

الرشدية ودورها في تصحيح المسار الديني المعاصر عند الجابري

Title :Rushediya and its role in correcting the
contemporary religious path for Jabri

يوسف كمال

جامعة الحاج لخضر باتنة

kameldrph@gmail.com:

مخبر البحث : حوار الحضارات والعولمة

بوالسكك عبد الغني

جامعة الحاج لخضر باتنة

boussekekabdelghani@yahoo.fr

تاريخ الاستلام: 2020/05/25

تاريخ القبول: 2023/10/23

ملخص:

إن الدراسات الإستشراقية الحديثة عن ابن رشد قد فتحت الأبواب للمفكرين العرب لإعادة إحياء تراث هذا الفيلسوف الذي طال غيابه عن الساحة العربية الإسلامية ، ومن بين هؤلاء المفكرين المفكر المغربي محمد عابد الجابري الذي أكد على ضرورة استعادة ابن رشد لتصحيح المسارات التي يعاني منها الواقع العربي الإسلامي وخاصة المسار الديني منها ، لذلك فإن هذه الدراسة تهدف إلى توضيح الكيفية التي تمكن من خلالها الجابري من توظيف الرشدية لترتيب الحقل الديني الذي يشهد بحسبه سيطرة النزعات السينوية والحنبلية والغزالية على الساحة الثقافية العربية المعاصرة ، ولا سبيل في نظر الجابري لتجاوزها إلا بسلاح الرشدية . وهكذا

الرشدية ودورها في تصحيح المسار الديني المعاصر عند الجابري، يوسف كمال، بوالسكك
عبد الغني

توصلنا إلى أن ابن رشد قد صار مع الجابري الفيلسوف المطلوب اليوم
للقضاء على التطرف الديني الحاصل .
الكلمات المفتاحية : محمد عابد الجابري – ابن رشد – الدين – الشريعة –
العقيدة

Summary :

Recent orientalist studies on Ibn Rushed have opened the doors for arabe thin her to revive the heritage of this long philosopher absence from the arab Islamic cultural scene among these thinkers is the morocan thinker Mohamed Abd Al – jabri who emphasized the need to restore Ibn Rushed to correct the paths suffered by the Arabe – Islamic reality . especially the religious path from them . therfor .this stady aims at clarify ino how Al – jabri was able to use Rushdiya to arrang the religious fieled . according to which the donination of the sinawiya . hanbaliya .and ghazaliya tendencies in the contemporary arabe cultural scene . in the view of Al- jabri . there is no way to override then except with rushediya weapon .we concluded that Ibn Rushd had become with AL- Jabri the philosopher required today to eliminate the religious extremism .

Key word :Mohamed Abed Al – jabri . Ibn rushed .Religion .el sharia (Islamic law) . el aqiduh(doctrine) .

المؤلف المرسل: يوسف كمال، الإيميل: kameldrph@gmail.com

مقدمة

إن التبعية التي يعاني منها العالم العربي المعاصر للغرب في شتى المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، قد ولدت جوا مشحونا بالصراعات الإيديولوجية والإنزلاقات الثقافية في الساحة الفكرية العربية، رغبة من أطراف الصراع لتجاوز المأزق الحضاري الذي تقبع فيه الحضارة العربية الإسلامية المعاصرة، فالقضايا التي أثارت جدلا في أوساط المفكرين العرب تخص العالم العربي في علاقته بالماضي العربي من جهة وبالحاضر الأوروبي من جهة أخرى، هذا الأخير أصبح يمثل النموذج الأمثل ليس فقط بالنسبة للمفكر العربي بل حتى للعالم أجمع. هذا يعني أن الواقع العربي الراهن الفكري منه والسياسي والاجتماعي والاقتصادي، تطبعه حالة من الانشطار جعلت منه ساحة لمعركة يتنافس ويتصارع فيها اتجاهان ، اتجاه ينتمي إلى ماضينا ويمجد الموروث، فهو مشدود بحضارة القرون الوسطى ، حيث يؤكد هذا الاتجاه على أن ما عاشه أجدادنا يمكنه أن يعيش معنا ، بل ويمكن أن يكون الحل لجميع مشاكلنا المعاصرة، أما الاتجاه الثاني فهو وافد من حاضر غيرنا ينتمي بصفة شبه كلية إلى حضارة العصر الحديث، بتقنياتها الآلية المتطورة، وقيمها الدنيوية المادية، يؤكد هذا الاتجاه على أن العلوم التي يستعملها العالم الغربي عامة والحضارة الأوروبية خاصة هي السبيل الوحيد لإخراجنا من كبوة التخلف الحاصل ومسايرة التقدم الذي يطبع العالم الغربي .

هذان الاتجاهان يمثلان الخطوط العريضة في الصراع من أجل العودة بمنحنيات الانكسار في الحضارة العربية الإسلامية، لكن ما يهمنا هنا هو تسليط الضوء على نوع آخر من الصراع نظرا لمعاناة الواقع العربي المعاصر على المستوى الديني، هذا الصراع يكمن داخل الاتجاه الأول، نعني

به الاتجاه الذي يمجّد الماضي والتراث، أي ظهور طرفين آخرين متصارعين ،
يمجد كل منهما حضارة القرون الوسطى – القرون الوسطى للحضارة
الإسلامية طبعاً – لكن ليس بشكل كلي ، أي أنهم يقتنون من التراث ما يخدم
توجهاتهم الإيديولوجية ، فالطرف الأول من هذا الصراع يستحضر من
التراث ما يسير معه في الخط نفسه كالسينوية والغزالية، أما الطرف الثاني
فيستحضر من التراث ما يقدر على مسايرة التطور والحدثة الغربية، هذا
التيار يمثله المفكر المغربي الراحل محمد عابد الجابري (1935 م – 2010 م
(الذي أكد في أكثر من موضع في مؤلفاته على أن التيارات السابقة الذكر
(السينوية والغزالية) – بحلتها الجديدة طبعاً – صارت تسيطر على الواقع
العربي المعاصر ، وأتخذت كمنطلق لكل النزعات التي تشدنا إلى الخلف
والوراء ، إلى التخلف والإنحطاط ، وبما أنها سببت أزمات في كثير من
المجالات بحسب الجابري، فإنه يهمننا هنا الجانب الديني ، وضرورة إصلاحه
ولا سبيل إلى ذلك في نظره إلا بالقطيعة مع تلك التيارات ، ولا يمكن لهذه
القطيعة أن تنجح إلا إذا تسلحنا بسلح الرشدية ، فابن رشد (1126 م –
1198 م) في نظر الجابري مفتاح تحررنا ، وهو القادر على أن يعيش معنا
واقعنا ، ويملك الحلول لكل مشاكلنا ومشاكلنا .

هكذا يصير استحضار ابن رشد عند الجابري أمراً ضرورياً لتجاوز
العقبات وترتيب الحقل الديني في الساحة العربية المعاصرة ، ولتحقيق ذلك
نصب همه في قراءة الإصلاح الديني الذي قام به ابن رشد في زمنه على
مستوى العقيدة من جهة وعلى مستوى الشريعة من جهة أخرى، ليقوم
بعملية إسقاط ذلك الإصلاح على الواقع العربي المعاصر ، وما يدفعنا
للتساؤل هنا . ماهي القراءة التي قدمها الجابري للإصلاح الديني الذي قام به
ابن رشد على مستوى العقيدة وعلى مستوى الشريعة ؟ وكيف حاول
توظيف هذه الإصلاحات لتصحيح مسار الحياة الدينية العربية المعاصرة ؟

يمكننا أن ننطلق في الإجابة عن هذه الأسئلة بقول الجابري : " كتبنا منذ عشرين سنة ، في مقدمة كتابنا نحن والتراث مايلي : ماتبقى من تراثنا الفلسفي ، أي ما يمكن أن يكون فيه قادرا على أن يعيش معنا عصرنا ، لا يمكن أن يكون إلا رشديا ، ولم يكن ما يسمى اليوم بالإسلام السياسي والتطرف الديني حاضرا آنذاك في الساحة العربية والإسلامية بمثل حضوره اليوم ، من أجل هذا صار من الضروري أن نضيف الآن إلى العبارة السابقة ما يلي : إن ترشيد الإسلام السياسي والتخفيف من التطرف الديني إلى الحد الأقصى لا يمكن أن يتم بدون تعميم الروح الرشدية في جميع أوساطنا الثقافية ومؤسساتنا التعليمية"¹.

يتضح من هذا أن الجابري يريد أن يستعمل ابن رشد كسلاح أيديولوجي في مواجهة التيارات المتطرفة التي تتحكم في تفسير الواقع العربي تفسيراً رجعياً ظلامياً، وبالتالي تعيق التقدم ومواكبة العصر ، و يكاد ينطبق هذا الرأي إلى حد كبير على ما ذهب إليه المفكر الفرنسي آلان دوليبرا Alan dolbera الذي يرى أن المنطق الرشدي بإمكانه أن يغذي الفكر الفلسفي المعاصر بالمواد اللازمة للقضاء على التفكير المتطرف والأصولي . وهو ذات التصور الذي يطبع تفكير المفكر الجزائري محمد أركون (1928 م – 2010 م) حين اعتقد أن راهنية الفلسفة الرشدية في كونها سلاحاً فعالاً يمكن توظيفه للحد من هيمنة التيارات المتزمتة والمنغلقة .²

يرى الجابري أن ابن رشد في تاريخ الفكر العربي قد غمره الغبار، ووجدت العناكب مأواها في كتبه لقرون طويلة ، إلى أن عاد الإهتمام بهذا

الإسم من جديد في العالم العربي، لكن أغلب الإشكاليات والتوجهات قد تم اقتباسها عن المستشرقين و في مقدمتهم الفيلسوف الفرنسي أرنست رينان (Arnest renan 1823 م – 1892 م) وذلك عندما تم إحياء ابن رشد في أوروبا من جديد ، وبحسب الجابري فإن جل الكتابات العربية عن ابن رشد هي فقط ترديد للرشدية اللاتنية، كما صاغها المستشرقون الذين انكبوا على دراسة شروح ابن رشد لأرسطو (Aristotle 322 ق.م – 384 ق.م)، أما مؤلفاته المتعلقة بواقع المسلمين فلم تحظى بالإهتمام اللازم من قبل المستشرقين الذين لا نلومهم لأن هذه المؤلفات تتناول قضايا من صميم الفكر العربي الإسلامي . هذه المؤلفات قد وجدت اهتماما كبيرا لدى محمد عابد الجابري الذي أكد على أن المواضيع التي تعالجها كالاقتصاد في الفقه ، وتصحيح مسار العقيدة (علم الكلام) والدفاع عن الفلسفة وحمايتها من الهجومات التي شنت عليها ، لابد من إعادة النظر فيها من أجل تدشين رشدية جديدة تساهم في عملية النهضة والتجديد .

