الدراسات العربية
الراهنة حول ابن رشد

د. أحمد عبدالحليم عطية(*)

مقدمة

نتناول فى هذا البحث القراءات المختلفة التى قدمها الأساتذة العرب حول فلسفة ابن رشد (٥٢٠ ـ ٥٩٥هـ/١١٢٦ ـ ١١٩٨م). ويرجع أهتمامنا بدراسة هذه القراءات رغبة منا فى تحليل جوانب القضية المثارة تحت عنوان «مفارقة ابن رشد»؛ والتى يؤكد القائلين بها منذ أكثر من قرن من الزمان على مسألة التباين بين الاهتمام الكبير الذى وجدته فلسفة ابن رشد فى أوروبا المسيحية فى العصور الوسطى وبداية العصر الحديث مما جعل لها دوراً كبيراً فى النهضة العلمية والفلسفية فى الغرب مقابل ذلك الإهمال الشديد الذى لاقته أفكار وكتابات الفيلسوف من العرب المسلمين ابناء دينه ومن قومه الذين امتحنوه وهمشوه وإهملوه وغربوه. وقد زاد الاهتمام بالتأكيد على هذه المفارقة حيث خصصت لها ندوة بالقاهرة ١٩٩٥[١]، وعلى الرغم من أن هذه الدعوى يقابلها دفوع عديدة، أهمها أن أصحابها يخرجون بها من الفضاء الفلسفى إلى الدينى فى مواجهة ما يطلق عليها الأصولية. ومن هنا ظهر التساؤل المزدوج عن مدى صحة هذه الدعوى، وهل أن الأوان للحديث عن استرداد ابن رشد، وإعادة طرح الأشكالية الرشدية تمهيداً للحديث عن ما يمكن أن يسمى تجاوز ابن رشد؟ وإذا كان هذا جائزاً حيث الجهود الجادة المخلصة لإعادة النص الرشدى المغترب سواء فى اللاتينية أو العبرية إلى لغته الأم[٢]وظهور كتابات عديدة تنادى بوضع فلسفة ابن رشد فى سياق الفلسفات

(*) كلية الآداب ـ جامعة القاهرة.

المعاصرة، وتتحدث عن «حداثة ابن رشد» فالسؤال المطروح يتحدد فيما هى الدراسات العربية التى تعاملت مع فلسفة ابن رشد؟ وكيف قرأت هذه الفلسفة؟، ومهمتنا هنا هى تناول هذه القراءات المختلفة.

ربما يكون من الصعب تناول كل الجهود التى بحثت فى الفلسفة الرشدية. فهناك أعمال أكاديمية جادة لا يمكن لأى باحث فى الدراسات العربية فى ابن رشد أن يغفلها مثل ما قدمه كل من: ماجد فخرى[٣]، وحسام الدين الألوسى[٤]، وعبد الرازق قسوم وعمار طالبى[٥] وغيرهما بالإضافة إلى ما قدم فى الندوات الفلسفية والعلمية حول جهود الفيلسوف المختلفة فى الفلسفة والفقه والطب[٦] إلا أن مثل هذا الجهد الببليوجرافى التوثيقى ليس هدف هذا البحث. حيث سنكتفى ببعض النماذج من الدراسات التى تقدم لنا قراءات مختلفة للفيلسوف. ونأمل فى دراسة قادمة أن نستوفى بقية هذه القراءات المعاصرة لابن رشد.

أما سبب اختيارنا لهؤلاء الذين نعرض لهم هنا فيرجع فى الأساس إلى انشغالهم الدائم بدرس ابن رشد، أو إن فلسفة هذا الأخير كانت مبدأ أساسياً فى أعمالهم الفكرية أو عنصراً مكوناً فى بناء رؤيتهم الفلسفية ونقطة إنطلاق فى تكوينهم العلمى مما يمكن أن نسميهم أن صحت التسمية «الرشديون العرب». فهذه المجموعة من الأعمال لازالت من وجهة نظرنا لا تكون اتجاها واحداً، فلا نستطيع أن نطلق عليها اسم «الرشدية العربية»، ومع هذا فإن معظم أصحاب هذه القراءات لهم حضورهم القوى فى الفضاء الفلسفى العربى المعاصر. فماذا فعلوا بابن رشد؟ وما هى صورة الفيلسوف فى أعمالهم؟ وكيف كانت قراءاتهم له؟

وستكون خطتنا فى البحث هى رصد البدايات الأولى التى تمت فى مفتتح هذا القرن بتأثير دراسة رينان الشهيرة «ابن رشد والرشدية» Averroes et l'overraisme،[٧] والتى كانت منطلق فرح أنطون فيما كتبه عن ابن رشد وفلسفته، وكانت بداية جدل تاريخى بينه وبين محمد عبده تفرعت عنه قراءتين متمايزتين هما القراءة العقلانية العلمانية عند الأول ومن تابعه والقراءة الدينية عند الثانى ومن سايره[٨]. وسنعرض لنماذج من هاتين القراءتين لدى عدد من الأساتذة العرب الذين يمثلون اتجاهاً أساسياً فى دراسة ابن رشد هو الاتجاه الأيديولوجى. وبعد ذلك فى فقرة تالية نتناول مجموعة أخرى من الدراسات تنطلق كما يؤكد أصحابها من قراءة ابستمولوجية لأعمال الفيلسوف.

بدأت الدراسات الرشدية العربية المعاصرة متأخرة نسبياً قبيل بداية القرن الحالى، ثم بدأ فرح انطون ينشر فى مجلة الجامعة ١٩٠٢ مقالاته للتعريف بالفيلسوف متأثراً ومتابعاً رينان مقدماً تفسيراً عقلانياً يؤكد فيه على الجوانب العلمية فى فلسفة ابن رشد. واستمر

هذا الاتجاه حتى الآن فى عديد من الدراسات التى تابعت جهود رينان Renan ومونك S. Munk وجوتييه L' Gouthier وهى دراسات تختلف فى الموضوع والمنهج والرؤية، إلا أنه يجمعها سمات عامة فى التعامل مع ابن رشد والنظر إلى فلسفته.

يتسم هذا الاتجاه كما يتضح لدى داعيته الأول فرح أنطون، والذى يرى التحديث على النمط الغربى بأنه يحبذ «الاستفادة من المفاهيم والقيم الغربية لأنها قادرة على تغيير الذهنية الدينية التقليدية لإنقاذ الأقليات الدينية التى لا تدين بالإسلام»،[٩] ويبدو أن إحساس أصحاب هذا الاتجاه بكونهم أقلية مقابل أغلبية يسيطر عليها الإيمان التقليدى جعلهم يخشون الاكتفاء بالتحديث على النمط الغربى فقط وإلا انفض من حولهم القراء. ومن هنا أتجه فرح أنطون إلى ابن رشد.

لقد كانت محاولته ودعوته للتحديث والخوض فى مسائل الدين محفوفة بالمخاطر وهذا ما دعاه إلى التمثل بابن رشد. لتقرأ اللغة التى كتب بها والغاية التى توخاها فى العبارات ذات الدلالة التى قدمها على غلاف كتابه، وفى إهدائه الذى صدر به عمله، والذى يقول فيه «إلى عقلاء الشرقيين فى الإسلام والمسيحية وغيرهما.... ونحن على ثقة من أنهم سيطالعون الكتاب بهدوء وإمعان دون أن يتركوا للهوى سلطة على نفوسهم».[١٠]

لم يهدف أنطون إلى البحث فى دقائق الميتافيزيقا والإلهيات، بل كانت غايته هى الواقع الاجتماعى الذى يعانى منه ويحاول إيجاد الحلول لمشكلاته.[١١]

لقد كان يهدف من عرضه لأفكار ابن رشد أن يؤيد أفكاره ومبادئه فى تصور المجتمع العربى الجديد، أى أن الكاتب كان يعرض لفكر الفيلسوف وهو يعرض لأفكاره ويتخذ من ابن رشد ذريعه للتأكيد على معانى تشغله هو وأبناء جيله، وهى العقل والعلم باعتبارهما أساس العمران وفصل الدين عن الدولة باعتباره ضمان التسامح.[١٢]

وهذا الاتجاه الذى ظهر فى بداية القرن لدى فرح أنطون وحاوره فيه محمد عبده نجده لدى مراد وهبه الذى أهتم فى الفترة الماضية بابن رشد اتفاقاً مع موقفه العلمى، يظهر ذلك فى الندوة التى أشرف عليها، والتى أقامها المجلس الأعلى للثقافة بمصر تحت عنوان «مفارقة ابن رشد» والكتاب الصادر عنها بعنوان «حوار حول ابن رشد» وكذا مؤتمر «ابن رشد والتنوير» الذى نظمته الجمعية الأفرواسيوية للفلسفة، وكذلك فى رئاسته «الجمعية الدولية لابن رشد والتنوير»،[١٣] ويظهر موقفه فى مقدمة الكتاب الذى أشرف على تحريره بمناسبة مؤتمر ابن رشد والتنوير. يقول: «فى عام ١٩٧٧ القيت بحثاً عن ابن رشد والتنوير يمكن اختزاله فى القول أن فلسفة ابن رشد قد اسهمت فى توليد التنوير فى الغرب فى حين أنها فشلت فى هذا

التوليد فى الشرق. وهنا لابد من إثارة سؤالين: هل الدول النامية فى حاجة إلى تنوير؟ وإلى أى مدى يمكن أن تكون الروح الفلسفية لابن رشد قادرة على توليد التنوير فى البلاد النامية؟ ويجيب: هذان السؤلان لهما مغزى فى هذه الأيام حيث تنتشر الأصوليات الدينية فى جميع أنحاء المعمورة».(١٤)

لقد أوردنا هذا الاستشهاد لنلاحظ الاتفاق الشديد فى الهدف بين رائد الاتجاه العقلانى العلمى وأحد أبرز المعبرين عنه فى الوقت الحالى ليس فى كون كل منهما ينتمى إلى الأقلية الدينية المستنيرة، لكن فى التأكيد على القول بالتأثير القوى لابن رشد على أوروبا والغرب وقلة ذلك التأثير فى الشرق وهو ما اصطلح على تسميته بـ «مفارقة ابن رشد». ذلك العنوان الذى اختاره وهبه لندوة عن ابن رشد وعنواناً لبحثه فى الكتاب الذى قامت الندوة حوله «ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلى».

