أطروحة الجابري تحت مبضع النقد التشريحي لطرابيشي

د. الحسين الإدريسي*

مقدمة، أو البدء بالخاتمة

خلقت أطروحة الجابري المعنونة «بنقد العقل العربي» حماسا ثقافيا لدى الكثيرين مع مطلع سنوات الثمانين من القرن الماضي، وقد غذى هذا الحماس النشاط السياسي للأحزاب القومية والبعثية في المشرق، على اعتبار أن الأطروحة الجابرية كانت قد جندت مباحثها لتنقية هذا «العقل العربي» من العقول اللاعربية الدخيلة، و قد كان الاحتفاء بالجابري في بيروت بالخصوص احتفاء ملفتا من لدن المثقفين والمتلقين عموما، وقد غطى هذا الاحتفاء على بعض الكتابات التي اعتكفت على نقد أطروحة الجابري ما قلل من ذيوع هذه النقود، إضافة إلى أن هذه الكتابات النقدية للأطروحة الجابرية نفسها كانت تكتفي بالمناوشة عن بعد، ولم تتفرغ للمصارعة النقدية بنفس طويل، إلى أن أطلت علينا كراسة مع مطلع سنوات التسعين من القرن الماضي للدكتور جورج طرابيشي تحت عنوان: «مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة» والتي دشن فيها صاحبها المنازلة النقدية للأطروحة الجابرية، واعداً القراء في نهايتها بقوله: «مشروعنا القادم: نقد نقد العقل العربي»، وقد نفذ الدكتور طرابيشي وعده في ثلاثة أجزاء من نقد النقد الجابري، اعتبرت من أعنف الأعمال النقدية وأكثرها دقة في الثقافة العربية الإسلامية مع مطالع الألفية الجديدة، وقد كان هذا العنف النقدي

* باحث من المغرب.

عند الدكتور طرابيشي مؤسسا على التفكيك والتشريح الموثق والمتسلسل على نحو غير مسبوق في الأعمال النقدية الأخيرة، وما يستغرب له حقا هو ذلك الصمت الرهيب الذي استقبل به هذا العمل النقدي من لدن الجابري نفسه، ومن لدن المتحمسين لأطاريحه من تلاميذه وقارئيه، بل لقد ذهب بعض تلاميذه إلى التجديف إلى اعتبار أن الدوافع التي تحكم العمل النقدي للدكتور طرابشي ليست علمية[١]، ولعل هذا الإحراج نفسه هو ما دفع بعض أصدقاء الدكتور طرابيشي إلى لومه على قضائه مدة خمسة عشر سنة في نقد الجابري بدل أن ينصرف إلى مشروعه الخاص في قراءة التراث[٢] وهو ما لا نراه صحيحا للعوامل التالية:

– إن مشروع الجابري قد عمل على شرعنة كثير من الخلاصات الاستشراقية وتبيئتها في محيط الثقافة الإسلامية، وهذه الشرعنة خلقت وعيا زائفا في قراءة التراث وفي استنباط محددات الفكر الحي، ومحددات الفكر الميت في المستقبل الثقافي.

–عمل مشروع نقد النقد الطرابيشي هذا على تعرية تلك المقولات الجاهزة المستندة أساسا على تحريفات متعمدة ومقاصل عنيفة لنصوص ثقافية تاريخية من أجل الحصول على ملاءمة ثقافية مبتسرة.

–إن عمل الدكتور طرابيشي في هذا الجزء الأخير، وفي ما قبله من مشروع نقد نقد العقل العربي لا يكتفي بالنقد السطحي أو الإيديولوجي الجاف، بل إنه بالقدر الذي يعري الخواء المنهجي والمعرفي للدكتور الجابري في قراءته النقدية للتراث، فإنه يقوم في الآن ذاته على إعادة البناء وتقديم خلاصات موضوعية «بعد نقدية».

–إن الترسانة المرجعية التي يستند عليها الناقد طرابيشي والمتسمة بالتعدد والتنوع على المستوى الموضوعي والتاريخي والمنهجي واللغوي، تجعل المتلقي يقرأ هذا العمل في بعده التوثيقي في استقلال تام عن الأطروحة الجابرية، التي وإن كانت هي المنطلق في هذا العمل النقدي، فهي في الآن ذاته تصبح لاغية بعد اكتشاف خواء انتفاخها، حتى وإن كان المتلقي يخالف الناقد طرابيشي بعض مقارباته التي يعبر عنها بحذر منهجي بالغ.

النزعات القومية والجغرافية في الإبستمولوجيا الجابرية:

من خصوصيات الإبستمولوجيا الجابرية «الانتماء الجغرافي» و«الهوية القومية» وعليه يصبح شق من النظام المعرفي عربي الأصل والآخر غنوصي فارسي، ونظام

معرفي عقلاني يوناني الأصل[٣]، تتفرع منه أفلاطونيتان محدثتان مغربية ومشرقية، أي عقلانية ولا عقلانية، ويذهب الجابري إلى أن اسم أفلوطين قد طغى على الأفلاطونية الجديدة في تاريخ الفلسفة، وأصبحت معه المصدر الذي منه انطلقت لتغزو العالم اليوناني -الروماني، وهو ما ينطوي على مغالطة خطيرة حسب الدكتور طرابيشي يمكن رفعها إلى مستوى الفضيحة المعرفية، فالعبارة الجابرية المقتطفة من نصه تجعل أفلوطين رومانيا. ومن هنا، فإن المهمة التي أنيطت بتعليمه في روما هي إقامة الجسر الضروري لربط العالم الروماني بالفكر اليوناني. أما المغالطة الثانية، فهي جعل أفلوطين مسيحيا، فلولا التوهم بأن أفلوطين روماني -وليس مصريا ومن مواليد أسيوط ومن خريجي مدرسة الإسكندرية- لما كان الجابري اعتبر أن إبراز دور أفلوطين هو ما اقتضى تغييب دور الإسكندرية في نشوء الأفلاطونية المحدثة[٤] وأما القرينة على توهم «المسيحية» بأفلاطون فيقدمها الجابري في نص لا يقبل التباسا بهذا الخصوص يميز فيه بين صيغة مشرقية (حرانية-فارسية) وثنية للأفلاطونية المحدثة، وصيغة مغربية (إسكندرية-مسيحية)، انتشرت في روما والإسكندرية[٥]، وهو ما اعتبره طرابيشي صفعا للحقيقة التاريخية، ذلك أنه ما من فيلسوف من فلاسفة الأفلاطونية المحدثة، لا أفلوطين ولا فرفوريوس ولا يمليخوس ولا أبروقلوس ولا دمسقيوس ولا سنبليقيوس كان مسيحيا، وإنهم كانوا جميعا من الوثنيين، وأنهم جميعا شاركوا في النضال الفكري ضد المسيحية الصاعدة، وفي مقدمتهم أفلوطين الذي خصص الرسالة الأخيرة من تساعيته الثانية للرد على التيار المتغونص من المسيحية[٦].

وإذا التفتنا إلى تنديد الجابري بالمركزية الأوربية في تاريخ الفلسفة، فإنه يمكن القول بأن الجابري نفسه هو من كرس هذه النزعة من خلال مصادرته على الطبيعة اليونانية، لا للفلسفة فحسب، بل للعقلانية مطلقة، ولهذا يقترح جورج طرابيشي صيغة الفلسفة المكتوبة باليونانية لتوكيده على مدى اتساع المساهمة المشرقية في هذه الفلسفة بدءا بالفلاسفة الملطيين ومرورا بالفلاسفة الرواقيين وانتهاء بالفلاسفة الأفلاطونيين المحدثين.[٧] كما أن ذهاب الجابري إلى أن النزعة الأورباوية قد غيبت المسار الفلسفي للإسكندرية لا يحمل أي مصداقية، فها هو «هيغل» يخصص مائة صفحة[٨]. للحديث عن الفلسفة الإسكندرية، وكذلك مع «ألبير ريفورفي»، و«إميل برهيه»، و«برتراندراسل» أما المفاجأة الثانية التي يقف عليها طرابيشي هي ادعاء الجابري إبداعا لا اتباعا أن أفلوطين قد سرق فلسفة نومانيوس، ما أدى بالأوربيين إلى تهميشه[٩]. وهو ما يرده طرابيشي

بسهولة وتوثيق قائلا: «إن نومانيوس حاضر بقوة وكثافة في تاريخ الفلسفة الأوربي، وقد يكون الفيلسوف الفرنسي «فليكس رافيسون» هو أول من توقف مليا عند الأسبقية التاريخية لنومانيوس في تكوين المدرسة الأفلاطونية الحديثة[١٠] وأعقبه أميل فاشرو الذي وضع كتابا كاملا عن التاريخ النقدي لمدرسة الإسكندرية، أثار فيه إشكالية العلاقة بين نومانيوس وأفلوطين، وفي القرن العشرين طرحها «بييردوهيم» في سفره الضخم عن نظام العالم[١١]. ويضيف طرابيشي في هذا الشأن: «ولعل إميل برهيه» مؤرخة الفلسفة الوحيد الذي لم يشر إلى نومانيوس في كتابه «تاريخ الفلسفة»، كما أن «ألبيرو ريفو» كان قد جمع في مؤلفه الموسوعي بين «نومانيوس و«أمونيس ساكاس» بوصفهما معلمي افلوطين، والذي نقل عنه الجابري نقلا حرفيا من دون الإشارة إلى المصدر[١٢]، كما يحصي طرابيشي ثلاثة عشر مرجعا أوروبيا تحمل عناوينها اسم الفيلسوف نومانيوس، ما بين كثافة الحضور النومانيوسي في التاريخ الأوربي للفلسفة[١٣].

الجابري باعتباره صورة من صور الاستشراق الداخلي:

ولعل ما يدهش حقا هو استنتاج الجابري مما سماه تغييباً متعمداً لنومانيوس من لدن مؤرخي الفلسفة حين ذهب إلى أن سبب ذلك الحجب يعود إلى الرغبة في الإغفال التام لتاريخ اللامعقول في الثقافة الغربية، وهو ما اعتبره طرابيشي مقلوباً؛ أي أن تشهير مؤرخي الفلسفة الأوربيين بنومانيوس كان الغرض منه إثبات أن الغرب هو الموطن الأصيل للعقلانية اليونانية والتي ما انحلت وتفككت إلا من عدوى اللامعقول المشرقي، والجابري إذ ينصب نومانيوس أبا مؤسسا للأفلاطونية المحدثة بصيغتها المغربية العقلانية، لا يفعل أكثر من أن يعيد إنتاج المركزية الأوربية وتصديرها إلى الثقافة العربية وتبيئتها في تربتها الذاتية، مضطلعا بذلك بدور المستشرق الداخلي، وترويج أخطر الدعاوى الإبستمولوجية للمركزية الأوربية» ومما يزيد في حجم الغرابة وحدتها هو أن الجابري اعتبر نومانيوس عنوانا للامعقول بناء على انتمائه لمدينة أفامية التي تعتبر حسب الإبستمولوجية الجغرافية الجابرية عاصمة للامعقول المشرقي، إضافة إلى حران الغنوصية والإسكندرية الهرمسية[١٤] وهو ما ينقله الجابري عن «بويش في نص مليء بالأخطاء المعرفية والتاريخية والجغرافية، وهي التي يستخرجها طرابيشي مصححا إياها الواحدة تلوى الأخرى، ولباس الجابري الدائم لنظارة بويش المأمور في كتاباته عن التيولوجيات الشرقية لتواريخ آباء الكنيسة الشرقية أعماه عن مصدر مهم، وهو