كما ويعتبر الجابري أن القضية الأساسية التي يطرحها ابن رشد في هذه الكتابات و التي حددها في كتب "فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال" ، وكتاب "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة" وكتاب "تهافت التهافت" ، هي قضية العلاقة بين الدين والمجتمع³ ،

إضافة إلى كتاب بداية "المجتهد ونهاية المقتصد" الكتاب الذي لم يخضع للتحقيق من طرف الجابري ، لكنه تطرق له بالدراسة والتحليل ، مما جعله يصنف هذا الكتاب ضمن الكتب التي حاول فيها ابن رشد تصحيح الشريعة والفقه الإسلامي من خلال طرحه لقضايا الخلاف التي حدثت بين المذاهب الأربعة ومحاولة إيجاد حل لكل قضية .ومن جهة أخرى يعتبر الجابري كتاب

الكشف عن مناهج الأدلة من الكتب التي تطرق فيها ابن رشد للاعوجاج الذي حصل على مستوى العقيدة، وسعى جاهدا لتجاوز الخلل الحاصل وتقديم البديل اللازم لتصحيح المسار الديني في زمنه . وما يمكن أن نسجله هنا أن الجابري يذهب إلى أن القضايا التي واجهها ابن رشد في عصره لتصحيح الوضع الديني تشبه لحد بعيد القضايا التي يتخبط فيها الواقع العربي المعاصر، وبالتالي لابد في نظره من استرجاع الروح الرشدية لمواجهة التطرف الديني الحاصل ، وهذا ما جعله ينكب على دراسة كتب حكيم قرطبة التي سبق وأشرنا إليها، ليستنتج أن الإصلاح الديني الذي قام به ابن رشد يتحدد في مستويين، مستوى الأصول ومستوى الفروع ، أي على مستوى العقيدة وعلى مستوى الشريعة .

1- الإصلاح الديني على مستوى العقيدة :

يعتبر الجابري أن كتاب " الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة " من الكتب التي سعى فيها ابن رشد لتصحيح مسار العقيدة في زمنه، لما أصابها من خلل الفساد نتيجة التأويلات الكثيرة للمتكلمين ، فيستحضر الجابري مقولة ابن رشد ليدلل على أن ما لحق الأمة الإسلامية من بدع و أهواء فاسدة سببه تلك التأويلات فيقول : " التأويل الحق ليس يوجد لا في مذاهب الأشعرية ولا في مذاهب المعتزلة ، أعني أن تأويلهم لا يقبل النصرة ، ولا يتضمن التنبيه على الحق ولا هي حق ، لهذا كثرت البدع"⁴.

أما فيما يخص تصنيف الجابري لهذا الكتاب – الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة – ضمن طموحات ابن رشد لتخليص العقيدة من شوائب عصره، فإنه يستدل بتصريح مباشر لابن رشد في شرحه لكتاب "السماء والعالم " الذي انتهى منه طبعا بعد كتاب الكشف فيقول " وقد

بيناً أن قولهم (المتكلمون) مخالف لظاهر الشريعة فيما كتبنا في تصحيح عقائد شريعتنا مما داخلها من التغيير"⁵.

ومن جهة أخرى فإن المرجعيات التي يرتبط بها هذا الكتاب بحسب الجابري، فيعتبره امتداداً للكتاب الذي يسبقه ونعني به كتاب فصل المقال الذي وعد فيه بتأليف كتاب لصد التأويلات المبتدعة، التي قال أنها مزقت الشرع وفرقت الناس، هذا على مستوى مؤلفات ابن رشد، أما مرجعيات هذا الكتاب على مستوى تاريخ علم الكلام فيمكن اعتبار كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة هو "شرح وتطوير للفتوى التي أصدرها ابن رشد الجدل (1058 م – 1126 م)، رداً على بيانات التكفير التي أصدرها الأشاعرة ضد كل من لا يعتنق مذهبهم"⁶.

بالإضافة إلى ذلك نجد الجابري يربط خلفيات هذا الكتاب بالمشروع الإصلاحى للأمير المتنور أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن (1135 م – 1184 م)، الذي أعلى كعب ابن رشد وكلفه بواسطة ابن طفيل (1110 م - 1185 م) رفع القلق عن عبارات أرسطو، ومن جهة أخرى فإن تاريخ تأليف كتاب فصل المقال السابق على كتاب الكشف – كما سبق وذكرنا – هو سنة 574 هـ، وهي السنة نفسها التي كان فيها ابن رشد مع الخليفة في مراكش، "وبما أن تاريخ تأليف كتاب تصحيح العقيدة (الكشف) بحسب الجابري ليس محدد بشكل دقيق، فإنه يفترض – الجابري – أن تأليفه كان سنة 578 هـ تحت طلب الخليفة المتنور، وهي السنة التي زار فيها الخليفة وابن رشد قبر كل من عبد المؤمن وابن تومرت (1077 م - 1130 م)".⁷

هذه أبرز المرجعيات التي ربطها الجابري بكتاب تصحيح العقيدة عند ابن رشد ، لكن ما يهمنا هنا هو تلك العلاقة بين هذا الكتاب وبين الفتوى التي أصدرها ابن رشد الجد على بيانات التكفير التي أصدرها الأشاعرة ضد كل من لا يعتنق مذهبهم، فيواصل ابن رشد في هذا الكتاب تطوير هذه الفتوى، و يوجه سهامه إلى قدوة الأشاعرة ومرجعهم أبا المعالي الجويني (1028 م - 1085 م) أستاذ الغزالي (1058 م - 1111 م) وخاصة كتابه "الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد"، الذي يظهر تعارضا واضحا مع كتاب ابن رشد من خلال العنوان إذا أتممنا كتابة عنوانه كاملا الذي عادة ما يغفل عنه وهو "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة"، وهنا يقصد - بحسب الجابري - فرقة الأشاعرة، حيث نجده يذكر أبا المعالي الجويني مرات كثيرة، لأن آراءه في نظر الجابري أنضج ما وصل إليه علم الكلام الأشعري .

إذن فإن الشاغل الذي شغل اهتمام ابن رشد لتقويم مسار العقيدة في زمنه - بحسب الجابري - هو توجيه السهام نحو فرقة الأشاعرة، التي تسببت في نشوب التباغض والحروب، وتمزيق الشرع وتفريق الناس بسبب تأويلاتهم المتضاربة من جهة، وابتعاد هذه التأويلات عن الطريق التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها من جهة أخرى ، وتناقضها مع العقل والمعرفة العلمية من جهة ثالثة. يقول ابن رشد : " ... فقد رأيت أن أفحص في هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التي قصد الشارع حمل الجمهور عليها و أتحرى في ذلك كله مقصد الشارع (ص) بحسب الجهد والإستطاعة، فإن الناس قد اضطربوا في هذا المعنى كل الاضطراب، في هذه الشريعة، حتى حدثت فرق ضالة اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة وصرفت كثيرا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزلوها على تلك الإعتقادات وزعموا

أنها الشريعة الأولى التي قصد بالحمل عليها جميع الناس ..، وإذا تؤملت جميعها وتؤمل مقصد الشرع، ظهر أن جلها أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة

" 8

ومن جهة أخرى فإن الجابري يحدد المحاور التي وقع عليها التصحيح من قبل ابن رشد، ولا يسعنا هنا إلا أن نتطرق لتلك المحاور، لنرى كيف يحاول الجابري الاستفادة من البدائل التي قدمها ابن رشد لتصحيح العقيدة، وبما أن الجابري قد صنف كتاب الكشف لابن رشد في خانة الرد على المتكلمين وخصوصا الأشاعرة وذلك في إطار مشروعه الإصلاحية، فإن محاور التصحيح ستكون بالضرورة حول أهم المسائل التي يتكون منها علم الكلام، فعمل على تفنيدها وتقديم بديل يوافق العقل والشرع معا.

أ - محاور تصحيح العقيدة عند ابن رشد من عيون الجابري :

1 - حدوث العالم :

تعتبر قضية حدوث العالم من القضايا الأساسية في مذهب الأشاعرة الذين قالوا بأن الله خلق العالم من عدم ، وأثبتوا وجهة نظرهم هذه باستدلالات عقلية تعود إلى نظرية الجوهر الفرد التي " شيدها أبو هذيل العلاف (751 م – 842 م) وكيفها الباقلاني (950 م -1013 م) مع أصول المذهب الأشعري ، تصدى ابن رشد لهذه النظرية في صيغتها الأشعرية " 9 ، تقوم هذه القضية على ثلاث مقدمات ارتكز عليها الأشاعرة لإثبات أن العالم حادث، سنورد هنا مناقشة ابن رشد لكل مقدمة مع إعطاء بديل منطقي عقلي يتوافق مع الشرع .

