

# الخطاب الرشدي بين التواري والحضور

محمد بنرحمون

لكن ويا للأسف فقد أتى على الفلسفة العربية الإسلامية حين من الدهر نسيت فيه كتب ابن رشد واجتهاداته. فهل كان يعي ابن عربي دلالات مراسيم ترحيل جثة ابن رشد؟ يقول: «ولما جعل التابوت الذي فيه جسده (ابن رشد) على الدابة جعلت تواليه تعادله من الجانب الآخر، وأنا واقف ومعني الفقيه الأديب أبو الحسن محمد ابن جبير، كاتب السيد أبي سعيد، وصاحبي أبو الحكم عمرو بن السراج الناسخ فالتفت أبو الحكم إلينا وقال: ألا تنظرون إلى من يعادل الإمام ابن رشد في مركوبه؟ هذا الإمام، وهذه أعماله - يعني تواليه ! - فقال ابن جبير: يا ولدي، نعم ما نظرت لا فض فوك! فقيدتها عندي موعظة وتذكرة»<sup>1</sup>.

فما كان يتبادر إلى الذهن أن ترحيل جثمان ابن رشد يعني رفض الفلسفة وترحيلها إلى اللاتين: «ستدفن الجثة في قرطبة، لكن الكتب ستتابع السفر، ستترجم إلى العبرية، ثم إلى اللاتينية ووجودها سيطلع بقوة النقاش الفلسفي حتى القرن السادس عشر. إن الترجمة - وهي فعل تحويل وتبليغ - ستكرر ترحيل جثمان ابن رشد، سيحيا هذا الأخير، عند اللاتين، حياة بعد الوفاة... بل ستكون له صورة، لأن وجهه سيمثل في عدة رسوم إيطالية»<sup>2</sup>.

نعم سقط ابن رشد في بحر النسيان منذ القرن الثالث عشر وعرف نجاحا آخر في أوروبا المسيحية في القرن نفسه، فمنذ: «لحظة ابن رشد وابن خلدون لم تحصل في أرض الإسلام أية بادرة عقلية أو فكرية للتذكير، ولو جزئيا، بالمشاكل التي يطرحها الإسلام

يسعى هذا المقال إلى إبراز قيمة الخطاب الرشدي وراهنيته، والحاجة إلى تحيينه، من خلال محاولة الكشف عن دلالات تواريه ودواعي استعادته، خصوصا وأن الاهتمام بالمتن الرشدي أسال حبرا كثيرا، وهو اهتمام تشهد له جملة من البحوث والدراسات كما تدل عليه العديد من اللقاءات والندوات التي احتفت بابن رشد ولا تزال، حيث تقوم بتسليط الأضواء على حياته وعصره، ومساهماته في مجال الفلسفة والفقه والطب والفلك... للتأكيد على مكانته في الثقافة العربية الإسلامية، والدور العقلاني الذي لعبه في تثبيت مسار النظر الفلسفي التداولي العربي الإسلامي. وقد اتخذ هذا الاهتمام مسارين بارزين هما بالضرورة تمايزان، إن لم نقل إن التمايز كامن داخل المسار الواحد. هناك مسار يرى أنه من الممكن بناء حلول لأزماتنا المعاصرة انطلاقا من عمق الفكر الوسطوي الذي يمثلته الفكر الرشدي أحسن تمثيل. ومسار يقوم بالكشف عن العوائق التي حالت دون اهتداء ابن رشد إلى الحداثة، من أجل سلوك طريق مخالف لطريقه. لتزداد الحيرة بخصوص الموقف من ابن رشد و العودة إليه.

يجمع الباحثون من كل الاتجاهات على إبراز الدور الكبير الذي لعبه الفكر الرشدي في خلق واحد من أهم تيارات الفلسفة في العصور الوسطى هو تيار (الرشدية اللاتينية). لاسيما وأن الفكر الرشدي واكب معظم مراحل تشكل الفكر الغربي في الانتقال إلى الحداثة. بل طبع بقوة النقاش الدائر آنذاك، حيث استعيد المشروع الفكري الرشدي من أجل الارتقاء بالدرس الفلسفي والإجابة عن القضايا العالقة. إذ وجدت فلسفة ابن رشد مناخا ملائما وربة جديدة سمحا لها بالاستمرار.