«الفهرست» لابن النديم، الذي يحتوي على إفادات جمة عن أفامية تغنيه عما سواه، وهو ما يوضح أن نومانيوس كان أكثر تعاطفا مع المصريين منه مع اليهود. كما يبين ذلك أن محاكمة نومانيوس تعتبر دينية لا فلسفية، وهذا أصلا عيب جوهري ترزح تحت ثقله كل محاكمة الجابري الإبستمولوجية في ظاهرها والإيديولوجية في باطنها[١٥]. وبعد طول تمحيص وتدقيق يصل طرابيشي إلى القول: «لنطو صفحة ركام الأغلاط المعرفية والتاريخية التي ترزح تحته الإبستمولوجية الجابرية لنحصر اهتمامنا بالوظيفة الإيديولوجية التي تؤديها هذه الإبستمولوجيا بصورة شعورية أو لا شعورية في إعادة إنتاج المركزية المزدوجة الأوربية– المسيحية، في ما يتعلق بتاريخ الفلسفة، أي بتاريخ العقل، وفي الترويج لها وتبيئتها داخل الثقافة العربية المعاصرة[١٦]. فقد تبنى آراء بويش بحذافيرها وبدون أي تحفظ نقدي، بل إنه ذهب إلى تعزيزها بشهادة الشهرستاني التي اعتبرها طرابيشي استدلالا عمل من خلاله على أسلمة وتعريب رأي بويش لبيئته المركزية الأوربية، مما يجعلها تتلبس هنا شكلها الأكثر طرافة وتطرفا معا، فالواقع أن هذه الفرضية تجهل أو تتجاهل أن الشهرستاني المتوفى سنة (٥٤٨هـ) لم يكن هو أول من سمى أفلوطين بالشيخ اليوناني فقد سبقه إلى ذلك عديدون ومنهم «أبو سليمان السجستاني» في «صوان الحكمة»، ثم إن أفلوطين لم يسم بالشيخ اليوناني، توكيدا منهم على يونانيته، أي تجوهره بالعقلانية الإغريقية، حسب فرضية الجابري، بل جهلا منهم باسمه وهويته الحقيقية من جراء تلك الملابسة الكبرى التي أحاطت بنقل بعض تاسوعاته إلى العربية منحولة على أرسطو تحت عنوان «أثولوجيا» فقد كان لابد أن يبقى اسم أفلوطين مجهولا حتى يبقى كتاب أثولوجيا منسوبا إلى أرسطو وهذا لا يعني أن أفلوطين غائب تماما عن الفضاء الفلسفي في الإسلام كما يؤكد الجابري، فقد كان حاضرا باسمه الحقيقي، فقد سماه الرازي في المقالة في ما بعد الطبيعة باسم فلوطينس وكذلك فعل ابن النديم في «الفهرست» في حين سماه القفطي في إخبار العلماء بأخبار الحكماء باسم «فلوطين»، وأدق إشارة لأفلوطين جاءت لدى نماسيوس الحمصي (ق ٥ م) في كتابه، في طبيعة الإنسان الذي كان من أبكر المؤلفات التي نقلت من اليونانية إلى العربية والتي لعبت دورا مبكرا في تمهيد التربة العربية الإسلامية لاستقبال الثقافة اليونانية والمكتوبة باليونانية، فأسقف حمص هذا لم يسم أفلوطين باسمه فحسب، بل سمى أيضا معلمه الإسكندراني أمونيوس، وكذلك نومانيوس الأفامي نفسه[١٧]. كما أن تسمية الشهرستاني لأفلوطين بالشيخ اليوناني ليست مقصودة بذلك القصد الجابري بل هي مجرد خبط من الخبط الكثير في كتابه،[١٨]

ولا يعتبر ذلك زلة عفوية من الجابري، بل يقدم طرابيشي أدلة على سبق الإصرار والترصد في رغبة الجابري التحريفية، ومنها أن الجابري وهو ينقل من بويش، أعمى بصره عن تراجع «بويش» عن بعض أفكاره تلك، وغض الطرف عن النقد والنقض الذي سجله باحثون غربيون لهذه الأطروحة، إضافة إلى أن الجابري يأخذ عن «بويش» و«فستوجير» باعتبارهما من مؤرخي الأديان، لكنه في الوقت الذي يرجع فيه إلى بويش حصرا فيما يتعلق بالأفلاطونية المحدثة، وفي ما يتعلق بالهرمسية يرجع إلى «فستوجيير» يسكت عن النقد الجذري الذي وجهه «فستوجيير» إلى أطروحة الصيغة المشرقية المزعومة للأفلاطونية المحدثة[١٩]. ولا يتوقف طرابيشي عند هذا الحد، بل يغوص في البحث عن طبيعة العلاقة بين «نومانيوس» و«أفلوطين» ليصل إلى تفنيد قصة انتحال أفلوطين لنومانيوس، والتي يتلذذ الجابري بروايتها لمرتين على التوالي، معتبر أن تهمة الانتحال لم ترد بقلم أحد من القدامى سوى «فرفور يوس» تلميذ أفلوطين الوفي، ولم يوردها إلا للطعن فيها، في قوله: «... لما كان جماعة اليونان قد زعموا أن أفلوطين نهب تعاليم «نومانيوس»، ولما كان طروفون الرواقي الأفلاطوني قد أوصل هذا الخبر إلى أماليوس ثم بادر هذا الأخير إلى أن يصنف كتابا جعل عنوانه: «في الفرق بين مذاهب «أفلوطين» و«نومانيوس» وأهداه إلي إذن فليس «تلامذة أفلوطين» هم من اتهموه بالسرقة، بل هم على العكس من تصدوا لرد هذه التهمة عنه»[٢٠]. وصراع أفلوطين مع الغنوصيين لم يكن صراعا ابستمولوجيا بين منهج برهاني ومنهج عرفاني مشرقي كما يتوهم الجابري، بل كان صراعا إيديولوجيا بين الوثنية اليونانية الرومانية، وبين ديانة الجليليين كما كان يسميها فرفوريوس، بل لو درى الجابري أن أفلوطين كان يعتقد بألوهية الكواكب والتنجيم وتناسخ الأرواح، لكان أخرجه من سجل العقلانية اليونانية ورمى به في جحيم اللامعقول، فلأقل من ذلك قضى على ابن سينا بأنه أكبر مكرس للفكر الغيبي الظلامي في الإسلام[٢١]. ويصل تناسل الأسئلة مستواه ليقف بالدكتور طرابيشي عند السؤال التالي: «لماذا أنشب الجابري صراعا ضاريا بين مشرقية «نومانيوس» ومغربية «أفلوطين»؟ والجواب هو أن الدكتور الجابري قد وقع تحت تأثير «فستوجيير»، وفي أحبولة لعبة إحضار وتغييب كبرى، إحضار هائل للعرفان الهلنستي تحت أسماء شتى الغنوصية، الهرمسية....) وتغييب تام للبيان المسيحي في صورة وحي إنجيلي منزل وأعمال الرسل، وهذا التغييب هو ما جعل الجابري يحصر الصراع بين البرهان[٢٢] والعرفان، وهو ما ساقه إلى صياغة تضخيمية للعصر الهلنستي على امتداد ألف سنة، مع أن عمره الحقيقي

لا يتجاوز ثلاثة قرون، وهو تضخيم متعمد ومخطط يريد أن يتعامى عن رؤية دور المسيحية في ظاهرة استقالة العقل أو إقالته في القرون الأولى للميلاد، وبهذا لم يفعل الجابري أكثر من الترجمة عن فستوجيير حرفيا وتلخيصا طورا آخر[٢٣]، هكذا يكون الجابري قد وظف الهرمسية نفس التوظيف الذي وظفها به الأب «فستوجيير»، ولكن بتكتيك معاكس، أي أنه سيضخم من الهرمسية باعتبارها عاملا خارجيا في استقالة العقل حتى يغيب العوامل الداخلية، كما أنه أبى لا شعوريا أن يعي دور البيان العربي الإسلامي في وأد البرهان العربي الإسلامي، مع تأكيد طرابيشي في الهامش على أنه لا يعطي لمفاهيم البرهان والبيان والعرفان المدلول الذي يعطيه الجابري لها[٢٤]، ووفاء منه على خطى الإبستمولوجيا الجغرافية يعتبر الجابري أن مدينة حران قد أدت وظيفة موازية لأفامية، ولكن في الاتجاه المعاكس، فكما أن أفامية تولت تصدير العقل المستقيل إلى الثقافة اليونانية البرهانية، فإن حران ستتكفل بزرعه في الثقافة العربية الإسلامية البيانية، وحجة الجابري هي أن حران لم يتنصر أهلها، واحتفظت بالطابع اليوناني الوثني، ودليله الوحيد على هذه الحجة القائلة ببقاء حران وثنية خالصة هو تعبير النصارى السريانيين لها بتسميتها: «هيلينوبوليس» (مدينة اليونان)، وهو دليل قائم على الغلط في تحقيق طرابيشي، فقد نقل الجابري هذا الشاهد من «خليل الجر» و«حنا فاخوري» في «تاريخ الفلسفة العربية»، وهذان استقياه من أحمد أمين في «ضحى الإسلام»، وهذا يستقيه من «ماكس ما يرهوف» في مقالته من الإسكندرانية إلى بغداد» التي نشرها عبد الرحمان بدوي، ولو أن الباحثين الأربعة (المصري واللبنانيين والمغربي) رجعوا إلى «مايرهوف» بل إلى التراث اليوناني لما وقعوا في هذه المغالطة، فمن سماها بهذا الاسم هم في الواقع آباء الكنيسة من الكاتبين باليونانية، أما السريان النصارى فقد أطلقوا عليها، وبالآرامية بطبيعة الحال، اسم «مدينات حنفا» والواقع أن إرنست رينان كان قد نبه منذ ١٨٥٥ إلى أن تعبير «هيلينوبوليس» هو مجرد ترجمة يونانية لـ «مدينات حنفا» السريانية[٢٥]. كما أنه لدينا في كتاب المسعودي «التنبيه والإشراف» إشارة ثمينة في معرض كلامه عن صابئة فارس، أنهم كانوا قبل اعتناقهم المجوسية يسمون «حنيفو»، وأن هذه الكلمة السريانية عربت وصارت حنفاء كما يبين هذا الحكم الجابري على خواء جعبته من التاريخ، فجميع المصادر التاريخية المتاحة تشير إلى أن حران لم تنج من مد المسيحية الكاسح،[٢٦] وأن عملية التنصير قد طالتها ابتداء من القرن الرابع، وحينما زار المأمون حران– في ق٩م) كانت سلسلة الأساقفة على أبرشية حران قد بلغت نحو ٤٣ أسقفا[٢٧]. وكما سكت الجابري عن

تنصرها، فقد سكت أيضا عن إسلامها، مع أنها -حران- فتحت في عهد عمر بن الخطاب، ولعل أقدم إشارة عن إسلام أهلها نقرأه في شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، وذلك حينما رفض أهل حران أن يكفوا عن السنة التي سنها معاوية في سب الإمام علي بن أبي طالب، وهو ما جعلها تتحول إلى قلعة حنبلية وإلى ذلك نستطيع أن نضيف أنه ليسَ من قبيل الصدفة أن يكون المجدد الأكثر تشددا للحنبلية سليل أسرة حرانية، وهو ابن تيمية الحراني[٢٨]، يقفز الجابري على كل هذه الحقيقة ليستخلص خلاصته الباردة والقائلة بأنه: «قد لعبت الفلسفة الدينية الحرانية في الفكر الفلسفي الإسلامي الدور نفسه الذي لعبته الإسرائيليات في التفسير والحديث»، ولتبرير هذا التضخيم الإيديولوجي، يعتبر الجابري أن السبب هو اعتقاد الأقلية الحرانية في ألوهية الكواكب، مع أن أولوهية الكواكب تعد موروثا فلسفيا يونانيا لا حرانيا، كما أن فلاسفة الإسلام نظروا إلى الكواكب في إطار الحضارة الدينية باعتبارهم ملائكة لا آلهة، حتى ابن رشد الذي استثناه الجابري، مع أن عباراته صريحة في هذا الشأن بقولها: «أما تأويل العقول المفارقة التي تحرك فلكا فلكا على جهة الطاعة لها ملائكة مقربين؛ لكن هذا الصمت عن ابن رشد يقابله إلصاق لهذا الغزو الحراني بالفارابي وابن سينا في قوله: «إذا انتقلنا إلى الفارابي وابن سينا فإننا سنجد أثر الفلسفة الدينية الحرانية واضحا في أهم عنصر تقوم عليه منظومتها الفلسفية المشتركة، نقصد بذلك نظرية الفيض والعقول العشرة»، مع العلم أن «بيبردوهيم» كان نبه إلى أن المدرسة الفيثاغورية وهي الأم لنظرية العقول السماوية العشر، وليس المدرسة الأفلاطونية المحدثة الحرانية[٢٩].