المقدمة الأولى : الجواهر لا تنفك عن الأعراض أي لا تخلو منها

يرى ابن رشد - بحسب الجابري- طبعا - أن الأشاعرة يعنون من هذه المقدمة الجواهر الفردة أي الأجسام التي تصل إلى جزء لا يمكن تجزئته ، ويبررون ذلك بضرب مثال للمقارنة بين الفيل والنملة ، باعتبار أن الفيل فيه أجزاء أكثر من النملة ، وهذا يدل على أن أجزاءهما متناهية العدد ، لأنه لو لم تكن متناهية لما صح القول أن النملة أصغر من الفيل ، لكن ابن رشد يسقط هذا الطرح باعتبار أن ما سلكه الأشاعرة في هذا القول لا يصدق على الكم المتصل كالمساحات والخطوط ، بل يصدق على الكم المنفصل .

المقدمة الثانية : الأعراض حادثة

يقصد الأشاعرة هنا أن الأجزاء الثانوية في الجسم كالألوان والطعوم محدثة ، وهذا عند ابن رشد غلط لأن الإنسان بنسبيته يشاهد بعض من هذه الأعراض وليس كلها ، وإذا كان علينا أن نحكم على الأعراض التي شاهدناها أنها حادثة بالحدوث ، يتساءل ابن رشد لماذا لا نقوم بنفس الشيء ولكن هذه المرة مع الأجسام مباشرة ، لتجاوز تلك الطريق الملتوية ، لكن الأشاعرة يسقطون مشاهدة الأجسام الأرضية على الأجسام السماوية ، وهذا الأمر لا يتقبله ابن رشد فقياس الغائب على الشاهد لا يصلح لأنهما ليسا من طبيعة واحدة ، لكن إذا كان الجابري يحتفي برأي ابن رشد في علاقة الغائب بالشاهد ، فإن طه عبد الرحمان (1944 ، ؟) يعيب على فيلسوف قرطبة في أنه قد غفل عن إدراك شرط العلاقة بين الشاهد والغائب التي ليست تماثل جنس الغائب و جنس الشاهد كما يزعم ، بل على العكس من ذلك هو تباين الجنسين فهما إلى حد يصح معه القول بأن ممارسة هذا القياس لا تبلغ كمالها حتى يكون الشاهد والغائب قد تباينا تباينا مطلقا كتباين الإنسان والإله ، ففائدة هذا الاستدلال الأصلية هي بالذات أنه يمكن من تحصيل تصور لما في الغائب تقف دون الاستدلالات

أخرى ، ¹⁰ ومن جهة أخرى يفسر طه عبد الرحمان نقد ابن رشد لقياس الغائب على الشاهد للأشاعرة لأنهم استعملوه في إثبات فكرة حدوث العالم ، وهي الفكرة التي تناقض أصل من أصول إلهيات ابن رشد وهو قدم العالم . المقدمة الثالثة : ما يخلو من الحوادث فهو حادث

معنى هذا أن الجسم تتعاقب عليه أعراض غير متناهية قد تتصف بالتضاد كالسواد والبياض وقد تكون غير متضادة ، ولكن ابن رشد يفند هذه المقدمة أيضا ، باعتبار أنها تصدق مع الحركة المستقيمة فقط ، لأن الحركة الدائرية تتعاقب فيها الأعراض ، مثل : "إن كان الغيم فقد كان بخار صاعد من الأرض ، وإن كانت الأرض قد ابتلت فقد كان مطر ، وإن كان مطر فقد كان غيم ."¹¹ وتعود السلسلة نفسها فإنه لا يلزم انقضاء ما لانهاية له قبل حدوث عرض معين كالمطر مثلا .

2 – السببية والنظام في العالم :

يعتبر هذا المحور من أهم المحاور التي شغلت ابن رشد لتصحيح العقيدة ، ويمكن ربطه بالمحور السابق لأنه طريقة أخرى للأشاعرة للاستدلال على حدوث العالم ، ولكن ليس بإثبات السببية ونظام الترتيب في العالم ، بل بالعكس ، فقد عمل الأشاعرة بحسب الجابري على نفي تأثير الأسباب الطبيعية ، وربطوا جميع الموجودات بما سموه بالتجويز ، " أي جائز في العقل أن تحرق النار أو ألا تحرق ، وجائز أن يكون للإنسان رأس واحد أو رأسان "¹² ، وهذا بحسب ابن رشد يلغي وجود حكمة ، فجحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب ، سترتب عليه بالضرورة عند ابن رشد جحد الصانع

الحكيم . وهروب الأشاعرة عموما من القول بالأسباب والترتيب سيفتح المجال لإثبات أن العالم صادر عن سبب طبيعي ، وهذا عندهم لا يجوز، أما ابن رشد فيرى أنهم غفلوا عن أن هذا الترتيب والنظام الموجودين في الكون لا يمكن أن يوجد هما إلا الحكيم المدبر ، فسقوط المطر يكون بسبب تراكم السحب ، والسحب بدورها تشكلت بسبب تبخر المياه ، أما إذا وظفنا فكرة التجويز للأشاعرة في هذه القضية فسيقولون جائز أن يسقط المطر وجائز أن لا يسقط ، وهذا يراه ابن رشد أقرب إلى المصادفة ويمكن أن يكون عن فاعل غير حكيم . وبالتالي يظهر واضحا عند ابن رشد أن الأشاعرة لا يرون أن هناك سبيل إلى اتخاذ موجودات العالم دليلا على وجود صانع لها ، ومن جهة أخرى فإن رفض الأشاعرة لتأثير الأسباب الطبيعية جاء ليثبت أن الخالق فاعل مريد ، يجوز أن يفعل كذا أولا يفعل .

يتضح من هذا أن هناك تعارضا لدى الأشاعرة بين الأسباب الطبيعية وبين الإرادة الإلهية ، ويرجع ابن رشد هذا التعارض إلى سوء الفهم لمفهوم الإرادة ، فأرادوا إثبات إرادة الله عن طريق القول بالتجويز ، " ولم يتفطنوا إلى أن مثل هذا الطرح سيؤدي بالضرورة - كما سبق وقلنا - إلى نفي الحكمة عن الصانع" ¹³ ، أما على الصعيد الأنطولوجي فإنكار السببية يترتب عنه إنكار الوجود الموضوعي للأشياء ، لأن الأشياء لا يصح وجودها إلا بارتباطها ¹⁴.

3 – الحرية :

لم تسلم فرقة الأشاعرة من النقد من طرف ابن رشد في قضية تعتبر من أعقد القضايا الشرعية التي تركت استفهامات كثيرة حتى في العصر المعاصروهي قضية الحرية ، هل الإنسان مجبر على القيام بما يفعله ؟ وبصيغة شرعية هل الإنسان مسير؟، أم أنه حري فعل ما يشاء دون تدخل أي سلطة إلهية ، فإذا كانت الإجابة أن الإنسان مسير ستؤدي بالضرورة إلى القول بأن الله ظالم وهذا لا يجوز ، ومن جهة أخرى فإذا كانت الإجابة بأن الإنسان مخير ، فإن هذا الطرح أيضا يؤدي إلى إسقاط الركن الأخير من أركان الإيمان وهو القضاء والقدر.

لذلك فإن موقف الأشاعرة من هذه القضية ، هو أنهم شقوا طريقا وسطا بين ما ذهب إليه فرقة المعتزلة التي قالت بحرية الإنسان ، وبين ما ذهب إليه الجبرية التي قالت بأن الإنسان مجبور فسلبوا حريته وإرادته ، وهذا الطريق الوسط سماه الأشاعرة الكسب ، وهو يعني أن الإنسان إذا أراد شيئا خلق الله فيه القدرة على فعله ، وهو يكسب جزاءه وتبعته . وهكذا يكون الفعل خلقا من الله وكسبا من الإنسان .

أما موقف ابن رشد من مسألة الحرية ، فيصرح بأن الشريعة والحكمة فيهما ما يثبت للإنسان الحرية والاختيار وفيهما ما يسلبهما عنه سلبا¹⁵ ، ذلك أن القرآن الكريم فيه من الآيات التي تؤكد على أن الإنسان مسير ومجبور وفي المقابل هناك آيات تدل على أن الإنسان حر حرية تامة ، لكن نظرية الكسب التي ذهب إليها الأشاعرة تعتبر غامضة بالنسبة لابن رشد لأن القول بها في نظره سيجعلنا نؤيد الجبرية بطريقة غير مباشرة، باعتبار أن الاكتساب والمكتسب من خلق الله .

يستعين ابن رشد بنظام السببية لتقديم بديل لنظرية الكسب التي قال بها الأشاعرة ، وذلك على مستويين: على المستوى الداخلي وتمثله القوى الداخلية التي خلقها الله في الإنسان التابعة لنظام السببية في جسم الإنسان، وعلى المستوى الخارجي فتمثله القوى الخارجية المسخرة للإنسان وهي تابعة لنظام السببية في العالم¹⁶. بمعنى أنه إذا أراد الإنسان فعل شيء وكانت القوة الذاتية والقوة الخارجية مواتيتان، يستطيع الإنسان فعل ذلك الشيء والعكس صحيح .

ب - أفق تصحيح ابن رشد للعقيدة (الدين والمجتمع)

يتضح مما سبق أن الشاغل الذي كان يشغل ابن رشد في كتابه (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة) هو إصلاح العلاقة بين الدين والمجتمع نتيجة للأضرار التي أحدثتها الفرق الكلامية من خلال تأويلاتها التي يعتقد الجابري أنها تأويلات لم تكن تهدف من وراءها الحفاظ على العقيدة الإسلامية بل كانت من أجل توظيف سياسي لتحقيق طموحاتها باسم الدين .

