



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة باتنة 1 الحاج لخضر
رقم التسجيل:
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية الرقم التسلسلي:
قسم الفلسفة

حضور الفلسفة الرشدية في فكر محمد عابد الجابري

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه طور الثالث تخصص فلسفة عربية إسلامية

إعداد الطالب: يوسف كمال
إشراف: أ.د/ بوالسكك عبد الغني

الموسم الجامعي: 2023/2022

لجنة المناقشة

الرقم	الأستاذ	الرتبة	المؤسسة	الصفة
01	حشاني محمد رضا	أستاذ محاضر أ	جامعة باتنة 1	رئيسا
02	عبد الغني بوالسكك	أستاذ	جامعة باتنة 1	مشرفا ومقررا
03	مزواد نسيبة	أستاذ محاضر أ	جامعة باتنة 1	عضوا
04	تتيات علي	أستاذ محاضر	جامعة بسكرة	عضوا
05	قرواز الداودي	أستاذ محاضر	جامعة سطيف	عضوا

إهداء

إلى روح والدي إلى أُمي حفظها الله، أهدي ثمرة جهدي هذا.

إلى روح أخي، إلى كل أفراد عائلتي، إلى أصدقائي.

إلى كل من يؤمن بحرية الفكر والاعتقاد وإلى كل من يعيش بقيم

الحب والتسامح.

إلى كل هؤلاء أهدي هذا العمل.

شكرو تقدير

أتقدم بجزيل الشكر والعرفان إلى الأستاذ المشرف الدكتور: عبد
الغني بوالسكك الذي أعانني في انجاز هذا البحث بكل تواضع ورحابة
صدر، مع توجيهاته القيمة وحسن ارشاده.
كما أشكر الأساتذة أعضاء اللجنة على تكريمهم وموافقهم لمناقشة
هذا العمل.

كما أتقدم بالشكر لكل الأساتذة الذين أشرفوا على تكويني طيلة
مشواري الدراسي، ومرحلة الدكتوراه على وجه الخصوص، خاصة أساتذة
قسم الفلسفة بجامعة الحاج لخضر باتنة، وأساتذة قسم الفلسفة بجامعة
عمار ثليجي بالأغواط.

وأتقدم بالشكر الجزيل إلى الزملاء والأصدقاء الذين تعاملت معهم في
مساري الدراسي ومساري المهني.

مقدمة

ما هو ملاحظ أن دخول خطاب الحداثة في الفكر والثقافة العربيين قد جعل معترك الصراع على التراث يمثل منعطفًا بالغ الأهمية في تاريخه الحديث الذي ما تعدى القرن ونصف القرن إلا قليلاً، فقد كان هذا الخطاب متهماً من قبل خصومه أنه غارق في النزعة العدمية في النظر إلى الماضي، وبالتالي فهو مدفوع في نظرتة الحداثية إلى الأزمنة التاريخية والمجتمعية والثقافية نحو رؤية تطورانية داروينية من النوع الذي تحمل عليه وترسخه في الوعي فكرة التقدم، هذا الانطباع قد يكون صحيحاً في بعض البيئات الثقافية للحداثيين، وفي بعض أزمنة الفكرة الحداثية في الوعي العربي، لكنه لم يكن صحيحاً في الإجمال إن كان يصح في النادر من الأحوال، فمسلسل الاهتمام بالتراث قد انطلق منذ القرن التاسع عشر من قبل مفكرين أصحاب نزعة تعريبية الذين كان لهم دور كبير في فسح مجال اتهام الحداثة، لكنه لما انتقل هذا الاهتمام انتقالاً دراسياً من الشام إلى مصر أصبح أكثر نجاعة وأقدر على منافحة خصومه نتيجة للخلفية العلمية والانتماء الإسلامي الذي يتمتع به ممثلوه، ولكن على الرغم من ذلك فإن خطاب الحداثة في الثقافة العربية قد وجد نفسه ولا يزال يجد نفسه مصطدماً بنقيضه خطاب الأصالة، فمما لاشك فيه أن الحداثة تتضمن العديد من الأسئلة ذات الأبعاد المختلفة والتي ساهمت في خلق الكثير من المشكلات عند المفكرين العرب، ولعل أبرز هذه المشكلات تلك العلاقة بين التراث والحداثة التي سرعان ما بلغت أوجها من التناقض عندما بدأ الوعي والإحساس بالهوية يمتلكان المفكر العربي، وتضاعف إيمانه بقدرة التراث على تحقيق حداثة مطردة على سنن التقدم والحرية، وهذا ما جعل الفكر العربي يتجه نحو الماضي لإثبات حقه في الوجود الفكري وإبراز خصوصيته الثقافية.

فقد شهدت الساحة الفكرية العربية العديد من المحاولات لمراجعة التراث توجت بتقديم قراءات تستهدف إحياء قدرة التراث وتثمين مضامينه من أجل تحقيق التغيير وتقييم الانكسارات الحضارية والثقافية في الساحة الفكرية العربية، واعتباره الحل الأمثل لتشكيل أرضية مناسبة تمكن من خوض غمار النهضة والتحرر، ولعل أبرز القضايا المتعلقة بذلك هي قضية تحديث التراث وتأسيس الحداثة، حيث كانت هاتان القضيتان من بين القضايا التي شغلت أبرز المفكرين العرب المعاصرين ومن بينهم المفكر المغربي محمد عابد الجابري الذي حاول في مشروعه الاهتمام بالتراث والعودة إلى الأصول دون أن يبقى أسيرهما، بل دعا إلى تجاوز التراث والحاضر لمواكبة الحداثة، فالعودة إلى التراث تكون من

أجل الاحتفاء به والاستغراق فيه لا للإتكفاء حوله، فيصبح التراث عند الجابري نقطة الانطلاق لتحقيق النهضة وبلوغ الحداثة وذلك من خلال إحياء تراث فيلسوف قرطبة ابن رشد الذي حمل في نظره شعار العقلانية فقد كان ابن رشد حاضرا بقوة في فكر محمد عابد الجابري وهو ما يظهر واضحا في كتبه التي تمثل أساس مشروعه الفكري، وهذه الرشدية الجابرية هي التي اتخذناها أساسا لموضوع بحثنا هذا.

أما الإشكالية الأساسية في بحثنا هذا، فتتمحور أساسا حول حضور ابن رشد في فكر محمد عابد الجابري، فهل تستطيع الفلسفة الرشدية أن تواكب الحداثة الغربية؟ هل يمكن لقراءة الجابري لابن رشد أن تقدم لنا حلولا لمشاكلنا المعاصرة؟ وقد أردنا هذه الإشكالية بجملة من التساؤلات المتفرعة عنها والمعبر عنها في فصول بحثنا وهي كالتالي:

- ما طبيعة تأثير ابن رشد على أوروبا والفكر العربي الحديث والمعاصر؟.
- كيف قرأ الجابري التراث عامة والفلسفة الإسلامية خاصة؟.
- كيف تمكن الجابري من تصحيح صورة ابن رشد في الفكر العربي المعاصر؟.

أما الخطة التي اعتمدنا عليها في معالجة هذا الموضوع فقد اشتملت على مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة، فقمنا في المقدمة بتقديم إحاطة عن الموضوع وأبرزنا أهميته وذكرنا الأسباب والدوافع التي كانت وراء اختيارنا له، كما عرضنا الإشكالية الأساسية والمشكلات المتفرعة عنها وذكرنا المناهج التي اعتمدنا عليها في دراستنا، ثم بينا بعض الصعوبات والعوائق التي واجهتنا في إنجاز هذا البحث.

وقد تطرقنا في الفصل الأول إلى تأثير ابن رشد في الفكر الأوروبي الوسيط وفي الفكر العربي الحديث والمعاصر، حيث يحتوي هذا الفصل على ثلاثة مباحث، فعرجنا في المبحث الأول على ابن رشد ومرجعياته الفكرية، حيث يحتوي هذا المبحث على أربعة مطالب، تحدثنا في المطلب الأول عن التعريف بابن رشد مولده ونسبه وتعليمه، وعرضنا في المطلب الثاني المرجعية الإسلامية لفيلسوف قرطبة، وتناولنا المرجعية اليونانية في المطلب الثالث، أما المطلب الرابع فخصصناه لأهم القضايا التي ناقشها ابن رشد وهي علاقة الدين بالفلسفة وفي المبحث الثاني تطرقنا إلى تأثير ابن رشد على أوروبا، فقسمنا هذا المبحث إلى ثلاثة مطالب، تحدثنا في الأول منها عن بداية استلهاهم أوروبا للفلسفة العربية من خلال الترجمة

وعرضنا في المطلب الثاني حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي الوسيط، أما المطلب الثالث فتطرقنا فيه للمؤيدين والمعارضين للرشدية. في حين خصصنا المبحث الثالث لحضور ابن رشد في الفكر العربي الحديث والمعاصر، حيث يحتوي هذا المبحث على أربعة مطالب، تطرقنا في المطلب الأول لقراءة فرح أنطوان للفكر الرشدي، أما المطلب الثاني فخصصناه للقراءة التي قدمها محمد عبده للفلسفة الرشدية، وجعلنا قراءة زكي نجيب محمود للرشدية موضوعا للمطلب الثالث، في حين تناولنا في المطلب الرابع حضور ابن رشد في كتابات محمد المصباحي.

أما الفصل الثاني فقد تناولنا فيه قراءة الجابري للتراث عامة والفلسفة الإسلامية المشرقية خاصة، حيث اشتمل هذا الفصل على خمسة مباحث تطرقنا في المبحث الأول إلى سيرة الجابري باعتباره الشخصية المحورية في بحثنا، أما المبحث الثاني فقد تناولنا فيه نقد الجابري للقراءات السابقة للتراث العربي الإسلامي، حيث يحتوي هذا المبحث على ثلاثة مطالب، تطرقنا في المطلب الأول لنقد الجابري للقراءة السلفية، وخصنا في المطلب الثاني للانتقادات التي وجهها الجابري للقراءات الإستشراقية، أما المطلب الثالث فخصصناه لانتقادات الجابري للقراءات العربية الليبرالية، وخصصنا المبحث الثاني لعرض مختلف المرجعيات التي اعتمد عليها الجابري في قراءة التراث العربي الإسلامي، واشتمل هذا المبحث على ثلاثة مطالب، حيث تطرقنا في المطلب الأول للمنهج البنيوي الذي استعاره الجابري، أما المطلب الثاني فتناولنا فيه الاستقلال التاريخي، في حين خصصنا المطلب الثالث للقطيعة الابستيمولوجية التي نادى بها الجابري، أما المبحث الرابع فتناولنا فيه قراءة الجابري للتراث العربي الإسلامي، ويحتوي هذا المبحث على مطلبين، تناولنا في الأول مفهوم التراث عند الجابري، وخصصنا الثاني لقراءة الجابري للتراث، في حين تطرقنا في المبحث الخامس إلى قراءة الجابري للفلسفة الإسلامية المشرقية، حيث اشتمل هذا المبحث على خمسة مطالب، تناولنا في الأول منها الحقل المعرفي والمضمون الأيديولوجي للفلسفة الإسلامية، وخصصنا الثاني للحديث عن نشأة الفلسفة الإسلامية في المشرق عند الجابري أما المطلب الثالث فتطرقنا فيه للقراءة التي قدمها الجابري عن الفارابي، في حين تناولنا في المطلب الرابع قراءة الجابري لابن سينا، وكان حديثنا في المطلب الخامس عن قراءة الجابري للغزالي.

أما الفصل الثالث فتطرقنا فيه لقراءة الجابري للفلسفة الإسلامية في الأندلس وتصحيحه لصورة ابن رشد، واحتوى هذا الفصل على أربعة مباحث تناولنا في الأول منها نشأة الفلسفة الإسلامية في المغرب (الأندلس) واحتفاء الجابري بابن رشد، حيث قسمنا هذا المبحث إلى مطلبين، خصصنا الأول لنشأة الفلسفة الإسلامي من منظور الجابري، وتحدثنا في الثاني عن احتفاء الجابري بابن رشد، وخصصنا المبحث الثاني للصورة التي رسمها الجابري عن التصحيح الذي قام به ابن رشد في الجانب الديني، حيث اشتمل هذا المبحث على ثلاثة مطالب، خصصنا المطلب الأول لتصحيح ابن رشد للعقيدة، أما المطلب الثاني فاحتوى على التصحيح الذي قام به ابن رشد على المستوى الشرعي من عيون الجابري، فيما تطرقنا في المطلب الثالث للعلاقة التي رسمها الجابري بين الدين والفلسفة عند ابن رشد، في حين بحثنا في المبحث الثالث عن التصحيح الذي قام به ابن رشد على المستوى الفلسفي من عيون الجابري، حيث احتوى هذا المبحث على مطلبين، تناولنا في المطلب الأول ابن رشد القاضي في الفلسفة، أما المطلب الثاني فتحدثنا فيه عن تصحيح ابن رشد للفكر الأرسطي وتجاوزه في حين تطرقنا في المبحث الرابع إلى التصحيح الذي قام به ابن رشد في المجال السياسي من منظور الجابري، حيث اشتمل هذا المبحث على ثلاثة مطالب، تناولنا في المطلب الأول اهتمام الجابري بالفكر السياسي الرشدي، أما المطلب الثاني فتحدثنا فيه عن نكبة ابن رشد من منظور الجابري، في حين تحدثنا في المطلب الثالث عن مدى الحاجة لاسترجاع الحكمة السياسية الرشدية عند الجابري، وأنهينا بحثنا بخاتمة أوردنا فيها أبرز النتائج التي توصلنا إليها.

ونحن بصدد معالجة هذا الموضوع اعتمدنا على بعض المناهج، منها المنهج التاريخي الذي كان حضوره قويا في الفصل الأول حين تطرقنا للحضور الذي سجله ابن رشد في أوروبا وفي الفكر العربي الحديث والمعاصر، هذا بالإضافة إلى اعتمادنا لذات المنهج في الفصل الثاني عندما تناولنا سيرة الجابري، كما أن أصداء هذا المنهج تتردد في كل فصول بحثنا ولعل ذلك راجع إلى طبيعة موضوع الإشكالية المتعلقة بالتراث باعتباره موضوعا يتميز بخصوصية وقوعه في الماضي، مما حتم علينا استحضار هذا المنهج في مختلف محطات البحث، كما أننا استخدمنا المنهج التحليلي في معظم فصول دراستنا وذلك من أجل تحليل نصوص ابن رشد ونصوص الجابري تحليلا يتفرع إلى ثلاث مستويات، أولها

التحليل الاصطلاحي الذي يعني بالمفاهيم والتصورات، وثانيها التحليل المنطقي الذي سهل علينا تحديد مختلف العلاقات القائمة بين نصوص الجابري ونصوص ابن رشد، أما المستوى الثالث فهو التحليل الفلسفي الذي سمح لنا بأن نستخرج من النصوص الحجج التي اعتمدها كل فيلسوف أو مفكر لإثبات موقفه من قضية ما، وهذا ما فرض علينا أيضا الاستناد بالمنهج التركيبي لترتيب النتائج المتحصل عليها من التحليل، وبما أننا تناولنا حضور ابن رشد في أوروبا والفكر العربي الحديث والمعاصر فإنه قد استلزم علينا توظيف المنهج المقارن وذلك لرصد نقاط الاختلاف والتشابه بين حضور ابن رشد عند المفكرين الذين تطرقنا لهم وبين حضوره في فكر محمد عابد الجابري، هذا بالإضافة إلى استخدامنا للمنهج النقدي من أجل تقويم ونقد قراءة الجابري للتراث عامة وتراث ابن رشد خاصة.

أما الأسباب والدوافع التي كان لها الفضل في اختيارنا لهذا الموضوع، فتعود إلى أسباب ذاتية وأخرى موضوعية، أما الأسباب الذاتية فيمكن حصرها في النقاط التالية:

- 1 - ضرورة معالجة أهم القضايا والأزمات التي يعاني منها الفكر العربي.
- 2 - اهتمامنا الكبير بالفكر العربي عامة والفكر الفلسفي المعاصر خاصة.
- 3 - الرغبة في محاولة إظهار مكانة الفكر الإسلامي من خلال ما قدمه فلاسفة الإسلام للفكر الفلسفي عبر التاريخ لاسيما ابن رشد.
- 4 - الرغبة في التعرف على الكيفية التي انتهجها الجابري في معالجة التراث وفهمه وكذا الاطلاع على مختلف الإضافات التي توصل إليها، من حيث تجاوزه للأطر والمفاهيم السائدة وإعادة اكتشاف تراثنا من منظور حضاري ومعرفي جديد.

أما الأسباب الموضوعية فنلخصها فيما يلي:

- 1 - قلة وندرة الأبحاث والدراسات التي خاضت في موضوع الرشدية الجابرية.
- 2 - الوقوف ضد القائلين بأن البحث في الفلسفة الإسلامية عموما هو مجرد تكرار عقيم ولا يرتفع أن يكون سوى اجترارا للأبحاث السابقة، والتأكيد على أن استحضار ابن رشد من طرف الجابري قد أثبت خصوبة التراث وقدرته على التجدد والتحين.

3 - الكشف عن الوجه الآخر لابن رشد من خلال قراءة الجابري الذي حاول استتطاق ما لم تنطقه نصوص ابن رشد.

4 - التأكيد على قدرة تراثنا في تجاوز الأزمة الحضارية الإسلامية وذلك عن طريق إحياء الجوانب المشرقة فيه كاللحظة الرشدية.

الدراسات السابقة:

الدراسة الأولى: أحمد فايز العجارمة، الرشدية عند الجابري، دار البيروني للنشر والتوزيع، 2018م.

إشكالية الدراسة: كيف فهم الجابري فلسفة ابن رشد، وقدمها للقارئ العربي؟، وكيف وظف الرشدية في أعماله الفكرية والنهضوية؟.

أهم نتائج الدراسة:

إن رشدية الجابري تميزت بجمعها بين مستويي الفهم والتوظيف، ومشروع الجابري مسكون من أوله إلى آخره بهم نهضوي يبحث فيه في التراث الرشدي عن إجابات لسؤال النهضة والتقدم، وبينت أن فكر ابن رشد هو الذي يصلح بين كل هذا التراث لأن يعيش معنا واقعنا اليوم.

تقييم: ركز الباحث على تلك الأهمية التي يوليها الجابري للتراث الرشدي حين اعتبر فيلسوف قرطبة فيلسوفا قادرا على حل أسئلة النهضة والتقدم، لكنه لم يقدم لنا الآليات التي اعتمد عليها الجابري في قراءته لابن رشد، كتصحيح صورته في الفكر العربي المعاصر كما أنه لم يعطي أهمية للجانب الأيديولوجي الذي سيطر على رشديات الجابري، وهو ما أعطيناها أهمية في دراستنا.

الدراسة الثانية: ذيب نصيرة، القراءات العربية المعاصرة لتراث ابن رشد الفلسفي محمد عابد الجابري نموذجا، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة منتوري قسنطينة الجزائر، 2012م.

إشكالية الدراسة: ما طبيعة حضور ابن رشد في الفكر العربي الحديث والمعاصر؟ وكيف قرأه المحدثون والمعاصرون؟، وما موقف الجابري من القراءات السابقة عليه؟، وكيف قرأ سيرة ابن رشد وتراثه الفلسفي؟ وهل بإمكان ابن رشد وتراثه الفلسفي أن يسعفنا في عملية التحديث؟.

أهم نتائج الدراسة

قد منحت قراءة الجابري لسيرة ابن رشد بعدا جديدا يخرج عن الإطار التقليدي الذي تحرك في نطاقه مؤلفوا السير والتراجم، ثم إن قراءة الجابري لابن رشد قد اندرجت في إطار مشروعه الفكري الذي كان موجها منذ البدء لخدمة مسألة الحداثة.

تقييم: ركزت هذه الدراسة على تسليط الضوء على كتابات الجابري عن ابن رشد خاصة ذلك الكتاب الوحيد الذي خصصه الجابري لابن رشد وهو " ابن رشد سيرة وفكر". حيث اعتمدت عليه هذه الدراسة بشكل كبير في استنباط قراءة الجابري لابن رشد، دون أن تعير أهمية لكتابات الجابري الأخرى عن ابن رشد خاصة كتابه " نحن والتراث"، حيث أشرنا في دراستنا هذه أن حضور ابن رشد في كتاب "نحن والتراث" يختلف عن حضوره في كتاب " ابن رشد سيرة وفكر"، فالجابري قد كان يروج في " نحن والتراث" لأهمية إحياء التراث الرشدي، في حين أنه قد غلب على كتابه " ابن رشد سيرة وفكر" الطابع التصحيح لصورة ابن رشد.

الدراسة الثالثة: عبد النبي الحري، صورة ابن رشد في الفكر المغربي المعاصر منشورات مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المركز الثقافي العربي المغرب، 2015م.

إشكالية الدراسة:

ما هي الدراسات المغربية التي تناولت ابن رشد بلغة ابن رشد العربية الفصحى؟ وكيف قرأت منته؟، وما الأثر الذي تركته هذه الدراسات على الدرس الفلسفي بالمغرب؟ وماهي قيمة مساهمتها في بلورة فكر فلسفي مغربي معاصر؟.

أهم نتائج الدراسة :

توصل الباحث إلى أن الدراسات الرشدية المغربية لم تتمكن من رسم صورة موحدة ومنسجمة حول ابن رشد، فهذا محمد عابد الجابري الذي يحتفي بابن رشد ويعتبره رمز العقلانية ومثال البرهان، وهذا طه عبد الرحمان الذي يذهب مذهبا مناقضا للجابري حين وقف على الضفة الأخرى الساعية إلى تحطيم الرشدية وتقويض أسسها، أما المصباحي فقد حاول في قراءته أن يجعل الحكمة الرشدية أرضا للمصالحة بين الجدل والبرهان، من خلال إرساء منهج دلالي استشكالي، فقدم قراءة جامعة بين التحليل والنقد.

تقييم: حاول الكاتب تقديم صور عديدة لابن رشد كما رسمها له بعض الدارسين المغاربة الذين تناولهم، ف جاء بحثه ثريامن الناحية المعرفية، إلا أنه وهو بصدد تقديم ابن رشد من عيون الجابري ركز على الاختلاف الذي يطبع رؤية الجابري لابن رشد عن باقي الباحثين المغاربة، كما ذهب في كثير من الأحيان إلى تأويل القراءة الجابرية لابن رشد تأويلا غير مؤسس مما أوقعه في الذاتية، وهو ما جعلنا نحصر في دراستنا هذه على تجنب التأويلات غير المدعمة بحجج وبراهين قاطعة، والعمل على استحضار انتقادات كبار المفكرين من هم في حجم الجابري.

أما المصادر والمراجع المهمة التي اعتمدنا عليها في دراستنا فهي كثيرة نذكر منها : "نحن والتراث" و"بنية العقل العربي" "تكوين العقل العربي" " ابن رشد سيرة وفكر" " التراث والحداثة" وكتاب " المتقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد"، بالإضافة إلى كتب ابن رشد التي أشرف على تحقيقها الجابري والتقديم لها بمقدمات تحليلية تضعها في سياقها التاريخي والأيدولوجي، نذكر منها : " فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" وكتاب " مناهج الأدلة في عقائد الملة" وكتاب " تهافت التهافت" وكذلك كتاب " الضروري في السياسة".

أما الصعوبات التي واجهتنا ونحن بصدد إعداد هذا البحث، فتمثل في كثرة المصادر خاصة تلك المتعلقة بالفصل الأول والثاني مما جعلنا في تيه من أجل اختيار المعلومات التي نحتاجها، هذا بالإضافة إلى تكرار المعلومات نفسها في أغلب المراجع وينقل حرفي عن نصوص ابن رشد والجابري دون التبسيط فيها، وكذلك عدم وضوح الخط الذي كتبت به

المصادر خاصة كتاب "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة" الذي كان جزء منه محذوف وغير واضح، ضف إلى ذلك وجود اختلاف في العناوين مع تشابه المضامين فيما بينها، كما أن أكبر عائق واجهنا هو قلة المراجع عن فحوى دراستنا، فاعتمدنا على المصادر التي تطرق فيها الجابري لتراث ابن رشد وهي محدودة جدا، فالكتاب الوحيد الذي خصصه الجابري لابن رشد هو كتاب "ابن رشد سيرة وفكر" حيث كان كتابا تعليميا في الأساس مما صعب علينا استنتاج رأيه عن ابن رشد في معظم القضايا، هذا بالإضافة إلى أن المقدمات التحليلية التي أضافها إلى كتب ابن رشد المحققة تحت إشرافه قد وجدنا أن معظمها جمعه في كتابه الوحيد عن ابن رشد السالف الذكر وبالتالي يظهر واضحا ترديد الأفكار نفسها مع وجود اختلاف طفيف بينها وبين دراساته الأولى عن ابن رشد في كتاب "نحن والتراث" ورباعية نقد العقل العربي.

ومما أعاق سير تقدمنا في إنجاز هذا البحث هو قلة الانتقادات الموجهة لرشديات الجابري، فكان طه عبد الرحمان وجورج طرابيشي الوحيدان اللذان قدما انتقادات مباشرة للرشدية الجابرية وذلك حسب إطلاعنا المتواضع، هذا بالإضافة إلى الصعوبات المتعلقة بالجانب المنهجي باعتبار أن موضوعنا يتطلب وعيا يجمع بين مادة البحث وبين أصول وألويات المفاهيم المنهجية الموظفة في قراءة التراث، ولكن على الرغم من تلك العوائق إلا أنها لم تزدنا إلا حماسا وإصرارا على إتمام هذا البحث.

الفصل الأول

الفصل الأول : حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

تمهيد

المبحث الأول : ابن رشد ومرجعياته الفكرية

المطلب 1 : مولده ونسبه

مطلب 2 : المرجعية الإسلامية

مطلب 3 : المرجعية اليونانية

مطلب 4 : علاقة الدين بالفلسفة عند ابن رشد

المبحث الثاني : تأثير ابن رشد على أوروبا

مطلب 1 : ترجمة الفلسفة العربية في أوروبا

مطلب 2 : ابن رشد في أوروبا

مطلب 3 : الرشدية في أوروبا بين مؤيد ومعارض

المبحث الثالث : ابن رشد في الفكر العربي الحديث والمعاصر

مطلب 1 : فرح أنطوان

مطلب 2 : محمد عبده

مطلب 3 : زكي نجيب محمود

مطلب 4 : محمد المصباحي

خلاصة الفصل

تمهيد

يعد ابن رشد من أبرز الفلاسفة الذين أحدثوا دويًا في تاريخ الفكر الفلسفي، وذلك من خلال حملة التكفير الشرسة التي شنّها عليه الفقهاء وعلماء الكلام قبل وفاته، ورجال الدين والكنيسة بعد وفاته، وهذا يعود لعدة أسباب يتعمد أصحابها الاقتراب والابتعاد من الفهم الحقيقي لفكر ابن رشد الذي كان في حقيقة الأمر صاحب عقلية تلتزم بالمنطق وتطالب بحقها في إخضاع كل شيء، باستثناء بعض العقائد الدينية لحكم العقل، وهذه العقلية مستمدة من محيطه الزاخر بالتعاليم الإسلامية التي امتزجت بتعاليم المعلم الأول أرسطو، هذا الفيلسوف الذي كان ابن رشد يفكر لأجله أكثر مما يفكر لنفسه، وهذا ما جعل فلسفته تمثل عودة للأرسطية الأصيلة، هذه الأخيرة كانت المطلب الأول لمعظم فلاسفة العصور الوسطى للتحرر من هيمنة الكنيسة، لكنها لم تكن لتبلغ الفلسفة الأرسطية لولا اعتمادها على شروحات فيلسوف قرطبة، وبهذا يعد فيلسوفنا حلقة وصل بين أرسطو وبين فلاسفة ولاهوتيي العصور الوسطى الأوروبية الذين تمكنوا بفضلهم من الثورة على الكنيسة ورجالها وبلوغ عصور النهضة، لذلك لازال ابن رشد يحظى باهتمام عظيم إلى اليوم سواء في الغرب أو الشرق، في الغرب من طرف بعض المستشرقين وخاصة المتعصبين منهم الذين كانوا بمثابة الحجرة التي حركت البحيرة العربية الإسلامية الحديثة للبحث مجدداً في التراث عامة وتراث ابن رشد خاصة لتحقيق انطلاقة حضارية جديدة، لهذا سنحاول من خلال هذا الفصل تتبع تأثير ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، وبيان حضوره في الفكر العربي الحديث والمعاصر من خلال اختيارنا لبعض النماذج العربية ذات التوجهات المختلفة فيما يخص قراءتها لتراث ابن رشد ولكن قبل ذلك سنحاول التطرق لمرجعيات ابن رشد التي ساهمت في تكوين فكره بالإضافة إلى توضيحنا لعلاقة الحكمة بالشريعة عنده، لما لها من أهمية في رسم الطريق الذي سنسير عليه .

المبحث الأول: ابن رشد ومرجعياته الفكرية

المطلب الأول : مولده ونسبه

اتفقت أغلب المصادر على أن ابن رشد ولد سنة 520 هـ/1126 م، بمعقل العلم والعلماء مدينة قرطبة التي كانت ولا تزال في عصرها الذهبي، مما جعلها من عواصم الثقافة في التاريخ وملتقى العلماء في ذلك العصر، وقد حفظت لنا كتب التاريخ تلك المناظرة التي جرت في حضرة الملك المنصور يعقوب بين الفيلسوف الفقيه أبي الوليد ابن رشد والرئيس أبي بكر بن زهر وكان الأول قرطبيا والثاني إشبيلية، فقال ابن رشد: "ما أدري ما تقول غير أنه إذا مات عالم من إشبيلية و أريد بيع كتبه حملت إلى قرطبة تباع فيها، وإن مات مطرب بقرطبة وأريد بيع آلاته حملت إلى إشبيلية"⁽¹⁾، وقد أدرك ابن رشد حياة جده شهرا واحدا قبل أن تتوفاه المنية⁽²⁾، لقب بالحفيد تمييزا له عن جده محمد بن أحمد، الذي يحمل نفس اسمه وكنيته، يلقب بالقاضي وفيلسوف الوقت وبالشارح الأكبر، يسميه الإفرنج (Averroes) توفي سنة 595 هـ / 1198 م بمراكش بعد المحنة التي لقيها زمن الخليفة الموحي المنصور.⁽³⁾

أما نسب فيلسوفنا فيرجع كما حققه صاحب الذيل والتكملة إلى شجرة تضم ثمانية آباء فهو محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الله بن رشد يتضح من هذا أن أسرة ابن رشد كانت تعتر بأبائها لهذا نلاحظ تداول التسمية بين محمد وأحمد، فالابن يسمي باسم جده ليحافظ على ذكره و ليكون مثله، أما إذا سمي الولد باسم والده فهذا إنما يدل بنسبة كبيرة على أن والده قد توفي قبل أن يولد، ومن جهة أخرى فقد حاول بعض حساد ابن رشد الطعن في نسبه، بحيث استغلوا نكبته - التي سنعرض لها

(1) - أحمد المقرئ، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج1، المطبعة الأزهرية، مصر، ط1، 302 هـ، ص74.

(2) - ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، تحقيق عبد السلام الهراس ج2، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 1995 م. ص 73. 74. يُنظر أيضا: محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة. القاهرة، ص 133 ابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، تحقيق مأمون بن محي الدين الجنان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، ص378 .

(3) - هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، دار عويدات، بيروت، ط1، 1966م، ص 132.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

بالتفصيل فيما بعد - حين فرض عليه الخليفة الموحي المنصور الإقامة في قرية أليسانة التي تقع بجانب قرطبة، وهي القرية التي يقطنها الكثير من اليهود، فقالوا أن نفي ابن رشد إليها إنما هو بسبب نسب فيلسوفنا الذي أرجعوه إلى بني إسرائيل فلا يعرف له نسب في قبائل الأندلس كما يزعمون، وهذا القول لم نجد له مبرر سوى أن حساده أرادوا الإطاحة به وتشويه صورته، وحتى نؤكد هذا نجد قبله ابن حزم الذي نسبوه إلى رجل فارسي يدعى يزيد لكن كل الأبحاث الحديثة تنفي هذا النسب وتقول عن ابن حزم أنه " خرج من أسرة من أهل اسبانيا الغربية كانت تقيم في لبلبة وكانت تدين بالنصرانية وظلت على نصرانيتها بعد الفتح الإسلامي أمد غير قصير إلى أن اعتنق حزم الإسلام في منتصف القرن الثالث هجري " (1)، ولهذا فإن الكثير من الأنساب إن لم نقل كلها غير دقيقة بل وغير صحيحة، نتيجة للتشويبات التي تحدث لها، وصدق ابن خلدون حين قال "النسب أمر وهمي لا حقيقة له وأن الصريح من النسب إنما يوجد للمتوحشين في القفر من العرب و من في معناهم" (2).

المطلب الثاني : المرجعية الإسلامية لفكر ابن رشد

1- أسرته :

إن الحديث عن أسرة ابن رشد تحت هذا العنوان، هو محاولة منا لإبراز نشأته الإسلامية، وتوضيح العلاقة التي تربط بين أسرته والمرجعية الإسلامية لفيلسوف قرطبة.

نشأ ابن رشد وسط أسرة من أعرق الأسر العربية في الأندلس المسلمة، حيث مارست الفتوى والزعامة الفقهية، (3) فجده المشهور باسم "ابن رشد الجد" للتمييز بينه وبين حفيده الفيلسوف - كما سبق وذكرنا- كان رجلاً بارزاً مجيداً تولى قضاء قرطبة وكان قاضي قضااتها، وإلى جانب القضاء شغل مناصب سياسية هامة، وكان عالماً مجتهداً وفقهياً ذو سمعة عالية، خلف العديد من الفتاوى في الفقه المالكي، جمعها أحد أتباعه المسمى بأبي الوراق، كما كان من كبار مستشاري أمراء الدولة المرابطية.

(1) - محمد طه الجابري، ابن حزم، صورة أندلسية، دار النهضة العربية، بيروت، 1982 م، ص 17 .

(2) - ابن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ج 2، لجنة البيان العربي، القاهرة، ط1، 1958 م، ص 424.

(3) - زكريا بشير إمام، تاريخ الفلسفة الإسلامية، الدار السودانية للكتب، السودان، ط1، 1998 م، ص 343.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

أخذ ابن رشد الجد في الحديث وأصول الفقه والتفسير عن أبي مروان وعن أبي العباس أحمد بن عمر بن أنس العذري فقيه الأندلس ومحدثها، كما أخذ أيضا عن الإمام الحافظ الثبتي، محدث الأندلس، وقد اتفقت المصادر على أن ابن رشد الجد اشتهر بالنبوغ في الأصول كما في الفرائض، لكن أصوليته لا تظهر في ميدان الخلافات، حيث يدافع عن أصول مذهب مالك، ويرد أصول مذهب أبي حنيفة، كما هي في كتب أبي جعفر الطحاوي⁽¹⁾. إذ كان إلى العلم أميل، لم تكن له أية طموحات سياسية عدا بعض المهام الدبلوماسية، فعرف بالفضل والذكاء والنبيل والنزاهة والحلم، والمعرفة والعلم، إلى أن انقطع عن القضاء متوجها إلى التأليف والتدريس⁽²⁾، ترك العديد من الأعمال في مجالي الفقه والشرع أهمها كتاب البيان والتحصيل، الذي سيكون فيما بعد المرجع الأساسي لحفيده ابن رشد فيما يتعلق بالعلم الشرعي.

كما أن تأثر ابن رشد الحفيد يظهر جليا في الكتاب الذي جمعه الفران شيخ الجامع الكبير في قرطبة، يحتوي على فتاوى ابن رشد الجد وهذا الكتاب موجود الآن في مكتبة باريس وقد نقل إليها من ديرسان فيكتور باسبانيا، ويقول الذين طالوا هذا الكتاب أنهم وجدوا فيه أساسا لأفكار ابن رشد الحفيد كالإتفاق بين الفلسفة والشريعة وغير ذلك⁽³⁾.

أما والد فيلسوفنا أبو القاسم أحمد فقد ولد على ما يرويه ابن بشكوال سنة 487 هـ وتوفي سنة 563 هـ، فقد كان له ما يشبه مركز أبيه (ابن رشد الجد) في العلم والقضاء فنشأ نشأة أبيه وسلك مسلكه في الدراسة، فكان هو الآخر فقيها له مؤلفات عديدة في الفقه والحديث ساعده ذلك على تأسيس مجلس تدريس في جامع قرطبة، وله تفسير للقرآن في الأسفار وشرحا على سنن النسائي، كما تولى قضاء قرطبة سنة 532 هـ، بعد عزل القاضي الثائر أبي جعفر بن حمدين، وبذلك كان ضمن كبار الدولة كأبيه، ومن جهة أخرى فإنه كان أيضا إلى العلم أميل، فقد ترك القضاء كوالده وتفرغ كما فعل والده، واتجه للتدريس والتأليف

(1) - محمد الحبيب التجكاني، مسائل أبو الوليد ابن رشد الجد، دار الجيل، بيروت، ط2، 1993 م، ص34.

(2) - حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج2، دار الجيل، بيروت، ط3، 1993 م، ص371.

(3) - فرح أنطوان، ابن رشد وفلسفته، دار الفرابي، بيروت، ط1، 1988 م، ص61.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

إلى أن توفي.⁽¹⁾ لكن الملاحظ من خلال الأبحاث التي توصلنا إليها أن أب فيلسوف قرطبة لم يصل للشهرة التي وصل إليها ابن رشد الجد وحفيده، لكن يكفيه أنه أب وابن لرجلان أثرا في تاريخ البشرية عموما، والتاريخ الإسلامي خصوصا .

هذا من جهة أبيه، أما من جهة أمه فالمصادر ضئيلة تكاد تنعدم، كما أنها لم تساهم في التكوين الفقهي الإسلامي لابن رشد، لهذا فقد سلطنا الضوء على أبيه وجده خصوصا لما لهما من دور وفضل في بناء شخصية فيلسوفنا، خاصة جانب تكوينه الإسلامي.

هذه البيئة النشطة والتربة الإسلامية الخصبة والأسرة الممجدة لعلوم الفقه والشريعة نشأ ابن رشد، حيث درس في صغره الفقه والأصول على جهازة الفقه في الأندلس من أمثال أبو القاسم بن بشكوال وابن سمحون وأبي جعفر بن عبد العزيز وأبو مروان بن مسرة،⁽²⁾ بدأ بدراسة علم الكلام كما كانت تفهمه وتعرضه وتدافع عنه جماعة الأشاعرة، أي أنه درس الشريعة على الطريقة الأشعرية، ثم درس الفقه على مذهب الإمام مالك، وروى الحديث عن أبيه أبي القاسم واستظهر عليه الموطأ حفظا.⁽³⁾

فدرسته للشريعة على المذهب الأشعري والفقه على مذهب الإمام مالك، يوجد الشبه بين آراءه الشرعية وبين ميوله الفلسفية، فالطريقة الأشعرية وجد أهله وأولياءه عليها، ومن جهة أخرى فالمذهب الشرعي يلزم باتباعه على ما كان أبوه، أما المبدأ الفلسفي الذي خدمه فهو اختطه لنفسه بإرادة حرة، وقد يكون للطريقة التي درس بها الفقه والمذهب الذي اتبعه أثر على أفكاره الفلسفية، فنجد أن الكثير من كتبه قد تصدى فيها للمذهب الأشعري، وانتقد طرقهم ومبادئهم انتقادا مرا- كما سنرى في الفصول اللاحقة-، وذلك بعد أن اتسع نطاق

(1) - محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف، القاهرة، ط2، 2003 م، ص26.

(2) - كمال إبراهيم جعفر، دراسات في الفلسفة الإسلامية، مكتبة الفلاح، الكويت، ط1، 1986 م، ص259، يُنظر أيضا: حسين حموي الفلسفة الرشدية بين اجتهاد العقل وارتداد القلب، مجلة التراث العربي، ص135، حمادي العيدي، ابن رشد وعلوم الشريعة، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1991 م، ص9.

(3) - محمود قاسم، الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد، مكتبة الأنجلومصرية، القاهرة، (د.ت).ص13.

فكره وامتدت أشعة بصيرته إلى أبعد مدى، فاعتبر البعض أنه انتصر المنطق الصحيح والرأي الراجح على الفروض الوهمية والتخمين الخيالي.⁽¹⁾

من خلال ما سبق يتضح أن حياة فيلسوف قرطبة في مرحلتها الأولى قد كانت حافلة بدراسة الفقه والشريعة، وفي الوقت نفسه كان يتم إعداده ليواصل دور أسرته العريقة في مجال القضاء، والقضاء الإسلامي كما هو معروف يتطلب الإمام الجيد بالقرآن الكريم والسنة النبوية، وإتقان علم الفقه والتخصص في مذاهبه السائدة في المجتمع (المذهب المالكي)، فتولي جده وأبوه القضاء جعله يطمح لتولي قضاء عاصمة الأندلس قرطبة، حتى حظي به في النهاية، فحقق بذلك رجاء أسرته فيه، بالإضافة إلى ذلك فإن ابن رشد لم يكتفي بتولي المنصب، وإنما وضع كتاباً متميزاً في مجال الفقه المقارن بعنوان "بداية المجتهد ونهاية القاصد"⁽²⁾ الذي مازال يعتبر مرجعاً أساسياً لدارس الفقه حتى في العصر الحاضر وفي كل بلاد الإسلام، وسنخصص له بعض الصفحات في هذا العمل لذكر أهم ماورد فيه رغبة منا في تدعيم الخلفية الإسلامية التي يقوم عليها فكر فيلسوفنا، والتي بدورها ستمكننا وتسهل لنا إلى جانب الخلفية الأرسطية توضيح حضور فكره وفلسفته في فكر مفكرنا الآخر محمد عابد الجابري.

2- أدلة وجود الله عند ابن رشد

بالإضافة إلى ما سبق ومما يثبت المرجعية الإسلامية لابن رشد على عكس ما ذهب إليه بعض نقاده الذين كفروه وحرقوا كتبه وذلك في زمن الخليفة الموحد المنصور، هو استدلاله من القرآن الكريم في العديد من القضايا والمسائل التي عالجها في كتبه المتعلقة بالفكر الإسلامي مثل: كتاب فصل المقال وكتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، وكتاب تهافت التهافت، ومن أهم المسائل التي تطرق لها والتي تثبت إيمانه وتعقله للقرآن الكريم، هي مسألة إثبات وجود الله، حيث قدم بديل للاستدلال الذي بنى عليه الأشاعرة في إثباتهم لوجود العالم ومنه وجود الله، فسنورد هذا البديل باختصار بما يخدم

(1) - محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام، مرجع سابق، ص 134.

(2) - مراد وهبة، حوار حول ابن رشد، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 1995 م، ص33.

المرجعية الإسلامية لفيلسوف قرطبة على أن نعود له في الفصل القادم ولكن من زاوية أخرى ومن عيون أخرى، أما مسألة إثبات وجود الله فتوصل ابن رشد إلى دليلين هما:

أ - دليل العناية الإلهية:

تعامل ابن رشد بوضوح مع دليل العناية وتحقيق هذه الأخيرة للمقاصد العقدية، فحاول أن يجعلها ذو صبغة اجتماعية، والهدف الذي يريده ابن رشد من هذا الدليل هو الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجله،⁽¹⁾ وهذا الدليل يتوقف على مقدمتين : الأولى : أن جميع الموجودات توافق وبشكل كبير وجود الإنسان، فإذا تأملنا أنواع الموجودات كالفضول الأربعة والليل والنهار والشمس والقمر نتوصل أنها وجدت من أجل الإنسان وبالأحرى هي موافقة لوجوده، أيضا بالنسبة لأنواع النباتات والحيوانات كلها توافق وجود الإنسان وحياته، وبالتالي تصبح معرفة هذه الموجودات ومنافعها من الأدلة التي تثبت وجود الخالق سبحانه وتعالى، فإذا أراد الإنسان معرفة وجود الله معرفة تامة، عليه أن يتأمل منافع الموجودات، حتما سيتوصل إلى أن هناك خالق حكيم، ويتلشى عنده كل ما يثبت عكس ذلك (الصدفة - نظرية الانفجار الأعظم) وغيرها من نظريات الملاحدة، وهذا ما يثبته ابن رشد في مقدمته الثانية حيث أن موافقة الموجودات لوجود الإنسان يلغي الصدفة وهذا التوافق يفرض وجود فاعل قاصد لذلك مريدا له، وبذلك تصبح جميع الموجودات عبارة عن أدلة ينتفع بها في مجال تقرير مختلف قضايا الاعتقاد.⁽²⁾

ب - دليل الاختراع :

يمكن القول أن هذا الدليل يدعو إلى النظر في أصل الأشياء الموجودة مثل: اختراع الحياة في الجماد والإدراكات الحسية والعقل، وهذا الدليل يتفرع أيضا إلى مقدمتين هما:

- أن هذه الموجودات مخترعة :

(1) - محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توما الإكويني، مكتبة الأنجلومصرية، القاهرة، ط1، (د.ت)، ص 11 .

(2) - ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 1998 م، ص 80.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

هذه المقدمة هي تكملة لدحض نظرية الصدفة، أي لا يمكن اعتبار أن هناك خالق غير الله تعالى، وذلك من خلال النظر إلى الموجودات سواء تعلق الأمر بالحيوانات أو النباتات، والغرض من ذلك عند ابن رشد عدم ترك أي مجال للصدفة، قال الله تعالى "يا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاستَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَاباً وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ"⁽¹⁾

رؤية الإنسان للترتيب الموجود في الكون والأجسام التي تحدث فيها الحياة، تقوده لا محالة إلى أن هناك من أوجد هذه الحياة وهو الله تبارك وتعالى.

- أن كل مخترع له مخترع :

يرى ابن رشد أن أي موجود لابد له من فاعل مخترع له يوجد، فمن يريد معرفة الله حق المعرفة عليه أن يتوجه لمعرفة حقيقة الأشياء ليتوصل إلى الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات.⁽²⁾ يقول الله تعالى في كتابه العزيز " أَوْ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدْ أَفْتَرَبَ أَجْلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ"⁽³⁾.

هذا ما يؤدي بنا إلى القول أن الأدلة التي اعتمد عليها ابن رشد في إثبات وجود الله (دليل العناية ودليل الاختراع) لها أصل في الشرع وهي آيات كثيرة تتحدث عن النظام والترتيب في العالم، كما أن لهما أصل في العقل لأنهما يتوافقان مع المعرفة العلمية البرهانية، ومن هنا فإن ابن رشد لم ينقطع يوماً عن القرآن والسنة وتوظيفهما عندما تتطلب الضرورة ذلك، مما يؤكد أن القاعدة الدينية الإسلامية عنده مبنية على أسس صحيحة تدحض كل الآراء التي صنفت ابن رشد في خانة العقلانية الأرسطية المحضنة.

(1) - سورة الحج، الآية 71.

(2) - ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مرجع سابق، ص 81.

(3) - سورة الأعراف، الآية 185 .

3 - كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد:

نتأكد مما سبق أن لابن رشد خلفية إسلامية بامتياز لا يمكن لأحد إنكارها، فعلى الرغم من اهتمام الباحثين سواء كان ذلك بالنسبة للأوروبيين في العصور الوسطى أو المسلمين في العصر الحديث والمعاصر بالفلسفة العقلانية لفيلسوف قرطبة، وإهمالهم إلى حد كبير للعلوم الشرعية التي اشتغل بها ابن رشد، فقد ألف كتباً في الفقه بعد أن فرغ من شرح كتب أرسطو تلبية لرغبة الأمير الموحيدي أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن، ومن أهم هذه الكتب كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد، هذا الكتاب لا يزال مرجعاً أساسياً للفقهاء وعلماء الدين، فقد جمع فيه آراء المذاهب الفقهية، ولم يرجح مذهباً على آخر إلا ما كان ينحو منها منحى النظر، فقسّمه إلى جزأين، تحدث في الجزء الأول عن أحكام الطهارة والعبادات، وما يلحق بها من الجهاد، والإيمان، والنذور، وغيرها، وقسّمه إلى كتب، ثم قسم الكتب إلى أبواب ثم قسم الأبواب إلى مسائل.⁽¹⁾

أما الجزء الثاني فقد خصصه لأحكام المعاملات والحدود، وبدأه بمسائل النكاح، وختمه بأحكام الأفضية والشهادات، وقسّمه إلى كتب وأبواب ومسائل كما فعل مع الجزء الأول، نظراً للمسائل التي تناولها فيلسوفنا في هذا الكتاب، فقد رفعه البعض إلى قمة التأليف في العلوم الشرعية، حتى أن ابن فرحون يقول فيه "ولا يعلم في وقته أنفع منه"⁽²⁾.

وبما أن ابن رشد قد استعمل النقد خاصة نقد المذاهب، صنف العلماء هذا الكتاب على أنه يوضع ضمن فقه الخلاف، ويطلق على هذا النوع من العلم الفقه المقارن، وهو فقه تورد فيه الآراء المختلفة وتقع الموازنة بينها بالتماس أدلتها وترجيح بعضها على بعض.

ومن المقاصد التي دفعت ابن رشد إلى تأليف هذا الكتاب مقصد شخصي، وهو جمع أصول وأمّهات المسائل الفقهية المتفق عليها، والمختلف فيها بأدلتها، وبيان الأسباب الموجبة للخلاف فيها، من عصر الصحابة إلى أن فشا التقليد، وتنظيمها وترتيبها في أصول وقواعد

(1) - حمادي العبيدي، ابن رشد وعلوم الشريعة، مرجع سابق، ص 37.

(2) - ابن فرحون برهان الدين، ديباج المذهب في أعيان المذهب، مطبعة بولاق، القاهرة، ط 1، 1351 هـ، ص 285.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

تعين على الاجتهاد في سفر واحد ليسهل عليه الرجوع إليها كلما اقتضت الحاجة، ويستعين بهذا الكتاب في مهنة القضاء الموكولة إليه .

وبما أن ابن رشد كان يعيش في ظل دولة الموحدين التي تدعو إلى الاجتهاد وتنبذ فقه الفروع، في حين كان أغلب أهل الأندلس من مختلف الفئات العلمية (علماء وعوام) متعصبين للمذهب المالكي ويدافعون عنه بقوة، فكان على ابن رشد هنا أن يختار الاجتهاد المطلق المبني على القواعد والأصول المتينة، ويكون مجتهد ومطلع على كافة الأدلة، متفتح على جميع المذاهب الفقهية، حتى يحقق مقصد الدولة الموحدية، ويستطيع مواجهة فقهاء المالكية، والوقوف في وجه العامة المقلدة، يقول ابن رشد: "إن غرضي في هذا الكتاب أن أثبت فيه من مسائل الأحكام المتفق عليها والمختلف فيها بأدلتها، والتنبيه على نكت الخلاف فيها، ما يجري مجرى الأصول والقواعد لما عسى أن يرد على المجتهد من المسائل المسكوت عنها في الشرع، أو تتعلق بالمنطوق تعلقاً قريباً، وهي المسائل التي وقع الاتفاق عليها، أو اشتهر الخلاف فيها بين الفقهاء الإسلاميين من لدن الصحابة - رضي الله عنهم - إلى أن فشى التقليد".⁽¹⁾

يتضح مما سبق أن ابن رشد ما كان ليؤلف هذا الكتاب لولا موسوعيته في العلوم الشرعية والفقهية وتعلقه الكبير بالدين الإسلامي الحنيف، مما جعله يجتهد ويفحص المسائل التي استعصت على الفقهاء و علماء الدين، وبهذا تتأكد مرجعية ابن رشد الإسلامية من خلال هذا الكتاب الذي سنخصص له بعض الصفحات من هذا البحث فيما يأتي، ولكن من عيون المفكر المغربي محمد عابد الجابري.

4 - نكبة ابن رشد:

وفي إطار حديثنا عن المرجعية الإسلامية لفيلسوفنا، تجدر الإشارة إلى النكبة التي تعرض لها ابن رشد في آخر حياته زمن الخليفة أبو يعقوب ابن يوسف ابن عبد المؤمن

(1) - ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، أخرج أحاديثه أحمد أبو المجد، دار العقيدة، الإسكندرية، ط1، 2004 م، ص7.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

الملقب بالمنصور الموحي*، فقد تم اتهام ابن رشد بالكفر والزندقة ونسب إليه من الأقوال في الشريعة ما يخالف الدين، موضحين بذلك بعض التهم البالية والافتراءات الواهية من قبل بعض حساده، خاصة الفقهاء منهم، الذين حاولوا تلطيح صورة ابن رشد العقدي بدماء الغلو في الدين والتطرف، وحتى يتضح المغزى من هذا العنصر - نكبة ابن رشد - تحت هذا العنوان -المرجعية الإسلامية -، سنضرب هذا المثال : لقد نكب بشار ولم ينكب مطيع بن إياس، وكلاهما كان يتزندق ويهرف في أمور الزندقة بما لا يعرف، ولكن بشارا هجا الخليفة ومطيع لم يقترف هذه الحماسة، فجا مطيع وهلك بشار.

الأمر نفسه حدث مع ابن رشد، فالحظوة التي لقيها ابن رشد زمن الخليفة عبد المؤمن الذي كان مهتم بالفلسفة وعلوم الحكمة، والذي أمر ابن رشد بشرح كتب أرسطو حتى يسهل فهمه، فرفع الخليفة منزلة ابن رشد وولاه قضاء إشبيلية ثم قضاء قرطبة، وجعله طبيبه مكان ابن طفيل* الذي أرقه كبر السن. لكن هذه الحظوة لم تستمر في زمن الخليفة المنصور الموحي، ذلك أن هذا الأخير لم يكن كأبيه محب للفلسفة وعلومها، وأنه لم يمل إلى تعلمها إلا بعد فوات الأوان أي في السنة التي توفي فيها، أما ابن رشد فنكاد لا نسمع عنه شيئاً زمن المنصور إلا ما يتعلق بنكته وأسبابها، فيقول عنها عبد الواحد المراكشي: "وفي أيامه نالت أبا الوليد محمد بن أحمد ابن رشد محنة شديدة... ثم إن قوما ممن يناوئه من أهل قرطبة ويدعي معه الكفاءة في البيت وشرف السلف، سعوا به عند أبي يوسف، ووجدوا إلى ذلك طريقاً، بأن أخذوا بعض تلك التلاخيص التي كان يكتبها، فوجدوا فيها بخطه حاكياً عن بعض قدماء الفلاسفة بعد كلام تقدم : فقد ظهر أن الزهرة أحد الآلهة...، فأوقفوا أبا يوسف

* - هو أبو يوسف يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن بن علي الموحي، القيسي الكومي المنصور صاحب بلاد المغرب ولد في عام

554هـ بقصر جده في مراكش، لقبه المنصور بفضل الله، وعندما ذهب المنصور إلى حاضرة دولته مراكش في سنة 595 هـ هاجمه

المرض، ثم توفي يعقوب الملقب بأمير المؤمنين، ودفن بمجلس سكناه في مراكش، فكانت مدة ولايته 16 سنة، وبلغ من العمر 48

سنة. يُنظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، (ج7/3)، المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب. مرجع سابق، ص 192.

* هو أبي بكر بن عبد الملك بن طفيل، ولد حوالي 1110م قرب مدينة أضحت تعرف اليوم بـ"قادس" التي تقع شمال شرقي غرناطة،

وهو الإقليم الذي كانت تحكمه في ذلك الزمان مملكة الموحيين البربرية المسلمة، وكان الحاكم أيام ابن طفيل هو أبا يعقوب يوسف

الموحي وقد كان حاكماً متتوراً وشديد العناية بالفلسفة اليونانية، وقد عين ابن طفيل طبيباً في حاشيته ووزيراً له بمدينة مراكش المغربية

حيث أضحى هذا الحكيم الفيلسوف مثقفاً ذا تأثير واسع، وقد توفي الرجل بالمغرب عام 1185م، ويفضل الترجمات المبكرة لقصته

الشهيرة - حي بن يقظان - إلى اللغات الأوروبية صار ابن طفيل مشهوراً في أوروبا المسيحية الوسيطية. يُنظر: سيبستيان غونتر،

حي بن يقظان لابن طفيل والمعرفة والتنوير والأخلاق في الإسلام الكلاسيكي، مجلة المحور، (د، ت، ن)، ص 170.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

على هذه الكلمة، فاستدعاه بعد أن جمع له الرؤساء والأعيان من كل طبقة وهم بمدينة قرطبة، فلما حضر أبو الوليد -رحمه الله- قال له بعد أن نبذ إليه الأوراق: أخطك هذا؟ فأنكر، فقال أمير المؤمنين: لعن الله كاتب هذا الخط، وأمر الحاضرين بلعنه، ثم أمر بإخراجه على حال سيئة وإبعاده وإبعاد من يتكلم في شيء من هذه العلوم،⁽¹⁾ فنفاه إلى قرية أليسانة وهي قرية يعيش فيها اليهود، كما أمر بحرق كتبه الفلسفية، وترك كتب الحساب والطب والمواقيت.⁽²⁾

وما يهمننا في هذا المقام الأسباب التي أدت إلى نكبة ابن رشد، والتي من شأنها أن توضح أن لابن رشد دعامة إسلامية لا يستهان بها، وتتقسم هذه الأسباب إلى أسباب ظاهرة وأخرى باطنية، أما الظاهرة منها فقليل أنه وصف الزرافة في كتابه الحيوان وقال: وقد رأيتها عند ملك البربر، وكان تبرير ابن رشد لذلك أنه قال: إنما قلت ملك البرين (بر المغرب وبر الأندلس) ومما يكذب هذا الافتراء أن ابن رشد ألف كتاب الحيوان لما كان في إشبيلية سنة 565 هـ، أي قبل ست سنوات من تولي المنصور الخلافة، وخمسة عشر عاما قبل هذه المحاكمة، فكيف لابن رشد أن يصفه بملك البربر في تلك الفترة؟.

ومن جهة أخرى، فمن الأمور التي يستحيل تصديقها أن ابن رشد العالم في الفقه وعلوم الشريعة وقاضي القضاة بقرطبة يصدر عنه هذا القول الشركي وهو الذي قال: "من اشتغل بعلم التشريح ازداد إيمانا بالله".⁽³⁾

ومن الأسباب التي أدت إلى نكبة ابن رشد نجد أيضا أنهم اتهموه بالاشتغال بالحكمة وعلوم الأوائل، وهذا السبب أيضا من الأسباب الواهية، ودليل ذلك أن السلطان الموحي في وقت ليس ببعيد، قرب ابن رشد ووهبه المكانة العالية وهو يعلم أنه يشتغل بهذه العلوم ويدرسها وينشرها، ولم يخف هذا عن البعيد والقريب، وما يبهر اهتمام المنصور بابن رشد قبل أن يثور ضده قول ابن أصيبعة: "وكان ابن رشد قد قضى مدة في إشبيلية قبل قرطبة

(1) - عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق محمد زينهم محمد غرب، دار الفرجاني للنشر والتوزيع، القاهرة، 1994م. ص 224.

(2) - عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1984 م، ص 23.

(3) - ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا، دار مكتبة الحياة، (د، ت، ن)، ص 532.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

وكان مكينا عند المنصور ووجيها في دولته، وكذلك أيضا كان ولده الناصر يحترمه كثيرا قال ولما كان المنصور بقرطبة وهو متجه إلى غزو أفرنس وذلك في عام أحد وتسعين وخمسائة، استدعى أبا الوليد ابن رشد، فلما حضر عنده احترمه كثيرا وقربه إليه حتى تعدى به الموضع الذي كان يجلس فيه أبو محمد عبد الواحد بن الشيخ حفص الهنتاتي صاحب عبد المؤمن، وهو الثالث أو الرابع من العشرة... فلما قرب المنصور ابن رشد وأجلسه إلى جانبه وحادثه، ثم خرج من عنده وجماعة الطلبة، وكثير من أصحابه ينتظرونه فهنؤوه بمنزلته عند المنصور وإقباله عليه، فقال والله إن هذا ليس مما يستوجب الهناء به فإن أمير المؤمنين قد قرني دفعة واحدة إلى أكثر مما كنت أومله فيه، أو يصل رجائي إليه⁽¹⁾.

وإذا كان الخليفة المنصور قد قرب ابن رشد إليه على الرغم من اهتمامه بالفلسفة وعلومها، فإن أهل الأندلس قد همشوا الفلسفة وكفروا كل من يشتغل بها، يقول المقري في هذا الصدد: " هذا العلم ممقوت بالأندلس لا يستطيع صاحبه إظهاره، فلذلك تخفى تصانيفه."⁽²⁾

وهذا التناقض بين تقريب المنصور لابن رشد (في بادئ الأمر طبعاً) ونبذ الساحة الفكرية الأندلسية للفلسفة يثير الكثير من الشكوك حول السبب الحقيقي للنكبة، لأن الخليفة المنصور لم يستقر على رأيه، فما لبث حتى أعلن عداؤه للفلسفة والمشتغلين بها وابن رشد في مقدمتهم يقول ابن أبي أصيبعة: " ثم إن المنصور فيما بعد نقم على أبي الوليد ابن رشد، وأمر بأن يقيم في أليسانة.... ونقم أيضا على جماعة أخرى من الفضلاء الأعيان، وأظهر أنه فعل بهم ذلك بسبب ما يدعي فيهم أنهم مشتغلون بالحكمة وعلوم الأوائل."⁽³⁾

وكلمة "أظهر" في كلام ابن أبي أصيبعة تدل على أن المنصور أبدى عكس ما يبطنه ومما يدعم ذلك أنه بمجرد عودته من الغزو رجع عن ذلك كله، فيما يتعلق بتعلم الفلسفة

(1) - المرجع نفسه، ص 531.

(2) - أحمد المقري، نفخ الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، ج1، دار صادر، بيروت، 1968م ص 186.

(3) - ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، مرجع سابق، ص 532.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

وعلومها، يقول عبد الواحد المراكشي: " ثم لما رجع إلى مراكش، نزع عن ذلك كله، وجنح إلى تعلم الفلسفة ."(1)

نتوصل من خلال ما سبق أن السبب الحقيقي لنكبة ابن رشد هو حقد حساده، ولم يكن له علاقة باشتغال ابن رشد بالفلسفة والغلو في الدين، فعمل هؤلاء الحساد على التتقيب في مؤلفات ابن رشد فوجدوا -كما سبق وذكرنا - أنه تحدث عن الزرافة وملك البربر وجعلوا لها تأويلات تخدم مصالحهم، كما وجدوا أيضا أنه ذكر في بعض كتبه عن فلاسفة اليونان أنهم جعلوا الزهرة أحد الآلهة، في حين أن الذي يتحدث عن الكفر ليس بالضرورة أن يصدر حكم التكفير ضده .

إن هذه الحجج هي التي قدمت كملف اتهام لابن رشد، وبيدوا أنها هي التي حوكم بها رسميا في المسجد، ومما يؤكد هذا الطرح ما أورده صاحب الذيل والتكملة في قوله: "وأما أبو الوليد قد نشأ بينه وبين أهل قرطبة قديما وحشة جرتها أسباب المحاسدة، ومنافسة طول المجاورة، فانتدب الطالبون لنفي أشياء عليه في مصنفاة تأولوا الخروج فيها عن سنن الشريعة."(2)

هذه الأسباب الواهية لنكبة ابن رشد تفتح الآفاق للدارسين لإعادة النظر في المرجعيات الفكرية لفيلسوف قرطبة، وتعزيز المرجعية الإسلامية كون نكبته قد تم التخطيط لها من قبل حساده وليس لها علاقة بمعتقدات ابن رشد واشتغاله بعلوم الحكمة، بالإضافة إلى أن هناك أسباب اعتبرها البعض من الأسباب الحقيقية التي كانت وراء نقم الخليفة على ابن رشد نذكر منها طريقة تعامل ابن رشد مع الخليفة المنصور كأن يقول له " أسمع يا أخي"، هذا إلى جانب كتاب ابن رشد الضروري في السياسة الذي أعلى فيه من شأن يحي أخ المنصور، مما جعل هذا الأخير ينقم عليه وينفيه. هذين السببين الأخيرين سنخصص لهما بعض الصفحات من هذا العمل حين نعرض لقراءة الجابري لنكبة ابن رشد التي يغلب عليها الطابع

(1) - عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، مرجع سابق، ص 225.

(2) - المرجع نفسه، ص 25 .

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

السياسي، في حين أن قراءتنا لنكبة ابن رشد هنا قد جاءت من أجل تدعيم مرجعية ابن رشد الإسلامية التي لطالما غُض عنها البصر وصُرف عنها النظر.

ومن جهة أخرى ما يمكن أن نستدل عليه في تبرير الروح الإسلامية لفيلسوفنا - ولو أنها حجة عادية كون ابن رشد رجل مسلم - هو تكلمه عن الصلاة في المسجد، فيرى أن فيها أيضا طهارة للبدن وصفاء السريرة والنفس، حيث نجده يقول في ذلك، "الصلاة الموضوعية في سائر الشرائع وهي كذلك في نظره لكونها أنجح في النهي عن الفحشاء والمنكر، بما شرط في عددها، وفي أوقاتها وأذكارها، وبسائر ما شرط فيها من الطهارة ومن التروك، أعني ترك الأفعال والأقوال المفسرة لها" (1)، هذا إن دل إنما يدل على أن ابن رشد كان يحافظ على صلاته و متمسكا بها، كما أنه حزن كثيرا حين أخرجه بعض السفلة - على حد قوله - مع ابنه من المسجد في أيام نكبته، فقد تحدث ابن رشد عن هذه الحادثة وتأثر بها، ذلك وبدون شك أن فروض الدين راسخة في أعماقه، وأنه متواجد معها في مستوى روحها وأبعادها القصوى.

لم يعمر ابن رشد طويلا بعد محنته، فتوفي بمراكش سنة 595 هـ. 1198 م، عن عمر يناهز 72 سنة، ثم نقل جثمانه إلى قرطبة بعد ثلاثة أشهر ليُدفن إلى جانب أسرته. (2)

هذه المرجعية الإسلامية التي طبعت حياة فيلسوف قرطبة ومؤلفاته لم تحظى بالاهتمام الكافي لا من قبل المسلمين قديما - هناك بعض الاهتمامات الحديثة التي سنوردها خاصة قراءة محمد عبده - ولا من قبل الأوروبيين في العصور الوسطى، وسبب غياب ذلك الاهتمام يعود بالدرجة الأولى إلى التلاخيص والشروحات والمؤلفات التي كتبها ابن رشد عن الفلسفة اليونانية عموما وفلسفة أرسطو خصوصا، وهذا ما يجعل فكر ابن رشد بالإضافة إلى كونه ذو خلفية إسلامية، فهو ينبني أيضا على خلفية يونانية، مما جعل صوته مسموعا في العالم وخاصة في أوروبا في العصور الوسطى.

المطلب الثالث : المرجعية اليونانية

(1) - ابن رشد، تهافت التهافت، ج2، دار المعارف القاهرة، 1965 م، ص870.

(2) - ابن قنفذ القسنطيني، الوفيات، تحقيق عادل نويهض، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط4، 1983 م، ص299.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

على الرغم من الخلفية الدينية التي تميز فكر ابن رشد، إلا أن الخلفية اليونانية لفيلسوف قرطبة قد طغت على فكره وآرائه، حيث أن كل من تأثروا به سواء في الغرب أو الشرق، أخذوا عنه في الفلسفة وعلومها، ولم يأخذوا عنه في الفقه وعلوم الشريعة إلا القليل لهذا سنعمل تحت هذا العنوان على توضيح المرجعية اليونانية لفيلسوفنا الذي ولد لنا فكراً ممزوجاً، وذلك حتى يتسنى لنا عرض تأثيرات هذا الفكر في فلسفة العصور الوسطى الأوروبية، وحضوره في الفكر العربي الحديث والمعاصر، والحضور الأكثر أهمية وهو حضوره في فكر محمد عابد الجابري.

لم يكتف ابن رشد بدراسة الفقه وعلوم القرآن، بل توجه لدراسة الطب والفلسفة وعلومها، أما الطب فأخذه عن أبي مروان بن جريولابنسي، الذي كان أحد الماهرين في صناعة الطب، يقول صاحب التكملة لكتاب الصلة: "كان من أهل المعرفة بالطب والتقدم في صناعته وعنه أخذ القاضي أبو الوليد ابن رشد"⁽¹⁾، كما أخذ ابن رشد أيضاً عن ابن هارون الترجالي الذي تميز في العلوم الفلسفية وحققها، وبرع في صناعة الطب وأتقنها.

أما فيما يتعلق بتأثير الفكر اليوناني على ابن رشد، فلا بد لنا أن نذكر في هذا الصدد القصة الشهيرة لفيلسوفنا عند لقائه مع الأمير أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن، لكن قبل ذلك سنتطرق لعرض الحياة الفكرية في الدولة الموحدية ودور الأمراء في توفير المناخ المناسب يمكن محبي العلم من التبحر في مختلف العلوم.

وكما هو معلوم وموثق في مختلف المصادر فإن الدولة الموحدية قد بدأت مع محمد ابن تومرت*، ففي سنة 515 هـ قام محمد بن عبد الله بن تومرت في صورة الأمر بالمعروف

(1) - ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، مرجع سابق، ص 79 .

* محمد ابن تومرت (1092 م - 1130 م): الملقب بالمهدي القائم بأمر الله، ويقال له أيضاً مهدي الموحدين، من قبيلة هرقة البربر المصامدة بجبل السوس بالمغرب الأقصى، وكان يدعي أنه حسن علوي (ولو أن الجابري قد أخفى هذا الأمر ووجد له تبريرات واهية)، وهو مصلح ديني، مذهبه التوحيد، وهو الذي وضع عقيدة جماعة الموحدين وحكومتهم من أجل الكفاح ضد المرابطين والغزو في سبيل الله، وعاجلته الوفاة في جبل تيضلل فقام صاحبه عبد المؤمن بتحقيق حلمه واستولى على المغرب. يُنظر: عبد المنعم حنفي، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج1، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2010م، ص 22.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

والناهي عن المنكر، فقال عنه الذهبي: " الشيخ الإمام، الفقيه، الأصولي، الزاهد، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن تومرت البربري المصمودي الهرغي".⁽¹⁾ كما اعتبره البعض الخارج بالمغرب المدعي أنه علوي حسني، وأنه الإمام المعصوم المهدي، وهو واضع أسس الدولة المؤمنة".⁽²⁾

وحكي أنه ذكر للغزالي ما فعل أمير المسلمين بكتبه التي وصلت إلى المغرب، من إحراقها وإفسادها، وابن تومرت حضر ذلك المجلس، قال الغزالي حين بلغه ذلك عن قليل ملكه، وليقتلن ولده، وما أحسب المتولي لذلك إلا حاضرا مجلسنا، وكان ابن تومرت يحدث نفسه بالقيام عليهم، فقوي طمعه.⁽³⁾

فأراد ابن تومرت إنشاء خلافة إسلامية وليس إمارة أو مملكة، وذلك يراه أنسب لعلاج مخاطر الحالة التي عليها العالم الإسلامي، وعمل على تأسيس حضارتها على أسس الدين والعظمة والتجديد في سائر مظاهرها.⁽⁴⁾

أما فكر ابن تومرت فيصفه ابن خلدون في قوله: " وانطوى هذا الإمام راجعا إلى المغرب بحرا متفجرا من العلم، وشهابا واريا من الدين، وكان قد لقي بالمشرق أئمة الأشعرية من أهل السنة، وأخذ عنهم، واستحسن طريقهم في الانتصار للعقائد السلفية، والدب عنها بالحجج العقلية الدافعة في صدر أهل البدعة، وذهب إلى رأيهم في تأويل المتشابه من الآيات والأحاديث، بعد أن كان أهل المغرب بمعزل عن أتباعهم في التأويل، والأخذ برأيهم فيه اقتداء بالسلف، في ترك التأويل وإقرار المتشابهات كما جاءت، ففطن أهل المغرب في ذلك وحملهم على القول بالتأويل، والأخذ بمذاهب الأشعرية في كافة العقائد"⁽⁵⁾.

(1) - شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق مجموعة من العلماء تحت إشراف شعيب الأرنؤوط، ج19، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1985 م، ص539.

(2) - خير الدين الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط5، 1980م، ص6.

(3) - عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، مرجع سابق، ص136.

(4) - محمد المنوني، حضارة الموحدين، دار توقيال للنشر، المغرب، ط1، 1989 م، ص10.

(5) - عبد الرحمان ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج6، تحقيق خليل شحادة، مراجعة سهل زكار، دار الفكر، بيروت، 2000م، ص302.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

أما الفقه فقد استطاع محمد ابن تومرت مهاجمة فقه الفروع، ولم يتوقف عند هذا بل نجده ينكر كتب الرأي والتقليد، "ومن جهة أخرى دعا إلى الاجتهاد القائم على الاستنباط المباشر من الكتاب والسنة"⁽¹⁾. لكن ابن تومرت لم يتجرأ على مهاجمة المذهب المالكي لأن عامة الشعب تتخذه كعقيدة ومذهب، لكنه تحايل على ارتباط الناس بالمذهب المالكي فألف لهم موطأ جمع فيه الأحاديث النبوية، التي وردت في موطأ الإمام مالك، بعد حذف معظم الإسناد منها للاختصار⁽²⁾، حيث أراد من ذلك إبعاد الناس عن مؤلفات المالكية.

وهذا لا يدل على أن ابن تومرت يعادي الفقه المالكي المبني على الأصول، بل نجده يعادي ويحارب الجمود على الفروع، يقول عماد طالبي محقق كتاب ابن تومرت "أعز ما يطلب": " هذا الاهتمام بالموطأ يدل على ارتباط المهدي بالمالكية على خلاف ما ذهب إليه بعض الكاتبيين، لأنه لم يعادي سوى أهل الفروع، والآراء التي لا سند لها ولا أصل من الكتاب والسنة، إذ كان يأمر الطلبة في عهد الموحدين بحفظ هذا الموطأ "⁽³⁾.

نستنتج مما سبق أن ابن تومرت كان ضد الجمود على الفروع دون ربطها بأصولها ويدعوا إما إلى الاجتهاد المطلق، أو المذهب الظاهري، كل هذه الأفكار وعلى الرغم من المدة الزمنية التي تفصل فيلسوفنا ابن رشد عن محمد ابن تومرت، فإن أفكار هذا الأخير سيكون لها صدى على فيلسوف قرطبة، وإن كانت بطريقة غير مباشرة، وذلك أن تقديس العلم في فترة حكمه انتقل إلى زمن الخليفة الموحي عبد المؤمن ابن علي (487 هـ - 558 هـ) ثم ابنه أبي يعقوب يوسف (533 هـ - 580 هـ) الذي عاصره فيلسوفنا وعاش في عصره أفضل لحظات حياته.

فقد كان عبد المؤمن بن علي عالما وفقهيا، مهتما بالدراسات الفلسفية ما جعله يجمع حوله طائفة من أعظم علماء العصر ومفكره، لذلك فإن العلوم الأدبية والدينية والفلسفية في عصره قد تفوقت على باقي العلوم الأخرى، وهذا ما جعل الساحة الفكرية غنية بالفقهاء

(1) - أحمد بن الأمين العمراني، اختيارات ابن رشد الحفيد الفقهية في بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار ابن حزم، لبنان، ط1، 2011 م، ص35 .

(2) - حسن علي حسن، الحضارة الإسلامية، مكتبة الحانجي، مصر، ط1، 1980م، ص465.

(3) - محمد بن عبد الله ابن تومرت، أعز ما يطلب، تحقيق عماد طالبي، وزارة الثقافة، الجزائر، ص 13.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

والعلماء من أمثال: أحمد بن عبد الصمت (582 هـ) ومحمد ابن إبراهيم المهري (622 هـ) والأديب أبو الفضل العياض،⁽¹⁾ يقول عبد الواحد المراكشي عن عبد المؤمن: "كان عبد المؤمن مؤثرا لأهل العلم، محبا لهم، محسنا إليهم، يستدعيهم من البلاد إلى الكون عنده والجوار بحضرته، ويجري عليهم الأرزاق الواسعة، ويظهر التنويه بهم والإعظام لهم، وقسم الطلبة طائفتين: طلبة الموحدين وطلبة الحضر، وهذا بعد أن تسمى المصامدة بالموحدين لتسمية ابن تومرت لهم بذلك لأجل خوضهم في علم الاعتقاد الذي لم يكن أحد من أهل ذلك الزمان في تلك الجهة يخوض في شيء منه."⁽²⁾

كما وضح حسن علي حسن ملخص منهج عبد المؤمن في التعليم ونشر الدعوة في قوله: "وهي مرحلة التقليد والدعم للدعوة، حيث تابع الخليفة عبد المؤمن بن علي نهج ابن تومرت في نشر الدعوة الموحدية وتنفيذ تعاليمها ومبادئها، إقتداء بالإمام وحفظا للدعوة التي على أساسها قامت الدولة، وكان البرنامج التعليمي الذي وضعه الخليفة عبد المؤمن للطلبة الحفاظ هؤلاء تولوا المهام الإدارية بالبلاد مستمدا من تعاليم ابن تومرت."⁽³⁾

أما الفقه فقد اتخذ عبد المؤمن خطوة أبعد من ذلك، وهي أمره بحرق كتب الفروع والاقتصار على الأحاديث النبوية. وفي سنة 550 هـ، أمر عبد المؤمن بإصلاح المساجد في جميع البلاد، وتغيير المنكر، وتحريق كتب الفروع، ورد الناس إلى قراءة الحديث.⁽⁴⁾

إلا أن قراره لم ينفذ، إذ تراجع عنه، ولعل السبب في ذلك خشيته من ثورة فقهاء المالكية ضده، نظرا للمكانة السامية التي كانوا يحظون بها في نفوس المغاربة، مع فتوة الدولة حينئذ، أو بسبب اقتناعه بحجج المالكية ضد الذين طعنوا في مذهبهم.⁽⁵⁾

(1) - محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام في الأندلس (عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس)، مكتبة الخانجي القاهرة، ط2، ص646.

(2) - عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، مرجع سابق، ص151.

(3) - حسن علي حسن، الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص461.

(4) - ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، صور للطباعة والوراقة، الرباط، 1972 م، ص195.

(5) - أحمد بن الأمين العمراني، اختيارات ابن رشد الحفيد الفقهية في بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مرجع سابق، ص36.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

كل تلك النقول إنما تدل على أن عبد المؤمن يعظم العلم وأهله، وكان يعتني بالطلبة وينفق عليهم، كما أنه كان متابع لعملية التعليم وإجباريته، وعقاب كل من حاول التغافل والإهمال، هذا ما ساهم في ازدهار الحركة العلمية والفكرية في البلاد، مما جعل الكثير من المصادر تعترف أن عبد المؤمن بن علي هو المؤسس الفعلي لدولة الموحدين.

في هذه الفترة ولى الخليفة عبد المؤمن ابنه أبي يعقوب " الأمير المتتور " ولاية إشبيلية سنة 548 هـ، فجمع هذا الأخير نخبة من الشبان المتعلمين كان على رأسهم ابن طفيل الطبيب والفيلسوف الذي كلفه بجمع العلماء والشباب المشتغل بالعلم، وعندما تولى أبي يعقوب الخلافة بعد وفاة أبيه سنة 558 هـ، حيث انتقل إلى مراكش ثم عاد إلى الأندلس سنة 566 هـ وتحديدًا إلى إشبيلية، كان محاطًا برجال العلم وفي مقدمتهم ابن طفيل وابن رشد وفي هذا الصدد يذكر صاحب المعجب الصداقة التي كانت تربط ابن طفيل بالأمير الموحدي فيقول: "فكان أمير المؤمنين أبو يعقوب - منذ أن كان واليا على إشبيلية - شديد الشغف به - بابن طفيل - والحب له... ولم يزل أبو بكر ابن طفيل هذا يجلب إليه العلماء من جميع الأقطار وينبه عليهم ويحضه على إكرامهم والتتويه بهم، وهو الذي نبه على أبي الوليد ابن رشد، فمن حينئذ عرفوه ونبه قدره عندهم ". (1)

هذه الشهادات تؤيدها القراءة النقدية للرواية المشهورة عن لقاء ابن رشد مع الأمير المتتور والتي ينقلها لنا صاحب المعجب عن تلميذ ابن رشد "الفقيه الأستاذ أبي بكر بندود بن يحيى القرطبي"، يقول: "سمعت الحكيم أبا الوليد ابن رشد يقول غير ما مرة، لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبي بكر بن طفيل، ليس معهما غيرهما، فأخذ أبو بكر يثني علي، ويذكر بيتي وسلفي، ويضم بفضلته إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدرتي فكان أول ما فتحني به أمير المؤمنين، بعد أن سألتني عن اسمي واسم أبي ونسبي، أن قال لي ما رأيهم في السماء، يعني الفلاسفة، أقديمة هي أم حادثة؟ فأدركني الحياء والخوف، فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة ولم أكن أدري ما قرره معه ابن طفيل، ففهم أمير المؤمنين مني الروح والحياء، فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التي سألتني عنها ويذكر

(1) - عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، مرجع سابق، ص 293.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

ما قاله أرسطو طاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم، فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له، ولم يزل يبسطني حتى تكلمت، فعرف ما عندي من ذلك، فلما انصرفت أمر لي بمال وخلعة سنية ومركب".⁽¹⁾

هذه القصة وإن اختلف حول تاريخ حدوثها، فإنها تظهر مدى معرفة الأمير بالفلسفة وتفصيلاتها معرفة ربما يفوق بها المشتغلين والمتفرغين للتفلسف، هذا الانفتاح على الحكمة وعلومها من قبل أبي يعقوب كان نتوجها للإصلاحات التي قام بها كل من عبد المؤمن بن علي وقبله ابن تومرت، لهذا جاء حديثنا عن هاته الشخصيات حديثا مطولا نسبيا، خاصة وأنه تحت هذا العنوان -المرجعية اليونانية-، فبفضل هؤلاء تكونت الأرضية الفكرية الخصبة لابن رشد للاهتمام بالفلسفة اليونانية عامة وفلسفة أرسطو على وجه الخصوص، كما أن لقاءه بالأمير المنتور كان بمثابة الباب الذي دخل منه على الفلسفة اليونانية والأرسطية والتي أصبحت - الفلسفة اليونانية - مرجعا يتخذها ابن رشد في إثبات الكثير من الحقائق.

أما عن تكملة قصة لقاء ابن رشد بالأمير أبي يعقوب التي رأينا أن نعرضها في هذا السياق لما لها من أهمية ببداية الاهتمام بالفلسفة اليونانية عند فيلسوفنا، فنذكر تكلمتها على لسان ابن رشد: "استدعاني أبو بكر ابن طفيل فقال لي: سمعت أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة أرسطوطاليس أو عبارة المترجمين عنه، ويذكر غموض أغراضه ويقول: لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد فهمها فهما جيدا لقرب مأخذها من الناس، وإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل، وأني لأرجو أن تقي به لما أعلمه من جودة ذهنك، وصفاء قريحتك، وقوة نزعتك إلى الصناعة، وما يمنعني من ذلك إلا ما تعلمه من كبر سني واشتغالي بالخدمة".⁽²⁾

يُستخلص مما سبق أن الأمير لم يقتنع بما قُدم لفلسفة أرسطو، حيث أن جميع الشروح والتفاسير لم ترق إلى الفهم والإفادة لدى الناس، لذلك فإن كتب أرسطو وعباراته تحتاج إلى

(1) - محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط6، 2018م، ص46. 47.

(2) - مقداد عرفة منسية، ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، منشورات التجمع الثقافي، ط1، تونس، 1999م، ص26.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

من يقومها وذلك بفك ألغازها وبناء الجسور المعرفية بينها وبين الناس، وهذا ما جعل ابن طفيل وأميره أبي يعقوب يضعان كامل الثقة في ابن رشد، وهكذا تكون مهمة ابن رشد أول محاولة جادة وصحيحة لتقديم فهم صحيح لفلسفة أرسطو، لذلك نجده يقول عند ختمه لقصته: "فكان هذا هو ما حملني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطوطاليس" هذا ما أدى إلى تلقيبه بالشارح الأكبر وهو اللقب الذي أطلقه عليه دانتي Dante Alighieri (1265 م - 1321 م)، فعرف عند جميع الدارسين سواء مؤيدين له أو معارضين بأنه الشارح الأعظم نظرا للجهود التي بذلها في تبسيط فلسفة المعلم الأول "أرسطو".

انكب ابن رشد وسخر طاقاته في شرح كتب أرسطو ، فتناول كل ما استطاع أن يحصل عليه من مؤلفات، فأصبح يطالعنا بشرح ملخصة ومبسطة، وهو بصدد الشرح تأثر بأرسطو فأصبح يرى فيه الإنسان الأكمل والمفكر الأعظم الذي وصل إلى الحق الذي لا يشوبه الباطل، فنجده يقول عنه في كتابه " تلخيص القياس": "ما أعجب شأن هذا الرجل وما أشد مباينة فطرته للفطر الإنسانية، حتى كأنه الذي أبرزته العناية الإلهية لتوقفنا معشر البشر على وجود الكمال الأقصى من النوع الإنساني محسوسا ومشارا إليه." (1)

ومن جهة أخرى نجد أن ابن رشد كثيرا ما أخذ من كتب الفرابي وابن سينا أفكار لأرسطو، لكنه لم يوافقهم في فهمها، فانتقدها وقومها - كما سيأتي بيانه - فأصبح أصح منهما فهما، ولشدة إعجاب ابن رشد بأرسطو ذهب -ابن رشد- إلى القول أن أسمى معرفة يمكن للإنسان الوصول إليها إذا تم فهم مذهب أرسطو على حقيقته. (2)

ويمكن تصنيف شرح ابن رشد لأرسطو إلى ثلاث شروحات، أما الشرح الأول فهو الشرح الوجيز، فيتناول فيه ابن رشد مواضيع أرسطو ويؤلف فيها من عنده فصولا في غاية الأهمية، ويكون في هذا المقام بمثابة الشارح المبدع، أما الشرح الثاني فهو شرح متوسط ففي هذا الشرح يذكر كلمات من كتب أرسطو في كل فصل من فصول الكتاب، ثم يشرع في

(1) - دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبوريدة، مكتبة النهضة المصرية، ط5، القاهرة، (د)، ت، ن)، ص382.

(2) - المرجع نفسه، ص 385.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

شرحها، وهنا يجد القارئ صعوبة في التفريق بين كلام ابن رشد و أرسطو، أما الشرح الثالث ويسمى بالمطول فيعرض كلام أرسطو فقرة فقرة ثم يتطرق لشرحها شرحا كافيا، وتجدر الإشارة هنا أن ابن رشد لم يكن يحسن اللغة اليونانية حتى يأخذ من كتب أرسطو نفسها، بل كان يأخذ من الكتب العربية التي ترجمها النساطرة والسريان واليهود في الشرق والغرب، وهذا لا يحط من قيمة ابن رشد، بل بالعكس نجده يشرح هذه الفلسفة بدون معرفته بلغتها الأم ومع ذلك لم يقع في أخطاء إلا تلك التي كان سببها بعض المترجمين، كما أنها أخطاء جزئية كظنه مثلا أن بروتاغوراس - السفسطائي اليوناني - هو فيتاغورس الفيلسوف المشهور واعتقاده أيضا أن هيرقليطس هو اسم لمذهب فلسفي يلقب دعائه بالهراقلة وزعيمهم سقراط. (1)

أما مؤلفات ابن رشد وشروحه المتعلقة بالفلسفة اليونانية عموما والفلسفة الأرسطية خصوصا، والتي تثبت وبدرجة كبيرة على أن فيلسوف قرطبة يتكأ على مرجعية يونانية، فأخذت جزءا كبيرا ووقتا وفيرا من حياته، وأهم مؤلفاته فيما يتعلق بالشرح والتأليف للفكر اليوناني كما يذكرها لنا ابن أبي أصيبعة في روايته فيقول: "الأبي الوليد ابن رشد كتاب الكليات شرح الأرجوزة المنسوبة إلى الشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا في الطب، كتاب الحيوان جوامع كتاب أرسطو طاليس في الطبيعيات والإلهيات، كتاب الضروري في المنطق، ملحق به تلخيص كتاب أرسطو طاليس وقد لخصها تلخيصا كاملا مستوفيا تلخيص الإلهيات لنيقولائوس، تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو طاليس، تلخيص كتاب السماع الطبيعي لأرسطو طاليس، شرح كتاب السماء والعالم لأرسطو طاليس، شرح كتاب النفس لأرسطو طاليس، شرح كتاب الأسطقات لجالينوس، تلخيص كتاب المزاج لجالينوس، تلخيص كتاب القوى الطبيعية لجالينوس، تلخيص كتاب الحميات لجالينوس، شرح كتاب القياس لأرسطو طاليس، مقالة في العقل، كتاب في الفحص مقالة في أن ما يعتقد المشاؤون وما يعتقد المتكلمون من أهل ملتنا في كيفية وجود العالم متقارب في المعنى، مقالة في التعريف بوجهة نظر أبي نصر الفارابي في كتبه الموضوعة في صناعة المنطق التي بأيدي الناس بوجهة نظر أرسطو فيها ومقدار ما في كتاب كتاب من أجزاء الصناعة الموجودة في

(1) - فرح أنطوان، ابن رشد وفلسفته، مرجع سابق، ص 88 - 89.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

كتب أرسطوطاليس، مقالة في اتصال العقل المفارق بالإنسان، مراجعات ومباحث بين أبي بكر بن طفيل وبين ابن رشد في رسمه للدواء في كتابه الموسوم بالكليات، كتاب في الفحص عن مسائل وقعت في العلم الإلهي في كتاب الشفاء لابن سينا، مسألة في الزمان، مقال في فسخ شبهة من اعترض على الحكيم وبرهانه في وجود المادة الأولى، وتبيين أن أرسطو هو الحق المبين، كتاب في ما خالف أبو نصر لأرسطو⁽¹⁾.

هذه أهم مؤلفات ابن رشد التي ذكرها بن أبي أصيبعة في روايته والتي تعبر عن المشارب اليونانية التي نهل منها ابن رشد، أما مؤلفاته التي ذكرت في رواية الذهبي نذكر منها تلك التي لم يتطرق لها ابن أبي أصيبعة والتي وجدناها أكثر مؤلفات ابن رشد استلهاما للفكر اليوناني، "وهي شرح كتاب البرهان لأرسطو، جوامع سياسة أفلاطون، تلخيص الحس والمحسوس"⁽²⁾ بالإضافة إلى هذه المؤلفات ذات الصبغة اليونانية، هناك مؤلفات تعتبر أكثر شهرة، حيث اهتم فيها بموضوعات الفكر الاجتماعي، مؤلفات ذات الطابع الجدلي الديني الحجاجي وكذلك الميتافيزيقي⁽³⁾، تعالج قضايا الفكر الإسلامي في مقدمتها قضية العلاقة بين الدين والفلسفة، كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة الذي رد فيه على المتكلمين عامة والأشاعرة خاصة، وكتاب تهافت التهافت الذي كان بمثابة رد صريح لكتاب تهافت الفلاسفة للغزالي هذه المؤلفات سيكون لنا معها موعد في هذا البحث، لكن من عيون محمد عابد الجابري الذي اشتغل على هذه المؤلفات لارتباطها بواقع العالم الإسلامي كما سنرى.

أما الأفكار التي تبناها ابن رشد من الفلسفة اليونانية عامة وفلسفة أرسطو خاصة، هي نظرية المعرفة التي وجدناها تكاد تنطبق عند الفيلسوفين، وكما هو معلوم أن أرسطو يعتبر العقل أداة ووسيلة فعالة للوصول إلى حقيقة الأشياء، أما ابن رشد لم يأتي بنظريته من العدم، بل نجده تقفى موقف أرسطو لكنه أضاف نظريته الشهيرة المعروفة باسم نظرية

(1) - ابن أبي أصيبعة، عيون الأنبياء في طبقات الأطباء، مرجع سابق، ص 645.

(2) - محمد عبد الرحمان مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية، بيروت، ط1، 1998 م، ص 726.

(3) - إيهاب كمال، ابن رشد سيرته وفلسفته، الحرية للنشر والتوزيع، (د، م، ن)، (د، ت، ن)، ص 94.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

الإتصال بالعقل الفعال، أو ما يعرف بنظرية اتصال العقل الهيلولاني بالعقل الفعال، وهذه الإضافة كانت بمثابة إزالة الغموض الذي تركه أرسطو للمشكلة التي لم يعطي لها جوابا وهي الكيفية التي يصبح بها العقل المادي أو الهيلولاني عقلا بالفعل.

وفي إطار حديثنا عن المرجعية اليونانية بشكل عام والأرسطية بشكل خاص، تجدر الإشارة أيضا إلى أن من بين النظريات التي استلهمها ابن رشد من أرسطو والتي دعمها بحجج عقلية، قوله بأزلية العالم، فرفضه لنظرية الفيض التي ذهب إليها ابن سينا، وحصره لنظرية المعرفة بنظام الكون، فيعرض لهذه القضية ليس من باب القول بوجود فاعل لهذا الكون، ولكن من أجل التسليم بحتمية وجود هذا الفاعل الأزلي القديم،⁽¹⁾ وإذا ثبتت أزلية وأبدية الفاعل، هذا يستلزم عند ابن رشد بالضرورة أن يكون الكون مثل فاعله قديما أزليا وأبديا كذلك، وهنا برزت عبقرية صاحبنا الذي استطاع تحقيق الوئام بين المادية والمثالية.

وهذا ما جعل الدارسين للفلسفة الرشدية يرجعون الفضل لابن رشد في شرح وتلخيص مؤلفات أرسطو، مما جعله شديد التأثير به، ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن هذا التأثير لم يتجاوز أسوار ابن رشد العقدي والدينية، يقول ميشال آلار: "إن ابن رشد هو الذي زعم لنفسه العودة إلى أرسطو لإبراز فكره الصحيح، وانطلاقا من هذه النتيجة أمكن طرح عقلانية ابن رشد، وفي نظرنا ليس هناك إلا تأثيرا واحدا هو الذي حال دون شك للارتقاء كلية في أحضان أرسطو، ذلك هو تأثير عقيدته الدينية، فإذا استطعنا أن نبرهن على وجود اختلاف كامل في بعض النقاط المحددة بين ابن رشد وأرسطو فلن يكون حديثنا ما نعتمد عليه في برهاننا سوى عامل التأثير الديني الذي يسبب هذا الاختلاف"⁽²⁾.

وبهذا فإن الخلفية اليونانية بالإضافة إلى الخلفية الإسلامية لفيلسوف قرطبة قد ولدتا فلسفة نموذجية لتحقيق الوئام بين المعقول والمنقول التي كان لها صدى واسع في أوساط العالم الغربي في القرون الوسطى، بالإضافة إلى إعادة إحياء الفلسفة التوفيقية لابن رشد في

(1) - محمد عمارة، المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1983 م، ص61.

(2) - mechelalard . la relation a licence d averoos .bulletinetidien.oui en tale francaisedomas .1952 .1954 .p22 .

العالم العربي الحديث كما سنرى، لهذا فإنه لا بد لنا قبل عرض مظاهر التأثير بآبن رشد أن نبرز العلاقة التي رسمها بين الدين والفلسفة .

المطلب الرابع:العلاقة بين الدين والفلسفة عند ابن رشد:

لقد سبقت الإشارة إلى سبب اختيارنا لهذه المشكلة بالذات لعرض مضامينها واتجاهاتها من جهة، والحلول التي توصل إليها ابن رشد لفك شيفرتها من جهة أخرى، لما لها من الأهمية التي تكمن في ارتباطها بما سبق التطرق إليه، أي أن بناء علاقة الدين بالفلسفة عند ابن رشد قد تأثرت بمرجعياته الإسلامية واليونانية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن العلاقة التي نسجها ابن رشد بين الحكمة والشريعة سواء قوله بالاتفاق كما سنرى، أو قوله بالانفصال كما ذهب البعض (خاصة الجابري)، قد كانت من بين المشكلات الأساسية التي كان لها تأثير كبير على كل من فلسفة العصور الوسطى الأوروبية والفكر العربي الحديث والمعاصر، اللذان نحن بصدد تقديم الخطوط العريضة لحضور الفكر الرشدي فيهما وبالتالي فإن توضيح علاقة الفلسفة بالدين كما عالجه ابن رشد مرتبط بالسابق (المرجعية الإسلامية واليونانية)وباللاحق(تأثير الرشدية في الفكر الغربي في العصور الوسطى وفي الفكر العربي الحديث والمعاصر).

إن من بين المشكلات التي يواجهها الباحث المعاصر عندما يتطرق لقضية العلاقة بين الحكمة والشريعة عند ابن رشد، هي المشكلة الشائعة: هل ابن رشد وفق بين ما هو عقلي وما هو ديني؟ ، أم أنه عمل على إثبات انفصالهما ؟

إن معظم الدارسين لفلسفة ابن رشد يؤكدون على أن حكيم قرطبة قد وفق بين الفلسفة والدين، وهذا الرأي سيكون له نصيب من الدراسة والتحليل هنا، أما الاتجاه القائل بأن ابن رشد قد فصل بين ما هو ديني وبين ما هو فلسفي فينقسم إلى قسمين : قسم يمثله أنصار الرشدية اللاتينية الذين ينسبون لابن رشد القول بالحقيقتين (الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية) وذلك لتبرير عدم مشروعية الفلسفة الرشدية، أما القسم الثاني فتمثله المدرسة المغربية المعاصرة وفي مقدمتها مفكرنا محمد عابد الجابري، ولكن ما ذهب إليه الجابري في قضية

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

الفصل بين الدين والحكمة يختلف تماما عن ما ذهب إليه الرشديون اللاتين كما سنرى عند حديثنا عن لب هذه الدراسة.

أما الآن سنحاول تسليط الضوء على النظرية التوفيقية بين الشرع والعقل عند فيلسوف قرطبة، فلم يكن ابن رشد أول من حاول التوفيق بين الدين والفلسفة في الإسلام، بل سبقته محاولات من المشرق كمحاولة الكندي والفارابي وابن سينا، ومن المغرب كمحاولة ابن باجة وابن طفيل الذي كان صديقه - كما سبق وذكرنا - فقد استفاد ابن رشد من هذه المحاولات إلا أنه كان أكثر استفادة من معاصره ابن طفيل.

لكننا نجد أن ابن رشد قد أولى قضية الصلة أو التقريب بين الحكمة والشريعة اهتماما فاق سابقه، فهو لم يتناولها عند عرضه لقضايا فلسفية أخرى كما فعل الكندي والفارابي وابن سينا، بل خصص لها كتابا كاملا وهو كتاب "فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال"، الذي يظهر من عنوانه أن الفكرة المركزية التي يتناولها هي قضية العلاقة بين الدين والفلسفة، بالإضافة إلى هذا الكتاب فقد تطرق ابن رشد إلى هذه القضية في مواضع عديدة من كتبه ككتاب "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة" وكتاب "تهافت التهافت"، كما أن ابن رشد في معالجته لهذه القضية لم يلجأ إلى الأسلوب الرمزي كما فعل ابن باجة وابن طفيل بل تكلم عنها صراحة.

أما الأسباب العامة التي دفعت فلاسفة الإسلام إلى نزعة التوفيق بين الدين الذي يعتقدون صحته، والفلسفة التي عمادها النظر الصحيح والمنطق السليم، فقد لخصناها في النقاط التالية :

1 - تحقيق الانسجام بين ما وصل إليه العقل وبين معتقداتهم الموروثة عن الآباء والأجداد.

2 - تحسين صورتهم أمام الشعب وتعصبه من جهة، وأمام الفقهاء الذين يعتبرون أن التفكير العقلي هو ضربة موجة للدين الذي لم يأت عن طريق العقل من جهة أخرى.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

3 - بُعد الهوية بين الدين الإسلامي والفلسفة اليونانية عامة والأرسطية خاصة في العديد من المسائل، كمسألة الألوهية وتحديد صفات الله وخلق العالم وقدمه وحدوثه⁽¹⁾، هذا ما أدى بهم إلى الموازنة بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية.

4 - وجود آيات في القرآن تحث وتشجع على التأمل والبحث والنظر.

5 - إيمان الفلاسفة المسلمين بأهمية الفلسفة والتفلسف والاستفادة من آراء الفلاسفة القدامى.⁽²⁾

أما بالنسبة للأسباب الخاصة بفيلسوف قرطبة التي دفعته إلى الخوض في مسألة التوفيق بين الحكمة والشريعة، نذكر منها الحملة التي شنّها أبي حامد الغزالي على الفلسفة والفلاسفة من خلال كتابه "تهافت الفلاسفة" الذي أكد فيه أن طريق الدين وطريق الفلسفة لا يلتقيان، مما اضطر فيلسوف قرطبة لبذل غاية جهده لإماتة هذا الأثر أو إضعافه على الأقل، وقد ساعد فيلسوفنا في ذلك تمكنه من الدين وأسراره وفهمه الصحيح لفلسفة أرسطو⁽³⁾، التي استطاعت في رأيه الوصول للحقيقة دون أن تعتمد على الوحي.

يذهب ابن رشد في بدايات كتابه "فصل المقال" الذي خصصه لموضوع التوفيق بين الحكمة والشريعة - كما سبق وذكرنا - إلى أن الغرض من هذا البحث هو الفحص على جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع، أم محظور أم مأمور به، إما على جهة النذب، وإما على جهة الوجوب.⁽⁴⁾

ينطلق فيلسوفنا في هذا الكتاب من الشريعة متوجهاً إلى الفلسفة، بحيث يدلل على أن نصوص الشريعة الإسلامية (القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف) تحمل في ثناياها ما يوجب النظر الفلسفي، واستعمال البرهان المنطقي لمعرفة الله تعالى وموجوداته، وقد ساق لنا

(1) - محمد يوسف موسى، ابن رشد الفيلسوف، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012 م، ص 27.

(2) - عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، ط 4، 1984 م، ص 294.

(3) - محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف، مصر، ط 2، (د، ت، ن)، ص 89.

(4) - عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، مرجع سابق، ص 296.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

ما يؤكد ذلك من القرآن الكريم في قوله تعالى : " فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ "(1)، مبينا هنا أن الاعتبار هنا ليس إلا استنباط المجهول من المعلوم، وهو القياس الفلسفي أو المنطقي المعروف (2)، ومن هنا فالآية الكريمة تنص على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معا، كما أن هناك آيات أخرى استدلت بها ابن رشد تحت على النظر في جميع الموجودات كقوله تعالى: " أَوْ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ "(3)، ومن الآيتين يكون الدين قد حث على إعمال العقل وبالتالي وجوب النظر الفلسفي، لأن الله تعالى يأمر بالبحث عن الحقيقة(4)، لذا يجب على كل من يطلب الوصول إلى معرفة الله وسائر الموجودات إتقان أنواع البراهين وشروطها، وأنواع القياس وأجزائه ومقدماته، لأن نسبة هذه الأمور إلى النظر كنسبة الآلة إلى العمل، يقول ابن رشد في هذا الصدد: " يجب على المؤمن بالشرع المتمثل أمره بالنظر في الموجودات أن يتقدم قبل النظر فيعرف هذه الأشياء - أي مبادئ المنطق وقضاياها - التي تنتزل من النظر منزلة الآلات من العمل "(5).

ومعنى هذا أنه إذا كانت الآلة ضرورية لإتمام عمل ما، فإن غياب هذه الآلة يؤدي إلى توقف العمل، هكذا هو المنطق إذا غاب قصر النظر أو عجز عن الوصول إلى حقيقة الموجودات، ولم يتوقف ابن رشد عند هذا الحد للتأكيد على أهمية المنطق، بل يلجأ إلى عقد مقارنة ذكية بين القياس المنطقي والقياس الفقهي، فيرى أنه إذا كان على الفقيه أن يدرس القياس الفقهي حتى يتمكن من التقه في الأحكام، فإن الفيلسوف هو الآخر لابد له أن يدرس القياس المنطقي ليتمكن من النظر في الموجودات، لأنه لا ينبغي أن نحظر على الفيلسوف ما نبيحه للفقيه.

(1) - سورة الحش، الآية 2.

(2) - ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق مولر، (د، م)، ميونيخ، 1859 م، ص2.

(3) - سورة الأعراف، الآية، 185 .

(4) - o leary . **Arabicthought and its place in History** .fourthedition .london .keganpaul .1958 .p253 .

(5) - ابن رشد، فصل المقال، مصدر سابق، ص10.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

وإذا خالفنا القواعد المذكورة - أي أن نبيح الاستدلال في الفقه ونحرمه في الفلسفة - فإننا بذلك سلطنا طريقا مضادا لقواعد التفكير السليم، لأنه لا يمكن أن يخرج القياس الفقهي عن القياس العقلي.⁽¹⁾

ويرى ابن رشد أنه إذا تمكنا من إثبات المشروعية الدينية للقياس العقلي، فإنه يمكننا حينئذ الاستعانة بما قاله القدماء، لأن الوثبة تكون عالية إذا رجعنا إلى الوراء، كذلك هو التاريخ الإنساني يستفيد اللاحق بما شيده السابق، وحتى إذا كان هذا السابق على غير ملتنا فجدير بنا أن نستعين بفكره ومعارفه، لأن اختلاف الدين ليس معيارا للانتفاع بالمعارف الصحيحة التي كشفها القدماء من اليونان وغيرهم.

ويؤكد ابن رشد عند تطرقه للتوفيق بين الحكمة والشريعة على ضرورة الاستفادة من تجارب القدماء في القياس العقلي التي لا تتعارض مع الدين الإسلامي، ولما نتمكن من إثبات المشروعية الدينية فيما قاله القدماء فيما يتعلق بالقياس العقلي، فلا ضير عند ابن رشد أن ننظر بعد ذلك في كتبهم التي تهتم بالبحث في الموجودات، كما نبه ابن رشد على ضرورة الاستعانة بما نراه صوابا يقول في هذا الصدد: "يجب علينا إن ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظرا في الموجودات واعتبارا لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان أن ننظر في الذي قالوه من ذلك، وما أثبتوه في كتبهم، ما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم"⁽²⁾.

وهذا القول فيه دعوة صريحة إلى البحث عن الحقيقة كحقيقة وبصرف النظر عن كونها إسلامية أو غير إسلامية، أو كونها عربية أو يونانية، ولا يقصد ابن رشد هنا مجال المنطق والفلسفة بل حتى في العلوم الأخرى، فإذا افترضنا أن العلوم الفلكية أو غيرها منعدمة في عصرنا هذا، وأراد أحد أن يفحص فيها فإنه لن يستطيع ذلك لأنها غير موجودة

(1) - عبد المقصود عبد الغني عبد المقصود، التوفيق بين الدين والفلسفة عند فلاسفة الإسلام في الأندلس، مكتبة الزهراء، القاهرة، 1993 م، ص 42.

(2) - ابن رشد، فصل المقال، مصدر سابق، ص 12.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

أصلاً، وإذا افترضنا أنه تمكن من ذلك، فإن ذلك لا يمكن أن يكون إلا وحياً أو شبه وحى لأن الإنسان العادي لا يمكنه أن ينطلق من لا شيء.

لذلك فقد دحض ابن رشد حجج الذين يعارضون النظر في كتب الحكمة والفلسفة عند القدماء - ويقصد هنا الغزالي بالدرجة الأولى - لأنهم يدعون أن مثل هذا النظر يؤدي إلى الكفر والضلال والزلل، فيفند ابن رشد مزاعمهم، بأن هذه التهم تصدق على من يخوضون في الفلسفة وعلومها ولكنهم ليسوا أهلاً للنظر فيها سواء كان ذلك بسبب قصور فطرتهم، أو عجزهم عن ترتيب نظرهم فيها، أو أنهم يتبعون شهواتهم في إصدار الأحكام، وبهذا فإن الكفر والزندقة لا يرجع إلى الفلسفة نفسها بقدر ما يرجع إلى طريقة تعامل الناظر فيها. فمن نهانا عن النظر في كتب القدماء قد صدق الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه إلى معرفة الله، يقول ابن رشد: "نقول إن مثل من منع النظر في كتب الحكمة عن من هو أهلاً لها من أجل أن قوماً من أراذل الناس قد يظن بهم أنهم ضلوا من قبل نظرهم فيها، مثل من منع العطشان شرب الماء البارد العذب، حتى مات لأن قوماً شرقوا به فماتوا، فإن الموت من بالشرق أمر عارض وعن العطش ذاتي وضروري"⁽¹⁾.

وهذا القول اتخذه ابن رشد مبدأ في تعامله مع علوم القدماء، فوظف فلسفة أرسطو - خاصة - التي شرحها شرحاً مستفيضاً - في معرفة الحقيقة التي توجب العقل والشرع معا هذا بالإضافة إلى إطلاعه على فلسفة أفلاطون، وما كتبه المسلمون كالكندي والفرابي وابن سينا وابن باجة وابن طفيل، دون أن يتسلل الخوف إلى قلبه من شرور الفلسفة وأضرارها لأن هذا الخوف قد تغلب عليه بإيمانه بأن العقل السليم لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يكون في اتجاه معاكس مع ما ينطق به الدين الصحيح، وهذا ما أدى بابن رشد إلى قول قولته المشهورة "الحق لا يضاد به الحق بل يوافقه ويشهد له".

وإذا كانت الشريعة توجب النظر، فليس معنى ذلك أنه لا توجد نصوص (قرآن وسنة لا تتفق مع النظر الفلسفي (العقل)، بل هناك نصوص سواء في القرآن الكريم أو السنة النبوية لا تسير مع مدركات العقل في الخط نفسه، والحل هنا بحسب ابن رشد لا بد من

(1) - عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، مرجع سابق، ص 300، 301.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

التماس التأويل للنصوص التي لا تتفق مع العقل، لكن هذا التأويل لا يمكن أن يخرج عن أفهام الناس واللغة العربية حيث عرفه ابن رشد: " هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو بلاهقة أو مقارنة أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي"⁽¹⁾، فكل ما أدى إليه العقل وخالفه ظاهر الشرع، يجوز تأويل هذا الظاهر حتى لا يحدث تصادم بين الشرع والعقل، يقول ابن رشد في هذا الصدد: "نحن نقطع قطعاً أن ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي"⁽²⁾.

واشتمال الشرع على ظاهر وباطن فهو لا يعني وجود حقيقتين متباينتين، بل الحقيقة واحدة، والاختلاف يكمن في الطريقة التي عبرت عنها تلك الحقيقة، كما أن السبب في انقسام الشريعة إلى ظاهر وباطن يرجع إلى اختلاف الناس في قدرتهم على التلقي والفهم فالمعنى الظاهر للنصوص له أهله وهم العامة وأشباههم، وباطن النصوص أيضاً له أهله وهم ذو البرهان وأهل العلم.⁽³⁾

وهذه الاستعدادات المتفاوتة في فهم وإدراك ما جاءت به الشريعة راجع إلى اختلاف الناس في الفطر والعقول، مما جعل حالاتهم تختلف في فهم النصوص وإدراك ما يراد بها كما تختلف وسائلهم في التصديق بما يجب التصديق به من أمور هذا العالم الحاضر والعالم الآخر، ومن وجود الله وما يتصل به من سائر ما جاء به الدين من معتقدات.