١ ـ القراءة العقلانية الدينية المحافظة

ويرى الشيخ محمد عبده ـ الذى أسس مقابل فرح أنطون وهذه القراءة العقلانية التنويرية ـ بداية قراءة أخرى عقلانية دينية ـ إن ابن رشد لم يخرج فى آرائه عن الملليين، فلا يصح أن يكون مذهبه مذهب الماديين ولا قريباً منه».(١٥)

إن هذه القراءة أو «القراءات» الدينية لابن رشد لها أشكال متعددة خاصة لدى أساتذة الأزهر ودار العلوم فى مصر الذين قدموا دراسات متعددة حول ابن رشد نذكر على سبيل المثال: محمد يوسف موسى «ابن رشد الفيلسوف» (القاهرة ١٩٤٥)، «وبين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط» (القاهرة ١٩٥٩)، ومحمد بيصار «فى فلسفة ابن رشد: الوجود والخلود» (القاهرة ١٩٥٣)، د. محمد محمود أبوقحف: مذهب التأويل فى فلسفة ابن رشد «المركز الجامعى للطباعة، مصر ١٩٨٨»، الطبلاوى محمود سعد: موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد، (القاهرة ١٩٨٩)، وعبد المعطى بيومى فى بحثه «ابن رشد والتنوير بين الشرق والغرب» (القاهرة ١٩٩٥)، وكتابه «الفلسفة الإسلامية بين المشرق والمغرب» (القاهرة ١٩٨٢)، ومحمود حمدى زقزوق «الحقيقة الدينية والفلسفية لدى ابن رشد» و«مفهوم التنوير فى فكر ابن رشد»، وغيرهم.(١٦)

ونستطيع أن نتخذ نموذجاً لهذه القراءة فى أوضح صورة لها كتابات محمود قاسم (١٩١٣ ـ ١٩٧٣) أستاذ الفلسفة وعميد دار العلوم الأسبق الذى قدم لنا قراءة تجمع بين العقل والإيمان، قراءة ضد استشراقية إذ جاز التعبير ظهر ذلك أولاً فى كتابيه «نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى القديس توماس الأكوينى»، و«ابن رشد وفلسفته الدينية» رسالتيه

للدكتوراة ١٩٤٥ من جامعة باريس الأولى "la Thearie de la connassance d' Averroes et son interpretation chez Saint Thomas d' Acquin" ويظهر فيها موقف قاسم وبعض خصائص قراءته المتمثلة فى رفض أحكام المستشرقين وتصحيح أخطائهم فى تفسير فلسفة ابن رشد مثل نفيه للقول بتبنى الفيلسوف لنظرية الفيض. والرسالة الثانية «ابن رشد وفلسفته الدينية». "les Dogmes religieux chez Averraes"، وهى دراسة نقدية لأساليب المدارس الكلامية، وترجمة فرنسية لكتاب «مناهج الأدلة». وقد نشر قاسم التحقيق مستقلاً بالعربية عن الدراسة التى نشرها أولاً باسم «ابن رشد الفيلسوف المفترى عليه» وعدله فى الطبعة الثانية إلى «ابن رشد وفلسفته الدينية» (القاهرة ١٩٦٤).[١٧]

ويعلق الأب الدومنيكانى جورج شحاتة قنواتى على عمل قاسم الذى يدافع فيه عن ابن رشد موضحاً تأثيره الكبير على توما الأكوينى. وقنواتى من المتخصصين فى الفكر الإسلامى ورواد الحوار المسيحى الإسلامى، وصاحب كتاب مؤلفات ابن رشد يقول فيه: «يعد المرحوم الدكتور قاسم من أشد أنصار ابن رشد تحمساً واقتناعاً بأنه الفيلسوف بمعنى الكلمة الذى تمكن من التوفيق بين الدين والفلسفة... حاول أن يدحض ما كان فى نظره افتراء على فيلسوف قرطبة وأراد أن يثبت أن القديس توما الأكوينى استقى منه حلوله لعدد كبير من المشاكل الدينية... غير أنه لم يستطع على ما يظهر أن يقنع أمام فلسفة القرون الوسطى أنذاك الأستاذ جيلسون ولعل هذا ما أعطى لبعض هجومه على الأكوينى فى كتبه العربية الأولى حدة غير مألوفة عند الفلاسفة».[١٨] إلا أن قنواتى يخفف من حدته الهادئة ورفضه الذى لا تخفيه لغته الودودة لموقف قاسم فيستطرد موضحاً أن قاسم تقبل دعوة للاشتراك فى الاحتفال التذكارى بالقديس توما فى روما وكان مستعداً للنقاش الهادىء الرزين للدفاع عن موقفه. ويؤكد أن دراسات قاسم الخاصة بابن رشد تعبر عن وجهة نظر مهمة جداً بالنسبة لموقف الإسلام من الفلسفة.[١٩]

يضاف إلى أعمال قاسم السابقة تحقيقه «مناهج الأدلة فى عقائد الملة» وهى جديرة كما يخبرنا حامد طاهر أن تكون كتاباً مستقلاً فتنشر وحدها لأنها تحمل من آراء قاسم بقدر ما تحمل من آراء ابن رشد نفسه[٢٠]. وقدم قاسم فى المجلد الثالث من تراث الإنسانية دراسة حول مناهج الأدلة وفلسفة ابن رشد الدينية ويشير قنواتى فى «مؤلفات ابن رشد» إلى محاضرة لقاسم عن أثر فلسفة ابن رشد فى التفسير الغربى. (القاهرة ١٩٦٧). كما يخصص له نصاً حول فوضى التأويل سبب فى الاضطراب العقلى فى كتابه «نصوص مختارة من الفلسفة الإسلامية» وفصلين فى كتابه «دراسات فى الفلسفة الإسلامية» الرابع عن ابن رشد ومنهج التوفيق بين العقل والدين، والخامس حول مفهوم العدل فى الفلسفة الإسلامية. وكذا

فى كتابه «فى النفس والعقل لفلاسفة الإسلام والأغريق»، وبعض المقارنات فى كتابه عن ابن باديس بينه وبين الماتريدى وابن رشد فى موضوع السببية وحرية الإرادة والقضاء والقدر.[٢١]

ونذكر فى ختام هذه الفقرة تحقيقاته لابن رشد التى بدأها بعد لقائه بالأب نوغالس Nogales الأسبانى رئيس اللجنة الدولية لفلسفة العصور الوسطى فى إطار إصدار الطبعة العربية لترجمات ابن رشد. وقد قام بالعمل كاملاً حيث حقق تلخيص المقولات، العبارة، البرهان، والقياس. ويشير بعض الأساتذة المشاركين فى الكتاب التذكارى عنه قضية تحقيقه لهذه الأعمال التى أكمل تحقيقها ولم ينشرها فى حياته ثم نشرها بعد وفاته مستشرق أمريكى.[٢٢]

وتتخذ أعمال قاسم غاية لها الدفاع عن ابن رشد «الفيلسوف العقلانى المسلم» ضد مزاعم المستشرقين وعلى العكس من القول بمفارقة ابن رشد يكتب قاسم عن «أسطورة ابن رشد فى أوروبا» حيث تم تشويه آراء الفيلسوف الدينية لأنهم نسبوا إليه أقوالاً لم تكن على وفاق مع عقيدته، [٢٣]وهو مع ذلك يأخذ على العرب والمسلمين موقفهم من الفيلسوف الذى ظلم من قومه وامتحن ونكب أن قاسم يدين الأوروبيين فى الوقت الذى يدين فيه محاربة مسلمى الأندلس له».[٢٤]

وإذا أتخذنا من «ابن رشد وفلسفته الدينية» نموذجاً لقراءة قاسم لوجدنا بصورة واضحة خصائص قراءة أصحاب الاتجاه العقلى الدينى وهى:

(أ) «التأكيد على إسلامية الفيلسوف الفقيه قاضى قرطبة بالتخفيف من المغالاة فى وصفه بالشارح الأعظم لأرسطو. فهو فيلسوف مسلم يوفق بين الدين والفلسفة. يعطى الأولوية للدين ويخضع الفلسفة للعقيدة ويحور آراء أرسطو لتتفق والدين.. لقد حور فى هذه الفلسفة ولم يأخذ عنها إلا ما رآه حقاً».[٢٥]

أن مفهوم «التحوير» الذى يشير إليه قاسم يعد دلالة على القراءة الرشدية. وهى قراءة دينية، ودينية بمعنى مزدوج فابن رشد يقرأ أرسطو قراءة دينية، وكذلك قاسم يفعل مع ابن رشد، ويميز هذا المفهوم «التحوير» أهم ملامح هذه القراءة وسيتكرر فيما بعد لدى حسن حنفى فى دراسته ابن رشد شارحاً أرسطو[٢٦]حيث يتخذ الشرح دلالة جديدة. إلا أن هذا المفهوم يصطدم بما عرف عن ابن رشد وبتأكيد الفيلسوف نفسه على الحرص على تنقية الأرسطية مما شابها من تفسيرات دخيلة على يد الشراح. كيف إذن يتفق التحوير مع مهمة ابن رشد فى تنقية الأرسطية؟ ألا ينقلنا هذا إلى مفهوم العقل الباحث عن الإيمان؟ ربما يتضح لنا ذلك فى سياق تناولنا لخصائص قراءة قاسم العقلانية الدينية لابن رشد.

ويرتبط بالخاصية السابقة سمة ثانية هى نقد القراءات الاستشراقية للفيلسوف؛ والتى تؤكد على كونه الشارح الأعظم كما لدى جوتييه، وريتان، ومونك، وجيلسون، وما نتج عنه من جهود الأساتذة العرب الذين يسايرون هذا الاتجاه. وقاسم لا يقف أمام النسخة العربية من هذه القراءة بل يعمد إلى التعامل مع أصحابها من الغربين فهو يوجه نقده إلى جوتييه الذى يطعن فى العاطفة الدينية عند ابن رشد. والذى أساء فهم أهم كتب الفيلسوف حيث بنى آرائه على فكرة غير ممحصة فى قوله: «أن ابن رشد من أنصار نظرية الفيض دون الاعتماد على نصوص صريحة».[٢٧] ويوجه نفس الانتقادات إلى رينان رغم إشادته به، فهو يتابع رينان ويخالفه، يستشهد به ويناقشه (صفحات ١٦، ٢٩، ٤٠، ٤٣، ٤٤، ٦٩) فرينان يخطىء فى فهم فكرة ابن رشد فى مسألة القضاء والقدر عندما ينسب إليه الإيمان بنوع من الحتمية المطلقة فى الطبيعة[٢٨]ويرجع خطأ رينان فى قوله - بقدم العالم عن ابن رشد - إلى عدم إطلاعه على النصوص، فليس خطؤه قائماً على سواء الفهم بل إلى قلة الإطلاع.[٢٩] ونفس الانتقادات يوجهها إلى مونك الذى اخطأ فى فهم آراء ابن رشد،[٣٠] وجيلسون الذى يعد من أكبر المتخصصين فى فلسفة الأكوينى، والذى يخلط خلطاً عجيباً عندما يقارن بين فيلسوفه وفيلسوفنا. فالخطأ عند جيلسون فى نسبته آراء ابن رشد للاكوينى.[٣١]

إن مهمة قاسم فى هذا الكتاب وغيره من دراسات هى الدفاع عن ابن رشد ضد إفتراءات الغربيين خاصة فى قراءتهم للفيلسوف المفترى عليه.

ولعلنا نلاحظ نوعاً من التوحد بين المؤلف والفيلسوف وكأن قاسم يرى نفسه فى ابن رشد أو لعله يحيا نفس المحنة التى عاشها فيلسوف قرطبة، وهذا ما يؤكده بعض من كتب عنه فى المجلد التذكارى مثل عبد الحميد مدكور الذى يقول: «إن حديث قاسم عن الفقهاء وغيرهم من المشتغلين بالعلوم الدينية كان أثراً من أثار دراسته لبعض أعلام الفكر الإسلامى.. وليس ببعيد أن يكون هذا أثراً من أثار دراسته لابن رشد... لذلك لا نستغرب أن يتعاطف معه إلى درجة «التوحد» الذى ربما دفعه إلى أن يبنى مواقفه وأن يخوض معاركه وأن يوجه سهام نقده القاسية إلى هؤلاء الذين تشابه موقفهم مع خصومه (ص٢٧٩)[٣٢] وهو ما يؤكده حسن الشافعى فى قوله: «لعل أهم الأفكار المنهجية فى أحياء علم الكلام المعاصر هى الفكرة التى استمدها أستاذنا من ابن رشد فى «مناهج الأدلة» وهى العودة إلى براهين القرآن الكريم فى أثبات العقائد الإسلامية بدلاً من الأفكار الجدلية التى تلجأ إليها الفرق الكلامية المتنازعة. (ص٢٥٥) وصحبة قاسم مع الفيلسوف هى التى أوجدت أو قل أظهرت هذا التشابه كما كتب محمد السيد الجليند: «فإن الرجلين يجمعهما مشرب واحد وروح واحدة كما جمعت بينهم النزعة العقلية المنهجية».. وينتقل بنا من التوحد والتشابه الفكرى إلى التشابه التاريخى

الموضوعى «ذلك أن عصر ابن رشد كان يشبه فى كثير من النواحى عصر محمود قاسم، وكانت العوامل المتشابهة بين عصرى الرجلين تتمثل فى ميل بعض رجال الدين إلى التشكيك فى عقيدة المشتغلين بالعلوم الفلسفية».[٣٣]

لقد أوردنا بالتفصيل هذه الآراء التى توضح قراءة محمود قاسم، الذى يجمع بين العقل والعقيدة والتى تؤكد على تفسيره لابن رشد الفيلسوف العقلانى المؤمن. وهى قراءة دينية عقلية تختلف عن قراءات أصحاب الاتجاه العقلى العلمى عند فرح أنطون، وعاطف العراقى، وزينب الخضيرى، ومراد وهبة، ومحمد عمارة فى فترة سابقة. وسوف نشير إلى نماذج من هذه القراءة الثانية التى ظهرت فى فترة الستينيات وما بعدها سواء فى مصر أو العالم العربى.

