آفاق الثقافة والتراث

مجلة فصلية ثقافية تراثية

تصدر عن دائرة البحث العلمي والدراسات بمركز جمعة الماجد للثقافة والتراث

السنة الخامسة ـ العددان العشرون والحادي والعشرون ـ ذو الحجة ١٤١٨ هـ ـ ابريل (نيسان) ١٩٩٨م

حول تكوين العقل العربي

دراسة نقدية لطروحات محمد عابد الجابري

الملخص

درس العديد من الباحثين المعاصرين قضايا وجوانب مختلفة من التراث ، وتقلّبوا بين مواقف شتى ، متبنين رؤى مختلفة مشتركة أو متباينة، معتمدين في بحوثهم منهجيات وأساليب قد تقترب من الموضوعية ، وقد تبتعد عنها ، بحسب اجتهاد الباحث.

والحديث عن التراث العربي الإسلامي وهمومه حديثٌ طويل ومتشعّب ، تتداخل فيه الرؤى التاريخية مع المقدمات والمنطلقات الفلسفية والمواقف السياسية والأوضاع الاجتماعية ومستويات الوعي الخاص والعام أحيانًا.

بقلم الدكتور

محمد باسل الطائي

كلية العلوم - جامعة الموصل

وتأتي محاولة الأستاذ محمد عابد الجابري التي دأب على تأسيسها منذ ما يزيد على عقدٍ من الزمان واحدة من المحاولات الجادة، التي شهدها مسرح الثقافة العربية المعاصرة. هذه المحاولة التي ظهرت بشكل مركّز ومجمل مع مقدمة كتاب «نحن والتراث» الذي صدر في بيروت عام ١٩٨٠، ثم أخذت تلك الدراسة إطارًا أكثر اتساعًا، وأنظم منهاجًا، ورؤية أكثر عمقًا، وأثرى مادة» في كتاب «نقد العقل العربي» بجزأيه: «تكوين العقل العربي»(١) و«بنية العقل العربي»(٢) في محاولة لتقديم دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية.

في هذه الدراسة سنعرض لما قدمه الأستاذ الجابري في نقده للعقل العربي بنيةً وتكوينًا، متوخين، في كل ذلك، فحص جوانب (العلمية والموضوعية) التي وعد بها الجابري في دراسته لهذه المسألة الحيوية والمهمة من مسائل ثقافتنا المعاصرة.. معتمدين في منهجنا لفحص هذه الرؤية مجمل ما يحتويه التاريخ، وما يقرره العلم المعاصر من حقائق هي بمنزلة القاعدة الأساس التي ينبغي الرجوع إليها في معترك الخلاف والاختلاف.

تعريف العقل

في الفصل الأول من الجزء الأول من كتاب نقد العقل العربي يبدأ الأستاذ الجابري بالتمييز بين مصطلح «فكر» بصفته (جملة من الآراء والأفكار التي يعبر بها ومن خلالها عن الاهتمامات، والمشاغل، والمثل الأخلاقية، والمعتقدات المذهبية، والطموحات السياسية والاجتماعية)(٣)، وبين مصطلح «عقل»، بكونه أداة لإنتاج الفكر. ولكي يؤسس الجابري مبدأه في تحقيق «الهوية» أو «الجنسية الثقافية» للمفكر يعتمد القاعدة المعرفية القائلة: (إن المثقف لا ينتسب إلى ثقافة معينة إلا إذا كان يفكر داخلها)(٤). والتفكير داخل ثقافة معينة لا يعني التفكير في قضاياها، بل (التفكير بوساطتها)، وهذا الذي يعني (التفكير من خلال منظومة مرجعية تتشكل إحداثياتها الأساسية من محددات هذه الثقافة ومكوناتها، وفي مقدمتها الموروث الثقافي والمحيط الاجتماعي والنظرة المستقبلية، بل النظرة إلى العالم، إلى الكون والإنسان كما تحددها مكونات تلك الثقافة)(٥).

وهكذا فإن مفهوم «العقل العربي» الذي تعالجه دراسة الأستاذ الجابري هو الفكر (بوصفه أداةً للإنتاج النظري صنعتها الثقافة العربية بالذات، الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام، وتعكس واقعهم أو تعبّر عنه وعن طموحاتهم المستقبلية، كما تحمل وتعكس وتعبّر في الوقت ذاته عن عوائق تقدمهم وأسباب تخلفهم)(٦).

واضحٌ أن هذا الاختيار لموضوع الدراسة يستهدف أساسًا الجانب الابستمولوجي، البحث في أدوات إنتاج الفكر لا منتجات هذه الأدوات، وبذلك يحاول الجابري أن يستبعد في الجزء الأول من كتابه مناقشة الجانب الأيديولوجي.

ولغرض الإجابة عن السؤال: ما إذا كان العقل نفسه خاليًا من أي محتوى يستعين الجابري بتصنيف لالاند الذي يميز فيه بين العقل المكوِّن والعقل المكوَّن. فالأول يقصد به (النشاط الذهني الذي يقوم به الفكر حين البحث والدراسة، والذي يصوغ المفاهيم ويقرر المبادىء)(٧)، فهو إذن (الملكة التي يستطيع بها كل إنسان أن يستخرج من إدراك العلاقة بين الأشياء مبادىء كلية وضرورية، وهي واحدة عند جميع الناس)(٨). أما العقل المكوَّن فإنه (منظومة القواعد المقررة والمقبولة في فترة تاريخية ما، والتي تعطي لها خلال تلك الفترة قيمة مطلقة)(٤)، ولا بد من التنبيه هنا إلى أن وصف الملكة الاستنباطية كما عرَفها الجابري أعلاه (واحدة عند جميع الناس) مسألة عليها الكثير من التحفظ.

ثم ينتقل الجابري إلى إجراء مقارنة بين «العقل العربي» و«العقل اليوناني»

و«العقل الأوربي الحديث والمعاصر». وهنا يقرر موضوعة غير مستوفية لشروط الصحة في رأينا؛ إذ يقول: (إن الحضارات الثلاث اليونانية والعربية والأوربية الحديثة هي وحدها التي أنتجت ليس العلم فقط، بل نظريات العلم)(١٠). إن هذا النظر غير المسوغ قد يجد ما يعارضه بوثائق كثيرة من تراث الحضارات الأخرى كالحضارة الصينية القديمة، وحضارات الهند أيضًا.. لذلك لا يمكن قبول هذه المصادرة على علاتها.

ثم يستعرض الجابري بصورة انتقائية، وباختصارٍ شديد، عددًا من فلاسفة اليونان العقلانيين ومنهم هيراقليط؛ واناكسا غوراس ليخلص إلى القول: (وهكذا نجد في جميع الأحوال داخل الثقافة اليونانية الطبيعة أولاً بوصفها معطىً ابتدائيًا غير منظم ولا متميز، ثم تتدخل قوى أخرى تسمى «العقل» تعمل على إشاعة النظام في الطبيعة، وبالتالي دفع عجلة التكون والتطور. أما الإنسان فهو في جوهره قبس من «العقل الكلي»...)(١١).

وحين ينتقل إلى الفلسفة الأوربية الحديثة مبتدءًا بديكارت وأسبينوزا عبر كانت وهيغل، فإنه يجد فيها تواصلاً عضويًا مع الفلسفة اليونانية على الرغم من المسافة الزمانية؛ ليخلص إلى أن مفهوم العقل في الثقافة الإغريقية والثقافة الأوربية الحديثة يؤكد تاريخية هذا العقل، أي ارتباطه بالثقافة التي يتحرك داخلها الشيء الذي ينزع عنه (الصبغة الإطلاقية)(١٢). وهكذا يجد أن لبنية العقل في الثقافة الإغريقية - الأوربية الحديثة ثابتتان هما:

١ - عدَ العلاقة بين العقل والطبيعة علاقة مباشرة.

٢ - الإيمان بقدرة العقل على تفسيرها والكشف عن أسرارها من جهةٍ ثانية.

وهكذا تكون الفلسفة اليونانية - الأوربية قد تمحورت حول العقل - الطبيعة. أما الله فإنه واسطة بين العقل والطبيعة.