وهذا ما أدى بفيلسوف قرطبة إلى تقسيم الناس إلى ثلاث طوائف فيقول: "فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقوال الجدلية تصديق صاحب البرهان، إذ ليس

(1) - ابن رشد، فصل المقال، مصدر سابق، ص8.

* فوجود نصوص من القرآن والحديث باطنة المعنى أي لا يمكن الوصول إلى معناها إلا إذا تم تأويلها والوصول إلى المعنى الخفي الذي وضعت من أجله هذه النصوص، كما أن هناك نوع آخر من النصوص يراد منها ما تدل عليه من المعاني الظاهرة.

(2) - المصدر نفسه، ص27.

(3) - محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، مرجع سابق، ص93.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالأقوال الخطابية تصديق صاحب البرهان بالأقوال البرهانية⁽¹⁾، وهذا التقسيم الذي قام به ابن رشد سيفرز ثلاث أنواع من المعرفة تتناسب كل واحدة منها مع التقسيم السابق، وهي معرفة خطابية وجدلية وبرهانية، وسنبين فيما بعد ارتباط كل معرفة بالطائفة المناسبة لها، أما الآن سنوضح المرجعية التي اتكأ عليها ابن رشد في هذا التقسيم، فنجد ليون جويتيه Leon Gatier (1832م - 1897م) يزعم أن أصل هذه النظرية إغريقي بحت، وما قاده إلى هذا القرار يرجع إلى عدم تفرقه بين الشكل والمضمون، فمن ناحية المضمون يستدل ابن رشد في هذه القضية إلى الآية القرآنية، يقول الله تعالى: "أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ"⁽²⁾.

ومن هذا المنطلق فإن نظرية الطبقات الثلاث (البرهانية والجدلية والخطابية) كان لها شكلا يونانيا، لكنها لم تكن كذلك من ناحية المضمون، فهي تتخذ مضمونا إسلاميا صريحا.⁽³⁾

فكل نوع من أنواع المعرفة التي ذكرناها (برهانية - جدلية - خطابية) تتناسب طائفة من الناس، فالمعرفة البرهانية مرتبطة بالفلاسفة وأهل العلم الذين يعتمدون على الأدلة البرهانية التي تنطلق من المبادئ الأولية للعقل وهي واضحة بذاتها، فيتم من خلال هذه المبادئ الوصول إلى نتائج واضحة وبديهية⁽⁴⁾، وللعلماء و أهل البرهان بباطن النصوص من أجل تأويلها لإبراز ما خفي من المعاني وتقريبها إلى العقول، أما المعرفة الجدلية فترتبط بعلماء الكلام وهم الذين ارتفعوا عن العامة لكنهم لم يصلوا لأهل البرهان اليقيني⁽⁵⁾، والجدليون يعتمدون على الأدلة الجدلية وهذه الأدلة مساوية في دقة صورتها للأدلة البرهانية، لكن المقدمات التي تنطلق منها لا تمت بصلة للبداهة، أما المعرفة الخطابية فتتسب لعامة الناس

(1) - ابن رشد، فصل المقال، مصدر سابق، ص7.

(2) - سورة النحل، الآية 125.

(3) - محمود حمدي الزقزوق، الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد، (د، د، ن)، (د، م، ن)، 1997م، ص373.

(4) - ليون جويتيه، المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، ترجمة محمد يوسف موسى، دار الكتاب الأهلية، القاهرة، ط1، 1945م، ص183.

(5) - أبي حامد الغزالي، قانون التأويل، تحقيق عزت العطار الحسني، (د، د، ن) القاهرة، 1940 م، ص21.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

الذين يعتمدون في إصدار الأحكام المتعلقة بالشرع على العاطفة أكثر من اعتمادهم على العقل. وبهذا فللمجمهور وعلماء الكلام بظواهر النصوص التي لا تخالف البرهان، ما داموا لا يقدرّون على الوصول إلى التّأويل الصحيحة.

وبما أن هناك تقارب بين المعرفة الجدلية والمعرفة البرهانية، سنحاول توضيح نقاط الاختلاف بينهما لأن ذلك سيساعد على تجاوز بعض العوائق التي تصادفنا عندما نتطرق إلى القواعد التي وضعها ابن رشد للتأويل.

فإذا كان علماء الكلام (الجدليون) يعلمون ما يعلم الفلاسفة، إلا أن هذه المعرفة تكون بالشهرة عكس معرفة الفلاسفة التي تكون بالبرهان⁽¹⁾، كذلك بالنسبة إلى المقدمات عند علماء الكلام فيشترط أن تكون مشهورة فقط ليتحقق القياس بغض النظر إن كانت يقينية أم لا، وبالتالي فإن الأقاويل والآراء المشهورة لا تؤدي إلى صناعة الجدل بقدر ما ينطوي فيها الكذب، وهذا ما يؤدي بالجدلي إلى غير الحقيقة التي ترتبط بطبيعة الشيء.

إنّ فالتقسيم الذي قام به ابن رشد كان بهدف حل المعضلة التي سبقت الإشارة إليها والمتعلقة بظاهر النصوص وباطنها، فالفيلسوف لا يصح له أن يتوقف عند ظاهر الآية فلا بد أن يؤول الآيات التي خالفت البرهان في ظاهرها، لأنه إذا بحثنا في الشرع سنجد حتما ما يؤكد التّأويل الذي توصل إليه، وهذا ما أدى بالمسلمين إلى الإجماع على أنه لا يجب حمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، لكن لا يجب أيضا أن تخرج عن ظاهرها بالتّأويل وتعبير أدق فالنظر البرهاني إن أدى إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما فإن ذلك الموجود إما أن يكون قد سكت عنه الشرع أو تعرض له، فإن كان قد سكت عنه فلا تعارض بينهما لأن هذا سيبيح لنا السير في الطريق البرهاني دون أن يعترض أحد بالقول بأنه مخالف للشرع، وهذا النوع المسكوت عنه هو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام فاستتبطها الفقيه بالقياس الشرعي، أما إذا نطقت الشريعة بشيء فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما

(1) - ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق عثمان أمين، (د، د، ن)، القاهرة، ط2، 1948 م، ص 329.

أدى إليه البرهان أو مخالفا، فإن كان موافقا فلا قول هناك وإن كان مخالفا طلب هنا تأويله⁽¹⁾.

بالإضافة إلى ذلك، نجد ابن رشد يقم النظر البرهاني في إجماع المسلمين على ظاهر معين، فهل يجوز تأويل ما أجمعوا على ظاهره أو ظاهر ما أجمعوا على تأويله يجيب ابن رشد أنه في حالة ما إذ ثبت الإجماع بطريق يقيني فهنا لا يصح التأويل، أما إن كان الإجماع قد ثبت ظنيا فإن التأويل يكون جائزا هنا.⁽²⁾

يتضح مما سبق أن ابن رشد يعطي كل ذي حق حقه فيما يتعلق بالتأويل، فجعل الناس جميعا ضربا واحدا في التعليم هو خلاف المحسوس والمعقول. ومن هنا فإن التأويل عند ابن رشد ضروري ولازم لتحقيق علاقة طيبة بين الشريعة والحكمة، إلا أن التأويل الذي نادى به لا بد أن يقعد فلا يترك في فوضى، فيتم تأويل نصوص الشريعة من طرف من يشاء وكيفما يريد، وليس هذا فحسب بل يذيع التأويل - سواء كان هذا التأويل على خطأ أم صواب - لمن هم غير العارفين به من فئة الخطابين.

ولتجاوز ذلك يؤكد ابن رشد على ضرورة وضع قواعد للتأويل للحد من التجاوزات التي تحدث باسمه، والتي من شأنها التشويش على الرأي العام، وذلك بتحديد ما يجوز من التأويل في الشريعة وما لا يجوز، وما جاز منه فلمن يجوز، وقد ذكر أن المعاني في الشرع توجد خمسة أصناف هي :

1 - ما لا يجوز تأويله مطلقا لكون المعنى الظاهر من النص هو المراد حقيقة في الأمر نفسه، وهذا الصنف لا يجوز تأويله مطلقا، بل يجب أخذه على ظاهره للناس جميعا.

2 - النصوص التي لا يظهر معناها ظاهرا، ولكنها مثال ورمز للمعنى المقصود حقيقة، ولا يعلم أنه مثال، ولماذا اختير بذاته ليكون مثالا ورمزا لذلك المعنى الخفي إلا

(1) - ابن رشد، فصل المقال، مصدر سابق، ص 8.

(2) - المصدر نفسه، ص 9.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

بقياسات بعيدة مركبة، وهذا الصنف يجوز تأويله فقط من طرف الراسخون في العلم من أهل البرهان وليس لأحد أن يصرح به لسواهم.⁽¹⁾

3 - إذا كان المعنى من النص ظاهر غير مراد، لكن يحتوي على رموز وأمثلة لمعنى خفي يسهل فك شيفرته والوصول إلى المعنى الحقيقي له، هذا النص لابد من تأويله والتصريح بهذا التأويل للجمهور.

4 - أن يكون المعنى الظاهر مثالا، ولكن يعرف بنفسه أو بعلم قريب أنه مثال، ولكن قد يكون له معنى بعيد فلا تقدر العامة على الوصول إليه، ومن في حكمهم لماذا هو بنفسه مثال، وقد ضرب ابن رشد لذلك مثالا بقول الرسول صلى الله عليه وسلم: "الْحَجَرُ الْأَسْوَدُ يَمِينُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ"، وهذا الصنف من النصوص يتم تأويله من قبل الخاصة من العلماء وأهل البرهان دون أن يصرحوا بهذا التأويل للعامة، على أن يقولوا لهم - يقول العلماء للعامة - أنه من المتشابه الذي يجب عدم البحث فيه.

5 - النصوص التي يكون معناها الظاهر مثالا ورمزا لمعنى مخفي، لكن لا يمكن معرفة أنه مثال إلا بعلم بعيد، ومتى عرف أنه مثال يتبين بعلم قريب لماذا اختير بذاته ليكون مثالا.⁽²⁾ وهنا ما يكون الأولى فيه عدم التأويل بالنسبة لغير العلماء حفاظا للشرع حتى لا يختلط عند العامة بظنهم أن ما هو ظاهر للنص هو مثال لآخر خفي هو المراد منه.

هذه هي القواعد التي وضعها ابن رشد للتأويل من أجل بناء الجسور المعرفية بين الحكمة والشريعة، ومتى تم تجاوزها خاصة القاعدة الرابعة والخامسة وذلك بإباحة التأويل فيهما، فإن ذلك سيؤدي إلى اعتقادات غريبة لا تمت بأي صلة بظاهر الشريعة، الأمر الذي يولد اضطرابا في الدين و تشويشا على العامة.

(1) - عبد المقصود عبد الغني عبد المقصود، التوفيق بين الدين والفلسفة عند فلاسفة الإسلام في الأندلس، مرجع سابق، ص 50.

(2) - محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، مرجع سابق، ص 91.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

كما أن عدم التصريح بالتأويلات لغير أهلها وهم العامة، من الأمور التي أكد عليها ابن رشد عند وضعه لقواعد التأويل، لأنه متى صرح بهذه التأويلات لمن هو غير أهلها خاصة تأويلات العلماء البرهانية، سيؤدي ذلك بالمصرِّح والمصرِّح إلى الكفر، وهذا بسبب أن مقصوده إبطال الظاهر وإثبات المؤول، فإذا أبطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر، ولم يثبت المؤول عنده، أداه ذلك إلى الكفر إذا كان في أصول الشريعة.⁽¹⁾

والتصريح الذي يعنيه ابن رشد في كثير من الأحيان هو تصريح المتكلمين بالدرجة الأولى وفي مقدمتهم المعتزلة والأشاعرة، الذين صرحوا بتأويلاتهم التي لا تستوفي على شروط البرهان والكثير منها سفسطائي أو ركيك مما أدى إلى تمزيق الشرع، الأمر الذي يولد الصراع والتناحر وتكفير البعض للبعض الآخر، فكل فرقة ترى أنها الأصح في التأويل وهذا يعود إلى الجهل بمقاصد الشارع، وتعد على الشريعة نفسها، وإن كان ابن رشد أيضا قد صرح ببعض التأويلات وضرب لها الأمثلة وطبق آراءه في العديد من المسائل الدينية والفلسفية، لكنه يعتذر لذلك مبررا أنه أراد بيان الحقائق من جهة ودفع الأذى عن الجمهور من جهة أخرى لأنه أراد إصلاح ما أفسده المتكلمون، وبالتالي فإنه قد تصدى إلى عدو من داخل الإسلام⁽²⁾، وهذا في رأي ابن رشد أخطر من العدو الخارجي، يقول في هذا الصدد: "فإن الأذية من الصديق هي أشد من الأذية من العدو، أعني أن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضية، فالأذية ممن ينسب إليها أشد الأذية، مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة، وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجواهر والغريزة."⁽³⁾

بعد عرضنا لرأي ابن رشد في قضية العلاقة بين الحكمة والشريعة، التي يرجعها إلى علاقة اتفاق العقل والشرع، وبالتالي فإن حقيقة موقفه من العلاقة بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية تتلخص في إيمانه أنهما يعبران عن حقيقة واحدة، أو أنهما وجهان لحقيقة واحدة أما

(1) - ابن رشد، فصل المقال، مصدر سابق، ص30.

(2) - محمد كمال إبراهيم جعفر، في الفلسفة الإسلامية دراسة ونصوص، مكتبة الفلاح، الكويت، ط1، 1986 م، ص270.

(3) - حنا الفاخوري، خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص417.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

الاختلافات الناجمة بينهما فقد فضل ابن رشد أهل البرهان - كما رأينا - للفصل فيها لأنهم أهل للحكمة وذلك عن طريق التأويل الذي من شأنه حل الخلافات بين العقل والنقل.

ومن جهة أخرى فإن العلاقة بين الدين والفلسفة عند ابن رشد قد أثارت خلافات كثيرة سبق و أشرنا إليها في بداية هذا المبحث، وهذه الخلافات تكمن في ما ذهب إليه المدرسة المغربية المعاصرة وفي مقدمتها مفكرنا محمد عابد الجابري بالقول أن ابن رشد قد فصل بين الدين والفلسفة، ولكن ليس معنى ذلك أن لكل منهما حقيقته الخاصة، بل لكل منهما بناؤه ومبادئه وأصوله الخاصة، فلا بد لرجل الدين أن يطلع على مبادئ الفلسفة، وعلى الفيلسوف أن يطلع على مبادئ الدين إذا أراد الخوض في مسأله، وبما أنه لدينا موعد مع هذا الموضوع في هذه الدراسة وهو من بين المواضيع الأساسية التي سنعالجها، فإننا سنؤجل الحديث عنه إلى حين.

أما الخلاف الآخر الذي نشب حول العلاقة التي رسمها ابن رشد بين الدين والفلسفة والذي سبق وأشرنا إليه أيضا، هو القول أن ابن رشد لم يسعى إلى التوفيق بين الحكمة والشريعة، بل قد عمل على الفصل بينهما، أي أنه قال بالحقيقتين حقيقة دينية يمكن أن تعارض الحقيقة الفلسفية، وهذه التهم لم تستقر عند هذه المشكلة بل تعدت إلى أغلب آراء ابن رشد تتفاوت بعدا أو قريبا من مشكلة التوفيق في حد ذاتها، وقد دشّن هذا الموقف - القائل بأن ابن رشد قد قال بالحقيقتين - من قبل الرشديين اللاتين كما يخبرنا هنري كوربان* Henry corbin (1903م - 1978م): "لقد كان من الإفراط في الرأي أن ينسب لابن رشد نفسه القول بوجود حقيقتين متعارضتين وأن المذهب الشهير القائل بحقيقة مزدوجة كان بالفعل من نسيج الرشدية اللاتنية"⁽¹⁾.

هذه التهمة جاءت من قبل أعداء الحكمة والعقل من رجال الدين والكنيسة في أوروبا لتشويه صورته وإصاق به التهم والنيل من مكانته، والعمل على بيان مدى تعارض الحكمة

* هنري كوربان: فيلسوف ومؤرخ فرنسي، تخصص في دراسة الإسلام وعلى الأخص الفكر الشيعي الاثنى عشري في إيران، وقد كشفت أعمال هنري كوربان للجمهور الفرنسي جانب من الإسلام يتميز عن غنى غير محدود، جانب كان هذا الجمهور يجهل كل شيء عنه. يُنظر : جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص 531.
(1) - هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصر مروة، بيروت، 1966 م، ص 362.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

مع الدين حتى تبقى السلطة في أيديهم، فقالوا أن ابن رشد قد ذهب إلى أن ما هو صادق في المجال الديني قد يعد خاطئاً في المجال الفلسفي،⁽¹⁾ كما أنهم قالوا أن ابن رشد كان عقلياً إلى أقصى حد، فقد قلل من قيمة الوحي خاصة بالنسبة للفلاسفة، بحيث أن لهم قدرات عقلية يجب الأخذ بها بغض النظر عن موافقتها للشرع أم لا.

كما ذهبوا إلى أن مشكلة التوفيق غير مؤسسة لأنها تنطوي على عدة مبادئ خاطئة فهي تميز بين الجمهور والخاصة، وهذا ما ينشعب عنه ازدواجية الدين، فإذا كان إيمان الخاصة يعد صواباً، فإن إيمان العامة يعد ضلالاً، كما يرون أيضاً أن التوفيقية الرشدية تدعو الفلاسفة إلى مجازاة العامة ظاهراً وفي الوقت نفسه لا بد لهم من كتمان ما يرى باطنا وهذه هي الزندقة بنفسها.

هذا التشويه لصورة ابن رشد من قبل الرشديين اللاتين، سيولد صراعات في أوروبا بين المؤيدين والمعارضين للفلسفة الرشدية، هذه الأخيرة التي كانت بمثابة جسر بين الفلسفة الأرسطية وفلسفة العصور الوسطى، بحيث أثر ابن رشد من خلال شروحاته لأرسطو في الفكر الأوروبي، فأضاء أوروبا بنور المعرفة بعدما طالها ظلام الجهل.

المبحث الثاني: حضور الفلسفة الرشدية في أوروبا

قبل التطرق للأثر الذي تركه ابن رشد في أوروبا، كان لا بد لنا من العودة إلى الطريقة التي دخل بها الفكر العربي الإسلامي عامة وفكر ابن رشد خاصة إلى أوروبا في العصور الوسطى على الرغم من الأوضاع التي كانت تعيشها هذه الأخيرة في شتى المجالات، ومن بين أبرز الطرق حركة الترجمة التي قام بها الغرب من أجل الاستفادة من ما برع فيه العرب.

المطلب الأول: ترجمة الفلسفة العربية في أوروبا

(1) – taylor (H.o) the mediaevalmind Harvard .two volumes.1962 /p315 .

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

كان العالم الأوروبي متصلاً بالعالم العربي من خلال قانتين، الأولى من جهة الأندلس خصوصاً طليطلة، والقناة الثانية صقلية ومملكة نابولي، فكان المترجمون يعملون على ترجمة الكتب العربية في هاتين الجهتين، أما دائرة الترجمة فتتألف دائماً من اليهود وأحياناً بعض المسلمين الأندلسيين المنضمين إلى الأوروبيين، كما يشرف على الترجمة رئيس من الرهبان لمراقبة صحة الألفاظ اللاتينية، أما الترجمة في القرنين الثاني والثالث عشر فقد كانت من العربية إلى اللاتينية مباشرة، وبعد هذا الزمن صاروا يترجمون الكتب العربية من العبرية.

ولكن هذا لا يعني أن حركة الترجمة قد بدأت في هذا التاريخ أي في القرن الثاني عشر، بل كانت قبل ذلك أي في القرنين العاشر والحادي عشر، فأول ترجمة كانت للقرآن الكريم في القرن العاشر على يد روبير أوفشستر (Robert of Cheser) من العربية إلى اللاتينية، ومن ثم ترجمة قسطنطين الإفريقي* في القرن الحادي عشر مجموعة من الكتب الطبية، إلا أن هذه الترجمة لم تعتمد على وسائل ومراكز حقيقية بقدر ما كان في القرن الثاني عشر. (1)

ويعود الفضل في الشروع في ترجمة كتب الفلسفة العربية في أوروبا إلى اللغة اللاتينية لرئيس أساقفة طليطلة مونسنيور دريموند (1151م)، فقد أنشأ هذا الأسقف في طليطلة من سنة 1130 م إلى 1150 م دائرة لترجمة الكتب العربية الفلسفية وبالخصوص كتب ابن سينا، لأن في ذلك الوقت لم تصل كتب فيلسوفنا ابن رشد إلى الشهرة بعد، أما الكتب العربية في مجال الطب والفلك والرياضيات فقد سبقه الكثيرون مثل قسطنطين الإفريقي (1020م -

* قسطنطين الإفريقي: (1020م - 1087م) طبيب مستعرب مسلم سابق ولد بقرطاجة أو القيروان، اعتزل في الدير البندكتي بمونت كاسينو لعقدين من الزمن، خرج من الإسلام وتحول إلى المسيحية على المذهب الكاثوليكي، وهرب إلى إيطاليا ومات راهباً في مدينة كاسينو، ترجم إلى اللاتينية بعض المؤلفات العربية وخاصة الطبية، منها "كامل الصناعة" لعلي بن العباس، و"زاد المسافر" لابن الجزار، وكتبا للرازي وإسحاق الإسرائيلي، كانت كتاباته تستخدم في أوروبا إلى القرن السابع عشر الميلادي. يُنظر: نياني، تاريخ إفريقيا العام، المجلد الرابع، اليونيسكو، (د، ت، ن)، ص 87.

(1) - أحمد أبو بوزيد، أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، 1970 م، ص 165.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

1087م)،⁽¹⁾ وجربرت وأفلاطون (427 ق. م، 347ق.م) دي تريغولي، فنصب دريموندا لأرشيدياكر دومنيك كونديسالفى رئيساً لدائرة الترجمة الذي اهتم بالفلسفة الإسلامية وكان له دور كبير في إدخالها إلى أوروبا، خاصة فلسفة الغزالي وكتابه تهافت الفلاسفة حيث انصب اهتمام دومنيك على ترجمة المعاني من الكتب العربية إلى اللاتينية، فيعطي الصورة النهائية بعدما يختار النص الأصلي لترجمته⁽²⁾.

كما أن هذه الدائرة مؤلفة من مترجمين من اليهود أشهرهم يوحنا الاشبيلي (1100م - 1180م)، الذين استطاعوا إخراج الكثير من مؤلفات ابن سينا إلى اللاتينية، وبعد سنوات ترجم جراردي دي كريمون (1114م - 1187م) وألفريد دي مولاي بعض كتب لأبي نصر الفرابي والكندي، وبذلك تدين أوروبا لأسقف طليطلة بإدخال فلسفة العرب إليها، ومن الغريب أن المسيحية التي اضطهدت العلم والفلسفة من قبل الكنيسة ورجالها، قد تم إدخال الفلسفة إلى أوروبا على يد أكابر رجال الدين .

ومن جهة أخرى فقد استمرت حركة الترجمة حتى القرنين الثالث عشر والرابع عشر ميلادي، فانتسنت في مجملها أنها كانت ذات أعمال فردية أو إعادة ترجمات سابقة وبالتالي ظهر تفاوت بين المترجمين، لأن إمكانياتهم اللغوية التي ينقلون منها وإليها لم تكن في حدود المستوى نفسه⁽³⁾.

المطلب الثاني: ابن رشد في أوروبا

بعد اهتمام الغرب بالفلسفة العربية وكثرت الترجمات حولها، بدأ الفكر الغربي ينتعش ويتخلص نوعاً ما من هيمنة رجال الدين والكنيسة، ولكن عندما يتعلق الأمر بابن رشد فإن طريقة دخوله إلى أوروبا تختلف عن الطريقة التي دخلت بها الفلسفة العربية، ذلك أنه من

(1) - فرح أنطوان، ابن رشد وفلسفته، مرجع سابق، ص 142 .

(2) - جوثيل رضوان، موسوعة الترجمة، ترجمة محمد بحياتن، منشورات مخبر الممارسات اللغوية، جامعة مولود معمري، الجزائر (د، ت)، ص 14.

(3) - إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط1، 2015 م، ص 168.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

المعلوم أن ما يسميه علماء اليهود "موسى الثاني" * (1135م - 1204م) وهو المعروف عند العرب بابن عبد الله والمعروف عند اليهود بموسى ميمون، قد ساهم بشكل كبير في إذاعة فلسفة ابن رشد بين اليهود باعتباره يهوديا، وبالتالي كان له الفضل في نشر فكر فيلسوفنا في أوروبا.

أكد بعض المؤرخين أن موسى كان من تلامذة ابن رشد، وأنه قبل نفي الشارح الأكبر حل ضيفا في منزله بقرطبة، لكن هذا الأمر خالفه مؤرخون آخرون فأثبتوا أن موسى بن ميمون بقي في الأندلس قبل نفي ابن رشد بثلاثين سنة، وذلك بسبب الاضطهاد الذي لقيه المشتغلين بالفلسفة، كما أن هذا اليهودي وبشهادة بعض المؤرخين قد كان تلميذا لابن باجة وكان لا يذكر ابن رشد كثيرا، وحدد تاريخ 1191 م كأول مرة يذكر فيها ابن ميمون ابن رشد في أحد كتبه، يقول: " لقد وصلني في المدة الأخيرة كل ما ألفه ابن رشد في تلاخيص أرسطو إلا كتابه الحس والمحسوس، وقد ظهر لي أنه قد أصاب كل الإصابات، ولكنني لم أتمكن إلى الآن من البحث في مؤلفاته بحثا وافيا ".⁽¹⁾

ومنذ ذلك الحين تقريبا بدأ موسى في دراسة فلسفة ابن رشد وأخذ يقارنها بالفلسفة الأرسطية الأصلية، وذلك من أجل التوفيق بين الفلسفة والدين تلك المعضلة التي أحجم الكثير من الفلاسفة الذين سبقوا ابن ميمون عن الخوض في مثل هذه المعضلات، أما ابن ميمون فقد تجرأ على الولوج لهذه المشكلة التي اكتتفت الديانة اليهودية، فإما أن ينتهي إلى

* يعتبر موسى ابن ميمون من أعظم فلاسفة اليهود في العصر الوسيط، بل يعتبره المؤرخون اليهود أعظم الشخصيات الفكرية اليهودية في التاريخ اليهودي، حتى ضرب به المثل في ذلك وفقا للمقولة المشهورة "من موسى إلى موسى لم يأت كموسى"، وهذا يعني أن موسى ابن ميمون يعد أعظم شخصية ظهرت في التاريخ اليهودي بعد النبي موسى عليه السلام، وترجع أهمية ابن ميمون في التاريخ الفكري اليهودي إلى عدة أسباب من بينها أن موسى قد نظم العقيدة اليهودية ووصفها داخل إطار ديني منظم تنظيميا منهجيا لم يتوفر لليهودية في صورة كاملة قبل موسى ابن ميمون فأعماله الفلسفية شهادة حية على مساعيه الدؤوبة في التوفيق بين المعتقدات اليهودية وبين مناهج ومحتويات الفكر الفلسفي الذي يتناقض مع الرؤى الواردة في التوراة. يُنظر: علوان فوزية، منهج التأويل في الفلسفة اليهودية موسى ابن ميمون نموذجا، مجلة دراسات، ، العدد6، جامعة قسنطينة، 2017م، ص176.

(1) - فرح أنطوان، ابن رشد وفلسفته، مرجع سابق، ص138.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

التوفيق بين الدين والفلسفة، وإما إلى ترجيح أحدهما على الآخر، وإما إلى الشك في الكثير من الآراء الموروثة المألوفة.⁽¹⁾

وقد وضع موسى بن ميمون كتاب عنوانه "دلالة الحائرين"، وقد حملت الترجمة الفرنسية العظيمة التي قام بها سالمون مونك Munk salomon (1803م - 1867م) لهذا الكتاب عنوانا غير دقيق وهو أبعد نوعا ما مما كان يرمي إليه موسى في كتابه فقد كانت الترجمة "دلالة الضائعين" وبين ميمون لم يوجه كتابه للضائعين، بل وجهه لأولئك الحائرين بين الحقائق العقلية والحقائق الدينية التي جاء بها الكتاب المقدس، الذين هم في أمس الحاجة لإخراجهم من حيرتهم، وبذلك فضل الترجمة الإنجليزية التي قام بها فريد لاند the guide for perplexed.⁽²⁾

ويعتبر هذا الكتاب ثمرة تأثير ابن رشد على بن ميمون، فقد تناول فيه ثلاث موضوعات أساسية هي تفسيره لنظرية الخلق والكون، وهو ما يطلق عليها في الفكر اليهودي اسم Maacehberesishith، ونظرية الألوهية التي يطلق عليها في الفكر اليهودي اسم Maacehmerkabah، كما يتناول أيضا ما غمض من أمور النبوة ومعرفة الله، ويمكن القول أن المبحث الأول هو مبحث الطبيعة، والمبحث الثاني هو مبحث الميتافيزيقا، إذ اهتم الأول بأصل العالم والمخلوقات أما الثاني فيهتم بوجود الله وطبيعته وبالعلاقات بين الله والعالم وبالملائكة وبالنفس والخلود.⁽³⁾

وكما حدث مع معظم الفلاسفة سواء في الإسلام أو في المسيحية، من معاداة أفكارهم ومقاومتها، فقد حدث ذلك أيضا مع موسى بن ميمون فعلى الرغم من أنه لم يكن فيلسوفا بل كان عالم لاهوت متفلسف، فإن الإكليروس اليهودي قاوم تلك الأصول الفلسفية، لكن حزب الفلسفة تغلب على حزب التقليد الديني في بادئ الأمر فاستمر اليهود في أبحاثهم، لكن ذلك

(1) - إسرائيل ولفنسون، موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، دار العلوم، (د، م، ن)، ط1، 1936، ص123.

(2) - maimonide .(moses).the guide for perplexed. Translated from the original arabic text by M .friedlanders condediton .dover publication .newyork. 1956. P 35.

(3) - maimonide .(moise) .le guide de egarés traité de la theologie .et de philosophie .traduction et notes de s:munk 3 volumes . from libraire .paris . 1856 .1866 . et edition maisemeuve paris 1960 . tome chap . 34 p . 127 et chap 54 p 217 .

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

الاضطهاد جعلهم يهجرون الأندلس متوجهين إلى بروفنسيا والأقاليم المتاخمة لجبال البييرنيه فخالطوا جماعات الإفرنج، مما جعلهم ينقمن على اللغة العربية التي كتبوا وألفوا بها فأجبرهم ذلك على ترجمة كتبهم الفلسفية السابقة إلى اللغة العبرانية.

ومنذ ذلك الحين أخذوا في هذا العمل، وأول من بدأ في هذه الترجمة أسرة تدعى أسرة طيبون، أصلها من الأندلس وقد هاجرت منها إلى لوند في فرنسا، حيث برع اثنان من رجالها في الترجمة هما "موسى بن طيبون" وصامويل بن طيبون فنقلا بعض تلاخيص ابن رشد من فلسفة أرسطو، ويعتبر هؤلاء أول من نقل فلسفته إلى العربية،⁽¹⁾ فنجد صامويل بن طيبون ترجم ولخص عدة مؤلفات عربية منها مؤلفات لموسى بن ميمون من بينها كتاب دلالة الحائرين سنة 1204 م الذي كان محتواه مرتبط بشكل كبير بفكر ابن رشد - كما سبق وذكرنا - ، وإن كانت الترجمات التي قام بها صامويل بن طيبون عن ابن رشد قليلة إلا أنه اعتمد عليه في شروحه وتفسيره التوراتية.⁽²⁾

كما يرجع الفضل في ترجمة كتب ابن رشد إلى الإمبراطور الثاني "فريدريك الثاني" (1197 م - 1250 م)، الذي كان يبغض رجال الدين فشجع بشكل كبير على ترجمة كتب أرسطو عن العرب، فألف له يهودا ابن سليمان الطليطلي سنة 1247 م كتاب طلب الحكمة واعتمد فيه على فلسفة ابن رشد، كما عهد الإمبراطور إلى مؤلف يهودي من بروفنسيا كان مقيما في نابولي يدعى يعقوب بن أبي مريم شمشوناً لتولي، فقد كان هذا الكاتب صهرا لعائلة طيبون التي تقدم ذكرها، فترجم للإمبراطور حوالي 1232 م عدة كتب من تأليف ابن

(1) - مصطفى صادق الرافعي، تاريخ آداب العرب، ج2، مكتبة الإيمان، المنصورة، مصر، ط1، 1997 م، ص294.

(2) - أحمد شعلان، ابن رشد والفكر العربي الوسيط، ج1، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، ط1، 1999 م، ص489 -

* فريدريك الثاني إمبراطور روماني مقدس ملك صقلية من سلالة هوهنشتاوفن، تميز عهده بالصراع مع البابوية من أجل السيطرة على إيطاليا، قاد الحملة الصليبية السادسة (1228م - 1229م) توج نفسه على القدس عام 1229م، حكم فريدريك مملكة صقلية حكما جيدا، وأسس جامعة نابولي عام 1224م، وجعل من جامعة ساليرنو أفضل مدرسة طب في أوروبا، وكان طوال حياته في خلاف مع البابوات والمدن الناهضة في ألمانيا وإيطاليا، وقد أعجب فريدريك الثاني بالثقافة العربية الإسلامية وشجع دراستها والترجمة منها، وأصبحت صقلية في عهده مركزا هامالانتقال الحضارة الإسلامية إلى أوروبا، وقد أغضب اهتمامه هذا رجال الدين المسيحيين فاتهموه بالهرطقة أو الخروج عن الدين.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

رشد، وقد أثنى في خاتمة أحد هذه الكتب على الإمبراطور وتمنى ظهور المسيح في عهده⁽¹⁾.

وإذا كان دريموند رئيس أساقفة طليطلة بالأندلس، هو أول من أدخل الفلسفة العربية إلى أوروبا كما سبق الذكر، فإن ميخائيل سكوت (1175 م - 1235 م) أول من أدخل الفلسفة الرشدية إلى أوروبا وذلك سنة 1230 م في طليطلة أيضا، لذلك يدعى مؤسس الفكر الرشدي في أوروبا، وساعده في ذلك قربه من البلاط الألماني فعهد إليه الإمبراطور السالف الذكر فريدريك الثاني بترجمة فلسفة أرسطو عن العرب، و أهم الكتب التي ترجمها: شرح كتاب الحس والمحسوس وشرح كتاب الذاكرة والنوم واليقظة.

وهكذا بلغت الفلسفة الرشدية عند اليهود أوج عطائها في القرن الرابع عشر، كما أن ما قام به الفيلسوف اليهودي المعروف باسم "لاوي بن جرشون" والمعروف عند الإفرنج باسم "لاون الإفريقي" وهو من مدينة بانبول، الذي كان من أكبر فلاسفة اليهود في عصره، فقد فعل بفلسفة ابن رشد مثلما فعل ابن رشد بفلسفة أرسطو، فاستطاع أن يشرح الفلسفة الرشدية شرحا يضاهي شرح ابن رشد لفلسفة أرسطو.⁽²⁾

نستخلص مما سبق أن اليهود كان لهم فضل كبير في نقل فلسفة وشروح ابن رشد إلى أوروبا، ذلك لأن بعضهم عاصر ابن رشد وبعضهم عاش معه في أليسانة- القرية التي نفي إليها -، هذا ما جعلهم يتأثرون به و يستلهمون كتبه وشروحه، هذا بالإضافة إلى الدعم الذي تلقوه من قبل الأباطرة الذين شجعوا العمل الفلسفي ضاربين عرض الحائط تعاليم الكنيسة ورجالها، وبذلك فإن لليهود دور لا يستهان به في بناء الجسور المعرفية بين ابن رشد وأوروبا، لكن هذا لا يعني أنه لولا اليهود ما كان لفلسفة ابن رشد وشروحه أن تنتقل إلى أوروبا، فلو لم يفعل اليهود ذلك سيفعله غيرهم، ربما سيحدث بعض التأخر لكن هذا لن يمنع من بلوغ الفكر الرشدي إلى أوروبا، لأن الفراغ مستحيل في النواميس الطبيعية.

(1) - فرح أنطوان، ابن رشد وفلسفته، مرجع سابق، ص 139.

(2) - محمد فتحي عبد الله، مترجموا وشرحوا أرسطو عبر العصور، (د، د، ن)، الإسكندرية 2003، ص 213.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

بالإضافة إلى إسهامات اليهود في نقل فلسفة ابن رشد إلى أوروبا، لا يمكننا أن نغفل النظر عن الدور الذي لعبه غير اليهود في نقل الفكر الرشدي إلى القارة الأوروبية، نجد أن هرمان الألماني قد ترجم تلخيص كتاب الشعر لأرسطو،⁽¹⁾ والأرجح أنه اعتمد في ترجمة كتبه على بعض عرب الأندلس العارفين باللغة العربية الفلسفية، كما ترجم جيرارد دي كريمون شروحات ابن رشد لأرسطو ومن أهمها: الكون والفساد، السماع الطبيعي، المقالات الثلاثة الأولى من الآثار العلوية، وكل هذه الترجمات تقريبا تمت في بلاط الإمبراطور فريديريك الثاني.

ومما لا يجب إنكاره أيضا الجهود التي بذلها الأستاذ الجامعي سيجر دي بربانت* (1240م - 1280م) الذي كان بمثابة حلقة وصل بين الرشدية والفكر الأوروبي - الذي سنفصل فيه لاحقا - وذلك حين أرجح العقل على حساب المعطيات اللاهوتية، فاعتبر البعض أنه أول من قام بإنشاء القطيعة بين الفلسفة واللاهوت،⁽²⁾ فوجد في مذهب ابن رشد الحل الواقعي لكل مشاكل الإنسان، إلا أن هذا لا يعني أن سيجر يوافق ابن رشد في كل القضايا التي تطرق لها، بل عارضه في أهم قضية والتي سبق وتطرقنا لها وهي قضية التوفيق بين الفلسفة والعقيدة، وذهب سيجر إلى ضرورة التعارض بين الحكمة والعقيدة المسيحية،⁽³⁾ لأنه رأى أن النتائج التي تتوصل إليها المعرفة الفلسفية يمكن أن تتناقض مع الوحي والأفكار اللاهوتية، والأمر الذي دفعه إلى قول ذلك ربما لا يرجع إلى عجز النظرية التوفيقية عند ابن رشد بل يرجع إلى أحد الأطراف المراد التوفيق بينها، كما يقول ابن رشد العقل السليم لا يعارض الدين الصحيح.

(1) - عبد الرحمان بدوي، فلسفة العصور الوسطى، دار القلم، بيروت، ط3، 1979 م، ص191.

* سيجر دي بربانت من أبرز الفلاسفة المدرسيين كان يعلم بكلية الآداب بباريس، في وقت أخذت فيه الكتب الاغريقية في الفلسفة والعلوم تترجم إلى اللاتينية، مرفقة بشروحها العربية، ابتداء من سنة 1250م، وأدخلت فيها دراسة كتب أرسطو ضمن المنهج الجامعي ابتداء من سنة 1255م، وفي سنة 1266م وصف المندوب البابوي سيجر دي بربانت بأنه واحد من المهيجين الرئيسيين للشغب الفكري في الجامعة عندما اعتنق الرشدية وروج لها. يُنظر: عبد المنعم الحنفي، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص762.

(2) - جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي، بيروت، ط1، 1993 م، ص21.

(3) - أليكسي جوزافسكي، الإسلام والمسيحية، عالم المعرفة، الكويت، 1996، ص50.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

من خلال هذه الترجمات تمكنت فلسفة ابن رشد من اجتياح الأراضي الأوروبية المسيحية، حيث تأثر بها العديد من الفلاسفة وحتى رجال الدين الذين ما لبثوا حتى شكلوا مذهباً جديداً في أوروبا عرف باسم الرشدية اللاتينية، لكن قبل الخوض في الرشدية اللاتينية قررنا أن نقف عند المشكلة التي ظلت مطروحة والمتعلقة بأولوية التأثير على العصور الوسطى، هل هو أرسطو أو ابن رشد؟ أم أن تأثيرهما متصاحب؟.

إن المنتبغ لتاريخ الفكر الأرسطي سيجد حتماً أنه الوافد الأسبق إلى العالم المسيحي وذلك ما فعله بويسيوس في القرن السادس ميلادي الذي ترجم كتب المنطق لأرسطو،⁽¹⁾ ويتضح من هذا أن أرسطو كان في أوروبا في القرن السادس ميلادي منطقياً وليس أرسطو الطبيعي أو الميتافيزيقي، لأن كتبه في هذا المجال عرفت أوروبا في القرن الثاني عشر فقط، وذلك من خلال عملية الترجمة خاصة في عهد فريدريك الثاني، ولكن هذا لا يجعلنا نحسم النصر لصالح ابن رشد، فنلاحظ أن هناك مشكلة أخرى في قضية أولوية الدخول إلى أوروبا، وهي قضية الترجمة نفسها، هل كانت الترجمات عن اليونانية مباشرة أو عن العربية؟ وذلك بغض النظر للجهود التي بذلها اليهود كما رأينا.

يقرر فريدريك كوبلستون copleston frederick (1907م - 1994م) أنه من الخطأ أن نتصور أن الترجمات عن العربية قد سبقت دائماً الترجمات عن اليونانية، فيضرب بذلك مثالا عن ذلك الكتاب الذي ترجمه هنري أريستيبوس Aristippus henri الذي عنوانه الآثار العلوية، فيؤكد أنه قد ترجمه عن اليونانية مباشرة قبل أن يترجمه جيرارد دي كريمون عن العربية، كما استطاع أيضاً - هنري - ترجمة جزء من الميتافيزيقا عن اليونانية قبل ترجمة هذا العمل إلى العربية.⁽²⁾

كما يذهب جوردان بيترسون peterson jordan (1962م - .) أن كتاب النفس قد ترجم عن النص اليوناني قبل أن يترجمه ميخائيل سكوت - الذي سبق ذكره -، ويستدل

(1) - زينب محمود الخضيرى، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة، القاهرة، 1983م، ص41.

(2) - copleston. **histoire de la philosophie**. la philosophie medievale. casterman. 1964. p 224.

بذلك أن جيوم دوفرنى Guillaume d àuvergne استخدم الترجمة عن اليونانية دون أن يتحدث أو يشير إلى الترجمة عن العربية.⁽¹⁾

وعلى الرغم من أن جوردان يمتاز بالموضوعية إلا أنه قلل من دور العرب في نقل الفكر الأرسطي إلى أوروبا، وعلى العكس تماما من هذا يذهب دي وولف ويصرح بأن العرب هم الذين كشفوا النقاب للغربيين عن العلم والفلسفة القديمين، وما يدعم هذا الموقف أيضا الترجمات التي سبق وأشرنا إليها والتي كانت أغلبها ترجمات عن العربية خاصة ترجمات اليهود، وما يؤكد هذا أن الراهب تيرى أستاذ الفلسفة في المعهد الكاثوليكي بباريس الذي قال في كتابه " حديث عن الفلسفة الإسلامية والثقافة الفرنسية " : "دخل أرسطو العالم الغربي، وأقصد بذلك فرنسا بالذات بأقدام لاتينية، إذ كان منطقته قد ترجم منذ عدة قرون إلى اللاتينية، وأقصد بذلك مؤلفاته الطبيعية والسيكولوجية والميتافيزيقية مغطاة بغطاء عربي، إذ اتصل الفلاسفة الغربيون بالفلسفة اليونانية عن طريق ترجمات الكتب العربية أساسا".⁽²⁾

يتضح مما سبق أن أوروبا قد عرفت أرسطو عن طريق شراحه العرب وعلى رأسهم ابن رشد، وبهذا يكون ابن رشد قد دخل أوروبا كشارحا للفكر الأرسطي قبل أن يتم التعرف على الإضافات التي قدمها للفلسفة الأرسطية، ومما يؤكد ذلك أن الاهتمام الأوروبي كان منصبا على شروحه إضافة إلى القلة القليلة الذين اهتموا بكتاباته الأصلية التي سيكون لها النصيب الوافر في هذه الدراسة ولكن من عيون المفكر المغربي محمد عابد الجابري.

وبهذا فإن دخول الفلسفة الرشدية إلى أوروبا من باب أرسطو، لم تلق ترحابا كليا وذلك راجع لعدة أسباب لعلنا قد ذكرنا أهمها وهي التأكيد على أن ابن رشد يقول بالحقيقتين، مما أدى إلى انقسام الآراء حول ابن رشد وشروحاته بين مؤيد ومعارض له.

المطلب الثالث : الفلسفة الرشدية في أوروبا بين مؤيد ومعارض

(1)- jourdain. Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions d'aristote .p8 a 14 .

(2)-theory. Entretien. sur la philosophie musulmane et la culturefrançaise .Oran. 1945 .p67 .

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

بعد حركة الترجمة الواسعة للفلسفة العربية عامة وفلسفة ابن رشد خاصة في أوروبا ذلك أن الأوروبيين كانوا بأمس الحاجة لفلسفة ابن رشد لفهم ورفع القلق عن عبارات أرسطو الميتافيزيقية والطبيعية - لأن منطقته كان معروفا لدى الأوروبيين منذ القرن السادس ميلادي كما ذكرنا - .

هذا من جهة، أما من جهة أخرى فإن الحياة الفكرية في أوروبا في العصور الوسطى قد كانت تحت ظل حكم الكنيسة، وكانت الفلسفة فيها عبارة عن تعاليم لاهوتية مجموعة من عدة كتب مختلفة، كما أن السلطة الفكرية المسيطرة والمشرعة للقوانين والأفكار هي سلطة الكنيسة ورجال الدين الذين كانوا يسيرون الحياة بما يتماشى مع مصالحهم باسم الدين فصفت العقول وكممت الأفواه.

وهذا ما جعل الترجمات الأرسطية الرشدية وما تحمله من أفكار معادية لما كان سائدا في تلك الفترة، تقابل بالرفض، فأول صدام حصل بين المسيحية والأرسطية (شروح ابن رشد) كان في جامعة باريس عام 1210 م في شكل قرار تحريم، فهذه الجامعة التي تم إنشاؤها عام 1200 م بقرار من الإمبراطور فيليب أغسطس (Auguste philippe) 1165م - 1223م) الذي أمر بضم جميع المدارس الموجودة في جامعة واحدة، وتم تقسيمها إلى أربع كليات هي كلية الآداب واللاهوت والحقوق والطب، فقد كانت تعتبر هذه الجامعة منارة الفكر الأوروبي، وبالتالي فإن تحدثنا عن أول صدام بين الفكر القديم والفكر الأرسطي في هذه الجامعة هو تحدثنا عن بداية دخول أرسطو إلى العالم المسيحي كله، لأن الفكر الأرسطي والشروح الرشدية قد دخلت إلى باريس أولا ثم انتشرت في باقي المراكز العلمية الموجودة في أنحاء أوروبا.⁽¹⁾

أما قرار التحريم الذي وضعت الكنيسة ضد أرسطو جاء من قبل رجال الدين وعلى رأسهم بيير دي كوري، وذلك أثناء انعقاد مجمع باريس 1210 م، فقد كان البابا يحرص حرصا شديدا على المحافظة على العقيدة، ذلك لأن باريس كان لها دور كبير في التعبير والدفاع عن المسيحية.

(1) - زينب محمود الخضيرى، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، مرجع سابق، ص 51.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

لكن هناك من يذهب إلى أن أول قرار تحريم كان قبل ذلك أي عام 1209 م، وذلك ما ذهب إليه فرح أنطوان الذي اعتبر أن ما قام به المجمع الإكليريكي بقيادة أموري ودي دنيان وتلامذتهما هو تهجم على الفكر الأرسطي وشروحه.⁽¹⁾

لكن الكنيسة لم تتوقف عند هذا الردع للفكر الأرسطي وشروحه، بل أصدرت قرار تحريم آخر كان أشد عنفا وضراوة عن سابقه وذلك عام 1215 م، وهذه المرة لم يصدر عن البابا أو رجل دين بل أصدره أستاذ لاهوت بجامعة باريس روبير دي كورسون Robert decourçon، الذي وكله البابا لتنظيم الدراسات في باريس فقرر منع تدريس كتب أرسطو الميتافيزيقية والطبيعية.

وعلى الرغم من أن جزءا يسيرا من كتب ابن رشد قد ترجم في هذه الفترة إلا أن هذا التحريم يعني أيضا رفض شروح فيلسوف قرطبة، لأنه قبل الترجمة الحقيقية لفكره وشروحه هناك من اهتم بالفلسفة ودارسيها، لذلك من المؤكد أن ابن رشد قد عرف قبل أن تترجم مؤلفاته.

ومن جهة أخرى وعلى الرغم من هذه التحريمات التي أصدرتها الجامعة الباريسية الصادرة دون أدنى شك عن كلية اللاهوت، بقيت هذه الجامعة تدرس أرسطو وشروحه، بل حتى كلية اللاهوت أصيبت بالعدوى، وانفتحت نوعا ما على المنهج التأملي، لكن هذا لم يمنع البابا من وضع قانون تحريم آخر سنة 1231 م، لكن هذه المرة قرر فحص الكتب الأرسطية الرشدية، والأخذ منها ما يتوافق مع تعاليم الكنيسة فقام بتكوين لجنة لفحص الكتب الطبيعية لإزالة كل الفقرات التي تشكل خطرا على العقيدة أو تتعارض معها.

وفي عام 1255 م وضعت كلية الآداب بجامعة باريس تنظيما لمناهج التدريس وحددت الكتب التي يجب أن تقرأ أو تشرح علنا. فسمحت بذلك دراسة كتب الأخلاق والسماع

(1) - فرح أنطوان، ابن رشد وفلسفته، مرجع سابق، ص 145.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

الطبيعي والميتافيزيقا والحيوان والسماء والعالم، والآثار العلوية والنفس والكون، وهذا دليل على دخول أرسطو وشروحه رسمياً كلية الآداب.⁽¹⁾

ودراسة هذه الكتب إن دلت إنما تدل على بداية ظهور العقلانية المتمثلة في الأرسطية الرشدية، لكن البابا الإسكندر الرابع أمر ألبرت الكبير* (1206 م - 1280 م) بدحض التوجهات الرشدية الضالة في نظره فيما يتعلق بخلود النفس الإنسانية الفردية، فكان ألبرت للأمر طائعا بأن ألف كتابه الشهير الذي يوضح نزعته ضد ابن رشد وفلسفته هو " في وحدة العقل ضد ابن رشد " .

يتضح من هذا أن ابن رشد كان له مناصرين قبل أن يتولى سيجر دي برباننت- الذي سبق ذكره - التدريس في جامعة باريس، ولو لم يكن كذلك، لما كان البابا ليطلب الرد على الرشديين، وتجدر الإشارة هنا إلى أن ألبرت الكبير لم يعارض الفلسفة الأرسطية لأنه أدرك أن أرسطو دخل إلى أوروبا مصطبغا بصبغة عربية، وبذلك اعتمد ألبرت على المصادر العربية (الرشدية خاصة) واستطاع أن يفرق بينها وبين الفكر الأرسطي، فتوصل إلى أن شروحات العرب (وابن رشد خاصة) لا يمكن أن تتفق مع العقيدة المسيحية، كما أنها لا تعبر عن الرأي السليم لصاحبها، ذلك أن ابن رشد قد انحرف عن أرسطو في بعض المسائل التي ثبتت في الشريعة الإسلامية.

كما حاول ألبرت الكبير تنفيذ ما ذهب إليه ابن رشد في نظرية وحدة العقل، فرأى أن العقل يكون صورة الإنسان إذا اشترك أفراد كثيرون في عقل واحد، واشتركوا أيضا من نفس النوع في الصورة، أي في مبدأ الفردية نفسه، وهذا من المحال أن يتحقق، لأن العقل الفعال

(1)-mondonnet . **siger de brabanet et l'averroïsme latin au 13 siècle** . 2 émeédition . 2 vol (les philosophes Belges 6 - 7 louvain . 1 ére partie .1911 - 1908 .p24 .

*ألبرت الكبير: كان القرن الثالث عشر أوج الفلسفة المدرسية، وشغل ألبرت الكبير منه أربعين سنة حافلة بالإنتاج الفلسفي وكان الشخصية التي سادت هذا القرن وطبعته بطابعها، ويكفي أن لجنة ألفت لتحقيق كتب أرسطو فلم تنته من مهمتها، واضطلع ألبرت بهذا العمل وحده، فكان مرجعا وخبيرا في أرسطو، واشتهرت تأويلاته في كل أوروبا، وعندما مات صارت كتبه مراجع يستشهد بها إلى جانب كتب أرسطو وابن سينا وابن رشد والفرايبي، وكان الوحيد من بين متقفي هذا العصر الذي أطلق عليه وصف الكبير، يُنظر: عبد المنعم الحنفي، **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**، مرجع سابق، ص 180 -

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

ليس منفصلا عن النفس، ولا يمكن فصله عنها إلا بالتجريد⁽¹⁾، وبهذا يصبح لكل فرد عقله الخاص لا يمكن أن يشاركه مع الأفراد لأنه ببساطة متصل بالنفس.

ومما ساعد ألبرت الكبير على نقض فيلسوف قرطبة هو رجوعه إلى الفكر السينيوي بما أن ابن سينا وابن رشد يسيران في اتجاهان مختلفان (كما سنرى مع الجابري)، فوجد ألبرت الحل في نقض الفلسفة الرشدية عند ابن سينا، فنجده يذكر ابن سينا في كل صفحة من كتبه لكنه لم يورد ابن رشد إلا نادرا⁽²⁾، على الرغم من توفر جميع شروح ابن رشد بين يديه باستثناء شروح صناعة الشعر.

إن تتبعنا لتاريخ معاناة الرشدية أو يمكن تسميتها شروح ابن رشد في أوروبا لأن الرشدية كتيار لم تتأسس إلا مع سيجر دي برابانت، قد تواصلت مع البابا الإسكندر الرابع حيث كلف تلميذ ألبرت وأكبر أعداء حكيم قرطبة توما الإكويني* (1225م-1274م) بمحاربة الهرطقات الفلسفية الجديدة، فكتب له كتاب سماه " الرد على الأجانب".

ووصف توما الإكويني بالعدو ليس معناه أنه كان متطرف ومتشدد في الطعن في حكيم قرطبة، بل لأن حججه قد امتازت بالقوة والقدرة على النقد، فكان القديس توما يعتبر ابن رشد حكيمًا من الحكماء الأجانب، بل إن رينان قد اعتبر ابن رشد من أبرز أساتذة الإكويني لأنه يدين بكل شيء للشارح العربي ابن رشد.

يتضح مما سبق أن فكر ابن رشد بدأ يجتاح الساحة الفكرية في أوروبا، ودليل ذلك تلك الردود والأباطيل الصريحة التي وجهت له، ولكن الرشدية كتيار بدأت في التبلور عام

(1) - أرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتير، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1957 م، ص 246.

(2) - فرح أنطوان، فلسفة ابن رشد، مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012 م، ص 45.

* توما الإكويني: القديس والمعلم وفقه الكنيسة العبقري، درس بكلية الآداب بجامعة نابولي، ثم التحق بجامعة باريس وتعلم على ألبرت الكبير ببولونيا، وعاد إلى باريس لمزيد من الدراسة وظل يحاضر بها إلى أن حصل على الدكتوراه في اللاهوت 1256م، ودخل في ثلاث صراعات، أولا مع الأعستينيين ويمثلهم تقريبا كل أساتذة اللاهوت بالجامعة، بسبب اتجاهاته الأرسطية. ومع الأرسطيين والرشديين اللاتين، لتأويلاته لأرسطو، وثالثا مع المعارضين لحق الدومينيكان والفرنسيسكان في التدريس بالجامعة. يُنظر: عبد المنعم الحنفي، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مرجع سابق، ص 177.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

1266 م، وهو العام الذي بدأ فيه الأستاذ الجامعي - الذي سبق ذكره - سيجر دي برابانتبتدريس الفكر الأرسطي الهرطقي في جامعة باريس بكل جرأة⁽¹⁾.

وقد أكد الكاتب فان ستينبرجن أن الرشدية اللاتنية كتيار وجدت بين 1260 م و 1265 م، ويستدل بذلك على أن القديس توما أبرز المعارضين للرشدية قد غادر باريس عام 1259 م إضافة إلى هذا فإن بونافنتورا قد اعتزل التدريس منذ عام 1257 م و الذي كان من أبرز المعارضين للرشدية⁽²⁾، هذا ما فتح المجال لسيجر بأن يكون رائد التأويل الرشدي لفلسفة أرسطو، وبذلك يرجع الفضل لسيجر الذي يعتبر أول من انتهج تفكير فلسفي مغاير عما كان سائدا، وهذا ما جعل البحث الفلسفي في جامعة باريس يعتمد على العقل وحده دون أن يولي أي أهمية للاعتبارات اللاهوتية، وبذلك يكون أول من رسم خط الاستقلال بين الفلسفة واللاهوت، مما جعل سيجر يرى في مذهب ابن رشد المعيار الأنسب لتحقيق طموحه بغض النظر عن عدم موافقته لابن رشد في بعض المسائل كمسألة التوفيق بين العقل والإيمان.

ومن هذا يمكن القول أن الرشدية اللاتنية قد بلغت الذروة مع سيجر خاصة بين 1267 م و 1277 م، وهي المدة التي كتب فيها كتبه المروجة للفكر الرشدي، كما يرجع له الفضل أيضا في نشر الرشدية وذلك من خلال تلامذته ومن بينهم بويس دي داسي dedacie Bece صاحب كتاب "الخير الأعظم" الذي أبرز فيه جانب جديد من الرشدية اللاتنية، حيث ربط الخير الأعظم بالسعادة التي لا يمكن للإنسان أن يصل إليها - بحسب بويس طبعا - إلا من خلال الإدراكات العقلية المتمثلة في التأمل⁽³⁾.

وبما أن الرشدية اللاتنية تمثل خطرا على تعليمات الكنيسة، عاد توما الإكويني من جديد مشحون بالأدب الفلسفي الملتزم بالروح المسيحية للتصدي للتيار الرشدي، فألف كتاب عنوانه "في وحدة العقل ردا على الرشديين" وذلك ردا على زعيم الرشدية سيجر، وقد اختلف

(1) - salman d. note sur la premiere influence d àverroés dans revue néoscolastique de philosophie .1937 no .40 louvain203 .212 .

(2)- van steenberghen . aristote en accident .(les origines de L àristotélisme parisien). louvain 1946 .p185 .

(3) - جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص 21.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

حول تاريخ كتابة هذا الكتاب إلا أن أغلب المصادر تؤكد أن عام 1270 م هو التاريخ الصحيح الذي ألف فيه، لكن هذا الصراع لم يتوقف هنا بل نجد الأستاذ الجامعي سيجر يعود ويرد على توماس بكتاب عنوانه " في العقل " وذلك في العام نفسه أي 1270 م، لتكون هذه الفترة من أعظم المعارك التي عرفتتها العصور الوسطى خطورة، لكن الجديد هنا أن الجهود المبذولة من طرف الكنيسة أصبحت في كيفية إنقاذ و تخليص أرسطو من ابن رشد، وهو المذهب الذي يكرسه توماس الإكويني كما رأينا، و من جهة أخرى فإن بلوغ الأزمة والصراع الإيديولوجي أوجه، لم يترك خيار أمام أسقف باريس ايتين تومبييه etienne tempier سوى إصدار قرار تحريم جديد في 10 ديسمبر 1270 م، ولكن ما يميز هذا القرار عن التحريمات السابقة أنه أوضح أن الرشدية لم تعد اتجاه غامض غير واضح المعالم كما كانت، بل أصبحت فكر معروف ومما يؤكد ذلك جملة التحريمات التي نص عليها القرار، حيث طلب من القديس ألبرت أن يفحص خمسة عشر قضية قبل أن يتم تحريمها فتوصل إلى أن القضيتين الأخيرتين لا تتعارضان مع العقيدة المسيحية، بل وجد أنهما مأخوذتين من الفكر الأرسطي الذي قال به ألبرت الكبير وتلميذه الإكويني،⁽¹⁾ أما القضايا الثلاثة عشر الأخرى فوجد أنها رشدية تماما لذلك وقع الحظر عليها.

إن البعض قد عدَّ هذه التحريمات بمثابة انتصار حقيقي لشخص توما الإكويني ممثل الأرسطية الأرثوذكسية على الرشدية والأغسطينية، إلا أن قرار التحريم الآخر الذي أعلنه نفس الأسقف اتين عام 1277 م، يلغي القول بانتصار توما الاكويني على ابن رشد، فهذا القرار قد شمل تحريم 219 قضية، وكان موجها ضد أساتذة كلية الآداب بباريس وعلى رأسهم طبعا سيجر دي برباننت، والجديد في هذا التحريم أن من بين القضايا المحرمة نجد من بينها عشرين قضية من قضايا الإكويني على الرغم من أنه توفي قبل تاريخ التحريم أي عام 1274 م، وهذا ما يجعلنا نقول أن هذا التحريم لم يكن ضد سيجر فقط، بل هو ضد الرشدية بل وأكثر من ذلك فيمكننا القول من خلال القضايا التي مسها - والتي لا يمكننا عرضها هنا لأن بحثنا سيطول من جهة وسنبتعد عن موضوع بحثنا من جهة أخرى - أنه تحريم ضد الفلسفة العربية عامة، لكن هذا التحريم لم يمنع سيجر وتلاميذه من تدريس

(1) - زينب محمود الخضيرى، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، مرجع سابق، ص 71.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

الرشدية، حتى حكم عليه بأن يموت مقتولا عام 1281 م، وبالتالي تنتهي قصة تدريس فلسفة حكيم قرطبة في كلية الآداب بجامعة باريس.⁽¹⁾

وبما أننا ركزنا على التسلسل الزمني في توضيح مؤيدي الرشدية ومعارضيه في أوروبا لا يسعنا هنا أن نغفل النظر عن الدور الذي لعبه ريمون لول * (lulle raymone 1232م - 1315 م) في إزالة كتب الشارح من المدارس وحظر قراءتها على كل نصراني، كما أنه ألف عدة كتب عارض فيها الرشدية من بينها "الفن الأكبر".⁽²⁾ كما دون مجموعة من الرسائل بين عام 1310 م و 1312 م عنوانها "تجعج الفلاسفة العظام الاثنى عشر حيال الرشديين" ومن بين المسائل التي أثارته اهتمام لول حيال مذهب الرشديين هي التفريق بين الحقيقة اللاهوتية والحقيقة الفلسفية.

كما أن حياة ريمون لول كانت مكرسة لخدمة الدين المسيحي والتبشير به، بالإضافة إلى أنه تعلم اللغة العربية والمنطق بهدف مناقشة العرب في المسائل الدينية، ونتيجة لرحلاته المتكررة لباريس انتهى به الأمر إلى أن أسس فيها مدرسة التي كانت مركزا لانتشار أفكاره ومن شدة حقه على الفلسفة الإسلامية قدم اقتراح لمجمع فيينا سنة 1313 م يتضمن عدة مطالب أهمها تحريم الرشدية ومواصلة الحرب الصليبية، وهذا ما يقودنا إلى أن ابن رشد بالنسبة للول هو رمز الإسلام، لهذا نجده من خلال مؤلفاته عاش ليحقق حلمه وهو تقويض أركان الحضارة الإسلامية من خلال تحطيم ابن رشد وفلسفته.⁽³⁾

(1)-brehier . la philosophie de moyen age(bibl de synthèse . historique . l évolution de l humanité . paris .1937 p349 .

* ريمون لول: هو فيلسوف ورجل دين نصراني، ولد بجزيرة مايوركا الإسبانية، درس الفنون الحرة، وقع له حادث سنة 1265م صرفه عن الدنيا إلى الدين، درس اللغة العربية كما درس المنطق والفلسفتين الإسلامية والمسيحية واللاهوت، وهو أول من تولى التبشير بعد أن فشلت الحروب الصليبية في مهمتها، حتى لقب بأبي التبشير. يُنظر: شاتليه، الغارة على العالم الإسلامي، نقلها إلى العربية مساعد الياقي ومحب الدين الخطيب، منشورات العصر الحديث، جدة، ط2، 1387هـ، ص29.

(2) - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، مؤسسة هنداوي، مصر، 2012 م، ص242.

(3)- renan . Averroes et L àverroisme – essai historique 4ème edition .calmanlevy paris 1882 . p 251

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

وعلى الرغم من العقبات التي واجهتها الرشدية من قبل لول وغيره من المناهضين لفكر فيلسوفنا في باريس إلا أن شروح حكيم قرطبة لم تهزم، فوجدت لها أنصار آخرون في القرن الرابع عشر أهمهم جون دي جانانان *de jandun jean* الذي شغل منصب أستاذ في جامعة باريس، فقد اصطبغت أعماله بالصبغة الرشدية، فعمل على شرح النظريات الرشدية اللاتينية الأساسية من بينها قدم العالم والحركة، والتحقق الضروري للممكنات، وانعدام الشر في الموجودات القديمة، واستحالة خلق الله للموجودات، وباعتبار جانانان مسيحي فإنه يحاول أن يدافع عن إيمانه وهذا ما يبرره قوله: "بالرغم من أنني أعتبر كل النظريات الرشدية حقيقية أمام عقلي، فإنني أعتبرها خاطئة أمام عقيدتي"⁽¹⁾. على الرغم من التوجه الصريح لصاحب المقولة إلا أنه لا يمكن إصدار حكم مستقل عن ما يردده في قضية المشاكل الدائمة بين العقل والإيمان التي يرى أنها يمكن أن تحل بواسطة نظرية الحقيقتين، وهذا يجعلنا نعتقد أن جوندان يمكنه التضحية بالعقيدة من أجل الفلسفة، وذلك ما يظهر في مؤلفاته التي تعبر عن فلسفة أرسطية نقلها عن شروحه لأرسطو، منها مسائل في كتاب النفس، وكتاب في الحس الفعال.

يظهر مما سبق أن تحدثنا عن المعارضة والتأييد لفلسفة ابن رشد في أوروبا، هو تحدثنا عن معارضتها وتبنيها في جامعة باريس، ذلك أن هذه الجامعة - كما سبق وذكرنا - قد كانت منارة للفكر الأوروبي في تلك المرحلة، لكن الرشدية ما كانت لتستمر حتى القرون الحديثة في أوروبا لولا الدور الذي لعبته الجامعة الإيطالية في حفظ التراث الرشدي، ونخص بالذكر جامعة بادو التي تأسست عام 1222 م، حيث كانت هذه الجامعة ومنذ القرن الرابع عشر معقلا للرشدية، ويعود الفضل في تبني فكر وشروح فيلسوفنا في هذه الجامعة إلى مجلس الشيوخ الذي أعطى الحرية للباحثين فيها، مما جعلها تتحرر من سلطة الكنيسة وتدخلاتها التعسفية، هذا ما ساعد على ازدهار فلسفة ابن رشد وشروحه، بل وصار يحظى

(1)- de wulf . **Histoire de la philosophie medievale tome I .des origines jusqu à thomas d àquin** . 5 eme edition .francaise . lauvain .1924 .p218 .

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

بشهرة واسعة من قبل أساتذة الجامعة فدافعوا عنه و أعادوا منحنيات الانكسار التي أصابت فلسفته.(1)

وبما أن جامعة بادوفا تمثل الجسر الذي بفضلها مرت الرشدية ونقلت عبر العصور حتى وصلت إلى الفلسفة العربية الحديثة والمعاصرة التي نحن بصدد تقديم نماذج عن الرشديين العرب، هذا بالإضافة إلى فحوى هذه الدراسة المتمثلة في الرشدية الجابرية، لا يسعنا هنا إلا أن نتوقف عند أبرز محطات الرشدية في هذه الجامعة .

إن المؤسس الفعلي للرشدية في هذه الجامعة بير دابانوا pierre d àbanوذلك في القرن الرابع عشر، حيث كان من المهتمين بمقارنة الأديان هذه المسألة التي صارت لب الرشدية اللاتينية فيما بعد.(2)

كما نجد بومبوناد pomponat وبيك دي لاميراندول pic de la mirandole وكاردان cardan وفانيني vanini من أعلام الرشدية في هذه الجامعة، حيث ظهر تأثرهم بالخصوص في الكتب الطبية والاتجاه العربي، فالرشدية بالنسبة لهم ترادف الفلك والإلحاد فهي كلمات تدل على شيء واحد، فصار الماديون يجعلون من ابن رشد الستار الذي يحمي آراءهم من أشعة السلطة الكنسية.

ومن الرشديين في هذه الجامعة نجد أيضا جايتانو دي تين gaetanodetienne(1387 م - 1465 م) الذي نصب جهوده لإيصال فكر فيلسوف قرطبة إلى كل أنحاء أوروبا وأبرز ما قام به لتحقيق هدفه هو المحاضرات الموجودة في شمال إيطاليا، والتي أثرت وبشكل كبير خاصة على مدارس إيطاليا وذلك في النصف الثاني من القرن 15م.(3)

أما القرن السادس عشر فقد عرف اسم بارز من رشديي جامعة بادو هو نيفوس Niphus الذي رفع شعار ابن رشد في وحدة العقل، كما شرح كتب ابن رشد أهمها "في

(1) - مقدار عرفة منسية، ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، مرجع سابق، ص349.

(2) - دي لاسي أوليري، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ترجمة إسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط3، 1983 م، ص214.

(3) - مقدار عرفة منسية، ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، مرجع سابق، ص 351.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

جوهر الأجرام السماوية " و "تهافت التهافت"، وتمكن فيما بعد بين عامي 1495 م و 1497 م من إصدار طبعة كاملة لأعمال ابن رشد، وممن يجدر ذكرهم هنا ممن حملوا لواء الرشدية في هذه الجامعة مارك أنطوان زيمارا Zimara Antoine Marc الذي استطاع تبسيط فلسفة ابن رشد وشروحه حتى أصبحت كتاباته عن الرشدية مطلوبة أكثر من مؤلفات ابن رشد نفسه، ومن بين مؤلفاته: "حلول للمتناقضات بين أرسطو وابن رشد" و "الكشافات" و "الهوامش" و "التحليلات".⁽¹⁾

أما النفس الأخيرة للرشدية في جامعة بادو هو سيزار كريمونيني *crémonini crésar* الذي استلهم الكثير من أفكار ابن رشد ووظفها في كتاباته، ويمكن القول أن عام 1631 م الذي هو تاريخ وفاة كريمونيني، هو تاريخ نهاية الرشدية، حيث خفت ريحها وخدم لهيبها.

بعد تتبعنا لمؤيدي ورافضي فلسفة ابن رشد وشروحه في أوروبا واعتمادنا على التسلسل الزمني في ذلك، لاحظنا جملة من الصراعات بين معتقي العقلانية ورافضيها خاصة في جامعة باريس، وذلك يرجع إلى قربها من رجال الإكليروس من جهة، واعتبار نفسها حامية المسيحية من جهة أخرى، في حين غياب شبه كلي للصراع في جامعة بادو، وطغيان التيار المؤيد للرشدية وذلك راجع للحرية الفكرية التي كانت تتمتع بها هذه الجامعة، بالإضافة إلى بعدها جغرافيا عن مراكز الكنيسة مما جعلها متحررة من سيطرة رجال الدين، دون أن ننسى دور مجلس الشيوخ الذي سبق الإشارة إليه .

على الرغم من الصراع المرير بين مؤيدي ابن رشد ومعارضيه في أوروبا، إلا أن ابن رشد قد ساهم بشكل أو بآخر في تحرير الفكر الأوروبي في العصور الوسطى من سيطرة الكنيسة و ضلالاتها فأخرجها من الظلام إلى النور مما دفع البعض إلى وصفه بمصباح أوروبا. هذا من جهة أما من جهة أخرى فإن الدراسات الغربية عن ابن رشد لم تتوقف في جامعة بادوفا، بل تم إحياء فكره من جديد في العصر الحديث، وذلك من خلال الدراسات الإستشراقية التي لا تكاد تتوقف على اختلاف توجهاتها المتعصبة أو المنصفة، ومن أهم المستشرقين الذين اهتموا بفلسفة حكيم قرطبة في العصر الحديث والذي ذكرناه أكثر من مرة

(1) - زينب محمود الخضيرى، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، مرجع سابق، ص 83.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

في دراستنا هذه، بل واستعملنا كتابه في توضيح بعض الخفايا عن ابن رشد هو الفرنسي أرنست رينان * renan Arnest (1823 م - 1892 م) صاحب كتاب ابن رشد والرشدية الذي ذاع صيته في العصر الحديث والمعاصر سواء في أوروبا أو في الفكر العربي.

كما أن هناك دراسات إستشراقية حديثة أخرى عن ابن رشد لكننا سنكتفي هنا بذكر الأسماء فقط فهناك مونك Munk وألونسو Alonso وبرينشيفيك Berunshivic و غوتيه * Gauthier ونوغاليس nogales، كلهم تطرقوا لفكر ابن رشد مستعملين مناهج متعددة وقدموا قراءات مختلفة لكننا سنحاول الوقوف على الخطوط العريضة لأهم ما قدمه رينان في دراسته عن ابن رشد لما لهذه الدراسة من الأهمية والأثر البالغ الذي تركته في نفوس قرائه خاصة العرب منهم.

إن أول من رفع من شأن كتاب رينان " ابن رشد والرشدية " هو مترجمه إلى اللغة العربية عادل زعيتر وذلك من خلال قوله في مقدمة هذا الكتاب: " و الكتاب ظهر للمرة الأولى سنة 1852 م، ففتح به أفق جديد في حقل الدراسات الفلسفية الإسلامية "(1)، فصار هذا الكتاب المرجع الأول لجميع الباحثين في الفلسفة العربية عامة وفلسفة ابن رشد خاصة سواء من المستشرقين أو العرب.

* أرنست رينان: علماني فرنسي تقدمي، اشتهر في مصر خصوصا بتأثير ردود الشيخ الإمام محمد عبده عليه حول آرائه الفلسفية التي طرحها عن الإسلام والفكر الفلسفي بعامة عند العرب والمسلمين، ونشرت بعضها مجلة الجامعة وقد ذكر فيها رينان أن حال الجمود الذي عليه المسلمون لا يتأتى لهم إلا بسبب طبيعة ديانتهم الإسلام، الأمر الذي يظهرهم بمظهر التعصب ضد الأديان الأخرى، من أبرز كتبه " ابن رشد والرشدية ". يُنظر: عبد المنعم الحنفي، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مرجع سابق، ص 677.

* غوتيه ليون: مستشرق فرنسي، عمل أستاذ للفلسفة الإسلامية بالجزائر، ومن مصنفاته "حي بن يقظان لابن طفيل" و"مناهج الأدلة لابن رشد" والفرق بين الدين والفلسفة لابن رشد، وله مباحث في التفكير السامي والآري، والفلسفة الإسلامية والفلسفة الإغريقية والدين الإسلامي، وحجة حمار بوريدان وفلاسفة العرب، وعلم الكلام عند المسلمين والنصارى. يُنظر: عبد المنعم الحنفي، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مرجع سابق، ص 482.

(1) - عادل زعيتر، مقدمة ترجمة لكتاب رينان "ابن رشد والرشدية"، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1957 م، ص 6.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

كما أن المحتوى المعرفي لهذا الكتاب لم يكن سبب شهرته خاصة و أن رينان يعتبر الفلسفة الإسلامية مجرد " استعارة خارجية صرفة خالية من كبير خصب "(1)، وبالتالي فإن الباحثين لم يكن همهم في هذا الكتاب الجانب المعرفي بقدر ما اهتموا بالجانب المنهجي فرينان وظف منهجين متباينين متعارضين ظاهريا، الأول هو المنهج الكلي التاريخي والثاني المنهج الفيلولوجي، يقول مبررا استخدامه لهذين المنهجين: " أنا في كينونتي هناك في المركز أنتشق عطر كل شيء، محاكما، مقارنا، دامجا، ومستقراً وبهذه الطريقة سوف أصل إلى لباب الأشياء " (2).

أكد رينان في الجزء الأول من كتابه أن ابن رشد ظل حبيس الفكر الأرسطي، فهو - بحسب رينان طبعاً - مجرد شارح لا يصح أن يكون أكثر من هذا، وهذا الحكم في رأينا ناتج عن رؤية تعصبية وما يبرر هذا قوله: " إذ ليس العرق السامي هو ما ينبغي أن نطالبه بدروس الفلسفة ". (3) ولم يكتفي رينان بوصف ابن رشد بأنه مجرد شارح بل يريد أن يسلب منه هذا اللقب أيضاً، فلما فرغ من عرض موقف ابن رشد من الهيولى والعناية الإلهية ومعضلة أصل الموجودات، قال: " ولا يبدووا لي ابن رشد حتى الآن غير شارح أمين ألمعيّ لرأي أرسطو ". (4) كما يعتبر أن شروح ابن رشد لا يمكن الاستفادة منها سوى أن نستمتع بقراءتها يقول في هذا: " إن هذه الشروح لا يمكن أن يكون لنا بها غير متعة تاريخية " (5).

يبرر رينان موقفه هذا والمتمثل في أن شروح ابن رشد لفكر أرسطو ليس لها أي قيمة خاصة من الناحية المعرفية، ذلك أن ابن رشد لم يكن على اتصال مباشر بفكر أرسطو، وأنه استلهم آراءه من خلال الترجمات القديمة، كما أن عدم معرفته للغة اليونانية قد أدى إلى انحراف شروحه عن النص الأصلي - قد وضحنا فيما سبق أن عدم إجادة ابن رشد للغة اليونانية لم تكن يوماً عائقاً في شرح فكر أرسطو - .

(1) - المرجع نفسه، ص 15 .

(2) - إدوارد سعيد، الإستشراق، مكتبة ديوان العرب، www.Diwanalarab.com، ص 193.

(3) - عادل زعيتر، مقدمة ترجمة لكتاب رينان "ابن رشد والرشدية"، مرجع سابق، ص 14.

(4) - المرجع نفسه، ص 128.

(5) - المرجع نفسه، ص 69.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

ومن جهة أخرى يرى رينان أن غموض شروح ابن رشد وأسلوبه الجاف يجعلان فهمه عسيراً على القراء، ويبرر رينان ذلك أن أرسطو غائب عن هذه الشروح فحل محلها الإسكندر الإفروديسي ونيقولاوس.

ولم يتوقف رينان عند هذا الحد، بل ينتقل إلى آراء ابن رشد وهو بصدد شرح الأرسطية، فيرى أن هذه الآراء لم تكن تهدف لخلق جو من الموضوعية، بل كانت من أجل أن يصنع لنفسه لقب تحت مظلة الآخرين، فابن رشد بحسب رينان طبعاً لم يكن ذو آراء فلسفية، كما أنه لم يتميز بأي صفة نستطيع أن نسميه من خلالها عالم فلكي أو فقيه.

بعد العرض الوجيز لدراسة رينان الإستشراقية عن حكيم قرطبة، وإطلاعنا المتواضع على بعض الدراسات الإستشراقية، يمكننا القول أن فئة كبيرة من المستشرقين المتعصبين وما أكثرهم، يعتبرون أن المعرفة العقلية لا يمكن أن نلتمسها إلا في الإنسان الغربي، أي أن العقل الغربي وحده الكفيل بأن يبدع ويبرهن ويتعقل، حتى أن الشهرة التي لقيها ابن رشد في أوروبا لم تكن سوى أنه جسر فكري بين أرسطو والفكر الغربي.⁽¹⁾ بل أن بعض المستشرقين أطلقوا على الشرقي اسم البدائي والأسطوري واللامعقول، وبهذا فإن أي معرفة يكتسبها الإنسان الغربي عن الشرقي ستكون لا محالة وجه من وجوه النفي.⁽²⁾

وهذا ما يجعلنا ننتهي إلى أن الدراسات الإستشراقية عموماً ودراسة رينان خصوصاً هي التي استقرت المفكرين العرب وكانت حافزاً لهم لمراجعة تراثهم عموماً وتراث ابن رشد خصوصاً، رغبة منهم لإيجاد الحلول للمشاكل الحضارية التي يقبع فيها العالم العربي.

المبحث الرابع : ابن رشد في الفكر العربي الحديث والمعاصر

يمكن القول بأن الفكر العربي الحديث والمعاصر أتى متقاطعاً مع مجموعة من التحولات التي كانت قد اخترقت البنية العربية عمقا وسطحا، ولعلنا نشير إلى الحديث عن

(1) - نورة بوحناش، المرجعية الإستشراقية ودورها في تأسيس المشروع الحديث في قراءة التراث العربي الإسلامي، مجلة الحوار الفكري، مجلة فكرية تصدر دورياً على مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية، عدد 1، جويلية، 2001 م، ص 74.

(2) - علي حرب، التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2007 م،

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

ابن رشد في الفكر العربي الحديث الذي أتى متواقفاً مع عملية الانهيار النهضوي العربي وصار يتوسع ويتعمق سنة بعد أخرى، وتشكلت منذ أواسط القرن التاسع عشر اتجاهات عدة حول تأويل فكره وقراءته، نتجت عنها صور متباينة لتأثيره الثقافي في لحظات نهضوية وحدائية مختلفة، ومن مواقع ثقافية ومذهبية وعلمية وأيديولوجية وسياسية متباينة، ليبرالية وتبويرية وعلمانية وماركسية وسلفية إسلامية متشددة.

وبالعودة إلى التاريخ يمكننا تحديد وبدقة تاريخ بداية الاهتمام بفكر الشارح ابن رشد في العالم العربي الحديث الذي طال غيابه في الأوساط الفكرية العربية لأزيد من سبعة قرون وذلك راجع لعدة أسباب أهمها تغييب الفلسفة وتحريم الاشتغال بها من جهة وسيطرة التيارات المحافظة والمناهضة للعقل من جهة أخرى، أما البوابة التي عاد منها ابن رشد للساحة العربية تعود للسجال الشهير الذي دار بين المفكر السوري اللبناني النهضوي فرح أنطوان* (1874 م - 1922 م) ومحمد عبده* (1845 م - 1905 م) على صفحات مجلتي الجامعة والمنار، وهذا ما نجده موثق في هذه المقولة: " ففي مطلع القرن الحالي (19) تعرف المهتمون بالفلسفة مجدداً على شخصية ابن رشد من خلال المناظرة التي كان فيها فرح أنطوان و محمد عبده قطبا الرحي ."⁽¹⁾ وبالتالي تعد هذه المحاولة الأولى من نوعها لإعادة استحضار و إحياء الفكر الرشدي في الفكر العربي الحديث والمعاصر، وإذا كنا قد

* فرح أنطوان: مفكر عربي نهضوي ولد في طرابلس الشام من أسرة مسيحية أرثوذكسية، وكان الحدث الفكري الأكبر في حياته في تلك الفترة، اطلعه على مؤلفات ارنست رينان، فتغير مجرى تفكيره من ناحية الإيمان والدين، وبادر ينقل إلى العربية بشيء من التصرف، كتابه عن حياة المسيح وقد بلغ من تأثره برينان أنه نحا منحاه في كتابه ابن رشد والرشديون ولخص على ضوء نهجه فلسفة كبير فلاسفة الأندلس على حلقات في الجامعة. ينظر، جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة ص104.

* محمد عبده: مصري تعلم في الأزهر ولهذا يقب بالشيخ، تقلد منصب الافتاء فأطلقوا عليه الإمام، تتلمذ على يد جمال الدين الأفغاني، إلا أن الأفغاني كان ثورياً، وفي الفترة التي أخذ الشيخ عنه عانى النفي، وشاركه في تحرير مجلة العروة الوثقى، ولم تكن الثورية من طبيعة الشيخ، فلقد كان يقول بالترج ودخل التنظيمات السرية مع الأفغاني، وانتسب إلى الماسونية إلا أنه انسلخ عن الأفغاني من بعد، واشتهرت كتاباته كمصلح، ومن أتباعه الشيخ محمد رشيد رضا. يُنظر: عبد المنعم الحنفي، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مرجع سابق، ص1251.

(1) - عبد الحميد الصالح، المثاقفة و تأويل ابن رشد، فيلسوف الشرق والغرب، في الذكرى المئوية الثامنة، راجعه وأعدده مقداد عرفة منسية، منشورات المجمع الثقافي، تونس، ط1، 1999 م، ص579.

تطرقنا فيما سبق إلى الرشدية في أوروبا من خلال التسلسل التاريخي، فإننا سنحاول هنا أن نتعرض لبعض النماذج من حاملي لواء الرشدية في العالم العربي، حتى يتسنى لنا إبراز مدى تميز وتفرد قراءة محمد عابد الجابري عنها.

المطلب الأول : حضور ابن رشد في فكر فرح أنطوان :

يمكن القول أن من بين الدوافع التي حركت اهتمام فرح أنطوان (1874 م - 1922 م) بـابن رشد، هي الدراسات الإستشراقية الاستفزازية لفكر فيلسوف قرطبة - كما سبق وذكرنا - خاصة دراسة رينان" كما رأى البعض أن موقف فرح أنطوان بأن فلسفة ابن رشد عبارة عن مذهب مادي قاعدته العلم يناظر موقف رينان"⁽¹⁾، هذا من جهة أما من جهة أخرى فيمكن الاستناد إلى رأي المفكر السوري طيب تيزيني في عد الأسباب التي جعلت من أنطوان يهتم بالفكر الرشدية، " هو أن طموحه في تحرير الشعب من ريق العبودية التي حكم قبضتها عليه الشق الديني السلفوي المترتم المناهض للعقل"⁽²⁾، هذا الاتجاه السلفي الذي بدأ منذ القرن السابع هجري مع ابن تيمية وتواصل مع محمد عبد الوهاب* في القرن الثاني عشر، وبالتالي فإن فرح أنطوان يريد إحياء الفلسفة من جديد بعد أن لقت نحبها في العالم العربي الإسلامي منذ عصر ابن تيمية.

وهذا لا يمنعنا من أن نضيف دافعا آخر أدى بأنطوان إلى الاهتمام بفيلسوف قرطبة هو رغبته في إخراج الأمة العربية والإسلامية من التخلف الحضاري والوصول بها إلى مراتب الحضارة الغربية، كل هذا وذاك دفعه إلى كتابة مجموعة من المقالات نشرها في الجامعة، ومضمون هذه المقالات جعل محمد عبده المعروف بالتوجه الإصلاحية يرد عليها

(1) - أنطوان سيف، ابن رشد في رؤية عربية معاصرة، فرضية "ازدواجية الحقيقة"، مجلة الفكر العربي، العدد الواحد والثمانون، بيروت لبنان، 1995 م، ص 51.

(2) - طيب تيزيني، على طريق الوضوح المنهجي، دار الفرابي، بيروت، ط1، 1989 م، ص 136.

* محمد عبد الوهاب (1703م - 1792م): النجدي التميمي، صاحب الدعوة التي اشتهرت عند خصومها باسم الوهابية، وقوامها العودة إلى ما كان عليه السلف من صلاح الدين والدنيا، وفلسفة ابن عبد الوهاب اجتماعية، ومنهجها سلفي علمي أساسه القرآن والسنة، فليس لأحد أبدا أن يحلل أو يحرم إلا من جهة العلم وجهة العلم هي الخبر في الكتاب أو في السنة، أو هي الإجماع أو القياس والجهاد. يُنظر: عبد المنعم الحنفي، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مرجع سابق، ص 1244.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

باعتبار أنها تمثل خطراً على الساحة الفكرية والثقافية والدينية من الدرجة الأولى، وهذا الرد بدوره أثار حفيظة أنطوان ودفعه إلى شرح وتفصيل ما كتبه في تلك المقالات، ليجعل منها كتابات واضحة لا مكان فيها للغموض وسوء الفهم.

ومن هذه المقالات ألف كتابه الشهير "ابن رشد وفلسفته" الذي نشره في بادئ الأمر متجزءاً ثم ضم إليه ردود محمد عبده على آرائه المتعلقة بفلسفة ابن رشد وكذلك ردوده هو.

ويؤكد أنطوان أن هذا الكتاب قد وضعه تحت حماية العقلاء، ولهذا نجد أنفسنا أمام استعادة ابن رشد العقلاني والمفسر والمؤول علمانياً، فأنطوان ينطلق من أن تحرير العقول من التعصب الديني وضيق الأفق العقلي يمثل المدخل لفهم كيفية تحقيق التقدم في الشرق كما أن أنطوان يؤكد على أن موضوع بحثه في هذا الكتاب فلسفي وليس ديني، فالغاية التي يسطرها لا تكمن في المفاضلات بين الإسلام والمسيحية بقدر ما هي اكتشاف عناصر التوحيد بينهما.⁽¹⁾

فالمتمعن لهذا الكتاب لا يخفى أمامه الدافع الأيديولوجي في كتابته، فمزجه بين استحضر الرشدية من جهة واختياره التوجه العلماني من جهة أخرى للتقدم والنهوض⁽²⁾ يفسر أن أنطوان يريد أن يقتبس من ابن رشد باعتباره مادي النزعة، ينبني فكره على العلم وارتباط الأسباب بالمسببات وحدوث العالم ونفي القول بالمعجزات وبإحاطة العلم الإلهي بالجزئيات وغيرها مما يثبت النزعة المادية، كما أن أنطوان يتوقف ملياً عند الموقف الذي يرد عند ابن رشد على صعيد وحدة الأديان، فيجعل من هذه الفكرة منطلقاً لإقامة اتحاد حقيقي بين الفئات المختلفة في انتماءاتها العقديّة في العالم العربي، فيجد عند ابن رشد ما يدعمها ويقودها إلى تصوره حول المجتمع الوطني العقلاني العلماني، فهو يميز بين المبادئ العامة الثابتة التي تشترك فيها كل الأديان، وبين الأعراض الطارئة الخاصة بكل دين،⁽³⁾ ومن هنا يرى أنطوان إمكانية الإتحاد بين الأديان إذا نظرنا إلى المبادئ العامة على أنها

(1) - فرح أنطوان، ابن رشد وفلسفته، مرجع سابق، ص 49.

(2) - أحمد فايز العجارمة، الرشدية عند الجابري، دار البيروني للنشر والتوزيع، ط1، 2019م، ص 67.

(3) - طيب تيزيني، على طريق الوضوح المنهجي، مرجع سابق، ص 143.

مبادئ أخلاقية عامة تحت على الفضيلة والمحبة والتسامح، أما الأعراض الخاصة ينظر إليها على أنها تلك الطقوس والأنشطة التي يمارسها مؤمن بأي دين بدون التدخل في الحياة العامة. ومن هاتين النظريتين تبرز قواعد وقوانين وضعية كالدستور والقضاء للتحكم في ذلك الإتحاد البشري العام دون النظر إلى المعتقد أو الدين، وهذا التوجه سيضعنا لا محالة أمام المبدأ العقلاني العلماني* الدين لله والوطن للجميع، وقد استمد أنطوان ذلك من الحافز الرشدي الذي أعلن التسامح والتساهل مع باقي الأديان، وهذا ما يبرزه قول ابن رشد: "إن الحكيم لا يتعرض للشرائع بقول مثبت أو مبطل في مبادئها العامة و أن الشرائع كلها نبهت بما يجب تنبيه الخاصة والعامة إليه... بل يجب تأويلها أحسن تأويل لأنها كلها حق".⁽¹⁾ أما ردوده على محمد عبده فقد تخلت عن كل إدعاء علمي وصرحت بالأهداف السياسية العلمانية، فقد زعم أنطوان اختياره لابن رشد لتسامحه وتساهله بشأن باقي الأديان - لأنه كان مسيحياً - بحيث يقول: " لأن بعض نصوصه ما هي إلا طريق الألفة الحقيقية في الشرق ودائرة الإخاء الممكنة"⁽²⁾، هذا التسامح لا يتحقق في نظره إلا بفصل العقل عن العقيدة الذي نظر له ابن رشد، ويمكن القول هنا أن أنطوان هو أسير الفكر الريناني لابن رشد الذي اتهم ابن رشد بالقول بالحقيقتين، لأنه في رأيه من المستحيل التوفيق بين الدين والعلم لاستحالة أن يكون الدين عقلياً والدين متى أصبح عقلياً لم يعد ديناً بل يصبح علماً، كما يستحيل أن يكون عقلياً لاعتماده على الغرائب والعجائب، وبالتالي لا بد من فصله عن العقل وهذا من شأنه تحقيق وحدة أبناء الوطن الواحد ومجاراة تيار التمدن الأوروبي ولهذا فإن العقل عند أنطوان وبحسب قراءته لابن رشد، هو عدو الدين فكان الفصل بينه

* العلماني من العلمانية، والعلمانية في الانجليزية (secularism) وترجمتها الصحيحة اللادينية أو الدنيوية، وهي دعوة إلى إقامة الحياة على غير الدين، وتعني في جانبها السياسي بالذات اللادينية في الحكم، وهو اصطلاح لا صلة له بالعلم كما أنها مشتقة من كلمة لاتينية سيكولوم (saculum) وتعني العالم أو الدنيا، وتوضع في مقابل الكنيسة، العلمانية هي أيديولوجيا تشجع المدنية أو المواطنة وترفض الدين كمرجع رئيس للحياة السياسية. يُنظر: حسبية مصطفى، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، 1433هـ، ص 344 - 346.

(1) - المرجع نفسه، ص 143.

(2) - فرح أنطوان، ابن رشد وفلسفته، منشورات الجامعة الإسكندرية، 1903 م، ص 54.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

وبين العلم ضروري لإنقاذ الدين، وبالتالي يظهر أن كل الأديان متشابهة، فالتساؤل عن أصلها ومبادئها لا يجوز، ونجده لا يستثني حتى الوثنية.⁽¹⁾

ومن هذا يتحول ابن رشد إلى متراس يتمرس حوله من يجد فيه تدعيماً لرؤيته المعرفية وآفاقه الإيديولوجية، وهذه الأخيرة هي الفكرة الأساسية التي يدور حولها كتابه "ابن رشد وفلسفته" الذي حاول فيه إبراز المكانة التي يحتلها تراث ابن رشد، وإبراز هذه المكانة يكون من خلال استعادة فكره وليس مجرد إعادته، فالمفكر السوري طيب تيزيني يولي أهمية كبيرة لمصطلحي الإعادة والاستعادة، ويوضح أنه عندما يستعاد فإنما يستعاد من مرحلة معيوشة من قبل من يستعيدها، هكذا كان الحال بالنسبة لفرح أنطوان.⁽²⁾

وفي هذا الإطار ينتقل فرح أنطوان إلى النص فجعله نصوصاً، فأكد على فكرة التأويل وتوصل إلى أن كل قراءة على اختلاف المعاني هي تأويل النص المقروء، ومن بين هذه القراءات هناك قراءات جديدة إذا أريد بها أن تمثل تجديداً، فالقراءة الجديدة إذن تصبح بهذا المعنى إعادة بناء النص وفق احتياجات المرحلة المعيشة المعاصرة في حينه، وبهذا يصير التأويل عند فرح أنطوان هو عمدة فهمه للتاريخ الرشدي، وهذا ما يوصلنا إلى أن أنطوان يريد من خلال التأويل أن يصل إلى التأويل الحسن في النص الذي نقرأ فيه.

وما يمكن أن نلتمسه في استحضار أو استعادة أنطوان لابن رشد، أنه تبنى ما توصل إليه رينان عندما نسب إلى ابن رشد القول بالحقيقتين وهما - كما سبق ذكره - الحقيقة العقلية العلمية والحقيقة الدينية التي لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تخضع لمناهج العلم،⁽³⁾ وما يثبت ذلك قوله: " رأينا له في عدة مواضع كلاماً يدل أصح دلالة على اعتقاده بالحياة الثانية حتى بالعقاب والثواب أيضاً، ذلك أن ابن رشد كان يكتب هنالك كرجل مؤمن خاضع لتقاليد آبائه وأجداده، فهو يكتب بقلبه لا بعقله، أما عند بحثه بالعقل عن

(1) - عبد المجيد الصغير، المتن الرشدي وإشكالية حضوره في الفكر العربي الحديث، الأفق الكوني لفكر ابن رشد، أعمال الندوة الدولية بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد، مراكش 12 - 15 ديسمبر 1998 م، تنسيق محمد المصباحي، منشورات الجمعية الفلسفية المغربية، ط1، 2001 م، ص381.

(2) - طيب تيزيني، ابن رشد في إطار الفكر العربي الحديث، (د، د، ن) (د، ت) ص47.

(3) - طيب تيزيني، على طريق الوضوح المنهجي، مرجع سابق، ص142.

مصدر العقل وعلة العلل فقد كان يكتب كفيلسوف يدخل بجرأة الأسد إلى كهف الحقيقة المحجبة ولا يبالي.⁽¹⁾

ويتعاطم الاهتمام بالإرث الاجتماعي والسياسي لابن رشد عند أنطوان حين يأتي الحديث عن موقف ابن رشد من المرأة ومن الاستبداد السلطوي، فيرى أنطوان أن الاختلاف بين الرجال والنساء إنما هو الاختلاف في الكم لا في الطبع، وهذا ينطبق إلى حد كبير مع رأي جناب قاسم بك أمين مؤلف كتاب تحرير "المرأة والمرأة الجديدة"، ودليل ذلك أن بإمكانهن القيام بجميع الأعمال التي يقوم بها الرجال ولكنهن أضعف من الرجال فيها، كما يمكن أن يتغلب النساء على الرجال في بعض الأعمال كالموسيقى مثلا، يقول أنطوان هنا: "إن معيشتنا الاجتماعية الحاضرة لا تدعنا ننظر ما في النساء من القوى الكامنة، فهي عندنا كأنها لم تخلق إلا للولادة وإرضاع الأطفال، ولذلك تقني هذه العبودية كل ما فيها من القوة على الأعمال العظيمة، فإن حياتهن أشبه بحياة النبات وهن عالة على رجالهن ولذلك كان الفقر عظيما في مدننا لأن عدد النساء فيها مضاعف عدد الرجال وهن عاجزات عن كسب قوتهن الضروري."⁽²⁾

وأخيرا نريد أن نستحضر رأي طيب تيزيني لفهم فرح أنطوان لتراث ابن رشد والذي حدده في فكرتين، الفكرة الأولى تقر بأن الكمال البشري لا يمكن أن يكون وراء البشرية بل هو أمامها، ويمكن تفسير ذلك أنه ينظر إلى الماضي ليس من موقعه وإنما من موقع الحاضر مستقبلا، وهو بذلك يسير ضد التيار الذي كان يقول أن الأسلاف لم يتركوا شيئا للأخلاف، واعتبر أنطوان أن هذه النزعة يمكن القول أنها مضادة للدين ذاته،⁽³⁾ ومن هذا يتضح أن التفاؤل التاريخي المفتوح بابن رشد، وقولنا مفتوح هنا لأن إمكانية الإغلاق مستحيلة لوجود عدة منافذ إضافة إلى أن عملية الاختراق تبقى قائمة، أما الفكرة الثانية فقد ربطها تيزيني بفكرة التنوير، إذ يمكن اعتبار فرح أنطوان من أوائل من استخدم مفهوم

(1) - فرح أنطوان، ابن رشد وفلسفته، مرجع سابق، ص 121.

(2) - طيب تيزيني، على طريق الوضوح المنهجي، مرجع سابق، ص 144.

(3) - طيب تيزيني، ابن رشد في إطار الفكر العربي الحديث، ص 51.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

التتوير، والتتوير* في تلك الفترة لم يكن في مواجهة الحالة الظلامية المنتشرة في عصرنا المعاصر المتمثلة في ثنائية المؤمن والكافر والأنا والآخر، التتويرية هنا بحسب تيزيني هي كيفية استلهاهم فرح أنطوان لابن رشد الذي قال - ابن رشد - : "إننا نستطيع أن نأخذ كل ما يأتي من الغير حتى ولو اختلف مع ملتنا"⁽¹⁾، ومن هذا نستنتج أن هذه اللحظة التتويرية التي أخذها أنطوان من ابن رشد تقر بالتعددية وتقر بإمكانية الحوار المفتوح، ومن هنا فإن التطور التاريخي عند فرح لا يمكن أن يكون إلا بالتناقض القائم على الوحدة الذي يهدف إلى اكتشاف الأفضل والوصول من ثم إلى تأويل حسن يؤدي بالبشرية إلى آمالها.

ومما يؤخذ على فرح أنطوان هو استحضاره للفكر الرشدي باعتباره مطية يمرر من خلالها جملة من المعتقدات الدينية والاجتماعية التي شهدتها الساحة الفكرية العربية بالشرق منذ أواسط القرن التاسع عشر، فجاءت قراءته محملة من جهة بهموم آنية حضرت فيها الأيديولوجيا و غاب عنها متن ابن رشد،⁽²⁾ وملبئة من جهة أخرى بالإسقاطات التي تناقلها عن القراءات الاستشراقية مما حمل البعض على وصف أنطوان برينان العرب- كما سبق وذكرنا - ، لأنه أقرب إلى المستشرقين يأخذ كتبه من الكتب الثانوية وليس من علماء الأمة الذين يستمدون علمهم من المصادر الرئيسية.

وهكذا اختار أنطوان ابن رشد ليكون الواجهة التي يعبر من خلالها عن دعوته، ولكنه إذا تبين عجز صاحب تهافت التهافت عن أن ينطق بكل مقولات الليبيرالية الحديثة ومقولات عصر التتوير استنطقه أحيانا بتأويلات مصطنعة، ليحافظ به كستار لدعوته الجريئة.

* التتوير: الرأي الشائع هو أن القرن 18 هو عصر التتوير، وهو من صنع من أطلق عليهم لفظ فلاسفة، دلالة على التتوير الأوروبي على الإطلاق، يشير التتوير أو فلسفة الأنوار إلى الحركة الفلسفية التي ازدهرت في أوروبا في القرن 18م، والتميزت ب بروز فكرة التقدم وتحدي التقليد والدعوة للإيمان بالعقل، كمبدأ شمولي وكحكم وحيد مطلق وسيد نفسه، فقد شكات العقلانية تعارضا ونفيا مطلقا للفكر الديني، الذي جعل من القوة الإلهية المحركة الأساسية للإنسانية. يُنظر: مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998م، ص231.

(1) - ابن رشد، فصل المقال، مصدر سابق، ص230.

(2) - عبد المجيد الصغير، عودة الفيلسوف، الأفق الكوني لفكر ابن رشد، مرجع سابق، ص 383.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

بعد عرضنا لأهم تأثيرات ابن رشد على فرح أنطوان واستعانة الأخير بسلاح الرشدية في مواجهة تحديات العصر، جعل أنطوان من أبرز رجال النهضة العربية في العصر الحديث، يقول عنه سلامة موسى: "لو نتبعنا مكانة فرح أنطوان بين معاصريه وقارئ آثاره فإننا سنجدهم يؤكدون على عظيم ما قدمه في النهضة العربية الحديثة، إلى حد أنه اعتبر الفاتح لدراسة النهضة العربية الحديثة، وناشر الأفكار الديمقراطية الحرة، ومن أوائل من عرفوا بالمذاهب السياسية والاجتماعية الحديثة في المشرق العربي."⁽¹⁾

لكن استحضار فرح أنطوان لابن رشد كان ذكياً لخدمة توجهه الأيديولوجي والعلماني والعقلاني، ولكن إذا كان ابن رشد حجة للمناطق ونموذج لنهضة عربية رائدة مع فرح أنطوان، فإن الأمر ليس كذلك مع الإصلاح محمد عبده، إذ سيتحول ابن رشد إلى حجة للإصلاحيين، وذلك من خلال رد الأستاذ محمد عبده على فرح أنطوان فيما يخص استعادة الرشدية.

المطلب الثاني: حضور ابن رشد في فكر محمد عبده

إن اهتمامنا بمحمد عبده (1849م - 1905م) وتخصيصنا له بعض الصفحات يثري بحثنا، ذلك أنه أبرز من مثل الاتجاه الإصلاحي المحافظ في الفكر العربي الحديث، هذا من جهة أما من جهة أخرى فإن محمد عبده بهذه الصفات قد اهتم بفكر فيلسوفنا واستلهم أفكاره واعتبرها الشفاء الوافي للأمراض الحضارية التي يعاني منها العالم الإسلامي، وقد أبدع في هذا كما أبدع في حل أغلب المشاكل العويصة التي شكلت عائقاً نحو التقدم، يقول عنه محمد عمارة أنه: "من أفقه الناس بإبداعاته"⁽²⁾، وجاء اهتمام محمد عبده بابن رشد من خلال الجدل الشهير بينه وبين فرح أنطوان، لكن السؤال الذي يبقى يجول في فكر كل مهتم بقضايا النهضة، هو كيف استطاع الأستاذ محمد عبده أن يتبنى الرشدية وفي الوقت نفسه دحض الرشدية الأنطوانية باعتباره ممثلاً للاتجاه السلفي الإصلاحي؟.

(1) - سلامة موسى، تربية سلامة موسى، دار الكتاب المصري، ط1، 1947 م، ص43.

(2) - محمد عمارة، الموقع الفكري لابن رشد بين الغرب والإسلام، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 2، سبتمبر، 1995 م،

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

إن اهتمام محمد عبده بتحليل الواقع الثقافي المعاش لتفسيره وتغييره واهتمامه بتوعية الرأي العام وتنقيفه، وهذا كان نفس غاية الخطاب الرشدي، فبعث محمد عبده الفلسفة الرشدية خاصة والفلسفة عامة من جديد في الثقافة العربية بعد أفولها، وارتدى بذلك عباءة ابن رشد وراح يدافع عن الحكمة العقلية مؤكدا موافقتها للدين وأن عزوف الأزهريين عنها لا مبرر له إلا الجمود الفكري والجهل الذي أفسد دينهم ودنياهم.⁽¹⁾

ففي كتابه "رسالة التوحيد" اعتبر أن الإسلام دين عقل وفكر وحكمة وعلم،⁽²⁾ وهو نفس ما ذهب إليه ابن رشد الذي حاول - كما رأينا - بناء الجسور المعرفية بين العقل والنقل، رغبة منه في إصلاح ما تركته جراثيم الخرافة واللامعقول، وهي الأمراض نفسها التي رآها محمد عبده متفشية في العالم الإسلامي، ومن جهة أخرى فإن استجابة الأستاذ لتلميذه رشيد رضا (1865 م - 1935 م) للرد على فرح أنطوان إنما أراد به أيضا تبرئة ابن رشد بوصفه المتهم البريء والفيلسوف الذي جنت عليه الأحقاد والسياسة، وبعث دراسة الفلسفة في الثقافة العربية الإسلامية، مثبتا أن الدين الإسلامي لم يكن قط معاديا للنظر العقلي والأخذ ما ينفعنا من الثقافات الأخرى، كما أن المجتمع النموذجي الذي يعتبره محمد عبده الأنسب لإنجاح عملية الإصلاح، هو المجتمع الذي يغلب العقل على التقليد، فعودته إلى التراث واختياره ابن رشد الذي رأى أنه استهدف المقاصد الشرعية نفسها، على عكس ما ذهب إليه فرح أنطوان الذي قال "أن ابن رشد ينتمي لمذهب الماديين"⁽³⁾، يقول محمد عبده مفندا ذلك: "فابن رشد رحمه الله لم يخرج في آرائه عن المليونين، فلا يصح أن يكون مذهبه مذهب الماديين ولا قريبا منه".⁽⁴⁾ وقد أورد فرح أنطوان في الباب الثالث من كتابه "ابن رشد وفلسفته" الذي خصصه لردود الأستاذ على الجامعة، رد محمد عبده عن هذا الافتراء على ابن رشد - نسبته إلى مذهب الماديين - فيرجع محمد عبده إلى ذكر أصول المادية

(1) - عصمت نصار، الخطاب الفلسفي عند ابن رشد وأثره في كتابات محمد عبده وزكي نجيب محمود، دار العلوم بالقاهرة، 2002 م، ص 6.

(2) - محمد عبده، رسالة التوحيد، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1994 م، ص 110.

(3) - فرح أنطوان، ابن رشد وفلسفته، مرجع سابق، ص 180.

(4) - محمد عبده، فلسفة ابن رشد، الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده ج3، تحقيق وتقديم محمد عمارة، دار الشروق، ط2، 2006 م، ص 534.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

عند اليونان، فيذكر أن كل ناظر في مذاهب فلاسفة اليونان قد كانوا فريقين إلهيين وماديين والأولون فريقان مشاؤون وإشراقيون اشتهر أتباع أرسطو باسم المشائين وأتباع أفلاطون باسم الإشراقيين، وأول مميز للإلهيين عن الماديين أن الإلهيين يقولون بوجود واجب بريء من المادة والماديات و بوجود عقول مجردة عن المادة وغواشيها وبأن للواجب علما بذاته وبجميع ما يصدر عنه وعن آثاره، وأن للعقول المجردة عقلا وعلما بذواتها وبمبدئها وبما يصدر عنها، والماديون لا يقولون بذلك بالإضافة إلى أن ابن رشد ينتمي إلى المذهب نفسه الذي ينتمي له أرسطو وهو مذهب الإلهيين.⁽¹⁾

و من جهة أخرى فإن الذي دفع محمد عبده للرد على فرح أنطوان في نظرنا هو دفاعه عن الإسلام بالدرجة الأولى يقول في هذا الصدد : " قرأت ما نشرت الجامعة من ترجمة ابن رشد، مررت على ما نقلت من آراء المتكلمين و آرائه بغير تدقيق لأنني أعرف آراء الفريقين من قبل ولم يكن لي قصد إلى النقد وإنما أريد أن أستفيد جديدا، لهذا لم يقف نظري لأول وهلة إلا على ما حوته تلك الجملة (الاضطهاد في النصرانية والإسلام) قرأتها بترو وانتهيت منها إلى الحكم من الجامعة يخالف ما اعتقد ولا يلتئم مع ما أعرف ويعرف العارفون من الشواهد التاريخية، عند ذلك تحركت نفسي إلى كتابة سطور أشير فيها إلى كشف مستور أو إعادة ذكر مشهور على أسماع الجمهور." ⁽²⁾ أما قراءته لآراء الجامعة عن فيلسوف قرطبة فقد غلب عليها الطابع الاستنكاري الاعتراضي أكثر منه الجانب النقدي وما يؤكد ذلك قوله : " أشرت إلى ما أنكره عليها (الجامعة) ثم ظهر من غرور صاحبها في دعوى العلم والفلسفة، ومعرفة الدين أيضا ما يقتضي العاقل منه العجب." ⁽³⁾

ومن بين القضايا التي اتفق فيها محمد عبده وابن رشد والتي سبق وأشرنا إليها هي أصالة الصلة بين النقل والعقل، فنجد أن الأستاذ متواصلا إلى حد كبير مع ما جاء في الفلسفة الرشدية في قضية فض النزاع بين العقل والنقل، باعتبار أن هذه القضية من القضايا

(1) - فرح أنطوان، ابن رشد وفلسفته، مرجع سابق، ص 181.

(2) - المرجع نفسه، ص 176.

