



التأويل وإرهاصات الرشدية العربية المحدثه

خالد سعد العلام

جامعة عمر المختار - كلية الآداب - قسم التفسير

Doi: <https://doi.org/10.54172/38z9x411>

المستخلص: يتناول هذا البحث دراسة تفسير وإرهاصات الرشدية العربية المحدثه، حيث يستكشف دور النص الرشدي وخطابه الثنائي في العصر العربي الحديث. يتم استعراض الجدل الذي أحاط بهذا النص في العصور الوسطى اللاتينية، ومواقف المؤيدين والمعارضين له. يتم تسليط الضوء على تفسيرات خالد سعد العلام لأراء الشيخ محمد عبده والدكتور محمود قاسم، واستخدامهما كنماذج للاتجاه الحديث في فهم فلسفة ابن رشد وأفكاره. يتم طرح تساؤل حول مدى صحة النصوص الأصلية لابن رشد في تمثيل فلسفته وأفكاره، وما إذا كانت شروح ابن رشد على أعمال أرسطوطاليس هي التي تعبر بشكل أفضل عن فلسفته. يتم استعراض آراء مختلفة ومتضاربة في هذا الصدد، مما يجعل هذه القضية مستمرة في الجدل والنقاش حتى اليوم.

الكلمات المفتاحية: تفسير - الرشدية - النصوص - العصر الحديث

Interpretation and Modern Arab Hermeneutics

Khaled Saad Al-Alam

Omar Al-Mukhtar University - Faculty of Arts - Department of Interpretation

Abstract: This research examines the interpretation and modern Arab hermeneutics of Ibn Rushd (Averroes). It explores the role of Ibn Rushd's texts and his dual discourse in the modern Arab era. The study reviews the controversy surrounding his texts in the medieval Latin period, along with the positions of both supporters and opponents. Khaled Saad Al-Alam's interpretations of the views of Sheikh Muhammad Abdu and Dr. Mahmoud Qasim are highlighted as examples of the modern approach to understanding Ibn Rushd's philosophy and ideas. The research raises the question of whether Ibn Rushd's original texts truly represent his philosophy and ideas, or if his commentaries on Aristotle's works better express his thought. Various conflicting opinions are discussed, making this issue an ongoing subject of debate and discussion to this day.

Keywords: Interpretation - Rationalism - Texts - Modern Era

توطئة:

حقاً ما أشبه الليلة بالبارحة ... فما أن عاد النص الرشدي من غربته اللاتينية مصطحباً

خطابه ذا السحنة المزدوجة إلى العصر العربي الحديث حتى خيم عليه نفس الجدل الذي استمر في العصر اللاتيني الوسيط من مؤيد له كالرشديين اللاتين الذين عدو شروح ابن رشد على نصوص أرسطوطاليس بداية العقلانية اللاتينية المستتيرة؛ ومعارض له كألبرت الأكبر والقديس توما الأكويني، فها هو فرح أنطون (المسيحي)، ومحمد عابد الجابري (المسلم) يعلنانها رشدية عقلانية أرسطوطاليسية بعد أن جرّدا ابن رشد من عباءته الإسلامية وألبساه بزة الفرنجة وعلقا على فاه نصه غليوياً حدائياً علمانياً في مقابل اتجاه يصرّ على إسلامية ابن رشد رافضاً دعاوى المستشرقين حول ابن رشد مثل (مونك) وأرنست رنان وجوتيه وجمليسون، حيث يتخذ الباحث من الشيخ محمد عبده والدكتور محمود قاسم نموذجين لهذا الاتجاه. فهل كانت نصوص ابن رشد الأصلية هي المعبر حقاً عن فلسفة ابن رشد وأفكاره وقناعاته بعد أن تحررت من إثارة النصوص الأرسطوطاليسية أو قبل أن تبدأ مرحلة اصطدامها بهذه النصوص أي قبل أن يكلفه الخليفة أبو يعقوب يوسف بشرح وتلخيص مؤلفات أرسطوطاليس، نقصد تهافت التهافت، وفصل المقال ما بين الحكمة والشرعية من اتصال ومناهج الأدلة في عقائد الملة، أم يا ترى أنها شروح أبو الوليد على مؤلفات أرسطوطاليس، تلك التي لم يكن من اليسير فصل آراء ابن رشد فيها عن آراء المعلم الأول، هي وحدها التي تعبر عن فلسفة ابن رشد وأفكاره⁽¹⁾ ؟

هذا التساؤل قد يبدو للوهلة الأولى يسيراً وهيناً في ظاهره؛ ولكن في الحقيقة ظل قائماً حتى يومنا هذا دون أن يلاقي إجابة ضافية أو رد مقنع، فلقد ظل النص الرشدّي وخطابه الثنائي مثيراً للجدال والشقاق حتى يومنا هذا؛ حيث تتناثر على جنباته الآراء المتعددة ووجهات النظر المتضاربة؛ (فمن قائل) إن شروح ابن رشد على ما كتب أرسطوطاليس هي التي أنضجت تجربة أبي الوليد وجعلت من شروحه مؤهلة للهجرة إلى الغرب اللاتيني ليختطها مفكرو اللاتين ويعتبروها المدخل الأوحد لهم لفهم آراء وأفكار المعلم الأول في الطبيعة وما وراء الطبيعة، وفي النفس، كما أن المنطق. لهذا عدها المستشرقون، وفي مقدمتهم أرنست رنان "الذي عُرف بأنه أول من أدخل ابن رشد إلى العصر الحديث"، ومونك وجوتيه وآتين جيلسون هي وحدها المعبر عن فكر ابن رشد وفلسفته بعد أن اختار العقلانية الأرسطوطاليسية دعامة لقناعاته والتي على منوالها جاهر أبو الوليد بتلك الآراء التي كلفته وأتباعه من اللاتين ثمناً باهظاً، كقدم العالم وعلم الله بالجزئيات ووحدة النفس⁽²⁾، وغيرها من المسائل التي ضمتها شروح ابن رشد على ما قال أرسطوطاليس والتي من أجلها أدين ابن رشد في محيطه الإسلامي بعد أن عاد نصّه من غربته اللاتينية، (إلى قائل) إن ابن رشد لم يفارق دينه وملّته قيد أنملة، وأنه ظل متقيداً بالمذهب السني، كما يرى المستشرق الأسباني آسين بلاسيوس!! الذي يتفق مع رأي الشيخ محمد عبده والدكتور محمود قاسم بأن آراء ابن رشد قد تم تأويلها أو أنها لم تُفهم فهماً صحيحاً مع أنه، أي ابن رشد، قد اعتمد على الوحي وظل صحيح الإيمان⁽³⁾.

