Journal of letters and Social Sciences (JLSS) مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية
https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/4

تصحيح ابن رشد لوضع الفلسفة عند الجابري

Averroes' Correction of the Status of Philosophy in Al-Jabri's thought

د. كمال يوسفي [1]
Dr. Kamel Yousfi
مخبر حوار الحضارات والعولمة جامعة باتنة 1، الجزائر
kameldrph@gmail.com

أ.د. العيد مشراوي
Pr. Laid Mechraoui
مخبر علم النفس العصبي والاضطرابات المعرفية والسوسيوعاطفية جامعة باتنة 1، الجزائر
laidmechraoui04@gmail.com

معلومات حول المقال
تاريخ الاستلام 11-11-2023
تاريخ القبول 14-01-2025

الكلمات المفتاحية
ابن رشد
محمد عابد الجابري
القطيعة الابستمولوجية
الفلسفة المشرقية

ملخص

تتناول هذه الدراسة تلك الصورة التي رسمها محمد عابد الجابري عن فيلسوف قرطبة ابن رشد، ونظرا لتعدد مجالات تصحيح صورة ابن رشد التي تناولها الجابري، فقد ركزنا حديثنا عن المجال الفلسفي الذي حدده الجابري في بعدين، أما البعد الأول فهو يعتبر ابن رشد بمثابة القاضي في الفلسفة لأنه قام بالفصل في النزاع بين الغزالي وابن سينا من خلال تطبيق العدل والإنصاف بينهما، فأخضع ابن سينا للنقد لأنه خرج عن قول الفلاسفة عامة والكنيسة الأرسطية خاصة، أما البعد الثاني فيتمثل في أصالة الفلسفة الرشدية التي أكد الجابري على أنها قد تجاوزت أرسطو في الكثير من الأحيان. وفي كلا البعدين ظل الجابري يحتفي بابن رشد دون إخضاعه لأدنى درجات النقد، الأمر الذي دفعنا إلى القول أن قراءة الجابري لابن رشد عامة وتصحيحه لوضع الفلسفة خاصة قد غلب عليها الطابع الأيديولوجي.

مقدمة

يعتبر ابن رشد من أبرز الفلاسفة العرب، فقد كان له دور كبير في شرح فلسفة أرسطو والإشكاليات الفلسفية والمنطق، والصورة عنه أنه دعا إلى العقلانية بدل التحجر والتقوقع وتغييب العقل والهروب إلى النصوص، وهو صاحب رؤيا جديدة للعلاقة بين الدين والفلسفة، وهو القاضي الفقيه الذي عاصر دولة الموحدين في الأندلس، وحاول إخضاع الدين للفلسفة، والتوفيق بين الحكمة والشريعة.

أما الحديث عن ابن رشد في الفكر العربي المعاصر أمر سيبقى خلافيا طالما أن هناك تعددية في الأفهام المعرفية وفي الرؤى الأيديولوجية، فقد طُرحت صورة ابن رشد في بداية هذا القرن وتناول المتجادلون حولها مواضيع شائكة مثيرة كانت ضمن إشكاليات النهضة ونقاشاتها المعلنة، وهو ما يظهر واضحا في كتابات المفكر المغربي محمد عابد الجابري الذي اعتبر الرشدية مفتاحا لتقدمنا وتحررنا، وراح يحتفي بابن رشد واعتبره الفيلسوف القادر على أن يعيش معنا واقعنا على الرغم من المدة الزمنية التي تفصلنا عنه، فعمل على تصحيح صورته في الفكر العربي المعاصر على عدة مستويات. فما هي الصورة التي رسمها محمد عابد الجابري للتصحيح الذي قام به ابن رشد على مستوى الفلسفة؟

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، (محمد عابد الجابري، 1998) فتوجه إلى ابن سينا ليبين مواطن انحرافه عن أصول الفلاسفة خاصة أرسطو، ثم بين أيضا أن تلك الردود التي وجهها الغزالي للفلاسفة قد كانت متهافتة لأسباب سنقف عندها فيما بعد، أما البعد الثاني فيتمثل في تلك الصورة التي يرسمها الجابري

1 المؤلف المراسل

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 البعدان هما ما سنحاول الوقوف عندهما هنا لإبراز صورة التصحيح الفلسفي الرشدي كما رسمها ناقد العقل العربي.