(3) - محمد عبده، المختار من المنار، الإسلام والشبهات المتداعية، ج5، إعداد وتعليق عبد العزيز محمد إبراهيم آل الشيخ، ط2، 1995 م، ص 51.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

الأولى التي تثبت أن الإسلام دين للعلم والمدنية، فيحاول محمد عبده اقتفاء أثر ابن رشد في درأ التعارض المتوهم بين النقل والعقل يقول عن ابن رشد : "إن ابن رشد كان مسلماً وكان يعرف أن الإسلام لا ينافي العلم أحد إلا من عثر في طريق العلم، أو الاسترسال مع الخيال، وكثير ممن سكروا بهذا الرأي أفاقوا منه، ولكن كتب ابن رشد أتت بين أيدينا لتبعد عنا نسبة هذا الرأي إليه." (1) كما ينفي محمد عبده إنكار ابن رشد لأي أصل من أصول العقيدة، وأن نكبته وتكفيره لم يكن باسم العقيدة بقدر ما كانت أحقاد خصومه المتخفية وراء ستار الدين، يقول الأستاذ هنا : "إذا عد عاد بعض رجال العلم الذين أخذتهم القسوة في الإسلام وقتلتهم حماقة الملوك بإغراء الفقهاء وأهل الغلو في الدين، فما عليه إلا أن ينظر في أحوالهم فيقف لأول وهلة على أن الذي أثار أولئك عليهم ليس مجرد العصبية للدين، وأنه ليست الغيرة عليه هي الباعث لهم على الوشاية بهم، وطلب تتكيلهم وإنما تجد الحسد هو العامل الأول في ذلك كله، والدين آلة له، ولهذا لا ترى مثل ذلك الأذى يقع على قاضي قضاة كابن رشد ورجوع الحاكم إلى العفو عنه وإنزاله منزلته دليل على ذلك." (2)

كما أكد محمد عبده على أهمية الاجتهاد في تحقيق الموازنة بين الشريعة والحكمة، ثم يذهب مذهب ابن رشد القائل بأن القياس العقلي أصل من أصول التشريع يقول محمد عبده : " اتفق أهل الملة الإسلامية، إلا قليلاً ممن لا ينظرون إليه، على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل، وبقي في النقل طريقان، طريق التسليم بصحة المنقول، مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، وتفويض الأمر إلى الله في علمه، والطريق الثانية، تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة، حتى يتفق معناه مع ما أثبتته العقل، وبهذا الأصل قام على الكتاب وصحيح السنة وعمل النبي (عليه الصلاة والسلام)، مهدت بين يدي العقل كل سبيل، وأزالت من سبيله جميع العقبات، واتسع له المجال إلى غير حد، فإذا عساه يبلغ نظر الفيلسوف حتى يذهب إلى ما هو أبعد من هذا" (3)، هذا وقد ذهب محمد عبده مذهب ابن

(1) - محمد عبده، فلسفة ابن رشد، مرجع سابق، ص 325.

(2) - عصمت نصار، الخطاب الفلسفي عند ابن رشد وأثره في كتابات محمد عبده وزكي نجيب محمود، مرجع سابق، ص 56.

(3) - محمد عبده، فلسفة ابن رشد، مرجع سابق، ص 301 - 302.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

رشد حين فرق بين العامة وبين أهل البرهان "أهل الاستعداد للعلم اليقين" ويعلي محمد عبده من شأن أهل البرهان حيث قال أنهم "الذين تنزل الشرائع لأجلهم"⁽¹⁾، ومن جهة أخرى يرى محمد عبده أن ثمة أموراً أخرى مثل وجود الله وعلمه وقدرته والتصديق بالرسالة يكون العقل فيها مستقلاً بذاته لا محالة،⁽²⁾ ومن الواضح أن هذا الموقف هو موقف رشدي و إن لم يصرح بذلك محمد عبده ربما يرجع لسوء سمعة ابن رشد بين رجال الدين.

وهكذا فإن محمد عبده يتكأ على ابن رشد في إعلاء دور العقل وإثبات أن أعمال النظر في النص القرآني من الواجبات الشرعية وأنه ليس هناك في الشريعة ما يحول بين المسلمين وبين الاشتغال بالعلوم العقلية (المنطق وعلم الكلام والفلسفة)، لكن هناك من ذهب إلى أن محمد عبده قد امتاز عن ابن رشد في أنه أنكر نهج الظاهرية* في قراءة النص وهذا يرجع إلى تأثره بالمذهب الشافعي من جهة، وتسامح الأزهريين في ميدان العقائد مع المذاهب الأربعة من جهة ثانية، وغياب أثر الظاهرية في مصر التي تعرض عن القياس العقلي في التأويل والتفسير من جهة ثالثة.

كما أن علم التوحيد الذي وضعه محمد عبده هو تتويج لموقفه من علم الكلام، وهو موقف يشبه إلى حد بعيد موقف ابن رشد، فعلم الكلام لا يرمي إلى الحقيقة بقدر ما هو علم زائف لا ينفع الخاصة ويشوش على العامة، فيقدم لنا محمد عبده نقداً فيما يخص عدم ربطهم بين الأسباب والمسببات يقول في إطار رده على الجامعة: "نعم طراً فساد على عقائد بعض المنتسبين إلى أئمة ذلك المذهب - يقصد المتكلمين - وأسأؤوا الظن بالقدر وتظاهروا بترك الأسباب في أقوالهم وإن كانوا أشد الناس تمسكا بها في رذائل أعمالهم وتعلقوا من الخوارق بحبل واهن ميلا إلى أهواء من جاورهم من الملل فظن الناظرون في قذائف أفواههم أن هذه الأوهام مما بنى عليه اعتقاد أسلافهم، فلا يغترن بعد ذلك مغتر بما

(1) - محمد عبده، تفسير سورة البقرة، ضمن الأعمال للإمام محمد عبده، حققها وقدم لها، محمد عمارة، ج4، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1973 م، ص298.

(2) - محمد عبده، تفسير سورة البقرة، مرجع سابق، ص194.

* الظاهرية: من الفقهاء هم المنسوبون إلى القول بالظاهر، والظاهرية من الفلاسفة هم المنكرون لمعنى الجوهر، القائلون أن الوجود الحقيقي مؤلف من الظواهر، فكل ظاهرة عندهم مركبة من ظواهر أخرى، أو داخلية في تركيب ظواهر أخرى. يُنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م، ص31.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

يظن أولئك الناظرون ولا بما يتوهمه هؤلاء الواهمون⁽¹⁾. ومسألة السببية* عند علماء الكلام من بين أهم المسائل التي تطرق لها ابن رشد بالنقد في كتابه "مناهج الأدلة في عقائد الملة"، وللتفريق بين موقف محمد عبده وابن رشد من علم الكلام، لا بد من ضبط مفهوم الفرد عند محمد عبده والخاصة عند ابن رشد، فالأول يجعل من الفلسفة شرعة للفرد، ومن جهة أخرى يجعل من الشريعة فلسفة العامة، على عكس ابن رشد الذي يؤكد على أن الفلسفة هي شأن الخاصة، فمحمد عبده يرفض هذا الطرح من منطلق أن الخاصة بالمعنى المجتمعي قد تتحط إلى مستوى العامة، لهذا رفض محمد عبده تدخل الفلسفة في الشؤون الاجتماعية لعدم قدرتها على بناء أساس مجتمعي متماسك، وهذا لا يعني رفضه لوجود الفلسفة في الأراضي الإسلامية، بل نجده يريد أن يبقيها عند حدها أي لا تتجاوز الفرد نحو المجتمع.

بعد عرضنا لهاذين النموذجين اللذين يمكن اعتبارهما الرائدتين في استحضار ابن رشد واتخاذهما سبيلا لإيجاد الحلول للمشاكل الحضارية التي يعاني منها الواقع العربي والإسلامي الحديث على الرغم من التوجهات الأيديولوجية المتباينة لكل منهما (فرح أنطوان ومحمد عبده) يمكن أن نلخصها في قول أحد الباحثين: "وقد تصدى أنطوان بكل جرأة لمحاولة محمد عبده لإحياء تلك الدعوة التي ظنها رشدية ألا وهي التوفيق بين الفلسفة والدين أو بين العقل والعقيدة وسعى لاستبدالها بدعوة رشدية أيضا ألا وهي الفصل بين الفلسفة والدين وهكذا أصبح ابن رشد عند الرجلين يقول بالنقيضين"⁽²⁾، ومن هنا يمكن القول أن حضور الفلسفة الرشدية في الفكر العربي الحديث يتصف بالعرض المذهبي، فكل من أنطوان ومحمد عبده وظفا ابن رشد حسب ما يقتضيه توجهه ومذهبه مركزين على المحتوى المعرفي وهذا ما يمكن أن يفيد في معرفة تاريخ الفلسفة، لأن الفهم والاستيعاب كانا غائبين عن هاتين

(1) - فرح أنطوان، ابن رشد وفلسفته، مرجع سابق، ص 180.

* السببية: هي العلاقة بين السبب والمسبب، ومبدأ السببية أحد مبادئ العقل، ويعبرون عنه بقولهم، لكل ظاهرة سبب أو علة، فما من شيء إلا كان لوجوده سبب، أي مبدأ يفسر وجوده. يُنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م، ص639.

(2) - زينب محمود الخضيرى، ابن رشد بين الفكر الغربي الوسيط والفكر العربي الحديث، ضمن كتاب ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، راجعه وأعدده للنشر مقداد عرفة منسية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، منشورات المجمع الثقافي، تونس، 1999 م، ص436.

القراءتين، لكن حضور ابن رشد في الفكر العربي المعاصر أخذ منحى مغايراً، وصار مستهدفاً بشكل أكبر، وهذا ما سيتأتى بيانه من خلال التطرق لقراءتين معاصرتين المتمثلتين في قراءة زكي نجيب محمود وقراءة محمد المصباحي قبل أن نتطرق لصلب موضوعنا الرشدي الجابرية.

المطلب الثالث: زكي نجيب محمود*

بعد قراءتنا المتواضعة للعديد من الدراسات عن زكي نجيب محمود، وجدنا أن أغلبها انتهت إلى القول بأنه لم يكن ذو خطاب واحد بل له عدة خطابات متباينة، أي عدة آراء متناقضة.⁽¹⁾

لكن هذا التناقض في كتابات زكي نجيب محمود فنفته دراسات أخرى والتي توصلت إلى أنه صاحب خطاب واحد، وبرروا التباين والتناقض الذي مس بعض خطابه إلى أنها مجرد اضطرابات ونكوصات جعلته يبدو وكأنه وقفات منفصلة، كما أن هناك دراسات أخرى أكدت على أن خطاب زكي نجيب محمود هو خطاب واحد مر بالعديد من المراحل المختلفة في الأعراس المتناسقة في المضمون، تعكس تطور فكر وثقافة صاحبه الذي طالما تجول في أروقة الفلسفة المتعددة، ومن بين هذه الدراسات نرشح الدراسات الأخيرة التي يمكن القول أنها تمكنت من تقديم حقائق تقترب كثيراً من تصريحات زكي نجيب نفسه في آخر مؤلفاته التي عدها البعض اعترافات شخصية، فحدد أن كتاباته الأولى بدأت عام 1928 م عن أبي بكر الصديق ثم جنة العبيط فخرافة الميتافيزيقا وشروق من الغرب وتجديد الفكر العربي

* زكي نجيب محمود (1905م - 1993م): من أبرز فلاسفة العرب ومفكرهم في القرن العشرين، وأحد رواد الفلسفة الوضعية المنطقية، وصفه العقاد بأنه "فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة، فهو مفكر يصوغ فكره أدبياً، وأديب يجعل من أدبه فلسفة"، فقد اشتغل بالتدريس في عدة جامعات عربية وعالمية، فدرس في قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة، وجامعة كولومبيا كارولينا الجنوبية، وجامعة بوليمان بولاية واشنطن، له العديد من المؤلفات في الفلسفة منها " المنطق الوضعي" و" موقف من الميتافيزيقا"، وله عدة مؤلفات تمس حياتنا الفكرية والثقافية منها " تجديد الفكر العربي" و" في تحديث الثقافة العربية".

(1) - عبد الباسط سيداء، الوضعية المنطقية والتراث العربي نموذج زكي نجيب محمود الفلسفي، تقديم طيب تيزيني، دار الفرابي، بيروت، 1990م، ص 188.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

وانتهائه بحصاد السنين هي رحلة لخطاب واحد.⁽¹⁾ أما هدفه من هذه الكتابات لا يختلف عن غيره من رجال الإصلاح، فكان همه إصلاح المعوج والمساهمة في تغيير حال العالم الإسلامي نحو الأفضل وتخليصه من الآفات التي تحول بينه وبين النهوض من جديد.

ولكن تأثير فيلسوفنا ابن رشد على زكي نجيب محمود لا نجد له أثرا في الكتابات الأولى لرائد الوضعية المنطقية في الوطن العربي، بل وبعد إطلاعنا المتواضع نجد أن كتاباته في فترة الخمسينات والستينات لم يذكر ابن رشد إلا عرضا، وفي هذه المرحلة رفض أن يكون طريق الإقلاع الحضاري مرتبنا بمذهب من المذاهب أو بفيلسوف من الفلاسفة وهذا الرأي بقي متمسكا به منذ أن تبنى الوضعية المنطقية التي تقتضي أن تنحصر رؤية الباحث العلمي في حدود ما هو واقع .⁽²⁾ فقد دعا زكي نجيب في هذه الفترة إلى الأخذ بثقافة الغرب دون تردد فنجده يقول: " حين أحلم لبلادي باليوم الذي أشتهيه لها، فإنني أصورها لنفسي وقد كتبنا من اليسار إلى اليمين كما يكتبون وارتيدينا من الثياب ما يرتدون وأكلنا كما يأكلون، لنفكر كما يفكرون. "⁽³⁾ لكن نجيب محمود لم يستقر على هذا الموقف بل نجده عدل عن ذلك و تحديدا في كتابه " تجديد الفكر العربي " سنة 1971 م، كما لا بد أن لا نغفل عن كتبه التي تدل على عدوله عن رأيه في الحضارة الغربية والمتمثلة في كتبه المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، وقيم من التراث، بحيث قرر أن النهوض بالأمة الإسلامية لا يكون إلا بالرجوع إلى التراث الذي يمتزج مع متطلبات العصر.

فاهتمامات زكي نجيب بالتراث عامة وتراث ابن رشد خاصة، لم تظهر إلا مع طور النضوج واكتمال خطابه وتبويج هذا النضج بتأليفه للكتاب السالف الذكر " تجديد الفكر العربي " الذي يعتبر نقطة تحول في فكره وما يبرر ذلك قوله " الحق أنني لم أبدأ حياتي الفكرية بالرأي الذي تحولت إليه منذ أواسط الستينات "⁽⁴⁾، وإذا كانت عودة زكي نجيب إلى التراث من بوابة كتابه " تجديد الفكر العربي "، فإن تأسيس وترشيح هذه العودة كان في مؤلفه

(1) - زكي نجيب محمود، حصاد السنين، دار الشروق، القاهرة، 1992 م، ص413.

(2) - زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، مكتبة الأنجلومصرية، ط2، 1980 م، ص30.

(3) - زكي نجيب محمود، شروق من الغرب، مكتبة الأنجلومصرية، ط1، 1952 م، ص223.

(4) - زكي نجيب محمود، قصة عقل، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1988 م، ص222.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

"الشرق الفنان"، وذلك عندما عقد مقابلة بين النزعة الروحية التي تميز بها العالم الشرقي وبين النزعة المادية التي تطبع الشعوب الغربية، فنجده يريد من هذه المقابلة إيجاد حل للأزمة الحضارية التي يعيشها العالم الإسلامي، وهذا لا يتأتى في نظره إلا بشق مخرج للإشكالية التي سادت ولازالت سائدة وهي إشكالية الأصالة والمعاصرة، بحيث يكون إلغاء التطرف الذي يتمسك به دعاة الأصالة من جهة وترشيد الهجومات الاستغرابية من جهة أخرى، فالإنسان العربي في نظر زكي نجيب وحتى يتمكن من مواكبة العصر وتسجيل حضوره فيه، لابد أن يتمسك بالتراث الذي ينقسم بحسبه إلى ثوابت كالدين واللغة والمتغيرات كمؤلفات القدماء التي سجلت النظريات لكن الاكتشافات الحديثة قضت عليها، وبذلك فإن مهمة العربي هي التفاعل مع الثوابت والمتغيرات، وهذا ما عبر عنه زكي نجيب بصريح العبارة: "هكذا نريد لحياتنا الثقافية أن تكون فتحيء منسوبة إلى جذورنا التاريخية من جهة ومتطورة مع ظروف عصرها من جهة أخرى."⁽¹⁾

ومن جهة أخرى ومن خلال القراءة النقدية التي قدمها زكي نجيب في كتابه "المعقول واللامعقول" حيث نجده يحاول تمجيد نقاط القوة التي انبنى عليها العقل العربي، وفي الوقت نفسه يهين كل ما يشكل ضعفا وحاجزا أمام التقدم مما قدمه السلف⁽²⁾، كما أكد على ضرورة استحضار التراث لكن يشترط في ذلك أن يكون ما نستحضره له علاقة بالتطبيق العملي أي أن زكي نجيب بهذا الانتقاء يكون براغماتيا من الدرجة الأولى وهذا يؤكد قوله: "نأخذ من تراث الأقدمين ما نستطيع تطبيقه اليوم تطبيقا عمليا"⁽³⁾.

والمنهج النقدي نفسه يستعمله زكي نجيب في تعامله مع فيلسوف قرطبة، ولكن قراءته لم تكن شاملة لكافة أعمال ابن رشد، بل خصصها لثلاثية كتبه التي رأى أنها أصيلة وهي "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" و "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة" و "تهافت التهافت"، يرى زكي نجيب أن ابن رشد سلك طريقين للوصول إلى مبتغاه وهو التوفيق بين الحكمة والشريعة، ففي كتابه فصل المقال يرى زكي نجيب أن ابن

(1) - زكي نجيب محمود، هذا العصر وثقافته، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1980 م، ص75.

(2) - زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1974 م، ص7.

(3) - زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، القاهرة، ط7، 1982 م، ص12.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

رشد انطلق من الحقائق العقلية ونتائجها أي الحكمة وصولاً إلى ما جاءت به الشريعة الإسلامية، أما في كتابه مناهج الأدلة فيرى نجيب أن ابن رشد قد سار في اتجاه معاكس فانطلق من الشريعة ليصل إلى ما توصل إليه العقل في دراسته للكون، فيذهب زكي نجيب إلى أن هذين الكتابين كأنهما كتاب واحد كتب بلغتين، فأطلق عليهما اسم كتاب الإسلام وكتاب الكون فيقول: "نقرأ في هذا ما نقرأ في ذاك، شريطة أن نحسن فهم اللغة التي ينطلق بها كل منهما"⁽¹⁾، وسنورد النقد الذي قدمه زكي نجيب محمود لقضية التوفيق بين الحكمة والشريعة عند ابن رشد فيما بعد باعتماده على هاذين الكتابين.

بعد أن انكب زكي نجيب على هذه المؤلفات توجت دراسته النقدية لتراث ابن رشد بمايلي:

1 - يرى زكي نجيب أن ابن رشد لم يترك أثراً كبيراً عند المسلمين، مقارنة بالأثر الذي تركه خصومه خاصة الغزالي منهم، ويرجع السبب أنه أقل منهم إقناعاً كما أن فكره هو فكر على فكر أي أن فكره مبني على شروح أرسطو من جهة ورده على الغزالي والمتكلمين من جهة أخرى، وهذا ما جعل صوته خافتاً في الفكر الإسلامي مقارنة بالمكانة التي احتلها في العالم الغربي، ويدعم زكي نجيب هذا الطرح بمقولة برتراند راسل: "فيلسوفان إسلاميان يقتضيان منا وقفة خاصة، أحدهما من فارس هو ابن سينا، والآخر من إسبانيا هو ابن رشد أما ابن سينا فقد كان أبعدهما صوتاً بين المسلمين، وأما ابن رشد فكان أكثر شهرة من زميله بين المسيحيين."⁽²⁾

2 - عند إثبات ابن رشد لوجود الله عن طريق عرضه لدليل العناية والاختراع - الذي سبق وتطرقتنا إليه - لم يقدم أدلة عقلية تمكنه من مواجهة خصومه، بل وجدّه زكي نجيب يثبت الشريعة بالشريعة من خلال آيات قرآنية، وهنا يجد نجيب الثغرة حيث يفرق بين الدليل البرهاني العقلي وكلام الله، كما أن قول ابن رشد بعناية الله بالإنسان وأن كل الموجودات موافقة لوجوده هو قول باطل عند زكي نجيب، فهو يرى أن مثل هذا الدليل ممكن أن يكون

(1) - زكي نجيب محمود، قيم من التراث، دار الشروق، القاهرة، 2000 م، ص 21.

(2) - المرجع نفسه، ص 23.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

صالحا في زمن ابن رشد، لكنه لا يوافق النظرة العقلية المنهجية عند الفلاسفة، لأن هذا الدليل هو دليل شرعي محض، ولا يمكن القول بأنه فلسفي، لأن الموجودات بحسب زكي نجيب ليست كلها موافقة لوجود الإنسان ودليل ذلك أن الإنسان يمرض ويموت، كذلك بالنسبة لدليل الاختراع فهو - عند نجيب طبعاً - لا يرقى لأن يكون دليلاً فلسفياً بل هو دليل شرعي خالص، فهي طريقة يقبلها المسلم بإيمانه فقط.

3 - يذهب زكي نجيب إلى أن ابن رشد لم يهتم بالجانب التطبيقي على المشكلات التي خاض فيها بقدر ما اهتم بقواعد المنهج، أي أن نظرتهم كانت سلبية أكثر من إيجابية مما جعله يكتفي فقط بإظهار التناقض في الفكر الذي تصدى له دون أن يهتم بفحص المشكلات التي سببت هذا التناقض.

4 - يرى زكي نجيب أن ابن رشد في نقده للمتكلمين استعمل المنهج الجدلي أكثر من منهج البرهان العقلي، في حين أن ابن رشد نفسه يعيب المتكلمين في أنهم لم يستخدموا الأدلة البرهانية واكتفوا بالأدلة الجدلية، ونورد هنا نموذج من تلك الفرق وهي الحشوية ولو أنها ليست من الفرق المهمة التي نصب ابن رشد اهتمامه في نقدها، حيث يرى زكي نجيب أن ابن رشد لم يجب بما يتناسب مع قوته العقلية للاعتراض الذي اعترضت به الحشوية* على ابن رشد حين قالوا إذا كانت الأدلة العقلية مطلوبة للوصول إلى معرفة الشريعة، لوجب أن يعرض النبي عليه السلام تلك الأدلة العقلية عندما عرض دعوته إلى الإسلام.

5 - ينطلق زكي نجيب في نقده للعلاقة التي رسمها ابن رشد بين الشريعة والحكمة من كتابيه، كتاب فصل المقال وكتاب مناهج الأدلة - كما سبق وذكرنا - بحيث أن ابن رشد قد سار في طريقتين متعاكسين ليوفق بين الفلسفة والحكمة، فسيره مرة من الفلسفة إلى الشريعة - فصل المقال - وسيره مرة أخرى من الشريعة إلى الحكمة - كتاب مناهج الأدلة

* الحشوية: بفتح الهاء المهملة نسبة إلى الحشو: اسم لجماعة خاصة لهم منهجهم وآراؤهم، وقال الجرجاني: الحشو في اللغة ما يُملأ به الوسادة. قال الحميري: وسُميت الحشوية حشوية، لأنهم يحشون الأحاديث المروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أي يدخلونها فيها وليست منها، يقول الحميري أيضاً: إنما سُموا بذلك لكثرة قبولهم الأخبار من غير إنكار. ومن خصائصها أنها تلتزم بالظواهر وإنكار التأويل وتعطيل العقل والالتزام بالأخبار بما فيها من الحشو والباطل. يُنظر: أنور غني الموسوي، الحشوية داء المعرفة، دار أقواس للنشر، العراق، 1442هـ، ص 4 - 5.

-، لكن الذي يسجله زكي نجيب عن ابن رشد هنا أنه لم يوازن بين الطريقتين حيث غلب سيره من الشريعة إلى الحكمة، وكان دفاعه عن الفلسفة منقوصا بالمقارنة مع دفاعه عن الشريعة، وما يثبت ذلك - في رأي زكي نجيب طبعاً - أنه في كتابه "فصل المقال" راح يطمئن على أن الفلسفة جائزة شرعاً، وكأنه يجعل من الشريعة بمثابة المسلمات، وهذا ما يتعارض مع طبيعة الفلسفة التي لا تعترف بالمسلمات* .

6 - من بين النتائج التي توصل إليها زكي نجيب محمود في قراءته لثلاثية ابن رشد السالفة الذكر، هو وجود تشابه في بنية الحركة الفكرية في العالم العربي في القرنين الحادي عشر والثاني عشر وبنيتها في القرن التاسع عشر والقرن العشرين، بحيث في كل من الحالتين اتفقا على أن الشريعة هي الأساس الذي يقوم عليه بنيان الفكر العربي، لأن هذا البنيان قد وفد إليه فكر من خارج حدوده مؤسس على العقل، وتعتبر فلسفة اليونان أبرز الوافدين في الحالة الأولى، أما الحالة الثانية فيحصرها زكي نجيب في علوم عصرنا، لكن الأهم من ذلك كله هو وجود فريق رأى بأن هذا الوافد لا يشكل خطراً على الأصيل، لأن لهما غاية واحدة على الرغم من أن الطرق التي اتخذها كل واحد منهما مختلفة، ويعتبر زكي نجيب أن ابن رشد من أبرز الذين حملوا هذه الدعوة، يقول في ذلك: "فإذا صح هذا التشابه بين العصرين في البنية الفكرية مع الاختلاف البعيد بينهما في المادة الفكرية المعروضة كان لنا في هذه المحاولة أن ننظر من خلالها إلى ابن رشد ما قد نهتدي به في حياتنا الثقافية الراهنة."⁽¹⁾

ولا يتوقف زكي نجيب عند هذه النقطة، بل يستمر في نقده للتراث الرشدي، وذلك بتطبيقه للمنطق الرياضي لفهم موقف ابن رشد مع خصومه، فاعتبر أن عناصر الشريعة هي (أ - ب - ج - د)، فعند انتقال الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامي، فقد حملت معها عناصر مناقضة لعناصر الشريعة، كأن تكون عناصرها (الفلسفة الوافدة) هي أ ب " لا -

* المسلمات: قضايا تسلم من الخصم ويبنى عليها الكلام لدفعه سواء كانت مسلمة فيما بينها، أو بين أهل العلم. يُنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2 مرجع سابق، ص372.

(1) - زكي نجيب محمود، ابن رشد في تيار الفكر العربي، مقال في كتاب مهرجان ابن رشد، الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، ص3.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

"د"، فهذا قد أحدث تناقض داخلي، وبالتالي فهو باطل، وإذا تمكنا من إثبات بطلانه كان نقيضه أي ما تقره الشريعة صحيح، ويكمن دور ابن رشد هنا في تحليل الأدلة التي لجأ إليها خصومه لإثبات بطلان "لا - د" (1).

كما يرى زكي نجيب أن ابن رشد لا يتوقف هنا، بل يذهب إلى تبيان الاختلاف بين "د" و "لا . د" هو مجرد اختلاف في الأسماء والمعنى واحد في كلتا الحالتين، و إذا أردنا أن نتأكد فيمكننا تأويل الظاهر في "د" لنصل إلى الحقيقة الباطنة هي "لا - د".

وهكذا فإن ابن رشد - على حسب قراءة زكي نجيب محمود طبعاً - لم يكن على اتصال بمشكلات الفكر الإسلامي بقدر ما حاول الاغتناء بالفلسفة اليونانية عامة والأرسطية خاصة، هذا بخصوص ابن رشد والوفاد، أما فيما يتعلق بابن رشد والتيارات الداخلية (الغزالي والمتكلمين بشكل خاص)، فكان فكره كما وصفه زكي نجيب البرهان بالخلف، وذلك يكون بعدم التوجه مباشرة إلى المطلوب بل إثبات نقيضه يكفي، وهو ما تجسد في نقده للغزالي في كتابه "تهافت التهات" ونقده للمتكلمين في كتابه "مناهج الأدلة"، لكننا نلاحظ إغفال زكي نجيب عن البدائل التي يقدمها ابن رشد في انتقاداته.

ومما يمكننا تسجيله أيضاً أن زكي نجيب يستعين في نقده لابن رشد بالغزالي الذي يرى فيه الحامي والمدافع عن الفكر الإسلامي ضد الفلسفة الأرسطية التي وجدها منعكسة عند كل من الفرابي وابن سينا ظناً منه أنها - الفلسفة الأرسطية - يمكن أن تهدم الأركان الأساسية في الفكر الإسلامي، وهذا ما دفع زكي نجيب إلى القول بأن الغزالي هو النموذج للمفكر الأصلي الذي كان يوجه فكره نحو الموضوع قبل أن يوجهه نحو فكر جاء قبله، ولا ندري لماذا لا يطبق زكي نجيب هذا النقد على الغزالي باعتبار أن أشهر الكتب التي كتبها كانت نقداً لفكر قبله .

ونخلص في قراءتنا للتراث الرشدي من منظور زكي نجيب، أن هذا الأخير تعامل مع ابن رشد بطريقة قاسية، بحيث يترصص بالعيوب ويلتقط المثالب، واعتبر نصوصه خالية من أي معنى وبتعبيره هو مجرد تصارع أشباح، كما نفى أن يكون التراث الرشدي النموذج الذي

(1) - زكي نجيب محمود، قيم من التراث، مرجع سابق، ص41.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

يجب أن يستفيد منه اليوم العالم الإسلامي للخروج من المأزق الحضاري الذي تقبع فيه وهكذا ألغى كل ما هو جميل في الفلسفة الرشدية، وما يمكن أن نسجله عن أسباب النظرة الاحتقارية والنقدية التي تغلب على رأي زكي نجيب عن ابن رشد، هو أنه وجد ضالته في الفكر المضاد لابن رشد متمثلاً في الغزالي باعتبار أن عدو صديقي عدوي، كما أن هذا الطرح الذي انتهى إليه زكي نجيب يجعلنا نتعجب، كيف لمفكر من طينة الكبار في العالم العربي المعاصر الذي أثرى المكتبة العربية بكتابات لا يستهان بها أن يقلل من قيمة الشارح الأكبر الذي أثار أوروبا بشروحاته ولولاها لكانت أوروبا الآن تعيش في القرن الثالث عشر.

المطلب الرابع : محمد المصباحي

بعدما كانت القراءات السابقة متباينة التوجه في نظرتها لفيلسوف قرطبة تأتي قراءة محمد المصباحي* لتنفرد هي الأخرى وتتميز عن تلك القراءات، كون المصباحي يجعل ابن رشد هو من يحاول قراءتنا، على عكس قراءة المفكرين السابقين الذين تعقبنا صورة ابن رشد من عيونهم، فكانت حوارات المصباحي مع ابن رشد تحت عنوان "مع ابن رشد" محاولة منه لتجاوز مختلف القراءات السابقة سواء تلك التي تطرقنا إليها أو التي لم نتطرق إليها، كقراءة عاطف العراقي ومحمود قاسم وغيرهم، والتي يراها المصباحي قد انتهت إلى سوء الفهم و انحراف في التوظيف للتراث الرشدي، و "مع ابن رشد" عند المصباحي ليس معناه أننا نوافق، بل سواء كنا نقف معه أو ضده، ففي كلتا الحالتين نحن في إطار عملية التفكير به.

إن ما دفع المصباحي للاستجد والاستئناس بابن رشد، هو عقده للمقارنة بين علاقة الإسلام بالحدائث اليوم والتي رأى أنها تشبه لحد كبير علاقة الحكمة بالشريعة كما تصورها ابن رشد، فالحكمة والحدائث وجهان لعملة واحدة مع وجود فارق يتعلق باتجاه الزمن، فإذا

* محمد المصباحي: كاتب وباحث مغربي، حاصل على الدكتوراه في الفلسفة، أستاذ بجامعة محمد الخامس الرباط، له عدة أبحاث ودراسات، شارك في العديد من المؤتمرات العلمية المحلية والدولية، وصدرت له مجموعة من الكتب : منها " من أجل حدائث متعددة الأصوات" وكتاب " من الوجود إلى الذات، بحث في فلسفة ابن رشد" وكتاب " جدلية العقل والمدنية".

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

كانت الحكمة في ذلك الوقت قد ارتبطت ارتباطاً وثيقاً باليونان، فإن الحداثة ترتبط بالمحدثين والمعاصرين، وهذا ما يفسر استحضار المصباحي لفكر ابن رشد، حيث رأى أن ابن رشد قد أفلح في حل العلاقة المعقدة بين الحكمة والشريعة في زمنه، وبالتالي يمكن أن نستعين بفكره لحل العلاقة بين الإسلام والحداثة، فاستيعاب تجربة ابن رشد - في نظر المصباحي - قد يساعدنا على امتلاك مفتاح الدخول إلى عالم الحداثة* المشترك.

يذهب المصباحي لمناقشة علاقة الحكمة بالشريعة عند ابن رشد لينتهي أن الإسلام غير كاف بذاته كمنظومة معرفية ومنطقية، وهذا ما يعده من الأسس التي تجعل من الإسلام مفتوحاً على الغير، وبالتالي الاعتراف به، لكن الاعتراف بالآخر لا يتأتى إلا إذا كان هناك اعتراف بالذات، وهنا يطرح المصباحي الأسئلة التالية: هل يسمح الإسلام للإنسان بحيز من حرية التفكير والتصرف في النص، وفيما سكت عنه النص؟ هل ينبغي أن نبقي حبيسي النظر إلى الوجود من خلال الكتاب؟ أم علينا أن نواجه الوجود مباشرة بوصفه كتاباً مفتوحاً؟⁽¹⁾

يجيب المصباحي عن هذه الأسئلة بالقول أن النظر في علاقة العالم الإسلامي بالحداثة من خلال علاقة الحكمة بالشريعة غير كافية، والحل عنده هو أن ينظر العالم الإسلامي في علاقته بالوجود نفسه، وجعل ابن رشد النموذج الأصح الذي يجب أن ننظر من عيونه إلى الوجود، ونستنبط منه نظرتنا إلى الواحد والموجود والماهية، بالإضافة إلى ذلك فإن تتبع كيفية تعامل ابن رشد مع العقل النظري من جهة وكيفية تصويره لمجال وحدود العقل العملي في علاقته مع العادة والتقليد، يؤدي بنا وعلى حسب تعبير المصباحي: " إن فحص علاقة ابن رشد بهذه الموضوعات قد يسمح بتبيين الوجه الآخر لعقلانيته، والتي نعتقد

* الحداثة: ارتبط مفهوم الحداثة في البداية بكل ما هو جديد إذ لم ينحصر معناه في مجال معين ويقول الباحث جان بوديار في ذات الشأن: " ليست الحداثة مفهوماً سوسولوجياً أو مفهوماً سياسياً أو مفهوماً تاريخياً يحصر المعنى وإنما هي صيغة مميزة للحضارة تعارض صيغة التقليد... ومع ذلك تظل الحداثة موضوعاً عاماً يتضمن في دلالته إجمالاً الإشارة إلى التطور التاريخي بأكمله وإلى التبدل في الذهنية". يُنظر: عبد الغني بارة، إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي المعاصر، (مقاربة حوارية في الأصول المعرفية)، الهيئة المصرية العامة، مصر، 2005م، ص58.

(1) - محمد المصباحي، الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1998م، ص29.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

أنها أكثر ملاءمة لنا في هذا الزمن الحاضر.⁽¹⁾ لكن المشكلة التي واجهت المصباحي في تعامله مع التراث الرشدي هي أن الغرب استعانوا بابن رشد وشروحاته للخروج من ظلمات العصور الوسطى وبلوغ الحداثة، لكن اليوم بما أن الغرب قد تجاوز حقبة الحداثة ليدخل في عصر ما بعد الحداثة*، كيف سيساعدنا ابن رشد على بلوغ الحداثة التي ولى عهدا عند الغرب؟.

إن الحل الذي يقترحه المصباحي لهذه المشكلة هو الاهتمام بالحداثة في لحظتها الحالية التي تتميز فيها بالمرونة والقابلية للاختلاف والتساكن مع التراث، ويقصد هنا طبعاً ما بعد الحداثة التي يرى فيها المشجع على خوض غمار العودة إلى كهف التراث كما يسميه هو، لكن شريطة أن يكون هذا الكهف مضاءً بأنوار الحداثة، التي نجد فيها مشروعية الحداثة التي نعيشها فعلاً.

إن ما يميز قراءة المصباحي لابن رشد هو انطلاقه من القراءات الحداثية المختلفة - كما سبق وذكرنا - سواء الاستشراقية منها كقراءة مونك ورينان وغوتيه، أو القراءات العربية منها ما تم التطرق إليه ومنها من لم نتطرق لها، فقد اعتبر المصباحي أن هذه القراءات قد نظرت إلى ابن رشد من مواقع مختلفة مذهبية وعلمية وأيديولوجية متباينة، سلفية، ماركسية علمانية، تنويرية، والتي أكدت كلها وبحسب المصباحي على الوجه الظاهر من عقلانية ابن رشد وصرفوا النظر عن الوجه الآخر لعقلانيته، وهذا ما استدعى المصباحي للاهتمام بابن رشد لدراسة الجوانب التي لم تلفت انتباه الكثير من الباحثين، و قبل أن يتطرق لهذه الجوانب عمل على الكشف عن الأدلة التي عدها السابقون في دراسة ابن رشد في العالم العربي الحديث والمعاصر أنها عقلانية تنويرية.

(1) - محمد المصباحي، الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، مرجع سابق، ص 29.

* ما بعد الحداثة: من بين التعريفات الكثيرة للحداثة نجد التعريف التالي: هي ظاهرة غامضة تُطلق على عدة تطورات وأفكار مختلفة في المجتمع والفن نشأت أول ما نشأت في الفن ثم دخلت الفلسفة، والمراد منها نهضة تريد اجتياز الموروث الفكري لعصر النهضة العلمية (الحداثة) وقيمه الثقافية التي كانت تدعمها. يُنظر: اريك ماتيزو، فلسفة فرنسا في القرن العشرين، منشورات ققنوس، طهران، ط1، 1378هـ، ص 258 - 259.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

من الحجج التي وقف عندها المصباحي والتي جعلت من ابن رشد في نظر أصحاب تلك القراءات أنه مبشر بالعلمانية، هي قولهم أن ابن رشد قد فصل بين الحكمة والشريعة،⁽¹⁾ والحقيقة بحسب المصباحي أن ابن رشد لم يفصل بين الحكمة والشريعة، معللا هذا النفي بالقول أن ابن رشد إنما فصل الحكمة عن علم الكلام وليس الشريعة، أي أنه فصل بين التفكير في الوجود والتفكير في الشريعة، وذلك لتجنب تشويش الفرق الكلامية وخاصة الأشاعرة منها التي تعتمد على الأسلوب السفسطائي* والجدلي على القول الفلسفي البرهاني فتنقل من الطبيعة البرهانية التي ترفض التقيد بمقاصد الملل والنحل والثقافات إلى طبيعة جدلية كلامية خطابية سفسطائية، ولم يكتفي المصباحي بالقول أن ابن رشد قد فصل بين الحكمة والفرق الكلامية وفي مقدمتها الأشاعرة، بل أكد على أن أبو الوليد قد حرص أيضا على إبعاد الفلسفة عن القول الصوفي الذي يرتبط بالعلامة على عكس الفلسفة التي تدخل ضمن نطاق العلم وهو ما يتطابق نسبيا مع ما ذهب إليه محمد عابد الجابري.

أما الحجة الثانية التي وقف عندها المصباحي والتي دفعت الدارسين للفكر الرشدي إلى القول بأن حكيم قرطبة فيلسوف عقلاني تنويري بامتياز، هي دفاعه عن ضرورة التعدد والاختلاف في طرق فهم المتشابه من نصوص الشريعة بالقياس إلى اختلاف عقول الناس لكن المصباحي يلغي هذه الحجة باعتبار أن ابن رشد يسوي بين التأويل والبرهان، وأنه يشرع التأويل للخاصة من الناس - كما رأينا - وهم العلماء، وبالتالي فإن القول بتعدد التأويلات الذي أكدته بعض القراءات لابن رشد لا يرقى لمستوى الصحة، ذلك أن التأويل الذي فتحه ابن رشد هو فقط تأويل النصوص المتشابهة لا النصوص التي لا لبس فيها، كما أن البرهان الذي نادى به ابن رشد لا يمكن أن يؤدي بحسب المصباحي إلا إلى حقيقة واحدة لا مجال فيها للاختلاف والالتباس.

(1) - محمد المصباحي، الوجه الآخر لحدث ابن رشد، مرجع سابق، ص 30.

* الأسلوب السفسطائي: هو المنسوب إلى الفلسفة، نقول فيلسوف سفسطائي ونظرية سفسطائية، وقد أطلق هذا في الأصل على الحاذق في إحدى الصناعات الميكانيكية، ثم أطلق على الحاذق في الفلسفة أو الخطابية، ثم أطلق بعد ذلك تبذلا على كل دجال مخادع. يُنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 1، ص 659.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

ومما سجله المصباحي أيضا للحجج التي اتكأ عليها المفكرين في استدلالهم على العقلانية التنويرية لابن رشد هي قولهم بوحدة العقل، وقد فسرت هذه الحجة لتقدم كدعم لقيم الحداثة، وتجعل الناس سواسية في حظهم من العقل، لكن المصباحي يرى أن القول بوحدة العقل سيقود لا محالة إلى فصله عن الأفراد، وبالتالي حرمان هؤلاء الأفراد من عقلم الخاص، يقول المصباحي: "إن إلغاء الأنا الفردي لصالح الأنا الكلي قد يؤسس للموضوعية والكلية، ولكنه يقود في المقابل إلى إثبات ذات بدون عقل، في حين لا يمكن أن يؤدي نبذ الأنا الكلي لصالح الأنا الفردي إلا إلى إثبات أنا مركزي لا يعترف بغيره فيطغى الاختلاف وتستحيل إمكانية التواصل." (1) كما اعتبر المصباحي قول ابن رشد أن الاتصال بالعقل الفعال* غاية للوجود البشري، سيؤدي لا محالة إلى انحاء العقل النظري والعقل العملي وحتى إن وجد عقل نظري فإن ابن رشد لم يمنحه لعامة الناس، بل خصه للخاصة منهم على اعتبار أن جمهور الناس ليس لهم القدرات العقلية تمكنهم من تجاوز مستوى طريقة التمثيل والتشبيه، لهذا وجب عليهم أن ينظروا إلى ظاهر الشرع ولا يتجاوزوه، لأن هناك عقل آخر قادر على فهم باطن الشرع وهم العلماء.

إذن فالنقسيم الذي قام به ابن رشد يوحى - بحسب المصباحي - بإلغاء ما قالت به القراءات السابقة لابن رشد بأنه قال بوحدة العقل، ويستدل المصباحي لتبرير موقفه هذا بقول ابن رشد نفسه: "من جعل الناس شرعا واحدا في التعليم فهو كمن جعلهم شرعا واحدا في عمل من الأعمال، وهذا كله خلاف المحسوس والمعقول." (2)

ولم يكتف المصباحي بدحض هذه الحجج التي اعتمد عليها المفكرون لتبرير عقلانية ابن رشد، بل نجده تطرق لحجج أخرى لا تقل أهمية عن تلك التي ذكرناها، كالقول بأن العلم هو علم بالماهية، والعلم الذي يقصده ابن رشد هنا لا يكون بحسب المصباحي إلا بالعقل

(1) - محمد المصباحي، إشكالية العقل عند ابن رشد، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1988 م، ص 8.

* العقل الفعال: هو العقل الذي تفيض عنه الصور على عالم الكون والفساد، فتكون موجودة فيه من حيث هي فاعلة، أما في عالم الكون والفساد فهي لا توجد إلا من جهة الانفعال، وإذا أصبح العقل الإنساني شديد الاتصال بالعقل الفعال كأنه يعرف كل شيء من نفسه سمي بالعقل القدسي. يُنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، مرجع سابق، ص 86.

(2) - محمد المصباحي، الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، مرجع سابق، ص 32.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

مستندا في ذلك على قول ابن رشد: " وذلك أن بالعقل ندرك ماهية الشيء وصورته، وبالحس ندرك شخص تلك الماهية ".⁽¹⁾

هذا بالنسبة لنقد المصباحي للسابقين، أما البديل الذي يقدمه والوجه الذي يظهر به في قراءته لابن رشد، فيختلف عن ذلك الوجه الذي ظهر به السابقون عليه، حيث ذهب إلى القول أنه لو اكتفينا بالأخذ بعين الاعتبار أطروحات ابن رشد الالينولوجية والأنطولوجية والعقلية والمنطقية والمعرفية السابقة،⁽²⁾ وكذلك مواقف ابن رشد من القدماء كالغزالي وابن سينا، وموقفه من الجمهور وحتى من التاريخ، لن يكون ابن رشد وفكره بهذا المعنى يوافق الأسس التي قامت عليها الحداثة، وذلك أن الحداثة بحسب المصباحي لا تشمل جميع العقلانيات، كالعقلانية اليونانية أو العقلانية الوسطوية، لكن هذا لا يعني أن المصباحي لا يعترف بعقلانية ابن رشد، بل يعتبره عقلاني بامتياز ولكن ما يعيبه - بحسب المصباحي طبعاً - هو مناهضته لكل بوادر التجديد التي من شأنها أن تقف في وجه كل من يريد تحطيم مقولات التقليد.

ومن جهة أخرى يستدل المصباحي على معارضة الفكر الرشدي للحداثة، بقوله أن الفكر الحديث قد تخلى عن القول بوجود عقل واحد لكل البشرية، فبحلول مفاهيم التغيير والتعدد والصيرورة محل الثبات والواحدية والضرورة تعددت معاني العقل بتعدد الأفراد والعلوم ومجالات الثقافة " فعقل البيولوجيا ليس هو عقل الفلك، وعقل الشعر لا يشبه عقل الأخلاقيات ".⁽³⁾ فسمات العقل الحداثي كما سطرها المصباحي هو أن هذا العقل لا يخضع لأي سلطة سواء كانت فكرية أو علمية، كما أن القول بوجود معنى واحد للنص قول منبوذ وهذا النبذ جاء لمعاداة كل ضروب التقليد والتقليد، سواء للنصوص أو الأشخاص بالإضافة إلى ذلك فإن العقل الحداثي يطمح إلى تغيير النظام الداخلي للأشياء متجاوزاً كل محاولات الكشف عن الحقيقة الكامنة في جوهرها. ونود هنا أن نستحضر بقلم المصباحي نفسه نظريته للعقلانية المسيطرة على الساحة العربية يقول: " لم تعد العقلانية الصارمة المبنية على

(1) - ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق، أعبري، القاهرة، 1994 م، ص126.

(2) - محمد المصباحي، الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، مرجع سابق، ص35.

(3) - محمد المصباحي، مع ابن رشد، دار توقيال للنشر، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2007 م، ص16.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

البرهان أسلوباً للتفكير وعلى الحتمية الصارمة نظاماً للطبيعة، وعلى الذاتية والضرورة المطلقة مبدءاً للوجود، وعلى أفق الاتصال سبيلاً لسعادة ميتافيزيقية تمنها إذابة الذات في ذات العقل الفعال، تتاسب الحساسية الفلسفية والعلمية اليوم، لقد أضحت عقلانية اليوم مرنة للغاية، ولم يعد للبرهان والعلية والضرورة والذاتية والعقل الواحد تلك القيمة التي كانت لها من قبل، فعصرنا الحالي هو أقرب ما يكون إلى الغزالي وابن سينا أو ابن عربي منه إلى ابن رشد.⁽¹⁾

لكن إقحام المصباحي لابن رشد في الحياة العربية المعاصرة لم يكن نفس ذلك الإقحام الذي قام به السابقون، بل إن المصباحي يستحضر ابن رشد من باب آخر وهو قدرة ابن رشد على إرساء العقل النظري* في قلب الشريعة، والمزج بين أفق كتاب "ما بعد الطبيعة" لأرسطو مع الأفق الميتافيزيقي الإسلامي، وهنا تظهر محاولة المصباحي لإيجاد فضاء تتواصل فيه نصوص ابن رشد (ذات الطابع الإسلامي وذات الطابع اليوناني)، لكن لا يمكن اعتبار ذلك الفضاء عند المصباحي هو فضاء توفيق بين علوم الحكمة وعلوم الشريعة، لأن ابن رشد قد سلك مسلك الترادف والتلازم وهذا لن يؤدي إلى التوفيق بقدر ما يؤدي إلى التقابل والتضاد.

وهنا يستلهم المصباحي مبدءاً وحدة الموضوع، ومبدءاً التلازم المنعكس بين الموجود والواحد لتبرير مشروعية الحداثة النظرية بعلومها وتقنياتها وفلسفاتها، لأن ابن رشد قد طبق على الحكمة والشريعة العلاقة نفسها التي نظر من خلالها إلى الواحد والموجود، وبما أن الشرع حث على النظر في الوجود، فبالضرورة ستكون الحداثة هي المقصودة في زمننا المعاصر بوصفها إبداعاً بشرياً ورمزاً للنظر، وبغض النظر عن الكيفية التي قصد بها الشرع الحداثة التي عادة ما تكون ضمنية أو لزومية، فإن الحداثة تمثل حكمة المحدثين حيث تنظر في الموضوع ذاته الذي ينظر فيه الإسلام وهو الوجود.

(1) - محمد المصباحي، الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، مرجع سابق، ص 35.

* العقل النظري: بالمعنى الكانطي إذا نظرت إلى العقل من جهة اشتماله على المبادئ القبلية للمدركات العلمية كان عقلاً نظرياً أو تأملياً. يُنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، مرجع سابق، ص 89.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

يتضح من هذا أن المصباحي يحاول أن يغير طرفا الإشكالية التي طالما سادت وسيطرت على الحياة الإسلامية منذ احتكاكها بحضارة اليونان خاصة، وهي علاقة الحكمة بالشريعة، ليحولها إلى منحنى آخر بعد قيامه بعملية إسقاط لينتهي إلى القول بأن الحكمة ستقابلها الحداثة أما الشريعة فلا يمكن أن تمثل سوى الإسلام، وبهذا يكون المصباحي قد نقل الإشكالية من العلاقة بين الحكمة والشريعة إلى العلاقة بين الحداثة والإسلام من خلال مبدأ الوحدة الذي يقتضي بأن الحداثة والإسلام مشتركان في الموضوع ذاته وهو الوجود، كما أن مبدأ التلازم سيوفر لنا اكتشاف الأمور المشتركة بين الإسلام والحداثة.

فإذا كان الإسلام هو دين الله، فهو للبشرية جمعاء تتصهر فيه جميع الأعراق والقوميات والأجناس، فإن الحداثة هي كذلك مع المصباحي، فعند استثمارنا لمفهوم العقل الهيلولاني* لنقدم مفهوم آخر لها سيمنحنا القدرة على إنشاء مجال ومكان عام مشترك بين كل العقول وكل الحضارات دون استثناء أي عرق أو جنس لحساب الآخر، مكان تتساكن وتتجاوز فيه تجارب الإنسانية من كل مكان وزمان، وهذا هو المكان الذي يحتاجه العالم الإسلامي اليوم - بحسب المصباحي - فهو أرض لا مكان فيها لحدود الأعراق والأيديولوجيات والثقافات والأديان، كما أن الفلسفة لا يمكن أن تمارس بعيدا عن فضاء مماثل لأنها خطاب موجه إلى متلق عام، بغض النظر عن ملة المتلقي أو دينه أو عرقه هذا ما جعل محمد المصباحي يصف خطاب ابن رشد بالعالمي، نظرا للحيادية التي تميز بها ابن رشد في خطابه، فلم ينحاز لمذهب معين واتبع طريق الحق حتى عندما ناقش المسائل الفقهية التي اختلف حولها أصحاب المذاهب الأربعة، فلم يرجح مذهب على آخر إلا إذا كان ذلك المذهب أقرب من تلك المذاهب إلى الشريعة والعقل، ولذلك استحق تراثه أن يكون تراثا عالميا. (1)

يؤكد المصباحي على عالمية التراث الرشدي عندما تكلم ابن رشد عن الشريعة لم يقصد شريعة الإسلام فقط، بل كان مراده إثبات الشرائع السماوية الثلاث، ومن جهة أخرى

* العقل الهيلولاني: وهو الاستعداد المحض لادراك المعقولات، " وإنما نسب إلى الهيلولي لأن النفس في هذه المرتبة تشبه الهيلولي الأولى الخالية في حد ذاتها من الصور كلها". يُنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، مرجع سابق، ص 85. (1) - محمد المصباحي، الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، مرجع سابق، ص36.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

حتى دعوته لدراسة الفلسفة اليونانية لم تمنعه من ممارسة النقد على الأمور التي لا تتوفر فيها على شروط الحق وموافقتها للبرهان.

كما سلب المصباحي الضوء على جوانب مظلمة من الفكر الرشدي لم يتطرق لها السابقون، وتتعلق بالجانب المنهجي والدلالي الإشكالي لابن رشد لا إلى منهجه البرهاني لأن هذا الجانب بحسب المصباحي يسمح لنا بالانتقال بين الجدل والبرهان منهجيا، بالإضافة إلى أنه يتيح تجاوز الالتباس الدلالي في القول، مما يجعل الانفتاح على الآخر أمرا ممكنا.

ومن جهة أخرى يحاول المصباحي استحضار ابن رشد والاستعانة به لإعادة النظر في الطبيعة، التي أصبحت الحداثة تحاول التواصل معها عبر العديد من القنوات كاللوجوس الهيراقليطي كما فهمه هيدغر * Martin Heidegger (1889م - 1976م)، فنظرة ابن رشد للطبيعة من الزاوية الأنطولوجية حتم عليه ربطها بالإنسان، لأن الموجودات معقولات بالقوة، وهذا سيقودنا بالضرورة إلى أن الإنسان يمكنه التواصل مع الطبيعة بعقله، وهو الغرض الذي دفع المصباحي إلى توظيف ابن رشد وذلك يكون بإسقاط إرادة السيطرة على الطبيعة واستبدالها بالعقل التواصلي الذي سيخفف من آفات عقل السيطرة وسيمنحنا النظرة الحقيقية لانتمائنا للوجود.⁽¹⁾

كما استطاع المصباحي أن يستخلص من العقلانية الرشدية ما يمكن أن ينسجم مع العقل المعاصر، على عكس زكي نجيب، فاعتبر العقل فعل وهو ذاته فعل التعقل، " وأن إدراكه لذاته ليس شيئا آخر غير إدراكه للموجودات الخارجة عن ذاته"⁽²⁾، وبالتالي يذهب المصباحي إلى أن علاقة العقل بالمعقولات ستتيح لنا أن نمارس نقدا ابستمولوجيا يواكب العصر من جهة ويبعدنا عن الممارسة العقلانية التقليدية من جهة أخرى.

* مارتن هيدغر: فيلسوف ألماني تحصل على الدكتوراه من جامعة فرايبورغ، وبعد ذلك عمل تحت إشراف هوسرل للتحضير لنيل إجازة الفلسفة، ثم تم تعيينه أستاذا بجامعة ماربورغ، حيث أصدر مؤلفه الرئيسي " الوجود والزمان"، يعد نو فلسفة بالغة الأصالة وهو وإن تلقى تأثيرات شتى من عدد من المفكرين والفلاسفة، إلا أنه ظل مفكرا خلاقا، فهو قد تبنى منهج هوسرل الفينومينولوجي وتأثر بدلتني في أكثر من ناحية، وقد كان على إمام واسع بفلسفات الأقدمين ومنهم أرسطو.

(1) - المرجع نفسه، ص 38.

(2) - المرجع نفسه، ص 38.

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

هذا وبالإضافة إلى ذلك يصر المصباحي على إحياء الفلسفة الرشدية من خلال إعادة بعث الممارسة التفسيرية المتعلقة بالنص، لكن يجب أن ننظر إلى الفلسفة من منظور ثقافي و إيديولوجي وهذا لا يتأتى في نظره إلا إذا تعاملنا مع النصوص بعد الإعلان عن موت كاتبها، وهذا يجعلنا نتحرر من سلطة الكاتب ويفتح لنا الأبواب للنظر والتأويل من مختلف الزوايا.

إذن فإن خصائص العقل الرشدي كما استجمعها المصباحي، من عرضية وعدمية وطابع فعلي تكسبه صفة الحركة وتتزع عنه طابع الصرامة لتمنحه في الأخير نوعا من الليونة، الأمر الذي يجعل من ابن رشد وسيلة للانفتاح على الآخر، هذا ما يؤدي بنا إلى القول أن تفكير المصباحي مع ابن رشد وفي الوقت نفسه ضده، قد ساهم في الكشف عن نوع من العقلانية المضادة للعقلانية البرهانية، هذا الأمر وغيره يدفعنا إلى تغيير النظر في الأسباب التي غيبت ابن رشد طوال هذه القرون عن الفكر العربي، ليظهر في زماننا الذي نحن فيه أحوج إلى ابن رشد من أي وقت مضى، كما يقول المصباحي " الزمن الحالي هو رشدي في جوهره"⁽¹⁾، وهو الطرح نفسه الذي تبناه مواطنه ومحور دراستنا محمد عابد الجابري.

(1) - محمد المصباحي، مع ابن رشد، مرجع سابق، ص 19.

خلاصة الفصل:

ما يمكن أن نستخلصه في هذا الفصل هو أن المرجعيتين الفكريتين الدينية (الإسلامية) واليونانية (الأرسطية) لابن رشد، قد كان لهما الفضل في توليد فكر منقطع النظير ونموذج متميز للمزج بين السماء والأرض، فالخلفية الإسلامية التي أرجعنا أصولها إلى محيط ابن رشد الأسري والاجتماعي الزاخر بالعلوم الشرعية، هذا ما مكن فيلسوفنا من النبوغ في الفقه والتأليف فيه خاصة كتاب "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" الذي توقعنا عنده لما له من أهمية في إبراز موسوعية ابن رشد في العلوم الفقهية، أما المرجعية اليونانية (الأرسطية) فترجع بالدرجة الأولى إلى شروح ابن رشد لكتب أرسطو، وهذا العمل كان تتويج للقاء ابن رشد بالأمير الموحد المحب للعلم والعلماء، ف جاء حديثنا عن هذا اللقاء بعد عرض مطول نوعا ما لأمرأة الدولة الموحدية الذين كان لهم الفضل في توفير بيئة علمية خصبة سمحت لابن رشد بالبروز، ومن جهة أخرى فإن هاتين المرجعيتين قد جعلتا ابن رشد يقدم لنا علاقة طيبة بين الفلسفة والشريعة، وعلى الرغم من تضارب الآراء نتيجة لسوء فهم مقصد ابن رشد من ذلك، فإننا ركزنا على الاتجاه التوفيقى الذي رسمه ابن رشد بين الفلسفة والشريعة، و قد كان تركيزنا على قضية العلاقة بين الحكمة والدين لما كان لها اهتمام كبير لدى مفكري وفلاسفة العصور الوسطى الأوروبية حين أرادوا التوفيق بين الفكر الأرسطي وبين الدين المسيحي فلجؤوا إلى موقف ابن رشد في هذه القضية وقضايا أخرى تبتعد وتقترب منها، ولم يستقروا على موقف واحد اتجاه ابن رشد بل ظهر مؤيدون ومعارضون للرشدية خاصة في جامعة باريس بين ألبرت الكبير وتلميذه توماس الاكوينى وبين سيجر دي برابانت، وبالعكس من هذا حدث في جامعة بادوفا التي كان الصراع فيها حول ابن رشد شبه منعدم، و أرجعنا سبب ذلك إلى تشجيع مجلس الشيوخ لتدريس الفلسفة وعلوم الحكمة. هذا بالإضافة إلى أن الرشدية لم تتوقف عند جامعة بادوفا في القرن الخامس عشر - ولو أنها خفت نوعا ما في أوروبا - بل نجد أن القرن التاسع عشر قد سجل عودة جديدة لابن رشد في أوروبا وذلك من خلال

الفصل الأول: حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

الدراسات الاستشراقية ولعل أهمها كما ذكرنا دراسة رينان الشهيرة في كتابه "ابن رشد والرشدية" الذي كان له صدى كبير خاصة في أوساط الساحة العربية الحديثة، مما فتح المجال للكتاب والمفكرين العرب للعودة إلى تراث ابن رشد، وقد قدمنا بعض النماذج كدراسة فرح أنطوان باعتباره المتأثر الأول بفكر رينان، الذي كانت قراءته لابن رشد قراءة مادية بامتياز، مما أدى بالأستاذ محمد عبده إلى الرد عليه فجعل من ابن رشد نموذج لنهضة إصلاحية إسلامية، و هكذا كان هناك تضارب في فهم ابن رشد حتى في الساحة الثقافية العربية الحديثة، والأمر نفسه في الفكر العربي المعاصر فلم يكن ابن رشد إيجابيا في نظر الجميع، و دليل ذلك تلك الصفحات التي قدمناها عن قراءة زكي نجيب محمود الذي لا نكاد أن نجد أي نظرة إيجابية عن فيلسوف قرطبة، على عكس المفكر المغربي محمد المصباحي الذي انتقد جميع الدراسات السابقة عن ابن رشد، وقدم لنا وجه آخر لعقلانيته، و من جهة أخرى فقد كان هدفنا من التطرق لهذه النماذج العربية في قراءة ابن رشد، هو لتوضيح الفرق بينها وبين فحوى دراستنا "حضور ابن رشد في فكر المفكر المغربي محمد عابد الجابري" الذي سنتعرض له في الصفحات القادمة، هذا طبعا بعد أن نعرف بالجابري ونوضح مرجعياته الفكرية وطريقة قراءته للتراث.

الفصل الثاني

الفصل الثاني : محمد عابد الجابري وقراءته للتراث والفلسفة الإسلامية المشرقية

تمهيد:

المبحث الأول: سيرة محمد عابد الجابري

المبحث الثاني: نقد الجابري للقراءات السابقة للتراث العربي الإسلامي.

المطلب الأول: نقد القراءة السلفية

المطلب الثاني: نقد القراءات الإستشراقية

المطلب الثالث: نقد الجابري للقراءات العربية الليبرالية

المبحث الثالث: المرجعيات الفكرية للجابري في تعامله مع التراث

المطلب الأول: المنهج البنيوي

المطلب الثاني: الاستقلال التاريخي

المطلب الثالث: القطيعة الابستمولوجية

المبحث الرابع: قراءة الجابري للتراث العربي الإسلامي

المطلب الأول: مفهوم التراث عند الجابري

المطلب الثاني: قراءة الجابري للتراث

المبحث الخامس: قراءة الجابري للفلسفة الإسلامية المشرقية

المطلب الأول: الحقل المعرفي والمضمون الأيديولوجي للفلسفة الإسلامية عند الجابري

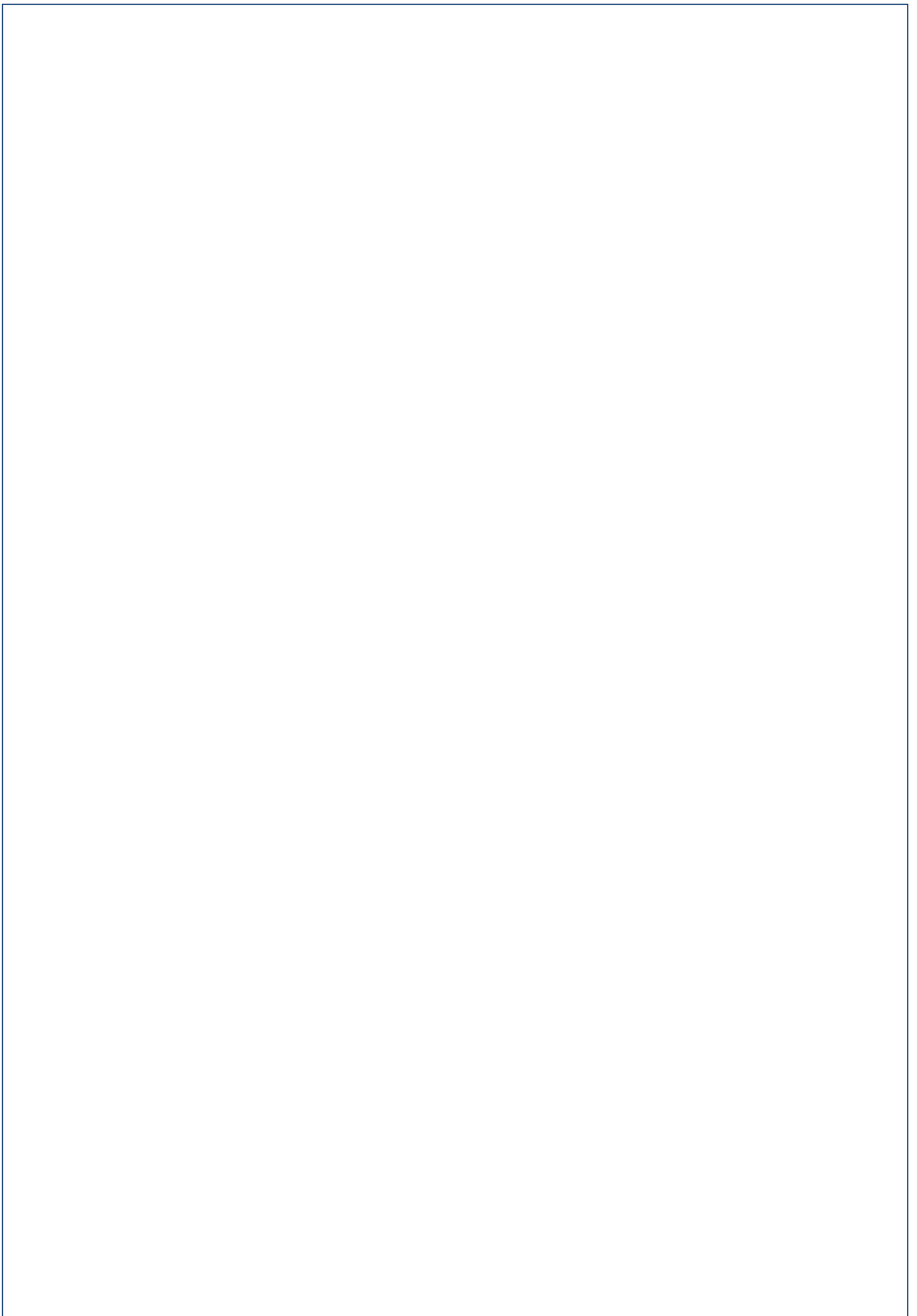
المطلب الثاني: نشأة الفلسفة الإسلامية في المشرق من عيون الجابري

المطلب الثالث: قراءة الجابري للفرابي

المطلب الرابع: قراءة الجابري لابن سينا

المطلب الخامس: قراءة الجابري للغزالي

خلاصة الفصل



تمهيد:

يعد التراث من أبرز المفاهيم والقضايا التي انشغل بها الفكر العربي الحديث والمعاصر منذ أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، وما يزال النقاش حول التراث مستمرا إلى يومنا هذا، من خلال طرح مفاهيمه ومصطلحاته الإجرائية، ورصد قضاياها الفكرية والمنهجية، وإبراز إشكالياته رؤية وموضوعا ومنهجيا، وهو ما يظهر واضحا في مختلف حقول المعرفة الأدبية والفنية والفكرية، نظرا لأهمية التراث العربي الإسلامي في بناء الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة من جوانب عديدة معرفية وفكرية وتصورية، والدور الكبير الذي يلعبه في الحفاظ على الهوية والذات والكيونة الوجودية، بالإضافة إلى البعد الاستراتيجي الذي يتميز به في تحديد الانطلاقة الصحيحة من أجل تحقيق المشروع المستقبلي من خلال تشييد حداثة عقلانية متتورة عبر ترسيخ ثقافة عربية أصيلة ومعاصرة، ولن يتحقق ذلك إلا بالعودة إلى التراث العربي الإسلامي لغربلته من جديد، من أجل استكشاف المواقف الأيديولوجية الايجابية لمواجهة الاستعمار من جهة، ومحاربة التخلف من جهة ثانية وتقويض النزعة المركزية الأوروبية من جهة ثالثة، لكن التراث لم يتناول باعتباره قضية وإشكالا إلا لدى القلة القليلة من الدارسين والباحثين وهم يمثلون استثناءات بالنظر إلى الكم الهائل من الدراسات والأطروحات حول الموضوع، ومن بين هؤلاء محمد عابد الجابري الذي قدم قراءة فريدة للتراث العربي الإسلامي عامة والفلسفة الإسلامية المشرقية خاصة، فمن هو محمد عابد الجابري؟ وما هي طبيعة قراءته للتراث والفلسفة العربية الإسلامية المشرقية؟ وما هي مميزات هذه القراءة؟.

المبحث الأول : سيرة محمد عابد الجابري

إن تتبع سيرة محمد عابد الجابري في هذا البحث قد يعتبره البعض عمل أكل عليه الدهر وشرب، إلا أننا نعدّه عمل بالغ الأهمية لارتباطه الوثيق بإنجازاته الفكرية خاصة تلك التي نحن بصدد التطرق إليها، فتخصيص بضع صفحات لعرض أهم المحطات العلمية في حياة مفكرنا من شأنه أن يزيل الغموض ويرسم لنا المسار الصحيح لتوجهاته وآرائه الفكرية.

يعتبر محمد عابد الجابري من القلة من المفكرين الذين تركوا لنا سيرتهم الذاتية والتي وفرت الجهد للباحثين في البحث عن سيرة هذا المفكر، ونعني بذلك كتابه المعنون بـ"حفريات في الذاكرة من بعيد" الذي خصه لعرض وتحليل وقراءة مرحلة من مراحل حياته الشخصية، تلك التي تمتد من الطفولة الأولى إلى الانخراط في سلك الرجال، وإذا عدنا إلى الدافع الذي صرح به الجابري لتأليف هذا الكتاب، فيعود إلى دافع عائلي من الدرجة الأولى وليس له علاقة لا بالسياسة ولا بالثقافة كما يعتقد البعض⁽¹⁾.

وبما أن الجابري قد تطرق في هذا الكتاب إلى تفاصيل دقيقة جدا من حياته والتي تدل على قوة ذاكرة هذا الرجل، كنتذكره مثلا لرضاعته وهو في عمر العامين ونصف وتذكره أيضا ليوم ختانه بكل تفاصيله، وسرده ليوميات سكان قريته كتعاملهم مع الجن وطريقة ترتيب الأدوار للسقي بين الفلاحين، كل ذلك وأكثر يتناوله الجابري بطريقة حفرية أركيولوجية لكننا سنحاول هنا تسليط الضوء على الحياة الفكرية والثقافية للجابري منذ التحاقه بالمسيد "الكتاب" حتى بزوغ نجمه في التأليف والتدريس لينجز لنا مشروع أسأل الكثير من الحبر قبل وفاته وبعدها.

(1) - محمد عابد الجابري، حفريات في الذاكرة من بعيد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1997 م، ص221.

ولد المفكر المغربي محمد عابد الجابري في صباح يوم عيد الفطر في 27 ديسمبر 1935 م وقد سجله والده فيما بعد بدفتر الحالة المدنية ضمن مواليد 1936 م،⁽¹⁾ وذلك بمدينة فجيغ الواقعة في الجنوب الشرقي من المغرب، على خط الحدود الذي أقامه الفرنسيون بين المغرب والجزائر في أوائل هذا القرن، وكانت هذه المدينة ولا زالت تتألف من سبعة قصور منها قصر زناكة الذي ولد فيه صاحبنا ونشأ نشأته الأولى.

ونظرا لانفصال والديه فإنه ترعرع في بيت جده من أمه، ويذكر لنا الجابري أن الذي يستحق فعلا أن يسمى بمربيه هو جده من أمه الحاج محمد أولحاج، فقد كان هذا الجد منشغلا بحفيده يعمل على إرضائه يتابع تحركاته وسكناته منذ أن ولد إلى أن صار تلميذا في قسم الشهادة الابتدائية،⁽²⁾ لكن هذا لا يعني أنه قد كان مهملًا من طرف أبيه وأعمامه بل كان يتلقى الرعاية الكافية كلما زارهم .

أما السنة التي دخل فيها الجابري إلى المسجد فهو لا يتذكرها، ولكنه يتذكر أنه انتقل من مسجد المسجد المجاور لمنزل أخواله إلى مسجد آخر يقع في الجانب الآخر من قصر زناكة، فقد كان يدير هذا المسجد شيخ مسن يساعده ابنه، هذا الأخير تزوج الوازنة أم صاحبنا، وبما أن عائلة أمه قد عاهدوا على أن لا تتزوج ابنتهم إلا بعد أن يبلغ ابنها سبع سنوات، فإن هذا يدل على أن الجابري قد كان عمره سبع سنوات أو أكثر لما التحق بالمسجد.

لكن بعد زواج أم الجابري بهذا الفقيه والمعاملات القاسية التي كان يتلقاها من والدته ترك الجابري بيت جده من أمه وذهب للعيش عند أعمامه، ولم يلبث حتى أدخله عمه الأكبر إلى مدرسة فرنسية، لكنه لا يتذكر في هذه المدرسة سوى المعاملات الصارمة والعقاب القاسي على الرغم من أنه لم يتعرض للعقاب أبدا على حد قوله، وما يذكره لنا أنه كان من نجباء الفصل بحيث أنه كان يجيد القراءة في كتاب التلاوة الفرنسية.

(1) - المصدر نفسه، ص 38.

(2) - المصدر نفسه، ص 33.

كما ويظهر لنا مدى تأثر الجابري بالحاج محمد فرج الذي وبحسب صاحبنا يرجع إليه الفضل في غرس شجرة العلم، بحيث وصفه الجابري بأنه كان بمثابة القطيعة بين الماضي والمستقبل بين المسيد والمدرسة العربية، فقد تمكن من إتاحة بيئة ثقافية تسمح بالولوج والانخراط في سلك المتقنين على جميع المستويات، ولا يتوقف الجابري عن مدح هذا الرجل فقد شبه الحديث عنه " كلقطات من فيلم طويل يحكي قصة كفاح "(1)، فقد كان محمد فرج من رجالات السلفية النهضة بالمغرب الذين مارسوا الوطنية والتحديث باسم الدين، فجمعوا بين الإصلاح الديني والكفاح الوطني والتحديث الاجتماعي والثقافي في عملية واحدة، تمكن محمد فرج بعد عناء طويل من فتح مدرسة وطنية حرة لا تخضع للسلطات الفرنسية ولا تطبق برامجها عرفت باسم مدرسة النهضة المحمدية، وأكد الجابري أن فتح هذه المدرسة هو بمثابة فتح جديد في حياة البلد المغربي،" فقد ترك المدرسة الفرنسية والتحق بها بمجرد الانتهاء من بنائها وتحصل على الشهادة الابتدائية ضمن أول فوج وذلك كان سنة 1949م"(2).

وما يمكن تسجيله هنا أن الجابري استطاع حفظ ما يقرب ثلثي القرآن في المسيد وهو في التاسعة من عمره، كما أنه تعلم مبادئ القراءة والكتابة والمحادثة بالفرنسية ما بين الثامنة والعاشر في المدرسة الفرنسية، وتعامل مع اللغة العربية الفصحى طوال المرحلة الابتدائية وما بعدها، أما الأمازيغية فقد كانت لغة الأم عنده.(3)

وبما أن فجيح لم تكن تتوفر على مدرسة إعدادية، انتقل الجابري مع والده الذي كان يعمل تاجرا إلى وجدة فالتحق هناك بقسم الإعدادي الذي فتحت له إحدى المدارس الحرة العربية الوطنية، أما المدة التي قضاها في هذه المدرسة فهي سنة واحدة 1950 م - 1951 م، وإذا كان الجابري قد اكتسب في السنة التكميلية - أي السنة التي قضاها في مدرسة النهضة بعد

(1) - محمد عابد الجابري، حفريات في الذاكرة من بعيد، مصدر سابق، ص 72.

(2) - صدوق نور الدين، سير المفكرين الذاتية، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2000 م، ص 130.

(3) - محمد عابد الجابري، حفريات في الذاكرة من بعيد، مصدر سابق، ص 120.

أن تحصل على الشهادة الابتدائية - القدرة على التعامل مع النصوص التراثية من جهة وتعود على العمل العصامي من جهة أخرى، فإنه يتذكر أن أهم ما اكتسبه من إعدادية وجدة و أساتذتها المرموقين هو الانفتاح على الدرس المنظم على المعارف العصرية والمنهجية الحديثة.

انتقل الجابري مرة أخرى إلى الدار البيضاء لمواصلة دراسته الإعدادية وهناك التقى بالطلبة الفجيجيين، وبعدها أنهى هؤلاء تعليمهم الإعدادي انتقل بعضهم إلى المشرق لمواصلة التعليم الثانوي وبقي البعض الآخر في المغرب فالتحقوا بالثانويات المفتوحة فيه، لكن الجابري لم يلتحق بالثانوية نظرا للحالة المادية التي كان يعيشها وعدم قدرة عائلته على سد نفقات دراسته سواء خارج المغرب أو داخله، وهذا ما جعله يعاني من قلق نفسي وفكري بحكم أنه كان يريد مواصلة دراسته، وبعد حوار طويل مع نفسه توصل إلى ضرورة الالتحاق بالثانوية ومواصلة الدراسة،⁽¹⁾ وبعد أن تم رفضه سنة 1953 م عندما أراد الالتحاق بالثانوية الإسلامية التابعة للتعليم الفرنسي، قرر البحث عن عمل يمكنه من إعالة نفسه من جهة ويتيح له متابعة دراسته من جهة أخرى، على أن يتقدم للامتحانات كمرشح حر، هذا ما جعل الجابري يختار الذهاب إلى مدرسة المحمدية ليطلب العمل فيها كأستاذ مساعد في الابتدائي وتم قبول طلبه، ففضى سنتين (1953 م . 1954 م) يعلم في هذه المدرسة قسم التحضيري، وفي عام 1955 م اجتاز وفي آن واحد وبنجاح امتحان الشهادة الثانوية وامتحان الدبلوم الأول في الترجمة وهذا ما ساعد في ترقيته في هذه المدرسة، وفي عام 1957م اجتاز امتحان شهادة البكالوريا كمرشح حر وحقق النجاح، وقد كانت تلك هي المرة الأولى التي تعقد فيها دورة للبكالوريا المغربية باللغة العربية بصورة رسمية، وفي السنة نفسها التحق بجريدة العلم (لسان حزب الاستقلال) بطلب من الشهيد المهدي الذي كان من كبار رجال الدولة آنذاك، وبعد حصول الجابري على منحة للدراسة في سوريا حصل أيضا على

(1) - المرجع نفسه، ص 135.

ورقة مراسل لجريدة العلم، لكنه مكث عاما واحدا في دمشق حصل فيها على شهادة الثقافة العامة.

كان الجابري ينوي دراسة الرياضيات والعلوم في سوريا، لكنه انصدم عندما وجد اختلافا كبيرا بين ما يقرره البرنامج السوري وبين ما ألفه في كتب الرياضيات والعلوم التي درس فيها كالأرقام الهندية والحروف العربية التي تطبع كتب الرياضيات والفيزياء في حين أنه تعود على الدراسة بالأرقام العربية والحروف اللاتينية.⁽¹⁾ وهذا ما جعل الجابري لا يتعرف على معلوماته ولا على موهبته في العلوم والرياضيات، فقرر تغيير التخصص والتوجه إلى الحقوق لكنه وجد أيضا صعوبة في هذا التخصص كونه يعتمد على الحفظ، لأنه كان يميل أكثر إلى الفهم ما دفعه إلى التوجه إلى كلية الآداب بالرباط واختيار تخصص الفلسفة وكان ذلك عام 1958 م.

وفي عام 1961 م حصل الجابري على الإجازة من هذه الجامعة، وعمل مراقبا وموجها تربويا لأساتذة الفلسفة بالتعليم الثانوي (1965 م - 1967 م)، أما عام 1970 م فقد كان الفيصل في حياته حيث تحصل فيه على أول دكتوراه في الفلسفة في المغرب، وقد كان موضوعها عن ابن خلدون، وكانت لجنة المناقشة مكونة من باحثين ومستشرقين فرنسيين وباحثين عرب.⁽²⁾

ولعلنا مجبرون هنا على التطرق لمؤلفات الجابري كونها تمثل جزءا هاما من مساره الفكري، هذه المؤلفات التي حركت أقلام معاصريه وأثرت المكتبة العربية خاصة تلك المؤلفات التي تمثل مشروعه الضخم "نقد العقل العربي"، وسنعتد هنا على عرض مؤلفاته حسب تاريخ صدورها لأن ذلك سيساعد على كشف تطوره الفكري.

(1) - المرجع نفسه، ص164 .

(2) - محمد الشيخ، محمد عابد الجابري مسارات مفكر عربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2011 م، ص8.

- 1 - 1971م. صدور أول كتاب للجابري وكان عبارة عن أطروحته لنيل دكتوراه الدولة بعنوان العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي.
- 2 - 1976 م إصدار كتاب "أضواء على مشكل التعليم بالمغرب".
- 3 - 1976 م إصدار كتاب مدخل إلى فلسفة العلوم في جزأين، ويعتبر هذا الكتاب من الكتب التي ساهمت في نهضة الدراسات الإبتيمولوجية في المغرب.
- 4 - 1977 م إصدار كتاب من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية، الذي خرج من مقدمته مشروع الجابري لقراءة جديدة للتراث .
- 5 - 1980 م كتاب نحن والتراث الذي يعتبر البداية الحقيقية لمشروع قراءة التراث عند الجابري.
- 6 - 1982 م. كتاب الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية.
- 7 - 1984 م تكوين العقل العربي. الكتاب الذي يعتبر الجزء الأول من مشروعه نقد العقل العربي.
- 8 - 1986 م بنية العقل العربي، وهو الجزء الثاني من مشروعه لنقد العقل العربي.
- 9 - 1987 م السياسات التعليمية في المغرب.
- 10 - 1988 م إشكاليات الفكر العربي المعاصر.
- 11 - 1988 م المغرب المعاصر الخصوصية والهوية. الحداثة والتنمية.
- 12 - 1990 م العقل السياسي العربي الذي يعد الجزء الثالث من مشروعه لنقد العقل العربي.
- 13 - 1990 م حوار المغرب والمشرق. حوار مع الدكتور حسن حنفي.

14 - 1991 م التراث والحداثة دراسات ومناقشات.

15 - صدور توليفة لمشروعه باللسان الفرنسي تحت عنوان : مدخل إلى نقد العقل

العربي.

16 - 1994 م صدور كتاب المسألة الثقافية.

17 - 1995 م صدور كتابي المتقفون في الحضارة العربية الإسلامية محنة ابن

حنبل ونكبة ابن رشد، وكتاب مسألة الهوية العروبة والإسلام...والغرب.

18 - 1996 م كتاب الدين والدولة وتطبيق الشريعة، كتاب في السنة نفسها المشروع

النهضوي العربي.

19 - 1997 م تعتبر هذه السنة من أخصب سنوات الجابري عطاء ،حيث أصدر

هذا العام كتاب الديمقراطية وحقوق الإنسان، كتاب قضايا في الفكر العربي المعاصر،

التممية البشرية والخصوصية السوسيوثقافية، كتاب وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر

العربي المعاصر، جزء من سيرته الذاتية :حفريات في الذاكرة من بعيد .

20 - 1997 م -1998 م الإشراف على نشر جديد لأعمال ابن رشد الأصيلة -

بحسب تعبير الجابري- (فصل المقال، الكشف عن مناهج الأدلة، تهافت التهافت

(¹)،فضلا عن إصدار كتاب ابن رشد سيرة وفكر الذي سيكون- بالإضافة إلى تلك

التحقيقات - من أبرز الكتب التي سنعتمد عليها في هذه الدراسة.

21 - 2001 م كتاب العقل الأخلاقي العربي، وهو الجزء الرابع من مشروع نقد العقل

العربي.

(1) - أنطوان سيف و آخرون، العقلانية والنهضة في مشروع محمد عابد الجابري، بحوث ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2012 م، ص245.

22 - 2005 م كتاب في نقد الحاجة إلى الإصلاح.

23 - 2006 م كتاب مدخل إلى القرآن الكريم.

24 - 2008 م كتاب فهم القرآن الحكيم.

بعد هذا المشوار الحافل والغزير بالتأليف والكتابة توفي محمد عابد الجابري يوم الاثنين 3 ماي 2010 م بالدار البيضاء، وذلك عن سن يناهز 75 سنة.

هذه اللحظة السريعة لسيرة الجابري الفكرية التي تزينها عناوين كتبه، خاصة تلك التي تعالج مواضيع التراث وهي كثيرة، والتي سنعتمد عليها في إبراز النقد الذي مارسه على القراءات السابقة عليه للتراث العربي الإسلامي.

المبحث الثاني : نقد الجابري للقراءات السابقة للتراث العربي الإسلامي

نحاول تحت هذا العنوان أن نتطرق لمختلف الانتقادات التي وجهها الجابري للقراءات السابقة عليه في قراءة التراث العربي الإسلامي، حيث اتهمها بأنها أفقدت التراث الإسلامي أصالته، وفككت وحدته، والسبب في ذلك هو تأرجحها بين مناهج وطرق في البحث تفقد التراث أصالته، ولكن يؤكد الجابري أن اهتمامه بهذا النقد ليس الغرض منه الكشف عن الأطروحات التي تقررها أو تتبناها هذه القراءة أو تلك، بل إن ما يهمه هو تلك الطرق التي تفكر من خلالها ويقصد هنا ذلك الفعل العقلي اللاشعوري، الذي يؤسسها لأن - بحسب الجابري - نقد طريقة الإنتاج النظري (الفعل العقلي) لتلك القراءات هو السبيل الوحيد لتمهيد الطريق لتقديم قراءة علمية واعية، أما القراءات التي كان لها الحظ الوافر من النقد، فحددها الجابري في ثلاثة: القراءة السلفية، القراءة الإستشراقية، القراءة الليبرالية الماركسية.

المطلب الأول: نقد القراءة السلفية:

يرى الجابري أن الممثلين الأساسيين لهذه القراءة هم أولئك المتخرجين من الجامعات والمعاهد الأصلية كالأزهر بمصر والقرويين بالمغرب والزيتونة بتونس، بحيث أن الصورة العامة التي رسموها عن المعرفة بالتراث على اختلاف فروعها الدينية واللغوية والأدبية تقوم على منهج يعتمد على الفهم التراثي للتراث، هذا المصطلح الذي اخترعه الجابري للدلالة على أولئك الذين يأخذون آراء و أقوال الأقدمين كما هي، سواء تعلق الأمر بآرائهم الخاصة عن تلك الآراء والأقوال أو تلك الروايات التي نسجوها عن أقوال من سبقوهم، فينطلق رواد الاتجاه السلفي من منطلق ديني بشكل خاص، مما يجعله يلغي كل العوامل الأخرى المحيطة التي تنشدها الأمة الإسلامية، وليس هذا فحسب، بل يرجعون إلى الماضي ليرتكزوا عليه ويخوضوا في قضاياها ويستغرقوا في مشكلاته وصراعاته، إن ما يميز المنهج السلفي هو الاستنساخ والانخراط في إشكاليات المقروء والاستسلام لها، مما يساهم في تغييب الروح النقدية وفقدان النظرة التاريخية، فيكون التراث عند هؤلاء مجرد عملية تكرارية.

إن التيار السلفي ينشغل أكثر من غيره بالتراث وإحيائه والعمل على استثماره في إطار قراءة أيديولوجية سافرة، هذه القراءة يحاول من خلالها القيام بعملية إسقاط المستقبل على الماضي، بحيث يكون هذا الإسقاط بمثابة انطلاقة يبرهن من خلالها السلفي على أن ما تم في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل.

يقرر السلفي أن العرب والمسلمين عامة لم ينهضوا إلا بمثل ما نهضوا به بالأمس محاولين في ذلك استعادة قولة الإمام مالك " لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها"، فالنهضة التي يفكر فيها السلفي محصورة داخل نموذج جاهز داخل منظومة مغلقة المتمثلة في ما يقدمه له النموذج الحضاري العربي الإسلامي في القرون الوسطى والتي تشكل إطاره المرجعي الوحيد، هذا ويرى الجابري أن السلفي عندما يجعل هذا النموذج ساحة ليفكر داخلها، مقتفياً بذلك آثار علماء ذلك النموذج ومحاولاً السير على خطاهم، ظاناً أنه يقترح الحل الأمثل لمشاكل واقعنا التي تندمج خطاباته مع معطيات تاريخنا، كما يرى أن

حله هذا يتلاءم أيضا مع الوجهة التاريخية وحتى مع إرادة الله، وهو ما ولد لديه شعورا قويا بصلاية وسلامة منطقته وتاريخية رؤيته، وهذا ما يفسر نضاله وانفعاله في الرد على الأطروحات والاعتراضات.

جعل التيار السلفي في أول الأمر من الحركة الدينية والسياسية لباسا له، فقد كان تيارا إصلاحيا متفتحا خاصة مع الأفغاني ومحمد عبده، اللذان كانا يقودان حركة تنادي بالتجديد وتدعو لترك التقليد¹.

وهكذا فإن القراءة السلفية قد رفعت شعار الأصالة والتمسك بالجذور والحفاظ على الهوية، كما يرفض أنصار هذه القراءة كل القيم والمفاهيم المتحدرة إلينا من الحضارة الغربية ويفسر الجابري هذا الرفض هو أن السلفي يرفض أيضا أن تكون الحضارة العربية الإسلامية في العصور الوسطى قد قامت بمساعدة الآخر المتمثل في الإمبراطوريتين الفارسية والرومانية، وسواء كان العرب هم من أسقطوا هاتين الإمبراطوريتين عندما انطلقوا بالفتح الإسلامي، أو كانت الحروب القائمة بينهما قبل الإسلام هي السبب في سقوطهما، مما أدى إلى قيام دولة إسلامية حضارية، فإن أنصار القراءة السلفية الدينية أو القومية على السواء لا تستقيم إلا بالسكوت عن سقوط الإمبراطوريتين، بمعنى أن النهضة العربية الإسلامية وقيادتها للإنسانية في الماضي لم تكن لتتم إلا مع غياب الآخر المتمثل في الفرس والروم، وهكذا فإن غياب الآخر في الماضي - الفرس والروم -، وغياب الآخر في الحاضر المتمثل في الحضارة الغربية هو شرط ضروري لتحقيق نهضة عربية إسلامية، يقول الجابري هنا: "فكما كان سقوط الفرس والروم شرطا في قيام نهضة العرب في الماضي، وهذا ما يسكت عنه

* والمعنى الذي يعطيه الجابري للتقليد هنا هو " إلغاء كل التراث المعرفي والمنهجي والمفهومي المتحدر إلينا من عصر الانحطاط، والحنز في الوقت ذاته، من السقوط فريسة للفكر الغربي ، أما معنى التجديد في السياق السابق فيعني به الجابري "بناء فهم جديد للدين، عقيدة وشريعة، انطلاقا من الأصول مباشرة، والعمل على تحيينه، أي جعله معاصرا لنا وأساسا لنهضتنا.

الخطاب السلفي عن عمد وإصرار، فإن سقوط الغرب الراهن شرط قيام النهضة القيادية المنشودة... وهذا ما يقيمه نفس الخطاب بكل قوة اللاشعور".⁽¹⁾

يرى الجابري أن العقل الذي يدعوا إليه السلفي هو الذي يرجع في اشتقاقه إلى "عقلت البعير إذا جمعت قوائمه" والتي جعلت منه غير قابل للنهوض، ويضرب لنا الجابري مثالا عن المتحدثين بهذا العقل وعنه في العصر الحديث هو الشيخ محمد عبده الذي تحدت دعوته الإصلاحية " في تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب المعارف إلى يناييعها الأولى، واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه وتقلل من خطئه وخبطه".⁽²⁾ وهكذا يصبح العقل عند محمد عبده " صديقا للعلم، باعثا على البحث في أسرار الكون، داعيا إلى احترام الحقائق الثابتة، مطالبا بالتعويل عليها في أدب النفس و إصلاح العمل".⁽³⁾ هذا يدل بحسب الجابري أن العقل السلفي هو فقط صديق للعلم ولا علاقة له بإنتاجه، فجماحه مكبوحة وشططه مردودة، يحترم الحقائق الثابتة في بحثه عن أسرار الكون، وهكذا يصبح العقل السلفي عند الجابري عقلا ماضيا بل هو أكثر من ذلك، فهو عقلا سنيا رادعا وكابحا لمحاولات المعتزلة والعلماء في تحقيق نهضة الماضي، إن السلفي من منظور الجابري يحاول تحرير الفكر عن طريق إعادة موضعه داخل دائرة عصر الانحطاط وليس الخروج به من هذه الدائرة*. ومن جهة أخرى يرى الجابري أن الدلالة التي تخفيها العبارة التي سبق

(1) - محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، 1994 م، ص 34.

(2) - المصدر نفسه، ص39.

(3) - أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت، (د.ت)، ص 327.

*وبالتالي فقد اعتبر محمد عابد الجابري الشيخ أن محمد عبده يفكر داخل الحقل المعرفي والإيديولوجي القديم بل ويتبنى إشكاليته لتحقيق حرية الفكر الحر المنشود، فالنهضة التي يريدها الشيخ هي محاولة بعث المفاهيم التي كانت سائدة من قبل كالتقليد والينايع الأولى وظهور الخلاف وموازن العقل البشري، هذه المفاهيم التي كانت من المفروض أن تؤسس نهضة تقوم على كسرهما وخلق مفاهيم جديدة تتناسب العصر.

وذكرناها عن الإمام مالك " لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها " هو أن الأول هنا يعني قبل ظهور الخلاف أي قبل ظهور العقل في الساحة الفكرية العربية الإسلامية إذن فالقراءة السلفية للتراث عند الجابري هي قراءة أيديولوجية جدالية، أخذت تبرر نفسها لما كانت وسيلة لتأكيد الذات وبعث الثقة فيها، لكن تلك الوسيلة لم تستقر على ذلك الحال بل صارت غاية، يقول الجابري : " فالماضي الذي أعيد بناؤه بسرعة قصد الارتكاز عليه للنهوض أصبح هو نفسه مشروع النهضة ".⁽¹⁾ وهكذا صار السلفي يقرأ المستقبل بالماضي لكن الجابري ينبه هنا إلى أن هذا الماضي ليس ذلك الذي كان وإنما الماضي الذي ينبغي أن يكون، هذا الماضي الذي لم يستطع فرض نفسه على الواقع، بل وجد لنفسه مكانا على صعيد الوجدان والحلم، وبهذا تصير عند الجابري صورة المستقبل الآتي هي نفسها صورة المستقبل الماضي، أما السلفي فيعيش الصورة الأخيرة بكل جوارحه ويمزجها بواقعه مزجا فيعيد إحياءها عن طريق استعادة تلك الصراعات الأيديولوجية التي كانت في الماضي وينخرط فيها انخراطا، وذلك بالبحث عن خصوم له في الحاضر والمستقبل بدلا من الاكتفاء بخصوم الماضي.

يظهر مما سبق أن الجابري يعتبر السلفية الدينية - يسميها بهذا الاسم تمييزا لها عن القراءات السلفية الأخرى كما سنرى - قد جعلت الدين منظارا لها للتاريخ، هذا التاريخ الذي ليس في إمكانه أن يتحرك إلا إذا توفر العامل الروحي، مع إلغاء كل العوامل الأخرى. فتصبح القراءة السلفية للتراث عند الجابري " هي قراءة لا تاريخية، وبالتالي فهي لا يمكن أن تنتج سوى نوعا واحدا من الفهم للتراث هو الفهم التراثي للتراث، التراث يحتويها وهي لا تستطيع أن تحتويه لأنها : التراث يكرر نفسه".⁽²⁾ وإذا شئنا رسم خط بين فحوى دراستنا الرشدية الجابرية، وبين نقد الجابري للقراءات السلفية للتراث، فإنه يمكننا استنتاج أن الجابري يرفض رفضا قاطعا أن يُقرأ ابن رشد قراءة سلفية رجعية، باعتبار أن ابن رشد يشكل جزءا

(1) - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص17.

(2) - المصدر نفسه، ص17.

هاما من التراث الإسلامي الذي ينشد التفكير الحر، مما جعله قادرا على العيش معنا عصرنا دون أي مشاكل حضارية، وهو ما سنفصل القول فيه في الفصل القادم بقلم الجابري نفسه.

المطلب الثاني: نقد القراءات الإستشراقية:

تعتبر القراءات الإستشراقية* للتراث من أكثر القراءات التي تعرضت للنقد من قبل ناقد العقل العربي، أما السبب الذي دفعه لفعل النقد هذا هو الهدف من تلك الدراسات الإستشراقية، التي على الرغم من أنها قد أفادت كثيرا في ساحة دراسة التراث من حيث ما قام به المستشرقون من دراسات علمية، وتحقيق لنصوص تراثية، إلا أن الهدف من تلك الدراسات لم يكن بريئا تماما ولم يكن على حد تعبير الجابري " من أجلنا نحن بل من أجلهم هم "، فالصورة الإستشراقية الرائجة عن التراث العربي الإسلامي تشكل مظهرا من مظاهر التبعية الثقافية التي تحتكم إلى المركزية الأوروبية، هذا على صعيد الهدف، أما على صعيد الممارسة المنهجية، ينتقد الجابري أيضا الممارسة المنهجية الإستشراقية من عدة نواحي أهمها :

يرى صاحبنا أن المنهجية الإستشراقية تريد أن تفهم مدى استيعاب العرب لتراث من قبلهم، على أساس أن المسلمين قد كانوا بمثابة واسطة بين الحضارة اليونانية والحضارة الأوروبية الحديثة، فالقيمة التي يعطيها المستشرقون للعرب والمسلمين تكمن في هذا الدور فقط، أما حضارتهم في نظر هؤلاء المستشرقين فليس لها قيمة في ذاتها، وهذا ما سيتضح أكثر بعد قليل.

ينتقد الجابري المستشرقين الذين وظفوا المنهج التاريخي الذي كان هدفه بناء الوحدة والاستمرارية في تاريخ الفكر الأوروبي عامة، فالمستشرق صاحب المنهج التاريخي في نظر

* الإستشراقية: من الاستشراق وهو اتجاه فكري يعنى بدراسة الإسلام والمسلمين ويشمل ذلك كل ما يصدر من الغربيين من دراسات تتناول قضايا الإسلام والمسلمين في العقيدة والسنة والشريعة والتاريخ، وغيرها من مجالات الدراسات الإسلامية الأخرى. يُنظر: صالح حمد حسن الأشرف، الإستشراق مفهومه وآثاره، شبكة الألوكة، السعودية، 1438هـ، ص10.

الجابري " يفكر شموليا في الثقافة العربية الإسلامية لا بوصفها جزءا من كيان ثقافي عام هو الثقافة العربية الإسلامية، بل بوصفها امتدادا منحرفا أو مشوها للفلسفة اليونانية".⁽¹⁾ ولعل أبرز مثال يقدمه لنا الجابري من الذين وظفوا المنهج التاريخي هو المؤرخ و أستاذ الفلسفة الشهير في جامعة السوربون بباريس إميل برييه * (Emile brehier 1876 م - 1952 م) صاحب كتاب "تاريخ الفلسفة"، فبرغم أنه اعترف في مدخل هذا الكتاب أن الشرق الأدنى (مصر وبلاد ما بين النهرين) قد كان السباق في مجالات التفكير الديني والعلمي وحتى الفلسفي، إلا أنه في الفصل الأول من الكتاب نفسه يرسم لنا الطريق الذي مرت من خلاله الفلسفة، فيبدأ من فلاسفة اليونان الأولين " فلاسفة ما قبل سقراط " باعتبار أن الفلسفة كما يقول " قد ولدت في بلدان أيونية، وفي المدن الساحلية التي كانت حينذاك مدنا تجارية غنية".⁽²⁾ وواصلت الفلسفة طريقها من المدن الأيونية لتصل إلى أثينا وبعد ذلك إلى روما ثم تنتشر بعد ذلك في أوروبا المسيحية خلال القرون الوسطى ثم في أوروبا الحديثة إلى يومنا هذا، يرى الجابري أن المسار الذي يرسمه برييه لتاريخ الفلسفة يحرص - وهو في صدد القيام بذلك - على إبراز الوحدة والاستمرارية في تاريخ الفكر الفلسفي في أوروبا، ويعتبر أن هذا التاريخ - تاريخ الفلسفة في أوروبا - هو وحده التاريخ العام والرسمي للفلسفة، أما تلك الأفكار التي تبدو فلسفية عند برييه والتي ظهرت في غير تربة القارة الأوروبية، فإنه لا يمكن لنا أن نضعها في المسار العام للفكر الفلسفي بل اعتبرها كما يقول الجابري : "مجرد هوامش إن حظيت ببعض الاعتراف فليس بوصفها جزءا مقوما لهذا التاريخ العام بل بوصفها بركا أشبه بالبحر الميت معزولة ومفصولة من النهر الخالد المتدفق من

(1) - أحمد محمد سالم، إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2010، ص253.

* إميل برييه: فيلسوف ومؤرخ للفلسفة، أستاذ في السوربون ورئيس تحرير سنين عديدة للمجلة الفلسفية، وعضو في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية، وكذلك في الأكاديمية البريطانية، وكان أقرب إلى العقلانية الصوفية منه إلى العقلانية المجردة. يُنظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006م، ص170.

(2) - emile brehier.histoire de la philosophie . Paris presses universitaires de France 1960 tome. p42.

بلاد اليونان".⁽¹⁾ ولذلك فبرغم أن كتاب برهيه يحتوي على سبعة مجلدات إلا أنه لم يتطرق في متنها سوى للتاريخ العام الذي أوردناه هنا، بالإضافة إلى ملحقان خصص أحدهما للفلسفة في الشرق والآخر للفلسفة البيزنطية، ومن المفارقات أن تاريخ الفلسفة الإسلامية لم يحظى بملحق خاص، بل لم يتطرق إليه بالكيفية التي يستحقها خاصة عندما تحدث عن العصر الوسيط والنهضة، فقد كان نصيب الفلسفة الإسلامية من هذا المؤلف الضخم فقط صفحة ونصف، وقد وردت الإشارة إليها في سياق الكلام عندما تحدث عن انتقال الفلسفة اليونانية إلى أوروبا، أما تراث ابن رشد الضخم قد اختزل برهيه ذكره في مساهمتين "رد بإحداها على ابن سينا وهي نظريته في توليد الصور الجوهرية ورد بالأخرى على تأويل الإسكندر الأفريدوسي وهي نظريته في العقل بالملكة"⁽²⁾.

وهكذا يظهر المنهج التاريخي واضحا في كتاب برهيه الذي بنى تاريخ الفلسفة على المركزية الأوروبية في أضيق صورها، فهذا المؤرخ بحسب الجابري قد قام بتنصيب تاريخ للفلسفة في أوروبا من العصر الهيليني إلى العصر الحديث على أنه التاريخ العام للفلسفة وضرب عرض الحائط ليس فقط الفلسفة الإسلامية التي سيطرت على الثقافة العالمية لمدة أربعة قرون، بل يؤكد الجابري أيضا على أن برهيه قد تجاهل الفلسفة التي ازدهرت قبل الإسلام في البلدان التي ستصبح عربية إسلامية كمصر وسوريا والعراق، يعني الجابري هنا مدرسة الإسكندرية والمدارس السريانية وغيرها.

وبما أن برهيه لم يكن مستشرقاً بقدر ما كان مؤرخاً كما سبق و أشرنا إلى ذلك، فإننا نود هنا أن نتطرق إلى الانتقادات التي وجهها الجابري لمستشرق حقيقي كان قد وظف المنهج التاريخي، نقصد هنا المستشرق الهولندي دي بور de bor مؤلف الكتاب الشهير

(1) - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1991م، ص76.

(2) - إميل برهيه، تاريخ الفلسفة، ترجمة جورج طرابيشي، ج3، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1988 م، ص128.

"تاريخ الفلسفة في الإسلام"، الذي يعتبره الجابري الأول في تأريخ الفلسفة الإسلامية وهذا ما يؤكد دي بور نفسه من خلال مقولته التي ينقلها لنا الجابري يقول : " هذه أول محاولة لبيان تاريخ الفلسفة الإسلامية في جملتها، بعد أن وضع الأستاذ سالومون مُنك* salomon Munk (1803م - 1867م) في ذلك مختصره الجيد، فيمكن أن يعد كتابي هذا بدءا جديدا لا إتماما لما سبقه من مؤلفات".⁽¹⁾

يؤكد الجابري على أن المظهر الخارجي لبنية هذا الكتاب يختلف كثيرا عما جاء في مضمونه، فصاحبه ينطلق من مصادر الفكر الفلسفي والعلمي في الإسلام، سواء منها الذاتية أو الأجنبية، يتطرق فاحصا وناقدا لمختلف فروعه ومساراته داخل الثقافة العربية الإسلامية حتى سقوط الأندلس وانتقال الفلسفة والعلوم العربية إلى أوروبا، ومن هذا يبدو دي بور - بحسب الجابري طبعاً - وكأنه يريد أن يبني لنا تاريخ خاص بالفلسفة الإسلامية مثل التاريخ الذي شيده مؤرخو الفلسفة في أوروبا، جاعلا من المنهج التاريخي أساسا لقراءته، ولو أن هذا المنهج لم يكن حاضرا بشكل كلي في هذه القراءة.

هذا بالنسبة للمظهر الخارجي أما إذا انتقلنا إلى مضمون الكتاب فإننا وبحسب الجابري سنجد بنيته الداخلية تختلف تماما عن ظاهره، فهو مشحون بالاتهامات والمطاعن الموجهة للعقل العربي والفلسفة الإسلامية، ومن بين تلك الاتهامات ما يظهر واضحا في قول دي بور : "لم تكن للعقل السامي قبل اتصاله بالفلسفة اليونانية ثمرات في الفلسفة وراء الأحاجي والأمثال الحكمية، وكان هذا التفكير السامي يقوم على نظرات في شؤون الطبيعة متفرقة لا رابط بينها ويقوم بوجه خاص على النظر في حياة الإنسان ومصيره، وإذا عرض للعقل

* سالومون مُنك: مستشرق فرنسي برز في تاريخ الفلسفة اليهودية والإسلامية، كتب في دائرة المعارف الجديدة مواد: الفارابي، الغزالي، الكندي، ابن رشد، ابن سينا، وقد توسع في هذه المواد لما أعاد كتابتها لنشرها في معجم "العلوم الفلسفية" الذي أشرف عليه فرانك، وفي هذا الأخير كتب أيضا مقالات أخرى عن يهودي ابن جيرول، قبالة، ليون العبري، وقد جمعت هذه المواد في مجموع بعنوان "أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية". يُنظر: عبد الرحمان بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، 1993م ص572.

(1) - محمد عابد الجابري، التراث والحدأة، مصدر سابق، ص79.

السامي ما يعجز عن إدراكه لم يشق عليه أن يرده إلى إرادة الله التي لا يعجزها شيء والتي لا تدرك مداها و أسرارها ". (1)

تظهر النزعة العنصرية بشكل واضح في المقولة السابقة، هذه النزعة التي تكاد تنطبق مع ما ذهب إليه المستشرق الفرنسي أرست رينان الذي سبق وأشارنا إلى الحكم الذي أصدره على الفلسفة الإسلامية عامة وفلسفة ابن رشد بشكل خاص في الفصل السابق، فانتفاء الفلسفة الإسلامية إلى الجنس السامي هو السبب الذي دفع دي بور إلى انتزاع أصلاتها وجدها لأن الشعوب الآرية وحدها التي يمكن أن تتوفر فيها شروط الأصالة والجدة، وإذا كانت الفقرة السابقة لدي بور تحتوي على حكم ضمني نوعا ما على الفلسفة الإسلامية، فإن المقولة التي ينقلها لنا الجابري تتضمن حكما صريحا وواضحا يقول دي بور : " وظلت الفلسفة الإسلامية على الدوام فلسفة انتخابية عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الإغريق ومجرى تاريخها أدنى أن يكون فهما وتشربا لمعارف السابقين، لا ابتكارا، ولم تتميز تميزا يذكر عن الفلسفة التي سبقتها، لا بافتتاح مشكلات جديدة، ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة، فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها ". (2)

وهكذا يعتبر الجابري أن هدف دي بور من دراسة الفلسفة الإسلامية، لا يروم من خلاله إيجاد عناصر أصيلة فيها، كما أن لا نية له في البحث عن ألوان أخرى من الفكر الإنساني، ولهذا يظهر واضحا مما سبق أن تأريخ دي بور للفلسفة الإسلامية لم يكن لذاتها بل ولم يكن أيضا يهدف إلى اعتبار هذه الفلسفة جسرا بين فلسفة اليونان والفلسفة الأوروبية في القرون الوسطى، بل إن اهتمامات دي بور خاصة والمستشرق عامة من إخضاع الفلسفة

(1) - دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة وتعليق محمد عبد الهادي أبو ريدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط4، 1957، م، ص13.

(2) - محمد عابد الجابري، التراث والحدائثة، مصدر سابق، ص 81.

الإسلامية للفحص والنقد هو كما يقر الجابري من أجل العمل على تكملة وتتميم تاريخ النهر الخالد نهر الفلسفة في أوروبا.

ومن جهة أخرى ينتقد الجابري المستشرقين الذين وظفوا المنهج الفيلولوجي في دراسة التراث العربي الإسلامي، فأنصار هذا المنهج قد نشطوا بشكل كبير خاصة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فالمنهج الفيلولوجي* لا يختلف عن المنهج التاريخي الذي لا يريد أن يبحث عن أصول للنظريات الفلسفية الأوروبية خارج إطار المركزية الأوروبية، وهذا ما يفسر عدم اعترافهم بالأصل غير الأوروبي للأفكار والفلسفات التي يقول بها الفلاسفة الأوروبيون، بالإضافة إلى ذلك يؤكد الجابري أن هذا المنهج قد تم توظيفه توظيفا أيديولوجيا فالمستشرق يعمل على قتل وتفكيك فكر صاحب النص، وحرصه من جهة أخرى على رد كل فكرة إلى أصل سابق عليها، وهذا يدل على أنه ينكر قدرة المفكر على الإبداع والإتيان بجديد، فإذا كان هذا الإبداع لا يبدأ من الصفر في نظر الفيلولوجيين، فإن كل جديد يمكننا أن نرجعه إلى أصوله القديمة، هذه هي الخطوط العريضة للمنهج الفيلولوجي، أما إذا كان مطبق هذا المنهج مفكر أوروبي يصبح نطاق بحثه محصورا داخل الثقافة الأوروبية، فإن الإبداع يبقى محصورا داخل هذه الثقافة، وبالتالي يصدر مطبق المنهج الفيلولوجي حكما أكثر تعسفا وعدوانية، ولعل أبرز مثال يقدمه لنا الجابري عن المستشرقين الذين طبقوا هذا المنهج هو الدكتور بينس pines صاحب كتاب " مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود " الذي حاول فيه جمع النصوص من مصادرها والتركيز على

* الفيلولوجي: يتكون مصطلح الفيلولوجيا من لفظين إغريقيين أحدهما philos بمعنى الصديق، والثاني logos بمعنى الخطبة أو الكلام، بمعنى أن الفيلولوجيا تقوم على حب الكلام للتعلم في دراسته من حيث قواعده وأصوله وتاريخه. يُنظر: صبحي الصالح، دراسات في فقه اللغة، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1970م، ص20. وقد أُطلق هذا المصطلح على نوعين من أنواع النشاط والتحقيق العلمي هما: تحقيق النصوص القديمة اللاتينية واليونانية والمخطوطات والوثائق بغية نشرها والانتفاع منها في النشاط العلمي، ثانيا: ضبط لغة من اللغات القديمة، وقوانينها الصوتية والصرفية والنحوية ولا شك أن قدم هذه اللغات ينسجم مع المعنى الأصلي للفظ الفيلولوجيا، مع ارتباطه باللغات القديمة. يُنظر: الطيب بكوش، في الكلمة في النحو العربي واللسانيات الحديثة، مطبعة الدار البيضاء، المغرب، 1986م، ص50.