1 - محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج II، ص: 373. تحقيق عثمان يحيى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1985.

2 - عبد الفتاح كليطو، لسان آدم، ص: 65/66. دار تيقال، البيضاء، 1995.

في هذه المرحلة، فاثروا في الحياة الفكرية وقيّدوا سبيل العقل ومناهجه. وهذا أمر لم يرتضه هذا العقل، فبحث له عن متنفس في التيار الشافعي ثم الاعتزالي، حتى إذا ظل الأمر مستعصيا، مال الناس إلى الزهد والانعزال أو التصوف<sup>6</sup>.

بل إن جرأة ابن رشد في تناول بعض القضايا «المحظورة» كانت بدورها الدافع لنكبته ونسيان آثاره. وهذا ما جعل أحمد شحلان ينتهي إلى القول إن جرأة ابن رشد هذه لم تعجب أهل زمانه : « وكانت قوة شخصيته تجعلهم يتحملون هذه الجرأة طوال حياته، برغم الصراع والمعاندة والتنكر. غير أن وفاته كانت فيصلا بين هذا النشاط الفكري الهائل في الغرب الإسلامي وبين خفوت صوت الفلسفة، فلم يخلف الشارح الأكبر من يتابع المسيرة، ولم يكتب لكتبه الفلسفية الذبوع في المشرق والمغرب الإسلاميين إذ ذاك ما يمثل حجم الفيلسوف<sup>7</sup> ».

زد على ذلك أن تصور ابن رشد للمضمون الفلسفي واللغة الفلسفية، ظل تصورا تقليديا عتيقا حسب طه عبد الرحمن، هذا التصور الذي يقضي بأن نقل المعاني الفلسفية نقلنا للحقائق العلمية والموضوعية، ونغفل البعد التداولي لها - لغويا كان أو غير لغوي - حيث لا يرقى الكلام الفلسفي إلى مستوى التبليغ إلا إذا استجاب لمتطلبات المجال التداولي للمخاطب<sup>8</sup>. في حين : « جرد (ابن رشد) الفلسفة الأرسطية من كل التأثيرات الإسلامية التي نتجت عن التحويلات والتعديلات التي أدخلها فلاسفة الإسلام الذين سبقوه على المفاهيم والمسائل اليونانية حتى تتوافق مع التداول الإسلامي<sup>9</sup> ».

لقد كان ابن رشد أشد فلاسفة الإسلام تقليدا لفلاسفة اليونان عموما وأرسطو خصوصا. ولا ينحصر هذا التقليد في شروحه بل يتعداه إلى مؤلفاته الموضوعية. بل : « والأدهى في دعوة ابن رشد إلى التقليد في المجال الفلسفي هو أنه يدعونا إلى تقليد من يعود فكره إلى التاريخ السحيق، إذ تفصله عن

بصفته نموذجا معياريا أعلى للوجود<sup>3</sup>.

إن ظاهرة النسيان الفكري العربي الإسلامي أضحت ظاهرة مستمرة ومتفاقمة منذ رحيل ابن رشد، فقد ترجم «فصل المقال» إلى العبرية في أواخر القرن الثالث عشر، ومع ذلك فإن ابن خلدون لم يشير إلى الكتاب مع أنه كان من المطلعين على مؤلفات ابن رشد، ولم يعتن أحد من المسلمين بتحقيق الكتاب ودراسته إلى أن جاء M.J Muller الذي نشره أول مرة عام 1859م<sup>4</sup>.

فما السر في غياب ابن رشد عن ديار الإسلام بعيدا عن أية قوالب جاهزة تتحدث عن أنصار الجمود والتقليد؟ بل لماذا هذه الاستعادة المتأخرة؟

#### 1- دلالات الخفوت

لقد شكل الفكر الرشدي سلطة خارج فضاء الغرب الإسلامي، واستطاع أن يشكل منعطفًا تاريخيًا وحضاريًا، حقق من خلاله استمرارا فعالا في فكر ما بعد القرن 13م. لكن هذا الفكر العقلاني الجريء لم يعط النتائج المرجوة منه في مجتمع الغرب الإسلامي، مما يعني أن القصور لا يكمن ضرورة في الفكر الرشدي، بل تتحمل قسما وفيرا منه الذات المتقلبية، ذلكم أن زمن القرن 13 العربي وما تلاه لم يكن مستعدا لتقبل جرأة هذا الفكر<sup>5</sup>. وإذا كان الأمر كذلك فما حقيقة هذا الانحصار؟

