابن الضال" التي يقدمها داعية تجديد الفكر العربي هي فعلا من قبيل التمثيل، أي عودة كاذبة.¹

إنّ المثقف العربي عليه أن يكون مثقفا متسلحا بالموضوعية والحس العلمي، متحررا من الأيديولوجيا، لأنه إن كان مثقفا تحركه الأيديولوجيا ويتبع كل ما يكتب حول التراث، فإن آله النقدية ستكون معطلة ولن يكتشف ما تخفيه تلك الكتابات، ولأنه قد يكون أمام نصوص تدّعي أنها تدرس التراث بعد أن أمضى صاحبها العمر كله في ملذات الفكر الغربي، فإن اتبعها دون نقد فسيكون هذا المثقف بمثابة قارع الطبول لكل ابن ضال عاد يدعي أن التراث يحوي كنوزا ثمينة.

هذا ولكي يقطع صاحب مشروع نقد النقد كل الشكوك أو الاتهامات التي يمكن أن تطاله؛ من منطلق أنه يلقي اللوم على الجمهور الذي فسر التمثيلية على حسب هواه، فإن نصيب أكبر من النقد يجب أن يتحملة داعية تجديد الفكر العربي؛ لأنه كما يقول "طرابيشي" { هو الذي يغذي لدى جمهوره الوهم، وهو من جعل الجمهور أيضا يقبض هذا الوهم على أنه حقيقة.² وتقديم الوهم للجمهور يستلزم عنه إغفال هذا الجمهور وجعله لا يدرك الحقيقة؛ فيصبح الجمهور مطاردا لشيء ليس حقيقيا، فيستنزف منه كل الجهد والوقت... إلخ دون أن يصل في نهاية المطاف إلى ما يرنو إليه وهو امتلاك الحقيقة.

هذا ويؤكد "طرابيشي" أن "زكي نجيب محمود" يحافظ على كل المؤثرات الصوتية والبصرية ليوحي لجمهوره بموقف يلخص ما كان عليه من ضلال قبل "صحوته" إذ يقول: { لست أذكر في حياتي الفكرية سوّالا قد ألح علي كما ألح علي سؤال طوال الأعوام الخمسة الأخيرة بصفة خاصة، ... وأما السؤال الذي أشرت إليه... فهو الذي يسأل عن طريق للفكر العربي المعاصر، يضمن له أن يكون عربيا حقا ومعاصرا حقا ... ولقد تعرضت للسؤال منذ

¹ جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص 61.

² المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

أمد بعيد، ولكني كنت إزاءه من المتعجلين الذين يسارعون بجواب قبل أن يفحصوه ويمحصوه ليزيلوا منه ما يتناقض من عناصره؛ فبدأت بتعصب شديد لإجابة تقول إنه لا أمل في حياة فكرية معاصرة إلا إذا بترنا التراث بترًا، وعشنا مع من يعيشون في عصرنا علما وحضارة ووجهة نظر إلى الإنسان والعالم.¹

إنَّ القارئ لهذا النص سيشعر وكأن صاحبه يعيش حالة قلق وصحوة من خلال السؤال الذي يورقه؛ والذي يعد سؤالاً هاماً جداً من منطلق أنه يسأل عن خارطة للفكر العربي المعاصر، والسرعة والعجلة هي التي دفعت بالمفكر المصري إلى أن يصدر حكماً يدعو إلى بتر التراث، وأن تكون لنا النظرة نفسها مع الغرب إلى كل المسائل الفكرية؛ وإذا بترنا أعضاء معينة من التراث معتقدين أنها غير مفيدة، ولكن اكتشفنا في محطة أخرى أن ما بترناه يمكن الاستفادة منه فكيف سنتصرف حينها؟ ماذا سنبتز وماذا سنترك؟

إنَّ الأمر لم يقف إلى هذا الحد بل تعداه إلى كون ممثل الوضعية المنطقية في الفكر العربي كان يتمنى كما يقول: { أن نأكل كما يأكلون ونجد كما يجدون ونلعب كما يلعبون ونكتب من اليسار إلى اليمين كما يكتبون، على ظن مني آنئذ أن الحضارة وحدة لا تتجزأ، فإما أن نقبلها من أصحابها - وأصحابها اليوم هم أبناء أوروبا وأمريكا بلا منازع - وإما أن نرفضها، وليس في الأمر خيار بحيث ننتقي جانباً ونترك جانباً كما دعا إلى ذلك الداعون إلى الاعتدال.²

إنَّ هذا النص يوضح تأثير "زكي نجيب محمود" الشديد بالغرب؛ إلى درجة أنه كان يريد أن يقلدهم العرب في كل شيء يتعلق بطريقة الحياة، المأكل، الملابس طريقة اللعب... الخ، ولا غرابة في الأمر لأن مفكرنا كان يعتقد مسبقاً أن الحضارة الغربية هي الحضارة الأهم وهي بوابة التطور لذلك لا بد من تقليدهم لنكون مثلهم؛ وما نلاحظه أيضاً هو أنه يدعو إلى الانتقاء فننتقي جانباً من التراث - أكيد الجانب المتوافق مع الوضعية المنطقية - ونترك الجانب الآخر؛ أي ما لا يتوافق مع الوضعية المنطقية.

لكن بعد ذلك سيعرف داعية تجديد الفكر العربي تغييراً في موقفه؛ وهو الذي سيكتشف مع تطور الحركة القومية أن عدونا الألد هو صاحب الحضارة التي كان متأثراً بها والتي يراها هي

¹ زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، مرجع سابق، من ص 9 إلى ص 13.

² المرجع نفسه، ص 13.

النموذج، لذلك لابد من نبذه ونبذ حضارته، ولابد من التعاطف مع الداعين إلى طابع ثقافي عربي خالص، ومع هذا التعاطف وجد مفكرنا المصري نفسه لا يملك نظرة معمقة إلى التراث إلا النزر القليل من ما كان يتلقاه في المدارس المدنية، وبعد تلك الدراسة لم يتوفر له الوقت لينكب على صفحات التراث دارسا لها.¹

هذا ومن المعلوم أن الكثير من الفلاسفة والمفكرين يؤمنون بأفكارهم إلى حد الوثوقية، مثلما هو الحال مع الفيلسوف "فيدجنشتاين" الذي آمن بصحة أفكاره فترة من الزمن؛ قبل أن يتراجع عن أفكاره في المرحلة التالية من حياته، لذلك نجد ما يعرف بـ "فيدجنشتاين" الأول والثاني، وهو ما حدث أيضا لممثل الوضعية المنطقية في الفكر العربي حينما وجد أن تلك الحضارة الغربية التي ظل يؤمن أنها هي الحضارة الإنسانية؛ سيكتشف أنها هي عدونا الحقيقي، وحينما عاد للتراث العربي لم يجد من زاد معرفي له إلا ما تعلمه في المدارس المدنية. إن هذه الأسباب التي جعلت "زكي نجيب محمود" لا يملك إطلاعا واسعا ومبكرا للتراث؛ لم تمنعه في آخر حياته من محاولة تدارك ما فاتته وهو الحامد لله بعد أن وجد الفراغ في نهاية المطاف حيث يقول: {أحمد الله أن أتاح لي آخر الأمر هذا الفراغ كما أتاح مكتبة عربية أقضي فيها بعض ساعات النهار؛ وهامنا نشأ السؤال مرة أخرى، يلح إلحاحا شديدا هذه المرة: نعم لابد من تركيبة عضوية يمتزج فيها تراثنا مع عناصر العصر الراهن الذي نعيش فيه، لنكون بهذه التركيبة العضوية عربا ومعاصرين في آن؛ ولكن كيف؟ ما الذي نأخذه وما الذي نتركه من القيم التي انبثت فيما خلف لنا الأقدمون؟ وهل في استطاعتنا أن نأخذ وأن ندع على هوانا.²}

إن هذا النص حسب "طرابيشي" يؤكد أنه كان واضحا من البداية أن "الانتقائية" هو الجواب الذي وجده داعية تجديد الفكر العربي للسؤال الذي راح يعذبه بعد "صحوته القلقة"، ولكن هذا الجواب الانتقائي نفسه يُفضي إلى سؤال أكثر تعقيدا وأشد تبريحا هو إذا لم يكن بد من الأخذ والترك فماذا نأخذ وماذا نترك ووفق أي معيار؟³

هنا يدخل "زكي نجيب محمود" إلى حالة تردد بين "أمل ويأس" باحثا عن المفتاح الذي يمكنه من "فتح الأبواب المغلقة" {وبلغ من قنوطه من العثور على هذا المفتاح أن شك حتى

¹ زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، مرجع سابق، ص ص 13، 14.

² المرجع نفسه، ص 14.

³ جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص 63.

في أن يكون السؤال المطروح نفسه غير مشروع ... سؤالاً هو بطبيعته لا يحتمل جواباً. ولكن "فجأة" وبعد طول حيرة واضطراب، " وجد المفتاح الذي يهتدي به، "وجدها في عبارة قرأها نقلا عن هريبرت ريد"¹

هذا ولعلنا نتساءل عن هذه العبارة السحرية المفتاحية التي اهتدى إليها مفكرنا المصري، هذه العبارة لـ "هريبرت ريد" خلاصتها { أن قيمة التراث هي كونه مجموعة من وسائل تقنية يمكنها أن نأخذها عن السلف لنستخدمها اليوم ونحن آمنون بالنسبة إلى ما استحدثناه من طرائق جديدة؟ }²

لكن ما الذي يؤكد فعلاً بأن هذه هي العبارة المفتاحية وليست هي عبارة أخرى لمفكر آخر، وهكذا تكون عبارة "انتقائية" هي سيدة الموقف حاسمة ومذلة لكل صعوبات الموقف الانتقائي من التراث، فلولا المصادفة ولو أنه لم يقرأ تلك العبارة لما تمكن الابن الضال - كما يصفه "طرابيشي" - من إيجاد حل للموقف الانتقائي، ولبقي ضالاً؛ ويؤكد صاحب مشروع نقد النقد أن الأهم ليس عبارة "هريبرت ريد" في حد ذاتها، إنما ما يهم - بالإضافة إلى الطريقة الاعتبارية في اكتشافها - هو التأويل الذي يعطيه مكتشفها لها.³

إنه غريب فعلاً أن يقول "زكي نجيب محمود" أنه وجد حلاً للتراث عن طريق المصادفة، من خلال عبارة انتقائية وجدها عند "هريبرت ريد"، والحال أن العبارة من أجل أن تكون مناسبة يجب إعمال العقل واستخلاصها وليس أخذها من مفكر آخر كما لو أنها مفتاح سحري.

لذلك نجده يقول في الكتاب نفسه عن تلك العبارة { أقول أنني وجدت في هذه العبارة مفتاحاً للموقف كله؛ فماذا عسانا أن نأخذ من تراث الأقدمين ما نستطيع تطبيقه اليوم تطبيقاً عملياً، فيضاف إلى الطرائق الجديدة المستحدثة؛ فكل طريقة للعمل اصطنعها الأقدمون وجاءت طريقة جديدة أنجح منها، كان لابد من اطرّاح الطريقة القديمة ووضعها على رف الماضي الذي لا يعنى به إلا المؤرخون. }⁴

¹ جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، مصدر سابق، الصفحة نفسها.

² زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، مرجع سابق، ص 17.

³ جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص 64.

⁴ المرجع نفسه، ص ص 17، 18.

إنَّ هذا النص يدفعنا إلى أن نتساءل: هل يجب أن نترك كل ما لا نستطيع تطبيقه عمليا من التراث فقط لأنه لا يمكن تطبيقه عمليا؟ هل هذا الترك هو الحل؟ فداعية تجديد الفكر العربي إذا ما اتبعناه سنكون مجبرين على رمي التراث الذي لا يمكن تطبيقه عمليا.