يلاحظ هنا أن الأستاذ الجابري، وعلى الرغم من سعة اطلاعه على مفاهيم الفيزياء المعاصرة التي أبرزها في كتابه «مدخل إلى فلسفة العلوم»(١٣) بجزأيه، حيث نجد هنالك أنه يعترف بأن الفيزياء الحديثة والمعاصرة قد غيَرت جذريًا مفاهيم العقل اليوناني - الأوربي، وغيّرت كثيرًا من مبادئه (أي مفهوم الحتمية ومطلق الزمان - مكان) إلا أنه مع ذلك لا يرى على ما يبدو ضرورة للدخول في هذه المسألة على وجه التفصيل حينما يناقش العقل اليوناني - الأوربي الحديث في مقابل العقل العربي. وعلى الرغم من خطورة هذه المسألة وأهميتها المعاصرة؛ إذ يتحكم الإنسان المعاصر إلى العلم ومعطياته عند النظر إلى الموقف الفلسفي - لكنه يقرر أن يحجم عن الدخول في معتركها ويتجاهلها

منتصرًا على استنتاجٍ مفاده أن الثورة الابستمولوجية الحديثة، التي انطلقت مع نظرية الكم والنسبية، غيّرت مفهوم العقل نفسه! لكننا سنرى فيما يلي من هذه الدراسة أن المسألة لا تقف عند هذا الحدّ، بل تمتد في الحقيقة امتدادًا عميقًا لتعيد النظر في مجمل الأحكام التي توصل إليها الأستاذ الجابري في دراسته للعقل العربي. لكننا الآن نؤثر الاسترسال في عرض ما قدمه الجابري؛ لنرى أنه عندما يحاكم العقل العربي يرى فيه أنه يتسم أولاً «بالنزعة المعيارية»؛ أي ذلك الاتجاه في التفكير الذي يبحث للأشياء عن مكانها وموقعها في منظومة القيم التي يتخذها ذلك التفكير مرجعًا له ومرتكزًا.. في مقابل النظرة الموضوعية التي ينسبها إلى العقل اليوناني، والتي هي نظرة تحليلية - تركيبية؛ إذ يجد (أن الحركة في الثقافة العربية، كانت وما تزال، حركة اعتماد لا حركة نقلة، وبالتالي فزمنها مدة يعدها السكون لا الحركة)(١٤)! .. وهكذا يرى أن الزمن الثقافي العربي ليس إلا اجترارًا لما مضى، تتداخل فيه الأزمنة الثقافية حيث يجد على الصعيد المعرفي أن (المثقف العربي ما زال كما كان منذ العصر الأموي، يستهلك معارف قديمة على أنها جديدة سواء كان مصدرها عربيًا خالصًا أو دخيلاً، تلك كانت حالته بالأمس، وتلك هي حالته اليوم)(١٥). أما على الصعيد الأيديولوجي، فإنه يرى (أن هذا المثقف كان، ومنذ العصر الأموي كذلك، وما يزال، يعيش في وعيه صراع الماضي متداخلاً مع أنواع الصراعات الأخرى التي يشهدها حاضره)(١٦).. وهكذا يتفق الجابري في هذه المسألة مع علي أحمد سعيد (أدونيس) في رؤيته للإنسان العربي كيانًا ماضويًا(١٧)...

وهكذا نجد أن الجابري في مفتتح دراسته للعقل العربي يستبق الدراسة بجملة من الأحكام المسبقة التي يرى أنها تحكم هذا العقل عمومًا. أما ما ابتدعه هذا العقل ذاته في القاهرة وبغداد ودمشق والقيروان وقرطبة فهو ليس الإنتاج الذي ظهر فيها، وهذه المواطن ليست (إلا جزرًا ثقافية منفصلة معزولة بعضها عن بعض)(١٨)، كما يرى الجابري في الوقت الذي يفصل فيه حقيقة أن كتاب «تهافت الفلاسفة»(١٩) الذي كتبه أبو حامد الغزالي في المشرق قد تمّ نقده من خلال «تهافت التهافت»(٢٠) الذي كتبه أبو الوليد ابن رشد في المغرب.. وأن أصول الفقه التي وضعها مالك بن أنس في الحجاز صارت مصدرًا معتمدًا للدراسات الشرعية والتطبيقات الاجتماعية في المغرب.

إن الموضوعية التي وعد بها الجابري تقتضي في هذا المقام النظر إلى التاريخ الثقافي لأية أمة نظرة داخلية وخارجية لا تنفصل إحداهما عن الأخرى.. كما يتطلب

الموقف الموضوعي أيضًا الفصل بين المراحل المختلفة للزمن الثقافي، فإذا كانت تلك الأحكام صحيحة عند مرحلة معينة، مرحلة الانحلال والسقوط والجفاف الثقافي والركود الفكري المستلب بالقهر والاستبداد، فإن هذه الأحكام تصبح تجنيًا تاريخيًا عظيمًا على تراث الأمة عندما تطلق هكذا معممة دون تمييز وتبصر..

تكوين العقل العربي

يختار الجابري عصر التدوين والترجمة إطارًا مرجعيًا عامًا لدراسته. وهذا العصر يمتد ما بين سنة ١٣٢هـ إلى ٢٣٠هـ؛ أي ما اصطلح عليه المؤرخون بالعصر العباسي الأول. ويبرر الجابري اختيار هذه الفترة بكونها ناحية موضوعية حيث إن (عصر التدوين هو بمنزلة الحافة الأساس، فهو الإطار المرجعي الذي يشدّ إليه، وبخيوط من حديد، جميع فروع هذه الثقافة، وينظم مختلف تموّجاتها اللاحقة إلى يومنا هذا. فصورة العصر الجاهلي وصورة صدر الإسلام والقسم الأعظم من العصر الأموي إنما نسجتها خيوط منبعثة من عصر التدوين، هي نفسها الخيوط التي نسجت صورة ما بعد عصر التدوين. وليس العقل العربي في واقع الأمر شيئا آخر غير هذه الخيوط بالذات)(٢١).

من هذا المنطلق يؤسس الجابري اختياره لعصر التدوين منظومة مرجعية ينظر منها وفيها إلى تكوين العقل العربي وإلى محتواه. وفي ثنايا الفصول التسعة الباقية من الجزء الأول من كتابه يؤسس رؤيته البنيوية لتكوين العقل العربي في ثلاثة أطر أو بنيات معرفية هي:

أ - البيان : ويشمل علوم اللغة والفقه وعلم الكلام.

ب- العرفان : ويشمل الاتجاه الإلهامي المتمثل بطروحات الصوفية والباطنية.

جـ - البرهان : ويشمل علوم المنطق الأرسطي وما بُني عليها.

وفي هذا يرى أن البيان العربي مؤسس على نظام معرفي واحد يعتمد «قياس الغائب على الشاهد» منهاجًا في إنتاج المعرفة، وهذا ما يسميه بالمعقول الديني المقيد بالمجال التداولي الأصلي للغة العربية كرؤية واستشراف. من هنا كان لا بدَ من محاكمة اللغة العربية والبحث عن أصولها وفصولها أولاً قبل الدخول في جوانب البيان العربي الأخرى (وهي الفقه وعلوم الكلام).

فاللغة (ليست أداة للفكر فقط، بل هي أيضًا القالب الذي يتشكل فيه الفكر)(٢٢). وهذا صحيح، واللغة تتأثر بالبيئة، فهي (لا تعكس الظروف الطبيعية فحسب، بل تحمل معها هذا الانعكاس نفسه لنشره على أمكنة وأزمنة مختلفة.. فتكون بذلك عاملاً أساسيًا، وأحيانًا

حاسمًا في تحديد نظرة أصحابها إلى الأشياء وتأطير تلك النظرة)(٢٣).

وفي هذه المقولة جانب من الصحة، لكنه لا ينبغي أن يؤخذ هكذا على إطلاقه وعفويته. ذلك لأن مثل هذا القول بحاجة إلى شرح لم يتطرق إليه الجابري، وبحاجة إلى تدقيق على جانبٍ كبير من الأهمية في الحكم التاريخي على تطور اللغة وارتباطها بالمكان والزمان. لكن الجابري يقفز فوق كل هذا فيلاحظ (أن قاموس لسان العرب، وهو أضخم وأغنى قاموس في اللغة العربية، لا ينقل إلينا على ضخامة حجمه، أسماء الأشياء الطبيعية والصناعية، ولا المفاهيم النظرية وأنواع المصطلحات التي عرفها عصره، القرن السابع والثامن للهجرة)(٢٤). والسبب كما يراه هو الإطار المرجعي للعقل العربي، عصر التدوين: يأبى (إلا أن يجعل اللغة العربية الرسمية أو الفصيحة لغة القواميس تبقى دائمًا هي اللغة التي جمعت وصُنعت من طرف الخليل بن أحمد وزملائه)(٢٥).