وفي الحقيقة، لا تخلو بعض القراءات والتأويلات من إشارات إلى انعكاسات النكبة وتأثيرها على امتداد فكره، وعدم استجابة لغته الفلسفية للسياقات التداولية العربية الإسلامية، وتعلقه المبالغ فيه بأرسطو... إذ أكد أحمد شحلان أن محنة ابن رشد كانت محنة للعقل عموما في هذه الحقبة، لم يتعرض لها ابن رشد وحده، بل تعرض لها معه ثلة من العلماء. هذه المحنة التي خيمت على المنطقة منذ تولي المنصور زمام أمر الأندلس، إذ توافدت جموع العلماء، وكان حظ الفقهاء أوفر من غيرهم

6 - ابن رشد والفكر العبري الوسيط، ص: 169. المطبعة الوطنية مراكش 19

7 - نفس المرجع، ص: 185.

8 - لغة ابن رشد الفلسفية، ص: 207. ندوة الرباط، ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، منشورات كلية الآداب، 1981

9 - حوارات من أجل المستقبل، ص: 93. منشورات الزمن، عدد 13، 2000.

3- محمد أركون، الإسلام الأخلاق والسياسة، ص : 172. مركز الإنماء العربي، بيروت، 1990.

4- محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ص : 2. دار الساقي، بيروت، 1993

5 - محمد المصباحي، ابن رشد بين نهائيتين، ندوة مراكش، ص : 397. الجمعية الفلسفية المغربية، 2001.

أولاً: تيار التصوف الذي عرف انتشاراً قوياً بالمغرب، خصوصاً في الأوساط الشعبية. فالموحدون والمتصوفة كانوا حلفاء مرحليين في صراعهم ضد الخصم المشترك الذي مثله الفقهاء والمرابطون، ولهذا كان من الضروري العمل على تجنب المواجهة مع التيار الصوفي، بل العمل على كسبه إلى جانب الدعوة الموحدية أو على الأقل تحييده<sup>13</sup>. فالحكم الموحدي لم يكن ليجهل الخطر الذي يمكن أن تشكله قوى التصوف على الجهاز الموحدي كبنية وسلطة، فتقرب الخلفاء الموحدين من المتصوفة كان نابعا من قناعتهم بحقيقة اكتساح رجال التصوف للنسيج المجتمعي: «وتقدمه الحثيث بمعزل عن العقيدة التومرتية الرسمية الحاكمة وعلى حسابها»<sup>14</sup>.

إن فرض العقيدة التومرتية بنزعها العقلية الجافة قد فتح المجال أمام تنامي النزعة العقلية ذات الطابع الصوفي، حيث أفرز التيار الصوفي تطورا على مستوى السلوك والممارسة تمثل في اتساع مجال اتصاله بالعامّة والبسطاء، وكذا في مراعاته لمتطلبات المجتمع وتكييفه مع بنياته وحاجاته<sup>15</sup>. لقد اختار الحكم الموحدي لغة الميز والتهميش للأغلبية الساحقة من الأهالي. الأمر الذي يفسر الإقبال التلقائي على الرباط ومشايخ التصوف من طرف نفس الأهالي، وذلك لأن النموذج حي وبسيط يتجسد يوميا في تواضع الشيخ وتسامحه، وتسويته بين القريب والبعيد، وحثه على التضامن والتأخي، وحرصه على محاسبة النفس<sup>16</sup>.