إنَّ الإشكالية التي يطرحها "زكي نجيب محمود" هي إشكالية كاذبة لذلك يقول "طرابيشي" أن "الابن الضال" - كما يسميه - وضع إشكالية { لا تصوغ السؤال إلا بقدر ما تعيّن جوابه مسبقا، ومن خلال صياغة السؤال بالذات. ولكن قبل أن ننصرف إلى استجلاء كل الأجوبة المسبقة التي تتضمنها شبه الإشكالية هذه - تلك الأجوبة المسبقة التي تقطع كما سنرى بأن عودة "الابن الضال" هي نفسها عودة كاذبة - لابد أن نلاحظ بادئ ذي بدء أن مجدد الفكر العربي يضع نفسه هنا ... على مقاعد المدرسة النفعية، لا النفعية البننامية التي تظل إلى حد ما نفعية ... النفعية العملية، النفعية الإجرائية والبراغماتية والتطبيقية البحتة الراضة حتى لمبدأ "العلم النظري" ¹

هذا وحسبنا أن نشير هنا إلى أن نظرة داعية تجديد الفكر العربي إلى التراث هي نظرة نفعية، مبنية على التقنية والعلم التطبيقي، فما يفيد في الصناعة بمختلف أنواعها نأخذه؛ وغير ذلك نتركه غير آسفين، من منطلق أن التراث النظري لن يساعدنا على حل مشكلة واحدة من مشكلات عصرنا؛ ومن هنا يبدو أن "نجيب محمود" مازال متأثرا بالنزعة العلمية، وما هو مصير الفكر الذي لا يفيد في العلم التطبيقي؟ هذا الفكر الذي تكوّن من خلال قرون كثيرة وننسه في لحظة آنية.

يرى "طرابيشي" أن "الابن الضال" العائد إلى البيت الكبير "التراث" لا يتردد في الإعلان عن زيف العلم النظري وعدم منفعة؛ إلا بمقدار ما يرتبط بالتطبيق حيث يقول: {إن العلم والعمل موصول أحدهما بالآخر، فإذا وجدت "علما" مزعوما لا يجيء بمثابة الخطة الدقيقة لعمل يؤدي، فقل إنه ليس من "العلم" في شيء إلا باسم زائف. ²

إنه إذا أخذنا بما يقول "زكي نجيب محمود" فإننا بذلك سنرمي بالعلوم الإنسانية والعلوم الدينية والفنون... الخ في سلة المهملات بحجة أن أفكار تلك العلوم لا تفيد الإنسان في ميدان التكنولوجيا، وكأن للإنسان بعدا واحدا هو البعد المادي؛ والغريب في الأمر أن "زكي نجيب

¹ جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص 65.

² زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، مرجع سابق، ص 179.

محمود" لا يتوقف عند هذا الحد؛ بل إنه يمارس الاختزال حتى على مفهوم التقدم الحضاري، ويجعله مرادفا للتقدم "التقني"، ويلج على أن التقدم الحاصل في عالمنا المعاصر خطواته المحتومة هي: علوم ثم تصنيع، كما يطالب بإلغاء العلوم التي لا تدير عجالات المصانع ولا ترفع للطائرة جناحا.¹

نفرض أننا طورنا عالمنا العربي من حيث التكنولوجيا، لنصنع حضارة عربية تضاهي الحضارة الأوروبية؛ فهل يكفي هذا لنقول إن لنا حضارة، إن الحضارة الأوروبية الغربية مستفيدة من كل تراثها سواء كانت تلك الأفكار مفيدة في التطور التكنولوجي أم لا، لأن كل علومها ومعارفها متطورة، ثم إن دول الخليج مثلا من حيث البنية التحتية الموجودة فيها تبدو مثل الدول الغربية، لكن هي غير متطورة، من أجل التطور لا بد أن تكون منتجة للمعرفة بكل تخصصاتها، وليس العلم التقني فقط.

من هنا نخلص مع "طرابيشي" إلى أن مشروع "زكي نجيب محمود" عن التراث مشروع لقتله وبديهي أن الكلمة هي بذاتها مما لا يمكن أن يقال. ولهذا يلجأ الداعية إلى تجديد الفكر العربي إلى الرمز ولغة الرمز، فالتراث قد كانت له ساعته بلا جدال، وقد مثل بلا شك انتصار لمرحلة تاريخية على مرحلة أكثر بدائية منها، أو أكثر تخلفا كما يؤثر أن يقال اليوم، ولكن المطلوب في هذه المرحلة التاريخية الجديدة هو الانتصار على هذا الانتصار، وإن يكن التراث قد ارتبط بانتصار حضارة الزراعة على همجية الرعي، فليس المطلوب اليوم أقل من قتل التراث ضمنا لانتصار حضارة الصناعة على همجية الزراعة.²

من هذا المنطلق يتضح لنا أن "زكي نجيب محمود" تتلخص نظريته إلى التراث؛ في أن هذا التراث هو مرحلة تاريخية لا بد لها من الزوال لتأتي مرحلة أكثر تطورا منها، فإن كان التراث مرتبطا بانتصار حضارة الزراعة على همجية الرعي، فحان الوقت لقتله من أجل أن تنتصر حضارة الصناعة على همجية الزراعة.

إننا نوافق صاحب مشروع نقد النقد حينما قال أن مشروع "زكي نجيب محمود" هو مشروع لقتل التراث وليس لإحيائه، لأن النظرة الصائبة هي التي يمكن أن تحول كل فكرة تراثية إلى فكرة لها فاعليتها، وهذا لا يعني أننا نقدح في مشروع ممثل داعية تجديد الفكر العربي، بل إننا

¹ جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص 66.

² المصدر نفسه، ص 71.

نُثْمَن مشروع الفكر واليه يعود الفضل إلى تعريف الأنتلجنسيا العربية بالوضعية المنطقية ومنهجها... الخ، ولكن الحضارة ليست فقط تقنية؛ فالحضارة تطور كل العلوم والمعارف.

إنَّ الذي جعل "زكي نجيب محمود" يصل من خلال قراءته للتراث إلى أنه يجب التخلي عن الأفكار التي لا يمكن أن تفيدنا في الميدان التكنولوجي، والأخذ فقط الأفكار التي يجب أن تكون قابلة للتطبيق التقني؛ هو أن الرجل ينتمي إلى نزعة الوضعية المنطقية التي تنظر إلى الأفكار الميتافيزيقية أو نقول الأفكار غير القابلة للتحقيق على أنها ليست علمية.

كما أنه ينبغي التأكيد هنا أن وصف "طرابيشي" لـ "زكي نجيب محمود" بأنه "ابن ضال" من منطلق أنه قضى حياته في البحث في ملاذ الفكر الغربي هو وصف في غير محله، وهو وصف يقلل من شأن ممثل الوضعية المنطقية في الفكر العربي، فهذا الوصف وغيره غير مفيد لتطوير الفكر العربي، فنحن بحاجة إلى كل مفكر عربي؛ لنقرأ له وننقد أفكاره بعلمية وموضوعية وليس بإطلاق كلمات الاستهتار عليه.

كما أن "طرابيشي" في محطة من المحطات السابقة يقول أن "زكي نجيب محمود" يقدم الوهم للجمهور؛ ونحن إذ نوافق صاحب مشروع نقد النقد على أن المفكر المصري لم يقرأ التراث قراءة عميقة نظرا لضيق الوقت؛ إلا أننا لا نوافق في وصفه أنه بائع أو هام للقارئ العربي؛ لأن الرجل اجتهد وقرأ وقدم إسهاماته الفكرية في قراءة التراث؛ فيبقى على "طرابيشي" أن يقرأ كتبه وينقده في إطار ثقافة الاحترام والاعتراف وليس في إطار الاتهام الممجوج.

هذا وينبغي الإشارة هنا إلى أن "طرابيشي" يستند في دراسته لخطابات المثقفين حول التراث على مرجعية خاصة به؛ وهي منهج التحليل النفسي، ويلتزم بتطبيقه وفق ما يسميه "دليل عمل فرويدي" مفتحا أيضا على التأويل اليوناني، وغيره من رواد المدرسة ما بعد الفرويدية.¹

إنَّ التراث لا يتضمن جوانب نفسية فقط، بل يتضمن جوانب اجتماعية وسياسية واقتصادية... الخ، ولكن "طرابيشي" اهتم فقط بالجانب النفسي يقول "محمود أمين العالم" {ولهذا فإن هذا الاقتصار على تفسير هذه العودة إلى التراث بمكونات اللاشعور هو تفسير ضيق وقاصر. وما قدمه طرابيشي في هذا القسم من كتابه من تحليل نفسي سريري للفكر العربي المعاصر يتضمن - موضوعيا - طمسا للدلالة التاريخية والاجتماعية والقومية للمواقف

¹ فتحي حسن ملكاوي، التراث التربوي الإسلامي حالة البحث فيه، ولمحات من تطوره، وقطوف من نصوصه ومدارسه، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ط1، الولايات المتحدة الأمريكية، 2018، ص 41.

المختلفة من التراث ولا يفضي إلى وضوح موضوعي لأساليب العلاج لهذه الظواهر النكوصية، اللهم إلا بالتوصيات والدعوات التنويرية المجردة.¹

إنَّ ما نتوصل إليه هنا هو أنه لا يمكن إنكار القيمة المعرفية التي قدمها "طرابيشي"، لكن تبقى دراسته تعاني قصورا ناتج عن كون صاحب مشروع نقد النقد يدرس كل الأفكار بواسطة منهجية التحليل النفسي، لكن هذا المنهج ضيق جدا فهو يتضمن جزءا ضيقا فقط، والتراث يحوي جوانب اجتماعية وفنية وسياسية واقتصادية تحتاج إلى جوانب أخرى للكشف عنها.

هذا ومن خلال عرض نقد "طرابيشي" للتيارات القارئة للتراث نلاحظ أن موقف "طرابيشي" غائب؛ فعلى الأقل "الجابري" مثلا قدم موقفا صريحا من التراث؛ كما يؤكد على ذلك "علاء الدين الأعرجي"؛ لكننا لم نفهم موقف "طرابيشي" الصريح من التراث، لا من خلال كتابيه "نظرية العقل" و"إشكاليات العقل العربي" اللذين انتقد من خلالهما "الجابري" ولا من خلال كتابه "المتقفون العرب والتراث التحليل النفسي لعصاب جماعي".²

من هنا نستنتج أن ما يُعاب على نقد "طرابيشي" للتراث هو أنه لم يقدم البديل، فما دام صاحب مشروع نقد النقد يرفض تلك القراءات الآتفة الذكر فأين هو البديل الذي يقدمه؟ فـ"طرابيشي" يُتعب قارئه من خلال عرضه لنقده لتلك التيارات؛ لكن في الأخير يتركه تائها لا يعلم موقفه من التراث.

هذا ويرى "الأعرجي" أنه يمكن القول أن "طرابيشي" مفكر يعادي التراث بوجه عام؛ ويعتبره عقبة حقيقية في فكر هذه الأمة، وتطورها يكون من خلال السير في طريق الحضارة الحديثة.³

إننا لا نوافق "الأعرجي" في موقفه هذا فلو قرأ كتابه "مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة" لوجدنا أن "طرابيشي" ينقد التيار الماركسي والقومي لأن هذين التيارين يقبران بعض الأفكار التراثية التي لا تتوافق مع توجههما؛ وتلك الأفكار قد تكون صحيحة؛ إذن فموقفه هو أن لا نقصي أي أفكار من التراث لا تتوافق مع توجهنا وأن نحاول أن نستفيد من كل أفكار التراث.

¹ محمود أمين العالم، مواقف نقدية من التراث، دار قضايا فكرية، دط، القاهرة، 1996، ص 45.