1-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، بل وقف معه وضده في الوقت ذاته، (محمد المصباحي، 1998) أما الجابري فقد اعتمد كل الحجج ليقف مع ابن رشد.

هكذا يرسم الجابري صورة القاضي لابن رشد، فاعتبر أن كتاب «تهافت التهافت» لم يكن موجها للغزالي وحده، بل إن ابن سينا قد كان له نصيبا كبيرا 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 الغائب على الشاهد- غير صالح للتطبيق نظرا لجمعه بين عالمين مختلفين عالم الغيب وعالم الشهادة، وهذا ما جعل ابن رشد -بحسب الجابري طبعا- لا يقبل هذا الاستدلال إلا إذا كان الغائب والشاهد من طبيعة واحدة، وبما أن قياس الغائب على الشاهد هو الأساس المنهجي الذي قامت عليه الفلسفة السينوية 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 ثالثة 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 السينوية التي ينتقدها ابن رشد ويرجع بها إلى قياس الغائب على الشاهد» (محمد عابد الجابري، 1991)

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 دائما وسط بين المشائين والمتكلمين»، (محمد عابد الجابري، 1984) بالإضافة إلى ذلك يبين الجابري أيضا كيف وقف ابن رشد ضد نظرية الفيض الفارابية السينوية ويعتبرها مجرد خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين، ويردها إلى قياس الغائب على الشاهد، فعندما لم يتمكن فلاسفة الإسلام - ويقصد هنا فلاسفة الفيض الفارابي 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، فإن 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». (محمد عابد محمد عابد الجابري، 2006)

ومن جهة أخرى يرى الجابري أيضا أن عبارة ابن رشد «مراتب الأقاويل 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»، (ابن رشد، 1965) ومنه يرى الجابري أن الخلفيات الأيديولوجية هي التي حركت الخصومة بين الغزالي وابن سينا، حيث حاول ابن سينا باعتباره ينتمي للمذهب الشيعي الإثنى 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» (سينا)، 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 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 «الأقاويل 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 يهمها سوى إقناع المخاطب بوجهة نظر لا تنتمي للعلم، بل تنتمي إلى المذهب والتمذهب» (ابن رشد، 1965).

بالإضافة إلى ما سبق يرى الجابري أن الخلفية الأيديولوجية للغزالي في رده على الفلاسفة، تتضح أيضا في تصريحاته خاصة في كتابه «المنقذ من الضلال»، حيث أن الهدف من دراسته للفلسفة كان من أجل الرد على الفلاسفة عندما طُلب 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 قررته.[1] 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. لكن الجابري قد أغفل على ذلك الجانب المنهجي في فلسفة الغزالي النقدية، إذ لم يكن بإمكانه نقد الفلاسفة في كتابه «نقد الفلاسفة» دون أن يعرف ويعرّف مذاهبهم وفلسفاتهم، وقد ألف لذلك الغرض كتابه «مقاصد الفلاسفة» الذي يبرز فيه أفكارهم وأغراضهم، وبطبيعة الحال استفاد الغزالي من ذلك كثيرا، إذ قرأ أفكار الفلاسفة وسبر أغوار نظرياتهم، وتتبع مذاهبهم وخالفهم في ما رآه مخالفا للدين ووافقهم في ما رآه صحيحا، وتأثر من حيث يدري أو لا يدري بأفكار الفلاسفة وخاصة الفارابي وابن سينا.

