

استقبال النص الرشدي في الفلسفة العربية والإسلامية الحديثة والمعاصرة " الجابري انموذجاً "

أ.د.بن علي محمد*

مدخل:

أضحى الاهتمام بالتراث العربي الإسلامي واضحاً في المرحلة الراهنة¹، وهو ما يدفعنا إلى مراجعة التراث باستمرار وقراءة أشكال فهم السابقين، القراءة المستوعبة لدور الفكر في صناعة التغيير، ودور المثقف في صياغة مقدمات النهضة، ودور الأصول في تصحيح المسار وتحديد المنطلقات والأرضية التي ينبغي أن نقف عليها.

من هذا المنطلق تظهر أهمية ابن رشد في تاريخنا العربي الإسلامي، حتى انه يمكن القول أن أي مؤرخ للفكر أو أي باحث يتناول بالدرس والمراجعة بنية الفكر العربي الإسلامي، إلا وعليه ان ويقف مع ابن رشد وقفة الواعي بقيمته في نسقية الفكر العربي الإسلامي، لما يمثله من نقلة نوعية على المستوى المنهجي بالأساس. فابن رشد، وكما يقول الدكتور محمد عابد الجابري في معرض حديثه عن "مدرسة قرطبة الفكرية"، ينتمي إلى مدرسة فكرية قرطبية متميزة في الأندلس، طبعت بطابعها الفكر العربي الإسلامي في الأندلس والمغرب، وجعلته يتميز بدوره، ومن عدة نواح، عن الفكر العربي الإسلامي في المشرق؛ الشيء الذي يعني تبلور مشروع ثقافي عربي إسلامي في الأندلس والمغرب، يختلف، أو على الأصح، ينافس وينازع ما عرفه المشرق العربي من مشاريع ثقافية، منذ عصر التدوين، عصر البناء الثقافي العام في الحضارة العربية الإسلامية، إلى دخول هذه الحضارة في مرحلة التراجع والجمود، مباشرة عقب سقوط الأندلس ورحيل المسلمين عنها².

لقد كان النص الرشدي بمختلف تجلياته موضع اهتمام من قبل الجابري، فعندما نقرأ مؤلفات الجابري نلاحظ بيسر حضور ابن رشد داخلها، ويمكن القول أن النص الرشدي يلعب دوراً مهماً في تشكل فكر الجابري، فقد تمت صياغة ذلك الفكر تحت تأثير جارف لابن رشد .

* جامعة أحمد زبانه غليزان

¹ عبد العزيز انميرات، ابن رشد في الاهتمام المعاصر، نقلا عن:

http://www.aljabriabed.net/n16_16anmirat.htm

² الدكتور محمد عابد الجابري: قرطبة ومدرستها الفكرية، مجلة الوحدة، عدد 40، ص129، س4/1988. نقلا عن المرجع السابق

ضمن هذه الحدود ظهرت قراءة محمد عابد الجابري¹ - للتراث العربي الإسلامي وتراث ابن رشد خاصة، بوصفه جزءاً من هذا التراث على أنها تنطلق من إشكالية الخصخصة العربية أيضاً ، أي بدافع معاصر نلمسه في نقد الجابري للنهضة بقوله : نحن العرب عندما نتحدث عن (النهضة) فإننا نتحدث عن مشروع نأمل تحقيقه، أما في أوروبا فكلمة (نهضة) تشير إلى واقع تحقق ثم إن مشروع النهضة لم يكن وحيداً على الساحة العربية ولا الدولية بل كان هناك مشروع آخر مضاد هو المشروع الامبريالي وبالتالي فمشروع النهضة لا نظرحه بوصفه بديلاً لقديم، إنما نظرحه بوصفه بديلاً عن الآخر الغربي الذي أيقظنا بغزوه .. وأصبح مشروع نهضتنا يتجه إلى القديم، لا لنقله ونصفي الحساب معه ، بل إلى الآخر الغرب، لنقاومه مستنجدين بقديمنا، أي بتراثنا، وبالتالي نجد أنفسنا نقاوم الآخر الغرب بالآخر الماضي، أي نقاوم سلطة مرجعية بسلطة مرجعية أخرى تشدنا إليها"².

هذا النص مركزي في أطروحة عابد الجابري إذ أصبحت النهضة الغربية واقعا ملموسا، في حين أن النهضة العربية، بقيت في مستوى المشروع والطوباوية . الأولى أنجزت وتعمل من داخلها - ومن فائض امتدادها الخارجي - على تجاوز ذاتها ، أما الثانية فهي فكرة غير مكتملة ومشروع لم يتحقق . وهكذا وجدت النخب العربية

¹ محمد عابد الجابري، مفكر مغربي (1936-2010) حاصل على دكتوراه الدولة في الفلسفة. كلية الآداب. جامعة محمد الخامس. الرباط

أهم مؤلفاته: العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي -مدخل إلى فلسفة العلوم : جزآن -نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي - إشكاليات الفكر العربي المعاصر. - سلسلة نقد العقل العربي - حوار المغرب والمشرق : حوار مع د. حسن حنفي -التراث والحداثة: دراسات ومناقشات.. المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية، محنة ابن حنبل و نكبة ابن رشد . مسألة الهوية : العروبة والإسلام ... والغرب.- الدين والدولة وتطبيق الشريعة- الديمقراطية وحقوق الإنسان.- العولمة، صراع الحضارات، العودة إلى الأخلاق، التسامح.

الإشراف على نشر جديد لأعمال ابن رشد الأصيلية مع مداخل ومقدمات تحليلية وشروح الخ - - فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال -الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة -تهافت التهافت- كتاب الكليات في الطب- -الضروري في السياسة: مختصر سياسة أفلاطون- ابن رشد: سيرة وفكر.-مدخل إلى القرآن كما حاز محمد عابد الجابري وهو عضو مجلس أمناء المؤسسة العربية للديمقراطية على العديد من الجوائز منها جائزة بغداد للثقافة العربية في العام 1988 والجائزة المغربية للثقافة بتونس في العام 1999 وكذلك جائزة الدراسات الفكرية في العالم العربي في 2005 وميدالية ابن سينا من اليونسكو بمناسبة اليوم العالمي للفلسفة في 2006.

للمزيد راجع: كمال عبد اللطيف، الفكر الفلسفي في المغرب، قراءات في أعمال العروبي والجابري، إفريقيا الشرق، (دط)، المغرب، 2003.

نفسها تتأرجح بين نموذجين ، النموذج الأوربي الذي يفرض نفسه في الحاضر ، والنموذج العربي الإسلامي الذي تحقق في الماضي وبحر معه تاريخية ثقيلة.

لكن لماذا العودة لابن رشد:

ينزه الجابري فيلسوف قرطبة عن كل المطامح التي يمكن أن تقدح في مشروعه، فهو بالنسبة له "لم يكن ينتمي لفرقة من الفرق الكلامية ، ولا كان يطمح إلى تأسيس مذهب. وبعبارة أخرى أوضح: لم يكن يعمل بأية صورة من الصور من أجل "استتباع العوام طلبا للرياسة"... فعلا كان ابن رشد يعيش في بلاط الموحدين طبيبا ومستشارا علميا ، ولكنه لم يكن خادما لهم تابعا ولا كان متملقا، ولا راغبا في الوظائف و السلطة، فهو من هذه الناحية لم يتأثر بمذهب الدولة، بل بالعكس كان له تأثير واضح منذ شبابه في السياسة الثقافية للموحدين¹.

و ينسب إليه الجابري دورا مهما في نحت المذهب الذي سارت عليه الدولة الموحدية، فهو "لم يتأثر بمذهب الدولة بل بالعكس كان له تأثير واضح منذ شبابه في السياسة الثقافية للموحدين ، مما جعل مذهبهم مفتوحا، لا هو بالأشعري الخالص ولا بالظاهري الخالص ولا بـ "السني" المتشدد"². لم يكن ابن رشد إذن واقعا تحت تأثير مذهب إيديولوجي أو منفعة سياسية لقد كان " منقطعا للعلم، العلم الذي لا يبغي صاحبه من ورائه تحقيق أي شيء آخر غير المعرفة التي تطمئن النفس إلى غلبة الحق و الصواب فيها، مرجعيتها الوحيدة العقل و أحكامه.

