

الفصل الثالث

حسن حنفي وإعادة بناء علوم الحكمة في « من النقل إلى الإبداع »⁽¹⁾

تمهيد

يعتبر حسن حنفي بحق مفكرًا مصريًا من طراز فريد، فهو مهموم بالتراث إلى أقصى حد، ومهموم بمشكلات الواقع إلى أقصى حد! وبين الانشغال بتحليل التراث الإسلامي القديم والانشغال بقضايا الواقع المعاصر وقع حسن حنفي في إشكالية يعبر عنها التساؤل التالي: كيف يمكن حل مشكلات الواقع المعاصر الفكرية لدى من لا هم له إلا تحليل قضايا وإشكاليات تراثية؟!

لقد كتب حسن حنفي من قبل «التراث والتجديد» و«من العقيدة إلى الثورة» في عدة مجلدات؛ في الأول وضع التنظير لمشروعه الفكري، وفي الثاني بدأ محاولة لتطبيق رؤاه النظرية من خلال الغوص في مشكلات وقضايا تتعلق بالعقيدة الإسلامية بغرض تثويرها! فبدأ الأمر للكثيرين أنه «لا عقيدة»

(1) بقلم: د. مصطفى النشار، أستاذ الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة.

و«لا ثورة» وإنما غرق د. حسن في التراث ولم ينجح لا في تثويره ولا في استجلاء صورة العقيدة الصحيحة. بل ربما زادها غموضاً وألغازاً.

هكذا الحال في «من النقل إلى الإبداع»؛ ففيه يحاول إعادة بناء علوم الحكمة. كما حاول في «من العقيدة إلى الثورة» إعادة بناء علوم أصول الدين. والحقيقة أنه رغم الجهد الخارق في تجميع المصادر وقراءتها وتحليلها باستخدام المناهج المعاصرة إلا أنه في مجمله تكرار للغوص في التراث بما فيه من ترجمات وشروح وتلخيصات جوامع لعرضها دون نقدها، والبحث عن طريق جديد لتجاوزها وصولاً إلى الإبداع الحقيقي والمشاركة في الإبداع المعاصر بأسلوب العصر ذاته وليس فقط باستخدام مناهجه في قراءة التراث!

أولاً: الصورة العامة لكتاب «من النقل إلى الإبداع»

الكتاب في مجمله هو على حد تعبير صاحبه «المحاولة الثانية لإعادة بناء علوم أصول الدين في مشروع «التراث والتجديد» في جبهته الأولى: موقفنا من التراث القديم من أجل إعادة بناء العلوم الإسلامية طبقاً لظروف العصر»⁽¹⁾.

وهو موجه ضد فريقين: الأول: المستشرقون وأتباعهم من العرب الذين يرون علوم الحكمة مجرد نقل لفلسفة اليونان وامتداد للتراث اليوناني داخل التراث الإسلامي حكماً على ظاهرة اللغة وتأثيراً بالحضارة الغربية التي ترى أن اليونان هم الأصل!... والثاني: الفقهاء القدماء والمحدثون

(1) حسن حنفي: من النقل إلى الإبداع، المجلد الأول (النقل)، الجزء الأول (التدوين)، دار قباء للطباعة والنشر، 2000م، ص 7.

فهم الذين يعتبرون فلاسفة الإسلام مجرد دوائر منعزلة على هامش الحضارة الإسلامية، يكفرونهم ولا يرون لهم أي دور إلا في تبعية اليونان بل والتأمر على العقيدة⁽¹⁾.

وواضح من أسلوب حسن حنفي في عرضه لمشروعه الفكري وفي رسمه لمعالمه النظرية، أننا أشبه ما نكون في ميدان معركة حرية، الأعداء فيها يتقاتلون وكل يقف في جبهة معادية للآخر يرسم خطته ويدافع عن حدوده. ولأن للحرب لدى كل فريق استراتيجيتها المستقلة، فإن استراتيجية مفكرنا تقوم على فرض عمل مغاير لفرض الآخرين، وفرضه في «من النقل إلى الإبداع» هو أن الحكماء لم يكونوا تابعين للنقل ولا نقلة عنهم (يقصد عن اليونانيين) بل كانوا مبدعين. نقلوا أولاً من أجل التمثل ثم أبدعوا ثانياً تأكيداً على وحدة الثقافة. وهم ليسوا دوائر منعزلة على هامش الحضارة الإسلامية بل مفكرون على التخوم مزدوجوا الثقافة. يد في الموروث ويد في الوافد. يد تبني ويد تحمل السلام⁽²⁾.

ولعل الجملة الأخيرة تؤكد أننا بالفعل أمام معركة حقيقية وإن كانت هنا معركة فكرية وليست حرية رغم أن «يداً تبني ويداً تحمل السلام»!! ورغم أن الفرضية الحنفية (نسبة إلى حسن حنفي) تبدو بداخلها عوامل تناقضها؛ حيث التناقض واضح بين القول إن فلاسفتنا مبدعون، وبين أنهم نقلوا للتمثل أولاً ثم الإبداع ثانياً!! فالمبدع لا ينقل أولاً ثم يبدع ثانياً؛ فهو إن تأثر بالسابقين عليه فهو يتجاوزهم ويقدم رؤية فكرية جديدة تماماً

(1) نفس المصدر السابق، ص 35 - 36.

(2) نفسه، ص 36.

بحيث يبدو تأثره بالسابقين عليه مجرد رافد من روافد إبداعه وليس أساساً له!! فهل كان فلاسفة الإسلام أقرب إلى النقل أم أقرب إلى الإبداع. الحق أنهم كانوا أقرب إلى الأولى منهم إلى الثانية رغم ما في شروحهم من مهمة حضارية عظيمة قاموا بها لصالح الحضارة الإسلامية وهي مهمة التوفيق بين الحكمة والشريعة وإزالة صور التناقض الظاهرية بينهما.

أقول رغم أن الفرضية الخفية تبدو بداخلها تناقضات عبرنا عن أحدها في الفقرة السابقة، إلا أن هذا التناقض ربما يزول إذا ما اقتصر الهدف من هذه المحاولة على «قراءة داخلية لتفاعل الوافد مع الموروث، ورد الوافد إلى وظائفه الداخلية بصرف النظر عن مصدره الخارجي وشده إلى الموروث بدلاً من شد الموروث إليه⁽¹⁾.