٢ـ القـراءة العقليـة النقديـة والنزعـة المقارنـة[٣٤]

ويقدم عاطف العراقى قراءة مختلفة فى عدد من دراساته أطلق عليها النزعة العقلية النقدية عند ابن رشد حيث قدم «النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد» (القاهرة ١٩٦٨)، و«المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد» (القاهرة ١٩٨٠)، بالإضاف للعديد من الأبحاث منها الباب الأول من «العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر». ثم إشرافه على كتاب «ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلى». أقيمت حوله ندوة موسعة لمناقشة ما جاء فيه من أبحاث[٣٥] يدعو صاحب هذه القراءة إلى منهج جديد لدراسة فلسفة ابن رشد، منهج يختلف عن مناهج البحث الشائعة والتى كثيراً ما أظهرته بصورة مختلفة تماماً عن حقيقة تفكيره وطبيعته. وهو يوضح لنا فى تقديمه لكتاب «النزعة العقلية» أن الفيلسوف سيبدو لنا فى صورة تكاد تكون جديدة تماماً وتختلف فى أكثر جوانبها عن تلك الصورة التى تعرض له عادة.[٣٦]

لقد ذهب إلى القول بأن: «ابن رشد ذا نزعة عقلية دقيقة وأن هذه النزعة تربط نسقه الفلسفى برباط محكم وثيق وتسرى فى كل جانب من جوانبه».[٣٧]

وقد تناولت زينب الخضيرى فى دراسة نقدية مقارنة «أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى » (القاهرة ١٩٨٣)،[٣٨] ثم تابعت بحث جوانب أخرى فى دراستها التالية مثل «مشروع ابن رشد الإسلامى والغرب المسيحى» (الكتاب التذكارى ١٩٩٢)، «أثر الفصل بين الدين والفلسفة عند ابن رشد» (مجلة آداب القاهرة ١٩٩٣)، «ابن رشد التعددية والوحدانية» (مجلة ألف ١٩٩٦).

لقب تغيرت نظرة الخضيرى إلى ابن رشد وفلسفته فى عملها الأخير عما قدمته فى عملها الأول الذى نظرت فيه إلى فلسفة ابن رشد باعتبارها فلسفة عقلانية نظرية ذات دوافع ابستمولوجية هى التى وجهت الفيلسوف، وفى عملها الأخير أكدت الجوانب العملية السياسية

والاجتماعية والدينية التى شكلت فلسفة ابن رشد الذى لم يكن بمعزل عن واقع الدولة الإسلامية الموحدية فى الأندلس. قدمت فى عملها الأول تأثير الفيلسوف العربى على أوروبا فى العصر الوسيط، من خلال ثلاث مشكلات فلسفية هى: التوفيق بين الدين والفلسفة، ومشكلة العالم، والنفس العاقلة.

وكان عليها الانتقال من هذه المشكلات النظرية إلى الجوانب العملية. وهذا هو محور بحثها «مشروع ابن رشد الإسلامى والغرب المسيحى». أما بخصوص العلاقة بين فلسفة ابن رشد النظرية وأسسها الواقعية فى المجتمع الأندلسى والدولة الموحدية فقد تحددت فى «ابن رشد بين التعددية والوحدانية» عبر الدراسة النقدية المقارنة التى تبرز عقلانية الفيلسوف الجذرية واقتراب أو ابتعاد لاحقيه عن العقل أنطلاقاً من مواقفهم اللاهوتية.

٣ـ القراءة الحضارية وإعادة البناء

متابعة للقراء اللااستشراقية وإنطلاقا من مناهج الفلسفة المعاصرة، ومن موقف حضارى واع يقدم لنا صاحب «مقدمة فى علم الاستغراب» عدة دراسات عن ابن رشد ـ لها تميزها ـ الأولى «ابن رشد شارحا أرسطو» (الجزئر ١٩٧٨). والثانية «ابن رشد فقيها» (ألف ١٩٩٦) الاشتباه فى فكر ابن رشد (عالم الفكر ١٩٩٩) وأشرف على تنظيم ندوة «قراءات ابن رشد» القاهرة، ديسمبر ١٩٩٩. بالإضافة إلى إشاراته المتعددة التى يشيد فيها بالعقلانية الرشدية فى أبحاثه الأخرى. ويرتبط موقف حسن حنفى ـ الذى يحلو له أن يطلق عليه لقب فقيه ـ من ابن رشد الفيلسوف الفقيه بمشروع حنفى الحضارى «التراث والتجديد» فهو يرى نفسه وريث للقوى العقلانية والثورية فى التاريخ الإسلامى خاصة المعتزلة وابن رشد. وهو يعد ابن رشد منطلق التجديد من الداخل.[٣٩]

ويمكننا تتبع موقف حنفى من ابن رشد عبر تطور كتاباته. فهو يدعو إلى البحث عن العقلانية عند المعتزلة وابن رشد بدلاً من البحث عنها لدى اليونان. وكان فى البداية يميز بين ابن رشد العقلانى الذى يؤمن بالحتمية والقوى والنواميس الطبيعية وابن رشد المتكلم الذى يدافع فى الفصل والكشف عن التصورات الدينية عن الخلق والبعث والنبوة والمعجزات، ثم يرى بعد ذلك أن نظريات الفيلسوف فى الفصل والكشف على وئام مع الفلسفة العقلانية الطبيعية لابن رشد.[٤٠]

ويسوق حنفى حججه على الطريقة الرشدية ـ كما تخبرنا انكى فون كوجيليغن ـ دون أن يستند إلى ابن رشد حيث نجد توافقا بين انتقاداته لمنهج المتكلمين فى «من العقيدة إلى الثورة» مع انتقادات الفيلسوف فى الحجج التى يدافع بواسطتها عن ناموس الطبيعة، خلود العالم والروح ضد الأشاعرة.[٤١]

يتناول حنفى فلسفة ابن رشد بمنهج واضح وهدف محدد فى «ابن رشد شارحاً أرسطو» فهو يستخدم فلسفة الوعى والشعور المعاصرة فى بيان توجهات ابن رشد النظرية لبيان دور الفيلسوف الحضارى يقول: «مهمتنا دحض الأحكام الشائعة ووصف الأشياء كما هى، كما تقتضى النزاهة العلمية والحياد التام» حيث يكون وصف التاريخ هو وصف للشعور ويتحول الزمان التاريخى إلى زمان شعورى، وذلك عن طريق إعادة بناء المواقف. منهجنا هو تحليل Analyse des prafeudeurs والذهاب إلى ما وراء الألفاظ، وتحليل عمل الشعور ووصف العمليات الحضارية، فالحضارة شعور جماعى فكرى (ص٤١). وعند حنفى لابد من اتفاق الفلسفة الإسلامية مع فلسفة الوعى فى الحضارة الأوروبية التى كانت اكتشافاً للإنسان ووضعه كحقيقة يقينية أولى فى مقابل الإلهيات القديمة، وهو الموقف الحضارى لنا الآن فى محاولتنا الانتقال من الإلهيات إلى الإنسانيات. (ص٢٠٥)

ولما كان الشرح كما يرى حنفى هو دراسة للشىء ذاته فإن ابن رشد لا يكتفى بمستوى العبارة أو بالذهاب إلى مستوى آخر أعمق هو المعنى والاستدلال عليه، بل يلجأ إلى المستوى الثالث الأكثر عمقاً وهو مستوى الشىء ذاته ويحاول أن يدرسه بنفسه حتى يمكنه إعادة بنائه نظرياً خالصاً فابن رشد شارح بمعنى باحث، والشارح لابد وأن يكون أكثر علماً ومعرفة بما يشرح من مؤلف النص المشروح (ص٢٠٧).

ويماثل حسن حنفى بين موقفه الحضارى، وموقف ابن رشد. فتفسير ما بعد الطبيعة ليس شرحاً لكتاب أرسطو، بل هو دراسة لمشكلة الحقيقة والوجود... ليس المقصود إذن الحديث عن الفلسفة اليونانية. بل المقصود تناول المسألة ذاتها تناولاً فلسفياً، ولكن ابتداء من ثقافة العصر ومادته الحضارية وبأسلوبه ولغته وبمصطلحاته. وهو ما نفعله حالياً عندما نعبر عن موقفنا الفلسفى الحالى عن طريق شروح بعض المذاهب لأنها تعبر عن نفس الموقف الفلسفى (ص٢٣١).

ويبدأ أولا بتحديد المقصود من الشرح فيقول: «ليست وظيفة الشرح النقل بل التمثل والاحتواء، وما ظنه الباحثون على أنه إساءة فهم أو خلط أو مزج هو فى الحقيقة أكمال بناء وإبراز التصور الإسلامى للعالم ابتداء من ثقافة العصر ومستواه الفكرى، ولغته الإصطلاحية» (ص٢٠٦)، ومن هنا فهو يؤكد أن ابن رشد هو الذى يتكلم وأرسطو هو الذى يؤيد، ابن رشد هو الذى يحلل وأرسطو هو الشاهد على صدق هذه التحليلات.[٤٢]

يبنى حنفى فهمه لهذا الموقف على أساس ما يطلق عليه التشابه الحضارى بين الفيلسوفين، وهذا التشابه هو سر إعجاب ابن رشد بأرسطو وإحساسه بالألفة معه «فقد اكتمل جدل التاريخ فى كليهما فى أرسطو عقلاً وفى ابن رشد وحيا» (ص٢٢٥). فنظراً لهذا الاتفاق - الذى يوضحه حنفى فى أكثر من موضع - فى الموقف الفلسفى وفى اللحظة

الحضارية، وفى الطبع الفلسفى وفى المنهج النقدى لم ينتقد ابن رشد أرسطو بل يبدو من شروحه تقبله لأرسطو وتعاطفه معه، وتفهم موقفه وتبنيه فإعادة بناء الموقف هو أساس الفهم والتفسير. (ص٢٣٢)

تغير دلالة مفهوم «الشرح» هى منطلق حنفى للتأكيد على أن فيلسوف قرطبة لم يكن خاضعا لتأثير المعلم الأول تابعاً لآرائه بقدر ما هو معبر عن الحضارة العربية الإسلامية موظفاً فلسفة أرسطو لمقتضيات ثقافته يحذف ويضيف يعدل ويطور.

إن الفيلسوف لم يكن مغترباً بل كان معاصراً - كما يؤكد حنفى - والشرح والتفسير ليس محاكاة بل هو مشروع حضارى شجاع يسعى به لتصحيح مسار حضارته نفسها، عن طريق تأسيسها على العلوم. أن الشرح يعتبره حنفى دلالة على التواصل التاريخى للحضارة الإنسانية ولعالمية الفكر، فالفلاسفة المسلمين لم يفقدوا هويتهم الحضارية عن طريق اقتباس النظريات اليونانية، بل على العكس كان هذا الاقتباس عوناً لهم على تقوية هذه الهوية.

