في الحاجة إلى الرّشدية: استدعاء للماضي أم وقفات للمراجعة

د. مسعود لبيوض
قسم الفلسفة، جامعة الجـزائر2

تاريخ الإرسال: 2017-12-04 - **تاريخ القبول:** 2018-03-17

ملخّص

هل يمكننا أن نستخدم، في زماننا، أعمال علمائنا والمفكرين القدماء في علاج مشاكلنا المعاصرة وحلها؟ للإجابة على هذا السؤال نحاول من خلال هدا المقال اقتراح عناصر للتحليل. في هذا الإطار ، نحاول تحليل وجهات النظر المتعددة المتعلقة بالقيمة الحالية للرشدية كمثال؛ بين أولئك الذين يجادلون بأن فكر ابن رشد هو انفراج في التأمل الفلسفي، وأولئك الذين يخفضونه إلى تفسير لفلسفة أرسطو.

الكلمات الدالة: الرشدية؛ التفكير الفلسفي؛ المتقدم؛ فلسفة أرسطو؛

Abstract

Can we use, in our time, the works of our ancient scholars and thinkers to treat and solve our contemporary problems? To answer this question, the present study tries to propose elements of analysis. In this framework, we try to analyze the multiple points of view concerning the current value of Averroism (as an example); between those who argue that Ibn Rushd's thought is a breakthrough in philosophical reflection, and those who reduce it to an explanation of Aristotle's philosophy.

Keywords: Averroism; philosophical reflection; advanced; philosophy of Aristotle.

Résumé

Peut-on avoir recours, dans notre époque, aux œuvres de nos anciens savants et penseurs pour traiter et résoudre nos problématiques contemporaines ? C’est à la réponse à cette interrogation que le présent texte tente de proposer des éléments d’analyse. Dans ce cadre nous nous efforçons d’analyser les multiples points de vues concernant la valeur actuelle de l’averroïsme (comme exemple) ; entre ceux qui soutiennent que la pensée d’Ibn Rushd constitue une avancée

dans la réflexion philosophique, et ceux qui la réduisent à explication de la philosophie d'Aristote.
Mots-clés: averroïsme; réflexion philosophique; avancée; philosophie d'Aristote.

مقدمة

يظلّ التساؤل عن حاجتنا اليوم إلى ابن رشد (ت595هـ)، أو إلى ابن خلدون (ت808هـ) أو الغزالي(ت505هـ)، أو إلى واحد من مفكرينا وعلمائنا الكبار الذين عاشوا في أزمان بعيدة عن حاضرنا، ماثلا أمامنا باستمرار، سؤال لا نكف عن طرحه في كتاباتنا ومداخلاتنا وحواراتنا، مع اختلاف في انتقاء الشخصية التي يشدّنا إليها الحنين، أو التي نراها مفتاحا لنهضتنا واستفاقتنا، وكأنّ الحل الأمثل في أذهاننا ينحصر في استدعاء الماضي، وكأنّنا اليوم أمام محدودية في الخيارات تدفعنا إلى التلفت إلى الخلف، أو أمام إخفاق وحيرة لا دواء لهما إلا استلهام وتوظيف جهود الأقدمين. والمثال الأبرز اليوم عن هذه الظاهرة، تتمثل في حالة ابن رشد الحفيد الذي تتراكم حول فكره الأصداء والملتقيات، وتتنوع حول جدوى فلسفته الآراء والتحليلات، كيف لا وهو الذي شكل فكره استجابة لتحديات عصره، وظل حاملا لمقوّمات الجدّة والإبداع، كما أنّ لفكره خصائص ذات امتداد في فكرنا المعاصر (الكيلاني، 2004)، وبالنظر إلى سعة اهتمام الباحثين المعاصرين بفلسفته، وقوة حضوره في المشهد الثقافي العربي الراهن، سنأخذ الرشدية أنموذجا في هذا المقال: فهل بقي للرشدية مكان بين حداثة عصرنا، وهل يمكن فعلا الحديث عن "راهنية" للفلسفة الرشدية؟

1. سؤال .. مشروع؟

لم تتوقف منذ عقود طويلة جهود المفكرين من العرب والمستشرقين في استخراج كنوز التراث بأنواعه، ولم تنحصر الإسهامات في مجال وتيار واحد، بل تعدّته إلى ميادين مختلفة، وفعلا توسّعت عملية استخراج المخطوطات من المكتبات والدهاليز، وتمّ تحقيق كتب ذات أهمية بالغة، وراحت الدراسات تستخرج منها اللآلئ والكنوز، ومع مرور الوقت انتقلت الجهود من السعي إلى الاستخراج والتدقيق والتحقيق إلى النظر في أفضل السبل للاستيعاب والاستفادة والتطبيق، كيف لا ونحن أمام غزارة من العلوم