وإن كنا نوافق على أنه مجرد قراءة داخلية للتفاعل بين الموروث والوافد، فإننا لا نوفق مفكرنا على مسألة «شد الوافد إلى الموروث لأن السؤال هو: هل مسألة شد الوافد إلى الموروث وجعله كذلك كانت غاية من غايات الفلاسفة المسلمين ذاتهم! أم أنها غالية من غايات حسن حنفي في قراءته لأعمالهم؟!

على كل حال فإن «من النقل إلى الإبداع» هو قراءة حنفية لشروح وتلخيصات فلاسفة الإسلام على فلسفة اليونان؛ فبعد مرحلة التفسير والشروح والاستيعاب وهذا في حد ذاته يُعد إنجازاً يحسب لفلاسفة الإسلام الذين نجحوا في توظيف شروحهم لفلاسفة اليونان لخدمة الحضارة الإسلامية

(1) نفسه.

لأنهم بمقتضى هذه الشروح أزالوا التعارض الظاهر بين الحكمة والشرعة وهذا ما أوضحه حسن حنفي نفسه في بعض مقالات كتابه «دراسات إسلامية» وقد قامت القراءة الحنفية لهذه الشروح القديمة على أسس جديدة، حيث استخدم فيها حسن حنفي عدة مناهج معاصرة ومزج بينها هي: المنهج التاريخي بعد أن أزال عنه الصبغة المدرسية - التعليمية المعاصرة، والمنهج البنيوي الذي يركز على الكشف عن بنية النص التي مكنته من اكتشاف البنيات الذهنية والموضوعية المستقلة عن الأشخاص والمذاهب وحوادث التاريخ وتطوره، والتعامل مع علوم الحكمة باعتبارها علومًا مستقلة لها يقينها ووسائل التحقق من صدقها في داخل آفاقها. ومع هذين المنهجين استخدم منهج تحليل المضمون الذي تحقق من خلال خطوات ثلاثة هي:

- (1) وصف تكوين النص بغرض معرفة كيف تكون في التاريخ.
 - (2) تحليل مكونات النص باعتباره خبرة فردية لصاحبه بالإضافة إلى كونه كذلك خبرة جماعية لمجتمعه وثقافته وحضارته.
 - (3) قراءة النص من أجل إعادة توظيف بنيته الأولى التي تكونت في العصر الحاضر سواء بنفس البنية أو ببنية أخرى معدلة أو مغايرة⁽¹⁾.
- وبالطبع فالخطوة الثالثة والأخيرة هي منطوق التركيز عند حسن حنفي في كتابه الذي بين أيدينا ولذلك فهو يوضح لنا هنا مستويات قراءة النص لديه فيرى أنها ثلاثة مستويات:

- (1) عرض المادة القديمة كما هي بأمانة تامة.

(1) انظر: نفس المصدر السابق، ص 40 - 51.

(2) مناقشة هذه المادة القديمة بعقد حوار مع بنيتها الداخلية وبيان كيفية توظيفها في ظروفها القديمة.

(3) ثم إعادة بناء النص القديم بناء على ظروف العصر وإعادة كتابته بعد ألف عام وكأن الحكماء قد بعثوا من جديد ويقومون بفعل التفلسف في ظروف جديدة وهذا هو المستوى الإبداعي الخالص الذي يرى فيه الحكيم الجديد الحكيم القديم⁽¹⁾.

ومرى أخرى نجد أن المستوى الثالث هو المستوى الأكثر غموضاً ولذا يوضحه حسن حنفي بقوله: «إنه يتحقق عبر أربع خطوات متميزة أولها: تخلص النص من شوائبه التاريخية والبنية الثقافية القديمة، أسماء الأعلام والأماكن والشواهد حتى يصبح ماهية خالصة يسهل التعامل معها وتحريكها في التاريخ من الماضي إلى الحاضر. وثانيها: نقل هذه البنية الخالصة للنص من الماضي إلى الحاضر وتبسيطها على الحاضر لمعرفة استمرارها فيه. وثالثها: ملؤها بمضمون جديد لو كانت مطابقة أو تعديلها طبقاً للمضمون الجديد. ورابعها: إنشاء بنية جديدة في حالة وصول التجديد إلى أقصى حالاته وأبعد حدوده وخلق نص فلسفي جديد لا يكون فقط إعادة قراءة «الشفاء» أو إعادة إنتاجه من جديد بل خلق «الشفاء» الثاني موازياً للأول وكأن ابن سينا قد بعث من جديد بعد ما يقرب من ألف عام⁽²⁾ على حد تعبير مفكرنا الذي يقوم هو بكل ذلك! ولا عجب فهو الذي يقول عن نفسه: «إني من القدماء بين المعاصرين، ومن المعاصرين بين القدماء... إني مفكر من

(1) انظر: نفسه، ص 52.

(2) انظر: نفسه، ص 52 - 53.

القدماء مثل نهاية العصر الوسيط الأوربي، خارجاً عن الكهوف ومثل ابن سينا في «الشفاء». لذلك تغلب على أعمال الموسوعات الضخمة»⁽¹⁾.

على أي حال، فتلک هي الصورة العامة لكتاب «من النقل إلى الإبداع» مضموناً ومنهجاً. فماذا عن ملاحظتنا على الجزء الذي نركز الحديث عنه هنا كنموذج للكتاب ككل وهو الجزء الثالث من المجلد الأول عن «الشرح»؟!

ثانياً: الصورة العامة «لشرح حسن حنفي» للشروح القديمة

لقد عرض حسن حنفي لهذه الشروح عبر الأنواع الثلاثة التي استخدمها القدماء في عناوين مؤلفاتهم، حيث استخدموا الشرح أو التفسير بنفس المعنى تقريباً، وكذلك استخدموا التلخيص، وأيضاً الجوامع.

لقد شرح فلاسفة الإسلام كتب اليونان القدماء، وخصوصاً، وكتبوا الجوامع فيها. فما الفروق بين الشرح والتلخيص والجوامع؟! لقد بذل مؤلفنا جهده في توضيح الفروق قائلاً: «إن الشرح أكبر من حيث الكم لأنه تقطيع للنص ومحاولة مضغ قطعة قطعة حتى يسهل ابتلاعه قبل أن يتمثله التلخيص وتخرج الجوامع فضلاته، ويستبقى التأليف عصاراته... والتلخيص أقرب إلى العرض لأنه يتعامل مع الشرح الذي يتضمن قلب الترجمة. والجوامع أقرب إلى الارتفاع نحو العمق لأنها تتجه نحو الموضوع والقصد وتستخرج اللب من القشور»⁽²⁾.