لذلك عمل ابن رشد لتصحيح العقيدة على الفصل بين الدين والعلم، وهنا يعطي أولوية للعلم على الدين، لأن الانطلاق من العلم يؤدي بالضرورة إلى الدين، فالمهمة التي يعطيها ابن رشد للعلم هي النظر في الموجودات من أجل فهمها كما هي، ثم يلجأ العالم إلى استخلاص العبرة من تلك الموجودات، ومن ذلك يتقرر عند الجابري أن ابن رشد يتبنى فكرة تقديم العلم – المتمثل في النظر في الموجودات – على العمل – الذي يقصد به السلوك الديني والأخلاقي - ، ولتبرير هذا المنطلق (الفصل بين الدين والعلم وأولوية الثاني على الأول) يؤكد ابن رشد – بحسب الجابري طبعاً - أن

الدين قد وضع للبشرية جمعاء، ومعظم الناس لا يمكن مطالبتهم بالعمل لأن قدراتهم العقلية لا تمكنهم من استيعاب ما جاء في الدين. وهنا يأتي دور العلماء ليوظفوا ما حصلوا عليه من النظر في الموجودات، فيجمعوا على نوع من التأويل بين ظاهر النصوص والنظر العلمي في الموجودات، لكن مع احترام ضوابط التأويل التي تجعل منه واجبا أو جائزا أو ممنوعا، فإن كان النص المراد تأويله من أصول الشريعة فلا يجوز تأويله والاكتفاء بأخذ الأصول في الشرع كمسلمات، وإن كان النص المراد تأويله في غير الأصول فهنا التأويل يكون واجبا أو جائزا ولكن فقط في حق العلماء لا غير.

ويؤكد ابن رشد على عدم إفشاء التأويل للجمهور، بل يجب تركه محصورا بين جمهور العلماء، لأن إفشاء التأويل للناس سيشوش عقائدهم ويبطل المقصود الأول منها وهو العمل، لأنهم ليسوا على درجة من العلم كافية لتلقي الحقائق العلمية، "فيحذر ابن رشد من خطر التأويل الذي يشبهه بالطبيب الذي يصنع الدواء بحكم أنه صالح لمعالجة كل الأمراض، لكن نتائجه تثبت عكس ذلك لما يسببه هذا الدواء من أمراض لبعض الناس"¹⁷، هذا من جهة ومن جهة أخرى فالتأويل اجتهاد والاجتهاد سيكون نسبي لصدوره عن كائن نسبي وهو الإنسان، وبالتالي من المنتظر ظهور تضارب في التأويلات، وعلم الناس بهذه التأويلات المختلفة والمتناقضة ينتج عنه تباغض وحروب وتمزيق الشرع وتفريق الناس، وهذا ما حدث حين أولت المعتزلة آيات كثيرة وأحاديث كثيرة وصرحوا بتأويلهم للجمهور، فالقضية الجوهرية المطروحة وراء كل ذلك في نظر الجابري هي مسألة العلاقة بين الدين والمجتمع، فالتأويل لا يكون بدون دافع ولا بدون هدف، فليس الغرض من إفشاء التأويل للجمهور هو توجيه الناس إلى الحقائق الدينية، بل في

أغلب الأحيان يكون الغرض منه نشر فكر معين ودعوة الناس إلى اعتناقه ضد تأويل سائد أو جديد، وذلك من أجل كسب المزيد من الأتباع والأشباع للحصول على النفوذ والسلطة. والحل عند ابن رشد لتصحيح العقيدة لا يكمن في التخلص من التأويل، لأن التأويل لابد منه خاصة في النص القرآني والآيات المتشابهة بشكل خاص، بل يود وضع قواعد للتأويل تقوم على المنطق والصورية، وهو بديل علمي يقر أن ما يقرره العقل لا يمكن أن يتعارض مع ما جاء به الشرع. أما المبادئ التي تستند إليها نظرية التأويل عند ابن رشد، فيرجعها الجابري إلى ثلاث مبادئ رئيسية، أولها يؤكد الوفاق بين القول الديني وما يقرره العقل، سواء كان ذلك بمراعاة الظاهر فقط أو باللجوء إلى التأويل، فالحقيقة واحدة. أما الاختلاف بين القول الديني والقول الفلسفي فيرجعه ابن رشد - بحسب الجابري - إلى طريقة التعبير عن الحقيقة، فالعقل يستعمل البرهان أما الوحي فيستعين بالحس والخيال، ويرجع هذا الاختلاف إلى القدرات العقلية بين الناس، فالدين - كما سبق وذكرنا - هو خطاب للناس كافة، سواء منهم المتعلمين أو غير المتعلمين، وبالتالي فإن هذا الخطاب موجه للعقل والحس والخيال، فيستعمل كل الطرق سواء منها البرهانية وهي التي تخص العلماء، أو الجدلية وهي الخاصة بالمتكلمين، أو الخطبية والخاصة بعامة الناس. وهكذا يصبح التأويل عند ابن رشد تحويل القولين الجدلي والخطابي إلى القول البرهاني (العقل). أما المبدأ الثاني فإن القرآن عند ابن رشد يفسر بعضه البعض، ذلك أن بعض الآيات وإن خالفت في ظاهرها البرهان العقلي، فإنه لابد من وجود آية أخرى توافق ما يقرره العقل، ومن ذلك يعتبر الجابري التأويل عند ابن رشد هو إعادة بناء القول الديني بناءً عقلياً مع احترام وحدته الداخلية. أما المبدأ الثالث فيلخصه الجابري في ما يجوز تأويله وما

لا يجوز، فالمبادئ الثابتة كوجود الله ووجود الأنبياء والإقرار باليوم الآخر فلا
يجوز - بحسب ابن رشد - تأويلها أبداً .

وهكذا يمكن النظر إلى الكتاب الذي اعتبره الجابري نموذجاً لتصحيح
العقيدة الإسلامية على مستويين : المستوى الأول يكمن في إبطال ما ذهب
إليه فرق المتكلمين عامة والأشاعرة خاصة من تأويلات اعتبرها ابن رشد
متعارضة مع العقل والمعرفة العلمية من جهة والظاهر من العقائد التي
قصد الشرع حمل الجمهور عليها من جهة أخرى، أما المستوى الثاني يهدف
إلى وضع قانوناً للتأويل يبين للعلماء ما يجب تأويله وما لا يجوز. وفي كلا
المستويين يمكن أن نتبين أن هذا الكتاب هو الدفاع عن العلم والتصور
العلمي الفلسفي للكون بدون ربطه بأي شاغل آخر سوى طلب الحقيقة .

يمكننا أن نتبين من هذا أن الجابري يريد الاستعانة بالسلاح الذي
استعمله ابن رشد في دحض وإسقاط آراء الفرق الكلامية وفي مقدمتها
الأشاعرة، هذه الأخيرة وغيرها لازالت تسيطر على الساحة الثقافية العربية
المعاصرة ، ولا يوجد سلاح قادر في نظر الجابري على تفكيك بنيتها وتحليل
طريقتها في إثبات العقائد الإسلامية، ويكشف عن تهافتها من الناحية
المنطقية، وتعارضها مع الطريقة التي حمل الشرع الناس عليها كما وردت في
القرآن الكريم، غير سلاح الرشدية .

لكن على الرغم من الانتقادات التي وجهها ابن رشد للفرق الكلامية
خاصة المعتزلة وبدرجة أعلى الأشاعرة ، إلا أن طه عبد الرحمان يؤكد أن ابن
رشد يبدي ميلاً خفياً لآراء المعتزلة ، ويؤكد ذلك من خلال الكثير من الأدلة
منها وجود عنصر كلامي واضح في قول ابن رشد " العالم مصنوع يدل
بصنعه على الصانع " ، ولولا أثر العنصر الأرسطي لكانت الصورة الكلامية
أكثر وضوحاً.¹⁸

إلا أن الجابري يتجاهل ذلك ويذهب إلى القول أن كتاب الكشف عن مناهج الأدلة أقرب ما يكون لمشاغل عصرنا، إلى حال العقل العربي المعاصر الذي مازالت تتحكم في كثير من حامله تلك التصورات التي قررها المتكلمون حول الطبيعة والإنسان وعلاقة الله بهما ، فناقش ابن رشد قضية الحرية الإنسانية ومسألة القضاء والقدر ومسألة السببية وما نسميه اليوم بالاحتمية ، مناقشة علمية عميقة أقرب إلى الفكر الحديث¹⁹.

ومن ذلك يظهر أن الجابري يحمل الهم نفسه الذي حمل ابن رشد قبل قرون لمواجهة المذهب الأشعري، بل نجده لا يكتفي فقط بإبراز مدى تناقض هذا المذهب وغيره من التيارات الماضية المناهضة للتقدم والرافضة لمنطق الحداثة ، وبين قيم التنوير والمعاصرة ، بل إنه يذهب إلى أبعد من ذلك ، فيقر أن هذه التيارات تناهض النص الديني نفسه من أحكام وتصورات وعقائد . ويبرر الجابري استعانة ابن رشد بالمنطق الأرسطي لإصلاح الفساد الذي لحق بالحياة الدينية عموما والعقدية خصوصا ، "بأنه دفاع عن العلم من داخل الدين وبواسطته ، وأيضا لفائدة فهم متفتح للدين وثوابته"²⁰، لأن تأويلات المتكلمين الوثوقية والدوغمائية أعطت تصورات نهائية للكون وظواهره ، وهذا بحسب ابن رشد لم يكن هدف الدين زمن النبوة ، بل هو من اختصاص العلماء من أجل تحصيل معرفة برهانية به ، لذلك ذهب إلى أن الظاهر من العقائد أقرب إلى العلم والدين من تأويلات المتكلمين .