الاتجاهات المتهرمسة في تشخيص الجابري ونقضها:

حينما يحط الجابري رحاله في الثقافة الإسلامية يقضي بتهرمس «إخوان الصفاء والحلاج والشيعة والجهمية، ودليله على ذلك هو قول «إخوان الصفاء بالمبدأ الهرمسي القائل بأن العالم إنسان كبير والإنسان عالم صغير، وتبني الشيعة والجهمية من المعتزلة للإلهيات الهرمسية القائلة بأن الله لا يعرف إلا عن طريق السلب، ولقول الحلاج بأن الله خلق آدم على صورته[٣٠]. وهو ما ينقضه الدكتور طرابيشي بدءا بإخوان الصفاء، فهل التناظر البنيوي والوظيفي ما بين الإنسان والعالم يعتبر صيغة هرمسية تامة من جهة الأصل؟ يحيلنا الجابري في نسبتها للهرمسية على «فستوجيير»، لكننا حينما نعود إلى «فستوجيير» لا نجده يعتبرها مقولة هرمسية تامة، بل هي مقولة كانت رائجة لدى كل

المدارس الفلسفية في العصر الهلنستي حتى عصر النهضة، وهو ما يؤكده الباحث الإبستمولوجي «جورج غوسدورف» الذي كان قد لاحظ بأن المماثلة بين العالم الأكبر الفلكي والعالم الأصغر البشري ليست من صنع مدرسة فكرية بعينها بقدر ما هي «صورة كلية للمعرفة مطابقة لمرحلة عامة في تطور الذهن البشري»[٣١]. ويضيف طرابيشي في نقضه لهذه المغالطة الجابرية: «وكان أولى بناقد العقل العربي توجيه هذه التهمة (التهرمس) إلى عدة فلاسفة في الإسلام من يعتبرهم برهانيين أمثال الكندي وابن باجة، بل تعميمها على بيانيين من أمثال الجاحظ والبغدادي الأشعري، وهو ما عبر عنه هؤلاء في كتبهم كما نجد ذلك في نص أكثر إحاطة في كتب مسكويه»[٣٢].

أما في ما يخص الحكم على الحلاج بالتهرمس لتبنيه العبارة الهرمسية القائلة بأن الله خلق آدم على صورته، ويضيف «ناقد العقل العربي» أي على صورة الله نفسه، فإن طرابيشي يذهب إلى أن الجابري يعمد إلى تزييف مزدوج: للإشكالية وللنص المستشهد به، فالقول بأن ما يميز غنوصية الهرمسية هو تأكيدها على الأصل السماوي- الإلهي للنفس، إنما يهدف إلى إصدار حكم بالتهرمس على جميع الفلاسفة الفلاطونيين والأفلاطونيين المحدثين في الثقافة العربية الإسلامية، بدءا بالرازي وإخوان الصفاء وانتهاء بابن سينا والغزالي ومرورا بالفكر التصوفي، مع أن الموروث الأفلاطوني كان جعل من فكرة إلهية النفس مشاعا عاما في الفلسفة اليونانية والهلنستية على حد سواء، وفضلا عن تزييف إشكالية إلهية النفس من خلال تغييب الأصل الأفلاطوني وإحضار الفرع الهرمسي، فإن «ناقد العقل العربي» يضطر تمويها لهذا التزييف، إلى أن يزيف الشاهد، أي نص «فستوجيير» نفسه، حاجبا منه الحضور الطاغي لأفلاطون عن عقيدة الأصل الإلهي للنفس في المدونة الهرمسية[٣٣]، ويواصل طرابيشي في كشف تزييفات ناقد العقل العربي في قوله: «الشيعة أول من تهرمس في الإسلام» ودليله على ذلك قولهم: «إن الله عز وجل على صورة الإنسان»، وهي حسب ناقد العقل العربي عبارة هرمسية تماما، والجدير بالذكر أن أهل السنة يجعلون الضمير في «صورته» يعود إلى الإنسان فيكون المعنى أن الله خلق الإنسان على الصورة التي خلقه بها... أما الحلاج فيذهب طرابيشي إلى أن أول ما نستشفه من هذا النص أن ناقد العقل العربي مثلما وجدناه يجهل هنا أن خلق الله الإنسان على صورته هي آية توراتية، نراه يجهل أن «خلق الله آدم على صورته»، هو حديث نبوي- صحيحا كان أم موضوعا»[٣٤]، فإن توصيفه بأنه: «قول مأثور» و«عبارة هرمسية» ينم عن أن الصحيحين ليسا من المراجع المباشرة لناقد العقل

العربي، ومما يزيدنا اندهاشا من شواهد الجابري قوله بأن أهل السنة يجعلون الضمير في صورته يعود على الإنسان، بينما المتهرمسون يجعلونه يعود على الله، بينما إن نحن رجعنا إلى ابن حنبل وابن قتيبة وابن تيمية، فسنجد إصرارا على إعادة الضمير في صورته على الله، بل إن ابن قتيبة في كتابه: «تأويل مختلف الحديث» يهاجم التنزيهين المعتزلة الذين رفضوا عودة الضمير في صورته على الله تعالى، معتبرين أن ذلك يمثل نزعة تشبيهية، ويطعنون في صحته، بل يذهبون إلى أنه من وضع الحشوية من أهل الحديث[٣٥]، أما قطع الحكم في شأن الحلاج فلا دليل عليه عند الجابري، وإذا نحن عدنا إلى نصوص الحلاج فسنجد أنه يرجع الضمير في «صورته» إلى آدم لا إلى الله تعالى، وهو ما ساقه الدكتور طرابيشي في تفسير الحلاج للآية الثالثة من سورة التغابن، كما تبين أن الجابري لم يعد إلى نصوص الحلاج، بل نقل ذلك عن أحمد أمين الذي أخطأ حينما نسب نصه المستدل به إلى كتاب «طواسين» للحلاج، والذي لا يوجد فيه ذلك النص المستدل به[٣٦].

أما في ما يخص اعتبار الشيعة كلهم باستثناء الزيدية يحملون التوحيد الهرمسي لإنكارهم إمكانية التوصل إلى معرفة الله بطريق النظر والقياس، فقد بنى الجابري حكمه هذا على الأشعري في كتابه «طبقات الإسلاميين»، ومما يبين إيديولوجية الجابري ولاإبيستمولوجيته هو إطلاقه اصطلاح «الروافض» على الشيعة، والعمل على تزييف نقوله عن «الأشعري» و«فستوجيير»، فالأشعري لم يقل إن الشيعة كلهم ذهبوا هذا المذهب، إنما قسمهم إلى ثمان فرق ولا ينسب إنكار النظر والقياس إلا لفرقة واحدة، ويتتبع طرابيشي مواضع بتر الجابري لنص الأشعري وتزييفه له، والذي لم يقل ما قوله الجابري عن الشيعة مع أنه لم يكن متعاطفا إطلاقا مع الشيعة، كما أن فستوجيير الذي لم يكن متعاطفا مع الهرمسية، لم يقل إن هذا الإنكار كان من مقتضيات التوحيد الهرمسي، إنما يرجعها في الأخير إلى أفلاطون[٣٧].

كيف وسم الجابري كتاب «الفلاحة النبطية» بالتهرمس؟!

اعتبر الجابري محتوى الفلاحة النبطية علما هرمسيا، وأضاف بأنه مجموعة من السحر والطلسمات... إن كتاب الفلاحة النبطية كتاب هرمسي تماما، كما أشار إلى ذلك ماسنيون، فالكتاب لا يدرس النبات لذاته، بل من أجل وظائفه السحرية الطبية... إنها الفلاحة التنجيمية بتعبير «فستوجيير»[٣٨]، وفي تفكيك طرابيشي لهذه الأحكام في

الحياة الطيّبة

تتشرف إدارة مجلة الحياة الطيبة أن تطرح بين يدي قرّائها الكرام استمارة الاستبيان هذه لنساهم معاً في رسم الإطار العام لسياسة المجلة الفكرية والعلمية والثقافية في المرحلة المقبلة.

■ كيف تعرفت على المجلة؟ ☐ إعلان ☐ صديق ☐ معرض ☐ مكتبة ☐ غير ذلك: _____

■ كيف تقيّم المجلة من النواحي التالية؟ النص: ☐ جيد ☐ مقبول ☐ خفيف ☐ غير ذلك: _____

الموضوعات: ☐ جيدة ☐ مقبولة ☐ غير مقبولة ☐ غير ذلك: _____

الجدة والأصالة: ☐ جيد ☐ مقبول ☐ غير مقبول ☐ غير ذلك: _____

الأسلوب: ☐ معقد ☐ متوسط ☐ بسيط ☐ غير ذلك: _____

من ناحية عدد الصفحات: ☐ جيد ☐ كبير ☐ قليل ☐ غير ذلك: _____

من ناحية الشكل والإخراج الفني: ☐ جيد ☐ مقبول ☐ ضعيف ☐ غير ذلك: _____

من ناحية الطباعة والتجليد: ☐ جيد ☐ مقبول ☐ ضعيف ☐ غير ذلك: _____

سعر النسخة الواحدة: ☐ مقبول ☐ مرتفع / قيمة الإشتراك: ☐ مقبول ☐ مرتفع ☐ غير ذلك: _____

من ناحية التوزيع: ☐ جيد ☐ مقبول ☐ ضعيف ☐ غير ذلك: _____

■ إقتراحات عامة: _____

■ الاسم والعنوان: _____ المهنة والاختصاص: _____

_____

قسيمة إشتراك

ترسل طلبات الإشتراك باسم رئيس التحرير على العنوان التالي:
بيروت – معهد الرسول الأكرم العالي للشريعة والدراسات الإسلامية
ص.ب.: ٢٥/٣٠٢ e-mail:alhayat2@arrasoul.com

أرجو تسجيل اشتراكي بنسخة عدد _____ ابتداءً من العدد _____ ولمدة _____

مرفق شيك بقيمة _____ صادر لأمر نجف علي ميرزائي. أو حوالة على البنك اللبناني السويسري

فرع حارة حريك – رقم الحساب: 0 044661 46120 04 04

الإسم: _____ هاتف: _____ ص.ب.: _____

العنوان: _____ E-mail: _____

الحياة الطيّبة

مبضعه التشريحي يذهب إلى أن الجابري لم يرجع إلى كتاب «الفلاحة النبطية» مباشرة، بل كل ما فعله أنه وجد لدى «فستوجيير» إشارة عابرة عن النباتات التنجيمية...وبما أن الصلة اللفظية وحدها لا تكفي، فإن الجابري اتكأ على ماسنيون، مع العلم أنه لا ماسنيون ولا متابعه الجابري قد قرأ كتاب «الفلاحة النبطية» الذي لم يأخذ طريقه إلى النشر إلا في الثمانينات والتسعينات من القرن العشرين، نظرا لضخامته (١٥٠٠صفحة)، بعد أن نشره فؤاد سزكين بدون تحقيق، والجابري الذي أصدر كتابه سنة ١٩٨٤ ما كان له أن يرجع إلى أي نص مطبوع وإصداره حكما قطعيا لا يستند إلا إلى حيثية واحدة وهي الأسطر العشرة لماسنيون[٣٩]، وقد ذهب الدكتور طرابيشي في تحقيقه إلى أن ملف الفلاحة النبطية، قد تعرض للتهافت في المعالجات الاستشراقية التي ذهبت إلى أن ابن وحشية قد زور هذا الكتاب، وقد ساد هذا الرأي زهاء مائة سنة وسار عليه كل من «نولدكه» (٢٧٨١) و«بروكمان» (١٩٣٦) و«ماسينيون» (١٩٤٢) و«كوربان» (١٩٦٤)، وذهب «بول كراوس» أبعد من ذلك حينما اعتبر أن شخصية ابن وحشية نفسها مزورة وأن المؤلف الحقيقي للكتاب هو أبو طالب أحمد بن الزيات، كما أن فؤاد سزكين نفسه قد سار مع القائلين، بالتزييف[٤٠]. وقد كان تفسير الدعوى الاستشراقية القائلة: إن ابن وحشية زيف الكتاب بهدف الانتقام لقومه النبطيين من الإذلال القومي والديني الذي أنزله بهم العرب، وهو تفسير يجد ما يدحضه في الكتاب، مع أن الحس القومي النبطي ليس غائبا من وجدان ابن وحشية، لكن هدفه من ذلك لم يكن للانتقام التاريخي من العرب والإسلام- على حد الدعوى الاستشراقية- بل كان ينطلق من منظور يرى ضرورة التواصل مع تراثه الثقافي وعدم القطع معه إنقاذا له من الضياع، وفي ذلك يقول: «إن قصدي الأول وغرضي إنما هو إيصال علوم هؤلاء القوم، أعني النبط الكسدانيين منهم، إلى الناس وبثها فيهم ليعلموا مقدار عقولهم... وذلك أني وصلت إلى كتبهم في زمان قد درس فيه ذكرهم ونسخت فيه أخبارهم وعدم إعلامهم، وكان الله قد رزقني قبل ذلك من المعرفة، بلغتهم التي هي السريانية القديمة مالم أره مع كثير أحد»[٤١]، كما أن الكتاب من خلال امتداحه لقوثامي الذي كان يعتقد التوحيد، لكنه كان يخاف إعلانه في قومه[٤٢] ولا يتوقف المحقق طرابيشي عن تفكيك البنية التأليفية للفلاحة النبطية ذاهبا إلى أن ابن وحشية، ناقله من الآرامية إلى العربية، قد اكتفى بتسميته كتاب الفلاحة أما مؤلفه الأصلي قوثامي فسماه كتاب «**إفلاح الأرض وإصلاح الزرع والشجر والثمار ودفع الآفات عنها**» وهو ما يبين أنه كتاب في علم الزراعة من تلقيح وتطعيم وتقليم وتسميد وعملية استنباط المياه وهندستها وكيفية حفر