من المقدمات السابقة تبرز مبررات حضور المتن الرشدي في الفضاء الفكري للجابري، فهو اسم يقتزن ذكره عند الجابري باحاضرة قرطبة وعظمتها، حيث يقول: إن عظمة قرطبة لا تشهد عليها آثارها المعمارية ونقوشها الرائعة وحسب بل يقوم شاهداً عليها كذلك ما خلقتة لنا من علماء كبار وفلاسفة أحرار من أمثال ابن حزم وابن رشد اللذين طبعاً مدرسة قرطبة بنزعة نقدية عقلانية خلاقة وأورثونا. فكراً حراً رحب الأفاق ما أوجنا إلى العناية به واستلهاه فعمى أن نتمكن وجميع الذين لهم حق في هذا الإرث الفكري الخصب من التعاون على إحيائه وإعادة الارتباط به عبر قراءة علمية تجعله معاصراً لنفسه ومعاصراً لنا وللأجيال اللاحقة في الوقت ،مثله نفسه مثل كل تراث إنساني خالد"³

من هنا تصبح " استعادة ابن رشد الفقيه، وابن رشد الفيلسوف، وابن رشد العالم، تمثل في نظر الجابري "ضرورة تمليها علينا ليس فقط تلك المكانة المرموقة

¹ ابن رشد، تهافت التهافت، انتصارا للروح العلمية وتأسيسا لأخلاقيات الحوار، إشراف محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1998، بيروت، لبنان، ص51

² المصدر نفسه، ص52

³ محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية ط1، 1991، بيروت، لبنان، ص199

التي يتبوؤها هذا الرجل في تاريخ الفكر الإنساني، والتي غابت في تاريخ فكرنا العربي، بل تملئها علينا كذلك حاجتنا اليوم إلى ابن رشد ذاته، إلى روحه العلمية النقدية الاجتهادية، واتساع أفاقه المعرفي، وانفتاحه على الحقيقة، أينما تبذرت له، وربطه بين العلم والفضيلة على مستوى الفكر ومستوى السلوك سواء بسواء¹.

ما يأسف له الجابري هو بقاء "ابن رشد في تاريخ الفكر العربي، ولمدى قرون خلت، اسما خافتا كاد يطويه النسيان طيا، وعندما بعث هذا الاسم منذ بدايات هذا القرن بقي شعاراً أو لغزا أو موضوعا لاجتهادات "معاصرة" تستقي منه إشكالياتها وموجهاتها. بل إن معظم ما كتب حول ابن رشد لم يكن حسب الجابري سوى ترديد لما قاله المستشرقون،" وهكذا جاءت الكتابات عن ابن رشد عندنا، في معظمها، ان لم نقل في جميعها تردادا لأصداء الرشدية اللاتينية في صيغتها الإستشراقية.

لقد بقي الاهتمام بابن رشد في الفكر العربي الحديث- في نظر الجابري- مشدوداً إلى الأسئلة التي طرحها المستشرقون، وجميعها يدور حول الموضوعات التي تتصل بشروحه على أرسطو. أما الموضوعات التي يطرحها في مؤلفاته الأصلية والتي تتناول قضايا من صميم الفكر العربي الإسلامي، كالاجتهاد في الفقه وتصحيح العقيدة "في علم الكلام" وتصحيح وضع الفلسفة في الفكر العربي الإسلامي. وإعادة ترتيب العلاقة بينها وبين الدين، فقد بقيت مغيبة مهجورة، مع أنها هي التي تدعو الحاجة إلى استئناف النظر فيها في أفق تدشين رشدية جديدة في عملية النهضة والتجديد².

لهذا يصف الجابري عودته للمشروع الرشدي بأنه المدخل الضروري لكل تجديد في الثقافة العربية الإسلامية من داخلها. و"سيبقى نموذجاً للمثقف العربي المطلوب اليوم وغدا، المثقف الذي يجمع بين استيعاب التراث وتمثل الفكر المعاصر، والتشبع بالروح النقدية وبالفضيلة العلمية والخلاقية"، ويضيف في موضع آخر "وما تبقى من تراثنا، أي ما يمكن أن يكون فيه قادراً على أن يعيش معنا عصرنا لا يمكن ان يكون إلا رشدياً"³.

المتن الرشدي في فضاء الجابري:

1- الفلسفة بين المشرق والمغرب:

في كتابه "نحن والتراث" يشير الجابري إلى أنه يقدم قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد، مفصلاً عن القطيعة الابستمولوجية باعتبارها محددات تلك القراءة، مبيناً أنه "ينظر إلى المدرسة الفلسفية التي عرفها المغرب الإسلامي على عهد دولة الموحدين كمدرسة مستقلة تماماً

¹ محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1998، بيروت، لبنان، ص10.

² المرجع والصفحة نفسها

³ المرجع نفسه، ص11

عن المدرسة - أو المدارس - الفلسفية في المشرق، فلقد كان لكل واحدة منها منهجها واشكالياتها الخاصة.

تستند الأطروحة الأساسية للجابري في تناوله لابن رشد إلى القطيعة الإستمولوجية بين المدرستين المغربية والمشرقية، التي تتبدى برأيه على صعيد المنهج والمفاهيم والإشكالية، "فالأمر يتعلق بفلسفتين مختلفتين نوعياً، اختلاف بين فلسفة مغربية عقلية برهانية إصلاحية، تستمد مقومات وجودها من ثورة ثقافية كبرى أنجزها المهدي بن تومرت، تمرت على التقليد وعادت إلى الأصول، وارتكزت على الأرسطية في صفاتها نقائها بعد أن تم تطهيرها مما هو دخيل عليها، وبين فلسفة مشرقية خلطت الديني بالفلسفي وتأثرت بالأفلاطونية المحدثة، فابتعدت عن أرسطو الحقيقي، و قدمت لنا أرسطو آخر مشبع بالعرفان والغنوصية".

من هنا يرى الجابري انه كان هناك "روحان" و"نظامان فكريان" في ثرا ثنا الثقافي. الروح السنوية والروح الرشيدية، وبكيفية أعم الفكر النظري في المشرق والمفكر النظري في المغرب، وإنه داخل الاتصال الظاهري بينهما كان انفصال نرفعه الى درجة القطيعة الإستمولوجية "بين الاثنين" قطيعة تمس في أن واحد المنهج والمفاهيم والإشكالية¹. لقد كان المشروع الفلسفي لدى ابن سينا يسعى الى دمج بنية الفكر الفلسفي اليوناني في بنية الفكر الديني الإسلامي، بالاستعانة بما تبقى من بنية فكرية ثالثة، هي الفكر الديني الفلسفي الذي ساد مدرسة حران.

أما بالنسبة لابن رشد فالأمر يختلف. إن مشروعه الفلسفي يقوم أساساً على الفصل بين الفلسفة والدين حتى يتأتى الحفاظ لكل منهما على هويته الخاصة، ويصبح في الإمكان رسم حدودهما وتعيين مجال كل منهما، من جهة، والبرهنة من جهة أخرى على أنهما معا يهدفان إلى نفس الهدف². ومن هنا كانت القطيعة بينهما، وهي قطيعة لا تمس لا الفكر الفلسفي ولا الفكر الديني، بل الطريقة التي يقرأ بها هذا وذاك.

لقد كانت وحدة السلطة واستمرارية الدولة " هي الإشكالية العامة للفكر النظري في المشرق في مظهرها السياسي والاجتماعي، اتخذت هذه الإشكالية صيغا أيديولوجية متعددة تنشد كلها الوحدة العقدية التي يراود لها أن تصنع وحدة سياسية واجتماعية، بقيادة الطبقة الحاكمة أو الطبقة التي تعمل من أجل أن تصبح حاكمة.

لقد كان المضمون الأيديولوجي لهذه الإشكالية يختلف من مرحلة لأخرى باختلاف القوى الاجتماعية التي سيطرت أو حاولت إن تسيطر على زمام السلطة، ومع ذلك فإن الإشكالية ظلت في عمقها واحدة، وقد فرضت، أو كان لابد أن تفرض وحدة في الجهاز الفكري الذي كانت تعالج به اعني المنهج والمفاهيم³.

هذه الإشكالية الفكرية ذات الأصل السياسي الاجتماعي-كما يرى الجابري- لم يكن هناك ما يبررها محلياً في المغرب والأندلس على عهد الموحدين. لهذا وجد فلاسفة

¹ محمد عابد الجابري، نحن و التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1993، ص6، ص212

² المرجع نفسه، ص213

³ المرجع نفسه، ص233

المغرب والأندلس أنفسهم متحررين من العوامل السياسية والاجتماعية والثقافية، التي حركت إشكالية زملائهم في المشرق، حيث لم تكن هذه المشكلة مطروحة بنفس الشكل والحدة، فسيعمل فلاسفته، وابن رشد منهم خاصة، على الفصل بين الدين والفلسفة، انقاذاً للدين والفلسفة سواء بسواء¹.