وهذا هو موضع الحيرة مع كل مطلع على فكر ابن رشد، من أين يبدأ ؟ وإلى أي الفريقين يميل ؟ في تقييم فلسفة هذا المفكر العربي المسلم الفذ. لهذا فإن الباحث يجد نفسه على اتفاق تام مع رأي الدكتور محمد المصباحي، وإن كان سوف يختلف معه لاحقاً، في أنه يرى أن الاهتمام بابن رشد "قد جرى في لحظات حدائية مختلفة منذ مونك ورنان وجوتيه والونسو وفرح أنطون إلى محمود قاسم ومحمد عابد الجابري، وهو نفسه، والنظر إليه من مواقع مذهبية وعلمية وأيدولوجية متباينة من ليبرالية وسلفية وماركسية وعلمانية تنويرية وإسلامية⁽⁴⁾، مع الفارق أنني لا أستثني ابن رشد نفسه من تأثير هذه المواقع المتباينة فإن ما بدا

لمؤرخي الفلسفة الإسلامية، قدامى ومحدثين، عرباً ومستشرقين، ما بدا لهم تناقضاً أو اختلافاً في آراء ابن رشد إنما مرده إلى التأثير الضخم الذي تركته فلسفة أرسطوطاليس في نفس هذا الفيلسوف الذي انطلق كمسلم من نصوص في العقيدة تتناقض ظاهراً مع فلسفة أرسطوطاليس؛ لكنها في نظرة تحمل باطناً قد يتماهى وفلسفة المعلم الأول الذي كاد أبو الوليد أن يؤلهه، "ولقد كانت استعدادات هذا الرجل العظيم، يقصد أرسطو، عجيبة ... وكأنه الرجل الذي أوجده العناية الإلهية لكي تعلمنا نحن جميع البشر التمام الذي يمكن أن يبلغه الإنسان لذلك أطلق عليه القدامى صفة الألهي"⁽⁵⁾، فلا عجب إذن أن يتناقض المستشرقون أنفسهم، قبل العرب، فإن ميرين Mehren، وكما يشير عبد الرحمن بدوي "وبلاسيوس بخلاف رينان وجوتيه يقرران أن ابن رشد كان ذا نزعة دينية قوية وأنه سعى بإخلاص للتوفيق بين الدين والفلسفة، فقال ميرين إن موقف ابن رشد في هذه المسألة لا يختلف عن ابن سينا وأن الفلسفة عنده تستند إلى الوحي الإلهي والعقل معاً، واستند في ذلك إلى تهافت التهافت وحده، أما آسين بلاسيوس فاستند إلى كل النصوص الأساسية في هذا الباب عند ابن رشد وترجم فقرات رئيسية منها إلى الأسبانية وقارنها بنصوص مناظرة لها عند توما الأكويني، وانتهى في ذلك إلى تأكيد أن ابن رشد لم يكن فيلسوفاً عقلياً بل على العكس اعتمد على الوحي وقرر أن الوحي والعقل لا يتعارضان"⁽⁶⁾.

فلا غرو أن يتناقض المحدثون، خاصة العرب منهم، في فهم لب فكر ابن رشد؛ فالشيخ محمد عبده لا يرى في فلسفة ابن رشد مروقاً أو خروجاً على الدين والملة - (كما سوف يوضح الباحث) - ومحمود قاسم الذي يبرئ ابن رشد من تهمة العقلانية يبرئه أيضاً من مسؤولية قيام الرشدية اللاتينية، فإن آراء ابن رشد كما يشير قاسم قد "عُرفت عن طريق الدومينيكان؛ فشروح ابن رشد لم تكن معروفة إلا ما بين 1230 و1256"⁽⁷⁾؛ ومن ثم يؤكد بخلاف أرنست رينان الذي يرى أن الرشدية دخلت أوروبا في القرن الثالث عشر مع أن ابن رشد - كما يرى قاسم - لم تكن قد تُرجمت كتبه إلا بعد خمسين عاماً، وهنا يكمن - كما يرى - مفتاح حل جميع المشكلات التي أثارها المؤرخون حول فلسفة ابن رشد، فألبرت الأكبر كان نقطة الاتصال بين المذهب الأفلاطوني المحدث الإسلامي والمذهب الأرسطوطاليسي الرشدي، وعليه - كما يرى - فإن المذهب الرشدي الحقيقي لم يطرق العالم العربي إلا خلال مذهب ألبرت الأكبر⁽⁸⁾، ومن ثم جاءت فلسفة توما الأكويني نسخة مكررة من فلسفة ابن رشد - كما يرى⁽⁹⁾.