الآبار، وتغيير طعم المياه وإصلاحها؛ كما أن هناك استطرادات تتطرق إلى حكايات السحر والخرافات، لكنها لا تشكل سوى ٥٪ من هذه الموسوعية العلمية... وتنظيم معلوماتها ضمن تصور بنائي وتقدمي للعلم، لا محض تصور تجميعي تكراري... فقوثامي يقدم لنا منذ وقت مبكر نموذجا لمثقف نقدي، يقول لسان حاله: «**إنني لا أسلم لأحد شيئا دون أن تقوم عندي الدلالة على صحة ما يقوم في عقلي السليم من التعصب والهوى**» (ص ٣٠٧ من الكتاب) وهو ما يعبر عن حس نقدي يبدو أقرب إلى العلم الحديث منه إلى مفهوم العلم في القرون الوسطى[٤٣]. وحتى ينفي طرابيشي التهم الجابرية المهرمسة لكتاب الفلاحة النبطية، يقدم آراء قوثامي مؤلف الكتاب الذي يجهله الجابري حين ينسب الكتاب لابن وحشية بغير تدقيق علمي، ذلك أن قوثامي يعمد في كتابه هذا إلى «علمنة» واقع النبوة والوحي، كما يخفض نصاب، شقيقتها التوأم الكهانة إلى حضيض البلاهة والخيال المريض[٤٤]. أما في ما يخص موقف «قوثامي» من السحر والطلمسات، فإنه في معرض الكلام عن الآفات التي تصيب الكروم وكيفية علاجها يسفه طريقة السحرة المذمومة جداً التي نصح بها نيبوشاد الذي «كان رجلا باغضا للسحر والسحرة جدا ويسميهم المحتالين»، ويقول في نص من الكتاب «وكل أعمال السحرة مكروهة عندي لا أقول بها، ولا جربت هذا الذي وصفوه ولا أجربه ويبدو أن واحدا من الأسباب التي زادته مقتا للسحر والسحرة، خلافه ذو الطبيعة اللاهوتية، مع كهنة شريعة إيشيتا، فقد كان السحر واحدة، من ممارساتهم الأكثر شيوعا يمخرقون به على أتباعهم وينافسون به طب الأطباء، وعلم علماء النبات»[٤٥].

والظاهر كما سبق القول هو أن الجابري لم يقرأ الكتاب أصلا ما جعله يصفه بأنه كتاب سحر وطلمسات، وتنجيم، مع العلم أن قوثامي كان على خلاف مع الإيشيتيين الذين كانوا ينتصرون لمذهب دواناي الذي كان صاحب نجوم يعتقد أن جميع الأكوان إنما هي من أفعال النجوم، كما عمل قوثامي على نفي نصاب العلم عن «علم التنجيم» كما أنه ينفي أصلا الفاعلية الإرادية للكواكب فهو ينتصر بقوة لموقف نيبوشاد الذي كان رجلا كافرا بأفعال النجوم كلها، ويعبر أيضا عن موقفه العدائي للتنجيم وذلك باصطدامه في سجاله مع خصمه الكنعاني طامثري.[٤٦] وللبرهنة على علمية قوثامي مؤلف الفلاحة النبطية وبعده عن الادعاءات الهرمسية والسحرية الجابرية يقدم طرابيشي أدلة نصية على اعتماد قوثامي المؤلف على القياس والتجريبية في قوله: «إنني رجل أقول بالتجربة، فما صححته بالتجربة مشاهدة صححته، وما أبطلته التجربة المستقيمة أبطلته وأرى أن التجربة أصل

كبير من أصول العلوم النافعة والضارة»[٤٧]، وهو ما يؤكده في نص آخر: «أنا لا أسلم لأحد شيئا دون أن تقوم عندي الدلالة على صحة ما يقوم في عقلي السليم من التعصب والهوى» وقوله: «إن الحس والاستدلال هما طريقا العلم بالأشياء.»[٤٨] ولعل ما لم يلتفت إليه صاحب «الإبستمولوجيا الجغرافية» هو أن كتاب «الفلاحة النبطية» قد مارس أكبر تأثيره في المغرب وتحديدا في الأندلس، معقل العقل البرهاني حسب الجابري ، إلى حد أن ابن خلدون خصه بعدة مقاطع من مقدمته، كما اضطر ابن ميمون في «دلالة الحائرين» إلى تحذير قرائه من أبناء ملته من مطالعته، كما استشهد به أبو مسلمة، محمد المجريط في ستة مواضع من كتابه «غاية الحكيم»، واستشهد به ابن العوام الإشبيلي نحوا من ثلاثمائة مرة، كما أن ابن البيطار كان قد ضمن في كتابه الجامع لمفردات الأدوية والأغذية عددا من معطيات الفلاحة النبطية، كما تمت ترجمته إلى الإسبانية بأمر من الفونسو العاشر[٤٩]. ولئن وجد ناقد العقل العربي ينوه بسبق الأندلس إلى تأسيس علم الفلاحة التجريبي على يد ابن بصال في ديوان الفلاحة، فكيف يغيب عنه، أن ابن بصال (ت ق ٥ هـ) ما كان له أن يفكر بإجراء ما أجراه من تجارب شخصية في ميدان الفلاحة لولا أنه أخذ رأس الخيط من الداعية الكبير إلى التجريب الذي كان قوثامي[٥٠].

نفي الصفة الإسماعيلية عن «إخوان الصفاء»

يستمر الجابري في توزيعه الصفات والإدانات، سيرا على منوال بعض المستشرقين بدون أن يكلف نفسه عناء التحقيق والتوثيق، والضحية هذه المرة هي مجموعة إخوان الصفاء، معتبرا رسائلهم بأنها «مدونة هرمسية كاملة»، مضيفا القول بأنهم كانوا من الإسماعيليين، وهو ما أكده المجري «غولدسيهر» والروسي «إيفانوف»، و«هنري كوربان» الذي اعتبرهم «جمعية فكرية إسماعيلية ناجزة المعالم» وعندما قدم طه حسين للطبعة المصرية لرسائل إخوان الصفاء جزم بأنهم من «غلاة الشيعة»، وذهب عبد الرحمن بدوي إلى أن إخوان الصفاء هم الصانعون المبكرون للإيديولوجيا الإسماعيلية، وكان الجابري قد اعتمد مرجعا واحدا يتيما- باعترافه- هو مقدمة عارف تامر لرسالة «جامعة الجامعة لإخوان الصفاء»، بل إن الجابري يضيف أن «تأليف رسائل إخوان الصفاء هو رد الفعل الشيعي الإسماعيلي ضد استراتيجية المأمون الثقافية»[٥١]. وقد أبانت هذه المطابقة على ارتكابه خطأ كرونولوجيا فادحا، فمعلوم أن خلافة المأمون دامت عشرين عاما ما بين ١٩٨ و ٢١٨ بينما يقول لنا الجابري إن الإمام عبد الله الذي أطلق إشارة البدء لتأليف الرسائل

قد توفي ٢٢٩، والحال أن من توفي سنة ٢١٢هـ هو الإمام الابن أحمد، وهذا بإجماع المصادر الإسماعيلية وغير الإسماعيلية، أما الإمام الأب عبد الله فكانت وفاته قبل ذلك[٥٢].

فتصميم الجابري على إدراج الرسائل الإخوانية في إطار استراتيجية إسماعيلية مضادة تقوم على تكريس وتعميق الاتجاه الباطني الغنوصي اللاعقلاني في الثقافة العربية الإسلامية استاقه إلى تزوير المضمون الإيديولوجي لرسائل إخوان الصفاء، ومنهجيته من أجل تحقيق ذلك تقوم على الابتسار والبتر المتعمد للنصوص عن أسيقتها ملوية الأعناق، بحيث جعلها تنطق بعكس منطوقها»[٥٣].

ويتتبع الدكتور طرابيشي ادعاءات الدكتور الجابري في حق إخوان الصفاء، ناسخا إياها في أربعة نقاط بالتسلسل، أولها: أن إخوان الصفاء لم يهاجموا المتكلمين؛ لأنهم يستعملون قياس الغائب على الشاهد، بل يهاجمونهم لأنهم يسيئون استعمال هذا القياس، فالاستدلال بالشاهد على الغائب منهم مشروع إذا ما استوفى شروطه الإبستمولوجية، وما يثير الاستغراب في ادعاء ناقد العقل العربي هو إدانته إخوان الصفاء «لقياسهم الغائب على الشاهد، وإشادته بابن رشد لأنه أنكر على المتكلمين استعمال هذا القياس!!![٥٤]. أما ادعاؤه الثاني القاضي بأن «إخوان الصفاء» يهاجمون الفلسفة، فليس صحيحا، بل عكسه هو الصحيح، إلى درجة يجعلون معها الفلاسفة عدلاء للأنبياء، أما الشاهد الذي يسوقه الجابري على ألسنتهم: «اعلم أن كل نبي بعثه الله فأول من كذبه مشايخ قومه المتعاطون الفلسفة والنظر والجدل» فهو لا يستهدف الفلسفة بل «متعاطيها» ممن يتدلسون بأهلها، كما أن استحضارهم النص القرآني المدين للتعاطي الجدلي يؤكد مذهبهم في قوله تعالى: «**ماضربوه لك إلا جدلا بل هم قوم خصمون**»[٥٥]. أما الادعاء الثالث فهو دعوة إخوان الصفاء تابعهم ألا يقلد أقاويل الفلاسفة، حسب الجابري، وهو ادعاء ليس صحيحا؛ لأن الفلاسفة عندهم ورثة الأنبياء، الفلسفة أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة، بل إنهم دعوا تابعهم ألا يقلد أقاويل الفلاسفة الناقصين» لا الفلاسفة الفضلاء، فالناقصون من الفلاسفة هم من يعملون على اصطناع تعارض وتناقض بين الفلسفة والشريعة»[٥٦]. أما الادعاء الرابع فهو معاداة إخوان الصفاء للمنطق وهو ادعاء باطل أيضا لأنهم جعلوا المنطق أشرف الأدوات في قولهم: «اعلم أن المنطق ميزان الفلسفة وقد قيل إنه أداة الفيلسوف، وذلك أنه لما كانت الفلسفة أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة صار من الواجب أن يكون ميزان الفلسفة أصح الموازين، وأداة الفيلسوف أشرف الأدوات؛ لأنه قيل في حد الفلسفة إنها

التشبيه بالأدلة بحسب الطاقة الإنسانية،... لأنه نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات مثل نسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ[٥٧].

ماهي حقيقة إخوان الصفاء؟

يذهب الدكتور طرابيشي إلى أن تسمية الإخوان لا تحمل أي مدلول باطني بل هي مستقاة من كتاب كليلة ودمنة» وهو كتاب أدبي بطابع علماني مكشوف ومنقطع الصلة بأي أدب إمامي مستور»[٥٨]. كما أن جمعية «إخوان الصفاء» لم تكن سرية كما يصفها الجابري نقلا عن غيره، والواقع أن أشخاص الإخوان معروفين، ومعروفة أسماؤهم، ولكنهم تعمدوا إغفالها توكيدا على جماعية مشروعهم، وأقدم مصدر تاريخي متاح ومعاصر عمليا للإخوان هو «صوان الحكمة» لأبي سليمان السجستاني (ت ٣٧١هـ) يؤكد أن مؤلف الرسائل هو أبو سليمان المقدسي، مضيفا أن هذه الرسائل ذات طابع أخلاقي، وليست بالتالي ذات طابع إيديولوجي باطني، كما أنها لا تصدق عليها مواصفات الأدب السري، فهي مشهورة ومتداولة بين الناس، وصاحب هذه الشهادة هو زعيم مدرسة «بغداد المغربية»، حسب الابستمولوجيا الجغرافية الجابرية، وما كان له أن يسكت عن المضمون الباطني المشرقي لهذه الرسائل، لو صح أن تشكل مدونة هرمسية كاملة[٥٩].