من هنا اكتسب الدفاع عن الفلسفة في المغرب والأندلس، لا سبيل الدمج بينهما كما حدث في المشرق، بل سبيل الفصل بينهما وإضفاء المشروعية على كل منهما، وذلك بالتماس المشروعية للفلسفة، ثم البرهنة أخيراً على أنهما يتكاملان.

لقد كان الفكر الفلسفي في المشرق مؤسساً على نظرية الفيض ومحكوماً بها. وهذه النظرية هي نفسها يرفضها ابن رشد بقوة، و يصفها بأنها "كلها خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين"

لقد كانت فكرة الفيض تشكل "القاعدة الاستمولوجية للفكر النظري الفلسفي في المشرق، ومن هنا اكتسبت الفلسفة لدى الفارابي وابن سينا خاصة، مظهراً ارتدادياً جعلها مشدودة إلى الوراء.

أما فلسفة ابن رشد فلقد كانت فلسفة مستقبلية على رغم من ارتباطها بأرسطو، فالفكر الرشدي كان- في نظر الجابري- اقرب إلى فكر عصر النهضة في أوروبا منه إلى فكر ابن سينا².

معالم العقلانية الرشدية:

تمثل لحظة المدرسة البرهانية التي طبعت بطابعها التفكير العلمي والفلسفي في الأندلس والتي بلغت تمام نضجها مع فيلسوف قرطبة، ابن رشد، بداية مرحلة جديدة بالغة الأهمية في تاريخ الثقافة العربية، سمتها روح نقدية علمية وتنتمي إلى نظام فكري عقلاني يعتمد النظرة الاكسيومية التي ترى الأشياء من خلال الكل وينتمي إليه والوظيفة التي تؤديها داخله. إنها تستعيد بدون شك وبصراحة وإلحاح النظرة الأرسطية وتتبنى المنظومة العلمية الفلسفية التي تشيدها أرسطو وتتمسك بمنهجية البرهاني.

لكن القول بإعجاب ابن رشد بأرسطو يجب أن يؤخذ -حسب الجابري- بحذر اشد، فدفاع ابن رشد عن أراء أرسطو لم يكن راجعاً دوماً إلى تأييده في هذه القضية أو تلك، بل إلى رغبته في إبراز كيف إن تلك الآراء لها ما يبررها داخل المنظومة الأرسطية نفسها³.

والجابري يرى ان ابن رشد كان واعياً كل الوعي بكون أرسطو خصماً له. لقد كان واعياً بأن المبادئ التي كان يستند إليها أرسطو في البحث عن الحقيقة، لم

¹ المرجع نفسه، ص234

² المرجع نفسه، ص250

³ المرجع نفسه، ص241

تكن كلها على وفاق تام مع المبادئ التي يركز إليها الدين الإسلامي الذي يعتنقه ابن رشد.

ومن هنا يرى الجابري أن عملية شرح أرسطو اكتست لدى ابن رشد مظهر جديد ،هدفه التقليل إلى الحد الأقصى من الخلاف والتباين بين وجهة نظر أرسطو والوحي الإسلامي.وعندما يتضح له أن عملية التقريب بين الجانبين مستحيلة ،يجتهد في طلب العذر لأرسطو، مبيناً أن المقدمات التي اعتمد عليها هذا الفيلسوف تلزم عنها تلك النتائج البعيدة عن المنظور الإسلامي¹.

ومن هنا كان تصدى ابن رشد وتجنيدهِ للرد على الشكوك الموجهة إلى أرسطو ،مجتهدا في تحصيل معرفة تامة بمذهبه، ممعنا الفحص في كل مسألة بجد واجتهاد، وكأني به يقول الجابري- يطبق هنا احد شروط الاجتهاد في الفقه الإسلامي، وهو المعرفة التامة بما قاله المجتهدون السابقون قبل النطق باجتهاد جديد، وهو ما يعني بالنسبة للجابري إيمان ابن رشد أن تقدم المعرفة يقوم على التراكم.

لقد" كان ابن رشد يؤمن يتقدم المعرفة وبتراكمها عبر الأجيال، وان المتقدم السابق يمهّد الطريق للمتأخر اللاحق.ويؤكد وعيه التام بكون أرسطو انما يمثل مرحلة من نقد المعرفة وليس المعرفة المطلقة و التقدم المطلق فينبه إلى انه اختار رأي هذا الرجل "من بين آراء القدماء اذ كان قد ظهر للجميع انه أشدها إقناعا وأثبتها حجة"². دون أن يعني ذلك-في نظر الجابري- تبعية ابن رشد المطلقة لأرسطو، لأن هذا الحكم سيظل ابن رشد"إذا نحن حكمنا عليه بالتبعية لأرسطو منهجا ورؤية ، وسكتنا عن الأهمية البالغة التي تكتسبها نزعة البرهانية داخل المناخ الثقافي العام الذي كان سائداً في عصره ،وعن إشعاعاتها وامتداداتها اللاحقة في الأندلس والمغرب أولاً، ثم في أوروبا اللاتينية بعد ذلك"³

لقد كانت حقول الفكر النظري العربي على عهد ابن رشد ثلاثة رئيسية:الكلام والفلسفة وعلومها من جهة أولى، والفقه وأصوله من جهة ثانية والتصرف النظري من جهة ثالثة.وما كان يجمع هذه الحقول من ناحية الاستمولوجية، وهو غياب الطريقة البرهانية العلمية.وغياب الطريقة البرهانية معناه عدم اعتبار مبدأ السببية أو على الأقل عدم التقيد صارما .

وستأتي النزعة البرهانية الرشدية لتعمل من خلال فيلسوف قرطبة ومن خلال من انخرطوا معه في التبشير بمشروع فكري جديد يهدف إلى تطبيق الطريقة البرهانية في العقليات كما في الفقهيات فينقل تلك من "الرأي " إلى اليقين ،ويرتفع بهده من الظن إلى القطع بعبارة أخرى يرى الجابري أن المشروع الرشيد كان يرمي

¹ المرجع و الصفحة نفسها

² محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مرجع سابق،ص179

³ محمد عابد الجابري ، التراث و الحداثة، مرجع سابق،ص202

إلى إعادة بناء المعقولية في كل من الفلسفة والدين، على أساس برهاني¹. وطبيعة البرهان تقتضي الانطلاق من مبادئ وأصول يقينية والنظر فيما يلزم عنها من نتائج لزوما ضروريا، يفرضه ربط المسببات بأسبابها، لأن نظام العقل البشري تابع لما يدركه من نظام الموجودات الطبيعية، ونظام هذه الموجودات تجليات لنظام العقل الإلهي وإذن فلكي نصل إلى معرفة السبب الأول يجب أن ننطلق من نظام والترتيب الموجودين في العالم باعتماد الطريقة البرهانية، وأكثر من هذا وذلك لابد من الانتباه إلى أن من ينكر الأسباب، فانه لا سبيل له إلى إثبات مسبب الأسباب :الله².

وذلك ما فعله الأشاعرة- حسب ابن رشد- "فإنهم جحدوا الأسباب المحسوسة أي لم يقولوا بكون بعضها أسبابا لبعض، وجعلوا علة الموجودات المحسوس موجود غير محسوس بنوع من الكون غير مشاهد ولا محسوس، وأنكروا الأسباب والمسببات وهو نظر خارج عن الإنسان بما هو إنسان. ويضيف ابن رشد "ولذلك كان واجبا على من أراد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات ، لان من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع.... وكذلك أيضا من تتبع معنى الحكمة في وجود موجود، اعني معرفة السبب الذي من اجله خلق والغاية المقصودة به، كان وقوفه على دليل العناية أتم³.

ومن جهة أخرى عمل على الرد على الغزالي في ادعائه أن الفلاسفة لم يتقيدوا بما اشترطوه في الطريقة البرهانية وان آراءهم قابلة بالتالي للنقض و الأبطال. قائلا: "و أنت أيها القارئ_ يجب أن تفهم أنه متى جردت أقاويل الفلاسفة من الصنائع البرهانية عادت أقاويل جدلية، ولا بد أن تكون منكرة غريبة إن لم تكن مشهورة... ولذلك ما نرى أن ما فعل ابو حامد من نقل مذاهب الفلاسفة في هذا الكتاب (تهافت الفلاسفة) وفي سائر كتبه وإبرازها لمن لم ينظر في كتب القوم على الشروط التي وضعوها إلا أنه مغير لطبيعة ما كان من الحق في أقاويلهم أو صارف أكثر الناس عن جميع أقاويلهم⁴

تلك هي المظاهر الأساسية أو السمات العامة العقلانية الواقعية عند ابن رشد ، العقلانية التي ينطلق من إن يستطيع العقل إن يعرفه لأحد له ولا حصر ، لان لكل شيء أسبابا ومسببات ، في الطبيعة كما في الشريعة ، في الطبيعة أسباب فاعلة وفي الشريعة أسباب غائبة والواقعية التي تنطلق هي الأخرى من ان ما يعرفه العقل محدود بحدود الأسباب التي يكشف عنها في مجال الطبيعة وبحدود المقاصد الإلهية التي يهتدي إليه في الشريعة.