² نزهة الحاج عمر، مرجع سابق، ص 280.

³ المرجع نفسه، ص ص 180، 181.

كما أنه لو كان صاحب مشروع نقد النقد ضد التراث ومع الحضارة الحديثة لما انتقد "زكي نجيب محمود" الذي قضى كل عمره باحثاً في الحضارة الأوروبية، وفي أواخر حياته وعلى عجلة حاول قراءة التراث وتأسيس موقفه منه، وهذا خطأ حسب "طرابيشي" فالأهم هو تخصيص وقتاً طويلاً لقراءة التراث، أما بالنسبة للحضارة الأوروبية فيمكن أن نقول أنه انطلاقاً من موقف "طرابيشي" من العولمة التي يدعو إلى الاستفادة منها؛ يتبين أنه يدعو إلى الاستفادة من الحضارة الغربية.

إن ما نسجله من خلال قراءتنا لقراءة "طرابيشي" للتيارات القارئة للتراث هو أن الرجل لم يستخدم الكلمات النابية والاستهتار بحدّة - مع أنه يقلل من شأن جهودهم أحياناً - من هؤلاء المفكرين الذين عرض مواقفهم من التراث "الأرسوزي"، "عمارة"، "زكي نجيب محمود"... الخ مثلما فعل مع "الجابري"، رغم أنه نقدهم بشدة أيضاً إلى أنه خص "الجابري" وحده بالقدر وعبارات الاستهتار، مما يدل على إدخال "طرابيشي" لذاتيته أثناء قراءة مواقف وأفكار "الجابري".

هذا ونجد المفكر "علي حرب" في تعليقه على كتاب "مذبحة التراث" لـ: جورج طرابيشي - والذي عرض فيه التيارات القارئة للتراث - يقول: { قلت عند صدوره بأنه ما هكذا يكون النقد المنتج والفعال، وبأن مصطلح "المذبحة"، لا يصلح لقراءة الأعمال الفكرية والخطابات الفلسفية، ذلك أن النقد لم يعد مجرد نقض للأحكام بقدر ما أصبح بحثاً عن شروط الإمكان... والأحرى القول إن النقد هو اجترار ممكنات للتفكير، بتشكيل موضوعات جديدة أو افتتاح حقول جديدة تتغير معها علاقتنا بالمسائل المطروحة.¹

إنّ "جورج طرابيشي" فتح إمكان نقد مؤلفه "مذبحة التراث" حتى قبل قراءته، لأنه من خلال العنوان نفهم أن كل التيارات التي عالجها "طرابيشي" في كتابه ذبحت التراث؛ فالنقد قيمة نادرة لا تكون بهذا الشكل، لأن النقد الحقيقي هو النقد الذي يكون من خلال قراءة الأطروحة جيداً ونقضها من الداخل دون تجريح، مع فتح إمكان تطوير تلك الأطروحة وليس الغرض من النقد التجريح أو التقليل من مكانة صاحب تلك الأطروحة؛ بل خلق إشكالات ومفاهيم فعالة جديدة.

¹ علي حرب، الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، مرجع سابق، ص ص 179، 180.

• نتائج

من خلال ما تقدم نستنتج أن "طرابيشي" وجه انتقاداته للتيارات القارئة للتراث محاولاً تصويب ما تقدمت به من أجل الإصلاح، وتصحيح الأخطاء، وقبل أن نعرض النتائج التي توصلنا إليها من قراءة التيار الماركسي للتراث، ينبغي التأكيد على أن الماركسية في حد ذاتها مرفوضة من قبل "طرابيشي"، فمفكرنا في مرحلة من مراحل حياته كان ماركسياً؛ ثم تخطى عنها؛ فهو خبير بالبيت الماركسي الذي عاش فيه برهة من الزمن.

لقد وجه صاحب مشروع نقد النقد انتقادات كثيرة للمثقف الماركسي، مؤكداً على أن الماركسية تلغي تماماً التفكير الشخصي للمثقف؛ والدليل على ذلك أن الماركسيين كلهم يدافعون عن الماركسية دون أن يفعل أحدهما عقله ويحاول النظر في الماركسية؛ وتعطل آلة المثقف الماركسي مرده إلى أن الماركسية تجعل المنتمين إليها يفكرون داخل سياج تضعه الماركسية، ولن يستطيع المثقف الماركسي التفكير خارجه إلا بشرط إمكان التحرر من الماركسية ذاتها.

إنَّ المثقف الماركسي هو مثقف منتج للأيديولوجيا الماركسية إحدى أقوى الأيديولوجيات التي كادت أن تتحول إلى دين، وهذه الأيديولوجيا هي التي تجعل المثقف لا يقرأ إلا مع أو ضد؛ لا يقرأ إلا ليحكم ولكن وظيفة المثقف هي أن يقرأ ليعرف، كما أن هذه الأيديولوجيا هي التي تضع غشاوة على أعين المثقف وتجعله أسيراً للنص معتقداً أن الحقيقة تعيش في النص لا خارجه؛ ويمضي هذا المثقف حياته باحثاً عن شيء لا يوجد إطلاقاً في المكان الذي يبحث فيه.

كما أنه يتضح لنا مما سبق أن تحرر الأنتلجنسا من الأيديولوجيا الماركسية هي التي تجعلهم يكتشفون الواقع المتأزم – خاصة الأنتلجنسيا العربية – وذلك التحرر فقط هو الذي يُمكنهم من النظر في الواقع والبحث فيه، من أجل نقده والسعي إلى تغييره.

هذا وإذا كانت الماركسية منتجة للأيديولوجيا التي تضع أغلالاً للمثقف ولا تجعله يعود إلى الواقع الذي يعيش فيه، فيجب التخلي عنها، وعلى هذا الأساس نرى بأن المنهج الماركسي سوف لن يكون المنهج المناسب لدراسة التراث، كما أن المنهج الماركسي بمثابة مبضع، يقوم ببتتر أعضاء من التراث معتقداً أنه يجب التخلص منها لأنها مريضة؛ بينما هي سليمة وتشكل أساس الجسم؛ إن الماركسية تأخذ من التراث ما يتوافق مع الطبقة الكادحة وتذر ما لا يتوافق

مع توجهها وهذا الاختيار والانتقاء في حد ذاته ليس سليما قد يقبر الكثير من الأفكار التي نحتاجها في واقعنا اليوم.

إنَّ ما يعاب على قراءة "طرابيشي" لقراءة التيار الماركسي للتراث أنه نظر إلى الماركسية نظرة سوداوية، وكأن هذا المذهب لا يحوي جوانب مضيئة.

إنَّ التيار القومي يسعى إلى النقاء القومي، لا يختلف عن التيار الماركسي في الفكرة التي تدعو إلى الاستئصال، فالتيار القومي يدعو إلى استئصال الأفكار التي يرى أنها سبب الانحطاط، ولكن قد لا تكون تلك الأفكار التي يدعو التيار القومي إلى استئصالها سببا في الانحطاط وهناك تكمن المعضلة.

كما أن ما نستنتجه هو أن "الأرسوزي" يرى أنه من بين أسباب الانحطاط دخول الأجانب على اللغة العربية "المستعربين" وهم لا "اتصال رحمانى" لهم؛ وموقفه هذا غير مبرر تماما، لأن الكثير من الدعاة اليوم ليسوا عربا ومع ذلك دافعوا عن الإسلام أحسن من العرب أنفسهم؛ مثل "أحمد ديدات" و "ذاكر نايف"...الخ وكأن العرب هم وحدهم الذين يفهمون الدين لا لشيء سوى لأنهم عربا، والإسلام دين للإنسانية جمعاء.

هذا ولم يوفق فيلسوف الأصالة الرحمانية – كما يسميه "طرابيشي" – في موقفه الذي يرى أن كل من "ابن المقفع" و "الفارابي" و "ابن سينا" و "الغزالي" يمثلون سموم مبنوثة في التراث ويجب التخلص منهم، فهذا قدح صريح في جهود هؤلاء الذين برزوا في العصر الذي كان فيه المسلمون أسياد العالم، فكل مفكر أو لغوي أو منطقي...الخ في كل ما يقدمه يوجد حدود ومكاسب، فما كان صحيحا من أفكاره أخذناه وما كان خاطئا تجنبناه ونبهنا غيرنا منه.

أما قراءة "محمد عمارة" فهي تشترك مع قراءة "الأرسوزي" في إلقاء اللوم على الآخر، ففيلسوف الأصالة الرحمانية ينظر إلى الآخر على أنه سبب الانحطاط، منذ دخول المستعربين على الحضارة العربية الإسلامية وهم لا اتصال رحمانى لهم، أما داعية العروبة الحضارية فيرى سبب الانحطاط هو عدم تعرب الأقوام الآخرين من فرس وروم...الخ.

إنَّ قراءة "محمد عمارة" للتراث هي قراءة أيديولوجية لأن الرجل يرى أنه لكي يتطور العرب يجب عليهم تحقيق ما يسميه "القومية – العقلانية" وأن العرب قديما حينما كانوا فاتحين للبلدان الأخرى كالشام والعراق، كانوا أصحاب الأرض المحتلة ينظرون إليهم على أنهم محررون لهم من قهر الروم والفرس، لكن "عمارة" يحذف مثلا الإسلام في الشمال الأفريقي لأنه

يعلم أن البربر حاربوا العرب وقاوموهم حتى أنهم كانوا يدفعون الجزية رغم إسلامهم؛ والقراءة التي يتم فيها الحذف هي قراءة أيديولوجية.

أما التيار العلمي القارئ للتراث والذي أخذنا منه نموذجا هو "زكي نجيب محمود" فما نستنتجه من خلال قراءته للتراث هو أنه لم يكن له الوقت الكافي لقراءة صرح معرفي تم تكوينه في قرون عدة، فالرجل اتجه في كل سنوات حياته إلى الفكر الغربي باستثناء أواخر حياته حينما عاد لقراءة التراث العربي الإسلامي، وعليه فقراءته لم تكن عميقة، كما أن قراءته هي قراءة انتقائية للتراث وبالتالي فهي ليست علمية رغم أن اتجاهه علمي، فهي لا تختلف عن النزعة التشطيرية.

إن الحل الذي اهتدى إليه ممثل الوضعية المنطقية في الوطن العربي كان من قبيل المصادفة حينما وجد عبارة سحرية - في اعتقاده - لـ "هربرت ريد" والتي ترى أن ما نأخذه من التراث هو الأفكار المفيدة لنا في ميدان التطور التكنولوجي، وعليه يرى أنه ما لا يتوافق مع التراث يجب تركه.

هذا وتتمثل الحدود في قراءة "طرابيشي" للتيارات القارئة للتراث في أنه لم يقدم موقفا صريحا من التراث، كما أن نقده كان لتكون له قيمة نقدية أكثر لو أنه لا يستخدم عبارات التقليل من المثقف الآخر؛ كالمؤدج والمحرف والمزيف والابن الضال، مذبة... الخ لأنها كلمات لا تنثري الأفكار وهي ليست كلمات نقدية وعلمية.

خاتمة

. خاتمة:

من خلال ما تناولناه في الفصول الأربعة السابقة نتوصل إلى أن خطاب "جورج طرابيشي" هو خطاب نقدي، والنقد سمة متجذرة في شخصية هذا المفكر، فهو يمارسه على ذاته؛ وهذا ما يدعى "بالنقد الذاتي" والدليل على ذلك في رده على "فاضل سلطاني" اعترف أنه كان ذات يوم ماركسيا، وبالنقد تحرر من الماركسية.