البرهان والشرق الكلامي:

إن هذا التأثير الضخم للنص الأرسطوطاليسي على الخطاب الرشدي لم يقسم وحسب - كما يرى الباحث - الخطاب الرشدي إلى شطرين: أحدهما ينطلق من العقل دون الوحي، وآخر من الوحي دون العقل، مما أثار ذلك الجدل الكبير قديماً وحديثاً حول فلسفة ابن رشد، وكما أشار الباحث، بل وقسم الأرسطوطاليسية نفسها إلى مدرستين، أرسطوطاليسية عقلانية فجة آمن بها الرشديين اللاتين من أمثال سيجار دي برانانت الذين رأوا في شروح ابن رشد على أرسطوطاليس هي الطريق الملكي لفهم آراء المعلم الأول، والرشدية العربية المحدثه مع فرح أنطون ومحمد عابد الجابري وأرسطوطاليسية متدنية مثلها عند اللاتين ألبرت الأكبر وتلميذه القديس توما الأكويني⁽¹⁰⁾. (ولما لا) التيارات العربية المحافظة التي سبق وأشار إليها

الباحث مع الشيخ محمد عبده ومحمود قاسم وإن لم يكونا (أرسطوطاليسيين أو مشائين) ولكنهم كانوا يهدفون إلى اتفاق الحكمة مع الشريعة لهذا فهموا ابن رشد فهماً مختلفاً كموفق ما بين الدين والفلسفة، أي الشريعة والحكمة، لهذا اتفقت تيارات الأرسطوطاليسية أو المشائية المتدنية على أن الرشديين اللاتين لم يفهموا آراء الشارح جيداً، وهذا ما أشار إليه القديس توما الأكويني في مؤلفاته (في وحدة العقل ضد الرشديين والحجة ضد الكفرة والخلافة اللاهوتية)؛ خاصة في موضوع وحدة النفس أو العقل التي اعتمد فيها ابن رشد على الحكمة أي الفلسفة كما هي طريق النظر إلى الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان كما يشير ابن رشد في تهافت التهافت⁽¹¹⁾، وهي التي حدت بابن رشد إلى الذهاب إلى وحدة النفس (تلك التي كفره من أجلها اللاتين المسيحيين مع ألبرت الأكبر والقديس توما الأكبر، وأيضاً المسلمون الذين برعوه من هذا الرأي بأن لجأوا إلى إجازة التأويل بناءً على أن للشريعة ظاهر وباطن)؛ فإن طبيعة العقل كما يشير ابن رشد أن يدرك الماهيات وحدها دون الأعيان كما يروي ابن رشد عن الفلاسفة القدماء (أي اليونان): **"وأحسبهم إنما قالوا أن العقل صورته الواحد لأنه عندهم يدرك الوحدة التي هي أبسط المبادئ"**⁽¹²⁾. إذ أن الكثرة ها هنا كثرة ذهنية عند الفلاسفة لا كثرة بالعقل خارج النفس⁽¹³⁾.

"أما زيد فغير عمرو بالعدد وهو وعمرو واحد بالصورة وهي النفس ... فنفس زيد وعمرو هي واحدة من جهة وكثيرة من جهة كأنك قلت واحدة من جهة الصورة كثيرة من جهة المادة الحاملة لها"⁽¹⁴⁾.

وحيث يبدو الأثر الأرسطوطاليسي واضحاً جلياً انطلاقاً من مفهومي الصورة والمادة عنده، الأمر الذي لا يضار الدين، كما يرى ابن رشد، وعلى هذا الأساس حاجج الإمام الغزالي في رفضه لوحدة النفس (العقل) منطلقاً من منظور أرسطوطاليسي عقلي صرف: **"وأما قوله، يقصد الإمام الغزالي، أنه لا يُتصور انقسام إلا فيما له كمية فقول كاذب بالجزء ذلك أن هذا صادق فيما ينقسم بالذات، فالمنقسم بالذات هو الجسم والمنقسم بالعرض هو مثل انقسام البياض الذي في الأجسام بانقسام الأجسام، وكذلك الصور، والنفس تنقسم بالعرض، أي انقسام محلها، والنفس أشبه بالضوء، كما أن الضوء ينقسم بانقسام الأجسام المضيئة ثم يتحد عند اتحاد الأجسام كذلك الأمر في الأنفس مع الأبدان"**⁽¹⁵⁾.

إذن سبب التعدد إنما هو المادة والقوايل التي حلت بها الأنفس وهذه أعراض تعود بعدها النفس إلى الوحدة؛ فالمادة هي المسؤولة عن التعدد والكثرة والصورة هي التي توحيدها لهذا قال الفلاسفة القدماء بوحدة النفس⁽¹⁶⁾.

على هذا المنوال، ذهب ابن رشد إلى وحدة النفس (العقل) والتي أجمت كل هذا الجدل والنقاش حول فكر ابن رشد سواءً في ثيابه اللاتينية أو في عودته المحدثّة العربية والتي - كما أشار الباحث - قد قسمت الدارسين لابن رشد إلى فريقين يتمسك كل منهما برأيه وما انتهى إليه من حكم على النص الرشدي.

هذه العقلانية الفجة قد نزلت في قلوب البعض برداً وسلاماً، فكانت مؤولاً للتفكير المحايد عندهم والذي يجمع شتات العقائد ويوحد أبناء الوطن الواحد حول رشدية عربية محدثة، فإن قناعة كهذه من قبل ابن رشد بإحياء أفكار الفلاسفة اليونان القدامى والتي أفرزت الفصل بين الشريعة والحكمة، أو الفلسفة هي أول مظهر من مظاهر إعجاب ابن رشد بالنص الأرسطوطاليسي الذي يبدو أنه قد كلف ابن رشد ثمناً باهظاً، ولكن من ناحية أخرى أكسبه

معجبون جُدد، أو لاتين محدثون كفرح أنطون الذي اتخذ من فكر ابن رشد حجة لمفاهيم التسامح والعلمانية والدعوة للفصل بين السلطتين الدينية والسياسية⁽¹⁷⁾، من ثم فإن ابن رشد يعبر عن آراء أنطون نفسه الذي كان يؤمن - انطلاقاً من غربته الدينية كمسيحي في بلاد الإسلام - بفصل الدين عن الدولة، فإن الفصل من شأنه تحقيق وحدة أبناء الوطن الواحد ومجاراة تيار التمدن الأوروبي⁽¹⁸⁾، كأني به كان يبشر بدين عربي جديد بدلاً عن الدين الإسلامي، وهذا هو نفس الأساس الذي قامت على منواله التيارات القومية والدعاوى العلمانية في الوطن العربي مع أنطون، ومراد وهبة وجميل صليبا وخليل الجر⁽¹⁹⁾. هذا هو تفسير أرنست رينان الذي روج له فرح أنطون من خلال مقالاته في (مجلة الجامعة) التي أنشأها في عام 1902 وأعاد صياغته محمد عابد الجابري (المسلم)؛ ولكن من خلال أطروحة يرى الباحث أنها أكثر خطورة من أطروحة فرح أنطون إذ اتخذ الجابري من ابن رشد ذريعة للفصل بين فكر الشرق العربي وفكر المغرب العربي، (وكما سوف يشير الباحث).

