



الجابری.. و اللامعقول الشیعی!

پدیدآورده (ها) : هانی، ادريس

میان رشته ای :: المنهاج :: زمستان 1376 - شماره 8

از 154 تا 182

آدرس ثابت : <http://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/208725>

دانلود شده توسط : رسول جعفریان

تاریخ دانلود : 10/04/1395

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه **قوانین و مقررات** استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



پایگاه مجلات تخصصی نور

الجابري.. واللامعقول الشيعي!



الإستاذ إدريس هانغ

جَدَلُ الخطابَةِ الْمُتَسَتِّرِ بمناهج علمية في ظاهرها

الخاصية التي تتبادر إلى الذهن، ونحن نقرأ أبحاث د. الجابري^(١) حول الفكر الشيعي وتاريخه السياسي، هي تلك المحاولة التي لم تقطع مع طرائق الجدل، ونعني بها طرائق الخطابَةِ القائمة على كثرة الأقيسة الناقصة والمصادرات على المطلوب، والمغالطات...، حتى وهي تستر وراء مناهج ومفاهيم، تبدو - في ظاهرها - علمية، وبرهانية^(٢). على أنه لا يكفي، في التحليل العلمي، إيراد المفاهيم العلمية هذه التي من اليسير تحويلها إلى أساس لرؤية مفارقة، حينما لا نحسن استخدامها أو توظيفها.

لم تكن محاولة الجابري، إذن، سوى عملية جريئة، لتحسين ذلك الصراع التقليدي، الذي يتم فيه الانتصار لعقلانية فانتازية، تجد إطارها - بتكلف وإسراف زائدين - في ظاهرة ابن حزم وسلفية ابن تيمية^(٣)، وهي محاولة ترائية استهدفت العقل نفسه عند المعتزلة وعموم الفلاسفة... في حين لا يجد المشروع العقلاني، كما خطط له الجابري، إطاره الحالم، في إسهامات الفلاسفة المسلمين، الذين نعتهم بأنصار العقل المستقيل. لا ندري، إذا كان الجابري هنا ينحو في كل ذلك، منحىً جدلياً^(٤)، أرغمه على ممارسة انتقائية مبتسرة في أغلب الأحوال، من تقارير استشراقية، وقعت في المأزق، الذي أشرنا إليه آنفاً. ما عدا ذلك، لم تعكس تلك المحاولات، أي إلمام بالتاريخ والفكر الشيعيين، كما تدلّ على ذلك مصادره المعتمدة. نعزو تلك المحاولة التي لم تحقق النجاح المطلوب إلى الهاجس السياسي والأيدولوجي الساكن - بقوة - في أعماق مشروع الجابري، مضافاً إليه

* باحث من المغرب.

● الجابري... واللامعقول الشيعي

عدم التخصص، والبعد عن المصادر، والسرعة - وهي آفة كل مشروع ايدولوجي - في تركيب الصور والأحكام التاريخية. ويكفي، في هذا الإطار، تصدي الكثير من النقاد إلى تفكيك هذا المشروع وبيان هواجسه ونقائضه.

وحينما نعود إلى جملة المصادر التي اعتمدها الجابري في تناوله للفكر الشيعي، وهي العملية التي ستكشف، ليس فقط، عن عجز في الاستيعاب، بل، وهو الأخطر من ذلك، عن عجز في الفرز بين مختلف الفرق الشيعية؛ خصوصاً الاسماعيلية منها والاثني عشرية. بل حتى على صعيد العرفان الشيعي، في تلك الصلة التي أوجدها في ما بين تصوف ابن عربي أو الجند وعوم الباطنية وبين التيار الغنوصي نتبين الخلط الذي يعود إلى ذهنية البحث عن الأشباه والنظائر، كما تعكسها مجمل الأبحاث الكلاسيكية، الناظرة في تلك العلاقات. لكننا، وبغض النظر عن هذه الملاحظة، نعود للقول، إننا نعثر على مصادر هزيلة جداً، من الصعوبة بمكان تقبلها بوصفها آثاراً مرجعية كافية، لتشكيل رؤية متكاملة عن التشيع. نجد اعتماداً بسيطاً على ما لا يتجاوز ثلاثة مصادر أو أربعة^(٥). في مقابل ذلك، وبالإضافة إلى عدد من المصادر الإستشراقية، مثل أبحاث هنري كوربان - الذي أساء الجابري فهمه -، نجد مادة مصدريّة غنية، تتعلق بجملة من المؤلفات ذات المنزع السلفي أو السني الأشعري، وأعني بذلك كتاب: «مقالات الإسلاميين» للأشعري، وكتاب: «الفرق بين الفرق»، لعبد القاهر البغدادي، و«نهاية الإقدام في علم الكلام» للشهرستاني و«المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين» لأبي رشيد النيسابوري، و«فتاوى» ابن تيمية. الخ.

ولا يخفي الجابري - مثلما يفعل دائماً^(٦) - هذه الحقيقة التي عبّر عنها في كتابه «العقل السياسي العربي»، فقال: «وإن جميع من له إلمام بأحداث القرن الهجري الأول يعرف كيف أن مصادرها التاريخية أو بعضها على الأقل - المصادر السنّية عموماً - تجعل «الفتنة» زمن عثمان، من تدبير شخص، اسمه عبدالله بن سبأ...» وقد أطلقت مصادرها التاريخية على حركة المعارضة لمعاوية، إسم «السبئية» نسبة إلى عبدالله بن سبأ هذا^(٧).

لقد وقع الجابري بين قوى جذب مختلفة؛ بين نزعة تمركز الإسلام السني، التي تأثر فيها، لا أقول بهاملتون جيب فحسب؛ بل بمجمل البيئة الثقافية للباحث وبين ذلك الجهل الكبير بالتراث الآخر، بالإضافة إلى جاذبية المشروع النهضوي في بيئة، اقتضت الانتصار إلى مجمل الفرق الأندلسية والمغربية، حيث يصير «على مجدد الخطاب التاريخي العربي التقليدي، أن يجعل فلاسفة الشرق، وفي مقدمتهم، الشيعة، يدفعون ثمن هذا الصرح الأيديولوجي الضخم! ولا يكلفه ذلك أي جهد معرفي لإقامة الحدّ على جزء طليعي من التراث العربي والإسلامي، في محيط لا يوفّر رأياً جديداً. ها هنا، تستبد الأيديولوجيا بالبحث، ويستغني الباحث المنتمي، عن الآلية الاستمولوجية في استكشاف البنية الحقيقية، التي تستقر في مكان من هذا الخطاب التاريخي المتعصب لمعصوميته المزعومة، والمتسلح بعناصر غير معرفية: عناصر الغلبة، والتمركز، والأمر الواقع!

وليس غريباً أن نقع مع الجابري على صور من التلفيق، وأخرى من الوعي المفارق. فالجابري عندي، لا يناقض نفسه.. هو وفيّ لعالمه الفكري ومشاريعه الحاملة. فالتناقض - وهو منطقي - من شأن الجهد العلمي والنظر المعمد بموضوعية الباحث. غير أن الجابري هنا يتمسك بمنهج خطابي؛ ويستثمر كمّاً هائلاً من المصادرات الخطابية، للوصول إلى غايته، إنه مشروع تستبد النتيجة بمقدماته. والمشروع النهضوي بكيفيته الأيديولوجية، عنصر كافٍ لتشكيل العلة الغائية لهذا التطاحن والتضارب الذي لا يخلو من افتعال.

هكذا بتنا نرى، مع الجابري، انقلاباً جذرياً في رؤية الأشياء، وجرأة خطابية تتنكر لمطلّبات النظر الاستمولوجي. مع هذا الانقلاب، يتشكل المعقول الديني لدى الجابري، على مصادرات الخطاب التاريخي العربي، المتواصل الخطو، على طريق النفي والإقصاء والتغليب. والمعقول الديني هو المشروع الظاهري المعادي للمعقول العقلي. فالعقلانية الجابرية تجد خياراتها في نماذج من المعقول الديني، حيث يستحيل ابن حنبل قمة هذه العقلانية. وفي نزوة لا يستسيغها بطش الأيديولوجية - المبتذلة - تصبح السنيوية، ثلثة في مسيرة هذا المعقول الديني

● الجابري . . واللامعقول الشيعي

والعقلي معاً . ردة دينية وعقلية! ويقام الحد في معركة لا هوادة فيها، على أنصار اللامعقول: الرازي، إخوان الصفا، جابر بن حيان، الفارابي، ابن سينا، وبصورة ضمنية الإمام جعفر بن محمد الصادق. فالמעقول الديني، لا تجسده سلفية الخطاب، بقدر ما تمثله معيارية القرب من دائرة السلطة أو البعد عنها! ولذا ألفينا ميلاً شديداً، من الباحث، إلى تسويغ مواقف وانتماءات، تقع في قلب ذلك اللامعقول الديني . . ابن عربي، الذي كادت أندلسيته تشفع له للحاق بالكتلة المغربية الأندلسية رائدة المعقول الديني والعقلي. شأنه، شأن ابن خلدون. أما الغزالي، فقد كان لذاكرته السياسية ودوره البارز في خلق التوازن أو التنكر المعرفي، عاملاً ساهم في انتشاله، بقدرة قادر، من مأواه الباطني، ربما يعود ذلك إلى أشعريته التي كرس لها جهده أثناء توليه المسؤولية في المدرسة النظامية، أو لمعاركه الضارية التي خاضها ضد الباطنية الإسماعيلية. بناء عليه، ليس الجابري، في ما اختلقه من عوالم فانتازية، متناقضاً، إنما كان مهووساً بعلم نهضوي ومشروع سياسي، ومن شأن مشروع كهذا أن يسحق في طريقه أشخاصاً ويضحي بأفكاراً!