ومن جهة أخرى فقد كان الجابري منخرطا وطرفا حيويا من أطراف الصراع بين الأحزاب السياسية ، فإنه يعتبر أن هم ابن رشد في هذا الكتاب –

الكشف - هو هم سياسي اجتماعي ، فحدد مجال تصحيح العقيدة في ترتيب العلاقة بين الدين والمجتمع ، وهو المجال نفسه الذي يعاني منه الواقع العربي المعاصر بحسب الجابري ، وهو ما يدفعنا إلى القول إلى أن الجابري قد وظف الروح الرشدية توظيفاً سياسياً أيديولوجياً لترتيب العلاقة المتوترة بين الدين والمجتمع تتطابق مع ما يسميه بالحدائي و التقدمي، بعد أن أصبح الإسلام حاضراً بشكل واضح وصريح في ميدان الصراع السياسي والاجتماعي . لكن هذه القراءة التي قدمها الجابري لكتاب "الكشف" قد اعترضها محمد ألوزاد ، حيث أكد على أن قارئ هذا الكتاب لن يعثر على الرشدية التنويرية التي تدعم حرية المعتقد والفكر ، بل سيجد "رشدية سجالية تتنافس على الترسيم العقائدي وتصادر حق الاختلاف وتفرض وصاية على إيمان الجمهور و تأويل الخاصة " ²¹ . فالهاجس الأساسي الذي كان يؤطر تفكير ابن رشد في نظر الجابري ، هو ضرورة تجاوز المزالق الخطيرة التي أدت إليها تأويلات المتكلمين والتي ترتب عنها ظهور نزعات تكفيرية كانت لها آثار دينية وسياسية خطيرة ، لكن هذه النزعات التكفيرية قد وقع فيها ابن رشد نفسه ، وذلك حين دعا في كتابه "تهافت التهافت" إلى وجوب قتل الزنادقة هذا وغيرها من القضايا التي تحسب على ابن رشد والتي لا يوجد ما يبررها تبريراً علمياً ، مما جعل "المعجيين بابن رشد" - على حد تعبير ناصيف نصار - يسكتون عنها ²² .

وإذا كانت هذه هي نظرة الجابري للإصلاح الديني الذي قام به ابن رشد على مستوى العقيدة ، فما هي نظريته للإصلاح الذي قام به على مستوى الشريعة ؟.

2: الإصلاح الديني على مستوى الشريعة :

يرى الجابري أن ابن رشد كان من أسرة رجالاتها " إلى العلم أميل " كما ذكر كتاب التراجم ، فجده كان قاضي القضاة ومؤلف الكتاب الضخم في الفقه ، " البيان والتحصيل " وكذلك كان أبوه الذي تفرغ للتأليف والتدريس .

هذه البيئة الفقهية التي نشأ فيها ابن رشد ، اعتمد عليها الجابري لتفنيد رواية صاحب الذيل والتكملة التي ذكر فيها أن كتاب "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" لم يكن لابن رشد بل كان لبعض فقهاء خراسان .ولكن في حقيقة الأمر وبحسب الجابري أن ابن زرقون الذي ادعى أنه أعار ابن رشد كتابا ولم يرده له ، لم يذكر عنوان الكتاب ولم يذكر مؤلفه ، واكتفى بذكر أنه لفقيه خراسان ، بالإضافة إلى ذلك فإن هذا الكتاب قد كان بين يدي الناس منذ أن كان مؤلفه على قيد الحياة ، وهكذا يؤكد الجابري على أن كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد من مؤلفات ابن رشد الذي كان ضليعا في الفقه كجده وأبيه ، ومن جهة أخرى يؤكد أنه إذا كان كتاب الضروري في أصول الفقه هو مؤلف لرسم الخطوط العريضة في الفقه ، فإن كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد هو بمثابة الجزئيات في الفقه ، وبالتالي يمكن أن نضعهما في الخانة نفسها وهي خانة تصحيح مسار الشريعة وتخليصها من الشوائب وطرح إشكالياتها وتصويبها .

بالإضافة إلى ذلك فإن ابن رشد أراد تصحيح الشريعة من خلال التأليف في الفروع على مذهب مالك ابن أنس ، باعتبار أن المذهب المالكي هو المذهب المسيطر في كل من المغرب والأندلس في زمنه ، فقد ذكر هذا الوعد في كتابه بداية المجتهد ونهاية المقتصد فيقول : " ونحن نروم إن شاء الله ، بعد فراغنا من هذا الكتاب ، أن نضع في مذهب مالك كتابا جامعا لأصول مذهبه

ومسائله المشهورة التي تجري في مذهبه مجرى الأصول للتفريع عليها²³ ،
لكن هذا الوعد لم يفي به ، وقد يكون سبب عدم وفائه بوعده في نظر
الجابري هو اشتغاله بتصحيح الإعوجاج في المجالات الأخرى .
مجالات تصحيح ابن رشد للشرعية في نظر الجابري:
أ - الفقه :

لم تكن بداية هذا التصحيح في نظر الجابري مع كتاب "بداية المجتهد
ونهاية المقتصد" كما ذهب البعض ، بل إن ابن رشد قد دعا إلى ضرورة فتح
باب الاجتهاد في كتابه الضروري في أصول الفقه ، فالخلل الذي أصاب
الحياة الفقهية في زمنه هو غياب الاجتهاد ، فصار الفقهاء "مقلدون في منزلة
العوام لا في منزلة المجتهدين"²⁴ ، والفرق الذي يفصل بين الفقهاء والعوام
هو قدرة الفقهاء على حفظ آراء المجتهدين ونقلها للعوام مع غياب كلي أو
شبه كلي للاجتهاد ، يقول ابن رشد " كأن مرتبتهم في ذلك مرتبة الناقلين عن
المجتهدين ، ولو وقفوا في هذا لكان الأمر أشبه ، لكن يتعدون فيقيسون
أشياء لم ينقل فيها عن مقلديهم حكم ، على ما نقل عنهم في ذلك حكم ،
فيجعلون أصلا ما ليس بأصل ، ويصيرون أقاويل المجتهدين أصولا
لاجتهادهم، وكفى بذلك ضلالا وبدعة"²⁵.

هذا الموقف جعل الجابري يربط بين المشروع الرشدي والمشروع
الحزمي - نسبة إلى ابن حزم الأندلسي (994 م - 1064 م) - باعتباره أن الأول
امتداد للثاني الذي كان (المشروع الحزمي) بمثابة سلاح للدولة الأموية في
الأندلس للتصدي لعدوئها اللدودين المشروع الإيديولوجي للدولة الفاطمية

في مصر والمشروع الإيديولوجي للدولة العباسية في بغداد . فالفكرة العامة للمشروع الحزمي ودعوته لنبد التقليد والعودة إلى الأصول قد وجدت امتدادها في مشروع المهدي ابن تومرت الديني والسياسي ، ومشروع ابن باجة (1085 م - 1138 م) الفكري والفلسفي . لكن ما ذهب إليه الجابري عندما ربط عودة ابن باجة إلى الأصول الفلسفية (أرسطو) بالثورة الموحدية قول يحتاج إلى مراجعة ، لأن ابن باجة قد انكب على شرح أرسطو قبل ثورة ابن تومرت ، وبالتالي يصعب القول أن العودة إلى الأصول الفلسفية كانت من إلهام الثورة الموحدية.²⁶

ومن جهة أخرى فإذا كان ابن حزم وابن باجة قد وظفا فكرة نبذ التقليد والعودة إلى الأصول في المجال البرهاني والفلسفي والعلمي ، أي عدم تقليد فلاسفة المشرق الإسلامي كالفرابي (874 م - 950 م) وابن سينا (980 م - 1037 م)، والعودة إلى أصول الفكر الفلسفي أي الفكر اليوناني عامة وفكر أرسطو وأفلاطون خاصة . فإن المهدي بن تومرت قد عمل على توظيف المشروع الحزمي في المجال الديني لتأسيس الدولة الموحدية ، منطلقاً من نقد لاذع لقياس الشاهد على الغائب في مجالات الفقه والكلام "متخذاً من نقده هذا أساساً منهجياً إبستمولوجياً لنقده الأيديولوجي الذي استهدف مباشرة عقيدة التجسيم والتشبيه لدى المرابطين"²⁷.

يود الجابري أن يؤكد هنا على أن التومرية تظهر بوضوح في كتاب ابن رشد الضروري في أصول الفقه ، لكن الأمر ليس كذلك في كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، الذي يعتبره بمثابة "الشروع في عملية التجاوز لجميع من سبق"²⁸، حيث أكد ابن رشد فيه على ضرورة إبقاء باب الإجتهد

مفتوحا ، ولا يتم ذلك إلا إذا كانت لدينا معرفة باجتهادات الأئمة السابقين ، فتطرق في هذا الكتاب للمذاهب الأربعة ، فأعطى أسباب الخلاف بين هذه المذاهب وعللها ، وعرض مجمل مسائل الفقه الإسلامي عرضا تقريريا مقارنا ، مبينا الخلاف بين المذاهب في كل مسألة ، فاقصر على توضيح أسباب ودواعي ذلك الخلاف دون أن يتبنى أي موقف من مواقف تلك المذاهب ، وإن كانت هناك بعض التأييدات لابن رشد لبعض وجهات نظر للمذاهب الأربعة ، فإن هذا التأييد في نظر الجابري يريد به ابن رشد شق طريق الحق ، وبالتالي فإن نصرته لوجهة نظرها إنما هو نصر للحق لا نصر للمذهب الذي تنتهي إليه تلك الواجهة . يقول ابن رشد مبينا غرضه من تأليف كتاب " بداية المجتهد ونهاية المقتصد " : " إن الغرض في هذا الكتاب أن أثبت فيه لنفسي على جهة التذكرة من مسائل الأحكام المتفق عليها والمختلف فيها بأدلتها ، والتنبيه على مكان الخلاف فيها ما يجري مجرى الأصول والقواعد لما عسى أن يرد على المجتهد من المسائل المسكوت عنها في الشرع ، وهذه المسائل في الأكثر هي المسائل المنطوق بها أو تتعلق بالمنطوق به تعلقا قريبا ، وهي المسائل التي وقع الاتفاق عليها ، أو اشتهر الخلاف فيها بين الفقهاء الإسلاميين من لدن الصحابة رضي الله عنهم إلى أن فشا التقليد"²⁹.