(1) انظر: الهامش الأول من نفس المصدر السابق، ص 85.

(2) حسن حنفي، نفس المصدر، المجلد الأول، الجزء الأول (الشرح)، ص 14.

إن «الشرح مملوء بأسماء الوافد أكثر من الموروث لأنه مازال يتعامل مع الخارج أكثر مما يتعامل مع الداخل. وفي التلخيص أسماء الموروث أكثر من أسماء الوافد لأنه يبحث عن مواطن التعشيق. والجوامع لا هذا ولا ذاك، لا بذور ولا تربة، بل زرع جديد في التأليف وحصاد جديد في الإبداع»⁽¹⁾.

ورغم هذه الفروق التي أدركها مؤلفنا بين الشروح والتلاخيص والجوامع، فهو يعود ليؤكد أنه «يصعب في الواقع التمييز بين هذه الأنواع الثلاثة خاصة وأنه لا توجد أمثلة واضحة من كل نوع. وقد يكون السبب في ذلك أنها متداخلة المهام، في كل منها تعميم وتخصيص، تحليل وتركيب، فك واضغام، حذف وإضافة. ما يفعله الشرح مع الترجمة يفعله التلخيص مع الشرح، وتفعله الجوامع مع التلخيص»⁽²⁾.

إن الدكتور حسن يحاول إضفاء رؤية فلسفية خاصة على دور الشروح والتلاخيص والجوامع في التراث الإسلامي، ومع ذلك فهذه الرؤية الخاصة لها سند واضح من استقراء واقع الحال وهو نفسه تنتابه الحيرة في ذلك حينما يجد نصاً لابن رشد يعتبره غريباً وفريداً، هذا النص يوحى بالترتيب المضاد الذي قرره لأسبقية الشروح على التلاخيص، ولأسبقية الملخصات على الجوامع! فابن رشد يقول في «تفسير ما بعد الطبيعة» ما يوحى بأن الجوامع في الشباب، والتلاخيص في منتصف العمر، والشروح في النهاية»⁽³⁾.

على كل حال. فإن حسن حنفي رغم اعترافه بصعوبة التمييز بين هذه

(1) نفسه، ص 15.

(2) نفسه.

(3) انظر: نفس المصدر السابق، ص 16، وهامشها رقم (1).

الأنواع الثلاثة للشروح، وإدراكه لبعض ما يكذب رؤيته العامة لترتيب هذه الشروح ودورها. إلا أنه يصر على فرض هذه الرؤية على قراءته العامة لهذه الشروح بنفس الترتيب الذي يراه؛ حيث بدأ في الفصل الأول من هذا الجزء الثالث من المجلد الأول بالحديث عن التفسير الذي قلنا أنه يستخدم عند القدماء بنفس معنى الشرح، ثم يعرض في الفصل الثاني للتلخيص، وفي الثالث للجوامع.

وفي فصل التفسير يعرض أولاً: لتفسيرات وشروح الفارابي ويحيى بن عدي، وثانياً: لتفسير أبو الفرج الطيب لكتاب ايساغوجي لفورفر يوس، ثم لشروح ابن باجة، وبعد ذلك لشروح ابن رشد، وخاصة شرح البرهان وتفسير ما بعد الطبيعة، ثم يعرض لشرح النفس.

والأرجوزة في الطب لابن سينا وأخيراً لتفسير كتاب ديسقوريدس لابن البيطار وشرح فصل أبو قراط لابن النفيس.

أما في الفصل الثاني والذي خصصه للتلخيص فيعرض أولاً لتلاخيص المترجمين، ثم يعرض لتلخيص ابن رشد لكل كتب أرسطو المنطقية ثم تلخيصه لكتاب الشعر ثم تلخيصه للعلم المدني: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون.

أما في الفصل الثالث الذي خصصه للجوامع؛ فقد عرض فيه لجوامع الشعر للفارابي وجوامع المنطق لابن رشد، ولجوامع الطبيعيات لابن رشد أيضاً، وكذلك لجوامعه لما بعد الطبيعة.

وقد اتبع حسن حنفي في عرضه لهذه الشروح جميعاً منهجاً واحداً هو تحليل المضمون بالصورة التي أشرنا إليها من قبل مميزاً في كل كتاب من الكتب

التي عرض لها من هذه الشروح والتلاخيص والجوامع بين الوافد والموروث ليؤكد على رؤيته العامة وصدقها دائماً حيث غلبة الوافد على الموروث في الغالب على الشروح، بينما يقل الوافد وتبقى الغلبة للموروث تدريجياً في التلاخيص ثم في الجوامع. وحاول في إطار التأكيد على هذه الرؤية المنهجية استخدام الإحصاءات الكمية لورود أسماء الوافد وأسماء الموروث كم مرة ورد «قول» يقول أو «يريد» أو «قال» .. إلى آخر هذه الإحصاءات التي شكلت بلا شك عبئاً ثقيلاً على مؤلفنا لكنه فيها يبدو كان سعيداً بها رغم أن الفكر بشكل عام لا يأخذ دلالاته القوية بالإحصاء الكمي وإنما بغلبة الكيف على الكم!

إن نتائج مثل «أن النص الشارح في المتوسط يعادل ثلاثة أضعاف النص المشروح»⁽¹⁾، وأن «التلخيص أكبر من الترجمة بحوالي الربع»⁽²⁾. نتائج ذات دلالة قوية عند مفكرنا، لأنها تدل «على أن الشرح ليس مجرد شرح لفظي بل هو تناول الموضوع نفسه وإعادة دراسته بحيث يكون النص المشروح مجرد البداية التاريخية»⁽³⁾.

والحقيقة أن هذه الإحصاءات والدلالات الكمية قد تشير إلى صعوبة النص على الشارح ومحاولة الشارح فك رموز النص وتوضيحها على القارئ باعتبار أنها ليست من تراثه. وهذا هو السبب الحقيقي في كبر حجم الشرح عن النص. فالأمر لا يعدو أن يكون محاولة من الشارح نحو تعريب النص

(1) نفسه، ص 113.