والنظريات والأفكار شكلت تجليات لحضارة عظيمة للعرب والمسلمين، وثروة من المعارف لا طاقة لجيل واحد بالاطلاع عليها، فضلا عن هضمها والاستفادة منها.
بيد أننا اليوم في عصر آخر، والحضارة التي أُبهرنا علماؤها عوّضتها حضارة أخرى. إننا نجد أنفسنا أمام هذه المفارقة أو الازدواجية التي ليس من السهل تجاوزها، ولابد من ملاحظة اندراج الأسئلة الجزئية المتعلقة بكيفية الاستفادة من شخصية علمية بعينها، في إشكالية أكبر، هي إشكالية ماذا نأخذ وماذا نترك من ماضينا ككل؛ إنه سؤال مؤرّق، إننا بين عصرين متباعدين وثقافتين متباينتين، هل نتقوقع في ثقافة عربية ذهب أوانها، أو نخلع عنّا الثوب القديم، ونغوص في مشكلات عصرنا، هل يحق لنا أن نأمل شيئا، ونحن في النصف الأوّل من القرن الواحد والعشرين، من عصر بعيد، كالقرن الحادي عشر أو الثاني عشر، ونبحث فيه عن مخارج لأزماتنا، وننتظر من عباقرته الذين يحظون بتقديرنا أن يلهمونا مخارج للمعضلات التي تؤرقنا، ونلغي كل اعتبار للزمن الذي يفصلنا عنهم؟.

الحق أنّ المسألة تتجاوز مستوى المأمول والمرجوّ، لأنّ الأمر أكثر تعقيدا، والزمن بيننا وبينهم قد امتدّ وطال، والحياة المعاصرة يطبعها التعقيد والتنوع، ممّا يجعلنا نتساءل إن لم يكن التشبّث بأفكار الأقدمين تهديدا لهويتنا وتراجعا عن مواكبة عصرنا؟ انتبه مفكرونا المعاصرون إلى هذه المعضلة، وهاهو زكي نجيب محمود المفكر المصري البارز يبحث عن مفتاح للأبواب المغلقة، ويشكك في مشروعية السؤال، وينظر إليه على أنه قد يكون علة حيرتنا واضطرابنا، فهل نسأل سؤالا هو بطبيعته لا يحتمل الجواب؟ (نجيب محمود،1982)

لاشك أنّ صعوبة العثور على جواب قاطع هو ما دفع إلى الوقوع في هذه الوساوس كما سمّاها هو نفسه. وهاهو مفكر آخر هو محمد عابد الجابري يرى، مثلما سيأتي، أنّ التساؤل عمّا يجب أخذه من التراث وما ينبغي تركه طرح خاطئ، لأنه غير موضوعي وغير تاريخي.. وها هو مغربي آخر لا يرى معنى لسؤال الهويّة في عصرنا المتسم بالتنميط وبغياب الخطوط المرجعية، فلم تعد الأصالة بالنسبة إليه سوى كيفية من كيفيات المعاصرة، وكأنه يقول إنّ كل عودة إلى التراث هي عودة شكلية لا تغيّر من الأمر شيئا.(بن عبد العالي، 2005)

ويبقى وعي الإنسان العربي المعاصر بالازدواجية قائما، بين ثقافة ينتمي إليها وأخرى يعيشها، ومع كل ذلك ينبغي الاعتراف أنّ جهودا كبيرة بذلها المفكرون العرب في القرون الأخيرة، في تقديم أفضل المقاربات لطريقة التعاطي مع التراث، ولهذا ينبغي "رفض الروح العدمية التي تنفي كل إنجاز نهضوي تمّ منذ قرنين من الزمن" (وقيدي والنيفر، 2002، ص13) ووعينا بالتردّي العميق الذي نعيشه، لا يجب أن يوقعنا في حيرة مثبطة، أو أن يغيّب عنّا ضرورة التساؤل والبحث الدائم عن سبل المواكبة وعن منبهات الاستفاقة.

2. الرّشدية: سلفية جديدة أم تأسيس لحداثة مستقبلية؟

يربط كثير من الدارسين أيّة حداثة عربية ممكنة بالرّشدية، وما نقصده بالرّشدية هنا فلسفة ابن رشد الحفيد مثلما تبدّت في مؤلفاته، بعيدا عن القراءات المحرّفة والمغلوطة المتكاثرة عند اللاتين واليهود والعرب، ولعلّ الجابري وعاطف العراقي من أبرز المنادين العرب بالعودة إليها، إذ أبديا إعجابا عميقا بفلسفة الشّارح الأكبر، باعتبارها الأساس الأول الذي بنى عليه الغرب نهضته الأولى مع تشييد الجامعات الأوروبية واختراق فلسفة ابن رشد لها.(الكيلاني،2004)

يعدّ محمد عابد الجابري كما ذكرنا من أبرز المرافعين على حاجتنا المعاصرة لابن رشد، لذلك نجد الشارح الأكبر حاضرا بقوة في كتاباته، من "نحن والتراث" الكتاب الذي أسّس لأطروحاته التراثية، وأعلن فيه رشديته، وإعجابه بالخطاب الفلسفي الرشدي بوصفه عقلانية نقدية واقعية، إلى رباعية "نقد العقل العربي،" إلى كتبه الأخيرة، "التراث والحداثة"، وكتاب "أزمة المثقفين في الثقافة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد".(الحري، 2014، ص9)