وهنا تبرز الانتقائية في النظر إلى النتاج الثقافي وإلى التاريخ وحقائقه.. فالجابري يريد على ما يبدو أن يرى في (لسان العرب) وهو معجمٌ لغويٌ أساسًا، مصطلحات علمية وصناعية متجاهلاً وظيفته، ومتجاهلاً في الوقت نفسه وجود قواميس اصطلاحية أخرى، منها ما كُتب قبل (لسان العرب) ومنها ما كتب بعده، ومنها كتاب (مفاتيح العلوم)(٢٦) للخوارزمي المتوفى سنة ٣٧٨هـ ففيه الكثير من الأسماء الطبيعية والاصطلاحات العلمية والعملية المتداولة في عصره، ومنها كتاب (التعريفات)(٢٧) للجرجاني المتوفى سنة ٨١٦هـ وكتاب (الكليات)(٢٨) لأيوب بن موسى المتوفى سنة ١٠٩٤هـ، وكتاب (كشاف اصطلاحات الفنون)(٢٩) للتهانوي المتوفى سنة ١١٥٨هـ...

ثم يتعرض إلى كيفية جمع اللغة العربية من أفواه (الأعراب)، ومن ثم التنظير لها وتوليدها على يد الخليل بن أحمد، ثم تقعيدها على أيدي النحاة البصريين والكوفيين؛ ليخلص إلى أن هذه العملية قد (جمدت اللغة العربية بعدما حنطتها)(٣٠). ونظرًا لأن (الحياة الاجتماعية لا تتجمد ولا تتحنط)؛ لذلك يرى الجابري أن الحياة نفسها قد (انتقمت لنفسها بفرض لهجات عربية عامية كانت، وما تزال، أغنى كثيرًا من اللغة الفصيحة)(٣١)! فاللغة العربية بعد الخليل بن أحمد وتلامذته هي (لغة لا تاريخية؛ لأنها لا تتجدد بتجدد الأحوال، ولا تتطور بتطور العصور)(٣٢). فهذه اللغة حسب ما يرى الجابري (نشأت أو جمعت في عالمٍ حسيَ لا تاريخي، عالم البدو من العرب، الذين كانوا يعيشون زمنًا ممتدًا كامتداد الصحراء، زمن التكرار والرتابة، ومكانًا بل فضاءًا طبيعيًا

وحضاريًا وعقليًا فارغًا هادئًا، كل شيء فيه صورة حسية بصرية أو سمعية. هذا العالم هو كل ما تنقله اللغة العربية إلى أصحابها اليوم وقبل اليوم، وسيظل هو هو ما دامت اللغة العربية خاضعة لمقاييس عصر التدوين وقيوده)(٣٣).

نقول: إذا كان تقعيد اللغة العربية وظهور علوم النحو والصرف والبلاغة قد أدى إلى ظهور اللهجات العامية، التي يرى الجابري أنها انتقام الحياة الاجتماعية من اللغة العربية، فما السبب في ظهور اللهجات العامية في أوربا في البلد نفسه، وفي إطار اللغة الواحدة نفسها؟ هل يوجد ما يناظر الخليل بن أحمد في إنكلترا، وهل تمّ ظهور اللهجات العامية هناك بسبب انتقام الحياة الاجتماعية من اللغة الأم؟ أم هي الأمية المعجمة التي طغت على حياة الشعوب، فجعلتها تنطق بكلمات تعبيرية عادت بها القهقرى إلى عصور ما قبل العلم، علم اللغة؟

إن ذلك التقييم الذي يتجاوز الكثير من العلمية في موضوعات نشوء اللغات والألسنيات وتطورها لا يمكن وصفه بأي شيء من الموضوعية، فكيف به الحال عند أخذه مأخذ الجدّ لإعادة تقييم تراثنا العقلي؟ ولماذا هذا التحامل على عالم (الأعرابي صانع العالم العربي) وعلى لغته.. أليس في خيوط هذه الرؤية ما يؤثر استلابًا استشراقيًا منحازًا غير منصف مرتديًا هذه المرة جلباب الموضوعية البنيوية؟

لاستكمال فصول البيان العربي يعرض الجابري في الفصلين الخامس والسادس إلى علوم الفقه الإسلامي وعلوم الكلام، فيجد أن (الفقه الإسلامي كان ولا يزال أقرب منتجات العقل العربي إلى التعبير عن خصوصيته)(٣٤)، ثم يرى أن (الفقه في الثقافة الإسلامية يقوم بالدور ذاته تقريبًا الذي قامت به الرياضيات في الثقافة اليونانية وفي الثقافة الأوربية الحديثة)(٣٥).. وهنا لا بدّ لنا من التنبيه إلى الحقيقة التاريخية المعروفة أن الثقافة اليونانية لم تكن تمتلك «رياضيات» بل «هندسة وعلوم عدد» ثم ولدت الرياضيات (الجبر) مع الخوارزمي، واستكملت مع اكتشاف التفاضل والتكامل على يد ليبنز ونيوتن. على أننا نجد أن اللغة العربية (وليس الفقه) هي التي قامت بدور الرياضيات، كما سنرى ذلك عند مناقشة طروحات المتعلمين.

وبصدد نشأة علوم الفقه وتقنين أصوله يرى الجابري أن التداخل الذي حصل بين الأخذ بـ (الرأي) في مجال و(النقل) أو (الأثر) في مجالٍ آخر شكّل صراعًا بين وجهات نظر لم تكن تعتمد الأصول والمقدمات نفسها في تفسيرها أو معالجتها للقديم والجديد معًا. وهذا ما يسميه (أزمة الأسس).. لذلك كان لا بدّ

من إعادة التأسيس منطقيًا وابستمولوجيًا (كما أن التنظير للخلافة والتشريع للحكم كان يتطلب وجود قواعد للتفكير تستطيع أن تسوغ الواقع وتقننه بإضفاء الصبغة الشرعية عليه. وهذه القواعد لم تتوافر للعقل العربي بشكل مضبوط إلا مع الشافعي..)(٣٦).

ولذلك يرى الجابري أيضًا أن (القواعد التي وضعها الشافعي لا تقلّ أهميةً بالنسبة لتكوين العقل العربي الإسلامي عن قواعد المنهج التي وضعها ديكارت بالنسبة لتكوين الفكر الفرنسي والعقلانية الأوربية الحديثة عامةً)(٣٧).

على أننا نرى أن في هذا كثيرًا من المبالغة وتجاهلاً صريحًا لمساهمات أخرى في التقنين للمشرع. فنظرية الخلافة نُظِّر لها قبل الشافعي بكثير. وكانت أول المسائل التي واجهت الحكم الإسلامي منذ عهد السقيفة والبيعة لأبي بكر.. ومن ثم ظهرت المشكلة ثانيةً على عهد الخليفة عثمان بن عفان] وبعدها ظهرت في خلاف طلحة والزبير مع علي]، ومن يقرأ التاريخ ليرى أن للإمام علي رؤية ونظرية شاملة في مسألة الخلافة، تفصح عنها مكاتباته مع معاوية بن أبي سفيان وخطبه في مؤيديه وأفراد جيشه في صفين.. كما كان لمعاوية هو الآخر نظريته، وكان للمرجئة نظريتهم وللخوارج رأيهم ونظريتهم.. كما كان للمعتزلة الأوائل على عهد بني أمية نظريتهم أيضًا، التي ربما كانت أكثر النظريات نضجًا، فقامت على أساسها تحالفاتهم مع عمر ابن عبد العزيز وبعده يزيد بن الوليد.. ويقدم الأستاذ محمد عمارة عرضًا وافيًا لنظرية الخلافة وأصولها وفصولها في كتابه «الإسلام وفلسفة الحكم»(٣٨) بأجزائه الثلاثة.