(2) نفسه، ص 249، بالهامش رقم (4).

(3) نفسه، ص 113.

باستخدام الأمثلة العربية بدلاً من اليونانية وباستخدام الجمل المطولة لشرح مصطلح معين لا يمكن تعريبه باستخدام لفظ واحد... إلى غير ذلك. لقد حمل الدكتور حسن الدلالات الإحصائية فوق ما تحتل وخاصة من هذه الزاوية؛ فزيادة الشرح كما على النص الأصلي شيء طبيعي وضروري وخاصة أن الكثير من الشروح وخاصة الشروح الكبرى كانت تتضمن أحياناً النص نفسه مقطّعاً إلى فقرات ثم تشرح كل فقرة.

ثالثاً: ملاحظات نقدية على «شرح» «الشروح»

ملاحظات جزئية:

وبالطبع فإن الطريقة الموسوعية التي يكتب بها حسن حنفي وأسلوبه السيل المتدفق كثيراً ما يؤدي به إلى الوقوع في براثن الأحكام العامة أحياناً، المتسرعة أحياناً أخرى. ولنضرب بعض الأمثلة على ذلك فيما يلي:

(1) في إطار حديثه عن ما يسميه التاريخ والبنية مميزاً بين الأنواع الأدبية الثلاثة (الشروح والتلاخيص والجوامع) يقول: «يتضمن الشرح الأكبر التفصيل والتفصيل والدراسة وعمل «الفیشات» بلغة العصر حتى يمكن فهم النص كما وكيفاً، في حين يتطلب التلخيص وعياً بالكم دون كيف ومعرفة بالمضمون دون العبارة مما يتطلب تركيزاً وجهداً وعمقاً ونضجاً»⁽¹⁾.

فلقد وصف التلخيص بأنه اهتمام ووعي بالكم دون كيف مع أنه في بقية العبارة يرى أن العكس هو الصحيح. فالتلخيص كما قال في آخر العبارة

(1) نفسه، ص 15.

السابقة يتطلب معرفة بالمضمون دون العبارة. إنه إذن اهتمام بالكيف دون الكم!!

(2) كثيراً ما ترد عند مفكرنا نتيجة أيضاً لهذا الأسلوب السيال المتدفق عبارات غامضة تؤدي عكس المعنى المطلوب أحياناً؛ وذلك مثل قوله في إطار حديثه عن ما أسماه «اللفظ والمعنى والشيء» مبيّناً مستويات الفكر الثلاث ودور كلاً من الشرح والتلخيص والجوامع في كل منها:

«1- التحول من الأسلوب العربي المترجم حرفياً أو معنوياً إلى الأسلوب العربي المؤلف⁽¹⁾؛ فهو يعني بكلمة معنوياً هنا تركيز المترجم على المعنى دون النقل الحرفي، لكن استخدام كلمة «معنوياً» هنا قد تشير إلى معنى آخر لم يقصده مفكرنا بالطبع!!

ومثل قوله في نفس الفقرة «2- التخلي كلية عن المصطلحات المعربة إلى المترجمة واستقرار المصطلح العربي وكأنه نابع من اللغة العربية العادية أو الاصطلاحية للموروث»⁽²⁾؛ فقد بدأ هذه العبارة بعكس ما يريد أن يعبر عنه فالمفروض أن تكون - حسب المطلوب منها - «التخلي كلية عن المصطلحات المترجمة إلى المعربة»!!؛ فالتعريب كما هو معروف مرحلة أكثر تقدماً من مرحلة الترجمة الحرفية!

ومثل قوله أيضاً في نفس الفقرة «3- تقوية يسار الآرسطية ضد يمينها وتخليص النص الآرسطي من التأويلات المسيحية اليونانية والإسلامية مع

(1) نفسه، ص 22.

(2) نفسه، ص 22.

توظيفه إلى الداخل لنقد الأشعرية والتصوف والفلسفة الإشراقية»⁽¹⁾؛ فرغم أنه هنا يعيب على التأويلات المسيحية - اليونانية - الإسلامية ويرى أن على يسار الأرسطية أن يخلص النص الأرسطي من هذه التأويلات، إلا أنه ختم العبارة بضرورة توظيف النص بتأويل أكثر تطرفاً لينقد من خلاله الأشعرية والتصوف والفلسفة الإشراقية!! كما استخدم مصطلحات لا يعرفها أرسطو ولا شراحه: يسار ويمين. وبالطبع فليس معنى أن أرنست بلوخ استخدم مصطلح اليسار الأرسطي⁽²⁾ أن نوافقه عليه. فأرسطو هو أرسطو نصاً وروحاً ولم يكن يعرف لا هو ولا شراحه اليونان مسألة اليمين واليسار هذه!!

(3) كثيراً ما ترد عبارات تقف أمامها كقارئ حائراً كيف كتبها مفكرنا وهو المتخصص في الفلسفة عموماً وفي الشروح على أرسطو - في هذا الكتاب على وجه الخصوص - حيث تتضمن العبارات خلطاً بين الشراح وموقفهم تجاه النص الأرسطي وتفسيره. خذ مثلاً ما يقوله في العبارة التالية:

«أما أبرقلس الأفلاطوني فهو نموذج الأفلاطوني الإشراقي الإسكندراني عكس أرسطو العقلاني، في التأويل الخاطئ لأرسطو مما جعل الفارابي قريباً من أرسطو في تعدد النزعة الإشراقية في شرح أرسطو. ولو أن الخلاف بين أبرقلس وأرسطو في منطق القضايا وإعطاء أبرقلس قانوناً في التلازمات المعدولات ولزوم الأعم وإعطاء منها الأخص»⁽³⁾.

(1) نفسه، ص 23.

(2) نفسه، ص 23.

(3) نفسه، ص 45.

فهذه العبارة بها الكثير من أوجه الخلط والالتباس؛ فأبرقلس ليس أفلاطونيًا بهذا المعنى الكلي - المطلق الذي ورد في مطلع العبارة؛ إذ على الرغم من أنه من المعروف أن أبرقلس كان تلميذًا لأفلوطين وهو كاتب أسرار حياته ومنظم تاسوعات، إلا أن أبرقلس كان في الأصل أرسطيًا مشائيًا. وجل تجديده في الفلسفة أنه حاول الجمع بين الأفلوطينية (وليس الأفلاطونية) والأرسطية. ومن ثم فهو ليس إشراقيًا بالمعنى الأفلوطيني! كما أنه ليس بإطلاق عكس أرسطو العقلاني!!