توضح قراءة حنفى السمات العديدة التى تظهر أصالة الشرح الرشدى، فهو دائم التأكيد على أن ابن رشد فسر فلسفة أرسطو على أساس وبروح الحضارة الإسلامية. لقد أساء الشراح فهم مذهب أرسطو، وشرح ابن رشد هو تنقية للمذهب من أخطاء شراحه. فالدافع هو تحقيق تاريخى لمذهب أرسطو بعد ضياعه على أيدى الشراح والمفسرين وهو ما يحدث للقرآن فى كل عصر. «فابن رشد هنا هو المسلم الذى يختار أقرب التصورات إلى الإسلام وهو القاضى الذى يختار أقرب الشروح إلى أرسطو ويفصل بين الخصوم ويأخذ القول الحق منها» (ص٢١٦).

يؤكد حنفى - مثل محمود قاسم - على أن ابن رشد كان متابعاً للمقاييس الإسلامية فى تلخيصه، كما كان مدفوعاً بحسه الفلسفى العلمى وهو الحس العقلى (ص٢٣٨). ففى طريقة تلخيص ابن رشد لعلم ما بعد الطبيعة يعيد ترتيب فصوله ويتحدث عنه كما يفعل علماء أصول الدين والفقه عندما يتحدثون فى كل علم عن غرضه ومنفعته وأقسامه ومرتبته ونسبته. ثم يعيد تبويب الفصول ابتداء من الانفع فالأقل نفعاً وهو أيضاً منهج إتبعه علماء المسلمين (ص٢٥١).

إن ابن رشد لا يعنيه فهم الحضارة اليونانية فى المقام الأول إنما يركز كما يرى حنفى على الأفكار والتصورات العامة ويترك الأمثلة المأخوذة من التاريخ والأدب اليونانى ويستبدلها بأمثلة معروفة للقارىء العربى المسلم.

هدف ابن رشد فى قراءة حنفى هو إقامة نظرية خالصة فى العقل (ص٢١٢)، فليس الهدف من الشرح إذن هو أرسطو بالذات أو الفلسفة اليونانية أو الحضارة اليونانية بالذات، بل اكتشاف الحقائق باعتبارها أبنية عقلية خالصة على مستوى الحضارة الإنسانية والفكر

البشرى كله (ص٢٢٠). لقد كانت مهمة ابن رشد فهم النص وتمثله ثم اكتشاف بنائه العقلى وتأسيسه المعرفى وتحويله إلى نظرية كاملة تقوم على القسمة العقلية، وعلى مستويات الوجود. يقول حنفى: «يعنى التلخيص إذن أخذ رؤوس المسائل تم إعادة بنائها وإسقاط المادة القديمة وتركيبها على مادة جديدة. يحذف ابن رشد كل المادة التاريخية التى خرج البناء العقلى منها، فما يهمه هو البناء وليس حاملها من الأمثلة اللغوية والشواهد الشعرية والحوادث التاريخية وأسماء الأعلام، وبالتالى يتخلص البناء من كل شوائبه الحضارية ويبقى معنى خالصاً يمكن استعماله وتوجيهه نحو مواد حضارية أخرى. لذلك كثيرا ما يتحدث ابن رشد عن الحضارة اليونانية ككل دون ذكر لأسماء الأعلام، وهو بداية تحويل الفكر التاريخى إلى نظرية خالصة فى العقل» (ص٢٥٣).

إن هذه الفقرة التى تلخص قراءة حنفى لابن رشد وفهمه لفلسفته ومنهجه فى تفسير هذه الفلسفة وتحديده لغايتها، وهو يعتمد فيها على فلسفة الوعى والشعور التى يماثل فيها موقف ابن رشد الحضارى مع موقف حنفى نفسه. وهذه القراءة الفينومينولوجية المعاصرة التى يستخدم فيها التحليل الشعورى لإعادة بناء موقف ابن رشد تتفق فى الرؤية العامة مع قراءة قاسم فى إعادة تقديم فلسفة ابا الوليد بمنأى عن الآراء الاستشراقية السائدة والتقليل من غلوائهم فى وصفه بالشارح أو الشارح الأعظم لإعادته مرة ثانية إلى بيئته العربية وحضارته الإسلامية، ومن هنا وصفنا لها بالقراءة الحضارية لابن رشد، وهنا الاختلاف بينه وبين قاسم الذى يميل بابن رشد تجاه العقيدة الدينية بينما يضعه حنفى فى إطار حضارى إسلامى وليس دينى. وهاتين القراءتين معاً بقدر ما تتقاربان فهما يختلفان عن القراءة العقلانية العلمانية التنويرية.

ونستطيع أن نذكر أيضا من نماذج هذه القراءة بالإضافة لمن أشرنا لهم فى الفقرة السابقة ما قدمه كل من محمد عمارة فى كتابه «المادية والمثالية فى فلسفة ابن رشد» (القاهرة ١٩٧١)، والطيب تزينى فى «مشروع رؤية جديد للفكر العربى فى العصر الوسيط» (دمشق ١٩٧١). وهذه القراءات السابقة فى رأينا سواء التى تربط فلسفة ابن رشد بالدين والحضارة الإسلامية عند قاسم وحنفى أو بالعلم والمادية عند تزينى وعمارة هى قراءات أيديولوجية تختلف عن نوعية أخرى من القراءات ذات اتجاه ابستمولوجى أو تقدم نفسها باعتبارها كذلك لدى محمد عابد الجابرى، وجمال الدين العلوى، ومحمد المصباحى، وهى موضوع الفقرات القادمة.

٤ ـ الجابـــرى: محاولـــة قـــراءة جديـــدة[٤٣]

تنحى كتابات الجابرى منحى مختلف فى دراسة ابن رشد الذى كرس له العديد من الدراسات. حيث قدم فى ندوة ابن رشد ومدرسته فى الغرب الإسلامى دراسة عن «المدرسة

الفلسفية فى المغرب والأندلس» مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد سنة ١٩٧٨ (ص ١٠٢ - ١٦١) وأعاد نشرها فى كتابه «نحن والتراث» قراءة معاصرة فى تراثنا الفلسفى. كما عرض الإطار العام لهذه القراءة فى الفصل الثانى عشر من «تكوين العقل العربى» بعنوان «بداية جديدة ولكن!» (ص ٢٩٢ - ٣٣١). كما خصص له بالإضافة لمشروعه فى تحقيق نصوص ابن رشد، التى تحتاج إلى دراسة مستقلة، وما قدمه هو تلاميذه من دراسات حول الفيلسوف فى مجلة «فكر ونقد» دراسة أخرى فى كتابه «المثقفون فى الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد» (بيروت ١٩٩٢).

يؤكد الجابرى فى مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد على أن المدرسة الفلسفية فى المغرب والأندلس مدرسة مستقلة تماماً عن المدرسة أو المدارس الفلسفية فى المشرق. عند الجابرى: «هناك روحان ونظامان فكريان فى تراثنا الثقافى. الروح السينويه والروح الرشدية وبكيفية أعم الفكر النظرى فى المشرق والفكر النظرى فى المغرب. وأنه داخل الاتصال الظاهرى بينهما كان هناك انفصال نرفعه إلى درجة القطعية الابستمولوجية بين الاثنين قطيعة تمس فى آن واحد المنهج والمفاهيم والأشكالية. (ص ٢١٢). أن الفكرة المسيطرة على قراءة الجابرى هى أن الفلاسفة فى المغراب والأندلس كانوا متحررين من العوامل السياسية والاجتماعية والثقافية التى حركت زملائهم فى المشرق (ص٢٣٤) كان اهتمامهم الأساسى هو العودة للأصول وعند ابن رشد تعنى هذه الدعوة العودة لفلسفة أرسطو (ص ٢١١).

وفى فقرات سبعة يعرض الجابرى: وحدة المنهج فى الفكر النظرى فى المشرق وبنية الفكر النظرى فى المشرق: مفاهيمها وطابعها العام، ثم الإشكالية النظرية والمشاكل الاجتماعية فى المشرق والمغرب، ويتوقف فى الفقرة التالية أمام فصل المقال باعتبار مقال فى المنهج رؤية اكسيومية. ثم تحليل القول الدينى وشروط التأويل الخاصة والعامة الظاهر والباطن، العقلانية فى المغرب والعقلانية فى المشرق. ثم تأتى الفقرة الأخيرة ليعرض المدرسة الفلسفية فى المغرب والثورة الموحدية.

وتتضح هذه الرؤية فى تكوين العقل العربى حيث يحشد الجابرى ترسانة من المفاهيم مثل: النظم المعرفية، الزمن السياسى الأيديولوجى، البيان، العرفان، البرهان، ويوظفها على المشروع الرشدى البرهانى بدئاً من ظاهرية ابن حزم الساعية للتأسيس للبيان أيديولوجيا وفلسفياً، انطلاق توجهات الدولة الموحدية التى تحددت فى الدعوة إلى ترك التقليد والرجوع إلى الأصول. لقد سعى ابن باجه لتقديم مشروعه الفلسفى الخاص الذى يمارس السياسة فى الفلسفة لا بخطاب أيديولوجى بل بخطاب فلسفى. وكان اقصاء العرفان والفصل بين البيان

والبرهان هو الخط الذى ينتظم الخطاب الرشدى الذى يستعيد مشروع ابن حزم عبر ابن تومرت وابن باجه، لكن على مستوى آخر أغنى وأعمق. لقد بنى ابن رشد استراتيجية خطابه - كما كتب الجابرى - بالتحرك فى أربع جبهات:

- شرح أرسطو وتلخيص كتبه.

- الكشف عن انحرافات ابن سينا فى كتاب «تهافت التهافت».

- الرد على الغزالى فى تشغيبه على الفلاسفة وفى تكفيره لهم.

- تنظير منهجية الأخذ بالظاهر وإبطال منهجية المتكلمين وطريقة المتصوفة «الكشف».

يهتم الجابرى إذن بالكيفية التى يقترحها ابن رشد لترتيب العلاقة بين البيان والبرهان «نقده لابن سيناء والمتكلمين»، ويوضح الطريقة التى يقترحها ابن رشد فى التعامل مع الخطاب الدينى بوصفه بناء مستقلاً بنفسه يقوم على المبادىء الثلاثة التالية:

- الخطاب الدينى هو دوما على وفاق مع ما يقرره العقل إما بدلالته الظاهرة وإما بتأويله.

- القرآن يفسر بعضه بعضاً.

- الفصل فيما يؤول ومالا يؤول.

وبهذا فإن ابن رشد يؤسس بداية جديدة فعلاً للفكر العربى. يقول الجابرى: «إذا نظرنا إلى التجربة الأندلسية المغربية من زاوية مظهر الخصوصية الذى يؤسسه غياب التزامن الثقافى على صعيد الوطن العربى وجدنا أنفسنا أمام زمن ثقافى مستقل ومتميز يقطع تماماً مع الزمن الثقافى الذى كرسه ابن سينا وعمل الغزالى على ترسيخه وتعميقه. أما إذا نظرنا إلى نفس التجربة بوصفها مظهراً من مظاهر العام الذى يؤسسه فى الفكر العربى ككل تداخل العصور الثقافية فإننا سنجد أنفسنا أمام ما يشبه إشراقة لهب الشمعة لحظة انطفائها». (ص ٣٢٣)، والنتيجة هى ما يسميه استقالة العقل العربى التى مازال مفعولها سارياً إلى اليوم فى كثير من الأوساط المثقفة إن لم يكن فى كلها تقريباً دع عنك الأغلبية الساحقة من الجماهير الأمية (ص٣٢٨)، وقبل أن نتناول ما كتبه الجابرى عن نكبة ابن رشد فى كتابه «المثقفون فى الحضارة العربية» نتوقف عند فكرة غياب التزامن الثقافى على صعيد الوطن العربى التى لا تتفق مع مثول الأفكار المشرقية وخاصة أفكار الغزالى وتغلغلها فى فلسفة ابن رشد. لقد أوضح نصر حامد أبوزيد كيف وقع ابن رشد فى شراك الغزالى حيث أراد أن يتصدى له فى دراسته «خطاب ابن رشد بين حق المعرفة وضغوط الخطاب النقيض» (مجلة ألف، العدد ١٦،

ص٦ ـ٣٥)، وكذلك فعل جمال الدين العلوى فى دراسته «الغزالى وتشكل الخطاب الفلسفى لابن رشد» (مجلة كلية الآداب ـ جامعة فاس ١٩٨٦).