خطاب أصحاب الملل والنحل متجدياً

التشيع، في رأي الجابري، لا يحظى بجذور فكرية أصيلة في تعاليم الإسلام. فهو، وإن كان في نشأته الأولى، تياراً سياسياً محضاً - وهو ما أكد عليه عدد من المستشرقين، نذكر منهم برنار لويس - إلا أنه في تكوينه المذهبي اللاحق، كما يرى الجابري، كان من وحي اليهودي المتأسلم عبدالله بن سبأ، وهذه فكرة أخذها - على علانها - من المصادر السنّة، حسب تقريره السابق^(٨). وهذا التشيع الذي بدأ سياسياً - نتيجة ظروف تاريخية - سرعان ما انتظم في تعاليم دخيلة، انتحلها، بشكل منتظم، هاشم بن الحكم، بالنسبة لعموم الشيعة الإمامية، وميمون القداح، بالنسبة للإسماعيلية. ومن خلال هذه المماحكة، يحاول الباحث لفت الأنظار إلى كون الأمة التي تفجّر عنها ذلك الصراع السياسي الأول، وبالتالي الموقف الشيعي من علي بن أبي طالب، يصعب الإمساك بها. . في حين، لم تعد الجماعة التي ناصرت علياً، تملك أي مشروعية، غير أنها ضالة، وانتهى بها الإخفاق السياسي

إلى مدّ الجسور مع القوى المتآمرة، ضد السلطة السياسية القائمة، وضد الإسلام بشكل عام. وهذا أسلوب دشنه أصحاب الملل والنحل، يتجدد بكامل عناصره في هذا الخطاب. فالشرعية التي يمكن أن يحتج بها الطرف الشيعي، أو الأصول التي تحدد هذه الهوية المتجذرة في تاريخية الإسلام نفسه، تكمن في ذلك الموقف الأول من علي بن أبي طالب، موقف سياسي قام وانتهى. . وبقيت امتداداته تشهد نوعاً من الخروج والمروق إلى أن غيّر مجراها عبدالله بن سبأ، واكتمل صرحها مع الإمام الصادق وحاشيته الهرمسية الظلامية! وهذا يعني - بالتأكيد - أن الموقف الآخر في هذا المشهد السياسي الأول - المشروع نوعاً ما - انتهى هو الآخر، ولم تبق له أصداء في دائرة البيان أو المعقول الديني السائد. ليس إلا الشيعة يحملون آثاراً باهتة، وضالة، عن ذلك الموقف السياسي، ويستحضرونه في بكائية شبيهة - في ميثولوجيتها وضلالها، أيضاً، ببكائيات اليهود. لقد أنهى الجابري هذا الصراع من دون أن يخبرنا إن كان فعلاً، انتهى، ومتى، ومن أنهاء؟ فهذا الطرف الذي تمركز، هو الرأي الثالث المحاييد - هكذا يوحى الجابري - أي الإسلام الأصيل والمعقول الديني!

من هنا تواجهنا صعوبة في الاهتمام بهذا الرأي، باعتباره عرضاً منقولاً، لا جذّة فيه! وهو فوق هذا، مجرد استثمار، يتخذ منحى تغليب جزء من التراث على آخر في مغامرة صعبة! هكذا يهيئنا الجابري لمواجهة منهج لا يخلو من غرائبية. فإذا كان إرجاع التشيع إلى عبدالله بن سبأ، وهذه مقولة قال بها مستشرقون والتزموها، وبعضهم تخلّى عنها حينما وقف على علاقتها - فإن الجابري، سيلتزم بكل الآراء التمثيلية التي قال بها المستشرقون. أي بالأصل السبني - اليهودي للتشيع، وأيضاً الفارسي الغنوصي. . والبوذي والمسيحي لمقاربة العرفان الشيعي وانتظاريته؛ ولعله فاته أن يرجع الطقوس المأتمية الذي أحياء بنو بويه في القرن الرابع الهجري، إلى أصوله في طقوسيات «البورورو» و«النامبغوارا» في الأمريكتين!

نحن، إذن، أمام مشروعية زئبقية، للموقف الشيعي. مشروعية لم تبرح كونها في الزمن الأول، ولأى سياسياً لعلّي بن أبي طالب، حيث في عصر هذا الأخير تنظلي اللعبة، على خليفة لا يحسن السياسة، فلا يكون علي بن أبي طالب، متزعم الحملة التصحيحية، ويسمّيها بعضهم «الفتنة»، بل كان الأمر هنا يتعلق بيهودي

● الجابري .. واللامعقول الشيعي

مجهول الأصل، وظّف شخصية علي بن أبي طالب في مؤامرة يهودية، ذلك، في ترجيحي، الدافع الأساسي الذي جعل الجابري، يغالي إلى أبعد الحدود في هرمسية التشيع. وهذه فكرة أخذها عن كوربان كما أكدنا سالفاً، وتعود في الأصل إلى ماسينيون. وقد طرحها كوربان في سياق تأويلي مغاير لما رامه الجابري، الذي ألف إخفاء الكثير من مصادره وبتر العديد من النصوص، التي من شأنها أن تكون شواهد ضد خطواته الانتقائية. وقد تبين موقف كل من ماسينيون وكوربان، حول التعاليم الأصلية للنظر الشيعي. يقتضي الجابري طريقة كوربان في عرض التعاليم الشيعية المؤسسة للفكر الباطني، مع الفارق، بأن كوربان يجعل الباطنية نتيجة طبيعية للتعاليم الإسلامية الأصلية. والسياق الذي اتبعه كوربان هو التوصل إلى ما مفاده أن الباطنية هي السمة الأساسية لفلسفة الإسلام، التي هي فلسفة النبوة فإذا كانت التعاليم الشيعية كما مثل لها كوربان، بعينيات، دقيقة ومنسجمة، ما يعطي الإحساس بمعقولة الربط، ونزاهة الباحث... فإننا، مع الجابري، أمام تقمص باهت، أبهت من محفزاته الأيديولوجية نفسها، يخفي كل هذه الإحالات جميعاً، ثم يجعل من تعاليم الأئمة أساساً لما سيشيده جمهور العرفانيين من حجج شرعية على مذهبهم؛ العرفانيون بمن فيهم رواد التصوف السنّي المتهرمسين، كابن عربي والجنيد والحلاج... كما أن من بين تلك التعاليم التي يقوم عليها صرح العرفان المتين، ما ينقله الباحث، من رواية عن أبي هريرة أنه قال: «حفظت من رسول الله ﷺ وعائين، فأما أحدهما فبثته، وأما الآخر، فلو بثته قطع مني هذا البلعوم»^(٩).

هذا الخبر هو كلام لأبي هريرة الدوسي، اقتضى الالتباس، أو التليس، أن يكون خبراً مؤسساً للعرفان. وهذا كلام صادر عن شخصية لم يحص لها التاريخ ميزة روحية أو عرفانية، ناهيك عن أن كلاماً كهذا، يعكس موقفاً سياسياً، لشخصية كانت تتحرك برأي ثالث - إن لم نقل - برؤية انتهازية في حادثة مقتل عثمان وما بعدها^(١٠).

لا تقف محاولة الجابري عند هذا الحد، فقد واصلت سعيها، و «جهادها» لطرد الشيعة من دائرة الإسلام. كانت ذهنية الإقصاء حاضرة بكل قوة في مشروع الجابري. هذا الإقصاء الذي لم يكتف بتسخير ملف الهرمسية - الورقة الخطيرة - في

هذه اللعبة لملاحقة كل من بدا له فيه أثر من تلك العقلانية التي تسمو على منطق «الظاهر». لقد كانت استراتيجية «البنيّة» (Structuralisation) أكثر حدة ومضاء، حيث تم استثمارها في تشطير التراث واللعب على جميع أوراقه. «البنية» هذه التي تتحول من شامتها «الابستمولوجية» إلى لعبتها الخطائية. «بنية» تنتقل - وقد جعلها الجابري تنتقل رغماً عنها - لنمضي مع هذه الرحلة «الابستمية» داخل ترسبات الخطاب التاريخي العربي، بنية، غير ثابتة، غير قارة، أي بالنتيجة - المنطقية - لا بنية! فمن ثلاثية «البيان» و«البرهان» و«العرفان» إلى ثلاثية «القبيلة» و«الغنيمة» و«العقيدة»! كأنما عسير على الباحث في بنية العقل العربي، أن يحدد بنية واحدة، للمعرفة والسلطة، كما لو أنهما مجالان، لا ينتميان إلى عقل واحد. أو طبيعتهما تقتضي بنتين مختلفتين. وهذا التجزي في النظر، لم يكن إلا استجابة لمقتضيات الجدل الأيديولوجي الذي خاضه الباحث في عملية التغليب. ومهما ترحزحت هذه البنيات من مجالاتها، حسب مقتضيات خطائية، فإنها تبقى مكسورة أمام معيارية المسافة من السلطة.

ويصل الهوس الأيديولوجي بالجابري إلى حدّ استصحاب الموقف السلبي الغاضب والفاقد للأعصاب، فيتكر قاموساً جديداً - ومموهاً أيضاً - من مفردات الطعن، تتوظف فيه معطيات حدائية، وتحل محلّ الطعون التقليدية. هكذا، لا يتردد الجابري في أن ينعت الأشخاص المتمنعين على مشروعه بمختلف أنواع القدح، في تنكر يضيف طابعاً اصطلاحياً يوحى بموضوعية القدح وتقدمية القادح! فيتحوّل الإمام علي بن أبي طالب في معاركه السياسية إلى مجرد مغامر، جاهل بالسياسة، التي أتقنها معاوية. كما أن ابنه (ابن الحنفية) كان حامل مركب نفسي، يسعى إلى إيجاد معوّضاته في فروسية نادرة النظر. كما يكون أحد أحفاده (الإمام الصادق) مترعماً لحاشية مبتدعة ظلامية.

مقولتا التباين: مشرق مغرب، والقطيعة التامة

إذن، لا شك في أننا، أمام مأزق مثل هذا، يجب أن نعلن القطيعة التامة، ليس فقط، مع الموروث الهرمسي العرفاني أو الشيعي، بل القطيعة مع الشرق كله.

فالبيانّة المشرقية رغم كل جهودها الجبارة لم تلق من الباحث المغربي التقدير المطلوب، إنها بيانّة مهذّدة؛ مجاورة لمجال محايث، جغرافياً وتاريخياً للامعقول! هكذا يكون الشرق، شرقاً، والغرب غرباً. . أو على حدّ تعبيره، بضاعة الشرق تردّ إليه .

يوهمنا الباحث، هنا، بوجود كتلة تاريخية واقعيّة، شملها مجال جغرافي واحد. يقحم الجابري عامل الجغرافيا في تاريخية اكتسحت المجال. . تاريخية «عقيدية». نحن، في نهاية المطاف، مع مستشرق خائنه الجغرافيا والتاريخ، ينظر إلى الشرق نظرة برانية. مشروعه العربي، القومي، لا يجد أي حرج في المساهمة - أو المؤامرة - المعرفية، لاقتطاع هذا الجزء من الحضارة العربية الإسلامية اقتطاعاً معرفياً، وهو أشدّ خطورة من الاقتطاع الجغرافي. لم يعد المجال ينقسم إلى عقل بيان، وعقل عرفان ولا إلى سنّة وشيعة. فهذه المرة سوف ينقسم العقل، إلى عقل الشرق وعقل الغرب. . عقل العرفان والغنوص والتشيع، وهو في النهاية عقل اللامعقول العقلي، واللامعقول الديني. . وعقل البيان، والبرهان، والمعقول العقلي، والديني. . لقد أقرّ الاستشراق بإيمان الشرق، وأرتأى «القلب» للشرق، و«العقل» للغرب. مع الجابري يبقى هذا الشرق خاوياً على عروشه، لا «قلب» ولا «عقل» لا دين ولا علم. ما أشدّها عنصرية وعقدة من الشرق! ولا بد، في رأي الجابري، من إحداث هذه القطيعة التي ابتدأت في دائرة عقيدية، مذهبية. . لتنتهي إلى حالة جغرافية استقطابية: شرق وغرب. يعلن هنا الجابري نفسه غربياً! قطيعة لم يستشعرها عقل التراث، حينما كان الجدل الايديولوجي على أشده؛ ينصبّ على الفكرة والشخص، أو على الملل والنحل، ولا يعكس أي إحساس بوجود كتلتين تاريخيتين وجغرافيتين: مشرق ومغرب! ذلك لأن النظام العرفاني، بخصائصه الشيعية - الهرمسية، كان قد أثر إلى حدّ ما في فكر المشرق الإسلامي، حيث يتم توظيف العقل، كأساس إبستمولوجي لدعم اللامعقول، «إذن لقد كانت الفلسفة في المشرق متجهة إلى الورا. لقد استعملت العقل لإضفاء نوع من المعقولية على ما هو «لا عقل»، على نزعتها الصوفية. ومن هنا اكتسبت طابع المسيرة الفلسفة الدينية»^(١١).