أما أن يكون الفارابي قريبًا من أرسطو في تعدد النزعة الإشراقية في شرح أرسطو، فهذا حكم غريب؛ فلم يكن لدى أرسطو نزعة إشراقية بأي حال حتى يكون الفارابي قريبًا منها حتى من خلال الشروح! اللهم إن كان قصد حسن حنفي وقوع الفارابي في خطأ التوفيق بين رأي الحكيمين أفلاطون وأرسطو استنادًا على الترجمة الخاطئة لعبد المسيح بن ناعمة الحمصي لبعض تاسوعات أفلوطين على أنها لأرسطو!!

ولنأخذ مثلاً آخر على تلك العبارات الملتبسة الغامضة بقوله «في كثير من الأحيان يجمع ابن رشد طريقة أرسطو وطريقة الفارابي كوجهين مختلفين لموضوع واحد. فأرسطو يمثل الأفضل والفارابي يمثل الضروري لتحويل حكم القيمة إلى حكم الواقع، والانتقال من الضرورة القيمة إلى الضرورة المنطقية»⁽¹⁾.

فجمع ابن رشد بين طريقتي أرسطو والفارابي يبدو مفهومًا، لكن ما

(1) نفسه، ص 100.

ليس مفهومًا هو قوله أن أرسطو يمثل الأفضل والفارابي الضروري؛ فماذا يعني بأن أرسطو الأفضل؟! وماذا يعني بأن الفارابي يمثل الضروري؟! أفضل لمن ولماذا؟! وضروري لمن ولماذا؟! وماذا يعني بتحويل حكم القيمة إلى حكم الواقع؟! وكيف يمكن الانتقال من الضرورة القيمة إلى الضرورة المنطقية؟! وهل الضرورة القيمة يفترض أن تكون أسبق من الضرورة المنطقية حتى يتم الانتقال من الأولى إلى الثانية؟! أم أن المفترض دائماً أن الضرورة المنطقية أسبق منطقياً من أي ضرورة أخرى!!؟

4) أما الأخطاء التي ترد في مثل هذا الأسلوب السيال والتي لا يمكن أن يقع فيها حسن حنفي بسهولة مما يؤكد أنه لم يراجع كتابه هذا بعد صياغته الأولى، فمثلها ورد في قوله «وبالرغم من أن ابن رشد هو الشارح الأعظم إلا أن الشرح كان نوعاً مبكراً عند الفارابي في «شرح رسالة زينون الكبير اليوناني». وهو زينون الرواقي وليس زينون السوفسطائي»⁽¹⁾. فالمعروف أن زينون الذي ورد في نهاية العبارة هو زينون الإيلي وليس سوفسطائياً بحال. فلدينا في الفلسفة اليونانية فقط: زينون الإيلي تلميذ بارمنيدس وصاحب الحجج الشهيرة التي تنفي الكثرة والحركة عن الوجود البارمنيدي، وزينون الرواقي مؤسس المدرسة الرواقية وهو المقصود في شرح الفارابي السابق الإشارة إليه!

5) وهناك عبارات عند مفكرنا يصح أن يطلق عليها عبارات صادمة؛ فهي تصدم القارئ المتخصص لشدة التباسها وغموضها ومخالفتها للحقائق المعروفة مما يجعلك تبادر إلى العودة فوراً إلى الأصل لعلك تجد تصديقاً لما

تقرأ!! أو تأكيذاً لما كنت تعرف من قبل!! ومن أمثلة هذه العبارات قول الدكتور حسن في إطار عرضه لشرح ابن رشد لمقالة اللام من كتابه ما بعد الطبيعة لأرسطو: «والنفس على صلة بالله كما هو معروف في نظرية الاتصال يراها أفلاطون وقد حدثت عن الآلهة الثواني. ويرى أرسطو أنها حدثت عن الشمس والفلك المائل. لذلك يشبه أرسطو قواها بأنها القوى الصناعية. ويقول أنها إلهية مادامت فيها القوة على إعطاء الحياة مثل العقل لأنها متجهة نحو غاية. وارتباط الله بالنفس هو بداية الإشراق وفي نفس الوقت بداية الإنشاء والتشخيص الإنساني سواء في الصفات، العلم والقدرة والحياة، أو في الأفعال مثل العناية»⁽¹⁾.

فهذه العبارة صدمتني حين قرأتها منذ بدايتها لكن كانت المفاجأة حينما راجعتها على الأصل أن وجدت ما موجودة في شرح ابن رشد⁽²⁾، لكن ما لم أجده ولم يكن ممكناً أن أجده في الأصل قوله في السطرين الأخيرين «ارتباط الله بالنفس هو بداية الإشراق» فهذه العبارة أبعد ما تكون عن الأصل الأرسطي، فضلاً عن شرح ابن رشد له، لأن أرسطو كما سبق أن أشرنا لم يكن إشراقياً وكذلك شارحه الأكبر ابن رشد. إن أرسطو لا يتحدث مطلقاً في كتاب النفس ولا في أي كتاب آخر عن ارتباط الله بالنفس بهذه الصورة الإشراقية؛ فلا علاقة من الله بالعالم عند أرسطو، وإنما العلاقة دائماً من العالم بما فيه حتى النفس نحو الله! ومن ثم فأرسطو لم يكن من المؤمنين

(1) نفسه، ص 177.

(2) لقد راجعتها على نفس المصدر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق: الأب موريس بويج، الطبعة الثانية، جار المشرق، بيروت 1973م، الجزء الثالث، ص 1494 - 1501م.

مطلقاً بالعبادة الإلهية كما ظن الشراح الأوائل نتيجة التراجم الخاطئة لبعض تاسوعات أفلوطين ونسبتها خطأ إلى أرسطو. وكان من فضل ابن رشد أنه خلص أرسطو ونصوصه من هذه الشروح والترجمات الخاطئة إلى حد كبير!