¹ المرجع نفسه، ص203

² المرجع نفسه، ص206

³ المرجع نفسه، ص209

⁴ المرجع نفسه، ص204

علاقة الفلسفة بالدين:

كما دافع ابن رشد عن المعقولية العقلية، حرص على إثبات المعقولية في النقليات مؤكدا احترام الفلسفة للدين وتفهمها للمعقولية الخاصة به. يقول "ان الحكماء من الفلاسفة لا يجوز عندهم التكلم ولا جدل في مبادئ الشريعة وذلك لأنه لما كانت كل صناعة لها مبادئ وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم بمبادئها ولا يتعرض لها بنفي ولا إبطال".

ومن هنا فالفلسفة في نظر ابن رشد لا تخالف الدين ولا تتعارض مع الشريعة، وإذا ظهر ما يشعر بوجود اختلاف أو تعارض فمرجع ذلك إلى خطأ في الفهم والتأويل. ذلك لأن الدين يخاطب الناس كافة جمهورهم وعلماءهم، فكان لا بد أن يلجأ في الأكثر إلى استعمال الطرق التي تناسب فهم الجمهور وهي طرق الخطابية والجدلية والاقناعية. غير أن الشارع لا يهمل الطريقة البرهانية بل ينبه عليها ليكون ذلك سبيلا للعلماء وأصحاب البرهان إلى فهمها برهانيا وذلك بنوع من التأويل¹

واضح- يقول الجابري- أننا هنا أمام تصور جديد تماما للعلاقة بين الدين والفلسفة، تصور يلتزم المعقولية لكل منهما من داخله. المعقولية في الفلسفة مبنية على ما يشاهد من ترتيب في العالم وبالتالي على مبد السببية. أما المعقولية في الدين فتنبني على قصد الشارع الذي يرمي في نهاية الأمر إلى حمل الناس على الفضيلة. إن فكرة "قصد الشارع في مجال النقليات توزان فكرة "الأسباب الطبيعية" في مجال العقليات ذلك هو الأساس الذي يركز عليه النزعة البرهانية عند ابن رشد.

يلاحظ الجابري أنّ المغرب والمشرق على مستوى التفكير تفرقهما طبيعة الإشكالية المطروحة، فالإشكالية في المشرق تتعلق بتحديد السبل المثلى للوصول إلى توحيد السلطة وضمّان استمرارية الدولة، نظرا لتفشي الصراع بين الأقوام والملل والنحل والمذاهب المختلفة، فالتوحيد الإيديولوجي كان مطلوبا لتحقيق توحيد سياسي واجتماعي، وهذا الطلب نعثر عليه سواء في علم الكلام أم في الفلسفة، فالحلم بالعدل والتوحيد، والمدينة الفاضلة الموحدة والقوية يفصح عن ذلك، بينما الإشكالية في المغرب ذات طبيعة أخرى لاختلاف الوضع، فالمذاهب والملل والطوائف منعمة أو تكاد فانصرف الفلاسفة إلى تأصيل البرهان.

ومن هنا فإنّه يقرأ ابن رشد على ضوء هذه المحدّدات الثقافية والسياسية، للكشف عن العوامل التي ساعدته على التوجه ناحية الفصل بين الدين والفلسفة، إذ لم يجد حاجة للقيام بمهمة الوصل بينهما، بل على العكس وجد نفسه معنيا بمهمة مناقضة تماما ونعني الفصل التام بينهما، حتى لا يلحقهما الضرر، جراء ذلك الخلط الذي تورط فيه في المشرق الفارابي وخاصة ابن سينا، يقول "لقد كانت الفلسفة في المشرق متجهة إلى الوراء، لقد استعملت العقل لإضفاء نوع من المعقولية على ما هو "لا عقلي" على نزعتها التصوفية، ومن هنا اكتست طابع "الفلسفة الدينية" الهادفة إلى إنشاء "دين فلسفي" مستمد من فلسفة صابئة حران، الشيء الذي كان فلاسفة

¹ المرجع نفسه، ص203

المغرب والأندلس وواعين به كل الوعي ... أما فلسفة ابن رشد فلقد كانت فلسفة مستقبلية، على الرغم من ارتباطها بأرسطو، ان الفكر الرشدي كان أقرب إلى فكر عصر النهضة في أوروبا، منه إلى فكر ابن سينا¹.

لقد انطلق ابن رشد في تصوره المنهجي الجديد للعلاقة بين الدين والفلسفة من مبدأ أساسي وهو الفصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة فصلا جذريا أساسه ان لكل منهما طبيعته الخاصة التي تختلف جوهريا عن طبيعة الآخر، ومن هنا كان الفصل في قضية منهجية أساسية ، وهي تأكيد ابن رشد على خطأ استعمال قياس الغائب على الشاهد في معالجة العلاقة بين الدين والفلسفة ، بل في معالجة قضايا كل من الدين والفلسفة ، وبالتالي التأكيد على الخطأ الناجم من محاولة دمج قضايا الدين في قضايا الفلسفة والعكس لان عملية الدمج هذه غير ممكنة في نظر ابن رشد إلا بالتضحية ، إما بأصول الدين ومبادئه ، وأما بأصول الفلسفة ومبادئها.

لقد نظر ابن رشد إلى الدين والفلسفة كبنائين أكسيومين ، فرضيين استنتاجيين ، يجب أن يبحث عن الصدق فيهما داخل كل منهما، لا خارجه، والصدق المطلوب هو صدق الاستدلال لا صدق المبادئ والمقدمات .ذلك لأن المبادئ والمقدمات ، في الدين كما في الفلسفة ، مبادئ موضوعية ، يجب التسليم بها دون برهان ، وهكذا فإذا أراد الفيلسوف أن يناقش قضايا الدين فعليه أولا يسلم بمبادئ الدين ، وإذا أراد العالم الديني أن يناقش قضايا الفلسفة أية فلسفة، فعليه أن يسلم أولا ان بمبادئ الدين، وإذا أراد العالم الديني أن يناقش قضايا الفلسفة، أية².

لا يقبل ابن رشد بجعل الدين بديلا عن الفلسفة، أو الفلسفة بديلا عن الدين، عن طريق الدمج أو التوفيق بينهما، بل يحتفظ لكل منهما باستقلاله، ويقيم بينهما نوعا من التوازن، يجعلهما يلتقيان عند الحقيقة المطلقة. وإذا كانت مبادئ الفلسفة يضعها العقل، وتتغير بتغير مستوى قدرة العقل مما يجعلها نسبية، فان مبادئ الدين، علاوة على تلك التي تطابق مبادئ العقل، "أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية، فلا بد من أن نعترف بها مع جهل أسبابها"³.

من هنا يرى الجابري أن ابن رشد فصل وبكل وضوح، بين الدين من جهة والفلسفة من جهة أخرى. الدين له أصول ومقاصد. أصول الدين موضوع إيمان، فلا يجوز للعقل الجدل فيها. لأنها تتعلق بموضوعات غيبية تقع خارج ميدان العقل. أما مقاصده، فهي حمل الناس على الفضيلة، بواسطة العمل وفق ما يقرره كشرعية . والفلسفة لها هي الأخرى أصول خاصة بها، يضعها العقل ويسلم بها أو يبرهن عليها،

¹ محمد عابد الجابري، نحن و التراث، مرجع سابق، ص250

² المرجع نفسه، ص238

³ المرجع نفسه، ص246

يستقيها من الحس والتجربة وبديهية العقل. هدفها بناء معرفة صحيحة بالكون بجميع ظواهره وأسبابه¹.