من هنا ينبت مشروع تأسيس «ثقافة أصيلة مستقلة عن ثقافة أهل المشرق»^(١٢) يتولى هذه المسيرة تكتل ثقافي - موهوم - تأطر بانتماء جغرافي. هو حلم هذه

النهضة العربية المنشودة، وأساسها التاريخي. «إن ما نشده اليوم من تحديث للعقل العربي، وتجديد للفكر الإسلامي، يتوقف ليس فقط على مدى استيعابنا للمكتسبات العلمية والمنهجية المعاصرة.. بل أيضاً، ولربما بالدرجة الأولى، يتوقف على مدى قدرتنا على استعادة نقدية ابن حزم وعقلانية ابن رشد وأصولية الشاطبي وتاريخية ابن خلدون [...] إنه باستعادة العقلانية النقدية التي دشنت خطاباً جديداً في الأندلس والمغرب مع ابن حزم وابن رشد والشاطبي وابن خلدون، وبها وحدها، يمكن إعادة بنية العقل العربي من داخل الثقافة التي ينتمي إليها، مما يسمح بتوفير الشروط الضرورية لتدشين عصر تدوين جديد في هذه الثقافة»^(١٣).

هكذا، نستطيع الإمساك بأحد العناصر المحركة لهذا الشطح الايديولوجي الموهوس بانفصامية وقطعية بالغتين.. وهما وجهان يخفيان ميلاً متكرراً، إلى نوع آخر من الصيرورة والاتصال، في مستوى خطاب السلطة وتبقى هذه العناصر، بالنتيجة، خطابية تخلق عالماً من المسميات، إمعاناً في نهج الإخفاء! فالمعقول الديني هو الوجه الآخر للعلمانية التي يطفح بها الفكر المغربي - الأندلسي، حيث يقوم البيان على البرهان. «الفكر الرشدي كان أقرب إلى فكر عصر النهضة في أوروبا منه إلى فكر ابن سينا [...] ونظرية ابن رشد في العلاقة بين الدين والفلسفة، قد تكون أثرت بكيفية أو بأخرى في رواد العلمانية في أوروبا»^(١٤). وفي مقام آخر، تكون كامل الفرق الأندلسية تجسد هذا المنحى العلماني.. «فإن الفلسفة في الأندلس، فلسفة ابن ماجة وابن طفيل وابن رشد، قد تأمست على العلم، على الرياضيات والمنطق، مما سيجعل منها فلسفة علمية علمانية»^(١٥).

الشطح الايديولوجي والتفاضل القائم على النفي

ولا يتوقف الشطح هنا، بل يمتدُّ إلى أبعد من ذلك، عوداً إلى التغليب. فالتفاضل هنا لا يتم إلا بالنفي، «... كل من عاش أو يعيش لحظة ابن سينا بعد ابن رشد، إنما قضى أو يقضي حياته خارج التاريخ، وبالفعل قضينا نحن العرب حياتنا بعد ابن رشد خارج التاريخ.. لأننا تمسكنا بلحظة ابن سينا، بعد أن «أدخلها» الغزالي في الإسلام، وعاش الأوروبيون التاريخ الذي خرجنا منه لأنهم أخذوا منا

● الجابري . . واللامعقول الشيعي

ابن رشد فعاشوا لحظته وما زالوا يفعلون»^(١٦). هذه اللحظة السَّنيوية، بقدر ما هي خارجة عن نطاق العقل، والتاريخ، هي أبعد ما تكون عن دائرة الإسلام (= الدين)، فقد كان الغزالي هو من تولَّى إدخالها - ليس في دائرة البيان فحسب - بل في دنيا لإسلام!! هذه السَّنيوية العملاقة الضخمة، لم يعترف لها الجابري بأيِّ مآثرة على صعيد الأنا (التراث) أو الآخر (الغرب). . فأوروبا الناهضة، المتعلمة. . قامت على نقیض هذه السَّنيوية الغنوصية، السحرية، الروحانية. . ولهذا السبب بالذات، انتهى تمسكنا بلحظة ابن سينا - نحن العرب - إلى هامش التاريخ. . لا ندري إن كان الجابري حقاً يعي ما يقول - وهو طبعاً واع به -، إذ في أي دائرة من دوائرنا المعرفية - نحن العرب - [البيان أم العرفان، أم البرهان] أو في أي حيز جغرافي أو تاريخي، سادت فيه هذه اللحظة السَّنيوية وكانت لها سلطة تسندها، وتؤمنها. مع أن الجابري يتحدث عن العرب، بينما ظلت السَّنيوية شيعية عرفانية إيرانية. ربما كان حتماً على هذه السَّنيوية التي ربطت مصيرها بالتشيع والعرفان، أن تقيم - هي وأنصارها - خلف التاريخ، مثلما ظلت للأسباب نفسها خارج العقل، وخارج المعقول الديني! حتى ولو أنها في اللحظة التي «كان الفكر الفلسفي»، في جميع أرجاء العالم الإسلامي، يغط في سبات عميق، قام هؤلاء المعلمون في المدرسة السَّنيوية الإيرانية يقودون الإسلام الشيعي إلى أعلى مراتب وجدانه الفلسفي»^(١٧).

حتى لو تخرج من هذه السَّنيوية رموز علمية، لها مكانتها في تراث النهضة الأوروبية. . ابن الهيثم (٩٦٥ - ١٠٣٨م) الذي كان «لكتابه المناظر وبحثه في البصريات أثر عظيم على اللاتين في القرن الثاني عشر. وهو واضع تحليل في الإدراك البصري لا يزال، إلى يومنا هذا نموذجياً، وسوف نلتقيه عند فيتلو»^(١٨).

أوروبا الناهضة تمسكت بـ «AVICENNE»، هكذا عرفته، واجتاحتها طبه ورياضياته. . كما تمسكت بطب الرازي وفلكه، وكيمياء جابر بن حيان، أسماء بارزة كانت أساساً لتلك النهضة العلمية الجبارة. وخلال حقبة طويلة في تاريخية النهضة الأوروبية، كانت هناك أسماء تتردّد، مثل RASI, ALGEBRE, ALHAZEN, AVICENNE

هذه أسماء تنتمي لما أسماه الجابري العقل المستقيل . هم - حقاً - من قادنا خارج التاريخ! التاريخ الذي دخلته أوروبا حينما أطاحت بهذه الفرقة السينوية! لكننا نملك استئناف الرحلة داخل التاريخ . . وابن خلدون، لحظة مهمة في هذه القطيعة بين التاريخ واللاتاريخ . . لا نعلم إن كان ابن خلدون نفسه قد وفق إلى تطبيق هذا الاكتشاف العلمي، على تاريخ صراحي، سلطاني! من منع فيلسوف التاريخ من تحقيق المهمة الثانية بعد اكتشافه منطق التاريخ؟ الجابري يرجعها إلى محض فشل . . تتوقف الآلية الاستمولوجية، والإحالات . . فأني ميزة تبقى لهذه اللحظة الخلدونية، إن كان التأريخ فيها يجري خارج عقل التاريخ، وينزل رتبة أقل ممّن سلط عليهم في «مقدمته» سيف النقوض والطعون! فهل أعادنا - ابن خلدون - حقاً إلى علم التاريخ؟ «إن تأسيس التاريخ على البرهان كان يتطلب من ابن خلدون خطوتين اثنتين: كان عليه أن يبتدع الطريقة البرهانية الصالحة للتطبيق في ميدان التاريخ، أي «منطقاً» جديداً خاصاً بالتاريخ، وكان عليه أن يوظف هذا المنطق الجديد توظيفاً ينقل التاريخ فعلاً من ميدان اللاعلم إلى مستوى العلم. أما الخطوة الأولى فقد استطاع ابن خلدون إنجازها، وأما الخطوة الثانية فقد أخفق فيها. لقد نجح ابن خلدون في اكتشاف علم جديد يصلح أن يكون - على الأقل من وجهة نظره - معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب في ما ينقلونه»، ولكنه أخفق في تطبيق هذا «المعيار في مؤلفه التاريخي الضخم . .»^(١٩).

إلا أن الجابري . . . لا يعطينا تفسيراً موضوعياً عن هذا الإخفاق ولا يقدمه في إطاره التاريخي، وفي بعده المقاصدي، الذي ظل حاضراً في الخطاب التاريخي الخلدوني. أين السياسة في كل ذلك؟ هنا تكمن صعوبة التناول الاستمولوجي للظاهرة، حينما يشوبها طلاء الانتماء . . أو لما تحدى «ميدوزا» المعقول الديني لتحجّر تلك الجرأة! (جاء في أسطورة يونانية أن كل من وقع نظره على ميدوزا ينقلب إلى حجر) هل أخفق ابن خلدون حقاً في التطبيق أو أنه تراجع عنه؟ فإن كان الإخبار الموجه، والتبديع والإقصاء والمدح والذم . . يكشف عن مجرد إخفاق في الإنجاز، فما ذنب مؤرخي الرسل والملوك! هذا من جهة، ومن جهة أخرى نرى طموحاً لا يتبعث بنية للفكر العربي من داخل ثقافته. البنية التي يمكن الإمساك بعناصرها

● الجابري . . واللامعقول الشيعي

الأساس، في نقديّة ابن حزم، وعقلانية ابن رشد وتاريخية ابن خلدون، مع أننا لا نكاد نلمس تماهياً حقيقياً في هذه الاتجاهات المختلفة، ولو جعلها الباحث تنم عن أنشغال مشترك، وتنطلق من قلق واحد! ما يعني استحالة الوقوف على بنية ما في هذه الأمشاج المذهبية. لقد كانت تاريخية ابن خلدون براغماتية، وهي ما أعاد الفكر العربي إلى الوراء - حقاً -، فقد عادى ابن خلدون، الفلاسفة الذين دافع عنهم ابن رشد، كما حمل ابن حزم على أهل القياس الذي أقام عليه الشاطبي بناءه الأصولي، وامتدح طريقتهم ابن خلدون، وظل ابن رشد سندهم الأرسطي^(٢٠).