(6) أثار الدكتور حسن تساؤلات هامة حينما عرض لشرح ابن رشد لمقاله اللام وخاصة حينما وجد أن ابن رشد يبدأ شرح هذه المقالة لا من نص أرسطو بل من شرح الإسكندر، فتساءل عن السبب في ذلك وخاصة أن هذه المقالة بالذات من بين مقالات كتاب ما بعد الطبيعة هي التي شرحها ابن رشد مستنداً على شرح الإسكندر؟! كما تساءل عن السبب في اختيار ابن رشد لشرح الإسكندر وليس أي شروح يونانية أخرى؟! وتساءل بخبث: «ألم يكن باستطاعة ابن رشد الدخول مباشرة في نص أرسطو دون توسط الإسكندر؟! هل قام بذلك تقية أم احترام للشرح؟ وهل في نص أرسطو ما يخشى منه؟ ألغام يتجنب ابن رشد السير عليها؟ وإذا كانت مهمة ابن رشد تخلص أرسطو من براثن الشراح فكيف هذه المرة يضع نفسه في هذه البرائن»!!⁽¹⁾.

ولم يجب د. حسن هنا في هذا الموضوع عن كل هذه التساؤلات، بل اكتفى بالتعليق بعبارة من عباراته الغامضة الغريبة قائلاً: «في النهاية ابن رشد هو القاضي الحصيف ويقوم الإسكندر بدور المحضر، يصحح الوقائع، ثم في النهاية صدر الحكم»⁽²⁾. فهل هذه العبارة أجابت على تلك التساؤلات الهامة!!

(1) نفسه، ص 111.

(2) نفسه، ص 112.

وربما أحس د. حسن بذلك فعاد إلى التعليق والإجابة على هذه التساؤلات بعد ذلك بعدة صفحات فقال: «فالإجابة على سؤال: لماذا بدأ ابن رشد بشرح الإسكندر قد تكون في التقليد المتبع آنذاك عند الشراح اليونان والمسلمين استمر فيه ابن رشد، خاصة وأن الشرح يبدأ بقضية ترتيب المقالات الداخلية وعددها، وهو موضوع عرفه ابن رشد من قبل في أول عرض الغاية من كتاب ما بعد الطبيعة...»⁽¹⁾.

ومع ذلك فلم تكن هذه الإجابة، هي الإجابة الشافية على تساؤلات مهمة بهذا الشكل. فالحقيقة التي يمكن أن نشير إليها هنا هي: أن مقالة اللام بالذات تحتوي على موقف أرسطو من الألوهية وهو موقف يمكن أن يكون شائكاً إذا ما شرح على علاقته بالنسبة للمسلمين، فأرسطو لم يكن يؤمن كما قلنا سابقاً بأي شكل من أشكال العناية الإلهية ولا بصلة الله بالعالم. ومن ثم استند ابن رشد على شرح الإسكندر الذي كان منذ شرحه لكتاب النفس، ومنذ كتابته لأول مقال عن «العقل» في تاريخ الفلسفة قد اتخذ منحى جديداً في فهم أرسطو، وفي ربط العقل الإنساني بالعقل الإلهي، ووضع بعض أصول هذه النزعة المسماة إشراقية في تفسير نظرية العقل وكذلك نظرية الألوهية وعلاقتها بالعالم الطبيعي والإنساني. والاحتمال الآخر؛ إنه ربما لم يجد ابن رشد ترجمة يعتد بها لهذه المقالة حتى يستند عليها في شرحه، ففضل أن يشرحها مستخدماً شرح أقرب الشراح اليونان إلى أرسطو وهو الإسكندر الأفروديسي!

(1) نفسه، ص 112.

رابعاً: ملاحظات نقدية على «شرح» «الشروح»

ملاحظات عامة:

وبالطبع فإن تلك الملاحظات الجزئية لا يمكن أن تقلل من كم المجهود الهائل الذي بذله د. حسن حنفي خلال الكتاب ككل أو خلال هذا الجزء الخاص بالشرح الذي ركزنا ملاحظتنا عليه. فقد حصر الكتاب كل أو على الأقل معظم ما كتب في التراث الإسلامي من شروح وملخصات وجوامع وصنفها وحللها مستخدماً - كما قلنا سابقاً - مناهج معاصرة عديدة تكشف عن وجوه لم يكن ممكناً الكشف عنها لو لم تستخدم هذه المناهج المعاصرة في قراءة النص واستخراج دلالاته ومعرفة أهدافه وإدراك غاياته ودوره في إثراء الحضارة الإسلامية.

ومع استفادتي الكاملة من هذا الجهد الرائد وتقديرى العميق لصاحبه أستاذاً ومفكراً من طراز فريد نعتز به ونقدر له إسهامه في فكرنا العربي المعاصر، فإن تساؤلات عديدة ألحت عليّ أثناء قرائتي للمجلد الأول. ويمكنني بلورة هذه التساؤلات في ملاحظات عامة أتمنى أن تكون مفيدة منها ما يلي:

(1) إن الكتاب في مجمله رغم تعدد المناهج التي استخدمها فيه في قراءة تراث الشروح الإسلامية على فلاسفة اليونان، إنما هو - في اعتقادي - قراءة ظاهراتية - وصفية لشروح الشراح العرب على الفلسفة اليونانية سواء كانت نصوصاً أصلية أو شروحاً على الفلاسفة اليونان الكبار وخاصة أفلاطون وأرسطو. ورغم أن هذه القراءة الظاهراتية الوصفية قد حققت الغرض منها وكشفت عن أن الشروح لم تكن تسير حذو النعل بالنعل مع فلاسفة اليونان،

ولم تكن مجرد نقول أو شروح لفظية توضح معنى النص، بل كانت تحمل روح الشارح وعبق حضارته وثقافتها وتجاوزت في كثير من الأحيان شرح الوافد إلى شرح الوافد من خلال الموروث حتى غلب عليها في النهاية ثقافة الموروث وبدأت وكأنها نصوصاً عربية كتبت في قلب الحضارة العربية - الإسلامية.

أقول رغم أنها حققت بنجاح هذا الغرض الذي حدده لها د. حسن حنفي فإن هذا الغرض في حد ذاته قد سبق تحقيقه لدى حسن حنفي من خلال أبحاثه الجزئية عن الفارابي شارحاً وحتى ابن رشد شارحاً، تلك الدراسات التي نشرها في كتابه الهام «دراسات إسلامية»⁽¹⁾. وهنا يكون التساؤل: إذا كان هذا الغرض لإثبات أن الشروح لم تكن مجرد ترجمة أو نقل أو مسابقة لليونانيين، بل كانت تتضمن مواطن كثيرة للإضافة والإبداع قد أوضحته وحققته دراسات علمية سابقة، فلماذا إذن هذه المجلدات الثلاث بأجزائها العديدة! وما جدوى كل هذا المط والتطويل والتكرار لإثبات ما أثبتته د. حسن نفسه من قبل؟!