ومن جهة أخرى 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 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. (محمد عابد الجابري، 1998) 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 قائلا: «لا يليق هذا الغرض وهي هفوة من هفوات العلماء، فإن العالم بما هو عالم إنما قصده طلب الحق لا إيقاع الشكوك وتحيير العقول». (ابن رشد، 1998)

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 بعض الفلاسفة 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 الإسلامي»، (ابن رشد، 1998) مع غياب أي هاجس آخر سوى هاجس طلب الحقيقة، أما تبرير الجابري لاعتماد ابن رشد على أرسطو مرجعا 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 عليها – الغزالي – في إثبات ذلك، وهي مرتكزات الأشاعرة بالأساس.

1-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 والطبيعيات دون أن يعتمد على من سبقوه.

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 لابد 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 حمانة 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]». (البخاري حمانة وآخرون، 1999)

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 رشد، بل وقد استمر فكر أرسطو حتى بعد ابن رشد لقرون إلى أن تم تجاوزه في عصر النهضة عن طريق غاليلو في المجال العلمي وديكارت في المجال الفلسفي.

يتضح مما سبق أن الجابري يريد أن يثبت قضية أساسية 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 هرمسية 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 كليا 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 وجها آخرا محتملا لفلسفة أخرى عمادها الخيال وليس العقل.

كما أن الأدلة التي تثبت أن الفكر الرشدي لم يكن فكرا عقليا خالصا والتي أشار إليها بعض الباحثين، هو ذلك الاحترام الذي كان يكنه ابن رشد لشيوخ الصوفية والذي صرح به في كتابه «تهافت التهافت»، بل حتى مواقفه إزاء الصوفية لم تكن بالصورة التي رسمها الجابري، ودليل ذلك أن ابن رشد لم يظهر أي عداء 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». (إبراهيم ورشاشن وآخرون، 2011) 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 مجالا 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 جميعا بأنهم لا يستعملون الطرق البرهانية» (محمد عابد الجابري،

1-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.

2006). 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». (ابن رشد، 1998) ومن هنا يتضح أن ابن رشد لا يحاكم أدلة المتكلمين والفلاسفة بما هي كذلك ولا يرمي بها جميعا في سلة مشرقية واحدة كما يدعي الجابري، بل يحاكمها ويحكم عليها بعدم 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» (ابن رشد، 1965)

لكن الجابري لا يتوقف عند هذا الحد -اعتبار ابن رشد قاضيا عادلا- بل يعتبر ابن رشد أيضا رجل أخلاق ملتزم 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»، (محمد عابد الجابري، 1998) كما ألبس بعض الآيات في القرآن الكريم لباسا منطقيا لكنه لم يستعمل كلمة منطق واستبدلها بألفاظ مشابهة من اختراعه «كمحك النظر» «والقسطاس المستقيم» «ومعيار العلوم»، ولكن وبالرغم من ذلك فإن الجابري يبرز أخلاقيات الحوار التي يتميز بها فيلسوف قرطبة، حيث أن الأخطاء التي ارتكبها الغزالي جاءت من موقعه كانسان 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.[1]

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 بآداب الجدل، بل اتخذ من التشنيع وسيلة لنقض الآراء المخالفة له وهذا ما لا يتلاءم مع آداب الجدل، فقد استعمل في حق الفلاسفة والمتكلمين ألفاظا لا تليق بمقام فقيه وقاضي المسلمين ابن رشد، «مثل الحماقة والجهالة والشرارة، الهذيان والرداءة والسفسطة ... بالإضافة إلى استخدامه تراكيب وصيغ تعبيرية صريحة أو تلميحية، يراد منها التهكم والتعريض والتنقيص، (طه عبد الرحمان، 1994) كما أن هناك من الباحثين من يقف في صف طه عبد الرحمان حيث ينبني 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، (بنسالم حميش، 1999)

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 الحسبان قدر الإمكان، مما دفع بالمصباحي إلى تسمية قراءة الجابري لابن رشد بالقراءة العدمية، (محمد المصباحي وآخرون، 2004) 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 الايجابي (محمد المصباحي وآخرون، 2004)

إن الجابري وهو بصدد الاحتفاء بابن رشد وجعله القاضي بين الغزالي وابن سينا، لم يكتف بإهمال الدراسات الرشدية السابقة، بل أغلق باب الحوار معها أيضا، مع عدم اهتمامه بالانتقادات التي وجهت لرشدياته، وراح يسمو بابن رشد إلى مقام النموذج بالنسبة للثقافة العربية المعاصرة، فهو يتكلم عليه كما لو كان رافعا شعار «يا مثقفي الوطن العربي اتحدوا حول هذا الفيلسوف المتنور واقتفوا آثاره»، (محمد المصباحي وآخرون، 2004) لقد كان الجابري يؤمن فعلا بالقطيعة

1- 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.