جزئيات الموضوع هذا في حالة ما إذ وجدها جاهزة، وإن لم تكن كذلك يعمل على تجزئة الموضوع إلى أجزاء ثم يقوم بإرجاع كل جزء إلى أصله.

يرى الجابري أن ما يحاول بينس القيام به يظهر واضحا من خلال عنوان كتابه السابق الذكر، بحيث أن هدفه الأول والأخير هو الكشف عن الأصول اليونانية أو الهندية لجملة الآراء التي أدلى بها علماء الكلام والفلاسفة المسلمين حول موضوع الذرة، وهكذا فإن وجهة تفكير بينس تتجه إلى خارج الثقافة العربية الإسلامية وليس إلى داخلها، وبهذا فإن ما سجله الجابري عند فحصه لهذا الكتاب أن صاحبه يقرأ أفكار المؤلفين المسلمين لا بواسطة معطيات الثقافة العربية الإسلامية وهمومها وتطلعاتها، بل بواسطة أفكار وعلماء اليونان والهنود.

وإذا تعمقنا أكثر في مراد بينس من هذا الكتاب وجدناه يحاول التشكيك في كون آراء المتكلمين المسلمين في الجوهر الفرد ذات أصول يونانية، بل يقر على أنها أقرب إلى آراء الهنود في الذرة، ويؤكد من جهة أخرى على أن فلسفة الرازي* وخاصة نظريته في الجزء الذي لا يتجزأ تعود أصولها إلى أفلاطون وديموقريطس، ومن هذا يتضح أن خطاب بينس لم يكن موجها لنا، بل كان موجها للفكر الأوروبي هذا الأخير الذي يحاول بينس إثبات تفوقه وذلك من خلال التعرف على تأثير الفكر اليوناني هنا وهناك، وإذا رجعنا إلى الحكم الذي أصدره بينس حين أرجع نظرية الجوهر الفرد إلى الهنود وليس اليونان، لأنه لو سرنا معه في هذا الاتجاه فإنه بحسب الجابري "سيكون من الواجب علينا أن نعيد النظر في استدلال علماء الهندييات من حيث أنهم يحاولون أن يثبتوا استقلال نشأة مذهب الهنود من غير تأثير

* فخر الدين الرازي: (1149م - 1209م) فقيه ومتكلم سني من أصل فارسي، لقب بشيخ الإسلام ودارت بينه وبين المعتزلة مناظرات، وحاول التوفيق بين مختلف تيارات الفكر في الإسلام، كان أشعريا وخصما للمذهب الذري، له "إبطال القياس" و"الملل والنحل" وشرح على كتاب "الإشارات لابن سينا. يُنظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص316.

أجنبي مستنديين في ذلك إلى اختلافه عن مذهب الجزء القديم عند اليونان ⁽¹⁾. وهذا ما دعا الجابري إلى التأكيد على أن المستشرقون يقبلون استقلالية الهنود في مذهب الذرة أو غيرها لكنهم لا يقبلون استقلالية العرب في هذا المذهب، وهذا يعود بالدرجة الأولى إلى النظرية التي تصنف البشر إلى آريين وساميين.

أما إذا عدنا إلى الحكم الذي أصدره بينس على الرازي حين أرجع نظريته في الجزء الذي لا يتجزأ إلى أفلاطون وديموقريطس، فإن بينس قد أورد لنا مقولة في غاية الوضوح في كتابه السالف الذكر، يعبر فيها عن غايته من رد فكر الرازي إلى أفلاطون وديموقريطس* يقول فيها: "...وعلى هذا فقد كان الرازي متمسكا عن شعور منه بما أثر عن أفلاطون ويحاول أن يعارض به آراء أرسطو، وكان هو أو سلفه يحاول أن يدخل فيه آراء أخرى خصوصا للفلاسفة الذين تقدموا سقراط، على أننا لو أردنا أن نقدر القيمة الحقيقية لما يتضمنه مذهب الرازي ونعين مكانه في تاريخ العلم، لكان من أهم ما يظهر لنا، ناحية أخرى وهي أن الرازي يبدو واحدا من الذين وصلوا حمل التراث المتصل بمذاهب الجواهر الفرد القديم... فيجب أن نعتبر الرازي منذ الآن علما من أكبر الأعلام في تاريخ التراث الديموقريطي خلال مدة استمرت ما يقرب من ألف عام كاد أن يكون فيها هذا التراث نسيا منسيا". ⁽²⁾

يظهر واضحا من هذه المقولة أن أهمية الرازي تكمن فقط في حفظ التراث الديموقريطي، ذلك هو مكان الرازي في نظر الغرب فهو مجرد وسيلة لاستمرار تاريخ العلم الأوروبي .

(1) - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص 85.

* ديموقريطس: فيلسوف يوناني يعد أكبر ممثل للمذهب الذري القديم، ومؤسس نظرية الجزء الذي لا يتجزأ . يُنظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص 307.

(2) - بينس، مذهب الذرة عند علماء المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والمسلمين، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1946 م، ص 73.

بالإضافة إلى الانتقاد الذي وجهه الجابري للمستشرقين الذين وظفوا المنهج التاريخي والمنهج الفيلولوجي في دراسة التراث العربي الإسلامي، هذين المنهجين المتداخلين لدرجة يصعب معها الفصل بينهما، وهذا يظهر بشكل واضح فيما قدمناه عن دي بور وبينس، فإن الجابري يوجه سهام النقد أيضا إلى المستشرقين الذين يرفضون النزعة الشمولية التي يقرها المنهج التاريخي وفي آن واحد يرفضون النظرة التجزئية التي يكرسها المنهج الفيلولوجي هذه المزوجة بين رفض هذا وذاك والدعوة إلى التعامل مع كل فيلسوف على حدة باعتباره مفكرا مبدعا وليس له علاقة بوسطه الاجتماعي ولا باللحظة التاريخية التي عاش فيها، هذا المنهج هو المنهج الذاتي أو الفردي، فالمستشرقون الذين وظفوه - وبالرغم من الموضوعية التي تظهر واضحة فيما قلناه - لم يكن تفكيرهم يخرج عن الفلاسفة الذين ينتظمهم تاريخ الفلسفة ذو النزعة الأوروبية كأفلاطون وأرسطو وديكارت وكانط وغيرهم.

وبما أن هذه المناهج تسعى جاهدة لخدمة الفكر الأوروبي والإدعاء بالموضوعية شكلا ومعاداتها مضمونا، فإن المستشرق الفرنسي هنري كوربان*⁽¹⁾ هو الآخر ليس سوى خادما للفكر الأوروبي، وهذا ما يجعله محطة أساسية من محطات نقد الجابري للمستشرقين، فكتابه الشهير المعنون بـ"تاريخ الفلسفة الإسلامية" الصادر عام 1964 م، قد كان بمثابة مشروع جديد للتأريخ للفلسفة الإسلامية، فأول ما يلتمسه الجابري في هذا الكتاب أن هنري كوربان يطرح القضية التي سبق وتم تداولها من قبل المستشرقين والمتعلقة بمشكلة التسمية هل هي "فلسفة إسلامية" أم "فلسفة عربية"، يتبنى كوربان التسمية الأولى باعتبار أن القول بالتسمية الثانية يقصي الفلاسفة المسلمين الذين كتبوا بغير اللغة العربية، كالفلاسفة الإيرانيين الذين استعملوا اللغة الفارسية في تدوين آرائهم الفلسفية، وقد اعتبر كوربان أن هؤلاء قد كان لهم

* هنري كوربان: فيلسوف ومؤرخ فرنسي، ولد في باريس سنة 1903 م وتوفي سنة 1978م تخصص في دراسة الإسلام، وعلى الأخص الفكر الشيعي الاثنى عشري في إيران، وقد كشفت أعماله للجمهور الفرنسي عن جانب من الإسلام يتميز بغنى غير محدود، من أعماله، ابن سينا والقصة الرؤيوية، تاريخ الفلسفة الإسلامية، جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص531.

دور فعال في بث العالمية الروحية لمفهوم الإسلام، وهذا ما يجعل مشروعه المتعلق بالفلسفة الإسلامية يرتبط أساسا بذلك الجانب الديني الروحي الذي ساهم بقسط وافر في نهضة الفلسفة الإسلامية، فالتفكير الفلسفي في الإسلام قد كان منصبا بشكل أساسي على النبوة والوحي النبوي، وبالتالي فإن الفلسفة الإسلامية بهذا المعنى تصبح فلسفة نبوية أو حكمة لدنية، وهذا ما يفسر الأهمية البالغة التي يعطيها كوربان للفلسفة النبوية عند الشيعة بشقيها الرئيسيين، الإمامية الإثني عشرية والإسماعيلية*.

إن يحاول كوربان أن يصبغ الفلسفة الإسلامية بصبغة إشراقية، فيجعل الفكر الفلسفي في الإسلام فكرا باطنيا على النمط الإسماعيلي بشكل خاص، وهذا يظهر واضحا في كتابه حيث عمد على إقصاء أو لنقل تهميش كل ما له علاقة بالعقلانية في الفكر الفلسفي الإسلامي، وفي المقابل نجده يعلي من الاتجاه العرفاني الباطني الإشراقي، والدليل على ذلك كما يقره الجابري هو عدد الصفحات التي خصصها لهذا وذاك، "فقلص حجم المعتزلة إلى عشر صفحات بدل ستة وخمسون صفحة للشيعة وحجم الأشاعرة ستة عشر صفحة بدل سبعة وثلاثون صفحة للإسماعيلية"⁽¹⁾ أما الكندي الذي لم يتبنى نظرية الفيض كما سنرى فقد خصص له كوربان بضع فقرات قصيرة، لكن الفارابي الذي بنى فلسفته على نظرية الفيض التي يمكن اعتبارها أقرب للفكر للفكر الباطني، فصاحب كتاب تاريخ الفلسفة الإسلامية قد ركز على الجانب الإشراقي والصوفي لدى الفارابي، والأمر نفسه حدث مع ابن سينا، ويقر الجابري أنه عندما لم يجد كوربان الثغرات (بل هناك ثغرات كثيرة كما سنرى)

* الإسماعيلية: هي إحدى الفرق الباطنية، وتتفق مع الشيعة الإمامية (الإثنا عشرية) على صحة إمامة الأئمة الستة، ابتداء من علي بن أبي طالب رضي الله عنه، إلى جعفر الصادق، لكن الخلاف وقع بين الفريقين حول أي من أبناء جعفر أحق من أخيه بالإمامة : موسى الكاظم أم إسماعيل، فقد تبع الشيعة الإمامية موسى الكاظم، بينما تبع الإسماعيلية إسماعيل ومن بعده ابنه محمد بن إسماعيل فسموا الإسماعيلية. يُنظر: برنارد لويس، أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية، دار الحداثة، ط1، 1980م، ص 55.

(1) - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص 89.

في عقلانية ابن رشد أوّل قوله بالباطن والظاهر تأويلا باطنيا، ويقدر نصيبه من هذا الكتاب بتسعة صفحات في مقابل خمسة وعشرون صفحة للسهروردي .

إن دوافع هذا المستشرق في تغليب والاهتمام بالفكر الشيعي كما يقرها لنا الجابري، لم تكن من أجل الدفاع عن مظلوم في تاريخ الفكر الإسلامي ولا من أجل إعادة الاعتبار لما أهمله التاريخ، بل يؤكد أن هناك دوافع أخرى أجنبية عن الإسلام والفكر الشيعي والفلسفة الإشراقية، فانتماء كوربان إلى فترة ما بين الحربين العالميتين، ومعاناة الفكر الأوروبي من أثر الحرب العالمية الأولى والهلع الذي أحدثته نتائج الحرب العالمية الثانية في نفس الإنسان الغربي، هو ما دفع بكوربان إلى حمل أزمته الفكرية والتوجه بها إلى الفلسفة الإسلامية راجيا منها مساعدته على إيجاد حلول لمعاناة الفكر الغربي، فراح يبحث في الفكر الإشراقي في الإسلام عن بدائل تمكنه من ضرب خصومه في الغرب الذي يعد هيغل رائد العقلانية الغربية من أبرزهم، فالسلاح الذي اختاره كوربان لتقويض أركان العقلانية الهيجلية هو فلسفة الإشراق السهروردية* فتمسك بها وانغمس في خيالاتها وشطحاتها، ولكن الأدهى والأمر أن كوربان لم يتوقف هنا، أي لم يتبنى الفلسفة الغنوصية الإشراقية الفارسية، " بل انطلق يؤرخ للفكر الإسلامي من منظور غنوصي إشراقي وبطريقة تجعل فلسفة الإشراق السهروردية الهرمسية الطابع والأصول، هي التجلي الأسمى لحقائق النبوة في الإسلام".⁽¹⁾ وهكذا يعتبره الجابري قد نحا منحى هيغل حين مارس الإمبريالية على تاريخ الفكر الغربي، لكن كوربان لم

* نسبة إلى شهاب الدين بن يحيى السهروردي، هو فيلسوف وإمام شافعي ولد في سهرورد سنة 1155م، اطلع على مآثور ابن سينا، انتقل إلى الأناضول ونزل على الأمراء السلاجقة، وقد اتهم بالخروج عن الدين وقُتل في قلعة حلب سنة 1191م، وقد عُرف بشيخ الإشراق، ولقبه أتباعه بالشيخ الشيخ الشهيد، وسماه مترجمو حياته بالشيخ المقتول. وقد عرف أتباعه بالإشراقيين، وأشهرهم شمس الدين السهروردي، وفلسفة النور هي العنوان العام الذي يمكن أن يوضع لفلسفته التي أرادها حكمة مشرقية تبعث حكمة فارس القديمة، وتتم المشروع الذي ما استطاع ابن سينا انجازه لجهله، على حد تعبير السهروردي، بالأصل المشرقي، وتسيطر على فلسفة السهروردي النووية وجوه ثلاثة، هرمس وأفلاطون وزرادشت. جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، مرجع سابق. ص 373.

(1) - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص 93.

يفعل ذلك على الفكر الغربي بل على الفكر العربي الإسلامي، هذه هي الحقيقة المناسبة في نظر الجابري والتي بسببها تعاطف المستشرقون مع الروحانية الإشرافية في الفكر الإسلامي.

بالإضافة إلى ما سبق، فقد تطرق الجابري أيضا في دراسته للاستشراق في سياق آخر لتحقيق فهم أعمق وأشمل، وذلك عندما نظر إليه من زاوية أخرى، أي في إطار علاقته بالفكر الأوروبي ذاته اعتقادا منه أنه بدون وضع الإستشراق في مكانه من الفكر الأوروبي الحديث ستبقى أطروحاتنا حوله ناقصة وغير مؤسسة.⁽¹⁾ معتمدا في ذلك على دراسة وتحليلات إدوارد سعيد النقدية المسطرة في كتابه " الإستشراق " والتي أقر من خلالها أن الإستشراق هو الوجه الآخر لفلسفة التاريخ التي عملت على إعادة بناء الأنا الأوروبي بالاعتماد على مجموعة من عمليات العزل والإقصاء للآخر.

ولتأكيد أحقية الغرب في القيادة، يرى الجابري أن المستشرقون في إطار بنائهم للأنا الأوروبي لجئوا إلى جملة من عمليات العزل والإقصاء للآخر - الشرق - وقد عد لنا الجابري نماذج وأمثلة لأنواع الإقصاء التي قام بها المستشرقون أهمها :

1 - الإقصاء الجغرافي : لا يعتبر الجابري أن الشرق في القاموس الإستشراقي هو مصطلح جغرافي، بل هو مكان ثابت، فكل الدول غير أوروبية أو غير أمريكية هي الشرق بالنسبة لأوروبا وأمريكا، وهذا التثبيت للشرق يعتبره الجابري عملية إقصاء له، وبالتالي فإن إبقاء الشرق هناك مقابل للغرب، ضروري لتثبيت الأنا الغربية في أوروبا وأمريكا.

2 - الإقصاء العرقي : هذا الإقصاء يتحدد أساسا في موقف الغرب الشهير من الشرق والذي سبق و تطرقنا له فيما سبق، والذي يقول بأن الشعوب الشرقية شعوب سامية على عكس الشعوب الغربية الأوروبية فهي شعوب آرية شعوب ممتازة، هي وحدها صاحبة الحضارة والتقدم، أما الشعوب السامية هي شعوب ناقصة غير مكتملة على حد تعبير

(1) - محمد عابد الجابري، مسألة الهوية العروبة والإسلام والغرب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2006 م، ص128 .

الفيلسوف الفرنسي أرنت رينان، فالعرق السامي يفنقر للتنوع والامتلاء والخصوبة، أي غياب تام لشروط الكمال وهذا ما يجعلهم خارج التاريخ.

هذا بالإضافة إلى الإقصاء العقلي والإقصاء الحضاري للذين لا يخرجون عن هدف الإقصاءين السابقين، فكل هذا الإقصاء الذي مارسه المستشرقون على التراث العربي الإسلامي كان من أجل بناء الغرب لأناه، لكن السيطرة على الشرقي لا تتأتى إلا إذا استعاد الغرب التراث الشرقي من أجل طرحه كموضوع للدراسة ليسهل اختراقه واحتوائه. وهذا ما دفع بالجابري إلى الدعوة لرفض طرائق وأهداف وإشكاليات المستشرقين في قراءتهم للتراث، ولكن مع ذلك لم ينكر الجهود الجبارة ومساهماتهم الفاعلة في تحقيق ونشر التراث العربي الإسلامي.⁽¹⁾ فالعلاقة التي تربط بين نقد الجابري للقراءات الإستشراقية وبين رشدياته، هو أنه يرفض تلك النظرة الدونية التي ينظر بها المستشرقون إلى التراث العربي الإسلامي عامة وتراث ابن رشد خاصة، فابن رشد في نظره قد سجل حضوره في التاريخ الفكري والفلسفي ولا يمكن لأحد إنكار ذلك، وهو ما سنعمل على إيضاحه في الفصل القادم من هذا البحث.

المطلب الثالث: نقد الجابري للقراءات العربية الليبرالية* للتراث :

يرى الجابري أن الليبرالي العربي ينظر إلى التراث العربي الإسلامي من الحاضر الذي يحياه، حاضر الغرب الأوروبي، فيقدم لنا قراءة أوروبوية النزعة، ويفكر بذلك في حاضر الأمة العربية ومستقبلها بواسطة ماضي الغرب وحاضره، ويقدم لنا صاحبنا أصناف

(1) - محمد عابد الجابري، الرؤية الإستشراقية في الفلسفة الإسلامية، طبيعتها ومكوناتها الإيديولوجية والمنهجية، مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، إدارة الثقافة، تونس، ج1، د ، ت، ن، ص335.

* الليبرالية: هي مذهب يقوم على احترام حرية الفرد واستقلاله ومنحه أكبر قدر ممكن من الضمانات ضد أي تعسف. يُنظر: مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، دار الوثائق، القاهرة، 1996م، ص23. كما عرف لالاند الليبرالية أنها الإستقلال عن المؤثرات الخارجية وهي أنواع ليبرالية مادية، ليبرالية سياسية، ليبرالية دينية، ليبرالية اقتصادية. يُنظر: أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، نقلا عن محمود الصاوي، الفكر الليبرالي تحت المجهر، سلسلة تيارات فكرية معاصرة، جامعة الأزهر، القاهرة، 2011م، ص21.

عديدة لهذه القراءة فمن المفكرين العرب من ينادي بالليبرالية المعاصرة ملفوفة في الدعوة إلى الأخذ بالعلم والتكنولوجيا وكأن العلم والتكنولوجيا موجودان خارج التاريخ وفوق المجتمعات وقوانين تطورها، ومنهم من يتبنى الماركسية كعقيدة جامدة مختزلة في شعارات عامة تتخذ مفتاحا سحريا لحل جميع المشاكل.

هذا ولا يتردد الجابري في اعتبار أن القراءات الليبرالية هي مجرد امتداد للقراءات الإستشراقية، لأنها تعتمد على سلف سابق لها زمانيا، فروادها لا يجدون مشكلة في الأخذ عن مناهج المستشرقين دون أن يأخذوا الرؤية مع المنهج، ليعتقدوا أنهم سيقدمون لنا قراءة علمية موضوعية تلتزم الحياد، إلا أن الجابري يراهم يذهبون عكس ذلك.

إن المفكرين العرب الذين يقولون أنه لا بد من أخذ الماركسية بحذافيرها وإلا سقطنا في الانتقائية، يقدمون الماركسية* لأنفسهم وللناس، بوعي أو بغير وعي، كعقيدة جاهزة مكتملة بحيث ينتزعون منها الصبغة التاريخية ويقتلون فيها عناصر الحيوية، يقول الجابري معبرا عن ذلك: "إن الفكر العربي المعاصر لا يتبنى في تقديرنا المنهج الجدلي كمنهج للتطبيق بل يتبناه كمنهج مطبق، وهكذا فالتراث العربي الإسلامي يجب أن يكون انعكاسا للصراع الطبقي من جهة وميدانا للصراع بين المادية والمثالية من جهة أخرى، ومن ثمة تصبح مهمة القراءة اليسارية للتراث هي تعيين الأطراف وتحديد المواقع في هذا الصراع المضاعف".⁽¹⁾ ويعتقد الجابري أن الليبرالي العربي قد فشل في القيام بهذه المهمة بالشكل المطلوب، فيذهب للبحث عن ذريعة تبرر فشله فيجدها في التاريخ العربي غير مكتوب، أو يجعل من التعقيد

* الماركسية: ظهرت الماركسية كمذهب وتيار فكري في النصف الثاني من القرن التاسع عشر في شرق أوروبا، الماركسية نسبة إلى كارل ماركس (1818م - 1883م) الذي استوحى نظريته من التراث الفكري للفلسفة الكلاسيكية الألمانية، والاقتصاد الكلاسيكي الانجليزي والاشتراكية الفرنسية، أهم مرتكزات الماركسية التمييز بين البنية الفوقية والبنية التحتية، فالأولى تمثل الايديولوجيا والدين والسياسة والثقافة والقانون، أما البنية التحتية فهي القوى الاقتصادية والاجتماعية والعلاقة المتغيرة بينهما. يُنظر: عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، عالم المعرفة، 1998م، ص167.

(1) - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص 19.

الذي يتصف به التاريخ الإسلامي ذريعة لتبرير فشله، أما فشل الليبرالي العربي في الصراع الطبقي فيبرره بالتواطؤ التاريخي، وإذا غابت أو لم يتم العثور على المادية يجعلون من الهرطقة بديلا عنها.

هكذا يجعل الجابري من القراءة اليسارية العربية للتراث العربي الإسلامي قراءة سلفية ماركسية تحاول تطبيق السلف الماركسي للمنهج الجدلي، فتصبح بذلك وكأنها تهدف إلى إثبات صحة هذا المنهج الذي تم تطبيقه فيما سبق، وليس محاولة تطبيق هذا المنهج.

ولا يكتفي الجابري بالنقد العام لتلك القراءات الليبرالية، بل يخصص نقده أيضا على رواد هذا الاتجاه المعاصرين وفي مقدمتهم رائد الوضعية المنطقية* زكي نجيب محمود الذي بقي لأعوام ينادي بضرورة تبني فلسفة علمية والتخلي عن خرافة الميتافيزيقا معتقدا أنه لا أمل في حياة فكرية معاصرة إلا إذا بترنا التراث بترًا، وعشنا مع من يعيشون في عصرنا علما وحضارة ووجهة والنظر إلى الإنسان والعالم، يقول زكي نجيب محمود: "إن الحضارة وحدة لا تتجزأ فإما أن نقبلها من أصحابها و أصحابها اليوم هم من أبناء أوروبا وأمريكا بلا نزاع أو أن نرفضها، وليس في الأمر خيار، بحيث ننتقي جانبا ونترك جانبا، كما دعا إلى ذلك الداعون إلى الاعتدال".⁽¹⁾ وهكذا يلاحظ الجابري أن قراءة زكي نجيب للتراث ستكون خاضعة لا محالة للوضعية المنطقية، فلا بد في نظر نجيب أن نأخذ من تراثنا ما نستطيع تطبيقه اليوم تطبيقا عمليا، فيضاف إلى الطرائق الحديثة المستحدثة، لكن لا يمكن لنا أن نطبق هذا المبدأ إلا إذا طبقنا قاعدته المنهجية الوضعية القائلة بفصل شكل التراث

* الوضعية المنطقية: المراد بالوضعية المنطقية هنا التجربة العلمية التي تتخذ من الحواس وحدها طريقا للعلم والمعرفة ومعيارا للحق والحقيقة. يُنظر: محمد جواد مغنية، **مذاهب فلسفية**، دار الجواد، لبنان، (د، ت)، ص 132. كما أطلق بلومبرغ وفايغل مصطلح الوضعية المنطقية على جملة الأفكار الفلسفية التي اشتهرت بها جماعة فيينا والتجربة المنطقية وهي مدرسة قامت بنفس الاتجاه، أي هي مذهب في نظرية المعرفة له تأثير عظيم الأهمية، يذهب إلى تحديد المعاني اللغوية وهو أهم مشكل في فلسفة اللغة. يُنظر: رحيم أبو رغيف الموسى، **المعجم الفلسفي الشامل**، ج3، دار المجد البيضاء، لبنان، ط1، 2015، ص 663.

(1) - زكي نجيب محمود، **تجديد العقل العربي**، دار الشروق، بيروت، 1971 م، ص 13.

ومضمونه، أما الشكل في التراث فيبقى ثابتا لا يخضع للمتغيرات لذلك هو الذي نأخذ منه ما يخدمنا، عكس المضمون فهو متغير لذلك يدعو زكي نجيب إلى ضرورة استمداده من عصرنا نحن، وبما أن عصرنا تسيطر عليه القوة الغربية فإنه لابد لنا أن نستمد مضمون التراث من الذين نعيش معهم عصرهم. لكن الجابري رأى أن زكي نجيب قد فشل في الفصل بين الشكل والمضمون في تراثنا، وذلك يرجع إلى التشابك الحاصل بينهما، فظل يتردد بين فكر أبي الحيان التوحيدي* والمعتزلة والأشاعرة، وبعد مقارنته بين الفكر القديم والفكر الحديث انتهى إلى أن هناك تفاوت كبير بينهما، فمثلا العلم والعمل عند الغزالي هما " العلم بالله ومجاهدة كل صارف عنه " يختلف كثيرا عن العلم والعمل في عصرنا وهما العلم الطبيعي وتطبيقاته، وهذا الاختلاف دفع زكي نجيب محمود - بحسب الجابري طبعاً - إلى الإقرار أنه ليست هناك فرصة للمواءمة بين التراث والحداثة ويستحضر الجابري هنا مقولة زكي نجيب: "إني لأقولها واضحة إما أن نعيش عصرنا بفكره ومشكلاته، وإما أن نرفضه ونوصد الأبواب لنعيش تراثنا، نحن في ذلك أحرار لكننا لا نملك الحرية في أن نوحّد بين الفكرين"⁽¹⁾.

يرى صاحبنا أن فشل زكي نجيب في العثور عما يخدمه في التراث هو ما جعله يتحول إلى فيلسوف تجريبي نقدي، فيعود إلى جلبابه الوضعي يلبسه من قمة رأسه إلى أخمص قدميه فيجعله سلاح ضد كل شيء اسمه التراث أو له علاقة بالتراث، لكن العصبية التي تميز بها عصر زكي نجيب والتي اتجهت اتجاها عنصريا لا أخلاقيا هي التي دفعت نجيب إلى العدول عن موقفه من التراث، فوجد في مضمونه تلك المثل العليا

* أبي الحيان التوحيدي: اختلف حول تاريخ ولادته ووفاته، نجد أن بعضهم يرى أنه ولد سنة 312 هـ ببغداد، وتوفي بشيراز سنة 400 هـ، يُنظر: علي الدب، أبو الحيان التوحيدي، الأديب والمفكر، الدار العربية للكتاب، ليبيا، ط2، 1980، ص29. أما البعض الآخر فيرجح أنه ولد في أوئل القرن الرابع وتوفي في شيراز سنة 414 هـ، وقد طال الاختلاف أيضا عقيدته، فبعضهم شكك في دينه كحال الزركلي، فقد اتهمه بالزندقة، في حين أن البعض الآخر كان يرى أنه من أهل التوحيد والتصوف.

(1) - محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مصدر سابق، ص47.

كالتسامح والعدل والاعتدال والمساواة، وهكذا قد توارى المنطق الوضعي ليترك مكانه للميتافيزيقا، وبما أننا قد تتبعنا في الفصل السابق تلك التحولات التي طرأت على تفكير رائد الوضعية المنطقية في الوطن العربي، فإن محمد عابد الجابري في نقده لهذه القراءة يركز على تلك التحولات التي هي بمثابة تناقضات تثبت مدى عجز صاحبها على تقديم قراءة صحيحة للتراث العربي الإسلامي.

بالإضافة إلى الانتقاد الذي وجهه الجابري لزكي نجيب محمود، يوجه أيضا انتقادات لاذعة لمواطنه عبد الله العروي الذي يعتبره من أكبر الممثلين للقراءة الليبرالية للتراث العربي الإسلامي، وقبل أن نتعرض لسهام النقد لدى الجابري، لابد أن نتطرق لأهم ما جاء في قراءة عبد الله العروي للتراث.

إن الإشكالية الأساسية التي ذهب إليها العروي في كتابه " الأيديولوجيا العربية المعاصرة" هي كيف يمكن للفكر العربي أن يستوعب مكتسبات الليبرالية قبل أن يعيش مرحلة الليبرالية؟، إن الليبرالية عند العروي هي أصل الحداثة ويدعو إليها كمضمون كفلسفة لا كمنهج ونظرية، ويقر أن الماركسية الموضوعية أو التاريخية ما هي إلا استيعاب لليبرالية تحت غطاء الماركسية⁽¹⁾ وهكذا تصبح الليبرالية مع العروي وريثة المنطق الماركسي، فقد انطلق التطور الفكري في أوروبا من ليبرالية ثورية (فلسفة الأنوار)، وانتهى إلى تاريخانية محافظة تبريرية متمثلة في فلسفة الدولة عند هيغل، وبعد الثورة الفرنسية ظهرت تاريخية ثورية، شارك في بلورتها ماركس، ليبرالية تبريرية تغلبت على أفكار الغربيين واكتسحت قسما لا بأس به من الاتجاه الماركسي،⁽²⁾ وهكذا تصبح الليبرالية مع العروي أصل الحداثة ووجب الأخذ بها كمضمون وكفلسفة إذ ربطها بالماركسية التاريخية.

(1) - عبد الله العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1995 م، ص17.

(2) - عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط5، 2006 م، ص192.

هنا يأتي نقد الجابري يقول: " طرح خاطئ تماما، ذلك لأنه عندما يطلب من العرب أن يستوعبوا الليبرالية الأوروبية فإن ذلك يعني أن عليهم أن يستوعبوا على صعيد وعيهم تراثا أجنبيا عنهم بمواضيعه و إشكالاته ولغته وبالتالي لا يشكل جزءا من تاريخهم، إن الشعوب لا تستعيد وعيها، ولا يمكن أن تستعيد إلا تراثها أو ما يتصل به، أما الجانب الإنساني العام في التراث البشري كله فهي تعيشه داخل تراثها لا خارجه.(1)

كما دعا العروبي من أجل بلوغ الحدأة والاندماج معها إلى القطيعة مع التراث يقول في هذا الصدد: "لابد إن من امتلاك بدهة جديدة وهذا لا يكون إلا بالقفز فوق حاجز معرفي، حاجز تراكم المعلومات التقليدية، لا يفيد فيها أبدا النقد الجزئي، بل هو طي الصفحة وهذا ما أسميته بالقطيعة المنهجية". (2) إن لا يمكن تحقيق حدأة وتدارك التأخر التاريخي الذي يعيشه العالم العربي إلا بالقطيعة مع التراث، فالتراث عنده يشكل مرتعا خصبا لمفارقات الأيديولوجيا العربية الحديثة و المعاصرة، وبالأخص إيديولوجيا الفكر السلفي الذي ينبغي اجتثاث جذوره اجتثاثا. (3)

هذه القطيعة التي يدعوا إليها العروبي لم تسلم هي الأخرى من نقد الجابري يقول في ذلك: "...والذين يقولون هذا - يقصد القطيعة مع التراث - يشكون من أن الاهتمام بالتراث وقضاياها يصرف عن الاهتمام بالحدأة ومتطلباتها، إنهم يرون أو يتخيلون أن التراث العربي الإسلامي هو ككل تراث مجرد بضاعة تنتمي إلى الماضي ويجب أن تبقى في الماضي فلا يشتغل بها إلا المختصون الأكاديميون في دراسة شؤون الماضي". (4) فالحدأة عند الجابري لا تعني رفض التراث كما أنها لا تعني القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتقاء بطريقة

(1) - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ط6، 1993 م، ص52 .

(2) - عبد الله العروبي، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط5، 2001 م، ص10.

(3) - إدريس الجيري، سؤال الحدأة في الخطاب الفلسفي لمحمد عابد الجابري، فالية للطباعة والنشر، المغرب، ط1، 2013 م، ص69.

(4) - محمد عابد الجابري، التراث والحدأة، مصدر سابق، ص15 .

التعامل مع التراث إلى مستوى المعاصرة، وهو ما يجعلنا نواكب التقدم الحاصل على الصعيد العالمي، وإن كان الجابري قد دعا أيضا إلى القطيعة لكنها قطيعة تختلف إلى حد كبير مع القطيعة التي دعا إليها العروبي، وهذه النقطة ستكون لنا معها موعد، أما فيما يخص توظيف العروبي للماركسية فإن الجابري لا يراها بديلا ماركسيا ولا تاريخيا أيضا، لأن العروبي يعتبر الماركسية مستقلة عن إرادة الإنسان، فدور الإنسان لا يمكن أن يخرج عن تحقيق الاتجاهات و المسارات المرسومة سلفا، أما الجابري فله نظرة معاكسة تماما، بحيث يؤكد على أن الواقع هو من يفرض علينا أن التاريخ لا يصنع نفسه، بل يصنعه الناس من خلال الإنتاج وعلاقات الإنتاج، وهذا ما يغفله العروبي أو على الأقل لا يبرره في تحليلاته وتاريخانيته، وما يبرر عدم استيعاب العروبي للماركسية يقول الجابري: "إن تاريخانية العروبي ليست ماركسية بالمرّة وإنما تأخذ من الماركسية بعض المفاهيم تلتقطها التقاطا، وتنزعها من سياقها لتحملها مضامين لا تتسجم مع المنظور الماركسي، بل الرؤية المثالية أقرب إليها".⁽¹⁾

تلك هي أبرز القراءات التي أخضعها الجابري للنقد والتي وجد أنها تشترك إبستيمولوجيا في آفة المنهج وآفة الرؤية، فالمنهج الذي تستخدمه تلك القراءات يجعلها تفتقد الحد الأدنى من الموضوعية هذه الأخيرة يؤكد عليها الجابري في قراءة التراث كما سنرى فيما بعد، أما من ناحية الرؤية فتعاني من غياب النظرة التاريخية، فغياب الموضوعية والنظرة التاريخية تنتجان لنا فكرا لا يستطيع الاستقلال بنفسه، وحتى يتمكن هذا الفكر من إصلاح هذا النقص يلجأ إلى جعل موضوعاته تنوب عنه في الحكم على بعضها، لأن الذات تنوب في الموضوع فتلجأ إلى البحث عن سلف تنكئ عليه لترد الاعتبار لنفسها، لذلك فإن الفكر العربي الحديث والمعاصر عند الجابري معظمه سلفي النزعة والميول، أما الفرق بين القراءات هو نوع السلف الذي تعتمد عليه كل قراءة، فيحكم الجابري على هذه القراءات بأنها

(1) - إدريس الجيري، سؤال الحداثة في الخطاب الفلسفي لمحمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص74.

سلفية كلها*، والاختلاف بينها شبه منعدم خاصة من الناحية الإبستمولوجية، لأن تلك القراءات خاصة السلفية الدينية والليبرالية تعتمد على طريقة واحدة في التفكير والتي عرفت قديما بقياس الغائب على الشاهد، فالغائب هنا هو المستقبل الذي تنشده كل من هذه القراءات، أما الشاهد فهو بالنسبة إلى كل اتجاه الشق الأول من السؤال الذي يطرحه مجد حضارتنا بالنسبة إلى التيار السلفي.

إذا كان الجابري ينتقد كل تلك القراءات للتراث والتي تتميز باختلاف مشاربها، فتتهل أحيانا من تراث حضارتنا العريق، وتتهل أحيانا أخرى من حاضر الحضارة الغربية، فما هي المرجعيات التي ينطلق منها الجابري في قراءة التراث العربي الإسلامي؟.

المبحث الثالث : المرجعيات الفكرية للجابري في تعامله مع التراث

سنحاول تحت هذا العنوان تسليط الضوء على أهم المرجعيات التي اعتمد عليها الجابري في قراءته للتراث العربي الإسلامي، مستنديا في ذلك على مصادرها الأصلية ليتضح الفرق بينها وبين محاولات صاحبنا لتبنيئتها والنظر بواسطتها إلى تراثنا العربي الإسلامي الذي يعتبر ابن رشد جزءا منه، ذلك أن إبراز مصادره الفكرية والمناهج التي اعتمدها، من شأنه توضيح ما نحن بصدده، خاصة عندما نتطرق إلى قراءة الجابري للتراث والفلسفة الإسلامية المشرقية، والأهم من ذلك كله هو رسم الطريق الذي نحن بصدده السير عليه في الفصل القادم.

لعل التطورات الحاصلة في الدراسات التراثية الغربية قد أفاضت على الباحثين والمفكرين العرب المعاصرين بفيض من المناهج وطرائق البحث في التراث، فالبنوية

* يعلق الباحث المغربي محمد وقيدي على تعميم الجابري لصفة السلفية على القراءات العربية للتراث بأن ذلك يخلق نوعا من الخلط بين القراءات التي ينتقدها. خاصة وأن القراءتين الليبرالية (الماركسية) تنتقدان دورهما القراءة السلفية. فليست تلك القراءات جميعها على نفس الاختلاف مع الجابري، فالقراءة الليبرالية أقرب إليه من القراءة السلفية، والقراءة المادية التاريخية بعناصر منهجها أقرب إليه فكريا من القراءتين السالفتين. يُنظر : محمد وقيدي، التراث في فكر الجابري: الإشكال والمنهج، الأزمنة الحديثة، مجلة فلسفية تعنى بشؤون الفكر والثقافة، عدد مزدوج 3 و4، أكتوبر 2011م، ص56.

والتفكيكية والجينالوجيا والأركيولوجيا، كلها حاضرة وبقوة في ساحة الدراسات التراثية، لكن الجابري يؤكد أن دراسته للفلسفة الغربية عموما لم يكن يهدف من ورائها توظيفها على التراث، ففي حوار له مع مجلة الثقافة الجديدة المغربية صرح الجابري بما يلي: "سيكون من لغو الكلام إدعائي القول أنني منذ البداية أردت أن أدرس الإيستيمولوجيا لكي أستعملها في التراث لا، إنما من خلال الممارسة العامة للتدريس وشؤون الفكر يتبين الإنسان طريقه شيئا فشيئا"، يظهر واضحا أن الجابري لا ينفي تطبيق الإيستيمولوجيا على التراث العربي الإسلامي، ففي كتابه "الخطاب العربي المعاصر" أراد تقديم دراسة نقدية إيستيمولوجية للخطاب السياسي والخطاب القومي والخطاب الفلسفي، موظفا قاموسا نظريا جديدا، أو يريد أن يجمع بين المفاهيم الإيستيمولوجية التي استعمل في عرضها الأسلوب المدرسي الذي يظهر بوضوح في كتابه "مدخل إلى فلسفة العلوم"، والأطروحات البنيوية والتفكيكية الراهنة والقراءات الماركسية الجديدة لنصوص ماركس وغرامشي والتوسير.⁽¹⁾

هذا ويرى كمال عبد اللطيف أن الجابري يستحضر في دراساته سلطا فلسفية ومنهجية متعددة، فمشروعه النقدي المتمثل في نقد العقل العربي بجزئيه - يقصد الجزء الأول والجزء الثاني تكوين العقل العربي وبنية العقل العربي - ملون ببعض منازع وطموحات الديكارتية بالإضافة إلى أن أطروحته تستعيد بعض مفاهيم فلسفة الأنوار المكافحة، من قبيل النقد والتقدم والعقلانية.

المطلب الأول: المنهج البنيوي

ففي كتابه بنية العقل العربي، يقدم الجابري دراسة بنيوية مستوحاة من منهج الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو في التحقيب الحفري للفكر العربي، مميزا بين ثلاثة أنظمة معرفية تتوزع إليها خارطة العقل العربي، البيان العرفان والبرهان، كما سنبين ذلك بوضوح فيما بعد.

(1) - السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2010، م، ص163.

يتضح من هذا أن الجابري يسعى جاهدا لقراءة التراث العربي الإسلامي مستعملا المنهج البنيوي، وحتى نتمكن من فهم الكيفية التي يستعملها لتطبيقه، لابد من العودة إلى أصول هذا المنهج ليتضح لنا أكثر مدى بعد وقرب الجابري منه.

هناك صعوبة في تحديد مفهوم البنيوية، فالمفهوم المحدد للبنيوية ليس له وجود في الفكر الغربي فضلا عن وجوده في الفكر العربي، فقد اضطرب تعريفها حتى عند الشخص الواحد من أقطاب البنيوية أنفسهم، وهذا ما يؤكد أنه أحد أعمدتها ميشال فوكو Michel foucault* (1926 م - 1984 م) حين قال: "إنه من الصعب إعطاء مفهوم البنيوية وذلك لأنها تجمع اتجاهات ومباحث وطرقا مختلفة، إنها مجمل المحاولات التي تقوم بتحليل ما يمكن تسميته بالوثيقة، أي مجمل العلامات و آثار الإنسان التي تركها خلفه، والتي ما زال يتركها إلى يومنا هذا".⁽¹⁾ والأمر نفسه يؤكد أنه جان بياجيه* (Jean piaget 1896 م، 1980م) حيث يذهب في مطلع كتابه عن البنيوية بأنه "من الصعب تمييز البنيوية، لأنها تتخذ أشكالا متعددة لتقدم قاسما مشتركا موحدا".⁽²⁾

ومن ذلك يقدم لنا بياجيه معنى واسع للبنيوية، فتعني بدراسة ظواهر مختلفة كالمجتمعات والعقول واللغات والآداب والأساطير، فتتظر إلى كل ظاهرة من هذه الظواهر

* ميشال فوكو: مفكر فرنسي حصل على شهادة التبريز في الفلسفة، ودرس في كلية الآداب في كليرمون فران قبل أن يشغل كرسي تاريخ مذاهب الفكر في الكوليج دي فرانس بباريس، يلح فوكو على القطيعة التي تضبط إيقاع تاريخ الأفكار على الإنقطاعات التي تقلب رأسا على عقب الإدراك والممارسة البشريين، وعلى هذا النحو يهيننا لاحتمال زوال قريب لبنية المعرفة الحالية التي تحمل منذ 150 عاما العلوم المعروفة بالعلوم الإنسانية، وبالتالي إحاء الإنسان نفسه " الذي سيتلاشى حال اهتدائه إلى شكل جديد"، وبدلا من أن نرى في فكر فوكو مذهباً استفزازياً مضاداً للإنسان كما رأى بعض نقاده، يحسن بنا أن نرى فيه واحدة من المحاولات الأولى لتعليل أحداث التاريخ الكبرى. يُنظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص 470.

(1) - وليد قصاب، **مناهج النقد الأدبي الحديث رؤية إسلامية**، دار الفكر، دمشق، ط1، 1428 هـ، ص124.

* جان بياجيه: عالم سويسري درس علم النفس كما درس البيولوجيا أيضا وهو صاحب النظرية المعرفية أو البنائية أو التكوينية التي تمحورت حول النمو المعرفي عند الطفل، له مؤلفات عديدة منها كتاب اللغة والفكر عند الطفل، كتاب الذكاء عند الطفل، كتاب علم النفس والبيداغوجيا.

(2) - jean piaget. **le structuralisme**. 6eme ed .puf .paris.1974 . p 5 .

بوصفها نظاما تاما، أو كلا مترابطا أي بوصفها بنية فتدرسها من حيث نسق ترابطها الداخلي لا من حيث تعاقبها وتطورها التاريخيين، كما تعنى أيضا بدراسة الكيفية التي تؤثر بها بنى هذه الكيانات على طريقة قيامها بوظائفها، أما المعنى الضيق والمألوف للنبوية هو محاولة إيجاد نموذج لكل من بنية هذه الظواهر ووظيفتها، على غرار النموذج البنيوي للغة وهو النموذج الذي وضعته الألسنية في أوائل القرن العشرين.⁽¹⁾ وإذا عدنا إلى أحد أعلام البنيوية ميشال فوكو فهو يعتبرها من أجل الآخرين أي من أجل أولئك الذين يرون الغابة ولا يرون الأشجار،⁽²⁾ كما أن البنيويين في نظر الآخرين هم " جماعة يؤلف بينها البحث عن علاقات كلية كامنة ".⁽³⁾ تستمد روافدها من ألسنية دي سوسير وأنثروبولوجية ليفي شتراوس ونفسانية بياجي وجاك لاكان، وحفريات ميشال فوكو التاريخية والمعرفية وأدبيات رولان بارت.

وبهذا تشق البنيوية وجودها الفكري والمنهجي من مفهوم البنية أصلا، وعلى ضوء هذا المفهوم لا يصبح الجزء ذو قيمة إلا إذا كان في سياق الكل الذي ينتظمه، وهكذا يصير المنظور البنيوي مشيدا على مقولة العلاقة وليس مقولة الكينونة، فتؤكد أسبقية العلاقة على الكينونة و أولوية الكل على الأجزاء هي الأطروحة المركزية للنبوية، فالعلاقات المكونة للعنصر هي التي تعطيه قيمته فبدونها لا معنى له ولا قوام.⁽⁴⁾ أما تعريف البنيوية الأقرب لاستعمالات الجابري فهي، " منهجة نقدية تحليلية، تقوم فلسفتها على اعتبار البنية الذاتية للظواهر بمعزل عن محيطها الخارجي والتأثيرات الأخرى، فهي تنظر إلى تلك الظواهر من الداخل وتفترض أنها مغلقة على ذاتها، قد نشأت هذه النظرية أساسا في مجال اللغة ثم

(1) - جان بياجييه، البنيوية، ترجمة عارف منيمة وبشير أوبري، (د، م، ن) ط3، 1985، م، ص8.

(2) - صالح هويدي، النقد الأدبي الحديث، منشورات السابع من أبريل، ليبيا، (د، ت، ن)، ص114.

(3) - أدبث كرزويل، عصر البنيوية، من ليفي شتراوس إلى فوكو، ترجمة جابر عصفور، آفاق عربية، بغداد، 1985، م، ص246.

(4) - روجي غارودي، البنيوية، فلسفة موت الإنسان، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1985، م، ص13.

توسعت تطبيقاتها لتشمل مجالات عدة في الظواهر الاجتماعية والسياسية وغيرها وتوسعت حتى أصبحت من مناهج البحث العامة ومصادر المعرفة في الفكر الحديث⁽¹⁾.

تلك هي البنيوية التي استقى منها الجابري وعمل على توظيفها على التراث العربي الإسلامي عامة والتراث الرشدي خاصة، ولو أنه تحدث عن الأسلوب الذي يتعامل به مع المناهج فهو يعتبرها أدوات يوظفها دونما ارتباط حرفي بصورتها الأولية لدى أصحابها وهكذا فإن البحث في تراثنا الفلسفي وغير الفلسفي لن يؤدي إلى النتائج المطلوبة بحسب صاحبنا كما أنه لن يكون هادفا ومساعدة على جعلنا أكثر وعيا بتراثنا وأكثر تأصيلا لشخصيتنا الثقافية والعلمية، إلا إذا كانت انطلاقتنا فيه من نظرة شمولية تربط الأجزاء بالكل الذي تنتمي إليه، بحيث نحاول من خلال هذه النظرة إقامة الروابط الممكنة بين عالم الفكر وعالم الواقع.

فالجابري يؤكد أنه ينطلق من النظر إلى موضوعات التراث لا بوصفها مجرد مركبات بل بوصفها بنى، فإذا كان المركب يحتوي على بنية، فتحليل المركب عند الجابري يختلف عن تحليل البنية، فإذا أردنا تحليل المركب نلجأ إلى عزل العناصر التي يتألف منها وفرزها " لكن إذا تعلق الأمر بتحليل البنية فهذا يعني أننا أمام عملية كشف الغطاء عن العلاقات القائمة بين عناصرها بوصفها منظومة من العلاقات الثابتة في إطار بعض التحولات⁽²⁾. فتحليل البنية عند الجابري يصبح بهذا المعنى القضاء عليها وذلك عن طريق جعل الأعمدة والثوابت التي تقوم عليها مجرد تحولات، مما يتيح لنا التمرد والتحرر من سلطتها، فنسيطر عليها من خلال ممارسة سلطتنا عليها، هذا التحليل يسميه الجابري بالتفكيك، أي تحويل البنية إلى لا بنية عن طريق تفكيك العلاقات الثابتة القائمة بينها، وهذا ما يفرز عنه بالضرورة تحويل الثابت إلى متغير، والمطلق إلى نسبي واللاتاريخي إلى تاريخي واللازمي إلى زمني.

(1) - محمد بن عبد الله بن صالح بلعغير، البنيوية (النشأة والمفهوم) عرض ونقد، مجلة الأندلس للعلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد 15، المجلد 16، سبتمبر 2017 م، ص 242 .

(2) - محمد عابد الجابري، التراث والحدائثة، مصدر سابق، ص 47 .

ومن جهة أخرى ومن موقع آخر، يؤكد الجابري على أن الخطوة الأولى التي يخطوها في دراسة التراث هي المعالجة البنيوية، بحيث ننظر إلى نصوص التراث كما هي معطاة لنا، ويتطلب هذا بالضرورة أن توضع كل القراءات السابقة لتلك النصوص بين قوسين، فيتم التعامل مع هذه النصوص كمدونة، أي ككل تتحكم فيه ثوابت ويهتم بما يطرأ حوله من التغييرات التي تحدث حول محور واحد، ولتحقيق ذلك لابد من استيعاب جميع التحولات التي يتحرك بها ومن خلالها فكر صاحب النص عن طريق محورة فكر هذا الأخير حول إشكالية واضحة، وهكذا يصبح من السهل أن تعثر كل فكرة من أفكار صاحب النص على مكانها الطبيعي داخل الكل.

بالإضافة إلى ذلك فإن المعالجة البنيوية في نظر الجابري تفيدنا في أنها تجنبنا قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ، والألفاظ التي يعينها هنا ليس كمفردات مستقلة بمعناها، بل باعتبارها عناصر في شبكة العلاقات، وهذا ما يتيح لنا أن نتحرر من الفهم الذي تؤسسه المسبقات التراثية أو الرغبات الحاضرة، إن المعالجة البنيوية بحسب الجابري تجعلنا نترك كل ذلك ونركز على استخلاصاتنا لمعنى النص من ذات النص نفسه، وهذا ما كان سببا في انفراد الجابري بقراءة مغايرة للفلسفة الإسلامية، خاصة الحكم الذي أصدره عن الفلسفة الإسلامية المشرقية عامة وفلسفة ابن سينا خاصة كما سنرى، بالإضافة إلى تلك الصورة التي رسمها عن الفلسفة في المغرب والأندلس وبالذات صورة ابن رشد كما سنبين ذلك فيما بعد.

وهكذا يؤكد الجابري على أهمية النظرة البنيوية باهتمامها بالكل أكثر من اهتمامها بالأجزاء، وبنظرتها إلى الأجزاء في إطار الكل الذي تنتمي إليه ضرورة لاكتساب رؤية أشمل و أعمق، لكنها في نظر الجابري غير كافية لوحدها، بل لابد من توظيف الطرح

الأيدولوجي و النظرة التاريخية، هذه الأخيرة التي تتبع الصيرورة وتعمل جاهدة على ربطها بالواقع لاكتشاف العوامل الفاعلة فيها والموجهة لها.⁽¹⁾

المطلب الثاني: الاستقلال التاريخي

بالإضافة إلى المنهج البنيوي الذي اعتمده الجابري في قراءة التراث العربي الإسلامي هناك أيضا الاستقلال التاريخي الذي استعاره من أنطونيو غرامشي* Antonio Garamsci (1891م - 1937م)، وذلك في تأكيده أن الذات العربية المعاصرة تفتقد لهذا الاستقلال، ولكن الاستقلال الذي يقصده الجابري هنا هو غياب الآخر سواء كان الغرب أو التراث، هذا الغياب في نظر ناقد العقل العربي شرط ضروري لنهضتنا، لكنه يعود ويؤكد على أن هذا ليس كافيا، وبالتالي يؤكد على ضرورة حضور الأنا العربي حضورا واعيا بحيث لا تكون الذات واعية بذاتها إلا إذا تمكنت من نقد الآخر مهما كان هذا الآخر، ينقل لنا الجابري ما يشرح ذلك على لسان غرامشي نفسه، يقول: " لا يمكن للإنسان... أن يكون له تصور منسجم نقدي للعالم إذا لم يكن على وعي كذلك بتناقض تصوره ذاك مع تصورات أخرى أو مع عناصر من تصورات أخرى، إن الذي يبينه الشخص لنفسه عن العالم يجيب عن مسائل معينة يطرحها الواقع، مسائل محددة تمام التحديد، فريدة في وجودها وأصيلة وإذن فكيف يمكن التفكير في الحاضر، في الواقع المحدد بهذا الشكل، بأفكار وضعت لمشاكل الماضي، هو في الغالب بعيد عنا أو تم تجاوزه، وإذا فعلنا ذلك أصبنا بخلل في التوازن النفسي، فكنا غير عصريين في عصرنا نفسه، كنا مستحاثات لا موجودات حية معاصرة، أو كنا على الأقل مخضرمين بصورة مستهجنة، وقد يحدث فعلا أن بعض الفئات

(1) - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص43.

* أنطونيو غرامشي: سياسي وفيلسوف إيطالي مارس نقد عام للمثالية الكروتشوية التي وقف غرامشي منها إلى حد ما وقف ماركس وإنجلز من الفلسفة الألمانية في عصرهما، حيث أبرز غرامشي الطابع اللاقومي واللاشعبي للثقافة والأدب الإيطاليين وكوسمبوليتية المتقنين الموروثة عن العنصر الوسيط، ونادى بنمط جديد من المنقّفين يملكون تصورا إنسانيا للتاريخ. يُنظر إلى : جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص425.

الاجتماعية تعبر عن أرقى المظاهر الحديثة في أمور، في حين تعبر عن التخلف عن موقعها الاجتماعي في أمور أخرى، عاجزة هكذا عن تحقيق الاستقلال التاريخي العام. ⁽¹⁾

وإذا كان تفتح الجابري على المناهج الغربية ودعوته إلى الاستقلال التاريخي يظهر نوعا من التناقض، وهذا ما التمسه كمال عبد اللطيف في ذلك، فإن الجابري يرد عليه بحيث يوضح أن الاستقلال التاريخي لا يعني رفض التفتح، كما أنه لا يعني التقوقع داخل التاريخ القومي والثقافة القومية، وبشكل عام فإن الاستقلال التاريخي ليس معناه الاستقلال عن الآخر والاستسلام للماضي للتراث، بل هو التحرر من الآخر، أي من الفكر الغربي ومن التراث معا، لكن هذا التحرر وبتعبير مختلف عما سبق معناه امتلاكهما بعد فحص نقدي يقول الجابري هنا: "إن الاستقلال التاريخي للذات العربية، لا يتناقض مع تفتحنا مع الفكر العالمي ولا على التراث، بل الاستقلال التاريخي يعني التعامل معها تعاملًا نقديًا، تكون الذات خلاله مالكة لزام أمرها، غير مندمجة في موضوعها، بل تعمل على دمجها فيها على احتوائه وامتلاكه بقدر حاجتها وحسب نوع هذه الحاجة". ⁽²⁾، لكن الجابري لا يرى استقلالًا تاريخيًا في أولئك الذين يستسخون المناهج والمفاهيم وحتى الرؤية ويبحثون وفقها على

(1) - محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مصدر سابق، ص 206.

* والصعوبة التي يراها الجابري تحول دون الاستقلال التاريخي، هي هيمنة نموذج السلف ورسوخ آلية القياس مما يجعل الذات عاجزة عن تحقيق استقلالها إزاء الآخر سواء كان هذا الآخر قويا أو ضعيفا، وهكذا يصبح الاستقلال التاريخي مع الجابري هو المهمة الأساسية المطروحة على الساحة العربية، وهو السبيل الوحيد للتحرر من الانسياق وراء أي نموذج.

(2) - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص 286 .

* ولإزالة الإشكال حول استعارة الجابري لمفهوم الاستقلال التاريخي، يقدم لنا الجابري نفسه مثلا عن ذلك، وهو أنه إذا تمكن المفكر العربي من توظيف المفاهيم والمناهج الحديثة، وحتى القديمة إذا اقتضى الأمر، لكن هذا التوظيف لا بد أن يكون جديدا و ملائما لموضوع بحثه، فالمرجعيات التي تؤسس الثقافة الغربية والفكر الغربي لا بد أن تتوفر بعض جوانبها على بعد إنساني عام، فإذا تمكنا من تبيئة تلك الجوانب من خلال ربطها بمرجعياتنا فإن تلك المناهج والمفاهيم الغربية تصبح ملكا لنا، وتتساوى مع المفاهيم الجديدة التي نبتكرها للتعبير عن جانب من جوانب واقعنا، وهكذا يستطيع المفكر أن يبحث بنوع من الاستقلال التاريخي سواء كانت تلك المفاهيم مبتكرة أو مستعارة.

تفصيل لواقعهم وموضوعهم دون أن يعملوا على تبيئتها فيصبحون بذلك مجرد تلاميذ تختلف موضوعاتهم عن موضوعات أساتذتهم .

بالإضافة إلى المنهج البنيوي والاستقلال التاريخي، هناك مصادر ومرجعيات أخرى يتكأ عليها الجابري في قراءة التراث، فهو يستعير من ريجيس دوبريه Rigis Debray (1940م - .) مفهوم اللاشعور السياسي، فالمضمون الذي يتحرك فيه هذا المفهوم، "أن الظاهرة السياسية لا يؤسسها وعي الناس، آراؤهم وطموحاتهم، ولا ما يؤسس هذا الوعي من علاقات اجتماعية ومصالح طبقية، بل إن دوافعها حاضرة في اللاشعور السياسي الذي هو عبارة عن بنية من العلاقات الشعورية تبقى قائمة فاعلة رغم ما تتعرض له من البنية الفوقية في المجتمع من تغييرات نتيجة التطور الذي يحدث في البنية التحتية المقابلة لها".⁽¹⁾

كما يذهب محمود أمين العالم* (1922م - 2009م) إلى أن الجابري يميز بين استخدام دوبريه لهذا المفهوم وبين استخدامه هو، فالاختلاف الجوهرى يكمن في الواقع الذي سيطبق عليه المفهوم، دوبريه يستخدم هذا المفهوم ليكشف عن الجذور العشائرية والدينية للسلوك السياسي لبعض المؤسسات الغربية خاصة الحزب الشيوعي الفرنسي منها، أما الجابري فيقوم بعملية عكسية - على حسب ما ذهب إليه محمود أمين العالم - فيكشف عن الجذور السياسية المتخفية وراء أشكال السلوك العشائري والديني، لكنه لا يقوم بهذه العملية العكسية على طول الخط، بل إنه يلجأ أحيانا لتطبيق مفهوم دوبريه نفسه وليس معكوسه لكن الخلل وراء التطبيق المبالغ لمفهوم اللاشعور السياسي يكمن في تغليب اللاعقلانية في تفسير الظواهر السياسية، وهكذا يتم الإغفال عن المصالح الاجتماعية والطبقية في تفسير هذه الظواهر.

(1) - أحمد محمد سالم، إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص181.

* محمود أمين العالم: ناقد وفيلسوف، ويعتبر رائد الواقعية الاشتراكية في الأدب، وواحد من أهم مؤسسي التيار اليساري في مصر، ترك عدة مؤلفات مهمة منها: "الإنسان الموقف" " معارك فكرية" "فلسفة المصادفة".

المطلب الثالث: القطيعة الإبستمولوجية

أما المصطلح الأكثر حضوراً في قراءة الجابري للتراث وتاريخ الفلسفة، هو مصطلح القطيعة الإبستمولوجية، وهو المصطلح الذي يهتما أكثر في هذه الدراسة نظراً للأحكام التي يصدرها الجابري جراء تطبيقه.

وإذا عدنا إلى الأسباب التي جعلت الجابري يوظف هذا المفهوم في كتاباته خاصة كتاب "نحن والتراث"، فنجدها واضحة بل ويصرح بها هو نفسه ويرجعها إلى أسباب ذاتية وأخرى موضوعية، أما الأسباب الذاتية هي أن المغاربة مرتبطون بالثقافة الفرنسية أكثر مما هم مرتبطون بالثقافة الإنغلو سكسونية أو غيرها باعتبار أن القطيعة الإبستمولوجية قد نمت في التربة الثقافية الفرنسية كما سنرى بعد قليل، أما الأسباب الموضوعية هي أن الأبحاث الإبستمولوجية في فرنسا مهتمة أكثر بالتحليل التاريخي التكويني وبالنقد الفلسفي العقلاني وهي بذلك تلائم طبيعة الموضوع الذي يتعامل معه الجابري.⁽¹⁾

وهكذا يعتبر أحمد محمد سالم أن الجابري قد اقتصر على التحليل الإبستمولوجي وإن كان هذا الاقتصار له فضيلة وهي أن الجابري قد دشن منحى جديداً على الساحة الثقافية العربية وهو النقد الإبستمولوجي للعقلية العربية فهاجس الجابري هو البحث في الأطر النظرية والبناءات الثابتة التي تحكم توجيه هذا العقل.⁽²⁾

وإذا كان مفهوم القطيعة هو المسيطر في كتابات الجابري وهو الركيزة الأساسية في قراءته للتراث عامة والتراث الرشدي خاصة، فلا بد هنا من العودة إلى أصوله الأولى، فقد أكدت أغلب المصادر أن أول استعمال لهذا المفهوم يعود إلى الفيلسوف الفرنسي غاستون

(1) - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص 293.

(2) - أحمد محمد سالم، إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 204.

باشلار* Gaston bachelard (1884م - 1962م) الذي استخدمه على مستويين لأجل التمييز أولاً بين موضوع الواقع أو المعرفة العامة وبين موضوع المعرفة أو المعرفة العلمية، أما المستوى الثاني فاستخدمه من أجل التأكيد على أن تاريخ المعرفة العلمية ليس متصلاً بحكمة منطق التراكم، كما كان سائداً قبل باشلار حيث أن العلم ينمو عن طريق الاتصال كما تنمو الشجرة، ومنه فالقديم هو الذي يؤسس الجديد ويستمر حاضراً فيه، بل يذهب باشلار إلى أن تاريخ المعرفة هو تاريخ الاتصال والتقطع، " إذ بين الفئدة والأخرى تحدث قطعة بين الجديد والقديم تتمثل في كون العلم يعيد ترتيب أوراقه وسبك مفاهيمه سبكا جديداً يمكنه من استيعاب الوقائع الجديدة وتخطي العوائق التي تعترض سبيل سيره وتقدمه " (1).

فإذا انبنى التفكير العلمي في حقبة تاريخية معينة على مفاهيم محددة تصبح هي الأساس في إنتاج المعرفة والاكتشافات العلمية، لكن عندما تعجز هذه المفاهيم عن الاستمرار نتيجة أزمة علمية، فلا يمكن حلها إلا إذا أزيحت تلك المفاهيم ووضعت مكانها مفاهيم جديدة أخرى، ويضرب لنا باشلار أمثلة عن ذلك بحيث "أنه كان هناك فكر أرسطي له مفاهيمه الخاصة به، وقد تم التخلي عن بعضها مع غاليليو غاليلي* Galileo Galilei (1564م - 1642م)، ليأتي بعد ذلك العلماء الذين تتلمذوا عليه فيتخلون عن باقي

* غاستون باشلار: فيلسوف فرنسي حاول إدخال المفاهيم الجديدة للكيمياء إلى قلب فلسفة العلوم الموسعة التي عمل على إرساء أسسها في التعددية المتلاحمة للكيمياء الحديثة، فطرق مضماراً جديداً تاماً وهو التحليل الفلسفي للأثار الأدبية، وذلك في كتابه حدس اللحظة دراسات في رواية شفاء الأعمى لغاستون رونبل، وقد فتحت الحدوس الذروية شعبة جديدة في الفكر الباشلاري، وهي الدراسة الأركيولوجية والتحليلية النفسية للفكر العلمي قيد التطور، وقد شدد باشلار النبذة على ما هو ابتدائي وأولي، وهنا التراب، وقد كان مؤلفه هذا بشيراً بسفر عظيم في فلسفة العلوم وتاريخها. ينظر : جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص 144.

(1) - سالم يافوت، وآخرون، التراث والنهضة قراءة في أعمال محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2004 م، ص 45.

* غاليليو غاليلي: عالم إيطالي أحدث ثورة كبرى في الفكر العلمي والديني في العصر الذي عاش فيه، وقد كان منحازاً لفكر كوبرنيكوس ضد بطليموس. يُنظر : جورج طرابيشي، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 332.

الفكر الأرسطي في مجال الفيزياء " (1) ومن ذلك رفض باشلار العقل الشمولي والمنهج الأحادي الصالح لكل علم، ففي الفكر العلمي المعاصر لا وجود لهذه الأحادية فكل علم منهجه الخاص به ومفاهيمه الخاصة التي تتناسب مع المرحلة التي هو عليها هذا العلم أو ذاك، فالفكر العلمي لا يمكنه أن يتطور إلا بقدرته على إبداع و ابتكار مناهج ونظريات خاصة به، وعلى هذا يؤكد باشلار على أن المناهج مؤقتة وليست دائمة، وفند وجود منهج صالح لكل علم وفي كل زمن، فكل تجربة جديدة كفيلة لتغيير الفكر العلمي برمته، "كل مقالة في الطريقة العلمية ستكون دائما مقالة ولن تتصف بالبنية النهائية " (2).

هذا المفهوم كان حاضرا أيضا وبقوة عند المفكر الفرنسي لوي ألتوسير Althusser (1918م - 1990م)* حين أخذ مفهوم القطيعة من باشلار ليستخدمه في الفصل بين مرحلتين في فكر كارل ماركس، مرحلة الشباب التي تتمثل أساسا في كتابي المخطوطات 1844 م وكتاب الأيديولوجية الألمانية اللذان يعكسان هيمنة الفلسفة الهيجلية ويعكسان أيضا حسب ألتوسير الماضي ما قبل العلمي لظهور علم الاقتصاد، أما المرحلة الثانية فتتمثل في التحول إلى العلم، علم الاقتصاد في نشأته الجديدة، وهكذا يكون في اعتقاد ألتوسير أن هاتين المرحلتين تفصلهما قطيعة إبستمولوجية تفصل بين أسلوبين في طرح القضايا.

(1) - نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008 م، ص24.

(2) - غاستون باشلار، الفكر العلمي الجديد، ترجمة عادل العوا، الأنيس، الجزائر، 1990 م، ص151.
* لوي ألتوسير: فيلسوف فرنسي ولد في الجزائر، حصل على شهادة التبريز في الفلسفة، نشر في مطلع 1966م كتابا بعنوان " مع ماركس" وأتبعه بسلسلة من الدراسات التي أجراها بعض تلامذته بإشرافه ونشرها في مجلدين بعنوان " قراءة الرأسمال"، وكان الهدف الذي رمى إليه هذان الكتابان تجديد تأويل الماركسية، وقد أثار مناقشات حامية الوطيس داخل الحزب الشيوعي وخارجه على حد سواء.

والملاحظ مما سبق أن القطيعة الإبستمولوجية قد تم توظيفها خاصة في إرهاباتها الأولى مع باشلار للفصل بين العلم الجديد الناشئ وبين ماضيه ما قبل العلمي، أما الجابري فلا يوظف هذا المفهوم كما فعل باشلار والتوسير، بل يلجأ إلى إخراجها من تربته الأصلية تربة العلم وتاريخه، ليقحمه في تربة مغايرة، هي تربة الفلسفة والتراث.

ومن جهة أخرى يصرح الجابري في أكثر من موضع أنه يستخدم مفهوم القطيعة مفهوما إجرائيا لا غير، هذا يعني أن هدفه من تطبيق هذا المفهوم لم يكن من أجل التعرف على ماهيته، بل من أجل الاستفادة من الأسئلة التي يثيرها والآفاق التي يفتحها، إذا فالإجرائية عند الجابري "هي أنك تعرف شيئا تعريفا معينا من أجل الوصول بواسطته إلى نتائج معينة تعبر عن الحقيقة الموضوعية أو المنطقية أو التاريخية"⁽¹⁾.

إذن فالمجال الذي يوظف فيه الجابري مفهوم القطيعة هو التراث عامة والفلسفة الإسلامية خاصة، ولكن القطيعة التي يدعوا إليها ليست تلك القائلة بإلقاء التراث في المتاحف أو تركه هناك في مكانه من التاريخ، بل لابد في نظره من إقصاء موضوع المعرفة من تناولات القطيعة الإبستمولوجية هذه الأخيرة - في نظر الجابري طبعاً - تتناول الفعل العقلي كنشاط يتم وفقا لطريقة ما من خلال أدوات خاصة هي المفاهيم، وفي إطار حقل معرفي محدد، أما موضوع المعرفة فلا يطرأ عليه تغيير فيبقى كما هو، لكن كيفية وطريقة معالجته والأدوات الذهنية التي تعتمد عليها هذه المعالجة والإشكالية التي توجهها والحقل المعرفي الذي تتم داخله، كل ذلك من شأنه أن يتبدل ويتغير، وإذا كان هذا التغير والتبدل جذريا وعميقا، ولم يكن بإمكاننا الرجوع عنه إلى ما كان عليه الأمر السابق، تكون هناك بحسب الجابري قطيعة إبستمولوجية.

(1) - محمد عابد الجابري، التجديد لا يمكن أن يتم... إلا من داخل التراث، (مقابلة فكرية)، حاوره عبد الإله بلقزيز، مجلة المستقبل العربي، السنة 24، العدد 278، أبريل 2002 م، ص14.

ومن ذلك يوضح الجابري أن القطيعة التي يريد أن يطبقها لا تعني تلك القطيعة بالمعنى الدارج أو كالتي ذهب إليها عبد الله العروي، بل يريد من خلالها " تحقيق قطيعة مع الفهم التراثي للتراث، أي التحرر من الرواسب التراثية في عملية فهمنا للتراث، وعلى رأس هذه الرواسب القياس النحوي الفقهي الكلامي في صورته الآلية اللاعلمية التي تقوم على ربط جزء بجزء ربطا ميكانيكيا ".⁽¹⁾ إن هذه الرواسب بحسب الجابري ستفكك الكل وتفصل أجزائه عن الإطار الزمني والمعرفي والأيدولوجي، وهكذا يعمل القياس الذي هو أبرز هذه الرواسب على فصل الأجزاء عن الكل الذي ينتمي إليه مما يؤدي إلى نقل هذه الأجزاء إلى كل آخر هو الحقل الخاص الذي يستخدم هذا القياس، وهذا ما ينجم عنه تداخل بين الذات والموضوع، فينتج عن ذلك إما أن يشوه الموضوع من طرف الذات وإما أن تتخرط الذات في الموضوع انخرطا غير واع، ويغلب الجابري حصول الاثنان معا. لكن إذا كان الموضوع هو التراث ففي هذه الحالة تكون النتيجة هي اندماج الذات في التراث، وهذا ما أدى بالجابري إلى التمييز بين اندماج الذات في التراث وبين اندماج التراث في الذات، يقول في هذا الصدد: " أن يحتوينا التراث شيء، وأن نحتوي التراث شيء آخر ... إن القطيعة التي ندعوا إليها ليست القطيعة مع التراث بل القطيعة مع نوع من العلاقة مع التراث، القطيعة التي تحولنا من كائنات تراثية إلى كائنات لها تراث ".⁽²⁾

إن القطيعة التي ينادي بها الجابري تظهر بوضوح في كتابه "نحن والتراث"، بحيث يرى أنه قد نشأت في الأندلس مدرسة فلسفية تختلف تماما عن المدرسة الفلسفية في المشرق، لا من حيث المضمون الفلسفي أو المضمون الأيدولوجي للذات يختلفان على كل حال من دولة إلى دولة، ومن زمان إلى زمان، ولكن من حيث المنهج والمفاهيم والرؤية والإشكالية، لقد كانت المدرسة الفلسفية في المشرق، مدرسة الفرابي وابن سينا بكيفية خاصة تستلهم آراء الفلسفة الدينية التي سادت في بعض المدارس السريانية القديمة، خاصة مدرسة

(1) - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص 25.

(2) - المصدر نفسه، ص 25.

حران المتأثرة إلى حد بعيد بالأفلاطونية المحدثه، فالفلسفة في المشرق - في نظر الجابري - قد كانت محكومة بإشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة، أي بإشكالية علم الكلام، بالإضافة إلى ذلك فإن المشاركة قد أخذوا الميتافيزيقا لأنهم كانوا بحاجة إليها في التوفيق بين الدين والفلسفة في علم الكلام، أما المدرسة المغربية (الأندلس بشكل خاص) فهي متأثرة بالثورة التأصيلية التي حمل لواءها مهدي الموحدين "محمد ابن تومرت" والتمثلة في نبذ التقليد والعودة إلى الأصول، فقد أخذ المغاربة الرياضيات والطبيعات والفلك والطب والمنطق وصار الرجوع إلى أرسطو ضروري لتحقيق فهم موضوعي، كما أصبح الفكر الفلسفي أرسطيا محضا لا وجود للأفلاطونية المحدثه ولا للتأثيرات المشرقية من فارسية وغنوصية وهرمسية وغيرها، وهكذا يصبح ابن رشد - الذي يمثل أوج الفلسفة في الأندلس والمغرب - عند الجابري ليس استمرارا لفلسفة ابن سينا الذي وصلت معه الفلسفة المشرقية إلى قمته بل يرى أنه لا يمكن رسم طريق العودة من ابن رشد إلى ابن سينا أو الفارابي، مثلما يمكننا العودة من الملا صدرا الشيرازي* إلى السهروردي* مباشرة، ثم ابن سينا فالفارابي، فالخط الذي يمكننا رسمه بحسب الجابري في الفلسفة المغربية هو الخط الذي يربط بين ابن رشد وابن باجة مباشرة، ثم من ابن باجة إلى ابن حزم. لكن هذه العصبية المغربية التي يقول بها الجابري قد اعتبرها البعض مجرد عصبية جابرية، وأنها لم تكن ركيزة شعورية، أو حتى لا شعورية، وللتفكير ولمحاكمة الأشياء والأشخاص لدى أي من أعضاء المدرسة المغربية المفترضة، بدءا بابن باجة وانتهاء بابن رشد، فهي مسقطة عليهم إسقاطا من خارج عصرهم وانعكاسا لهموم وتحيزات أيديولوجية ما كان يعرفها عصرهم، وهي ما كانت تدخل في

* الملا صدرا الشيرازي: صدر الدين الشيرازي المعروف بصدر المتألهين، أو الملا صدرا، ولد سنة 1571م وتوفي سنة 1640م، يعد من أكابر الفلاسفة الإسلاميين وحكاماء الشيعة، حيث جمع بين فرعي المعرفة النظري والعملية والعرفان الذي يسمى بمدرسة الحكمة المتعالية. فقد كان مهتما بالإلهيات وركز على الشواهد الباطنية العرفانية.

* شهاب الدين بن يحيى السهروردي: فيلسوف وإمام شافعي، ولد في سهرورد سنة 1155م وتوفي سنة 1191م، وقد عرف بشيخ الإشراق ولقبه أتباعه بالشيخ الشهيد، وسماه مترجمو حياته بالشيخ المقتول، أهم كتبه حكمة الإشراق. يُنظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص 372.

إحداثيات إطارهم المرجعي، ولا تمثل مطلبا أيديولوجيا أو ابستيمولوجيا للعقل العربي الإسلامي الذي كانوا يصرون عنه جميعا مهما اختلفت حساسيتهم وتمايزت أقاليمهم.

وعلى الرغم من ذلك لا ينفي الجابري أيضا معالجة فلاسفة الإسلام سواء كانوا مشاركة أو مغاربة للموضوعات نفسها، لكن الفيصل هنا ليس هو الموضوع الذي يميز فكرا فلسفيا معيناً، بل الاختلاف يكمن في الروح التي يصدر عنها هذا الفكر والنظام الفكري الذي يستند إليه، ومن هنا يميز الجابري بين روحان ونظامان فكريان في تراثنا الثقافي، الروح السينوية في المشرق والروح الرشدية في المغرب، بشكل أشمل وأعم الفكر النظري في المشرق والفكر النظري في المغرب، هذان الفكران على الرغم من الاتصال الظاهر بينهما إلا أن الجابري يؤكد على أن هناك نوع من الانفصال الذي يرفعه إلى درجة القطيعة الإبستيمولوجية أو المعرفية، ولكنه ينفي في الوقت ذاته أن تكون هذه القطيعة قطيعة سياسية أو ثقافية عامة بل وينفي أيضا أن تكون قطيعة حضارية، فالقطيعة التي يركز عليها الجابري هنا هي قطيعة إبستيمولوجية تمس في آن واحد المنهج والمفاهيم والإشكاليات، وفي رد الجابري عن إمكانية رسم خط آخر بين المشرق والمغرب غير الخط الذي تعذر رسمه، هذا الخط الذي يتصل بابن رشد ويعود إلى السجستاني والعامري والرازي والكندي، وبالتالي التأكيد على أن هناك تيار عقلي غير هرمسي بدايته الكندي ونهايته ابن رشد، لكن الجابري يرفض هذا الاتصال أيضا مع أنه ينفي أن يكون للكندي علاقة بنظرية الفيض التي قال بها الفارابي وابن سينا - كما سنرى فيما بعد - فالجابري يبقى مصرا على الفصل بين الكندي وابن رشد مرجعا السبب في هذا الفصل إلى أن الكندي يقع بعد الفارابي وابن سينا وبعدهما سلسلة طويلة، إذن فالكندي قد تم تجاوزه من قبل الفارابي وابن سينا وهذا الأخير هو الذي كان سائدا، وبالتالي فإن الاتصال المعرفي ليس واحدا بالإضافة إلى أن الحقبة الزمنية ليست واحدة أيضا، وهكذا يتعذر عند الجابري الاتصال بين الكندي وابن رشد هذا التعذر الذي يرجع بالدرجة الأولى إلى غياب الاتصال المعرفي ثم المسافة الزمنية، أما فيما يخص النقطة الثانية والمتعلقة

باتصال أبو بكر الرازي* بآبن رشد، فيصدر الجابري حكما في حق الرازي هو أنه غنوصي هرمسي لا علاقة له مع أرسطو ولا مع آبن رشد والتيار البرهاني العقلي، ولا ينفى الجابري كون الرازي طبيبا عقلانيا، لكن أفكاره الفلسفية غنوصية هرمسية، وهذا ما يثبتته إنكاره للنبوة الذي جاء من موقع عرفاني وليس من موقع عقلاني، أما السجستاني الذي انتهت إليه رئاسة المنطقيين في عصره كما سنرى، فإن الجابري يصر أيضا على أن إشكاليته بقيت إشكالية مشرقية، بالإضافة إلى أنه لم يكن فيلسوفا في مستوى آبن سينا أو آبن رشد. وبالتالي يظهر واضحا عند الجابري اختلاف بنية الفكر النظري في المشرق عن بنية الفكر النظري في المغرب ليصل حتى درجة الانقطاع، ولا يمكن بحسب ناقد العقل العربي " أن نجد تاريخا حقيقيا للفلسفة العربية الإسلامية، فيه شيء من التقدم، وشيء من الانتقال إلى ما هو أبعد فهذا التاريخ لا يمكن أن نجده إلا إذا بنيناه على أساس أن النظرة الأندلسية المغربية قد تجاوزت منهجيا النظرة المشرقية".⁽¹⁾ لكن القطيعة الإبستيمولوجية التي يدعو إليها الجابري لها خطورتها الخاصة لأنه يكشف عن الغائبة المركزية التي توجه كل مشروع الجابري في نقد العقل العربي التوظيف الأيديولوجي للإبستيمولوجيا لتحطيم وحدة النظام المعرفي لهذا العقل.

هذه هي أبرز المناهج التي اعتمد عليها الجابري في تعامله مع التراث والفلسفة الإسلامية، فبالرغم من الانتقادات التي وجهها خاصة لهؤلاء المفكرين الذين يسميهم بالليبراليين كما سبق وأوردناهم في المبحث السابق، إلا أنه لا يختلف عنهم في أنه اتخذ من المناهج الغربية ركيزة لتقديم قراءة جديدة للتراث العربي الإسلامي، فيصفها طه عبد الرحمان أنها تنطبق على هذا النموذج، ويأتي في مقدمتها تلك التي استعملت في إنجاز بحثه في

* أبو بكر الرازي: (864 م - 932 م) طبيب وفيلسوف عربي، اشتهر في الطب حتى لقب بطبيب العرب و" جالينوس العرب"، وقد كان أبرز ممثل للمذهب العقلي في الثقافة العربية الإسلامية. يُنظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص 316.

(1) - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص 331.

المضامين التراثية، وهي آليات استهلاكية بمعنى أدوات مفصولة عن أسباب إنتاجية هذه المضامين، ومنقولة إليها من غيرها نقلا، وعليه فلا يمكن أن تكون الوسائل التي استخدمها الجابري في تعامله مع التراث من جنس هذه الآليات التحتية، وإنما هي مستمدة من التراث الآلي الغربي، ومما يبين ويوضح أكثر هذا المنبع الأصلي لهذه الآليات الغربية هو قول طه عبد الرحمان* (1944م - ؟) " حقا لقد اقتبس الجابري وسائل فوقية متعددة في مجالات ثقافية غربية مختلفة، فقه العلم التكويني "بياجيه" وفقه العلم العقلاني "لالاند" "باشلار"، والنبوية وفلسفة التاريخ، الهيجلية، الماركسية، ومن الممكن رد هذه الوسائل إلى صنفين أساسيين : وسائل عقلانية ووسائل فكرانية، نذكر من الوسائل الفكرانية المقتبسة آلية التوظيف، آلية الدمج، آلية التصارع، آلية الانعكاس، آلية التبرير، (السياسي، التاريخي، المادي) وآلية الإحياء، بمعنى استعادة ما هو حي في هذا القطاع أو ذلك من التراث، وآلية الاعتبار التي تتدخل في نهاية أغلب الفصول لتقرر ضرورة أخذ الدرس والعبرة من تاريخ التراث، وآلية الاستعارة التي زودت خطاب الجابري برصيد هام من الألفاظ والتعابير ذات الأصل السياسي أو العسكري مثل المصالحة، التحالف، المناصرة، الاصطدام، فك الارتباك، صد الهجمات، لحظة الانفجار والتفجير"⁽¹⁾. لكن قراءته هذه للتراث قد تميزت عن سابقتها تميزا ملحوظا، فما هي القراءة التي يقدمها الجابري للتراث العربي الإسلامي ؟ .

المبحث الرابع : قراءة الجابري للتراث العربي الإسلامي

تحتل دراسات الجابري في التراث العربي الإسلامي بصفة عامة وفي التراث الفلسفي بصفة خاصة مكانة مرموقة في الفضاءين الجامعي والثقافي معا، بل تحظى بمكانة استثنائية بالنظر لما حققته من تراكم كمي غطى عددا كبيرا من مجالات التراث العربي

* طه عبد الرحمان: مفكر مغربي متخصص في المنطق والليسانيات، يؤمن بتعدد الحداثات ويسعى لتأسيس حداثة أخلاقية إنسانية إنطلاقا من قيم ومبادئ الدين الإسلامي.

(1) - جورج طرابيشي، نقد العقل العربي وحدة العقل العربي الإسلامي، دار الساقي، بيروت، ط1، 2002م، ص234.

الإسلامي، وبحكم القيمة النوعية لأبحاثه التي نالت صيتا كبيرا سواء لدى جمهور القراء، أو لدى المختصين عربيا وعالميا، ولا نبالغ إذا قلنا بأن البحث التراثي قد حقق مع الجابري طفرة نوعية و أنه يرقى إلى مستوى عال من الوعي المنهجي ومن الحضور الفاعل في الساحة الثقافية، وقبل التطرق لقراءة الجابري لابد هنا أن نبدأ بالمفهوم الذي يعطيه للتراث.

المطلب الأول: مفهوم التراث عند الجابري

يرى الجابري أن كلمة تراث لم تكن تحمل في العصور الماضية المفهوم نفسه الذي تحمله اليوم، بل إن مفهوم التراث في الفكر العربي المعاصر لا يمكن نقله لأي لغة أخرى معاصرة، فيسهب الجابري في معالجة مفهوم التراث في دلالاته اللغوية والاصطلاحية ويقارنه بالمدلول اللغوي لكلمة تراث في اللغات الأجنبية المعاصرة (الإنجليزية والفرنسية).

فعلى صعيد الدلالة اللغوية لكلمة تراث في اللغة العربية، فهي من مادة (و ، ر ، ث) وتجعله المعاجم القديمة مرادفا لـ"الإرث"، " الورث" و " الميراث"، وهي مصادر تدل عندما تطلق اسما على ما يرثه الإنسان من والديه من مال وحسب، كما يلاحظ الجابري أن اللغويين القدامى قد ميزوا بين الورث والميراث على أساس أنهما يتعلقان بالمال، على عكس الإرث الذي يرتبط بالحسب، وحتى مصدر لفظ التراث لم يكن يتداول استعماله عند العرب فيرجع اللغويين أصل اللفظ إلى "وارث"، وقد تم استبدال حرف الواو بالتاء لثقل الضمة على الواو. (1)

هذا المفهوم الدلالي للتراث عند الجابري يكاد ينطبق مع ما جاء في لسان العرب لابن منظور بحيث يقول: " ورث الوارث، صفة من صفات الله عزوجل وهو الباقي الدائم الذي يرث الخلائق، ويبقى بعد فنائهم، والله عزوجل يرث الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين، وقيل الورث والميراث في المال، والإرث في الحسب، وورث في ماله أدخل فيه من

(1) - محمد عابد الجابري، التراث والحدائثة، مصدر سابق، ص22.

ليس من أهل الوراثة، وتوارثناه، ورثه بعضنا بعضا قدما، ويقال ورثت فلانا من فلان أي جعلت ميراثه له، وأورث الميت وارثه ماله، أي تركه له، التراث ما يخلفه الرجل لورثته، والتاء بدل الواو، والإرث أصله من الميراث، إنما هو ورث فقلبت الواو ألفا مكسورة لكسرة الواو أورثه الشيء، أعقبه إياه، وبنو ورثه ينسبون إلى أمهم". (1)

هذا ويؤكد الجابري أن كلمة تراث قد وردت في القرآن الكريم مرة واحدة وكانت بنفس المعنى السابق، "الميراث"، وذلك في قوله تعالى: "كَلَّا بَلْ لَا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ وَلَا تَحْضُونَ عَلَى طَعَامِ الْمَسْكِينِ وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلًا لَمًّا وَ تَحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا". (2) وقد فسر الزمخشري التراث في هذه الآية أنه المال الذي تركه الهالك وراءه، أما في الفقه الإسلامي فالكلمات الشائعة لدى الفقهاء هي كلمة ميراث، فكلمة تراث لم يجد لها الجابري أثر في خطاباتهم، بل وحتى في الأدب وعلم الكلام فإن هذه الكلمة غائبة تماما ولم تستعمل قط.

هذا ويخلص الجابري من خلال ما سبق أنه لا كلمة تراث ولا كلمة ميراث ولا أيا من مشتقات (و،ر،ث) قد استعمل قديما بمعنى الموروث الثقافي والفكري وهو المعنى السائد في الخطاب العربي المعاصر، وبالتالي فإن معنى كلمة تراث في الخطاب العربي القديم تشير دائما إلى المال والحسب، ويضرب لنا الجابري أمثلة عن ذلك فيستحضر لنا قول الكندي عندما تحدث عن فضل فلسفة اليونان لم يستعمل كلمة تراث الأقدمين مثل ما هو شائع اليوم، بل استعمل تعابير أخرى مثل " ما أفادونا من ثمار فكرهم". (3) وكذلك بالنسبة لابن رشد فهو لم يستعمل كلمة تراث للإشارة إلى الفلسفات التي سبقته، بل يكتفي بذكر كلمة ما "تقدمنا".

(1) - ابن منظور، لسان العرب، هذب بعناية، المكتب الثقافي لتحقيق الكتب تحت إشراف الأستاذ علي مهنا، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993 م، ص728.

(2) - سورة الفجر الآية 18.

(3) - أبو يوسف بن إسحاق الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، حققها وأخرجها محمد عبد الهادي أبو ريده دار الفكر العربي، القاهرة، ط2، 1978 م، نقلا عن الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص23.

والمعنى نفسه تشير إليه كلمة تراث في اللغات الحية التي حددها الجابري في اللغة الإنجليزية والفرنسية، فكلمة Heritage و patrimoine لا يتعدى معناها حدود المعنى العربي القديم لكن بصورة مختلفة نوعا ما، فاستعملت كلمة Heritage في المعنى المجازي للدلالة على المعتقدات والعادات الخاصة بحضارة ما، وبكيفية عامة تدل على التراث الروحي وهكذا يلاحظ الجابري أن هناك فقر شديد لمعنى كلمة تراث في اللغات الأجنبية مقارنة بالمعنى العربي المعاصر لهذه الكلمة، "فالشحنة الوجدانية والمضمون الإيديولوجي لمفهوم التراث كما نتداوله اليوم، لا يمكن أن نجد له آثار ومقابلات في اللغات المعاصرة التي نتعامل معها".⁽¹⁾

يخلص الجابري من خلال ما سبق أن المعنى الذي تحمله كلمة تراث في الخطاب العربي المعاصر هو المعنى المتمثل في الموروث الفكري والثقافي والديني والأدبي والفني لم يكن حاضرا لا في الخطاب العربي القديم، ولا في اللغات الأجنبية الحية، وبالتالي يرى الجابري أنه لا بد من حصر هذه الكلمة داخل الإطار المرجعي للفكر العربي المعاصر وليس خارجه.

وإذا كان مفهوم التراث عند الجابري يرتبط بالفكر العربي المعاصر، فإننا سنحاول هنا أن نتطرق لهذا المفهوم عند أبرز المفكرين العرب المعاصرين حتى تتضح رؤية الجابري أكثر.

يعرف محمد أركون* التراث على أنه مجموعة متراكمة ومتلاحقة من العصور والحقب الزمنية، وهذه القرون التي يمتد داخلها التراث فهي مترابطة فوق بعضها البعض، فيشبهها أركون بطبقات الأرض الجيولوجية أو الأركيولوجية، ومن جهة أخرى يجعل من التراث

(1) - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص 23 .

* محمد أركون: (1928م - 2010م) فيلسوف عربي حداثي، ولد في الجزائر وعاش في فرنسا ودفن في المغرب، آمن بما وراء الحداثة، لكنه شعر باليأس والإحباط من نظرة الأوروبيين كمسلم تقليدي، كان ينتقد العقل الإسلامي بلسان فرنسي ويعقل استشراقي غربي.

كفاعل حي ويعتبره أصل من أصول الوحدة والاستمرارية.⁽¹⁾ وهكذا يكون مفهوم التراث عنده عبارة عن بنية تراكمية تعاقبية تشكلت عبر أزمان متلاحقة، بحيث أنها تتكون من خليط من الأفكار المتداخلة بطريقة لا يفصل فيها الرياني والبشري، مما يمنحه مضمونا عقلانيا ثابتا يقتضي إبداع قراءة تفكيكية لمكوناته الداخلية.⁽²⁾

أما التراث عند عبد الله العروي هو " مجموعة من الأشكال الكلامية أو السلوكية انحدرت إلينا من الأجيال السالفة، وبالتالي فإن كلمة تراث تعني كل ما هو موروث في مجتمع معين عن الأجيال الغابرة، العادات و الأخلاق، و الآداب والتعابير والتنظيمات، وهذا المعنى بالضبط ما تؤديه كلمة تراث."⁽³⁾

ويذهب علي أومليل إلى أن التراث " يمكن أن يؤول إلى مجرد التراث المكتوب، بل إن التراث بمعناه العام، تداول لأنماط خاصة في الحياة والوجدان والتفكير، وانتقالها خلال فترة طويلة من التاريخ، فالتراث المكتوب ليس فقط ذا طابع جزئي، بل هو في غالب الأحيان لا يكون شاهدا صادقا على الحياة الجماعية ".⁽⁴⁾

أما حسن حنفي فيعرف التراث بأنه ليس مخزونا ماديا في المكتبات، ليس كيانا نظريا مستقلا بذاته. فالأول وجود على مستوى مادي والثاني وجود على مستوى صوري، فالتراث مخزون نفسي عند الجماهير، فهو جزء من الواقع ومكوناته النفسية، ومازال موجهها لسلوك الجماهير.⁽⁵⁾

(1) - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1987 م، ص10.

(2) - فايز العجارمة، محمد عابد الجابري والتراث، المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية، المجلد 11، العدد 3، 2018، ص365.

(3) - عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 1988 م، ص91.

(4) - علي أومليل، في التراث والتجاوز، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1990 م، ص16.

(5) - حسن حنفي، التراث والتجديد، دار التنوير، بيروت، 1981 م، ط2، ص13.

يخلص الجابري من هذه التعريفات، أن التراث مرتبط بالماضي والجزء المنتهي من التاريخ، فهو مفهوم موضوعي، ومن جهة أخرى فإن تعريفات هؤلاء المفكرين العرب للتراث لم تقتصر فقط على التراث المكتوب بل شملت التراث الشعبي أيضا.

أما التعريف العام الشامل الذي يقدمه الجابري للتراث " التراث هو كل ما هو حاضر فينا أو معنا من الماضي، سواء من ماضينا أم ماضي غيرنا، سواء القريب منه أم البعيد." هذا التعريف يريد به الجابري أن يكون مدخل لقراءته العصرية للتراث، فهو يشمل التراث المعنوي من فكر وسلوك، والتراث المادي كالأثار وغيرها، ويشمل التراث القومي ما هو حاضر فينا من ماضينا والتراث الإنساني ما هو حاضر فينا من ماضي غيرنا، كما يربط تراث الماضي بالحاضر مباشرة، فليس التراث ما ينتمي إلى الماضي البعيد وحسب بل هو أيضا ما ينتمي إلى الماضي القريب.

المطلب الثاني: قراءة الجابري للتراث

قبل أن نتطرق للقراءة التي قدمها الجابري للتراث، لابد أن نقدم الخصوصيات التراثية عنده، لأن هذه الخصوصيات ترتبط ارتباطا وثيقا بنظرته للتراث.

فالخاصية الأولى للتراث العربي الإسلامي كما يقرها الجابري فهي العالمية بمعنى أنه تراث حضارة عالمية، حضارة الإنسانية في فترة من فترات تاريخها، إن الثقافة العربية الإسلامية كانت تمثل خلال أوج ازدهارها ثقافة عصرها على مستوى عالمي، فكانت ذات صدر رحب تقبل الاختلاف متفتحة على جميع الثقافات العالمية (وهو ما تجسده قراءة الجابري للتراث الرشدي كما سنرى). على عكس ثقافة الصين والهند والفرس التي كانت محدودة ومنغلقة إلى أبعد الحدود.

أما الخاصية الثانية فإن الجابري يصف التراث العربي الإسلامي بالشمولي، فهو يتناول جميع مناحي الحياة الجماعية و الفردية، الاجتماعية والفكرية، إنه تراث حضاري

بأوسع معاني كلمة حضارة، لذلك ما يزال يطبع جوانب أساسية وكثيرة من حياتنا كأفراد وجماعات.(1)

هذه أبرز الخصوصيات التي يعطيها الجابري للتراث، أما اهتماماته الأولى بالتراث فترجع بشكل رسمي إلى عام 1980 م وهي السنة التي صدر له فيها كتاب " نحن والتراث" الذي كان له الدور الحاسم في التعريف به في المشرق، خاصة كونه طبع في بيروت، أما سنة تحوله في المغرب فتعود إلى أقدم من ذلك، أي عندما أعد مداخلته لندوة بغداد الدولية عن الفارابي عام 1975 م، فقد كانت هذه المداخلة بالنسبة لفكره أهمية بالغة بل ومازالت كامنة، بحيث تعتبر نقلة نوعية على صعيد المنهج والرؤية في مجال التعامل مع التراث.(2) كما تعتبر هذه المداخلة بداية التحرر من الطريقة التي كرسها المستشرقون في دراسة الفلسفة العربية الإسلامية، بل وهاجم فيها الجابري الأفكار المسبقة التي تحكمت في فهم هذا الفيلسوف في العصر الحديث، وبما أن الجابري قد حظي بتدريس فلسفة الفارابي منذ 1972 م - 1973 م، فقد حدث وطرح عليه أحد الطلبة سؤالاً أيقظه من سباته " أستاذ كيف نقرأ التراث؟"، وبما أن الجابري قد كان على علم بأن طلابه يتابعون الحياة الفكرية في فرنسا، لم يقدم جواباً عن هذا السؤال لأنه عرف أن ذلك الطالب كان يقصد " كيف نقرأ تراثنا العربي الإسلامي كما فعل فوكو في قراءته للتراث الفكري الفرنسي، وكيف نقرأ الفارابي بالطريقة نفسها التي قرأ بها ألتوسير وماركس"، وبما أن كتاب "نحن والتراث" يعتبر الحجر الأساس في قراءة الجابري للتراث فإننا سنعمل هنا على تتبع المسار الفكري للجابري قبل تأليفه لهذا الكتاب لأنه كان بمثابة تنوير للمقالات والمداخلات التي قبله.

فقد شارك الجابري في ندوة عن ابن رشد "المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس" مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد التي نظمتها كلية الآداب بالرباط أبريل 1978 م، وقد

(1) - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص 38.

(2) - محمد الشيخ، محمد عابد الجابري مسارات مفكر عربي، مرجع سابق، ص 15.

تلت هذه الندوة ندوة أخرى عام 1979 م تم عقدها في الكلية نفسها عنوانها " ما تبقى من الخلدونية مشروع قراءة نقدية لفكر ابن خلدون "، وعقبها ندوة أخرى بعنوان " ابن سينا وفلسفته المشرقية، حفريات في جذور الفلسفة العربية الإسلامية في المشرق "، وهكذا توجت هذه الدراسات والأبحاث على مدى خمس سنوات، البداية التأسيسية التي أرساها كتاب " نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي ".

أما قراءة الجابري للتراث فإنها تقف موقفا وسطا بين موقفين سبق وتعرضنا لنقد الجابري لهما، الموقف الذي ينادي بقبول التراث جملة وتفصيلا، والذي يعتبره الجابري دعوة لا تاريخية غير منتجة، وكل ما يمكن أن تفعل هو أن تجعل ماضيها منافسا لحاضرنا باستمرار، الشيء الذي قد يصنع منا كائنات تراثية لا كائنات لها تراث، أما الموقف الآخر هو ذلك الذي يرفض التراث رفضا كاملا، من شبلي شميل* إلى عبد الله العروي مرورا بسلامة موسى وغيرهم، والذي عنده أن هؤلاء مستلبون، لأنهم عندما يرفضون تراثهم العربي الإسلامي يقبلون تراثا آخر بكيفية غير واعية فيجعلون منه منطلقا لبناء منظومتهم المعرفية لبلوغ الحداثة ومسايرة التقدم. وفي هذا يقول عبد السلام بن عبد العالي: " يأخذ الجابري مأخذين على التيارين السلفي والحداثي في الفكر العربي المعاصر، يأخذ على الأول كونه انكب على التراث من غير أن يستطيع أن يجعله معاصرا لنا، فهو أراد أن يوصل من غير تحديث، أما الثاني فأراد أن يحدث من غير تأصيل".⁽¹⁾

إن القراءة العصرية التي يقترحها الجابري لفهم التراث فهما مغايرا هي قراءة علمية تقتضي أن نتعامل مع التراث بموضوعية ومعقولية، وبعبارة أخرى أن نجعله معاصرا لنفسه

* شبلي شميل : (1850م - 1917م) طبيب لبناني، كان أول من أدخل الداروينية إلى العالم العربي، وعنده العلمانية تصلح لأن تكون النظام الأمثل للتقدم الاجتماعي، ومن أبرز الأفكار التي دافع عنها نجد الاشتراكية، فضلا عن ضرورة احترام حقوق الفرد والاستفادة من منتجات العلم الحديث ونظرياته في إصلاح المناهج التربوية ومحتوياتها. يُنظر: عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1985م، ص436.

(1) - عبد السلام بن عبد العالي، سياسة التراث، دراسة في أعمال محمد عابد الجابري، دار توقيال للنشر، الرباط، 2011م، ص47.

أي ننظر إليه نظرة موضوعية، وأن نجعله معاصرا لنا أي ننظر إليه نظرة عقلانية، ولكن كيف يمكننا أن نتعامل مع تراثنا بقدر من الموضوعية والمعقولية ؟.

1 - التعامل مع التراث بموضوعية

لنبدأ أولا بالموضوعية، يرى الجابري أن التعامل مع التراث بموضوعية يكون بفصل المقروء عن القارئ، و ذلك بتحقيق قدر كاف من المسافة بين الذات والموضوع تسمح برؤية الأشياء كما هي دون تأثير من عواطفنا ورغباتنا، مما يفسح المجال لقيام رأي مشترك بيننا حولها،⁽¹⁾ فالهدف الذي يرمي إليه الجابري هو جعل التراث معاصرا لنفسه على صعيد الإشكالية النظرية والمحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي، الشيء الذي يتطلب معالجته في محيطه الخاص، المعرفي والتاريخي والاجتماعي.⁽²⁾ إذن فالموضوعية في قراءة التراث تعني أن يتم تقديم التراث كما هو منفصلا عن الذات وهو القارئ، لكن تحقيق هذه الموضوعية من الأمور الصعبة، يقول أحمد ماضي في هذا الصدد: " لا ريب في أن تحقيق الموضوعية في هذا المجال لأمر بالغ الأهمية، مع أنه هدف سام وجليل ينبغي السعي لبلوغه، نظرا لأن العلمية في النظر أو في التعامل مع أي موضوع لا تتأتى إلا بالتقيد بالموضوعية، وإذا كان يسيرا التعامل بموضوعية مع الواقعة أو الظاهرة الطبيعية، فإن ثمة اعتبارات تحول إلى حد ما، دون تحقيق قدر عال من الموضوعية عند التعامل مع الظاهرة الإنسانية أو الاجتماعية، وأعني هنا التراث."⁽³⁾

وبرغم من إقرار الدكتور ماضي بوجود صعوبة في تحقيق الموضوعية في قراءة التراث إلا أن الجابري يتجاوز هذه المشكلة لأنه يرى أن العلاقة القائمة بين الذات العربية وتراثها تستلزم طرح قضية الموضوعية على مستويين :

(1) - أحمد ماضي وآخرون، التراث والنهضة قراءات في أعمال محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص 82.

(2) - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص 47 .

(3) - أحمد ماضي وآخرون، التراث والنهضة قراءات في أعمال محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص 82.

- مستوى العلاقة الذاهبة من الذات إلى الموضوع، والموضوعية هنا تعني فصل الموضوع عن الذات.

- مستوى العلاقة الذاهبة من الموضوع إلى الذات، والموضوعية هنا تعني فصل الذات عن الموضوع.

فلا يمكن تحقيق الموضوعية على المستوى الأول إلا عندما تتحقق على المستوى الثاني، وفي كلا الحالتين يصر الجابري على فصل الذات عن الموضوع لأن القارئ العربي المعاصر مؤطر بتراثه منقل بحاضره.⁽¹⁾ فتأطير التراث للقارئ العربي بمعنى أنه يحتويه وبالتالي يفقده استقلاله وحرية، لأن الروح النقدية غائبة في قاموس القارئ العربي، فعندما يعود لتراثه يتعامل معه كحقائق ومعارف كلغة وتفكير، وبالتالي يكون في موقع المتذكر لا في موقع المكتشف والمستفهم، ولا يدعو الجابري هنا إلى التوقف عن التفكير في التراث لأن كل الشعوب تفكر بتراثها، بل يدعو إلى العدول عن التفكير بتراث قد توقف عن النمو منذ قرون طويلة، وبالتالي عجزه عن مواكبة الحضارة المعاصرة (ويقصد هنا بدون شك الفلسفة السينوية كما سنرى) .

ومن جهة أخرى فإن الأسباب التي جعلت الجابري يفكر في فصل القارئ عن المقروء هو أن القارئ العربي منقل بحاضره، يبحث في تراثه عن الحلول الجاهزة لمشاكله المعاصرة يقول الجابري في ذلك: " لذلك تجده، عند القراءة يسابق الكلمات بحثا عن المعنى الذي يستجيب لحاجته، يقرأ شيئا ويهمل أشياء، فيمزق وحدة النص ويحرف دلالاته، ويخرج به عن مجاله المعرفي التاريخي، القارئ العربي المعاصر يعيش تحت ضغط الحاجة إلى مواكبة العصر، والعصر يهرب منه، إلى مزيد من تأكيد الذات، إلى حلول سحرية لمشاكله العديدة المتكاثرة لذلك نجده على الرغم من أن التراث يحتويه، يحاول أن يكيف احتواء التراث له

(1) - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص 26 .

بالشكل الذي يجعله يقرأ فيه ما لم يستطع بعد إنجازه، إنه يقرأ كل مشاغله في النصوص قبل أن يقرأ النصوص.⁽¹⁾*

لكن على الرغم من الأهمية التي يوليها الجابري لفصل الذات عن الموضوع، إلا أنه يعتبرها مجرد خطوة تمهيدية تتمكن الذات من خلالها من تحقيق استقلالها عن الموضوع لتعيد بناءه من جديد، وهذا ما يحيلنا إلى العلاقة الأخرى التي يقترحها الجابري لنسج فهم موضوعي عن التراث وهي فصل الموضوع عن الذات، لكن هذه الخطوة تتحقق بإجراء ثلاث عمليات :

1 - العملية الأولى تتلخص في توسل الجابري بالمنهج البنوي، كما سبق وأشرنا إلى ذلك، بحيث ينظر لفكر صاحب النص نظرة كلية تجعله يتمحور حول إشكالية واضحة يمكنها أن تستوعب كل المسارات التي يتحرك من خلالها فكر صاحب النص، وبالتالي لا بد أن يكون هذا الكل يحتوي على أفكار صاحب النص مرتبة وموضوعة في مكانها الطبيعي المناسب.⁽²⁾ هذا يعني أن الجابري يرى أنه من أجل تحقيق فصل الموضوع عن الذات لا بد أن ننظر إلى النص بعد أن نفصله عن الظروف التي ساهمت في تشكيله وبعثه، يقول هانز جورج غادامير HansGeorgGadamer (1900م - 2002م): " فالشروط الإيجابية للفهم التاريخي تتضمن إغلاقاً نسبياً لحادثة تاريخية الأمر الذي يتيح لنا أن نراها ككل ".⁽³⁾

2 - العملية الثانية التي يقترحها الجابري لتحقيق فصل الموضوع عن الذات هي ضرورة التحليل التاريخي وذلك لبناء الجسور المعرفية بين فكر صاحب النص - بعد هيكلته

(1) - المصدر نفسه، ص 27.

* هذا ويعتبر الجابري أن فصل الذات عن التراث عملية ضرورية وخطوة أولية نحو الموضوعية، هذه الأخيرة يمكن أن نلتبسها في المكتسبات المنهجية للعلوم الألسنية المعاصرة التي قاعدتها الأساسية هي تجنب المعنى قبل قراءة الألفاظ.

(2) - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص 28.

(3) - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم، علي حاكم صالح، راجعه عن الألمانية جورج كتورة، دار أويا، (د، م، ن)، ط1، 2007 م، ص 407.

بواسطة المنهج البنيوي - وبين المجال التاريخي الذي يتحرك فيه. ولكن العودة إلى التاريخ عند الجابري تختلف عن رجوع المؤرخ الذي يهتم بالتسلسل ويربط الأسباب بمسبباتها، بل يحاول من خلاله إيجاد الشواهد التي تم استخلاصها من المعالجة البنيوية السابقة، أي يحاول من خلال هذا الطرح اختبار صحة النموذج البنيوي، والمفهوم الذي يعطيه الجابري للصحة هنا، هو الإمكان التاريخي الذي يتيح لنا التعرف على إمكانات ولا إمكانات النص، وبهذا نتمكن من معرفة ما يمكن أن يقوله النص وما لا يمكن أن يقوله، وما كان يمكن أن يقوله ولكن سكت عنه، ويقصد الجابري من ذلك " دراسة كل فكر في ضوء ارتباطه بزمنه التاريخي ونعطي مثالا عن ذلك ما قام به الجابري في دراسته عن الفارابي كما سنرى ".⁽¹⁾

3 - العملية الثالثة التي يقوم بها الجابري لجعل الموضوع منفصل عن الذات هي الطرح الأيديولوجي، الذي يعني به الجابري "الكشف عن الوظيفة الأيديولوجية الاجتماعية السياسية التي أداها الفكر المعني"⁽²⁾. أو كان يطمح أو يراد منه أن يؤديها داخل الحقل المعرفي العام الذي ينتمي إليه هذا النص التراثي، والعملية أشبه بإزالة القوسين عن الفترة التاريخية التي يؤديها النص، فإذا كان التحليل التاريخي يعمل على ربط الفكرة بواقعها التاريخي فالمعالجة الأيديولوجية تضمن ديناميكيته في التاريخ، وهذا ما قام به الجابري في كتابه " تكوين العقل العربي " حين تعقب حركية العقل العربي " باحثا عن خيوط الوصل التي تربطنا مع التطلعات الأيديولوجية للفلاسفة الذين عاشوا قبلنا، فكأنه يبحث في التراث

(1) - محمد الداوي، التراث والحدائثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري، دار التوحيد، المغرب، 2012 م، ص102.