أي بنية ستنبعث من هذه الانتماءات المختلفة، وإن كان الجامع بينها، المجال الجغرافي، والانتماء إلى أمراء بني أمية بالأندلس؟

جهل الجابري بالتراث التاصيلي للشيعة وعجزه عن فهمه

لقد اجترح الجابري أسلوباً فريداً في تناول الفكر الشيعي، فلا نكاد نُفرّق معه بين التشيع والعرفان والغنوصيّة. فإن كان جزء من التصوف، هو وحده ما وقع ضحية الاختراق الغنوصي، فإن التشيع، أصبح عرفانياً مطلقاً! لا يكلف الجابري نفسه عناء التفريق بين طبقاته أو مذاهبه. لا يجد فرقاً جوهرياً بين العرفانيين، والإمامية. فالشيعة، بالنتيجة، جميعهم باطنية! وهذا إنما يكشف عن جهل كبير بالتراث التاصيلي لدى الإمامية الاثني عشرية منهم، على صعيد علم الأصول والدراية والفقه الاستدلالي! فلقد تبلور عقل برهاني جبّار عند الإمامية في العلوم الشرعية ابتداء من القرن الرابع الهجري حتى الآن. ومن هنا، وحينما نتناول قضية الاجتهاد ومسائله، كالبناء العقلاني، ومباحث الألفاظ التي أقحمها الإمامية في علم الأصول والمنطق معاً، سوف يتبين أنهم أمعنوا نظرهم في مفهوم القرينة والحد الوسط في القياس المنطقي، وهو - حسب الجابري - ما لم يتقيد به العرفانيون عموماً، والشيعة الباطنية على وجه الخصوص. ويرجع الجابري، في عملية تسطيحية، زعم أنها مسهبة، لضبط الأدلّة الذهنية التي يعتمدها العرفانيون والشيعة «في تأويل الخطاب القرآني»، مفهوم الإعتبار أو الإشارة؛ وهي «القرينة» التي تحل عندهم محل الدليل عند المتكلم، والحد الوسط عند المناطق والعله بلغة الفقهاء،

إلى مفهوم المماثلة (ANALOGIE). وذلك تعبيراً عن القاعدة العرفانية «النظير يذكر بالنظير» أو مفهوم «المثل والممثل» الاسماعيلية. لقد حاكم الجابري مفهوم «المثل» بذهنية بيانية، انطلاقاً من معطيات المنطق الصوري؛ وهو مع ذلك يرى التفسير الشيعي إذا ما اعتبر هذه المماثلة لا تخرج عن كونها وسيلة إيضاح، فلا وجود لأي مشكلة ما دامت تلك هي وظيفة التمثيل؛ غير أن الشيعة في نظره، يخرجون عن هذه الوظيفة، ليخلقوا عالماً آخر من المطابقة.. هكذا يعطينا مثلاً عن «تفسيرهم» الآية الكريمة: ﴿مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان فبأي آلاء ربكما تكذبان، يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان﴾ [الرحمن/ ٥٥].

ف «عندما فسر الشيعة قوله تعالى [الآية] بأن المقصود بـ «البحرين»: علي وفاطمة، وبـ «البرزخ»: محمد ﷺ وبـ «اللؤلؤ والمرجان» الحسن والحسين، فإنهم لم يفعلوا أكثر من إقامة مماثلة بين بنتين: الأولى هي تلك التي عناصرها: علي وفاطمة ومحمد والحسن والحسين وعلاقة القرابة بينهم، وهي البنية «الأصل». والثانية هي تلك التي عناصرها: البحرين والبرزخ واللؤلؤ والمرجان والعلاقة التي تقوم بينها، وهي البنية «الفرع». وعلاقة المماثلة بين هاتين البنتين كما يلي: محمد/علي/ فاطمة، برزخ/بحر/بحر، علي/فاطمة/الحسن/الحسين، بحر/بحر/لؤلؤ/مرجان»^(٢١).

هكذا، ادعى الكاتب، بجرأة، أنه يقدم فهماً ابستمولوجياً للعرفان الشيعي، من خلال إحالته إلى عنصر المماثلة، الذي سرعان ما يبارحه العرفانيون، إلى المطابقة! وهنا أبان الكاتب عن عجز الباحث المتسلح بذهنية البيان الظاهري، والبرهان الصوري، عن فهم حقيقة العرفان الشيعي، الذي اعتبره - جهلاً منه، به - دون العقل منزلة! هذا العقل الذي قيّم به الكاتب العرفان والتشيع، هو ما وصفه إخوان الصفا بالحجاب.. أي ذلك العقل الظاهري الذي يحجب عن الباحث الحقيقة المغمورة! وما كان على الجابري - حينما طرق مجال العرفان - أن يتحدث عن «تفسير»، لأن آلية هذا الأخير تختلف جوهرياً عن آلية التأويل العرفاني. وحتى يتيسر فهم هذه الحقيقة، يجب إعادة النظر في عقل البيان نفسه الذي خضع إلى بناء مفهومي، قيد المعرفة، وحاصر العقل، وكان بالتالي، «حاجباً» للحقيقة! وعلى

● الجابري .. واللامعقول الشيعي

عادته، يرذ الكاتب، مفهوم «المماثلة» أو «النظير المذكر بالنظير»، إلى أصل فيتاغوري.. ذلك لاعتبار بسيط، أن أرسطو، ذكر أن الفيثاغوريين كانوا يعتمدون كثيراً على مفهوم «المماثلة». ينسب الكاتب أنه، في هذه الإحالات الفعّة، كان يمارس المنهج نفسه. «النظير المذكر بالنظير».. ويتجاوز الوظيفة الإشارية للمماثلة إلى المطابقة.. «منهج المماثلة الذي تعتمده العرفانية الإسماعيلية، بل كل العرفانيات، والذي ربما يرجع أصله إلى الفيثاغوريين»^(٢٢).

وقد يجهل الجابري - وطبيعي أن يجهل ميداناً كهذا ليس من اختصاصه، فضلاً عن أنه ليس من هواه - بأنه أساس هذا العقل المماثل، لم يكن نابعاً من أصول أجنبية، بل هو أسلوب ثاو في تعاليم الإسلام نفسه، كما تضمنتها نصوص القرآن والسنة وأقوال الأئمة الشيعة. وكان ذلك هو أساس التأويل، كما مارسه جمهور القراء في عصر النبي ﷺ. لهذا السبب تم إحراق نسخ من القرآن في عصر عثمان، لجماعة من القراء الذين ثمن النبي ﷺ قراءاتهم، في عهده، وشهد بشرعيتها، مثل ابن مسعود^(٢٣) وابن عباس... إن عصر التدوين وما جاء به من مفاهيم، مثل الإجماع، وأولوية الظهور العرفي للألفاظ، وانقسام المعنى إلى حقيقة ومجاز، والمعنى الوحيد الحصري للفظ الواحد، هذه مفاهيم كانت قد قضت على إحدى أهم ركائز التأويل، ألا وهي: فكرة «تعدد الوجوه». والعادة التي سار عليها القراء في عصر الرسالة وبعدها - إلى ما قبل عصر التدوين - لم تكن هي تفسير القرآن، وفقاً لهذه المعيارية البيانية المشيدة على البرهان الصوري؛ حيث يستبد اللفظ بالمعنى ويحجر عليه.. لقد كانوا «مؤولين» بواسطة «تعدد الوجوه» أو ما يعرف «بتعدد القراءات»^(٢٤)! هكذا ارتبطت «الفتيا» - وبالتالي الفقه والدراية في مفهوم ما قبل التدوين - بالتأويل^(٢٥).

وفي التفسير المأثور، نثر على عينات من هذه المماثلة الفيثاغورية - إن جاز هذا الربط الجابري - في فهم النصوص، فقد فسر النبي ﷺ كلمة الظلم، بالشرك، في الآية «الذين لم يلبسوا إيمانهم بظلم» على أساس المماثلة، بالإحالة إلى وصية لقمان لابنه: «يا بني لا تشرك بالله، إن الشرك لظلم عظيم». وهو منهج قام عليه التأويل وهو مناط تفسير القرآن بعضه ببعض.. هكذا يسهل علينا فهم قوله تعالى:

﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله، فأولئك هم الظالمون﴾ أي المشركون، وهكذا تنتظم العلاقة المعنوية بين كل من الشرك والكفر والظلم.

لا نعرف، إن كان مفهوم المماثلة (ANALOGIE) هو موروث المعقول العقلي اليوناني ذاته، الداعم للمعقول الديني، أم أنه كان القاعدة الاستمولوجية الرئيسية للعرفان المتهتمس. أم كان ذلك وسيلة الجابري نفسه في ربط هذه بتلك وإحالة هذا إلى ذاك.

ويدعي الجابري أن العرفانيين، متصوفة كانوا أم شيعة إمامية أم اسماعيلية، مجمعون على أن العقل «حجاب».. ولهذا يقول: «والواقع أن العقل حجاب يمنع من الانزلاق بالمماثلة إلى المطابقة، من القفز من النظر إليها على أنها مجرد وسيلة من وسائل الإيضاح إلى اتخاذها أساساً لـ «البرهان»^(٢٦).

ويضيف: ومن هنا كان التشيع في طليعة التيارات القائمة في، «اللامعقول» والداعمة له! ما هو جدير بالذكر، أن البحث المعمق في مفهوم العقل، من خلال تعاليم أئمة الشيعة، يكشف عن أن المعنى المراد، هنا، بالحجاب هو ما شاع تداوله في عصر التدوين، أي ذلك العقل المؤقت الذي حدّ من إمكانات العقل المتعددة ويحكم على الحقيقة بالظهور السطحي لها. ذلك الظهور الذي يعزّز السلطة ولا ينفيها! على هذا الأساس كان قياس العرفانيين والشيعة من دون جامع، «القياس العرفاني إذن، قياس بدون جامع، بدون حد وسط. بدون رقابة عقلية. إنه انزلاق بالمماثلة بوصفها مشابهة في العلاقة بين بنيتين إلى المطابقة بينهما بصورة تجعل الواحدة منهما مرآة للأخرى..»^(٢٧).