إن خطاب النقد عند صاحب مشروع نقد النقد شمل عدة مجالات؛ مثل المجال الديني والسياسي والأدبي، فمشكلة المجتمع العربي أنه ينظر إلى كل من يخالفه في الدين على أنه كافر وليس في الطريق الصواب، وهذا الترهل في الاعتقاد الديني في الوطن العربي يشمل المسلمين والمسيحيين على حد سواء، وكأن العقل العربي منقسم إلى طبقتين طبقة عليا متقدمة وطبقة سفلى رجعية حتى الموت، والتطور في العقل لن يتم إلا بشرط إمكان هو إصلاح الطبقة الرجعية.

إن مسألة الإلحاد من أهم المسائل المطروحة في مجتمعاتنا العربية؛ وما نستنتجه هو أنه ليس كل إنسان يُقال عنه أنه ملحد هو كذلك؛ لأن الكثير يُرمى بالإلحاد لمجرد أنه ابتكر فكرة جديدة - حتى ولو كانت نافعة - كما أن ما يميز المجتمعات العربية هو الصراع الطائفي الذي لن يتم القضاء عليه إلا من خلال العلمانية التي هي فلسفة وآلية للعيش المشترك؛ وإلا كيف نفسر أنه في الوطن العربي يوجد اقتتال بين السنة والشيعة، بينما يذهبون إلى الدول الغربية وفي المكان نفسه ولا أحد يجراً على مهاجمة الآخر؟

هذا وتعد مسألة الديمقراطية من أهم الكلمات التي تتردد في الخطاب السياسي العربي، ولتحقيقها ينبغي تغيير ما يسميه "طرابيشي" صندوق الرأس قبل صندوق الاقتراح، لأن الكثير من المواطنين في الدول العربية هم سبب بقاء الاستبداد في بلدانهم؛ وتأثير الوعي في عقول المواطنين العرب تقع مسؤوليته على عاتق المثقف العربي؛ الذي ينبغي أن يكون مثقفا حقيقيا لا يهتم إلا بالحقيقة ومصلحة بلده ولا تهمه لومة لائم، وتأسيس الوعي لا يكون إلا بإعادة الاعتبار للقراءة والمدرسة العربية.

إن ما يجب أن يفهمه المواطن العربي اليوم هو أنه ينبغي أن ينظر إلى رئيسه على أنه خادم للدولة؛ وأن لا يسعى إلى تقديسه لكي لا يوجد لنفسه أصناما يعبدها، وينبغي على

المواطن العربي أن يعرف أن الديمقراطية ثمرة تحتاج إلى عمل وتضحية، وعليه أن يغير من سلوكه هو قبل أن يطالب بتغيير الحاكم.

نستنتج أن الدول العربية وفي ظل العولمة عليها أن تؤسس للوعي وتدخل في العولمة، وعلى الدول العربية أن تتوحد كما توحدت الدول الأوروبية، وأن تسعى إلى التعاون من أجل أن تبرز كقطب ثقافي، وهذا من خلال استخدام الأنترنت لتبادل الخبرات في المجال المعرفي، لأن ذلك القطب الثقافي كفيل بتغيير واقعنا الاقتصادي والسياسي المتأزم.

هذا ويعد النقد الأدبي ميدانا تميّز فيه "طرابيشي" من خلال ترجمته للعديد من كتب مؤسس التحليل النفسي هذا أولاً؛ وثانياً من خلال تطبيق التحليل النفسي على الرواية العربية؛ وتطبيقه بالضبط على البطل الروائي ومن هنا تفتح الرواية العربية آفاقاً لانتعاش الدراسات النفسية، كما أن الكثير من الأعمال الروائية تحمل رسائل فلسفية؛ وعليه تصبح الرواية أفضل وسيلة لتمرير العديد من الأفكار الفلسفية للمواطنين؛ خاصة وأن الاهتمام بالرواية في الوطن العربي في تزايد مستمر؛ ويمكن القول أن في ذلك تشجيعاً للمشتغلين بالفلسفة والذين لهم اهتمامات أدبية اقتحام ميدان الرواية؛ وتمرير العديد من الأفكار الفلسفية المثمرة وخاصة المتعلقة بالفضاء العمومي والاحترام والمواطنة... الخ

إنّ المجتمع العربي بحاجة اليوم إلى الفلسفة أكثر من أي وقت مضى؛ ومن المعلوم أن الفلسفة هي التي تجعل آلة النقد تشتغل؛ ولقد كانت الفلسفة قديماً في العصور الإسلامية المزدهرة لها قيمتها وكان الاهتمام بالغا بها من خلال الترجمات، ولكن مع الانحطاط أصبحت كلمة رجيمة في مخيال المواطن العربي، وتصحيحها لن يكون إلا من خلال ما يسميه "الفارابي" "الفلسفة الرابعة"؛ ومعنى ذلك أننا بحاجة إلى مثقف ميداني يتحاور مع الجمهور في الفضاء العمومي ويسمع لآرائهم ويسعى إلى توعيتهم وتنويرهم.

إنّ أهم ميزة في المفكر السوري "جورج طرابيشي" هي ثقافة الاعتراف؛ فرغم أن الرجل ناقد لاذع لمشروع "محمد عابد الجابري" – وغيره من المفكرين – إلا أنه يعترف فعلاً أن ناقد العقل العربي دفعه إلى إعادة قراءة التراث والتوسيع في معارفه وهذا الاعتراف ميزة إيجابية في مفكرنا؛ لكن ما يعاب على "الجابري" هو أنه رفض الحوار مع "طرابيشي"، فرغم أن هذا الأخير خصص ربع قرن من حياته لدراسة ونقد فكر "الجابري"؛ إلا أن ناقد العقل العربي تجاهله وقال بأنه ولا مفكر قدم ملاحظات نقدية لمشروعه الفكري، وهو بهذا يكون قد أغلق

أبواب الحوار المثمر، كما أنه من ثقافة الاعتراف؛ الاعتراف بالخطأ وشكر من أبرزوا الأخطاء – حتى وإن كان "طرابيشي" استخدم كلمات نابية في حق ناقد العقل العربي – لكن ثقافة الاعتراف نفسها لمفكرنا لا تجعلنا نغفل عن بعض السلبيات التي نراها لا تتوافق مع هذه الثقافة، فصاحب مشروع نقد النقد يستخدم كلمات نرى أنه لا يستقيم استخدامها كأن يقول أن "الجابري" يمارس الزيف والتزوير، فمهما يكن من أمر تبقى مهمة المفكر هي تصحيح الأخطاء وليس التجريح؛ كما أن أهم ما نتعلمه من نقد "طرابيشي" لمشروع ناقد العقل العربي هو أنه على الباحث أن يضبط المفاهيم ضبطاً دقيقاً ويعود إلى المصادر؛ وخاصة المفاهيم الأساسية في البحث، والاعتماد غير المباشر على ضبط المفاهيم قد يوقع الباحث في مزالق؛ وفي النهاية لن يكون بحثه ناجحاً.

هذا ومن أجل الضبط المعرفي السليم للمفاهيم ينبغي على الباحث التمكن جيداً من اللغات الأجنبية؛ لأن الباحث الذي لا يجيد اللغات الأجنبية جيداً؛ قد يجعله ذلك يترجم نصاً بطريقة خاطئة وبالتالي يُقَوِّل الكاتب ما لم يقله؛ كما أنه يمكن إسقاط ضرورة ضبط المفاهيم مع مشروع "الجابري" وبالضبط في نظرية العقل، فالرجل لم يفلح في ضبط المصطلحات مثل العقل المكوّن والعقل المكوّن؛ وبالتالي انتهى إلى تشطير العقل العربي إلى ثنائية: عقل مشرقى يُؤبلسه وعقل مغربي يُؤمّثله، وكان من المفروض أن يؤسس لوحدة العقل، كما أنه وقع في الاستمولوجية الجغرافية حيث أنه يرى أن الفلسفة المشرقية غنوصية ويعتريها اللامعقول؛ بينما الفلسفة المغربية عقلية.

على هذا الأساس تجرد ناقد العقل العربي من الموضوعية حينما رسم في ذهنه نتيجة ينبغي أن يتوصل إليها وهي أن "العقل المشرقي غنوصي والمغربي عقلاني"، وهو ما يفسر هجومه على "ابن سينا"؛ لذلك وصفه بأنه ممثل للفكر الظلامي؛ وهذا قدح سافر في حق الشيخ الرئيس، لأن النقد البناء هو الذي يكون من الداخل؛ بمعنى نقرأ للفيلسوف وننقده ليس للتقليل من شأنه؛ بل من أجل الرفع من قيمة إنتاجه المعرفي.

إن ما نتعلمه من "جورج طرابيشي" هو أنه على الباحث أن يتحلى بالأمانة العلمية؛ فلا يجب عليه أن يقوم بالاستشهاد بنص مبتور من نصوص فيلسوف ما؛ وبأخذ فقط ما يخدم موقفه الفكري؛ ولو نسقط هذا الكلام على "الجابري" لوجدنا أن هذا الأخير قال أن إخوان الصفاء ضد المنطق وضد الفلسفة ولكن هم في رسائلهم يقولون عكس ذلك؛ والنصوص التي

استشهد بها هي نصوص مبتورة؛ كما أن المأزق الذي وقع فيه ناقد العقل العربي هو أنه قسم العقل العربي إلى عقل عرفاني وبرهاني وبياني، وتخذقه للدفاع عن عقل دون العقول الأخرى جعله يُفوت على نفسه التأسيس لمشروع معرفي أفضل.

إن الحضارات سواء القديمة أو الجديدة يستحيل تصنيفها إلى حضارات تمثل العقل وحضارات تمثل اللامعقول، لأنه حتى الحضارات الجديدة وإلى اليوم ما زال هناك من يؤمن بفعالية المعجزة، وإحدى المجلات كتبت أن أمريكا ذهب إلى طبيب في الفليبيين وقام بإخراج رمال من أحشائه بيده المجردة، فالحضارات القديمة لا ننكر أن فيها جوانب من السحر واللامعقول؛ لكن لا يمكن إنكار إسهاماتها في مجال الفلك والطب والرياضيات، على قدر العصر الذي تنتمي إليها، والمعرفة تطورت عبر العصور بالنقد.

نستنتج أن "طرابيشي" يولي أهمية بالغة للتراث، ولعل عنوان كتابه "مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة" يدل على أن التيارات القارئة للتراث قد ذبحت هذا الأخير، والبداية بالتيار الماركسي الذي يسعى إلى تحقيق النقاء الطبقي، فهو ينتصر لطبقة على طبقة أخرى؛ وإذا كان الأمر كذلك فإن المنهج الماركسي للتراث هو منهج بتري، يأخذ ما يتوافق مع التوجه الماركسي ويذر ما لا يتوافق معه، وهذا المنهج غير صالح لقراءة التراث، لأنه يعتمد على الانتقاء وقد يقبر أفكارا جيدة نحتاجها اليوم.

زد على ذلك أنه وحتى قبل أن نتحدث عن المنهج الماركسي والتراث، يجب التأكيد على أن الماركسية لا تفيد ويجب التخلي عنها لأنها منتجة للأيديولوجيا؛ تجعل المثقف يعيش في النص بحثا عن حقيقة لا وجود لها، بينما الأجدر أن ينظر المثقف إلى الواقع لبحثه وتغييره من خلال أفكاره حتى ولو كان واقعا متأزما؛ وهذا لا يعني أن لا نقرأ للماركسيين إنما نقرأ للماركسية ونحن من خارجها ونمارس نقدنا الشخصي، لأننا لو نكون في داخلها فإن النقد الشخصي لنا لن يشتغل.

إن التيار القومي القارئ للتراث يشترك مع التيار الماركسي في أنه تيار استئصالي؛ وإذا كان التيار الماركسي يسعى إلى تحقيق النقاء الطبقي؛ فإن التيار القومي يسعى إلى تحقيق النقاء الطبقي، وهو يدعو إلى تحقيق أفكار يرى أنها سبب الانحطاط، لكن تلك الأفكار قد تكون صحيحة.