(2) - محمد عابد الجابري، التراث والحدائثة، مصدر سابق، ص32.

عن أيديولوجيا يمكن أن تبعث".⁽¹⁾ وهكذا فإن الكشف عن المضمون الأيديولوجي لفكر ما عند الجابري هو الوسيلة الوحيدة لجعله معاصرا لنفسه، مرتبطا بعالمه.⁽²⁾

2 - التعامل مع التراث بمعقولية

يقر الجابري أن الموضوعية بحديها، الفصل بين الموضوع والذات والفصل بين الذات والموضوع لا يمكن أن تكون كافية لقراءة التراث لأن " المقروء هو تراثنا نحن، فهو جزء منا أخرجناه من ذواتنا لا لنلقي به هناك بعيدا عنا، لا لننقرج فيه تفرج الأنثروبولوجي في منشآته الحضارية أو البنيوية ولا لتأمله تأمل الفيلسوف لصروحه الفكرية المجردة ... بل فصلناه عنا من أجل أن نعيده إلينا في صورة جديدة، وبعلاقات جديدة من أجل أن نجعله معاصرا لنا".⁽³⁾ لكن كيف يمكن أن نجعل التراث معاصرا لنا بعدما جعلناه معاصرا لنفسه ؟

يكون التراث معاصرا لنا بحسب الجابري عندما نقوم بإعادة وصل القارئ بالمقروء أي إستمراريته " فعنيد نقله إلينا ليكون موضوعا قابلا لأن نمارس فيه وبواسطته عقلانية تنتمي إلى عصرنا وهذا معنى المعقولية".⁽⁴⁾ ولتحقيق وصل القارئ بالمقروء عند الجابري، فإنه يركز على الجانب الخفي الذي ساهم في صنع التراث بالإضافة إلى التاريخ والمجتمع، وهو ما يطلق عليه "العطاء الذاتي" وهي الشخصيات التي تحررت من الفهم السائد لدى المجتمع والتاريخ، وبما أن المجتمع يمنع تلك التجاوزات التي تقوم بها هذه الشخصيات، فإن هذه الأخيرة تلجأ إلى التعبير عن فكرها بطريقة غير مباشرة للانفلات من قبضة المجتمع والتاريخ وهذا ما يسميه الجابري بما وراء اللغة والمنطق، وإذا أردنا أن نصل لتلك التعبيرات التي أنتجت تلك العطاءات الذاتية فلا بد لنا من اختراق حدود اللغة والمنطق، لكن لا يمكننا ذلك

(1) - عبد السلام بن عبد العالي، دراسات في الفكر الفلسفي في المغرب، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، (د ، ت، ن)، ص57.

(2) - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص28.

(3) - المصدر نفسه، ص28.

(4) - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص47.

في نظر الجابري إلا إذا اتخذنا من الحدس طريقا لنا،" فهو وحده الذي يجعل الذات القارئة تعانق الذات المقروءة فتعيش معها إشكالياتها ومشاعلها وتحاول أن تطل على استشرافاتها الذات القارئة تحاول أن تقر نفسها في الذات المقروءة، ولكن مع احتفاظ لهذه الأخيرة بكيانها الذاتي كاملا ومستقلا، الأمر الذي يعني أن الذات القارئة تبقى محتفظة بوعياها وبكامل شخصيتها".⁽¹⁾

ومن الأمثلة التي يقدمها لنا الجابري عن تلك العطاءات الذاتية، كتاب الغزالي الذي لم يصل إلينا المسمى " المضمون به على غير أهله "، وكتاب ابن سينا المسمى بالفلسفة المشرقية الذي صنفه هو الآخر مع المضمون به على غير أهله، كذلك الذي ذكرناه عن ابن رشد في الفصل السابق حين أراد أن لا يصرح بشيء من الحكمة لغير أهلها فبقيت حكيمته من صنف المضمون به على غير أهله. هكذا ويعتبر الجابري أن المضمون به على غير أهله هو بمثابة الهو* بالمعنى الفرويدي، فلا بد في نظره أن نسعى لرفع الحجاب عن ما كتبه هؤلاء، لأن الكشف عن ما ظن به أسلافنا يجعلنا معاصرين لهم ويجعلهم معاصرين لنا وهذا التبادل هو ما يحقق الاستمرارية.

هذه هي قراءة الجابري للتراث العربي الإسلامي المختزلة في عملية الوصل والفصل بيننا وبينه، ومن جهة أخرى فإذا كان الفكر الفلسفي الإسلامي أبرز عناصر التراث، فإن الجابري قد جهز له جهازا وانفرد بقراءة مغايرة وفريدة خاصة للفكر الفلسفي الإسلامي في المشرق، وبما أن لهذه القراءة علاقة وطيدة بقراءته للتراث الرشدي، فما هي معالم القراءة التي يقدمها الجابري للفلسفة الإسلامية المشرقية؟.

(1) - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص 29.

* الهو: هو ذلك القسم من الجهاز النفسي الذي يحاضن اللاوعي أو اللاشعور ويرتبط في شكله بنظرية الكبت ويمثل الدوافع المركزية : الليبيدو أو غريزة الحياة، غريزة الموت، وقد حدد فرويد مستويين لطبيعة اللاشعور، أولهما ما يمكن اعتباره مفهوما وصفيا فحسب، ويكون كامنا ولكنه يستطيع أن يصبح شعوريا، وثانيهما يمتلك معنى ديناميا وهو اللاشعور المكبوت الذي لا يستطيع بذاته وبدون كثير من العناء أن يصبح شعوريا. سيغموند فرويد، الأنا والهو، ترجمة: عثمان نجاتي، دار الشروق، ط4، 1984م، ص28.

المبحث الخامس : قراءة الجابري للفلسفة الإسلامية المشرقية

إن الحديث عن القراءة التي قدمها الجابري للفلسفة الإسلامية عامة والفلسفة المشرقية خاصة سيضعنا في فحوى دراستنا، لذلك فإن التطرق لها سيكشف عن جوانب مهمة متعلقة برؤية الجابري للفلسفة الإسلامية عامة وفلسفة ابن رشد خاصة.

المطلب الأول: الحقل المعرفي والمضمون الأيديولوجي للفلسفة الإسلامية عند الجابري

قبل الخوض في هذه القراءة لابد من التطرق إلى المنطلقات التي جعلت الجابري يقدم لنا هذه القراءة للفكر الفلسفي المشرقي الإسلامي، إن أهم ما يعتمد عليه الجابري في إصداره للأحكام عن الفلسفة الإسلامية هو تمييزه بين الحقل المعرفي والمضمون الأيديولوجي، نظرا لارتباط هذه الفلسفة بالواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي، سواء كان هذا الارتباط مباشر أو غير مباشر.

نظر الجابري إلى الحقل المعرفي والمضمون الأيديولوجي من زاوية الحيوية التاريخية لاختبار أيهما أصدق في التعبير عن الذات الفلسفية العربية، أما الحيوية التاريخية التي يقصدها هنا هي المجال التاريخي الذي حدده الجابري "بعمر الإشكالية أو زمنها، إنه الفترة التي تغطيها الإشكالية نفسها في تاريخ فكر معين".⁽¹⁾ ويميز الجابري بين هذين المحددين - الحقل المعرفي والمضمون الأيديولوجي - فيربط كل منهما بالفكر والواقع، فالمحدد الذي يربطه بالفكر هو الحقل المعرفي، بحيث أنه من خلال التناقضات التي تحدث على مستوى الحقل المعرفي تظهر لنا إشكالية نظرية لا يمكن أن تخرج عن الإشكالية المعرفية، هذه

(1) - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مركز دراسات الوحدة العربية، مصدر سابق، ص 33.

المفهوم الذي يعطيه الجابري للمحدد هو: الحقل المعرفي هو مجموعة المفاهيم والتصورات والمنطلقات بالإضافة إلى المنهج والرؤية التي يتكون منها جهاز التفكير، فتنسجم كلها لتشكل لنا نوع واحد من المادة المعرفية، أما المضمون الأيديولوجي الذي يحمله ذلك الفكر هو تلك الوظيفة الأيديولوجية سواء كانت سياسية أو اجتماعية التي يعطيها صاحب أو أصحاب ذلك الفكر لتلك المادة المعرفية. يُنظر: محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، مرجع سابق، ص 37.

الأخيرة تستمر باستمرار توفر الشروط المادية والإبستمولوجية التي تؤسس ذلك الحقل المعرفي، أما المضمون الأيديولوجي فيربطه الجابري بالواقع، لأنه غير مرتبط بتلك التناقضات المعرفية بقدر ما له صلة بما يعيشه المجتمع من تطور الذي تحركه الصراعات الأيديولوجية*.

فإن ما دفع الجابري للتمييز بين المحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي أساسا، هو واقع الفكر الفلسفي في الإسلام الذي يتخبط في نظره في إشكالية واحدة ووحيدة ألا وهي "التوفيق بين العقل والنقل"، هذه الإشكالية التي طرحت أول الأمر مع المعتزلة ثم الكندي فالفرابي وبلغت أوجها مع الشيخ الرئيس ابن سينا، فقد اعتبر صاحبنا أن هؤلاء - أي فلاسفة المشرق - قد حاولوا دمج بنية الفكر العلمي الذي تمثله الفلسفة اليونانية العقلية في بنية الفكر الديني الإسلامي والذي يشكل جزءا كبيرا من الهوية الحضارية للمجتمعات الإسلامية.

وهكذا قد جعلت الإشكالية الوحيدة في الإسلام إشكالية التوفيق بين العقل والنقل من فلاسفة الإسلام في المشرق - لأن في المغرب بحسب الجابري شيء آخر كما سنرى في الفصل القادم - مجرد قارئين للفلسفة اليونانية عامة وفلسفة أفلاطون وأرسطو خاصة، دون محاولة تجاوزهم أو مواصلة ما بدأوه، بل كان هدفهم قراءة فلسفة اليونان من أجل توظيفها لتحقيق أهدافهم المتمثلة في حل المشكلة المطروحة "التوفيق بين الفلسفة والدين"، وكذلك من أجل الاستعانة بها كسلاح في الصراعات الأيديولوجية التي خاضوها يقول الجابري في ذلك: "فإن ما ندعوه بالفلسفة الإسلامية لم تكن قراءة متواصلة ومتجددة باستمرار لتاريخها الخاص، كما كان الشأن بالنسبة إلى الفلسفة اليونانية، وكما هو الحال بالنسبة للفلسفة الأوروبية منذ ديكارت إلى اليوم، بل إن الفلسفة في الإسلام كانت عبارة عن قراءات مستقلة

* وبهذا يؤكد الجابري أن الانتماء إلى الإشكالية نفسها والحقل المعرفي نفسه ليس معناه أننا نحمل الهم الأيديولوجي نفسه، وما يفسر ذلك أنه يمكن توظيف المادة المعرفية الواحدة في العديد من الصراعات الأيديولوجية حسب الزمان والمكان، وبهذا يمهد للقطيعة الإبستمولوجية بين المشرق والمغرب الإسلامي.

لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية، قراءات وظفت المادة المعرفية نفسها لأهداف أيديولوجية مختلفة متباينة ⁽¹⁾. والغريب في الأمر أن هذا التصريح لا يعني به الجابري الفلسفة الإسلامية عامة، بل يقصد الفلسفة الإسلامية المشرقية فقط.

فإذا نظرنا إلى الفلسفة الإسلامية من زاوية المادة المعرفية بحسب الجابري وجدناها عبارة عن آراء وأقاويل مكرورة، نقاط الاختلاف بينها وبين الفلسفة المقروءة (اليونانية) تتمثل في طريقة العرض ودرجة الإيجاز أو التركيز، هذا ما أدى بالجابري إلى الحكم عليها بالعمق والنظر إلى الفلسفة الإسلامية من هذا المنظار أي من زاوية المادة المعرفية هي التي أوقعت مؤرخي الفلسفة الإسلامية في خطأ سواء كانوا قداماء أو جدد أو مستشرقين أو عرب*، وهو نفس الطرح الذي تبناه المستشرقون الذين سبق وأشرنا إليهم، كل هذه الأخطاء تشترك في نفي صفة الإبداع عن الفلسفة الإسلامية وهذا الحكم صادر عن تغليب المادة المعرفية متجاهلين ما تزخر به هذه الفلسفة من مضامين أيديولوجية، فالجابري يؤكد أنه إذا نظرنا إلى الفلسفة الإسلامية من زاوية المضمون الأيديولوجي. "فإننا سنجد أنفسنا إزاء فكر متحرك أمام وعي متموج مشغول بإشكاليته زاخر بتناقضاته". ⁽²⁾ "وعليه فإن الجديد في الفلسفة الإسلامية يجب البحث عنه لا في جملة المعارف التي استثمرتها وروجتها بل في الوظيفة الأيديولوجية التي أعطاها كل فيلسوف لهذه المعارف ... ففي هذه الوظائف يجب أن نبحث للفلسفة الإسلامية عن معنى عن تاريخ* ⁽¹⁾.

(1) - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مركز دراسات الوحدة العربية، مصدر سابق، ص 35 .

* ويقدم لنا الجابري أمثلة عن هؤلاء كمؤلف الملل والنحل الشهرستاني (1086م - 1153م)، الذي لم يجد في الفلسفة الإسلامية - المشرقية - ما يجعل تاريخها حيا متطورا، حيث تطرق لكتاب النجاة لابن سينا فوجده ذو طابع تكراري لأقاويل أفلاطون وأرسطو.

(2) - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، مصدر سابق، ص31.

* وعلى الرغم من هذا الحكم إلا أن الجابري لا يغفل عن ما حققته العلوم الوضعية من تقدم في كل أقطار الحضارة العربية الإسلامية، كالقفزة الهائلة في الرياضيات التي تحققت مع الخوارزمي والكرخي والسموأل المغربي، والتقدم الذي شهده علم الفلك مع البتاني، هذا بالإضافة إلى أهم مجال سجل فيه المسلمون حضورهم وهو مجال الطب خاصة مع الرازي وابن

وهكذا فإن النظر إلى الفلسفة العربية الإسلامية المشرقية منها من خلال المضمون الأيديولوجي عند الجابري سيفند تلك القراءات الإقصائية من جهة ويقلب حكمنا عليها رأساً على عقب من جهة أخرى، فهذه النظرة الأيديولوجية تساهم في إعطائها ثلاثة معانٍ، معنى بالنسبة إلى تاريخها الخاص، ومعنى بالنسبة إلى تاريخ الفلسفة العام، ومعنى آخر بالنسبة للحاضر، هذا المعنى هو الذي يبعث فيها الحياة من جديد.

وإذا كان الجابري يولي أهمية بالغة بالجانب الأيديولوجي في قراءته للفلسفة الإسلامية المشرقية، فإننا مجبرون هنا على التطرق للكيفية التي نشأت بها هذه الفلسفة من عيون الجابري وعرض الأحكام التي يصدرها ناقد العقل العربي على أعلام هذه الفلسفة كالكندي والفرابي وابن سينا، بالإضافة إلى الغزالي كابح جماح الفلسفة في المشرق. وقبل ذلك لابد من عرض الأنظمة التي تشكل بنية العقل العربي كما رسمها الجابري، لما لها من علاقة وطيدة بنشأة الفلسفة الإسلامية، بل إن أحد هذه الأنظمة يمثل الحكمة العقلية كما تقرها الفلسفة كما سنرى .

أول هذه الأنظمة كما قررها الجابري هو النظام المعرفي البياني فقد سطره في علوم النحو والفقه والكلام والبلاغة، يحكمها نظام معرفي واحد يعتمد على قياس الغائب على الشاهد كمنهاج لإنتاج المعرفة يسميه الجابري المعقول الديني، هذا التحكم يكون على مستوى المنهج وتحديدًا بين اللفظ والمعنى، من خلال ترتيب العلاقة بين الشاهد والغائب عن طريق التأويل، أما على مستوى الرؤية فيتحكم في هذا النظام زوج آخر هما الجوهر

سينا، ولكن على الرغم من هذه الطفرات التي يعترف بها الشرق والغرب على السواء، فإنها لم تساهم ولم تدعم المادة المعرفية الفلسفية ولم تعمل على تطويرها وإحيائها، فبقيت الفلسفة هي من حيث المحتوى المعرفي، لكن بروح أيديولوجية أكثر حيوية وأكثر فاعلية.

(1) - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مركز دراسات الوحدة العربية، مصدر سابق، ص 37.

والعرض اللذين تقوم عليهما الرؤية البيانية العالمية التي تعتمد التصور الذي يقدمه القرآن عن العلاقة بين الله والطبيعة والإنسان، وبهذا فإن الصبغة الدينية واضحة في هذه الرؤية، لكنها ليست كذلك مع المتكلمين الذين أعطوها بعدا ميتافيزيقيا حين استعملوا العقل للدفاع عنها "ضد خصوم الإسلام من ذوي الديانات والثقافات السابقة والمعاصرة له".⁽¹⁾

أما ثاني الأنظمة التي تتكون منها بنية العقل العربي عند الجابري هو نظام العرفان فقد اعتبر العرفان وافدا غريبا عن حقل الثقافة العربية الإسلامية، ويتمثل في التصوف* والفلسفة الإشرافية وفلاحة نجومية وسحر وطلسمات وعلم التنجيم، يقول الجابري: " هو نظام معرفي ومنهج في اكتساب المعرفة ورؤية للعالم، و أيضا موقف منه انتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية من الثقافات التي كانت سائدة قبل الإسلام في الشرق الأدنى وبكيفية خاصة في مصر وسوريا وفلسطين والعراق".⁽²⁾ و إذا كان النظام البياني يقوم على زوج اللفظ والمعنى فإن النظام العرفاني يقوم على زوج الظاهر والباطن من خلال شحنهما بمضامين غنوصية وهرمسية، وهذا ما يجعل الحقيقة عند المتصوفة مثلا لا تستمد صدقها من الاستدلال أو القياس المنطقي، بل من التجربة الباطنية، وهو ما يسمى بفيض الوجدان فتتقلب بتقلبه وتكون اتحادا أو حلولا أو فناء أو شهودا، يقول الجابري عن الحقيقة العرفانية: " إذا كانت الحقيقة العرفانية عبارة عن خاطر يخطر بالنفس بمناسبة ما، فإن العلاقة بينها وبين

(1) - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، نقد العقل العربي 2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1986 م، ص 177.

* التصوف: طريقة روحية معروفة عند بعض الشعوب ذات الحضارات القديمة، وهي نزعة سلوكية وليست فرقة سياسية أو مذهبية، ومن الجائز عند الصوفية من المسلمين أن يكون الصوفي على أي مذهب من المذاهب، شيعيا أو معتزليا أو سنيا، ويمكن أن تُطلق كلمة متصوفة على أي جماعة تلبس الصوف أو الخشن من الملابس، أو تتصوي تحت لواء صف من الصوف، أو تركز إلى صفة المسجد أو غيره، والأصل أن المتصوفة هم العاكفون عن العبادة والمنقطعون إلى الله، والمعرضون عن زخرف الدنيا وزينتها، والزاهدون فيما يقبل عليه عامة الناس من لذة ومال وجاه، والمنفردون عن الخلق بالخلوة للعبادة... وقد حملت الصوفية في بعض جوانبها تناقضات مع منهج العبادة في الإسلام، إذ إن الإسلام لم يحرم طبيبات الدنيا بل أباحها بشرط عدم الإسراف فيها. يُنظر: الموسوعة العربية العالمية، ج15، أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، ط2، 1999م، ص548.

(2) - المصدر نفسه، ص258.

المناسبة التي تثيرها ليست علاقة ضرورية ولا حتى منتظمة أي نوع من الانتظام".⁽¹⁾ هذا باختصار النظام العرفاني عند الجابري، بالإضافة إلى الثنائية المتعلقة بالتصوف الشيعي التي سنتطرق لها فيما بعد.

أما النظام المعرفي الثالث وهو الذي يهمننا أكثر هنا هو النظام المعرفي البرهاني ويتكون من منطق ورياضيات وطبيعيات وفروعها المختلفة، وقد استمدها الفكر العربي من المذاهب الفلسفية اليونانية، لكن أول ما تعرف عليه الفكر العربي الإسلامي من الفلسفة اليونانية لم يكن أرسطو كما يعتقد البعض، بل تلك المذاهب التي نسبها الشهرستاني إلى من دعاهم بالقدماء يقصد الأفلاطونية المحدثة والفيثاغورية* الجديدة والفلسفة الدينية الهرمسية أما أرسطو بحسب الجابري فلم يثبت حضوره ككل في الثقافة العربية الإسلامية إلا في القرن الرابع هجري، أي بعد ما لا يقل عن قرنين من الزمان من بدء الترجمة والتدوين. ولكن ما يمكن تسجيله عن التقسيم الذي قام به الجابري، هو أنه لا يكفي أن يؤسس كل عقل من هذه العقول الثلاثة في قوام معرفي قائم بذاته، ولا حتى أن يؤقمنه ويجوهره، بل يجنح أيضا إلى قومنته ليجعل منه علامة فارقة لهويات حضارية قومية على نحو لم تجرؤ على مثله أكثر النظريات الأنثروبولوجية المثالية تطرفا عن روح الشعب وعبقورية الأمم، فبالحرف الواحد يقول وبمنتهى اللامسؤولية العلمية: "إننا ننظر إلى العقل العربي بوصفه نتاج الثقافة العربية الإسلامية التي تأسست على نظم معرفية ثلاثة: نظام معرفي لغوي عربي الأصل، ونظام

(1) - المصدر نفسه، ص 296.

* الفيثاغورية: نسبة إلى فيثاغورس، فالمذهب الرئيس للفيثاغورية رياضيا وحسابيا، والمعرفة الهندسية ترجع إليهم كما يقول فلهم فندلباند، يُنظر: محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ج1، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1995م، ص55، ولكن هناك من يذهب أن هذا البحث الفيثاغوري في الرياضيات ليس بحثا خالصا، بل بهدف ديني هو أن يتمثل الإنسان ذلك الانتظام الرياضي الموجود في الكون وأن يؤدي كل الطقوس السرية الأخرى المطلوبة منه، وبذلك وحده تنتصر ذاته السماوية على جبلته الأرضية، وبهذه الطريقة يضمن تحقيق السعادة الدائمة في العالم الآخر، حيث يتحرر من الجسد وينعم بصحبة الأخيار. يُنظر: W.K.C. Guthrie. **the Greek Philosophers from Thales to**

Aristotle. Routledge. London and New Yourk. 1991. P15

معرفي غنوصي فارسي هرمسي الأصل، ونظام معرفي عقلاني يوناني الأصل⁽¹⁾. إن ما يفعله ناقد العقل العربي هو أنه يزيح مفهوم البنية اللاشعورية من مجاله التطبيقي المخصوص أي الانتولوجي* ليقراً به الوثائق المكتوبة التي أنتجها العقل الواعي للثقافة العربية الإسلامية،⁽²⁾ متعاملاً بالتالي مع هذه الثقافة ليس على أنها ثقافة عالمة كبرى لا تصمد للمقارنة معها سوى الثقافة اليونانية أو السنسكريتية في العصور القديمة والثقافة اللاتينية في القرون الوسطى. بل على أنها ثقافة أقوامية صغرى من شاكلة تلك الثقافات الموسومة بأنها بدائية التي أثارت فضول الانتوغرافيين والأنثروبولوجيين والانتولوجيين في أعقاب اكتشاف العالم الجديد وتشكيلته الواسعة والمبرقشة من الجماعات الثقافية الأمريكية الهندية والأمازونية والأسترالية، وإذا كانت مثل هذه الإزاحة اللامشروعة علمياً لمفهوم البنية اللاشعورية من نصابه الانتولوجي إلى نصاب إبستيمولوجي مزعوم تمثل بحد ذاتها مفارقة فإن هذه المفارقة تزوج وتتضاعف عندما يحرص ناقد العقل العربي نفسه على التصريح بأن إستراتيجيته في تحليل هذا العقل قامت أصلاً على استبعاد ما هو إنتولوجي وعلى استحضار ما هو إبستيمولوجي صرف، وأنها حصرت بالتالي موضوعها عن وعي منهجي "بالعقل العقلي" والمعرفة العلمية والثقافة العالمة.

المطلب الثاني: نشأة الفلسفة الإسلامية في المشرق من عيون الجابري

إذا كانت الترجمة بمثابة الباب الذي دخلت منه الفلسفة اليونانية إلى الساحة الثقافية الإسلامية، فلا بد هنا من التوقف عندها - من عيون الجابري - والكشف عن الأسباب

(1) - محمد عبد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص142.

* الانتولوجيا: هي العلم الذي يدرس الأعراف والسلالات البشرية وهي التي تقصد الإثنيات الاجتماعية وهي جمعيات اجتماعية تشترك في أنماط ثقافية وسلوكية مما يدفع الأفراد إلى احترامها وممارستها. جوهرى علياء، الأنثروبولوجيا، (د، د، ن)، (د، م، ن)، (د، ت، ن)، ص19.

التي أدت بالمأمون* (786م - 833م) الخليفة العباسي إلى الإقدام على تسخير ممتلكات الدولة لترجمة كتب اليونان إلى اللغة العربية، فإبراز أسباب الترجمة له علاقة وطيدة بالحكم الذي أصدره الجابري على الفلسفة الإسلامية.

يذكر ابن النديم (؟ - 994م) في كتابه الفهرست تحت عنوان " ذكر السبب الذي من أجله كثرت كتب الفلسفة وغيرها من العلوم القديمة في هذه البلاد "، يقول: " أحد الأسباب في ذلك أن المأمون رأى في منامه كأن رجلا أبيض اللون مشربا حمرة واسع الجبهة مقرون الحاجب أجح الرأس أشهل العينين حسن الشمائل، جالس على سريره، قال المأمون : كأنني بين يديه قد ملئت له هيبة، فقلت من أنت ؟ قال أنا أرسطوطاليس، فسرتت به وقلت، أيها الحكيم أسألك ؟ قال سل، قلت ما أحسن ؟ قال ما حسن في العقل. قلت : ثم ماذا ؟ قال : ما حسن في الشرع. قلت ثم ماذا ؟ قال : ما حسن عند الجمهور. قلت ثم ماذا؟ قال : ثم لا ثمفكان هذا المنام من أوكد الأسباب في إخراج الكتب، فإن المأمون كان بينه وبين ملك الروم مراسلات، وقد استظهر عليه المأمون، فكتب إلى ملك الروم يسأله الإذن في إنفاذ ما عنده من مختار من العلوم القديمة المخزونة المدخرة ببلد الروم، فأجاب إلى ذلك بعد امتناع".(1)

يرى الجابري أن العمل الذي قام به المأمون لا يمكن أن يكون مجرد ترجمة لذلك اللحم على أرض الواقع، بل إن هذا اللحم قد كان نتيجة انشغال المأمون بذلك العمل وليس سببا له، وعلى الرغم من هذا الحكم الذي أصدره الجابري في شأن هذا اللحم، إلا أن ذلك لم يمنعه من مناقشته، فتوصل إلى خفاياه التي يراها ليس فيما يريد أن يثبتها هذا اللحم على أنه

* المأمون العباسي: سابع خلفاء العباسيين، وأحد أعظم الملوك في سيرته وعلمه، وكان محب للفلسفة ويقرب من مجلسه أهلها، ويحيط نفسه بهم، وبه غرام غرام في نقل مؤلفاتها من الهندية والفارسية واليونانية والسريانية والعبرية إلى العربية، وكان يعطي المترجم وزن ما يترجم ذهباً، ويرسل الهدايا إلى الملوك يسألهم أن يصلوه بما لديهم من كتب الفلاسفة، فأرسلوا إليه عددا ضخما من مؤلفات أفلاطون وأرسطو وأبقراط وجالينوس وأقليدس وبطليموس وغيرهم، وكانت دولته دولة الحكمة أو دولة الفلسفة. يُنظر: عبد المنعم الحنفي، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مرجع سابق، ص1189.

(1) - - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص222.

ليس هناك مصادر أخرى للمعرفة غير العقل والشرع والجمهور، بل إن الهدف الحقيقي الخفي بحسب الجابري هو ما أراد أرسطو أن ينفيه، وذلك من خلال العبارة القوية " ثم لا ثم " التي ترجمها الجابري في أن أرسطو هنا يريد إبعاد العرفان والغنوص عن الساحة المعرفية وهكذا فإن الحركة الواسعة للترجمة التي نشطها المأمون - بحسب الجابري - وجند إمكانيات دولته من أجلها والتي حظي أرسطو بالنصيب الوافر منها، "إنما كان هدفها الأساسي هو الوقوف ضد الغنوص المانوي* والعرفان الشيعي أي مقاومة مصادر المعرفة التي تدعيها الحركات المعارضة للدولة العباسية". (1)

فقد تولى المأمون الخلافة العباسية حين كانت الصراعات الجسدية والسياسية بين الدولة العباسية والزنادقة قد بلغت أوجها، فساهمت نزعته العقلية في اعتماد طريقة أخرى في مواجهة كل من يقف ضد الدولة العباسية سياسياً ودينياً وهي اعتماد أسلوب المناظرة العقلية والدعاية الفكرية.°

هذا ويعتبر الجابري أن الغنوص المانوي قد كان أحد الأطراف المهمة في الصراع ضد المأمون، لكن العرفان الشيعي وظهور الباطنية* قد كان في نظر الجابري من أبرز العوامل

* المانوية: مذهب مانى الفارسي الذي عاش في القرن الثالث للميلاد وعمل على التوفيق بين المسيحية والزرادشتية، قال إن للعالم مبدئين: أحدهما للنور، وهو مبدأ الخير، والآخر الظلمة وهو مبدأ الشر، وكل مبدأ من هذين المبدئين مستقل عن الآخر ومنازع له. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م، ص314.
(1) - المصدر نفسه، ص224.

° ويفسر الجابري سبب لجوء المأمون لهذا الأسلوب هو الأساس المعرفي الذي تتكأ عليه المانوية المتمثل في الغنوص الذي يشبه الوحي عندهم، فلا تكون وساطة بين المعلم والله، وهذا ما تقطن له المأمون الذي رأى أنه لا سبيل للتغلب عليه إلا بحمل سلاح مضاد للغنوص، وهذا السلاح لا يمكن أن يكون سوى سلاح الجدل والمنطق.

* الباطنية: هي فرقة تحكم بأن لكل ظاهر باطنا، ولكل تنزيل تأويلاً، ولهم أسماء كثيرة فيسمون الباطنية، القرامطة، المزدكية، والتعليمية، والإسماعيلية، وقد يطلق هذا الاسم أيضاً على بعض المتصوفة. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، مرجع سابق، ص196.

التي دفعت المأمون إلى الاستتجاد بأرسطو في إطار إستراتيجية عامة كانت تهدف إلى تنصيب العقل الكوني اليوناني حكما للفصل في النزاعات الدينية الأيديولوجية. ينقل لنا الجابري في هذا الصدد مقولة كارل هنرش بكر (CarlHenrichBecker) (1876م - 1933م): "الغنوص إذن كان يحارب الإسلام دينيا وسياسيا، وفي هذا النضال استعان الإسلام بالفلسفة اليونانية وعُني بإيجاد عالم من العلوم الدينية العقلية يشبه عالم العصر المدرسي في أوروبا في العصور الوسطى، فكان الإسلام الرسمي قد تحالف إذن مع التفكير اليوناني والفلسفة اليونانية ضد الغنوص، ومن هنا نفسر حماسة الخليفة المأمون للعمل على ترجمة أكبر عدد ممكن من مؤلفات الفلاسفة اليونانيين إلى العربية، وهي حماسة غير مفهومة ولا معهودة في الشرقيين، وقد اعتاد الناس أن يفسروا هذا حتى الآن بإرجاعه إلى ميل الطاغية (المأمون) المستتير إلى العلم وحبه له، ولكن كانت الرغبة في ترجمة كتب الأطباء القدماء قد نشأت عما اشتهرت به المدارس الطبية الكبرى من حاجة علمية إلى هذه الكتب، فلعل ترجمة كتب أرسطو أن تكون قد نشأت بالضرورة عن حاجة عملية كذلك، وإلا فإنه إذا كانت المسألة مسألة حماسة للعلم ورغبة خالصة في تحصيله فحسب، لكان هوميروس أو أصحاب المآسي من بين ما ترجمت كتبهم أيضا، لكن الواقع هو أن الناس لم يحفلوا بها ولم يشعوروا بحاجة ما إليها".⁽¹⁾

وهكذا فإن تنصيب العقل الكوني - بحسب الجابري- في الثقافة العربية الإسلامية قد جاء ضمن صراع أيديولوجي بين المأمون الخليفة العباسي وخصوم دولته الشيعة الباطنية لقد استعمل الموروث القديم في هذا الصراع كسلاح، بينما لجأت الشيعة إلى الغنوص إلى العقل المستقيل لتأكيد استمرارية الوحي في أئمتهم وبالتالي تأكيد أحقيتهم في الإمامة وقيادة المسلمين دينيا وسياسيا، استتجد المأمون بالعقل الكوني (اليوناني) ليعزز جانب المعقول الديني العربي كما قرره العقل المعتزلي وكرسه الواقع السياسي. لكن ما يمكن أن نسجله هنا

(1) - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، 231.

هو أن المواجهة بين الدولة العباسية بأديولوجيتها السنية والحركة الإسماعيلية وفلسفتها الباطنية تعود إلى النصف الثاني من القرن الخامس الهجري، لا النصف الثاني من القرن الرابع الهجري كما يقول الجابري، وتحديدًا إلى عصر الهيمنة السلجوقية على الدولة العباسية، وهو العصر الذي شهد استئصال شأفة الفلاسفة البغداديين عمليًا على يد السلطة السياسية ممثلة بالخليفة القائم بأمر الله ثم برئيس وزراء السلاجقة نظام الملك المتحالفة مع فقهاء العصر، ونظرًا على يد الغزالي الذي تصدى للفلاسفة أجمعين ببغداديين وغير ببغداديين يبدعهم ويكفرهم كما سنرى.⁽¹⁾

ويؤكد الجابري من جهة أخرى على النوايا الأيديولوجية للمأمون في اهتمامه بترجمة علوم الأوائل من خلال الردود التي كتبها أول فيلسوف عربي الذي يمثل اللحظة الأولى من لحظات الفلسفة في المشرق الكندي (805 م - 873 م) الذي تمكن من توظيف العقل اليوناني في الثقافة العربية الإسلامية بحيث عنون أحد مؤلفاته بعنوان صريح لمواجهة التطرف المانوي هو " الرد على المنانية والثنوية "، هذا وبالإضافة إلى وقوفه في وجه الهرمسية فعمل على تفنيد الكيمياء التي تمثل إحدى أطروحاتها الأساسية فكتب في ذلك كتاب "التنبية على خدع الكيمائيين"، وكتاب آخر بعنوان " إبطال دعوى من يدعي صناعة الذهب والفضة "، ولم يتوقف الكندي هنا بل ألف كتابا يعارض فيه نظرية الإله المتعالي وما يرتبط بها من إبطال النبوة عنونه "في التوحيد على سبيل أصحاب المنطق".

وهكذا يرى الجابري أن الكندي قد كان منخرطًا بشكل مباشر في الصراع الأيديولوجي القائم بين المعتزلة* الذين يمثلون الاتجاه الأيديولوجي، وبين الغنوصية و أهل السنة معا فقد عمل الكندي على مواجهة الغنوص و إبطال مزاعمهم من خلال الكتب التي أشرنا إليها في

(1) - جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي (وحدة العقل العربي الإسلامي)، دار الساقي، بيروت، ط1، 2002م، ص62
* المعتزلة: هو اسم يطلق على فرقة ظهرت في الإسلام في أوائل القرن الثاني، وسلكت منهجا عقليا متطرفا في بحث العقائد الإسلامية، وهم أصحاب واصل بن عطاء الذي اعتزل عن مجلس الحسن البصري. عواد بن عبد الله المعتق، المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، مكتبة الرشد، الرياض، ط2، 1995م، ص 12-13.

الأعلى، ومن جهة أخرى واجه الكندي أيضا الفقهاء المتزمتين الذين يصفهم بأنهم " أهل الغربية عن الحق " لأنهم يعادون الفلسفة ليس من أجل نصرة الحق بل من أجل الحفاظ على المكانة التي اكتسبوها من خلال المتاجرة بالدين، ومن ذلك ينطلق الكندي نحو المعرفة الحقة الصحيحة بالله والطبيعة والإنسان التي لا يمكن أن تتحقق في رأيه إلا من خلال التوفيق بين الدين والفلسفة، وفي هذا الصدد ينقل لنا الجابري مقولة الكندي التي تؤكد على ضرورة الانسجام والتوازي بين ما تقدمه الحقيقة الدينية وبين المسلمات العقلية يقول: " إن القول الصادق محمد، صلوات الله عليه، وما أدى عن الله عزوجل، لموجود جميعا بالمقاييس العقلية التي لا يدفعها إلا من حرم صورة العقل، واتحد بصورة الجهل، من جميع الناس ."⁽¹⁾

وعلى الرغم من تلك الجهود التي بذلها الكندي في مواجهة الغنوص المانوي والعرفان الشيعي والفقهاء المتزمتين، إلا أنه بحسب الجابري قد كان ذو خطاب جدلي تقريبي وليس خطابا برهانيا، ويستند صاحبنا في هذا الحكم الذي أصدره، على جملة الثغرات التي سجلها النقاد وفي مقدمتهم صاعد الأندلسي (1029م - 1070م) الذي يعده الجابري أبرز من سجل الطابع السفسطائي والخطابي لحجج الكندي، وينقل لنا مقولته في ذلك، يقول صاعد: " إن كتبه في المنطق قلما ينتفع بها في العلوم لأنها خالية من صناعة التحليل التي لا سبيل إلى معرفة الحق من الباطل في كل مطلوب إلا بها ."⁽²⁾ ويفسر الجابري قصور خطاب الكندي البرهاني هو عدم توفر الساحة الثقافية العربية في عصره على ترجمة لأكبر كتاب برهاني منطقي وهو كتاب "البرهان" لأرسطو الذي لم يترجم إلا في القرن الرابع هجري على يد أبي بشر متى بن يونس* المتوفي سنة 328 هـ، وباعتبار أن الفارابي قد عاش في هذا العصر

(1) - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مركز دراسات الوحدة العربية، مصدر سابق، ص43.

(2) - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1984م، ص240.

* متى بن يونس: المعروف بأبي بشر المنطقي أو بابن يونان، فيلسوف وطبيب عربي نسطوري، ولد في دير قنًا في سوريا فلقب بالفناني. وتوفي في بغداد سنة 940م، قرأ عليه الفارابي ويحيى بن عدي، نقل عن اليونانية كتاب الشعر لأرسطو، وعن السريانية كتاب البرهان لإسحاق بن حنين، وشرح كتاب إساغوجي لفورفوروريوس. جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص630.

الذي ترجم فيه هذا الكتاب، فإنه سيكون بحسب الجابري مؤهلاً لتدارك النقص البرهاني الذي تخلل كتابات الكندي. فعلى الرغم من أهمية الكندي في الساحة الفلسفية في المشرق الإسلامي إلا أنه لم يحظى عند الجابري إلا بصفحات متناثرة من كتبه، ولعل السبب في ذلك يرجع لعدم تبني الكندي نظرية الفيض، الأمر الذي لا يخدم مشروعه الذي يستهدف تسويد الفلسفة الإسلامية في المشرق.

المطلب الثالث: قراءة الجابري للفارابي:

أما القراءة التي يقدمها الجابري لأبرز الفلاسفة المسلمين في المشرق هي قراءته لأبو نصر الفارابي* (260 هـ، 339 هـ)، الذي عاش في ظروف تختلف عن تلك التي عاشها الكندي حيث كانت الدولة الإسلامية قوية بقيادة المأمون والمعتصم، أما الفارابي فقد عاصر تفكك الإمبراطورية الإسلامية ولم يبق من دولة الخلافة سوى أنها صارت مجرد اسم بسبب التمزق السياسي والاجتماعي الذي أرجعه الجابري للانقلاب السني على المعتزلة من جهة والانقلابات البويهية الحمدانية الشيعية على أهل السنة من جهة أخرى، هنا جاء الفارابي الذي كان أمام قضية أساسية ألا وهي ضرورة لم شتات الفكر وجعله في قالب واحد وفي مجتمع واحد، ولتحقيق ذلك لجأ إلى الأخذ بالخطاب البرهاني خطاب العقل الكوني و أكد على أن الاختلاف بين الدين والفلسفة ما هو سوى اختلاف في طريقة التعبير، فالدين يستعمل الأسلوب الجدلي الخطبي والفلسفة تستعمل الأسلوب البرهاني، وبذلك فإن هذا الاختلاف الظاهر بينهما يختفي بمجرد دمج أحدهما في الآخر على أساس أن ما في الدين مثالات لما في الفلسفة، وإذا كان الكندي قد وقف بشكل كلي ضد العرفان كما يصرح الجابري، فإن الفارابي لم يستغني عنه بل جعله كثمرة للبرهان، وهكذا يرى الجابري أن العرفان قد ساعد الفارابي على أداء مهامه التوحيدية وحدة الفكر ووحدة المجتمع المفكك

* الفارابي: فيلسوف مسلم من تركستان، درس في بغداد على معلم مسيحي هو يوحنا بن حيلان، ودرس بعد ذلك الفلسفة والمنطق والصرف والنحو والعلوم والرياضيات والموسيقى، لقب بالمعلم الثاني (أرسطو المعلم الأول). يُنظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص 449.

ولتحقيق ذلك اتجه الفارابي إلى الجمع بين فكر أفلاطون وفكر أرسطو المتباينين، وعلى الرغم من أن الفارابي على علم بأن أفلاطون هو فيلسوف إلهي يقول بوجود الله ويؤمن بالعالم المثالي الذي توجد به مثل مفارقة لا يمسه التغيير فلا تتدثر ولا تفسد، كما أنه على علم أيضا بأن أرسطو قد أحدث ثورة في فلسفة أفلاطون، فيذهب إلى القول بقدوم العالم وعدم مفارقة الصور، فعلى الرغم من هذا التباين الواضح بين أفلاطون و أرسطو الذي لا يغفل عنه أي باحث في الفلسفة، إلا أن الفارابي يأبى إلا أن يضعهما في قالب واحد وفي منزلة واحدة في هذه المسائل الأساسية، ومما يؤكد رغبة الفارابي في توحيد الفكر العربي الإسلامي المتناثر من خلال الجمع بين أفلاطون وأرسطو هو مقولته في الكتاب الذي خصصه لذلك والمعنون بـ"الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس"، والتي نقلها عنه الجابري يقول فيها: " رأيت أهل زماننا تحاضوا وتنازعوا في حدوث العالم وقدمه، وادعوا أن بين الحكيمين المقدمين المبرزين اختلافا في إثبات المبدع الأول، وفي وجود الأسباب منه وفي أمر النفس والعقل، وفي المجازاة على الأفعال خيرا وشرها، وفي الكثير من الأمور المدنية والخلفية والمنطقية، وأردت في مقالتي هذه أن أشرح في الجمع بين رأييهما والإبانة عما يدل عليه فحوى قوليهما ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه، ويزول الشك والارتياب عن قلوب الناظرين في كتبهما* (1)".

فذلك الصراع الفكري حول حدوث العالم وقدمه وحول القضايا الميتافيزيقية، دفع الفارابي إلى المزج بين المثالي والواقعي لينسج منه موقفا وسطا تنصهر فيه تلك التيارات المتصارعة فيتولد لنا فكر واحد مقبول شرعا وعقلا، ولكن لا ندري لماذا أصدر الجابري مثل هذا الحكم، فالفارابي قد لاحظ بعض الاختلاف بين الحكيمين اليونانيين لكن هذا الاختلاف سطحي لا يمس القضايا الأساسية، لاسيما وأنهما هما المبدعان للفلسفة المنشئان لأوائها وأصولها المتممان لأواخرها وفروعها، فلا فرق عند

* يلتبس الجابري من مقولة الفارابي هذه، أن الدوافع والغايات التي جعلت الفارابي يقدم على هذا العمل - الجمع بين رأيي أفلاطون و أرسطو - هي دوافع وغايات أيديولوجية في جوهرها.

(1) - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مركز دراسات الوحدة العربية، مصدر سابق، ص 112 - 113 .

الفارابي بينهما، فأفلاطون هو الذي دون السياسات وهذبها، وبين السير العادلة والعشرة الإنسانية والمدنية، وأبان عن فضائلها، وأظهر الفساد العارض لأفعال من هجر العشرة المدنية وترك التعاون فيها، هذا وقد بحث أرسطو في الأمور نفسها، ولكنه رأى أن له من الاستعدادات الطبيعية والإمكانات الخاصة، ما مكنه من خوض ذلك الميدان فابتعد عنه وهنا يظهر بعض الاختلاف في النظر والعمل، لكن الاختلاف في العمل إنما في الحقيقة ليس اختلافا وإنما مزاج واستعداد.⁽¹⁾

أما ما ساعد الفارابي على الجمع بين أفلاطون وأرسطو هو ذلك الكتاب الذي يختلف مضمونه مع ما جاء في كتب أرسطو الأخرى، وهو المعروف باسم أوتولوجيا أرسطو، وقد اعتبر هذا الكتاب منحولا لا يمكن أن يكون لأرسطو، لكن الفارابي بحسب الجابري يرفض هذا الطرح ويصر على إخفاء التباين بين هذا الكتاب وكتب أرسطو الأخرى، مستبعدا في الوقت ذاته تناقض أرسطو مع نفسه، وليس معنى ذلك أن الفارابي يخادع نفسه أو يخادع الناس، بل - في رأي الجابري طبعاً - إن قراءته لأرسطو وأفلاطون هي قراءة أيديولوجية يريد من خلالها إيجاد الحل للإشكالية الفكرية العامة التي يشترك فيها الجميع.

ومن هذا ينتهي الجابري إلى أن كتاب أوتولوجيا أرسطو سواء كان منحولا أو لا، فهو لم يؤثر في علاقة الفكر العربي الإسلامي بالفلسفة الإسلامية، أي لم يلعب دورا حاسما كما يعتقد البعض في رسم العلاقة التوفيقية بين الدين والفلسفة من جهة، ولم يكن المرجع والأساس للفلاسفة العرب للحصول على الفلسفة الحقيقية لأرسطو من جهة ثانية، ونود هنا أن نبين سبب إصدار هذا الحكم بقلم الجابري نفسه: "لأن حقيقة هذه الفلسفة - يقصد فلسفة أرسطو - هي ما كان يريده الفلاسفة العرب منها ويبحثون عنه فيها، حقيقتها بالنسبة إليهم هي نوع تأويلهم لها، هذا النوع من التأويل الذي فرضه عليهم واقعهم الاجتماعي السياسي

(1) - حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص 101.

الثقافي، واقعهم الحضاري العام، الذي كان لابد أن يدفعهم إلى البحث عن جسر آخر لو لم يكن الكتاب المذكور موجودا - يقصد كتاب أوتولوجيا أرسطو - ".⁽¹⁾

ومن جهة أخرى لا يتوقف الجابري عن إبراز الجانب الأيديولوجي في فلسفة الفارابي وذلك من خلال العلاقة التي رسمها بين الفلسفة والدين، بحيث أكد أن الفلسفة تحتوي على مثالات في الدين أي أن الحكماء يتصورون الحقائق كما هي، والمؤمنون ترسم في نفوسهم خيالاتها ومثالاتها، فما يقرره الدين يكون محاكيا لما تبرهن عليه الفلسفة.*

يستنتج الجابري من محاولة الفارابي لإثبات الأسبقية الزمنية والمنطقية للفلسفة على الدين، أنه يريد أن يجعل من هذه الأسبقية منطلقا شرعيا ومنطقيا لتأسيس مدينته الفاضلة التي تكون مسرحا لاندماج الدين والسياسة في الفلسفة، وهذا ما يؤكد الحكم الذي أصدره الجابري على أن الفلسفة الإسلامية المشرقية عامة وفلسفة الفارابي بشكل أخص تحمل في طياتها مضامين أيديولوجية، فاتجه إلى استخلاص تلك المضامين من المدينة الفاضلة للفارابي، حيث يرى أنه حاول تأسيس منظومة واحدة تندمج فيها الميتافيزيقا بالسياسة مستعملا منها استدلاليا أكسيوميا، ومن جهة أخرى يجعل الفارابي من الترتاب الهرمي أساسا لبناء الموجودات في عالم الإله وعالم الطبيعة والإنسان، وهكذا تصبح المدينة الفاضلة مشابهة لمدينة الله بما فيها النظام والكمال.

(1) - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مركز دراسات الوحدة العربية، مصدر سابق، ص114.

* لكن ما يلتزمه الجابري هنا هو أن الفارابي يتجه إلى القول بأسبقية الفلسفة على الدين زمنيا ومنطقيا، وهذا ما يظهر واضحا بحسبه في المقالات المنشورة في كتاب الحروف للفارابي التي تحمل عنوان " حدوث الألفاظ والفلسفة والملة "، حيث قام بعقد مقارنة بين الفلسفة اليونانية والدين المسيحي هذا الأخير جاء بعد أن بلغت فلسفة اليونان أوجها، فكانت النتيجة أن المسيحية قد استلهمت الكثير من القضايا التي عالجتها الفلسفة اليونانية مع الاختلاف في أسلوب التعبير الذي يطبعه التمثيل والمحاكاة، وهذا يسقط أيضا على الدين الإسلامي باعتباره مصحح ومعدل للديانة المسيحية وهذا بشهادة الفقهاء أنفسهم.

وهكذا ننتهي إلى أن الجابري قد رأى أن الهم الذي كان يحمله الفارابي هو لم شتات الفكر والمجتمع، ولتحقيق مبتغاه عمد على ممارسة السياسة في الفلسفة، فجمع بين أفلاطون وأرسطو لتحقيق وحدة العقل، أما لبناء مجتمع واحد متماسك لجأ إلى الجمع بين الحكمة والملة، لكن هذا الجمع لم يكن ممكناً في نظر الجابري دون توظيف جوانب من الهرمسية فالقول بوحدة الدين والفلسفة والتأكيد على اتصال الموجودات بعضها مع بعض من قمة الهرم إلى قاعدته عن طريق قوله بنظرية الفيض " وجود ما يوجد عنه إنما هو على فيض وجوده لوجود شيء آخر وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده "، وهذا القول في نظر الجابري هو الذي بنى عليه الفارابي حلمه الفلسفي السياسي، فهو يقع في صميم الهرمسية ودليل ذلك تأليفه في الكيمياء التي هي من دعائم الهرمسية خاصة تلك الرسالة بعنوان " وجوب صناعة الكيمياء " التي قال فيها بإمكانية الانتقال على جسم الهرم من مراتب دنيا إلى مراتب عليا على الصعيدين المادي والروحي، أما الجانب العرفاني الذي لا يقول به الفارابي كمنطلق وبداية بل قد قبله كثمرة ونهاية، بحيث جعل المعرفة البرهانية تنتهي في أسمى درجاتها إلى الاتصال بالعقل الفعال* آخر مراتب العقول السماوية الفائضة عن السبب الأول (الله)، لكن ما يؤخذ على الجابري هو تقليده من قيمة نظرية الفيض دون أن يأخذ بمضامينها المعقولة، فالفارابي ومن تبعه في القول بنظرية الفيض، قد حاول التوسط أو الجمع بين ما جاء في فلسفة أرسطو من القول بقدوم العالم وبين ما جاء في العقيدة الإسلامية من القول بخلقه، لأنه يصعب البرهنة على حدوث شيء من لا شيء، فلم يجد لذلك وسيلة سوى الأخذ بنظرية الفيض التي قال بها أفلوطين* والتي تقر بمبدأ الخلق والصدور التدريجي

* العقل الفعال: هو نوع من العقل المستفاد، وصورة مفارقة لم تكن في مادة ولا تكون أصلاً، ولذا يقول الفارابي: العقل الفعال هو نوع من العقل المستفاد، وصور الموجودات التي هي فيه لم تزل ولا تزال إلا أن وجودها فيه على ترتيب غير الترتيب الذي هي موجودة عليه في العقل الذي هو بالفعل. يُنظر: سعيد زايد، الفارابي، دار المعارف، ط3، (دون تاريخ)، ص92.

* أفلوطين: فيلسوف يوناني ولد على الأرجح عام 203م، وقد كان بلا مرء المفكر الأكثر تمثيلاً للقرن الثالث، لأنه جمع في شخصه أرفع تقاليد العالم القديم، فقد كان مصرياً بدمه إسكندرياً بتربيته الفلسفية رومانياً بمدرسه التي ازدهرت حسب

للموجودات عن الأول، وفي الوقت نفسه تتضمن معنى القدم لأن الفيض أزلي، فهناك إذن مصدران أحدهما أرسطي والآخر أفلاطوني محدث*، وأما تشبيهه الفارابي لصدور الموجودات بأنه كصدور النور عن الشمس رغم أنه لم يستعمل هذا التشبيه في كتبه المعروفة، فهو تعبير مجازي ويجب أن يؤخذ في هذا الإطار وحسب، على أن هناك خلافا رئيسيا بين الفارابي وأفلوطين في موضوع الفيض، فهذا قد استعمل الرمز والتشبيه لتوضيح فكرته عن الصدور، بينما الإسلاميون وعلى رأسهم الفارابي قد تلقوا هذه الفكرة وحددوا طريقة الفيض بطريقة عقلية على خلاف طريقة أفلوطين الرمزية الشعرية.⁽¹⁾ فليس صحيحا ما استنتجه البعض من أن مذهب الفارابي في الفيض يؤدي إلى مذهب وحدة الوجود، فقد يكون أحد أهداف الفارابي من نظريته التقريب بين الله المفارق المتعالي الذي ليس كمثلته شيء، وبين العالم، وأن هذه النظرية مجرد منهج للوصول إلى هذه النتيجة.⁽²⁾ كما يمكن أن تعد نظرية الفيض أول محاولة فلسفية لتكوين رؤية ونسق متكامل عن العالم في ترتيب هندسي اعتمد على ما وصل إليه علم الفلك من تطور حتى ذلك العصر، حيث يكون العالم مظهرا لوحدة الذات الإلهية، وهو في نظامه البديع مظهر للعدل الإلهي، لأنه في ترتيبه قائم على نظام طبيعي وحكيم معا⁽³⁾ هذا بالإضافة إلى أن الجابري يبدي في مواضيع أخرى ترددا في المساواة بين الفارابي وابن سينا في درجة التهرمس والتسمعل، وفي أحد هذه المواضيع لا يحجم عن التوكيد، بالتناقض التام مع نفسه، أن "العقلانية المنفتحة للفكر العربي الإسلامي

تعبير القديس أغسطين في روما من عام 244م إلى عام 269م، ولكن يونانيا بصبواته إذ لم يقع تحت تأثير الثقافة الشرقية. يُنظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص76.

* الأفلاطونية المحدثة: فلسفة أفلوطينومن شايحه من الأفلاطونيين الذين تأثروا به، وكانوا يقولون عن أنفسهم أنهم أفلاطونيين وكفى. إلا أن الأفلاطونية المحدثة لم تكن في الواقع إحياءً للفكر الأفلاطوني بقدر ما كانت محاولة لدمج الفكر القديم كله بما في ذلك أرسطو والمشائين والرواقيين والفيثاغوريين والأفلاطونيين. يُنظر: عبد المنعم الحنفي، معجم الفلسفة والفلاسفة، مرجع سابق، ص163.

(1) - النشار، أبو ريان، قراءات في الفلسفة، (د،د،ن)، (د،م،ن)، ص377.

(2) - ماجد فخري، دراسات في الفكر العربي، دار النهار للنشر، بيروت، 1977م، ص240.

(3) - دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، مرجع سابق، ص143.

بلغت أوجها مع الفارابي⁽¹⁾ لكن هاجس العقول العشرة يحمله على الخلوص إلى الاستنتاج : "ولكن الفارابي كان مع ذلك مشرقياً النزعة في فلسفته، فقد تبنى التوظيف المشرقي لفكرة الفيض وقال بالعقول العشرة، وبعبارة أخرى كان الفارابي ينتمي بكامل فلسفته إلى المدرسة المشرقية، لا إلى المدرسة المغربية (المشرقية خراسان والمغربية بغداد)".⁽²⁾

هذه هي نظرة الجابري للحظة الثانية (باعتبار أن اللحظة الأولى هي لحظة الكندي) من لحظات الفلسفة الإسلامية المشرقية التي يغلب عليها الطابع الأيديولوجي على الطابع المعرفي، لننتقل إلى اللحظة الثالثة وهي الأكثر أهمية نظراً للحكم الذي أصدره الجابري على ممثلها.

المطلب الرابع : قراءة الجابري لابن سينا*

اللحظة الثالثة في الفلسفة المشرقية عند الجابري هي لحظة ابن سينا الذي بلغت معه الفلسفة الإسلامية في المشرق أوجها، لكن الجابري يقدم لنا قراءة مغايرة وخارجة عن المؤلف، فسخر قلمه لتبيان الجانب المظلم للشيخ الرئيس الذي غفل عنه الدارسين والباحثين في الفلسفة الإسلامية .

إن إبراز حقيقة الفلسفة السينية من عيون الجابري، سيجبرنا على العودة إلى الحركات الفكرية السابقة لعصر ابن سينا لما لها من ارتباط وثيق بالحكم الذي أصدره الجابري على ابن سينا .

(1) - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص 227،

(2) - المصدر نفسه، ص 193.

* ابن سينا: أبو علي الحسين بن عبد الله ابن سينا، ولد في بخارى عاصمة السامانيين سنة 980م، وتوفي في إيران سنة 1037 م، ودرس على دعاة إسماعيليين قدموا من مصر مبادئ الفلسفة اليونانية والهندسة والحساب على نحو ما كان يُدرس في الهند، وقد ذاع صيته في الطب فهرع إليه الأطباء يدرسون تحت إشرافه. مع أنه لم يبلغ السادسة عشر من عمره، وقد ترك عدة مؤلفات منها "القانون" و"الشفاء" و"الحكمة المشرقية". يُنظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص 28-29.

يعد الجابري أن أبرز صراع حدث بين البيان والبرهان في القرن الرابع هجري هو ذلك الصدام المتمثل في المناظرة التي جرت في بغداد سنة 326 هـ، بمجلس الفضل بن جعفر بن الفرات وزير الخليفة المقتدر، بين أبي بشر متى بن يونس الذي سبق و ذكرناه والذي كان أول من ترجم كتاب البرهان لأرسطو فكان بذلك رئيس المناظرة في بغداد ممثلاً في هذه المناظرة الاتجاه البرهاني، وبين اللغوي والفقير والمتكلم ممثل الاتجاه المعرفي البياني أبي سعيد السيرافي الذي يرفض العقل الكوني والمنطق بشكل خاص مؤكداً على أن اللغة العربية ليست بحاجة إلى المنطق اليوناني لأن لها منطقها الخاص هو نحوها، وقد انتهت هذه المناظرة بانتصار أصحاب النحو والكلام على أصحاب المنطق والفلسفة، وهكذا فإن مناظرة السيرافي مع متى بحسب الجابري هي تنوير لنمو البيان كنظام معرفي مقنن من جهة واكتمال حضور المنطق الأرسطي في الثقافة العربية من جهة أخرى، فانكشفت بذلك الهوية العميقة بينهما، فصار من المستحيل أن تستمر إستراتيجية المأمون القائمة على تأسيس البيان على البرهان ضداً على العرفان، وتعبير أكثر وضوحاً صار من الصعب دمج الفلسفة في الدين والدين في الفلسفة.

وبما أن الشيعة وبالأخص الإسماعيلية وإخوان الصفا قد امتلكوا السلاح اليوناني نفسه الذي امتلكه الخليفة العباسي المأمون، فوظفوه للإطاحة به، ولتحقيق ذلك لجئوا إلى دس الفلسفة في الشريعة وضم الشريعة إلى الفلسفة، هذا التوفيق الذي قضى عليه السيرافي* كما أشرنا، فقد عقبه أيضاً رد أبي سليمان المنطقي السجستاني (الذي توفي في 391 هـ وقيل في 400 هـ) على رسائل إخوان الصفا - ذات الطابع الإسماعيلي - حين عرضت عليه ليبيدي رأيه فيها ويورد لنا الجابري عن أبو الحيان التوحيدي الحكم الذي أصدره

* أبو سعيد السيرافي: هو الحسن بن عبد الله المزريان، يرجع أصله إلى مدينة فسا الفارسية، كان مولده على الأرجح سنة 288 هـ وتوفي سنة 368 هـ، قال عنه تلميذه أبو الحيان التوحيدي " شيخ الشيوخ وإمام الأئمة معرفة بالنحو والفقه، واللغة والشعر والعرض والقوافي والقرآن والفرائض والحديث والكلام والحساب والهندسة". يُنظر: زكي بن صالح بن سعد الحريول، كتاب (الإقناع لأبي سعيد السيرافي): دراسة للمأثور منه والأثر، مجلة كلية الآداب، جامعة بني سويف، السعودية، 2022م، ص251.

السجستاني على تلك الرسائل يقول : " تعبوا وما أغنواظنوا ما لا يكون ولا يمكن ولا يستطيع، ظنوا أنهم يمكنهم أن يدسوا الفلسفةفي الشريعة وأن يضموا الشريعة إلى الفلسفة، وهذا مرام من دونه حدّد، وقد توفر على هذا قبل هؤلاء قوم كانوا أحد أنيابا وأحضر أسبابا فلم يتم لهم ما أرادوه ولا بلغوا منه ما أملوه * " (1).

هنا يأتي ابن سينا في نظر الجابري ليكون أحد أطراف الصراع، لكن هذه المرة ليس بين المنطقيين والنحويين، بل بين كما يسميهم ابن سينا المغربيين وهم منطقة بغداد الذين كانت ترعاهم الدولة العباسية وكان أبي سليمان ممثلهم، وبين المشرقيين وهم إخوان الصفا والفلاسفة الإسماعليون، فكان ابن سينا من مناصري الاتجاه الأخير وأشد المعارضين لمنطقة بغداد الذين يطعنون في الأيديولوجيا الإسماعيلية، " هذه الأخيرة التي لم يكن ابن سينا ينتمي إليها كما يذهب إلى ذلك بعض الباحثين، بل قد كان شيعيا اثني عشريا " (2). لكن على الرغم من ذلك فإن الجابري يربطه بإخوان الصفا التي مثلت الإسماعيلية في الخفاء. لأنه قد تلقى العلم والفلسفة في صباه من رسائلهم التي تركت فيه بصماتها طول حياته، فيأخذ المادة المعرفية نفسها بتلك العناصر الروحانية التخديرية ويبني فلسفة قومية يحركها الماضي ويصدها الحاضر والمستقبل، ومما جعل الجابري يربط ابن سينا بإخوان الصفا، هو تلك المصطلحات التي كان يستعملها في التعبير عن موقفه فهي تشبه كثيرا الألفاظ التي وظفها إخوان الصفا في رسائلهم، بل حتى عناوين كتب ابن سينا كالنجاة والإشارات والشفاء هي كلمات تكررت باستمرار في رسائلهم، ولا يتوقف الجابري هنا لإثبات

* ومن هذا يرى صاحبنا أن إستراتيجية أبي سليمان المنطقي هي إستراتيجية جديدة ويمكن القول أنها معدلة لإستراتيجية المأمون الثقافية التي تقتضي نصرته بالبيان بالبرهان ضد العرفان، لكن أبي سليمان يقر بضرورة الفصل بين البيان والبرهان الذي يعني أيديولوجيا الفصل بين الدين والفلسفة، وبهذا فقد قضى أبي سليمان على حلم الفارابي القاضي بدمج الفلسفة بالدين، ومن جهة أخرى فإن أهدافه موجهة نحو الشيعة الباطنية خاصة منها التي تعمل على الجمع بين الفلسفة والدين لأجل خدمة طموحاتها السياسية كالإسماعيلية و إخوان الصفا.

(1) - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 261.

(2) - محمد مصطفى حلمي، ابن سينا والشيعة، في الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا، القاهرة، جامعة الدول العربية، 1952 م، ص 73.

مدى تقارب الفكر السينوي مع فكر إخوان الصفا، بل يذهب إلى أن طريقة ابن سينا في التوفيق بين الدين والفلسفة تكاد تنطبق مع طريقة إخوان الصفا، والأمر نفسه مع النفس البشرية والنفوس السماوية، فأراء ابن سينا مماثلة لتلك التي قدمها إخوان الصفا فجعلها جوهرًا مستقلا عن البدن، ضاربا عرض الحائط ما قرره أرسطو والمدرسة البغدادية في ذلك فالنفس عند ابن سينا بحسب الجابري قد تم غرسها من طرف الإله في الجسم البشري ويمكنها العودة إلى أصلها الإلهي إذا تطهرت من الذنوب، فقد كانت قضية النفس من أبرز القضايا التي جادل فيها ابن سينا المغربيين ولكنه يستثني منهم الفارابي، يقول ابن سينا معبرا عن ذلك الاستثناء: "وأما الفارابي فيجب أن يعظم فيه الاعتقاد ولا يجري مع القوم في ميدان فيكاد أن يكون أفضل من سلف من السلف".⁽¹⁾ وهذا الاستثناء يظهر بوضوح من خلال موافقة ابن سينا واستلهامه لفلسفته كما سنرى .

يتضح مما سبق أن ابن سينا قد كان سلاح في أيدي إخوان الصفا الذين كانوا امتدادا للإسماعيلية، من أجل استرجاع الخلافة، يقول الجابري في ذلك: " الفلسفة المشرقية السينوية كانت إذن امتدادا على صعيد الفكر المجرد لأيديولوجيا ثورية فشلت - يقصد الإسماعيلية - في تحقيق نفسها فتحوّلت مع الشيخ الرئيس، الذي أعاد إنتاجها في وقت حقق فيه العلم والمنطق تقدما كبيرا، إلى فلسفة قتلت العقل والمنطق في الوعي العربي لقرون طويلة".⁽²⁾

وعلى الرغم من التوجه الأيديولوجي الذي يراه الجابري واضحا في فلسفة ابن سينا المشرقية، يؤكد الجابري على أن ابن سينا نجح في إخفاء هذا المضمون الأيديولوجي حتى لا يظهر في موقع أحد الأطراف المتصارعة، فكان في نظر ممن عاصروه وفي الفكر

(1) - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مركز دراسات الوحدة العربية، مصدر سابق، ص 145 .

(2) - ، محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مركز دراسات الوحدة العربية، مصدر سابق، ص 221.

الغربي والعربي الحديث والمعاصر مثال لمنهج الفلسفة وليس الأيديولوجيا، ويذكر الجابري تلك التحايلات التي قام بها ابن سينا، والتي جعلته في نظر هؤلاء فيلسوفاً.

يذهب الجابري إلى إسقاط ذلك الحكم القائل بأن ابن سينا أقرب إلى أرسطو من الفارابي متبنياً في ذلك آراء المستشرق الألماني دي بور الذي يقول عن ابن سينا: "لاشك أن أكبر خطأ وقع فيه مؤرخو الفلسفة الإسلامية، اعتقادهم أن ابن سينا كان أعلى من الفارابي كعباً في تقرير المذهب الأرسطوطاليسي"⁽¹⁾، بل يذهب الجابري إلى أبعد من ذلك ويؤكد على أن ابن سينا لم يكن أرسطوطاليسياً قط، ويفسر الجابري هذا الحكم القاسي، أن الشيخ الرئيس لم يؤلف كتاباً يشرح فيها آراء أرسطو، لأنه لو فعل ذلك سيبتعد حتماً عن هدفه القومي الفارسي المنشود، فاكتفى بتأليف كتابا يجمع فيه ما استلهمه من فلسفة القدماء، لكن أخذ منها فقط ما يخدمه لتحقيق مصالحه وإشباع ميوله، والكتاب الذي نعنيه هنا هو كتاب "الشفاء"، يرى الجابري أن هذا الكتاب يحتوي على جوانب من الفلسفة الرواقية*، وكما هو معروف فهذه الفلسفة قريبة من الفكر الشيعي والصوفي، بل إن ابن سينا في نظر الجابري لم يلتزم بتعاليم أرسطو حتى في الرياضيات، فعمل على تعييدها لتكون في خدمة إلهياته هذه الأخيرة لم تسلم أيضاً من التحريفات حيث ذهب فيها مذهبا مختلفا عن مذهب المشائية خاصة في قضية المادة والصورة، فحاول ابن سينا أن يكرس فيها نزعة الروحانية وليس تجاوز أرسطو كما يعتقد البعض، ولا يكتفي الجابري بإبراز الجانب الظلامي في كتاب

(1) - دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1957 م، ص 247.

* الرواقية: مذهب زينون zenon وكنيانته cheante وكريزيب chrysippe وسنكا وغيرهم من فلاسفة اليونان والرومان، وقد سموا بالرواقيين لأن زينون الفيلسوف صاحب هذا المذهب كان يعلم تلاميذه في الرواق، والرواقي يرى أن السعادة في الفضيلة، وأن الحكيم لا يبالي بما تتفعل به نفسه من لذة وألم، حق أن عدم مبالاته بالألم قد يبلغ درجة النفي والإنكار، وكل من كان رواقياً كان مطمئن النفس، رابط الجأش، صابراً لا يفرح بشيء، ولا يحزن على فقد شيء. يُنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 622 - 623.

الشفاء، بل يرى أن حتى شرحه لكتاب إيتولوجيا أرسطو المنسوب خطأ إلى أرسطو والذي أشرنا إليه فيما سبق، قد كان أبعد من أرسطو وأكثر قربا من أفلوطين.

لكن هناك من يعارض هذا الحكم الذي نطق به الجابري، حيث يذهب المفكر المصري عبد الرحمان بدوي إلى القول أن مذهب ابن سينا يعد أوسع نتاج في الفكر الفلسفي في الإسلام، وقد حاول فيه المزج بين فلسفة أرسطو وهو قد تمثلها خير تمثيل وقسمات متناثرة من فلسفة أفلاطون، لكن الاتجاه السائد في مذهبه هو الفلسفة المشائية، ولئن كان أقل التزاما بنصوص أرسطو من ابن رشد، فإن ذلك كان أيضا ميزة أخرى من حيث أنه أفسح له في المجال ليستقل أحيانا بفكره الخاص، صحيح أن تجديده أو محاولات الأصالة لديه قد أخفقت بوجه عام ولم تكن فلسفته المشرقية غير أمل لم يتمكن من تحقيقه بالفعل. لكنه استطاع على كل حال في موسوعته الفلسفية "الشفاء" أن يقدم أوفى دائرة معارف فلسفية عرفتها العصور الوسطى.⁽¹⁾

أما علاقة ابن سينا بالفارابي، فلا ينفي ابن سينا أنه استلهم كثيرا من أفكار المعلم الثاني واعتمد عليه في فهم كتب أرسطو، لكن يؤكد الجابري على أن ابن سينا لم يبق وفيا للفارابي أيضا، فقد استفاد منه لكن انحرف عنه لتحقيق أهدافه الأيديولوجية فأعطى للمنظومة الفارابية دورا ليس هو نفسه الدور الذي لعبته مع الفارابي، يقول الجابري في ذلك : " لم يصف الشيخ الرئيس وبالتالي لم يقم بإجراء أي تغيير في هيكلها العام - يقصد المنظومة الفارابية - كل ما فعله هو أنه أبرز عناصر معينة محملا إياها بالفعل ما كانت تتضمنه بالقوة، في حين أهمل عناصر أخرى ناقلا إلى ميدان القوة ما كانت تحمله بالفعل".⁽²⁾ والأمر نفسه قام به ابن سينا مع نظرية الفيض الفارابية، هذه النظرية التي تبدأ من العقل الأول الذي يعقل ذاته ويعقل مبدأه الله واجب الوجود، فتفيض عنه كرة سماوية أو

(1) - عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص 67.

(2) - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مركز دراسات الوحدة العربية، مصدر سابق، ص 154.

فلك جرما أو نفس، هذا الجرم يعقل نفسه ثم تفيض عنه كرة سماوية أخرى وهكذا حتى العقل العاشر، أما التحايل الذي قام به ابن سينا مع نظرية الفيض بحسب الجابري هو أنه يؤكد على أن الأجرام السماوية ليس لها نفس التي تعقل فقط، بل يضيف لها قيمة ثالثة وهي الحس والخيال، وهذا يظهر واضحا من خلال مقولة ابن سينا التي ينقلها لنا عبد الرحمان بدوي: " ليس بمنكر أن يكون للأجرام السماوية ضرب من الحس...ولعل لها الحاجة، من وجه ما، إلى أمر حسي " (1). وحتى يثبت ابن سينا أن الأجرام السماوية تتخيل وتحس، لجأ إلى تبني مفهوم الفارابي القائل "واجب الوجود بغيره" واستند عليه في تقسيم الوجود إلى ثلاثة أصناف، واجب الوجود بذاته وهو الله، ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره وهو العالم أما القسم الثالث فهو الحوادث وهو الممكن الوجود، كما استطاع ابن سينا أن يوظف هذا التقسيم في إثبات وجود الله، فيكون بذلك شاهدا على مخلوقاته، وهو ما أكد الجابري على غيابه عند الفلاسفة والمتكلمين الذين ذهبوا عكس ما توصل إليه ابن سينا، فيقولون أن معرفة الله تكون بالانطلاق من مخلوقاته وحركتها لتتوصل إلى خالقها وهو الله، وهو ما ينطبق إلى حد كبير مع ما ذهب إليه ابن رشد في دليل العناية ودليل الاختراع والذي سبق وتطرقتنا له في الفصل السابق، ومن هنا يؤكد ابن سينا على أن هذا التقسيم هو الدليل الخاص " بالصديقين الذين يستشهدون به لا عليه " (2).

هذه هي أهم تحايلات ابن سينا على الفارابي وأرسطو التي تطرق لها الجابري، وهذا ما جعله ينتهي إلى القول " بالفرق الواسع في الاتجاه بين فلسفة الفارابي العقلانية وفلسفة ابن سينا الروحانية، على الرغم من توظيفهما المادة المعرفية نفسها " (3).

بعد عرضنا لمختلف التحايلات السنيوية كما قدمها لنا الجابري سواء الظاهرة منها كتحايله على فلسفة أرسطو والفارابي، أو تلك التي يريد إخفاءها كتوجهه الإسماعيلي

(1) - عبد الرحمان بدوي، أرسطو عند العرب، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1947 م، ص116.

(2) - ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط2، ج4، 1968 م، ص54.

(3) - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مركز دراسات الوحدة العربية، مصدر سابق، ص127.

والحراني، سنحاول هنا عرض الحكم الذي أصدره محمد عابد الجابري على الشيخ الرئيس هذا الحكم الذي أشرنا إليه في بداية حديثنا عن ابن سينا، بالإضافة إلى أن حكمه يظهر واضحا في ثنايا الفقرات السابقة، فقد قسم الجابري مؤلفات ابن سينا إلى مؤلفات تعليمية والتي تشمل كتاب الشفاء وملخصه النجاة، ويمكن أن نضم إليها تلك الرسائل والقصائد التي اعتمد فيها على الأسلوب المنطقي، أما القسم الثاني فيضم تلك المؤلفات التي عرض فيها ما سماه بالفلسفة المشرقية، تشتمل هذه المؤلفات على الكتاب المفقود الذي لم يبق منه سوى مقدمته وهو كتاب حكمة المشرقيين، بالإضافة إلى كتاب الإنصاف وكتاب الإشارات والتنبيهات، هذا ولا يغفل الجابري عن ضم تلك الرسائل الرمزية ورسائله عن النفس وكذا الرسائل التي هي عبارة عن إجابات عن الأسئلة التي كان يطرحها عليه تلامذته في هذا القسم. وهكذا يرى الجابري أن لابن سينا وجهان وجه الشفاء والنجاة ووجه الإشارات والتنبيهات والرسائل المشرقية، ويؤكد الجابري على أن القسم الثاني من مؤلفاته هو الذي يمثل فلسفته الحقيقية كما ذهب إلى ذلك ابن سينا نفسه بحيث يقول: " ولي كتاب ...أوردت فيه الفلسفة على ما هي عليه بالطبع...وهو كتابي في " الفلسفة المشرقية" وأما هذا الكتاب " الشفاء" فأكثر بسطا وأشد مع الشركاء من المشائين مساعدة، ومن أراد الحق الذي لا مجمعة فيه، فعليه بطلب ذلك الكتاب، ومن أراد الحق الذي على طريق فيه ترضى ما إلى الشركاء وبسط كثير وتلويح بما لو فطن له استغنى عن الكتاب الآخر، فعليه بهذا الكتاب".

ومما يؤخذ على الجابري هنا أنه فهم هذا القول فهما خاطئا حين ظن أن الفلسفة الحقبة التي كان يقصدها ابن سينا هي الفلسفة المشرقية، لكن جملة " تلويح بما لو فطن له استغنى عن الكتاب الآخر، فعليه بهذا الكتاب" تشير إلى أن كتاب " الفلسفة المشرقية" المقبوض متضمن بالتلويح في كتاب "الشفاء" المبسوط، ومن كان ذا فطنة من القراء وذا قدرة على قراءة السطور وما بين السطور معا، استغنى بالكتاب الثاني عن الأول، وكفاه الشفاء مؤونة الرجوع إلى الفلسفة المشرقية، إذا فليس في الفلسفة المشرقية شيء غير موجود، ولو بذريا في الشفاء والمسافة بين الكتابين ليست بأبعد من تلك التي تفصل التصريح عن التلميح وما

تترجم عنه من حركة أقرب إلى أن تكون حركة اعتماد منها حركة انتقال، وحتى إن يكن ثمة انتقال في داخل الإشكالية المشائية وليس خروجاً عليها.⁽¹⁾

ونتيجة للفهم الخاطئ لعبارة ابن سينا يصدر الجابري حكماً قاسياً على ابن سينا يقول في ذلك: "لقد كرس ابن سينا بفلسفته المشرقية اتجاهها روحانياً غنوصياً كان له أبعد الأثر في ردة الفكر العربي الإسلامي وارتداده من عقلانيته المتفتحة التي حمل لواءها المعتزلة والكندي وبلغت أوجها مع الفارابي إلى لا عقلانية ظلامية قاتلة لم يعمل الغزالي والسهروردي* الحلبي وأمثالهما إلا على نشرها وتعميمها في مختلف الأوساط، ذلك هو حكمنا على ابن سينا أكبر فيلسوف وأكبر طبيب أنتجته المدرسة الفلسفية في المشرق، وهو حكم أصدرناه من دون تردد ولا مراعاة للسائد من التصورات، لأن في ذلك في نظرنا هو حكم التاريخ عليه، التاريخ الفعلي الواقعي، لا التاريخ المكتوب".⁽²⁾ هذا ولا يتردد الجابري في القول بأن ابن سينا قد تبنى الهرمسية بكامل تصوفها وعلومها السرية السحرية، بل وأكثر من ذلك فهو يدعونا إلى الإيمان بالسحر والنيرنجات والطلسمات والإصابة بالعين، ينقل لنا الجابري ما يؤكد ذلك بلسان ابن سينا نفسه: "ولعلك قد تبلغك عن العارفين أخبار تكاد تأتي بقلب العادة، فتبادر إلى التكذيب وذلك مثل ما يقال: أن عارفاً استقى للناس فسقوا، أو استشفى لهم فسقوا، أو دعا عليهم فحسف بهم وزلزلوا أو هلكوا بوجه آخر، أو دعا لهم فسرف عنهم الوباء والموتان والسيول والطوفان، أو خشع لبعضهم سبع أو لم ينفر عنهم طائر"⁽³⁾. وهكذا يرى الجابري أن ابن سينا سواء قصد فيما قاله أو لم يقصد فإنه يعده أكبر مكرس للفكر الغيبي الظلامي الخرافي في الإسلام، وذلك عندما جعل من التنجيم والسحر والعزائم والطلسمات والرقى والتعلق بالموتى وغير ذلك من المظاهر التي تكرر اللامعقول تجد مكانها في منظومته الفلسفية المكيجة بالأرسطوطالية الكاذبة، وهذا يظهر بوضوح في

(1) - جورج طرابيشي، نقد العقل العربي وحدة العقل العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 39 - 40.

(2) - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مركز دراسات الوحدة العربية، مصدر سابق، ص 45.

(3) - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 267.

قول الجابري : " إن ابن سينا يبدو هنا على عظمة قدره كطبيب وعلى الرغم من مؤلفاته في المنطق، ذا عقلية من تلك العقليات التي سخر منها الجاحظ وزملاؤه المعتزلة وتضايق منها كثير من الأشاعرة أنفسهم، ومن هنا يقرر الجابري أن الضربة الحقيقية التي أصابت الفلسفة وبالتالي العقلانية في الإسلام، لم تكن تلك التي تعزى إلى الغزالي بسبب كتابه تهافت الفلاسفة، بل كانت تلك التي جاءت على يد أكبر فيلسوف في الإسلام : الشيخ الرئيس ابن سينا، وذلك من خلال مؤلفاته الصغيرة ورسائله الكثيرة العدد الواسعة الانتشار التي كانت تحمل وتذيع فلسفته المشرقية، أما كتابه الشفاء، تلك الموسوعة الفلسفية الكبرى، فلقد ظل ركاما من الأوراق في الصناديق، وعند خاصة الخاصة إن وجدت، هذا فضلا عن أن عقلانية الشفاء كانت مسخرة لتأسيس الوجه المشرقي الحقيقي لفكر ابن سينا ".⁽¹⁾ ويضيف الجابري قائلاً : " لقد كان ابن سينا يمثل الوجهين معا، لقد مثل الازدهار الكمي للثقافة العربية الإسلامية بضخامة مؤلفاته ووضوح تفكيره وسلامة أسلوبه، وأيضا بكثرة ادعاءاته ولكنه مثل إلى جانب ذلك، الوجه الآخر للثقافة نفسها، فكان على رغم كل ما أضفى على نفسه وما أضفى عليه، من أبهة وجلال، المدشن الفعلي لمرحلة الجمود والانحطاط *".⁽²⁾ ولعل السبب الرئيسي الذي جعل الجابري ينظر إلى ابن سينا هذه النظرة الدونية، هو أنه وحده الذي دمج غيره من الباحثين الفلاسفة العرب بالتبعية الثقافية للمستشرقين أخذ بالإشكالية الإستشراقية عن الفلسفة المشرقية بحذافيرها، وتوسع فيها ليس كما فحسب، بل على الأخص كيفاء، فهو لم يفرد لها دراسة في مئة وخمسة عشر صفحة فحسب، بل اتخذها

(1) - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مركز دراسات الوحدة العربية، مصدر سابق، ص 210.

* يبدو واضحا أن الجابري يرفض أن يضع ابن سينا في أعلى هرم العقلانية الإسلامية على الرغم من ذلك الحكم الذي أصدره في النصف الأول من هذه المقالة، لأن عقلانيته هي عقلانية موهومة تعمل على تكريس لا عقلانية صميمية في الفكر العربي الإسلامي، وهكذا يصبح ابن سينا مع الجابري لحظة انفجار تناقض العقل العربي مع نفسه، مع طموحه وخط سيره، لحظة برز فيها واضحا عجز العقل العربي إلى عهده عن تحقيق قطيعة نهائية مع الهرمية ونظامها المعرفي، نظام العقل المستقيل.

(2) - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مركز دراسات الوحدة العربية، مصدر سابق، ص 153.

أيضا مفتاحا لكل المنظومة الفلسفية السنيوية، مؤكدا أنها تقوم لها مقام القاعدة الإبستمولوجية، فضلا عن أنها تمثل مضمونها الأيديولوجي الحقيقي، ويمكننا القول أن ناقد العقل العربي نفذ هنا على المستوى الإجرائي المنهجي، مناورة انقلابية، فعلى العكس من سائر المستشرقين والتابعين لهم من الباحثين العرب الذين حاولوا أن يتكهنوا بطبيعة الفلسفة المشرقية المفقودة انطلاقا من كتابات ابن سينا الموجودة، فقد سعى إلى تفسير المنظومة الفلسفية السنيوية برمتها وبكل بعدها الموسوعي، بالجزء الضائع منها كتاب " الحكمة المشرقية" فبدلا من أن يستدل بالشاهد على الغائب، فقد استدل بالغائب على الشاهد، ولم يتوقف هنا، بل إن هذه المفارقة تأخذ بعدها الحقيقي متى أدركنا أن الشاهد المستدل عليه هنا هو الكل، في حين أن الغائب المستدل به هو الجزء، وهذا ما يتنافى مع أبسط قواعد المنطق الاستدلالي.

ومن الثغرات التي تركها الجابري في قراءته لابن سينا، هو أنه قام بتحديد المسار المشرقي والغنوصي أو حتى الحراني لابن سينا منذ مراهقته، الأمر الذي لا يتطابق مع تاريخ تحرير مسودة الحكمة المشرقية الذي تم في فترة متوسطة ما بين 412 هـ و416 هـ وأقرب تقدير في عام 415 هـ، أي قبل نحو ثلاث عشرة سنة من وفاته التي كانت عام 428 هـ، علما أنه ولد سنة 370 هـ الأمر الذي يوحي أنه قد كتب الفلسفة المشرقية وهو في الخامسة والأربعين من العمر، أي في ذروة نضجه الفكري.⁽¹⁾ وهو ما يجعلنا نتساءل لما انتظر ابن سينا كل تلك السنوات الطوال حتى يخرج إلى النور فلسفته المشرقية؟. فلما لم يظهر أثر الغنوصية والهرمسية في المؤلفات التي صنفتها في الفترة نفسها التي صنفت فيها الفلسفة المشرقية ونعني الشفاء والنجاة.

ومن جهة أخرى فإن التقسيم الذي قام به الجابري المتمثل في المغربيين (البغداديين) أنصار العقل والمشرقيين (الخراسانيين) أنصار العرفان والغنوص والمنافسة بينهما ذات

(1) - جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي وحدة العقل العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 34-35.

الفاعلية الأيديولوجية، هذا التقسيم الذي استنتجه من نصي السجستاني والتوحيدي عن العامري الذي لقي معاملة سيئة ببغداد، فالنصين يشيران إلى استحراق البغداديين ليس فقط لأهل خراسان كما يعتقد الجابري، بل كذلك لأهل جميع البلدان الأمر الذي لا يجعلنا أمام واقع تنافس أيديولوجي بين مشرقين خراسانيين ومغربيين عراقيين، بل كما يسميه فرويد نرجسية الفروق الصغيرة، أي ضرب من مركزية إثنية كثيرا ما يلحظها علماء الأنثروبولوجيا في العلاقات بين الأمم والبلدان المتجاورة، ويعززها في الحالة التي نحن بصددنا كون بغداد العاصمة الزاهرة لدولة الخلافة الإسلامية، هذا بالإضافة إلى أن النصين يتحدثان عن أخلاق العراقيين، ويقابل ليس بين علم العراقيين وعلم الخراسانيين، بل بين ظرف الأوائل ومثانة الثانين، فالمسألة إذا ذات صلة بأخلاق الشعوب لا بمنافسة فلسفية مزعومة، فنحن نقف هنا على أرضية أنثروبولوجية لا على أرضية أيديولوجية كما يزعم ناقد العقل العربي، ومما يثبت تهاافت التنافس بين المشرقيين والمغربيين، هو أن السجستاني زعيم المغربيين كما يدعي الجابري، قد تعاطف مع العامري أحد أطراف المشرقيين، فلو صح أن السجستاني هو فعلا زعيم العراقيين المغربيين، ولو صح أن المسألة هي فعلا مسألة منافسة علمية وأيديولوجية لكان أخلق بالسجستاني أن يتعالى بدوره على العامري، لا أن يتعاطف معه* (1).

* ولا يتوقف الجابري هنا بل يدعي أن ابن سينا قد كان رئيس المشرقيين (الخراسانيين) حتى يثبت ظلاميته الفلسفية، لكن ابن سينا لم يتعصب للخراسانيين وإنما تعصب ضدهم، ففي مباحثه له مع تلميذه بهمنيار بن المرزبان يقول إن طرود الخراسانية على الفلسفة قد ألحق الصواعق على الدنيا، هذا بالإضافة إلى أن ابن سينا قد كتب رسالة يمدح فيها علماء بغداد ويعتبرهم بمثابة سلطة مرجعية له ولكل العاملين في حقل الفلسفة، فهو لا يقر لهم بأنهم مشايخ العلم والحكمة فحسب، بل يحتكم إليهم ويحكمهم في خلافاته في التأويل الفلسفي مع الحكيم الهمذاني، باعتبارهم ممثلين للسنة الفلسفية، وباعتبار مذهبهم هي المطابقة للحق كما تفوه به الأقدمون. ينظر : جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي، مرجع سابق، ص 58.

(1) - جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي وحدة العقل الإسلامي، مرجع سابق، ص 56.

هذا وتتفي المستشرقة أميلي ماري غواشون عن ابن سينا الغنوص الإشرافي الذي ينسبه الجابري له، فزدا على قراءة كوربان الرؤبوبة لقصة حي بن يقظان وضعت كتابا كاملا عن الحكاية نفت فيه وجود أي أثر للغنوص فيها، وأكدت على أنها متمحورة بتمامها على نظرية المعرفة، وهذا بمعنى المعرفة العقلية في التقاليد الفلسفية البرهانية، ولاسيما منها التقليد الأرسطي، ورفضت أن ترى فيها رمزا أو كناية أو تأويلا أو سردا باطنيا أو رواية روحية أو رؤية رؤبوبة، وإنما هي محض خلاصة مكتفة لمذهب ابن سينا في المعرفة في نسيج من صور يجد معظمها أصله الواضح كل الوضوح في مؤلفاته الفلسفية والعلمية.⁽¹⁾

إن دافع الجابري في تلبيس ابن سينا ثوب الفلسفة المشرقية هو دافع نفسي محض، فلم يسبق قط في تاريخ الفكر أن صب باحث علمي كراهته على شخصية كان لها عطاؤها المميز نظير ما يفعل ناقد العقل العربي مع الممثل اللامع لهذا العقل الذي كانه ابن سينا فزراوته كمدع عام ضد المجرم الظنين بالفلسفة المشرقية تبطن خلف واجهة من البرود الإبستيمولوجي، شحنة هائلة من الانفعالية التي تغلي غليانا في مرجل اللاشعور، ورغبته الجامعة في إثبات لاعقلانية ابن سينا، ولو عن طريق تلفيق الأدلة التي تتم هي نفسها عن درجة عالية من التوتر النفسي اللاعقلاني، ومهما بحثنا عن أسباب لهذه الرغبة العصائية فلنا بمستطيعين أن نهتدي إلا إلى سبب واحد يتيم، فابن سينا مجرم بمشرقية ليس إلا فهو آت ليس من المشرق فحسب، بل من مشرق المشرق وعدا مشرقية المضاعفة هذه فقد شاء له سوء طالعه أن يسمى أحد كتبه الحكمة المشرقية نسبة إلى مسقط رأسه في الإقليم الذي كان يسمى في تلك القرون المشرق، وقد كان ذلك كافيا ليكف الكاره الكبير لابن سينا عن أداء دوره كناقد للعقل العربي ليصير محض ناقد للعقل المشرقي.

(1) - أميلي ماري غواشون، حكاية حي بن يقظان، منشورات دكلية دي بروير، باريس، 1959م، ص 9 - 10.

يقول الجابري: "إننا نؤمن بأهمية اعتماد النصوص.... فهي وحدها التي تكبح جماح الرغبة وتضع حدا للاستهتار في الكتابة".⁽¹⁾ وهنا يرى جورج طرابيشي أنه لا نملك أن ندفع عنا الشعور بأن الطلاق بين النظرية والممارسة قد بلغ هنا أوجا فصاميا، إذ لم يحدث قط في أي مشروع معاصر لقراءة التراث العربي الإسلامي أن امتهنت النصوص ولويت أعناق الوقائع كما في مشروع الجابري "نقد العقل العربي".⁽²⁾ كما يناهض علي حرب الإقصاء الذي قام به الجابري يقول: "فيما يختص بالجابري فإنني أخالفه من هذا المنطلق بالذات، أي لكونه حاول أن يقصي من دائرة العقل والمعقولة قارة معرفية بكاملها، كما حاول أن يقصي من دائرة المنطق والعقل شيخ المناطقة ابن سينا، أو عملاقا من عمالقة الفكر كابن عربي أليس مثل هذا الموقف يمثل اللامعقول عينه؟ ... فالجابري بوصفه رجلا ابستمولوجيا قد أصدر حكما مبرما على ابن سينا وابن عربي، فاعتبر الأول صاحب فلسفة قتلت العقل والمنطق ولم ير في كل ما أبدعه الثاني سوى نتاج يمثل اللامعقول الوافد على الإسلام من الثقافات الأخرى، متغاضيا عما ينطوي عليه كل وحي منزل من عناصر غيبية وجوانب لا معقولة ... والحقيقة أن الجابري ينطق في خطابه بأشياء ويسكت عن أشياء، فهو يحلل الخطابات الخاصة بمجال الثقافة الإسلامية وفروعها العلمية، ولكن لا يتطرق إلى خطاب الوحي الذي يعتبر أهم مسكوت عنه عند الجابري".⁽³⁾

ذلك هو حكم الجابري على ابن سينا، حكم يناهض ما كان سائدا وسط المؤرخين للفلسفة العربية الإسلامية، حكم قاسي نظرا للإضافة الفكرية التي قدمها الشيخ الرئيس للفكر العربي الإسلامي.

(1) - محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1990م، ص51.

(2) - جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي وحدة العقل العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص137.

(3) - علي حرب، نقد النص (النص والحقيقة 1)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000م، ص93.

المطلب الخامس : قراءة الجابري للغزالي*

بما أن ابن سينا قد مثل لحظة ظلامية عند الجابري، فقد سهل بذلك بروز لحظة أخرى في تاريخ الفكر العربي الإسلامي لا تقل عنها ظلامية وهي لحظة الغزالي الذي قضى على الفلسفة في المشرق العربي، لكن الجابري يؤكد على أن الفلسفة التي قضى عليها الغزالي هي الفلسفة العقلية، لأن التقليد السينيوي ما زال حيا في بلاد فارس ولا تزال امتداداته حاضرة إلى اليوم، هذا ما سيظهر واضحا بعد تتبعنا لفكر الغزالي من عيون الجابري.

لا يعير الجابري أي اهتمام لتلك الآراء التي قيلت عن أبي حامد الغزالي سواء التي تمدحه أو التي تدمه، وبالتالي فإن قراءته له لا تختلف عن قراءة ابن سينا، فقد حدد الجابري ثلاثة كتب للغزالي اعتبرها تمثل لب فكره، هذه الكتب هي "إحياء علوم الدين"، و"تهافت الفلاسفة"، و"معيار العلم"، أما باقي مؤلفاته الأخرى الكثيرة فيعتبرها إما أن مضمونها متواجد بصورة أو بأخرى في أحد هذه الكتب، وإما أن مضمونها ليس ذو شأن، أو أن مواضيعها قد سبقه إليها من قبله.

وهكذا فإن الجابري يقرأ الغزالي من خلال هذه الكتب، فعلى الرغم من أن كتاب إحياء علوم الدين هو امتداد لكتاب الرعاية لحقوق الله للمحاسبي (781م - 857م) وكتاب قوت القلوب لأبي طالب المكي (؟ - 386 هـ) وهذا بشهادة المؤرخين، إلا أن الجابري يضعه في مستوى كتاب تهافت الفلاسفة، وتبريره لذلك أن أهميته تكمن في الطريقة التي عرض ووظف بها المادة المعرفية، بحيث تمكن الغزالي من خلال هذا الكتاب من إدخال التصوف إلى قلب الإسلام من باب الفقه، فصار التصوف مع الغزالي يسير في الخط نفسه مع الفقه

* أبي حامد الغزالي (1058 م - 1111م): هو أبو حامد محمد الغزالي الصوفي الأشعري وله مدرسة سميت باسمه مدرسة أبي حامد، من أشهر كتبه الإحياء الذي أقدم أمير المرابطين علي بن يوسف علي إحراقه، فكان سببا في زوال ملكه، كما له كتاب "تهافت الفلاسفة" الذي لا يقل عن الإحياء شهرة. يُنظر: ابن عذارى المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب (قسم الموحدين)، تحقيق محمد إبراهيم الكتاني وآخرون، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ط1، 1985 م، ص59.

المعروف، بل ويدعمه بأبعاد روحية، وذلك عن طريق ما يسميه بعلم المعاملة الذي يشرح بواسطته كيفية أداء فروض الدين كالطهارة والصلاة والصوم والزكاة والحج أداءً روحياً، أما علم المكاشفة فقد انتهج فيه منهج الأنبياء حين استعملوا " الرمز والإيماء على سبيل التمثيل والإجمال ".⁽¹⁾

أما كتاب "معيار العلم"، فيعتبره الجابري من الكتب التي كانت ستفقدتها المكتبة العربية لو لم يكتب الغزالي شيئاً، ذلك أن هذا الكتاب يمثل كل الجهود التي بذلها الغزالي للتبشير بالمنطق، متحرراً بذلك من منهج المعتزلة الذي يكرس الاستدلال بالشاهد على الغائب وهكذا يعتبر الجابري أن الغزالي قد فتح الباب أمام المتكلمين الأشاعرة لتوظيف المفاهيم الفلسفية في صياغة قضايا مذهبهم، " كما أن الغزالي سيكون في حاجة إلى المنطق أكثر للرد على التعليمية الذين يبطلون الرأي والقياس ويقولون بضرورة الأخذ من المعلم، وسيكون في حاجة إليه أخيراً لبيان تهافت الفلاسفة أنفسهم ".⁽²⁾

ولكن على الرغم من أن الجابري يعلي من شأن هذا الكتاب ويعتبره كما قلنا أبرز ما كتب الغزالي في المنطق، إلا أنه لا يفعل ذلك في إطار حديثه عن تبيين المنطق في الثقافة العربية الإسلامية، فيضع كتاب " المستصفي في علم أصول الفقه " كأشهر عمل قام به الغزالي من أجل تبيين المنطق في الحقل المعرفي البياني، أما أشهر كتب الغزالي التي يعتبرها الجابري مثالا في تطبيق القياس المنطقي في علم الكلام هو كتاب "الاقتصاد في الاعتقاد ".⁽³⁾

أما الكتاب الثالث الذي يعده الجابري من مكونات فكر الغزالي والذي أحدث به زوبعة في تاريخ الفكر الإسلامي، هو كتاب "تهافت الفلاسفة" الذي أصدر فيه فتوى فقهية موثقة

(1) - أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج1، دار المعرفة، بيروت، (د، ت، ن)، ص4.

(2) - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص282.

(3) - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص438.

ضد الفلسفة والفلاسفة، فكفرهم في مسائل وبدعهم في أخرى، ولم يتوقف عند هذا الحد بل تمكن من إقامة الدليل على أن الفلاسفة وبالخصوص الفارابي وابن سينا غير قادرين بعلمهم الإلهي على إثبات مسائل العقيدة الإسلامية، يقول الجابري في هذا : "فقد ضرب الغزالي الفلسفة ضربة قاضية لم تقم لها بعد قائمة" (1).

هذه الكتب الثلاثة التي جعلها الجابري محور المكونات الفكرية للغزالي تُظهر (بحسب الجابري) تناقضا واضحا في محتواها، فكتاب "إحياء علوم الدين" هو تأسيس للتصوف وتكريسه كما رأينا، وكتاب "معيار العلم" هو الدعوة إلى المنطق والإلحاح على اصطناعه وكتاب "تهافت الفلاسفة" هو مهاجمة الفلسفة وإبطال إلهياتها، لكن هذا التناقض يبرره الجابري، فالدعوة إلى التصوف والهجوم على إلهيات الفلاسفة وبالضبط إلهيات ابن سينا ليس تناقضا لأن المعارف الكشفية التي يبني عليها تصوف الغزالي قد استلهمها بطريقة مباشرة من إلهيات ابن سينا والفلاسفة الإسماعيليين، وبكيفية عامة من الأفلاطونية المحدثة في صيغتها المشرقية الهرمسية خاصة، وهكذا يثبت الجابري عدم وجود تناقض بين مضمون علم المكاشفة الذي اعتبره الغزالي الحقيقة الباطنية للدين، وبين مضمون إلهيات الفلاسفة التي هاجمها وأصدر فتاوى كفر فيها أصحابها. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن مهاجمة الفلاسفة في كتابه "تهافت الفلاسفة" والدعوة إلى المنطق في كتابه "معيار العلم" موقف يظهر تناقضا صريحا، خاصة وأن منطق أرسطو له صلة وثيقة بميتافيزيقاه، لكن الجابري يجد تبريرا لهذا التناقض أيضا، فيؤكد على أن الغزالي قد اعتبر المنطق مجرد آلة أي لم يكن غاية كما كان مع الفارابي بل هو مجرد وسيلة لهدم الفلسفة، ولكن ليس الفلسفة ككل بل هدم فلسفة معينة والفلسفة التي يقصدها هنا والتي سبق وأشرنا إليها هي فلسفة ابن سينا.

* وهو ما سبق وأشرنا إليه إلى أن الفلسفة التي يقصدها الجابري هنا هي الفلسفة العقلانية، لأن فلسفة السهروردي المنحولة عن الفلسفة السينوية هي ذات طابع صوفي إشراقي لا علاقة لها بالعقلانية.

(1) - محمد عابد الجابري، التراث والحدائث، مصدر سابق، ص 171.

أما التناقض الأكثر أهمية عند الجابري والذي يكشف عن فكر الغزالي هو جمعه بين الدعوة إلى التصوف والدعاية إلى المنطق، يرى الجابري أن اهتمام الغزالي بعلم المكاشفة وعدم اقتصره على التصوف كسلوك وكتجربة وجدانية ذاتية وفردية، هو السبب الرئيسي في قيام التناقض مع المنطق، لأن هذا الأخير يعادي الكشف والمكاشفة، ومع ذلك يرى الجابري أن " الغزالي قد لجأ إلى تطبيق قواعد المنطق على عملية الكشف ذاتها فالكشف عنده لا يحصل إلا على صورة تتحقق فيها بنية القياس الأرسطي تحققاً كاملاً ".⁽¹⁾

يفسر الجابري هذا التناقض الذي يطبع فكر الغزالي بربطه بالحياة السياسية والأيدولوجية التي عاشها حجة الإسلام، فكل الكتب التي ألفها الغزالي - باستثناء كتابين " التعليق " و "المتحول " الفقهيين - قد كتبها وهو منخرط في سلك كبار رجال الدولة السلجوقية خاصة في عهد الوزير السلجوقي نظام الملك (1018م - 1092م)، وكما هو معروف فإن التصوف هو الأساس الأيدولوجي والتنظيمي الذي تقوم عليه الدولة السلجوقية، أما الخصم الأساسي والخطير لهذه الدولة هو الإسماعيلية، خاصة تلك التي كان يتزعمها حسن الصباح (1050م - 1124م)*، الذي ركز على الدعوة السياسية القائلة بضرورة المعلم أي الإمام، وهو ما أدى إلى تغليب اسم التعليمية عليها.

وما قام به الغزالي هو تنويع للعمل التشجيعي الذي قام به الوزير نظام الملك للتصوف والمتصوفة، ينقل لنا الجابري المقولة الشهيرة لهذا الوزير حين عاتبه على الأموال التي أنفقها على المتصوفة يقول : " أقمت لك جيشاً يسمى جيش الليل، إذا نامت جيوشك ليلاً قامت جيوش الليل على أقدامها صفوفاً بين يدي ربهم فأرسلوا دموعهم و أطلقوا ألسنتهم ومدوا إلى الله أكفهم بالدعاء لك ولجيشك ... فأنت وجيوشك في خفارتهم تعيشون وبدعائهم تبيتون

(1) - المصدر نفسه، ص 172 .

* حسن الصباح: داع فاطمي ومؤسس الفرقة الإسماعيلية النزارية، احتل قلعة الموت في جبال البرز جنوب غربي بحر قزوين، وجعلها مركزاً لقيادته، كتب عدة مؤلفات بالفارسية بادت كلها عندما استولى المغول على القلعة. يُنظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص 273.

وببركاتهم تمطرون وترزقون " (1). وهكذا يرى الجابري أن الغزالي قد تم تجنيده للرد على الإسماعيلية خصم الدولة الأول، فكتب في ذلك العديد من الكتب أشهرها كتاب "فضائح الباطنية" الذي كتبه بأمر من الخليفة العباسي المستظهر بالله (1078 م - 1118 م) حتى أن هذا الكتاب قد سمي بالمستظهري*.

أما المنطق الذي دعا إليه الغزالي فهو أيضا يدخل ضمن إستراتيجية الدولة القاضية بتحطيم المقولات العرفانية الإسماعيلية خاصة تلك التي تقول بالمعلم والتعلم، وهذا في نظر الجابري سيساعده على بيان تهافت الفلاسفة كما سنبين ذلك بعد قليل، بالإضافة إلى أنه سيكون في حاجة إليه لتقرير عقائد الأشاعرة ضدا على المعتزلة الذين ظلوا متمسكين بمنهجهم المفضل الاستدلال بالشاهد على الغائب، وهكذا يتضح عند الجابري غرض الغزالي من المنطق هو الجدل باصطلاح أرسطو وليس البرهان، وهذا ما نجده موثق بوضوح في كتابه "تهافت الفلاسفة" يقول: "أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكر، لا دخول مدع مثبت، فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعا، بإلزامات مختلفة، فألزمهم تارة مذهب المعتزلة و أخرى مذهب الكرامية وطورا مذهب الواقفية، ولا أنتهض ذابا عن مذهب مخصوص، بل أجعل جميع الفرق إلبا واحدا عليهم، فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفاصيل وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين، فلننتظر عليهم فعند الشدائد تذهب الأحقاد" (2).

أما هجوم الغزالي على الفلاسفة من خلال كتابه الشهير "تهافت الفلاسفة"، فإن تأليف هذا الكتاب قد جاء متزامنا مع تأليف الغزالي للعديد من الكتب ككتاب "مقاصد الفلاسفة" و"فضائح الباطنية" و"معيار العلم" وغيرها، وقد حددت الفترة الزمنية التي ألقت فيها هذه

(1) - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 280 .

* ولكن معروف أن الإسماعيلية هي مذهب ديني وسياسي وفلسفي فإبطال الآراء التي نسجوها في السياسة والدين يتطلب في نظر الجابري أيضا نقض فلسفتهم وفلسفة ابن سينا بشكل خاص، مما يجعل الغزالي ينقب على الفلاسفة كذلك للارتباط العضوي بين الفلسفة الإسماعيلية والفلسفة اليونانية كما قررها ابن سينا بعد أن أضاف إليها بعدا مشرقيا هرمسيا كما رأينا.

(2) - أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، 1966 م، ص 82.

الكتب بين 477 هـ - 488 هـ، أي بعد سنتين فقط من اغتيال الوزير نظام الملك من طرف فدائيي الإسماعيلية، ومن جهة أخرى فإذا كان كتاب "فضائح الباطنية" قد ألف بأمر من الخليفة كما ذكرنا، يتساءل الجابري لماذا لا نفترض أن كتاب "تهافت الفلاسفة" قد صدر إليه مباشرة عقب اغتيال نظام الملك؟، يرى الجابري أن الشدائد التي وردت في مقولة الغزالي السابقة هي التي دفعته إلى الرد على الفلاسفة، لكن الجابري يؤكد أنه إذا رجعنا إلى عصر الغزالي فإننا لا نجد فلاسفة يشكلون خطرا لا على أصول الدين ولا على الدولة التي كان ينطق باسمها، فابن سينا قد توفي سنة 428 هـ أي قبل ستين عاما من تأليف الغزالي لكتابه "تهافت الفلاسفة" سنة 488 هـ، وهكذا يرى الجابري أن الشدائد التي يعنيتها الغزالي متعلقة بما أحدثه اغتيال نظام الملك من طرف الإسماعيليين، ومن هذا يتأكد لدى الجابري أن كتاب "تهافت الفلاسفة" وكتاب "فضائح الباطنية" مظهران لرد فعل واحد، رد فعل سياسي ضد الحركة الإسماعيلية.

ولا يتوقف الجابري هنا، أي التأكيد على أن الغزالي مجند من طرف الدولة للقضاء على الباطنية بسلاح الفكر، بل يذهب إلى أبعد من ذلك فيصدر حكما يناهض به ما كان سائدا، فيؤكد "على أن الغزالي قد تبنى في تصوفه الفلسفة الدينية الهرمسية بجميع أطروحاتها الأساسية"⁽¹⁾، والدليل الذي يقيمه الجابري لتأكيد هذا الحكم هو تلك الأزمة الفكرية التي تعرض لها الغزالي عندما وجد نفسه مضطرا لإبطال آراء يميل إليها ويعتقد الصحة في بعض جوانبها، فلما كان منكبا على دراسة آراء الباطنية وآراء الفلاسفة للرد عليهم لتنفيذ أوامر الدولة، تحايل الغزالي للخروج من بغداد متحججا بأداء فريضة الحج، وفي حقيقة الأمر كانت وجهته الشام وليس الحج، "ويفسر المؤرخ المغربي محمد القبلي هذا

* وإن لم تكن له صلة مباشرة مع مصادر الهرمسية، يفترض الجابري أنه قد اطلع عليها وهو بصدد نقد أطروحات "العقل المستقل" الذي كرسه ابن سينا والباطنية وفلاسفتها.

(1) - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 286.

التحايل لأن كتابته ضد الباطنية لم تتل كل الرضا من الخليفة لأنها كانت أقرب إلى تأييد الباطنية من الهجوم عليهم".⁽¹⁾ ويستند الجابري في تأكيده على تأثر الغزالي بآراء الفلاسفة والباطنية على ما ذهب إليه ابن تيمية حين قال : " قول الصابئة - يعني قول الغزالي - المتفلسفة بعينه قد غيرت عباراتهم وترتيباتهم وأنه يميل إلى الفلسفة لكنه أظهرها في قالب التصوف والعبارات الإسلامية، وأنه قد حكي عنه من القول بمذاهب الباطنية ما يوجد تصديق ذلك في كتبه".⁽²⁾

لكن الجابري لا يعير أي اهتمام بأن تصوف الغزالي هو حصيلة تجربة ذاتية عميقة بدأت بأزمة شك حادة أعجزت الغزالي عن التدريس، ودفعته إلى الاعتكاف والاعتزال والتعبد طلباً للحقيقة، وسعياً لتبديد الشك والوصول إلى اليقين، حتى ألهمه النور الباطني الحقيقة التي تجسدت في العودة إلى الله وتصفية النفس لتصل إلى اليقين، وقد عبر عن تحصيله للتصوف بقوله : " أقبلت بهمتي على طريق الصوفية وعلمت أن طريقهم إنما تتم بعلم وعمل، وكان حاصل عملهم قطع عقبات النفس والنتزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل بها إلى تخليد القلب عن غير الله تعالى، وتحليلته بذكر الله، وكان العلم أيسر علي من العمل فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم... وحصلت ما يمكن أن يُحصل من طريقهم بالتعلم والسماع، فظهر لي أن أخص خواصهم، ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات".⁽³⁾ فقد كان الغزالي في بحثه عن الحقيقة صاحب فكر حر، أنكر التقليد، وانتقد الجمود وآمن بالعقل المستنير بالشرع، وإذا كان الغزالي متصوفاً، فإن تصوفه ليس صوفية العامة التي يشوبها مظاهر الشرك والجهل، وإنما صوفية مستنيرة جادة مجاهدة في طلب المعرفة، المعرفة بكل أشكالها موافقة كانت أو مخالفة، أخذ

(1) - محمد القبلي، مساهمة في تاريخ ظهور دولة السعديين بالمغرب، مجلة كلية الآداب بالرباط، العدد 3 و 4، 1978، م، ص 16 .