ويعتبر أبو حيان التوحيدي تلميذ السجستاني هو من أمدنا بالمعلومات الأكثر تفصيلا عن مؤلفي رسائل «إخوان الصفاء» حيث أفرد لهم ليلة طويلة هي السابعة عشر من ليالي الإمتاع والمؤانسة عندما سأله الوزير ابن العارض عن زيد بن رفاعه -وقد بلغه أن التوحيدي يغشى مجلسه- أن يبسط له خافي مذهبه وعويص طريقته»، أجابه أبو حيان: «لا ينسب إلى شيء ولا يعرف برهط، لحيشانه بكل شيء وغليانه في كل باب... وقد أقام بالبصرة طويلا وصادف بها جماعة جامعة لأصناف العلم وأنواع الصناعة، منهم أبو سليمان محمد بن معشر البستي، ويعرف بالمقدسي، وأبو الحسن علي بن هارون الزنجاني، وأبو محمد المهرجاني والعوفي وغيرهم، وصحبهم وخدمهم، وكانت هذه العصبة قد تآلفت بالعشرة... واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة، وقالوا: «الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة، لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية، وزعموا أنها متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال، وصنفوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة، علميها وعمليها، وأفردوا لها فهرستا وسموها رسائل إخوان الصفاء

وخلان الوفاء وكتموا أسماءهم، وبثوها في الوراقين ولقنوها للناس...» وتكمن أهمية هذه الشهادة أنها صادرة عن شاهد عيان لا شاهد سماع، فضلا عن تسمية خمسة من جماعة إخوان الصفاء[٦٠]، وهو ما ينفي صفة الستر التي ألصقها بهم الجابري الذي ذهب إلى تكذيب رواية أبي حيان التوحيدي بخصوص ما ذهب إليه في تاريخ تأليف الرسائل الذي ذكره في حوالي سنة ٣٧٣هـ بينما يقطع الجابري بأن تاريخ التأليف يعود إلى حوالي منتصف (ق ٣هـ) معتمدا على مقدمة عارف تامر، الذي ذهب إلى أن أقدم مصدر إسماعيلي متوفر حتى الآن يمثله القاضي النعمان بن حيون المغربي التميمي في كتابه «الرسالة المهذبة» وهو المصدر الذي اعتبره الدكتور طرابيشي ملفقا من لدن عارف تامر، لأن النص الذي يستدل به عنه لا يوجد في الرسالة المذهبة[٦١]. ولا ندري كيف يطعن الجابري في شاهد عيان كالتوحيدي ويأخذ بمصدر ملفق بالوسائط بلا أي حذر نقدي من متحمس- عارف تامر- لسمعلة إخوان الصفاء» ويصل الدكتور طرابيشي إلى القول في هذه النقطة: «قد نغفر للباحث الإيديولوجي الهوى هواه، وركوبه بالتالي مركب التلفيق الذي يكون صادرا عن قناعة إيديولوجية صادقة»[٦٢] ولكننا لا نستطيع بالمقابل أن نغفر للباحث الابستمولوجي إخلاله، في مصادقته على الرواية التامرية ضدا على الرواية التوحيدية بشرطين أساسيين من شروط القراءة الإبستمولوجية للنصوص والروايات على النصوص القراءة المخارجة بالإحالة إلى التاريخ، والقراءة من داخل النص، فالجابري الذي صدق عارف تامر وكذب أبا حيان التوحيدي، لم يطرح على نفسه قط السؤال التاريخي الذي كان عليه أن يطرحه: لو كانت رواية التوحيدي- وهي الأشهر بالإطلاق في التاريخ الثقافي للقرن الرابع الهجري- كاذبة، فلم لم يكذبها أحد، وفي الزمن الحي، لا من قبل إخوان الصفاء أنفسهم وقد سماهم اسما اسما، ولا من قبل خصومهم وعلى رأسهم أبو سليمان السجستاني الذي سنرى الجابري يسلم له مع ذلك بمصداقية تامة في النقد المضمون لرسائلهم؟[٦٣]، وفي سوق الجابري لنص السجستاني يخفي تزييفا متعمدا بقوله: «ربما يشير إلى الفلسفة الهرمسية، رغم أن السجستاني ذكر الفلسفة بتمامها ولم يذكر أي هرمسية، حيث ذهب إلى أن إخوان الصفاء أرادوا أن يضموا الشريعة إلى الفلسفة وهي نفس الاستراتيجية الثقافية التي دأب عليها المأمون، فأين التضاد؟ وعلى هذا النحو يعود الجابري إلى الكيل بمكيالين، فالاستعانة من جانب المأمون بالفلسفة وعلوم اليونانيين إياها دليل على التوجه المضاد لمشروعهم في الترويج للغنوص، وبه يبالون بالتهرمس والتسمعل[٦٤]، كما أن السجستاني الذي دعا إلى فصل الدين عن الفلسفة، لم

تكن رؤيته لهذا الفصل علمانية كما يقول الجابري، بل كان منطلقه سلفيا يرى بأن الجمع بين الفلسفة والشريعة «بدعة» لا سابق لها عند السلف الأول، بينما كانت دعوة إخوان الصفاء للجمع من أجل تحكيم الفلسفة، وبذلك يكون فصل السجستاني بيانيا لا برهانيا في حين أن منافحة الإخوان عن كرامة الفلسفة هي الأجرأ في نوعها في إطار ثقافة دينية[٦٥]، كما يواصل الدكتور طرابيشي حشد الأدلة من رسائل إخوان الصفاء لنفي الصفة الإسماعيلية التي ألصقها بهم الدكتور الجابري، ومنها تسويتهم بين الخلفاء الراشدين والأئمة المهديين[٦٦] كذا والتسوية بين عثمان بن عفان والإمام علي بن أبي طالب في المقتل[٦٧]، وتوقير عائشة[٦٨]، وتسويتهم بين النواصب والروافض[٦٩] إضافة إلى نقدهم للتشيع[٧٠] ونقدهم للمسبعة نقدا صريحا وتسويتهم في مقطعين على الأقل[٧١]، وكما يعرض نقدهم للأشاعرة أيضا[٧٢].

ولقد دعت هذه النقود الدكتور طرابيشي ليتوقف عند نظرية المعرفة عن إخوان الصفاء بقوله إن الإسماعيلية تقول بالإمامة لا في الدين فحسب بل حتى في مجال العلم، وهذه النظرة تغيب عن نظرية المعرفة عند إخوان الصفاء فتصورهم لآلية المعرفة ولمصادرها وضعي خالص، أو يكاد يكون كذلك، وذلك بتحديدهم مصادر المعرفة بثلاثة: «...إما بإحدى القوى الحساسة... وإما بإحدى القوى العقلية التي هي الفكرة والرؤية والتمييز والفهم والوهم الصادق والذهن الصافي، وإما بطريقة البرهان الضروري التي هي طريق الاستدلال، وليس للإنسان طريق إلى المعلومات غير هذه، وهو تصور وضعي محض أيضا عندما يقيمون بين مصادر المعرفة الثلاثة تراتبا هرميا يقدمون بموجبه العقل على الحس، والبرهان- بمعناه العقلي- على العقل[٧٣]. ومن الاستدلالات التي ساقها الجابري على «تسمعل» إخوان الصفاء ذهابه إلى أن التوظيف المشرقي لنظرية الفيض بحكم أصله الحراكي المزعوم، كان لابد أن يتبنى نظرية العقول العشرة، وهو ما اعتبره دليلا قاطعا على إسماعيلية إخوان الصفاء ومعهم الفارابي وابن سينا[٧٤]. ولا شك أن الجمع بين إخوان الصفاء والإسماعيلية في سلة واحدة هي سلة فكرة الفيض والعقول العشرة» لا ينهض دليلا إلا على أن ناقد العقل العربي حين كتب هذا الكلام، لم يكن قد قرأ لا رسائل إخوان الصفاء، ولا مصنفات الإسماعيليين، وذلك بكل بساطة، لأن إخوان الصفاء إن يكونوا قالوا بالفيض فإنهم ما قالوا بالعقول العشرة، ولأن المتكلمين الإسماعيليين إن يكونوا قالوا بالعقول العشرة فقد أبوا إباء صريحا وعنيدا القول بالفيض، فأقطاب الفيض عند إخوان الصفاء ثلاثة لا عشرة: الله والعقل والنفس»[٧٥] وقد كان «غولد تسيهر» هو

أول من لبس على الإسماعيلية القول بنظرية الفيض، فبعد أن ربطهم رباطا مباشرا بجماعة إخوان الصفاء وبفلسفتها الدينية المبنية على نظرية الفيض أضاف أن الإسماعيلية استنبطت من هذه الفلسفة أعمق نتائجها وأشدها تطرفا، فوضعوا بذلك نظاما فلسفيا هو صورة تاريخية منعكسة لنظرية الفيض الكوني التي وضعتها هذه الفلسفة[٦٧]، وبتوقف الدكتور طرابيشي في قضية الإمامة عند إخوان الصفاء فإنه اعتبر أن مفهومهم للإمامة لم يكن مبنيا على الوراثة، إنما كان اختياريا ، ومادام «العلماء هم أعظم الناس درجة في العقل وبالعقل، صاروا علماء فإن أجدر الناس بأن يكون «الجالس في الأمة بعد النبي مجلسه، والقائم في الأمة من بعده مقامه» من كان أعقلهم عقلا ، وأقدرهم على الإجابة عن أسئلتهم وأعلمهم بحاجات دينهم ودنياهم؛ ومن كان لا يحسن القيام بما تحتاج إليه الأمة، فلا يستحق اسم الإمامة بعد النبي،»[٧٧] كما جعلوا العقل حكما أعلى في قولهم: «ونحن قد رضينا بالرئيس على جماعة إخواننا والحكم بيننا، العقل الذي جعله الله تعالى رئيسا على الفضلاء من خلقه الذين هم تحت الأمر والنهي؛ وأوصينا بها إخواننا فمن لم يرض بشرائط العقل وموجبات قضاياه، ولم يقبل تلك الشرائط التي أوصينا بها إخواننا أو خرج عنها بعد الدخول إليها فعقوبته في ذلك أن نخرج من صداقته ونتبرأ من ولايته.[٧٨]

كما يركز الدكتور طرابيشي على مدونة إخوان الصفاء وعدم تعصبهم، وهو ما يفتقد لدى الإسماعيليين الذين اتسموا بانسداد أفق الخطاب وبتركيزهم على الدعوة والاستجابة في الوقت الذي كان إخوان الصفاء يخاطبون قارئ رسالتهم بقولهم: «واعلم أيها الأخ أنا لا نعادي علما من العلوم، ولا نتعصب على مذهب من المذاهب، ولا نهجر كتابا من كتب الحكماء والفلاسفة مما وضعوه وألفوه في فنون العلم، وما استخرجوه بعقولهم وتفحصهم من لطيف المعاني...، وبالجملة ينبغي لإخواننا أيدهم الله أن لا يعادوا علما من العلوم، أو يهجروا كتابا من الكتب، ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب، لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها، ويجمع العلوم جميعها...» هذه الاستراتيجية الانفتاحية هو ما يختم به الإخوان رسالتهم الجامعة بقولهم: «اعلم يا أخي وحذر من قبلك من المؤمنين، من معاداة العلوم الحكمية، والحمية والعصبية لطائفة من الطوائف أو معرفة من المعارف، مما عساهم يجهلون معناها إذا تعصبوا لما سواها.. ولا يبغضوا علما من العلوم الحقيقية فإن من بغض علما فقد جهله، وإذا جهله عاداه وزيفه ونفاه، فصار المرء إذا فعل ذلك عدوا للعلم الذي هو أخص صفاته، وهو المقوم لذاته»[٧٩]، وخلافا لمنطق الفرقة الناجية يسن الإخوان معيارا جديدا للنجاة والهلاك هو الإقرار بمبدأ الحوار والاعتراف بشرعية الاختلاف بحيث

لا تهلك سوى الفرقة التي تعتقد أنها هي وحدها الناجية، وهو ما عبروا عنه في تفاصيل يجرونها بين رجلين، أحدهما من أولياء الله وعباده الصالحين الذين نجاهم من نار جهنم، والآخر من الهالكين المعذبين فيها بألوان العذاب، قال الناجي للهالك: كيف أصبحت يا فلان؟ قال: أصبحت في نعمة من الله، ناصر الدين معاديا لأعداء الله محاربا لهم، قال الناجي: ومن أعداء الله هؤلاء؟ قال: كل من خالفني في مذهبي واعتقادي، قال وإن كان من أهل لا إله إلا الله؟ قال نعم، قال: إن ظفرت بهم ماذا تفعل بهم؟ قال أدعوهم إلى مذهبي واعتقادي ورأيي، قال: فإن لم يقبلوا منك؟ قال أقاتلهم واستحل دماءهم وأموالهم، وأسبي ذراريهم قال فإن لم تقدر عليهم ماذا تفعل؟ قال أدعو عليهم ليلا ونهارا وألعنهم في الصلاة، كل ذلك تقربا إلى الله تعالى، قال: فهل تعلم إذا دعوت عليهم ولعنتهم يصيبهم شيء؟ قال لا أدري ولكن إذا فعلت ما وصفت لك وجدت لقلبي راحة، ولنفسي لذة ولصدري شفاء، قال له الناجي: أتدري لم ذلك؟ قال: لا، ولكن قل أنت، قال لأنك مريض النفس معاقب الروح، محبوس في طبقة من طبقات جهنم، ثم قال الهالك: أخبرني أنت عن رأيك[٨٠] ومذهبك وحال نفسك كيف هي؟ قال: أما أنا فإني أرى أني أصبحت في نعمة من الله، راضيا بما قسم لي وقدر، لا أريد لأحد من الخلق سوءا، ولا أضمر لهم دغلا ولا أنوي لهم شرا، نفسي في راحة وقلبي في فسحة، والخلق من جهتي في أمان، أسلمت لربي مذهبي، وديني دين إبراهيم عليه السلام، أقول كما قال: فمن تبعني فإنه مني ومن عصاني فإنك غفور رحيم»[٨١]. وبناء عليه يستخلص الدكتور طرابيشي بأن هذه الاستراتيجية الانفتاحية لإخوان الصفاء تضعهم خارج الشرنقة المذهبية، كما تحدد لرسائلهم طابعا يتمثل بالبعد الموسوعي فما يقدمونه يعتبر دائرة معارف حقيقية تشمل جميع العلوم والفنون المعرفية المتاحة[٨٢].