لقد وجدت آراء أنطون هذه من يروج لها والتي قد نجد لها بعض الأعذار ولكن دونما شطط ومروق خاصة بعد أن غدى التطرف الديني عامل للهدم لا البناء، عنصر للفرقة والشتات لا الوحدة والاعتصام، فكان فرح أنطون - كما يرى عبد اللطيف: **"الوحيد من أعلام عصر التنوير العربي الذي لم يتمزق إلى منظومتين متناقضتين أحدهما هي المنظومة التراثية الإسلامية، وثانيهما هي المنظومة الفكرية الغربية لكونه مسيحياً"**⁽²⁰⁾. وهذا ما أشار إليه مراد في قوله: **"نحن في أشد الحاجة إلى عقلانية ابن رشد من أجل أن نقاوم تلك التيارات الدينية المتصلبة التي بدأت تستشري في مجتمعاتنا العربية الإسلامية"**⁽²¹⁾.

لهذا احتد الخلاف والجدل بين فرح أنطون والشيخ محمد عبده، الذي يرى ابن رشد لم يخرج في آرائه عن المليون، فلا يصح أن يكون مذهبه مذهب الماديين ولا قريباً منه بل هو إلهي قاعدته العلم⁽²²⁾، مؤكداً على إسلامية ابن رشد وناقداً للقراءات الاستشراقية، تلك التي قبل بها أنطون⁽²³⁾. لهذا اعتبر أنطون أن دعوة الإصلاح التي قام بها الشيخ محمد عبده من أمور القرون الوسطى، قرون الجهل، لهذا ينبغي إسقاط التراث، كما يرى أنطون بدلاً من محاولات إحيائه⁽²⁴⁾، كأنما أنطون قد فسر دعوة الإصلاح التي كان يقوم بها الشيخ محمد عبده⁽²⁵⁾ أنها لا تعدو أن تكون نمطاً آخرًا من التطرف الديني، إذ لم يكن الشيخ محمد عبده يناهز بالعلمانية التي كان يناهز بها أنطون، وهذا هو نفس ما يدعو إليه محمد عابد الجابري الذي يرى أن عقلنة الفلسفة إنما يكون بالاتجاه بها نحو فصلها عن الدين⁽²⁶⁾ تمهيداً لفصل الدين عن الدولة في أي مرحلة من مراحل حياتها وتطورها، فإن همزة الوصل أصبحت واضحة هكذا بين أنطون والجابري، وهو رفض كليهما للتطرف الديني أو ما يعرف بـ(الإسلام السياسي) مع الفارق أن الجابري ربط هذا بالشرق العربي !! ليس علانية ولكن من خلال اعتباره أن الشرق العربي كان فريسة العقل الجدالي أو الكلامي (السلف الشرعي للإسلام السياسي) - كما يرى الباحث - فلقد حصر الجابري أهل البرهان واليقين الفلسفي، أو بتعبير حديث (أهل العقلانية)، حصرهم في أهل المغرب متخذاً من النص الرشدي حجة على ما ذهب إليه. يقول الجابري:

كتبنا منذ عشرين سنة في مقدمة كتابنا نحن والتراث - أن ما تبقى من تراثنا الفلسفي، أي ما يمكن أن يكون قادراً على أن يعيش معنا عصرنا لا يمكن أن يكون إلا رشدياً، ولم يكن ما يسمى بالإسلام السياسي والتطرف الديني

حاضراً آنذاك في الساحة العربية الإسلامية بمثل حضوره اليوم، من أجل هذا كان من الضروري أن نصيف الآن إلى العبارة السابقة ما يلي - 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" (27) .

إلا أن هذه العقلانية التي لا يختلف معه حولها الباحث لولا أنها تزامنت مع تلك النصوص (الجابرية) التي أعلن من خلالها القطيعة الفكرية ما بين المشرق والمغرب العربيين كان فيها الجابري أكثر حدة (ولاتينية) من أنطون إذ نبذ وحدة المسلمين كما رفض وحدة العرب أيضاً فجاءت من ثم خريطة الفكر العربي عنده منقسمة إلى فكر عربي مشاريقي وآخر مغاربي منطلقاً من أن الفلاسفة في المغرب والأندلس كانوا متحررين من العوامل الجوهرية التي قيدت زملائهم في الوطن العربي وهي الفكرة المسيطرة على قراءة الجابري (28) ، يقول:

"... هكذا وجد فلاسفة المغرب والأندلس أنفسهم متحررين من العوامل

السياسية والاجتماعية والثقافية التي حركت إشكالية زملائهم في الشرق، فلم يعد هناك مبرر ولا دافع لتلك المحاولات الرامية إلى دمج الدين في الفلسفة" (29) . وكأن الجابري قد تناسى أن فلاسفة المغرب العربي هم تلاميذ لفلاسفة المشرق العربي وأن الحرية الفكرية التي نغم بها أهل المغرب والأندلس إبان عهد الموحدين - أزهى عصور المغرب - قد سبقتها أيام الخليفة العباسي الخامس المأمون الذي ازدهرت في أيامه الفلسفة والترجمة وسادت عقيدة المعتزلة أئمة العقل قبل ابن رشد، والأدهى في هذا كله أن الجابري اتخذ من النص الرشدي للتنظير لهذا الفصل يقول:

"فلنسجل إذن أن ابن رشد ينظر إلى الفكر في الشرق كفكر واحد تجمعه

وحدة المنهج (30) . ويقصد هنا تطبيق الشاهد في الغائب، فهو هنا يجمع على لسان ابن رشد ابن سينا والإمام الغزالي وسائر المتكلمين في الشرق في كفة واحدة وبتهمهم على لسان ابن رشد بأن أدلتهم ليست برهانية (31) ، وإن تهافت التهافت إنما هو كما يقول:

"نقد تفصيلي لفلسفة أهل الشرق أي فلسفة ابن سينا واعتراضات

الغزالي عليها (32) . وإلى ذات الفحوى يشير مفكر مغربي آخر هو محمد المصباحي في قوله: **"والحال أن ابن رشد لم يفصل بين الحكمة والشريعة وإنما فصل بين الحكمة وعلم الكلام"** (33) .

لقد أقام ابن رشد استراتيجية خطابه - كما يشير الجابري - تعميقاً منه لتلك القطيعة ما بين مشرق العرب ومغربهم، انطلاقاً من تصوره للعلاقة بين الدين والفلسفة من مبدأ الفصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة فصلاً جذرياً بدلاً من مبدأ قياس الأول على الثاني الذي يتمسك به فلاسفة الشرق (34) .

وقد عدّ الجابري هذا دليلاً على انعدام العقل عند فلاسفة المشرق العربي ومفكرهم، وكان عدوه اللدود هو نفس عدو ابن رشد حجة الإمام الغزالي الذي يصوره الجابري كأنه عدو للعقل والعقلانية، يقول:

"الغزالي يجسم مرحلة من مراحل استقالة العقل في الثقافة العربية،

ولقد انتصر للتصوف ضد العقل ضد الكلام والفلسفة فالمنقذ من الضلال عنده هو التصرف بالإضافة إلى أنه وقف موقفاً سلبياً تماماً من الحروب الصليبية إذ لم يقل كلمة واحدة ضدها، إنه موقف لا يمكن أن يصدر إلا من عقل مستقيل" (35)

فها هو ذا النص الأرسطوطاليسي ينتصب من خلال الخطاب الرشدي كمعيار أساسي

يلغي من خلاله الجابري جيل بأكمله من فلاسفة الإسلام لا لشيء إلا أنهم قد أتوا من المشرق العربي، المشرق الكلامي الجدالي وفي مقدمتهم حجة الإسلام الغزالي الذي حينما كان ينقد الفلسفة لم يكن ذلك يعني عدم إيمانه بها، وهو وإن اختار التصوف طريقاً له لم يكن هذا إلا موقفاً فلسفياً لم يذكره الجابري، وهذا الأمر قد لفت انتباه تلميذه أبو بكر ابن العربي فدرجه ضمن جماعة الفلاسفة، فقال: **"شيخنا أبو حامد دخل في بطون الفلاسفة ثم أراد الخروج منهم فما قدر"** (1).

وقد أشار بدوي إلى مطالعة الإمام الغزالي لكتب الفلاسفة وتأثره بها (37)، فإن تهافت الفلاسفة الذي حاج به الإمام الغزالي الفلاسفة المتأخرين كابن سينا والفارابي إنما قام على الحجة الفلسفية، وما رفض ما رفضه حتى لا نكون مرددين لما قاله هذا أو ذاك من فلاسفة اليونان خاصة أرسطوطاليس انطلاقاً من موقفه المبدئي الديني، وهذا كان شأن كل الفلاسفة المؤمنين في كل الأديان، فاللاتين أنفسهم رفضوا الأرسطوطاليسية الفجة التي وردت إليهم عن طريق شروح ابن رشد، إذا سلمنا بما ذهب إليه أرنست رينان ومونك وجوتيه من أن ابن رشد هو الذي أدخل الأرسطوطاليسية العقلانية إلى لاتيني القرن الثالث عشر الميلادي، ولقد شابهت حجج الآباء الدمينيكان ضد الرشدیین اللاتین حجج الغزالي، وهم وإن لم يطلعوا مباشرة على الآراء التي قال بها في تهافت الفلاسفة إلا أنهم، وكما يشير دوهيم في "نظام العالم": **"قد قرأوا كتاب دليل الحائرین لموسی بن میمون وتأملوا فيه وهو كتاب كرر فيه صاحبه هذه الآراء وعرضها عرضاً نسقياً"** (38).

هكذا انطلق موقف الإمام الغزالي من اطلاع على أفكار أرسطوطاليس وغيره من فلاسفة اليونان، وهي أفكار كانت معروفة، فلقد نُقلت كتب أرسطوطاليس كلها إلى العربية خلال ترجمات متعددة، كما نُقلت شروح تلامذته من أمثال الإسكندر الأفروديسي فلم يكن الإسلام، وكما يشير النشار: **"مغلقاً أمام الأفكار التي لا تتعرض لكيانه المتناسق، إنه يأخذ ما يوافقه، وقد أخذ بعض الأفكار القليلة من أرسطو التي قد تكون موافقة لبعض عقائده"** (39).

بل إن ابن رشد نفسه يبرئ الغزالي من تهمة (العقل المستقل) تلك التي يصفه بها الجابري في نصّه غير المتوازن. يقول ابن رشد: **"... وكيف لا يكون ذلك كذلك ومعظم ما استفاد هذا الرجل - يقصد الغزالي - من النباهة وفاق الناس فيما وضع من الكتب التي وُضعت فيها إنما استفادها من كتب الفلاسفة ومن تعليمهم"** (40).