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 ...» ، (محمد عابد الجابري، 1980) 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. (ابن رشد، 1965) 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 بابن 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 بابن 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 فلسفة أرسطو 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؟

2-تصحيح ابن رشد للفكر الأرسطي وتجاوزه عند الجابري

ينظر الجابري إلى العلاقة بين ابن رشد وأرسطو من زاويتين، الزاوية الأولى تتمثل في تخليص ابن رشد للشوائب التي تعرضت لها فلسفة أرسطو، خاصة تلك التي تسبب فيها ابن سينا والذي قوَّل أرسطو ما لم يقله وحرف مذهبه ليوظفه في معاركه 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 الموحدي أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن، وينفي الجابري أن تكون الترجمة وحدها هي التي سببت قلق عبارة أرسطو[1]. 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»، (محمد عابد الجابري، 1998) 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 شُوِّهت 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 من الكتب، أهمها الجوامع وهو ما يتطابق بحسب الجابري مع ما نسميه اليوم بالموجز في كذا، أما الأنواع الأخرى فتتمثل 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 ووحدة المتن الرشدي، بل إنه زاد الطين بلة حين اتجه إلى التكثير من هذه الألقاب ليتفاقم 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. (محمد المصباحي وآخرون، 2004)

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، (محمد عابد الجابري، 1998)

1- 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 أملتها 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.

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 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 وكمتفلسف معا على تصحيح ما حرفه ابن سينا من أقاويل أرسطو، ولو أن ابن سينا خرج خروجا نهائيا عن المنظومة الأرسطية وصار صاحب «فلسفة مشرقية» بكل المعاني اللاعقلانية واللابرهانية التي يحملها الجابري لهذه الفلسفة، لما كان ابن رشد في حاجة إلى أن يدخل في حواره النقدي معه، ولكان 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 ثُبت عليه الكفر الصريح بأرسطو، فلكان أمره آل إلى أسوأ من مصير الكم المهمل، ولكان ابن رشد سكت عنه سكوتا نهائيا. 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 تأتى لباحث من الباحثين أن يعود إلى كتابات ابن رشد، ولاسيما في تهافت 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 وصولا إلى حد الابتداع، أو حتى الهرطقة، ولكن ليس إلى حد الكفر، فابن سينا المشرقي هو في محصلة الحساب متمرد على الكنيسة المشائية، ولكنه ليس مؤسسا لديانة جديدة. هذا بالإضافة إلى أن انتفاضة ابن رشد الأرسطية تقبل الوصف بأنها إحيائية أو تطهيرية أو تصحيحية، ولكنها لا تمثل بحال من الأحوال خلافا 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.

وما يعيب أيضا قراءة الجابري للعلاقة بين ابن رشد وأرسطو، هو أنه يتناول مسائل العقل الفعال والعقل الهيولاني وقضية الاتصال وكأنه يبدأ من الصفر غير مبال 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 احتفاءه 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 طريقا 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 استنفاذ

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 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 أصالته الذاتية كفيلسوف عربي مسلم وجد فلسفة المعلم الأول أقل المذاهب الفلسفية شكوكا وأشدها مطابقة للوجود، (محمد عابد الجابري، 1998) كما يبرر الجابري وصف ابن رشد لأرسطو «سبحان الذي خصه بالكمال الإنساني»، بأن مفهوم الكمال الإنساني لا يحمل أي معنى إستثائي فقام بحصره في نوعين هما: الكمال الذي يخص الجوهر وهو تميز 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[1]، 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 ينفعلون مع جمال لوحة فنية أو يستمتعون بقراءة قصيدة شعرية، وهذا الأمر ينطبق مع الفلسفة، فابن رشد في نظر الجابري قد كان فنانا ينفعل بجمالية العقلانية الأرسطية، باعتبار أن هذه الأخيرة لا يمكن أن يتفاعل معها إلا الفيلسوف الذي وصل إلى درجة عليا من الاجتهاد والعبقرية.