تسييس الجابري لإخوان الصفاء:

بعد أن حشر الجابري «إخوان الصفاء» في الخانة الإسماعيلية استخلص القول قاطعا بأنهم كانوا يشكلون حركة سرية ثورية في قوله: «إما أن تكون رسائل إخوان الصفاء تخدم بشكل مباشر الدعوة الدينية والأهداف السياسية والوسائل التنظيمية لحركة سرية ثورية تستهدف الإطاحة بالدولة العباسية وإقامة دولة الشيعة الإسماعيلية». أما الأدلة على هذا المدعى الذي يطلقه ناقد العقل العربي بمنتهى الوثوقية فتنحصر بدليلين: أولهما أن تاريخ كتابتها يرجع إلى حوالي منتصف القرن الثالث للهجرة، وأن بعض الأئمة

الإسماعيليين هم الذين كتبوها بأنفسهم» أو كلفوا بذلك بعض دعاتهم وإيديولوجييهم» وثانيهما أن الإخوان قد محوروا رسائلهم حول موضوع واحد هو النفس» وهذا لم يكن عملا بريئا، بل كان لهدف إيديولوجي هو امتلاك نفوس الناس، خاصة الشباب، وهذا العمل هو حسب الجابري[٨٣] «إنه الاستغلال الإيديولوجي للعلم والفلسفة في أوضح صوت» كما يفتح الجابري هامشا هنا ليقول: «إن المتصفح لرسائل إخوان الصفاء ليعجب من ذكاء هؤلاء «الإخوان» ذكاء لا يخلو من خبث لقد عملوا على استغلال العلم والفلسفة السائدين في عصرهم من دون تخير لأي مذهب مظهرين تسامحا فكريا لا مثيل له، هدفهم استقطاب الأتباع من جميع الملل والنحل والجنسيات وبكيفية خاصة من المستاءين من الوضعية كيفما كانوا ومن أي جهة كانوا»[٨٤].

وأول منزلق يسجله الدكتور طرابيشي على هذه التهم الجابرية، هو أنه في الوقت الذي يتقهقر فيه بتاريخ الرسائل الإخوانية قرنا ونصف قرن إلى الوراء ليموضعه في عصر المأمون، فإنه يقفز بوظيفتها الإيديولوجية قرنا ونصف قرن إلى الأمام وليموضعه في زمن استيلاء الحسن الصباح على قلعة ألموت[٨٥]، وهو ما يجعل هذه المغالطة الزمنية لدى ناقد العقل العربي تكتسي صفة الغلو مقرونة بتأويل إسقاطي للوظيفة الإيديولوجية للرسائل الإخوانية لا تستقيم له مصداقية إلا بالارتحال من زمن إلى زمن، بل من جغرافية إلى جغرافية يتوهم العصر البويهي سلجوقيا، ويتوهم مركز الانفتاح الثقافي الذي كانته البصرة أو بغداد في قرن النزعة الإنسانية الإسلامية قلعة ألموتية.... ولا يستند هذا الخلط بين الأزمنة والأمكنة إلى دليل عند ناقد العقل العربي سوى كون الإخوان قد محوروا رسائلهم حول علم النفس بهدف التجنيد التخديري للأتباع والحال أنه ليس صحيحا، أولا أن الإخوان محوروا رسائلهم حول علم النفس، حصرا فهم لم يخصوه إلا بعشر رسائل من رسائلهم الإحدى والخمسين، بينما خصوا علوم الرياضيات بست رسائل، وعلوم المنطق بخمس، وعلوم الطبيعة بعشر، ثم حتى لو صح ثانيا أن الإخوان قد محوروا رسائلهم حول علم النفس لما كانوا أثبتوا بذلك سوى انتماءهم إلى الأفلاطونية المحدثة التي فرضت عليهم نفسها فرضا آسرا، من خلال كتاب أثولوجيا المنحول على أرسطو... كما أن الإخوان جعلوا خلاص النفس بيدها إما عن طريق الدين إن كانت مريضة، وإما عن طريق الفلسفة إذا كانت صحيحة وخلاصها في الحالين ليس له إلا سبيل واحد، أن تكون آمرة للجسد، لا أن تكون مؤتمرة به[٨٦]، وعلى بعد الشقة ما بين النظرتين الإخوانية والإسماعيلية في خلاص النفس وسعادتها، فإنهما كلتيهما لا تمتان بصلة إلى

السيكولوجيا الألموتية القائمة على التضحية الفدائية بالنفس وعلى التنفيذ الآلي للفعل الانتحاري[٨٧].

هل الماثلة منهج عرفاني حقا؟

عمل الدكتور طرابيشي على صياغة هذا الاستفهام المشحون بعلامات التعجب من إجابات الدكتور الجابري التي جعلت من الماثلة منهجا للعقل العرفاني المؤدي إلى استقالة العقل، ودليله في هذه الدعوى الجزافية هو أن أرسطو فيلسوف العقل الذي يضع الجابري سلطته فوق سلطة العقل نفسه سبق أن أكد أن الفيثاغوريين رواد العرفان في الفلسفة اليونانية يعتمدون الماثلة منهجا لهم[٨٨] وهو ما يحظى بتعليق طرابيشي القائل أول ما سنلاحظه أن أرسطو لا ينتقدهم، في كل مرة ينتقد فيها مذاهبهم، إلا في سياق الإقرار بدورهم في إنشاء علم الرياضيات...، وبحكم تضلعهم في هذا العلم فقد ارتأوا أن مبادئ الرياضيات هي مبادئ الموجودات قاطبة...» والحال أن هذا الوجه الرياضي لقدامى الفيثاغوريين هو ما يتقصد ناقد العقل العربي تمويهه وحجبه بتصويره إياهم، من خلال النص الذي يبتسره عن ذويهم، بل إن نص دوهيم مبتور بترا فظا عن سياقه في نص الجابري لا نطاقه بعكس منطوقه، فدوهيم في الواقع، قد ساق ما ساقه من كلام أرسطو عن الفيثاغوريين لا في معرض التنديد بعرفانيتهم ولا عقلانيتهم، بل بالعكس في معرض التنويه بتجليتهم التاريخية في إرساء الأسس الأولى للفلكيات النظرية[٨٩] وما ينم عن سبق الإصرار والترصد في توظيف الجابري هذا هو الإجابة عن السؤال الإنكاري الذي صاغه طرابيشي في وقوله: «لماذا لم يرجع ناقد العقل العربي إلى أرسطو مباشرة وآثر أن يورد رأيه المزعوم في «منهج الفيثاغوريين نقلا عن «دوهيم»؟ وتفسير ذلك في منتهى البساطة، فالمطلوب الأول لناقد العقل العربي كان التحري عن دليل أرسطي يبني عليه حكمه بـ «الفثغرة» وبالتالي بـ «العرفنة»، على منهج المماثلة، والحال أنه لو رجع إلى أرسطو، لا إلى دوهيم، لما وجد لديه مطلوبه؛ إذ إن الإشارة على اعتماد الفيثاغوريين لمنهج المماثلة ترد لا في نص أرسطو نفسه، بل فقط في ترجمة دوهيم له، لسنا ندري كيف وقع العلامة الكبير في ما وقع فيه من غلط في الترجمة، ذلك أن النص على وجازته ينطوي في ترجمة دوهيم على غلطين، فلا الاعتقاد المنسوب إلى الفيثاغوريين هو اعتقادهم ولا المنهج المعتمد عليه في وضع هذا الاعتقاد موضع التطبيق هو منهج المماثلة[٩٠]. كما أن «دوهيم» نفسه لا يورد ما يورد من أقوال أرسطو في كتابه الضائع عن مذاهب الفيثاغوريين إلا

منسوبة إلى سنبليقوس في شرحه لكتاب أرسطو في السماء، ومجرد الكشف عن هوية سنبليقوس يكفي للكشف عن تناقض جديد من التناقضات الكثيرة مع الذات التي عودنا ناقد العقل العربي على إيقاع نفسه فيها من جراء الاعتماد على مصادر من يد ثانية، وعلى مقتضيات شاردة ومبتورة بترا حادا على أسبقيتها...فسنبليقيوس ذاك ليس أحدا آخر سوى عميد فلاسفة حران وأحد الأفلاطونيين المحدثين السبعة الذين اضطروا للجوء إلى بلاط كسرى بعد صدور المرسوم اليوستنياني بحظر تدريس الفلسفة في أثينا، ولو صدقت القصة الجابرية عن وباء العقل المستقيل الذي انداحت موجته من حران لكان ينبغي لسنبليقيوس أن يكون مواطئا لا ناقدا للفتاغوريين، وأن يحتل موقعه وإياهم خارج جنة العقل البرهاني وفي جحيم اللاعقل العرفاني، وفي الحالتين جميعا ما كان ناقد العقل العربي ليبيح لنفسه أن يستشهد به وهو يحسب أنه إنما بأرسطو يستشهد[٩١]، كما أن جعل أرسطو عدوا للمماثلة ليس صحيحا فلئن يكن أرسطو قد اشتهر عنه بأنه مخترع القياس الجامع، فليس يغيب عنا أنه هو أيضا مخترع، أو على الأقل صائغ مفهوم المماثلة[٩٢]. أما النموذج العيني الذي اعتقده في هذه الصياغة فقد وجد لدى الفيتاغوريين فهؤلاء المؤسسون المبتكرون للرياضيات اليونانية هم الذين قدموا النموذج الأتم للمماثلة، ولئن طبق أرسطو على هذا النحو في مجال العدالة القضائية منهج المماثلة الرياضية فقد طبق بالمقابل، في مجال العلم البيولوجي، منهج المماثلة البنيوية والوظيفية[٩٣]، ويذهب الدكتور طرابيشي إلى أن الجابري لم يكتف بتزييف موقف أرسطو من المماثلة بل تعدى ذلك إلى تأكيد خصومة النظرية المنطقية الحديثة للمماثلة بوصفها منهجا عرفانيا، وذلك اعتمادا على آراء «موريس دورول» و«تشاييم بيرلمان» و«روبير بلانشيه». والتي يبدي طرابيشي شكه في اطلاع الجابري على كتب هؤلاء مباشرة، ليتحول هذا الشك إلى يقين عندما يبرز تزييف الجابري لموقف هؤلاء الدارسين الثلاثة من المماثلة لقلبه من الإيجابية إلى السلبية، وأول استدلال يسوقه على هذا التزييف ما استشهد به الجابري من كتاب دورول: «الاستدلال بالمماثلة» وهو شاهد لاوجود له في كتاب دورول لا بحرفه ولا بمنطوقه ولا بموقعه في الصفحة التي يحددها الجابري، والسر في ذلك أن الجابري لم يرجع إلى دورول إنما إلى ذلك المعجم الذي وضعه «بول فوكييه» برسم الطلبة ككما أعطاه مدلولا معاكسا تماما لمدلوله الأصلي لدى «دورول» الذي كتب كتابه بهدف رد الاعتبار لمنهج المماثلة أما فيما يخص «بيرلمان» فخلافا لما ينسبه إليه الجابري من موقف استهزائي

من المماثلة، كان من بين الدارسين المحدثين أكثرهم ابتكارا في رد الاعتبار المعرفي إليها، وذلك بانتصاره للمنهج التماثلي[٩٤].