(2) - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 286 .

(3) - أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط1، 2003م، ص 65.

بها أو لم يأخذ، كما أنها صوفية تقف في وجه الابتداع، وتقف أيضا في وجه التقليد صوفية تقف في وجه شطط العقل، وفي نفس الوقت تحترم أحكام العقل التي لا تقبل الاختلاف حتى ولو عد ذلك في نظر الجامدين خروجاً عن الدين ومخالفة للنصوص، إنه يؤول تلك النصوص بما يتفق وأحكام العقل ونواميس الطبيعة، ويذهب إلى أن الإصرار على تقبل النصوص على ما فيها من مخالفة لصحيح المعقول، مضر بالإسلام ومشكك في صحة العقيدة. فعلى عكس حكم الجابري فإن تصوف الغزالي قد امتاز بالاعتدال والتثبت بالقرآن والسنة وتتبع ما ثبت عن الرسول وصحابته والتابعين من زهد وتكشف فعرف عند المؤرخين بالتصوف السني، البعيد عن التصوف الفلسفي تصوف الفارابي وابن سينا. فقد خصص الغزالي كتابه الإحياء للتأسيس للتصوف الذي آمن به، واعتبره الوسيلة المنجية من الفتن والطريق إلى التوحيد وتصفية النفس من أمراض القلوب. كما حاول الغزالي دون شك تصفية التصوف مما لحق به من ممارسات مخالفة للشريعة، من المؤثرات العرفانية الفلسفية وذلك بإرجاع التصوف إلى نبع الإسلام الصافي وما كان عليه الصحابة من زهد وتكشف في العبادة.

وعلى الرغم مما سبق يؤكد الجابري من جهة أخرى على أن الغزالي قد تبني نفس الأطروحات التي بسببها كفر الفلاسفة المتمثلة في القول بقدوم العالم وأن الله لا يعلم الجزئيات وإنكار حشر الأجساد، وذلك يظهر بوضوح خاصة في كتبه اللاحقة لكتاب "تهافت الفلاسفة" وكتاب "فضائح الباطنية"، فلم يستعمل في نظر الجابري الطريق الاستدلالي عندما تبني هذه الأطروحات، بل اتخذ من الطريق العرفاني الباطني سبيلا إلى ذلك حيث لونها باللون البياني القرآني ووزعها على كتبه التي يزعم أنها موجهة للخاصة والتي سماها المضمون بها على غير أهلها، لكن يستثني الجابري مسألة واحدة لم يوافق فيها الغزالي الفلاسفة على طول الخط، وهي مسألة السببية، فعلى الرغم من أنه لم يكفر الفلاسفة

الفصل الثاني : محمد عابد الجابري وقراءته للتراث والفلسفة الإسلامية المشرقية

بسببها إلا أنه يرفضها رفضاً قاطعاً، فألغى مضمون البرهان ووظف شكله المتمثل في القياس والجدل والدفاع عن مضمون البيان كما قرره الأشاعرة.

خلاصة الفصل:

نستنتج من خلال ما تم عرضه في هذا الفصل، أن الجابري قد انفرد بقراءة مميزة للتراث العربي الإسلامي عامة والفلسفة الإسلامية المشرقية خاصة، حيث أنه وهو بصدد محاولته تقديم قراءة مغايرة للتراث قد كان مسكونا بالهاجس النهضوي المتمثل في اللحاق بركب الأمم المتقدمة والدخول في العالمية وذلك لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال الخصوصية، فالأمم لا تعي ذاتها إلا في تراثها، ومن هنا يأتي تأكيد الجابري على أهمية التراث كميكانيزم نهوض، لكن استعادة التراث عنده لا تعني إطلاقا استعادة المادة المعرفية فيه ومحاولة إحيائها، بل من خلال توظيف مضامينها الأيديولوجية في خدمة القضايا المعاصرة، فالهاجس المنهجي الذي يسكن الجابري لا يستهدف القضايا النظرية الخالصة من قبيل تأريخ الأفكار أو بناء منظومة فكرية معينة، بل كان له شاغل وهاجس عملي نهضوي يتمثل فيما يسميه بإعادة بناء الذات العربية، من خلال استعادة الجوانب العقلانية في تراثنا وتوظيفها توظيفا جديدا لحل مشكلاتنا المعاصرة، أما الجوانب اللاعقلانية فيفتح عليها الجابري نار النقد ويعتبرها غير صالحة لزماننا هذا، ففلسفة المشرق الإسلامي عامة وابن سينا خاصة قد كانوا غنوصيون وهمسيون وعرفانيون لا علاقة لهم في نظر الجابري بالعقلانية، لذلك فلا بد أن لا نقوم بإحياء السينوية والغزالية لأنها رمز الظلامية والانحطاط، على عكس الفلسفة في المغرب الإسلامي عامة وفلسفة ابن رشد خاصة التي أعطتها الجابري صفة العقلانية والبرهانية كما سنفصل ذلك في الفصل الموالي.

الفصل الثالث

الفصل الثالث: قراءة الجابري للفلسفة الإسلامية في الأندلس وتصحيحه لصورة ابن

رشد

تمهيد:

المبحث الأول: نشأة الفلسفة الإسلامية في المغرب (الأندلس) وبعض أعلامها من

عيون الجابري.

المطلب الأول: نشأة الفلسفة الإسلامية عند الجابري

المطلب الثاني: احتفاء الجابري بابن رشد

المبحث الثاني: تصحيح ابن رشد للمجال الديني عند الجابري

المطلب الأول: تصحيح ابن رشد للعقيدة

المطلب الثاني: تصحيح ابن رشد للشريعة

المطلب الثالث: العلاقة بين الدين والفلسفة عند ابن رشد من عيون الجابري

المبحث الثالث: تصحيح ابن رشد لوضع الفلسفة من منظور الجابري

المطلب الأول: ابن رشد القاضي في الفلسفة

المطلب الثاني: تصحيح ابن رشد للفكر الأرسطي وتجاوزه عند الجابري

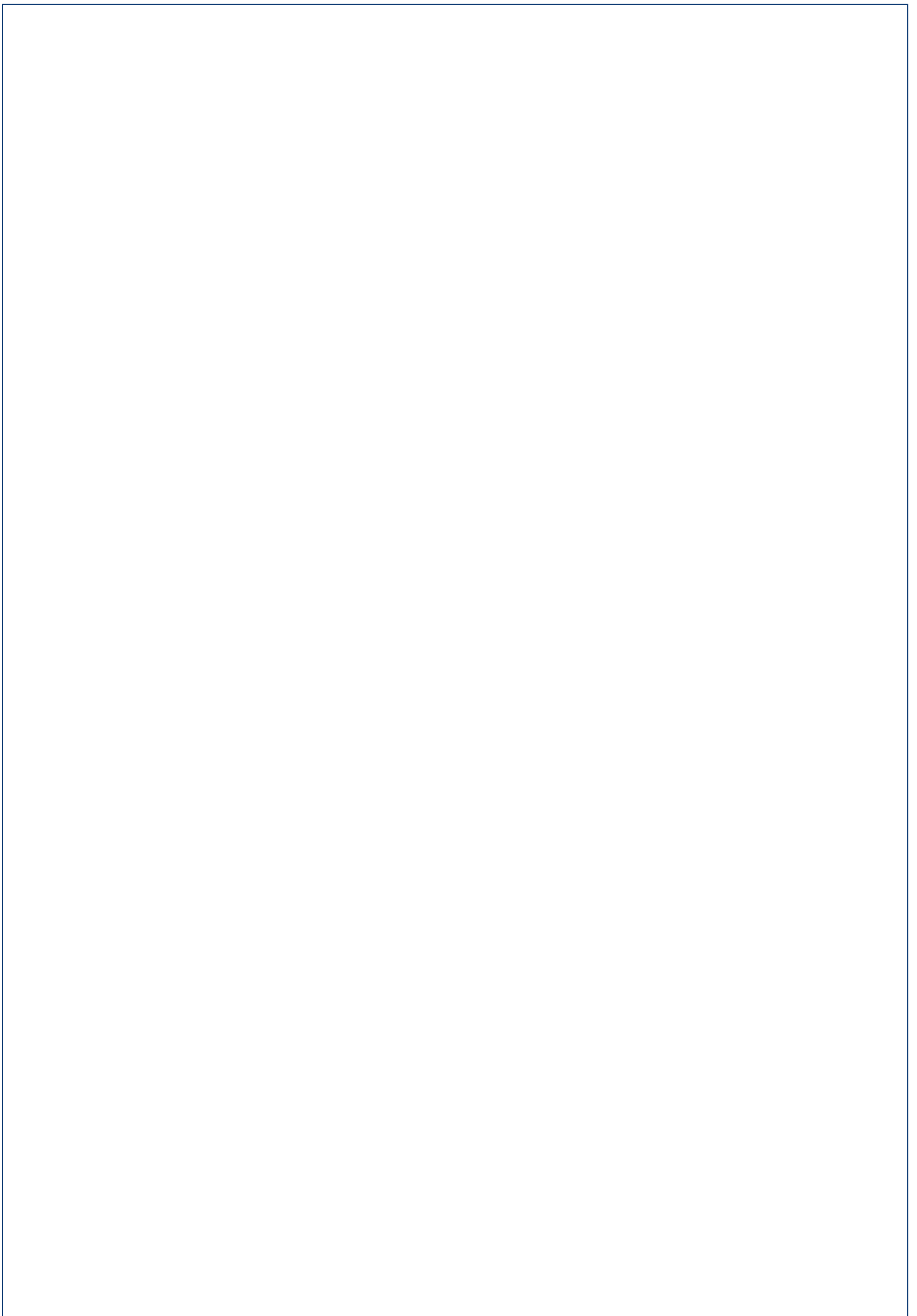
المبحث الرابع: ابن رشد والتصحيح السياسي عند الجابري

المطلب الأول: اهتمام الجابري بالفكر السياسي الرشدي

المطلب الثاني: نكبة ابن رشد من منظور الجابري

المطلب الثالث: مدى الحاجة لاسترجاع الحكمة السياسية الرشدية عند الجابري

خلاصة الفصل



تمهيد

ظل المنطق الذي يتحرك وفقه الجابري مزدوجا في قراءته للتراث، وذلك بتوجيه مدافعه النقدية تجاه التراث العرفاني الذي يتحدد أساسا عنده في الفلسفة الإسلامية المشرقية عامة وفلسفة ابن سينا خاصة، حيث يرى أنه لا بد من قطع صلتنا مع هذا التراث العرفاني وعدم حاجتنا له في وقتنا المعاصر، هذا من جهة أما من جهة أخرى، فقد كان لناقد العقل العربي رأي آخر في الفلسفة الإسلامية في الأندلس التي تمثل بالنسبة إليه مثال العقلانية المتفتحة لما تزخر به من عقول كرسست المنهج البرهاني وقطعت مع فلاسفة المشرق، فكان ابن رشد أبرز العقلايين الذين حاول الجابري استعادة فكرهم، حيث كانت كتاباته قد أسست انتماءها للفلسفة الإسلامية المغربية عامة وفلسفة ابن رشد خاصة انطلاقا من إثارته الانتباه إلى أن فلسفة هذا الأخير جديرة بالرجوع إليها مجددا بشكل تصبح فيه هذه الفلسفة حافزا على استئناف قول فلسفي عربي مستقل يستجيب لتحديات نظرية وعملية في الحاضر العربي فكيف قرأ الجابري أهم أعلام الفلسفة الإسلامية في المغرب؟، وما هي سبل تجديد النظر في الفلسفة الرشدية عنده؟، وكيف تمكن من فصل ابن رشد عنا ووصله بزماننا في ذات الوقت؟.

المبحث الأول: نشأة الفلسفة الإسلامية في المغرب (الأندلس) عند الجابري

وتصحيحه لصورة ابن رشد

المطلب الأول: نشأة الفلسفة الإسلامية في المغرب عند الجابري

يرى الجابري أن الفلسفة الإسلامية في الأندلس تختلف تماما عن الفلسفة المشرقية التي تميزت بطابعها الغنوصي العرفاني كما سبق وتناولنا ذلك في الفصل السابق، وذلك راجع في الأساس إلى أن ظهور الفلسفة في الأندلس قد جاء في سياق يختلف تماما عن السياق الذي ظهرت فيه الفلسفة في المشرق، سواء فلسفة الإسماعيلية أو فلسفة الكندي والفارابي وابن سينا، فالفلسفة المشرقية في رأي الجابري قد لجأت أولا إلى الفلسفة الدينية الهرمسية من قبل الشيعة ثم إلى إلهيات أرسطو سواء منها الصحيحة أو المنحولة المتمثلة في كتاب أوتولوجيا أرسطو، وذلك لتوظيفها في الصراع من أجل الهيمنة الثقافية بين العباسيين والشيعة من جهة، ومعالجة الإشكاليات الكلامية من جهة أخرى، وما لاحظته الجابري هنا أن الفلسفة الإسلامية في المشرق لم تمر عبر دراسة الرياضيات والطبيعات، بل قفزت مباشرة إلى الإلهيات. لكن هناك من لا يوافق الجابري في ذلك، ففي المشرق أيضا كان العلم سباقا في الظهور على الفلسفة، فjabر بن حيان والفضل بن نوبخت والخوارزمي وثابت بن قرة أسبق في الظهور من الكندي والرازي والفارابي وابن سينا، ثم إن هؤلاء أنفسهم كانوا علماء قبل أن يكونوا فلاسفة، فكتب الكندي في الهندسيات والحسابيات والفلكيات والنجوميات والموسيقىات والطبيات، أكثر عددا بكثير من كتبه في الفلسفيات، والرازي كان طبيب الإسلام بلا منازع فضلا عن كونه كيميائيا، والفارابي كان عالم اجتماع سياسي وموسيقيا بقدر ما كان منطقيا وفيلسوبا، وقانون ابن سينا في الطب لا يقل شهرة عن الشفاء في الفلسفة*، وفي المشرق أيضا بدأت الفلسفة بمنطق أرسطو قبل أن تبدأ بالإلهيات، فمنطق ابن بهريز ومنطق ابن

* ومن مفارقات الأشياء أن الجابري يصف ابن رشد المغربي بالفيلسوف الرياضي، على حين أن نقطة ضعفه الكبرى كانت الرياضيات التي لم يخط فيها سطرًا واحداً، بينما لا يحظى منه ابن سينا المشرقي إلا بوصف الإشراقي والغنوصي والهرمسي والظلامي وهو الذي أفرد في موسوعته الشفاء، وفي خلاصتها الفارسية "كتاب العلم"، مجلداً تاماً للرياضيات.

المقفع هما اللذان أرسيا حجر الأساس للتقليد الفلسفي في المشرق منذ مطلع القرن الثالث للهجرة، هذا ويعتبر الإقلاع الجدي لهذا التقليد قد تأخر إلى مطلع القرن الرابع، هذا بالإضافة إلى أن علوم الأوائل قد كانت تمثل في ذلك الوقت منظومة متكاملة، ومن الصعب خلق مجال فيها للتمييز بين العلم والفلسفة خاصة من الناحية الابستمولوجية، فهذا التكامل لم يتصدع إلا مع بداية قطيعة الحداثة التي انعتق فيها العلم واندفع يشق طريقه في استقلالية متعاطمة ويؤسس نفسه في عقلانية جديدة مبنية على المنهج التجريبي تخترق العقلية التي أورتتها الأرسطية*.

و من جهة أخرى فإن الفلسفة في الأندلس في رأي الجابري قد تأسست على العلم على الرياضيات والمنطق، ينقل لنا الجابري مقولة ابن طفيل التي هي عبارة عن ملخص لتطور العلم والفلسفة في الأندلس إلى عهده يقول: «... وذلك من نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفائقة، قبل شيوع علم المنطق والفلسفة فيها، قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم (الرياضيات) وبلغوا فيها مبلغا رفيعا ولم يقدروا على أكثر من ذلك» (1). لكن استحضار الجابري لشهادة ابن طفيل ليثبت استقلال المغرب عن المشرق، قد اعتبرها جورج طرابيشي شهادة مفترضة ويمكن أن تكون مزورة، ذلك أننا لو أعدنا بناء نص ابن طفيل بتمامه وحررناه من علامات الحذف (...). لوجدناه ينطق بعكس ما ينطقه به اختزال الجابري له. بحيث أن ابن طفيل لا يؤرخ لتطور الفكر العلمي والفلسفي في الأندلس، بل يؤرخ لغياب هذا التطور أو حتى انعدامه، ويمكن القول أنه يؤرخ لبؤس الفلسفة في الأندلس، بالإضافة إلى أن ابن طفيل لا

* وهكذا لا يصبح هناك معنى لقول الجابري التوهيمي بأن الانجاز المتميز للمدرسة المغربية البرهانية كما سنرى، هو أن العلم سيعود معها كما كان مع أرسطو هو الأساس الذي تبني عليه الفلسفة صرحها، فهذا محض إسقاط من معيارية الحداثة على علوم الأوائل، وفيه قلب للتراتبية المعرفية الأرسطية التي تقدم الفلسفة الأولى أي الميتافيزيقية، على الفلسفة الثانية أي الطبيعية، فهو يخالف الحقيقة التاريخية، فالتحقيب الكرونولوجي لمؤلفات أرسطو يشير إلى أن دراساته العلمية ولاسيما في التاريخ الطبيعي وعلم الأحياء تالية وليست سابقة لكتابات الفلسفية وفي جميع الأحوال بدلا من أن نقول إن الفلسفة كانت مع أرسطو علمية، فالأصح أن نقول إن العلم كان مع أرسطو فلسفيا، وبدلا من أن يؤسس الفلسفة على العلم فقد قام بتأسيس العلم على الفلسفة.

(1) - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مركز دراسات الوحدة العربية، مصدر سابق، ص 223.

يؤرخ للفلسفة في الغرب الأندلسي بالقطيعة مع فلسفة المشرق، بل بالعكس بالاتصالية التامة بها، ويضع محاولته الاجتهادية الشخصية كما تجسدها " رسالة حي بن يقظان " تحت اللواء المباشر للحكمة المشرقية المنسوبة لابن سينا الذي يزيد فيصفه بالإمام.

وخلافا عن ما سبق، هناك أيضا أحد الباحثين الإسبان في مجال تاريخ الفكر والفلسفة يؤيد رأي الجابري عندما أشار إلى الطابع الاستثنائي للعبقورية الأندلسية واختلافها النوعي عن الثقافة العربية في المشرق.⁽¹⁾ فقد صارت الأندلس في نظر الجابري تمثل هوية فلسفية وثقافية تتفرد بمزايا العقلانية والواقعية والإنسية والديمقراطية، والحرص على استقلال الفلسفة عن الدين بتجلياته الكلامية والصوفية، وعلى تطهير الفلسفة الأرسطية من الأثر الأفلاطوني المحدث، في مقابل الهوية الثقافية المشرقية التي ارتبطت بالزرعة العرفانية (الغنوصية) والفيضية على مستوى نظريات الوجود والعقل والمعرفة، وبالتوفيق بين الحكمة والشريعة والخط بين الفلسفة وعلم الكلام والتصوف على المستوى الإيديولوجي، وبالجمع بين أفلاطون وأرسطو على مستوى الفلسفة. هذا بغض النظر عن ما ذهب إليه المؤرخون للفلسفة في الإسلام والباحثون في الثقافة العربية عموما، حين قرروا أن الفلسفة في المغرب والأندلس هي مجرد امتداد طبيعي للفلسفة في المشرق، معتبرين ابن باجة وابن طفيل وابن رشد امتدادا في الزمان للكندي والفارابي وابن سينا، يستعيدون ويكررون موضوعاتهم وإشكالياتهم، هذه الرؤية وقف ضدها الجابري وسعى جاهدا لبيان تهافتها، فاعتبر أن التطور الفكري في الأندلس اتخذ مسارا آخرًا وذلك راجع لعدة عوامل أولها غياب الموروث القديم (المعتقدات السابقة على الإسلام) في المغرب والأندلس، على عكس ما حدث في المشرق خاصة في سوريا والعراق ومصر، وبالتالي فإن الفتح الإسلامي فيهما - المغرب والأندلس - قد قام بمسح الطاولة، ولا ينفى الجابري محافظة الكثير من السكان الأصليين على دينهم المسيحي أو اليهودي، إلا أنهم لم يؤثروا ولم ينقلوا أي شيء من ثقافتهم القديمة إلى الثقافة العربية

(1)- Miguel cruz Hernandez. Filosofic hispano –musulmana asociacion espanola para el progres de las ciencias. Historia de la filosofia espanola .2 vol s madrid (s.n)1957.p 40. 42.

الإسلامية، والسبب في ذلك أن الثقافة في الأندلس لم تكن قبل الإسلام مزدهرة وقوية، وبالتالي لم تتمكن من الصمود لتفرض سيطرتها أمام ثقافة الفاتح، وهذا ما يؤكد أحد أبناء الأندلس صاعد الأندلسي حين يقول: « ولم تنزل على ذلك عاطلة من الحكمة إلى أن افتتحتها المسلمون في شهر رمضان سنة اثنين وتسعين من الهجرة، فتمادت على ذلك أيضا لا يعني أهلها بشيء من العلوم إلا بعلوم الشريعة وعلم اللغة إلى أن توطد الملك لبني أمية بعد أهلها بالفتنة، فتحرك ذو الهمم منهم لطلب العلم ». (1)*

ومن جهة أخرى فإن العامل الثاني الذي ساعد بحسب الجابري على تميز الفكر الأندلسي عن الفكر المشرقي، هو استقلال الأندلس والمغرب عن الخلافة العباسية، وبعد تولي عبد الرحمان الناصر* (891 م - 961م) الحكم انطلقت النهضة العلمية في الأندلس في عهده، فجعل إمارة بني مروان في الأندلس خلافة أموية ثانية ودخلها مع المغرب في صراع سياسي وأيديولوجي ضد الخلافة العباسية من جهة، والخلافة الفاطمية من جهة أخرى. وبالإضافة إلى ذلك يؤكد الجابري على أن المغرب والأندلس قد بقيتا منذ الفتح الإسلامي على طريقة السلف التي حملها معهم الفاتحون الأولون والتي سار عليها الولاة. (2)

(1) - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص183.

* ولكن لم يكن من قبيل الصدفة أن يكون ناقد العقل العربي في عرضه للعرض الذي قدمه صاعد الأندلسي عن تاريخ الحركة الفلسفية والعلمية في الأندلس، قد أغفل إغفالا تاما عن الإشارة إلى المدرسة الجبريطية الكبيرة التي يستغرق استعراض أعضائها معظم الفصل الذي يعقده صاعد من كتابه لبيان التسلسل الزمني لأجيال المتعاطين لعلوم الأوائل في الأندلس، لأنه لو فعل لانهارت من الأساس أطروحته التعظيمية القائلة إن العقل في الأندلس هو العقل المنطقي الرياضي فهذا العقل هو عينه أو مظهر من مظاهره على الأقل، وبشهادة صاعد الأندلسي مقرونة بشهادة ابن خلدون، العقل السحري الطلسمي الذي تولت التشريع له المدرسة الجبريطية كبرى مدارس العلم في حينه في الأندلس.

* عبد الرحمان الناصر: هو ثامن أمراء الأندلس من بني أمية، وأول من تسمى بها بأمير المؤمنين وتلقب بألقاب الخلافة وقد تولى إمارة الأندلس والدولة تتخطفها الأخطار، واستطاع بجهاده المستمر ومثابرتة الدائبة أن يطفئ نيران الثورات، وقد كان عبد الرحمان الناصر واسع الأفق لامع الذكاء موفور النشاط. يُنظر: علي أدهم، عبد الرحمان الناصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1972م، ص3.

(2) - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص297.

وحين كانت الرواية والنقل هو الأساس الذي يعتمد عليه في اكتساب المعرفة في مختلف المجالات كالدين واللغة، وعلى العكس تماما ما حدث في المشرق حيث تعددت المذاهب في مجالات الفقه والنحو والكلام، ولا يغفل الجابري عن تأثير تلك الصراعات السياسية والفكرية في المشرق على المغرب والأندلس التي كانت نتيجة الدعاية أو تلك التي كانت تتم عن طريق الحج أو التجارة أو الدراسة، هذه التأثيرات في نظر الجابري قد ظلت محاصرة وبقيت تعمل في حدود ضيقة وبسرية مما مكن الأندلس والمغرب من الحفاظ على استقلالهما المذهبي والسياسي، وليثبت الجابري الاستقلالية الفكرية للمغرب والأندلس عن المشرق، هو تأكيده على أن المذهب المالكي هو المذهب الذي عملت به الدولة الأموية بالأندلس بعد أن اعتمد العباسيون في المشرق مذهب أبي حنيفة، لأن الإمام مالك قد ظهر في موقف الخصم للعباسيين وبالتالي ستصدق مقولة "عدو عدوي صديقي"، هذا من جهة، أما من جهة أخرى فإذا كان قد انتشر في الدولة العباسية المذهب الحنفي والشافعي والحنبلي، وانتشر الفقه الشيعي في الدولة الفاطمية، إذن يبقى المذهب المالكي هو الذي لم يوظف سياسيا في المشرق لا من قبل العباسيين ولا من قبل الفاطميين، وهو ما جعل الجابري يتوصل إلى أن المذهب المالكي هو المذهب المؤهل سياسيا ليكون المذهب الرسمي للدولة الأموية في الأندلس.⁽¹⁾

أما العامل الثالث الذي ساهم بحسب الجابري في تحديد مسار التطور الفكري في الأندلس، هو السلطة التي مارسها الفقهاء المتزمتين ومعارضتهم لكل تجديد في ميدان العلم والتعليم، وهكذا فإن المذهب المالكي سيوظف توظيفا سياسيا للتضييق على المذاهب الفقهية الأخرى التي كانت سلاحا في أيدي خصوم الدولة الأموية في الأندلس المتمثلة في الدولة العباسية والدولة الفاطمية، ومن جهة أخرى فقد وقف المالكيون الذين كانوا أيديولوجيي الدولة آنذاك موقف المتشدد من التيارات العقديّة الكلامية والفلسفية التي كانت تغد من الشرق، فقد

(1) - المصدر نفسه، ص 298.

كان الأندلسيين آنذاك ينظرون إلى الفلسفة نظرة الكراهية وعدم الاستحسان واعتبروها مخالفة للدين، وكل من اشتغل بها يعتبر زنديقا خارجا عن الإسلام.⁽¹⁾ فقد تمت محاربتها ليس من طرف الفقهاء والسلطة فقط، بل امتد الأمر إلى العامة بحيث لم تجد الفلسفة المناخ الطبيعي الذي تنمو فيه.⁽²⁾ وإذا أردنا وصف حال الفيلسوف في هذه الفترة في الأندلس فإن قول المستشرق خوليان ريبيرا (1858م - 1934م) julianribera يلخص الأمر فيقول: «إن الفلسفة لم تكن يوما موضع الرضا من عامة المسلمين، وقد يصبح الفيلسوف إذا افتضح أمره موضع السخرية المبتذلة والحقيرة من العامة وقد تبلغ الشبهة بصاحبها أن تعطى خاتمة حياته شكلا مأساويا». ⁽³⁾ فلا غرابة إذن من هذه الحرب على الفلسفة، خاصة إذا عرفنا ما اشتهر به فقهاء المالكية من تشبث بأحكام الشريعة، الأمر الذي دفعهم إلى محاربة كل ما من شأنه أن يكون محل خطر على الشرائع.

لكن الجابري يؤكد على أن الفلسفة التي شدد الفقهاء في تضيق الخناق عليها ليست الفلسفة كما نفهمها اليوم، بل الفلسفة التي كانت موظفة توظيفا أيديولوجيا سافرا، وهي الفلسفة الباطنية، الفيضانية منها والإشراقية الصوفية، إن ما منعه فقهاء الأندلس تحت اسم فلسفة هو في الحقيقة والواقع كان يشكل الأساس العلمي لايدولوجيا الخصم، الفلسفة الفيضانية وحمولتها الهرمسية.⁽⁴⁾ وهكذا فإن منع تدريس الفلسفة الباطنية سيفسح المجال للانكباب على العلوم القديمة كالرياضيات والفلك ثم المنطق، وقد حدد صاعد الأندلسي منتصف القرن الثالث هجري كتاريخ بداية اهتمام الناس في الأندلس بهذه العلوم، أي بعد مرور قرن من تأسيس الإمارة الأموية، والملاحظ هنا أن الجابري يسكت تماما عن

(1) - جاسم بن محمد القاسمي، تاريخ الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1999 م، ص124.

(2) - محمد إبراهيم الفيومي، تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والأندلس، دار الجيل، 1997م، ص148.

(3) - خوليان ريبيرا، التربية الإسلامية في الأندلس أصولها المشرقية وتأثيراتها الغربية، ترجمة الطاهر أحمد مكي، دار المعارف، القاهرة، (د،ت)، ص87.

(4) - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص184-185.

الصعوبات التي واجهت العلوم القديمة (الرياضيات، الطب، الفلك)، فقد كان الفقهاء متشددون أيضا في الاشتغال بالرياضيات ولم يسمحوا إلا بحساب مسائل الميراث،⁽¹⁾ وحتى الفلك فقد كان احتياج المسلمين له في الأندلس يرتبط بالظواهر الفلكية المعاشة كاتجاه القبلة وأوقات الصلاة واختلافهما حسب المواقع والفصول،⁽²⁾ ولكن هذا لا يعني أن الفلك لم يعاني مثل ما عانتها الفلسفة، بل شهد رفضا حتى من طرف العامة وكان في بعض الأحيان يمنع تدريسه إلا في تحديد القبلة والأهلة ونتيجة ذلك كان الناس يرمون المشتغلين به بالزندقة. وعلى الرغم من ذلك يؤكد الجابري أن هذه العلوم قد توطدت في الأندلس، وبعد ذلك بحوالي قرن من الزمان أي في نصف القرن الرابع هجري بدأ الناس بدراسة الفلسفة وكان ذلك في عهد الأمير الحكم المستنصر بالله (915م - 976م) ابن عبد الرحمان الناصر لدين الله.

وإذا كانت الفلسفة في المشرق كما رأينا مع الجابري قد كان لها أبعاد أيديولوجية من أجل حماية الدولة العباسية من الفكر الشيعي الباطني، فإن الأمر كذلك حدث مع الفلسفة في الأندلس، فرفع الحصار عن الفلسفة بحسب الجابري لم يكن صدفة، بل من أجل مواجهة الخلافة العباسية من جهة، والخلافة الفاطمية من جهة أخرى، فبعد نجاح الإسماعيليين في تأسيس دولة وإنشاء خلافة شيعية فاطمية، وبعد انقلاب الحسن الأشعري على أساتذته المعتزلة واعتناق مذهب أهل السنة والجماعة وتأسيس مذهب صار هو مذهب الدولة العباسية، من هنا كان لا بد في نظر الجابري من " رفع الحصار عن الفلسفة، إن الحاجة السياسية والأيديولوجية تدعو الآن إلى بلورة مشروع ثقافي أندلسي قادر على أن يقدم نفسه كبديل تاريخي للمشروع العباسي والفاطمي".⁽³⁾ لكن الفرق الذي نلتزمه بين بداية الفلسفة في المشرق وبدايتها في المغرب وهو الأهم في نظر الجابري، هو أن الفلسفة في المغرب قد

(1) - أنخل جنتالث بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، (د. ت)، ص 447.

(2) - محمد أحمد أبو الفضل، أضواء على النشاط العلمي في الأندلس، بحوث ندوة الأندلس، كلية الآداب، الإسكندرية، 13 - 15 أبريل 1994م، ص 435.

(3) - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص 186.

ظهرت بعد أن انكب الناس لمدة قرن كامل على دراسة الرياضيات والفلك والمنطق، بالإضافة إلى أنها قد كانت بعيدة عن الخوض في الإشكالية الكلامية المركزية في الفكر النظري في المشرق، إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة.

هذه أبرز العوامل التي يراها الجابري قد ساهمت في التمييز بين فكر الأندلس والمغرب الذي توج بفلسفة ابن باجة وابن طفيل وابن رشد من جهة، وبين الفكر المشرقي الذي بلغ قمته مع ابن سينا من جهة أخرى، هذا التمييز الذي يرفعه إلى مستوى القطيعة الإبستمولوجية التي سبق وأشرنا إليها، وحتى لا يتهم الجابري بالشوفينية، اتجه إلى الحديث عن التيارات الإسماعيلية الباطنية في الأندلس، والتي تظهر بشكل واضح في فكر محمد بن عبد الله بن مسرة الباطني (269هـ - 319هـ)* فقد كان يقول: "بالاستطاعة وإنفاذ الوعيد ويحرف التأويل في كثير من القرآن، وكان مع ذلك يدعي التكلم على تصحيح الأعمال ومحاسبة النفوس على حقيقة الصدق في نحو من كلام ذي النون الأحميني وأبي يعقوب النهرجوري".⁽¹⁾ فقد كان ابن مسرة صاحب مدرسة وكان له أتباع لما كان حيا وتلاميذ واصلوا بعد مماته نشر مذهبه من خلال جمعية سرية كانت امتدادا مباشرا لجمعية ابن مسرة نفسه، هذا وقد كان إسماعيل بن عبد الله الرعيني من أبرز تلاميذه الذي كان له أقوال تنتمي إلى الفلسفة الإشراقية كقوله ببعث الأرواح دون الأجساد، وقوله بعدم فناء العالم وبالتالي يصبح العالم بدون نهاية.⁽²⁾

* ابن مسرة: فيلسوف عربي ولد في قرطبة سنة 883 م، وقد تردد في المشرق على حلقات المعتزلة والباطنية، تجمع مذاهبه بالإجمال بين الأفلاطونية المحدثة والغنوصية، وتعزو نفسها إلى الحكيم أنبادوقليس وتقول بوجود مادة روحانية تشترك فيها جميع الكائنات عدا الذات الإلهية، وكانت مدرسة ابن مسرة أول فرقة صوفية تأسست في الأندلس، وقد أخذت بباطنية صارمة، وبتنظيم هرمي سري، وكان من أبرز من تأثروا بالمذهب المسري ابن عربي. جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص33.

(1) - أبو الوليد عبد الله بن محمد بن القرضي، تاريخ علماء الأندلس، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1966م، ص39.

(2) - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مركز دراسات الوحدة العربية، ص227.

لكن على الرغم من أن الجابري أكد على وجود فلسفات إشراقية في الأندلس، إلا أن ما حرص على تأكيده هو أن المدرسة المسرية منذ تأسيسها إلى آخر أيامها لم توظف الجانب الأيديولوجي في الفلسفة السياسية الإسماعيلية، أو أنها ابتعدت عنه مع مرور الزمن لتجد ضالتها في التصوف الإشراقي، ولكن هذا لم يمنع من تسرب المقولات الفلسفية للأيديولوجيا الإسماعيلية في الأندلس من خلال المدرسة المسرية التي كانت تعلن أهدافها السياسية، وما يؤكد ذلك هو دخولها مع السلطة في صراع مكشوف حيث بلغ قمع السلطة لمذهب ابن مسرة أوجه مع الخليفة الأموي عبد الرحمان الناصر الذي أصدر في سنة 340 هـ منشورا أمر أن يقرأ في مساجد الأندلس أعقبه بهجوم عنيف على الجمعية المسرية التي وصفها بالطغمة الخبيثة التي اجتزت على تبديل السنة والاعتدال على القرآن العظيم وأحاديث الرسول الأمين، كما أمر بالقضاء على المنتمين لهذه الجمعية.

هذه أبرز مدرسة باطنية ظهرت في الأندلس بحسب الجابري، والتي سكت عنها ابن طفيل بسبب عامل سياسي هو الدولة الموحدية التي أرادت تجاوز بأديولوجيتها الجديدة الصراع بين الشيعة والسنة، باعتبار أن ابن طفيل قد عاش في فترة انقلابية حتمت سكوته.

ومن جهة أخرى حتى يبرر الجابري للذين اتهموه بالشوفينية حين أقام قطيعة ابستمولوجية بين المشرق والمغرب، يعود ويرى أن هناك إمكانية ربط الفلسفة البرهانية المغربية بالمشرق وذلك من خلال أبي سليمان السجستاني* المنطقي الذي انتهت إليه رئاسة المنطقيين في المشرق في عصره، فبعدهما رفض الجابري في كتابه " التراث والحدائثة" إمكانية رسم خط بين الفلسفة البرهانية في الأندلس وبين السجستاني بحجة أنه ليس فيلسوفا بمنزلة الفارابي وابن سينا، فإنه يعود ويقر بإمكانية ذلك لكن هذه المرة ليس من خلال السجستاني

* أبو سليمان السجستاني: المعروف بالمنطقي، فيلسوف عربي توفي نحو 918 م، أخذ عن يحيى بن عدي ومثى بن يونس، جمع حوله في بغداد حلقة من المتأدبين والمتفلسفين، ومنهم أبو حيان التوحيدي الذي نقل كثيرا من أقواله في المقابسات والإمتاع والمؤانسة، له صوان الحكمة وهو في تاريخ الفلسفة اليونانية والإسلامية وعنه أخذ الشهرستاني في الملل والنحل. يُنظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص 37.

بل من خلال تلميذه الطبيب والمنطقي محمد ابن عبدون الجبلي، ولكن على الرغم من ذلك يبقى الجابري متمسكا برأيه المتمثل في أن الفلسفة في المغرب والأندلس قد كانت مستقلة تماما عن أي تأثير خارجي، فأعلام هذه الفلسفة كابن باجة وابن طفيل وابن رشد قد كانوا في نظره عبارة عن نتويع لمرحلتين من التطور في الفكر العلمي في الأندلس، مرحلة الرياضيات ومرحلة المنطق والرياضيات مع حضور الطب والفلك في كلتا المرحلتين.

قول الجابري أن ظهور الفلسفة في الأندلس قد جاء في سياق يختلف تماما عن السياق الذي ظهرت فيه الفلسفة في المشرق هو قول في نظر طرابيشي فيه نوع من الصحة، ولكن ما ذلك لأسبقية المرحلتين العلمية والمنطقية على المرحلة الفلسفية بحصر المعنى، فكلا المدرستين تشتركان في هذه القسمة، إلا أن الاختلاف الجوهرى بينهما هو أن الفلسفة في المشرق كانت إلى حد كبير انفتاحية (عصر المأمون والواثق والمعتمد، ثم عصر البويهيين* والسامانيين في العراق وفارس وخراسان)، الأمر الذي يختلف مع الوضعية في الأندلس التي تميزت بطابع انغلاقى، ويغفل الجابري النظر عن أن الفلسفة في الغرب الأندلسي قد ولدت موؤدة أو لم تتمخض (عندما تمخضت بعد طول تأخير وتكرر إجهاض) إلا بعملية قيصرية تمت في خفاء القصور أصلا، هذا بالإضافة إلى أن الفلسفة في الغرب الأندلسي لم يقبض لها الاستمرارية التاريخية التي قبضت لها في المشرق على امتداد أكثر من قرنين من الزمن ما بين مطلع القرن الثالث ومطلع القرن الخامس، ولا كذلك الاستمرارية الجغرافية، فامتداد رقعة المشرق أتاح للفلسفة أن تنتقل في حالات الاضطهاد بين بلاطات السامانيين والبويهيين والفاطميين وغيرهم، أما في الأندلس ذات المساحة الجغرافية الضيقة فلم يقبض للفلسفة مخرج كهذا للنجاة، خلا أيام دول الطوائف التي أمكن فيها للمشهد الفلسفي

* البويهيين: يرجع نسب البويهيين إلى أبو شجاع بويه بن فناخسرو وهو من الديلم الذين سكنوا السواحل الغربية من بحر الخزر، ومن إمارة الزياريين خرجت دولة البويهيين، التي أصبحت دولة لها ثقلها السياسي والعسكري، بعد أن امتد نفوذها نحو مركز الخلافة العباسية في بغداد سنة 945 م، واستمرت الدولة البويهية في إثبات وجودها أكثر من قرن (من 933م إلى 1055م). يُنظر: محمد نواف عبدريه أبو سبت، واقع الحياة العامة في العراق زمن البويهيين، رسالة ماجستير، كلية الآداب، الجامعة الإسلامية بغزة، 2018 م، ص 26.

أن يتفتح بين مدينة وأخرى وبلاط وآخر، بعد أن ارتفعت عنه القبضة الخانقة للحكم المركزي القمعي وبالتالي يصبح تاريخ الفلسفة في الأندلس تاريخ انقطاع أكثر منه تاريخ اتصال يحتوي على الكثير من التكرار ويغيب عنه التطور، فلم يكن في الأندلس مدارس للفلسفة ولا مجالس للتعليم، وكما يقول ابن طفيل فإن إرث الفلسفة ما كان يتناقله إلا الفرد بعد الفرد بدون أن يفلح في تأسيس نفسه في موروث فلسفي حقيقي.

وعلى الرغم من ذلك لا يتوقف الجابري عن الاحتفاء بالفلسفة في الأندلس، فهي في نظره أرادت تجاوز الآخر المتمثل في الدولة الفاطمية التي كان النظام العرفاني هو الذي يؤسس أيديولوجيتها، هذا من جهة أما من جهة أخرى فهي تحاول تجاوز الدولة العباسية التي تقوم على محاولة الجمع بين البيان والبرهان تارة وبين البيان والعرفان تارة أخرى. وبالتالي فإن عملية التجاوز المطلوبة عند الجابري لا بد أن تبحث لنفسها عن طريقة جديدة في التعامل مع هذه النظم المعرفية الثلاثة، وهو ما تجسد في الفكر النظري في الأندلس وخصوصا المدرسة الفكرية التي قامت في قرطبة في أواخر عهد الأمويين والتي ظلت تعمل بصمت في عهد المرابطين لتبلغ أوجها في عهد الموحدين، هذه المدرسة تدين بوجودها للحركة العلمية التي دشنها عبد الرحمان الناصر وعمل على رعايتها ابنه الحكم المستنصر هذه الحركة العلمية التي لم تظهر ثمارها إلا مع ابن حزم* (994 م - 1064 م) أي بعد قرن من الزمان، وبلغت هذه الحركة أوجها مع فيلسوف قرطبة ابن رشد الحفيد الذي احتفى به الجابري واعتبره فيلسوف العصر الراهن، فكيف احتفى ناقد العقل العربي بابن رشد؟ وما هي أبرز الزوايا التي اعتمد عليها لقراءة التراث الرشدي؟.

المبحث الثاني: احتفاء الجابري بابن رشد

* ابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، عالم وشاعر وفيلسوف عربي من الأندلس، كان في آن واحد فقيها ومنطقيا ومنتكما ومؤرخا وشاعرا، وقد عُرف في أوروبا بكتابه "الفصل في الملل والأهواء والنحل"، وعلى الأخص بالكتاب الذي وضعه في شبابه بعنوان "طوق الحمامة"، وهو رسالة في الغزل ثمينة للغاية لدراسة الأخلاق وعلم النفس في زمانه. يُنظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص 21.

إن غرضنا من عرض بعض النماذج للقراءات الحديثة والمعاصرة لتراث ابن رشد في الفصل الأول قد كان من أجل الكشف عما يتخللها من اختلافات فيما بينها من جهة وتوضيح الاختلافات التي بينها وبين قراءة الجابري من جهة أخرى، فلاحظنا أن تلك القراءات قد كانت تحكمها الهواجس نفسها، وهي استرداد فكر ابن رشد واستعادته، هذا باستثناء دراسة زكي نجيب محمود الذي قلل من قيمة فيلسوف قرطبة.

وسواء تلك الدراسات التي سلطنا عليها الضوء أو غيرها التي قرأنا عنها ولم يتسع المقام لعرضها، فأغلبها إن لم نقل كلها قد اهتمت بدراسة تراث ابن رشد فقط من حيث هو ركام أو كم معرفي تاريخي، فلجئوا إلى البحث والتقيب في تراث هذا الفيلسوف ليختاروا ما يمكن أخذه منه، لكن دون أن يكلفوا أنفسهم عناء الكشف عن الآليات التي يستعملها في التفكير، وهذا ما كان حاضرا بقوة في قراءة الجابري كما سنرى.

لقد وضع الجابري معالم رشديته في كتابه "نحن والتراث"، ثم تابع قوله فيه في ثلاثيته الشهيرة في نقد العقل العربي (لم يتطرق الجابري لابن رشد في كتاب العقل الأخلاقي إلا عرضاً)، قبل أن يخوض مغامرة إخراج النصوص مخرج التحقيق والضبط ليتوج بعد كل ما جمع له من آراء في مساره العلمي وقراءاته المتعددة في كتابه " ابن رشد سيرة وفكر"، فظل الجابري طيلة حياته العلمية يدافع عن القول الرشدي ويتمثل الروح الرشدية في جميع كتاباته.

إن المسار الذي سار عليه الجابري في قراءته لابن حزم وابن باجة والفلاسفة المغربيين (فلاسفة الأندلس) عامة هو نفسه المسار الذي سار عليه في قراءته لابن رشد، حيث وبعد تمييزه بين المحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي للتراث، ينتهي إلى استبعاد المحتوى المعرفي لأنه في نظره غير صالح لعصرنا، أما المضمون الأيديولوجي، فيميز فيه بين لحظتين "اللحظة الأولى هي لحظة حلم الفارابي كما عاشه ابن سينا، واللحظة الثانية هي

لحظة حلم ابن باجة كما طوره ابن رشد⁽¹⁾. بحيث يؤكد الجابري على أن اللحظة الثانية (الفلسفة المغربية عامة وفلسفة ابن رشد خاصة) قد قطعت مع اللحظة الأولى (الفلسفة المشرقية عامة وفلسفة ابن سينا خاصة) مستندا في ذلك إلى أن الفلسفة المشرقية فلسفة غنوصية عرفانية، أما الفلسفة المغربية الأندلسية هي فلسفة عقلانية برهانية، ألغت في نظر الجابري كل ما هو صوفي عرفاني هرمسي، وهكذا تصبح الفلسفة المشرقية التي بلغت أوجها مع ابن سينا غير قادرة في نظر الجابري على الصمود أمام التحديات المعاصرة، لأن الفلسفة المغربية التي بلغت أوجها مع ابن رشد قد حلت محلها، وليس هذا فحسب بل إن الجابري يذهب بعيدا ويؤكد أن كل من يتبنى الفكر السينوي بعد أن تمت القطيعة معه من طرف ابن رشد فإنه يقضي حياته الفكرية خارج التاريخ، يقول الجابري في ذلك: " قضينا نحن العرب حياتنا بعد ابن رشد، في جمود وانحطاط لأننا تمسكنا بلحظة ابن سينا بعد أن أدخلها الغزالي في الإسلام، وعاش الأوروبيون التاريخ الذي خرجنا منه لأنهم أخذوا منا ابن رشد فعاشوا لحظته وما زالوا يفعلون"⁽²⁾.

يستنتج الجابري بعد تأكيده على القطيعة بين اللحظة الرشدية واللحظة السينوية مستعملا لغة تقريرية حاسمة، " أن ما تبقى من تراثنا الفلسفي، أي ما يمكن أن يكون فيه قادرا على أن يعيش معنا عصرنا لا يمكن أن يكون إلا رشديا"⁽³⁾، إن ما حاول الجابري إثباته في دراساته التراثية التي خطها في نصوص كتابه "نحن والتراث" هو أن أبو الوليد ابن رشد تبوئه مكانة الفيلسوف الأصيل والفقير المجتهد، والطبيب المبدع، والعالم السياسي المبتكر... حيث وظف الجابري كل عتاده الحجاجي لإثبات هذا، بحيث رسم هذه الصورة العبقريّة لابن رشد بأسلوب حجاجي قائم على تقويض السينوية من جهة، والتبجيل والتتويه بالرشدية من جهة أخرى، حتى صار المتصفح لكتاب "نحن والتراث" لا يكاد يمر على

(1) - محمد الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص55.

(2) - المصدر نفسه، ص55.

(3) - المصدر نفسه، ص55.

صفحة من صفحاته إلا ويعثر على تلك العبارات المادحة التي يضيفها الجابري على ابن رشد، فتارة يشبهه "بالفردوس المفقود"⁽¹⁾، وتارة يصفه بالعقريّة الرياضية، كما أنه يعتبر فلسفته فلسفة مستقبلية على الرغم من ارتباطها بأرسطو.

وهكذا فإن إعجاب بابن رشد واحتفائه به يشبه لحد بعيد ذلك الإعجاب الذي يكنه ابن رشد لأرسطو، لكن الفرق بين هذا وذاك هو أن الدوافع التي حركت فيلسوف قرطبة نحو أرسطو هي دوافع فلسفية، أما حضور ابن رشد في فكر محمد عابد الجابري فهو حضور أيديولوجي بحت، فإذا كان عنوان المشروع الفكري للجابري هو النقد "الذي كاد أن يرقى إلى منزلة الوصية المنهجية والفكرية الأساسية التي تركها اللاحقين عليه للخروج من عتالة العقل العربي"⁽²⁾، فإن سلاح هذا النقد الذي يطبع قراءات الجابري للتراث، يفقد مفعوله هنا ويختفي ويصاب بغيوبة عميقة عندما يسافر في المتن الرشدي، فلا يمكن لأي لغة أن تعلق على لغة الانتصار لمن يعتبره فيلسوف الفردوس الإسلامي المفقود، فيعتبر الجابري أن استحضر الفكر الرشدي يمكننا من بلوغ "حلم المدينة العربية القومية التقدمية الاشتراكية"⁽³⁾، فنجد في كل مؤلفاته لا يدخر أي جهد من أجل تسليط الأضواء على الجوانب التي رآها مشرقة في صورة ابن رشد، ويعمل من جهة أخرى على توظيف كل الحجج التي أتاحت له ليغطي ويخفي تلك الهفوات والجوانب المظلمة التي تتخلل فكر فيلسوف قرطبة، وإذا فشل في إخفائها يجند نفسه لتبريرها وتسويغها ومكيجتها وتأويلها بشكل يجعل منها نقط قوة وتفوق، بدل أن تكون نقط ضعف ونقص مثلما فعل مع ابن حزم وابن باجة.

(1) - محمد عابد الجابري، نحن والتراث. قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، دار الطليعة، بيروت، 1980م، ص 260.

(2) - محمد المصباحي وآخرون، الجابري بين تحديث العقل العربي وتعريب الحداثة، دراسات متباينة، تقديم علي العميم، دار جداول، بيروت، 2011، ص 159.

(3) - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، دار الطليعة، مصدر سابق، ص 53.

أما الدوافع التي جعلت الجابري يهتم بفيلسوف قرطبة وإلحاحه على استعادة فكره فيمكن أن نربطها بالخصال العلمية والعملية والسياسية التي تميز بها الشارح الأكبر هذا من جهة، أما من جهة أخرى فيمكن ربطها بالضرورات المتعالية عن ابن رشد نفسه، أما الخصال العلمية فنتجلى في فطرته الفائقة ونزوعه إلى التجديد، فقد كان ابن رشد بحسب الجابري " مسكونا بهاجس وحدة الحقيقة " (1) كما أنه كان موسوعيا " فلم يكن يفصل بين تخصص وتخصص إلا على صعيد المنهج، أما على صعيد المضمون فقد كان يتحرك كعالم متعدد التخصصات، يستحضر الطب في الفقه والفقه في الطب، والقرآن والحديث في الفلسفة، والفلسفة في العلم والعلم في كل ذلك " (2) كما أنه لم يكن يترك العلم يتقادم في كتبه بل كان شديد الحرص على تحيين مضمونه مع تقدمه في البحث والمعرفة، بالإضافة إلى أن الجابري يعتبر ابن رشد ذو خصال إبداعية، لأنه قد تمكن من تجاوز إشكالية التوفيق بين الفلسفة والدين التي طبعت الفكر العربي الإسلامي في المشرق كما سنرى، ثم أنه تمكن أيضا من تجاوز النص الأرسطي والاجتهاد فيه وفق ما يقتضيه مذهبه، هذا بالإضافة إلى إبداعاته في المجال السياسي فقد وجد الجابري في ابن رشد " قولا لا نجده في الثقافة العربية، لا لمن سلف ولا لمن خلف " (3)، فقد تمكن ابن رشد من تسجيل حضوره في المجال السياسي من خلال آرائه الجريئة المنددة بالاستبداد في بلده وزمانه، كما تمكن من إنتاج خطاب سياسي جديد، فعندما قام بتلخيص كتاب الجمهورية لم يسجن نفسه في الإطار الذي تحرك فيه أفلاطون، بل قام بتبئية نص أفلاطون مع واقع مجتمعه، ليعلن إمكانية إقامة المدينة الفاضلة على أرض الواقع معتمدا في ذلك على العلم وليس مجرد الرغبة والتخمين، (4) وهو ما سنتناوله بالتفصيل في الصفحات القادمة.

(1) - محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مصدر سابق، ص 221.

(2) - المصدر نفسه، ص 14.

(3) - محمد المصباحي، الجابري والحلم المزدوج بالعقلانية، في التراث والنهضة، قراءات في أعمال محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص 210.

(4) - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مركز دراسات الوحدة العربية، مصدر سابق، ص 15.

أما ما يميز ابن رشد عمليا والذي جعل الجابري يحتفي به، هو تلك العدالة الشرعية التي يعطيها الجابري معنى معاصرا هو الأمانة العلمية، بحيث لم يحرف ابن رشد ولم ينقص من كتب القدماء على عكس الغزالي الذي كان في نظره يفتقد للفضيلة العلمية فكان أشعريا مع الأشاعرة وصوفيا مع الصوفية وفيلسوبا مع الفلاسفة، وهكذا فإن دوافع الجابري نحو ابن رشد تكمن في العقلانية* النقدية البرهانية للفكر الرشدي، فعمل الجابري على إيضاها ومحاولة استحضارها والتحاور معها لأنها ستعيننا على تحديد موقفنا من ثقافة الآخر، وهو ما دفعه إلى تصحيح صورة ابن رشد في الفكر العربي المعاصر من أجل تدشين رشدية جديدة تساعد على النهضة والتقدم.

أما الضرورات التي حركت الجابري للاهتمام بالتراث الرشدي، فأولها هؤلاء المتزمتين من أهل ملتنا وضرورة مواجهتهم من خلال رفع شعار التنوير والحدائثة من داخل التراث نفسه، كما أنه يمكننا ربط اهتمام الجابري بابن رشد برغبته في الوقوف ضد الدراسات الإستشراقية المتعصبة للغرب، وذلك من خلال إثبات قدرة الذات على تجاوز الثغرات وتمكنها من شق طريق التجديد بنفسها، هذا بالإضافة إلى أن الجابري قد رأى أنه لا بد من أن يتوفر التاريخ العربي الإسلامي على عصبية تحمي الفلسفة والعلم وتكرس وجودهما فيه.⁽¹⁾

وبهذا أصبحت العودة إلى تراث ابن رشد عند الجابري أكثر من مجرد تحقيق لنصوصه أو مساءلة لمضامينها، فهي عودة تمكن من استيعاب الماضي وتعكس مستوى

* العقلانية: هي مذهب فكري يقول بأولوية العقل، وأن جميع المعارف تنشأ عن المبادئ العقلية القبلية والضرورية الموجودة فيه، والتي ليست من الحس والتجربة، يُنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، مادة العقل، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1994 م، ص90. وقد عرفها لالاند بأنها مذهب يقر بأنه لا شيء يوجد دون أن يكون له موجب معقول بحيث يصبح قانونا، وهكذا فإنها مقابل التجريبية. يُنظر: Andre LaLande. **Vocabulaire technique et critique de La philosophie.** Puf. Paris. 1996. p 889.

(1) - محمد المصباحي، رشديات الجابري، ورقة قدمت إلى: في العقل ونقد العقل: قراءات في أعمال المفكر محمد عابد الجابري، الدار البيضاء، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسك، 2010م، ص89.

من مستويات الوعي المعاصر الذي لا يتحقق إلا حين تتم تجلية فكره وتحيينه عبر ممارسة الفهم والقراءة اللذان يجعلان نصوصه حاضرة معنا معاصرة لنا، وهكذا صار استحضار ابن رشد عند الجابري أمراً ضرورياً حتمته الظروف التاريخية والحضارية، لكن الدارس لرشديات الجابري يتبين له أن انكباب هذا الأخير على فكر ابن رشد لم يكن من أجل الظفر بتلك الإمكانيات المنهجية والقدرة التي كان يمتلكها فيلسوف قرطبة في الانفتاح على كل أنواع القراءات، بل إن أهمية العودة للتراث الرشدي تكمن في كون تاريخ ابن رشد يشبه إلى حد كبير تاريخ الفكر العربي المعاصر، حيث الصراع الفكري والأيدولوجي والسياسي على أشده، وبالتالي فإذا كان بإمكاننا التأكيد على أن الجابري قد استعمل ابن رشد كسلاح في المواجهة الأيدولوجية المزدوجة ضد الاتجاهات السلفية من جهة والاستشراقية من جهة أخرى، فإنه يتعذر علينا ربط الجابري بابن رشد على أساس أن الأول أراد التوطين للفلسفة وتكريس وجودها في العالم العربي، ذلك أن الجابري لم يكن يهيمه من الفلسفة الرشدية ما تزخر به من حكمة خالصة، بل كان همه محصوراً في توظيف الأبعاد الجدلية للرشدية والأدوار التي يمكن أن تلعبها في المعركة الأيدولوجية التي يخوضها الجابري، وهو ما أكده أيضاً محمد المصباحي عندما قال: "أن الغاية التي توخاها الجابري في رشدياته لم تكن علمية ولا فلسفية، وإنما كانت أيدولوجية"⁽¹⁾. وهكذا يمكننا أن نشك في رشدية الجابري لأنه قد عمل على توظيف الرشدية توظيفا سياسيا أكثر من اللازم، لكن هذا ما لا نجده عند الباحث محمد ألوزاد الذي اعتبر الجابري شيخ الرشديين المغاربة،⁽²⁾ حيث تمكن الجابري من إبراز أهمية ابن رشد التي تظهر في امتلاكه لروح الانتماء إلى الثقافة الإنسانية التي امتاز بها، فغابت في فكره كل أشكال التطرف والانغلاق والتعصب.

(1) - المصدر نفسه، ص 92.

(2) - محمد ألوزاد، في الرشدية العربية المعاصرة، مقاربات "الكشف عن مناهج الأدلة" نموذجاً، مقدمات المجلة المغربية للكتاب، العدد 15، 1998م، ص 29.

فكان حديث الجابري عن ابن رشد وتجديد القول في تراثه هو حديث عن الحاجة إليه دون أن يتخذ منه منطلقا ثابتا، بل كان الجابري يستأنس بالقدرة التي يتميز بها ابن رشد في الفهم والرؤية والمنهج، والتي جعلت منه المثقف القادر على العيش في عصره على الرغم من المحن التي تعرض لها⁽¹⁾، ولكن على الرغم من ذلك فإن الجابري لا يتردد في مختلف الأبحاث والدراسات التي قام بها عن ابن رشد، في أن يتحول من باحث فلسفي إلى مناضل سياسي ليتمكن من إشراك فيلسوف قرطبة في لعبته الأيديولوجية لتحقيق مشروعه العربي الوحدوي التقدمي الاشتراكي، وهذا ما أكد عليه المفكر المشرقي رضوان السيد بالإضافة إلى محمد المصباحي الذي سبق وأشرنا إلى رأيه، فقد اعتبر رضوان السيد أن كل مشروع الجابري الفكري عبارة عن مشروع أيديولوجي ينخرط في قضية النهضة القومية العربية وإشكالياتها المختلفة⁽²⁾، فقد سما الجابري بابن رشد إلى مقام النموذج أو البراديغم بالنسبة للثقافة العربية المعاصرة وعدّه النموذج الأمثل المطلوب اليوم، وهذا ما جعله يقول: " إن الجيل الصاعد إما أن يكون رشديا فيتقدم على مدارج الأصالة والمعاصرة معا، وإما أن لا يكون له كون ولا مكان في هذا العالم"⁽³⁾.

وهكذا يتضح وبحسب أحد الباحثين المغاربة المعاصرين، أن الجابري قد غيب وهو - بصدد قراءته لابن رشد - الأسلحة النقدية التي لطالما عودنا على استعمالها في دراساته المتعلقة بالتراث، خاصة قراءته للفلسفة المشرقية، وهذا التغييب لا يعد تقصيرا، بل إن الجابري يفعل ذلك بوعي تام، فانخرطه في الصراعات السياسية أجبره على رسم صورة لابن رشد تخدم انتماءه السياسي كما سنرى، أي أن الجابري يستعين بابن رشد للقضاء على

(1) - ذيب نصيرة، القراءات العربية المعاصرة لتراث ابن رشد الفلسفي محمد عابد الجابري نموذجا، رسالة ماجستير، جامعة قسنطينة، الجزائر، 2011م، ص147.

(2) - رضوان السيد، مشروع الأستاذ محمد عابد الجابري لقراءة التراث العربي الإسلامي، دراسات متباينة، مرجع سابق، ص65.

(3) - محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مصدر سابق، ص265.

خصوم المدينة العربية الوجودية والتقدمية والاشتراكية، سواء كانوا من أهل ملتنا أو من غيرها، بل وحتى القدامى والمعاصرين.⁽¹⁾

أما العناصر الرشدية التي تصلح في نظر الجابري للتوظيف في حياتنا الفكرية المعاصرة فيلخصها في النقاط التالية:

1 - ابن سينا في نظر الجابري هو مكرس للظلامية* - كما سبق وأشرنا إلى ذلك - وقد تواصل هذا الفكر الظلامي مع كل من الغزالي والسهورودي الحلبي، فتمكن الغزالي من طلاء السينوية بطلاء التصوف السني، وساعده في ذلك تبنيه للمذهب الأشعري، وهكذا تصبح السينوية والغزالية في نظر الجابري هي كل ما يسمى اليوم بالرجعية والتخلف والظلامية، "وبما أن ابن رشد قد دخل التاريخ بحسب الجابري عندما قطع مع ابن سينا"⁽²⁾ فإننا اليوم - في نظر الجابري طبعاً - نحتاج لابن رشد لنقطع صلتنا مع تلك التيارات التي أفرزتها السينوية، يقول في ذلك: " لقد قطع ابن رشد مع السينوية، فلنأخذ منه هذه القطيعة ولنقطع بدورنا قطيعة تامة ونهائية مع الروح السينوية المشرقية ولنخضها معركة حاسمة ضدها".⁽³⁾

2 - إن ما يجعل ابن رشد قادراً على العيش معنا عصرنا في نظر الجابري لا يكمن فقط في وقوفه ضد النزعات الغنوصية والهرمسية التي أفرزتها السينوية، بل إن طريقته في التعامل مع الدين والفلسفة هو ما يمكن أن نستحضره أيضاً، وذلك من أجل بناء علاقة بين تراثنا وبين الحداثة الغربية التي من شأنها أن تساهم في نهضة عربية إسلامية، فابن رشد

(1) - عبد النبي الحري، طه عبد الرحمان و محمد عابد الجابري صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2014م، ص25.

* الظلامية: نعني بها هنا الاتجاهات التي ترفض التفسيرات السببية التي تقدمها العلوم الطبيعية عن طريق إحالتها إلى قصة سببية بديلة، ذات مرتبة أعلى بنحو ما لكنها غامضة في الأساس، بمعنى استبدال الشكل العلمي للتفسير، الذي يُعتقد أنه علمي، بتفسير مناهض للعلم وغامض، ولكنه لا يزال سببياً.

(2) - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مركز دراسات الوحدة العربية، مصدر سابق، ص55 .

(3) - المصدر نفسه، ص55 .

بحسب الجابري قد وقف ضد التوفيق بين الدين والفلسفة الذي ذهب إليه المتكلمون لأنهم يستعملون قياس الغائب على الشاهد*، فشوهوا الواقع من جهة وضيقوا على العقل من جهة أخرى، وكما وقف ابن رشد ضد المتكلمين في قضية علاقة الدين بالفلسفة، رفض أيضا الطريق الذي سلكه الفلاسفة عندما دمجوا الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين، لأنهم وفي سعيهم لذلك قد عملوا على تحكيم العلم - الذي انتقل إليهم من عند اليونان - في الدين وهكذا بقي العلم اليوناني خاضع لفهمهم عن الدين، أما ابن رشد في نظر الجابري فقد فصل بين الدين والفلسفة كما سنرى فيما بعد، لأن العلم متغير ومتناقض ومن غير المعقول ربطه بالدين، فهذا الفصل الذي يقيمه ابن رشد بين الدين والعلم هو ما يراه الجابري مناسبا لأن يعيش معنا عصرنا، لأن العلم في نظره لا بد أن لا يخضع لأية قيود.

3 - يمكن أيضا في نظر الجابري أن نستفيد من ابن رشد اليوم من خلال العلاقة التي رسمها بين الدين والفلسفة، وهو الطريق وحده الذي يساعد على التجديد فيهما، وهكذا تصبح هذه العلاقة التي قررها ابن رشد بين الدين والفلسفة بحسب الجابري قابلة للتوظيف اليوم لبناء علاقة بين تراثنا والفكر العالمي المعاصر بشكل يحقق لنا ما ننشده من أصالة ومعاصرة،⁽¹⁾ فالفكر العالمي المعاصر يمثل بالنسبة إلينا ما كانت تمثله الفلسفة اليونانية بالنسبة لابن رشد، وبالتالي لا بد أن نتعامل مع التراث من خلال فهمه من داخله، وكذلك بالنسبة للفكر العالمي المعاصر، وهذا ما يمكننا من بناء فهم علمي وموضوعي للتراث والحداثة، هذا بالإضافة إلى أنه يساعدنا على الربط بينهما وذلك بإبراز جوانب الاتفاق التي تجمعهما ليسهل علينا تحديث أصالتنا وتأسيس حداثتنا، وهو ما جعل الجابري يؤكد على

* قياس الغائب على الشاهد: هو أنه إذا وجب الحكم والوصف للشيء في الشاهد، لعله ما، فيجب القضاء على أن من وصف بتلك الصفة في الغائب، فحكمه في أنه مستحق لتلك العلة، حكم مستحقها في الشاهد. يُنظر: أبو بكر محمد الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1987م، ص32. كما يعرفه الغزالي أن يوجد حكم في جزئي معين واحد فينتقل حكمه إلى جزئي آخر يشابهه بوجه ما. يُنظر: أبو حامد الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، تحقيق علي أبو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1993 م، ص138.

(1) - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مركز دراسات الوحدة العربية، مصدر سابق، ص56.

ضرورة بناء الخصوصية العربية الإسلامية " على ما هو منا وإلينا، وفي الوقت ذاته غير بعيد عنا، إن الروح الرشدية يقبلها عصرنا، لأنها تتلقي مع روحه في أكثر من جانب، في العقلانية والواقعية والنظرة الأكسيومية والتعامل النقدي، تبني الروح الرشدية تعني القطيعة مع الروح السينوية المشرقية الغنوصية الظلامية".⁽¹⁾

أما بالنسبة لقراءة الجابري لتراث ابن رشد، فإن هناك من ذهب إلى أن هذه القراءة لم تعرف الثبات في المؤلفات التي تطرق فيها لفكر فيلسوف قرطبة، حيث تم تمييز رشديات الجابري في كتبه نحن والتراث ونقد العقل العربي والمتفقون في الحضارة العربية، ومداخله ومقدماته التحليلية لكتب فصل المقال، ومناهج الأدلة، وتهافت التهافت، والكليات في الطب، والضروري في السياسة، من جهة أولى، وبين رشدياته في الكتاب الوحيد الذي خصصه لابن رشد "ابن رشد سيرة وفكر"، من جهة ثانية، فقد كانت رشديات الجابري في "نحن والتراث" مسكونة بهاجس القطيعة بين المشرق والمغرب، بالإضافة إلى أن الجابري قد كان مهموما بفكرة النهضة والتقدم، أما رشديات الجابري في كتابه "ابن رشد سيرة وفكر" الذي كتبه بعد أن أشرف على تحقيق مؤلفات ابن رشد الأصيلة على حد تعبيره، فإن الحديث عن القطيعة في هذا الكتاب غائب تماما فكان الجابري قد "خلع جلبابه الأيديولوجي الذي كان يرتديه في "نحن والتراث" ليلبس عباءة الفقيه الباحث المدقق"⁽²⁾، فتوجه الجابري في هذا الكتاب إلى تصحيح صورة ابن رشد في الفكر العربي الإسلامي يقول في ذلك: "لقد حاولنا في الصفحات الماضية جعل الحديث عن ابن رشد يدور حول محور واحد هو التصحيح

* هكذا يرفع الجابري من الروح الرشدية مثلما فعل الفرنسيون مع الروح الديكارتية ومثلما فعل الإنجليز مع الروح التجريبية التي تأسست مع كل من لوك وهيوم، ويجعل من ابن رشد سلاحا لمحاربة التيارات التقليدية والرجعية والظلامية التي تسيطر على الساحة الفكرية والسياسية العربية المعاصرة، ثم إن ابن رشد في نظر الجابري هو الوسيلة المثلى لتحقيق دولة عربية مطردة على سنن الوحدة والتقدم.

(1) - المصدر نفسه، ص 58.

(2) - إبراهيم بورشاشن وآخرون، دراسات متباينة، مرجع سابق، ص 22.

الذي قام به في مختلف حقول المعرفة في عصره⁽¹⁾. وهذا ما أدى ببعض الباحثين إلى اعتبار أن هذا العمل - ابن رشد سيرة وفكر - يدور في فلك كتاب "المتن الرشدي" للمرحوم جمال الدين العلوي (1945م - 1992م)، فالقضايا التي طرحها الجابري في كتابه هو العودة لمناقشة القضايا التي تم التطرق إليها من قبل جمال الدين العلوي لكن بصورة تعليمية⁽²⁾.

لكن المتصفح لرشديات الجابري في جميع مؤلفاته، لا يجد أي تأثير لجمال الدين العلوي على الجابري، وحتى بعد تأليفه لكتاب ابن رشد سيرة وفكر فإنه من الصعب ربط هذا المؤلف بالمتن الرشدي، لأن العلوي قد اهتم في هذا الكتاب بشروحات ابن رشد لميتافيزيقا أرسطو، على عكس الجابري الذي اهتم بالمؤلفات الأصيلة التي عالجت مشاكل الثقافة العربية الإسلامية فلم تكن هذه المؤلفات لا تلخيصا ولا شرحا، بل ابتداء، وهو ما جعل الجابري ينكب على دراستها والإشراف على إعادة تحقيقها، وقد كان جزءا كبيرا من مقدماتها حاضرا بقوة في مؤلفه الوحيد عن ابن رشد، باعتبار أن هذه المؤلفات تدخل في إطار عملية التصحيح التي قام بها ابن رشد في عصره كما سنفصل في ذلك في المباحث القادمة.

إذن فالفكرة المحورية في رشديات الجابري هي أن ابن رشد قد قطع مع فلاسفة المشرق خاصة الفارابي وابن سينا، هذه الفكرة التي حددت "مسار كل مؤلفاته التي سعت إلى تعميقها وتأسيسها وتأصيلها تاريخيا"⁽³⁾. حيث أن المدرسة الفلسفية في المغرب والتي بلغت أوجها مع ابن رشد هي ما يجب أن نستحضره ونستفيد منه في مواجهتنا السياسية والحضارية والأيدولوجية، وهذا ما نجده حاضرا في فكر أحد الباحثين التونسيين حين اعتبر أن ابن رشد هو النموذج لمواجهة التطرف الديني، لكنه يعيب على الجابري أنه قام بإلغاء

(1) - محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مصدر سابق، ص 259.

(2) - إبراهيم بورشاشن وآخرون، دراسات متباينة، مرجع سابق، ص 23.

(3) - سالم يافوت وآخرون، قراءات في أعمال محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص 44.

الجوانب المشرقة في الفلسفة المشرقية، وتركيزه فقط على الجوانب النيرة في الفلسفة المغربية⁽¹⁾.

هكذا تعتبر الرشدية عند ناقد العقل العربي مفتاحا لتحرر العالم العربي الإسلامي، كما ويجعلها نموذجا للتقدم الفكري والعلمي والسياسي، لأن ابن رشد قد عالج في مؤلفاته الأصيلة - بتعبير الجابري - واقع عصره وتميزت روحه بروح إصلاحية تجديدية خاصة في المجالات الدينية والفلسفية والسياسية، وهي المجالات التي سنفصل القول فيها في المباحث القادمة، لأن قراءة الجابري لابن رشد تكاد تنحصر في هذه المجالات من أجل رسم صورة أيديولوجية لأبي الوليد وتصحيح صورته في الفكر العربي المعاصر.

المبحث الثالث: تصحيح ابن رشد للمجال الديني عند الجابري

إن القراءة الأيديولوجية الجابرية لابن رشد التي سبق وصرحنا بها وبشهادة العديد من الباحثين المعاصرين، تظهر بشكل جلي في تلك الصورة التي رسمها الجابري عن التصحيح الذي قام به ابن رشد في المجال الديني، وما يثبت ذلك قول الجابري "إن ترشيد الإسلام السياسي والتخفيف من التطرف الديني إلى الحد الأقصى لا يمكن أن يتم بدون تعميم الروح الرشدية في جميع أوساطنا الثقافية ومؤسساتنا التعليمية"⁽²⁾. إن حاجتنا لإعادة النظر والتقييم لطبيعة العلاقة بين الدين والمجتمع التي تطبع الواقع العربي المعاصر، هي التي حركت توجهات الجابري نحو ابن رشد، فتحاول التيارات السياسية التي أفرزتها تلك التطورات التي حدثت على مستوى علاقة الدين بالمجتمع، أن تجعل من الدين مرجعية لتدبير مختلف القضايا المعاصرة، مما أدى إلى بروز العديد من الصراعات والنقاشات التي كان الجابري أحد أطرافها، حيث حاول أن يفصل في النزاع فيها وذلك من خلال إشراك فيلسوف قرطبة

(1) - فريد العليبي، في رشديات الجابري، ورقة قدمت إلى العقلانية والنهضة في مشروع محمد عابد الجابري، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2012، ص303.

(2) - محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مصدر سابق، ص11.

فيها، عن طريق رسم صورة له على مقاساته المذهبية والأيدولوجية، وحتى لا نفرّد الجابري التوظيف الأيدولوجي لابن رشد حين اعتبره النموذج الأمثل للقضاء على التطرف الديني* فهناك من ذهب المذهب نفسه وهو ما نجده عند أحد المفكرين الفرنسيين عندما أكد على احتواء الروح الرشدية على العناصر اللازمة للوقوف ضد التيارات الأصولية المتطرفة في مختلف الأديان⁽¹⁾. وهكذا لا يمكن أيضا إنكار تشبع الجابري بالروح الأيدولوجية في قراءته للتصحيح الذي قام به ابن رشد على المستوى الديني، فانكب على مؤلفات ابن رشد في الحقل الديني ليشرف على تحقيق بعضها، ويخضع البعض الآخر للدراسة والفحص والتحليل، لينتهي إلى أن المؤلفات الأصيلة لابن رشد في المجال الديني، قد أراد من خلالها تصحيح مسار هذا المجال على مستوى الأصول أي على مستوى العقيدة من جهة، وعلى مستوى الفروع أي على مستوى الشريعة من جهة أخرى، وبالتالي فإن نظرة الجابري للتصحيح الذي قام به ابن رشد في المجال الديني يمكن حصرها في هذين المستويين فلنتعقب رؤية الجابري للجهود التي بذلها فيلسوف قرطبة في تصحيح العقيدة والشريعة.

المطلب الأول: تصحيح ابن رشد للعقيدة

يعتبر الجابري أن كتاب "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة" من أبرز الكتب التي ألفها ابن رشد لتصحيح مسار العقيدة وإعادة فتح باب الاجتهاد فيها، ويستند في ذلك على قول ابن رشد نفسه في كتاب "السماء والعالم": "وقد بينا أن قولهم - يقصد المتكلمين - مخالف لظاهر الشريعة فيما كتبناه في تصحيح عقائد شريعتنا مما داخلها من التغيير"⁽²⁾.

* التطرف الديني: يُقصد به التمسك الشديد بالأراء والمعتقدات والأفكار الدينية دون نقد أو تحليل أو منطوق، وهذا التمسك مشحون انفعاليا بالكره والحقد ومشاعر الرفض، ويعبر عنه من خلال التحفظ المترتمت بالرأي والعداء والنبد، وقد يصل إلى حد القتل. يُنظر: علي عبد الرحيم صالح، سيكوسولوجيا التطرف الديني بين الانغلاق الفكري وجذور الإرهاب. من موقع:

<http://www.wasatyea.net/?q=ar/content/>

(1) - Alain de libera. **La philosophie medieval**. Quadrigemanuels.(paris presses universitaires de France. 1993.p183.

(2) - ابن رشد، شرح كتاب السماء والعالم، نقلا عن محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مصدر سابق، ص104.

فعبارة " فيما كتبنا" تعني كتاب " الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة" الذي كان قد وعد به في كتاب "فصل المقال"، فالهم الذي حرك ابن رشد لتأليف هذا الكتاب بحسب الجابري هو تلك البدع التي نجمت عن تأويلات المتكلمين خاصة المعتزلة والأشاعرة، يقول في ذلك: " التأويل الحق ليس يوجد لا في مذاهب الأشعرية ولا في مذاهب المعتزلة، أعني أن تأويلهم لا يقبل النصرة، ولا يتضمن التنبيه على الحق ولا هي حق، ولهذا كثرت البدع"⁽¹⁾. وهكذا عزم ابن رشد على إصلاح العقيدة وتخليصها من تأويلات المتكلمين، فتوج ذلك بحسب الجابري بكتاب "الكشف".

أما المرجعيات التي ربطها الجابري بهذا الكتاب، فقد اعتبره استمرارا لكتاب "فصل المقال"، حيث أعلن فيه عن تقديم بديل لتلك التأويلات التي قال بها المتكلمون، والتي مزقت الشرع وجعلت الناس فرقا متناحرة، لذلك يعتبر الجابري أن كتاب " الكشف" قد حاول فيه ابن رشد الابتعاد عن تأويلات المتكلمين من جهة، والاعتماد على الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها من جهة أخرى.

وعلى الرغم من إجماع الباحثين على أن تاريخ تأليف "فصل المقال" و"الكشف" قد كان في الفترة نفسها، أي 578 هـ، وأن الفترة الزمنية التي تفصلهما تقدر بسنة أو نحوها، إلا أن الجابري يرفض هذا الطرح، لأنه قد رأى إمكانية ربط كتاب " الكشف" مشروع تصحيح العقيدة بالمشروع الثقافي للأمير المنتور أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن الذي أعلى كعب ابن رشد، فالسبب الذي جعل الجابري يربط بين مشروع أبي يعقوب ومشروع ابن رشد في تصحيح العقيدة، هو تلك الخاتمة التي كتبها ابن رشد في "فصل المقال" يقول: " وقد رفع الله كثيرا من هذه الشرور والجهالات، والمسالك المضلات، بهذا الأمر الغالب (الخليفة المعاصر) وطرق به إلى الكثير من الخيرات، وبخاصة على الصنف الذين سلكوا مسلك

(1) - ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، مدخل ومقدمة تحليلية لمحمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1997، ص124.

النظر، ورغبوا في معرفة الحق، وذلك إنه دعا الجمهور إلى معرفة الله سبحانه إلى طريق وسط ارتفع عن حضيض المقلدين (المرابطين)، وانحط عن تشغييب المتكلمين، ونبه الخواص على وجوب النظر التام في أصل الشريعة والله الموفق والهادي بفضله"⁽¹⁾، بالإضافة إلى هذا فإن ما يعزز أيضا القول بارتباط المشروع الإصلاحى الرشدي بمشروع الخليفة المتتور أبي يعقوب في نظر الجابري هو أن سنة 574 هـ، هي السنة التي كتب فيها ابن رشد " فصل المقال " حيث كان متواجدا بمراكش مع الخليفة نفسه، هذا من جهة، أما من جهة أخرى فإن المدة التي قضاها ابن رشد مع الخليفة في مراكش فهي مجهولة، أما الجابري فيقدرها بعام أو أكثر ويمكن أن تصل إلى أربع سنوات، لأنه في عام 578 هـ قد قام ابن رشد رفقة الخليفة بزيارة قبر عبد المؤمن وابن تومرت، وبذلك يفترض الجابري أن كتاب " فصل المقال" الذي يدخل أيضا ضمن مشروع ابن رشد الإصلاحى الدينى كما سنرى وكتاب " الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة" قد ألفهما ابن رشد تلبية لطلب الخليفة المتتور.

كما ينظر الجابري إلى هذا الكتاب - الكشف - من زاوية تاريخ علم الكلام، حيث قام الأشاعرة بإصدار بيانات تكفير ضد كل من لا يتبنى مذهبهم، فاستنهض ابن رشد الجد همته عندما سئل في موضوع بيانات التكفير هذه وأصدر فتوى شرعية تلغي ما نادى به الأشاعرة في تلك البيانات، والطريق نفسه سار عليه ابن رشد الحفيد في كتاب " الكشف" وبذلك يكون هذا الكتاب استمرارا مباشرا لتلك الفتوى ... إن ابن رشد الحفيد، الفيلسوف يتبنى نفس موقف ابن رشد الجد الفقيه"⁽²⁾.

ومن جهة أخرى يربط الجابري كتاب تصحيح العقيدة (الكشف لابن رشد) على حد تعبيره بكتاب " الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد" لأستاذ الغزالي أبي المعالي

(1) - محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مصدر سابق، ص105.

(2) - محمد عابد الجابري، المدخل لكتاب ابن رشد الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق مصطفى حنفي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط5، بيروت، 2019، ص65.

الجويني* (1028 م - 1085 م) الذي بلغ معه علم الكلام الأشعري أوجه، فكان كتاب "الكشف" لابن رشد - بحسب الجابري - ردا مباشرا على كتاب الجويني، وما جعل الجابري يربط "الكشف" بالإرشاد هو أن العنوان الكامل لكتاب ابن رشد يحمل تعارضا واضحا مع عنوان كتاب الإرشاد للجويني، ذلك أن العنوان الكامل لكتاب ابن رشد هو "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة"، فالشبه المزيفة والبدع المضلة التي يقصدها ابن رشد هنا في نظر الجابري هي تلك التي جاء بها الأشاعرة من خلال تأويلاتهم، فقد حاول الجويني من خلال كتابه "الإرشاد" أن يثبت أن المذهب الأشعري هو مذهب الفرقة الناجية، الأمر الذي أثار سخط ابن رشد فاستهزئ به لرد على هذا الاعتقاد في كتابه المذكور فبين فيه الغرض من تأليفه بحيث يقول: "...فقد رأيت أن أفحص في هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها وتحرى في ذلك كله مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم بحسب الجهد والاستطاعة، فإن الناس قد اضطربوا في هذا المعنى كل الاضطراب، في هذه الشريعة، حتى حدثت فرقا ضالة اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة وصرفت كثيرا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات وزعموا أنها الشريعة الأولى التي قصد بالحمل عليها جميع الناس...، وإذا تؤملت جميعها وتؤمل مقصد الشرع، ظهر أن جلها أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة"⁽¹⁾. فالجابري يرى أن التأويل الحق عند ابن رشد لا يوجد لا في مذاهب الأشعرية ولا في مذاهب المعتزلة، فكثرة البدع راجع لخلو تأويلاتهم من الحق، ثم إن تلك التأويلات التي صُرح بها للجمهور قد ساهمت في نشأة الفرق الكلامية، فراحت كل فرقة تكفر الأخرى وتبدعها، يقول ابن رشد هنا: "أولت المعتزلة آيات كثيرة وأحاديث كثيرة

* أبي المعالي الجويني: متكلم وفقه شافعي، نشأ في نيسابور ووقف حياته على التعليم في الحجاز، وأفتى في مكة والمدينة، فلقب بإمام الحرمين، ولما عاد إلى نيسابور بنى له الوزير نظام الملك المدرسة النظامية ليعلم فيها، وهناك قصده الغزالي وقرأ عليه، اتبع المذهب الأشعري وأعطى أكمل تعبير عنه في كتاب الإرشاد. يُنظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص265.

(1) - محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مصدر سابق، ص110 - 111.

وصرحوا بتأويلهم للجمهور، وكذلك فعلت الأشعرية، وإن كانوا أقل تأويلاً، فأوقعوا الناس من قبل ذلك في شنان وتباغض وحروب ومزقوا الشرع وفرقوا الناس كل التفريق⁽¹⁾. وحتى يتمكن الجابري من ربط هذا الكتاب بأوضاعنا المعاصرة، أكد على أن القضية التي شغلت ابن رشد فيه هي قضية إصلاح العلاقة بين الدين والمجتمع، وبالتالي يصبح المجال الذي كرس فيلسوف قرطبة نفسه لتصحيح العقيدة هو الدين والمجتمع، ويظهر هذا الهاجس الاجتماعي السياسي الرشدي في أن ابن رشد قد شبه حال الشريعة " بدواء ركبه من عدة عناصر طبيب ماهر ليحفظ صحة جميع الناس أو الأكثر"⁽²⁾. لكن هذا الدواء لم يكن مناسباً للبعض فقرروا إعادة تركيبه حسب ما تقتضيه حاجاتهم، مع تمسكهم بالقول أن هذا الدواء بعدما أعادوا تركيبه هو نفسه الدواء الذي قصده ذلك الطبيب الماهر، فصدقهم ممن بعدهم وأخذوا ذلك الدواء على هذا الأساس فأصيبوا بمرض بسببه، ثم جاء آخرون فلم يناسبهم هذا الدواء أيضاً فأعادوا تركيبه وفعلوا كما فعل السابقون، الأمر الذي أدى إلى انتشار الأمراض بين الناس، ولم يتحقق مقصد الطبيب الماهر من دوائه، والأمر نفسه مع الشريعة فكل فرقة أولت الشريعة حسب ما تقتضيه أغراضها وتدعي بعد ذلك أنه التأويل الحق يقول ابن رشد في ذلك: " وهذه حال الفرق الحادثة في هذه الطريقة مع الشريعة، وذلك أن كل فرقة منهم تأولت في الشريعة تأويلاً غير التأويل الذي تأولته الفرقة الأخرى وزعمت أنه الذي قصده الشرع، حتى تمزق الشرع كل ممزق وبعد جدا عن موضعه الأول"⁽³⁾.

* وهكذا يتضح عند الجابري أن الشاغل الذي كان يؤطر فكر ابن رشد في كتابيه " فصل المقال" كما سنرى وكتابه "الكشف" هو شاغل اجتماعي سياسي، وهذا يظهر جلياً في تلك الأضرار التي أحدثتها الفرق الكلامية التي أفشت بتأويلاتها للجمهور، مما أدى إلى نشوب حروب وتباغض وتفرقة بين الناس.

(1) - ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، مصدر سابق، ص121.

(2) - ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مصدر سابق، ص68.

(3) - محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مصدر سابق، ص112.

وعلى الرغم من أن ابن رشد في هذا القول لم يركز على فرقة معينة، إلا أن الجابري يعتبر أن الأشاعرة هي الفرقة التي يقصدها ابن رشد والتي بسببها ألف كتاب "الكشف"، فقد كان لها النصيب الأكبر من النقد مقارنة بالفرق الأخرى كالحشوية التي أثبت بطلان طريقتها في معرفة وجود الله تعالى من خلال السمع، واعتبرها متناقضة مع القرآن الكريم الذي دعا إلى إعمال العقل، والسلاح نفسه يستعمله ابن رشد في نظر الجابري لبيان بطلان ما تزعمه فرقة الصوفية في أن المعرفة بالله والموجودات يلقي في النفس عندما تتجرد من الشهوات فيعتبر ابن رشد أن ذلك مخالف للطريقة التي قصد الشرع حمل الناس عليها، باعتبار أن القرآن الكريم يدعو إلى النظر والاعتبار من خلال إعمال العقل، أما المعتزلة فإن الكتب التي تقرر فيها مذهبهم لم تصل إلى الأندلس في زمن ابن رشد، وبالتالي فإن ردود ابن رشد على الأشاعرة تنطبق أيضا على المعتزلة باعتبارهما من جنس واحد بحسب ابن رشد، وهذا ما جعل الجابري يسلط الأضواء على الانتقادات التي وجهها ابن رشد للأشاعرة، ويرجع ذلك ربما إلى قرب آراء الأشاعرة إلى المنطق والشرع، ولهذا كانت تستحق الرد عليها، هذا من جهة، أما من جهة أخرى فيمكن التماس التشابه بين المشروع الرشدي ومشروع الجابري فابن رشد قد واجه بالأمس الباطنية والمعتزلة والأشاعرة، وها هو الجابري يجد نفسه في الموقف نفسه حيث استمرارية الهيمنة العقدية للفرق الكلامية وفي مقدمتها الأشعرية التي سيطرت على الساحة الإسلامية، فليس هناك سلاح بإمكانه تفكيك بنيتها وتحليل طريقتها في إثبات العقائد الإسلامية، والكشف عن تهافتها من الناحية المنطقية من جهة وتعارضها مع ما جاء به الشرع من جهة أخرى، غير سلاح الرشدية.

هكذا يهرع الجابري إلى ابن رشد من أجل الظفر بالبدائل التي استخدمها فيلسوف قرطبة في مواجهة الفرق الكلامية وفي مقدمتها الأشاعرة، وحتى يبرر الجابري استهداف ابن رشد للأشاعرة، يؤكد أن دولة الأندلس لم تكن أشعرية المذهب لا في زمن المرابطين ولا في زمن الموحدين والسبب في ذلك هو سيطرة المذهب المالكي على الساحة الفقهية في الأندلس

باعتباره الأقرب إلى ظاهر الشريعة من مذهب الأشاعرة، لكن هذا يظهر تناقضا واضحا عند الجابري، ذلك أن محمد المهدي ابن تومرت* الذي يعتبر الجابري أن مشروع ابن رشد امتدادا له، قد ساهم - ابن تومرت - في انتشار المذهب الأشعري في منطقة الغرب الإسلامي من خلال كتابه "أعز ما يطلب"، وينقل الذهبي عن ابن خلدون أنه لقي بالمشرق أئمة الأشعرية من أهل السنة، وأخذ عنهم ... وذهب في رأيهم إلى تأويل من المنتشبه من الآيات والأحاديث، بعد أن كان أهل الغرب بمعزل عن أتباعهم في التأويل، والأخذ برأيهم فيه الاقتداء بالسلف في ترك التأويل، وإقرار المتشابهات كما جاءت، فبصر المهدي أهل المغرب في ذلك وحملهم على القول بالتأويل، والأخذ بمذاهب الأشعرية في كافة العقائد.(1) ولكن على الرغم من هذا لا يتوقف الجابري عن إبراز السهام التي وجهها ابن رشد للأشاعرة بل ويربط محاور التصحيح الذي قام به ابن رشد على مستوى العقيدة بالمسائل التي يتكون منها علم الكلام عامة والأشاعرة خاصة، فأبرز ردود ابن رشد على تلك المسائل وبين مواطن الخلل فيها، خاصة مسألة حدوث العالم التي حاول الأشاعرة إثباتها عن طريق نظرية الجوهر الفرد* (الجزء الذي لا يتجزأ) وذلك من خلال بيان تهاافت مقدماتها الثلاثة بالإضافة إلى ذلك فإن ابن رشد بحسب الجابري قد تصدى لما سماه الأشاعرة بالتجويز، فهو في نظره يلغي وجود الحكمة، فجحد وجود ترتيب المسببات والأسباب سيترتب عليه بالضرورة جحد الصانع الحكيم، لكن غاية الأشاعرة من قولهم بالتجويز هو إثبات أن الله فاعل مريد يجوز أن يفعل كذا أو لا يفعل، كما يرى الجابري أن ابن رشد يقف ضد نظرية الكسب التي اعتبرها الأشاعرة حلا لقضية الحرية، فهي غامضة بالنسبة له لأن القول بها يجعلنا نؤيد

(1) - شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، (د. ت، ن)، ص، 38.

* الجوهر عند المتكلمين هو الجوهر الفرد المتحيز الذي لا ينقسم، أما المنقسم فيسمونه جسما لا جوهر، ولهذا السبب يمتنعون عن إطلاق اسم الجوهر على المبدأ الأول. يُنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 427.

الجبرية بطريقة غير مباشرة باعتبار أن الاكتساب والمكتسب من خلق الله. لكن على الرغم من الانتقادات المعلنة التي وجهها ابن رشد لعلم الكلام عامة والأشاعرة خاصة والتي يحتفي بها الجابري، إلا أن هناك من اعتبر منته الفلسفي حافل بالتأثير الكلامي، بحيث لاحظ طه عبد الرحمان هذا الأثر من خلال النظر في تداخل الآليات الإستشكالية بين العلم الإلهي الرشدي وعلم الكلام الإسلامي، فانتهى طه إلى استخلاص عكس ما بناه الجابري عندما اعتبر أن الخطاب البرهاني لا يقبل الألفاظ إلا ما كانت ذات دلالة متواطئة، وهو ما يجعل الخطاب الرشدي يبتعد عن القول البرهاني لأن مفاهيمه ومصطلحاته متقلبة من معنى لآخر وقد نتج عن هذا التقلب التباس دلالي في المتن الرشدي لا يقل عن ذلك الذي قضى وقتاً طويلاً في تعقبه وانتقاده عند علماء الكلام.⁽¹⁾ هذا بالإضافة إلى الكثير من الأدلة التي وجدها طه عبد الرحمان تؤكد حضور فكر علم الكلام عند ابن رشد.

ومن جهة أخرى يشيد الجابري بابن رشد عند تصحيحه للعقيدة عن طريق الفصل بين الدين والعلم، فأعطى الأولوية للعلم على الدين، لأن الانطلاق من العلم يؤدي بالضرورة إلى الدين، فالمهمة التي يعطيها ابن رشد للعلم في نظر الجابري هي النظر في الموجودات من أجل فهمها كما هي، ثم يلجأ العالم إلى استخلاص العبرة من تلك الموجودات، ومن ذلك يتقرر عند الجابري أن ابن رشد يتبنى فكرة تقديم العلم على العمل، هذا الأخير يقصد به السلوك الديني والأخلاقي، ولتبرير هذا المنطلق (الفصل بين الدين والعلم وألوية الثاني على الأول) يرى الجابري أن ابن رشد يؤكد على أن الدين قد وضع للبشرية جمعاء، وبما أن معظم الناس لا يمكن مطالبهم بالعمل لأن قدراتهم العقلية لا تسمح لهم باستيعاب ما جاء في الدين، فإن دور العلماء ضروري هنا ليوظفوا ما حصلوا عليه من النظر في الموجودات، فيجمعوا على نوع من التأويل بين ظاهر النصوص والنظر العلمي في الموجودات، لكن مع احترام ضوابط التأويل التي تجعل منه واجبا أو جائزا أو ممنوعا، فإذا

(1) - طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1994م، ص 140.

كان النص المراد تأويله من أصول الشريعة فلا يجوز تأويله والاكتفاء بأخذ الأصول في الشرع كمسلمات، وإن كان النص المراد تأويله في غير الأصول فهنا التأويل يكون واجبا أو جائزا ولكن فقط في حق العلماء لا غير.⁽¹⁾

أما المبادئ التي تستند إليها نظرية التأويل عند ابن رشد، فيرجعها الجابري إلى ثلاثة مبادئ رئيسية، أولها أنه يؤكد الوفاق بين القول الديني وما يقرره العقل، سواء كان ذلك بمراعاة الظاهر فقط أو باللجوء إلى التأويل فالحقيقة واحدة، أما الاختلاف بين القول الديني والقول الفلسفي فيرجعه ابن رشد - بحسب الجابري - إلى طريقة التعبير عن الحقيقة، فالعقل يستعمل البرهان أما الوحي فيستعين بالحس والخيال، ويرجع هذا الاختلاف إلى القدرات العقلية بين الناس، فالدين - كما سبق وذكرنا - هو خطاب للناس كافة سواء منهم المتعلمين أو غير المتعلمين وبالتالي فإن هذا الخطاب موجه للعقل والحس والخيال، فيستعمل كل الطرق سواء منها البرهانية أو الجدلية أو الخطابية، وبهذا يصبح التأويل عند ابن رشد تحويل القولين الجدلي والخطابي إلى القول البرهاني. أما المبدأ الثاني فإن القرآن عند ابن رشد يفسر بعضه البعض، ذلك أن بعض الآيات وإن خالفت في ظاهرها البرهان العقلي، فإنه لا بد من وجود آية أخرى توافق ما يقرره العقل، ومن ذلك يعتبر الجابري أن التأويل عند ابن رشد هو إعادة بناء القول الديني بناءً عقليا مع احترام وحدته الداخلية، أما المبدأ الثالث فيلخصه الجابري في ما يجوز تأويله وما لا يجوز، فالمبادئ الثابتة كوجود الله ووجود الأنبياء والإقرار باليوم الآخر لا يجوز تأويلها أبدا.*

(1) - محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مصدر سابق، ص113.

* وهكذا فإن التأويل عند ابن رشد على الرغم من كونه مفهوما هاما يفتح الطريق إلى الاجتهاد، ويخلص الفكر من الوقوع في يرثن الاتجاه الواحد الدغمائي القطعي، فإن الجابري يرى ضرورة الالتزام بالضوابط التي وضعها ابن رشد حتى لا يقع هذا المفهوم في إسقاطات ذاتية أو أيديولوجية أو غنوصية مثل تلك التي وقعت فيها الاتجاهات الصوفية الفلسفية والباطنية في التراث العربي الإسلامي، فالتأويل الرشدي يسمح بمزيد من الحرية الفكرية لأنه يقتصر على العلماء المجتهدين من جهة، ويخضع اجتهاداتهم من ناحية ثانية لضوابط شرعية تجعل للمخطئ أجر وللصحيح أجران، كما أنه يجنب المفكرين

يتضح مما سبق أن التأويل عند ابن رشد يمكن أن يكون في نظر الجابري مخرجا علميا مناسباً في عصرنا للتخلص من الاتجاهات الحرفية والظاهرية والدغمائية التي تحاول بعض الجماعات الأصولية اعتناقها والدفاع عنها، معرضة عن مستجدات العصر وتطوراته العلمية والحضارية من ناحية، وناسية ومنتاسية ذلك الأفق المفتوح لسيل المعاني والمفاهيم الإلهية التي يمكن أن يصل إليها فكر المجتهدين والحكماء ممن ينظرون ويعتبرون في نصوص إلهية لا تنفذ معانيها ولا تخلق لطائفها على مر السنين، متسلحين في ذلك بالعلم الصحيح وبالفكر المتفتح.⁽¹⁾

وهكذا يرى الجابري أن كتاب "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة" يكتسب سواء على مستوى محتوياته المعرفية أو مضامينه الأيديولوجية، أهمية قصوى بالنسبة لأوضاعنا المعاصرة، "فيبدو أقرب ما يكون إلى مشاغل عصرنا، إلى حال العقل العربي المعاصر الذي مازالت تتحكم في كثير من حامله تلك التصورات التي قررها المتكلمون حول الطبيعة والإنسان وعلاقة الله بهما والتي رآها ابن رشد بالأمس أبعد ما تكون عن الحقائق العلمية الفلسفية بعدها عن مقصد الشرع ومن الغاية التي توخاها الدين"،⁽²⁾ فإذا كانت المرجعية العلمية لابن رشد هي ذلك الصرح الذي شيده العقل الأرسطي المنزه عن كل الدوافع سوى طلب الحقيقة، فإن الجابري يعتبر أن ابن رشد قد وظف الأرسطية للدفاع عن العلم والحرية وأيضاً وبشكل لم يسبق إليه، على قضايا الدين الخاصة كالنبوة وكمال الشريعة الإسلامية قياساً على ما تقدمها من شرائع، مناقشاً قضية الحرية الإنسانية ومسألة القضاء والقدر

وصمة التفكير وإلقاء تهم الزندقة والمروق عليهم من حيث اعتناقهم بأن مثل هذه المسائل النظرية عويصة وتبحث في ضوء الكثير من الاعتبارات الفكرية والعقائدية.

(1) - بركات محمد مراد، ابن رشد فيلسوفاً معاصراً، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2002، ص156.

(2) - ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مصدر سابق، ص80.

ومسألة السببية وما نسميه اليوم بالاحتمية*، مناقشة علمية عميقة أقرب إلى الفكر الحديث خاصة نظرية تلاقي سلاسل الأسباب التي فسر بها كورنو مسألة الاحتمية التي اعتبرها الجابري من محاور تصحيح العقيدة والمرتبطة ارتباطا وثيقا بالمذهب الأشعري، حيث بين من خلال البدائل التي قدمها - عرضنا بعضها فيما سبق - تناقض هذا المذهب مع منطق الشرع الإسلامي من جهة ومع منطق العلم في عصره من جهة ثانية، وهي المهمة نفسها التي ينبري لها الجابري لمواجهة التيارات الرجعية والماضوية، التي تخالف اختياراته المؤسسة على التقدم والحداثة، ليبين ليس فقط ذلك التعارض بينها وبين القيم التقدمية والحداثية التي يتصورها الجابري، بل يبين أيضا تعارضها مع ما يقره النص الديني نفسه من أحكام وتصورات وعقائد. وبما أن محمود قاسم يقف في صف الجابري حين جعل ابن رشد والمعتزلة أقرب عقلانية من الأشاعرة، إلا أن أحد الأشاعرة المعاصرين " ينكر كل الإنكار فكرة محمود قاسم الرئيسية وهي أن المذهب المعتزلي من ناحية والمذهب الرشدي من ناحية ثانية أقرب عقلا إلى روح الإسلام من مذهب الأشاعرة... ويؤكد على أننا في أشد الغنى عن تحجر المعتزلة العقلي، كما أننا على بعد كامل عن تفسير ابن رشد للإسلام في ضوء فلسفة أرسطو"(1).

بناء على ما سبق، يذهب أحد الباحثين المغاربة المعاصرين إلى أنه يمكن أن ننظر إلى الكتاب الذي عدّه الجابري مشروع ابن رشد للإصلاح الديني خاصة في الجانب العقدي من مستويين اثنين: المستوى الأول يتعلق بتصحيح عقائد الشريعة مما دخلها من التغيير والرجوع بها إلى الظاهر من الشرع التي حمل الجمهور عليها، ومستوى آخر يهدف إلى وضع قانون للتأويل يبين للعلماء ما يجب تأويله وما لا يجوز، وكيف؟، هكذا إذن تمثل البعد

* الاحتمية : مبدأ يفيد عموم القوانين الطبيعية وثبوتها، فلا تخلف ولا مصادفة، ويقوم على مجموعة الشرائط الضرورية لتحديد ظاهرة ما، فكل شئ في الوجود يرد إلى علة ومعلول. يُنظر: إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 67.

(1) - علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، مصر، 1971 م، ص 6.

الإصلاحي العقدي عند ابن رشد - بحسب الجابري - في دفاعه عن العلم من جهة وعن حرية الإرادة الإنسانية من جهة أخرى.⁽¹⁾

لكن قراءة الجابري لكتاب "الكشف" قد وجدت اعتراضات كثيرة أبرزها اعتراض محمد ألوزاد الذي أكد على أن متصفح هذا الكتاب لن يعثر على الرشدية التتويرية التي تدعم حرية العقيدة والفكر، بل سيجد رشدية سجالية تتنافس على الترسيم العقائدي وتصادر حق الاختلاف وتفرض الوصاية على إيمان الجمهور وتؤويل الخاصة.⁽²⁾ ثم إنه إذا كان تصحيح ابن رشد للعقيدة - على حسب القراءة الجابرية - هو الوقوف في وجه التأويلات الكلامية وخاصة الأشعرية التي ظن معتقوها أنها العقيدة الحقة الوحيدة، فكفرت بذلك كل من لا يعتنقها، مما نجم عنه آثار دينية وسياسية خطيرة، لكن ما لم ينتبه له الجابري أو تغافل عنه هو أن هذه النزعات التكفيرية التي حاربها ابن رشد من أجل تقويم مسار العقيدة، قد وقع فيها هو نفسه وذلك حين دعا إلى وجوب قتل الزنادقة، الأمر الذي سكت عنه من وصفهم ناصيف نصار المعجبين بابن رشد.⁽³⁾

والرؤى نفسها تتحكم في المقاربة الجابرية للتصحيح الذي قام به ابن رشد على مستوى الشريعة، مبرزا الجوانب النيرة في تلك الإصلاحات التي شغلت فيلسوف قرطبة من أجل العودة بمنحنيات الانكسار التي حدثت على مستوى الشريعة في زمنه، محاولا - الجابري - الاستفادة منها لتصحيح مسار الشريعة في الواقع العربي المعاصر.

المطلب الثاني: تصحيح ابن رشد للشريعة

(1) - عبد النبي الحري، مدى الحاجة إلى استرجاع ابن رشد في الإصلاح الديني المعاصر، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، (د، ت، ن) ص 10.

(2) - محمد ألوزاد، في الرشدية العربية المعاصرة، مقاربات "الكشف عن مناهج الأدلة" نموذجاً، مدارات فلسفية، العدد 14، 2006، ص 92.

(3) - ناصيف نصار، الإشارات والمسالك، من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية، دار الطليعة، بيروت، 2011، ص 20.

إذا كان كتاب " الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة " هو أبرز كتاب وقف عنده الجابري لرسم صورة للإصلاح الذي قام به ابن رشد على مستوى العقيدة في زمنه، فإن الكتاب الذي يعتبره ناقد العقل العربي نموذجاً لتصحيح ابن رشد للدين عامة والجانب الشرعي خاصة هو كتاب " بداية المجتهد ونهاية المقتصد " الذي سبق ووقفنا عنده في بحثنا هذا، بالإضافة إلى كتاب " فصل المقال " الذي أكد فيه ابن رشد على شرعية الفلسفة كما سنرى.

فعلى الرغم من أن كتاب " بداية المجتهد ونهاية المقتصد " لم يكن ضمن مشروع تحقيق مؤلفات ابن رشد الأصيل الذي أشرف عليه الجابري وبرعاية مركز دراسات الوحدة العربية، فإن الجابري قد اعتبر هذا الكتاب من الكتب التي وضع فيها ابن رشد القواعد الأساسية التي يمكن من خلالها فتح باب الاجتهاد الفقهي، ومن ذلك استنهض الجابري همته لتفنيذ تلك الروايات التي تنفي نسبة هذا الكتاب لابن رشد، خاصة رواية صاحب الذيل والتكملة التي تنص على أن هذا الكتاب لم يكن لابن رشد بل كان لفقهاء خراسان، لكن الجابري يستعين بالبيئة الفقهية التي نشأ فيها ابن رشد ليثبت عكس ذلك، بالإضافة إلى أن هذا الكتاب قد كان بين يدي الناس منذ أن كان مؤلفه على قيد الحياة، ومن ذلك يؤكد الجابري على أن هذا الكتاب من مؤلفات ابن رشد الذي كان ضليعاً في الفقه كجده وأبيه هذا من جهة، ومن جهة أخرى يرى الجابري أنه إذا كان كتاب الضروري في أصول الفقه قد ألفه ابن رشد من أجل رسم الخطوط العريضة في الفقه، فإن كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد هو بمثابة الجزئيات في الفقه، وبالتالي يمكن أن نضعهما في الخانة نفسها وهي خانة تصحيح الشريعة وتخليصها من الشوائب وطرح إشكالياتها وتصويبها.

بالإضافة إلى ذلك يرى الجابري أن ابن رشد أراد تصحيح الشريعة من خلال التأليف في الفروع على مذهب مالك ابن أنس*، باعتبار أن المذهب المالكي هو المذهب المسطر في كل من المغرب والأندلس، وما يثبت ذلك هو الوعد الذي ذكره في كتابه "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" يقول: "ونحن نروم إن شاء الله، بعد فراغنا من هذا الكتاب، أن نضع في مذهب مالك كتابا جامعا لأصول مذهبه ومسائله المشهورة التي تجري في مذهبه مجرى الأصول للتفريع عليها"⁽¹⁾، لكن هذا الوعد لم يفي به، وقد يكون السبب في ذلك بحسب الجابري هو انشغاله بتصحيح الاعوجاج في المجالات الأخرى.

أما بداية تصحيح ابن رشد للشريعة، فلم تكن في نظر الجابري مع كتاب "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" كما ذهب البعض، بل إن ابن رشد قد دعا إلى ضرورة فتح باب الاجتهاد في كتابه "الضروري في أصول الفقه"، فالخلل الذي أصاب الحياة الفقهية في زمنه هو غياب الاجتهاد، فصار الفقهاء "مقلدون في منزلة العوام لا في منزلة المجتهدين"⁽²⁾ فالفرق الذي يفصل بين الفقهاء والعوام هو قدرة الفقهاء على حفظ آراء المجتهدين ونقلها للعوام مع غياب كلي أو شبه كلي للاجتهاد، يقول ابن رشد: "كأن مرتبتهم في ذلك مرتبة الناقلين عن المجتهدين، ولو وقفوا في هذا لكان الأمر أشبه، لكن يتعدون فيقيسون أشياء لم ينقل فيها عن مقلديهم حكم، على ما نقل عنهم في ذلك الحكم، فيجعلون أصلا ما ليس بأصل، ويصيرون أقاويل المجتهدين أصولا لاجتهادهم، وكفى بذلك ضللا وبدعة"⁽³⁾.

* مالك ابن أنس (712م - 795م): ولد ومات في المدينة، مؤسس المذهب المالكي، أحد المذاهب الفقهية الأربعة الكبرى في الإسلام، له الموطأ وهو أساس المذهب وأقدم كتب الفقه، قال أتباعه بالاجتهاد، من مؤلفاته الأخرى: الرد على القدرية، المدونة الكبرى، الرسالة إلى الرشيد. يُنظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص 628.

(1) - ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج5، تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد جواد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996م، ص494.

(2) - محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مصدر سابق، ص89.

(3) - ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، تحقيق جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994، ص125.