هنا يضبط الكاتب بين مفهوم الاعتبار ومفهوم الحد الوسط القياسي.. الاعتبار هو أمانة تفتح المجال للانتقال إلى علاقات أخرى، وإيضاحات أخرى، وبالنتيجة إلى مطابقات، ما دام الكشف الواقع أحد مقاصد الاعتبار! وإفساح المجال - أيضاً - أمام العقل ليعانق المعاني الممكنة والمحتملة، التي يتيحها النص. هنا تتأكد سلطة النص وديناميكيته في إنتاج المعنى وإظهاره حسب منطقة الداخلي.. فالاعتبار هو مفتاح هذه الديناميكية التأويلية، التي قبل أن تكون «مماثلة»، كانت

● الجابري... واللامعقول الشيعي

عملية تفكيك وتركيب، بالمعنى الديالكتيكي للتركيب^(٢٨)! العملية التي بها - فقط - يتم إنماء المعرفة، وإخراج النص من تحجره! فلا يمكن القول - إذن - إن القياس العرفاني (الاعتبار) هو قياس من دون جامع ومن دون رقابة عقلية إلا إذا فهمناه في ضوء تلك العلاقة التمثيلية، كما يهوى الباحث ممارستها، وليس انزياحاً من العلاقة الإيضاحية إلى المطابقة. إنه آلية مستقلة تقع - عكس ما نحا الجابري - فوق العقل، عقل البيان، بتقنياته البرهانية الظاهرية والقياسية والتفسيرية. فالنص هنا كائن حي، متحرك، يملك ديناميكية تجعله قابلاً لمواصلة إضاءاته. النص الذي إن أخضعناه إلى تقنيات البيان الجابرية (الظاهرية)، سوف يموت مع «أسباب النزول»^(٢٩) ومع «أسبقية الحقيقة على المجاز»! يبقى نصاً ميتاً يُستصح للذكرى والتبرك، لا ليكون بؤرة معرفية متواصلة، أو ليكون «فيه تبيان لكل شيء» [النحل/٨٩] ويبقى المستوى الدلالي الاستبدالي للباطن غير مستواء السياقي الظاهري. . هو معنى المعنى، كما يسميه عبد القاهر الجرجاني^(٣٠) هذه الخاصية الديناميكية لنصّ يتمنّع على بيانية صورية، لا يجد مأواه الطبيعي إلا في هذه الهرمينوطيقية الاستبدالية! فلا شبه بين طبيعة الاستنباط العرفاني والاستنباط البياني. الخلاف بينهما في الطبيعة والوسيلة معاً، وليس في الوسيلة فقط، كما ذهب الجابري.

والعقل الذي اعتبره الشيعة «حجاباً» لم يكن المراد منه «العقل» بما هو القدرة البشرية على التأمل المحض، فإذا ما رفض الشيعة أو عموم العرفانيين آليات عصر التدوين، فذلك لا يعني رفض العقل! هذا مع أننا نرى أن القياس والمماثلة التي لا تنتهي إلى المطابقة، هي تلك الآلية البرهانية التي مكنت عقل البيان من الانخراط في دائرة «المعقول العقلي» و «المعقول الديني». . لكننا نجد معارضة شديدة لهذه الآلية من دائرة البيان نفسها، لا، بل من دائرة البيان الأندلسي. . ابن حزم الظاهري في الفقه وابن مضاء القرطبي في النحو. كما أن قياساً كهذا والعلية التي حاربها أنصار الظاهرية الجابرية، مما كافح ابن سينا وحاشيته لتثبيته. . أولئك الذين يؤهلهم دفاعهم عن هذه المضامين البرهانية - عند الجابري - ليظفروا بموقع خارج دائرة العقل المستقل.

مزاعم الجابري وحقائق المنصوص

دعنا نرى في أحد نصوص إخوان الصفا - وهم في زعم الجابري أنصار العقل المستقيل، ورسائلهم في زعمه أيضاً «مدونة هرمسية» - إن كان هؤلاء يقفون فعلاً هذا الموقف من العقل والفلسفة والعلوم:

«ولكنّ أشرّهم على أهل الدين والورع، وأضرّهم على العلماء، وأشدّهم على عداوة الحكماء، هذه الطائفة الظلمة المجادلة المخاصمة... الذين يخوضون في المعقولات وهم لا يعلمون في المحسوسات، ويتعاطون البراهين والقياسات، وهم لا يحسنون الرياضيات، ويتكلمون في الإلهيات وهم يجهلون الطبيعيات، ويتصدّرون في المجالس ويتجادلون في أشياء لا تفيد في الدين علماً، ولا تنتج في الحكمة فائدة، مثل كلامهم في التعديل والتجوز والجزء الذي لا يتجزأ... ويعارضون الحكماء والعلماء، ويشنعون عليهم مثل قولهم: إن علم الطب والنجوم باطل، وإن الكواكب جمادات وإن الأفلاك لا وجود لها، وإن علم الطب لا منفعة فيه، وإن علم الهندسة لا حقيقة له، وإن علم المنطق والطبيعيات كفر وزندقة»^(٣١).

ولمزيد من الاطلاع، يذكر إخوان الصفا كلاماً آخر: «إعلم أن في الناموس أقواماً يتشبهون بأهل العلم ويتدلّسون بأهل الدين، لا الفلسفة يعرفونها، ولا الشريعة يحققونها، ويدعون مع هذا معرفة الأشياء، ويتعاطون النظر في خفيات الأمور الغامضة البعيدة، وهم لا يعرفون أنفسهم التي هي أقرب الأشياء إليهم، ولا يميزون الأمور الجلية، ولا يتفكرون في الموجودات الظاهرة المدركة بالحواس المشهورة في العقول، ثم ينظرون في الفطرة والخلقة والجزء الذي لا يتجزأ وما شاكلها من المسائل في الأمور المتوهمة التي لا حقيقة لها في الهيولى، وهم شاكون في الأشياء الظاهرة الجلية، ويدعون فيها المحالات بالمكابرة في الكلام والحجاج في الجدل، مثل دعواهم أن قطر المربع مساوٍ لأحد أضلاعه، وأن النار لا تحرق، وأن شعاع البصر جسم يبلغ في طرفة عين إلى فلك الكوكب، وأن علم النجوم باطل، وما شاكل ذلك من الزور والبهتان فاحذرهم يا أخي، فإنهم الدجالون الذلقون الألسن، العميان القلوب، الشاكون في الحقائق، الضالون عن الصواب»^(٣٢).

● الجابري . . واللامعقول الشيعي

هذا النص يكفي للرد، على ادعاء الجابري، بأن إخوان الصفا أو السينوية التي كان لها الفضل في التأسيس للقياس البرهاني ومسألة العلة التامة، في الإسلام، لم يكونوا أعداء للعقل! كيف يتصور المرء أن تخرج من ذلك المأوى الظلامي، القاتل للعقل، والهائم في «فلسفة التحطيم الذاتي»، كما يزعم الجابري، عبقریات الطب والهندسة والرياضيات والبصريات والكيمياء والفلسفة؟!

لقد تحدث الجابري عن كتاب «الكافي» للكليني، غير أنني أرجح أنه لم يقرأه، قراءة عالة! أو لعله لم يطلع عليه سوى في مصادر غيره! ولو أنه قرأه تلك القراءة المذكورة، لوجد أن هذه المدونة التي تعتبر أهم جامعة إخبارية لدى الشيعة، جعلت أول كتاب لها، «كتاب العقل والجهل»، وفيه نقرأ عینات من الأخبار الدالة على قيمة العقل في مستوى المعقول الديني والعقلي . . نقرأ، مثلاً، عن أبي جعفر قوله: «لما خلق الله العقل استنطقه ثم قال له: أقبل فأقبل، ثم قال له: أدبر فأدبر، ثم قال: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً هو أحب إليّ منك ولا أكملتك إلا في من أحب، أما إنّي إياك أمر وإياك أنهى وإياك أعاقب وإياك أثيب» (٣٣).

قال الرسول ﷺ في ما يرويه الكليني أيضاً: «ما قسم الله للعباد شيئاً أفضل من العقل، فنوم العاقل أفضل من سهر الجاهل، وإقامة العاقل أفضل من شخوص الجاهل، ولا بعث الله نبياً ولا رسولاً حتى يستكمل العقل، ويكون عقله أفضل من جميع عقول أمته، وما يضمّر النبي ﷺ في نفسه أفضل من اجتهاد المجتهدين، وما أدى العبد فرائض الله حتى عقل عنه، ولا بلغ جميع العابدين في فضل عبادتهم ما بلغ العاقل. والعقلاء هم أولو الألباب الذين قال الله تعالى ﴿وما يتذكر إلا أولو الألباب﴾» (٣٤).

ولا ضير في أن نعرض تلك الوصية التي تلقاها هشام بن الحكم عن موسى بن جعفر كما أوردها الكليني في «الكافي»، مع بعض التصرف. يقول: «يا هشام، إن الله تبارك وتعالى أكمل للناس الحجج بالعقول ونصر النبيين بالبيان ودلهم على ربوبيته بالأدلة [. . .] يا هشام، إن القول مع العلم فقال: ﴿وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون﴾ [. . .] يا هشام: إن الله على الناس

حجتين: حجة ظاهرة وحجة باطنة؛ فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة وأما الباطنة فالعقول [...] يا هشام، كان أمير المؤمنين (علي بن أبي طالب) يقول: ما عبد الله بشيء أفضل من العقل...»^(٣٥).

الخطاب الايديولوجي وتوظيفه السياسي

لقد كان التشيع، والعرفان في طريقه، هو ما سوف يضحي به الجابري في مشروع إعادة إنتاج موقف السلطة؛ موقف المعقول الديني المتسلح بالمعقول العقلي، على تلك الأسس المتينة. وقد سحقت الآلية الخطابية (الجابرية) كل من صادفت في طريق التشيع، حتى العرفان السني. فالعرفان هو مظهر ذلك الوافد الهرمسي، الذي انتقل إلى الحقل الثقافي العربي، محدثاً بذلك ردة عقلية ودينية. هاهنا يسفر مارد السياسة عن وجهه!

لقد كانت الغنوصية والهرمسية، كما يرى الجابري، تيارين يهددان الإسلام، سواء من حيث هما أجنبيان عن الفضاء الثقافي العربي، أو لكونهما تيارين ظهرا في الأزمنة المتقدمة على الإسلام. ولهاتين الإحالتين، أبعاد وظيفية ينبغي فهمها على حقيقتها. فالقديم هنا يحيل على ما قبل الإسلام (= جاهلية) والأجنبي، إلى المعادي والمحارب (= دار الحرب)؛ لهذا السبب - بالذات - سوف تنفتح عليهما قوى الاعتراض داخل المجتمع العربي والإسلامي؛ ولأنَّ التشيع في مقدمة تلك القوى، سيكون أول من يتهرمس في الإسلام. ولأنه يمثل طليعة هذا الاعتراض (= الرفض)، فسوف يكون الأكثر إيغالاً في الغنوصية والهرمسية، أي متهمساً كله! هذه الغنوصية المعادية، لم تكن مناقضة للإسلام بحسب طبيعتها القديمة (= الجاهلية) أو الأجنبية (= المناقضة)، بل هي أيضاً محاربة له!