وقبل أن نبلور رأي الجابري في موقفه من الرّشدية، يجدر بنا أن نبيّن رأيه في السؤال العام الذي أوردناه أعلاه، وهو ماذا نأخذ وماذا نترك؟ إنّ التعامل مع التراث على هذا الأساس طرح خاطئ من الأساس في نظره ، لأنّ التراث ليس بضاعة جاهزة خارجة عن التاريخ، بل هو تفاعل للفكر مع الواقع، ومساره الذي يؤثر فيه ويتأثر به، هو ليس معطى غير قابل للتجزؤ، بل لحظات متتابعة ألغى بعضها بعضا أو كمّل بعضها بعضا، وحتى نتفادى الوقوع في حلقات مفرغة، ينبغي أن نأخذ هذا بعين الاعتبار، وأن نعمل على استيعاب أعلى مرحلة وقف عندها التقدم عند أجدادنا، فهذا هو بالنسبة إلينا ما

تبقى من التراث، وما بقي موافقا لبعض مشاغلنا الراهنة وقابلا للاغناء والانتفاع به في مستقبلنا.(الجابري،1985)

من هذا المنطلق، تعدّ الرشدية بالنسبة إلى الجابري كلّ ما تبقى من تراثنا الفلسفي، بل إنّ ما يمكن أن يكون قادرا من هذا التراث على أن يعيش معنا عصرنا لا يمكن أن يكون إلا رشديّا، ومشكلتنا نحن العرب أننا أهملنا اللحظة الرشدية، ما أوقعنا في الانحطاط والجمود، وبالمقابل تمسكنا بلحظات سابقة تجاوزها التاريخ مثل لحظة ابن سينا(ت427هـ) بفلسفته التي تبناها الغزالي في شكل، والسهروردي (ت632هـ) في شكل آخر، وهي التي يفترض أنّ لحظة الشارح الأكبر قد ألغتها، أو قطعت معها، ومع طريقتها في معالجة القضايا الأبرز على رأسها علاقة الدين بالفلسفة.

وقد قدّم ابن رشد، بحسب رأي الجابري، في هذه النقطة الجوهرية بالذات بديلا متكاملا، قابلا للتوظيف لبناء العلاقة بين تراثنا والفكر العالمي المعاصر، إذ يجمع بين أصالتنا ومعاصرتنا، فبدلا من دمج الدين في الفلسفة، ودمج الفلسفة في الدين، مثلما نجد في اللحظات السابقة، دعا الشّارح الأكبر إلى فهم الدين داخل الدين وبواسطة معطياته، ومن جهة ثانية، فهم الفلسفة داخل الفلسفة وبواسطة مقدماتها ومقاصدها، فطريقنا نحو تحديث الأصالة وتأصيل حداثتنا لا يكون إلا من خلال فهم كل طرف منهما من داخله وبناءا على أدواته، فنحصل بالتالي على فهم علمي وموضوعي للطرفين..(الجابري،1985)

ويجعل الجابري حضور الرّوح الرّشدية التي يدعو إلى استعادتها في واقعنا المعاصر مماثلا لحضور الروح الديكارتية عند الفرنسيين، ولحضور الروح التجريبية عند الانجليز، فهذه "الروح الرشدية يقبلها عصرنا، لأنّها تلتقي مع روحه في أكثر من جانب، في العقلانية والواقعية والنظرة الأكسيومية والتعامل النقدي. تبنّي الروح الرشدية يعني القطيعة مع الروح السينوية المشرقية الغنوصية الظلامية." (الجابري،1985،ص52-53)

ففي نهاية المطاف هذه الروح جزء من تاريخنا وتراثنا الذي يمكن توظيفه في مشاغلنا الراهنة، وهو تراث لا يمكن استبداله بماضي أو حاضر أمة أخرى، ممّا يستدعي التسلح بالرؤية التاريخية الواعية، فلا نقرأ مستقبلنا في ماضي أو حاضر غيرنا، بل

نبحث، بتعبير الجابري، عن قراءة تراثنا بشكل يجعله معاصرا لنفسه، ومعاصرا لنا في وقت واحد.

وللرّشدية مكانة كبيرة عند مفكرين عرب آخرين كثيرين لا يمكن ذكرهم جميعا، لذلك سنكتفي بمثال بارز آخر هو عاطف العراقي الذي يقرّ في مواضع كثيرة من كتبه برشديّته وبفاعليتها في مشهدنا الحضاري المعاصر منها قوله: "غير مجدٍ في ملتي واعتقادي التغافل عن فلسفة ابن رشد، سواء في جانبها النقدي أو في جانبها الإيجابي التركيبي، هذا إذا أردنا أن نتقدم خطوة أو خطوات نحو تقديم تصوّر لقضية الأصالة والمعاصرة." (العراقي، 1984، ص14)