إن ما لاحظناه في كتابات "زكي الأرسوزي" هو أنه يهاجم المستعربين ويرى أنهم سبب الانحطاط، وسبب عدم نقاء اللغة العربية، كما أن غير المسلمين لا يمكنهم فهم الدين الإسلامي أحسن من العرب، لكن التاريخ يُكذِّب موقف هذا المفكر؛ لأن المستعربين قدموا أفكاراً جيدة استفاد منها الغرب قبلنا نحن، كما أن التاريخ يحفظ أن الكثير من الدعاة عبروا ودافعوا عن الإسلام بقوة ودخل بسببهم الكثير في الإسلام وهذا ما يعني أنهم فهموا الإسلام أحسن فهم.

إن قراءة "محمد عمارة" للتراث تتلخص في أن الرجل ينظر إلى أنه من أجل أن تحقق الأمة العربية الإسلامية لابد للأقوام الآخرين مثل الفرس والترك... الخ أن يتم تعريبهم، ولكن التعريب اليوم في وقتنا الحاضر مستحيل لأن التعريب كان قديماً لما كان المسلمون يقومون بالفتوحات؛ وكانوا أسياداً للعالم أما اليوم فهم يعانون ما يسميه "طرابيشي" الجرح النرجسي؛ فدعاية العروبة الحضارية يسقط ماضيها القوي على حاضرها الضعيف، كما يرى أنه لما كانت الفتوحات الإسلامية تتحقق الواحدة بعد الأخرى كانت الشعوب التي يدخلها العرب تفرح لأن العرب رفعوا عنهم قهر الروم والفرس، لكن الرجل يُغيِّب الإسلام في الشمال الأفريقي لأن البربر حاربوا العرب عكس سكان الشام والعراق، وهذا الحذف الذي يمارسه "عمارة" كفيل بالقول أن قراءته للتراث هي قراءة أيديولوجية حسب "طرابيشي"، لأن القراءة الموضوعية لا يتم فيها هذا الحذف.

أما ما نخلص إليه بخصوص قراءة "زكي نجيب محمود" للتراث هو أن قراءته هي قراءة أيديولوجية تشطيرية، فالرجل يرى أن ما يجب أن نأخذه من التراث هو الأفكار العلمية التي يمكن أن تتحول إلى مزايا تقنية تفيد الإنسان، وما لا يمكن تطبيقه تقنياً يجب أن نتركه؛ فنظرة ممثل الوضعية المنطقية في الوطن العربي للتراث هي نظرة تُميت التراث ولا تبعث فيه الحياة حسب "طرابيشي" فالطريق الأنسب هو أن نستفيد من الأفكار التراثية العلمية وغيرها، فالحضارة الغربية لم تطور فقط الميدان التكنولوجي إنما طورت كل المجالات المختلفة كما أن الإنسان ليس له بعد واحد هو البعد المادي إنما له أبعاد مختلفة، ثم ما قيمة التطور التكنولوجي إذا لم يطور الإنسان الجانب النفسي والاجتماعي والفكري والفلسفي... الخ.

إن ما نسجله من خلال القراءة النقدية لـ "طرابيشي" وبالأخص قراءته للتيارات القارئة هو أن موقفه رافض للنزعة الانتقائية للتراث، وكذلك النزعة التشطيرية، إذ علينا أن نستفيد

من كل أفكار التراث، لكن لم يقدم لنا طريقة قراءة التراث والاستفادة منه، فهو قدم نقداً لكن لم يقدم موقفه الخاص من التراث؛ لكن من الأفضل أن يكتب صاحب مشروع نقد النقد كتاباً مستقلاً يقدم فيه منهجاً والطريقة المناسبة حسبه التي سنقرأ على ضوءها التراث.

لا يمكن إنكار القيمة الاستمولوجية للنقد عند "جورج طرابيشي" لكن ما يُعاب على الرجل هو أوصاف الاستهتار وتبخيس فكر المثقف الآخر، مثل قوله عن "محمد عابد الجابري" أنه يمارس التحريف والتزييف، وكذلك قوله عن "محمد عمارة" أنه مؤدج التراث العربي الإسلامي، وقوله أيضاً عن "زكي نجيب محمود" أنه مثل "الابن الضال"... الخ كلها كلمات تنم عن قبح "طرابيشي" لإسهامات هؤلاء المفكرين، كل تلك الكلمات التي تقلل من قيمة الآخر لا تفيد في أوساط الأنتلجنسيا العربية التي تسعى إلى تغيير الواقع العربي المتأزم.

إن نقد "جورج طرابيشي" إيجابي لكن الرجل لا يقدم لنا موقفه وهذه نقطة سلبية في فكره، فمثلاً يقدم تاريخ الإلحاد ويُبين أن الإلحاد كثيراً ما ارتبط بالهرطقة العلمية والفلسفية، لكن يبقى موقفه الصريح غائباً، والأمر نفسه بالنسبة لأهم مسألة ألا وهي التراث، فعرض الكثير من التيارات القارئة للتراث ولكن موقفه غائب.

إن "جورج طرابيشي" قدم مشروعاً جيداً يحوي مكاسب عدة منها ضرورة تأسيس قطباً ثقافياً كفيلاً بتغيير الواقع العربي، وتأكيداً على أن تغيير صندوق الرأس يكون قبل التغيير الذي يكون من خلال صندوق الاقتراع، وضرورة إعادة التفكير في مفاهيم كان يُنظر إليها على أنها رجيمة مثل العولمة والعلمانية، والاستفادة منها، وتنبيهه الباحث العربي على ضرورة استغلال منهج التحليل النفسي مع إمكانية زرع أفكار فلسفية وتبريرها في قوالب لغوية روائية... الخ.

أما بالنسبة للحدود فيمكن اكتشافها من خلال الدعوة إلى قيمة مشروع "طرابيشي"، فوحدها القراءات المعمقة هي الكفيلة باكتشاف نقائص وأخطاء "طرابيشي" للعمل على تصحيحها من أجل تطوير الفكر العربي المعاصر.

فهرس الآيات القرآنية والأحاديث والكتاب المقدس

فهرس الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة والكتاب المقدس:

*فهرس الآيات القرآنية:

الآية: بسم الله الرحمن الرحيم	السورة	رقمها	الصفحة
قال تعالى: { أو لم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي أفلا يؤمنون }	الأنبياء	30	21
قال تعالى: { وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام سواء للسائلين، ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ايتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين، فقضاهن سبع سموات في يومين وأوحى في كل سماء أمرها وزينا السماء الدنيا بمصابيح وحفظا ذلك تقدير العزيز العليم }	فصلت	من 9 إلى 12	21
قال تعالى: { وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر }	الجاثية	24	30
قال تعالى: { وإذا زين لهم الشيطان أعمالهم وقال لا غالب لكم اليوم من الناس، وإني جار لكم فلما تراءت الفتنان نكص على عقبيه وقال إني بريء منكم إني أرى ما لا ترون إني أخاف الله والله شديد العقاب }	الأنفال	48	56-55
قال تعالى {ولكن الشياطين كفروا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السَّحْرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكِينَ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ	البقرة	102	152

			به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله {
152	4	الفلق	قال تعالى: {ومن شر النفاثات في العقد}
152	7	الأنعام	قال تعالى: {فلمسوه بأيديهم لقال الذين كفروا إن هذا إلا سحر مبين}
152	116	الأعراف	قال تعالى: { سحروا أعين الناس واسترهبوهم وجأؤوا بسحر عظيم}
153	3	سبأ	قال تعالى { لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض }
164	69	المائدة	قال تعالى: { إن الذين آمنوا والذين هادوا والنجاري والصابئون من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم }
280	110	آل عمران	قال تعالى: {كنتم خير أمة أخرجت للناس}

*فهرس الأحاديث النبوية

الحديث	المصدر	الرقم أو الجزء إن وجد	الصفحة
{ لا يموت رجل مسلم إلا أدخل الله مكانه النار يهوديا أو نصرانيا }	صحيح مسلم المكتبة الشاملة	الجزء: 13، ص 341	168
{إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق}	السلسلة الصحيحة	45	275

*فهرس الكتاب المقدس:

الآية	الإنجيل	الرقم	الصفحة
{ يا بني أنت معي في كل حين، وجميع ما هو لي فهو لك، ولكن كان علينا أن نفرح ونمرح، لأن أخاك هذا كان ميتا فعاش، وكان ضالا فوجد. }	إنجيل لوقا	31، 32	289

فهرس الأعلام

فهرس الأعلام

- أ -

"إبقراط": 143

"ابن تيمية"، 89، 156

"ابن حزم": 12، 153.

"ابن رشد"، 80، 115، 120، 152، 206، 207، 213، 215، 216، 219، 224، 227، 229، 233، 234، 237، 239.

"ابن الراوندي": 29، 152.

"ابن سينا": 6، 7، 10، 11، 79، 80، 102، 152، 153، 154، 165، 189، 190، 199، 200، 201، 202، 203، 204، 205، 206، 207، 209، 210، 211، 213، 214، 215، 217، 219، 220، 223، 224، 227، 234، 235، 236، 237، 238، 239، 240، 241، 242، 243، 244، 245، 248، 266، 288.

"ابن طفيل"، 7، 10، 11، 166، 220، 221، 222، 223، 229، 232، 234، 235، 236، 237، 238، 239، 240، 241، 242، 243، 244.

"ابن قيم الجوزية": 151.

"ابن المقفع": 227، 266، 298.

"ابن الهيثم": 80.

"أبو حامد الغزالي": 102، 114، 115، 116، 117، 118، 151، 152، 153، 154، 238، 239، 240، 266، 298.

"أبو سليمان السجستاني": 186، 193، 195، 202، 206.

"ابن حزم": 154، 155، 156، 155

"أبو حيان التوحيدى": 152، 193، 194

"ابن الصلاح": 153، 154

"أبو نصر الفارابى": 79، 80، 151، 223، 224، 227، 238، 257، 266، 288.

"أبو بكر الرازى": 30، 79

"أبو المضفر السمعاني": 157، 158

"أبي بكر بن الصائغ" ابن باجة: 217، 209، 219، 223، 224، 232، 234، 238.

"أبيقور" Epicure/29، 146.

"إدغار موران" Edgar Morin: 82

"الإسكندر الأفروديسي": 205، 206.

"أرسطو" Aristote: 10، 201، 130، 136، 134، 146، 166، 167، 168، 169، 170، 171، 172، 173،

174، 175، 185، 186، 187، 205، 207، 209، 210، 211، 212، 213، 214، 215، 228، 241.

"أرخيمدس" Archimède : 80.

"إسحاق نيوتن" : 89، 109.

"أفلاطون" : 182، 183، 185، 186، 187، 205، 207، 209، 257.

"أفلوطين" Plotin : 29، 130، 134، 135، 141، 146، 176، 177، 178، 179، 180، 183، 185، 186، 186، 205، 208.

"آلان تورين" Touraine : 82

"ألبير كامو" Albert Camus : 34، 35

"أندريه لالاند" André Lalande : 9، 96، 97، 98، 99، 100، 101، 102، 113، 120.

- ب -

"باروخ سبينوزا" Spinoza : 110

برتراند راسل "Bertrand Russel" : 183، 184.

"بركلي" : 137، 138، 149.

"برمينيدس" Parminide : 143

بروتاغوراس "Protagore" : 28، 29، 148.

"بول فوكييه" : 99، 100، 114.

"بويش" : 185، 186، 187، 188.

"البيروني" : 80

"بيير دوهم" : 169، 170، 171، 172.

- ت -

"تروتسكي" : 163

"توماس مور" : 260.

"توفيق الحكيم" : 7، 12، 22.

"توفيق سلوم" : 257، 259.

- ث -

"ثامسطيوس" : 205، 206.