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 أثيرت حول المنظومة الأرسطية، « لكن يثبت من جهة أخرى أن حل هذه الشكوك الواردة على الشيء منطوية بالقوة القريبة في المعرفة التامة». (ابن رشد، 1983)

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، 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.[2]

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، (طه عبد الرحمان، 1995) 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

1-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 عبقري أو بحر العلوم، وهكذا فلا يمكن لأحد على مر العصور أن يجحد نبوغ وعبقرية أرسطو.

2-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.

رشد) مفتون بأرسطو ومعظم له، ويكاد أن يقلده في الحس والمعقولات الأولى، ولو سمع الحكيم يقول إن القائم قاعد في زمان واحد، لقال به واعتقده وأكثر تآليفه من كلام أرسطو، إما يلخصها وإما يمشي معها، ولا يعول في إشهاده، فإنه مقلد لأرسطو». (طه عبد الرحمان، 2005)

فإذا كان الجابري يمجد ابن رشد في كل مناسبة، فإن طه عبد الرحمان ينتهز كل فرصة سنحت له بالتأليف والكتابة للتشنيع 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، وفي هذا السياق يظهر تناقض واضح 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.

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 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 1998م-1999م 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 مبالغا فيه، نجد أن هذا الإعجاب حاضرا بقوة خاصة عند الكتاب المغاربة كعبد العزيز بن عبد الله الذي كتب مقالا 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»، (عبد العزيز بن عبد الله، 1987) لكن ما يعيب هذا الطرح هو أن صاحبه قد عبر عنه بأسلوب خطابي إنشائي، يفتقر إلى الالتزام بأبسط قواعد البحث العلمي، ونجد أيضا من يشاركهم هذا الإعجاب وهو الكاتب المغربي محمد الكتاني الذي أعلى كعب ابن رشد واعتبره نموذج الفيلسوف الذي لابد أن يحتذى به، لأنه تحدى كل مذاهب عصره بشجاعة تتخللها عقلية نادرة جعلت منه «رائد التنوير في العالمين الإسلامي والمسيحي»، (محمد الكتاني، 2008) وكان ذلك منذ القرن الثالث عشر حيث تمكن ابن رشد من خلال شروحاته أن يهز الجمود الكنسي وزرع بذور العقلانية التي استثمرها 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. (عبد السلام ياسين، 1995)

فالاستنجاد 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 نفعل 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، فالاستنجاد به في معركة جُعل هو ملهمها لا يخفي مخاطر التباس كبير، على الرغم من صفاء النوايا والأهداف». (سيف أنطوان، 2001)

وهناك نقطة رئيسية ينبغي التنبيه لخطورتها وتتعلق بقراءة الجابري لابن رشد، فقد تحول ابن رشد في عصرنا إلى أسطورة، وأحيطت 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 لزمن 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 النظر في قضية ابن رشد، غير أننا نأمل أن يعيد المؤرخون النظر فيها هذه المرة في جو من الإنصاف والحيدة العلمية، أي في جو يتحرر فيه المرء من كل فكرة عاطفية وهمية أيا كان مصدرها ونوعها»، (قاسم)

خاتمة

وفي الأخير نستنتج أن الجابري قد حاول منذ البدايات الأولى لدراساته التراثية ممثلة في نصوص كتابه نحن والتراث، توظيف كل عتاده الحجاجي لرسم صورة لأبي الوليد ابن رشد تبوئه مكانة الفيلسوف الأصيل والفقيه المجتهد والطبيب المبدع والعالم السياسي المبتكر.