على أن ما يهمنا هنا هو أن موضوعة (أو قاعدة) الاستدلال بالشاهد على الغائب هي القياس الذي اعتمده الفقه الإسلامي، ولهذا القياس، كما هو معروف، شروط لازمة لصحته. فلو توافرت هذه الشروط لصار مكافئًا للبرهان والقياس البرهاني القائم على أصول المنطق.. فلماذا إذن يرى الجابري أن القياس الفقهي آلية بليدة؟

لا نجد الجواب عن هذا في الجزء الأول من الكتاب، لكننا نجده في الجزء الثاني منه (بنية العقل العربي) حيث يقول في خلاصته: (إن العقل العربي عقلٌ يتعامل مع الألفاظ أكثر مما يتعامل مع المفاهيم، ولا يفكر إلا انطلاقًا من أصل، أو انتهاءًا إليه، أو بتوجيهٍ منه، الأصل الذي يحمل معه سلطة السلف في لفظه أو في معناه، وأن آليته، آلية هذا العقل في تحصيل المعرفة - ولا نقول في إنتاجها - هي المقاربة أو القياس البياني، والمماثلة أو القياس العرفاني، وأنه في كل ذلك يعتمد مبدأ التجويز كمبدأ، كقانون عام يؤسس منهجه في

التفكير ورؤيته للعالم)(٣٩).

لو أن الجابري كان يحاكم العقل العربي في حالته الحاضرة الآن في عصور التخلف والجمود والاجترار، لوافقناه في كثيرٍ من نتائجه هذه، لكنه إذ يحاكم العقل العربي في أزهى عصور تطوره وأبهى منتجاته، فإنه يتجنّى على هذا العقل دون شك. إن الجابري يخلط الأزمنة الثقافية إذ يقرر أن سلطة السلف قائمة، وهل يوجد سلف دون زمن سابق وعهود ماضية؟ قد تكون سلطة السلف التي يتحدث عنها فرضت حالة الاجتهادات الفقهية البليدة التي يتحدث عنها في عصورٍ متأخرة. لكن أن تكون آلية الاجتهاد على عهد تكوينها ونشوئها آلية بليدة فهذا أمرٌ لا يمكن أن يوصف بأي شيء من العلمية والموضوعية؛ لأنه مخالف لحقائق التاريخ الفكري لهذه الأمة.

المعقول الديني واللامعقول العقلي

يميز الجابري بين «المعقول الديني» الذي هو القول بالإله الواحد و«اللامعقول العقلي» الذي هو التعدد والإشراك، ويجد أن المعقول الديني العربي يتحدد بثلاثة عناصر أساسية، هي:

١ - القول بوجوب معرفة الله من خلال تأمَل الكون ونظامه.

٢ - القول بوحدانية الله ونفي الشريك عنه.

٣ - القول بالنبوة.

هذه العناصر الثلاثة التي يتحدد بها المعقول الديني يتحدد بها عكسيًا اللامعقول العقلي. والمعقول الديني يمثل الموروث العربي الإسلامي في حين أن اللامعقول العقلي يمثل الموروث القديم السابق على الإسلام والمتمثل بالمانوية والهرمسية (الصابئة) والأفلاطونية المحدثة.

مما يؤخذ على الأستاذ الجابري في هذه المسألة أنه لم يستطع أن يحدد موقفًا واضحًا من الجانب العقائدي للأديان المعروفة في المنطقة العربية وخاصةً الإسلام، بصفته الإطار العام الذي تشكلت في داخله تلك الخيوط الأساسية للعقل العربي ضمن الإطار المرجعي الذي حددته دراسته فضلاً عن أن معالجة المعقول الديني واللامعقول العقلي توطئة لفصول لاحقة يتعرض فيها لبنية (العرفان).. ولما كان الإسلام دينًا سماويًا وليس إبداعًا أرسطيًا فقد كان الأجدر بالجابري أن يحدد موقفه بوضوح وصراحة وشجاعة من هذه البنية إن هو وجد فيها اختلافًا عن بنية العرفان..

العرفان

هذه هي البنية الثانية من بُنى العقل العربي حسبما يراه الجابري.. ويمثل كما قلنا التيارات الصوفية والباطنية والمانوية

والإسماعيلية كافة، وكل ما له علاقة بالإلهام السماوي العلوي. ويحاول الجابري أن يكوّن هذه البنية بتأسيسها على الأصول الهرمية، تلك الأصول التي يجد أنها ذات صلةٍ بعيدة العهد بالفلسفات اليونانية - الرومانية التي انتقلت من اليونان إلى الإسكندرية، فحران (في سوريا) فالعراق وإيران!!

في دراسة العرفان تتداخل الكثير من الصور والبُنى.. إذ يتداخل الإلهام الديني وما يؤسسه الوحي القرآني بشكلٍ خاص مع طروحات العرفان الهرمسي، رؤيا هرمس بكيفية خاصة (والتي يعالجها الجابري بشكل مستفيض في الجزء الثاني من كتابه).. ولدراسة هذا الجانب وتكوين بنية (العرفان) الموحدة يستعين الجابري بكثير من تحقيقات المستشرقين أمثال فستوجير ودي بور وماكس مايرهوف وماسينون وهنري كوربان وآدم ميتز وبويش وغيرهم.. كل ذلك من أجل مجانسة الخليط غير المتجانس، والمؤلف من الهرمسية والفيثاغورية والفكر اليهودي وعلوم الكيمياء عند العرب.. نفي الوقت الذي تتأسس فيه الهرمسية على القول بإلهين اثنين: الإله المتعالي والإله الصانع، نجد أن الجابري يسترشد بمقاييس ماسينون للحكم على هرمسية هذا النص أو ذاك من النصوص العربية القديمة، حيث يصبح الإله واحدًا (لا يُعبر عنه بوصف، ولا يدرك بالعقل، وإنما يتوصل إليه بالزهد والتطهير ومواصلة الدعاء والتبتل)(٤٠).

لقد أكدّ الجابري بشكلٍ واضح على الربط بين كيمياء جابر بن حيَان والأصول الهرمسية، محاولاً دمج علوم الكيمياء العربية مع الهرمسية والغنوصية والعرفان الصوفي. تلك المحاولة التي لم يكتب لها التوفيق فيما نرى. ففي الوقت الذي يورد نصًا هرمسيًا يؤكد فيه ضرورة عدم الخلط بين الفلسفة الهرمسية التي (تجعل شغلها الوحيد معرفة الله على أفضل وجه)(٤١)، والتي (لا يدنسها أي فضول للعقل)(٤٢) نجده في موقف عرضه لمفاهيم جابر بن حيان لعلم الدين (يضم علم الشرع وعلم الحروف والفلسفة والتنجيم والعلوم الطبيعية والحسابية والهندسية وكل العلوم النظرية المؤسسة للكيمياء)!

من جانبٍ آخر يلاحظ القارىء أن الجابري قد تعمد على ما يبدو إبقاء هرمس شخصية غامضة تمامًا لم يعرَف بها، ولم يعرض للأقوال الواردة في هذه الشخصية ملمحًا بين الفينة والأخرى بأصولها اليونانية على عهد الإسكندرية.. على أنه قد اتضح لنا من خلال متابعة هذه الشخصية فيما أورده المؤرخون الأوائل أن هناك ثلاثة هرامسة في التاريخ: الأول كان قبل الطوفان، وهو النبي إدريس(٤٢) وكان مسكنه صعيد مصر، والثاني هو من أهل

بابل وينسب كونه تلميذًا لفيثاغورس، والثالث ظهر شمال مصر وكان طبيبًا وعالمًا في الكيمياء. هذه المعلومات يتفق في ذكرها القفطي (تاريخ الحكماء)(٤٣) وابن جلجل (تاريخ الأطباء)(٤٤) وابن أبي أصيبعة (طبقات الأطباء)(٤٥) فلماذا سكت عنها الأستاذ الجابري؟..

إن الترابط الظاهري الحاصل بين علوم الكيمياء وعلوم السحر عائد فيما نرى إلى سرية هذا العلم (الكيمياء) وكونه غير مطاوع للتنظير العقلي كمطاوعة علم الميكانيك مثلاً.. ففي العصور القديمة، عصور ما قبل التدوين الإسلامي، وما بعده وحتى وقت قريب كانت الكيمياء لغزًا محيرًا، ذلك أن المعرفة النظرية لهذا العلم لم تستكمل إلا في العصر الحديث.. بل لم تزل هناك مغاليق لم تفهم بعد.. على حين أن علم الميكانيك علم مجسّد والكيمياء خلائط تتخذ صيرورتها عند ظروف خلط معينة وباستخدام عوامل مساعدة خاصة وهذه كلها أسرار..