والجابري، هنا، يدمج بعددين لهذه المحاربة: بعد الدين وبعد السياسة.. «الغنوص إذن كان يحارب الإسلام دينياً وسياسياً، وفي هذا النضال استعان الإسلام بالفلسفة اليونانية وعني بإيجاد عالم من العلوم الدينية العقلية يشبه عالم العصر المدرسي في أوروبا العصور الوسطى. فكان الإسلام الرسمي قد تحالف إذن مع التفكير اليوناني والفلسفة اليونانية ضدَّ الغنوص»^(٣٦).

● الجابري .. واللامعقول الشيعي

هكذا، وكما يرى الجابري، فمن الطبيعي أن يعادي الشيعة الإسلام الرسمي، ما دام أساس عقيدتهم قد شحن بهذا الموروث الغنوصي، المعادي - مبدئياً - والمحارب، للإسلام. وتدوياً لهذا الصراع، ينتقل عدوان الشيعة الأصيل للإسلام - الدين، إلى عدوان ضد الإسلام - السلطة. في النتيجة، نكون أمام معارضة منبعثة من موقع العداء للإسلام - الدين، وليس من داخل الواقع التاريخي وتمخضاته الاجتماعية والسياسية.. فهي مأوى للخارجي، الوافد؛ إما انتقلاً منه إليها، أو هروباً، منها، إليه! في كل الحالات، سوف يتآزر الجانبان إلى درجة التماهي، ليحققا، معاً (الغنوص والشيعة) وظيفة مشتركة: القضاء على الإسلام!

في مقابل ذلك، سينفتح الإسلام الرسمي - المعقول الديني - على الفكر اليوناني - المعقول العقلي ليتآزرا في سبيل القضاء على «الغنوص» عدو المعقول العقلي، والشيعة، أعداء المعقول الديني.. المعارضة هي، إذن، مأوى للتآمر، للامعقول، للأدين! فقد «كان المناهضون للحكم العربي من الأقليات الدينية والمانوية خاصة، يطعنون في القرآن وفي مصدره الإلهي بدعوى أن معانيه معروفة لا جديد فيها وأن ما فيه من أخبار مستقاة من التوراة أو من الموروث القديم بصورة عامة»^(٣٧).

أما السلطة، أموية أو عباسية، القائمة على «العصية» الخلدونية.. و«القبيلة - الغنيمة» الجابرية، فهي بسحر ساحر، ترفى إلى منزلة المعقول الديني، والمعقول العقلي. ويحلم المأمون - الذي كان شديداً على المعقول الديني الحنبلي - يتم هذا الفصام، بين خندقين^(٣٨).. هكذا يتحدد انتساب الباحث عن بنية العقل العربي، أو بالأحرى الناحية لبنية عقل السلطة، وينخرط بكل قوة في صراع قديم متجدد، أو بالأحرى، متسلل، وبالوسائل التي تنطوي على المضامين نفسها، فيحلّ «الهروب العرفاني» محلّ الخروج والردة.. و«اللامعقول العقلي» محلّ الجاهلية، و«اللامعقول الديني» محلّ الكفر والزندقة.. إنها أسماء تحمل المضامين القديمة نفسها: التحامل والنفي والإقصاء؛ أسلوب الطعون وتسويغ الأمر الواقع!

إن أي شكل من الاعتراض، سياسياً كان أم مذهبياً، هو، كما يرى الجابري، كفر وخروج عن الإسلام. فمن لا يرى رأي السلطة السياسية، هو كافر متزندق..

بقدر ما تكون معارضاً سياسياً تكون كافراً متزنقاً: «من عارض تزندق» على هذا الأساس يقوم مشروع العقل العربي (الجابري)! رشيدي، تؤسس لعلمانية.. تؤسس لمعقول عقلي، هو وسيلتها التسخيرية لدعم سلطة زمنية، تمت على أثر حلقم «مطبوخ» ورؤيا «مدبرة» للمأمون! لم يحدثنا الجابري، إن كان المعقول العقلي اليوناني الذي سخرته السلطة في مواجهة معارضة متهرمة هو نفسه قد يعادي المعقول الديني. فإن كان الباحث قد أعطى الطبيعة التسخيرية لهذا المعقول العقلي اليوناني لصالح السلطة، فكيف لا يرى في غنوصية فارس والاسكندرية وجند سابور.. وسيلة تسخيرية للمعارضة، إن كان الأمر، ولا بد، يجب أن يخضع إلى هذا الشكل من التسخير أو الإختراق! هذا، من دون أن ننسى دائماً المحاولة الحثيثة لتسويق الواقع السياسي، والطعن في كل بادرة للتغيير. التغيير لا يمكن أن ينبعث من الداخل. إن هناك دائماً عناصر دخيلة، وافدة، غازية.. هي من يحدث ذلك التغيير - الغدر.. التغيير - التآمر.. التغيير - العدوان! ولكي يخفي الجابري غلوه العراقي، يتبرأ من أن يكون قد خاض حرباً أيديولوجية: «وذلك ما حاولنا القيام به، لا يهدف شنّ حرب أيديولوجية عليه، بل في إطار تحليلنا النقدي للنظم المعرفية في الثقافة العربية»^(٣٩).

هذا الكلام الطارئ، عن براءة مشوبة، يعني أن عنصراً عدائياً، عراكياً ظل مستوراً تحت هذه البراءة المزعومة.

نعم، إننا برؤيا المأمون، سنقصم ظهر غنوصية وافدة، محاربة.. غنوصية فارسية، أو شيعية، في عصر المأمون، حيث سلطة العجم والخراسانيين.. وحيث هذه الرأية المأمونية ستخوض حرباً لا هوادة فيها على أهل الحشو والحديث، وتحديداً، سيكون ضحية هذه اللحظة (= القطيعة)، أحد قمم العقلانية (= المعقول الديني): ابن حنبل! هكذا تكون الورقة رابحة من كلتا جهتيها: حلم يؤسس للمعقول الديني - بفتح المجال أمام المعقول العقلي - ويبطش، البطشة الكبرى، بالمعقول الديني (= ابن حنبل وجماعته)! لقد ظل الجابري يبحث عن العرفان بوصفه بنية عامة.. لذلك بدت له آثاره ماثلة في مختلف مكونات الحقل الثقافي العربي والإسلامي، عند الشيعة والمتصوفة! لكن سرعان ما يتزاح الباحث عن هذا

● الجابري . . واللامعقول الشيعي

المسلک الإستمولوجي، لیبحث فی عملیة انتقال الموروث العرفانی من التشیع إلى التصوف السنی، ذلک الانتقال، الذی تمّ بوساطة الإطلاع! فالحاجة إلى العرفان لدى الشیعة، مصدرها، مروق وزندقة وتبیت، وتواطؤ بین محارب الإسلام - الدین ومهدد الإسلام - السیاسة، فی ضوء التماهی المذكور؛ بغض النظر عن أي أساس إبستمولوجی لهذه العرفانیة الطافحة، ولأي باحث اجتماعی أو سیاسی لها. لکنه لا یذكرنا، علی أي وجه تقبل التصوف السنی هذه العرفانیة المتشیعة أو المتهمسة! هل ثمة دوافع - الدوافع نفسها: محاربة الإسلام (= الدین والسلطة)? لا نعتز علی تسویغ حقیقی لذلک! غیر أن العرفان المتهمس، کان قد دخل دائرة البیان السنی بفعل الإطلاع العفوی، لعالم رَحالة، ولیس لحاجة إبستمولوجیة أو اجتماعیة. ربما کان خروج ابن عربی، من حیزه الجغرافی (= الأندلس)، فی سفرته إلى الشرق، هو سبب هذه البلوی؛ إطلاعہ علی مقالات الاسماعیلیة، وربما بصورة مباشرة، علی الكتابات الهرمسیة. هذه البلوی تبدأ بمبارحة المكان، الذی أطر به الباحث فرقته الصامدة فی وجه اللامعقول العقلی والدینی علی السواء. . هذه المبارحة من المكان، لم تؤثر فی أحد عناصر الفرقة المغربیة، ابن خلدون، مثلاً. یكون الأمر، حینما یعلق بالعرفان، وصلته بدائرة البیان، شكلاً من أشكال الغزو. . . ومن جهة أخرى، فإن هذا «الغزو» العرفانی لدائرة البیان الذی حصل فی وقت کان فیہ هذا الآخر قد استكمل تشیید صرحه المعرفی»^(٤٠) ولیس مثاقفة من قبل عناصر منتمیة إلى عالم البیان، ربما ساعدها - أو حفّزها - الموقف من السلطة إلى فك عزلتها داخل هذا التلقین المعرفی الصلب! فالعرفان، مهما بلغ أمره فی دائرة البیان، ولدى «قمة العرفان فی الإسلام»^(٤١) ابن عربی، فإنه لا یتجاوز إطار الحقیقة والسلوک إلى مجال الشریعة. . فعلى «الرغم من تصوفه الباطنی الصریح والجامع [أي ابن عربی] یقول بالأخذ بالظاهر فی مسائل الشریعة، كما نجد خطابه الباطنی ذاته مطبوعاً بالطابع البیانی، سواء علی مستوى المصطلح والمفاهیم أو علی مستوى طریقة التعبير وآلیاته. وهكذا یمکن القول إن ابن عربی کان بیانياً فی باطنیته. . .»^(٤٢). مع أن الباحث لا یوضح، إن کان هذا الموقف مبیّناً من ابن عربی، تفادياً لبطش الفقهاء، ودهاقنة المعقول العقلی، الظاهری! لکن وبغض