ويعيد الجابرى النظر فى نكبة ابن رشد فى كتابه «المثقفون فى الحضارة العربية» حيث يبرز التناقض فى نكبة ابن رشد بين الإتهام وواقع الحال، ويبين ثانيا من المحاكمة أن تهم تخفى تهم أخرى مستعرضاً الروايات المختلفة التى تكذب نفسها بنفسها، موضحاً أن السبب الحقيقى للنكبة لا يمكن إلا أن يكون سبباً سياسياً. وهو ما يخصص للبحث عنه الفقرة الرابعة من بحثه. فالأسباب التى ذكرتها الروايات لا تعدو أن تكون تخمينات أو تبريرات ومن هنا ضرورة افتراض تهم سياسية أو ذات صلة بالسياسة. ويتجه تفكيره إلى أن التهمة تكون مرتكزة على نصوص لابن رشد ذات صلة بالسياسة ومن ثم يتوقف أمام نص هام هو «جوامع سياسة أفلاطون» ويناقش النكبة على أساس ما جاء فى النص السياسى الرشدى: تاريخ تأليفه، مضمونه، إشاراته، يعرض الجابرى للنص فى الفقرة الخامسة ابن رشد والبرهان فى السياسة. فالفيلسوف تناول السياسة فى استقلال عن الأمور الميتافيزيقية متقصياً القول البرهانى عند أفلاطون ومن هنا تم استبعاد الأربعين صفحة الأولى من العمل وحذف الكتاب العاشر. ويتوقف فى الفقرة التالية عند أفلاطون وابن رشد وقضية المرأة موضحاً انصافه للمرأة ومسايرته لأفلاطون وربط موقفه هذا بالوضعية السائدة فى التجربة الحضارية الإسلامية، كذلك يتوقف أمام الملاحظات السياسية التى يدلى بها ابن رشد محيلاً إلى الواقع الأندلسى فى عصره، وهو ما يظهر بصورة جلية فى الفقرة السابعة عند «الخطاب السياسى خطاب برهانى».

يناقش الجابرى ويحلل المناسبات المختلفة التى يستحضر فيها ابن رشد الواقع الأندلسى خاصة والعربى عامة وهو يشرح آراء أفلاطون. حيث يذكر ابن رشد فى حديثه عن تحول المدينة الجماعية إلى مدينة التغلب والاستبداد نماذج من ممالك المسلمين (ص ١٤٦) وحين يبين أسباب هذا التحول يشير إلى ما كان عليه الأمر عند العرب فى العصر الأول وتحول الحكم التميوقراطى إلى الهيدونستى شبيه بأحداث فى مملكة المرابطين (ص ١٤٧) وتحول الحكم الجماعى إلى حكم الطغيان كما حدث فى قرطبة. ويعطى أمثله لمدح الشعراء للحكام من الواقع المعاصر له مما يرجع ويؤكد وجود سبب سياسى أدى إلبى نكبة الفيلسوف. ينتقل الجابرى فى توظيف مفاهيمه على فلسفة ابن رشد البرهانية مقابل الإشراق المشرقى، وهى دعوى أثارت كثير من الجدل بين المشارق والمغاربة رغم محاولة الجابرى التخفيف منها.

٥ـ محاولة قراءة ابستمولوجية للمتن الرشدى

وتستحق جهود جمال الدين العلوى[٤٤] دراسة خاصة لما قدمه من دراسات وتحقيقات للمتن الرشدى. فقد قدم رغم حياته القصيرة عددا من الأعمال تحقيقاً ودرساً تعد محاولة هامة لنقل

الدراسات الرشدية من مستوى البحث الأيديولوجى والدينى إلى مستوى البحث النظرى التحليلى داعياً وممهداً الطريق للدراسة الأبستمولوجية للفلسفة الرشدية فى كتابه وإن كان العمر لم يمهله لاكمال عمله فقد ظهرت بعض الدراسات المغربية التى تبنت نفس المنهج فى البحث. ونشير بالتحديد إلى جهود محمد المصباحى المتميزة المتواصلة التى تحتاج إلى دراسة خاصة.[٤٥]

قدم العلوى تحقيقاً للسماع الطبيعى فى كتابه مقالات فى المنطق والعلم الطبيعى لابن رشد (الدار البيضاء ١٩٨٣) و«تلخيص السماء والعالم» (الدار البيضاء ١٩٨٤)، وتحقيق تلخيص كتاب «الآثار العلوية» (بيروت ١٩٩٤) وتحقيق تلخيص ابن رشد لكتاب «الكون والفساد» (بيروت ١٩٩٥) وتحقيق الضرورى فى أصول الفقه أو مختصر المستصفى (بيروت ١٩٩٤) ومن دراساته حول ابن رشد «نظرية البرهان ودلالتها فى الخطاب الفلسفى لابن رشد (الرباط ١٩٨٦)، إشكالية العلاقة بين العلم الطبيعى وما بعد الطبيعة عند ابن رشد «مجلة كلية الآداب جامعة فاس ١٩٨٨»، و«نظرية البرهان وتشكل الخطاب الفلسفى لابن رشد» (مجلة كلية الآداب فاس ١٩٨٦) إضافة إلى عمله الأساسى موضوع دراستنا الحالية «المتن الرشدى» (الدار البيضاء ١٩٨٦) الذى يعد «مدخل لقراء جديدة» من المفترض أن يتلوه مدخل ثان يعنى بدرس مضمون المتن، ويقدم لقراءة المشروع الفلسفى لابن رشد. وبهذين المدخلين يتم الجزء الأول من عمل العلوى الذى يروم وضع صورة جديدة للرشدية تختلف عما ساد عند قدماء اللاتين ومحدثى العرب. وهو ما يعتبره إضافة وتعديل لما هو معروف من أبحاث جادة عن ابن رشد والرشدية على قلة هذه الأبحاث من جهة، وغياب البعد الشمولى فيها من جهة أخرى.

ويقوم هذا العمل على محورين: أولهما ببليوجرافى يتابع المتن من الداخل والآخر تأويلى يتأسس على المعطيات التى يقدمها المحور الأول لينظر إلى المتن فى كليته. ويلخص لنا العلوى هذه المعطيات الجديدة ويحدد لنا خطته فى ثلاثة أمور هى:

- تصنيف أنواع الكتابة الرشدية، وتحديد مجالاتها.

- تحديد أصناف الشروح الرشدية، وبيان دلالاتها، والكشف عن منزلة المؤلفات الموضوعة وكذا المقالات من المتن بكامله.

- تحليل ظاهرة الاختلاف والتعارض فى المتن أو ما يدعوه ظاهرة المراجعة والإضافة والتعديل فى المسيرة الرشدية.

فالهدف كما هو واضح هو بيان وحدة الخطاب الرشدى ومراحل تطوره وما انتهى إليه فى صورته الأخيرة. نحن إذن أمام طريقتين فى القراءة: قراءة مقارنة تروم الوقوف على مراحل تطوره. وأخرى نقدية تروم الوقوف على ما انتهى إليه الخطاب الرشدى فى صورته

الأخيرة. وعلى أمتداد أربعة فصول يتناول مؤلفات ابن رشد: معطيات أولية فى الفصل الأول الذى يقدم قائمة تجمع بين ما أوردته الفهارس القديمة وما أضافته البيبليوجرافيات الحديثة وفهارس المكتبات وعلى ضوء فحصه للمخطوطات، وتضم هذه القائمة (١٠٨ عمل). ومسلكه فى هذا المجال يختلف عن مسلك سابقيه، فهو لم ينقل لنا الفهارس المختلفة على علاتها، إنما حاول وضع قائمة تركيبية جمع فيها ما صحت نسبته إلى ابن رشد وبعض مالم تصح نسبته، وذلك للتعرف على غنى المتن الرشدى عامة وبيان الحجم الحقيقى لما نعرفه منه فى أصله العربى، ومن ثم معرفة المفقود منه. ويكمل ذلك بتقديم إحصاء جديد للموجود بالفعل من مؤلفات ابن رشد فى العربية من خلال ترتيب زمنى لهذه المؤلفات. فى الفصل الثانى «كرنولوجيا مؤلفات ابن رشد الموجودة فى أصولها العربية - معطيات جديدة».

وهو يتابع أو يكمل عمل كل من الأب موريس بويج M. Bouyges «حصر النصوص العربية لابن رشد» والأب ألونسو P. Alonso الذى قدم ضمن كتابه «تيولوجيا ابن رشد» فصلاً عن الترتيب التاريخى لمؤلفات ابن رشد. وهو يشير إلى المحاولات المختلفة التالية لهذين العملين (هـ ٥، ص١٣)، ومع هذا يحدد لنا هدفه الذى يختلف عما قدمه هؤلاء من جهود جادة؛ فهو لا يروم إحصاء هذه النصوص ووضع ترتيب زمنى لها، بل يسعى إلى تقديم معطيات جديدة وتصحيح اللبس والغموض المتعلق بأسماء المؤلفات أو بمضامينها وصياغاتها والفترات التى تنتمى إليه، هادفاً فى نهاية الأمر إلى تقديم خلاصات أولية بصدد مراحل فكر ابن رشد ووحدة مشروعه الفلسفى بعد الإمساك بأهم الأشكالات التى يطرحها المتن الرشدى، وتلك الخلاصات هى التى تؤسس قراءته الجديدة. وهنا يقدم لنا ثمانية وخمسون عملاً للفيلسوف أولها «المختصر فى المنطق» (حوالى ٥٥٢هـ/١١٥٧م) وآخرها «مقالة على المقالة السابعة والثامنة من السماع الطبيعى لأرسطو» (٥٩٢هـ/١١٩٦م).

وما قدمه العلوى فى هذا العرض على امتداد الفصلين الأولين يوضح لنا ضخامة المتن الرشدى كما يظهر فى القائمة الأولى، ومقدار ما فقد منه حين نقارنها بالقائمة الثانية. وإذا ما تناولنا هذا العرض على ضوء هدف المؤلف وهو تقديم معطيات جديدة بصدد مراحل فكر ابن رشد ووحدة مشروعه الفلسفى فإن أهم ما توصل إليه هو:

- تنوع الكتابة الرشدية وتعدد مجالاتها المعرفية.

- أن الشروح تمثل الجزء الأكبر من المتن الرشدى سواء الشروح الأرسطية التى تمثل من وجهة نظره قوام المتن الرشدى أو شروحه الأخرى، التى سعى لبيان أوجه الاتفاق والاختلاف بينها وبين شروحه على أرسطو، وذلك من أجل دمج هذه الأخيرة فى جسم المتن الرشدى.

- ظاهرة المراجعة أو الاختلاف بين أجزاء المتن الرشدى وفى صياغة نصوصه المختلفة مما يعد دليل صحة ميز الروح الرشدى، وجعلها إحدى الإسهامات الأصلية فى تاريخ الفلسفة.