كان ذلك هو رأي ابن رشد في العلاقة بين الدين والفلسفة، للدين مجاله ورسالته، ولل فلسفة ميدانها ورسالتها. وهما إذ يختلفان في أصول مبادئ وطرق الإقناع والتصديق. يتفقان في الهدف، وهو غرس الفضائل الخلقية في النفوس، اذ بدون الفضائل الخلقية لا يبلغ الإنسان كماله كإنسان، ولا تستقيم للناس حياتهم المدنية الاجتماعية². ومن نتائج هذا الفصل يرى الجابري أن ابن رشد أسس ل:

أ- تأكيد العلاقة السببية في عالم الطبيعة وعالم ما بعد الطبيعة سواء بسواء.
ب- الميل إلى نوع عقلاني خاص من وحدة الوجود، يعتبر الإله كقوة رابطة بين أجزاء الكون وظواهره.

ج- الشعور شعورا مرفعاً بخصوصية الخطاب الديني والخطاب الفلسفي.
د- الاقتناع الأكيد بصعوبة الإمساك بالحقيقة سواء في مجال الدين أم الفلسفة.
هـ- الإدراك الواعي للإخطار التي تحرق بمن يغامر بالكشف عنها لمن ليس له مؤهلات لتقبلها.

من هذه المقدمات يستنتج الجابري -ولو على سبيل التخمين- بأن نظرية ابن رشد في العلاقة بين الدين والفلسفة، قد تكون أثرت بكيفية أو بأخرى في رواد العلمانية في أوروبا.

المقاربة الرشدية للشأن السياسي:

منطلقا من مصادره السابقة حول العلاقة بين الفلسفة في المشرق و المغرب، يقول الجابري مبرزا سيق ابن رشد في التأسيس البرهاني لعلم السياسة: " فلا أحد يستطيع اليوم أن يقول إن الفلسفة في الأندلس كانت مجرد... للفلسفة في المشرق. ولا أحد يستطيع اليوم ، كذلك ، أن يقول إن بإمكانه أن يعود من ابن رشد إلى ابن سينا ، تماما كما يعود من ابن سينا إلى الفارابي.

لقد عرض ابن رشد- حسب الجابري- لموضوع "السياسة" في استقلال تام عن موضوعات الفلسفة الميتافيزيقية. لقد اهتم-شارحا لأفلاطون بتحليل أنواع الحكم (أو الدساتير ، أو المدن) وكيفية تحول نوع منها إلى آخر وأسباب ذلك. وأكثر من هذا حرص ابن رشد على تخليص آراء أفلاطون مما يتخللها من أقاويل غير برهانية. كما استغنى ابن رشد عن مسألة الشعر والفن والمحاكاة وقضية " المثل وخلود النفس والحياة في العالم الآخر بحسب المعتقدات اليونانية.

يرى الجابري أن كتابات ابن رشد السياسية من خلال مختصر "الضروري في السياسة" تمثل بحق الصوت المعارض للحكم القائم في وقته وبلده باسم العلم و

¹ ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سابق، ص52، بتصرف بسيط

² المصدر نفسه، ص78

الفلسفة . وهو كتاب يمثل في رأي الجابري قطيعة مع التفكير السياسي في التراث العربي الإسلامي¹. استغل من خلاله ابن رشد الفرصة للتعبير عن آرائه السياسية من خلال نقد مباشر لنظم الحكم في التجربة الحضارية العربية الإسلامية بكيفية عامة، وفي بلده الأندلس بكيفية خاصة، وفي زمنه هو بكيفية أخص.

تظهر المقاربة الرشدية للمسألة السياسية، مشبعة بالعودة إلى الأصول اليونانية والعربية، فقد استحضّر ابن رشد، كلاً من أفلاطون وأرسطو والفارابي، دون أن يتنكر لمرجعياته الدينية في ثنايا كتبه. فهو يرى أن وجود الناس لا يتم إلا بالاجتماع، وأن هذا الاجتماع لا بد له بالضرورة من قانون يحكمه ومن ناموس خلقي يهيمن عليه، "إن الناس لا يتم وجودهم إلا بالاجتماع، والاجتماع لا يمكن إلا بالفضيلة، فأخذهم بالفضائل أمر ضروري لجمعهم"، وإنما الناموس هو الذي يحرك الناس إلى الفضيلة ويقبدهم بها، فالآراء الناموسية توضع للناس طلباً للفضيلة، لا لتعريفهم الحق، وفساد قانون يؤدي إلى افساد أحوال الناس، فالشرائع عنده إنما هي مبادئ الفضائل "فإذا نشأ الإنسان على الفضائل الشرعية، كان فاضلاً بإطلاق"، والشرائع ضرورية لتماسك الجماعة وصحتها النفسية والأخلاقية، كضرورة الغذاء لصحة الأجسام. "فإنه يشبه أن يكون الأمر في الشرائع كالأمر في الأغذية (...)" وكانت شريعتنا هذه عامة لجميع الناس²، كما اعتمد النص الأفلاطوني الذي شرحه كنقطة الارتكاز لنقد واقع عصره³، فنحن معه إزاء قول فلسفي حريص على التدخل في مجريات المعيشي الاجتماعي السياسي تشريحاً ونقداً، حيث يقول أبو الوليد "والاجتماعات في كثير من الممالك الإسلامية اليوم، إنما هي اجتماعات بيوتات لا غير، إنما بقي لهم من النواميس، الناموس الذي يحفظ عليهم حقوقهم الأولى. وبيّن أن جميع أموال هذه المدينة أموال بيوتات، وهم يضطرون في بعض الأحيان، إلى أن يخرجوا من البيت ما زاد من ممتلكاتهم ويدفعونه إلى من يقاتل عنهم، فيعرض من ذلك مكوس وغرامات، والقوم من هؤلاء صنفان: صنف يعرف بالعامّة وآخر يعرف بالسادّة. كما هو الحال عند أهل فارس وكما عليه الحال في كثير من مدننا، وفي هذا الحال يسلب سادتهم عامتهم، ويمعن السادة في الاستيلاء على الأموال (العامّة)، إلى أن يؤدي بهم الأمر أحياناً إلى التسلط كما يعرض هذا في زمننا هذا، وفي مدننا هذه.

يذهب ابن رشد إلى أبعد من ذلك، فيشير إلي ما يمكن أن يترتب عن ذلك الوضع من ردة فعل من قبل "العامّة"، رابطاً بين الوضع الاجتماعي وطبيعة السلطان

30 ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، نقله عن العبرية إلى العربية أحمد شحلان، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرق على المشروع محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط1، 1998، بيروت، لبنان، ص15

² ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمود قاسم، مكتبة الأنجلومصرية، ط1964، صص221، 220

³ انظر مقدمة الجابري لكتاب الضروري في السياسة، ص63

السياسي بقوله: إذا اتفق مع كل هذا أن كان هؤلاء الرؤساء لا يقسمون فيهم بالعدل هذه الأموال المأخوذة منهم، وكانوا يتسلطون عليهم، كان ذلك أشد الأمور قسوة على العامة. وعندها يعملون للإطاحة بهؤلاء الرؤساء، ويجتهد السيد فيهم في التغلب عليهم، ولذلك تصير هذه المدينة في غاية المناقضة لمدينة جودة التسلط. والأموال المكتنزة أصلاً في هذه المدينة هي اليوم في حقيقة أمرها أموال بيوتات أعني أنها من أجل بيوت السادة¹.

من التّين أن ابن رشد من خلال حديثه عن زماننا هذا ومدننا هذه و"هذه المدينة اليوم". إنما يركز نظره على العضلات التي تعصف بالمجتمع الأندلسي، وهو يعيش آخر أيامه مستعملاً العقل سلاحاً. هذا العقل الذي أضحت سهام الجمود الفكري كلها متجهة صوبه، في لحظة تاريخية تكلست فيها الأطر الاجتماعية والسياسية والفكرية، مما استدعى خضها بقوة لفضح ما يعترّبها من نقائص، وقد حاول ابن رشد القيام بذلك فجاء كلامه شهادة على ما انحط إليه المجتمع الأندلسي، من جور وتسلط فسادت أحواله واتضحت كل العلامات التي تشير إلى قرب انفجاره.

لقد حرص ابن رشد على تمثّل علوم عصره، فكانت محاولته تهدف لتعقل الشأن السياسي، من خلال التأسيس البرهاني للتدبير المدني، لأجل ذلك أكد على ضرورة تحديد موضوع السياسة والأسس التي يقوم بها. وعند الحديث عن نشأة المدينة، يلاحظ أن ما يفرض تلك النشأة هو حاجة الإنسان إلى الاجتماع، واستحالة عيشه في عزلة عن بقية الأفراد المحيطين به، إذ "الإنسان يحتاج في حصوله على فضيلته إلى أناس غيره، ولذلك قيل بحق الإنسان مدني بالطبع"²، وهذا الاجتماع ينبغي أن يخضع برأيه إلى تدبير عقلي، كي ينظم على النحو الذي يضمن للإنسان حريته وكرامته، وإلا فإنه يكون ضالاً وجاهلاً، تسلط خلاله على الناس شتى صنوف القهر، ومن ثمّة يفرق فيلسوف قرطبة بين نوعين من السياسات، سياسة فاضلة وسياسة ضالة، فمن جهة هناك المدينة الفاضلة، ومن جهة ثانية هناك المدن الأخرى، التي تتصف بالضلال وتسبب للفرد الشقاء، فإذا كانت المدينة الفاضلة حكيمة شجاعة، عفيفة، عادلة، فإن المدينة الضالة فاسدة، جاهلة³.