ظاهر جدّا مدى إعجاب الرجل بابن رشد، إنّه يصرّح بوضوح أنّ مكانة فيلسوف قرطبة لا تضاهيها مكانة أي مفكر آخر لا في المشرق ولا في المغرب، والرّشدية التي جاءت ثورة وانتصارا باهرا للعقل على أنماط أخرى، كالطرق الجدلية والخطابية والصوفية وغيرها، شرط لكل إقلاع ممكن، وأساس لكل بناء مستقبلي، ولذلك تمنحنا مؤلفات ابن رشد وشروحه دروسا لا غنى عنها، ومن أبرزها اعتماده على العقل واتخاذه إياه منهجا بحثيا دائما، فانفتح بذلك طريق الفلسفة انفتاحا تاما، واعتلى البرهان، بوصفه أرفع درجات الاستدلال وأكثر صور العلم يقينا، مكانه المرموق الذي يليق به، وساد المنهج النقدي الذي طال الاتجاهات الكلامية والصوفية والفلسفية السابقة عليه، مثل فلسفتي الفارابي(ت339هـ) وابن سينا، وهذا ما جعل ابن رشد يقف على قمّة الفلسفة العربية، أما بعده فلا نجد "فيلسوفا عربيا حتى أيامنا المعاصرة التي نحياها أي منذ ثمانية قرون على وجه التقريب" (العراقي،1984،ص18)

ويمتد المنهج النقدي عند فيلسوف قرطبة ليطال الجانب الفقهي أيضا، إنّ مناداته بالتأويل والاجتهاد، هو الذي يظهر حسّه النقدي في دراساته الفقهية خصوصا في كتابه "بداية المجتهد ونهاية المقتصد"، إذ لا يكتفي بترديد الآراء ونقلها، بل يخضعها للفحص والتمييز والتدقيق، قبل أن يرجح منها ما يراه أقرب إلى الصواب والمنطق.

ويمضي عاطف العراقي في تعظيم الفلسفة الرشدية، بل يضيق بكل من يشكك في جدواها من المعاصرين، ففي نظره، التغاضي عن الرشديّة في أيامنا ابتعاد عن

الموضوعية والإنصاف، بل لابد أن تمرّ قضايا التجديد في عصرنا، وضبط علاقة الأصالة بالمعاصرة عبر الفلسفة الرشدية، لأننا لازلنا ونحن في ألفيتنا الثالثة هذه في أمسّ الحاجة إليها. (العراقي،1984)

إنّ ابن رشد، وفق هؤلاء، هو رافع لواء الحداثة والنهضة وفلسفته وأفكاره تبني لنا المستقبل.. وهذا بالضبط ما يرفضه آخرون، لأنّ الشارح الأكبر بالنسبة إليهم ليس سوى مقلد ومجرّد متابع لأرسطو ومرتكز على أقواله، وهو أبعد ما يكون عن التجديد، وفلسفته ليست سوى نوع من السلفية التي ترجعنا إلى الخلف بدل أن تقودنا إلى الأمام.. وللنظر قليلا فيما يقوله بعض المنتقدين ولنحلل أهم أسباب معارضة الرّشدية عندهم.

3. الرّشدية وغياب البعد التداولي

في الطرف المقابل إذن، يقف باحث مرموق، إنّه طه عبد الرحمن الذي تركزت أغلب اهتماماته في الدراسات المنطقية وفلسفة اللغة، ومارست مؤلفاته تأثيرا عميقا على مجمل الأطروحات الفكرية العربية المعاصرة، وشكلت حضورا لافتا بين مجمل الإسهامات التي تشهدها الساحة الفكرية، وهذا راجع بالدرجة الأولى إلى الخصوصيّة والأصالة والعمق الذي ميّزت أفكاره.

ونجد عند طه عبد الرحمن شبكة واسعة من المصطلحات الخاصة، وتحليلات معمقة للمفاهيم المنطقية والفلسفية، وبالنسبة إلى موضوعنا يمكننا أن نستأنس بالعديد من كتبه من أبرزها كتابه "فقه الفلسفة" وكتاب "تجديد المنهج في تقويم التراث" وكتاب "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام".. تناول فيها مفاهيم في غاية الأهمية، وتعاطى مع التيارات العربية المعاصرة الداعية إلى تقويم التراث وإرسائه على مبادئ وقواعد عقلانية راسخة، سواء أكانت هذه التيارات دينية أو قومية. وفي هذا الإطار، أبدى طه عبد الرحمن عدم رضاه عن اتجاه الدراسات العربية المعاصرة المتعلقة بالتراث وما احتوته من نظريات وأطروحات وأحكام لا تقوم في نظره إلا على أوهى الأسباب، وعلى قلة في الاطلاع وعلى تقصير في استيعاب المقاصد بينما أصحابها يعتبرونها من الحقائق العلمية المؤسسة على الوسائل المنهجية الرائدة.