وبصورة عامة يمكن القول إن استقراء تاريخ المعرفة يدلنا على أن الاتجاه العرفاني والنزوع إلى شيء فوق العقل أو تحته كان دومًا حالة يلجأ إليها الإنسان عندما يعجز عقله عن تفسير الظواهر الطبيعية بالأسباب والمسببات المعقولة، أي عندما يعجز عن بناء النموذج العقلي الذي يفسر، ولو بصورة سطحية، المتغيرات والعلائق بين تلك المتغيرات. ولما كان الإنسان دومًا يقف أمام مجهول، ولما كانت معرفته حالة متنامية أبدًا، ولن تصل إلى الكمال، فإن الاتجاه العرفاني سيبقى حاضرًا في ثقافات الشعوب دومًا.

هذا من ناحية، ومن ناحيةٍ أخرى فإن تسفيه العرفان هكذا، وبالصورة التقليدية للرفض غير القائمة على أسس موضوعية علمية، لم يعد الحالة التي تستجيب لتغير الواقع المعرفي للإنسان. فالإنسان إذ يبني نماذج معرفية تؤلف الصورة العقلية التي يكوّنها عن الطبيعة وعن نفسه، هذا الإنسان يستقرىء تاريخ معرفته، فيجد أن النماذج التي يبنيها ليست بالضرورة الحالة الوجودية المنفردة Unique الواجبة الوجود. فلقد أثبتت الكثير من الدراسات المعاصرة في الفيزياء وفلسفة العلم والباماسيكولوجيا وجود صيغ وتمثلات عقلية (ولا عقلية أحيانًا) قابلة للتحقق وجوديًا. فماذا يعني أن نعطي للحبيبات الأولية التي تؤلف نوى الذرات المادية صفاتٍ معنوية كاللون والطعم والوسامة والغرابة؟! إذ نقول عدد اللون كذا وعدد الطعم flavour كذا، وعدد الغرابة كذا، وعدد الوسامة charm هو كذا؟! فهذا هو آخر ما توصلت إليه فيزياء الجسيمات الأولية تحت النووية.. أليست هذه محاولة لاستعارة

صيغ التفكير العرفاني وتقاليده (في بعض وجوهها على الأقل)!

لقد كان على الأستاذ الجابري حين رفض العرفان القائم على الهرمسية المزعومة أن يرفض الإلهام جملة، ويرفض الوحي والنبوة أصلاً. فما النبوة؟ هل في البرهان العقلي الاستنباطي قدرة على إثبات النبوة، أم هي التسليم بالغيب.. وما هو الغيب، أوليس الغيب تسليمًا مطلقًا يقوم به الاعتقاد الديني.. لماذا إذن نلف وندور في رفض الإيمان والاعتقاد الديني ولا نقول بذلك صراحةً؟

إن العرفان هو إفراز طبيعي للوجود الإنساني المحدود القاصر المتنامي أبدًا، وهذا ما ينبغي للعقل العلمي والموضوعي أن يعترف به كواقع وجودي.

البرهان وإعادة التأسيس

بعد أن شخّص الجابري بنية البيان وبنية العرفان في الثقافة العربية الإسلامية التي تشكلت في عصر التدوين اتجه إلى البحث في الجذور العقلية اللابيانية واللاعرفانية في الثقافة العربية الشرقية. وفي بحثه هذا لم يكد يجد سوى بصيصًا ضئيلاً وجده عند الكندي الذي عاش بين سنة ١٨٥هـ - ٢٥٢هـ. ويعدّ أول فيلسوف لـ «دولة العقل» في الإسلام دولة المأمون والمعتصم والواثق التي جعلت من مهامها الرسمية التصدي لـ «العقل المستقيل» كما وظفه خصومها، هذا التنصيب للعقل الذي حصل فيما يراه الجابري عندما تمَ التعامل بشكلٍ صحيح مع أرسطو.

وإذا كان الكندي لم يعتمد البرهان الأرسطي، (على الرغم من اعتماده المفاهيم الأرسطية)، فإنه قد استخدم البيان العربي في دفاعه عن المعقول الديني. أما الفارابي فقد استخدم هذا البرهان في مهمة إعادة الوحدة إلى الفكر، وتدارك النقص الذي عند الكندي، ومع ذلك فإن الفارابي كما يراه الجابري (عمد إلى ممارسة السياسة في الفلسفة: جمع بين أفلاطون وأرسطو من أجل إقرار وحدة العقل وبين الملة والحكمة من أجل بناء وحدة المجتمع، ولم يكن من الممكن لعملية الجمع المضاعفة هذه أن تتم بدون توظيف جوانب من الهرمسية)(٤٦). وهكذا يجد الجابري أن الفارابي هو الآخر، وعلى الرغم من برهانيته، سقط في أحضان الهرمسية، كونه ألّف كتابًا في «وجوب صناعة الكيمياء»!

أما بخصوص المساهمات الفكرية للشيخ الرئيس ابن سينا، فيمكن إجمال رأي الجابري به أنه: خرَّب البيان والبرهان بمحاولته إقحام البرهان على البيان، أو تأسيس البيان على البرهان، مما فسح المجال للغزالي للطعن في الفلسفة والفلاسفة في كتابه «تهافت الفلاسفة»، ولذا ينبغي على رأيه أن (نقطع الصلة تمامًا مع الروح السينوية عندما نريد

انبعاثًا جديدًا لتراث العقل البرهاني العربي)(٤٧).

ثم ينتقل الجابري إلى المغرب والأندلس حيث يجد هنالك ضالته الشافية، فيجد الفقه الصحيح عند ابن حزم الظاهري الذي رفض التأويل، ورفض القياس، وأخذ بالقرآن والسنة والإجماع والعقل أصولاً أربعة لتأسيس الاستنباط الشرعي، فوجد فيه (مشروعًا فكريًا فلسفي الأبعاد، يطمح إلى إعادة تأسيس البيان وإعادة تأسيس العلاقات بينه وبين البرهان مع إقصاء العرفان إقصاءًا تامًا). ولأن (ظاهرية ابن حزم عبارةٌ عن مشروع أيديولوجيا كلية متكاملة تطمح إلى تعميم نفسها على المجتمع ككل، فكان لا بدّ من سلطة تفرضها)(٤٨). وهذه السلطة تيسرت على يد المهدي بن تومرت الموحدي، الذي اتخذ شعار «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» سلاحًا دينيًا واتخذ شعار «ترك التقليد والرجوع إلى الأصول» سلاحًا أيديولوجيًا.

وبهذا الصدد نجد الجابري يكشف عن شخصية أخرى في هذا الاتجاه (في الجزء الثاني من كتابه) وهي شخصية الشاطبي، ومنها أي من ابن حزم والشاطبي يحاول أن يؤطّر مشروع إعادة التأسيس البياني.

أما في الفلسفة، فإنه يجد أن ابن رشد قد أخذ بالمنطق والبرهان الأرسطي الصحيح والدقيق، وقطع الصلة بالعرفان، كما يجد في ابن باجة صورة الفارابي المتحرر من (إشكالية التوفيق بين النقل والعقل). كما أن التحرر من الهرمسية وهواجسها حرر الخطاب الباجي من (توظيف العلم لدمج الدين في الفلسفة ودمج الفلسفة في الدين: ليعود العلم كما كان مع أرسطو الأساس الذي تبني عليه الفلسفة صرحها)(٤٩).