من الواضح أن المقاربة الرشدية لمسألة أنظمة الحكم، تضعنا منذ البدء على أرضية رسم الحد الفاصل بين نظامين متميزين من حيث طبيعتهما، نظام فاضل ونظام فاسد. ولئن كان ابن رشد يتبع نفس التقسيم الذي وضعه أفلاطون، لأنظمة الحكم، المدينة الفاضلة، مدينة الكرامة، مدينة الأقلية الموسرة، المدينة الجماعية، مدينة وحدانية التسلط، فإنه يضيف إلى ذلك نوعين آخرين، هما مدينة الضرورة ومدينة

¹ المصدر نفسه، 176.

² ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، المصدر نفسه، ص 74

³ للمزيد أنظر المصدر نفسه، المقالة الثالثة، ص 167 وما بعدها

الشهوة، في تفاعل واضح مع فلسفة الفارابي السياسية، كما أنه يركز النظر بصورة لافتة على قضية تأسيس المدينة الفاضلة، فيخوض في هذا الأمر من مختلف جوانبه، بما في ذلك بحث إمكانية المرور بالمدينة الفاضلة من مستوى التصور الفلسفي إلى مستوى التطبيق العلمي، ويقدم بهذا الخصوص إجابة واضحة، فالمدينة الفاضلة ممكنة التحقيق فعلياً، وفي الأندلس نفسها، لذلك نراه يورد اعتراضاً ممكناً على نشأتها، ثم يقوم بنقضه درءاً لكل تشكيك. وبذلك، فإنه يرى في التأسيس الفعلي للمدينة الفاضلة، قطيعة مع ما آل إليه الوضع السياسي في الأندلس، من فساد كان سببه التتكر للفلسفة والفلاسفة، وإتباع السفسطائيين "ممن يعرضون عن كل ما هو جميل كالفلسفة وغيرها ويستحسنون كل ما هو قبيح، وبالجمله كل الشرور المدنية الواقعة في مثل هذه المدن"¹، وبالتالي فإن من أوكد المهام التي ينبغي القيام بها لفتح السبيل أمام تأسيس نظام حكم فاضل، إعادة الاعتبار للفيلسوف والكفّ عن اضطهاده. والفلسفة وحدها بإمكانها إصلاح ما فسد، أي أننا إزاء دعوة صريحة من قبله إلى القطع مع وضع تسوده أنظمة حكم فاسدة، أداتها المادية القمع المباشر للبشر، وسندها الإيديولوجي الأكاذيب الخطابية، هذه الأنظمة السياسية الضالة التي تحيل الفيلسوف الحقيقي إلى الصمت، وتحكم عليه ب"التوحد" يقول ابن رشد: "إذا نشأ في هذه المدن فيلسوف حقيقي، كان بمنزلة إنسان وقع بين وحوش ضارية، فلا هو قادر على أن يشاركها فسادها، ولا هو يأمن على نفسه منها، ولذلك فانه (يفضل) التوحد، ويعيش عيشة المنعزل"²

يعطي ابن رشد أهمية كبرى للممارسة السياسية، أي لما يطبق واقعياً. إذ يمكن لهذا الحاكم أو ذاك أن تكون آرائه جميلة ولكن ممارسته تناقض ذلك، مما يتطلب الحكم على صنيع النظام السياسي، لا من خلال ما يقوله أصحابه عن أنفسهم، وإنما من خلال أعمالهم. ومن المسائل التي عرض لها ابن رشد بالتحليل مسألة المرأة، والموقع الذي ينبغي أن تشغله في المجتمع، ويكشف تحليله لهذه المسألة، عن تمثلها من جهة كما وردت على لسان أفلاطون، ومن جهة ثانية، كما هي عليه واقعياً ضمن المحيط الثقافي الذي عاش فيه، ومن ثمة تبين الآفاق الممكنة لتحرر جمهور النساء³. لما لذلك من علاقة وثيقة بتطوير المجتمع فالمشروع السياسي الرشدي، إنما يهدف إلى مقاصد كبرى، تتصل بمجموع الشعب الذي يمثل جمهور النساء، وفق ابن رشد سواده الأعظم، وإذا ما ظل ذلك الجمهور على تخلفه، واستبعد من المشاركة في الحياة

¹ المصدر نفسه، ص 140

² المصدر نفسه، ص 141

³ فريد العليبي، رؤية ابن رشد السياسية، المستقبل العربي، ع 386، أفريل 2011، مركز دراسات الوحدة العربية، ص 84

الاقتصادية والسياسية والثقافية، وسجن بين جدران أربعة، فإن النتيجة تكون تخلف المجتمع بأسره، الذي سوف يزرع لا محالة تحت عبء الفقر والجهل. تقوم إستراتيجية ابن رشد في تناوله لهذه المسألة على دحض المرتكزات النظرية، التي تعتمد لاستبعاد المرأة، وإقصائها من المشاركة في الحياة العامة، لأجل ذلك ينصب اهتمامه على تأكيد المساواة النوعية بين الرجل والمرأة من حيث امتلاك العقل. مما يعني أنهما من طبيعة واحدة باعتبارهما بشراً، يقول: "إن النساء من جهة أنهن والرجال نوع واحد في الغاية الإنسانية، فإنهن بالضرورة يشتركن وإياهم فيها (الأفعال الإنسانية)، وإن اختلفن عنهم بعض الاختلاف. أعني أن الرجال أكثر كذاً في الأعمال الإنسانية من النساء. وإن لم يكن من غير الممتنع أن تكون النساء أكثر حذقا في بعض الأعمال"¹.

وعندما يقرّ ابن رشد بتفوق الرجل على المرأة في بعض المهن، فإنه لا يترك الأمر يمضي هكذا، بدون أن يردّ للنساء ماله من صفة التفوق على الرجال في مهن أخرى، فتكون النتيجة هنا كذلك اختلاف لا يمكن أن يكون ميزراً للتمييز بين الجنسين، بل يذهب إلى أبعد من ذلك، مؤكداً أن الكثير من المهن التي يعتقد عادة إنها حكرّ على الرجال، يمكن للنساء القيام بها، ومن بينها أن يكنّ فيلسوفات ورئيسات ومحاربات، يقول: "وقد تبين ذلك في غاية البيان بالفحص، وذلك أنا نرى نساء يشتركن الرجال الصنائع، إلا أنهن في هذا أقل منهم قوة، إن كان معظم النساء أشد حذقاً من الرجال في بعض الصنائع، كما في صناعة النسيج والخياطة وغيرهما. وأما اشتراكهن في صناعة الحرب وغيرها، فذلك بين من حال ساكني البراري وأهل الثغور. ومثل هذا ما جبلت عليه بعض النساء من الذكاء وحسن الاستعداد، فلا يمتنع أن يكون لذلك بينهن حكيما أو صاحبات رياسة"².

يحرص ابن رشد إذا على تأكيد المساواة بين الجنسين، محاولاً البرهنة على ذلك عقلياً وتجريبياً. في إطار مشروع التجديد السياسي والاجتماعي، الذي يطمح إلى جعله حقيقة واقعية، بالنسبة لمجتمعه وعصره، فالأمر لا يتوقف على مجرد تلخيص وجهة نظر أفلاطون في السياسة، وإنما الإنكباب على مشكلات واقعية تعوق حركة مجتمعه، فالنظرة الدونية للمرأة، واستبعاد النساء من عملية الإنتاج.... الخ، عوامل من شأنها جعل المجتمع يتخبط في الفقر والتخلف، لذلك ينتقد ابن رشد إبقاء المرأة في البيت ويشير بضرورة خروجها للعمل، لتشارك الرجل الأنشطة الفكرية والعلمية. فمن أسباب شقاء المدن سجن النساء في البيوت واختزال طاقتهن في الحضانة وغسل الثياب وخدمة الأرواح، فمن يؤلفن وفق تقديرية ثلثي السكان، فإذا ما أصابت هذا العدد الهائل من الناس العاطلة، فإن المجتمع بأسره سوف يتأثر لا محالة. يقول "وإنما زالت

¹ ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، المصدر نفسه، ص124

² المصدر نفسه، ص125

كفاية النساء في هذه المدن... لأنهن اتخذن للنسل دون غيره وللقيام بأزواجهن وكذا للإنجاب والرضاعة والتربية، فكان ذلك مبطلا لأفعالهن الأخرى¹، ولما لم تكن النساء في هذه المدن مهينات على نحو من الفضائل الإنسانية، كان غالب عليهن فيها أن يشبهن الأعشاب. ولكونهن حملا ثقيلًا على الرجال صرن سبباً من أسباب فقر هذه المدن، وبالرغم من أنهن فيها ضعف عدد الرجال، فإنهن لا يقمن بجلائل الأعمال الضرورية، وإنما ينتدبن في الغالب لأقل الأعمال كما في صناعة الغزل والنسيج ..².