ولاشك أنه يقدّم، بالنسبة إلى موضوعنا، وجهة نظر جادة، حيث نجده يعارض الأطروحة الأولى الداعمة القائلة ببرهانية الفلسفة، التي تعدّ الرشدية إحدى دعائمها، وهذا راجع بالدرجة الأولى إلى أنّ أصحاب هذه الأطروحة سفّهوا جزءا هاما من التراث لأنّه لا يستجيب في نظرهم لمعايير المعرفة العلمية، المؤسسة في وقتها على ما يعرف بالمعرفة البرهانية، كما قالوا بضرورة القطع مع أجزاء هامة منه لأنه بعيد عن مقتضيات العقلانية واليقين.

لقد تنوعت المساهمات في دراسة التراث، وذهب أصحاب الآليات الاستهلاكية العقلانية في ذلك، إلى القول إنّ المنهج العقلاني هو الأقدر على توفير الاستفادة العلمية من التراث، ونتج عن هذا تشريح التراث إلى شرائح كثيرة متباينة ومتنوعة، من أجل تصنيفها وتحديد ما يرون منها مطابقا لمعايير العقلانية، غير أن أصحاب هذا المسعى الانتقائي لم يتفقوا على الشرائح التي تتناسب مع معاييرهم العقلانية، بينما نجد عندهم، مثلما يرى طه عبد الرحمن، تقصيرا واضحا في استخدام الآليات العقلانية المستقاة من الغرب من مفاهيم وقواعد ونظريات، وفي تقييمها والنظر في مدى صلاحيتها، مع العلم أنّ النقد طال العقلانية المعاصرة، وبريقها لم يعد حتى عند أهلها متوهّجا بالدرجة نفسها (عبد الرحمن، 2005).

من الدراسات الأولى التي تناول فيها الأستاذ طه عبد الرحمن الرشديّة بالتحليل والنقد بحث جعل عنوانه: "لغة ابن رشد الفلسفية من خلال عرضه لنظرية المقولات الأرسطية"، وهو بحث قدّمه سنة 1978 في ندوة "ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، بمناسبة افتتاح كلية الآداب والعلوم الإنسانية التابعة لجامعة محمد الخامس، (الحري،2014)، والاطلاع على مضمون هذا البحث يظهر اقتناع صاحبه بعدم حاجتنا إلى فلسفة ابن رشد، ويبيّن تعثر عملية الشّرح الرشدية بوقوعه في أخطاء كثيرة، ذلك أنّ ابن رشد سعى إلى هدم البناء الفلسفي الذي شيّده فلاسفة الإسلام أمثال الفارابي وابن سينا والغزالي وهو بناء يعتبره طه عبد الرحمن، اجتهادا صريحا في ملائمة الفلسفة الإسلامية مع مقتضيات التداول الإسلامي، ويعود تعثر فيلسوف قرطبة إلى اعتماده تصورا عتيقا للمضمون الفلسفي واللغة الفلسفية، حيث كان ينقل المعاني الفلسفية دون مراعاة بعدها التداولي، مع أنّ الكلام الفلسفي لا يرقى إلى

مستوى التبليغ المفيد ما لم يستجب لمقتضيات المجال التداولي للمخاطب(عبد الرحمن،1988).

ويستمر نقد طه للفيلسوف في مؤلفات أخرى، منها كتابه "تجديد المنهج في تقويم التراث"، حيث يعتبره من دعاة النظرة التجزيئية، إذ يقف طه في الطرف المقابل المنادي بالنظرة التكاملية في تقويم التراث منتقدا أصحاب النظرة التفاضلية مثلما يسمّيها، حتى وإن كانوا يدعون النظرة الشمولية، فهناك تعارض واضح بين التصوّر النظري للتكامل وبين التطبيق الذي سلكوه، وهذا ما يتجلى في مشروع الجابري على سبيل المثال، وهو الذي دعا إلى التعامل مع العلوم العربية المختلفة كما لو كانت علما واحدا وفق نظرة موسوعية، لكنه بالمقابل قسّم التراث إلى دوائر ثلاث متفاضلة هي البيان والعرفان والبرهان، وجعل هذا الأخير أرقاها، وأنزل ابن رشد الرتبة العليا فيه.(عبد الرحمن، 2005)

وبالفعل، سعى طه عبد الرحمن إلى قلب الكثير من نظريات الفكر العربي المعاصر، وكان هذا بداية في أحد كتبه التأسيسية التي قلب فيها، مثلما يقول الباحث عبد النبي الحري، أطروحة الجابري رأسا على عقب، إذ بينما وضع هذا الأخير العقل البرهاني في أعلى منزلة على حساب العقل البياني في الوسط وبعدها العقل العرفاني في المرتبة الدنيا، ذهب طه عبد الرحمن إلى الحطّ من شأن العقل المجرد(البرهاني)، والإعلاء من شأن العقل المؤيد(العقل البياني)، في حين وضع العقل العرفاني في منزلة متوسطة.(الحري،2014) وعلى خلاف الجابري يرى طه أن الخطاب الرشدي لا يمكن أن يكون برهانيا علميا لأسباب كثيرة ومتنوعة.