ينطلق العلوى مما توصل إليه من «معطيات المتن الرشدى» إلى أفاق قراءة جديدة حيث يناقش أنماط الكتابة الرشدية، والشروح الرشدية سواء الأرسطية أم غير الأرسطية، ظاهرة المراجعة والتعديل فى الشروح. كذلك علاقة المؤلفات الموضوعه فى الطب والفقه والفلسفة ببقية أعمال الفيلسوف. يقول: «وقد عمدنا فى هذه المحاولة إلى دمج الأطراف فى الصلب، أعنى أن عملنا كان منحصراً فى محاولة دمج شروح ابن رشد لأجزاء من متون فلسفية أخرى، وكذا دمج مؤلفاته الموضوعية، فى شروحه على أرسطو التى اعتبرناها جوهر متنه الفلسفى وقوامه.

وقد كان حافزه فى ذلك هو بيان وحدة هذا المتن، ومن ثم بيان وحدة المشروع الرشدى (ص١٩٢). وينبهنا العلوى إلى مسألتين هامتين:

١ - إن القول بالوحدة والتماسك والاتساق لا ينفى القول بالتطور والاختلاف والتمايز.

٢ - أن الوحدة التى يقصدها لا تشمل التراث الرشدى بكامله، وإنما تخص تراثه الأرسطى وما واكبه من أعمال أخرى؛ أى الأعمال اللاحقة على إعلان الأرسطية والانتصار لها لا المؤلفات التى تنتمى إلى فترة سابقة (ص١٩٢).

وقبل أن نتابع الجهد التحليلى لمتن ابن رشد الذى قدمه العلوى والذى حرصنا أن نتناوله بلغة العلوى نفسها، وبنفس عباراته نتوقف أمام مسألتين:

- الأولى: هى التأكيد على أن الشروح تمثل قوام المتن الرشدى خاصة الشروح الأرسطية مع حرصه على دمج الشروح غير الرشدية ضمن المتن نفسه مع مؤلفات ابن رشد الأخرى.

- الثانية: هى التمييز بين المشروع الرشدى بعد تبنى الأرسطية والانتصار لها وبين أعماله السابقة على ذلك.

وعلى الرغم من اتفاقنا مع المؤلف فى هذا التأكيد فى صورته العامة إلا أننا نتحفظ على هذا الحكم الى ينتهى بنا إلى إدراج المتن الرشدى فى إطار الأرسطية وأن الفيلسوف هو الشارح الأعظم الذى انتصر لفلسفة أرسطو فى العربية مخلصاً أياها مما خالطها من تشويهات الشراح. ولأننا لسنا بصدد الحكم على ابن رشد بل مهمتنا تحليل جهد العلوى فلنتابع ما قدمه لنا فى الفصل الرابع عن «مسار المشروع الرشدى» حتى يتضح لنا أهمية قراءته الجديدة للمتن الرشدى. ينتقل بنا المؤلف إلى القراءة الثانية التأويلية إنطلاقاً من فحص كتابات الفيلسوف حسب الترتيب الذى قدمه لنا وما توصل إليه من معطيات تسمح بالنظر إلى المشروع الرشدى

فى لحظات ميلاده الأولى وتتبعه حتى اكتماله، فالهدف الذى يحدده لنا فى بداية هذا الفصل هو الكشف عن مكونات الفكر الفلسفى لابن رشد ورصد العوامل التى ساهمت فى تشكيل وعيه الفلسفى وهو ما يفسر لنا من وجهة نظر العلوى اختيار ابن رشد الفلسفى أولاً واختياره الأرسطى ثانياً فى مناخ يبدو فى الظاهر عائقاً أمام هذا الاختيار. يعنى العلوى فى محاولته هذه بمؤلفات ابن رشد نفسها لرصد تشكل وعيه الفلسفى وتطوره وأيضا ليقدم خطاباً فى مراحل فكره الفلسفى. وهى مسألة شغل بها خلال النصف الأول من الثمانينيات. وعلى العكس من ألونسو الذى قال بوجود مراحل أربع فى فكر ابن رشد، حدد لنا العلوى فى البداية مرحلتين متمايزتين فى فكر ابن رشد الأولى تمثلها الجوامع والتلاخيص، وهى مرحلة معرفية تهدف إلى تخليص الأرسطية من الأخلاط التى تمتزج بها. وهذه المرحلة كما يقول: كانت فى عمقها دفاعاً عن مشروعية «الفكر البرهانى العلمى» أى عن نمط آخر من التفكير والنظر يختلف عن النمط السائد فى المجتمع الأندلسى - المغربى. ومن هنا يصح أعتبارها الصورة الأولى للمشروع المعرفى الرشدى (ص٢٠١).

والمرحلة الثانية والأخيرة «الشروح الكبرى» التى تمثل الإسهام الفلسفى الجديد لابن رشد واكتمال مشروعه المعرفى النظرى. ويهمنا هنا الإطار الذى يؤطر هذه المرحلة كما يحدده العلوى، وهو الذى جعلنا نتوقف فى حذر أمام تحديده لقوام المتن الرشدى بالأرسطية والانتصار لها. فقد «شهدت هذه المرحلة الثانية - كما يخبرنا المؤلف - ميلاد مشروع سياسى كان نتجة لإعادة قراءة فلسفة أرسطو على ضوء قراءات رشدية أخرى للخطاب القرآنى أولاً، والقول الكلامى - الفلسفى الإسلامى ثانياً والمشروع السياسى للدولة الموحدية ثالثا - ولقد كان واقع المدينة الأندلسية - المغربية هو القطب الذى تدور حوله هذه القراءات المتداخلة - ومن هنا نفهم لماذا كان فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة وتهافت التهافت، وتلخيص سياسة أفلاطون من بين مؤلفات هذه المرحلة» (ص٢٠١).

ألا يدعونا تحديد العلوى لمعالم هاتين المرحلتين من تطور فكر ابن رشد أن نراجع رده المتن الرشدى إلى الأرسطية، فهذا أن صح فى المرحلة الأولى وهو ما نوافقه عليه يحتاج إعادة نظر فى المرحلة الثانية، فإعادة قراءة فلسفة أرسطو على ضوء معطيات بيئية إسلامية وعلى ضوء الخطاب القرآنى والقول الكلامى والواقع السياسى يجعلنا نعطى هذه المعطيات الجديدة الأولوية فى المرحلة الثانية، ويجعل افتراض العلوى برد مؤلفات ابن رشد الموضوعية إلى شروح أو دمج كتاباته المختلفة إلى أرسطيته متساوى مع افتراض آخر هو رد إعادة القراءة التى تميز المرحلة الثانية إلى تأويل ابن رشد للخطاب الدينى الكلامى والفلسفى؟

إن هذا التحديد الذى قدمه العلوى - كما يخبرنا فى مقدمة نشرته لتلخيص السماء

والعالم لابن رشد . قد مر بتعديلين أساسيين الأول فى بحثه عن الغزالى وتشكل الخطاب الفلسفى لابن رشد، والثانى فى الفصل الرابع من المتن الرشدى الذى سعى فيه إلى تحقيق الإكمال والتصحيح للتعديل الأول. وتمثل هذه التعديلات سمة هامة لدى العلوى هى النقد الذاتى أو ما أطلق عليه ظاهرة المراجعة والتعديل والتطوير وهى دلالة صحة فى الفكر. يقول: «والحق أن هذا التصنيف الجديد الذى ذهبنا إليه فضلاً عما يحمله من اختصار مخل وعموميات غير مبررة التبرير الكافى، فإنه لا يقدم لنا صورة دقيقة عن تشكل الوعى الفلسفى للرجل وما شهده من تحولات خفية وواضحة. لم يعن بها أحد من الباحثين، ولم ننتبه إليها حين وضعنا هذا الأفتراض». (ص٢٠٢)

يفترض التعديل الأول وجود فترة هامة بين المرحلتين تمثل خلاصة لما انتهى إليه فى محاولة التصحيح الفلسفى فى المرحلة الأولى ووضع مشروع جديد يكمل هذا التصحيح ويمهد للمرحلة الثانية وهذه الفترة هى الفترة الغزالية. إلا أن هذا التعديل بحاجة إلى أكمال المراحل الأخرى فى فكر ابن رشد خاصة المرحلة التى تقدمها كتاباته الأولى السابقة على الانتصار للأرسطية. وهذا الأكمال أو التعديل هو غاية الفصل الأخير من كتابه ويقوم على فرضية تشمل التراث الرشدى فى مجمله. هناك إذن فيما يرى العلوى مشروع أول شغل فكر ابن رشد، هو المشروع الذى تمثل فى مختصراته الأولى قبل أن يشغل الأعجاب بأرسطو كل اهتمامه. ويهدف هذا المشروع الأول إلى إنقاذ ما هو ضرورى فى المعرفة العلمية للكمال الإنسانى. بمعنى أنه يطمح إلى تقديم صياغة لما يمكن عده الحد الأدنى الضرورى من المعرفة للإنسان لتحقيق كماله الأول، لا الكمال النهائى الذى يعد غاية عسيرة التحقيق.

والإشكالية التى يسعى العلوى للإجابة عنها ليس فقط تحديد ماهو الضرورى الذى يسعى الفيلسوف لإنقاذه ولما الإصرار على إعادة صياغة ما هو ضرورى فى المعرفة العلمية القديمة؟ وما هى عوائق ذلك؟ وهل تحقق العلوم العربية الإسلامية هذا الحد من الكمال؟ ويرى أن قراءة ابن رشد اتخذت مسارين مختلفين أديا إلى قناعة واحدة فهى قراءة للشروط التاريخية الراهنة للمعرفة العلمية فى المجتمع الأندلسى وهى ثانياً قراءة لتاريخ الفلسفة وليس فقط ما عرفه تاريخ الإسلام من مذاهب فلسفية، أى للفلسفة القديمة باعتبارها الأصل الأول لكل فلسفة ممكنة. وتنتهى القراءتين إلى نفى كل إمكانية لقيام إبداع فلسفى فى هذا العصر. فالعصر لا يقبل بل ولا يحتمل إلا ما هو ضرورى أما الأفضل فعسير حصوله. وفى هذه المرحلة شغلت محاور أربعة فكر ابن رشد هى: المنطق، والهيئة وعلم النفس، وأصول الفقه. ويلاحظ أن أرسطو هنا اعتبر واحد من بين آخرين يمثلون خلاصة الفكر العلمى الذى يهدف ابن رشد إلى العمل على إنقاذ ما لابد منه فى حصول أول مراتب الإنسان.

وينقلنا العلوى إلى المشروع الأساسى الرشدى الذى يمثل طفرة فى فكر الرجل وتبلور وعيه الفلسفى، ويناقش كيف حدث ذلك، وما هى العوامل التى ساهمت فيه، ويحددها فى صنفان أو نوعان من المعطيات أولهما: ما يقدمه ابن رشد نفسه من أسباب، والثانى: ما تقدمه التحولات التى شهدها الوضع السياسى والثقافى بالأندلس والمغرب. ويذكر ابن رشد أسباب ثلاثة هى:

- إن اختياره لنقل مذهب أرسطو إنما كان نتيجة لما ظهر للجميع من أنه أشد المذاهب إقناعاً وأثبتها حجة.

- ما يتعاطاه الناس من الرد على مذهب المعلم الأول من غير أن يقفوا على حقيقته، فيكون ذلك سبباً لخفاء الوقوف على ما فيها من حق أو ضده.

- إن ما قصده - هنا - كان أبو حامد قد حاول القيام به من قبل فى كتاب «مقاصد الفلاسفة» وإن لم يوفق فى تحقيق ما حاول من ذلك.