يتضح من هذا أن ابن رشد يريد تصحيح المسار الديني على مستوى الشريعة بإبراز الخلاف بين أئمة المذاهب الأربعة من جهة ، وفتح باب الاجتهاد الذي لا بد أن لا يغلق أبوابه أبدا طالما أن هناك مستجدات لم يرد فيها حكم شرعي من جهة أخرى .

يبدو واضحا مما سبق أن الجابري يريد توظيف الإصلاحات التي قام بها ابن رشد في مجال الفقه ، كون القضايا التي واجهها في زمنه تشبه في نظر

الجابري لحد كبير القضايا المطروحة في العالم العربي المعاصر ، فقصور اجتهادات الفقهاء المعاصرين في المسائل التي لا نص شرعي عليها حيناً وغياب الاجتهادات حيناً آخر جعل الواقع العربي المعاصر يعيش في عصر التدوين كما سماه الجابري ، هذا العصر الذي جمعت فيه الأحاديث وتفسير القرآن ، وبهذا فإن المجتمع العربي المعاصر يعيش حياته بنفس التفكير وتحت ظل حكم الاجتهادات نفسها التي حكمت الأجداد من قبل ، والحل بحسب الجابري هو ضرورة فتح باب الاجتهاد مماثل للاجتهاد الذي دعا إليه ابن رشد في زمنه ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى لابد من القضاء على تلك الاختلافات التي تطبع اجتهادات المذاهب الأربعة و لا يكون ذلك بحسب الجابري إلا إذا عقدنا مقارنة بين أحكام تلك القضايا المختلف حولها وبين مقاصد الشريعة المتمثلة في القرآن والسنة ، لنرى مدى قرب وبعد كل حكم من الأحكام التي أصدرتها المذاهب الأربعة من النصوص الشرعية ، وهي الطريقة نفسها التي انتهجها ابن رشد في شق طريق الحق .

ب - الفلسفة

لا يكتفي الجابري بهذين الكتابين لابن رشد لتصحيح وضع الشريعة - كتاب الضروري في أصول الفقه وكتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد - بل يعتبر كتاب " فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال " - أبرز اجتهاد فقهي لابن رشد الذي يتمثل في التأصيل الشرعي للفلسفة في بيئة تهيم عليها الحقيقة الدينية بكيفية مطلقة ، فوصفه بأنه فتوى نقض للفتوى التي أصدرها الغزالي وكفر فيها بالفلاسفة ، وتحريم الإشتغال بالفلسفة والإطلاع على كتب الفلاسفة . يحدد الجابري موقع ابن رشد في هذا الكتاب ، فلا ينظر إليه من موقع الفيلسوف الذي يحلم بالتوفيق بين الفلسفة والشرع ، " بل ينظر إليه من زاوية أنه فقيه مجتهد وليس

الفيلسوف المدافع عن الفلسفة " ³⁰، لأنه طرح موضوع الفلسفة على صعيد
نظر الشرع ، أي الاجتهاد الفقهي ، هل هي جائزة شرعا أم لا؟ وما يؤكد ذلك
قول ابن رشد في مقدمة هذا الكتاب " فإن الغرض من هذا القول أن
نفحص ، على جهة النظر الشرعي ، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق
مباح بالشرع أم محذور ، أم مأمور به إما على جهة النذب وإما على جهة
الوجوب " ³¹

انتهى ابن رشد إلى أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع ، وأن ما
ذهب إليه الغزالي بالقول أن الحكمة مخالفة للشرع ، هي دعوى لا أساس
لها من الصحة ، لأن العقل و ما يقرره لا يمكن بأي حال من الأحوال أن
يؤدي إلى ضد ما دعانا له الشرع ، وبالتالي يتقرر عند ابن رشد " أن الحكمة
هي صاحبة الشريعة وأختها الرضيعة " ³². ولعل السبب الرئيسي الذي جعل
الغزالي يسخر طاقاته لابطال ما قال به الفلاسفة خاصة ابن سينا هو في نظر
الجابري سبب أيديولوجي ، فكتب " فضائح الباطنية " و "تهافت الفلاسفة "
التي رد فيها على ابن سينا والإسماعيلية جاءت في إطار الحملة الأيديولوجية
التي كلفه نظام الملك السلجوقي على عهد الخليفة العباسي المستظهر بالله
(1078 م - 1118 م) بشنها على الباطنية ، وبما أن الغزالي بحسب الجابري
قد كان يدرك أن الباطنية تعتمد في أيديولوجيتها على الأسس نفسها التي
شيد عليها ابن سينا فلسفته ، فكان تقويض كيان المذهب الباطني يتطلب
زعزعة الأسس الفلسفية التي ينبني عليها ، ومن هنا تصديه للكشف عن

فضائح الباطنية من جهة وبيان تهاافت الفلاسفة من جهة أخرى ، كما ويذهب الجابري إلى أن تأرجح الغزالي المتناقض في ظاهره بين المنطق والتصوف ونقد الفلاسفة والتي تمثلها كتبه ، " معيار العلم " وإحياء علوم الدين " " وتهاافت الفلاسفة " ، على الترتيب هو في الحقيقة مرتبط بالحياة السياسية التي عاشها الغزالي ، فكل هذه الكتب ألفها وهو منخرط في سلك كبار رجال الدولة السلجوقية الراضية للفكر الباطني³³ ، ولا يتوقف الجابري عند هذا الحد ، " بل يؤكد على أن الغزالي قد تبني في تصوفه الفلسفة الدينية الهرمسية بجميع أطروحاتها الأساسية ."³⁴ وما يفسر ذلك هو سكوته عن الجانب الغنوصي في فلسفة ابن سينا والتركيز على الجانب العقلاني فيها .

لكن هذا لا يعني أن ابن رشد كان مناصرا لابن سينا والفراي ، بل يجده - محمد عابد الجابري - ينتقد ابن سينا بقوة ، فيعتبر أن فلسفته لم تتمكن من فهم أرسطو نفسه بقدر ما كانت أقرب إلى عقيدة صابئة حران ، وبهذا يستعين الجابري بابن رشد ويحكم على فلسفة ابن سينا بأنها اتجهت اتجاهها روحانيا غنوصيا كان له أثر كبير في ردة الفكر العربي الإسلامي وارتداده من عقلانيته المتفتحة التي حمل لواءها المعتزلة والكندي وبلغت أوجها مع الفراي إلى لا عقلانية ظلامية عمل الغزالي ومن بعده السهروردي على نشرها وتعميمها ، فالدافع الذي جعل ابن سينا ينحو منحى إشراقيا بحسب الجابري هو دافع أيديولوجي قومي بامتياز ، وهكذا يصبح ابن سينا في نظر الجابري ذو وجهان وجه الشفاء والنجاة (العقلاني) ووجه الإشارات والتنبيهات (الغنوصي الهرمسي) ، يقول ابن رشد في هذا الصدد : " قالوا إنما سماها فلسفة مشرقية لأنها مذهب أهل الشرق ، فإنهم يرون أن الآلهة

عندهم هي الأجرام السماوية ، على ما كان يذهب إليه " 35 ، والفكرة نفسها يتبناها قبله ابن طفيل (1105 م – 1185 م) والتي عبر عنها بشكل رمزي ذكي في رسالته الشهيرة حي بن يقظان ، حيث نسب فيها حكمة ابن سينا المشرقية إلى أصلها الحراني ، لكن إلزام الجابري العقلانية لابن طفيل وفصله عن ابن سينا قول خارج عن المؤلف ، ذلك أن فلسفة ابن طفيل من خلال رسالته حي بن يقظان هي فلسفة تدور في إطار الفلسفة السينوية الغزالية كما صرح بذلك ابن طفيل نفسه .

ومن جهة أخرى يؤكد الجابري على أن ابن باجة لم تكن له صلة بفلاسفة المشرق ، وربط البعض رسالة تدير المتوحد بنظرية الفيض لا أساس له من الصحة ، وحتى رسائله الإلهية فكان يحيل مباشرة إلى أرسطو وأفلاطون دون ابن سينا ، لكن حصر الجابري للفلسفة المغربية في ابن رشد وابن باجة وبدرجة أقل ابن طفيل فيه إجحاف في حق فلسفة لها خصوصيتها والتي نشأت مع ابن مسرة لتنتهي مع ابن سبعين ، وهي تدخل في إطار الفلسفة الإشراقية ذات التوجهات الصوفية التي عمل الجابري على إبطالها ، فرفض الجابري لهذه الفلسفة لكونها ذات توجهات مخالفة له لا يخدم البحث العلمي ، لأنه على الرغم ما قيل عنها إلا أنها قد أثرت الحقل الفلسفي في جانب من جوانبه ، وليس هذا فحسب بل حتى قول الجابري أن ابن رشد قد قطع مع التصوف قطيعة مطلقة قول يحتاج إلى إعادة النظر ، وذلك راجع لاعتبارات أهمها لقاء ابن رشد بابن عربي (1165 م – 1240 م) والذي سكت عنه الجابري ، مما يدل على أن ابن رشد يرى في ابن عربي وجهها آخر لفلسفة أخرى لها منطقها الداخلي الأكسيومي تمنح من الإلهام وتقوم على الخيال وليس على العقل .