"ثابت بن قرة" : 230.

- ج -

"جابر بن حيان": 79، 230.

"جاك ديريدا" Jacques Derrida : 81، 119.

"جان بودريار" Jean Baudrillard : 81

"جان بول سارتر" Jean Peal Sarte : 35

"جان فرونسوا ليوتار" Lyotard : 81

"جورج رو": 125، 126، 129

"جورج كونغيلام" Georges Canguilhem : 79

"جيوردانو برونو": 31

-ح-

"الحارث المحاسبي": 155

"الحافظ الذهبي": 154.

"حسن حنفي": 11، 81

"حنا مينة": 22، 67، 68.

-خ-

"الخوارزمي": 80، 230.

-د -

"دلتاي": 12

"دياغوراس": 149.

ديموقريطس "Démocrite : 28، 133

-ذ -

-ر -

"رفاعة رافع الطهطاوي": 80.

"رينيه ديكارت" Descarts : 80، 111، 113، 232.

"روجيه غارودي" Roger Garaudy : 35.

-ز-

زكي الأرسوزي": 7، 10، 253، 267، 268، 269، 270، 271، 272، 273، 274، 275، 276، 300.

زكي نجيب محمود: 7، 10، 254، 288، 289، 290، 292، 293، 294، 295، 296، 297، 298، 299، 300، 303.

س-

سقراط "Socrat: 28، 80، 137، 138، 144، 149.

"سمير أمين": 82، 256، 257.

سيغموند فرويد Sigmund Freud / 21، 22، 31، 32، 122.

"سورين كيركيغارد" S.kierkegaard/28.

ش-

"الشافعي": 12

"شلايرماخر": 12

"شهاب الدين السهروردي": 142، 156.

"الشهرستاني": 187، 188، 189، 190.

ص-

"صاعد الأندلسي": 228، 229.

ض-

ط-

"طه حسين": 30.

ظ-

ع-

"عبد الرحمان بدوي": 82.

"عبد الرحمان بن الجوزي": 155.

"عبد الرحمان بن خلدون": 153، 228، 229، 280، 281

"عبد الرحمان منيف": 12

"عبد القاهر البغدادي": 164.

"عبد الله خليفة": 150، 151، 152، 165

"عثمان أمين": 82.

"علاء الدين الأعرجي": 105، 106، 119، 299

"علي حرب": ز، 104، 106، 107، 219، 248، 249، 300، 303.

"علي عزت بيجوفيتش": 23

-غ-

34 Gabriel Marcel غابرييل مارسيل

"غادامير": 12

"غاستون باشلار" Gaston Bachelard، 79، 104

غاليلي غاليلو "Galilée": 91، 111، 112، 113

-ف-

"فرانسيس بيكون" Bacon: 80، 113.

فريدريك نيتشه "Nietzsche": 34

"فرج فودة": 8

"فريدريك هيجل" Hegel F: 33، 111، 124، 125، 183، 184، 232

"فلادمير إلتش": 255

فولتير "Voltaire": 82، 90

"فيورباخ": 33

فيثاغورس pythagor 170، 185، 186

"فرح أنطوان": 330

-ق-

"القديس أغسطين" Augustin: 114.

-ك-

كارل بوبر Karl popper : 79، 84، 166

كارل ماركس "Karl Marx": 33، 255، 263

"الكواكبي": 30

"الكندي": 209، 226

"كارل ياسبرز" /Karle Jaspers 34

-ل-

"لابلاس": 79

لامتري "La Metrie": 32

"لوقيبيوس" Leucipe: 132

ليفى ستراوس "Lévi-Strauss"، 102، 103.

لينين "Lénine": 255، 256

-م-

"محمد أحمد بنكي": 119، 120، 121

"محمد ديب": 12

"محمد شوقي الزين": 84

"محمد عابد الجابري": 6، 7، 8، 12، 95، 97، 98، 99، 100، 101، 102، 103، 104، 105، 106، 107، 108، 109، 110، 111، 114، 115، 116، 117، 119، 120، 121، 122، 123، 125، 130، 134، 137، 153، 160، 168، 169، 170، 171، 172، 173، 179، 180، 181، 182، 183، 184، 185، 187، 188، 189، 190، 192، 193، 195، 196، 197، 198، 199، 201، 202، 203، 205، 206، 207، 209، 210، 212، 217، 218، 219، 221، 222، 223، 225، 226، 227، 229، 230، 231، 237، 238، 239، 240، 248، 249، 250، 251، 266، 300.

"محمد عبد المطلب الهوني": 266، 267

"محمد عزيز لحبابي": 82

"محمد عمارة": 7، 253، 276، 277، 278، 279، 281، 282، 284، 285، 286، 287، 300، 302، 303

"محمود أمين العالم": 11، 298

مارتن هايدغر "Heidgger": 34

"مسلمة بن أحمد المجريطي": 228، 229، 251.

ماكس فيبر "Max weber": 39، 40.

"موريس بوكاي": 25، 26

فوكو Foucault: 81.

-ن-

"تجيب محفوظ": 7، 9، 12، 22، 52، 53، 54، 55، 57، 58، 59، 60، 61، 62، 63، 64، 65، 66.

"توال السعداوي": 7، 22

"تومانويس": 149، 185، 186، 187، 188، 189.

"تيكولا مالبرانش" Malebranche: 111، 113، 114، 115، 116، 117، 118، 119

-ه-

"هربرت ريد": 294، 295، 303.

"هاشم صالح": 11، 26

"هلفسيوس": 33

"هنري كوريان": 173.

"هوسرل": 11

"هولباخ": 35

"هوميروس": 144

"هيدغر": 11

"هيراقليطس" Héraclite، 144

-و-

"ول ديورانت": 28

-ي-

"يامبليخوس": 149

"يوسف كرم": 82، 206

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

• قائمة المصادر والمراجع

✓ القرآن الكريم

✓ الكتاب المقدس

أولاً: المصادر

1. طرابيشي جورج، الأعمال النقدية الكاملة، دار مدارك للنشر، ج1، ط1، الإمارات العربية المتحدة، 2013.
2. طرابيشي جورج، الأعمال النقدية الكاملة، دار مدارك، ج3، ط1، الإمارات العربية المتحدة، 2013.
3. طرابيشي جورج، العقل المستقيل في الإسلام، دار الساقى، ط1، بيروت - لبنان، 2004.
4. طرابيشي جورج، المتقفون العرب والتراث التحليل النفسي لعصاب جماعي، رياض الرئيس للكتب والنشر، ط1، لندن، 1991.
5. طرابيشي جورج، مذبح التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقى، ط3، لبنان، 2012.
6. طرابيشي جورج، مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام، دار الساقى، ط1، لبنان، 1998.
7. طرابيشي جورج، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، رابطة العقلايين العرب ودار الساقى، ط1، لبنان، 2008.
8. طرابيشي جورج، معجم الفلاسفة "الفلاسفة، المناطق، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون"، دار الطليعة، ط3، بيروت، 2006.
9. طرابيشي جورج، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، رابطة العقلايين العرب ودار الساقى، ط1، لبنان، 2010.
10. طرابيشي جورج، من النهضة إلى الردة تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة، دار الساقى، ط1، لبنان، 2000.
11. طرابيشي جورج، نقد نقد العقل العربي : نظرية العقل، دار الساقى، ط1، بيروت، 1996.
12. طرابيشي جورج، نقد نقد العقل العربي: وحدة العقل العربي، دار الساقى، ط1، بيروت - لبنان، 2002.
13. طرابيشي جورج، هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحدثة والممانعة العربية، دار الساقى و رابطة العقلايين العرب، ج1، ط1، بيروت - لبنان، 2006.
14. طرابيشي جورج، هرطقات 2 عن العلمانية كإشكالية إسلامية - إسلامية، رابطة العقلايين العرب ودار الساقى، ج2، ط1، بيروت، 2008.
15. طرابيشي جورج، ست محطات في حياتي جورج طرابيشي، آخر مقال كتبه جورج طرابيشي " ست محطات في حياتي" - ست محطات - في - حياتي

politics/ar/net.alabiawww//http :/2016/06/17/-

قائمة المصادر والمراجع

ثانياً: المراجع

أ/ المراجع باللغة العربية

1. أباه ولد السيد، أعلام الفكر العربي مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، 2010.
2. ابن سينا أبو علي، الأضحوية في المعاد، تحقيق: حسن عاصي، مؤسسة النشر: شمس التبريزي، ط1، إيران، 1382 هـ.
3. ابن سينا أبو علي وابن طفيل والسهورودي، رسالة حي بن يقظان، في: "حي بن يقظان"، تحقيق وتعليق: أحمد أمين، دار المدى للثقافة والنشر، طبعة خاصة، العراق، 2005.
4. ابن سينا أبو علي، الفن السادس من كتاب الطبيعيات من كتاب الشفاء، منشورات التراث العربي والإسلامي، دط، باريس، 1980.
5. ابن خلدون عبد الرحمان، مقدمة ابن خلدون، دار ابن الجوزي، ط1، مصر، 2010.
6. أبيقور، الرسائل والحكم، ت: جلال الدين سعيد، الدار العربية للكتاب، دط، دبلد، دس.
7. أحمد حسن إبراهيم، الثقافة المتوترة من ملامح المشهد الثقافي العربي، مؤسسة علاء الدين للطباعة والنشر، ط1، سورية، دمشق، 2004.
8. الإدريسي حسين، محمد عابد الجابري ومشروع نقد العقل العربي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، بيروت، 2010.
9. أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة من اليونانية إلى الفرنسية: بارتلمي سانتيلير، نقله إلى العربية: أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، ج1، دط، القاهرة، 1924.
10. أرسطو طاليس، فن الشعر، ت: إبراهيم حمادة، مكتبة الأنجلو المصرية، دط، دس، مصر.
11. أرسطو طاليس، كتاب النفس، ت: أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة: جورج شحاتة قنواني، دار إحياء الكتب العربية، ط1، دبلد، 1949.
12. الأرسوزي زكي، بعث الأمة العربية ورسالتها إلى العالم رسالتا المعرفة والثقافة، دار اليقظة، ج3، دط، سورية، 1954.
13. الأرسوزي زكي، بعث الأمة العربية ورسالتها إلى العالم الدولة والأمة، دار اليقظة، ج4، دط، سورية، 1954.
14. الأرسوزي زكي، العبقريّة العربية في لسانها، دار اليقظة العربية، دط، دمشق - سورية، دس.
15. إسماعيل محمود، إخوان الصفا رواد التنوير في الفكر العربي، عامر للطباعة والنشر، المنصورة مصر، ط1، 1996.
16. الأعمش عبد الأمير، المصطلح الفلسفي عند العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، القاهرة، 1989.