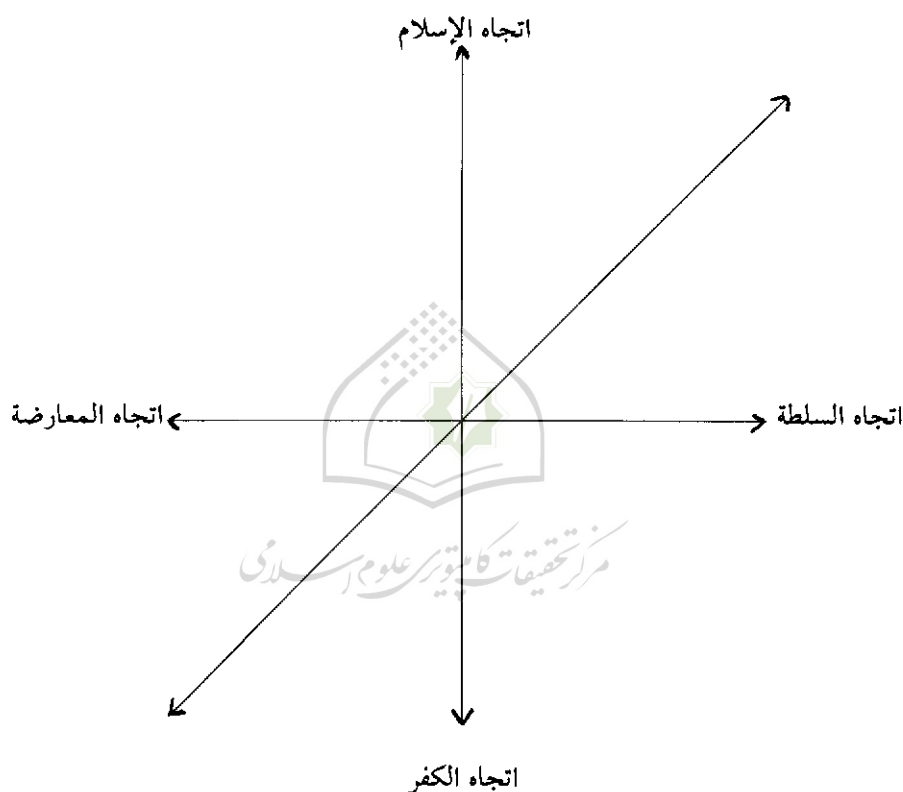
النظر عن ذلك، فإن هذا النص يكشف عن سياق ما، انشغل الباحث بإنمائه لأن هذه الرؤية القاسية، لطبيعة العرفان - الغازي للبيان، ليكون العرفان وهو صنة تأمرية بدعية، شيعية في الأساس، تجد قمتها في شخصية تنتمي لدائرة البيان - السني، والمجال الأندلسي - تفقد مدلولها حينما ينتقل الجابري إلى سياق آخر، هو أن ابن عربي الذي جنب مسائل الشريعة، باطنيته، وقال بالظاهر. . سوف يعمل على توسيع دائرة العرفان لتشمل الشريعة، فضلاً عن الحقيقة. . «وهكذا، وبمنطق أهل البيان وبالاستناد إلى مرجعيتهم وآلياتهم في الاستدلال، يوسع ابن عربي دائرة العرفان لتشمل «الشريعة» فضلاً عن «الحقيقة»، جاعلاً من الكشف ليس فقط تجلياً للذات الإلهية للعارف بل أيضاً «العلم اليقين» بما هو صحيح وما هو غير صحيح في الشريعة»^(٤٣).

هكذا يغزو ابن عربي بباطنيته مجال الشريعة أيضاً، فضلاً عن الحقيقة! هذا ناهيك عن التهافت الداخلي لهذه القراءة المتشجعة، حينما ادعى الجابري أن ابن عربي كان يعرض العرفان بآلية بيانية. . كيف، بعد هذه المحاولة المستميتة لإنزال العرفان وآليته الذهنية منزلة أدنى من منزلة العقل. . كيف تستطيع آلية المعقول الديني والمعقول العقلي، أن تحتضن - من دون نشاز - ذلك اللامعقول الديني واللامعقول العقلي! كيف، إذا كانت آلية العرفان، تتجسد في ذلك الانزياح عن المماثلة من دون رقابة عقلية، أن تحافظ على شطحها وحقائقها، حينما تعرض بآلية بيانية متشددة! وهل العقل - الحجاب كما أجمع العرفانيون، يستطيع أن يقدم العرفان، ويحدث بذلك اختراقاً لدائرة البيان. . إذن، لما بقي العرفان، عرفاناً. . ولما كان لدائرة البيان فضل في إيجاد الرقابة العقلية الحصينة لعالمها المعقولي!

نهدا - كما سبق قولنا - لا يعبر عن تناقض. لأن الجابري، وهو يؤسس لمشروع يحتنفه الكثير من الغموض، لم يكن يمثل عقلاً بيانياً، حتى يكون التناقض مذمة له حينما يكون متهماً به. . بل هو ناحت في التراث على أساس علة غائبة. . تضحّي بكل ما من شأنه إعاقه النتيجة! ولذلك، تظل المعيارية، حتى في هذه الحدود الضيقة، متصلة بمعيارية القرب من السلطة أو البعد عنها. فكلما اتجهنا نحو المعارضة توغلنا في مجاهل الغنوص والهرمسية، أو بتعبير آخر: ترزقنا

● الجابري .. واللامعقول الشيعي

وأوغلنا في الكفر .. حتى إذا دخلنا في أقوى معارضة (التشيع)، كنا قد دخلنا الهرمسية ذاتها، ما دام أن التشيع قد تهرمس نهائياً. وكلما اقتربنا من السلطة اتجهنا صوب عقل البيان .. المعقول الديني .. الإجماع، أو بتعبير صريح، دخلنا الإسلام!



بهذا يكشف الجابري، في مغامرته التجزئية والتغليبية، في حقل التراث العربي والإسلامي، ومن خلال جرائته، واستسهاله لمخاطر هذا الحقل، عن أنه كان يؤسس - وهو لا يناقض نفسه، أي أنه واعٍ جداً، بخطواته الفكرية - لخطاب سلفي، عمل على تحيينه، وتجديد اصطلاحاته مع الإبقاء على مضمونه .. خطاب تنجسد حرفيته وظاهريته - المعادية للمعقول العقلي نفسه - في دائرة البيان! إنه خطاب يعانق منطقاً بيانياً، صورياً، تشوبه سلفية ظاهرية حروفية، تجلّلهما معاً،

من هنا لا بد من أن ينتهي إلى المصادرة على ثبات فقههم وطبيعته الوراثية، على أساس المنظور «الكورباني» (نسبة إلى المستشرق هنري كوربان) حول فلسفة المعاد أو انتظار ظهور الحقيقة المستورة.. (= الظهور التام). فالفقه هو بالتالي نتيجة اجتهاد. وثمرة نظر متواصل يلحظ الواقع وتطور الزمن. من هنا أهمية المقاصد.. طبعاً، الجابري لم يكلف نفسه البحث في التراث الفقهي الإمامي، حتى يستطيع بناء حكم كهذا، توصل إليه من طريق تكهني.. وقياس ناقص! وكان يكفيه أن يتساءل، إن كانت ظاهرة «الحفاظ» مما شهده التراث الشيعي.. ظاهرة الحفاظ كانت ملازمة لكل فقه متوارث. أما الدائرة التي يقف عليها مشروع الجابري الظاهري، فقد احتضنت ظاهرة الحفاظ، وساهمت في إنهاء «قصة» الاجتهاد، في القرن الرابع الهجري.

وهو بالذات، زمن الاجتهاد الفقهي الشيعي، الذي سيثمر مع مرور الزمن، تراثاً فقهياً وعقلائياً مهماً، كما سنوضح في ما بعد!

إن هذه الانتظارية - التفاضلية - التي أساء الجابري استيعابها.. تتحول إلى زمن دائري، وقار، في حين، هي جوهر لحقيقة روحية وسياسية، كافرة بالزمن السيال على دروب التظلم، أي الزمن المتحرك على غير ممشاه الحقيقي (= الزمن الثابت)^(٤٤) فالوجه الآخر، لهذه الثباتية الزمانية، هي الديناميكية الفعالة، المتحركة بكيفية إرادية. تجعل الإنسان سيد مجاله ومداه! فالعقل الشيعي، ككل عقل، فعالية ذهنية ذات أصل غير مفارق. وهناك فضاءات اشتغل فيها هذا العقل فكانت بذلك إحدى تلويناته.. كونه عقل انبثق عن مأساة.. وتحول تلك المأساة إلى نظام رموز وإشارات.. تبقى هي اللون الطاغوي على الفكر الشيعي اليومي.. تشده بالمأساة، تركزها وتخترق بها الزمن، لتتحول المأساة إلى الذاكرة المعاشة والخارقة في آن.. تتعالى على الزمن (= الزمن الرديء) في نغمة متصلة، تجعل من كل يوم عاشوراء ومن كل أرض كربلاء! إن ما يبدو زماناً مغلقاً وعقلاً مانعاً، هو عقل التزام! وعقل الرفض لمنشئ المأساة.. [المأساة ملّة واحدة].. فالزمن المأساوي ينغلق ليزداد وعياً بمأساويته.. فلا يفتح الزمان المغلق إلا مع التغيير، ليكون الانفتاح حقيقياً،

● الجابري . . واللامعقول الشيعي

إن هذه الانتظارية - التفاضلية - التي أساء الجابري استيعابها . . تتحول إلى زمن دائري، وفار، في حين، هي جوهر لحقيقة روحية وسياسية، كافرة بالزمن السيال على دروب التظلم، أي الزمن المتحرك على غير ممشاه الحقيقي (= الزمن الثابت)^(٤٤) فالوجه الآخر، لهذه الثباتية الزمانية، هي الديناميكية الفعالة، المتحركة بكيفية إرادية. تجعل الإنسان سيّد مجاله ومداه! فالعقل الشيعي، ككل عقل، فعالية ذهنية ذات أصل غير مفارق. وهناك فضاءات اشتغل فيها هذا العقل فكانت بذلك إحدى تلويناته . . كونه عقل انبثق عن مأساة . . وتتحول تلك المأساة إلى نظام رموز وإشارات . . تبقى هي اللون الطاغوي على الفكر الشيعي اليومي . . تشده بالمأساة، تركّزها وتخترق بها الزمن، لتتحول المأساة إلى الذاكرة المعاشة والخارقة في آن . . تتعالى على الزمن (= الزمن الرديء) في نغمة متصلة، تجعل من كل يوم عاشوراء ومن كل أرض كربلاء! إن ما يبدو زماناً مغلقاً وعقلاً مانعاً، هو عقل التزام! وعقل الرفض لمنشئ المأساة . . [المأساة ملّة واحدة] . . فالزمن المأساوي ينغلق ليزداد وعياً بمأساويته . . فلا يفتح الزمان المغلق إلّا مع التغيير، ليكون الانفتاح حقيقياً، كأن العقل المأساوي، يستبعد وجود الزمان المنفتح من دون تغيير. المانعية هنا هي تحقيق لعقل ملتزم، تصل به القناعة بالتغيير إلى مستوى «نكون أو لا نكون»! ومع ذلك، فإن العقل الشيعي لم يقتصر على عقل المأساة، بل تجاوزها، ليلامس ما سماه بعقل العقل، بتقنيات المعاقلة العالمية! ففي المنطق والأصول والفقه . . لم تحضر المأساة بثقلها كله، ولا كان هناك مجال لأي هرمسية - جابرية - مزعومة . . ينهض العقل الشيعي ليرتفع بالعقل الإسلامي إلى أرقى مداركه! هكذا أثمر الزمان الشيعي، المتظاهر بثباته الكاذب، المحتال، تطوراً فلسفياً ومعرفياً هائلاً . . اقتحم دائرة البيان، دائرة الزمان المتحرك، المنفتح، أحدث تغييراً رهيباً، في التاريخة الإسلامية وجغرافيتها، ناضل، ثار، حكم، اجتهد! بينما ظل الزمان البياني، الحراكي، متيماً بسلفيته. ارتجاعياً، مهادناً، «حفاظياً»، حشويّاً، زماناً متوقفاً!