هكذا يصل طه عبد الرحمن إلى القول إنّ ابن رشد كان نقطة ارتكاز للمعاصرين، الجابري بوجه خاص، فهو بالنسبة إليه أبعد مفكري الإسلام عن القول بالتداخل المعرفي، بل هو حامل النظرة التجزيئية الذي تتّضح في مظاهر كثيرة منها تصفية العلوم بمعنى تخليصها من لواحق اعتقد فيلسوف قرطبة أن لا مدخل لها فيها، مثلما فعل مع محاولة الغزالي في "المستصفى" حين سعى إلى دمج المنطق في علم الأصول، لكن فيلسوف قرطبة لم ينتبه إلى فائدة ذلك في نواح عدة من ذلك تجاوز المصادمة التداولية بين العلوم، هاته العلوم التي قال ابن رشد بالمباينة بينها حيث لا يمكن،

بموجب أجناس موضوعاتها، أن يمدّ بعضها بعضا لا من حيث عناصرها ولا من حيث خصائص هذه العناصر وعلاقاتها، غافلا عن الرّوابط الحاصلة بينها.

وعن إمكانية الجمع بين مناهجها والتداخل بين موضوعاتها، ومخالفا بهذا حتى أستاذه أرسطو الذي نجد فلسفته متّسمة بخاصيّة التكميلية والشمولية، وبهذا يكون ابن رشد قد أغلق باب "استشراف التحوّلات التداخلية التي ستتطرق إلى المعارف الإنسانية ابتداء من النهضة الأوروبية نحو دخول الهندسة في الجبر ودخول الرياضيات في الفيزياء ودخول الفيزياء في الفلكيات..حتى إنّ العلوم المعاصرة أضحت لا تعرف حدودها إلا من خلال أنواع وأعداد التداخلات التي تجمع بينها وبين غيرها"(طه عبد الرحمن، 2005، ص130)

ويمتدّ نقد طه للفلسفة الرشدية في هذا السياق إلى مسألة القدح في المنزع التداخلي والتشنيع على أصحابه وتهويل آثاره، مثلما يتجلى في كتاب "فصل المقال وتقرير ما بين الشّريعة والحكمة من الاتصال"، والمقصود به إنكار الشّارح الأكبر لأيّ تداخل بين الشريعة والحكمة، على خلاف ما قال به الكثيرون قبله كالفارابي وابن سينا والغزالي، بل إنّ موقف فيلسوف قرطبة يتأرجح بين المطابقة والمعارضة وإن كانت أغلب التحليلات فهمت إنّه يقول بالمطابقة، أي مطابقة إحداهما للأخرى، ومع ذلك فإنّ كلا الرأيين يوقعه في نزعة تجزيئية لا مجال لأيّ تداخل معها.، إذ سعى ابن رشد إلى سدّ كل محاولات تخريج المسائل الفلسفية على بعض مقتضيات مجال التداول الإسلامي، وانتقد حتى محاولات فقهاء عصره من ممارسة ما أسماه بالتداخل الداخلي بالجمع بين الفقه والأصول وعلم الكلام والتصوف.

وينتقد طه عبد الرحمن هذه النزعة التجزيئية عند ابن رشد، والتي يغيب فيها شرطا الاتساق الطبيعي والاتساق التداولي، ويقصد بالأول موافقة القول الفلسفي للقول الطبيعي من حيث الدلالة والاستدلال، حيث وقع فيلسوف قرطبة في موقفين متعارضين أولهما الوصل بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي متى كان السياق الفلسفي يونانيا، والفصل بين الطرفين متى كان السياق عربيا، وكأنّه لم يكن يقبل توافق القولين اللغوي والفلسفي إلا عند اليونان، وهذا من شأنه إضعاف خاصيّة الشموليّة التواصليّة للثقافة الإنسانية، أمّا شرط الاتساق التداولي الذي يقصد به

"مطابقة القول للفعل مطابقة توافق القيم العملية الموجهة لمجال التداول"، فإنّ الشّارح الأكبر لم يوف بهذا الشرط ، لأنّه، من وجهة نظر طه عبد الرحمن دائما، منتسب إلى مجال التداول العربي الإسلامي بتكوينه الموسوعي، وخارج عنه بتآليفه، وغياب الاتساق التداولي عن مسلكه العلمي يرفع عنه خصوصية المعرفة للثقافة الإسلامية العربية. وهذا يشير إلى مدى تأثر ابن رشد بأرسطو وكأنّ فيلسوف اليونان هذا وحده المصيب ولا مصيب غيره(طه،2005، 131-138)، وعلى كل حال يتوسع طه عبد الرحمن في تحليل الخطاب الرشدي وإبراز أخطائه وتناقضاته ولا مجال هنا للإطناب في هذه النقطة أكثر مما فعلنا.

4. جسر للحداثة أم فكر لا تاريخي؟

ليست بنا إذن حاجة إلى فلسفة ابن رشد من وجهة نظر طه عبد الرحمن، ولكننا نحتاج إلى رأي مدققين آخرين في الموضوع، لعلّ من أبرزهم محمد المصباحي الذي عرف عنه عمق التحليل ودقة المصطلح في غوصه في خبايا الفلسفة الرشدية ككل والجانب الميتافيزيقي منها على الخصوص، ولننظر إلى وجهة نظره بعد جُهد مُضن بذله في هضم الفلسفة الرشدية طيلة سنوات طويلة، ألف خلالها كتبا كثيرة منها "إشكالية العقل عند ابن رشد"، "دلالات وإشكالات: دراسات في الفلسفة العربية الإسلامية"، "من المعرفة إلى العقل"، "تحولات في تاريخ الوجود والعقل".