قائمة المصادر والمراجع

17. أفاية محمد نور الدين، في النقد الفلسفي المعاصر مصادره الغربية وتجلياته العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2014.
18. أفلاطون، محاوره كراتيليوس، ترجمة وتقديم: عزمي طه سيد أحمد، وزارة الثقافة، ط1، عمان، 1995.
19. الآلوسي حسام محي الدين، الفلسفة والإنسان، الدار الدولية للاستثمارات الثقافية، ط1، القاهرة، 2002.
20. أمين أحمد و نجيب محمود زكي، قصة الفلسفة اليونانية، مكتبة دار الكتب المصرية، ط2، القاهرة، 1935.
21. الأندلسي صاعد، طبقات الأمم، مراجعة: الأب لويس شيخو اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، دط، بيروت، 1912.
22. أندلسي محمد، نيتشه وسياسة الفلسفة، دار توبقال للنشر، ط1، المغرب، 2006.
23. باشلار غاستون، العقلانية التطبيقية، ت: بسام الهاشم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، دط، لبنان، 1999.
24. بدوي عبد الرحمان، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، بيروت، 1980.
25. بن رشد أبو الوليد، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، ط1، مصر، 1964.
26. بن رشد أبو الوليد، تهافت التهافت، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، ج2، دط، القاهرة، د.س.
27. بن رشد أبو الوليد، كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تقديم وتعليق: ألبير نصري نادر، دار المشرق، ط8، بيروت، 2000.
28. البنكي محمد أحمد، دريدا عربيا قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي، دار الفارس للنشر والتوزيع، ط1، بيروت - لبنان، 2005.
29. بن محمد الحنبلي أبو بكر، علاج الأمور السحرية من الشريعة الإسلامية، دار الهداية ودار عمار، ط2، قسنطينة، 1990.
30. بن حزم أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الأفاق الجديدة، ج7، ط2، بيروت، 1983.
31. برهيه إميل، تاريخ الفلسفة القرن السابع عشر، ت: جورج طرابيشي، دار الطليعة، ج4، ط2، بيروت، 1993.
32. برهيه إميل، تاريخ الفلسفة: الفلسفة اليونانية، ت: جورج طرابيشي، دار الطليعة، ج1، ط2، سبتمبر 1987.

قائمة المصادر والمراجع

33. بوبر كارل، منطق الكشف العلمي، ت: ماهر عبد القادر محمد علي، دار النهضة العربية، ج1، دط، 1986.
34. بوحنك فاطمة الزهراء، فلسفة الأخلاق عند إخوان الصفا وخلان الوفاء، مجلة دراسات فلسفية، جامعة الجزائر 2، العدد 14، 2017.
35. بوساحة عمر، الفلسفة وأسئلة الراهن أعمال ملتقى، مخبر الدراسات الفلسفية والأكسيولوجية، دط، جامعة الجزائر، 2013.
36. البغدادي عبد القاهر بن طاهر بن محمد، الفرق بين الفرق، تحقيق: محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 1995.
37. بوقلي حسن جمال الدين، قضايا فلسفية، المؤسسة الوطنية للكتاب، ج1، ط4، الجزائر، 1986.
38. بوكاي موريس، القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم، د مترجم، مكتبة مدبولي، ط1، القاهرة، 1996.
39. بيجوفيتش علي عزت، هروبي إلى الحرية، ت: إسماعيل أبو الندورة، مراجعة: محمد أرناؤوط، دار الفكر ، ط1، سورية، ماي 2002.
40. البيومي غانم إبراهيم، ميراث الاستبداد، نيو بوك للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2018.
41. التوحيدى أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة، مراجعة: هيثم خليفة الطعيمي، المكتبة العصرية، ج2، دط، بيروت، 2011.
42. الجابري محمد عابد، التراث والحدثة دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، يوليو 1991.
43. الجابري محمد عابد، تكوين العقل العربي، دار الطليعة، ط10، بيروت، مارس 2009.
44. الجابري محمد عابد، مواقف، إضاءات وشهادات العولمة ومضاداتها، دار النشر المغربية، ط1، نوفمبر 2003.
45. الجابري محمد عابد، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، ط6، بيروت - الدار البيضاء، 1993.
46. حتي فيليب وآخرين، تاريخ العرب، دار الكشاف، دط، لبنان، 1950.
47. حرب علي، الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، ط1، المغرب ولبنان، 1998.
48. حرفي سوزان، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري، ط1، د بلد، 2013.
49. حنفي حسن، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، دط، القاهرة، 1991.
50. خضر مصطفى، النقد والخطاب محاولة قراءة في مراجعة نقدية عربية معاصرة - دراسة - منشورات إتحاد الكتاب العرب، دط، دمشق، 2001.

قائمة المصادر والمراجع

51. خليفة عبد الله، الاتجاهات المثالية في الفلسفة العربية الإسلامية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، لبنان، 2005.
52. الخولي يمنى طريف، فلسفة كارل بوبر منهج العلم... منطق العلم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، الاسكندرية، 1980.
53. دياكوف. ف، كوفاليف. س، الحضارات القديمة، ت: نسيم واكيم اليازجي، منشورات دار علاء الدين، ج1، ط1، دمشق، 2000.
54. ديورانت ول، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ت: فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، ط6، بيروت، 1988.
55. الذهبي الحافظ شمس الدين محمد بن أحمد، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق وتعليق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، عبد الفتاح أبو سنة، دار الكتب العلمية، ج5، ط1، لبنان، 1995.
56. الرازي أبو بكر محمد بن زكريا، رسائل فلسفية، نشره بول كراوس، مكتبة بول باربيه، ج1، دط، مصر، 1939.
57. راسل برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية الكتاب الأول: الفلسفة القديمة، ت: زكي نجيب محمود، مراجعة: أحمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، القاهرة، 2010.
58. راسل برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، ت: زكي نجيب محمود، مراجعة: أحمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج1، دط، 2010.
59. زارودوف قسطنطين، اللينينية وقضايا الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية في الظروف الراهنة، دار التقدم، دط، موسكو، 1975.
60. سباين جورج، تطور الفكر السياسي، ت: حسن جلال العروسي، مراجعة وتقديم: عثمان خليل عثمان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، القاهرة، 2010.
61. ستيس ولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ت: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، دط، القاهرة، 1984.
62. سليمان علي، قراءة في الواقع السياسي العربي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دط، دمشق، 1979، ص 124.
63. السمعاني أبي المظفر منصور بن محمد، الانتصار لأصحاب الحديث، تعليق: محمد بن حسين بن حسن الجيزاني، مكتبة أضواء المنار، ط1، المملكة العربية السعودية، 1996.
64. السيوطي جلال الدين، صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، تحقيق: علي سامي النشار، و سعاد علي عبد الرزاق، سلسلة إحياء التراث الإسلامي، ج2، دط، مصر، 1970.

قائمة المصادر والمراجع

65. شعراوي عبد المعطي، أساطير إغريقية أساطير البشر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، مصر، 1983.
66. الشيخ حسين، اليونان، دار المعرفة الجامعية، دط، مصر، 1992.
67. صعب أديب، الأديان الحية نشوؤها وتطورها، دار النهار للنشر، ط2، بيروت، 1995.
68. صليبا جميل، تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب، دط، بيروت - لبنان، 1989.
69. الطرطوشي محمد بن الوليد، سراج الملوك، تحقيق: محمد فتحي أبو بكر، تقديم: شوقي ضيف، الدار المصرية اللبنانية، ج1، ط1، القاهرة، 1994.
70. طعيمة صابر عبد الرحمان، الإلحاد الديني في مجتمعات المسلمين نشأته وتطوره ومذاهبه المعاصرة، دار الجيل، ط1، بيروت، 2004.
71. الطهطاوي رفاعه رافع، تلخيص الإبريز في تلخيص باريز، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، دط، مصر، 2012.
72. الطويل توفيق، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، مكتبة النهضة المصرية، ط1، مصر، 1953.
73. العالم محمود أمين، مواقف نقدية من التراث، دار قضايا فكرية، دط، القاهرة، 1996.
74. عباس راوية عبد المنعم، مالبرانش والفلسفة الإلهية، تقديم: محمد علي أبو ريان، دار النهضة العربية، دط، لبنان، 1996.
75. عبد الرحمان طه، سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، جمع وتقديم: رضوان مرحوم، لمؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط1 لبنان، 2015.
76. عبد السلام رفيق، آراء جديدة في العلمانية والدين والديمقراطية، مركز صناعة الفكر للدراسات والأبحاث، ط4، لبنان، 2015.
77. عجيبه أحمد علي، دراسات في الأديان الوثنية القديمة، دار الآفاق العربية، ط1، القاهرة، 2004.
78. العظمة عزيز والمسييري عبد الوهاب، العلمانية تحت المجهر، دار الفكر، ط1، سوريا، سبتمبر 2000.
79. العقاد عباس محمود، إبليس، دار المجدد، دط، سطيف، 2016.
80. علال خالد كبير، مقاومة أهل السنة للفلسفة اليونانية خلال العصر الإسلامي ق 2 - 13 الهجري، كنوز الحكمة، دط، الجزائر، 2009.
81. عمارة محمد، العرب والتحدي، سلسلة عالم المعرفة، دط، الكويت، 1980.
82. عمارة محمد، العلمانية بين الغرب والإسلام، دار الدعوة للنشر والتوزيع، ط1، الكويت، 1996.
83. عمراني عبد المجيد، وآخرون، سؤال الهوية والإنية عند مولود قاسم نايت بلقاسم في ظل العولمة أعمال ملتقى، منشورات مخبر حوار الحضارات والعولمة - طبع مؤسسة سرار، دط، باتنة، 2011.

قائمة المصادر والمراجع

84. العنزي حميد، لاجئو العراق مأساة النفي والطرود والجوع، العربي، وزارة الإعلام، العدد 444، الكويت، نوفمبر 1995.
85. عويضة كامل محمد محمد، علم النفس بين الشخصية والفكر، مراجعة: محمد رجب البيومي، دار الكتب العلمية، ط1، 1996.
86. غالب مصطفى، في سبيل موسوعة فلسفية إخوان الصفا وخلان الوفا، منشورات دار ومكتبة الهلال، دط، بيروت، 1989.
87. الغزالي أبو حامد، مجموعة رسائل: المنقذ من الضلال، الأحاديث القدسية قانون التأويل، تقديم: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، ط1، لبنان، 1988.
88. غاليلي غاليليو، اكتشافات وآراء، ت: كمال محمد سيد، وفتح الله الشيخ، كلمة وكلمات عربية، ط1، الإمارات العربية المتحدة ومصر، 2010.
89. الفار جورج، آفاق فلسفية أمكنة وأناس وأفكار، دار يافا العلمية للنشر والتوزيع، ط1، الأردن، 2012.
90. فرويد سيغموند، قلق في الحضارة، ت: جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط4، لبنان، 1996.
91. فهمي محمود، تاريخ اليونان، تقديم: محمد زينهم محمد عزب، مكتبة ومطبعة الغد، دط، مصر، 1999.
92. فولتير، رسالة في التسامح، ت: هنرييت عبودي، دار بترا، ط1، سوريا، 2009.
93. فودة فرج، حوار حول العلمانية، د دار نشر، دط، دبلد، دس.
94. الفيومي محمد إبراهيم، تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والأندلس، دار الجيل، ط، بيروت، 1997.
95. قرنان جان بيير وفيدال ناكيه بيير، الأسطورة والتراجيديا في اليونان القديمة، ت: حنان قصاب حسن، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، سورية، 1999.
96. القرني متعب، أقطاب الفكر العربي 1918 - 2018، دار مدارك للنشر، ط1، المملكة العربية السعودية، 2018.
97. كشك عبد الحميد، قصة أيامي مذكرات الشيخ كشك، دار الهدى، دط، عين مليلة - الجزائر، دس.
98. كوربان هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ت: نصير مروة وحسن قبيسي، مراجعة: الإمام موسى الصدر، الأمير عارف تامر، عويدات للنشر والطباعة، ط2، بيروت - لبنان، 1998.
99. لالاند أندريه، العقل والمعايير، ت: نظمي لوقا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، مصر، 1979.
100. لال نهرو جواهر، اكتشاف الهند، ت: فاضل جتكر، منشورات وزارة الثقافة، ج1، ط2، سورية، 2011.
101. لوبون غوستوف، حضارات الهند، ت: عادل زعيتير، دار العالم العربي، ط1، القاهرة، 2009.