إن ردود ابن رشد على الإمام الغزالي في تهافت التهافت والتي يتخذها الجابري ذريعة لوصف مفكري المشرق العربي إنهم كلهم كلاميين ولم يرقوا إلى مصاف العقل (41)، قد انصبت على مسائل العقل النظري من تفكير الإمام الغزالي وليس العقل العملي وهو - كما يذهب محمد المصباحي، (الذي يبدو أنه قد اعتدل في جلسته هذه المرة): **"من أسباب خمول ذكر ابن رشد في العالم العربي الإسلامي بعد وفاته إذ لم يدعم فلسفته بمشروع إحيائي بديل، وهكذا نتفهم إحجام ابن رشد عن تحرير كتاب في تهافت الإحياء..."** (42).

إن موقف الباحث لا يعني هنا الانضمام إلى إحدى المجموعتين في رفض فكر ابن رشد أو قبوله، كما لا يؤيد ما ذهب إليه الأهواني من أن ابن رشد **"لم يستطع في تهافت التهافت أن يقنع الجمهور بعدم صحة هذه التهم - يقصد تهم الإمام الغزالي للفلاسفة -**

وانتهى الأمر بالفلسفة إلى الانزواء ودخلت في مباحث علم الكلام⁽⁴³⁾ . ذلك أن علم الكلام هو الذي كان يمثل بحق فلسفة المسلمين والمعتزلة على رأسهم معتزلة البصرة الذين طرّقوا أبواب الفلسفة من مداخلها العديدة، يونانية كانت أم غير يونانية⁽⁴⁴⁾ ، وكما يشير النشار "نلاحظ أن المسلمين لم يستمروا في هذا الموقف؛ أي محاربة الفلسفة الأرسطوطاليسية إلى النهاية فما كاد ينتهي القرن الخامس الهجري حتى بدأوا يمزجون الفلسفة بالكلام، فلم يعد كلاماً دينياً بل أصبح كلاماً فلسفياً⁽⁴⁵⁾ .

فلا مجال من ثم للحديث عن علم كلام جدالي لا يعبر إلا عن فن الخطابة، كما لا مجال لإصاق تهمة السلبية (والاستقالة) تلك التي ألصقها الجابري بفكر الإمام الغزالي لا لشيء إلا لأن الغزالي من مشرق العرب، بينما ابن رشد من مغربهم. إنها الشوفينية التي انطلقت منها قراءات الجابري فإنه حتى كبار المفكرين تخالّج آرائهم مواقف ذاتية وانتماءات قد تحجب الرؤية الصحيحة.

قدم العالم وعقيدة الموحدين:

يكاد الجابري وهو يتناول مسألة قدم العالم عند ابن رشد أن يعيد إلى الأذهان قصة خلق القرآن ونكية الإمام أحمد بن حنبل حينما فرض الخليفة المأمون مسألة (خلق القرآن) كعقيدة للدولة من يخالفها إنما هو معارض للدولة ذاتها. إذ يلوّح لنا الجابري - عن بعد أحياناً وعن كُتب أحياناً - بأن من لم يتفهم فكر أهل البرهان حول هذه المسألة فإنه ليس من أهل الكلام، الكلام كما يفهمه الجابري معرأة من التفلسف.

فإذا كان مشروع ابن رشد كما يذهب الجابري: "يقوم أساساً على الفصل بين

الدين والفلسفة⁽⁴⁶⁾ ومن ثم لا يقبل ابن رشد أن يجعل من الدين بديلاً عن الفلسفة⁽⁴⁷⁾ ، فمن أين ظهرت تلك الخصومة التي يشير إليها الجابري بين ابن رشد والمعلم الأول أرسطوطاليس؟!

"لقد كان ابن رشد يعتبر أرسطوطاليس صديقاً وخصماً في آن واحد، فلقد

كان ابن رشد واعياً كل الوعي بكون أرسطو خصماً له، لقد كان واعياً بأن المبادئ التي يستند إليها أرسطو في البحث عن الصيغة لم تكن كلها على وفاق مع المبادئ التي يركز عليها الدين الإسلامي الذي يعتنقه ابن رشد⁽⁴⁸⁾ .

فهذا يعني تشابه موقف ابن رشد مع خصمه المسلم هذه المرة وهو الإمام الغزالي الذي لم يرفض آراء الفلاسفة القدامى والمشائين إلا لذات الغرض الذي انطلق منه ابن رشد، وهو الدين الإسلامي كما أن هذا يعني من ناحية أخرى أن ابن رشد لم يفصل بين الدين والفلسفة (الحكمة) بل انطلق في تتبع خطى أرسطوطاليس ما إن لم تصطدم فلسفة أرسطوطاليس بالدين، وهذا هو فحوى علم الكلام.

كما أن ابن رشد من ناحية أخرى فعل ما فعله الإمام الغزالي في تقسيم الناس إلى فئات بسبب عقولهم؛ فمنهم العامة الذين يجب أن يُحجب عنهم التفلسف وأساليبه وحججه ومنهم المتكلمة أهل الجدل وبيانهم الخطابي ومنهم المتفلسفة أهل البرهان، وهذا ما يذهب إليه ابن رشد وهو بصدد عرض مسألة (قدم العالم) والدفاع عنها، والتي ينطلق ابن رشد فيها من الله متقدم على العالم بالذات والرتبة لا بالزمان وذلك قائم على أساس:

- 1- استحالة صدور حادث عن قديم.
 - 2- لو كان البارئ تعالى متقدماً بالزمان على العالم لكان قبل الزمان زمان وهذا خلق.
 - 3- كل حادث تسبقه مادة إذ لا يستغني الحادث عن مادة، فالمادة قديمة والعالم إذن قديم.
- "وأما الطريق التي يُسلك بالجمهور في تصور هذا المعنى - معنى العالم القديم يقصد - فهو التمثيل بالشاهد وإن كان ليس له مثال في الشاهد، إذ ليس يمكن للجمهور أن يتصوروا كنه ما ليس له مثال في الشاهد، فأخبر تعالى أن العالم قد وقع خلقه إياه في زمان وأنه خلقه من لا شيء، إذ لا يعرف في الشاهد مكون إلا بهذه الصفة، فقال سبحانه مخبراً عن حالة قبل كون العالم:**
- {... وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ...} (سورة هود، الآية: 7)، وقال تعالى: {إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ...} (سورة الأعراف، الآية: 54)، وقال: {ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ...} (سورة فصلت، الآية: 11) (49).