سنركز في استخلاصنا لموقف محمد المصباحي على مقال "الوجه الآخر لحداثة ابن رشد" وهو منشور في كتاب يحمل العنوان نفسه، حيث حاول فيه هذا الباحث الدفاع عن ثقافة التعدّد والاختلاف وتنوّع القراءات، وهو يصرّح من البداية أنّ "إحياء الرّشدية لا يمكن أن يتحقق إلا بتعدد وتنوّع محبيّ ابن رشد، ولكن أيضا بتعدّد وتنوّع منتقديه، وبالإيمان بأنّ كل قراءة له هي قراءة مشروعة بشرط أن تلتزم بالحد الأدنى من قواعد الصناعة الفلسفية"(المصباحي،1998،ص6) وقد جعله هذا يتساءل عن مكانة الفلسفة الرّشدية في أيّامنا، ويتحدّث عن إمكانية استثمارها وعن مشروعيّة هذا المسعى باعتبار ابن رشد أحد أعمدة الفكر الوسطوي الأسكولائي، في حين عمل الفكر الحداثي على تجاوز ما قدّمته القرون الوسطى وما قبلها.(المصباحي،1998، ص28)

إننا نعثر عند هذا الباحث المدقّق على رأي جدير بالاهتمام، ذلك أنّ ما يعتبره أغلب الباحثين دلائل راسخة على عقلانية ابن رشد، ليست بالنسبة إليه كافية لاعتبار فلسفة فيلسوف قرطبة مفتاحا للحداثة، فإذا كان هذا الفيلسوف قد نادى بالفصل بين الشريعة والحكمة، وهو الأمر الذي اعتبر مؤشرا قويّا على التنوير والعقلانية وإرهاصا واضحا للقول بالعلمانية، فإنّ هذا الرأي، بالنسبة إلى محمد المصباحي ليس في محله، لأنّ ابن رشد لم يفصل في الحقيقة إلا بين الحكمة وعلم الكلام، أي بين التفكير في الوجود والتفكير في الشريعة، حتى لا تلحق بالقول الفلسفي عوائق النظر الصحيح، ولا يلحق بالقول البرهاني تقييد مماثل لما حصل في النظر الكلامي المتمثل في المقصد العام من علم الكلام.

ومن الأفكار الهامّة التي أعاد المصباحي النظر فيها أيضا القول إنّ ابن رشد كان من أشدّ المدافعين عن الاختلاف والتعدد والانفتاح، فالشّارح الأكبر كان يسوّي بين التأويل والبرهان، ولا يرى أنّهما يناسبان للجميع، بل يقتصر تعاطيهما على فئة خاصة، ممّا يلغي الدعوة إلى الاختلاف، خاصة وأنّ البرهان لا يسمح سوى بحقيقة واحدة، وهو ما لا يترك أي مجال للتعدّد في الرأي.

ويعيد المصباحي النظر أيضا في اعتبار قول ابن رشد بوحدة العقل، أي تساوي حظوظ الناس منه، من ركائز الحداثة، فهذا ليس صحيحا لأنّ ابن رشد وإن قال بوحدة العقل، فإنّه يفصله عن الأفراد، وكان يرى أنّ الاتصال بالعقل الفعال هو غاية الوجود البشري، ومن شأن هذا أن يبعدنا عن الطرح الحداثي الذي نجده في عصر النهضة الأوروبية. ويراجع باحثنا دليلا آخر على عقلانية ابن رشد وهو رأيه في حقيقة العلم، إذ لا علم عنده إلا بالماهيّة، وهو ما لا يترك مجالا للجواز والإمكان عن الموجودات وعن العقل، وتلتقي عنده نظرية الحد والماهيّة بنظرية البرهان، لتضبط خصائص العلم وأصول الصناعة، بحثا عن اليقين وسعيا نحو الحقيقة العلمية الرّاسخة، أمّا الآن فقد فقدت ثنائية الماهية والعرض قيمتها، "وحلّ الاصطلاح والإقناع والدلالة والجدل والخطابة محل التطابق واليقين والحقيقة والبرهان".(المصباحي،1998، ص30-33)

وينتهي باحثنا إلى إطلاق سمة "اللاتاريخية" على فكر ابن رشد، وهي سمة تتجلى أكثر في بعض المواقف الرشدية المتطرفة، مثل اعتبار الفلسفة الأرسطية نهاية للفلسفة،