فالتيار الصوفي كان في طريقه ليصبح قوة اجتماعية بعد أن تجاوز إطار التصوف الفردي إلى تصوف جماعي منظم. وهو الأمر الذي كان يمنحه بعده الاجتماعي، وبالتالي السياسي. أما بالنسبة للحكم الموحدي فإنه كان يرى في هذا التيار مادة قابلة للاستقطاب والاحتواء، أو بمساندته ضد الخصم المشترك الذي كان يمثله تيار المالكية المحتضر

أرسطو خمسة عشر قرناً، كأن الفترة الحضارية التي عاشها المسلمون لم تكن قط، أو كأن عطاءها الفلسفي لا يعتبر كليا، وفي هذا ظلم وتظليل»<sup>10</sup>. لذا فالانتشار الذي عرفته اللغات الفكرية: الكلامية والأصولية والصوفية، واكتسابها لبعد تداولي لم يتأت للغة الفلسفية راجع إلى أن هذه اللغات الفكرية تكونت في اتصال دائم مع نص أصلي: هو القرآن الذي أتى للناس باعتباره النموذج الأمثل للغة الفكرية. وقد أكسبها هذا الاتصال القدرة على تلقف المعاني الواردة عليها والتغيير فيها بحسب الأصول التي اعتمدتها. بينما اللغة الفلسفية - الرشدية - تكونت تحت تأثير نص غير أصلي، هذا النص هو الترجمة، وترجمة لأناس حجبهم المعتقد عن إدراك القاعدة التداولية السارية<sup>11</sup>.

وهذا ما يفسر غياب فلسفة ابن رشد عن محيطها الذي نشأت فيه، حسب طه عبد الرحمن، إذ يقول: «وهل بعد هذا التصور التراثي للفلسفة، نستمر في السؤال عن أسباب غياب ابن رشد الفلسفي، لا عن الشرق بل عن الغرب الإسلامي أيضا، وغيابه هنا أشد وأقصى، لأن هذا الرجل الملخص والمفسر عاش بين ظهرانينا وكتب لغيرنا، فكما بدأ أرسطو غريبا أعاده ابن رشد غريبا»<sup>12</sup>.

قد تحمل هذه التأويلات في طياتها قدرا من المعقولية التي تفسر هذا الغياب، لكنها قطعاً ليست رئيسية، فابن رشد لم تكن له أية رغبة في التنصل من انتمائه الأرسطي، بل كان يفتخر بذلك. أما الأمر الذي عاق انتشار هذا الفكر واستثمار جرائته أعمق بكثير من ذلك. والواجب هنا يقتضي ضرورة العودة إلى الظرفية التاريخية العامة لتفسير انحصار الفكر الرشدي عن العالم الإسلامي وخفوته.

والمعلوم في هذا السياق، أن الدولة الموحدية كانت ترغب في إيقاف سيطرة الفقهاء، لتفسح المجال لمذهبها الجديد. وكانت ترى أن الفلسفة ستساعد لها في ذلك، لكنها صادفت فيما يبدو داخل هذا المجتمع مقاومة لذلك.

13 - محمد الشريف، الغرب الإسلامي نصوص دفيئة ودراسات، ص: 12. مطابع الشويخ، تطوان، 1999.

14 - محمد القبلي، رمز الإحياء قضية الحكم في المغرب الوسيط، ص: 144. ندوة الغزالي، منشورات كلية الآداب الرباط، 1988.

15 - الغرب الإسلامي نصوص دفيئة ودراسات، ص: 12.

16 - محمد القبلي، الدولة والولاية والمجال في المغرب الوسيط، ص: 39. دار تبقال، البيضاء، 1997.

10 - حوارات من أجل المستقبل، ص: 91.

11 - لغة ابن رشد الفلسفية، ص: 201.

12 - نفس المرجع، ص: 201.

على مستوى الحضور السياسي. لكن قوى التصوف كانت قابلة لأن تنقلب في أية لحظة ضد الحكم، ومن هنا يفهم ذلك التقارب الظاهري بين السلطة الموحدية والمتصوفة، كما نفهم في نفس الوقت كذلك تلك الرقابة المشددة عليهم<sup>17</sup>.

والملاحظ لدى جل الأعلام الصوفية المغاربة غياب الاهتمام ببناء صروح من النظريات الإشراقية، وذلك مقابل حضور قوي للبعد الأخلاقي الذي طبع حياة أولئك الأعلام. ولا يبدو أن يكون هذا البعد الأخلاقي مندرجا فيما امتدحه فيما بعد الشاطبي تحت ما سمي بفقته السنة<sup>18</sup>. وهو الأمر الذي يفسر تخيير الصوفي الإشراقي ابن سبعين تلميذه الشنترقي بين طريقتيه الصوفية وطريقة أبي مدين ذات البعد الأخلاقي قائلا له: «إن كنت تريد الجنة فسر إلى أبي مدين، وإن كنت تريد رب الجنة فاهلم إلي»<sup>19</sup>.