نجمل ملاحظتنا على هذا الجزء من الدراسة في أن الأستاذ الجابري، إذ يحاول تأطير ابن حزم والشاطبي في إطارٍ واحد يمثل الفقه الصحيح والعودة إلى الأصول، إنما يتغافل عن كثير من الاختلافات الأصولية بينهما، فأصول ابن حزم هي غير أصول الشاطبي، كما هو معلوم لدى دارسي الفقه. وحين يحاول تأطير ابن باجة وابن رشد في إطارٍ واحد يمثل الفلسفة البرهانية الصحيحة القائمة على الأصول الأرسطية، فإنه بهذا يتغافل أيضًا عن ناحية مهمة تشكل سمة غالبة على تفكير ابن رشد، تلك هي مسألة التوفيق بين النقل والعقل، بين الشريعة والحكمة. ففي الوقت الذي يتجاوز ابن باجة ضرورة هذا التوفيق، يجده ابن رشد ضروريًا، بل لقد خصّص جزءًا مهمًا من أعماله الفلسفية لهذه المسألة، يشهد على هذا كتابه «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»(٥٠) وكتاب «الكشف

عن مناهج الأدلة في عقائد الملة»(٥١). وفي هذا الشأن نعجب من الأستاذ الجابري إذ يحاول أن يصور مفاهيم ابن رشد بصورة تناقض ما يفهم منها مباشرةً وبوضوح: إذ يجد أن تصنيف ابن رشد للشريعة إلى ظاهر وباطن (لا يطابق تصنيف الناس إلى عامة وخاصة، فليس الباطن خاصًا بالخاصة ولا الظاهر خاصًا بالعامة)(٥٢). ولعل ضرورة التلفيق هنا جعلت الجابري يستعمل كلمة (الباطن) بدلاً من كلمة (المؤول) التي استعملها ابن رشد؛ إذ يقول (الشريعة قسمان: ظاهر ومؤول، وأن الظاهر منها فرض الجمهور، وأن المؤول منها هو فرض العلماء). ثم يقول ابن رشد: (وبالجملة فكل ما يتطرق إليه من هذه التأويلات لا يدرك إلا بالبرهان. ففرض الخواص فيه هو ذلك التأويل، وفرض الجمهور فيه هو حملها على ظاهرها من الوجهين معًا، أعني في التصور والتصديق، إذ كان ليس في طباعهم أكثر من ذلك)(٥٣). فما معنى فرض الخواص وفرض الجمهور، وما معنى هذا التفريق الواضح بينهما؟ وماذا يعني قول ابن رشد: أن ليس في طباعهم (أي الجمهور) أكثر من ذلك؟ ثم أليس هذا نوعًا آخر من الباطنية.. الباطنية العقلية؟ إن هذه المسألة تدخل في صميم الابن رشدية وموقف ابن رشد من الشريعة والفلسفة، وبغض النظر عن مشروعيتها أو عدم مشروعيتها فقد كان على الجابري أن يتجنب التدليس في الأفكار والمفاهيم التي عرضها في دراسته بهذا الخصوص.

إن مشروع إعادة التأسيس الذي يطرحه الجابري وبالصيغة التي يدعونا بها إلى فهم التاريخ العربي والعقل العربي، ومن ثم إعادة كتابة التاريخ لا يمكن أن يكتب لها النجاح بذلك النَفَس وذلك الاتجاه الانتقائي للتراث العربي والعقل العربي.. ونحن نجد أن النقد الذي يوجهه الجابري للعقل العربي يقوم على أساسين هما:

١ - قوة الاستلاب الاستشراقي التي جعلت الجابري يقرأ التراث قراءة أوربية فوقع بالاستلاب الذاتي نفسه الذي كان قد نبَّه عليه هو نفسه في المدخل العام لكتاب «نحن والتراث» الذي شخّص في مبتدئه على نحوٍ رائع اتجاهات دراسة التراث العربي.

٢ - قوة الاستلاب الإقليمي الذي يجد فيما ابتدعه المغاربة والأندلسيون الصحيح كل الصحيح ويقول للمشرقيين في العراق وسوريا ومصر والجزيرة: هذه بضاعتكم ردت إليكم! وأن ما تبقى من عقلكم المشرقي البياني - العرفاني ليس إلا حواشي معرفية متضائلة هنا وهناك عند الكندي والفارابي فحسب!

إن إعادة التأسيس لا يمكن أن تقوم على

مبدأ نسف القديم كل القديم لكونه لا يتفق مع أرسطو والعقل اليوناني - الأوربي الحديث. فهذا العقل الذي تأسس مجددًا على يد ديكارت وبيكون وغاليليو قد تجاوز أرسطو نفسه، تجاوزه بمنهج عقلي ومفاهيمي جديد استفاد كثيرًا من إنجازات العرب المسلمين. وقد يستغرب البعض حين يعلم أن ديكارت قرأ كتاب «المنقذ من الضلال»(٥٤) ووقف تحت عبارة (الشك أول مراتب اليقين) فوضع تحتها خطًا أحمر وكتب في هامشه (يضاف ذلك إلى منهجنا). وذلك ما يخبرنا به دكتور محمود حمدي زقزوق(٥٥).

إن الحضارة، كل حضارة هي من صنع الشعوب، وليس من صنع فردٍ بنفسه. لذلك فإن اتهام حضارة بأكملها بأنها غير تاريخية وغير موضوعية أمرٌ غريب على العلم وغريبٌ على الموضوعية. وإذا كانت هذه الأمة قد رزحت تحت القهر والاستعباد والاستلاب مدة تزيد على ثمانمائة سنة، فليس غريبًا أن يصبح زمنها في مرحلة تاريخية زمنًا راكدًا، وتصبح ثقافتها اجترارًا مترفًا. وإذ يكون الإنسان خلوًا من إبداعٍ أو تطوير أو خلق جديد فإنه لا بد أن يصير ماضويًا يبحث في تراث أجداده عن ظلٍ يظلله، وقيمة يأوي تحتها، لكن هذا لا يعني أن جذور الاجترار والزمن الراكد وغير التاريخي هي جزءٌ من بنية العقل الشعوري أو اللاشعوري للأمة..

القيمة العلمية للعقل البياني العربي

لقد أحسست مع الجابري لحظات يتلبسني فيها الإحباط التام: إذ أجد نفسي كائنًا حُكم عليه أن يكون «عربيًا» بعقل غير تاريخي ولا موضوعي! لكنني بعدما تداركت توازني الشخصي بالعودة إلى العلم ومساهماتي الاقتصادية المتواضعة في ميدان الفيزياء النظرية الكونية وجدت أنه لا بدَ من إعادة قراءة الجابري وبخاصة الجزء الثاني من كتابه «بنية العقل العربي»: لأبحث مجددًا في الأصول والفصول بهدف استيعاب مخرجات دراسته البنيوية بمعزل عن رؤيته الذاتية وتقويمه الخاص للرؤية البيانية العربية. فالمنهج الذي يستخدمه الجابري منهجٌ علميّ معتمد في الدراسات الحديثة، إلا أن العلة كل العلّة تكمن في الرؤية المستلبة كما أسلفنا، وبمعزل عن الرؤية الخاصة، والتفسيرات التي يقدمها، نجد الجابري يُقِرّ صراحةً بأن العقل العربي يتأسس في وجهه البياني الرسمي (لغةً وفقهًا وكلامًا) على أربعة أُسس هي(٥٦):

١ - التجزئة والانفصال.

٢ - التجدد المستمر.

٣ - الاحتمال والتجويز.

٤ - النسبية.

هذه الأسس الأربعة التي تستغرق معالجتها الجزء الأعظم من الكتاب وجدها

تتبلور بوضوح في علوم الكلام عند المسلمين، وخاصةً في مسائل (دقيق الكلام). وقد أبدع الجابري في معالجة هذه باعتماده الكثير من الأسانيد الرصينة المستندة إلى أمهات الكتب والمراجع العلمية واللغوية والدينية الأصيلة.. ونلخص فيما يلي ما عرضته الدراسة.

يتجسد مبدأ التجزئة والانفصال عند المتكلمين بقولهم بنظرية (الجوهر الفرد) أو (الجزء الذي لا يتجزأ). فالجواهر الفردة هي الوحدات البنائية الأولية للمادة توجد منفصلة متجاورة لا متداخلة، أما «الأعراض» فهي ما يعتري الأجسام من صفات كاللون والطعم والحرارة والبرودة والحركة والسكون. هذه الأعراض تعتري الجواهر الفردة نفسها.

أما التجدد المستمر فقد عبّر عنه المتكلمون بقولهم: (إن الأعراض لا تبقى زمانين)(٥٧) فما أن يوجد عرضٌ ما حتى يزول في ثاني حال وجوده، ثم يعود، ثم يزول وهكذا، ولما كانت الجواهر لا تنفك عن الاعراض عندهم صار التجدد صفة ملازمة للوجود كما يرونه.