أما في ما يخص بلانشيه فإننا نجد الجابري يركب فقراته بخلاف منطوقها؛ كما يتدخل على نص بلانشيه ليلاحظ أن المماثلة لم تكن لها مشروعية في نظر أرسطو، ويصل طرابيشي إلى استفسار استخلاصي قائلا: «ما القاسم المشترك بين الدارسين الثلاثة: دورول وبيرلمان وبلانشيه؟ وجوابه هو أنه إن يكن من قاسم مشترك يجمع بين الدارسين الثلاثة في مواقفهم من المماثلة مفهوما ومنهجا فهو قابل لأن يحد، سلبا أو إيجابا، رد الاعتبار إلى المماثلة كمنهج للاستدلال، وإن مع قدر من الاختلاف فيما بينهم في تقدير مدى خصوبة هذا المنهج طبقا لأنواع المماثلة وتبعا للحقول التي يتم تطبيقها فيه[٩٥].

وحتى يستدل الدكتور طرابيشي على علمية المماثلة وتفنيد الرأي الجابري الذي جعلها مضادة للعلم عمد إلى إبراز دورها المعاصر في حركة العلوم، إلى حد أمكن معه لمؤرخ معاصر لمسارها التاريخي أن يقول: «إن المماثلة هي الابستمية النوعية لعصر النهضة (فيليبر سكرتيان: المماثلة (Lanalogie) وهذا ما كان لاحظه أيضا ميشيل فوكو[٩٦]، كما قدم لنا كبلر (١٥٧١-١٦٣٠) كبير فلكيي مطلع القرن السابع عشر نموذجا مبكرا عن انفتاح العلم الحديث على المماثلة مفهوما ومنهجا، وفي عصر الأنوار لم يكن كوندياك (١٧١٤-١٧٨٠)، أقل حماسة للمماثلة من كبلر، كما أن الفيزياء الحديثة لجأت إلى المماثلة على نطاق واسع لتخلق بواسطتها لغة العلم الجديد، بعد أن حققت كشوفها الكبرى في القرن التاسع عشر[٩٧]. وقد عرفت المماثلة ساعة مجدها الحقيقية مع شرودنغر (١٨٨٧-١٩٦١) وبروغلي مخترعي الميكانيكا التموجية التي أدت بدورها إلى ولادة الفيزياء الكوانتية، وقد اضطر فيلسوف علمي مثل «ماريوبونجة» لا يكن ودا كبيرا للمماثلة إلى الاعتراف بأنه لولا الاستدلال بالمماثلة لما كانت الميكانيكا التموجية رأت النور قط[٩٨]، كما قدم الدكتور طرابيشي شهادات لعلماء معاصرين من تخصصات مختلفة، تؤكد على علمية المماثلة ودورها المنهجي في التطور المعرفي إلى أن يصل إلى أن المماثلة ظلت هي المكبوت اللاشعوري في الموروث المنطقي منذ أرسطو إلى منتصف القرن العشرين، كما أن الفكر الفلسفي والمنطقي كان سيصاب بصدمة نرجسية فيما لو اكتشف أن ما يدعيه لنفسه من معرفة بحقائق الأشياء لا يعدو أن يكون معرفة لا بالأشياء نفسها، بل بمماثلاتها... ورغم العداء المعلن الذي يناصبها إياه ناقد العقل العربي، فإنه لا يستطيع هو نفسه

الاستغناء عن اللجوء إليها متى دعت الحاجة، أفليس هو من افتتح الفصل الخامس من تكوين العقل العربي، الذي عنونه، ب «التشريع للمشرع» بالقول إن الفقه هو للحضارة العربية الإسلامية ما الفلسفة للحضارة اليونانية، وما العلم والتقنية للحضارة الأوربية الحديثة، فإن لم تكن هذه مماثلة ومماثلة متعددة الحدود، فماذا تكون؟[٩٩].

نظرات سريعة في نقد النقد:

إن ما يعطي لمشروع الدكتور جورج طرابيشي في نقده النقدي هذا قيمته العلمية، هو أنه ليس نقدا فكريا يتتبع وجهات النظر الجابرية، بل هو تتبع منهجي معرفي صرف يكشف عن رزم من التحريفات النصية والنقول المزيفة التي يقترفها الجابري، وهو ما أعطى للقراءة النقدية الطرابيشية صفة الفحص والتقويم المنهجي والابستمولوجي الكاشف عن الهواجس الإيديولوجية القبلية للجابري المندسة خلف أقنعة ابستمولوجية مهترئة، ظلت طوال السنين الماضية قناعات صارمة منزهة عن التشكيك والنقد، وبذلك يكون مشروع الدكتور طرابيشي هذا النقد نقدي قد أسدى للباحث في الثقافة الإسلامية خدمة جليلة وحررته من الأحكام السلفية المندسة في الخطاب الابستمولوجي الحداثوي، كما أنها أظهرت صفة الباحث المحقق المدقق والمقارن للدكتور طرابيشي، ولو أن صفات التحقيق والتدقيق هذه كانت ترتخي في بعض المنعطفات ليس لفرط العياء ولكن لحنين إيديولوجي كان يضغط على صاحبنا من حين لآخر، مع أنه سبق له أن مارس نقدا ذاتيا إزاء توسلاته الإيديولوجية الماضية في قراءة التراث العربي الإسلامي[١٠٠]، فإذا كان حسين مروة قد عمل في مشروعه على البحث عن النزعات المادية في التراث العربي الإسلامي، كما عمل الجابري على العزل الجغرافي والقومي بين الدخيل المتهرمس والذات العقلانية النقية، فإن طرابيشي فضلا عن تحقيقاته العلمية، قد عمل جاهدا على علمنة التراث الفكري والفلسفي العرفاني في التاريخ الإسلامي ضدا على المشروع الجابري القاضي بإلغاء التراث العرفاني من دائرة الفكر الإسلامي العقلاني، والسؤال المركزي الذي يطرح نفسه أمام هذه المشاريع يتمثل في تشخيص الإشكال قبل الخوض فيه، وهو ما طرحه حقا الدكتور طرابيشي في خاتمته المؤقتة بقوله: «لماذا وكيف استقال العقل في الثقافة العربية الإسلامية؟ وهو ما ينم عن وجود اتفاق جوهري بين الدكتورين طرابيشي والجابري مفاده أن العقل قد استقال حقا في الثقافة العربية الإسلامية، وما بقي في دائرة الاختلاف والتساؤل يتلخص في: لماذا؟ وكيف؟ فالدكتور الجابري يذهب إلى أن العناصر

المشرقية الدخيلة هي السبب في أفول العقلانية من الثقافة الإسلامية، في حين يذهب الدكتور طرابيشي إلى أن «مأساة أفول العقلانية العربية الإسلامية هي مأساة داخلية»[١٠١]. وهو ما وعد الإجابة عنه في المجلد الخامس والأخير من «نقد نقد العقل العربي»، وإذا جازلنا التعليق على ذلك في هذه النظرات السريعة فإنه يمكن القول إن القراءات الجابرية والطرابيشية تعمد في نقدها إلى إلغاء المنطلقات الكبرى لهذه الثقافة الإسلامية، وهي القرآن الكريم والسنة المطهرة وهي مصادر في منابعها وبنائها وتجلياتها عرفانية وروحانية، كما أن العقل في الإسلام ينطلق من منطلقات وثوابت روحانية مما يقف دليلا على أن المنظورين الجابري والطرابيشي في قراءة التراث يعتبر غربيا حتى لا نقول مسيحيا، لأن الفلاسفة والمفكرين المسيحيين لا يقلون براعة عن توظيف العقلانية في الدفاع عن الروحانية المسيحية، كما أن هذه الروحانية المسيحية لا تعتبر معيقا أو مانعا للإبداع العقلاني والتطور المدني، عكس ما كانت تروجه الأقلام المضادة للمسيحية الكاثوليكية في إسبانيا[١٠٢] ومما أثار ردودا عليها من ذلك ما عبر عنه «صمويل بنتام» في مقدمته لدون كيخوته في قوله: «لقد حدث الكثير من سوء الفهم في الماضي حول سمة النهضة الإسبانية وكان مرد ذلك إلى سعي المؤرخين الأدبيين الوطنيين والمتحاملين وغير المؤهلين على الأغلب لجعل الحقائق متطابقة مع النظرة المتبناة مسبقا. فإسبانيا الكاثوليكية كما قيل لنا، وقفت ضد النهضة وأعاقتها بمحاكم التفتيش والمراقبة التي قمعت كل حياة ثقافية ونشاط إبداعي بينما يكفي إيراد الأسماء وحدها للتدليل على أنها كانت الحقبة الأكثر غنى في تاريخ إسبانيا كله[١٠٣].

وهو ما عبر عنه في الزمن المعاصر «يورغان هابرماس»، ذلك أنه حينما كان في طريقه إلى الراهب «بنديكت السادس عشر» (قبل أن يصبح بابا)، من أجل نقاش فكري بينهما، تساءل في نفسه مستهزئا: ماذا عسى هذا الراهب أن يقول لي أنا المتخصص في الفلسفة، لكن مفاجأته كانت حينما جلس إلى البابا الحالي الذي اعتصر آليات تفكيره، ما أدهش هابرماس وجعله يراجع كثيرا من خلاصاته الجاهزة، الصادرة في حق رجال الدين.

فالإشكال العقلاني في الفلسفة الإسلامية والمسيحية لا يوجد خارج العرفان أو في مواجهته، بل يوجد داخله، أي بمدى ملاءمته للاستدلال على القيم العرفانية أو عدم ملاءمته على ذلك، ومن ثم محاربته وتبديعه وتكفيره، كما هو الحال لدى السلفيين التاريخيين والمعاصرين لدى أهل السنة والجماعة، والإخباريين لدى الشيعة الإمامية، وهو

ما تتبعه الدكتور فؤاد إبراهيم في دراسته عن الفقيه والدولة في قوله: «إن الشيعة واجهوا في مرحلة مبكرة انسدادات فقهية جد خطيرة مع بروز حاجات جديدة ومسائل مستحدثة لم يكن بالإمكان الركون في تسويتها إلى متون الأحاديث... وبدأت بوادر ظهور هذا الخط من خلال الأبحاث الجزئية التي قام بها العماني وابن الجنيد في القرن الرابع الهجري في سياق محاولة إخضاع كتلة النصوص الشيعية للمعايير العقلية والتي ستجد صداها وتأثيرها عند الجيل اللاحق، (المفيد والمرتضى والطوسي)، وقد كان ابن الجنيد الإسكافي (ت ٣٧٨) أول فقيه شيعي يأخذ بالمعايير العقلية، وقد تتابع[١٠٤] هذا الخط بهجوم المفيد والمرتضى والطوسي على المتلبسين بالأخبار دون الأصول العقلية، «وستكتب على يد الطوسي مرحلة جديدة تزود العقل بزخم كبير وشرعية مستمدة من شرعية النص ذاته، بما يمهد الأجواء الشيعية العامة على تقبل تغييرات فقهية جد هامة، تجمع بين فعالية عنصرين متجاذبين، عقل تأويلي/تحرري/ رصيد وإيمان نقلي/ متشدد/ صلب، يسيران في خط مشترك... حيث تكتسي العقل والنهوض به قدسية توازي في فعاليته قدسية النقل.»[١٠٥]

هكذا كان التوظيف العقلي في الفقه وفي علم الكلام أيضا، كما واجه الأحناف والشافعية هجوما سلفيا لاعتمادهم طرائق العقل في المباحث الفقهية عند أهل السنة والجماعة، كما أن العقل في القرآن والسنة لا يعارضه العرفان إنما يعارضه الجهل[١٠٦].

وما يثير الاستفهام حقا هو أنه في الوقت الذي يبين الدكتور طرابيشي النزوع الاستشراقي لدى الجابري في استنساخه الأحكام الاستشراقية في نقده العقل العربي يعمد هو إلى نزوع استغرابي يعمل على علمنة وتغريب مفهوم العقل عند مفكري الإسلام وتياراتهم التي هرمسها الجابري، ومن الأمثلة على ذلك في قوله: «فتصور إخوان الصفاء لآلية المعرفة ولمصادرها وضعي خالص، أو يكاد يكون كذلك، فهو تصور وضعي محض عندما يحددون مصادر المعرفة بثلاثة... إما بإحدى القوى الحساسة... القوى العقلية التي هي الفكرة والروية والتمييز والفهم والوهم الصادق والنهي الصافي، وإما بطريقة البرهان الضروري... التي هي طريق الاستدلال، وليس للإنسان طريق إلى المعلومات غير هذه» وهو تصور وضعي محض[١٠٧].