لقد أصبح للمتصوفة شأن كبير أيام المنصور، واستساعت العقلية السائدة آنذاك وجهة النظر الصوفية، وبقدر ما تراجع فقهاء الفروع بقدر ما برز المنتمين إلى الزهد والعبادة ونشر الأخلاق. وكان الناس يرون أن الفقه يقسي القلوب ويدخل عليها الغلظة والجفاء، أما الحديث والقصص وأخبار المواعظ فيزيدها لنا ورقة على حد قول عمرو بن قيس الملائي: «حديث يرقق قلبي وأتبلغ به إلى ربي أحب إلي من خمسين قضية من قضايا شريح»<sup>20</sup>.

فإذا كانت هناك دوافع نفسية وذاتية حذت بالمنصور الموحدية إلى التعلق بالأولياء والصالحين، فإن هناك جوانب سياسية في الموضوع. فالأولياء كانت لهم حرمة كبيرة في النفوس وتأثير قوي على العامة، وأساليب تأثيرهم متعددة، والدولة في حاجة إلى مساندتهم، فحضور الأولياء بكل أصنافهم إلى جانب الخليفة فيه تزكية لسياسته ودعم قد يكون

أكبر من القوة الزجرية<sup>21</sup>.

ولعل هذا ما يؤكد أن المشروع الموحيدي سوف يساهم شيئا فشيئا في فتح المجال لتبلور اتجاه فكري آخر تمثل في التيار الصوفي كاتجاه متميز عن الفقهاء والفلاسفة، ويغلب عليه البعد الأخلاقي والسياسي. والمعلوم أن الخليفة المنصور نفسه صار يولي هذا الاتجاه بعض الأهمية.

وفي هذا الإطار يفهم نقد ابن العربي شيخه الغزالي بعدما كان: «تاجا في هامة الليالي، وعقدا في لبة المعالي، حتى أوغل في التصوف، وأكثر معهم التصرف، فخرج على الحقيقة، وحاد في أكثر أحواله عن الطريقة، وجاء بألفاظ لا تطاق ومعان ليس لها مع الشريعة انتظام واتساق فواحسرتي عليه»<sup>22</sup>.

والمثير في مقدمة ابن طملوس، خروج صريح عن مواقف أساسية في فلسفة أستاذه ابن رشد، وهو خروج يمكن القول إنه لصالح طروحات فكرية موحدية تبنتها الدولة منذ اليوم الأول لتأسيسها. ونقص بذلك، الموقف الذي أبداه ابن طملوس من الغزالي. وقد تحير «بلاثيوس» من كون ابن طملوس يعترف بأنه منذ عزم على تعلم المنطق، لم يجد أمامه سوى كتب الغزالي حتى يفهم «الأرغانون»<sup>23</sup>.

ولهذا فإن خروج ابن طملوس تلميذ ابن رشد عن مواقف أساسية في فلسفة ابن رشد، ولصالح طروحات غزالية، يكرس نفس الأهداف التي رسمتها الإيديولوجية الموحدية.

ثانيا: تيار المالكية الذي كان راسخا في المغرب أكثر مما كانت تتصور السلطة الموحدية، بحيث أنها برغم تحفظاتها وانتقاداتها اضطرت إلى التعامل اليومي مع فقهاء المالكية الذين كانوا يشكلون الإطار الذي ارتكزت عليه الدولة بصورة عملية، وابن رشد نفسه كان من أقطاب المالكية. ولعل الخطأ الذي ارتكبته السلطة الموحدية هو أنها لم تفرق بين المالكية كمذهب وفقهاء الفروع الذين ساندوا المرابطين، فالقرارات المبدئية التي اتخذتها

17 - الغرب الإسلامي نصوص دقينة...، ص: 13.

18- عبد المجيد الصغير، تجليات الفكر المغربي، ص: 167. شركة النشر والتوزيع المدارس، البيضاء، 2000.