أما مبدأ التجويز والاحتمال فقد قال به المتكلمون دفعًا منهم السببية الذاتية التي قال بها الفلاسفة، إذ نفى المتكلمون فكرة الطبع، أي أن تفعل الأشياء بذاتها ولطبع ذاتيَ فيها، وقالوا إن ما نلاحظه من اطّراد في الطبيعة وصيرورتها التي تظهر، وكأن الأشياء تفعل بذاتها، ما هو إلا «مستقر العادة». أما المعتزلة، وهم الشطر الآخر من المتكلمين، فقد جسّدوا مفهومًا أكثر تعقيدًا من المفهوم الاشعري للسببية، فقالوا بأربعة مفاهيم هي: الاقتران والاعتماد والتولد ومستقر العادة. لذلك كانت رؤيتهم أكثر اتساعًا ونضجًا من رؤية الاشعرية في هذه المسألة.

لقد انطلق المتكلمون (أشعرية ومعتزلة) في رفض السببية الذاتية من مبدأ (لا فاعل إلا الله). ذلك أن الله عندهم هو الخالق الواحد الدائم الحضور؛ ولذلك فإنهم رفضوا أن يكون الله قد خلق الكون واستقال. فهم يرون أن الله يجب أن يكون حاضرًا في كل آنٍ ومكان (حيّ قيوم).. وبناءًا على هذا التصور يصبح بالإمكان تفسير الخوارق والمعجزات بكونها خروجًا عن مستقر العادة بإرادة الله الواحد الدائم الحضور.

أما بخصوص المكان المطلق والزمان المطلق فقد جسَّد المتكلمون مفهومهم لهذا بقولهم إن الزمان لا معنى له دون الحركة، والحركة لا معنى لها دون المكان. لذلك فإن الزمان والمكان عندهم شيئان متداخلان في الحدث. وهما نسبيَان، بل ذهب المتكلمون إلى أبعد من ذلك، فقالوا بتجزئة الزمان إلى «آنات» وعدوا الحركة مجموعة الآنات والسكنات، وليس مجموع النقلات. فالجسم الذي يتحرك أسرع من غيره تكون عدد سكناته

أقل من عدد السكنات في الآخر. وقد اتفق المتكلمون على هذا الرأي سوى النظّام الذي خالفهم في رؤيته للزمان وجعله متصلاً فقال «بالطفرة»(٥٨)، وقرر بموجب ذلك أن الجسم يمكن أن يتحرك من نقطة إلى أخرى دون الحاجة إلى المرور بالنقاط المكانية الواصلة بينها!

والآن كيف يفسر الجابري هذه الرؤية وكيف يؤسسها؟

يرى الجابري أن بيئة الأعرابي الجغرافية والاجتماعية والفكرية تطبع جُلَّ معطياتها (فالطبيعة رملية والرمل حبات منفصلة مستقلة.. والعلاقات التي تربطها هي علاقات تجاور لا تداخل..)(٥٩). وكذا بالنسبة لتصورهم للمكان والزمان؛ إذ يفسره بأن (ندرة الأشياء في الفضاء الصحراوي الواسع فضاء الأرض وفضاء السماء تجعل تصور الإنسان للمكان لا ينفصل عن تصوره للشيء المتمكن فيه...)(٦٠) ثم يقول (إن ربط الزمان بالحدث في التصور البياني إنما يعكس فقر التغير والحركة في البيئة الصحراوية). أما بخصوص التجويز والاحتمال فيقول إنه (ليس إلا نتيجة لمبدأ الانفصال كما تكرسه البيئة الصحراوية في وعي سكانها..).

على أن الجابري لم يفسر لنا بالرؤية نفسها مبدأ تجدد الاعراض، ولعل فقد التغير والحركة في البيئة الصحراوية لم يسعف تفسير هذا المبدأ!.

هكذا نجد أن الإفراز التحليلي المنهجي الذي شخّص البُنى التكوينية للعقل العربي يتحول إلى تفسير هامشيّ ضيق يربط الفكر بالبيئة بشكل سمج لو اتخذناه قاعدة لتفسير ثقافات الشعوب الأخرى، لاكتشفنا مفارقات عجيبة غريبة.

نعود الآن إلى بيان القيمة العلمية الصحيحة للمنطلقات الأساسية في العقل البياني العربي لنقول إن الأستاذ الجابري إذ توصّل إلى هذا التمييز لتكوين العقل العربي في صورته البيانية العالمة، وفي تحليله ونقده لهذه الرؤية قد انطلق ضمنيًا.. وبالتوازي من خلال سلطته المرجعية الخاصة. تلك هي العقلية اليونانية والعقلية الأوربية الحديثة؛ إذ يمكن القول إن في مقابل الأسس الأربعة التي ذكرناها توجد أربعة أسس معاكسة تؤسس الرؤية اليونانية – الأوربية الحديثة. وباعتماد المبدأ نفسه الذي تبنّاه الجابري يمكن القول إنها مختزنة في اللاشعور الاردي الآن. وهذه هي:

١ – الاتصال.

٢ – الثبات والانتظام.

٣ – الحتميَة.

٤ – المطلق.

وفعلاً فقد تكرست هذه المبادىء، ليس في النظرة الفلسفية فحسب، بل في نظرية العلم

أيضًا. لقد كانت معطيات التجربة الحسيّة العقلية تؤكد صحة هذه المبادىء، كان ذلك على عهد اليونان وعهد الرومان وحتى على عهد العرب المسلمين أيضًا. وتأكدت صحة هذه الرؤية اليونانية فعلاً في العصر الحديث، أعني عصر غاليليو وكبلر ونيوتن وماكسويل، فتجسدت مبادىء الاتصال والانتظام والحتمية والمطلق بوضوحٍ تام في مفاهيم الفيزياء الكلاسيكية وقوانينها، وفي الرياضيات الكلاسيكية أيضًا بكونها آلة التحليل والاستنتاج؛ إذ تجسدت في حسبان التفاضل والتكامل الذي أسسه لينبز وإسحق نيوتن. وفي الفيزياء بدا واضحًا لنيوتن أن الزمان شيءٌ مستقل يجرى بمعزل عن المكان وعن الأحداث، بل هو المنظومة المرجعية التي تقاس إليها الأحداث، والمكان يوجد ولا حاجة للمتمكّن فيه. أما الصيرورة والتغيّر فإنها تخضع لقوانين الحتمية. أما الفضاء المطلق، المنظومة المرجعية للمكان، فقد كان لا بدَ من افتراضه، لذلك جاءت فكرة «الأثير» تلك المادة العجيبة الغريبة التي تملأ الكون المنتظم الثابت. وهكذا صار الكون آلة ميكانيكية كبيرة أفصحت عن فهمه فلسفيًا رؤية عمانوئيل كانت، وعبرت عنه قوانينه وسننه قواعد الفيزياء الكلاسيكية ورياضيات التفاضل والتكامل.

إلا أن المفاجأة الكبرى جاءت مع بداية هذا القرن، فقد وجد الفيزيائيون أن هنالك ظواهر كثيرة (الأطياف الذرية، الانبعاث الكهروضوئي، سرعة الضوء في الأثير وسرعة الأرض فيه، تصرف الجسيمات الأولية النووية وتحت النووية..إلخ). هذه الظواهر لم يعد بالإمكان تفسيرها وفهمها دون اللجوء إلى افتراضات أساسية وجذرية جديدة، قد تناقض مبادىء العقل اليوناني الأوربي الحديث الذي قامت عليه الفيزياء الكلاسيكية.

لذلك كان على ماكس بلانك عام (١٩٠١) أن يفترض أن الإشعاع الكهرومغناطيسي المتصل عبارة عن كمات منفصلة من الطاقة، وبذلك استطاع تفسير ظاهرة إشعاع الجسم الأسود. وباستخدام المبدأ نفسه تمكن أنيشتين عام (١٩٠٥) من تفسير ظاهرة التأثير الكهروضوئي.. ثم جاء الأنموذج الذري وتحليلات رذر فورد عام (١٩١١)، ومن ثم جاء أنموذج نيلز بور عام (١٩١٣) ليثبت أن العالم يقوم على الانفصال والتجزئة قانونًا عامًا يحكم المادة والطاقة.

وبصدد المطلق، مطلق المكان والزمان، جاءت نظرية النسبية الخاصة لأنيشتين عام (١٩٠٥) لتنفي وجود مثل هذا المطلق، فصار المكان والزمان شيئين نسبيين يتداخلان في الحدث، ولا وجود للأثير..