ويلاحظ العلوى فى هذه المرحلة اختفاء شعار «إنقاذ الضرورى فى المعرفة العلمية» وحلول شعار «استخلاص الأقاويل البرهانية من مذهب أرسطو» باعتبارها أكثر أصناف الأقاويل تصديقاً وأكملها يقيناً. وضرورة إخراج العلم الطبيعى مخرجاً برهانياً، ولا يقف عند حدود هذا العلم بل تتعداه إلى ما بعد الطبيعة. ويرى باحثنا أن من الطبيعى أن يتم هذا التحول فى إطار ما طرأ على الظروف السياسية والاجتماعية من تحولات جديدة فتحت آفاقاً كانت مغلقة من قبل، ووضعت إمكانات لم تكن يسيره التحقق فيما مضى. ويختتم حديثه عن المعطيات التى اسهمت فى تشكيل الوعى الفلسفى الجديد للفيلسوف بالإشارة إلى أثر الفكر الأشعرى فى توجيه المناخ الثقافى السائد فى الأندلس والمغرب.

يهدف ابن رشد إذن إلى تصحيح أو إصلاح الفلسفة إصلاحاً شاملاً بتقديم قراءة جديدة للمشروع الفلسفى الأرسطى كما يظهر فى تلاخيصه. وذلك لإنقاذ الأمة مما يعصف بها نتيجة لجناية المتكلمين وتخليط الغزالى. وإن كانت هذه الغاية غير مقصودة لذاتها رغم اهميتها بل لأنه الشرط الضرورى لقيام كل تصحيح فلسفى يهدف إلى استمرار وجودها. ومن هنا كان تأليف «تهافت التهافت» الذى يعنى إعلان عن العودة إلى الفلسفة يقول العلوى: «كان تهافت التهافت» بوجه خاص عودة إلى الفلسفة بعد تأسيس التصحيح العقدى، وإعلان عن معالم وعى فلسفى جديد فإن الشروح الكبرى التى تمثل فى اعتقادنا آخر مراحل التفكير الرشدى هى تجسيد للبيان الجديد للرشدية فى صورتها الأخيرة. (ص٢٣٧)، هكذا حدد العلوى تخطيط أولى للمراحل التى انتهى إليها المتن الرشدى، والتى تمثل أسس الإنطلاق فى دراسة المشروع الفلسفى لابن رشد.

إن هذه القراءة (الأولية) التى يطلق عليها صاحبها دعوة جديدة للقيام بإعادة قراءة المتن الرشدى؛ هى مدخل لقراءة جديدة للرشدية، وقراءة مختلفة تماماً عما سبقها لأنها تعلن توجهها المعرفى الابستمولوجى «إن البحث دعوة إلى أمتلاك المتن أمتلاكاً معرفياً دقيقاً حتى تكون قراءتنا له بعد ذلك قراءة نقدية شاملة مكتملة لا قراءة اختزالية متعسفة».

يهدف الباحث هنا إلى تفكيك المتن الرشدى للتعرف على أصوله وتفاصيله والنظر إليه فى كليته وشموله لتأسيس النظر فى المبادىء المعرفية التى توجه بنية الخطاب الرشدى. وهو كما يقول صاحب هذه القراءة مقدمة للحفر الإبستمى الرشدى والكشف عن ثوابته العميقة باعتباره من النماذج الفريدة داخل أنظمة الفكر التى عرفتها الثقافة العربية الإسلامية فى تاريخها الطويل. ومن هنا فنحن نختتم هذه القراءة بالسطور الأخيرة فيها؛ والتى ترى أنه إذا كان هناك من طائل وراء هذا العمل فهو أن يخفف من الضلال ويساهم فى إنقاذ البحث فى الرشديات من أخطر أنواع الضلال أعنى «الضلال الإيديولوجى».

خاتمـــة..

لقد عرضنا فى سياق هذا البحث عدد من القراءات التى تناولت الفلسفة الرشدية من أساتذة وباحثين عرب ذوى إنطلاقات فكرية متعددة ومناهج ورؤى مختلفة تسعى إلى فهم وتحليل هذه الفلسفة التى تمثل لحظة هامة فى تاريخنا الفلسفى وتعبر عن نظام فكرى فى حاجة إلى قراءة معرفية تحدد دلالته ودلالة القراءات الحالية المختلفة له.

والحقيقة أننا لم نتناول كل القراءات التى تناولت الفلسفة الرشدية، فهناك قراءات أخرى مطروحة فى فكرنا المعاصر، بالإضافة إلى دراسات كثيرة تناولت ابن رشد من زوايا متعددة تاريخية وتعليمية فى حاجة إلى إحصاء شامل ليس مجاله هذا البحث، لكننا هدفنا فقط إلى تقديم نماذج من القراءات التى قدمت نفسها وقدمت فلسفة ابن رشد باعتبارها أشكالاً حاضراً فى حاجة إلى مزيد من القراءات. وهذا ما نتمنى القيام به فى دراسات قادمة.

الهوامش:

(١) د. مراد وهبه: حوار حول ابن رشد ـ المجلس الأعلى للثقافة ـ القاهرة سنة١٩٩٥، ص٢١.

(٢) يقوم بعض الباحثين العرب بإنجاز جوانب من هذه المهمة مثل: أحمد شحلان من المغرب، الذى نقل ابن رشد تلخيص كتاب «السياسة لأفلاطون» من العبرية إلى العربية ويشارك حالياً فى نقل بعض الأعمال الأخرى ضمن نشر وتحقيق رسائل ابن رشد، وإبراهيم الغربى الذى نقل شرح ابن رشد الكبير لكتاب النفس لأرسطو من اللاتينية إلى العربية، وصدر فى مجلدان عن بيت الحكمة ـ قرطاج بمناسبة الاحتفال بالمئوية الثامنة لوفاة ابن رشد سنة ١٩٩٨، وكذلك عبد المجيد الغنوشى من تونس الذى ينقل بعض الترجمات اللاتينية لبعض رسائل الفيلسوف إلى العربية، وحسن الشافعى من مصر، وكذلك جهود عبدالقادر بن شهيدة من تونس لنقل كتاب النفس وغيرها.

(٣) د. ماجد فخرى: ابن رشد ـ بيروت ١٩٦٨.

(٤) تناول د. حسام الدين الألوسى فلسفة ابن رشد فى عدد من مؤلفاته ـ انظر دراسة د. على حسين الجابرى «أصالة الألوسى الفلسفية فى الفلسفة والإنسان»، العدد الثالث عنه وعن مؤلفاته من «المجلة الفلسفية العربية»، ديسمبر ١٩٩٤.

(٥) قدم عمار طالبى تحقيقات لكتب ابن رشد الطبية، الكليات، شرح أرجوزة ابن سينا، وقدم عدة دراسات عن الفلسفة السياسية عند ابن رشد والفقه عند ابن رشد، تونس، فبراير ١٩٩٨. د. عبد الرازق قسوم: مفهوم الزمان فى فلسفة ابن رشد، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب ١٩٨٦.

(٦) مثل: ندوة ابن رشد الطبيب والفقيه والفيلسوف، المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، الكويت ١٩٩٥. ومؤتمر ابن رشد، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ـ الجزائر ـ المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ـ مجلدين ١٩٨٥. وندوة ابن رشد ومدرسته فى الغرب الإسلامى جامعة محمد الخامس ـ الرباط، نشر المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ـ بيروت ١٩٨١، وندوة قراءات ابن رشد، الجمعية الفلسفية المصرية، ديسمبر ١٩٩٩ والمنهج عند ابن رشد، جامعة تونس الأولى، ديسمبر ١٩٩٩، وغيرها من ندوات فى دمشق، وتركيا، وقرطبة، وبغداد.

(٧) حول كتاب رينان يلاحظ الدكتور يوسف سلامة من جامعة دمشق فى دراسته «استقبال الغرب اللاتينى

للثقافة العربية فى العصر الوسيط ـ ابن رشد نموذجاً» ص١٢٦ ـ ١٥٦، فى العدد الخامس من «قضايا وشهادات»، دمشق ١٩٩٢، إن أهم المعلومات المتصلة بهذا الموضوع باللغة العربية يمكن العثور عليها فى كتاب رينان «ابن رشد والرشدية»، وكل المراجع العربية التى تحدثت فى هذا الموضوع بشكل أو بآخر نقلت عنه، ويشير إلى سوء ترجمة هذا الكتاب ويقترح ترجمته من جديد إلى اللغة العربية تحقيقاً للفائدة، المرجع المذكورص١٥٤.

(٨) انظر دراسة ميشال جحا: «ابن رشد بين فرح أنطوان ومحمد عبده» ص٦١ ـ ٨٧، مجلة الاجتهاد البيروتية، العدد الثلاثون السنة الثامنة ١٩٩٦.

(٩) انظر مقدمة أدونيس العكره لنشرته كتاب فرح أنطون: «ابن رشد وفلسفته»، دار الطليعة ـ بيروت، صفحات ٧، ٩، ١٦، ٢٧.

(١٠) فرح أنطون «ابن رشد وفلسفته»، الإهداء.

(١١) مقدمة أدونيس العكره لكتاب فرح أنطون، ص١٩.

(١٢) الموضع السابق ص١٦ ـ ٢٧.

(١٣) وهى متفرعة من الجمعية الفلسفية الأفرواسيوية، كما يتضح من النشرة الأولى لها، دار قباء، القاهرة.

(١٤) صدرت أعمال هذا المؤتمر فى كتاب «ابن رشد والتنوير» عن دار الثقافة الجديدة، بالقاهرة ١٩٩٧، بتقديم بطرس غالى أمين عما الأمم المتحدة السابق وكلمات د. عصمت عبدالمجيد أمين عام جامعة الدول العربية، وعمرو موسى، وفاروق حسنى وزيرا خارجية وثقافة مصر.

(١٥) هذه العبارات هى التى توقف أمامها الأب جورج شحاته قنواتى عند عرضه لكتاب فرح أنطون ورد محمد عبده عليه فى كتابه «مؤلفات ابن رشد»، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ـ الجزائر ١٩٧٨،ص٧٦.

(١٦) من المهم الإشارة إلى جهود د. محمود حمدى زقزوق وهو من أساتذة جامعة الأزهر العقلانيين المستنيرين، والذى قدم لنا عدة دراسات عن ابن رشد يتضح فيها موقفه المدافع عن الفيلسوف العقلانى المسلم ضد انتقادات وتأويلات المستشرقين لفلسفته فى دراسته «الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد» التى شارك بها فى المجلد الذى أصدره المجلس الأعلى للثقافة عن «ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلانى» ١٩٩٢، ص٨٩ ـ ١٠٤، والكتاب التذكارى عن محمود قاسم ص٥٠٩ ـ ٥٢٨، يقول إن هناك خلط بين موقف ابن رشد والرشدية اللاتينية فى المؤلفات الغربية عن الفيلسوف ولم يتوقف أمر هذا الخلط عند اتهام ابن رشد بتعارض الحقيقتين الدينية والفلسفية وإنما تعداه فى أوروبا إلى القول بالزندقة واتهامه بالإلحاد. وإن نقطة الإنطلاق فى موقف ابن رشد فى التوفيق إنما تتمثل فى النظرية الأفلاطونية المحدثة المتأخرة القائلة بوحدة الحقيقة على اختلاف مظاهرها. ويرى أن هذه الدعاوى ليس لها أساس تستند إليه فى فلسفة ابن رشد ويحدد مهمته فى بيان المنطلق الحقيقى للفلسفة الإسلامية وابن رشد خاصة فى قضية التوفيق بين الحقيقتين وأساس توفيق الفيلسوف بين الدين والفلسفة. وهى الإسلام ذاته، وبالتالى فإن الزعم القائل بأن الأفلاطونية الحديثة مصدر القول بالحقيقة الواحدة يفقد مبرراته المنطقية والتاريخية ويصبح أدعاء بغير دليل. وابن رشد على اقتناع تام بعدم وجود أى تناقض بين الحقيقتين ولم يشأ أن ينتقص من إحداهما لحساب الأخرى. ويختتم دراسته ببيان بعض المواقف الغربية المنصفة والتى لم تخلط بين موقف الفيلسوف والرشدية اللاتينية مثل

موقف هنرى كوربان فى تاريخ الفلسفة الإسلامية وهريشرجر مؤرخ الفلسفة الألمانى المعاصر. «ص٥٢٦ ـ ٥٢٧».