بينما تهافت التهافت وفصل المقال يقدم لنا صورة أخرى تنفي أن يكون العالم قد خلق في زمان أو يكون هناك زمان قد تقدم على خلق العالم كي ينفي أن قد خلق من مادة. وها هو ابن رشد (في خطابه المزدوج) يقر بأهمية منهج فلاسفة الشرق العربي ومنهم الإمام الغزالي وهو تطبيق حكم الشاهد على الغائب ليقرب الأمر إلى الجمهور حتى لا تبطل الحكمة الشرعية التي على أساسها ذهب المتكلمون إلى القول بحدوث العالم في الزمان (50). ولا نجد حلاً لهذا التعارض والتناقض في عرض الفكرة الواحدة إلا إقرار ابن رشد بمبدأ التأويل كمفتاح جوهرى لفهم لب فلسفته التي لا مناص من القول أنها فلسفة توفيقية حاول فيها ابن رشد التوفيق ما بين رأي الفلاسفة في أنه يستحيل صدور حادث عن قديم وذلك أننا لو فرضنا زماناً كان العالم فيه ليس موجود، ثم وُجد، ومن ثم يكون السؤال ما المرجح؟ الذي اقتضى وجوده حين وُجد، وبين العقيدة التي تقول أنه العالم قد وُجد في زمان وخلق من مادة (51).

ولكن كما يشير الإمام الغزالي أنه لا وجود للزمان قبل وجود العالم، مردداً آراء أغسطينوس كما يشير دوهيم (52)، فليس الزمان شيئاً ذا وجود مفارق للعالم بل لا يوجد إلا جوهران اثنان الله والعالم وعندما يُوجد العالم يوجد الزمان كذلك؛ ولكن قبل وجود العالم لا وجود للزمان.

إلا أن ابن رشد ينظر للقدم والحدوث من زاوية أخرى هي أرسطوطاليسية بلا شك ولكن يجد لها ابن رشد مكاناً في الدين وفي آيات الكتاب الكريم، ذلك أن الخلق والحدوث عنده يكون في الانتقال من القوة إلى الفعل وبذا يكون العالم قديم من ناحية الحكمة والفلسفة ومحدث من ناحية الدين والشرعة. **"... بل هناك حالة الإمكان والقوة، فإن معنى التكون هو انقلاب الشيء وتغيره مما هو بالقوة إلى الفعل"** (53).

ولكن الشرع لم يصرح بهذا اللفظ (لفظ الحدوث)؛ فإن حدوث العالم ليس مثل الحدوث الذي في الشاهد وهذا هو المنهج الذي بسببه نعت ابن رشد المتكلمين ويصف الأشاعرة منهم خاصة **"لا هم - يقصد الأشاعرة - في هذه الأشياء اتبعوا ظواهر الشرع فكانوا من سعادته ونجاته باتباع الظاهر ولا هم أيضاً لحقوا بمرتبة أهل اليقين فكانوا من سعادته في علوم التفكير"** (54).

فقضية (قدم العالم) برمتها تعتمد عند ابن رشد على مفهوم الإمكان والفعل، إلا أن الباحث يرى في رفض ابن سينا والغزالي بعده في أن يكون الإمكان موجوداً حقيقياً، ومن ثم يريان أنه أمر يتعلق بالقضايا العقلية، وهي كما يصف دوهيم **"لا تحتاج إلى موجود حتى يجعلها وصفاً له"**⁽⁵⁵⁾ يرى فيهما معقولية ومنطق يرفعهما عن درك الكلام المحض، ذلك الذي يزدرية الجابري فيما أوردنا من نصوص ويرفعهما إلى مصاف العقل والبرهنة بدلاً عن ذلك الموقف المتأرجح الذي وقفه ابن رشد فأحرز لنا نصاً متناقضاً وخطاباً أكثر تناقضاً.

الهوامش:

- 1- اعتاد مؤرخو الفلسفة الإسلامية على تصنيف أعمال ابن رشد إلى (أصلية) كفصل المقال، ومناهج الأدلة وتهافت التهافت وأخرى هي شروح ابن رشد وتلخيصاته على مؤلفات أرسطو بعد أن كلفه الخليفة أبو يعقوب يوسف بذلك وتختلط فيها آراء ابن رشد بآراء المعلم الأول أرسطو منها الشروح والجوامع والملخصات حيث كان ابن رشد يورد في الشروح كلام أرسطو فقرة فقرة ويشرحه.
- 2- انظر أرنست رينان، ابن رشد والرشدية، نقله إلى العربية عادل زُعيتَر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1957، ص ص 244: 247، 248: 257 حول ردود ألبرت الأكبر والقديس توما الأكويني على آراء الرشدیین اللاتین.
- 3- انظر عبد الرحمن بدوي الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس، ص ص 130، 131؛ وانظر حول رأي آسین بلاسيوس، محمد يوسف موسى الدين والفلسفة، دار المعارف، مصر، 1968، طبعة 2، ص 106؛ ومحمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني، مكتبة الأنجلو المصرية طبعة 2، القاهرة، 1969، ص 19.
- 4- محمد المصباحي، الوجه الآخر لحدث ابن رشد، دار الطليعة، بيروت، 1998، ص 29.
- 5- انظر بيار دوهيم، نظام العالم، نقله عن الفرنسية أبو يعرب المرزوقي، بيت الحكمة، قرطاج، تونس، 1989، ص 13.
- 6- عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص 131.
- 7- محمود قاسم، المرجع السابق، ص ص 70: 77.
- 8- المرجع السابق، ص ص 40: 41.
- 9- المرجع السابق، ص ص 224.
- 10- انظر أرنست رينان، المرجع السابق، ص 319.
- 11- ابن رشد تهافت التهافت، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، 1964، ص 410.
- 12- ابن رشد تلخيص كتاب النفس، ت. أ. ايفري، القاهرة، 1994، ص 14؛ وانظر محمد المصباحي، إشكالية العقل عند ابن رشد، بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1988.
- 13- انظر حول هذا ابن رشد، تهافت التهافت، مرجع سابق، ص 77.
- 14- المرجع السابق، ص 92.
- 15- المرجع السابق، ص ص 10: 11؛ وانظر عن وحدة النفس (العقل) كتاب أرنست رينان السابق، ص 105 وما بعدها؛ وكتاب بيار دوهيم السابق، ص ص 312: 330. حول أن معقولات العقل النظري تولد في الإنسان الذي يدركها وهي تموت بموته وتختلف من شخص إلى آخر. وانظر (تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق عثمان أمين، طبعة القاهرة، 1958، ص 141. حيث يشبه ابن رشد العالم بمدينة الأخيار التي ترجع بالرغم من رئاساتها المتعددة إلى رئاسة واحدة.