واعتبار صاحبها "الإنسان الذي كمُل معه الحق"، ومثل قوله بأزلية ووحدة العلم والفلسفة، وانفلاتهما من قانون الكون والفساد، ممّا جعل غاية جهد فيلسوف قرطبة يتركز على شرح النص الأرسطي عوض الانتقال من الإعجاب إلى مرحلة أخرى يتجاوز فيها هذا النص ويحتويه..وبعبارة أخرى بقي الشارح الأكبر أسيرا لسلطة النص الأرسطي، ممّا أوقعه في تقديس الأشخاص والتقليد وجعله مناهضا لأي تجديد، "فعقلانيته لا يمكنها أن تكون إلا مناهضة للحداثة".(المصباحي،1998،ص35)

بيد أنّ باحثنا لا يغمط الفيلسوف حقّه، فهو يشير إلى أنّ العقلانية في أيّامنا صارت مرنة للغاية، فلم يعد للبرهان والعلية والضرورة القيمة نفسها، ورغم أنّ ابن رشد، من الناحية المنهجية، يعلي من شأن البرهان، إلا أنّه يعطي أهمية بالغة أيضا لما يمكن تسميته بالمنهج الدلالي- الإشكالي، الذي يفتح لنا آفاقا جديدة بالانتقال بين الجدل والبرهان على صعيد المنهج من أجل تجاوز التعارضات المذهبية، وبالانتقال بين التواطؤ والاشتراك في الاسم من أجل رفع الالتباس على صعيد الدلالة..وهنا، بحسب المصباحي، قد يكمن الوجه المنهجي لحداثة فيلسوف قرطبة، أمّا الإنجاز الرّشدي الأكثر أهمية في نظره فهو إرساء العقل النظري في الشّريعة، فقد تمكن الفيلسوف من الوقوف على "الحل النظري للسؤال الذي تطرحه الأزمنة الحديثة على الإسلام، أو سيطرحه الإسلام على الحداثة بوصفها علاقة بالآخر المخالف لنا في الأفق الميتافيزيقي والأخلاقي"(المصباحي،1998،ص35-37)، خاصّة وأنّه صاحب خطاب عالمي مادام موجّها إلى الإنسان بما هو إنسان، وليس باعتباره منتميا إلى أمّة معينة.

خاتمة: نحو تعامل أكثر موضوعية مع التراث

يفرض علينا تباين الآراء حول مكانة الرّشدية في أيامنا شيئا من التثبّت، فإذا كان بعض الباحثين، مثلما سبق، يعيب على الشارح الأكبر ذلك التقديس والغلوّ في الإعجاب بالمعلم الأول، فإننا، بدورنا، نعيب على أنصاره، من أهل عصرنا، الغلوّ في الإعجاب بكل دقائق أفكاره حتى وإن كانت متجاوزة، وإقصاء كل إسهامٍ لمخالفيه من علماء الأمة ومفكريها، وتحميلهم كل أسباب الفشل والإخفاق، وهو ما دفع هؤلاء الأنصار، في عملية إسقاطية مفضوحة، إلى تأويل آراء ابن رشد لتأخذ طابعا عصريا، وتتلاءم مع مفاهيم العصر ونظرياته، وإلى تمنّي قيامه من مرقده ليدلنا على مكامن الضّعف

ونقاط القوة في واقعنا. إنّه أحد كبار هذه الأمة، وقد حمل فكره حلولا جادّة لمشكلات عصره.

ومن غير المناسب الإعراض التام عن فكره بحجة القول إنّ تلك المشكلات مباينة تماما لمعضلات عصرنا، لأنّ بعضها لا يزال ماثلا اليوم بين أعيننا وإنْ في أشكال وصيغ مختلفة، وما نقوله عن ابن رشد ينطبق على العلماء الآخرين، فهم أهل للعلم وإعمال العقل ورموز للقيم الرائدة، غير أننا اليوم في حاجة إلى مبدعين من أهل العصر، إلى من يواصل المسيرة والإبداع وينفتح على الثقافات الكونية، وليس إلى من يكتفي بالتغني ويتقوقع على إسهامات السابقين..لأنّ الإبداع ليس حكرا على القدامى، بل هو غاية كل فرد من الأمة من ذوي العدّة اللازمة من معرفة ومناهج واستبصار عميق.

المراجع

1. ابراهيم الكيلاني، الرشدية العربية بين التزييف والتوظيف: www.almultaka.net 2004/01/13
2. زكي نجيب محمود، 1982. تجديد الفكر العربي، ط7، دار الشروق، بيروت.
3. عاطف العراقي، 1984. المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، ط2، دار المعارف، القاهرة.
4. عبد السلام بن عبد العالي، 2005. ضد الراهن، ط1، دار توبقال، المغرب.
5. عبد النبي الحري، 2014. طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت.
6. طه عبد الرحمن، 1998. اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
7. طه عبد الرحمن، 2005. تجديد المنهج في تقويم التراث،ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء
8. محمد وقيدي واحميدة النيفر، 2002. لماذا أخفقت النهضة العربية، ط1،دار الفكر، دمشق.

9. محمد عابد الجابري، 1985. نحن والتراث، ط4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

10. محمد المصباحي، 1998. الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، ط1،دار الطليعة،بيروت.