وعلى الرغم من ذلك كله يقف الجابري في صف فلسفة المغرب الإسلامي عامة وفلسفة ابن رشد خاصة ، لأنها وباختصار فلسفة عقلانية تنبذ التقليد أي تقليد الفلسفة المشرقية الغنوصية العرفانية التي لم تتمكن من فهم الأصول (فلسفة أرسطو وأفلاطون) ومزجت الدين بالفلسفة دون مراعاة خصوصيات كل منهما . على عكس فلسفة المغرب الإسلامي وفي مقدمتها فلسفة ابن رشد الذي أكد على ضرورة قطع الصلة مع الفلسفة المشرقية خاصة السينوية منها ، وذهب يؤكد- بحسب الجابري - على الفصل بين الدين والفلسفة فللدين مبادئ وأصول خاصة ، و للفلسفة كذلك مبادئ وأصول خاصة ، وهذا ما يولد لنا بناءين مختلفين فهناك بناء ديني مختلف عن البناء الفلسفي ، فمن غير المشروع دمج أجزاء البناءين في بعضهما البعض ، ومن هنا لا يجوز للفيلسوف التعرض للأصول والمبادئ التي بني عليها الدين ، كما لا يمكن لرجل الدين أن يتعرض للقضايا الفلسفية إلا بعد الإطلاع على أصولها ومبادئها ، هذا الفصل الذي يقيمه ابن رشد بين الفلسفة والدين بحسب الجابري لا يعني أن لكل منهما حقيقته ، بل حتى يتأتى الحفاظ لكل منهما على هويته الخاصة ويصبح في الإمكان رسم حدودهما والبرهنة على أنهما معاً يهدفان إلى الهدف نفسه ، لكن الجابري لم يوفق في رسم العلاقة بين الدين والفلسفة لابن رشد بحسب صاحب كتاب "نقد العقل العربي في الميزان" ، ذلك أن ابن رشد لم يتعامل مع الشريعة معاملة الفصل والإستقلال ، بل تعامل معها من الموقع نفسه الذي تعامل به فلاسفة المشرق ، حتى أنه يذهب – صاحب كتاب نقد العقل العربي في الميزان – إلى أن ابن رشد قد أقر الطريقة نفسها التي أقرها المشاركة في اعتبار أن في الدين مثالات لما في الفلسفة ، مكررا ظاهرة التقسيم المشرقي للناس عامة وخاصة والدين إلى ظاهر وباطن³⁶ ، والأمر

نفسه يؤكد عليه المفكر المغربي طه عبد الرحمان (1944 - ؟) ولكن بطريقة مختلفة ، حيث رأى أن تقليد الجمع بين الحكمة والشريعة غلب تقرير الفصل بينهما وبالتالي غلب الأمر على الذين قالوا بالفصل ، لأنهم يأخذون بأساليب متداولة في الجمع فيظنون أنهم قد انتهجوا مسالك الفصل وابن رشد ضمن هؤلاء بحسب طه عبد الرحمان . لأنه قد استعمل طرق الوصل في تعاريفه الفلسفية ، هذه الطرق التي كان لعلماء الكلام نصيب وافر منها لكن بشكل غير مباشر، وذلك حين اشتغلوا بالنظر في علاقة العقل بالوحي ، وهذا ما يبرر أن ابن رشد - في نظر طه عبد الرحمان - قد استقى النظرة التوفيقية من المتكلمين.³⁷

وعلى الرغم من ذلك يصر الجابري على أنه لا بد من أن نقتفي أثر ابن رشد "ونأخذ منه هذه القطيعة ولنقطع بدورنا قطيعة تامة ونهائية مع الروح السينوية المشرقية ولنخضها معركة حاسمة ضدها"³⁸، وهكذا يصبح ابن رشد في نظر الجابري قد عمل على تصحيح وضع الفلسفة في الفكر العربي الإسلامي، وذلك بالفصل في النزاع بين الغزالي وابن سينا، حيث وقف موقف القاضي الذي يجتهد في فهم الدعوى المطروحة وتبيين حقيقة الخصمين ومعاملتهما بالعدل والإنصاف ، بحيث ناقش ابن رشد الغزالي مناقشة مستفيضة مبينا بدوره تهافت وضعف ما عارض به الغزالي الفلاسفة ، كما ناقش ابن رشد أطروحات ابن سينا مناقشة فلسفية تمتاز بالدقة ، موضحا الجوانب الضعيفة فيها ، غير متردد في إعطاء الحق للغزالي عندما يكون الحق بجانبه³⁹، أما البديل الذي يقدمه ابن رشد بحسب الجابري للتعامل مع الدين والفلسفة هو دعوته لفهم الدين داخل الدين و

بواسطته وكذلك بالنسبة للفلسفة ، مما يساعد على التجديد فيهما ، وهذا البديل نفسه الذي قدمه ابن رشد يريد أن يستعيد الجابري " ويوظفه في بناء العلاقة بين تراثنا والفكر العالمي المعاصر بشكل يحقق لنا ما ننشده من أصالة ومعاصرة"⁴⁰ . ولا يتوقف الجابري هنا بل يرى ضرورة تجنب تأويل الدين بالعلم أي قطع العلاقة بين الدين والعلم مثلما قطعها ابن رشد – كما سبق وأشرنا إلى ذلك - ، لأن العلم بإمكانه صناعة قيوده بنفسه لا أن تأتبه القيود من قوى خارجة عنه .

هذا ما أدى بالجابري إلى القول بأن ذلك المضمون الإيديولوجي المتمثل في السينوية التي جعلت القضايا الدينية والقضايا الفلسفية في قالب واحد بالإضافة إلى طابعها الهرمي ، والغزالية التي هاجمت الفلاسفة دون الوقوف عند منطلقاتهم ، لا يزال حي وقائم في أوساطنا العربية المعاصرة ولم ينقطع يوما ، " فالسينوية والغزالية الخ ، ما تزال حية قائمة ، بل ومهيمنة ، وبها يفسر كل النزعات الرجعية والظلامية المهيمنة على الساحات الفقهية والثقافية والفكرية في العالم الإسلامي اليوم "⁴¹ ، هذه النزعات هي التي تعيق عجلة التقدم الإسلامي المعاصر ، ولا سبيل لتجاوزها إلا إذا رفعنا شعار الرشدية ، كون ابن رشد مفتاحا لمقاومة التعصب الديني والأصولية ، وبالتالي هو مفتاح تقدمنا وتحررنا.

فترتيب حقل الشريعة والفقه الإسلامي المعاصر عند الجابري لا يكون إلا إذا تخلصنا من التنظير الفقهي المرتبط بالسينوية والغزالية من جهة ،

وحمل لواء الرشدية المشبعة بالعقلانية الاجتهادية القادرة على مسيرة
المعاصرة دون التخلي عن الأصالة من جهة أخرى .

إن استعادة ابن رشد اليوم ضروري وحتمي لفتح باب الاجتهاد في
الفقه ، ومعالجة الخلافات الفقهية التي تجادل حولها منظري المذاهب
الأربعة ، فابن رشد هو نموذج الفقيه المعاصر الذي يحلم به الجابري لحل
مختلف الإشكاليات المطروحة اليوم على المستوى الديني بشكل عام
والفقه والشرعي بشكل خاص ، كما يدعو الجابري من خلال ما سبق إلى
ترتيب عقلائي للعلاقة بين مجتمعاتنا العربية المعاصرة بالدين ، وذلك لا
يكون إلا إذا أعدنا إحياء الفلسفة اليوم على طريقة حكيم قرطبة الذي نظر
إلى الفلسفة والدين نظرة تختلف عن تلك التي ذهب إليها فلاسفة المشرق .

خاتمة

وخلاصة القول أن الجابري يعطي أهمية كبيرة للتراث عموما وتراث
ابن رشد خصوصا ، كون هذا الأخير قد تجاوز المزالق الكبرى في زمنه ، والتي
تشابه إلى حد كبير في نظر الجابري مع المشاكل التي يعاني منها العالم العربي
المعاصر اليوم ، خاصة على المستوى الفكري والإيديولوجي والسياسي ،
فكان حديث الجابري عن ابن رشد وتجديد القول في تراثه هو الحديث عن
الحاجة إليه لا لاتخاذ كمنطلق ثابت ، وإنما للاستئناس بفهمه ومنهجه
ورؤيته التي جعلت منه المثقف القادر على العيش في عصره بالرغم من المحن
التي تعرض لها ، فقد سما الجابري بابن رشد إلى مقام النموذج بالنسبة
لثقافة العربية المعاصرة وعده المثل الأعلى للمثقف المطلوب اليوم ،
خاصة في المجال الديني حيث الصراعات الدينية المعاصرة على أشدها . فلا
يمكن تجاوز الثغرات الدينية في العالم العربي المعاصر ، إلا إذا تعمقنا في
فهم الطرق التي انتهجها ابن رشد لتصحيح المسار الديني عامة والعقدي
خاصة ، فإن الجابري يثني على ابن رشد في محاولته لإعادة مسار العقيدة

بشبه هجوم عنيفا على الفرق الكلامية والأشاعرة في مقدمتها ، ومثل هذا الهجوم لابد من إعادة إحيائه من جديد في نظر الجابري للقضاء على التيارات الرجعية الأصولية المتطرفة والتي تمثل حجر أثره نحو التقدم ومسيرة العصر وبلوغ الحداثة ، وهذا ما جعله يقر بوجود تشابه بين السؤال الذي طرّح زمن ابن رشد حول العلاقة بين الدين والفلسفة والسؤال المطروح اليوم بحدة حول علاقة الإسلام بالحداثة التي يمثلها الغرب، باختصار يريد الجابري أن يكون ابن رشد العصر المعاصر.