(2) اتبع د. حسن في هذا الكتاب منهجاً إحصائياً يعتمد على التحليل الكمي الذي اعتبره د. حسن «يهدف لمعرفة آليات الشرح وليس مضمون النص»⁽²⁾، إنما هو منهج إن ساعد أو ساهم في استكمال فهم الصورة الظاهرية للنص أو في معرفة آليات الشرح على حد تعبير مفكرنا، فهو منهج ممل وليس فكرياً بحال، فهو كما قلنا من قبل لا يكشف عن دلالات فكرية إلا في أضيق الحدود. ولنا أن نتساءل هنا: ألر يكن الأجدى أن يدخل مفكرنا

(1) انظر: د. حسن حنفي: دراسات إسلامية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1981م.

(2) د. حسن حنفي: من النقل إلى الإبداع، مجلد (1)، ج 3، ص 122.

في تحليل مضمون النص ليكشف عن مواطن الجدة والإضافات الحقيقية التي وردت في شروح الفلاسفة العرب ولم ترد في نص أرسطو الأصلي؛ فبعض دارسي الفلسفة الإسلامية يرون أن الشروح تتضمن فلسفة الشارح أكثر مما تتضمنه مؤلفاته!. أما كان الأفضل والأجدي بدلاً من التوقف عند عرض بدايات النص بالبسملة والحمدلة ونهاياته بالدعاء للمؤلف والناسخ، وحصص كم مرة ورد ما يدل على الموروث، وما ورد يدل على الوافد.. إلى آخر هذه الآليات التي تكررت لدى مفكرنا حين عرضه لأي نص من الشروح التي عرض لها، أما كان الأفضل والأجدي أن يتم التركيز على بيان جوهر الإضافة التي تجدها في هذه الشروح الإسلامية على أرسطو، أو على أفلاطون أو غيرهما من فلاسفة اليونان؟! أما كان الأجدي والأفضل أن يتوقف د. حسن عند بيان مواطن الأصالة في هذه الشروح خاصة وأن الموضوع الأساسي للكتاب هو «من النقل إلى الإبداع»؟!

وعلى كل حال، فإن د. حسن فضل الإسهاب والمغالاة في عرض آليات الشرح في المجلد الأول مؤجلاً الدخول في مضامين الإبداع لدى فلاسفة الإسلام إلى المجلد الثالث. وإن كنت أرى أن الشروح غير المؤلفات، ولازمت أرى مع من يرون أن بالشروح مواطن عديدة للإضافة والأصالة والإبداع كان ينبغي الكشف عنها مباشرة في ثنايا قراءة الشروح وعرضها!

(3) رغم بلاغة د. حسن حنفي في تحديده لغايات مشروعه الفكري العامة، وفي تحديده للهدف من كتابه الذي بين أيدينا على وجه الخصوص، إلا أن هذه البلاغة غلبت الطابع الإنشائي الخطابي على التحليل العلمي الموضوعي؛ لقد قال محددًا تلك الغاية: إذا كانت الغاية في «من العقيدة إلى

الثورة» هي التثوير ضد الاحتلال والقهر والتخلف، فإن الغاية في «من النقل إلى الإبداع» هو القضاء على التغريب في عصرنا ضرباً للمثل بنموذج القدماء ... هو القضاء على التبعية للخارج وتقليد الآخر وتحويل الثقافة الأجنبية إلى ثقافة عالمية، تعطي حقائق أكثر مما تعطي وقائع، ومصدراً للعلم بدل من أن تكون موضوعاً للعلم... وتحويل ثقافة المركز الحالية على الأمد الطويل إلى ثقافة الأطراف كما كانت عبر التاريخ...»⁽¹⁾.

ولا يخفى علينا ما في هذه الأقوال من تهويل وتضخيم لدور الكاتب في هذا الكتاب، فليس معنى شرح الشروح القديمة وبيان ما فيها من أصالة أنه بذلك سيقضي على التغريب، وأنه قادر بعد حين على تحويل ثقافة المركز إلى ثقافة الأطراف. إن القدماء أنفسهم الذين تتمثل تجربتهم لم يفعلوا ذلك أو لم يدعوه! إن المسألة ليست مسألة مركز أو أطراف بل هي مسألة بث الثقة بالنفوس التي اعتادت النظر إلى ذاتها بدونية واتخاذ النموذج الأمثل من الغرب المعاصر. كل ما هنالك أنه يمكن الاستفادة من دراسة تجربة القدماء في التحول من التقليد والشرح إلى الإضافة والإبداع؛ فكما أن أسلافنا لم يشعروا بالدونية أمام الثقافة اليونانية بل تعاملوا معها بفاعلية وإيجابية كذلك ينبغي لنا أن نتعامل مع الثقافة الغربية المعاصرة تعامل الند والمشارك، وليس تعامل الأدنى والأضعف. والحقيقة أن مفكرينا المعاصرين هم المسؤولون عن سيادة تلك النظرة الدونية في حياتنا الفكرية. إنهم صوروا الأمر من خلال ثنائية حاسمة: فإما الأصالة أن المعاصرة! إما الانسلاخ عن الحاضر والعيش في الماضي وإحياء التراث، أو فك الصلة بالماضي والارتقاء في أحضان

(1) نفسه، ص 20 - 21.

العصر. وكانت الطامة الكبرى حينما وجدوا أن الحل الأمثل هو التوفيق بين الأصالة والمعاصرة والجمع بينهما في آن معاً! وهكذا تحزب المتحزبون في الفرق الثلاث وتحاربوا ولا تزال الحرب دائرة حتى الآن. وليست المحاولة التي نناقشها الآن ببعيدة عن هذا الفصام وهذه المعارك الفكرية المفتعلة. فهي تأتي في إطار نفس السياق سياق التوفيق بين « التراث والتجديد » وإن كانت بمقدمتها النظرية وبأجزائها التطبيقية المتتالية أميل إلى التراث منها إلى التجديد، حيث يرى صاحبها بوجه عام أن التجديد يأتي من خلال إعادة قراءة التراث أكثر من ذلك!!