لقد طرق فيلسوف قرطبة الإشكالية السياسية وما تتفرع إليها من قضايا، من زاوية عقلية. ومن البين أن الكثير من أطروحاته ما تزال محافظة على قيمتها ووجاهتها. مثل موقفه من المرأة، ونقده للجور والاستبداد، ودعوته إلى النظر في الشأن السياسي، من موقع التفكير والروية، وتصديه لتدخل رجال الدين في شتى مناحي الحياة الاجتماعية السياسية، ودفاعه عن تأصيل الفلسفة في التربة العربية.

ولهذا يرى الجابري أن ابن رشد عندما قرأ تساؤلات أفلاطون في إطار تشكيكه في إمكانية قيام مدينة فاضلة على رأسها فيلسوف... يطرح فيلسوف قرطبة السؤال نفسه ويستعيد جواب أفلاطون ولكن في إطار تجربته هو، في بلده وزمانه، واضعاً مكان السفسطائيين اليونانيين الذين عانت منهم الفلسفة الأمرين، سفسطائيين آخرين عانت منهم الفلسفة في زمن ابن رشد، أولئك الذين نصبوا أنفسهم خصوماً للفلسفة. يقول ابن رشد "ومن هذا النوع من الناس تظهر فئة السفسطائيين القائمين على أمر هذه المدن (في الأندلس) ممن يعرضون عن كل ما هو جميل، كالفلسفة وغيرها، ويستحسنون كل ما هو قبيح.

لا يقتصر ابن رشد على التنديد بخصوم الفلسفة في زمانه بل يستنكر ويقوة السلوك الانتهازي للمشتغلين بها والذين لا يتحلون الفضائل الأخلاقية. يقول ابن رشد: "وأما من يتعاطون الفلسفة ممن لم تكتمل فيهم هذه الصفات... فإنهم مع ذلك أكثر الناس إضراراً بالفلسفة. وذلك لأنهم على الغالب يميلون إلى الشهوات و إلى جميع الأفعال القبيحة كالجور والظلم"³.

أخلاقية الحوار:

يرى الجابري أن "ابن رشد يضع نفسه فعلاً في مرتبة المجتهد في النظريات كما في الفقيهات. وهذه مرتبة لم ينكرها عليه أحد، ولن يستطيع أحد أن يشك في استحقاقه لها، ومع ذلك لم يكن فيلسوف قرطبة يدعي امتلاك الحقيقة⁴. هذا الموقف الاجتهادي، المتسم بالانتفاخ والاعتراف بالاختلاف وإمكانية الخطأ، لا بل والحق فيه

¹ المصدر و الصفحة نفسها

² المصدر و الصفحة نفسها

³ المصدر نفسه، ص 58

⁴ محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مرجع سابق، ص 19

، يعكس ميزة في فيلسوف قرطبة وقاضي قضائتها، لا يجده الجابري في غيره ، لا في الفلاسفة ولا في الفقهاء، نقصد جمعه بين مرتبة الاجتهاد في العلوم الدينية وفي العلوم العقلية سواء بسواء.¹

بعد كل هذا يحاول الجابري أن يوجز مقومات شخصية ابن رشد في كلمات قائلا: يجب القول إنه جمع بين العلم والفضيلة. كان يجسد بحق الفكرة التي قال بها سقراط، وهي أن المعرفة أساس الفضيلة، الفضيلة علم و الرذيلة جهل، فالعالم لا يكون إلا فاضلا في تصور سقراط، وإذا كان هذا التصور لا يجد له تطبيقات كافية في التاريخ، فإن ابن رشد كان بحق أحد أولئك القلائل الذين اقترن لديهم العلم بالفضيلة.² وفق أسس الروح العلمية التي تقر ب:

- الاعتراف بحق الاختلاف وبالحق في الخطأ يقول ابن رشد في هذا المعني . "وكل ما قلته من هذا كله فليس بين هاهنا ، ويجب أن يفحص عنه بعناية على الشروط التي بينها القدماء واشترطوها في الفحص ولا بد مع ذلك أن يسمع الإنسان أقاويل المختلفين في كل شيء عنه، وفهم الرأي الآخر في الإطار المرجعي الخاص به . ومن ذلك قوله "وإذا كان هذا هكذا ، فينبغي لمن أثر طلب الحق إذا وجد قولاً شنيعاً ولم يجد مقدمات محمودة تزيل عنه تلك الشنيعة ، ألا يعتقد أن ذلك القول باطل".³

- التعامل مع الخصم من منطلق التفهم والتزام الموضوعية والاعتراف له بالحق الدفاع عن رأيه يقول ابن الوليد "وإنما اضطررنا الى ذكر الأقاويل المحمودة التي حركت الفلاسفة إلى تلك الاعتقادات في مبادئ الكل ، لان منها يتأتى جوابهم لخصومهم فيما يلزمونهم من الشناعات . وذكرنا من الشناعات التي تلزم المتكلمين أيضا ، لأن من العدل أن يقام بحجتهم في ذلك ، ويناب عنهم إذ لهم أن يحتجوا بها ومن العدل ، كما يقول الحكيم (أرسطو) أن يأتي الرجل من الحجج لخصومه بمثل ما يأتي لنفسه في طلب الحجج لخصومه كما يجهد نفسه في طلب الحجج لخصومه كما يجهد نفسه في طلب الحجج لمذهبه ، وأن يقبل لهم من الحجج النوع الذي يقبله لنفسه".⁴

- الاعتقاد في نسبية الحقيقة العلمية وفي إمكانية التقدم العلمي يقول لا يشك احد أنه ما من حركة هاهنا ولا مسير ولا رجوع للكواكب إلا ولها مدخل في وجود ما هاهنا، حتى لو اختلف منها شيء لا ختل الموجود هاهنا، ولكن كثيراً من هذه الأسباب الجزئية إما أن لا يوقف عليها أصلاً ، وإما أن يوقف عليها بعد زمان طويل وتجربة طويلة.⁵

¹ المرجع نفسه، ص20

² المرجع نفسه، ص21

³ ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سابق، ص79

⁴ المصدر نفسه، ص80

⁵ المصدر و الصفحة نفسها

هذه القواعد والأصول الاستمولوجية المؤسسة للحوار الموضوعي البتاء، تنطوي هي نفسها على مضمون أخلاقي رفيع. غير أن الاختصار على التنبيه عليها لا يوفي النزعة الأخلاقية عند ابن رشد حقها، فلقد كانت نزعة قوية عميقة وأصيلية، إلى درجة أنها جعلته يواجه مباحكات الغزالي التي قصد بها مجرد التشويش والهدم، بعبارة زجرية استنكارية تحركها الغيرة على الأخلاق والانتصار للحق. وهكذا فعندما كتب الغزالي يقول "نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض ممهد، وإنما غرضنا إن نشوش دعاويهم وقد حصل"، أجابه ابن رشد قائلاً: وإما قوله "وإنما غرضنا إن نشوش دعاويهم وقد حصل" فإنه لا يليق هذا الغرض به، وهي هفوة من هفوات العالم، فإن العالم بما هو عالم إنما قصده طلب الحق لا إيقاع الشكوك وتحيير العقول¹.

دعائم المشروع الإصلاحى عند ابن رشد: يتحرك المشروع الإصلاحى

الرشد في نظر الجابري في واجهات أربع رئيسية هي²:

1_ شرح أرسطو وتقريبه "إلى أفهام عموم الناس .

2_ الكشف عن انحرافات " ابن سينا عن أصول الفلاسفة وعدم التزامه الطريقة

البرهانية .