ثم جاء فيرنر هاينرنبرغ عام (١٩٢٤) بمبدأ اللايقين الذي أفضى إلى القول بالتجويز

والاحتمال! فنتائج القياس وحصول الأحداث ليست أمرًا حتميًا بل هي محتملة!

وهكذا تكللت هذه الأعمال والكشوف بتأسيس نظريتي الكم والنسبية. ثم جاء بول ديراك عام (١٩٢٧) ليزاوج بين فكرة هاينرنبرغ ومبدأ التكميم وقواعد النسبية؛ ليستنتج منها نظريته التي تتضمن مبدأ التغير والتجدد الدائم (الاعراض لا تبقى زمانين) وتنبأ بوجود الجسيمات المضادة.

لقد أحدثت هذه الثورة العلمية هزة عظيمة في كيان المفاهيم الفلسفية والمسلمات الفكرية للعقل الأوربي الحديث، فصار لزامًا على العقل الأوربي المعاصر أن يفارق مسلمات العقل اليوناني. إلا أن هذه المهمة لم تكن سهلة، فلو رجعنا إلى تاريخ العلم المعاصر لوجدنا أن كثيرًا من الفيزيائيين القدامى والجدد عارضوا بشدة النتائج الفلسفية التي أفضت إليها نظريتي الكم والنسبية(٦١). فبقي آرنست ماخ معارضًا لفكرة وجود الذرة حتى وفاته عام ١٩١٦، وكذلك أنيشتين لمبدأ التجويز والاحتمال حتى وفاته عام ١٩٥٤، وكذلك فعل دي بروي وشرودنفر على الرغم من أنهم كانوا من أنشط المساهمين في نظرية الكم، بل لقد قام العديد من الفيزيائيين ومنهم ديڤيد بوم بمحاولات جادّة لوضع نظريات جديدة تفسّر الظواهر الذرية والكمية على أسس نظرية أخرى، تعتمد مبدأ الثبات والحتمية، وقد دعيت هذه بـ «نظريات المتغيرات الخفية» Hidden Variables Theories ولا زال الكثيرون من الفيزيائيين الأوربيين المعاصرين يحاولون جاهدين على السبيل نفسه.

هكذا نجد أن للمفاهيم التي قال بها العرب المسلمون من المتكلمين سكان الصحراء الفقيرة، أصحاب الزمن الراكد والعقل اللاتاريخي واللاموضوعي بحسب تقييم الجابري، صدىً حقيقيًا في الزمن المعاصر بعلمه المعاصر، زمن الكم والنسبية(٦٢).

أخيرًا نؤكد أن قراءة التراث، وبالتالي ما ينتج عنها من إعادة كتابة للتاريخ، ينبغي أن تتخذ من منظومة العلم الشاملة مرجعًا للحكم على مفرزات الثقافة والحضارة، وأن على المفكر المجتهد بنزاهة أن يفصل بين المبادىء والأصول الفكرية والتوظيف الأيديولوجي لها حقًا.

الحواشي

١ - تأليف محمد عابد الجابري، وقد صدرت الطبعة الثانية عن دار الطليعة ببيروت سنة ١٩٨٥.

٢ - صدر الكتاب عن مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت سنة ١٩٦٨م.

٣ – تكوين العقل العربي: ١١.
٤ – المصدر نفسه: ١٣.
٥ – المصدر نفسه: ١٣.
٦ – المصدر نفسه: ١٣.
٧ – المصدر نفسه: ١٥.
٨ – المصدر نفسه: ١٥.
٩ – المصدر نفسه: ١٥.
١٠ – المصدر نفسه: ١٨.
١١ – المصدر نفسه: ٢٠.
١٢ – المصدر نفسه: ٢٧.
١٣ – مدخل إلى فلسفة العلوم.
١٤ – تكوين العقل العربي: ٤٢.
١٥ – المصدر نفسه: ٤٥.
١٦ – المصدر نفسه: ٤٥.
١٧ – الثابت والمتحول.
١٨ – تكوين العقل العربي: ٤٧.
١٩ – تهافت الفلاسفة.
٢٠ – تهافت التهافت.
٢١ – تكوين العقل العربي: ٦٢.
٢٢ – المصدر نفسه: ٧٧.
٢٣ – المصدر نفسه: ٧٧.
٢٤ – المصدر نفسه: ٧٩.
٢٥ – المصدر نفسه: ٧٩.
٢٦ – مفاتيح العلوم.
٢٧ – التعريفات.
٢٨ – الكليات.
٢٩ – كشاف اصطلاحات العلوم.
٣٠ – تكوين العقل العربي: ٧٩.
٣١ – المصدر نفسه: ٧٩.
٣٢ – المصدر نفسه: ٨٣.
٣٣ – المصدر نفسه: ٨٧.
٣٤ – المصدر نفسه: ٩٧.
٣٥ – المصدر نفسه: ٩٨.
٣٦ – المصدر نفسه: ١٠٠.
٣٧ – المصدر نفسه: ١٠٠.
٣٨ – الإسلام وفلسفة الحكم.
٣٩ – تكوين العقل العربي: ١٠٤.
٤٠ – المصدر نفسه: ١٩٣.
٤١ – المصدر نفسه: ١٦٧.
٤٢ – المصدر نفسه: ١٦٧.
٤٣ – أخبار العلماء بأخبار الحكماء.
٤٤ – تاريخ الأطباء.
٤٥ – عيون الأنباء في طبقات الأطباء.
٤٦ – تكوين العقل العربي: ٢٤٨.
٤٧ – المصدر نفسه: ٣٠٨.
٤٨ – المصدر نفسه: ٣١٠.
٤٩ – المصدر نفسه: ٣١٤.
٥٠ – فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال.
٥١ – الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة.
٥٢ – تكوين العقل العربي: ٣٢١.
٥٣ – فصل المقال: ص٣٣.
٥٤ – المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي

العزة والجلال.

٥٥ - المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت: ٦.

٥٦ - بنية العقل العربي: ١٧٥.

٥٧ - دلالة الحائرين: ١٠٥.

٥٨ - لقد رفض النظام تجزئة الزمان مما جعل المتكلمين يحاجَونه في تفسير الحركة والانتقال في المكان المجزأ فاضطرته نظريته المنسجمة مع ذاتها إلى القول بالطفرة، أي إمكانية حصول الانتقال المكاني من موقعٍ إلى آخر دون المرور بالنقاط بينهما، ولو أننا قابلنا هذا المفهوم مع المفاهيم المعاصرة للانتقالات الإلكترونية داخل الذرة لوجدنا أنه تنبؤٌ صحيح. ولعل من المدهش حقًا أن هذه الطفرة في مفهوم نظرية الكم المعاصرة تتولد أيضًا بسبب تجزئة المكان والإبقاء على الزمان متصلاً.

٥٩ - بنية العقل العربي: ٢٢١.

٦٠ - المصدر نفسه: ٢٤٢.

٦١ - الفيزياء فكر وفلسفة.

٦٢ - M. B. ALTAIE, "The Scientific Value of Dakik Al-Kalam" Islamic Thought and Scientific Creativily, vol.2. Pakistan, 1994.

المصادر والمراجع

الجابري : محمد عابد.

- تكوين العقل العربي، سلسلة نقد العقل العربي١، ط٢، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٥.
- بنية العقل العربي، سلسلة نقد العقل العربي٢، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٦.
- مدخل إلى فلسفة العلوم، ج٢، ط٢، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٢.

ابن ميمون : موسى (ت ٦٠٢ هـ).

- دلالة الحائرين، تح. حسين آتاي، منشورات جامعة أنقرة، أنقرة، ١٩٧٤.

ابن رشد : أبي الوليد محمد (ت ٥٠١هـ).

- فصل المقال وتقرير مابين الشريعة والحكمة من الاتصال، المكتبة المحمودية، القاهرة، ١٩٦٨.

ابن رشد : أبي الوليد محمد (ت ٥٠١هـ).

- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملَة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٧٨.

حجّال : محمد عاكف.

- الفيزياء فكرٌ وفلسفة، العين، ١٩٧٨.

الطائي : محمد باسل.

"The Scientific Vâlue of Dakik" Al-Kalam. Islamic Thaught and Scientific Creativily. vol.2. Pakistan, 1994.