الهوامش

- (١) التركيز هنا على الجابري له ما يسوّغه ، فهو أول مغامر جازف في قراءة التراث قراءة لم تسم إلى المنهج العلمي فحسب ، بل تم فيها التركيز على الشيعة ، كما لو أنهم الفئة المنبوذة التي لم تغفر في التراث العربي والإسلامي بعقل أو أي فضيلة ، حتى كان أشد عليهم من السلفية وأكثر حقداً . فلم يخل كتاب من كتبه هذه من تشنيع على الشيعة وتمريض بهم . . لهذا فضلنا التركيز عليه من دون الآخرين ، لأن موقفهم من الشيعة ظل يمثل جزءاً من نظرتهم الشمولية إلى التراث .
- (٢) هذا إذا لم نشر إلى تلك الفضيحة التي فجرها جورج طرابيشي في كتابه الأخير «نقد نقد العقل العربي» ، التي تتعلق بسرقات الجابري العلمية وإحالاته الكاذبة واستبداده بمصادر غيره . . وقد كنا أشرنا جزئياً إلى ذلك من قبل ، راجع مجلة الكلمة ، عدد ٩٩ ، «إنتاج التراث أم فهمه» ، حيث حددنا «جنيالوجيا» لأفكار الجابري ، المنقولة .
- (٣) من المفارقات أن يكون الرحالة المغربي «ابن بطوطة» لا يتوانى عن أن ينعت ابن تيمية بـ «الفقيه ذو اللوثة» لمّا سمع له خطبة في أحد جوامع دمشق ، بينما جعل منه الجابري أحدر واد المعقول الديني !
- (٤) أقصد بالجدل ، هنا ، معنى الخطابة نفسها في المنظور المنطقي الأرسطي ، وهو ما قام على كثرة من الأقيسة الناقصة ، والمصادر على المطلوب ، والمغالطات . .
- (٥) وحتى هذه المصادر لم يطلع عليها مباشرة ، بل - وذلك واضح جداً - استولى عليها من هوامش غيره .
- (٦) لمن أراد الإطلاع أكثر ، يراجع «نقد نقد العقل العربي» لجورج طرابيشي .
- (٧) العقل السياسي العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، شباط - فبراير ١٩٩٠ م ، ص ٢٠٧ .
- (٨) لا نعتب على الجابري إن كان قد صادر على هذه القضية في بناء وجهة نظره في تلك الأحداث . . فقد وقع فيها قبله مستشرقون ، كانوا قد وجدوا أنفسهم محاصرين داخل غمر من النصوص التي سهلتها عليهم الأوساط السنية عموماً ، وذلك إذا عرفنا أن أكثر هؤلاء المؤرخين ، إنما تعلموا داخل هذه الأوساط ، مثل جامعة الأزهر . لكننا نقدر جهلهم ذلك ، خصوصاً أن بعضهم ، في ما يذكره برنار لويس ، كان قد تراجع عنها بعد أن تبين له حقيقتها . لكننا نجد الجابري يصّر عليها بمزيد من التعسف من دون أن يحقق فيها .
- (٩) بنية العقل العربي ، المركز الثقافي العربي ، يناير ١٩٨٦ ، ط ١ ، ص ٢٨٣ .
- (١٠) أعني ، هنا ، أن لحديث أبي هريرة تفسير ينسجم مع سياق الأحداث التي قيل فيها هذا الكلام . . وهو أنه يدعي معرفة بعض الأسرار التي لو صرّح بها ، لقطع منه اليعوم ، أي من قبل معاوية . . فلا يخفى أن أبا هريرة كان ممّن ناصر معاوية وروى له وعنه الكثير من الفضائل ، وهو بذلك يكون قد انخرط في الجهاز الأموي ، مع أنه يحفظ من تلك الأخبار التي تثبت مجد علي بن أبي طالب ، وأهميته في تاريخية الإسلام . ولم يكن هذا الخبر يفيد أسراراً عرفانية ، إذ لم يعرف عن أبي هريرة شيء من هذا القبيل !
- (١١) نحن والتراث ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٨٣ ، ط ٣ ، ص ٣٥٨ و ٣٥٩ .

● الجابري . . واللامعقول الشيعي

- (١٢) المصدر نفسه، ص ٣٦١ .
- (١٣) بنية العقل العربي، ص ٥٦٦ .
- (١٤) نحن والترات، ص ٣٥٩ .
- (١٥) المصدر نفسه، ص ٢٤٩ - ٢٥٠ .
- (١٦) المصدر نفسه، ص ٧٠ - ٧١ .
- (١٧) هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، ١٩٨٣ - بيروت ط ٣، ص ٢٦٥، ترجمة نصير مروء وحسن قبسي .
- (١٨) إميل برهيه، تاريخ الفلسفة، ترجمة جورج طرابيشي ط ١، آيار (مايو) ١٩٨٣، دار الطليعة، بيروت ج ٣، ص ١٢٦ .
- (١٩) بنية العقل العربي، ص ٥٦٢ .
- (٢٠) سنورد كلاماً لابن رشد يصف به القائلين بالسماح من دون العقل (أي القياس) بالحشوية . . وإذا كان ابن حزم من أكبر المحاربين للقياس، فلن يكون في نظر ابن رشد إلا نصيراً لهذه الحشوية . وكيف يلتقي ابن حزم الظاهري الناقم على القياس مع الشاطبي الذي بنى مقاصده على مذاهب التعليل وتحقيق المناط وكيف يلتقي ابن رشد المنافع عن الفلاسفة بآبن خلدون الذي سلك مذهب أبي حامد الغزالي في النقمة عليهم؟
- (٢١) بنية العقل العربي، ص ٣١٣ .
- (٢٢) بنية العقل العربي، ص ٣١٧ .
- (٢٣) نشير هنا إلى أن حرق نسخ من القرآن، في عهد عثمان، كان ذا خلفيات أخرى أكثر من دافع توحيد القراءات . . ذلك أن القراء الذين دعاهم عثمان وأغلظ عليهم، كانوا قراء في العصر النبوي مثل ابن مسعود الذي مات على خصومة مع عثمان . . هذا إن لم يكن التأويل الذي شرع قديماً بوصفه تبياناً صريحاً لمختلف وجوه القرآن، كان يثير مشاكل سياسية في عصر الخلفاء . . فإذا كان ابن مسعود أو ابن عباس أو غيرهما من القراء ممن آمنهم النبي ﷺ على تعليم القرآن فما هو المسوغ في أن يوحد عثمان القراءات على قراءة واحدة لشخص بعينه، أي قراءة زيد!
- (٢٤) ثمة نزاع، لا يتسع له المبحث، يتعلق بتعدد القراءات، أو السبع قراءات كناية عن الكثرة، فيما إذا كان الأمر يتعلق باختلاف الألفاظ والمبارات المحلية أو بعدد وجوه تأويله، ونحن نرجح أن يكون معنى القراءات السبع كناية عن كثرة وجوهه، التي هي مدخل رئيسي لمشروعية التأويل!
- (٢٥) نلاحظ، هنا، أن المفهوم اللغوي - عكس الاصطلاحي - ينطوي على مغزى أعمق لمفهومي التأويل والفتيا . . هذان المفهومان اللذان قرنا في القرآن، فقد جاءت الفتيا مرادفة للتأويل في قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رَأْيَايَ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ﴾ [يوسف/ ٤٣] ثم قال: ﴿وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِمَالِمِينَ﴾ [يوسف/ ٤٤] .
- هكذا نفهم أن المفتي الحقيقي من وجهة النظر الإسلامية الأصلية - أي الفقيه بالمعنى اللاحق - هو من أوتي تأويل القرآن .
- (٢٦) بنية العقل العربي، ص ٣٢٢ .
- (٢٧) المصدر نفسه .

(٢٨) أعني أن الآيات التي تنطوي على ذلك «النظير»، تخضع إلى عملية تفكيك، من أجل فرز موضوعها الرئيسي أو المحور الذي تدور حوله عملية «الاعتبار»، ثم يعاد تركيبها بصورة يتم فيها نوع من الإكمال أو الإبدال، فتغدو في مستوى جديد ووضع أكثر تطوراً من وضعها الأولي من حيث ارتفاع «تشابهها» وتماثل إحكامها... وهذا ما أعني به المفهوم الديالكتيكي للتركيب أو ما يعبر عنه بنفي النفي، حيث يأتي التركيب صورة متطورة عن الأطروحة.

(٢٩) على الرغم من أن جمهور العلماء، متفقون على أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، إلا أنهم عملياً لم يتحرروا من قاعدة «أسباب النزول» الطاغية على مناهج المفسرين. وطبيعي أن يموت النص بعد أن تنتهي صلاحيته هذه التي تتوقف على ظهور المعنى الوحيد. إن أسباب النزول هي وجه واحد لوجود النص... بينما ثمة وجوه أخرى تنقدح بتطبيق النص على موضوعات متجددة ومتعددة. وطغيان هذه الأسباب على مناهج التفسير تدل على أن الموقف الطاعني عليهم، هو ذلك الذي يجعل النص أسير معناه الوحيد. وبهذا يكون للنص نزولات متعددة بتعدد الأسباب والوجوه، وهو ما يعني المطابقة. فليس هناك سبب للنزول، بل أسباب لنزولات متعددة.

(٣٠) دلائل الإعجاز، مكتبة الخانجي، القاهرة، سنة ١٩٨٤، ص ٢٦٣.

(٣١) بتوسط جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقي، ط ١، ١٩٩٣، ص ٩٨.

(٣٢) المصدر نفسه.

(٣٣) الأصول من الكافي، ط. سنة ١٣٨٨هـ، منشورات المكتبة الإسلامية، شارع بوذرجمهري، ج ١، ص ٨.

(٣٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠.

(٣٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤.

(٣٦) تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٣، ١٩٨٨، ص ٢٣١.

(٣٧) بنية العقل العربي، ص ٧٣.

(٣٨) هذا أحد مآزق التحليل لدى الجابري وهو: كيف يفسر لنا تناقض المعقول الديني (ابن حنبل) مع المعقول العقلي الذي تمثله المأمون في تشجيعه لحركة الترجمة والتزامه خط المعتزلة؟

(٣٩) بنية العقل العربي، ص ٣٩١.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٣٥٧.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٣٠٤.

(٤٢) المصدر نفسه.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٣٧٣.

(٤٤) هذا الزمان البياني الذي تراءى للجابري أنه زمان منفتح ومتطور... هو زمان ثابت، لأن الزمن الذي يستمد حقيقته من الوجود الإنساني، وليس من التعاقب الكرونولوجي، تتداخل حركيته بالإنجاز الإنساني... هكذا يعبر عنها الإمام الشيعي، جعفر الصادق: «من تساوى يوماء فهو مغبون»، أي أن الزمن الذي يخلو من الإنجاز والفعل على الصعيد الإنساني، هو زمان ثابت عديم الحراك!