وإذا كان عنوان مشروع الجابري هو النقد، الذي كاد أن يرقى إلى منزلة الوصية المنهجية والفكرية الأساسية التي تركها للاحقين عليه للخروج من عطالة العقل العربي، فإن سلاح هذا النقد الذي يظهر في جل قراءاته التراثية، يختفي ويصاب بغيبوبة عميقة لحظة السفر في المتون الرشدية، ها هنا لا لغة تعلو على لغة الانتصار لمن يعتبره فيلسوف الفردوس الإسلامي المفقود، الذي يمكن من خلال استلهام فكره تحقيق حلم المدينة العربية القومية التقدمية الإشتراكية، حيث بذل جهدا كبيرا من أجل تسليط كل الأضواء على الجوانب التي رآها مشرقة في صورة ابن رشد، ووظف كل الوسائل الحجاجية المتاحة للتستر على هفواته وإخفاء جوانب القصور في فكره أو العمل على تبريرها وتسويغها وتأويلها بشكل يجعل منها نقط قوة وتفوق، بدل أن تكون نقط ضعف ونقص.

إن إعجاب الجابري الكبير بابن رشد لا يشابهه إلا إعجاب أبي الوليد بأرسطوطاليس، مع فارق واضح وهو أن إعجاب فيلسوف قرطبة بأرسطو كانت دوافعه فلسفية صرفة، في حين أن إعجاب الجابري بابن رشد لا يجد تفسيره إلا في الأيديولوجيا وحدها.

ما يمكن أن نتوصل إليه أيضا أن الدارس للصورة التي رسمها الجابري عن التصحيح الذي قام به ابن رشد على المستوى الفلسفي، يلاحظ أن ناقد العقل العربي لا يتردد في مختلف أبحاثه ودراساته الرشدية في خلع عباءة الباحث الفلسفي ليرتدي عباءة المناضل السياسي، حتى يتأتى له رسم صورة لفيلسوف قرطبة على مقاس مشروعه الأيديولوجي العربي الوحدوي التقدمي الإشتراكي.

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 مصبوغ 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 اتخذا من القول العلمي سبيلا لدراسة المتن الرشدي متمردين بذلك عن الأطر الأيديولوجية التي تحرك فيها أستاذهم الجابري.

المراجع

1. ابن رشد، تهافت التهافت، ج2، دار المعارف القاهرة، 1965 م.
2. ابن رشد، جوامع السماع الطبيعي، تحقيق جوزيف بويج، المعهد الإسباني العربي للثقافة، مدريد، 1983.
3. محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998م.
4. محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1991م.
5. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1984 م.
6. محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، دار الطليعة، بيروت، 1980م.
7. محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006م.
8. إبراهيم ورشاشن وآخرون، دراسات متباينة، تقديم علي العميم، دار جداول، بيروت، 2011م.
9. ابن سينا، النجاة، تقديم ماجد فخري، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت،(د، ت، ن).
10. البخاري حمانة وآخرون، ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، منشورات المجمع الثقافي، تونس، 1999م.
11. 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، تونس، 1999م.
12. سيف أنطوان، وعي الذات وصدمة الآخر، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 2001م.
13. طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1994م.
14. طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة،مج 1، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1995م.
15. طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة، القول الفلسفي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2005 م.
16. عبد السلام ياسين، محنة العقل المسلم بين سيادة الوحي وسيطرة الهوى، دار النشر للثقافة والعلوم الإسلامية، مصر، ط2، 1995 م.
17. محمد المصباحي وآخرون، التراث والنهضة، قراءات في أعمال محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2004.
18. محمد المصباحي، الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1998م.
19. محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط1، (د، ت، ن).
20. عبد العزيز بن عبد الله، ابن رشد رائد الفكر العلمي المعاصر، أكاديمية المملكة المغربية، العدد 4، 1987م.
21. محمد الكتاني، حول المشروع التنويري للفيلسوف ابن رشد، أكاديمية المملكة المغربية، العدد 25، 2008م.