4) وهنا نصل إلى التساؤل الأهم في تقييم محاولة حسن حنفي وأقرانه من المفكرين العرب الذين يقعون في نفس الدائرة: هل مجرد الانكفاء على قراءة التراث مهما كانت المناهج التي نقرأها بها معاصرة أو ثورية هو الحل الأمثل لخروجنا من مأزق التبعية والتقليد؟!

إن أفضل ما يوضح لنا الصورة هو النظر فيما كتب حسن حنفي حتى الآن، إذ سنجد أنه في معظمه إما تحليل للتراث بغرض تثويره أو أنسنته أو تحليل الفكر الغربي بغرض وضعه في دائرة التهميش والتقويس!! وإذا استخدمنا المنهج الإحصائي الذي عادةً ما يستخدمه د. حسن نفسه وطبقناه على ما كتبه سنجد أن النسبة الغالبة هي لصالح التراث وليس لصالح المعاصرة! وإذا ما تجاوزنا عن ما يعنيه بالتراث وما يعنيه بالمعاصرة، فإن ثنائية التراث والتجديد أو الأصالة والمعاصرة لا تزال قابضة في عقله مؤثرة بشدة على مسيرة فكره. ويظل عيبها الرئيسي كما ألمح إليه نقاده⁽¹⁾ أنه لم

(1) انظر: نفس المصدر، مجلد (1)، ج 1، ص 7 - 8.

يحدث التوازن المطلوب بين التراث والتجديد، فقد مال في كتاباته ميلاً شديداً نحو التوقف عند التراث لدرجة أنه كاد يغرقنا فيه وفي تفصيلاته بشروحها وتلاخيصها وجوامعها وهوامشها.

والحقيقة أننا نريد أن يعيش معنا العصر الذي نعيشه دون أن نطالبه بأن ينسى التراث. فالتراث تراثنا وهو أكثر قوة وفعالية إذا ما أحسنا استخراج قيمه الدافعة إلى التقدم مثل: العقلانية والعلمية والتجريبية فضلاً عن الإيمان بالآله الواحد الذي يحس معه المرء بحريته الفردية الرائعة دون خشية أي سلطة أو سلطان. إننا نريد أن يركز على إبراز هذه القيم من تراثنا دون أن يغرقنا معه في إحصاءات وتحليلات جزئية مسهبة لم يعد لها داع، ولم يعد ممكناً أن يقرأها أحد وإن قرأها فهو لن يخرج منها بالفائدة المرجوة!

إننا نريد منه وهو المفكر المشارك في معظم الحوارات المعاصرة في الشرق والغرب مثلاً أن يقدم لنا ببساطة وبدون الإغراق في جزئيات وتفصيلات وتهويمات بلاغية، طريقاً نلتهمسه لدخول العصر من بابه الملكي والمشاركة في ركب الإبداع؟!

(5) أخيراً.. لقد تصورت بحق قبل أن أطلع على الكتاب الذي بين أيدينا بعنوانه البراق «من النقل إلى الإبداع» أنني سأجد د. حسن حنفي في التجلي الأخير يقدم لنا رؤيته المستقلة للخروج من نفق النقل إلى نور الإبداع، من الركون إلى التبعية وحب التقليد إلى فضاء المشاركة في العصر بإبداعات مستقلة. وبالطبع لم يكن ممكناً أن يرسم لنا معالم هذا الانتقال من النقل إلى الإبداع بشكل معاصر إلا وهو يستفيد من تجربة الأجداد. لكن لم أتصور

مطلقاً أن هذه الثنائية الجديدة لا تزال مجرد قراءة لجانب من جوانب التراث كسابقتها في «من العقيدة إلى الثورة».

إنني لا أزال أتساءل وأطلب من مفكرنا الإجابة في مشروع فكري مستقل: ماذا عن موقفنا الآن من الوافد؟! كيف يمكن الانتقال الآن من النقل إلى الإبداع؟! لنستفد من تجربة القدماء ما استطعنا في هذا الأمر، لكن لا ينبغي أبداً أن تظل هذه التجربة وتكرار دراستها عائقاً أمام الانطلاق إلى معالجة معاصرة للمواجهة الفكرية المعاصرة واستكشاف طريقاً فكرياً جديداً نضع من خلاله بضممتنا الفكرية على العصر الذي نحياه دون أن نحيل الآخرين لا إلى هوامش ولا إلى أطراف.. إننا فقط نريد أن نشارك في العصر أملاً في مستقبل أفضل للأجيال القادمة.

ولا ينبغي أن ننسى في إطار ذلك نقطة في غاية الأهمية ألا وهي، أن أسلافنا من الفلاسفة العرب القدامى قد تعاملوا مع الحضارة اليونانية وهي الحضارة التي كانت قد جفت منابعها وتساقطت أوراقها وعاشت خريفها الفكري في ظل الحضارة الرومانية التي تسلم منها العرب الراية. أما الآن فنحن نتعامل مع حضارة حية متجددة تجدد نفسها باستمرار وقادرة على فرض إرادتها الفكرية علينا من خلال آليات حديثة جبارة، كما هي قادرة على فرض إرادتها السياسية والاقتصادية بل والعسكرية علينا بشكل لم يسبق له مثيل في التاريخ!

ومع إدراكنا لهذا الفارق الضخم بين تعامل أجدادنا مع الحضارة الغربية القديمة (يونانية ورومانية). وبين تعاملنا الآن مع حضارة تجدد وتستحدث آليات مبتكرة للسيطرة والهيمنة لا ينبغي أن نفقد الأمل. إذ ليس ببعيد

ولا بمستحيل علينا أن نمتلك نفس هذه الآليات ونعيد توظيفها لكسر احتكار الآخر لها مخاطبين الشعوب بلغة حضارية أكثر توازناً وأكثر عدالة وأكثر إنسانية وكل هذا لن يتأتى إلا إذا امتلكننا الثقة في الذات وامتلكنا إرادة التحدي الحضاري دون الإغراق لا في الأصالة، ولا في المعاصرة!! وإنما فقط نحيا العصر بكل ما فيه مسلحين بأدواته واثقين من ثقلنا الحضاري وقادرين على اكتشاف ملامح نهضة فكرية جديدة يمكن أن نصنعها ونصدرها عبر الحوار وعبر امتلاك أدوات التوازن مع الغرب اقتصادياً وسياسياً وعسكرياً.