أما على المستوى الشرعي ، فيظهر تصحيحه من خلال تحديد نقاط الاختلاف والاتفاق بين المذاهب الفقهية الأربعة ، ثم ترجيح الاجتهادات الأقرب إلى القرآن والسنة ، لأن هذه الاختلافات قد أربكت الرأي العام وجعلت الإنسان العربي المسلم اليوم يعيش حالة من الوهن لشرعية الإسلام ، هذا من جهة ومن جهة أخرى يلج الجابري على ضرورة فتح باب الاجتهاد على الطريقة الرشدية ، وذلك دون أن يبقى الفقيه مجرد آلة لتخزين فتاوى واجتهادات السابقين ، ثم إن طريق الشريعة لا يستقيم في نظر الجابري إلا إذا كانت العلاقة بين الفلسفة والدين هي نفسها العلاقة التي قال بها ابن رشد ، بحيث لابد من النظر للفلسفة والدين كبنائين منفصلين لكن لهما الغاية نفسها . بالإضافة إلى أن الجابري يريد أن ننظر إلى ابن سينا والغزالي بالكيفية نفسها التي نظرها ابن رشد إليهما ، حيث لا يتردد في تأييد أحدهما على حساب الآخر إذا كان الحق بجانبه ، تماما مثلما فعل مع المذاهب الفقهية .

هذا وإذا كان عنوان المشروع الفكري للجابري هو النقد ، الذي كاد أن يرقى إلى منزلة الوصية المنهجية والفكرية الأساسية التي تركها للاحقين عليه للخروج من عتالة العقل العربي ، فإن سلاح هذا النقد الذي يظهر في جل قراءاته التراثية ، يختفي ويصاحب بغيبوبة عميقة عندما يسافر في المتون

الرشدية، ها هنا لا لغة تعلو على لغة الانتصار لمن يعتبره فيلسوف الفردوس الإسلامي المفقود، الذي يمكن من خلال استلهاه فكره تحقيق "حلم المدينة العربية القومية التقدمية الاشتراكية"⁴²، حيث بذل جهدا كبيرا - أبرزنا بعضه هنا - من أجل تسليط الضوء على الجوانب التي رأها مشرقة في صورة ابن رشد، ووظف كل الوسائل الحجاجية المتاحة للتستر على هفواته وإخفاء جوانب القصور في فكره، أو العمل على تبريرها وتسويقها وتأويلها بشكل يجعل منها نقط قوة وتفوق، بدل أن تكون نقط ضعف ونقص.

ومن جهة أخرى إذا كان من الممكن التأكيد على أن إعجاب الجابري بابن رشد قد حركته ضرورة المواجهة الأيديولوجية المزدوجة ضد الاتجاهات السلفية والإشتراكية على السواء، فإنه من الصعب القول أن هذا الإعجاب قد حركه أيضا دافع الرغبة في التوطن للفلسفة وتكريس وجودها في العالم العربي، إذ أن المتصفح لما كتبه الجابري عن ابن رشد سيجعله يقرر أن اهتمام ناقد العقل العربي بابن رشد لم يكن من أجل الجانب الحكمي الخالص الموجود في الفلسفة الرشدية، بل كان يهيمه منها ما يمكن أن تلعبه أبعادها الجدلية من أدوار في معركته الأيديولوجية الراهنة، وهي النقطة التي عاد المفكر المغربي محمد المصباحي (1945 م - .) لإثباتها في نهاية المطاف بقوله إن غاية الجابري في رشدياته "لم تكن ... علمية ولا فلسفية، وإنما كانت أيديولوجية"⁴³. وهكذا لا يمكن اعتبار الجابري رشديا، بل موظفا للرشدية توظيفاً سياسياً أكثر من اللازم. ولكن على الرغم من ذلك لا يستطيع أحد إنكار فضل الجابري على الدراسات الفلسفية في العالم العربي بمشرقه ومغربه، وكفیه فخراً أنه امتشق سلاح ابن رشد يوطن به للفلسفة في عصر ينبوذوقه العلمي عن التفلسف، وأعاد لابن رشد حضوراً قوياً في حقل الدراسات الفلسفية، وإن كان حضوراً

إيديولوجيا فإنه حضور أنمض الدراسات الرشدية في الوطن العربي من أجل الإستفادة من ابن رشد اليوم في كيفية التعامل مع النص الوافد (الحدث) ، ثم كيف يكون الباحث شريكا في إنتاج النص لا مستهلكا له فقط ، فالיום نحن أمام ظاهرة مقلقة تتمثل في تلقف النصوص والمفاهيم ، ثم محاولة تبينة المكان معها لا تبينتها معه ، فابن رشد يجيد محاوره الآخر ، ثم إنتاج نص جديد يتلاءم وثقافة المكان .

الهوامش :

- 1- محمد عابد الجابري ، ابن رشد سيرة وفكر ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 1 ، 1998 م ، ص 11 .
- 2 - mohamed. Arkoun - **Multiple averroés**; paris; les belles lettres .1978 .p34
- 3- ابن رشد ، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الإنصال ، تحقيق محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1997 ، ص 8 .
- 4 – المصدر نفسه ، ص 124 .
- 5 - محمد عابد الجابري ، ابن رشد سيرة وفكر ، مصدر سابق ، ص 104 .
- 6 - ابن رشد ، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، تحقيق محمد عابد الجابري ، ط 2 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 2 ، 2001 ، ص 65
- 7 - محمد عابد الجابري ، ابن رشد سيرة وفكر ، مصدر سابق ، ص 106 .
- 8 – ابن رشد ، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، مصدر سابق ، ص 67 .
- 9 - محمد عابد الجابري ، ابن رشد سيرة وفكر ، مصدر سابق ، ص 121 .
- 10 - طه عبد الرحمان ، تجديد المنهج في تقويم التراث ، المركز الثقافي العربي ، ط 2 ، (دون تاريخ) ، ص 188 .
- 11 - محمد عابد الجابري ، ابن رشد سيرة وفكر ، مصدر سابق ، ص 121 .

- 12 - ابن رشد ، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، مصدر سابق ، ص82 .
- 13 - محمد عابد الجابري ، ابن رشد سيرة وفكر ، مصدر سابق ، ص128 .
- 14 - ابن رشد ، تهاافت التهاافت ، تحقيق محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1998 ، ص507 .
- 15 - محمد عابد الجابري ، ابن رشد سيرة وفكر ، مصدر سابق ص130 .
- 16 - المصدر نفسه ، ص130 .
- 17 - بدر الحمومي مليكة أزغوم ، اتصال الفلسفة والدين بين ابن رشد وابن ميمون ، مجلة دراسات ، المجلد 6 ، العدد 2 ، 2019 ، ص17 .
- 18 - طه عبد الرحمان ، تجديد المنهج في تقويم التراث ، مرجع سابق ص160 .
- 19 - ابن رشد ، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، مصدر سابق ، ص70
- 20 - المصدر نفسه ، ص84 .
- 21 - محمد ألوزاد ، في الرشدية العربية المعاصرة ، مقاربات " الكشف عن مناهج الأدلة " نموذجاً ، مقدمات : المجلة المغاربية للكتاب ، العدد 15 ، 1998 م ، ص36 .
- 22- ناصيف نصار ، الإشارات والمسالك ، من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية ، دار الطليعة ، بيروت ، 2011 م ، ص20 .
- 23 - ابن رشد ، بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد جواد ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1996 ، ج5 ، ص496 .
- 24 - محمد عابد الجابري ، ابن رشد سيرة وفكر ، مصدر سابق ، ص89 .
- 25 - ابن رشد ، الضروري في أصول الفقه ، تحقيق جمال الدين العلوي ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، 1994 ، ص125 .
- 26- إبراهيم بورشاشن وآخرون ، دراسات متباينة ، جداول للنشر والتوزيع ، لبنان ، ط1 ، 2011 م ، ص24 - 25 .
- 27 - محمد عابد الجابري ، نحن والتراث ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2006 م ، ص318 .
- 28 - محمد عابد الجابري ، ابن رشد سيرة وفكر ، مصدر سابق ، ص90 .
- 29 - المصدر نفسه ، ص92 .

- 30- المصدر نفسه ، ص 95 .
- 31- ابن رشد ، فصل المقال ، مصدر سابق ، ص 13 .
- 32- محمد عابد الجابري ، ابن رشد سيرة وفكر ، مصدر سابق ، ص 96 .
- 33- محمد عابد الجابري ، التراث والحداثة ، دراسات ومناقشات ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط1 ، 1991 م ، ص 173 .
- 34- محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 10 ، 2009 م ، ص 286 .
- 35- ابن رشد ، تهافت التهافت ، تحقيق سليمان دنيا ، ، دار المعارف القاهرة ، 1964 ، ج2 ، ص 178 .
- 36- يحي محمد ، نقد العقل العربي في الميزان ، دراسة مطارحات نقد العقل العربي للمفكر المغربي محمد عابد الجابري ، إفريقيا الشرق ، المغرب ، ط1 ، 2009 م ، ص 156 .
- 37- طه عبد الرحمان ، تجديد المنهج في تقويم التراث ، مرجع سابق ، ص 157
- 38- محمد عابد الجابري ، نحن والتراث ، مصدر سابق ، ص 55.
- 39- محمد عابد الجابري ، ابن رشد سيرة وفكر ، مصدر سابق ، ص 141 .
- 40- محمد عابد الجابري ، نحن والتراث ، مصدر سابق ، ص 56 .
- 41- عبد النبي الحري ، طه عبد الرحمان ومحمد عابد الجابري صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، الدار البيضاء ، المغرب ، (د، ط)، (د ، ت ، ن)، ص 48 .
- 42- محمد عابد الجابري ، نحن والتراث ، دار الطليعة بيروت ، 1980 م ، ص 53 .
- 43- محمد المصباحي ، رشديات الجابري ، ورقة قدمت إلى : في العقل ونقد العقل ، قراءات في أعمال المفكر محمد عابد الجابري ، الدار البيضاء ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسك ، 2010 م ، ص 92 .