إن الشيخ الرئيس في نظر فيلسوف قرطبة لم يكن يلتزم المنهج البرهاني في عرضه لأراء الفلاسفة بل استعمل طرائق المتكلمين. وعلى أساس هذا النقد المنهجي لطريقة ابن سينا يرفض فيلسوف قرطبة جميع المفاهيم التي وظفها الشيخ الرئيس في التوفيق بين قضايا الدين وقضايا الفلسفة وهي جملتها عبارة عن قيمة ثالثة قوامها الجمع بين مفهومين متناقضين.

3- الرد على الغزالي أول بيان تهافت اعتراضاته على الفلاسفة.

أما في ردوده على اعتراضات الغزالي على الفلاسفة فهو بين كيف أنه لم يكن يعرف مقالات الفلاسفة من نصوصهم بل اطلع عليها من خلال أقاويل ابن سينا. الفلاسفة في نظر ابن رشد لا يعارضون الدين كما يزعم الغزالي "...فإن الحكماء من الفلاسفة لا يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في مبادئ الشريعة... وذلك لأنه لما كانت كل صناعة لها مبادئ، وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم بمبادئها لا يتعرض لها بنفي ولا إبطال كانت الصناعة العملية الشرعية أخرى بذلك. إن طرقهم التي يسلكونها في إثبات تأويلاتهم ليسو فيها مع الجمهور ولا مع الخواص لكونها إذا تؤملت وجدت ناقصة عن شرائط البرهان... بل كثير من الأصول التي بنت عليها الاشعرية معارفها هي سوفسطائية، فإنها تجدد كثيراً من الضروريات مثل ثبوت الإعراض و تأثير الأشياء بعضها في بعض ووجود الأسباب الضرورية للمسببات والصور الجوهرية والوسائط. وقد تعدى نظارهم في هذا المعنى على

¹ المصدر نفسه، ص81

² راجع الموضوع في : محمد عابد الجابري ، التراث و الحداثة، مرجع سابق، ص196 وما بعدها

المسلمين إن فرقة من الاشعرية كفرت من ليس يعرف وجود الباري بالطرق التي وضعوها لمعرفته في كتبهم "وهكذا ، يرى الجابري أن ما سيركز عليه ابن رشد نقده هو المبادئ الابستمولوجية التي تؤسس علم الكلام الأشعري¹ .

4 التنظير لمنهجية جديدة في الكشف عن مناهج الأدلة " منهجية "الأخذ بالظاهر "مع مراعاة "مقصد الشرع ومن خلال ذلك إعادة ترتيب العلاقة بين الحكمة والشريعة على أساس ان كلاً منهما أصول وطريقة ف الاستدلال خاصة وان كان يلتقيان عند الهدف الحث على الفضيلة .

من هنا يرى الجابري أن المتن الرشدي اقرب ما يكون إلى مشاغل عصرنا، إلى حال العقل العربي المعاصر، الذي مازالت تتحكم في كثير من حامله تلك التصورات التي قررها المتكلمون حول الطبيعة والعلاقة بين الله والإنسان وعلاقة الله بهما، والتي رأها ابن رشد بالأمس أبعد ما تكون عن الحقائق العلمية والفلسفية، بعدها عن مقصد الشرع . ومن هنا كان عمل ابن رشد يهدف إلى " القيام بإصلاح ديني فلسفي وعلمي في آن واحد:

أ- إصلاح ديني هدفه " تصحيح عقائد شريعتنا مما دخلها من تغيير

ب-إصلاح فلسفي عبر عنه بقوله: "فإننا غرضنا في هذا القول أن نعلم إلى كتب أرسطو فنجد منها الأقاويل العلمية التي تقتضي مذهبه، اعني أوثقها، ونحذف ما فيها من مذهب غيره من القدماء، إذا كانت قليلة الإقناع وغير نافعة.

ج-إصلاح علمي بداه بكتابه"الكليات في الطب" وقد عمد فيه الي بناء الطب على العلم ، والعلم الطبيعى خاصة.

هذه المنهجية العقلية التي اختطها ابن رشد ، يرى الجابري أنها تساعد اليوم على إمطة اللثام عن عثرات فلسفتنا المعرفية والتقويمية ،فنستطيع بواسطتها تجاوز العوائق التي توقف مد الوعي والإدراك الإنساني العربي ،وتزيل سدف القطعية والجمود الذي ران على كثير من اتجاهاتنا الثقافية .

ومن هنا يصير استدعاء ابن رشد يحتل – في نظر الجابري-أكبر مساحة ممكنة من الوعي و الإدراك الإنساني، وبذلك نقيم نوعاً من التوازن العادل بين الاستفادة من التراث العقلاني للفكر الإسلامي،والأخذ بمعطيات العصر وآلياته ومناهجه الحديثة التي لا غنى عنها من أجل الصيرورة في التاريخ وعدم الحياة خارجه.ففي لحظة التحول الاجتماعي الحاسم يستعين المجتمع بهذا الرصيد الثقافي يستلهمه ويحاوره في ضوء المرحلة ومتطلباتها.

خاتمة:

لقد جعل الجابري من إحياء الروح الرشدية والدعوة لها، أحد أهداف فلسفته ، انطلاقاً من أن نهضتنا المعاصرة لا بد أن تجد جذورها في تراثنا الإسلامي، لذلك عرض فلسفته وشرحها، وبسطها لغير المختصين أيضاً. يقول الجابري: إن أهم أسباب تبنيه وحماسه لفلسفة ابن رشد هو قيام هذا الأخير بالفصل بين الدين والعلم، بين الحكمة والشريعة. لذلك

¹ محمد عابد الجابري ، التراث و الحداثة، مرجع سابق،ص198

وجد الجابري في فكر ابن رشد انه القادر على تجديد حياتنا الثقافية، إذا أردنا أن نربط نهضتنا المعاصرة بجنورها الإسلامية.

فلسفة ابن رشد بالنسبة للجابري "فلسفة مستقبلية"¹، فيها علاج لأهم أمراض ومشكلات عصرنا. وهذا هو الجانب الثاني من الرشدية، والذي ينصح الباحث باقتباسه ف "ترشيد (الإسلام السياسي) والتخفيف من التطرف الديني إلى الحد الأقصى لا يمكن أن يتم بدون تعميم الروح الرشدية في جميع أوساطنا الثقافية ومؤسساتنا التعليمية"².

خلاصة القول أننا إذا كنا قد انتهينا من هذا البحث إلى ضرورة استعادة ابن رشد بعد ان استحوز عليه غيرنا طويلا ونهضوا به بفضل إخصابه لتاريخ فكرهم في مرحلة وتفجيرهم والقطع معه في مرحلة تالية، فإن الخلاصة _الدعوة_، لن تكون لها قيمة إلا إذا فهمت في حدود ضرورة استرداده باعتبار رمزا، لا باعتباره أداة عائقة في سبيل تفتحنا على أفاق جديدة للفكر العلمي والفلسفي المعاصر واستثمار انتصاراته، لأنه مهما يكن من أمر، فإن الإشكالية الرشدية تحمل تاريخ ميلادها وبيئة نموها، ولو أنها قادرة أن تساهم بشكل جدي في إنارة كثير من قضايانا الراهنة، لما تضمنه من أطروحات متقدمة وصالحة. أي أن عملية إعادة استملاكه تمر عن طريق استيعابه واستثماره، ولكن أيضا بالعمل على تجاوز وإيقاف تأثيره.

مراجع البحث:

(¹)- عبد العزيز انميرات، ابن رشد في الاهتمام المعاصر، نقلا عن:

http://www.aljabriabed.net/n16_16anmirat.htm

(²)- الدكتور محمد عابد الجابري: قرطبة ومدرستها الفكرية، مجلة الوحدة، عدد 40، ص129، س4/1988. نقلا عن المرجع السابق

(3)- ابن رشد، تهافت التهافت، انتصارا للروح العلمية وتأسيسا لأخلاقيات الحوار، إشراف محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية ط1، 1998، بيروت، لبنان.

(4)- محمد عابد الجابري، التراث و الحداثة، دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1991، بيروت، لبنان.

(⁵)- محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية ط1، 1998، بيروت، لبنان.

(6)- محمد عابد الجابري، نحن و التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1993، 6.

(7)- ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، نقله عن العبرية إلى العربية أحمد شحلان، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشرح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط1، 1998، بيروت، لبنان.

¹ محمد عابد الجابري، نحن و التراث، مرجع سابق، ص250

² محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مرجع سابق، ص11

-
- (8)-ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمود قاسم، مكتبة الأنجلومصرية، ط2، 1964.
- (9)- فريد العليبي، رؤية ابن رشد السياسية، المستقبل العربي، ع386، أبريل 2011، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، لبنان.