وهذا ما جعل الجابري يؤكد على أن التومرية* تظهر بوضوح في كتاب ابن رشد "الضروري في أصول الفقه"، لكنه يؤكد في الوقت نفسه على غيابها في كتاب "بداية المجتهد ونهاية المقتصد"، فيعتبره بمثابة "الشرع في عملية التجاوز لجميع من سبق"⁽¹⁾ بحيث أكد فيه ابن رشد على ضرورة إبقاء باب الاجتهاد مفتوحا، ولا يتم ذلك إلا إذا كانت لدينا معرفة باجتهادات الأئمة السابقين، فتطرق للمذاهب الأربعة وأعطى أسباب الخلاف بين هذه المذاهب وعللها، وعرض مجمل مسائل الفقه الإسلامي عرضا تقريريا مقارنا، مبينا الخلاف بين هذه المذاهب في كل مسألة، فاقصر على توضيح أسباب ودواعي ذلك الخلاف دون أن يتبنى أي موقف من مواقف تلك المذاهب، ويثني الجابري على ذلك ويعتبر أن تأييدات ابن رشد لبعض وجهات نظر لتلك المذاهب الأربعة، إنما يريد به ابن رشد شق طريق الحق، وبالتالي فإن نصرته لوجهة نظر ما إنما هو نصر للحق، وليس نصر للمذهب الذي تنتمي إليه تلك الوجهة، يقول ابن رشد مبينا غرضه من تأليف كتاب "بداية المجتهد ونهاية المقتصد": "إن الغرض في هذا الكتاب أن أثبت فيه لنفسي على جهة التذكرة من مسائل الأحكام المتفق عليها والمختلف فيها بأدلتها، والتنبيه على مكامن الخلاف فيها ما يجري مجرى الأصول والقواعد لما عسى أن يرد على المجتهد من المسائل المسكوت عنها في الشرع، وهذه المسائل في الأكثر هي المسائل المنطوق بها أو تتعلق بالمنطوق به تعلقا قريبا، وهي المسائل التي وقع الاتفاق عليها، أو اشتهر الخلاف فيها بين الفقهاء الإسلاميين من لدن الصحابة رضي الله عنهم إلى أن فشا التقليد."⁽²⁾*

* نسبة إلى محمد ابن تومرت المعروف بمهدي الموحدين.

(1) - محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مصدر سابق، ص90.

(2) - محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مصدر سابق، ص92.

* وعلى الرغم من ذلك يستدرك الجابري بأن الكتاب المذكور - بداية المجتهد ونهاية المقتصد - لا يتعدى أن يكون سوى أرضية نطلق منها لفتح باب الاجتهاد، وبذلك يمكن اعتباره بداية لكل مجتهد الذي لابد أن يطلع على الاجتهادات التي قام بها كبار فقهاء الإسلام، ثم توضيح النقاط التي اختلف وأتفق حولها هؤلاء الفقهاء، وهذا ما يضعنا في موقف

ومما لا شك فيه أن الجابري يريد توظيف الإصلاحات التي قام بها ابن رشد على المستوى الشرعي كون القضايا التي واجهها ابن رشد في زمنه تشبه لحد كبير القضايا المطروحة في العالم العربي المعاصر، فصور اجتهادات الفقهاء المعاصرين في المسائل التي لا نص شرعي عليها حيناً وغياب الاجتهادات حيناً آخر، جعل الواقع العربي المعاصر يعيش في عصر التدوين بتعبير الجابري، هذا العصر الذي جمعت فيه الأحاديث وتفسير القرآن، وبهذا فإن المجتمعات العربية الإسلامية المعاصرة تعيش حياتها بنفس التفكير وتحت ظل حكم الاجتهادات نفسها التي حكمت الأجداد من قبل، والحل بحسب الجابري هو ضرورة فتح باب الاجتهاد مماثل للاجتهاد الذي دعا إليه ابن رشد في زمنه، هذا من جهة، أما من جهة أخرى فلا بد من القضاء على تلك الاختلافات التي تطبع اجتهادات المذاهب الأربعة ولا يكون ذلك بحسب الجابري إلا إذا عقدنا مقارنة بين أحكام تلك القضايا المختلف حولها وبين مقاصد الشريعة، لنرى مدى قرب وبعد كل حكم من الأحكام التي أصدرتها المذاهب الأربعة إزاء النصوص الشرعية، وهي الطريقة نفسها التي سلكها ابن رشد لشق طريق الحق.

ولا يتوقف الجابري عند هذين الكتابين (الضروري في صول الفقه - وبداية المجتهد ونهاية المقتصد) في قراءته للإصلاح الرشدي للجانب الديني عامة والشرعي خاصة، بل يعتبر كتاب " فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال " أبرز اجتهاد فقهي لابن رشد، حيث يتمثل هذا الاجتهاد في التأصيل الشرعي للفلسفة في بيئة تهيم عليها الحقيقة الدينية بكيفية مطلقة، فوصف الجابري هذا الكتاب بأنه فتوى نقض للفتوى التي أصدرها الغزالي وكفر فيها الفلاسفة وحرّم الاشتغال بالفلسفة والإطلاع على كتب الفلاسفة ويحدد الجابري موقع ابن رشد من هذا الكتاب، فلا ينظر إليه من موقع الفيلسوف الذي يحلم

يجعلنا نستنتج أن ابن رشد في نظر الجابري يريد تصحيح المسار الديني على مستوى الشريعة بإبراز الخلاف بين أئمة المذاهب الأربعة من جهة، وفتح باب الاجتهاد الذي لا بد أن لا يغلق أبوابه أبدا طالما أن هناك مستجدات لم يرد فيها حكم شرعي من جهة أخرى.

بالتوفيق بين الفلسفة والشريعة، " بل ينظر إليه من زاوية أنه فقيه مجتهد وليس الفيلسوف المدافع عن الفلسفة ".⁽¹⁾ ذلك لأنه طرح موضوع الفلسفة على صعيد نظر الشرع، أي الاتجاه الفقهي، هل هي جائزة شرعا أم لا ؟. وما يؤكد ذلك قول ابن رشد في الكتاب المذكور: " فإن الغرض من هذا القول أن نفحص على جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور، أم مأمور به إما على جهة النذب وإما على جهة الوجوب..."⁽²⁾ .

انتهى ابن رشد إلى أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع، وأن القائلون بمخالفة الفلسفة للشريعة هو قول باطل، لأنه إذا كان في إمكان الفقيه التعلم والاستفادة من العلوم والمعارف التي تم تشييدها من قبل الأسلاف والتي تخص القياس الفقهي، فإن ابن رشد في نظر الجابري لا يرى ضررا في الاستفادة مما شيده القدماء في مجال القياس العقلي مهما كانت ملة هؤلاء القدماء، ويضرب ابن رشد مثلا عن ذلك بقوله أننا نستعمل السكاكين في الذبح بغض النظر عن ملة صانعها ملتزمين فقط بشروط الصحة، وهذا ما يجب أن نفعله أيضا في حياتنا الفكرية، بحيث نقبل كل صواب قاله القدماء، ولنا الحق أيضا في رفض ما ليس بصواب أي ما يخالف شريعتنا، وهذا ما جاء على لسان ابن رشد عندما قال: " أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع، إذا كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الأول الذي حثنا الشرع عليه "⁽³⁾، أما المخاطبون في هذا الكتاب - فصل المقال - فيحصرهم الجابري في أولئك الذين ينهون عن النظر في علوم الأوائل ويكفرون كل مشتغل بها، وعلى رأس هؤلاء في نظر الجابري هو أبو حامد الغزالي الذي سيكون مخاطبا رئيسيا أيضا في كتاب " تهافت التهافت " كما سنرى، فيثني الجابري على تصدي ابن رشد للهجوم

(1) - محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مصدر سابق، ص95.

(2) - ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1997م، ص13.

(3) - - ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، مصدر سابق، ص61.

الذي شنّه الغزالي على الفلاسفة بحجة أنهم خرقوا الإجماع بالتأويل، في حين يؤكد ابن رشد على أن الإجماع لا يتقرر بشكل مطلق في النظريات كالعلوم العقلية وشؤون العقيدة مثلما يتقرر في العلوم العملية خاصة الفقه، هذا بالإضافة إلى أن التأويل لا يجب أن يكون في كل النصوص الدينية، يقول ابن رشد في ذلك: " ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل واختلفوا في المؤول منها من غير المؤول".⁽¹⁾ فالتأويل بحسب الجابري هو الطريق الوحيد لإثبات شرعية الفلسفة، فإذا خالفت العلوم الفلسفية البرهانية ظاهر الشرع، يتم تأويل ذلك الظاهر من قبل أهل البرهان ليثبتوا أنه يسير على الطريق نفسه الذي يسير عليه البرهان وحتى المسائل التي كفر فيها الغزالي الفلاسفة، كقوله أنهم يقرون بقدوم العالم وأن الله لا يعلم الجزئيات بالإضافة إلى قوله بأن الحشر يكون للنفوس دون الأجساد، فيوضح ابن رشد أن اتهام الغزالي للفلاسفة الذي وصل لحد التكفير هو حكم لا مبرر له، لأن المسائل المذكورة لا يمكن أن يتقرر فيها إجماع، وبالتالي تسقط تهمة الغزالي للفلاسفة القائلة بأنهم خرقوا الإجماع بالتأويل.

وهكذا فإن تصحيح ابن رشد للشريعة بحسب الجابري هو تأكيد على شرعية الفلسفة وحتى يثبت هذه الشرعية سلك ابن رشد مسلكين، مسلك عمل فيه على إبراز أهمية النظر في الموجودات التي دعا إليها الله تعالى في القرآن الكريم، أما المسلك الثاني فيتمثل في وقوفه ضد كل من شوه صورة الفلاسفة، هذا التشويه الذي بلغ حد التكفير، وبالتالي فإن ابن رشد في نظر الجابري قد عمل على إثبات شرعية الفلسفة من خلال الرد على المسائل التي

(1) - محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مصدر سابق، ص96.

كفر فيها الغزالي الفلاسفة، هذا التكفير الذي كان بمثابة الضربة القاضية للفلسفة، وامتداداتها موجودة حتى في العصر المعاصر.*

يتضح من هذا أن الجابري يريد أن يوظف الروح الرشدية لتخليص الساحة الدينية عموما والفقهية خصوصا من امتدادات الروح الغزالية، بالإضافة إلى السينوية ذات الطابع العرفاني الغنوصي، وهكذا فإن التصحيح الديني عموما والشرعي الفقهي خصوصا عند الجابري " يتوقف على مدى تجاوز شروح السينوية والغزالية وتأثيرها على ساحة التنظير الفقهي في مختلف عواصم الفقه الإسلامي، اعتمادا على الروح الرشدية ومخزونها العقلاني الاجتهادي المتفتح على الأصالة والمعاصرة"⁽¹⁾. فالأدوار التي لعبتها السياسة والأيدولوجيا في توطين الفلسفة أو إقصائها في مشرق العالم العربي ومغربه، وهو ما تتبعناه بشيء من التفصيل من خلال قراءة الجابري للفلسفة الإسلامية المشرقية والمغربية، هذه الأدوار هي التي فرضت على الجابري اليوم إعادة إحياء التراث الرشدي لفتح باب الاجتهاد في الفقه من جهة، وتوطين الفلسفة من جديد وذلك بتبينة مضامينها في الساحة العربية الإسلامية المعاصرة على الطريقة الرشدية من جهة أخرى، أما الأفق الذي ركز عليه الجابري هو ضرورة الترتيب العقلاني للعلاقة التي تربط المجتمع العربي المعاصر بالدين، وهو ما بدا لمحمد المصباحي وجود عدة توافقات بين الجابري وابن رشد، هذه التوافقات جعلته يتساءل - المصباحي - في ما إذا كانت المنهجية الجابرية هي التي أثرت في الصورة التي كونها عن ابن رشد، والعكس، أي إذا كانت تلك الدراسات التي قام بها الجابري عن ابن رشد هي

* وهو ما أدى إلى استنتاج أحد الباحثين المعاصرين بأن الغزالية لا تزال حية وقائمة ومسيطرة على الساحة الفقهية والثقافية والفكرية في العالم الإسلامي اليوم، وهو ما غيب في نظر الجابري الروح الاجتهادية التي بدونها أصبحنا نعيش التخلف والانحطاط، وبالتالي فإن القطيعة مع الروح الغزالية بحسب الجابري أصبح أمرا حتميا للخروج من الظلامية، ولا سبيل لإنجاح هذه القطيعة إلا إذا تسلحنا بسلاح الرشدية.

(1) - عبد النبي الحري، صورة ابن رشد في الفكر المغربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2015، ص148.

التي ساهمت في تشكيل رؤيته لدور الفلسفة والعقل في التغيير الذي ينشده المفكرون في الوطن العربي، وهذا ما جعل المصباحي يتساءل عن أسباب اهتمام الجابري بابن رشد هل كان سببه ضرورة تحقيق ثورة جذرية في الفكر العربي المعاصر؟، أم أن قراءته للجانب المشرق من التراث والمتمثل في ابن رشد هو الذي جعله ينكب على نقد العقل العربي المعاصر؟ أم أن الجابري قد كان يحلم بعقلانية مزدوجة في الماضي والحاضر؟⁽¹⁾

وإذا عدنا إلى إصلاح الشريعة عند ابن رشد في نظر الجابري، فإن هذا الإصلاح لا يكون إلا بإصلاح الفقه الإسلامي وذلك عن طريق إحياء الفقه الرشدي فيصبح ابن رشد في الرؤية الجابرية نموذجاً للفقيه المعاصر لتمييزه بازدواجية الثقافة الأصيلة والمعاصرة، ولكن مما يسجل على ناقد العقل العربي هو أن احتقائه بابن رشد يهدم قوله بأن المحتوى المعرفي للفلسفة الإسلامية غير صالح لزماننا، في حين أن المضمون الأيديولوجي هو فقط ما يمكنه الاستمرار، لكننا نلتزم استثناء المحتوى المعرفي للفلسفة الرشدية بالإضافة إلى صلاحية مضمونها الأيديولوجي وهو ما أوقع الجابري في تناقض مع ما أعلن عنه في كتاباته الأولى عن التراث، مما يوحي أن قراءة الجابري لابن رشد قد حركتها الهواجس المجتمعية المعاصرة، خاصة وأنه يعتبر نفسه الوحيد من بين الدارسين للفكر الرشدي الذي انتبه لمحاولة ابن رشد لإصلاح العلاقة بين الدين والمجتمع، لكننا نجد أن هناك من سبقه إلى ذلك كالمفكر الفرنسي آلان دولبييرا الذي أكد على أن الفكر الرشدي يصلح لترتيب العلاقة بين الدين والمجتمع نافياً أن يبقى ابن رشد حكراً على المجتمعات العربية، بل يؤكد نجاعته على كل المجتمعات المعاصرة.

ومن جهة أخرى فإذا كان الجابري منخرطاً في الصراعات السياسية والاجتماعية التي كان فيها الإسلام حاضراً بشكل واضح، فإنه يمكن اعتبار أن توظيفه للفلسفة الرشدية قد كان

(1) - محمد المصباحي وآخرون، التراث والنهضة قراءات في أعمال محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2004م، ط1، ص179.

توظيفا أيديولوجيا من أجل ترتيب العلاقة بين الدين والمجتمع ليخدم توجهاته السياسية والفكرية، هذا بالإضافة إلى الفكرة التي كونها الجابري عن التصحيح الذي قام به ابن رشد في المجال الديني والتي مفادها أن استحضار الموقف الرشدي في المسألة الدينية بإمكانه تطوير الحياة الدينية الإسلامية المعاصرة، هو قول وقف ضده المفكر المغربي علي أومليل* الذي يرى أن ابن رشد يتيح التفكير وتأويل النصوص الدينية للخاصة فقط، وبالتالي فإن نطاق التأويل يكون ضيقا جدا وهو ما جعل علي أومليل يقول " ينبغي ألا نحمل عقلانية ابن رشد أكثر مما تحتمل، فهو فيما يتعلق بالمسألة الدينية قد قصر الحق في أعمال العقل فيها على العامة".⁽¹⁾ أما القضية الأساسية في الفكر الرشدي والتي سبق وتطرقت لها وهي علاقة الدين بالفلسفة، فقد ذهب الجابري إلى رسم صورة منفردة لها متجاوزا ما كان سائدا في الساحة الفلسفية، معتبرا أن ابن رشد قد حاول من خلال رؤيته للعلاقة بين الدين والفلسفة أن يصحح مسار الشريعة عبر النظر إلى الفلسفة من زاوية الرؤية الشرعية، فكيف يرى الجابري العلاقة بين الدين والفلسفة عند ابن رشد؟.

المطلب الثالث: العلاقة بين الدين والفلسفة عند ابن رشد في نظر الجابري

لا يتفق الجابري مع أولئك الذين يعتبرون أن ابن رشد قد وفق بين الحكمة والشريعة بل أكد عكس ذلك أي أن فيلسوف قرطبة في نظره قد انطلق في تصور منهجي جديد للعلاقة بين الدين والفلسفة يختلف عن ذلك التصور الذي عرفتته المدرسة الفلسفية في المشرق بحيث فصل ابن رشد بين عالم الغيب وعالم الشهادة فصلا جذريا قائما على أساس الاختلاف في طبيعة كل منهما، وهذا ما يترتب عليه بالضرورة عدم جواز استعمال قياس الغائب على

* علي أومليل (1940 م - ؟) : مفكر وناشط حقوقي ودبلوماسي وسياسي مغربي من المفكرين الرواد الذين أسهموا في تأسيس الفكر العقلاني المعاصر، وهو التأسيس القائم على إعادة النظر في الأدوات والمقاصد والقراءات المرتبطة بالتراث والعلوم الإنسانية قاطبة، من مؤلفاته، الخطاب التاريخي دراسة لمنهجية ابن خلدون، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، شرعية الاختلاف، السلطة الثقافية والسلطة السياسية.

(1) - علي أومليل، قضايا ومراجعات، ورقة قدمت إلى : الفلسفة والحدائق في المشروع الفكري لعلي أومليل، ندوة فكرية، تقديم المختار بنعبداللهوي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2011م، ص112.

الشاهد في معالجة العلاقة بين الدين والفلسفة، لأن مثل هذا القياس سيؤدي إلى دمج قضايا الدين في قضايا الفلسفة أو العكس، وهذا غير ممكن في نظر ابن رشد لأنه إذا تمت عملية الدمج هذه فإنه لابد أن نضحي بأحد الطرفين، إما بأصول الدين ومبادئه، وإما بأصول الفلسفة ومبادئها.⁽¹⁾ ومن هنا يريد الجابري أن يؤكد على أن ابن رشد لا يرى أن ما في الدين مجرد مثالات لما في الفلسفة، كما ذهب إلى ذلك فلاسفة المشرق (الفارابي وابن سينا خاصة) حين أرادوا دمج أجزاء الدين في أجزاء الفلسفة، بل إن ابن رشد - بحسب الجابري - قد فصل بينهما ضمانا لاستقلالية كل منهما عن الآخر، فللدين مبادئ وأصولا خاصة وللفلسفة كذلك مبادئ وأصولا خاصة، مما يحتم القول أن البناء الديني مختلف عن البناء الفلسفي، وإن حدث ودمجنا أجزاء البناء الأول في أجزاء البناء الثاني فإن هذا سيؤدي إلى تشويه تلك الأجزاء والتشويش على البناءين معا، " لكن هذا لا يعني عند الجابري أنهما متناقضان، بل بالعكس فالحكمة صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة ... وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجواهر والغريزة".⁽²⁾ وهكذا يرى الجابري أن ابن رشد يعتبر أن هناك اختلاف بين أصول ومقاصد الدين والفلسفة، فأصول الدين موضوع إيمان، لهذا يتعذر على العقل الجدال فيها بحكم أنها تخوض في موضوعات خارجة عن نطاق العقل كالأمور الغيبية التي لا مكان للبديهيات والحسيات في تفسيرها، وكذلك بالنسبة لمقاصد الدين، فهي عند ابن رشد حمل الناس على الفضيلة عن طريق العمل وفق ما يقرره الدين كشريعة، أما إسهامات الشريعة في تطور المعارف حول ظواهر الكون فيلخصها ابن رشد بحسب الجابري في أنها تفتح آفاقا للعقل ليتمكن من توظيف طاقاته لتزكية المعرفة الإيمانية التي تعطيها أصول الدين.⁽³⁾ هذا بالنسبة للدين أما الفلسفة فلها أيضا أصولا خاصة بها، هذه الأصول وضعها العقل ويسلم بها ويعمل على البرهنة عليها، أما الهدف من هذه الأصول فيكمن في

(1) - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مركز دراسات الوحدة العربية، مصدر سابق، ص 297.

(2) - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 322.

(3) - ابن رشد، تهافت التهافت، مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرق على المشروع محمد عابد الجابري، مصدر سابق،

بناء معرفة صحيحة بجميع ظواهر الكون وأسبابه، بالإضافة إلى أن أصول الفلسفة تهتم أيضا بتوجيه السلوك الإنساني سواء الفردي أو الجماعي نحو الخير والفضيلة والسعادة.⁽¹⁾

وهكذا اعتبر الجابري أن ابن رشد قد نظر إلى الدين والفلسفة كبناءين أكسيوميين فرضيين استنتاجيين، وأكد على ضرورة البحث عن الصدق فيهما داخل كل منهما وليس خارجه، ويشترط هنا صدق الاستدلال لا صدق المبادئ والمقدمات، لأن الدين والفلسفة يحتويان على مبادئ ومقدمات لا بد من التسليم بها دون برهان، وبالتالي يصبح من الضروري للفيلسوف أن يسلم بمبادئ الدين عندما يخوض في قضاياها، وهذا ينطبق أيضا بالنسبة للعالم الديني الذي لا بد له من التسليم بمبادئ الفلسفة التي يعمل على مناقشة قضاياها.⁽²⁾

هذا الفصل الذي أقامه ابن رشد بين الدين والفلسفة يعتبره الجابري مفتاحا لترتيب العلاقة بين التراث والحداثة في زمننا الراهن، مثلما كان فيلسوف قرطبة عند الجابري الفيلسوف الأنسب لإصلاح الوضع الديني في العالم الإسلامي من خلال استحضار فكره لمجابهة النزعات المتعصبة والمتطرفة، فإن الجابري يعتقد بوجود تشابه بين السؤال الذي طُرح زمن ابن رشد حول العلاقة بين الدين والفلسفة والسؤال المطروح اليوم بحدة حول علاقة الإسلام بالحداثة التي يمثلها الغرب، فكما رفض ابن رشد المقارنة بين الدين والفلسفة واعتبرها مقارنة غير مشروعة لعدم استواء الطرفين من حيث الطبيعة، رفض الجابري أيضا المقارنة بين الإسلام وثقافة الغرب التي تمثلها الحداثة الأوروبية، واعتبر أن الطرح السليم للسؤال حول علاقة الإسلام بثقافة الغرب ينبغي أن يُطرح على النحو الذي طرحه ابن رشد بين الدين والفلسفة، فهل يقبل الإسلام ثقافة الغرب وحدائته بقيمها المتمثلة في الديمقراطية والعقلانية وحقوق الإنسان؟، والجابري يحاول الإجابة عن السؤال من خلال طلبه لحكم

(1) - ابن رشد، تهافت التهافت، مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، مصدر سابق، ص52.

(2) - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص298.

الشرع في هذه القضايا الحدائثية، فيسلك الطريق نفسه الذي سلكه ابن رشد في كتابه " فصل المقال" وهي : الواجب، الممنوع، المندوب والمكروه والمباح.

هذه الاستقلالية بين الدين والفلسفة عند ابن رشد التي يحتفي بها الجابري، تجد من يشكك فيها في العالم العربي، فهذا ناصيف نصار* الذي يحاول الكشف عن محدودية الرشدية بالنسبة للمفكر العربي المعاصر في سعيه إلى " تحرير الفلسفة من جميع الوصايات وإعطائها حقها الكامل في النمو وتنقيف العقول"،⁽¹⁾ فمن غير الممكن في نظر نصار أن نستثمر شجاعة ابن رشد وإخلاصه للفلسفة وبعض أطروحاته الثاقبة في هذا العصر إلا بعد تغيير إستراتيجيته، وهذا يقتضي بالطبع نوعا من القطيعة معه، لأن الفصل بين الدين والفلسفة في نظر نصار ليس بالأهمية الكبيرة التي يعطيها الجابري لها، لأنها لا تساهم إلا بالقليل في حياتنا الفكرية المعاصرة، وبالتالي يصبح من الضروري عند نصار أن نتخلى عن نظرة ابن رشد للفلسفة التي يحصرها في ميتافيزيقا الصانع ومصنوعاته، وأن نقوم بتوسيع وتنمية القول الفلسفي ليصبح قادرا على الخوض في جميع الإشكالات التي تواجه الإنسان في العالم. هذا من جهة، أما من جهة أخرى ينفي ناصيف نصار أن يكون ابن رشد قد فصل بين الدين والفلسفة كما ذهب إلى ذلك الجابري، يقول في ذلك: " هل قام ابن رشد بعملية الفصل بين الدين والفلسفة ؟ ألم يكن همه الأول في كتاب فصل المقال أن يتوصل إلى تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال".⁽²⁾ فالعلاقة بين الدين والفلسفة عند ابن رشد كما يراها ناصيف نصار تقوم على شرطين، أولهما البقاء داخل الأرسطية وثانيهما عدم التصريح للجمهور بالمعنى الباطن للآيات المتشابهات في النص المقدس، وهذا يعني أن ابن رشد من خلال هذين الشرطين لم يفصل الفلسفة عن الدين على عكس ما ذهب إليه

* ناصيف نصار (1940 م - ؟) مفكر وأستاذ جامعي لبناني معروف بمحاولته للتطير لتحقيق الاستقلال الفلسفي للفكر العربي المعاصر بالمعنى القومي، وبمحاولته للتطير للعلاقة بين الفلسفة والأيدولوجيا ولمفاهيم السلطة والحرية والأمة والحضور التاريخي.

(1) - ناصيف نصار، الإشارات والمسالك، من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية، دار الطليعة، بيروت، 2011، ص6.

(2) - المرجع نفسه، ص39.

الجابري، ثم إن هذا الفصل الذي قال به الجابري قد رفضه نصار من زاوية أخرى وهي أن الفصل بين الشريعة والحكمة قد كان نتويج لتاريخ علمي ساهمت فيه أسماء لم تكن لها أي علاقة مع ابن رشد كمارتن لوثر* Martin Luther (1483م - 1546م) ونيكولاس كوبرنيك Nicolaus Copernicus (1473م-1543م) وغاليلو غاليلي Galileo Galilei (1564م - 1642م) وتوماس هوبز Hobbes Thomas (1588م-1679م) ورينيه ديكارت Rene Descartes (1596م - 1650م)، بل حتى نظرتهم للعالم لم تكن على وئام مع الأرسطية، بل عكسها في كثير من الأحيان، وبالتالي يسقط ذلك الفهم الذي كونه الجابري عن العلاقة بين الدين والفلسفة في الفكر الرشدي.

والتصور نفسه يتبناه الكاتب محمد يحي حيث يذهب إلى أن ابن رشد لم يتعامل مع الشريعة معاملة الفصل والاستقلال، بل تعامل معها من الموقع نفسه الذي تعامل به فلاسفة المشرق، حتى أنه يذهب إلى أن ابن رشد قد أقر نفس طريقهم في اعتبار أن ما في الدين مثالات لما في الفلسفة مكررا ظاهرة التقسيم المشرقي للناس إلى عامة وخاصة والدين إلى ظاهر وباطن.⁽¹⁾ والأمر نفسه يؤكد المفكر المغربي طه عبد الرحمان لكن بطريقة مختلفة حيث رأى أن تقليد الجمع بين الحكمة والشريعة قد كان رائجا في الممارسة الفكرية التراثية ولعل الفلاسفة قد استعانوا في إنشاء هذا التقليد ببعض ما تحصل عليه المتكلمين في باب العلاقة بين العقل والنقل، وكيفما كان الأمر فإن تقليد الوصل بين الحكمة والشريعة غلب تقرير الفصل بينهما، وبالتالي غلب الأمر على الذين قالوا بالفصل، فهم يأخذون بأساليب تقليدية أكثر تداولاً في الجمع بين الدين والفلسفة فاعتقدوا أنهم ساروا في طريق الفصل ويؤكد طه عبد الرحمان أن ابن رشد ضمن هؤلاء، لأنه قد استعمل طرق الوصل في تعاريفه

* مارتن لوثر: مصلح ديني ألماني ومؤسس البروتستانتية، وهو الخصية المركزية للإصلاح البروتستانتية، في حين أنه يُنظر إليه في المقام الأول على أنه لاهوتي، إلا أن إسهامه الفلسفي وتأثير أفكاره مهمان أيضا، لذلك يمكن القول أنه يستحق مرتبة عالية في الفلسفة مثل اللاهوتيين الآخرين في التراث المسيحي مثل أعسطين والاكوييني. يُنظر: أروى الفهد، موسوعة ستانفورد للفلسفة، ترجمة هاشم الهلال، مجلة حكمة، ص2.

(1) - يحي محمد، نقد العقل العربي في الميزان، مؤسسة الانتشار العربي، 1997م، ص156.

الفلسفية، هذه الطرق التي كان لعلماء الكلام نصيب وافر منها لكن بشكل غير مباشر، حيث اشتغلوا بالنظر في علاقة العقل بالوحي، وهذا ما يبرر أن ابن رشد بحسب طه عبد الرحمان قد استقى النظرة التوفيقية من المتكلمين.⁽¹⁾

إن رفع كعب ابن رشد من قبل الجابري واعتباره الفيلسوف الأمتل القادر على جعلنا نوفق بين التراث والحداثة من خلال استحضار نظرتة للعلاقة بين الدين والفلسفة، قد جعل المفكر المغربي عبد الله العروي يوجه نقدا غير مباشر للرشدية الجابرية، حين اعتبر أن الفكر العربي المعاصر لا يحتاج إلى استثمار ما أنتجته الفلسفة الإسلامية الوسيطية بما فيها الفكر الرشدي والخلدوني والغزالي والسينوي، لأن أفكار هؤلاء محدودة بحدود التأويل الذي يفرضه نظام التراث العربي الإسلامي للعصر الوسيط،⁽²⁾ بل يمكن أن نذهب إلى أبعد من ذلك بحيث أن فلسفة ابن رشد لم تستطع أن تغير من ثقافة عصره أي شيء، لأنها نبتت في بيئة مختلفة عن فكره، ففكره من الناحية التاريخية لم يستطع أن يغير من مسار الفلسفة الإسلامية والدولة الأندلسية شيئا مذكورا، فابن رشد قد فشل واقعا في حل مشكلات عصره وإن نجح في تحليلها فلسفيا، ومن هذه القاعدة لا نتفق مع الكثير من الدارسين - وأولهم الجابري- الذين يعتقدون أنه انتصر على مشكلات عصره، وتلك هي الأغلوطة التي نستشفها من خلال الكثير من الدراسات المعاصرة إلى جانب الدراسة الجابرية، وعلى سبيل المثال أن ما قاله محمد بركات يعد تغليطا للتاريخ: "وإذا كانت قراءة ابن رشد الآن تشهد على تخلفنا بعد أن عجزنا عن حل الكثير من إشكالاتنا الفكرية والثقافية والدينية، فهي إلى ذلك تعزز الثقة بأن التجاوز للعجز والتمزق أمر ممكن، فهو لا يشدنا إلى الماضي فحسب بل يضعنا أيضا وجها لوجه أمام مشاكلنا الكبرى، لأنه يهيب بنا بانتصاره العقلي على مشاكل عصره".⁽³⁾ فالتحرر من هذا القول من شأنه أن يضع حدا للتوظيف الأيديولوجي

(1) - طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، (د، ت، ن)، ص157.

(2) - عبد الله العروي، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط4، 2007، ص134.

(3) - محمد بركات، ابن رشد فيلسوفا معاصرا، أعمال ملتقى ابن رشد، تونس، 1999م، ص680.

للفلسفة الرشدية في حياتنا المعاصرة، لكنه في الوقت نفسه يمنعنا من فهم حقيقة الرشدية وتقدير قيمتها والوقوف عند حدودها.*

هذه هي الصورة التي رسمها الجابري للإصلاح الذي قام به ابن رشد على المستوى الديني، أما قراءته للتصحيح الذي قام به ابن رشد في المجال الفلسفي، فقد سلك الجابري الطريق نفسه واستخدم الآليات نفسها التي استخدمها في قراءته للإصلاح الديني الرشدي.

المبحث الرابع: تصحيح ابن رشد لوضع الفلسفة في نظر الجابري

يعتبر الجابري كتاب "تهافت التهافت" أبرز عمل قام به ابن رشد لتصحيح وضع الفلسفة، فاعتبره من الكتب الأصيلة التي لم تكن لا تلخيصا ولا شرحا مباشرا لكتاب معين فقد حدد الجابري أبعاد ابن رشد في هذا الكتاب لتصحيح مسار الفلسفة، فحصرها في بعدين أما البعد الأول فهو يعتبر ابن رشد بمثابة القاضي في الفلسفة، لأنه قام بالفصل في النزاع بين الغزالي وابن سينا وذلك من خلال تطبيق العدل والإنصاف بينهما،⁽¹⁾ فتوجه إلى ابن سينا ليبين مواطن انحرافه عن أصول الفلاسفة خاصة أرسطو، ثم بين أيضا أن تلك الردود التي وجهها الغزالي للفلاسفة قد كانت متهافئة لأسباب سنقف عندها فيما بعد، أما البعد الثاني فيتمثل في تلك الصورة التي يرسمها الجابري لابن رشد المتمثلة في الجانب الأصيل في فكره الفلسفي، حيث أن ابن رشد - في نظر الجابري - لم يكن مجرد مقلدا أعمى لأرسطو، بل إنه قد تجاوزه في الكثير من المسائل وذلك حسب ما يقتضيه مذهبه، هذان

* وهذا ما تظن له ناصيف نصار الذي لا يتفق مع الأطروحة الداعية إلى ترك التراث الرشدي في رفوف المكتبات، لأن الفلسفة الرشدية في نظره قد تأسست على مبدأ الكونية وبالتالي فإنه لا بد لنا أن نحافظ على هذا المبدأ وندفع به إلى حدوده القصوى، لأن الفلسفة لا تؤمن بالقوميات وليست مخصوصة لشعب دون الآخر فتصبح الفلسفة مع ابن رشد متاحة لكل الأمم التي تسعى للبحث عن الحقيقة.

(1) - محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مصدر سابق، ص 136.

البعدان هما ما سنحاول الوقوف عندهما هنا لإبراز صورة التصحيح الفلسفي الرشدي كما رسمها ناقد العقل العربي.

المطلب الأول: ابن رشد القاضي في الفلسفة

يرى الجابري أن ابن رشد قد حاول تصحيح وضع الفلسفة في الفكر العربي الإسلامي من خلال وقوفه موقف القاضي بين الفيلسوفين الكبيرين ابن سينا والغزالي، ووظيفة القاضي التي أعطاها الجابري لابن رشد لم ينفرد بها، بل نجدها حاضرة في الكثير من الأبحاث الرشدية لمواطنه محمد المصباحي الذي يختلف مع الجابري في أنه لم يكن على وفاق مع ابن رشد على طول الخط - كما سبق ورأينا في الفصل الأول - بل وقف معه وضده في الوقت ذاته، أما الجابري فقد تقمص دور المحامي غير النزيه الذي لا يهمله سوى الانتصار لأبي الوليد.

هكذا يرسم الجابري صورة القاضي لابن رشد، فاعتبر أن كتاب "تهافت التهافت" لم يكن موجها للغزالي وحده، بل إن ابن سينا قد كان له نصيب كبير منه لأنه لم يلتزم شروط البرهان خاصة الأرسطية منها في عرضه لآراء الفلاسفة، بل اتخذ من طريقة المتكلمين المتمثلة في قياس الشاهد على الغائب أساسا له، وبالتالي فإن اعتماده على هذا الاستدلال هو ما جعله يحرف آراء الفلاسفة التي يعرضها، لأن هذا النوع من الاستدلال - قياس الشاهد على الغائب - غير صالح للتطبيق نظرا لجمعه بين عالمين مختلفين عالم الغيب وعالم الشهادة*، وهذا ما جعل ابن رشد - بحسب الجابري طبعاً - لا يقبل هذا الاستدلال إلا

* عالم الغيب: هو العالم الذي غاب عن حواسنا ولا تقتضيه بدائه العقول وتتوصل إلى معرفته بالخبر الصادق والآثار التي تدل عليه، فالملائكة والجن والشياطين واليوم الآخر وما فيه من حقائق ومقومات كالبعث والحشر والحساب والصراف والميزان والجنة والنار، وما جاء في القرآن الكريم عن خلق السماوات والأرض، وكل ما أخبر عنه القرآن، كل ذلك من عالم الغيب والمغيب عن حواسنا، فهو يقع في مجال غير المرئيات. أما عالم الشهادة فهو كل حاضر مشاهد نستطيع أن ندركه ونحكم عليه بإحدى حواسنا، والعلم به عند إدراكه علم ضروري لا يتوقف على استدلال أو نظر عقلي. يُنظر: رفع عبد الرحمان النجدي، عالم الغيب والشهادة في التصور الإسلامي، مكتبة السواري للتوزيع، جدة، ط1، 1988م، ص15 -

إذا كان الشاهد والغائب من طبيعة واحدة، وبما أن قياس الشاهد على الغائب هو الأساس المنهجي الذي قامت عليه الفلسفة السنيوية فإن الجابري يعتبر أن فيلسوف قرطبة " يرفض جميع المفاهيم التي وظفها الشيخ الرئيس في التوفيق بين قضايا الدين وقضايا الفلسفة، وهي في جملتها عبارة عن قيمة ثلاثة قوامها الجمع بين مفهومين متناقضين، مثل القديم بالذات الحادث بالزمان، والممكن بذاته الواجب بغيره والعلم بالجزئيات على نحو كلي والقول بإمكانية صدور الكثرة عن الواحد عن طريق الفيض، إلى غير ذلك من المفاهيم السنيوية التي ينتقدها ابن رشد ويرجع بها إلى قياس الشاهد على الغائب " (1).

ومن الحجج التي يستدل بها الجابري ليثبت وقوف ابن رشد ضد ابن سينا هو قول ابن رشد: " إن الطريق الذي سلكه ابن سينا في إثبات المبدأ الأول هو طريق المتكلمين، وقوله دائماً وسط بين المشائين والمتكلمين " (2)، ومن أهم القضايا التي وقف فيها ابن رشد ضد ابن سينا والتي نوه لها الجابري، هي قضية قدم العالم، حيث يرفض ابن رشد تلك القيمة الثالثة التي وضعها ابن سينا بين الواجب والممكن وهي الممكن بذاته الواجب بغيره، فيرى ابن رشد أن الممكن والواجب نقيضين والجمع بين النقيضين لا يصلح يقول في ذلك: " فإنما كانت هذه الزيادة عندي فضلا وخطأ، لأن الواجب كيفما فرض ليس فيه إمكان أصلاً، ولا يوجد شيء ذو طبيعة واحدة ويقال في تلك الطبيعة أنها ممكنة من جهة وواجبة من جهة، لأن الممكن نقيض الواجب " (3).

بالإضافة إلى ذلك يبين الجابري أيضاً كيف وقف ابن رشد ضد نظرية الفيض الفرابية السنيوية ويعتبرها مجرد خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين، ويردها إلى قياس الغائب على الشاهد، فعندما لم يتمكن فلاسفة الإسلام - ويقصد هنا فلاسفة الفيض الفرابي

(1) - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص 197.

(2) - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 319.

(3) - ابن رشد، تهافت التهافت، ج2، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، (د، ت، ن)، ص 603.

وابن سينا - من فهم كيفية صدور الكثرة عن الواحد عن طريق قياس الغائب على الشاهد لجئوا إلى فكرة الفيض، وهنا يثني الجابري على ابن رشد عندما وقف ضد هذه الفكرة، فإذا كان الفارابي وابن سينا قد أرادا تجنب القول بكثرة الواحد بتبنيهما فكرة الفيض، لكن ابن رشد يرفض هذا التبرير " لأن الفاعل الواحد الذي وجد في الشاهد يصدر عنه فعل واحد، ليس يقال مع الفاعل الأول إلا باشتراك الاسم، وذلك لأن الفاعل الأول مطلق والذي في الشاهد فاعل مقيد، والفاعل المطلق ليس يصدر عنه إلا فعل مطلق والفاعل المطلق ليس يختص بمفعول دون مفعول ".⁽¹⁾

ومن جهة أخرى يرى الجابري أيضا أن عبارة ابن رشد " مراتب الأقاليل المثبتة " في كتاب " التهافت " لا تعني أن هذا الكتاب كان من أجل ردود الغزالي على ابن سينا، بل يؤكد أن ابن رشد يقصد من ذلك أنه ضد أطروحات ابن سينا خاصة تلك التي عرضها الغزالي وبالتالي فإن ابن رشد في نظر الجابري لا ينتصر لابن سينا على الغزالي، " بل يقف موقف القاضي الخبير النزيه يعطي الحق للغزالي إذا كان الحق معه، ويقف مع ابن سينا إذا كانت أقاويله أقرب إلى الصواب ويقف ضدهما معا إذا كانا خارج الصواب "،⁽²⁾ ومنه يرى الجابري أن الخلفيات الأيديولوجية هي التي حركت الخصومة بين الغزالي وابن سينا - والتي فصلنا القول فيها في الفصل السابق - حيث حاول ابن سينا باعتباره ينتمي للمذهب الشيعي الإثني عشري أن يضع بديلا لعلم الكلام الأشعري، فوصف الأشعرية بالمعطلة لأنهم يقولون " أن الله خلق العالم في زمن لم يكن قبله مع الله شيء، أي أن الجود الإلهي الذي منه كان العالم قد تعطل زمانا قبل صدور العالم منه "⁽³⁾، هذا الهجوم المباشر على ركائز المذهب الأشعري ومحاولة ابن سينا لتقديم بديل لعلم الكلام الأشعري، هو ما جعل الغزالي ينتفض ضد الفلاسفة عامة وابن سينا خاصة، وحتى يخفي توجهه المذهبي القاضي بالدفاع عن عقيدة

(1) - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مركز دراسات الوحدة العربية، مصدر سابق، ص 281.

(2) - ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سابق، ص 49.

(3) - ابن سينا، النجاة، تقديم ماجد فخري، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، (د، ت، ن) ص 189.

الأشاعرة، ادعى أنه لا يرمي إلى الذب عن مذهب مخصوص بل سيجعل جميع الفرق إلبا واحدا عليهم، لكن الجابري يؤكد أن كل ما كتبه الغزالي كردود على الفلاسفة، إنما جاء من موقعه كمنتمي للمذهب الأشعري، الأمر الذي يبرر وصف ابن رشد " الأفاويل المثبتة" في كتاب الغزالي بأنها قاصرة ولم تبلغ مرتبة اليقين والبرهان " لأنه استعمل الأسلوب الجدلي الخطابي والسفسطائي، مما غيب الروح العلمية، فسلك بذلك طريق الأيديولوجيا التي لا يهتما سوى إقناع المخاطب بوجهة نظر لا تنتمي للعلم، بل تنتمي إلى المذهب والتمذهب".⁽¹⁾

بالإضافة إلى ما سبق يرى الجابري أن الخلفية الأيديولوجية للغزالي في رده على الفلاسفة، تتضح أيضا في تصريحاته خاصة في كتابه " المنفذ من الضلال"، حيث أن الهدف من دراسته للفلسفة كان من أجل الرد على الفلاسفة عندما طلب منه ذلك، وهذا ما يفسر استعجاله في دراسة الفلسفة دون الاستعانة بأستاذ، وحتى المدة الزمنية والمقدرة بسنتين التي قضاها الغزالي في دراسة الفلسفة لم تكن كافية لتحصيل الفلسفة حتى يرد على ما قرره*. ويؤكد الجابري أيضا على أن كتاب "تهافت الفلاسفة" للغزالي لم يحظ بالاهتمام بل تم تجاهله من قبل اللاحقين كالشهرستاني والرازي وغيرهم، لأنه مليء بالثغرات البرهانية وبالتالي فإن رد ابن رشد على هذا الكتاب قد جاء بحسب الجابري دون أي إطلاع على آراء طريقة المتأخرين بتعبير ابن خلدون.

يرى الجابري أن عرض الغزالي لتلك المسائل النظرية (قدم العالم أو حدوثه، وعلم الله كيف هو، وبالمعاد كيف يكون) في كتابه للجمهور، هو من أجل تأليب العوام على الفلاسفة، ويحتفي الجابري بابن رشد الذي قرر أنه كان يتوجب على الغزالي إدراج تلك

(1) - ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سابق، ص50.

* وهذا ما جعل الجابري يتأكد من أن الغزالي لم يدرس الفلسفة من منابعها (أرسطو وأفلاطون)، بل درس الفلسفة من خلال ابن سينا وبالتحديد في الكتاب الذي لخص فيه الفلسفة كالمنطق والإلهيات والطبيعات دون أن يعتمد على من سبقوه.

المسائل ضمن كتب ذات أسلوب برهاني حتى يتسنى له إقصاء العامة الذين لا تتوفر فيهم القدرة الفائقة على الفهم، لأن الكلام في هذه الأشياء مع الجمهور هو بمنزلة من يسقي السموم الأبدان.⁽¹⁾ فالخطأ الذي ارتكبه الغزالي على الحكمة، هو أنه لم يكن يقصد طلب الحق في الرد على الفلاسفة بل كان غرضه هو التشويش عليهم، الأمر الذي وقف ضده ابن رشد قائلاً: " لا يليق هذا الغرض وهي هفوة من هفوات العلماء، فإن العالم بما هو عالم إنما قصده طلب الحق لا إيقاع الشكوك وتحيير العقول"⁽²⁾، ويواصل الجابري هنا التنويه بابن رشد القاضي النزيه الذي يتوخى العدل والإنصاف بين المتخاصمين (ابن سينا والغزالي)، فالغزالي في نظر ابن رشد قد فشل في إيجاد مقدمات محمودة تثبت تهافت القول الفلسفي، فانتهى إلى أن أقوال الفلاسفة عامة أقوال باطلة، والطريق الذي سلكه في إثبات ذلك غير الطريق الذي زعم المدعي له أنه يوقف منها عليه (ابن سينا)، يعني أن ابن رشد يؤكد على ضرورة إتيان الرجل بالحجج لخصومه بمثل ما يأتي به لنفسه، وهو التصور نفسه الذي نادى به المعلم الأول أرسطو، " وهكذا يقف ابن رشد مرة أخرى - في نظر الجابري - موقف القاضي الذي يزن أقوال الخصوم بميزان الحق الذي يتوفر عليه، وهو العلم الأرسطي الذي كان يغزوا الساحة الثقافية الإسلامية في المغرب"⁽³⁾، مع غياب أي هاجس آخر سوى هاجس طلب الحقيقة، أما تبرير الجابري لاعتماد ابن رشد على أرسطو مرجعاً في الحكم بين ابن سينا والغزالي، هو أن هذا الأخير أراد من خلال كتابه الشهير " تهافت الفلاسفة " أن يظهر ذلك التناقض الذي يطبع تفكير الفلاسفة خاصة معلمهم الأول أرسطو، هذا ما دفع ابن رشد - بحسب الجابري - إلى لعب دوران، دور القاضي بين الغزالي وأرسطو، ودور الأستاذ المصحح لما ينسبه الغزالي لأرسطو، وذلك من خلال نقده للمرتكزات التي يعتمد

(1) - محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مصدر سابق، ص145.

(2) - ابن رشد، تهافت التهافت، مركز دراسات الوحدة العربية، مصدر سابق، ص302.

(3) - المصدر نفسه، ص 50.

عليها - الغزالي - في إثبات ذلك، وهي مرتكزات الأشاعرة بالأساس والتي سبق وأبرزنا كيف وجه لها ابن رشد سهام النقد.

ولكن ما لم يتفطن له الجابري هنا هو أن الانتصار العقلي لا يمكن أن نفهمه على مستوى التنظير فحسب، بل الانتصار العقلي إن صح من حيث الاصطلاح الفلسفي لا بد أن يقترن بالواقع والفعل، فالفعل هو الوجه الحقيقي للعقل، وأن نقد العقل هو نقد الفعل، وأن التنظير العقلي غايته الفعل أصلا، ومنه يصبح ما قاله الأستاذ البخاري حمارة أقرب إلى الواقع مما قاله الجابري وبركات وفخري وغيرهم: "وبذلك توارى "فصل المقال" أمام " فيصل التفرقة" ولم يصمد " مناهج الأدلة " أمام " مناهج العارفين"، ولم يتوقف " تهافت التهافت" أمام " تهافت الفلاسفة"، ولم تصل " بداية المجتهد" دون استمرار الأمة في الاقتصاد في الاعتقاد* (1).

هذا بالنسبة للغزالي أما ابن سينا، فقد وقف ابن رشد الموقف نفسه الذي وقفه اتجاه الغزالي، بحيث ينوه الجابري بابن رشد القاضي الذي يفصل بين آراء أرسطو وبين آراء ابن سينا، هذا بالإضافة إلى كونه أستاذا مصححا للمعتقدات والآراء التي استخلصها ابن سينا من أرسطو، ويفسر الجابري أيضا اعتماد ابن رشد على أرسطو في الحكم بين المتخاصمين، وهو أن أرسطو قد كان يمثل أوج ما وصل إليه العلم والفلسفة في زمن ابن

* وما يثبت هذا الكلام هو أن تاريخ وإنسان ما بعد الموحدين يؤكدان انتصار الغزالي على ابن رشد فلقد استمر فكر الغزالي وفلسفته رغم كون ابن رشد جعل منه خصما فكريا ليتقدم فلسفيا، لكن الغزالي حتى من خلال الكتابات الرشدية تقدم فلسفيا وأزاح ابن رشد من الساحة الفكرية، لأن الجمهور انتصر للغزالي من خلال العقيدة الأشعرية والنزعة العرفانية التصوفية، بل أكثر من ذلك فالثقافة الإسلامية ما بعد ابن رشد كانت في مضمونها أقرب إلى ما جاء في كتب الغزالي، فقد كان أبو حامد الغزالي العرفاني أقوى في تأثيره من ابن رشد العقلاني، وكان فيصل التفرقة أكثر حضورا من مناهج الأدلة، لقد انتصر الغزالي على ابن رشد تاريخيا وابن رشد انتصر على الغزالي معرفيا.

(1) - البخاري حمارة، ماذا يمكن أن نستفيد اليوم من ابن رشد، أعمال ملتقى ابن رشد، تونس، 1999م، ص708.

رشد، بل وقد استمر فكر أرسطو حتى بعد ابن رشد لقرون إلى أن تم تجاوزه في عصر النهضة عن طريق غاليليو في المجال العلمي وديكارت في المجال الفلسفي.

يتضح مما سبق أن الجابري يريد أن يثبت قضية أساسية - والتي سبق وأشرنا إليها - مفادها أن ابن رشد يضع ابن سينا والغزالي وكل المتكلمين في المشرق في كفة واحدة والسبب في ذلك أنهم يفتقرون لآليات البرهان خاصة في القضايا الفلسفية، هذا فضلا عن أن ابن سينا والغزالي قد كانا ذو نزعة هرمنية سواء كانت شيعية بالنسبة للأول أو صوفية بالنسبة للثاني، وهي النزعات التي حاول الجابري جاهدا إبراز الانتقادات التي وجهها لها ابن رشد، باعتبار أن المنهج الذي يعتمده فيلسوف قرطبة منهج برهاني يختلف كلياً عن منهج المشرقيين، لكن قول الجابري بقطيعة ابن رشد مع التصوف بشكل مطلق، هو قول وقف ضده الكثير من الباحثين المغاربة، مستدلين في ذلك باللقاء الشهير بين ابن رشد وابن عربي*، هذا اللقاء الذي لم يعره الجابري الاهتمام اللازم سوى أنه أشار إليه في سياق الكلام دون أن يتعمق في الحديث عنه وانتهى إلى القول بأن نتيجة هذا اللقاء هو أن ابن رشد لم يجد في فلسفة ابن عربي ما يخدمه، وفي هذا إشارة واضحة أن ابن رشد في نظر الجابري لم تكن له علاقة بالتصوف ولم يتأثر بابن عربي، " الأمر الذي وقف ضده أحد الباحثين المغاربة بحيث يؤكد أن ابن عربي قد أثر بشكل كبير على فيلسوف قرطبة، الأمر الذي جعل هذا الأخير يرى في ابن عربي وجهاً آخرًا محتملاً لفلسفة أخرى عمادها الخيال وليس العقل، ثم أن الأدلة التي تثبت أن الفكر الرشدي لم يكن فكراً عقلياً خالصاً، فذلك الاحترام الذي كان يكتنه ابن رشد لشيوخ الصوفية والذي صرح به في كتابه "تهافت التهافت"، بل حتى

* ابن عربي أبو بكر محمد بن علي محي الدين، الملقب بالشيخ الأكبر كاتب ومتصوف عربي ولد سنة 1165م وتوفي عام 1240م، كان غزير الإنتاج وقد هاجم بهضراوة الفقهاء المسلمون السنيون، لأنهم رأوا في واحدته الوجودية في نظريته في وحدة الوجود مذهباً حلولياً بكل ما في الكلمة من معنى وقد ترك لنا من شعره ديواناً وشرحا صوفياً لأشعاره في الحب بعنوان "ترجمان الأشواق" علاوة على تفسير للقرآن كتاب "الفتوحات المكية" و"فصوص الحكم" الذي كان بمثابة وصية روحية درس فيها الرسالة الروحية لكل نبي من الأنبياء الذين يجلهم القرآن. يُنظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص32.

مواقفه إزاء الصوفية لم تكن بالصورة التي رسمها الجابري، ودليل ذلك أن ابن رشد لم يظهر أي عداة للصوفي الذي عاصره أبي العباس المرسي، مما ينفي خطورة التصوف بالنسبة لابن رشد على الرغم من أن الطريق الذي يسلكه في الوصول إلى الحقائق يختلف عن طريقهم⁽¹⁾. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن نقد ابن رشد لابن سينا فهذا لا يماري فيه أحد، لكن الجابري يذهب إلى القول أن الانتقاد الذي وجهه ابن رشد لابن سينا هو أشد من الانتقاد الذي وجهه للغزالي وهذا بلا ريب مبالغة اقتضتها ضراوة التعبئة الأيديولوجية من جانب ناقد العقل العربي ضد ممثل لهذا العقل الذي هو في نظره ابن سينا، والنص التالي لا يدع مجالاً للشك في أن المستهدف من تلك التعبئة الضدية ليس ابن سينا بما هو كذلك بشخصه وفكره الخاص، بل ابن سينا الممثل الأبرز للعقل المشرقي، ففي معرض إعادة التوكيد على أن هجوم ابن رشد على ابن سينا في رده على الغزالي هو الأشد والأقوى يقول: "لقد كان هدفه (ابن رشد) من الكتاب أن يبين أن الأدلة التي عارض بها الغزالي الفلاسفة مثلها مثل الأدلة التي حكاها عن ابن سينا، ليست لاحقة بمراتب البرهان، واضح إذا أن ابن رشد يجمع ابن سينا والغزالي وسائر المتكلمين في المشرق في كفة واحدة ويتهمهم جميعاً بأنهم لا يستعملون الطرق البرهانية"⁽²⁾. وحتى لا يختلط علينا ابن رشد الناطق بلسان الجابري بابن رشد الناطق بلسان نفسه، فسنثبت هنا نص الشاهد الرشدي الذي يبني عليه ناقد العقل العربي محاكمته كلها، يقول ابن رشد: " قد تبين لك أنه ليس في الأدلة التي حكاها الغزالي عن المتكلمين في حدوث العالم كفاية في أن تبلغ مرتبة اليقين، وأنها ليست في مراتب البرهان، ولا الأدلة التي أدخلها وحكاها عن الفلاسفة في هذا الكتاب لاحقة بمراتب البرهان"⁽³⁾. ومن هنا يتضح أن ابن رشد لا يحاكم أدلة المتكلمين والفلاسفة بما هي كذلك ولا يرمي بها جميعاً في سلة مشرقية واحدة كما يدعي الجابري، بل يحاكمها ويحكم عليها بعدم

(1) - إبراهيم ورشاشن وآخرون، دراسات متباينة، مرجع سابق، ص 24.

(2) - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص 308.

(3) - ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سابق، ص 86.

بلوغ مراتب البرهان بالصورة التي حكاها عنهم، بل أدخلها عليهم الغزالي، وهذا واضح أيضا في الجملة البرنامجية الأولى من "تهافت التهافت" حيث يقول: "إن الغرض في هذا القول أن نبين مراتب الأقاويل المثبتة في كتاب التهافت لأبي حامد في التصديق والإقناع، وقصور أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان"⁽¹⁾

لكن الجابري لا يتوقف عند هذا الحد - اعتبار ابن رشد قاضيا عادلا- بل يعتبر ابن رشد أيضا رجل أخلاق الملتزم بأدبيات الحوار، حيث دعا إلى الاعتراف بالجميل، وهو ما يظهر واضحا في دعوته للغزالي في عدم إنكار فضل الفلاسفة عليه، خاصة في علوم المنطق التي استفاد منها كثيرا حتى وصل به الأمر أن قال: "إنه لا سبيل إلى أن يعلم أحد الحق إلا من هذه الصناعة"⁽²⁾ كما ألبس بعض الآيات في القرآن الكريم لباسا منطوقيا لكنه لم يستعمل كلمة منطق واستبدلها بألفاظ مشابهة من اختراعه "كمحك النظر" "والقسطاس المستقيم" "ومعيار العلوم"، ولكن وعلى الرغم من ذلك فإن الجابري يبرز أخلاقيات الحوار التي يتميز بها فيلسوف قرطبة، حيث أن الأخطاء التي ارتكبها الغزالي جاءت من موقعه كإنسان غير معصوم من الخطأ، الأمر الذي دعا بابن رشد أن يسأل الله تعالى بأن يغفر للغزالي ما بدر منه من زلل سواء في الأقوال أو الأفعال.*

لكن في مقابل هذا الاحتفاء المثالي بابن رشد، هناك طه عبد الرحمان الذي رأى أن ابن رشد قد سلك في بعض اعتراضاته مسلكا لم يلتزم فيه بأداب الجدل، بل اتخذ من التشنيع وسيلة لنقض الآراء المخالفة له وهذا ما لا يتلاءم مع آداب الجدل، فقد استعمل في

(1) - ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سابق، ص59.

(2) - محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مصدر سابق، ص147.

* يبرر الجابري أيضا تلك الأوصاف السلبية التي كان ابن رشد ينعت بها الغزالي عندما اعترض هذا الأخير على الفلاسفة، فابن رشد من خلال تلك الأوصاف أراد أن يدافع عن العلم وينبه إلى الأضرار اللاحقة من جرائها، وهكذا يصبح ابن رشد في نظر الجابري رجل أخلاق الملتزم بأدبيات الحوار، فعلى الرغم من الانتقادات اللاذعة التي وجهها للغزالي، إلا أنه لا يتردد في مجازاته إن كان الحق بجانبه.

حق الفلاسفة والمتكلمين ألفاظا لا تليق بمقام فقيه وقاضي المسلمين ابن رشد، " مثل الحماسة والجهالة والشرارة، الهذيان والرداءة والسفسطة...بالإضافة إلى استخدامه تراكيب وصيغ تعبيرية صريحة أو تلميحية، يراد منها التهكم والتعريض والتتقيص،⁽¹⁾ كما أن هناك من الباحثين من يقف في صف طه عبد الرحمان حيث يبني موقفهم حول ابن رشد على تلك النظرة الطافحة التي كان ينظر بها فيلسوف قرطبة للفلاسفة والفقهاء وعلماء الكلام مستعملا عبارات الاستعلاء والاستهجان، وقد أرجع أحد الباحثين سبب موقف ابن رشد هذا إلى العامل النفسي، حيث أن ابن رشد يعاني من عقدة تفوق عظمى، ويعتبر نفسه رائد البرهانية بعد أرسطو فجعل من البرهان منطلقا ومركزا لإصدار أحكام مطلقة في القضايا القيمية.⁽²⁾

بالإضافة إلى ذلك يرى محمد المصباحي أن قراءة الجابري لابن رشد خاصة تلك الموثقة في كتابه "نحن والتراث" قد انطلق فيها من نقد لاذع للقراءات السابقة دون أن يقف عند إيجابيات هذه القراءات، بل كان توجهه هو نقدها من أجل مصادرتها وإقصائها من الحساب قدر الإمكان، مما دفع بالمصباحي إلى تسمية قراءة الجابري لابن رشد بالقراءة العدمية⁽³⁾، لأن الجابري يصر على التعامل مع نصوص ابن رشد مباشرة، وكأنه يكتب ابتداءً لكن المصباحي يعتبر ذلك مكابرة لأنه تغاضى عن كل ما حصل من تقدم هائل في الدراسات الرشدية، هذا ويؤكد من جهة أخرى أنه إذا كان نقد العقل العربي هو الجانب السلبي من مشروع الجابري، فإن تبنيه المشروع العقلاني الرشدي هو جانبه الإيجابي.

إن الجابري وهو بصدد الاحتفاء بابن رشد وجعله القاضي بين الغزالي وابن سينا، لم يكتفي بإهمال الدراسات الرشدية السابقة، بل أغلق باب الحوار معها أيضا، مع عدم اهتمامه

(1) - طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص197.

(2) - بنسالم حميش، عن الرشدية، مقدمات لقراءة فلسفية، في : ابن رشد فيلسوف الغرب والشرق في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، منشورات المجمع الثقافي، دبي، 1999، ص44.

(3) - محمد المصباحي وآخرون، التراث والنهضة، قراءات في أعمال محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2004، ص203.

بالانتقادات التي وجهت لرشدياته، وراح يسمو بآبن رشد إلى مقام النموذج بالنسبة للثقافة العربية المعاصرة، فهو يتكلم عليه كما لو كان رافعا شعار "يا متقفي الوطن العربي اتحدوا حول هذا الفيلسوف المتنور واقتفوا آثاره"⁽¹⁾، لقد كان الجابري يؤمن فعلا بالقطيعة نظريا لأنه من دون قطيعة لا يمكن تأسيس قراءة جديدة، أو التبشير بعصر تدوين جديد، والطرح نفسه نجده يصرح به بصدد ابن رشد " بأن كتابة مقال جديد في المنهج يجب أن تنطلق من نقد المناهج السابقة..."⁽²⁾، كما تصل درجة تجاوز ابن رشد للزمن عند الجابري إلى اعتبار نقد ابن رشد للغزالي هو في الوقت نفسه نقد للفكر الكلامي الفلسفي العربي الإسلامي في عصرنا، لا بل هو جزء مهم وأساسي من نقد العقل العربي نفسه⁽³⁾. أما القدرة التي يمتلكها الفكر الرشدي لتجاوز الزمن ومقاومة الصيرورة، هو تمكنه في نظر الجابري من إحداث قطيعة مزدوجة - إزاء كل من السينوية، وإزاء علم الكلام، وهو ما يلخصه الجابري بالفكر المتجه إلى الوراء، وبالتالي يصبح إعجاب الجابري بآبن رشد تحركه ضرورة مواجهة المتزمتين من أهل ملتنا وذلك من خلال تصحيح القول الفلسفي من ما أحدثته زوابع السينوية والغزالية، هذا من جهة، أما من جهة أخرى فإن إعجاب الجابري بآبن رشد قد حركته ضرورة مواجهة غلاة المستشرقين من الغربيين عن طريق رفع شعار التجاوز والتجديد، حيث يعتبر الجابري ابن رشد أبرز مثال لهذا الشعار، فراح يحتفي بمنهج فيلسوف قرطبة في التصحيح الفلسفي القائم على تخليص الفلسفة الأرسطية من التشوهات التي تعرضت لها من قبل الفارابي وابن سينا ومن ثم تجاوزها. فكيف استطاع الجابري أن يبرز قدرة ابن رشد على تصحيح المذهب الأرسطي وتجاوزه؟.

المطلب الثاني: تصحيح ابن رشد للفكر الأرسطي وتجاوزه عند الجابري

- (1) - محمد المصباحي وآخرون، التراث والنهضة، قراءات في أعمال محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص 210.
(2) - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، دار الطليعة، بيروت، 1980، ص 267.
(3) - ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سابق، ص 37.

ينظر الجابري إلى العلاقة بين ابن رشد وأرسطو من زاويتين، الزاوية الأولى تتمثل في تخلص ابن رشد للشوائب التي تعرضت لها الفلسفة الأرسطية، خاصة تلك التي تسبب فيها ابن سينا والذي قوّل أرسطو ما لم يقله وحرف مذهب ليوظفه في معاركة الأديولوجية، أما الزاوية الثانية فيمكن حصرها في أن الجابري لا يعتبر ابن رشد مجرد مجتر للفكر الأرسطي بل قد تجاوزه في أحيان كثيرة، وهكذا يرسم الجابري صورة فريدة لإعجاب ابن رشد الكبير بأرسطو، دون أن يوجه أسلحته النقدية لهذا الإعجاب، بل راح يقدم التبريرات ليمنحه المشروعية اللازمة.

يرى الجابري أن ابن رشد قد قام بمهمة تصحيح مذهب أرسطو بطلب من الأمير الموحي أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن - كما سبق وفصلنا في ذلك -، وينفي الجابري أن تكون الترجمة وحدها هي التي سببت قلق عبارة أرسطو*. أما ابن رشد في نظر الجابري فلم يكن يوظف الأرسطية من أجل أغراض سياسية أو أيديولوجية، بل إن دفاع ابن رشد عن أرسطو كان في جوهره دفاعا عن العلم والعقل ونضالا من أجل تنصيب العقل حكما وإماما في الشرعيات والعقليات على حد سواء، وبعبارة الجابري فإن المشروع الرشدي كان "يرمي إلى إعادة بناء المعقولية في كل من الفلسفة والدين على أساس برهاني، كل حسب مبادئه وأصوله"⁽¹⁾، هذا فضلا عن المكانة التي كان يحتلها فكر أرسطو زمن ابن رشد حيث كان يمثل أوج ما وصلت إليه المعرفة العلمية لكن هذه المعرفة في نظر الجابري قد تشوهت - بفعل التأويلات السابقة الذكر - وتم تحريفها، وهنا تجند ابن رشد لتصحيح مذهب أرسطو وتخليصه من الانحرافات التي طالت فلسفته وذلك من خلال محاولة العودة بفكر أرسطو إلى إطاره العلمي السليم، وقد أنجز هذه المهمة مهمة تصحيح المذهب الأرسطي عبر عدة أنواع

* فقد اعتبر الجابري أن التأويلات التي مورست على الأرسطية قبل الإسلام وبعده قد كان لها دورا كبيرا في تحريف مذهب أرسطو، لأن هذه التأويلات في نظره قد أملت اعتبارات لم تكن تمت بصلة للعلم، أي أن هدفها لم يكن البحث عن الحقيقة، بل إن الغرض من توظيفها هو نصرة رأي فرقة من الفرق الدينية أو غيرها.

(1) - محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مصدر سابق، ص202.

من الكتب، أهمها الجوامع وهو ما يتطابق بحسب الجابري مع ما نسميه اليوم بالموجز في كذا، أما الأنواع الأخرى فتنتمل في المختصرات والتلاخيص والشروح على اللفظ، لكن محمد المصباحي يعيب الجابري في مسألة تعدد أسماء شروح ابن رشد الصغرى على أرسطو، هو أنه لم يسعى إلى تقليص كثرة وتنوع ألقاب هذه الشروح ليسهل للقارئ مهمة الإحاطة بمسألة تعدد ووحددة المتن الرشدي، بل إنه زاد الطين بلة حين اتجه إلى التكتثير من هذه الألقاب ليتفاهم اللبس الموجود فيها أصلا، فعلى سبيل المثال وليبرر تأخر كتابة " جوامع سياسة أفلاطون " اخترع الجابري اسما للشروح الصغرى وهو اسم " المختصرات التي من الدرجة العليا. (1)*

هذا ولا يتوقف الجابري عن الاحتفاء بابن رشد بل يجد ما يقابل تعامل ابن رشد مع نصوص أرسطو في نظامنا التعليمي المعاصر، فيلاحظ الشبه بين المختصرات والمرحلة الثانوية، أما التلخيصات فيراها مناسبة للمرحلة الجامعية، لكن الشروح على اللفظ فيدرجها في مستوى أعلى وهو مستوى التخصص والبحث العلمي. (2)

أما تصحيح ابن رشد للفلسفة الأرسطية وما دخلها من تغيير وتشوهات قبل الإسلام وبعده، فإن الجابري يركز أكثر على التصحيح الذي قام به ابن رشد لمذهب أرسطو وخاصة تأويلات الفارابي وبدرجة أعلى ابن سينا* ولكن ومن جهة أخرى فإن ابن رشد الذي يحصي

(1) - محمد المصباحي وآخرون، التراث والنهضة قراءة في أعمال محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص 205 - 206. * أما الملاحظات التي سجلها الجابري في شروحات ابن رشد فرأى أنها ذات طابع تعليمي بيداغوجي، ملتصقا تدرجا واضحا في تعامل ابن رشد مع النصوص الأرسطية، فبدأ ببعض المختصرات والجوامع التي تتناول المواضيع العامة الخالية من أي لبس أو ظن، وأتبعها بالتلاخيص التي تضمنت تفاصيل أكثر دقة مع مناقشات موسعة، في حين جعل من الشروح الكبرى مجالاً للخوض في مختلف الصعوبات والشكوك التي تثيرها الفلسفة الأرسطية.

(2) - محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مصدر سابق، ص 163.

* ومن أبرز هذه التأويلات هي أن المحرك الأول عند أرسطو ضروري لفهم الحركة في الكون، وحتى يفسر أن مصدر الحركة هو المحرك الذي لا يتحرك قدم مفهوم العشق، فيما أن لكل حركة محرك يفترض أرسطو وجود محرك لا يتحرك لأنه لو كان متحركا لكان هو أيضا يحتاج إلى محرك، فكل الكواكب والموجودات في هذا العالم يحركها الشوق نحو المحرك الأول الذي يعتبره أرسطو "الإله"، أما كيفية حدوث ذلك فيكون من خلال انجذاب الفلك المحيط أولا، وهو فلك

على ابن سينا أنفاسه ويحاسبه حسابا عسيرا على كل شذوذ له على صراط " المعلم الأول" لا يعود لا في تهافت التهافت ولا في جميع كتاباته اللاحقة، إلى الإتيان بذكر الفلسفة المشرقية، وهذا ما يؤكد أن ابن سينا قد كان - على عكس ما ذهب إليه الجابري- صفر اليدين من بضاعتها، فليس في تاريخ الفكر الفلسفي في الحضارة العربية الإسلامية من رجع إلى النصوص وبنى فعل التفلسف بالذات على إعادة قراءة ما سبقت قراءته من النصوص مثل ابن رشد، ولو وقع على نص لابن سينا يدل دلالة ما على تهرمس أو تغونص أو تسمعل أو تمشرق أو غير ذلك مما يرميه به ناقد العقل العربي من ذات اليمين ومن ذات الشمال، لكان مسح به الأرض مسحا كما يقال، ذلك أن تحدي ابن رشد الأكبر مع ابن سينا، أن هذا انشق عن المنظومة الأرسطية من داخلها، لا من خارجها، ومن ثم فإن ابن رشد غالبا ما يقتصر دوره كشارح وكمفلسف معا على تصحيح ما حرفه ابن سينا من أقاويل أرسطو، ولو أن ابن سينا خرج خروجاً نهائياً عن المنظومة الأرسطية وصار صاحب "فلسفة مشرقية" بكل المعاني اللاعقلانية واللابرهنانية التي يحملها الجابري لهذه الفلسفة، لما كان ابن رشد في حاجة إلى أن يدخل في حوار النقدي معه، ولما كان أخرجه من أفق تفكيره وحول خصومته المستديمة له إلى قطيعة نهائية، فابن سينا قد كانت له مكانة كبيرة في المتن الرشدي وإن سلبيا، لأنه كان مبتدعا في مذهب معلم المشائين، أما لو ثبت عليه الكفر الصريح بأرسطو، فلما كان أمره آل إلى أسوأ من مصير الكم المهمل، ولما كان ابن رشد سكت عنه سكوتا نهائياً. هذا بالإضافة إلى أن هناك من ذهب إلى القول أن ابن رشد هو وحده الذي استطاع، من حيث لا يدري ولا يقصد أن يتيح إمكانية إعادة بناء الجسم المادي للفلسفة المشرقية، فلو تأتي لباحث من الباحثين أن يعود إلى كتابات ابن رشد، ولاسيما في تهافت

السماء العليا، المحرك لما دونه من الأفلاك، فهو المحرك الأول المتحرك، تقترب منه الأفلاك وتبتعد، ومن هذه الحركة تنشأ الظواهر الكونية، وهكذا يصبح تأثير الأفلاك عند أرسطو تأثيرا طبيعيا ميكانيكيا، على عكس ما ذهب إليه الشيخ الرئيس حين قال أن للأفلاك تأثيرا روحانيا، هذا بالإضافة إلى قوله بأن الكواكب تحس وتتخيل الأمر الذي يقف ضد النزعة البرهانية لأرسطو. يُنظر: ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سابق، ص 72.

التهافت وشروح السماع الطبيعي وما بعد الطبيعة، ويجرد منها جميع أقاويل ابن سينا وبيان مخالفتها للمذهب الأصلي للمعلم الأول، ويعيد نظمها في جسم نظري متماسك، لخرج بأشبه صورة وأصدقها عن الأصل الضائع، ذلك أن فلسفة ابن سينا المشرقية ليس لها من مضمون آخر ومن غائية أخرى سوى الانفكاك من أسر المنظومة الأرسطية من دون الخروج عليها وإعادتها إلى نصابها من المرونة بحيث تسمح بالاجتهاد وصولاً إلى حد الابتداع، أو حتى الهرطقة، ولكن ليس إلى حد الكفر، فابن سينا المشرقي هو في محصلة الحساب متمرد على الكنيسة المشائية، ولكنه ليس مؤسساً لديانة جديدة. هذا بالإضافة إلى أن انتفاضة ابن رشد الأرسطية تقبل الوصف بأنها إحيائية أو تطهيرية أو تصحيحية، ولكنها لا تمثل بحال من الأحوال خلافاً لمدعى ناقد العقل العربي قطيعة معرفية، فابن رشد قد عاد بالفلسفة العربية الإسلامية إلى درجة الصفر المشائية، ولكنه لم يضع المشائية نفسها في درجة الصفر، ولئن قطع مع ابن سينا فلكي يعود إلى أرسطو، لا ليعود عنه، فالرشدية نشيد ختام رائع بكل تأكيد لفلسفة العصر الوسيط، الإسلامي والمسيحي على حد سواء ولكنها ليست نشيد افتتاح لفلسفة الحداثة. ومع ذلك يصر الجابري على تصعيد ابن رشد مع ابن سينا لا إلى مستوى قطيعة معرفية فحسب، بل كذلك إلى مستوى قطيعة مشرقية معرفية معممة.

ومن جهة أخرى يؤكد أرسطو على أن المادة هي مجرد حامل للصور، وبالتالي هي على استعداد لأن تأخذ صورة معينة وهو ما يسمى عنده بالوجود بالقوة في مقابل الوجود بالفعل*، لكن هذا التصور في نظر الجابري قد تم تحريفه من قبل الفارابي وابن سينا فالصورة في رأيهما يهبها واهب الصورة وهو العقل السماوي العاشر آخر العقول الفلكية ومكانه القمر في المادة المستعدة، لكن الجابري يثني على ابن رشد الذي أعاد في رأيه

* ومثال ذلك أن الكرسي موجود بالقوة في الخشب وليس موجوداً بالقوة في الماء مثلاً، فالنجار يصنع الكرسي، ولكنه لا يصنعه من لا شيء ولا من أي شيء كان، بل يصنعه من الخشب الذي يحمل بالقوة صورة الكرسي، أي المستعد لأن يتحول إلى كرسي، ولكن عملية الإخراج من القوة إلى الفعل تتطلب تحريك وبالتالي يصبح من الضروري وجود محرك تتحرك أشياء العالم نحوه.

مذهب أرسطو إلى أصله، فهو يقرر أن الصورة موجودة بالقوة في المادة نفسها، مع التنبيه إلى أن الصور أنواع، فالشجر يعطينا الشجر، والفرس يعطينا الفرس.. الخ، فالفاعل إنما يفعل من المركب من المادة والصورة من خلال تحريك وتغيير المادة ويخرج ما فيها من القوة على الصورة إلى الفعل، وهكذا يصبح الفاعل مع ابن رشد ليس مجرد جامع بين صورة ومادة لا دور له في إيجادهما وفي الوقت نفسه لا يمكنه أن يهب للمادة صورة من عنده لم تكن فيها، ويضرب الجابري مثالا عن ذلك بقوله: " أنت لا تستطيع أن تصنع مثلا من الحصى شجرة، ولا من نواة التمرة عنبا"⁽¹⁾، ومن هنا يريد ابن رشد بحسب الجابري أن يقف ضد تقويل أرسطو ما لم يقله، فهذا الإسكندر الأفروديسي الذي قال أن العقل الفعال هو الله نفسه الأمر الذي لم يكلف ابن رشد عناء الرد عليه باعتباره بعيد عن مذهب أرسطو ولا يحتاج إلى مناقشة أو تفنيد، لكن ما ذهب إليه كل من الفارابي وابن سينا اللذان اعتبرا أن العقل الفعال* هو العقل العاشر واهب الصور حسب نظرية الفيض، فإن ابن رشد يجند أسلحته النقدية ضد نظرية الفيض خلال حملته الشرسة والعنيفة، " ويعتبر أن هذه النظرية وما ترتب عليها، سواء على مستوى الوجود أو على مستوى العقل والمعرفة، هي مجرد خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين"⁽²⁾، لأنها تتعد عن مذهب أرسطو ذو الطابع البرهاني، أما الثغرات الموجودة في المنظومة الأرسطية فيبررها الجابري إلى كون أرسطو لم يكن أصلا يهتم بالدين، فقد كان فكره متمركزا حول الكون لا حول الله، وهذا راجع إلى طبيعة الديانات الوثنية التي تعتمد الأسطورة لا العقل، لذلك لم يتناول مسائل الوجود والعقل والاتصال على النحو الذي تناولها به الفلاسفة المسلمون والمسيحيون في العصور الوسطى وحتى الشراح لامتزاج فكرهم بالفكر الشرقي القديم ودياناته، الأمر الذي أدى إلى اختلافهم

(1) - محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مصدر سابق، ص188.

* العقل الفعال هو عقل مجرد عن المادة، لا يقبل الانقسام، والتجرد فيه لا يعني الانتزاع من المواد بعد وجوده فيها، كما يقشر ويجرد الكلي من الجزئيات، بل هو مفارق للمادة من أصله، بحيث لم يكن في مادة أصلا. يُنظر: أكرم بركات، العقل الفعال في فلسفة ابن باجة، مجلة أبحاث ودراسات، العدد 44، 2021م، ص139.

(2) - ابن رشد، تهافت التهافت، مركز دراسات الوحدة العربية، مصدر سابق، ص295.

حول هذه المسائل التي لم يحسم أرسطو الأمر بشأنها، ربما لأنه تناولها في أواخر حياته كما حصل مع كتاب اللام من كتاب ما وراء الطبيعة وهو الفصل الذي يتحدث فيه عن العقول المفارقة حيث لا تتوفر نصوصه على أي دليل يشير إلى الكيفية التي تناول بها هذه المحركات التي لا تتحرك أو العلاقة التي تربطها بالمحرك الأول.⁽¹⁾

لكن ما يعيب قراءة الجابري للعلاقة بين ابن رشد وأرسطو، هو أنه يتناول مسائل العقل الفعال والعقل الهبولاني وقضية الاتصال وكأنه يبدأ من الصفر غير مبالي بالدراسات التي قتلت بحثا القضايا التي تطرق لها، خاصة الكتابات الرشدية لمحمد المصباحي الذي تمكن من خلالها من جعل الميتافيزيقا الرشدية أكثر قربا للقارئ العربي المعاصر، لكن الجابري يواصل احتقائه بالشارح الأكبر ويعتبره وحده الذي يستحق شرف ممارسة الاجتهاد داخل المنظومة الأرسطية، دون غيره ممن انتسبوا إلى المذهب المشائي نوعا من الانتساب، فابن رشد في نظر الجابري هو الوحيد الذي تمكن من حل المشاكل التي تطرحها قلق عبارة أرسطو، بل إن ابن رشد ينقم على الشراح والمفسرين لأرسطو لأنهم شككوا واعترضوا على مذهبه دون أن يقوموا بفحص كل ما قال في الموضوع، ثم سلكوا بعد ذلك طريق غير طريقه، لكنهم لم يجعلوا من الفلسفة أفضل مما كانت مع أرسطو، بل رجعوا بها إلى الوراء إلى الفلسفات التي كرس أرسطو نفسه لتجاوزها والتي تتمثل أساسا في الأفلاطونية، فأرسطو بحسب الجابري كان يمثل أوج العطاء الفلسفي، وأي رجوع إلى ما قبله يعتبر انتكاس للوراء فالتقدم في رأي الجابري لا يمكن حصوله بدون تجاوز أرسطو، وتجاوز أرسطو لن يحصل إلا إذا تم استنفاد الإمكانيات التي تزخر بها المنظومة الأرسطية وقتل مواضيعها بحثا، وهذا ما قام به كل من بيكون* وجاليلو وديكارت الذين دشنوا قطيعة مع الأرسطية بعدما تحركوا

(1) - أمسترونغ، مدخل إلى الفلسفة القديمة، ترجمة سعيد الغانمي، كلمة المركز الثقافي العربي، الإمارات العربية المتحدة، الدار البيضاء، ط1، 2009م، ص126.

* فرانسيس بيكون: (1561 م - 1626 م) وضع دائرة معارف واسعة، بنيت على أساس الملاحظة التجريبية والمنهج الاستقرائي، ورمت في التحليل الأخير إلى وضع الطبيعة في خدمة الإنسان، عارض بثقافته المعرفة السكولائية للعصر الوسيط. يُنظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص226.

في إطارها وفلكها مما ساهم بشكل كبير في نهضة أوروبا، لذلك يرى الجابري أنه لا يمكن اعتبار تقدير ابن رشد لأرسطو نشازا أو شذوذا عن الموقف الإسلامي العام من أرسطوطاليس، هكذا تتبع الجابري صورة هذا التقدير والاحترام عند حكماء مسلمين آخرين في كتب الملل والنحل وأخبار الحكماء ومختار الحكم.

إن الهدف من رصد الجابري لصورة أرسطو في المؤلفات العربية هو الدفاع عن تبعية ابن رشد لأرسطو واعتبارها موقفا عاديا وطبيعيا وليس فيه أي تقليل من قيمة أبي الوليد ومن أصلته الذاتية كفيلسوف عربي مسلم وجد فلسفة المعلم الأول أقل المذاهب الفلسفية شكوكا وأشدّها مطابقة للوجود⁽¹⁾، كما يبرر الجابري وصف ابن رشد لأرسطو "سبحان الذي خصه بالكمال الإنساني"، بأن مفهوم الكمال الإنساني لا يحمل أي معنى إستثنائي فقام بحصره في نوعين هما: الكمال الذي يخص الجوهر وهو تمييز الإنسان عن باقي الكائنات، أما الكمال الثاني فهو تلك الخصال العلمية والقدرات التي يكتسبها الإنسان بالتعلم والخبرة والممارسة ويعتبر الجابري أن أوج وأسمى كمال من هذا النوع هو المعرفة*، وبالتالي فإن ثناء ابن رشد على أرسطو بحسب الجابري يحسب له وليس عليه، لأن ابن رشد إنما يقوم بهذا الثناء عندما يكون بصدد قضية وجد أن ما قاله أرسطو بشأنها يتوافق مع العقل، ومن هنا يصبح احتفاء ابن رشد بالفكر الأرسطي نقطة مضيئة في مشروعه وليست نقطة مظلمة كما اعتقد خصوم ابن رشد والرشدية، لأن ليس كل الناس لديهم الذوق الذي يجعلهم يفعلون مع جمال لوحة فنية أو يستمتعون بقراءة قصيدة شعرية، وهذا الأمر ينطبق مع الفلسفة، فابن رشد في نظر الجابري قد كان فنانا يفعل بجمالية العقلانية الأرسطية، باعتبار أن هذه الأخيرة لا يمكن أن يتفاعل معها إلا الفيلسوف الذي وصل إلى درجة عليا من الاجتهاد والعبقرية.

(1) - محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مصدر سابق، ص 169.

* وبالتالي فإن الوصف السابق (سبحان الذي خصه بالكمال الإنساني) يصبح في نظر الجابري أخف وزنا من العبارات المألوفة عندنا مثل قولنا: عالم علامة أو نابغة أو عبقرية أو بحر العلوم، وهكذا فلا يمكن لأحد على مر العصور أن يجد نبوغ وعبقرية أرسطو.

لكن على الرغم من الإعجاب الكبير الذي يكنه فيلسوف قرطبة لأرسطو، إلا أن الجابري يعتبر أرسطو مجرد ممثل لمرحلة متقدمة من مراحل الفكر البشري، ولا يمثل المعرفة المطلقة والتقدم المطلق، واختيار ابن رشد لأرسطو إنما يعود لما تتميز به آراؤه من إقناع وقوة الحجة، ولا ينفي ابن رشد تلك الشكوك غير المتناهية التي أثارت حول المنظومة الأرسطية، " لكن يثبت من جهة أخرى أن حل هذه الشكوك الواردة على الشيء منظوية بالقوة القريبة في المعرفة التامة "(1).

هذا ويرى الجابري أن الثغرات التي تركها أرسطو في مسائل الوجود والعقل والاتصال هي ما حركت ابن رشد للرجوع بمذهبه إلى ما يقتضيه، نتيجة ما أحدثته تلك الثغرات من تأويلات خرجت بفكره عن سياقه وأفقه، هذا من جهة، أما من جهة أخرى فإن الجابري لا يعتبر ابن رشد مجرد شارح لهذه المسائل، بل يعتبره صاحب رأي يتجاوز النص المشروح وبذلك يصبح ابن رشد صاحب موقف فلسفي أصيل ومستقل عن الفلسفة الأرسطية، فيصبح النص الرشدي بدوره نصا يحتاج إلى مزيد من الشرح والتفسير، ويضرب لنا الجابري أمثلة لتجاوز ابن رشد لأرسطو، نستحضر منها هنا ذلك المعنى الجديد الذي ابتكره ابن رشد للعلاقة بين المادة والصورة يختلف عن ذلك الذي تصوره أرسطو الذي كان يقول بوجود ثلاث معطيات المادة كالمرمر، والصورة كفكرة التمثال في ذهن النحات، والمركب منهما وهو التمثال، لكن ابن رشد لا يقول بثلاث معطيات كما ذهب إلى ذلك أرسطو، بل يرى أن هناك حالة تكون فيها المعطيات المذكورة اثنان لا أكثر، فالعقل الهيلواني يخرج العقل الفعال من القوة إلى الفعل فيصير عقلا بالفعل، والعقل بالفعل بدوره ليس شيئا آخر غير المعقولات بالفعل⁽²⁾، هذا بالإضافة إلى أن ابن رشد قد تجاوز أرسطو الذي حصر الوجود في المادة والصورة، فابتكر ابن رشد نوعا رابعا من الوجود ونوعا جديدا من العلاقة بين الماهية

(1) - ابن رشد، جوامع السماع الطبيعي، تحقيق جوزيف بويج، المعهد الإسباني العربي للثقافة، مدريد، 1983، ص 7 - 8.

(2) - محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مصدر سابق، ص 207.

والوجود، وهكذا يعتبر الجابري نفسه قد سجل عدة ملاحظات إبستمولوجية يعتقد أنه يبرز فيها تطويع ابن رشد للجهاز المفاهيمي الأرسطي (المادة - الصورة - القوة والفعل) فتجاوز بذلك هذه الثنائيات الأرسطية ليبنى علاقة جديدة متكاملة بينهما⁽¹⁾، وبهذا لم يبق ابن رشد في نظر الجابري حبيس الفكر الأرسطي، بل قد ركب على أكتاف أرسطو فأطل على الفكر الحديث، على عكس المشائين سواء منهم الذين عاشوا قبل الإسلام أو بعده فكلهم ظلوا يفكرون داخل المنظومة الأرسطية مع انشدادهم إلى ما قبله.*

لكن هذا الاحتفاء بابن رشد من قبل الجابري واعتبار أن فيلسوف قرطبة صاحب موقف فلسفي مستقل وليس مجرد شارح، هذا الاحتفاء يجد من يرفضه في الفكر العربي المعاصر من قبل المفكر المغربي طه عبد الرحمان الذي يرى أنه لو كان مترجم نصوص أرسطو متمكنا من اللغة العربية تمكن أبي الوليد لكانا متساويين، الأمر الذي يعني أن طه عبد الرحمان يرفض أن يكون ابن رشد قد حقق إضافة أو إبداع، واعتبره مجرد مصلح للاعوجاج الذي حدث على مستوى عبارات مترجم النص الأرسطي وبالتالي رفع القلق عن هذه العبارات⁽²⁾، كما يرى طه أيضا أنه يجوز أن يكون ابن رشد قد تابع الفيلسوف اليوناني (أرسطو) في بعض تناقضاته على الأقل، ويورد لنا على لسان ابن سبعين* هذه المتابعة العمياء قائلا: " وهذا الرجل (ابن رشد) مفتون بأرسطو ومعظم له، ويكاد أن يفقده في الحس والمعقولات الأولى، ولو سمع الحكيم يقول إن القائم قاعد في زمان واحد، لقال به واعتقده

(1) - المصدر نفسه، ص216.

* الغريب في الأمر أن الجابري ينفي أن يكون ضمن المفكرين العرب سواء في العصر الحديث أو المعاصر الذين يرددون فكرة أننا سبقنا أوروبا في كذا وكذا، في حين أن قوله السابق الذكر " ابن رشد قد ركب على أكتاف أرسطو ليطل على الفكر الحديث" يكرس النزعة نفسها التي سادت الفكر العربي دون أن يشعر هو بذلك.

(2) - طه عبد الرحمان، **فقه الفلسفة**، الفلسفة والترجمة، مج 1، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1995، ص878.
* ابن سبعين: محمد بن عبد الحق ابن سبعين الملقب بالإشبيلي، ولد في مرسية سنة 1217 م وتوفي في مكة منتحرا عما 1270 م، كان آخر فلاسفة الأندلس، له مدرسة شخصية إشراقية عُرفت بمدرسة السبعينيين. يُنظر: جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، مرجع سابق، ص25.

وأكثر تأليفه من كلام أرسطو، إما يلخصها وإما يمشي معها، ولا يعول في إشهاده، فإنه مقلد لأرسطو⁽¹⁾.

فإذا كان الجابري يمجّد ابن رشد في كل مناسبة، فإن طه عبد الرحمان ينتهز كل فرصة سنحت له بالتأليف والكتابة للتشجيع بابن رشد وتوجيه سهام النقد، حيث لا يترك مناسبة الحديث عن تقليد ابن رشد لأرسطو تفوت دون الإشارة إلى الخطأ الشائع الذي وقع فيه، وهو أن المعرفة الفلسفية قد جُعلت لفئة محظوظة ومخصوصة من الناس، في الوقت الذي يرى فيه طه عبد الرحمان أن علم العالم ينبغي أن ينفع به غيره، فما بالك بعلم يعده أصحابه أنفع العلوم وهو الفلسفة.*

ومن موضع آخر فإن ابن رشد قد دافع عن الفلسفة وفلسفة أرسطو بالذات من خلال تخليصها من التأويلات الأيديولوجية وذلك بشهادة الجابري نفسه، كما أنه كان غيورا على الفلسفة من شغب الجمهور وحرصه على أن يبقى على مسافة منهم، لأنه إذا تم مزج الفلسفة بمصالح الناس الاجتماعية الأيديولوجية لن تستمر هذه الفلسفة بنفس الحرية والمعنى والرسالة الأصيلة التي كانت تحملها قبل أن تكون في أيدي الناس، هذا بالنسبة لابن رشد أما الجابري فعلى الرغم من الاحتفاء والإعجاب المبالغ فيه بفيلسوف قرطبة وبالتصحيح الذي قام به على المستوى الفلسفي، فإنه قد ضحى بالفلسفة في سبيل الأيديولوجيا ففقدت الفلسفة في منظوره ذلك الاستقلال الذي كانت تتميز به والمبادرة التي كانت تتخللها فأصبحت مجرد سلاح في الصراعات الأيديولوجية، فهذه التضحية التي قام بها الجابري لم

(1) - طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة، القول الفلسفي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2005 م، ص11.
* هذا بالإضافة إلى وجود تناقض في رأي الجابري حين ينفي من جهة وجود أي بواعث أيديولوجية تتخلل ابن رشد بأرسطو، ومن جهة أخرى يؤكد أنه بفضل النظرة الأيديولوجية نتخلص من الحكم على الفلسفة الإسلامية باعتبارها مجرد شروح عقيمة لمتون تركها اليونان، لتصبح ذات هوية وذات انتماء لتاريخ معين ومجتمع معين وأرض معينة، وموجهة لمخاطب يعيش داخل حلبة من الصراع الثقافي الحي في فضاء التاريخ الإسلامي.

تكن عبثية، بل كان همه زرع عقلانية في الجسد العربي من أجل القيام بإصلاح ثقافي وسياسي شامل، فبعد أن كانت الفلسفة ثمرة السياسة عنده، صارت السياسة ثمرة الفلسفة وهكذا فإن التفكير الفلسفي لا معنى له عند الجابري إن لم تكن غايته الجمهور، وبالتالي يصبح من الصعب أن يطمئن أي باحث لقراءة الجابري لابن رشد خاصة قراءته لعلاقة ابن رشد بأرسطو، لأن علاقة الجابري بالمتن الرشدي قد تحددت بما سماه الجابري بالمؤلفات الأصيلة المتمثلة في " فصل المقال " و"مناهج الأدلة" و"تهافت التهافت" ويمكن أن نضيف إليها كتاب "الكليات في الطب" وكتاب " بداية المجتهد ونهاية المقتصد"، أما اهتمام الجابري بشروحات ابن رشد، فقد كان محدودا ويتلخص في ذلك الدرس الفلسفي الافتتاحي للسنة الجامعية 1998 م - 1999 م الذي كان يدور حول المسائل العويصة لشروحات ابن رشد وقد نشر هذا الدرس في الكتاب الوحيد الذي خصصه لابن رشد " ابن رشد سيرة وفكر" وحتى لا نجعل الجابري هو المفكر الوحيد الذي كان إعجابه بابن رشد مبالغاً فيه، نجد أن هذا الإعجاب حاضراً بقوة خاصة عند الكتاب المغاربة كعبد العزيز بن عبد الله الذي كتب مقالاً بعنوان " ابن رشد رائد الفكر العلمي المعاصر"، أعلى فيه من العبقرية الرشدية التي تتمثل في " إتقانه للغات العلم في عصره وهي الإغريقية واللاتينية بالإضافة إلى القطلانية"⁽¹⁾، لكن ما يعيب هذا الطرح هو أن صاحبه قد عبر عنه بأسلوب خطابي إنشائي، يفترق إلى الالتزام بأبسط قواعد البحث العلمي، ونجد أيضاً من يشاركونهم هذا الإعجاب وهو الكاتب المغربي محمد الكتاني الذي أعلى كعب ابن رشد واعتبره نموذج الفيلسوف الذي لا بد أن يحتذى به، لأنه تحدى كل مذاهب عصره بشجاعة تتخللها عقلية نادرة جعلت منه " رائد التنوير في العالمين الإسلامي والمسيحي"⁽²⁾، وكان ذلك منذ القرن الثالث عشر حيث تمكن ابن رشد من خلال شروحاته أن يهز الجمود الكنسي وزرع بذور العقلانية التي استثمرها

(1) - عبد العزيز بن عبد الله، ابن رشد رائد الفكر العلمي المعاصر، أكاديمية المملكة المغربية، العدد 4، 1987م، ص290.

(2) - محمد الكتاني، حول المشروع التنويري للفيلسوف ابن رشد، أكاديمية المملكة المغربية، العدد 25، 2008م، ص148.

الأوروبيون كما يجب، ولكن وعلى النقيض من هذا الموقف يرى عبد السلام ياسين أن ما يقال عن أثر ابن رشد في النهضة الأوروبية الحديثة، هو مجرد إدعاءات باطلة لأن الأندلس الذي أضاء مصباحها على أوروبا هو أندلس العباقرة والفلكيين والرياضيين والأطباء، لا أندلس الفلاسفة وفي مقدمتهم ابن رشد.⁽¹⁾

فالاستجداد بابن رشد في الحقبة المعاصرة يعد وهما وسلوكا سحريا، فابن رشد لن يحقق التنوير في العالم الإسلامي، كما أنه ليس هو من أحدثه في الغرب المسيحي سابقا لقد كانت البلاد المسيحية في حالة تأهب حضاري، فأخذت ابن رشد معلما لها لأنه يمثل حضارة مزدهرة، كما نفع اليوم عندما نختار من الغرب أبرز المفكرين، ليس لقدرتهم على تحقيق الوعي، بل نختارهم لكونهم يمثلون حضارة راقية في عصرنا، ويعلق أنطوان سيف* على فكرة استدعاء ابن رشد التي نادى بها الجابري فيقول: "إن استدعاء ابن رشد في هذه المرحلة له مسوغاته التي لا تخفى ملامحها ومخاوفها، فالاستجداد به في معركة جعل هو ملهمها لا يخفي مخاطر التباس كبير، على الرغم من صفاء النوايا والأهداف".⁽²⁾

وهناك نقطة رئيسية ينبغي التنبيه لخطورتها وتتعلق بقراءة الجابري لابن رشد، فقد تحول ابن رشد في عصرنا إلى أسطورة، وأحييت شخصيته بهالة من الأوصاف، انطبعت عنه في أذهان كثير من الناس صور العالم المادي، والعلماني المؤمن، والفقيه والفيلسوف فالعمل العلمي يتمثل في دراسة ابن رشد بعيدا عن تلك المغالطات الأيديولوجية والتوظيف السافر لشخصيته التراثية في بعض المسائل وقضايا عصرنا لا تمت لزمان ابن رشد بصلة ولعل محمود قاسم قد تنبه لأسطورة ابن رشد، فأراد أن يلفت الباحثين العرب إلى ضرورة فهم ابن رشد بعيدا عن أي إسقاط يقول: " وعلى هذا النحو يهدف عملنا المتواضع إلى إعادة

(1) - عبد السلام ياسين، محنة العقل المسلم بين سيادة الوحي وسيطرة الهوى، دار النشر للثقافة والعلوم الإسلامية، مصر، ط2، 1995 م، ص102.

* أنطوان سيف: كاتب وفيلسوف لبناني وأستاذ الفلسفة في كلية الآداب والعلوم الإنسانية.

(2) - سيف أنطوان، وعي الذات وصدمة الآخر، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 2001م، ص84.

النظر في قضية ابن رشد، غير أننا نأمل أن يعيد المؤرخون النظر فيها هذه المرة في جو من الإنصاف والحيادة العلمية، أي في جو يتحرر فيه المرء من كل فكرة عاطفية وهمية أيا كان مصدرها ونوعها".⁽¹⁾

هذه هي الصورة التي رسمها الجابري لتصحيح الذي قام به ابن رشد على المستوى الفلسفي، فما هي الصورة التي يرسمها لتصحيح ابن رشد لمسار السياسة في زمنه؟.

المبحث الخامس: ابن رشد والتصحيح السياسي في نظر الجابري

المطلب الأول: اهتمام الجابري بالفكر السياسي الرشدي

إذا كان الجابري يعتبر أن ابن رشد قد وضع كتب "مناهج الأدلة" و"فصل المقال" من أجل تصحيح المجال الديني، ووضع كتاب "تهافت التهافت" للعودة بمنحنيات الانكسار التي طالت الفلسفة في عصره كما رأينا، فإنه يعتبر كتاب "الضروري في السياسة" مختصر كتاب السياسة لأفلاطون الذي لخصه ابن رشد بمثابة محاولة فيلسوف قرطبة لإصلاح الوضع السياسي القائم في زمنه.

لقد ألف ابن رشد هذا الكتاب في نظر الجابري استجابة لطلب الأمير يحيى الذي كان واليا على قرطبة في زمن أخيه الخليفة المنصور الموحي، كما يعتبر هذا الطلب قد جاء متزامنا مع مرض هذا الخليفة واستعداد أخوه يحيى لاستلام الحكم والخلافة، وهو ما يفسر عند الجابري النكبة الحقيقية التي تعرض لها ابن رشد كما سنرى، وبالإضافة إلى ذلك ومن الحقائق التي يقدمها الجابري عن هذا الكتاب، هو أن نية ابن رشد لم تكن خالصة لاختصار

(1) - محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط1، (د، ت، ن)، ص38.

كتاب السياسة (الجمهورية) لأفلاطون، وإنما لجأ إليه لأنه لم يحصل على كتاب السياسة لأرسطو،⁽¹⁾ وبالتالي قد اضطر ابن رشد لتعويض كتاب أرسطو الذي يفتقده بكتاب أفلاطون.

ومن جهة أخرى فإن بداية علاقة الجابري بالمتن السياسي لابن رشد لم تكن مع نشره لترجمة أحمد شحلان لكتاب "الضروري في السياسة"، بل كانت قبل ذلك أي في عام 1995م حين نشر كتاب "المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد"⁽²⁾، لينشر بعد أربع سنوات ترجمة لكتاب الضروري في السياسة أرفقها بدراسة تحليلية لم يأت فيها بجديد يذكر للآراء التي نشرها في دراسته الأولى، مؤكداً في كلاهما أن كتاب "الضروري في السياسة" قد كان نقداً صريحاً للحكم السياسي في عصر ابن رشد. لكن ما يؤخذ على الجابري أنه نشر كتاب ابن رشد بعنوان خاطئ وهو "الضروري في السياسة" بحيث لا يتعلق الأمر بالضروري ولا بالمختصر لكتاب السياسة لأفلاطون، بل هو من صنف الجوامع التي كتبها ابن رشد، كنمط من أنماط الكتابة التي كان ابن رشد يتوخى منها غايات محددة، وبالتالي فإنه على خلاف ما ذهب إليه الجابري لا يمكن أن يكون ابن رشد قد أطلق على هذا الكتاب اسم "الضروري في السياسة"، وذلك لأن كلمة ضروري خصصها لثلاثة مجالات معرفية فقط هي (المنطق والنحو وعلم أصول الفقه) وذلك لأنها في علوم الآلة التي تعمل لا لذاتها، بل لأنها آلة لعلوم أخرى، لذلك يكفي الناظر أن يضبط قوانينها لا أن يتبحر فيها لأنها ليست الغاية من العلوم، لذلك نجد لديه "الضروري في المنطق" وهو أول كتاباته في هذا المجال، وكذلك "الضروري في النحو" الذي ركز فيه ابن رشد على ما هو ضروري في هذه الصناعة، أما الكتاب الثالث الذي تحضر فيه كلمة الضروري في بدايته ومقدمته تشبه إلى حد كبير مقدمة الكتابين السابقين فهو "مختصر المستصفي"

(1) - ابن رشد، الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، مع مدخل ومقدمة تحليلية لمحمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998، ص44.

(2) - محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1995م، ص63.

بالإضافة إلى مجالين من علوم الغاية هما " علم الفلك وعلم النفس"، حيث ألف فيهما "مختصر المجسطي" و " مختصر علم النفس".

ومن جهة أخرى فالمسألة المنهجية التي واجهت ابن رشد في نظر الجابري هي تحويل نص أفلاطون من محاوره تعتمد الجدل إلى نص يعتمد التحليل والتركيب، ثم تخلص الأفلاطونية من كل الأساطير التي لا تدخل ضمن العقل العلمي، فيصبح التصحيح السياسي الرشدي بحسب الجابري هو جعل الفكر السياسي يرتفع من المستوى الجدلي إلى المستوى العلمي، " معتمدا في ذلك على الأساس العلمي نفسه الذي استخدمه في كتاب " الكليات في الطب" وهو العلم الطبيعي"⁽¹⁾، دون أن يخرج عن النطاق الذي تحرك فيه أرسطو، معتبرا أن مرحلة ما قبل أرسطو هي مرحلة اللاعلم لأن العلم والفلسفة في هذه المرحلة لم يعتمدا على البرهان واليقين، بل اعتمدا في كثير من الأحيان على آراء ذات طابع جدلي، وهنا يجد الجابري ضالته مرة أخرى لتأكيد أطروحته الجوهرية القائلة بالطبيعة بين الفكر السياسي الرشدي والفكر السياسي لفلاسفة المشرق الإسلامي خاصة الفارابي الذي يعتبر أبرز من خلف آثارا مهمة في العلم المدني في كتابيه "الملة" و"آراء المدينة الفاضلة" يصرح الجابري مبرزًا التباين بين سياسة ابن رشد وسياسة الفارابي: " واليوم إذ نقدم للقارئ العربي هذا الكتاب - يقصد الضروري في السياسة - منقولاً من الترجمة العبرية بعد أن ضاع أصله العربي، نجد أنفسنا أمام نفس الحقيقة، وهي أن فيلسوف قرطبة قد قطع مع نوع من الكلام الذي تكلمه الفارابي في السياسة والمدينة الفاضلة، ليدشن خطابا جديدا في العلم المدني يواجه السياسة بخطاب سياسي صريح وشجاع".⁽²⁾

فعلى الرغم من تأخر إطلاع الجابري على كتاب ابن رشد في السياسة مقارنة بدراساته الرشدية الأخرى، إلا أنه يسير في الخط نفسه الذي سار فيه في كتاب " نحن والتراث" وظل

(1) - محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مصدر سابق، ص241.

(2) - ابن رشد، الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، مصدر سابق، ص10.

يدافع عن أطروحته المركزية التي جعلت من ابن رشد رائد العقلانية البرهانية في مقابل الفلسفة المشرقية الظلامية فلسفة الفارابي وابن سينا خاصة، فقد تواصلت هذه النزعة التمجيدية والتفاضلية لتراث ابن رشد عند قراءته لنص مختصر سياسة أفلاطون، حيث مدح وأثنى على الفكر السياسي الرشدي دون أن يرفق هذا الجانب المشرق في نظره بأي روح تحليلية نقدية، يقول محتقياً بتلخيص ابن رشد لجمهورية أفلاطون: "يمكن اعتبار كتاب ابن رشد الذي لخص فيه جمهورية أفلاطون بعنوان جوامع سياسة أفلاطون أحسن كتاب في السياسة في الإسلام، فهو أعمق من الكتب الأخرى المؤلفة في الموضوع، وأكثر منها التصاقاً بالواقع العربي الإسلامي... وبعبارة أخرى، فإن ما يميز خطابه في هذا الكتاب عن الخطاب السياسي في الإسلام، هو أنه خطاب يعتمد البرهان"⁽¹⁾، فإذا كان أفلاطون قد خاض تجربة سياسية لم يتح له فيها ما كان يطمح فيه من الإصلاح، فإن ذلك قد انعكس على ما جاء في كتابه عن المدينة الفاضلة مدينة العدل والحق والسلام، لكن مع طغيان الطابع التشاؤمي السلبي الذي وصل مداه حين أعلن أفلاطون أن مثل هذه المدينة الفاضلة غير قابلة للتحقق على أرض الواقع، وهو ما وقف ابن رشد ضده حين كان بصدد إصلاح الفكر السياسي من خلال إثبات إمكانية تحقيق المدينة الفاضلة، لأنه يعتبر أن الطريق الذي سلكه أفلاطون هو طريق مسدود، بالإضافة إلى أنه ليس الطريق الوحيد الممكن بحكم اختلاف الظواهر الطبيعية عن الشؤون الإنسانية، فالأولى تحكمها الحتمية أما الثانية فهي خاضعة للإرادة، وهذا ما جعل ابن رشد في نظر الجابري "يعبر عن آرائه السياسية من خلال نقد مباشر لنظم الحكم في التجربة الحضارية العربية الإسلامية بكيفية عامة، وفي بلده الأندلس بكيفية خاصة، وفي زمنه هو بكيفية أخص"⁽²⁾.

وإذا كان ابن رشد عند الجابري مثال الرجل السياسي الذي تصدى لهوموم عصره، فإنه لا يمانع استحضار فكره في عصرنا المعاصر للقضاء على مختلف التوجهات السياسية

(1) - محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية، مصدر سابق، ص 136.

(2) - ابن رشد، الضروري في السياسة، مصدر سابق، ص 46.

المناهضة للتقدم والحرية يقول في ذلك : " إن في تراثنا ما يستجيب لهمومنا السياسية المعاصرة، بل يتحدى شجاعتنا وقدرتنا لينوب عنا في نقد أساليب الحكم في مدننا هذه وزماننا هذا، كما يقول ابن رشد مرارا في كتابه هذا - يقصد الضروري في السياسة -، منددا بالحكم الاستبدادي في وقته، الحكم الذي اخترع له اسما أصيلا هو وحدانية التسلط لأداء المعنى الذي يعطى في اللغة اليونانية للحكم المسمى عندهم بالطغيان ".⁽¹⁾

فقد أسس ابن رشد في نظر الجابري السياسة كعلم مثل بقية العلوم واعتبرها جزء من العلم المدني وقام ببناء صرحها معتمدا على التصنيف الذي أنجزه أرسطو للعلوم، فتقرر لديه أن العلم الطبيعي يؤسس علم النفس، وهذا الأخير يؤسس علم الأخلاق الذي بدوره يؤسس لعلم السياسة، فالفرق بين علم الأخلاق والسياسة يكمن في أن الأول هو تدبير نفس الفرد أي سلوكه في حين أن السياسة هي تدبير نفوس الجماعة، فما يصلح لإصلاح الفرد يصلح لإصلاح الجماعة. كما يثني الجابري على ابن رشد عندما قام بتشبيه النفس بالمدينة، فإذا كانت النفس هي جماع ثلاث قوى المتمثلة في القوة الناطقة العاقلة ومركزها الرأس، والقوة الغضبية التي مركزها القلب، والقوة الشهوانية ومركزها البطن، نفس الشيء بالنسبة للمدينة فهي كذلك عبارة عن ثلاث قوى، تكون طبقة الرؤساء أعلى طبقاتها وهم بمثابة القوة الناطقة العاقلة وبالتالي يتوجب أن يكون الرؤساء فلاسفة، أما الطبقة الثانية فيمثلها الجند والموظفون وهي طبقة توازي عند ابن رشد القوة الغضبية التي تتسم بالشجاعة، فالجند والموظفون لابد أن تتوفر فيهم صفة الشجاعة أيضا، ويجب تربيتهم على هذا الأساس، أما القوة الشهوانية في النفس فتوجد في جميع الطبقات، وهنا يشترط ابن رشد من منظور الجابري أن تلتزم الطبقات المنتجة العفة التي هي فضيلة هذه القوة.⁽²⁾ يقول ابن رشد عن المقارنة التي عقدها بين النفس والمدينة : " وبالجملة، فنسبة هذه الفضائل في أجزاء المدينة هي كنسبة القوى النفسانية في أجزاء النفس، فتكون هذه المدينة حكيمة في جزئها النظري الذي تسود جميع

(1) - المصدر نفسه، ص10.

(2) - محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مصدر سابق، ص243.