- 16- انظر تهافت التهافت، لابن رشد، ص 10: 57؛ وانظر زينب الخضير، ضمن كتاب ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، المنطقة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1999، المجلد الثاني، ص 6، 7، 179، 199.
- 17- انظر فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته، منشورات الجامعة، الإسكندرية، 1903، ص 31، حول الاضطهاد في النصرانية وفي الإسلام.
- 18- انظر أحمد عبد الحليم عطية، الدراسات العربية الراهنة حول ابن رشد، ضمن كتاب ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، مرجع سابق، ص 181: 186.
- 19- انظر زينب الخضير، المرجع السابق، ص 125.
- 20- كمال عبد اللطيف، قراءة في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، 1994، ص 11.
- 21- محمد بركات مراد، ابن رشد فيلسوفاً معاصراً، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2002، ص 687.
- 22- عن المنار 1903، (ضمن أعمال الإمام محمد عبده، تحقيق وتقديم محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1973، ص 14؛ وانظر لميشال جحا، ابن رشد بين فرح أنطون ومحمد عبده، مجلة الاجتهاد البيروتية، العدد 30، عام 1968، ص 61: 87؛ وانظر للشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين، تحقيق وتقديم د. سليمان دنيا، القسم الأول، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1968.
- 23- أحمد عبد الحليم عطية، مرجع سابق، ص 520: 524.
- 24- انظر فرح أنطون، فلسفة ابن رشد دار الفارابي، بيروت، 1988، ص 161؛ وانظر ماجد فخري، ابن رشد فيلسوف قرطبة، ط 3، دار الشرق، بيروت، 1992.
- 25- أسس الشيخ جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده جمعية (العروة الوثقى)، وهي جمعية تألفت لدعوة الأمة الإسلامية إلى الاتحاد والتضامن والأخذ بأسباب النهضة ومحاصرة الاستعمار وتحرير مصر والسودان من الاحتلال البريطاني، وكانت هناك مجلة تصدر في باريس سراً تحمل اسم هذه الجمعية.
- 26- محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 4، 2000، ص 123.
- 27- محمد عابد الجابري، ابن رشد - سيرة وفكر، بيروت، 1988، ص 11.
- 28- أحمد عبد الحليم عطية، مرجع سابق، ص 234.
- 29- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 3، 1983، ص 336.
- 30- انظر المرجع السابق، ص 308.
- 31- انظر المرجع السابق، ص 308.
- 32- انظر المرجع السابق، ص 340.
- 33- محمد المصباحي، المرجع السابق، ص 166.
- 34- محمد عابد الجابري، مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد، ضمن أعمال ندوة ابن رشد، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1981، ص 132.

- 35 محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 189.
- 36 ابن تيمية، موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، تحقيق محمد محيي الدين ومحمد الفقي، ج 2، ط 2، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، 1951، ص 2.
- 37 عبد الرحمن بدوي، الغزالي ومصادره اليونانية، ضمن مهرجان الغزالي، ص 222.
- 38 بيار دوهيم، مرجع سابق، ص 260.
- 39 علي سامي النشار نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 1، دار المعارف، ص 167.
- 40 بيار دوهيم، مرجع سابق، ص 230.
- 41 انظر طلعت مراد بدر القطيعة الأبستمولوجية عند المعتزلة، مجلة دراسات شرقية، باريس، 1991.
- 42 محمد المصباحي، مرجع سابق، ص 56.
- 43 أحمد فؤاد الأهواني، المدارس الفلسفية، مكتبة مصر، القاهرة، 1965، ص 124.
- 44 انظر طلعت مراد بدر، المرجع السابق، ص 34: 46.
- 45 علي سامي النشار، المرجع السابق، ص 167.
- 46 محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مرجع سابق، ص 306.
- 47 المرجع السابق، ص 353.
- 48 المرجع السابق، ص 346.
- 49 انظر مناهج الأدلة، تحقيق محمود قاسم، طبعة القاهرة، 1955، ص 205؛ وانظر فصل المقال، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ص 106: 107، حيث يذهب إلى أنه "ينبغي أن لا يُعدل في الشرع من التصور الذي وُضع للجمهور"
- 50 انظر للخياط، الانتصار، نشرة نيجر، القاهرة، 1925، ص 39؛ وللشهرستاني نهاية الأقدام، نشرة ألفرد جيوم، لندن، 1964، ص 11.
- 51 انظر محمد يوسف موسى، المرجع السابق، ص 93، حول أن للشرعية ظاهر وباطن والتفاوت بين الناس في التفكير عند ابن رشد، وص 97 وما بعدها حول قانون التأويل.
- 52 بيار دوهيم، مرجع سابق، ص 253.
- 53 ابن رشد، تهافت التهافت، مرجع سابق، ص 31.
- 54 ابن رشد، مناهج الأدلة، مرجع سابق، ص 202.
- 55 بيار دوهيم، مرجع سابق، ص 256.