Averroes' Correction of the Status of Philosophy in Al-Jabri's thought"

Abstract

In this study, we aim to understand the image that Muhammad Abid Al-Jabri showed for the Cordoban philosopher Ibn Rushd. Given the various aspects of correcting the image of Ibn Rushd addressed by Al-Jabri, we have focused our discussion on the philosophical dimension outlined by Al-Jabri in two sides. The first side considers Ibn Rushd as the judge in philosophy because he resolved the conflict between Al-Ghazali and Ibn Sina by applying justice and fairness between them. The second side lies in the authenticity of the Rushdian philosophy, which Al-Jabri emphasized often-surpassed Aristotle in many ways. In both dimensions, Al-Jabri continued to mentioning the positives of Ibn Rushd without subjecting him to the slightest criticism.

Keywords
Ibn Rushd
Muhammad Abid Al-Jabri
epistemological discontinuity
eastern philosophy

Correction par Averroès de la position de la philosophie chez Al-Jabri

Résumé

La présente étude s'intéresse à l'image que Mohammed Abed Al-Jabri a construite du philosophe de Cordoue, Ibn Rochd (Averroès). Compte tenu de la pluralité des dimensions à travers lesquelles Al-Jabri a tenté de « rectifier » cette image, notre analyse se concentre spécifiquement sur l'aspect philosophique, que le penseur marocain articule autour de deux axes. Le premier consiste à considérer Ibn Rochd comme un arbitre philosophique, ayant tranché le différend doctrinal opposant Al-Ghazâlî à Ibn Sînâ, en appliquant un principe d'équité rationnelle. Il soumet Ibn Sînâ à la critique pour son éloignement des positions des philosophes en général, et de l'orthodoxie aristotélicienne en particulier. Le second axe porte sur l'originalité de la pensée averroïste, que Al-Jabri érige en dépassement, à plusieurs égards, de la pensée d'Aristote lui-même. Toutefois, dans ces deux perspectives, Al-Jabri conserve une attitude éminemment laudative à l'égard d'Ibn Rochd, sans jamais soumettre son œuvre à une lecture critique rigoureuse. Cela nous conduit à conclure que la lecture al-jabrienne d'Ibn Rochd en général, et sa revalorisation du rôle de la philosophie en particulier, est profondément marquée par une orientation idéologique.

Mots clés
Ibn Rochd
Mohammed Abed Al-Jabri
rupture épistémologique
philosophie orientale

Competing interests
The author(s) declare no competing interests

تضارب المصالح
يعلن المؤلف (المؤلفون) لا تضارب في المصالح

Author copyright and License agreement
Articles published in the Journal of letters and Social Sciences are published under the Creative Commons of the journal›s copyright. All articles are issued under the CC BY NC 4.0 Creative Commons Open Access License).
To see a copy of this license, visit:
http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/
This license allows the maximum reuse of open access research materials. Thus, users are free to copy, transmit, distribute and adapt (remix) the contributions published in this journal, even for commercial purposes; Provided that the contributions used are credited to their authors, in accordance with a recognized method of writing references.

© The Author(s) 2023

حقوق المؤلف واذن الترخيص
إن المقالات التي تنشر في المجلة تنشر بموجب المشاع الإبداعي بحقوق النشر التي تملكها مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية. ويتم إصدار كل المقالات بموجب ترخيص الوصول المفتوح المشاع الإبداعي CC BY NC 4.0.
للاطلاع على نسخة من هذا الترخيص، يمكنكم زيارة الموقع الموالي :
http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/
إن هذا الترخيص يسمح بإعادة استخدام المواد البحثية المفتوحة الوصول إلى الحد الأقصى. وبالتالي، فإن المعنيين بالاستفادة أحرار في نسخ ونقل وتوزيع وتكييف (إعادة خلط) المساهمات المنشورة في هذه المجلة، وهذا حتى لأغراض تجارية؛ بشرط أن يتم نسب المساهمات المستخدمة من طرفهم إلى مؤلفي هذه المساهمات، وهذا وفقًا لطريقة من الطرق المعترف بها في كتابة المراجع.

© المؤلف (المؤلفون) 2023