أجزائها على النحو الذي يكون به الإنسان حكيماً بجزئه الناطق الذي يسود به على جميع قواه النفسية".⁽¹⁾ وهكذا فإن ابن رشد بحسب الجابري قد قام بتجريد الأقاويل العلمية من محاوره الجمهورية لأفلاطون، واختار الآراء الأفلاطونية التي تتلاءم مع التأسيس العلمي الأرسطي*، هذا بالإضافة إلى أن فيلسوف قرطبة بحسب الجابري " لم يسجن نفسه في الإطار الذي تحرك فيه أفلاطون، بل تصرف فيلسوف قرطبة كشريك في إنتاج النص، وما يثبت ذلك وجود أكثر من ثلث كتاب مختصر السياسة لأفلاطون لا ينتمي للأفق الأفلاطوني، هذا بالإضافة إلى المقدمة وفقرات أخرى عن المقالة الأولى والثالثة، فقد كانت من إبداع ابن رشد".⁽²⁾

ومن جهة أخرى فإذا كانت المدينة الفاضلة غير ممكنة في نظر أفلاطون كما سبق وأشرنا إلى ذلك، فإن الجابري يؤكد على إمكانيتها مع ابن رشد، وذلك من خلال طرحه لبرنامج تعليمي الذي يجب أن يعطى لمن يتم إعداده لرئاسة المدينة الفاضلة، وقد اختار الطريق البرهاني لأرسطو على الطريق الأفلاطوني، باعتبار أن المدينة الفاضلة تسعى لتجعل أهلها يتمكنون من بلوغ الكمالات الإنسانية، وهذه الأخيرة قد كانت من اختصاص العلم المدني الذي درسه أرسطو في الجزء الأول من كتابه "الأخلاق إلى نيقوماخوس"، حيث انتهى إلى القول بأولوية العلم على العمل لأن الأول ينير الثاني، في حين أن الأخلاق لا بد أن تلازم كل من العلم والعمل، هذا ولا يتوقف الجابري عن إبراز انفصال ابن رشد عن الرؤية الأفلاطونية، فالفيلسوف رئيس المدينة الفاضلة من وجهة نظر ابن رشد يحتاج إلى ما

(1) - ابن رشد، الضروري في السياسة، مصدر سابق، ص 49.

* ومن الأمثلة التي يستدل بها الجابري لتأكيد ذلك، إهمال ابن رشد للمقالة العاشرة من محاوره الجمهورية لأن أفلاطون قد تكلم فيها عن الشعر الأمر الذي لا يتوافق مع التأسيس العلمي الأرسطي، هذا بالإضافة إلى أن هذه المقالة تركز على اليأس ويعلم أفلاطون من خلالها عن انتحار السياسة، الأمر الذي يتناقض مع طموح الأمير يحيى أخو المنصور من جهة، ويقف ضد رغبة ابن رشد في إصلاح الوضع السياسي من جهة أخرى، مما جعل الجابري يقوم بتعويض مدخل وخاتمة هذه المحاوره بأقاويل يتجاوز فيها أفق أفلاطون ليعانق النزعة البرهانية لأرسطو.

1 - محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مصدر سابق، ص 245.

يعصم عقله من الخطأ وذلك من خلال تبني علم صحيح يؤسس العمل الفاضل، وهذا العلم لا يمكن أن يكون غير المنطق، وهذا في مقابل الرؤية التأملية للحقائق المجردة التي دعا إليها أفلاطون " حين أكد على أن العلم الذي يجب البدء به في دراسة علوم الفلسفة هو العلم الذي يجعل المتعلم يعتاد على التعامل مع المجردات وهو علم التعاليم أي الحساب والهندسة والفلك والموسيقى* (1).

بالإضافة إلى ما سبق سعى ابن رشد إلى ربط الفلسفة بالسياسة من خلال استبداله للسفسطائيين اليونانيين الذين عانت منهم الفلسفة اليونانية بسفسطائيين جدد عانت منهم الفلسفة زمن ابن رشد، يقول ابن رشد في ذلك: "ومن هذا النوع من الناس تظهر فئة السفسطائيين القائمين على أمر هذه المدن في الأندلس ممن يعرضون عن كل ما هو جميل، كالفلسفة وغيرها، ويستحسنون كل ما هو قبيح، وبالجملة كل الشرور المدنية الواقعة في مثل هذه المدن، أما آراؤهم وتسلطهم على المدن، فهي أكبر أسباب ضياع الفلسفة وانطفاء نورها، وستعلم إذا ما تفحصت الأمر أن أمثال هؤلاء الرجال هم أكثر عددا في هذه المدن (الأندلس - العالم الإسلامي) فإذا ما نجا أحد من الخلق في هذه المدن، فإنك لن تعدو الحق، إذا ما قلت بأن الله اصطفاه بعنايته السرمدية". (2) لكن ابن رشد في نظر الجابري لم يستسلم على الرغم مما أحدثته الفلسفة من أضرار سواء من خصومها أو من الذين ينتسبون إليها، فاعتبر أن إصلاح تلك الأضرار متاح ثم إنه في غاية الوجوب لأن تحقيق المدينة الفاضلة يتطلب إزاحة كل ما لا يتوافق مع مبادئ هذه المدينة.

* هذا ويؤكد الجابري على ثناء ابن رشد على الطريقة التي سلكها أرسطو في تعليم العلوم الفلسفية، بحيث أن الخطوة الأولى التي دعا إليها لتحقيق ذلك هي ضرورة الإحاطة بالمنطق، وبلي هذه الخطوة الرياضيات ثم الطبيعيات وتأتي ما بعد الطبيعة آخرا.

(1) - محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مصدر سابق، ص 249.

(2) - ابن رشد، الضروري في السياسة، مصدر سابق، ص 58.

ولا يتوقف الجابري هنا بل يثني أيضا على طريقة ابن رشد في تحقيق المدينة الفاضلة وذلك من خلال إدماجه للمرأة في الحياة بتأكيد فكرة المساواة بين النساء والرجال في الحقوق والواجبات، ثم إنهم يشتركون في الغاية الإنسانية نفسها على الرغم من وجود بعض الاختلافات بينهم والتي تتمثل في كون الرجال لهم مردودية أعلى من النساء في أغلب الأعمال*، هذا بالإضافة إلى الانتقاد الذي وجهه ابن رشد إلى وضعية المرأة في المجتمعات العربية عامة والأندلس خاصة، لأن المرأة في زمنه قد تم عزلها عن الحياة وتم حصر وظيفتها في النسل والاهتمام بالزوج وتربية الأطفال، مما جعل المرأة عبئا ثقيلا على الرجال وصرن سببا من أسباب فقر هذه المدن لذلك لا بد من استثمار مواهبها وقدراتها، لكن قراءة الجابري لموقف ابن رشد من المرأة قد وقف ضدها محمد المصباحي الذي ذهب إلى أن هناك ازدواجية في الموقف الرشدي من قضية المساواة بين الذكورة والأنوثة، ففي النصوص السياسية والميتافيزيقية يتبنى ابن رشد المساواة الكاملة بين الجنسين، لكن هذه المساواة سرعان ما تتلاشى في نصوصه الشرعية حيث يتبنى مقاربة تمييزية يقدم فيها الرجل على المرأة.⁽¹⁾

وإذا اتجهنا إلى الموقف الرشدي العام من المرأة المتمثل في إنصافه لها وعدم استبعاده أن يكون من النساء فلاسفة وحكام، هذا الموقف في نظر الباحثين المعاصرين يصدر عن ابن رشد صدورا مستقلا، لكن الجابري يعارض ذلك مؤكدا أن ابن رشد قد كان يشرح فكرة أفلاطون في الموضوع، فإذا كان ابن رشد قد انفصل عن أفلاطون في الكثير من المسائل

* لكن هذا لا يمنع في نظر ابن رشد أن تتفوق النساء في بعض الأعمال كفن الموسيقى، بل وحتى الصنائع كالنسيج والخياطة كما أنه لا يستثني ولا يستبعد مشاركة المرأة في الحرب خاصة بالنسبة للقائمين في البراري والثغور مما يكسبهن الذكاء والاستعداد الذي يمكنهن من تولي الرياسة واكتساب الحكمة، لكنه ينفى في الوقت نفسه أن تكون الإمامة الكبرى في النساء والسبب في ذلك أنهن قاصرات عن الإمام بالفقهاء الإسلاميين.

(1) - محمد المصباحي، المساواة والاختلاف بين الذكورة والأنوثة في فلسفة الوجود وفلسفة السياسة عند ابن رشد، أفكار وآفاق، العدد 1، جامعة الجزائر، مارس 2011 م، ص 123 - 132.

إلا أنه لم يعارض - في نظر الجابري - أفلاطون في مسألة المرأة بل سايره فيها مع تنبيهه إلى موقف الشرع الإسلامي منها.⁽¹⁾

ومن جهة أخرى فقد اعتبر الجابري كتاب "الضروري في السياسة" أبرز نقد وجهه ابن رشد للوضع السياسي في زمنه - كما أشرنا إلى ذلك فيما سبق - مما جعله يستنتج أن هذا الكتاب هو السبب الأول الذي كان وراء نكبته، فكيف استطاع الجابري ربط هذا الكتاب بالنكبة التي تعرض لها ابن رشد في آخر حياته؟.

المطلب الثاني: نكبة ابن رشد من منظور الجابري

إن الأسباب التي أدت إلى نكبة ابن رشد والتي ذكرنا معظمها في الفصل الأول، لا ترقى إلى مستوى المعقولية في نظر الجابري حيث وصفها بأنها مجرد تخمينات تجعل الحدث مفهوماً والتفسير المقترح مقبولاً، فالآراء التي جعلت من منشور الخليفة المنصور هو السبب الرئيسي لنكبة ابن رشد لم تكن آراءً منطقية بحسب ناقد العقل العربي، لأن هذا المنشور وما احتوى عليه من تدابير عملية ضد ابن رشد والفلسفة يناقض موقف المنصور ووالده أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن من الفلسفة مناقضة صريحة، ذلك أن الخليفة أبا يعقوب والد المنصور قد كان محباً للفلسفة وأمر ابن رشد بتلخيص وشرح كتب أرسطو وكذلك بالنسبة للخليفة المنصور فقد كان أيضاً عالماً متمكناً يجمع العلماء والمفكرين من حوله، هذا بالإضافة إلى ولعه بالجدالات والمناقشات الفلسفية، مما جعل ابن رشد يحتفظ بمكانته في البلاط الموحدية، فقد كان يحترمه المنصور ويقدمه في مجالسه على كبار رجال الدولة من الشخصيات الموحدية، ومن الأمثلة التي يضربها الجابري عن ذلك الاحترام الذي كان يكنه المنصور لابن رشد، هو أنه لما كان المنصور بقرطبة عام 591 هـ قام باستدعاء ابن رشد ولما حضر عنده احترمه احتراماً كبيراً وقربه إليه حتى تعدى به الموضع الذي كان

(1) - محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، مصدر سابق، ص141.

يجلس فيه أبو محمد عبد الواحد بن الشيخ أبي حفص الهنتاتي، صاحب عبد المؤمن،⁽¹⁾ هذا ويؤكد الجابري أن كل من الخليفين أبو يعقوب وابنه المنصور قد انتهجا سياسة ثقافية تتوافق مع التفكير البرهاني لابن رشد، لأن الفقهاء المعادين للفلسفة قد كانوا تحت سيطرة هذين الخليفين، وبالتالي فإن التناقض بين ما جاء في منشور الخليفة وبين ميل المنصور للفلسفة وعلومها، هذا التناقض في نظر الجابري لا يمكن تجاوزه وفهم حقيقته إلا إذا تمعنا النظر في العبارات الواردة في المنشور كعبارة " كتب مسطورة في الضلال"، وهذا ما جعل الجابري يفتش عن كتب ابن رشد المعنية في منشور الخليفة والتي اعتبرها - الخليفة - خطرا على الدولة، فبدأ الجابري أولا بتفنيد تلك الرواية القائلة أن سبب نكبة ابن رشد هو ملف الاتهام الذي أعده الفقهاء الذين يكونون الحقد والحسد لفيلسوف قرطبة، ذلك أن هذه الرواية تحتوي على ما يثبت بطلانها، فالإتهام الذي وجهه الفقهاء لابن رشد بأنه خرج عن سنن الشريعة يتعارض تعارضا صريحا في نظر الجابري مع ما ورد في مؤلفات ابن رشد الذي أكد على ضرورة احترام سنن الشريعة واعتباره أن حكم الطبيعة هو نفسه سنة من سنن الله، وهذا ما عبر عنه ابن رشد مرارا وتكرارا في مقولته الشهيرة " الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له"،* بالإضافة إلى ذلك يؤكد الجابري أن ابن رشد قد بدأ بشرح وتلخيص كتب أرسطو في زمن الخليفة أبو يعقوب، أي قبل أن يتحرك أعداؤه بأكثر من خمسة عشر سنة، ثم إنه وعلى الرغم من إطراء الجابري على كتاب " المعجب في تلخيص أخبار المغرب" كونه أوثق المصادر، لكنه يفند الأسباب الخفية والجلية التي اعتبرها عبد الواحد المراكشي* (صاحب كتاب المعجب) من أسباب نكبة ابن رشد، لأن السبب الجلي الذي ذكره

(1) - محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مصدر سابق، ص 61.

* ومهما كان حقد هؤلاء الفقهاء على ابن رشد فإنه من غير المنطقي أن يتحملوا أعباء السفر من قرطبة إلى مراكش لينقلوا ملف اتهام فيلسوف قرطبة إلى الخليفة، وهم يعلموا سلفا مكانته لدى الخليفة.

* عبد الواحد المراكشي (1185 م - 1250 م): هو محي الدين عبد الواحد بن علي التميمي المراكشي، مؤرخ مغربي عاش في عصر الموحدين، ولد بمراكش وتعلم بفاس والأندلس، وقد كانت له جولة في بعض بلدان المشرق كمصر، وألف كتابه " المعجب في تلخيص أخبار المغرب" نزولا عند طلب وزير من بطانة الناصر العباسي وذلك في سنة 1224م.

المراكشي المتمثل في أن ابن رشد قد ذكر أن الزهرة أحد الآلهة عندما كان بصدد شرح كتاب " الحيوان " لأرسطو، هذا السبب في نظر الجابري ضعيف أيضاً، لأن الفقهاء والخليفة يعلمون أن ابن رشد لم يتبنى هذا الطرح ولم يروج له وإنما كان يتكلم عن آراء قدماء اليونان بالإضافة إلى ذلك يلجأ الجابري لإثبات تهافت هذا السبب من طريق آخر وهو أن النكبة التي تعرض لها ابن رشد قد طالت جماعة من الفضلاء الأعيان الذين لم تكن لهم علاقة مع ما نسب إلى ابن رشد، أما رد الجابري على السبب الخفي لنكبة ابن رشد الذي ذكره المراكشي والمتمثل في وصف فيلسوف قرطبة للخليفة الموحي المنصور "بملك البربر" وما نجم عن حقد هذا الأخير على ابن رشد، فيرى الجابري أن ابن رشد قد برر تلك العبارة بأنه كان يعني ملك البرين والتي تشير إلى بر المغرب وبر الأندلس، وعلى هذا الأساس ينفي الجابري أن تكون هذه العبارة هي سبب حقد الخليفة على ابن رشد لأنه لو كان كذلك لقام المنصور بإقصاء ابن رشد قبل ذلك لأن شرح كتاب الحيوان لأرسطو الذي تحدث فيه عن الزرافة قد أُلّفه سنة 565 هـ أي قبل أن يتولى المنصور الخلافة بخمسة عشر عاماً وقبل المحاكمة بخمسة وعشرون عاماً⁽¹⁾.

وخلاصة موقف الجابري من التبريرات السابقة، أنها ليست سوى ذرائع حيكمت لإخفاء السبب الحقيقي الذي كان وراء نكبة ابن رشد، أما السبب الحقيقي في نظره والذي سبق وأشرنا إليه، هو افتراضه أن هناك تهمة سياسية أو لها علاقة بالسياسة هي التي جعلت المنصور يحاكم ابن رشد وجماعة العلماء والأعيان، وبهذا لجأ الجابري إلى التهمة السياسية التي يمكن أن يكون لها صدى في نفس الخليفة وقد لخصها في نقطتين أساسيتين، أولهما تتعلق بالنصوص السياسية التي كتبها ابن رشد والتي تتحدد في النص السياسي الوحيد الذي

* وبالتالي يرى الجابري أنه من غير المعقول أن ينتظر المنصور كل تلك السنوات ليحاكم ابن رشد، هذا ويرجع الجابري مرة أخرى إلى أن النكبة لم تطل ابن رشد وحده بل قد شملت مجموعة من الأعيان، وهنا يصعب على الباحث ربط تلك الأسباب بنكبة ابن رشد ربطاً مباشراً.

(1) - محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، مصدر سابق، ص129.

كتبه ابن رشد " جوامع سياسة أفلاطون"، أما النقطة الثانية فتتلخص في التشكيك في علاقة ابن رشد مع أحد الأطراف السياسية، خاصة العلاقة التي كانت تربط فيلسوف قرطبة بيحي أخ الخليفة المنصور.

يؤكد الجابري أن علاقة ابن رشد بأخ المنصور يحي وكتاب " جوامع سياسة أفلاطون" الذي سماه الجابري " الضروري في السياسة" لابن رشد من أهم الأسباب التي أدت إلى النكبة، ذلك أن المنصور ويتدخل من ابن رشد قد نصب أخيه أبو يحي واليا على قرطبة ولما مرض الخليفة المنصور مرضا شديدا كاد على إثره أن تتوفاه المنية، تحرك أخوه أبو يحي لتهيئة نفسه لاستلام الخلافة وقد كان المنصور وهو على الفراش يعلم بتحركات أخيه فكان يسأل كلما أفاق " هل عبر أبو يحي أم لا *".⁽¹⁾

هذه الأحداث في نظر الجابري بالغة الأهمية لما لها علاقة بالوفد الذي ذهب إلى المغرب بعد هذه الأحداث بسنة حاملا ملف اتهام ابن رشد، وبما أن الجابري قد أثبت بطلان تلك الروايات التي تقول أن ملف الاتهام يحتوي على تلك الأقاويل التي بها انحرف ابن رشد عن العقيدة الإسلامية كحكاية الزرافة والزهرة، فإن الجابري يذهب إلى أن ملف الاتهام هذا له علاقة بحركة أبي يحي وحتى الشخصيات التي تم نفيها مع ابن رشد كأبو جعفر الذهبي والفقيد أبو عبد الله محمد بن إبراهيم قاضي بجاية وغيرهما قد تم نفيهم بحسب الجابري للسبب نفسه وهو علاقة هؤلاء بأبي يحي عندما ساندوه وأيدوه لما كان يسعى للخلافة، أما مظاهر علاقة ابن رشد بأبي يحي من منظور الجابري فتتمثل في النص السياسي الوحيد لابن رشد وهو " جوامع سياسة أفلاطون" الذي شرحه بناء على طلب أبي يحي حيث رام من

* وقد قام بعد ذلك ببيعة ابنه البالغ من العمر عشر سنوات، بينما لجأ أبو يحي إلى استمالة أشياخ الجزيرة ودعاهم إلى نفسه، كما اتصل برجال الأندلس وأعيانها يطلب مساندهم وتأييدهم في مسعاه للخلافة، لكن تخطيطات أبو يحي أجهضت كلها ذلك أن المنصور قد تماثل للشفاء وأمر باعتقال أخيه وقتله بعد ذلك عندما علم بمؤامراته وكان ذلك سنة 390 هـ.

(1) - محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مصدر سابق، ص 64.

خلاله تحقيق هدف مزدوج يتمثل في تحقيق حرية التشريع والتحرك الاجتماعي والسياسي من خلال فكرة الحاكم الفيلسوف، وهي فكرة كان يهدف من ورائها القضاء على المهدوية التي يمثلها مشايخ الموحدين من جهة، ثم القضاء على نفوذ الفقهاء باعتبارهم يشكلون قوة سياسية مؤثرة في الغرب والأندلس من جهة أخرى.⁽¹⁾

وهكذا يؤكد الجابري أن محاكمة ابن رشد ومصادرة كتبه لم يكن بسبب الدين، وإنما السبب الأساسي في ذلك هو كتاب "الضروري في السياسة" الذي تطرق فيه إلى انتقاد الوضع السياسي زمن المنصور*، ولا يتوقف الجابري هنا بل يثني على ما قام به ابن رشد عندما انتقد الدولة الاستبدادية التسلطية مدينة الغلبة والعسكر التي يطلق عليها أيضا حكم الأخيار وجودة التسلط، هذه المدينة في نظر الجابري قد عانى منها الفلاسفة وفي مقدمتهم ابن رشد وذلك بسبب فئة من السفسطائيين القائمين على أمر هذه المدن الذين يقفون ضد كل ما هو جميل كالفلسفة وغيرها مما سبب ضياع الفلسفة وانطفاء شمعتها، وإذا كان قد حدث ونشأ فيلسوف حقيقي في هذه المدن فإنه لن يكون قادرا في نظر ابن رشد مشاركتها الفساد المنتشر فيها كما أنه لا يأمن على نفسه منها، وهو ما يجعل هذا الفيلسوف يتجه نحو العزلة، ومن هنا يرى الجابري أن ابن رشد قد حاول فتح باب الأمل في إمكانية تغيير واقع الاستبداد والتسلط إلى واقع تصبح معه المدينة الفاضلة العربية ممكنة، باعتبارها مدينة العدل والمساواة والحرية، لكن هذه الصورة التي يرسمها الجابري لابن رشد بوصفه رمزا للفكر الحر لا تجد قبولا من طرف بعض الباحثين ومن بينهم الباحث المغربي عبد المجيد بن جلون

(1) - لخضر مذبح، الفلسفة السياسية عند ابن رشد، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير، (د، م، ن)، 1990، ص 85.

* وما يثبت أن ابن رشد يقصد سياسة المنصور - بحسب الجابري - هو عبارة فيلسوف قرطبة " في بلدنا وزماننا" باعتبار أن السنة التي ألف فيها هذا الكتاب هي 588 هـ وهي فترة حكم المنصور.

الذي يعتبر ابن رشد مفكرا محافظا لا يقول بالحرية إلا في حدود ضيقة جدا، بل هو رجل دين أرثوذكسي غارق في التقليدية.⁽¹⁾

لكن الجابري يؤكد على صفة الحرية التي يتميز بها فيلسوف قرطبة والتي كان لها عظيم الأثر في ثورته السياسية ضد خلافة المنصور الذي لم تكن مدينته في نظر ابن رشد مدينة فاضلة ولا إمامية قريبة من الفاضلة، بل كانت مدينة تسلط وغلبة عسكرية، ولا يفوت الجابري هنا تبرئة ابن رشد من التواطؤ المباشر أو غير المباشر مع أبا يحيى الذي اتهم به ويعتبر انتقاداته للأوضاع في الأندلس صادرة عنه في إطار خطابه النقدي العام ولم تكن تلبية لرغبات أبا يحيى، وحتى الإهداء الذي أورده ابن رشد في آخر كتاب "جوامع سياسة أفلاطون" والذي اعتقد الباحثون أنه مهدى لأبا يحيى، لكن الجابري قد وقف ضد ذلك وافترض أن ابن رشد قد أهدى هذا الكتاب إلى شخص ساعده على فهم النص السياسي الأفلاطوني وقد دعا له بالتوفيق وتيسير الحال.

وهكذا ينفي الجابري أن يكون ما ذكره الخليفة المنصور هو ما سبب نكبة ابن رشد، ثم لا يمانع القول أن الفلسفة قد كانت ضحية للسياسة، فبدلا من أن يتوجه المنصور إلى الكتاب الذي انتقد فيه ابن رشد سياسته، أمر بإحراق كتب الفلسفة كلها ليغطي الكتاب المقصود، وحتى عندما قام بمحاكمته لم يحقق مع ابن رشد في تلك العلاقة التي كانت تجمع ابن رشد بأبي يحيى، بل قد حقق معه في قضايا تتعد عن المجال السياسي وتقرب من المجال الديني كتلك العبارة التي حكى فيها ابن رشد عن قول اليونان إن الزهرة أحد الآلهة.⁽²⁾

(1) - abdelmajid benjellon. «la liberte dans la philosophie d Averroes presente a : - لفكر ابن رشد، أعمال الندوة الدولية بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد، مراكش 12 - 15 ديسمبر 1998، تنسيق محمد المصباحي، الجمعية الفلسفية المغربية، الرباط، 2001، ص 96 - 111.

(2) - محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، مصدر سابق، ص 153.

وبدون أن ندخل في نقاش حول التفسير العديدة التي قدمها المؤرخون القدامى والباحثون المحدثون لنكبة ابن رشد، فإننا سنلاحظ أن هذه النكبة لا يمكن أن تقرأ كما لو أنها عرض عارض وحالة فردية تختص بابن رشد حصراً، فهي لا تقبل التفسير إلا في سياقها الموضوعي العام بوصفها الفصل الختامي، والأكثر مأساوية من رواية متتالية الفصول تحكي بؤس الوضعية الفلسفية في الأندلس. ويمكن أن نلاحظ أن ناقد العقل العربي في محاولة منه لإنقاذ أطروحته عن مثالية الوضعية الفلسفية الأندلسية في عهد الموحدين وحتى في عهد المنصور الذي يقول عنه إنه كان يعشق الجدل والمناقشات الفلسفية، يصر على أن يتحرى لنكبة ابن رشد، فيخفي الأسباب الأيديولوجية التي لطالما كان يحتفي بها لأنها تشي ببؤس وضعية الفلسفة الأندلسية، واستبدالها بأسباب سياسية تجعل من هذا البؤس محجوباً عن الوعي، فقد نكب المنصور ابن رشد - في نظر الجابري - لأنه تواطأ في مؤامرة انقلابية دبرها ضده أخوه أبو يحيى والي قرطبة، ويدعم الجابري هذا الطرح بشواهد يسوقها من تفسيره لجمهورية أفلاطون، لكن طرابيشي يرى بأن هذه الأطروحة تثير العديد من التساؤلات منها سؤالين تاريخيين وآخر معرفي، " فلو صح اشتراك ابن رشد في المؤامرة فلماذا لم يقتله المنصور مع أنه لم يتردد في قتل أخيه نفسه، وكان قد قتل من قبل أخا أول له وعماً في مؤامرة عائلية سابقة. قائلاً قولته الشهيرة قبل أن يأمر بضرب عنقه: " أنا أقتلك بقوله صلى الله عليه وسلم " إذا بويح خليفتان بأرض فاقتلوا الآخر منهما"⁽¹⁾. هذا بالإضافة إلى أن المؤامرة التي أعطاها الجابري الأهمية الكبرى في نكبة ابن رشد فيها ما يقال عنها لأن المدة الزمنية التي تفصل تاريخها وتاريخ النكبة تقدر بأكثر من خمس سنوات، حيث يعود تاريخ المؤامرة نحو عام 587هـ في حين أن نكبة ابن رشد سنة 593 هـ، فلماذا انتظر المنصور كل تلك السنوات لينكب ابن رشد؟. ثم لماذا لم يغتتم المنصور الفرصة لينكب ابن رشد عندما قدم له فقهاء الأندلس ملف الاتهام الأول سنة 590 هـ؟، فذهب إلى إكرامه ذلك الإكرام الكبير وإنزاله في مجلسه منزلاً جعل فقهاء الأندلس يحسدونه عليه. أما السؤال

(1) - جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي، إشكاليات العقل العربي، مرجع سابق، ص 183.

المعرفي الذي يثار حول التفسير السياسي لنكبة ابن رشد الذي ظل الجابري يؤكد عليه، هذا السؤال يتعلق بالكتاب الذي لخص فيه ابن رشد جمهورية أفلاطون، حيث يصر الجابري على تأكيد أن الانتقادات التي وجهها ابن رشد للواقع السياسي القائم في جزيرة الأندلس هي انتقادات موجهة ضد استبداد المنصور وطغيانه، وهو بصدد القيام بذلك، قام الجابري بإزاحة تاريخ تأليف جوامع سياسة أفلاطون من مطلع ستينيات القرن السادس هجري إلى مطلع التسعينيات منه، فهذا الكتاب في نظره ليس من مؤلفات ابن رشد المبكرة بل من مؤلفاته المتأخرة، وهذا الحكم يعارض تماما ما ذهب إليه العديد من الباحثين منهم روزنتال الذي قام بترجمة هذا الكتاب من العربية إلى الانجليزية وحسن مجيد العبيدي مترجمه من الانجليزية إلى العربية، هذا بالإضافة إلى جمال الدين العلوي الذي قام بوضع كرونولوجيا ممتازة لمؤلفات ابن رشد*، أما الدليل القاطع الذي يمكن الاعتماد عليه في إثبات تكبير ابن رشد في تلخيص سياسة أفلاطون، هو ذلك الإهداء الذي أنهى به ابن رشد هذا الكتاب حين قال: " هذه، أدام الله عزكم وأطال بقاءكم، جملة الأقاويل النظرية الضرورية في هذا الجزء من العلم الذي تشتمل عليه هذه الكتب المنسوبة لأفلاطون، لقد شرحناها بأوجز ما يمكن نظرا لاضطراب الوقت، وما كنا لنوفق بهذا لولا مساعدتكم لنا في فهمها". فسواء كان المخاطب هنا هو الأمير أبو يحيى كما ذهب الجابري، أو الخليفة أبو يعقوب الموحي بتقدير المترجمين، فابن رشد قد كان يبلغ من العمر سبعين عاما سنة 590 هـ، فهل سيحتاج إلى المساعدة من أحد بعد أن لخص كتب أرسطو الأكثر تعقيدا؟، فمن الأدلة العلمية التي اعتمد عليها روزنتال* Rosenthal (1914م - 2003م) في إثبات أن ابن رشد قد كتب " جوامع

* فالجابري وهو بصدد إثبات أن هذا الكتاب قد كان من مؤلفات ابن رشد المتأخرة لم يقدم أي دليل مادي أو قرينة معنوية سوى كونه يخدم أطروحته عن السبب السياسي المزعوم لا الأيديولوجي لنكبة ابن رشد.

* فرانز روزنتال: مفكر أمريكي من أصل ألماني، أستاذ الدراسات العربية والسامية في جامعة ييل، وباحث في الأدب العربي والإسلام، درس الأثر الكلاسيكي واللغات الشرقية في برلين، ترجم وحقق مقدمة ابن خلدون، وتُرجم له عدد من مؤلفاته في دراسة الحضارة الإسلامية إلى العربية منها: مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، ومفهوم الحرية في الإسلام، وعلم التاريخ عند المسلمين.

سياسة أفلاطون" في أواسط حياته العلمية وليس في آخرها كما يذهب الجابري، هو أن ابن رشد أنهى تلخيصه لكتاب الأخلاق الذي يضم القسم الأول من العلم المدني سنة 572هـ لاقتراح أن يكون تاريخ كتابة هذا الكتاب (جوامع سياسة أفلاطون) هو ذات السنة أو سنة قريبة منها، أي الفترة التي كان فيها ابن رشد يقوم بتلخيصات لكتب أرسطو، وبما أنه أنهى تلخيصه لكتاب "الأخلاق" الذي هو القسم الأول من العلم المدني في هذه السنة، فمن الطبيعي حسب روزنتال أن تكون هي السنة نفسها سنة تلخيصه لكتاب السياسة لأفلاطون ما دام لم يعثر على كتاب السياسة لأرسطو، والذي لم يترجم إلى العربية وهو التاريخ نفسه الذي سيرجحه جمال الدين العلوي* في كتاب "المتن الرشدي" وبعض الكتاب الآخرين، إلا أن هناك من يستبعد هذه القراءة، "لأنه في هذه الفترة قد كان ابن رشد يلخص المؤلفات الأرسطية، وهي الفترة التي كان إعجابه بأرسطو فيها، قد وصل حد التقديس كما تشهد بذلك فقرات من "تلخيص كتاب القياس" وأخرى من تلخيصه للآثار العلوية، فسيكون غريبا أن يعود في هذه الفترة من حياته لأفلاطون".⁽¹⁾ فكل المؤرخين الجادين الذين تناولوا الفكر الرشدي من الناحية البيولوجرافية عند التمييز بين أنماط الكتابات الرشدية، افترضوا أن ابن رشد قد مر في أنماط كتاباته من المختصرات إلى الجوامع فالتلخيص، ثم الكتب الموضوعية فالشروح الكبرى، وتتخلل هذه المراحل في الكتابة كتابته لبعض المقالات أو التعليق على مسائل محددة، أما بالنسبة للجابري فهو تصنيف ميكانيكي لا أكثر، وكل ذلك لكي يضع مختصر السياسة لا في بداية الحياة العلمية لابن رشد، بل في نهايتها لكي يكون هو السبب في النكبة. فلو لم يغلب القصد الأيديولوجي على كتابات الجابري، لانتبه إلى أن "جوامع سياسة أفلاطون" لابن رشد كتبها فيلسوف ليس بإيعاز من أحد أو انتصارا لأي

* جمال الدين العلوي: ولد بفاس سنة 1945 م، حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة سنة 1974م، اشتغل أستاذا بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس إلى أن توفي عام 1992 م، التحق الراحل باتحاد كتاب المغرب سنة 1976 م، كما ترأس هيئة تحرير مجلة كلية الآداب بفاس.

(1) - محمد أبلان، منزلة جوامع سياسة أفلاطون في المتن الرشدي، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، المغرب، 2017م ص11.

كان، بل كنتظير فلسفي رفيع المستوى للحالة السياسية العربية الإسلامية، والتي أدت فيما بعد، إلى ما هو معروف من انحطاط المسلمين فهو ينظر في الفترة الآتية أي الفترة التي بدأ فيها بكتابة الجوامع، إلى فترة المختصرات والجوامع، التي تهيم عليها روح التشاؤم لمآل المدينة الإسلامية في المراحل الانتقالية، وهو ما لم يجده الجابري واعتبر ابن رشد مثال الرجل السياسي الذي لا بد أن نستحضر فكره في الوقت الراهن، فكيف عمل الجابري على ضرورة استرجاع سياسة ابن رشد؟.

المطلب الثالث: مدى الحاجة لاسترجاع الحكمة السياسية الرشدية في نظر الجابري

لم يكتفي الجابري بالصورة التي رسمها لابن رشد حين اعتبره مصلحا للوضع السياسي في زمنه، بل أكد على ضرورة إحياء السياسة الرشدية من أجل إصلاح أوضاعنا السياسية العربية الراهنة، يقول الجابري: " إن الملك العضوض الذي بلغ من العمر الآن 1380 سنة لم يسبق أن عرف التعريف الذي يعطيه مضمونا يبقى حيا في ضمير الأجيال المتعاقبة والسبب في نظرنا لا يرجع إلى قصور في الفكر ولا إلى الخوف من العض، فقد عرفت هذه الثمانون والثلاثمائة والألف سنة عباقرة في الفكر لا يخافون في الصدع بالحق لومة لائم ومع ذلك لم يصفوا ولم يخللوا مضمون " الملك العضوض " ولم يكشفوا عن أصوله غير ابن رشد عبر اختصاره لجمهورية أفلاطون".⁽¹⁾

وما جعل الجابري يحتفي بسياسة ابن رشد هو الكيفية التي تعامل بها فيلسوف قرطبة مع المضمون السياسي لكتاب الجمهورية، فقد تعامل معه كما هو دون أن يقحم النزعة الميتافيزيقية كما فعل الفارابي، بل تناوله بأسلوب علمي موضوعي، كما أنه ظل مخلصا للطابع النقدي والتحليلي للنص الأفلاطوني، بالإضافة إلى اعتماد ابن رشد على تلك الروح النقدية التي طبعت الكتاب في نقد الوضع السياسي في زمنه نقدا مباشرا دون تلميحات حيث يؤكد الجابري أنه لأول مرة في تاريخ الفكر الفلسفي والسياسي والأخلاقي في الثقافة العربية

(1) - محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مصدر سابق، ص 630.

يتم مواجهة السياسة بأسلوب صريح، وذلك من خلال نقد الحكم الاستبدادي باستخدام مفاهيم مباشرة كمفهوم وحدانية التسلط.

وما يميز التفكير السياسي لابن رشد في نظر الجابري هو احتوائه على تلك النزعة التحريرية من أردشير والقيم الكسروية وأخلاق الطاعة*، هذا من جهة، أما من جهة أخرى فهو متحرر كذلك من النزعة الصوفية نظرا لهروب المتصوفة من المقاومة الإيجابية إلى المقاومة السلبية وذلك على صعيد الفعل الاجتماعي.⁽¹⁾

هذه المميزات التي تطبع تفكير ابن رشد السياسي، هي ما جعلت الجابري يعتقد أننا نحن أبناء القرن الواحد والعشرين بحاجة إلى أن ننظر لواقعنا السياسي المعاصر بالعين نفسها التي نظر بها ابن رشد لواقعه السياسي، لأن نظرة فيلسوف قرطبة هي القدرة على تعرية جذور الطغيان وتمكننا من الكشف على أصول الاستبداد، وبالتالي يتحقق هدفنا المنشود المتمثل في تحقيق النهضة القومية، لكن هناك من لا يوافق الجابري في هذا الرأي حيث اعترض الباحث فريد العليبي على إمكانية أن ينوب عنا ابن رشد في نقد واقعنا المعاصر، لأن هذا سيجعلنا نسقط في توثين ابن رشد " فينتصب أمامنا كأداة نعتقد أن كل شيء قد بلغ معها منتهاه، ولم يبق أمامنا إلا إعادة إنتاج ما قدم لنا فيخبو الإبداع ويسود الإلتباع".⁽²⁾ وهكذا لا يمكن اعتبار الرشدية أداة للتفكير السياسي، لكن مع هذا فهي صالحة لأن تكون مفتاحا للتفكير في الواقع السياسي القطري، فقد اعتبرها الجابري الوسيلة المثلى لإصلاح الدولة المخزنية التي تعتبر امتدادا للملك العضوض، وبها يمكن تحقيق الديمقراطية فيجد الجابري الجواب عن سؤاله، من أين نريد الانتقال إلى الديمقراطية؟ في مفهوم الدولة

* اعتبر الجابري أن النظام الثقافي العربي استجلب الموروث الفارسي في مرحلة مبكرة نتيجة أزمة في القيم، وأن هذا الموروث الفارسي ركز على طاعة السلطان، ودمج الدين والطاعة والسلطان في حزمة واحدة.

(1) - المصدر نفسه، ص392.

(2) - فريد العليبي، رؤية ابن رشد السياسية، سلسلة أطروحات الدكتوراه، 64، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008، ص256.

المركبة التي قال بها ابن رشد.⁽¹⁾ وهنا دلالة صارخة على دعوة الجابري للتعرف على مقومات هذه الدولة مع ضرورة طلب شهادة ابن خلدون الذي يعد أبرز من عاش بعد ابن رشد، ومؤكداً أن الشيء الذي يتفق عليه الفيلسوف والمؤرخ يمكن تصنيفه في خانة الحقائق التي لا مجال للشك فيها.⁽²⁾ فأهم ما يمكن أن نستفيد من ابن رشد نقده لنظام الحكم الجماعي المسمى في عصرنا بالديمقراطية، أي حكم الشعب نفسه بنفسه، والنقد الرشدي عندما نحله نجده ينطبق اليوم على واقعنا المعاصر، فالديمقراطية في البلدان العربية هي ديمقراطية تحمل نصف الشر كما تحمل نصف الخير، والنظام الفاضل هو الذي يكون فيه مستوى الخير أكثر من مستوى الشر، بيد أن الديمقراطية المعاصرة تتساوى فيها المضار والمنافع وهنا تكمن خطورتها، إن الحرية التي تعتبر من أهم مبادئ هذا النظام تخفي وراءها عبودية مطلقة، فنحن اليوم نعاني من هيمنة المجتمع الصناعي الذي حول الفرد إلى مستهلك، وسيحول القرون القادمة إلى آلة مزدانة بالشعور، أو إلى كتلة من لحم متحركة.

ومما يؤكد محاولة الجابري لاستخلاص الديمقراطية من السياسة الرشدية هو إقراره أن كيفية تعاقب نظم الحكم والدول على مستوى الفكر الفلسفي العربي في المغرب وخارج المغرب لا يمكن أن يتم إلا من خلال القول التراثي المتمثل في الرشدية أولاً ثم الخلدونية ثانياً مع نفيه لوجود ثالث لهما.

ولعل تقديم الجابري لابن رشد على ابن خلدون، هو أن ابن رشد قد خاض في التجربة السياسية للملك العضوض* معتمداً على الأفلاطونية على عكس ابن خلدون الذي اتسمت محاولته بالأصالة عندما قام بتفسير الملك العضوض، فخاض فيها انطلاقا من داخل

(1) - محمد عابد الجابري، الانتقال إلى الديمقراطية في المغرب، أسئلة وآفاق - أسئلة ومقارنات، دولة المخزن وإمكانية الإصلاح من وجهة نظر ابن رشد وابن خلدون، فكر ونقد، العدد 32، أكتوبر 2000، ص 7.

(2) - المصدر نفسه، ص 15.

* الملك العضوض: قد رأيناه منذ معاوية رضي الله عنه وحتى نهاية الخلافة العثمانية، فكانت تتعاقب السلالات على حكم المسلمين، ويعضون ويتمسكون به في ذريتهم وعائلتهم.

التجربة الحضارية العربية الإسلامية ذاتها دون أن يقم الفكر الغربي كما فعل ابن رشد، هذا ويسعى الجابري لتوظيف الرشدية من أجل إصلاح الدولة المخزنية* التي لازالت قائمة في المغرب حسب رأيه، وهذا الإصلاح لا يتم إلا من خلال نفي حتمية بقاء هذه الدولة طريحة فراش الاستبداد وبلوغها مرحلة الهرم التي قال بها ابن خلدون، فإمكانية الإصلاح قائمة نظرا لارتباط الشؤون الإنسانية بمسألة الإرادة، وهكذا فإن وجود قرار سياسي كفيل بأن يحدث التغيير والإصلاح شريطة عدم تناقض هذا القرار مع الشرائع الإنسانية، وبالتالي لا بد من توفر فكر مستنير يكون بديلا للعقل والسلوك المخزني، وهذا الفكر المستنير في نظر الجابري لا يمكن أن يكون إلا في الفكر الرشدي.

وبما أن الجابري ينفي وجود مدن غير مركبة في مختلف مراحل التاريخ البشري، فإن المجتمع المغربي هو مجتمع مركب في نظره من عدة عناصر بعضها تقليدي وآخر معاصر، كالقبائل والزوايا، وعرب وأمازيغ وصحراويين وأفارقة، وهذا التركيب يؤثر على السياسة لأن هؤلاء يحملون معهم أنواعا مختلفة من السلطات فمنهم ما يدخل ضمن الفضائل ومنها ما يدخل في المجال الديني، كما أن هناك ما يدخل ضمن القهر والاستبداد،⁽¹⁾ وقد تم التفكير في مفهوم التركيب من قبل ابن رشد وذلك من خلال استخدامه للمنهج الرياضي الهندسي القائم على الوسطوية، فالحكومة المركبة في نظره هي التي تكون وسطا بين حكومة الأخيار وحكومة الطغيان، وهذا التركيب يريد أن يوظفه الجابري في حياتنا العربية المعاصرة من خلال خلق تركيب جديد الذي من شأنه أن يساعدنا على إعادة تركيب سياسة الشعوب العربية لنحقق دول ديمقراطية أكثر حداثة.

وهكذا يصبح ابن رشد في نظر الجابري المفتاح الذي لا بد أن نمتلكه لنتمكن من فتح أبواب أوضاعنا السياسية الموصودة بإحكام، والتي فشل المفكرين العرب في العصر الحديث

* الدولة المخزنية: نسبة إلى المخزن وهي مرادفة وكناية لمن يخضعون أو يمثلون لإرادة السلطة المركزية، والتي يرمز لها أمير المؤمنين أو الخليفة أو السلطان، أو الملك.

(1) - محمد عابد الجابري، الانتقال إلى الديمقراطية، مصدر سابق، ص16.

والمعاصر في الوصول إلى حلول جادة ذات نتائج ملموسة، فاستعادة الفكر السياسي الرشدي بحسب الجابري من شأنه تحقيق ما عجز عنه أعلام الفكر العربي الحديث والمعاصر، فلم يكن الفكر السياسي جريئاً على اتخاذ مواقف نقدية من الأنظمة الحاكمة في الدولة الإسلامية، ولم يكن المفكر منخرطاً في عملية نقد السلطة باستثناء طائفة من المفكرين الذين اختاروا طريق التستر أسلوباً كإخوان الصفا، لكن مع ابن رشد نجد مفكراً يمارس عملية النقد ويشير إلى الزمان والمكان، ويحدد المعنى بالأمر بالذات والصفات، فلقد كان المتن الأفلاطوني الرشدي محملاً بالنقد الصريح لسياسة أنظمة الدول الإسلامية من عهد معاوية إلى المنصور، ولا نريد أن يكون النقد من أجل المعارضة الضيقة التي نرى طغيانها اليوم على الصعيد السياسي العربي، إننا نريد أن نستفيد من الدرس الرشدي في مجال توجيه النقد نحو مواطن البناء لا الهدم، وأن يكون النقد مسلحاً بالمفاهيم التي تعمق الوعي بالمسائل الاجتماعية، " لأول مرة يتم نقد الاستبداد بمفاهيم مباشرة (وحداني التسلط) وبجرأة وقوة وإعطاء أمثلة من واقع التاريخ العربي".⁽¹⁾ فابن رشد يمكن أن نوظفه - في نظر الجابري - في ترشيد الإسلام السياسي، فالسياسة لا تخضع للثابت والمقدس وإنما جوهر التدبير المدني أن تكون القاعدة الأساسية ما قاله صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم: " أنتم أدرى بأمور دنياكم "

وربما يكون عصر ابن رشد أقل حدة من عصرنا، فعلماء الكلام كانوا أهون من بعض الحركات الإسلامية* اليوم التي لا تنتج فكراً بل تنتج دماً، لقد كان علماء الكلام رغم السلبيات ينتجون ويبدعون يحاورون ويعلمون، لكن زنابير هذا الزمان تلتصق بجزئيات الماضي حتى أصبح الماضي يختزل في قميص وسروال، وكان علماء الكلام لا يكفرون إلا في بعض المسائل حين أصبح التكفير سمة عصرنا، فقد دأب ابن رشد على نقد متكلمة عصره وألف في ذلك فصل المقال ومناهج الأدلة، ونقد المتكلمين من حيث كونهم غالباً في

(1) - محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2001م، ص392.

* على الأرجح أن الجابري يقصد هنا التيارات الوهابية والاخوانية.

الفصل الثالث: قراءة الجابري للفلسفة الإسلامية في الأندلس وتصحيحه لصورة ابن رشد

الاعتقاد وفرقوا الأمة شيعا وأحزابا، وأدخلوا في الدين ما ليس فيه أصلا، وألزموا به غيرهم كرها كما فعلت المعتزلة زمن المأمون والأشعرية زمن ابن تومرت، ومن هنا يمكن أن نستفيد من ابن رشد من خلال التفكير في ظاهرة الحركات الإسلامية المعاصرة التي تكاد تلعب الدور نفسه الذي لعبه أصحاب مدارس علم الكلام.

خلاصة الفصل:

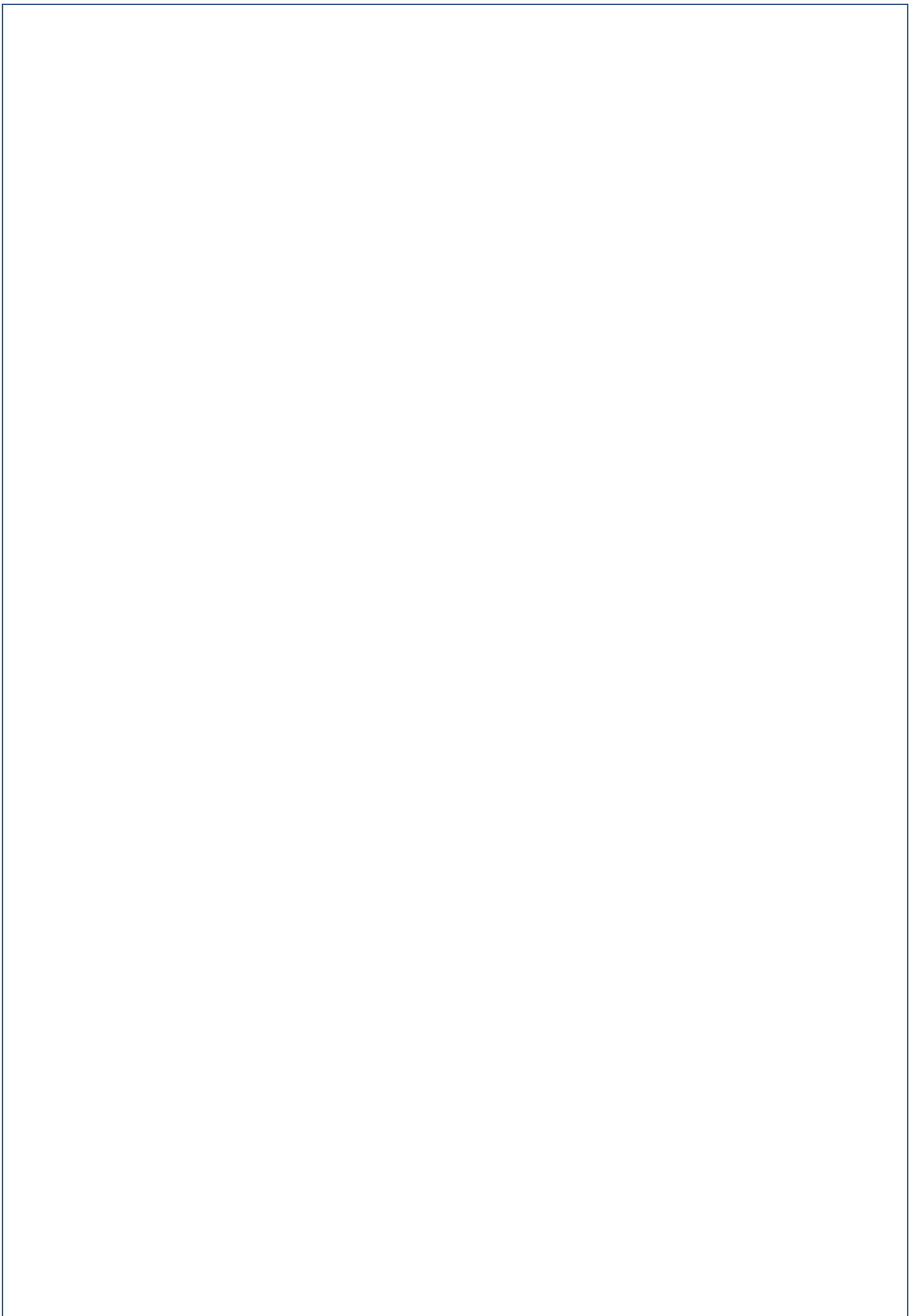
نستنتج من خلال ما تم التطرق إليه في هذا الفصل، أن الجابري قد قدم دراسة مغايرة للفلسفة الإسلامية في الأندلس عامة وفلسفة ابن رشد خاصة، حيث ألبسها لباس العقلانية دون أن يعير أي اهتمام لتلك الجوانب اللاعقلانية فيها، وقد أكد على أن استعادة هذه العقلانية لا يمكن أن تتم باستعارة أفكار من الخارج، بل يجب أن تكون تجديدا من الداخل من خلال نقد التراث أولا ثم الانطلاق إلى الحداثة بغية الانفتاح عليها ومن ثم نقدها وتملكها، وهذا التحديث لا يجب أن يكون بقطيعة مع الماضي، بل ينبغي أن يكون له تأصيل في التراث، بل إن الجابري في منهجه يجعل التأصيل والتحديث عمليتين متلازمتين وكأنهما وجهان لعملة واحدة، وهذا التأصيل للحداثة ومفاهيمها يكون بالتماس المرجعية لها من تراثنا، واستنباتها من تربتنا، وقد وجد الجابري ضالته في فلاسفة الأندلس وعلى رأسهم ابن رشد الذي اعتبره مثال الفيلسوف القادر على العيش معنا عصرنا على الرغم من المدة الزمنية التي تفصلنا عنه، ولكن على الرغم من الدعوة المتجددة لعقلانية ابن رشد، فإننا نسجل على دعوة الجابري أنها مجرد دعوة أيديولوجية بالمعنى السلبي، وتم توظيف ابن رشد لأهداف سياسية ضيقة، واستعمله في إطار التعصب للمكان، خاصة بعدما أصبح الفكر العربي المعاصر يحاول أن يقسم فكره إلى نمطين الشرق والغرب الإسلامي، والأخطر من ذلك كله أن قراءة ابن رشد منذ مطلع القرن العشرين اتسمت بالأيديولوجية، وفي هذا الصدد يوضح الكافون كوغلغن " فقد بدا هناك اهتمام في بداية القرن بـابن رشد على المستوى الأيديولوجي".⁽¹⁾ وهكذا فإنه قبل أن نعطي للعقلانية الرشدية بعدها الحقيقي في عملية تحديث وتثوير المجتمع العربي، نود أن نلفت الأنظار إلى مسألة استخدام العقل العمومي عند ابن رشد، ولا نعني بالعقل العمومي عقل الجمهور، فابن رشد وضع منذ البداية قطيعة

(1) - الكافون كوغلغن، الرشدية العربية المعاصرة، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، ص118.

إبستيمية بين العلماء والعوام، إنما المقصود بالعقل العمومي ما يرمي إليه الباحث التونسي فتحي المسكيني حين يبين جوهر العلاقة بين المفكر والجمهور " إن هذه العلاقة الجوهرية مع الجمهور بوضعه مادة النزاع ورهانه في آن، إنما تجعل مسألة الاستعمال للعقل العمومي تتقلب إلى خط متجاوزة في هيئة تركيبها، لا تضجر من السؤال إلا عما تسكت عنه أو تخفيه".⁽¹⁾

(1) - فتحي المسكيني، ابن رشد والاستعمال العمومي للعقل، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد 19، 1998م، ص62.

خاتمة



خاتمة :

بعد عرض وتحليل ومناقشة حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي الوسيط وفي الفكر العربي الحديث والمعاصر، وكذا عرضنا وتحليلنا لقراءة الجابري للتراث عامة والفلسفة الإسلامية خاصة، والأهم من ذلك كله عرضنا للصورة التي رسمها الجابري عن فيلسوف قرطبة، نخلص إلى بلورة مجموعة من النتائج على النحو التالي :

1 - إن الجابري يوهم قارئه أنه انفصل عن القراءات العربية والإستشراقية، ولكنه في الحقيقة لم يخرج عن أطرها، وذلك حين قام بالتمييز بين المحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي في الفلسفة الإسلامية، فانتصر للأيديولوجيا على حساب المعرفة متقنياً بذلك طرق المستشرقين، هذا بالإضافة إلى توظيفه لعدة مناهج غربية في قراءة التراث مما يجعله غير مختلف عن القراءات العربية الليبرالية للتراث، فلم ينتبه إلى عدم إحاطته بآلياته الاستهلاكية التي وظفها في قراءة التراث، بحيث لم يعر اهتماماً لتقدمها في عقر دارها من ناحية أولى، ولم يفلح في فهم شروط إنتاجها وولادتها من ناحية أخرى، مما جعله يقع في خطأ التفاوت بين القصد والفعل، هذا بالإضافة إلى أن آليات الجابري في قراءة التراث لا تشكل نسقا متكاملًا، لأنه قام باختيارها من مجالات مختلفة متنافرة دون أن يذكر المعايير التي بمقتضاها وقع اختياره على كل واحدة منها. ولكن على الرغم من ذلك فقد اختلفت قراءة الجابري للتراث عامة وتراث ابن رشد خاصة في أنه حاول الكشف عن المسكوت عنه بحيث ركز على استجلاء اللامرئي في تواريه دون أن يهتم باللغة.

2 - انطلق الجابري من ركيزة أساسية في قراءته للفلسفة الإسلامية وهي أن المدرسة الفلسفية التي عرفها الغرب الإسلامي على عهد الموحدين كانت مدرسة مستقلة تماماً عن المدرسة أو المدارس الفلسفية في المشرق، وأكد على أن لكل واحدة منهما منهجها الخاص ومفاهيمها الخاصة وإشكالياتها الخاصة، واستند في تمييزه هذا على أن المدرسة المشرقية

كانت تستوحي آراء الفلسفة الدينية لمدرسة حران ذات النزعة الأفلاطونية، في حين أن المدرسة الفلسفية في المغرب عامة وفلسفة ابن رشد خاصة قد كانت متأثرة بثورة ابن تومرت الثقافية القائمة على قراءة جديدة للأصول، فهي مدرسة عقلانية برهانية لا مكان للعرفان فيها.

3 - على خلاف مختلف الدراسات التي جمعت على أن مسألة العلاقة بين الفلسفة والدين واحدة لدى الفلاسفة من الكندي إلى ابن رشد، يصر الجابري على أن المسألة في الغرب قد تغيرت من البحث عن إمكانية التوفيق بين الدين والفلسفة إلى البحث في طبيعة العلاقة بينهما أو بالأحرى البحث عن سبل الفصل بينهما، وهو الأمر الذي أثار جدلا كبيرا في الساحة العربية الثقافية.

4 - يدفع الجابري ابن رشد للتصريح بالتباين بين البنية الفلسفية في المشرق والبنية الفلسفية في المغرب، ثم يقوم - الجابري - باستخلاص نتائج هذا التصريح في التحليل الأيديولوجي الذي أقام عليه ناقد العقل العربي دراسته مدعما بنوع من التحليل الابستيمولوجي من أجل جعل الخصوصية الرشدية عنوانا لشعار مرحلة يريد بها الجابري أن تكون مرحلة العقل الرشدي لا العقلانية السينوية، عقل السببية، لا عقلانية التصوف.

5 - من هذا المنطلق يحتفي الجابري بابن رشد من خلال تصحيح صورته في الفكر العربي المعاصر وذلك بإبراز أهمية ما قام به الشارح الأكبر على المستوى الديني والفلسفي والسياسي.

6 - ما يمكن استنتاجه في الجانب الديني، هو أن الجابري يثني على انتقادات ابن رشد للفرق الكلامية عامة والأشاعرة خاصة، حيث بين ابن رشد بحسب الجابري تناقض المذهب الأشعري مع منطلق الشرع الإسلامي من جهة ومع منطلق العلم في عصره من جهة ثانية، والأمر نفسه الذي يريد أن يقوم به الجابري لمواجهة التيارات الرجعية والماضوية

التي تخالف اختياراته التقدمية والحداثية وبيان مدى تعارضها لا مع منطق التقدم والحداثة كما يتصوره الجابري، بل حتى تعارضها مع ما يقره النص الديني نفسه من أحكام وتصورات وعقائد، وليس الغريب هنا إعجاب الجابري بابن رشد، بل الأكثر غرابة هو أن ناقد العقل العربي قد غيب بشكل مطلق أبسط أدوات الدرس الفلسفي من مساءلة ونقد اللذين لطالما أكد على ضرورتهما وأهميتهما لاستنبات تفكير فلسفي حر.

7 - يحتفي الجابري بالصورة التي رسمها عن العلاقة بين الدين والفلسفة عند ابن رشد، بحيث خالف من قالوا أن ابن رشد قد وفق بين الدين والفلسفة، وذهب إلى تأكيد فصل فيلسوف قرطبة بين الحكمة والشريعة حتى يضمن كل منهما استقلاله عن الآخر، ويعتبر الجابري هذا الترتيب مفتاحاً لترتيب علاقة الأصالة بالمعاصرة والتراث بالحداثة، فما فتى الجابري يذكر أن قراءته لابن رشد تتدرج في إطار مشروع الفكري الذي كان موجهاً منذ البداية لخدمة مسألة الحداثة، بحيث أن تحقيق هذا الأمر لا يتم إلا من خلال التأصيل للحداثة في ثقافتنا العربية الإسلامية منتهجين مسلك ابن رشد في فصل المقال لتبرير قيم الحداثة.

8 - أما في المجال الفلسفي فإن ما توصلنا إليه هو أن الجابري لا يتوقف عن الاحتفاء بابن رشد وبالذات الذي لعبه كقاضي في الفلسفة بين ابن سينا والغزالي، بحيث استعمل فيلسوف قرطبة العلم الأرسطي للحكم بين المتخاصمين بالعدل والإنصاف، فانتهى الجابري إلى أن الانتقادات التي وجهها ابن رشد لابن سينا لا تقل عنفاً عن الانتقادات التي وجهها للغزالي، فظل الجابري ينوه بقدرة ابن رشد على الفصل بين آراء أرسطو وآراء ابن سينا، بل أكثر من ذلك حين اعتبر ناقد العقل العربي ابن رشد مصححاً للمعتقدات التي استخلصها ابن سينا من أرسطو، والأمر نفسه مع الغزالي الذي فشل في نظر ابن رشد في إيجاد ثغرات في القول الفلسفي، وهو ما جعله يقرر بطلان أقول الفلاسفة عامة، فالخلفية التي بنى عليها الجابري هذه القراءة هي تلك التي ظللنا نردها والقائلة أن ابن رشد عقلاني

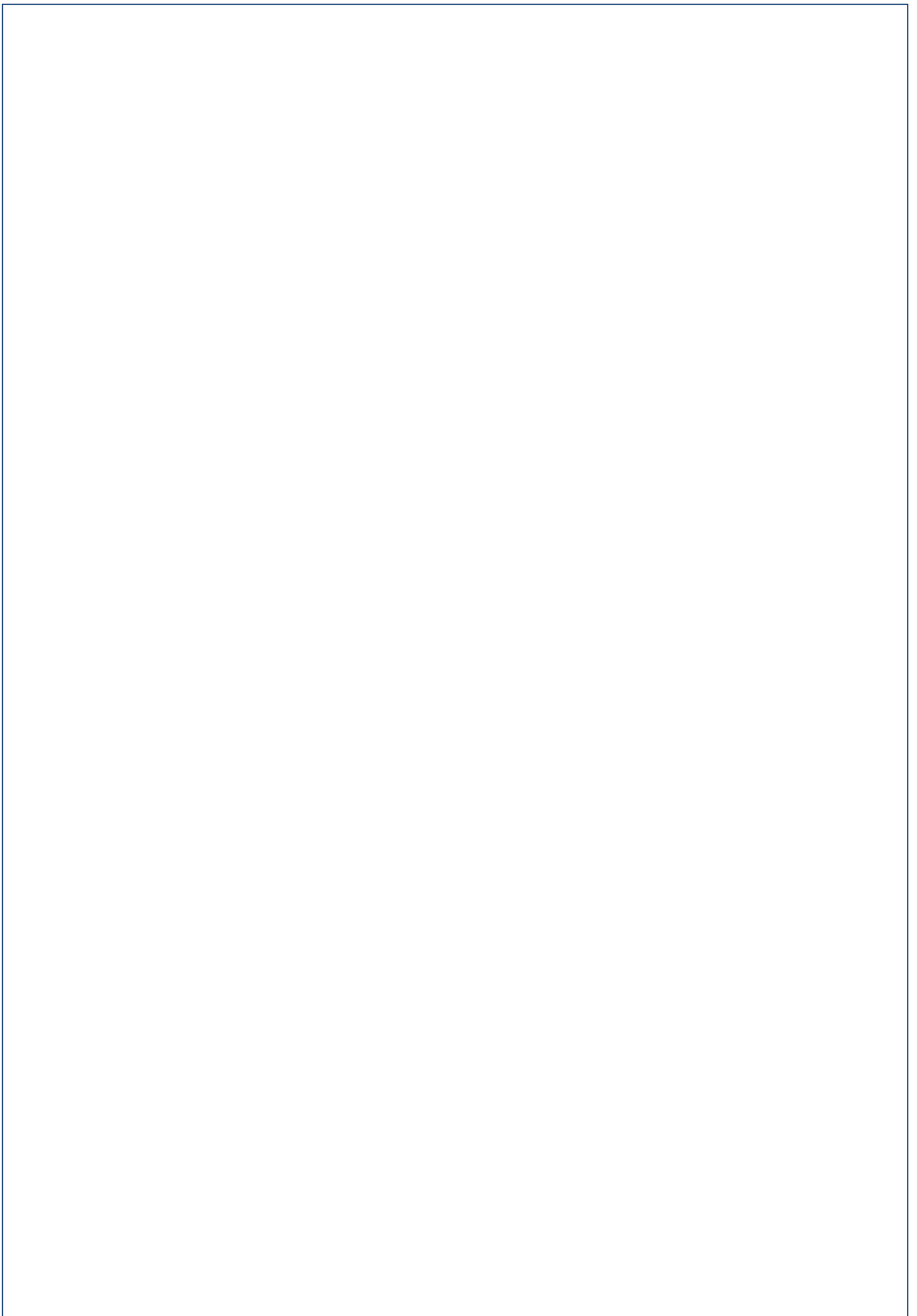
منفتح في حين أن ابن سينا والغزالي إشراقيان غنوصيان، وهو الطرح الذي ظل الجابري يدافع عنه باستمرار دون أن ينظر إلى العلاقة الصحيحة التي تربط ابن رشد بالغزالي. حيث أنه من الصعب أن ننظر إلى هذه العلاقة من زاوية واحدة مثلما فعل الجابري، فمعروف أن ابن رشد قد بدأ مشاريعه العلمية الأولى بتلخيص مستصفي أبي حامد الغزالي في كتابه "الضروري في أصول الفقه"، وليس هذا فحسب بل حتى المشاريع الفلسفية الأولى لابن رشد قد ابتدأها بتصحيحه لمسار الغزالي وهو ما مر عليه الجابري بعجالة دون أن يربط نتائجها ويثمن دوره في تكوين حياة ابن رشد العلمية.

9 - قد كان الجانب الأيديولوجي حاضرا أيضا وبقوة في الصورة التي رسمها الجابري للعلاقة بين ابن رشد وأرسطو، فهو لم يكن مجرد شارح ومصحح لمذهبه، بل أكد على وجود فلسفة رشدية أصيلة في شروح ابن رشد على أرسطو، وإن كان هناك بعض الصحة في هذا الحكم إلا أن الجابري لم يقدم أدلة كافية تثبت ذلك، وهو ما يدفعنا إلى الاستنتاج أن ناقد العقل العربي كان محكوما هنا بهاجس الرد على المستشرق الفرنسي أرنت رينان الذي اعتبر الفلسفة الإسلامية مجرد ترجمة أمينة لفلسفة أرسطو، الأمر الذي جعل الجابري ينتفض على ذلك محاولا إبراز أصالة الفلسفة الرشدية داخل المنظومة الأرسطية، وهو ما يجعلنا نطرح السؤال الذي ظل مطروحا منذ عقود من الزمن دون أن تكون هناك إجابة كافية عنه، ما هي أبرز القضايا التي تثبت أصالة شروحات ابن رشد على أرسطو؟، ومن جهة أخرى وعلى الرغم من اعتراف الجابري بتقديس ابن رشد لأرسطو، إلا أنه يؤكد في موضع آخر أن ابن رشد قد كان خصما لأرسطو دون أن يقدم أدلة كافية تؤكد على هذه الخصومة المزعومة، ولعل ما دفعه إلى ذلك هو الخلفية الأيديولوجية الراسخة في مشروع الجابري حيث أنه أراد تحسين صورة ابن رشد لدى الإسلاميين باعتبار أن منطلقات أرسطو تختلف مع منطلقات ابن رشد ذات الطابع الديني.

10 - لم تقف رشدية الجابري عند حدود استدعاء ابن رشد الفيلسوف من خلال قراءة معينة لكتبه، بل لجأت إلى تفسير المشروع الرشدي تفسيراً سياسياً، ووظفته توظيفاً سياسياً في الصراعات المعاصرة للقضاء على التطرف الديني أو على الأقل التخفيف منه إلى الحد الأقصى، ولتحقيق ذلك عمد الجابري إلى تصحيح صورة ابن رشد السياسية من خلال إعادة قراءة أعماله في هذا المجال واستخلاص منها ما يخدمه لإنجاح مشروعه الفكري، حيث ظل يرفع شعارات ابن رشد السياسية وثوراته ضد الأنظمة المستبدة، وهو ما قاده إلى الاستنتاج أن نكبة ابن رشد كان سببها سياسي عندما قام بانتقاد الوضع السياسي في زمنه، ومثل هذا الأمر - في نظر الجابري - نحتاجه في عصرنا المعاصر من أجل امتلاك الحرية التي تعبد الطريق نحو التقدم المنشود، ولا يمكن تحقيق ذلك في نظر ناقد العقل العربي إلا بتعميم الروح الرشدية في جميع الأوساط الثقافية والمؤسسات التعليمية لفك ألغاز واقعنا السياسي.

وفي الأخير نستطيع القول أنه لا يمكن لأحد إنكار الإضافة التي قدمها الأستاذ الجابري للدراسات الفلسفية في الوطن العربي عامة والمغرب خاصة، فما يمكن أن يفخر به هو أنه امتشق سلاح ابن رشد ليوطن به للفلسفة في عصر تسيطر عليه المعرفة العلمية في مقابل النزعات الفلسفية، كما أنه أعاد لابن رشد المكانة الحقيقية التي يستحقها في حقل الدراسات الفلسفية، وحتى وإن كان هذا الحضور مصبوغاً بألوان أيديولوجية إلا أنه قد ساهم بشكل كبير في إيقاظ الدراسات الرشدية في الوطن العربي من أجل إخضاع المتن الرشدي للفحص العلمي الدقيق، وهو ما تجسد إلى حد بعيد في الكتابات الرشدية لجمال الدين العلوي ومحمد المصباحي اللذان اتخذوا من القول العلمي سبيلاً لدراسة المتن الرشدي متمردين بذلك عن الأطر الأيديولوجية التي تحرك فيها أستاذهم الجابري.

قائمة المصادر والمراجع



قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم:

- سورة الحج، الآية 71 .
- سورة الأعراف، الآية 185 .
- سورة الحشر، الآية 2 .
- سورة النحل، الآية 125 .
- سورة الأعراف، الآية، 185 .
- سورة الفجر الآية 18 .

قائمة المصادر:

1. ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، تحقيق جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994.
2. ابن رشد، الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، مع مدخل ومقدمة تحليلية لمحمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998م.
3. ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 1998 م.
4. ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، أخرج أحاديثه أحمد أبو المجد، دار العقيدة، الإسكندرية، ط1، 2004 م.
5. ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج5، تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد جواد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996 م.
6. ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق أعبري، القاهرة، 1994 م.
7. ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق عثمان أمين، (د، د، ن)، القاهرة، ط1، 1948 م.
8. ابن رشد، تهافت التهافت، ج2، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، (د، ت، ن).

9. ابن رشد، تهافت التهافت، ج2، دار المعارف القاهرة، 1965 م.
10. ابن رشد، جوامع السماع الطبيعي، تحقيق جوزيف بويج، المعهد الإسباني العربي للثقافة، مدريد، 1983م.
11. ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الإتصال، تحقيق مولر، (د ، د ن)، ميونيخ، 1859 م.
12. ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، مدخل ومقدمة تحليلية لمحمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1997م.
13. ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ط1 مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997م.
14. الجابري محمد عابد، الانتقال إلى الديمقراطية في المغرب، أسئلة وآفاق - أسئلة ومقارنات، دولة المخزن وإمكانية الإصلاح من وجهة نظر ابن رشد وابن خلدون، فكر ونقد، العدد32، أكتوبر2000م.
15. الجابري محمد عابد، التجديد لا يمكن أن يتم... إلا من داخل التراث، (مقابلة فكرية)، حاوره عبد الإله بلقزيز، مجلة المستقبل العربي، السنة 24، العدد 278، أبريل 2002 م.
16. الجابري محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، 1994 م.
17. الجابري محمد عابد، الرؤية الإستشراقية في الفلسفة الإسلامية، طبيعتها ومكوناتها الإيديولوجية والمنهجية، مناهج المستشرقين فيالدراسات العربية الإسلامية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، إدارة الثقافة، تونس، ج1، (د ، ت، ن).
18. الجابري محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2001م.

19. الجابري محمد عابد، العقل السياسي العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1990م.
20. الجابري محمد عابد، المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1995م.
21. الجابري محمد عابد، المدخل لكتاب ابن رشد الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق مصطفى حنفي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، 2019.
22. الجابري محمد عابد، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، نقد العقل العربي 2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1986 م.
23. الجابري محمد عابد، تكوين العقل العربي، سلسلة نقد العقل العربي، دار الطليعة، بيروت، 1984م.
24. الجابري محمد عابد، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1984 م.
25. الجابري محمد عابد، حفريات في الذاكرة من بعيد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1997م.
26. الجابري محمد عابد، مسألة الهوية العروبة والإسلام والغرب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2006 م.
27. الجابري محمد عابد، نحن والتراث. قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، دار الطليعة، بيروت، 1980م.
28. الجابري محمد عابد، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ط6، 1993 م.
29. الجابري محمد عابد، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، دار الطليعة، بيروت، 1980م.
30. الجابري محمد عابد، نحن والتراث، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2006 م.
- قائمة المراجع باللغة العربية:.

1. أبلاغ محمد، منزلة جوامع سياسة أفلاطون في المتن الرشدي، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، المغرب، 2017م.
2. ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا، دار مكتبة الحياة، (د، ت، ن).
3. ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، صور للطباعة والوراقة، الرباط، 1972 م.
4. ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، تحقيق عبد السلام الهراس ج2، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 1995م.
5. ابن تومرت، أعز ما يطلب، تحقيق عماد طالبي، وزارة الثقافة، الجزائر، (د، ت، ن).
6. ابن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ج2، لجنة البيان العربي، القاهرة، ط1، 1958م.
7. ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج6، تح خليل شحادة، مراجعة سهل زكار، دار الفكر، بيروت، 2000م.
8. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، ج4، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1968 م.
9. ابن سينا، النجاة، تقديم ماجد فخري، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت. (د، ت، ن)
10. ابن فرحون برهان الدين، ديباج المذهب في أعيان المذهب، مطبعة بولاق، القاهرة، ط1، 1351 هـ.
11. ابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، تحقيق مأمون بن محي الدين الجنان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (د، ت، ن).
12. أبو الفضل محمد أحمد، أضواء على النشاط العلمي في الأندلس، بحوث ندوة الأندلس، كلية الآداب. الاسكندرية، 13 - 15 أفريل 1994م.
13. أبو الوليد عبد الله بن محمد بن القرصي، تاريخ علماء الأندلس، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1966م.

14. أبو بكر محمد بن يحيى بن باجة، رسائل ابن باجة الإلهية، حققها وقدمها ماجد فخري، دار النهار للنشر، بيروت، 1968م.
15. أبو بوزيد أحمد، أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، 1970م.
16. أبو ريان محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي، ج1، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1995 م.
17. أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت، (د. ت).
18. أدهم عبد الرحمان الناصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1972 م.
19. أركون محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1987م.
20. الأشرف صالح حمد حسن، الإستشراق مفهومه وآثاره، شبكة الألوكة، السعودية، 1438هـ.
21. إمام زكريا بشير، تاريخ الفلسفة الإسلامية، الدار السودانية للكتب، السودان، ط1، 1998م.
22. أمسترونغ، مدخل إلى الفلسفة القديمة، ترجمة سعيد الغانمي، كلمة المركز الثقافي العربي، الإمارات العربية المتحدة، الدار البيضاء، ط1، 2009م.
23. الأندلسي صاعد، طبقات الأمم، مطبعة التقدم العلمية، القاهرة، 1957م.
24. أنطوان سيف و آخرون، العقلانية والنهضة في مشروع محمد عابد الجابري، بحوث ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2012 م.
25. أنطوان سيف، وعي الذات وصدمة الآخر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2001م.
26. أنطوان فرح، ابن رشد وفلسفته، منشورات الجامعة الإسكندرية، 1903 م.
27. أنطوان فرح، فلسفة ابن رشد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012م.
28. أنطوان فرح، ابن رشد وفلسفته، دار الفارابي، بيروت، ط1، 1988 م.

29. أوليري دي لاسي، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ترجمة إسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط3، 1983 م.
30. أواميل علي، في التراث والتجاوز، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1990 م.
31. أواميل علي، قضايا ومراجعات، ورقة قدمت إلى : الفلسفة والحدائثة في المشروع الفكري لعلي أواميل، ندوة فكرية، تقديم المختار بنعبداللوي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2011م.
32. ايهاب كمال، ابن رشد سيرته وفلسفته، الحرية للنشر والتوزيع، (د،م،ن)، (د،ت،ن).
33. بارة عبد الغني، إشكالية تأصيل الحدائثة في الخطاب النقدي المعاصر، مقاربة حوارية في الأصول المعرفية، الهيئة المصرية العامة، مصر، 2005 م.
34. باشلار غاستون، الفكر العلمي الجديد، ترجمة عادل العوا، الأنيس، الجزائر، 1990 م.
35. الباقلاني أبو بكر محمد، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1987 م.
36. بالنثيا أنخل جنثالث، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، (د. ت).
37. البخاري حمادة، ماذا يمكن أن نستفيد اليوم من ابن رشد، أعمال ملتقى ابن رشد، تونس، 1999م.
38. بدوي عبد الرحمان، أرسطو عند العرب، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1947م.
39. بدوي عبد الرحمان، فلسفة العصور الوسطى، دار القلم، بيروت، ط3، 1979م.
40. بركات محمد مراد، ابن رشد فيلسوفا معاصرا، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2002م.
41. بركات محمد، ابن رشد فيلسوفا معاصرا، أعمال ملتقى ابن رشد، تونس، 1999م.

42. برهيه إميل، تاريخ الفلسفة، ترجمة جورج طرابيشي، ج3، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1988 م.
43. برييه إميل، تاريخ الفلسفة - العصر الوسيط والنهضة - ، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1988 م.
44. بكوش الطيب، في كلمة في النحو العربي واللسانيات الحديثة، مطبعة الدار البيضاء، المغرب، 1986 م.
45. بن عبد العالي عبد السلام، دراسات في الفكر الفلسفي في المغرب، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، (د ، ت ، ن).
46. بن عبد العالي عبد السلام، سياسة التراث، دراسة في أعمال محمد عابد الجابري، دار توقيال للنشر، الرباط، 2011م.
47. بنسالم حميش، عن الرشدية، مقدمات لقراءة فلسفية، في : ابن رشد فيلسوف الغرب والشرق في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، منشورات المجمع الثقافي، دبي، 1999م.
48. بياجيه جان، البنيوية، ترجمة عارف منيمة وبشير أوبري، (د ، م ، ن) ط3، 1985 م.
49. بينس، مذهب الذرة عند علماء المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والمسلمين، ترجمة أبو ريدة محمد عبد الهادي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1946 م.
50. التجكاني محمد الحبيب، مسائل أبو الوليد ابن رشد الجد ، دار الجيل، بيروت، ط2، 1993 م.
51. تيزيني طيب، ابن رشد في إطار الفكر العربي الحديث، (د ، د ، ن) (د، ت).
52. تيزيني طيب، على طريق الوضوح المنهجي ، دار الفارابي، بيروت، ط1، 1989 م.
53. جابر علي، نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين، دار الهادي، بيروت، ط1، 2004 م.

54. الجابري محمد طه، ابن حزم، صورة أندلسية، دار النهضة العربية، بيروت، 1982 م.
55. الجبري إدريس، سؤال الحداثة في الخطاب الفلسفي لمحمد عابد الجابري، فالية للطباعة والنشر، المغرب، ط1، 2013 م.
56. جعفر كمال إبراهيم، دراسات في الفلسفة الإسلامية، مكتبة الفلاح، الكويت، ط1، 1986 م.
57. جعفر محمد كمال إبراهيم، في الفلسفة الإسلامية دراسة ونصوص، مكتبة الفلاح، الكويت، ط1، 1986 م.
58. جمعة محمد لطفي، تاريخ فلاسفة الإسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، (د، ت، ن)
59. جوتيه ليون، المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، ترجمة محمد يوسف موسى، دار الكتاب الأهلية، القاهرة، ط1، 1945 م.
60. جوزافسكي أليكسي، الإسلام والمسيحية، عالم المعرفة، الكويت، 1996 م.
61. جونيل رضوان، موسوعة الترجمة، ترجمة محمد بحياتن، منشورات مخبر الممارسات اللغوية، جامعة مولود معمري، الجزائر (د، ت).
62. حرب علي، التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2007 م.
63. حرب علي، نقد النص (النص والحقيقة1)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000 م.
64. الحري عبد النبي، صورة ابن رشد في الفكر المغربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2015 م.
65. الحري عبد النبي، طه عبد الرحمان و محمد عابد الجابري صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2014 م.
66. حسن علي حسن، الحضارة الإسلامية، مكتبة الحانجي، مصر، ط1، 1980 م.
67. حلمي محمد مصطفى، ابن سينا والشيعة، في الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا، القاهرة، جامعة الدول العربية، 1952 م.

68. حمودة عبد العزيز، المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، عالم المعرفة، 1998 م.
69. حنا الفاخوري و خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، دار الجيل، بيروت، ط3، 1993م.
70. حنفي حسن، التراث والتجديد، دار التنوير، بيروت، ط2، 1981 م.
71. الخضيرى زينب محمود، ابن رشد بين الفكر الغربي الوسيط والفكر العربي الحديث، ضمن كتاب ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، راجعه وأعدّه للنشر مقداد عرفة منسية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، منشورات المجمع الثقافي، تونس، 1999 م.
72. الخضيرى زينب محمود، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار التنوير، بيروت، 1985 م.
73. الخضيرى زينب محمود، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة، القاهرة، 1983 م.
74. الداھي محمد، التراث والحداثة في المشروع الفكر لمحمد عابد الجابري، دار التوحيد، المغرب، 2012م.
75. الدب علي، أبو الحيان التوحيدي، الأديب والمفكر، الدار العربية للكتاب، ليبيا، ط2، 1980 م.
76. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط5، (د، ت، ن).
77. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط5، (د، ت، ن).
78. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة وتعليق محمد عبد الهادي أبو ريده، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط4، 1957 م.
79. الذهبي شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، (د. ت، ن).

80. الذهبي شمس الدين، سير أعلام النبلاء، تحقيق مجموعة من العلماء تحت إشراف شعيب الأرنؤوط، ج19، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1985 م.
81. الرافعي مصطفى صادق، تاريخ آداب العرب، ج2، مكتبة الإيمان، المنصورة، مصر، ط1، 1997م.
82. ربييرا خوليان، التربية الإسلامية في الأندلس أصولها المشرقية وتأثيراتها الغربية، ترجمة الطاهر أحمد مكي، دار المعارف، القاهرة، (د،ت).
83. رينان أرنست، ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1957م.
84. زايد سعيد، الفارابي، دار المعارف، ط3، (د،ت،ن).
85. الزركلي خير الدين، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط5، 1980 م.
86. زعيتر عادل، مقدمة ترجمة لكتاب رينان "ابن رشد والرشدية"، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1957 م.
87. الزقزوق محمود حمدي، الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد، (د،د،ن) (د،م،ن)، 1997م.
88. زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1974 م.
89. زكي نجيب محمود، تجديد العقل العربي، دار الشروق، بيروت، 1971 م.
90. زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، القاهرة، ط7، 1982م.
91. زكي نجيب محمود، حصاد السنين، دار الشروق، القاهرة، 1992 م.
92. زكي نجيب محمود، شروق من الغرب، مكتبة الأنجلومصرية، ط1، 1952م.
93. زكي نجيب محمود، قصة عقل، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1988 م.
94. زكي نجيب محمود، قيم من التراث، دار الشروق، القاهرة، 2000 م.
95. زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، مكتبة الأنجلومصرية، ط2، 1980م.
96. زكي نجيب محمود، هذا العصر وثقافته، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1980م.
97. زكي نجيب محمود، ابن رشد في تيار الفكر العربي، مقال في كتاب مهرجان ابن رشد، الذكرى المئوية الثامنة لوفاته.

98. زيدان محمود، نظرية المعرفة، دار النهضة العربية، بيروت، 1989 م.
99. زيناتي جورج، رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي، بيروت، ط1، 1993م.
100. سالم أحمد محمد، إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2010م.
101. سلامة موسى، تربية سلامة موسى، دار الكتاب المصري، ط1، 1947 م.
102. السهروردي شهاب الدين، حكمة الإشراق، طبعة كوربان، طهران، 1952م.
103. السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط2010، 1م.
104. سيدا عبد الباسط، الوضعية المنطقية والتراث العربي نموذج زكي نجيب محمود الفلسفي، تقديم طيب تيزيني، دار الفارابي، بيروت، 1990م.
105. شاتليه، الغارة على العالم الإسلامي، ترجمة مساعد اليافي ومحب الدين الخطيب، منشورات العصر الحديث، جدة، 1387هـ.
106. الشاطبي الإمام أبو إسحاق، الاعتصام، تحقيق محمد رشيد رضا، ج1، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، (د، ت، ن).
107. شعلان أحمد، ابن رشد والفكر العبري الوسيط، ج1، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، ط1، 1999 م.
108. الشيخ محمد، محمد عابد الجابري مسارات مفكر عربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2011 م.
109. الصالح صبحي، دراسات في فقه اللغة، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1970م.
110. الصالح عبد الحميد، المثاقفة و تأويل تأويل ابن رشد، فيلسوف الشرق والغرب، في الذكرى المئوية الثامنة، راجعه وأعدّه مقداد عرفة منسية، منشورات المجمع الثقافي، تونس، ط1، 1999 م.

111. الصاوي محمود، الفكر الليبرالي تحت المجهر، سلسلة تيارات فكرية معاصرة، جامعة الأزهر، القاهرة، 2011م.
112. صدوق نور الدين، سير المفكرين الذاتية، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2000 م.
113. الصغير عبد المجيد، المتن الرشدي و إشكالية حضوره في الفكر العربي الحديث، الأفق الكوني لفكر ابن رشد، أعمال الندوة الدولية بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد، مراكش 12 - 15 ديسمبر 1998 م، تنسيق محمد المصباحي، منشورات الجمعية الفلسفية المغربية، ط1، 2001 م.
114. طرابيشي جورج، نقد نقد العقل العربي وحدة العقل العربي الإسلامي، دار الساقى، بيروت، ط1، 2002م.
115. طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1994م.
116. طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، (د، ت، ن).
117. طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة، مجلد 1، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1995م.
118. طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة، القول الفلسفي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2005م.
119. عبد السلام ياسين، محنة العقل المسلم بين سيادة الوحي وسيطرة الهوى، دار النشر للثقافة والعلوم الإسلامية، مصر، ط2، 1995م.
120. عبد المقصود عبد الغني عبد المقصود، التوفيق بين الدين والفلسفة عند فلاسفة الإسلام في الأندلس، مكتبة الزهراء، القاهرة، 1993 م.
121. عبده محمد، المختار من المنار، الإسلام والشبهات المتداعية، ج5، إعداد وتعليق عبد العزيز محمد إبراهيم آل الشيخ، ط2، 1995 م.
122. عبده محمد، تفسير سورة البقرة، ضمن الأعمال للإمام محمد عبده، حققها وقدم لها، محمد عمارة، ج4، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1973 م.

123. عبده محمد، رسالة التوحيد، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1994 م.
124. عبده محمد، فلسفة ابن رشد، الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده ج3، تحقيق وتقديم محمد عمارة، دار الشروق، ط2، 2006 م.
125. العجارمة أحمد فايز، الرشدية عند الجابري، دار البيروني للنشر والتوزيع، ط1، 2019 م.
126. العراقي عاطف، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، ط4، 1984 م.
127. العروي عبد الله، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1995 م.
128. العروي عبد الله، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط5، 2006 م.
129. العروي عبد الله، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 1988 م.
130. العروي عبد الله، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط4، 2007 م.
131. العروي عبد الله، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط5، 2001 م.
132. عصمت نصار، الخطاب الفلسفي عند ابن رشد وأثره في كتابات محمد عبده وزكي نجيب محمود، دار العلوم بالفيوم، 2002 م.
133. العليبي فريد، رؤية ابن رشد السياسية، سلسلة أطروحات الدكتوراه، 64، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008 م.
134. العليبي فريد، في رشديات الجابري، ورقة قدمت إلى العقلانية والنهضة في مشروع محمد عابد الجابري، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2012 م.
135. عمارة محمد، المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1983 م.

136. العمراني أحمد بن الأمين، اختيارات ابن رشد الحفيد الفقهية في بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار ابن حزم، لبنان، ط1، 2011م.
137. عنان محمد عبد الله، دولة الإسلام في الأندلس (عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس)، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، (د، ت، ن).
138. العيادي حمادي، ابن رشد وعلوم الشريعة، دار الكر العربي، بيروت، ط1، 1991 م.
139. غدامير هانز جورج، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم، علي حاكم صالح، راجعه عن الألمانية جورج كتورة، دار أويا، (د، م، ن)، ط1، 2007 م.
140. غارودي روجي، البنيوية، فلسفة موت الإنسان، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1985 م.
141. الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، ج1، دار المعرفة، بيروت، (د، ت، ن).
142. الغزالي أبو حامد، المنقذ من الضلال، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط1، 2003م.
143. الغزالي أبو حامد، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، 1966 م.
144. الغزالي أبو حامد، معيار العلم في فن المنطق، تحقيق علي أبو ملح، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1993م.
145. الغزالي أبي حامد، قانون التأويل، تحقق عزت العطار الحسني، (د، د، ن) القاهرة، 1940 م.
146. غواشون أميلي ماري، حكاية حي بن يقظان، منشورات دكلية دي بروير، باريس، 1959م.
147. الفاخوري حنا و خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج2، دار الجيل، بيروت، ط3، 1993م.
148. فخري ماجد، دراسات في الفكر العربي، دار النهار للنشر، بيروت، 1977م.

149. فروخ عمر، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، 1972م.
150. الفيومي محمد إبراهيم، تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والأندلس، دار الجيل، 1997م.
151. قاسم محمود، الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد، مكتبة الأنجلومصرية، القاهرة، (د.ت).
152. قاسم محمود، نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توما الإكويني، مكتبة الأنجلومصرية، القاهرة، ط1، (د، ت، ن).
153. قاسم محمود، نظرية المعرفة عند ابن رشد، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط1، (د، ت، ن).
154. القاسمي جاسم بن محمد، تاريخ الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1999م.
155. القسنطيني ابن قنفذ، الوفيات، تحقيق عادل نويهض، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط4، 1983 م.
156. قصاب وليد، مناهج النقد الأدبي الحديث رؤية إسلامية، دار الفكر، دمشق، ط1، 1428هـ.
157. كرزويل أديث، عصر البنيوية، من ليفي شتراوس إلى فوكو، ترجمة جابر عصفور، آفاق عربية، بغداد، 1985 م.
158. كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، مؤسسة هنداوي، مصر، 2012م.
159. الكندي أبو يوسف بن إسحاق، رسائل الكندي الفلسفية، حققها وأخرجها محمد عبد الهادي أبو ريدة دار الفكر العربي، القاهرة، ط2، 1978 م.
160. كوربان هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصر مروة، بيروت، 1966م.
161. كوربان هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، دار عويدات، بيروت، ط1، 1966م.

162. لويس برنارد، أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية، دار الحدائث، ط1، 1980م.
163. ماتيو اريك، فلسفة فرنسا في القرن العشرين، منشورات ققنوس، طهران، ط1، 1378هـ.
164. محمد فتحي عبد الله، مترجموا وشراح أرسطوا عبر العصور، (د، د، ن) (د، ط) الإسكندرية 2003م.
165. محمد يوسف موسى، ابن رشد الفيلسوف، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012م.
166. محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلسفة العصر الوسيط، دار المعارف، القاهرة، ط2، 2003 م.
167. محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلسفة العصر الوسيط، دار المعارف، ط2، مصر، (د.ت.ن).
168. مدكور إبراهيم، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط1، 2015م.
169. المراكشي ابن عذارى، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب (قسم الموحدين)، تحقيق محمد إبراهيم الكتاني وآخرون، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ط1، 1985م.
170. المراكشي عبد الواحد، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق محمد زينهم محمد غرب، دار الفرجاني للنشر والتوزيع، القاهرة، 1994م.
171. مرحبا محمد عبد الرحمان، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية، بيروت، ط1، 1998 م.
172. المصباحي محمد وآخرون، التراث والنهضة قراءات في أعمال محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2004م.
173. المصباحي محمد وآخرون، الجابري بين تحديث العقل العربي وتعريب الحدائث، دراسات متباينة، تقديم علي العميم، دار جداول، بيروت، 2011م.

174. المصباحي محمد، إشكالية العقل عند ابن رشد، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1988 م.
175. المصباحي محمد، الوجه الآخر لحدث ابن رشد، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1998م.
176. المصباحي محمد، رشديات الجابري، ورقة قدمت إلى: في العقل ونقد العقل: قراءات في أعمال المفكر محمد عابد الجابري، الدار البيضاء، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسيك، 2010م.
177. المصباحي محمد، مع ابن رشد، دار توقيال للنشر، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2007 م.
178. المعتق عواد بن عبد الله، المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، مكتبة الرشد الرياض، ط2، 1995 م.
179. مغنية محمد جواد، مذاهب فلسفية، دار الجواد، لبنان، (د، ت).
180. المقري أحمد، نفخ الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، ج1، دار صادر، بيروت، 1968 م.
181. المقري أحمد، نفخ الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج1، المطبعة الأزهرية، مصر، ط1، 302هـ.
182. منسية مقداد عرفة، ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، منشورات التجمع الثقافي، تونس، ط1، 1999 م.
183. المنوني محمد، حضارة الموحدين، دار توقيال للنشر، المغرب، ط1، 1989م.
184. الموسوي أنور غني، الحشوية داء المعرفة، دار أقواس للنشر، العراق، 1442هـ.
185. ناصيف نصار، الإشارات والمسالك، من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية، دار الطليعة، بيروت، 2011م.
186. نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008 م.

187. النجدي رفع عبد الرحمان، عالم الغيب والشهادة في التصور الإسلامي، مكتبة السواري للتوزيع، جدة، ط1، 1988م.
188. النشار أبو ريان، قراءات في الفلسفة، (د،د،ن) (د،م،ن).
189. النشار علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، مصر، 1971م.
190. نياني، تاريخ إفريقيا العام، المجلد الرابع، اليونيسكو، (د،ت،ن).
191. هويدي صالح، النقد الأدبي الحديث، منشورات السابع من أبريل، ليبيا، (د،ت،ن).
192. ولفنسون إسرائيل، موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، دار العلوم، ط1، 1936م.
193. وهبة مراد، حوار حول ابن رشد، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 1995م.
194. يافوت سالم، وآخرون، التراث والنهضة قراءة في أعمال محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2004م.
- قائمة المعاجم:**
1. ابن منظور، لسان العرب، ج13، المطبعة الأميرية، 1302هـ.
 2. ابن منظور، لسان العرب، هذبه بعناية، المكتب الثقافي لتحقيق الكتب تحت إشراف الأستاذ علي مهنا، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993م.
 3. صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م.
 4. صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م.
 5. صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج2، مادة العقل، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1994م.
 6. طرابيشي جورج، معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 2006.
 7. مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، دار الوثائق، القاهرة، 1996م.
 8. مذكور إبراهيم، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983م.

9. الموسى رحيم أبو رغيف، المعجم الفلسفي الشامل، ج3، دار المجد البيضاء، لبنان، ط1، 2015م.
10. وهبة مراد، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2007م.

قائمة المراجع باللغة الفرنسية:

1. abdelmajid benjellon. »la liberte dans la philosophie d Averroes .1
a : presente الأفق الكوني لفكر ابن رشد، أعمال الندوة الدولية بمناسبة مرور ثمانية قرون
على وفاة ابن رشد، مراكش 12 - 15 ديسمبر 1998، تنسيق محمد المصباحي، الجمعية
الفلسفية المغربية، الرباط، 2001
2. Alain de libera. La philosophie medieval. Quadrigemanuels .(paris
3. brehier . la philosophie de moyen age(bibl de synthèse . historique . 1
évolution de l humanité . paris .1937.
4. copleston . histoire de la philosophie . la philosophie medievale
.casterman . 1964 .
5. de wulf . **Histoire de la philosophie medievale tome I .des origines
jusqu à thomas d àquin** . 5 emeedition .francaise . lauvain .1924 .
6. emile brehier.**histoire de la philosophie** . Paris presses universitaires
de France .1960 tome .
7. jean piaget.**le sturcturalisme**. 6eme ed . puf .paris .1974 .
8. jourdain. Recherches critiques sur l âge et l origine des traduction d
àristote .
9. maimonide .(moise) . le guide de egarés traité de la theologie .et de
philosophie .traduction et notes de s :munk 3 volumes . fromlibraire .paris . 1856
.1866 .et editionmaisemeuve paris 1960 .tome chap . 127 et chap54 .
10. maimonide .(moses) .**the guide for perplexed**. Translatedfrom the
original arabictext by M .friedlanderscondedition .doverpublication .newyork.
1956.
11. mechelalard .**la relation a licence d averoos** .bulletinetidien.oui en tale
francaisedomas .1952 .1954 .
12. Miguel cruz Hernandez. Filosofic hispano –musulmana asociacion
espanola para el progres de las ciencias. Historia de la filosofia espanola .2 vol s
madrid (s.n)1957.

13. mondonnet . siger de brabanet et l àverroisme latin au 13 siècle . 2 émeédition . 2 vol (les philosophes Belges 6 – 7 louvain . 1 ére partie .1911 – 1908 .
14. Andre Lalande. **Vocabulaire et technique et critique de la philosophie**. Puf. Paris. 1996.
- leary .**Arabicthought and its place in History** .fourthedition .london .keganpaul .1958 .
15. presses universitaires de France. 1993.
16. renan .**Averroes et L àverroisme** – essai historique 4éme edition .calmanlevy paris 1882 .
17. salman d .**note sur la premiere influence d àverroés dans revue néoscolastique de philosophie** .1937 no .40 louvain203 .212 .
18. taylor (H.o) the mediaevalmind Harvard .two volumes.1962.
19. theory. Entretien . sur la philosophie musulmane et la culurefrançaise .Oran . 1945 .
20. van steenberghen .**aristote en accident** .(les origines de L àristotélisme parisien). louvain 1946.

قائمة المقالات:

1. ألكافون كوغلن، الرشدية العربية المعاصرة، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية.
2. ألوزاد محمد، في الرشدية العربية المعاصرة، مقاربات " الكشف عن مناهج الأدلة " نموذجاً، مدارات فلسفية، العدد 14، 2006م.
3. ألوزاد محمد، في الرشدية العربية المعاصرة، مقاربات " الكشف عن مناهج الأدلة " نموذجاً، مقدمات المجلة المغربية للكتاب، العدد 15، 1998م.
4. أنطوان سيف، ابن رشد في رؤية عربية معاصرة، فرضية "ازدواجية الحقيقة"، مجلة الفكر العربي، العدد الواحد والثمانون، بيروت لبنان، 1995 م.
5. بركات أكرم، العقل الفعال في فلسفة ابن باجة، مجلة أبحاث ودراسات، العدد 44، 2021م.
6. بن عبد الله بن صالح بلعغير محمد، البنيوية (النشأة والمفهوم) عرض ونقد، مجلة الأندلس للعلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد 15، المجلد 16، سبتمبر 2017م.
7. بن عبد الله عبد العزيز، ابن رشد رائد الفكر العلمي المعاصر، أكاديمية المملكة المغربية، العدد 4، 1987

8. بوحناش نورة، المرجعية الإستشراقية ودورها في تأسيس المشروع الحديث في قراءة التراث العربي الإسلامي، مجلة الحوار الفكري، مجلة فكرية تصدر دوريا على مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية، عدد1، جويلية، 2001 م.
9. الحري عبد النبي، مدى الحاجة إلى استرجاع ابن رشد في الإصلاح الديني المعاصر، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، (د، ت، ن).
10. حموي حسين، الفلسفة الرشدية بين اجتهاد العقل وارتداد القلب، مجلة التراث العربي.
11. السهروردي شهاب الدين، رسالة كلمات الصوفية، مجلة معهد المخطوطات العربية، مجلد 28، 1984م.
12. شباط عبد الحكيم، مراجعة كتاب فلسفة ابن باجة وأثرها لجورج زيناتي، مجلة تبين للدراسات الفكرية والثقافية، العدد30، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019م.
13. العجارمة فايز، محمد عابد الجابري والتراث، المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية، المجلد 11، العدد3، 2018 م.
14. العروي عبد الله، حوار في النهضة، مجلة تبين للدراسات الفكرية والثقافية، العدد 8، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014م.
15. علوان فوزية، منهج التأويل في الفلسفة اليهودية، موسى ابن ميمون نموذجا، مجلة دراسات، العدد6، جامعة قسنطينة، 2017م.
16. عمارة محمد، الموقع الفكري لابن رشد بين الغرب والإسلام، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 2، سبتمبر، 1995 م.
17. الفهد أروى، موسوعة ستانفورد للفلسفة، ترجمة هاشم الهلال، مجلة الحكمة، (د، ت، ن).
18. القبلي محمد، مساهمة في تاريخ ظهور دولة السعديين بالمغرب، مجلة كلية الآداب بالرباط، العدد 3 و4، 1978 م.

19. الكتاني محمد، حول المشروع التنويري للفيلسوف ابن رشد، أكاديمية المملكة المغربية، العدد 25، 2008م.
20. محمد وقيدي، التراث في فكر الجابري، الإشكال والمنهج، الأزمنة الحديثة، مجلة فلسفية تعنى بشؤون الفكر والثقافة، عدد مزدوج 3 و4، أكتوبر 2011م.
21. المسكيني فتحي، ابن رشد والاستعمال العمومي للعقل، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد 19، 1998م.
22. المصباحي محمد، المساواة والاختلاف بين الذكورة والأنوثة في فلسفة الوجود وفلسفة السياسة عند ابن رشد، أفكار وآفاق، العدد 1، جامعة الجزائر، مارس 2011م.

قائمة الموسوعات:

1. بدوي عبد الرحمان، موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984 م.
2. بدوي عبد الرحمان، موسوعة الفلسفة، مجلد1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984م.
3. بدوي عبد الرحمان، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، 1993م.
4. حنفي عبد المنعم، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج1، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2010م.
5. حنفي عبد المنعم، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج2، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2010م.
6. الموسوعة العربية العالمية، ج15، أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، ط2، 1992م.

قائمة الرسائل الجامعية:

قائمة المصادر والمراجع

1. أبو سبت محمد أبو نواف عبد ربه، واقع الحياة العامة في العراق زمن البويهيين، رسالة ماجستير، كلية الآداب، الجامعة الإسلامية بغزة، 2018م.
2. ذيب نصيرة، القراءات العربية المعاصرة لتراث ابن رشد الفلسفي محمد عابد الجابري نموذجاً، رسالة ماجستير، جامعة قسنطينة، الجزائر، 2011م.
3. مذبوح لخضر، الفلسفة السياسية عند ابن رشد، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير، (د، م، ن).

قائمة المواقع الإلكترونية:

1. إدوارد سعيد، الإستشراق ، مكتبة ديوان العرب ، www.Diwanalarab.com .
2. علي عبد الرحيم صالح، سيكوسولوجيا التطرف الديني بين الانغلاق الفكري وجذور الإرهاب. من موقع: <http://www.wasatyea.net/?q=ar/content/>

الفهارس:

فهرس الآيات

الصفحة	رقم الآية	السورة	الآية
20	الآية 71	سورة الحج	"يا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاِسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَاباً وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْأَلُهمُ الذُّبَابُ شَيْئاً لَّا يَسْتَنْقِذُوهُ وَمِنْهُ ضَعْفَ الطَّالِبِ وَالْمَطْلُوبِ"
20	الآية 185	سورة الأعراف	"أَوْ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدْ أَفْتَرَبَ أَجْلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ"
44	الآية 2.	سورة الحشر	"فَاعْتَبِرُوا يَا أُولَى الْأَبْصَارِ"
48	الآية 125.	سورة النحل	"أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ".
159	الآية 18.	سورة الفجر	"كَلَّا بَلْ لَا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ وَلَا تَحْضُونَ عَلَى طَعَامِ الْمَسْكِينِ وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلاً لَمًّا وَ تَحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا".

فهرس المحتويات

اهداء

شكر

01

مقدمة

الفصل الأول : حضور ابن رشد في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى والفكر العربي الحديث والمعاصر

قائمة المصادر والمراجع

13	تمهيد
15	المبحث الأول: ابن رشد ومرجعياته الفكرية
15	المطلب 1: مولده ونسبه
16	المطلب 2: المرجعية الإسلامية
28	المطلب 3: المرجعية اليونانية
38	مطلب 4: العلاقة بين الدين والفلسفة عند ابن رشد
52	المبحث الثاني: حضور الفلسفة الرشدية في أوروبا
52	المطلب 1: ترجمة الفلسفة العربية في أوروبا
54	المطلب 2: ابن رشد في أوروبا
61	المطلب 3: الرشدية في أوروبا بين مؤيد ومعارض
73	المبحث الثالث: ابن رشد في الفكر العربي الحديث والمعاصر
75	المطلب 1: حضور ابن رشد في فكر فرح أنطوان
81	المطلب 2: حضور ابن رشد في فكر محمد عبده
87	المطلب 3: زكي نجيب محمود
94	المطلب 4: محمد المصباحي
106	خلاصة الفصل
	الفصل الثاني: محمد عابد الجابري وقراءته للتراث والفلسفة الإسلامية المشرقية
108	تمهيد:
109	المبحث الأول: سيرة محمد عابد الجابري
116	المبحث الثاني: نقد الجابري للقراءات السابقة للتراث العربي الإسلامي.
117	المطلب الأول: نقد القراءة السلفية
121	المطلب الثاني: نقد القراءات الإستشراقية
133	المطلب الثالث: نقد الجابري للقراءات العربية الليبرالية
140	المبحث الثالث: المرجعيات الفكرية للجابري في تعامله مع التراث
141	المطلب الأول: المنهج النبوي
146	المطلب الثاني: الاستقلال التاريخي

149	المطلب الثالث: القطيعة الاستيمولوجية
157	المبحث الرابع: قراءة الجابري للتراث العربي الإسلامي
158	المطلب الأول: مفهوم التراث عند الجابري
162	المطلب الثاني: قراءة الجابري للتراث
171	المبحث الخامس: قراءة الجابري للفلسفة الإسلامية المشرقية
171	المطلب الأول: الحقل المعرفي والمضمون الأيديولوجي للفلسفة الإسلامية عند الجابري
177	المطلب الثاني: نشأة الفلسفة الإسلامية في المشرق من عيون الجابري
183	المطلب الثالث: قراءة الجابري للفرايبي
189	المطلب الرابع: قراءة الجابري لابن سينا
203	المطلب الخامس: قراءة الجابري للغزالي
212	خلاصة الفصل
	الفصل الثالث: قراءة الجابري للفلسفة الإسلامية في الأندلس وتصحيحه لصورة ابن رشد
215	تمهيد
216	المبحث الأول: نشأة الفلسفة الإسلامية في المغرب (الأندلس) واحتفاء الجابري بابن رشد
216	المطلب الأول: نشأة الفلسفة الإسلامية عند الجابري
227	المطلب الثاني: احتفاء الجابري بابن رشد
238	المبحث الثاني: تصحيح ابن رشد للمجال الديني عند الجابري
239	المطلب الأول: تصحيح ابن رشد للعقيدة
251	المطلب الثاني: تصحيح ابن رشد للشريعة
259	المطلب الثالث: العلاقة بين الدين والفلسفة عند ابن رشد من عيون الجابري
265	المبحث الثالث: تصحيح ابن رشد لوضع الفلسفة من منظور الجابري
266	المطلب الأول: ابن رشد القاضي في الفلسفة
377	المطلب الثاني: تصحيح ابن رشد للفكر الأرسطي وتجاوزه عند الجابري
289	المبحث الرابع: ابن رشد والتصحيح السياسي عند الجابري

289	المطلب الأول: اهتمام الجابري بالفكر السياسي الرشدي
297	المطلب الثاني: نكبة ابن رشد من منظور الجابري
306	المطلب الثالث: مدى الحاجة لاسترجاع الحكمة السياسية الرشدية عند الجابري
312	خلاصة الفصل
315	خاتمة
324	قائمة المصادر والمراجع

الملخص:

انصبت هذه الدراسة على بيان حضور الفلسفة الرشدية في فكر محمد عابد الجابري، حيث تم التطرق إلى مرجعيات ابن رشد الفكرية (الإسلامية واليونانية) لما لها من أهمية كبيرة في تكوين فكر فيلسوف قرطبة الذي كان حضوره قويا في أوروبا سواء بالقبول أو بالرفض، والنظرة نفسها طبعت حضور ابن رشد في الفكر العربي الحديث والمعاصر وهو ما يظهر واضحا في القراءات العربية للتراث الرشدي التي اختزناها في هذه الدراسة، حيث نظرت إلى ابن رشد من زوايا مختلفة علمانية ومحافظة، الأمر الذي يكاد يقترب وبيتعد من القراءة الجابرية لابن رشد التي يغلب عليها الطابع الأيديولوجي، حيث أخفى ناقد العقل العربي وهو بصدد تعامله مع الشارح الأكبر جميع أسلحته النقدية التي لطالما عودنا عليها في قراءته للتراث العربي الإسلامي، وراح يحتفي بابن رشد ويعتبره مثال الفيلسوف العقلاني الذي لا بد أن نستحضر فكره لمعالجة قضايا عصرنا، فهو قادر أن يعيش معنا عصرنا على الرغم من المدة الزمنية التي تفصلنا عنه، ولتحقيق ذلك اتجه الجابري لتصحيح صورة ابن رشد في الفكر العربي المعاصر من خلال استحضار مختلف التصحيحات التي قام بها ابن رشد في المجالات الدينية والفلسفية والسياسية في زمنه، واسخلاص منها ما يخدم وضع الأمة العربية الإسلامية لتتمكن من تجاوز الأزمة الحضارية وتواكب التقدم الحاصل.

الكلمات المفتاحية: العقلانية، الغنوصية، النهضة، الرشدية.

Summary : This study had shed light on the presence of the Rushdian's philosophy in the thought of Muhammed Abed Al_Jabri, where Ibn Rushd's intelectual references (the Islamic and the Greek) has been adreesed, because it has a strong impotence in the formation of Cortoba philosephper thought, who has strong presence in Europe whether by exceptence or rejection. And the same look marked the presence of Ibn Rushd in the modern and contemporary thought, as it clearly appears in the Arabic readings of the Rushdian's heritage that we select in this study, where it captured Ibn Rushd from different secular and conservative angles, the matter that almost approaches and moves away from AL Jaberiah's reading of Ibn Rushd, wich is predominantly ideological, where the Arabic mind critic in the process of dealing with the geart expliner, concealed all his critical weapons that we have always been accustomed in his reading to the Arabic Islamic heritage, and he starts celebrate Ibn Rushd and considers him an example of the rational philosopher who we must invoke his idea to address the issue of our time, despite the length of time that separates us from him, he is able to live with us in our time, and to achieve this, Al-Jabri set out to correct the image of Ibn Rushd in the Arabic contemporary intellects by evoking the various corrections made by Ibn Rushd in the religious, philosophical and political fields of his time, and extracting what serve the Arab Islamic nation to be able to overcome the civilizational crises and keep pace with the progress that is taking place.

Key words : rationality – Gnosticism – Renaissance – Averrosm.