لكن الدكتور طرابيشي حينما أحس بالتذبذب في قطعيته هذه بوضعية إخوان الصفاء أضاف معلقا بمزيد من التذبذب «وحتى عندما يتراجع إخوان الصفاء بعض التراجع عن

هذا التصور الوضعي المحض للآلية المعرفية، ويضيفون إلى مصادره الطبيعية الثلاثة رابعا من طبيعة «لدنية» إن جاز التعبير، يتمثل بالوحي والإلهام، فإنهم يجعلون مرتبته فوق العقل الغريزي، ولكن دون العقل المكتسب[١٠٨]. والظاهر أن نزعة العلمنة والتغريب المنهجي الحداثي قد بلغت حدا معمقا عند صاحبنا، إذ لم تتوقف هذه العلمنة الطرابيشية على قراءته للتراث الإسلامي، بل تعدته إلى غيرها، ومنها ما قدمه في قراءته للفلاحة النبطية ولصاحبها قوثامي، الذي اجتهد في فصله عن الدين وذلك عبر ليٍّ أعناق نصوص من كتاب الفلاحة النبطية في قوله: «ولكن نصا يتيما آخر في الفلاحة النبطية يجعلنا نميل إلى الاعتقاد بأن مؤلفه آثر أن يسكت فلسفيا وينطق دينيا من باب التقية؛ بل لابد أن موقفه من الدين بصورة عامة كان ذرائعيا أكثر منه إيمانيا، فقد كان يعي في زمن لم يكن فيه علم الاجتماع الديني قدر رأى النور بعد أن وظيفة الدين ليست دينية خالصة بل هي أيضا وظيفة إيديولوجية، فمن موقعه الطبقي كمالك أرض ورب ضيعة كان يدرك أن الدين هو أداة تحكم إيديولوجي من الأعلى بالأدنى»[١٠٩]. هذه قراءة ماركسية طبقية للدين، يبدو أن الحنين الماركسي قد شده مع أنه كان قد مارس نقدا ذاتيا في تبنيه الماركسي في مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، وعملية لي أعناق النصوص هذه عند طرابيشي قد اشتملت أيضا قراءاته لرسائل إخوان الصفاء، ففي الوقت الذي نجده يكشف عدم اطلاع الجابري على رسائل إخوان الصفاء، ومجرد ترديده آراء الإسماعيليين القدماء والمحدثين فضلا عن رأي المستشرقين، فإنه– طرابيشي– يعمد إلى تسطيح قراءته للنصوص الإخوانية، عبر ممارسته لعملية الحجب التي تمنحه فرصة التأويل، لتقديم المعنى الذي يريده وتغيير المعاني التي لا تخدمه من داخل رسائل إخوان الصفاء ذاتها، بل إن منهج البحث والتدقيق الذي أبان عنه طرابيشي في عدة عناصر يكاد يخفيه في بعض تعليقاته التي تتسم بالعمومية والسطحية البعيدين عن منطق الدراسة التحليلية مثل قوله: «إن الأحناف تعالوا في الصراع السياسي بين السنة والشيعة، فمن يكونون إذن؟ هل هم محايدون؟ لا سنة ولا شيعة، وكيف يمكن القول: إن الصراع بين الشيعة والسنة يعتبر صراعا سياسيا؟»[١١٠] ويبدو أن ذلك النفس المعمق في البحث عند طرابيشي سرعان ما يزول حينما يريد تبني قناعة العامة، من ذلك قوله بأن السنة كفرقة تكونت عمليا بدءا منذ مقتل عثمان والشيعة بدءا بمقتل الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه ، وهي معطيات لا يحتاج الباحث المبتدئ إلى كثير جهد لتفنيدها.

الهوامش

(١) وهو ما عبر عنه الدكتور نور الدين افاية في نقاش لي معه بكلية الاداب بالرباط سنة ١٩٩٦.

(٢) نقد نقد العقل العربي، العقل المستقيل في الإسلام لجورج طرابيشي، دار الساقي، ط ١، سنة ٢٠٠٤، ص: ٩.

(٣) العقل المستقيل في الإسلام، طرابيشي، ص: ١١-١٢.

(٤) نفسه، ص: ١٥-١٦.

(٥) نفسه، ص: ١٦-١٧.

(٦) نفسه، ص: ١٧-١٨.

(٧) نفسه، ص: ١٩.

(٨) بين هيغل ذلك في كتابه: «الدروس في تاريخ الفلسفة»

(٩) العقل المستقيل في الإسلام، (م س)، ص: ٢٢.

(١٠) أثار ذلك في كتابه «محاولة في ميتافيزيقيا أرسطو» الصادر سنة ١٨٤٦.

(١١) العقل المستقيل في الإسلام، ص: ٢٧.

(١٢) نفسه، ص: ٢٨.

(١٣) نفسه، ص: ٢٩-٣٠-٣١.

(١٤) نفسه، ص: ٣١-٣٢.

(١٥) العقل المستقيل في الإسلام؟ طرابيشي، ص: ٣٧٠.

(١٦) نفسه، ص: ٤٣-٤٤.

(١٧) نفسه، ص: ٤٨-٤٩-٥٠.

(١٨) نفسه، ص: ٥١.

(١٩) نفسه، ص: ٥٣-٥٤.

(٢٠) العقل المستقيل في الإسلام، (م س)، ص: ٥٩.

(٢١) نفسه، ص: ٦٣-٦٥.

(٢٢) نفسه، ص: ٧٤-٧٥.

(٢٣) نفسه، ص: ٧٦.

(٢٤) نفسه، ص: ٩٤-٩٥ ويعد الدكتور طرابيشي بأنه سيعود في جزئه الخامس لمسألة البرهان والبيان والعرفان بتفصيل.

(٢٥) العقل المستقيل في الإسلام، (م س)، ، ص: ٩٥-١٠٢-١٠٣.

(٢٦) نفسه، ص: ١٣٩-١٤٠.

(٢٧) نفسه، ص: ١٠٧.

(٢٨) نفسه، ص: ١٠٩-١١١.

(٢٩) نفسه، ص: ١٢٤-١٢٥-١٢٦-١٢٧-١٣١.

(٣٠) نفسه، ص: ١٣٩-١٤٠.

(٣١) العقل المستقيل في الإسلام؟ ص: ١٤١-١٤٢-١٤٣.

(٣٢) رسائل الكندي الفلسفية (ص ١٢٢-١٢٣) شرح السماع الطبيعي لابن ماجة، ص: ١٥٧- الحيوان للجاحظ (ج ١، ص: ٢١٢) أصول الدين لعبد القادر البغدادي ص، ٣٤-٣٥، الفوز الأصغر، لمسكويه (ص

١١٨-١٢١).

(٣٣) العقل المستقبل في الإسلام؟ ص: ١٤٩-١٥٠-١٥١.

(٣٤) لا ندري كيف اعتبر الجابري أن الشيعة تأخذ بهذا الحديث الذي تعتبر أن أبا هريرة أخذه من الأحاديث اليهودية المزيفة وبهذا شنت هجوما عنيفا مثلما نجد ذلك في كتاب «أبي هريرة» لعبد الحسين شرف الدين.

(٣٥) العقل المستقبل في الإسلام؟ ص: ١٥٣-١٥٥.

(٣٦) نفسه، ص: ١٦٤-١٦٥.

(٣٧) نفسه، ص: ١٦٦-١٦٨-١٦٩-١٧٠.

(٣٨) نفسه، ص: ١٧٩.

(٣٩) نفسه، ص: ١٨٠-١٨١-١٨٢.

(٤٠) نفسه، ص: ١٨٤-١٨٥.

(٤١) العقل المستقبل في الإسلام، (م س)، ص: ١٩٤-١٩٥-١٩٦.

(٤٢) نفسه، ص: ١٩٩-٢٠٠.

(٤٣) نفسه، ص: ٢١٦-٢١٩-٢٢١.

(٤٤) نفسه، ص: ٢٤٠.

(٤٥) نفسه، ص: ٢٤٥-٢٤٦.

(٤٦) العقل المستقبل في الإسلام، (م س)، ص: ٢٥١-٢٥٢-٢٥٤-٢٥٥.

(٤٧) نفسه، ص: ٢٥٩.

(٤٨) نفسه، ص: ٢٦١.

(٤٩) نفسه، ص: ٢٦٥-٢٦٦-٢٦٧.

(٥٠) نفسه، ص: ٢٦٨.

(٥١) نفسه، ص: ٢٧٢-٢٧٣-٢٧٥-٢٧٦.

(٥٢) العقل المستقبل في الإسلام، (م س)، ص: ٢٧٨.

(٥٣) نفسه، ص: ٢٧٨.

(٥٤) نفسه، ص: ٢٨١.

(٥٥) سورة الآية

(٥٦) نفسه، ص: ٢٨٤.

(٥٧) نفسه، ص: ٢٨٥-٢٨٦.

(٥٨) نفسه، ص: ٢٨٨-٢٨٩.

(٥٩) العقل المستقبل في الإسلام، (م س)، ص: ٢٩٠-٢٩١.

(٦٠) نفسه، ص: ٢٩٢.

(٦١) نفسه، ص: ٢٩٥-٢٩٦.

(٦٢) نفسه، ص: ٣٠١-٣٠٢.

(٦٣) العقل المستقبل في الإسلام، (م س)، ص: ٣٠٢.

(٦٤) نفسه، ص: ٣٠٨-٣٠٩.

(٦٥) نفسه، ص: ٣١١-٣١٢-٣١٣-٣١٤-٣١٥.

(٦٦) نفسه، ص: ٣١٨-٣١٩.

(٦٧) نفسه، ص: ٣٢٠.
(٦٨) نفسه، ص: ٣٢٢.
(٦٩) نفسه.
(٧٠) نفسه، ص: ٣٢٣-٣٢٤.
(٧١) نفسه، ص: ٣٢٦-٣٢٧.
(٧٢) نفسه، ص: ٣٣٠.
(٧٣) نفسه، ص: ٣٣٦-٣٣٧.
(٧٤) العقل المستقيل في الإسلام، (م س)، ص: ٣٤٠.
(٧٥) نفسه، ص: ٣٤١.
(٧٦) نفسه، ص: ٣٤٥.
(٧٧) نفسه، ص: ٣٥٢-٣٥٣.
(٧٨) نفسه، ص: ٣٥٤.
(٧٩) نفسه، ص: ٣٥٩-٣٦٠.
(٨٠) العقل المستقيل في الإسلام، (م س)، ص: ٣٦٢-٣٦٣.
(٨١) نفسه، ص: ٣٧٠-٣٧١.
(٨٢) نفسه، ص: ٣٦٤-٣٦٥.
(٨٣) نفسه، ص: ٣٦٧.
(٨٤) نفسه، ص: ٣٦٨.
(٨٥) العقل المستقيل في الإسلام، (م س)، ص: ٣٧٠-٣٧١.
(٨٦) نفسه، ص: ٣٧٣.
(٨٧) نفسه، ص: ٣٧٤.
(٨٨) نفسه، ص: ٣٨٧-٣٨٨.
(٨٩) نفسه، ص: ٣٨٩-٣٩٠.
(٩٠) العقل المستقيل في الإسلام، (م س)، ص: ٣٩١-٣٩٢.
(٩١) نفسه، ص: ٣٩٦.
(٩٢) نفسه، ص: ٣٩٦-٣٩٧.
(٩٣) نفسه، ص: ٤٠٠-٤٠٢.
(٩٤) العقل المستقيل في الإسلام، (م س)، ص: ٤٠٨.
(٩٥) نفسه، ص: ٤١٦-٤١٧.
(٩٦) نفسه، ص: ٤١٧.
(٩٧) نفسه، ص: ٤١٨.
(٩٨) نفسه، ص: ٤١٩.
(٩٩) نفسه، ص: ٤٢٢-٤٢٣.
(١٠٠) مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، للدكتور جورج طرابيشي، دار الساقي، لندن..
(١٠١) العقل المستقيل في الإسلام؟ ص: ٤٢٤.
(١٠٢) مثال ذلك ما عبر عنه المترجم الفرنسي دولونيه، دون كيخوته لثربانتس، ترجمة عبد الرحمن بدوي دار المدى للثقافة والنشر، ابو ظبي، ط ١، سنة ١٩٩٨، الجزء الثاني، ص: ٥٩٢.

(١٠٣) ديوان كيخوته لثربانتس، ج ١، ص: ٣٣٢.

(١٠٤) الفقيه والدولة، الفكر السياسي الشيعي، فؤاد إبراهيم، دار الكنوز الأدبية، ط ١، سنة ١٩٩٨، بيروت، ص: ١١.

(١٠٥) نفسه، ص: ١٩.

(١٠٦) جنود العقل والجهل، للإمام الخميني، تعريب العلامة أحمد الفهري، منشورات الأعلمي، بيروت، ط ١، سنة ٢٠٠١.

(١٠٧) العقل المستقيل في الإسلام؟ ص: ٣٣٦-٣٣٧.

(١٠٨) نفسه، ص: ٣٣٨.

(١٠٩) نفسه، ص: ٢٤٤.

(١١٠) نفسه، ص: ٣٢٠.