(١٧) راجع كل من د. حامد طاهر فى تناوله لإنتاج محمود قاسم العلمى ص١٧، وما بعده من الكتاب التذكارى، ودراسة د. حسن حنفى بنفس المجلد «العقل والاصلاح عند محمود قاسم» صفحات ٢٠٤، ٢٠٦.

(١٨) د. جورج شحاته قنواتى: مؤلفات ابن رشد، ص٧٢.

(١٩) الموضع السابق.

(٢٠) د. حامد طاهر: محمود قاسم الإنسان والفيلسوف، ص٢٨.

(٢١) انظر دراسة د. مصطفى حلمى عن «محمود قاسم»، ونموذج ابن باديس، المرجع السابق. ص٣٥١.٣٥٢.

(٢٢) يذكر د. حامد طاهر فى بيانه لأعمال محمود قاسم التحقيقات التالية: تلخيص العبارة، تلخيص الشعر، تلخيص الجدل، تلخيص البرهان، تلخيص المقولات «ص٥٥»، وشاركه فى هذا العمل من الأساتذة المصريين كل من: د. حامد الطاهر، ود. محمد السيد الجليند، الذى يقول: «أنه فى أواخر أيامه كان مشغولاً بتحقق ونشر شروح ابن رشد، وتلخيص المنطق أرسطو، وكان لنا شرف معاونته فى إنجاز هذا العمل العظيم مع بعض زملائنا بقسم الفلسفة بدار العلوم، ولكن شاء القدر أن يرحل عن دنيانا دون إكمال هذا العمل العلمى العظيم فجأة مستشرق أمريكى، وأتم تحقيقه ونشره فى الهيئة العامة للكتاب «ص٣٣٨»، ويؤكد طاهر هذه الواقعة بقوله: أنه ـ أى قاسم ـ حين عاد من أسبانيا «كلفنى ومجموعة من الزملاء فى قسم الفلسفة الإسلامية بمساعدته فى إنجاز هذا العمل الكبير وسار فيه شوطاً بعيداً.. ولكن المنية عاجلته قبل صدوره. فتسلل بعد ذلك مستشرق أمريكى شاب، وتمكن من التحايل على أسرته فأخذ منها العمل كله. وأدعى معظمه لنفسه»، (ص١١٩)، ويقول حسن حنفى فى مقالته «العقل والإصلاح عند محمود قاسم»: يبدو أن الأستاذ العميد قد قام بكل شىء قبل أن يرحل عن هذا العالم دون أن يطبعه. ونظراً لثقة الأسرة بالمستشرقين أكثر من ثقتها بالمصريين، فقد اعطت المستشرق التحقيقات فوضع اسمه تالياً لاسم الأستاذ العميد وبجواره من ساعده فى اللغة العربية، وأهدى المجموعة كلها إلى اسم المرحوم محمود قاسم. ثم نشر المجموعة بمصر فى سلسلة بعنوان «مجموعة المؤلفات الفلسفية فى القرون الوسطى»، تعطى بعض الفضل للولايات المتحدة الأمريكية، وتعكس وجهة نظر المستشرق. ووضع تراثنا الإسلامى ضمن تحقيبه للتاريخ مع أنه عصرنا الذهبى الأول، ثم تستأثر أمريكا والمستشرق بكل شىء فى الصفحة الثانية من الغلاف الداخلى بعناوين لسلاسل جديدة «شرح ابن رشد لكتب أرسطو» الأصول العربية تلخيص كتب أرسطو فى المنطق، الجزء الثانى، تلخيص كتاب المقولات، مركز البحوث الأمريكية بمصر سنة ١٩٨٠، (ص٢٢٢ ـ ٢٢٢٧).

والقضية كلها تقع فى إطار مفارقة «مفارقة ابن رشد» الذى يهتم به الغرب ـ هكذا ـ ونهمله نحن!

(٢٣) د. محمود قاسم «ابن رشد وفلسفته الدينية» ط٣، مكتبة الأنجلو المصرية ـ القاهرة ١٩٦٩، ص٣٩.

(٢٤) المرجع السابق ص٠ ـ ٣١.

(٢٥) المرجع السابق ص٤٠، ٥٥.

(٢٦) د. حسن حنفى «ابن رشد شارحاً أرسطو»، أعمال مؤتمر ابن رشد، الجزائر ١٩٧٨، وكذلك دراسات إسلامية، مكتبة الإنجلو المصرية ـ القاهرة ١٩٨١، ص٢٠٣ ـ ٢٧٢.

(١٧) محمود قاسم «ابن رشد وفلسفته الدينية»، ص٧٢، ٧٣.

(٢٨) المرجع السابق ص١٧٧.

(٢٩) المرجع السابق ص١٦٤.

(٣٠) المرجع السابق ص١٦٤، ١٦٥.

(٣١) نفس المرجع صفحات: ١٧٨، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢.

(٣٢) ستكون استشهاداتنا بأرقام صفحات الكتاب التذكارى عن محمود قاسم بين قوسين داخل المتن، وتشير الأرقام إلى الموضع المقتبس منه.

(٣٣) د. محمد السيد الجليند: محمود قاسم في صحبة ابن رشد، د. حامد طاهر (محرر) الكتاب التذكارى، ص٣١٢، محمود قاسم: «الفيلسوف والإنسان».

(٣٤) كتب الدكتور العراقى عدد من الدراسات حول ابن رشد بالإضافة إلى كتابيه، فقد كتب عن «تفسير ما بعد الطبيعة» فى مجلة تراث الإنسانية، المجلد الثامن، و«فلسفة ابن رشد منهج جديد لدراستها»، مجلة العربى، الكويتية، العدد ١٣٥، و«فلسفة ابن رشد وفكرنا العربى المعاصر»، فى «ابن رشد مفكرنا عربياً ورائداً للاتجاه العقلى»، القاهرة ١٩٩٧، ص٢٤٩، وما بعدها.

(٣٥) راجع د. مراد وهبة «حوار حول ابن رشد»، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٩٥.

(٣٦) د. العراقى «النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد»، دار المعارف، القاهرة

(٣٧) المرجع السابق.

- إن مفتاح فلسفة ابن رشد - كما يرى - يكمن فى رفعة البرهان عما عداه. فهو يؤمن بالمبادىء اليقينية البرهانية وينادى بتطبيقها على الفلسفة واعتبارها محكاً للنظر السليم. وإذا تتبعنا ذلك خلال هذه القراءة فإننا سنجد التأكيد على رد كل ما يحدث فى العالم إلى أسباب ضرورية تدرك بالعقل. ففى حديثه عن الخير والشر - مثلا - نجد أن هذه المشكلة قد درست فى إطار الاعتقاد بالعلاقات الضرورية بين السبب والمسبب ومحاربة الجواز والإمكان ومحاولة تخطى الجزيئات إلى الكليات وتفسير الأضرار الفردية على أنها سبيل الوصول إلى المنافع الكلية والاعتقاد بالعناية الإلهية والغائية فى الكون (ص٢٤٥)، ونفس الأمر فى حديثه عن القضاء والقدر، تطبيقاً لمذهبه الفلسفى العقلى لم يشأ أن يخرج هذه المسألة عن حدود هذا المذهب وأسسه. ويؤكد صاحب هذه القراءة العقلانية على أهمية العودة إلى فلسفة ابن رشد لمناقشة قضايانا الحالية مثل قضية الأصالة والمعاصرة، وذلك فى عدد من دراساته مثل فلسفة ابن رشد وفكرنا العربى المعاصر «الكتاب التذكارى»، و«ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية» ١٩٩٧. وهو يرجع كثير من مشاكلنا الحالية إلى تخلينا عن الاتجاه العقلى لدى ابن رشد.

(٣٨) د. زينب الخضيرى «أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى»، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة١٩٨٣م. وصورة ابن رشد لديها أنه حامل لواء العقلانية فى العصور الوسطى، وكان عليه وحده أن يتحمل كل الهجوم الذى يثار دائما ضد هذا الاتجاه فى أى عصر يضع العقيدة الدينية فى المرتبة الأولى ويجعل دور العقل فى خدمة تلك العقيدة والدفاع عنها. وهى تحدد إطار هذه العقلانية بقولها: «لم يكن ابن رشد

ملحداً كما صوره الكثيرون، بل كان فحسب صاحب عقلية تلتزم دائما بالمنطق وتطالب بحقها فى اخضاع كل شيء باستثناء بعض العقائد الدينية لحكم العقل (ص٥). لقد رأت فى فلسفة ابن رشد فى البداية فلسفة تخطت حدود الدين والوطن والزمان وأصبحت تميل إلى القول بأنها متأثرة ومؤثرة فى تاريخها، ومجتمعها. كما أكدت على أن هذه الفلسفة لعبت دوراً بارزاً فى الربط بين الثقافات العالمية وقدمت لنا صورة مغايرة لما حاول بعض الدارسين الغربيين تأكيده، وتابعهم فيه بعض الأساتذة العرب. وهى لا تكتفى بما يردد حول الفيلسوف من أحكام بل تعيد النظر فيها، وفى هذا الإطار تناقش كتابات المستشرقين وترفض بعض ما يصدرونه من أحكام لا من منطلق أيديولوجى أو دينى، لكن بمنطق معرفى. فموقفها من رينان يختلف عن موقف غيرها من الباحثين، حيث ترفض اعتباره المدرسة الفرنسيسكانية رشدية النزعة، وتعتبر هذا الحكم من أبرز اخطائه، وتؤكد على تأثر اليهود بابن رشد وإن كان ذلك ليس بالصورة الضخمة التى بدت فى كتاب رينان. فلم يكن ابن ميمون فيلسوفا حقيقيا، بل كان مجرد عالم كلام يسعى إلى تفسير الدين تفسيراً عقلانياً (ص٧) والوحيد بين المفكرين الرشدين الذى يحق له حمل لقب فيلسوف هو إسحاق البلاغ، الذى بالرغم من أهميته لم يذكره رينان. وترجح أن يكون سبب ذلك هو جهله به، كما لم يشر إليه مونك (ص٧). أن القديس توما لم يكن فيلسوفا . وإن تعصب البعض لهذا الرأى . بل كان عالم لاهوت مخلص لدينه (ص٩) وموقفه هذا شديد الشبه بابن ميمون.

(٣٩) د. حسن حنفى «ابن رشد شارحاً أرسطو فى دراسات إسلامية»، مكتب الإنجلو المصرية، القاهرة.

(40) Amke von Kigelgen. Islamic phil. Ihea and Science, vol.19.

(41) Ibrid., P.

(٤٢) د. حسن حنفى «ابن رشد شارحاً أرسطو فى دراسات إسلامية»، الأنجلو المصرية، القاهرة، ص٢٠٤.

(٤٣) د. محمد عابد الجابري: مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد. ندوة ابن رشد ومدرسته فى الغرب الإسلامي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٨ ص١٠٢ . ١٦١، ونحن والتراث. المركز الثقافى العربى، بيروت، والمثقفون فى الحضارة العربية، محنة ابن حنبل، ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٢.

(٤٤) جمال الدين العلوي (١٩٤٥ . ١٩٩٢) أستاذ بجامعة فاس بالمغرب حقق عدد كبير من أعمال ابن رشد وقدم عدة دراسات متميزة عنه. يأتى فى مقدمتها «المتن الرشدى» الذي نقوم بتحليله هنا.

(٤٥) محمد المصباحى أستاذ الفلسفة بجامعة الرباط. قدم عدد من الدراسات الهامة حول ابن رشد وتستحق أعماله دراسة خاصة نتمنى أن نقدمها حول جهوده فى دراسة ابن رشد.