قائمة المصادر والمراجع

102. ماتيفيف. ك، و سازونزف. أ، حضارة ما بين النهرين العريقة، ت: حنا آدم، دار المجد، دط، دمشق، 1991.
103. ماكوفسكي ألكسندر، تاريخ علم المنطق، ت: نديم علاء الدين وإبراهيم فتحي، دار الفارابي، ط1، لبنان، 2007.
104. مجموعة مؤلفين، إشكاليات الفكر المعاصر، ت: محمد سبيلا، منشورات الزمن، ط1، الرباط، 2009.
105. مجموعة مؤلفين، العلمانية في المشرق العربي، دار أطلس، ط1، دمشق - سوريا، 2007.
106. مجموعة مؤلفين، العلمانية والسجلات الكبرى في الفكر العربي المعاصر من هواجس التأسيس المتعالي إلى مآزق النقد الحديث، ابن النديم للنشر والتوزيع، ط1، لبنان، 2015.
107. مجموعة مؤلفين، الفلسفة العربية المعاصرة تحولات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مآزق الثقافة والأيدولوجيا، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2014.
108. مجموعة مؤلفين، الفلسفة الغربية المعاصرة صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التفسير المزدوج، منشورات الاختلاف، ج2، ط1، الجزائر، 2013.
109. المحاسبي الحارث بن أسد، العقل فهم القرآن، تقديم: حسين القوتلي، دار الفكر، ط1، دبلد، 1971.
110. محافظة علي، ساطع الحصري الدين والعلمانية للدكتور أحمد ماضي، مجلة أفكار، العدد 270، الأردن، تموز 2011.
111. محمد عويضة كامل محمد، الأعلام من الفلاسفة كارل ماركس الماركسية والإسلام، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت - لبنان، 1993.
112. محفوظ نجيب، المؤلفات الكاملة، مكتبة لبنان ناشرون، مجلد4، ط1، لبنان، 1993.
113. محفوظ نجيب، المؤلفات الكاملة، مكتبة لبنان ناشرون، مجلد5، ط1، لبنان، 1994.
114. معصوم فؤاد، إخوان الصفاء فلسفتهم وغاياتهم، دار المدى للثقافة والنشر، ط1، دمشق، 1998.
115. ملكاوي فتحي حسن، التراث التربوي الإسلامي حالة البحث فيه، ولمحات من تطوره، وقطوف من نصوصه ومدارسه، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ط1، الولايات المتحدة الأمريكية، 2018.
116. نجيب محمود زكي، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، ط9، القاهرة، 1993.
117. نزهة الحاج عمر، الأعرجي بين نقده ورفده دراسات وآراء حول فكره ونظرياته، دار إي كتب، ط1، بريطانيا، أكتوبر 2017.
118. نصار عصمت، الفكر الديني عند اليونان، دار الهداية، ط2، مصر، 2005.
119. نصري نادر ألبير، النفس البشرية عند ابن سينا، دار المشرق، ط2، بيروت - لبنان.
120. نور الدين عصام، الأرسوزي زكي نجيب، حياته وآراؤه في السياسة واللغة، دار الصداقة العربية، ط1، بيروت - لبنان، 1996.

قائمة المصادر والمراجع

121. هوميروس، الإلياذة، دار القصة للنشر، دط، الجزائر، 2012.
 122. وهبة مراد، الأصولية والعلمانية، دار الثقافة، ط1، القاهرة، دس.
 123. هيجل فريديك، محاضرات في تاريخ الفلسفة، ت : خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1986.
 124. يفوت سالم، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، الدار البيضاء، ط1، المغرب، 1986.
- ب/ المراجع باللغة الفرنسية

1. Aristote, métaphysique, T : J Tricot, éd(1953) : les echos de Maquis, (epube, pdf) Janvier 2014.

ثالثا: المعاجم والموسوعات

أ/ المعاجم:

1. ابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار الفكر، ج1، دط، لبنان، 2015.
2. دادوة نبيل، معجم الفلاسفة القدامى والمحدثين، دار نوميديا، دط، الجزائر، 2009.
- ديفانيه بيبير وآخرون، معجم الحضارة اليونانية القديمة، ت: أحمد عبد الباسط حسن، مراجعة: فايز يوسف محمد، المركز القومي للترجمة، ج1، ط1، القاهرة، 2014.
3. ديفانيه بيبير وآخرون، معجم الحضارة اليونانية القديمة، ت: أحمد عبد الباسط حسن، مراجعة: فايز يوسف محمد، المركز القومي للترجمة، ج2، ط1، القاهرة، 2014.
4. سالمى عبد المجيد وآخرون، معجم مصطلحات علم النفس، دار الكتاب اللبناني، ط1، لبنان، 1998.
5. وهبة مراد، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، ط5، القاهرة، 2007.

ب/ الموسوعات

1. بدوي عبد الرحمان، موسوعة الحضارة العربية الإسلامية الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، دط، دس.
2. فرحات يوسف، كتاب الموسوعة الفلسفة الإسلامية وأعلامها، ترادكسيم، ط1، جنيف
3. المحمداوي علي عبود، موسوعة الأبحاث الفلسفية الفلسفة الغربية المعاصرة، تقديم: علي حرب، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2013.
4. مهنانة إسماعيل، موسوعة الأبحاث الفلسفية الفلسفة العربية المعاصرة تحولات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مآزق الثقافة والأيدولوجيا، تصدير فتحي التريكي، منشورات ضفاف والاختلاف ودار الأمان، ط1، المغرب، 2014.

قائمة المصادر والمراجع

ثالثا: المجلات والدوريات والجرائد

أ/ المجلات:

1. مجلة دراسات عربية، دار الطليعة، العدد: 10، بيروت، أوت 1980.
2. مجلة دراسات فلسفية: الندوة الوطنية حول ابن رشد بمناسبة الذكرى المئوية الثامنة لوفاته 1198-1998، العدد الخامس، جامعة الجزائر، السداسي الأول 1998.
3. مجلة دراسات فلسفية، العدد 2، الجزائر، جوان 2014.
4. مجلة دراسات فلسفية، العدد: 5، الجزائر، نوفمبر 2015.
5. مجلة دراسات فلسفية، العدد 14، جامعة الجزائر 2، الجزائر، 2017.
6. مجلة العربي، حكومة الكويت، العدد 438، ماي 1995.

ب/ الدوريات:

1. مجلة تمثلات، م 1، رقم: 1، جامعة مولود معمري تيزي وزو "الجزائر"، جانفي 2015.

ج/ الجرائد:

2. العظمة محمد عزيز، العلمانية من منظور مختلف - الدين والدنيا في منظار التاريخ - كتاب في جريدة، العدد 121، 3 سبتمبر 2008.

رابعا: الرسائل الجامعية

1. بديع الزمان حوري، نقد جورج طرابيشي لنقد العقل العربي عند محمد عابد الجابري، أطروحة مقدمة لنيل دكتوراه العلوم تخصص فلسفة، جامعة باتنة 1، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، العام الجامعي، 2017/2018م.
2. عطوط آمنة، آليات التفكير النقدي عند جورج طرابيشي من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث أنموذجا، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه العلوم، جامعة محمد الأمين دباغين سطيف 2، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة والأدب العربي، العام الجامعي: 2016/2017.

خامسا: المقالات الإلكترونية ومواقع من الأنترنت

1/ المقالات الإلكترونية:

أ/ المقالات الإلكترونية باللغة العربية:

1. أوزين لحسن، غياب السؤال النقدي في فكر طرابيشي، التاريخ: الثلاثاء 2020/07/07م، الموقع: غياب - السؤال - النقدي - في - فكر - طرابيشي/ <https://Meo.news>
2. رضوان السيد، الحملة على الإسلام.. والحملة على العرب، العربية، التاريخ: الجمعة 18 أفريل 2014م، التوقيت: 22:00 GMT، الموقع: الحملة-على-الإسلام-و-الحملة-على-العرب/ <https://www.alarabbia.net/ar/politics/2014/04/18/>

قائمة المصادر والمراجع

3. صالح هاشم، هرطقات جورج طرابيشي، العلمانية الدين السياسي ونقد الفكر الديني، الحوار المتمدن – موبائل، التاريخ: 2009/08/24، الموقع: www.m.ahewar.org/s.asp?aid=182181&r=0
4. علوي بن عبد القادر السقاف، الدرر السنية، الموقع dorar.net/hadith/sharh/11399
5. كومت سبونفيل أندرية، محمد شوقي الزين: الفلسفة موقف يتخذه الشخص تجاه نفسه وتجاه العالم، الأوان، الأحد: 20 يوليو 2014، الموقع: <http://www.alwan.org/2014/07/20/2-I->
6. اللامي علاء، عذابات الفلسفة بين المسيحية والإسلام، صحيفة المثقف، العدد: 4244، التاريخ: أبريل 2018. الموقع: www.almothaqaf.com/a/b8/926990
7. محمد صلاح سلاف، المعالجة الماركسية للتراث العربي الإسلامي، تموز 08 2019، حزب الإرادة الشعبية، الموقع: <https://kassioun.org/more-/62308-2019-07-07-21-59-43-categories/art-and-culture/item>
8. ناشيد سعيد، في وداع الأستاذ جورج، العرب، التاريخ: الإثني 21/03/2016م، الموقع: في-وداع-الأستاذ-جورج <https://alarab.co.uk>
9. الهوني محمد عبد المطلب، إلى السيد رضوان السيد: الخليج لا يحتاج إلى قرضاوي آخر، الأوان، التاريخ: 28 أبريل 2014، الموقع: <https://www.alawan.org/2014/04/28/> يحت
10. يحمّد هادي، في حوار مع جورج طرابيشي: العلمانية مطلب إسلامي، مجلة بيارق، رئيس التحرير: خليل الشخبة. تأسست نوفمبر 2017 الموقع: <https://byarq.com/?p=919>، التاريخ: 23/12/2017.

ب/ المقالات الإلكترونية باللغة الأجنبية:

1. Aldakhil Turki, What makes Georges Tarabichi Great ?, Alarabia, Wednesday 09 march 2016, <https://english.alarabiya.net/en/views/news/middle-east/2016/03/09/What-makes-Georges-Tarabichi-great->
2. Zouein Josette, Thierry De Rochegonde, Rencontre avec un Traducteur En Arabe, Georges Tarabichi, CAIRN.INFO, N :21, 2004, L'adresse : <https://www.cairn.info/revue-che-vuoi-1-2004-1-page-93.htm>,

2/ مواقع من الأنترنت:

1. بغورة الزواوي، جورج طرابيشي: بين الترجمة والنقد ونقد النقد العقل العربي: الموقع: <https://www.youtube.com/watch?v=4ylf9v9UHj8>

الملخص:

إن خطاب "طرابيشي" خطاب نقدي، حيث اشتغلت آله النقدية في ميادين مختلفة، منها الدين والسياسة والأدب والتراث؛ حيث حاول الرجل تغيير مفاهيم خاطئة رجعية في ذهنية الإنسان العربي؛ وقدم الأسباب التي جعلت الإنسان العربي يعاني جرحا نرجسيا؛ ليس فقط بسبب تقدم الغرب بل أيضا بسبب تأخر العرب. وتضميد الجرح النرجسي لن يكون إلا بتغيير الذهنيات لتقبل الآخر والعيش معا؛ وتفعيل فعل التفلسف في الثقافة العربية المعاصرة.

إن ما نتعلمه من خطاب صاحب مشروع نقد النقد هو أن لا ننهر بأي شخصية فلسفية أو فكرية مهما كان وزنها، ويجب قراءة إنتاجها الفكري بعيون نقدية؛ بغية تطوير الفكر العربي.

The speech of " Tarabishi" is a critical one since his critics covered different fields and domains such as religion, politics and heritage. The man tried to change some wrong and archaic thought in the arabe suffered from narcissism due to their undevelopment. He gave as solution to that problem co-existence and enrichment of cocepts and thought to progress and increase their modern culture.

as a conclusion, we can say that we learn from this speech is not gete shocked of any philosopher or thinker whatever he is but reading her production so as to enrich our minds and thoughts.