19 - المقرئ أحمد، نفع الطيب، المجلد 2، ص: 185. تحقيق إحسان عباس، دار صادر بيروت، 1968.

20- عبد السلام الغرميني، الصوفي والآخر، دراسات نقدية في الفكر الإسلامي المقارن، ص: 61 ويقصد بشريح القاضي الذي كان يتقدم أهل الفقه والفتوى في أوانه.

21 - محمد زنيبر، المغرب الوسيط، ص: 258.

22- ابن العربي، العواصم من العواصم، ص: 107/108. تحقيق عمار الطالبي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، د.ت.

23 - عبد المجيد الصغير، حول المضمون الثقافي للغرب الإسلامي من خلال «المدخل لصناعة المنطق» لابن طملوس، تجليات الفكر المغربي، ص: 35.

ليس لطبيعة البحث الذي يقوم به، بل أساسا لكونه علما كليا تنضوي تحت لوائه العلوم الأخرى الطبيعية والرياضية<sup>27</sup>. وحتى العلوم التي الغاية منها عملية، فإنه وقف عند الجانب النظري منها فقط. هكذا فالغاية من كتابة بداية المجتهد ونهاية المقتصد في أصول الفقه هو وضع دساتير للقول الفقهي ترقى به إلى مستوى القول العلمي. وكذلك الأمر بالنسبة للكليات في الطب وجوامع سياسة أفلاطون.<sup>28</sup>

ولهذا فعدم اهتمام ابن رشد بالعقل العملي كاهتمامه بالعقل النظري، ربما راجع إلى أن مجال العقل العملي لم يرق ليكون موضوعا حقيقيا للتأمل. لكن الدافع الأساسي في إعراض ابن رشد عن التوسع في نظرية العقل العملي راجع إلى وجود الشريعة الإسلامية، وحضورها القوي في زمانه<sup>29</sup>. لهذا قرر أن مهمة التدبير من اختصاص الشرائع، حيث ألح أكثر من مرة على ضرورة أخذ الأمور العملية تسليما وتقليدا عن الشرائع، يقول: «فقد تبين من هذا القول: أن الحكماء بأجمعهم يرون في الشرائع هذا الرأي، أعني: أن يتقلد (=الإنسان) من الأنبياء والواضعين مبادئ العمل والسنن المشروعة في ملة ملة»<sup>30</sup>.

إن اهتمام ابن رشد بالعقل النظري وإشكالاته العالقة وكذا محاولة تصحيح المسار الذي اتخذه التفكير الفلسفي فوت عليه فرصة تقديم بديل لإحياء علوم الدين، وأتاح الفرصة لكتاب الإحياء كي يمارس وصايته على منطقة الغرب الإسلامي.

والمعلوم أن صاحب كتاب الإحياء، الذي عنيت به كثير من المجتمعات الإسلامية، كما ظهر من خلال كثرة شروحه وطبعاته وترجمات، قد تمكن من صياغة خطاب «وسطي» صار خطاب السلطة من جهة، وخطاب العامة من جهة أخرى. ذلكم أن الشق الأشعري في خطاب الغزالي المتكلم والفقيه هو الشق الذي يساند السلطة السياسية ويبرر سيطرتها إيديولوجيا، والشق الصوفي ببعديه

من أجل تحويل الناس عن المذهب المالكي لم تكن موفقة لأنها اكتسبت صبغة اضطهاد فكري وديني<sup>24</sup>، فأثارت ردود فعل قوية لدى فقهاء المالكية.

كما أن تقاربا كان قد بدأ يرتسم في الأفق بين المتصوفة والمالكية على عهد المنصور خاصة، حيث يلاحظ منذ البداية أن التوجه الصوفي الغالب لم يقف عند مستوى العامة أو الأرياف، وإنما اجتذب كثيرا من فقهاء الحواضر وطلبة العلم بها ممن شددوا الرحال أحيانا إلى مقر إقامة بعض كبار الأولياء، بعيدا عن العواصم منذ الأوائل زمن الشيخ أبي يعزى يلنور المتوفى سنة 57225.

هكذا توارى «فصل المقال»، و«مناهج الأدلة»، ولم يوقف «تهافت التهافت» «تهافت الفلاسفة». ولهذا أعتقد أنه قد آن الأوان لتخليص الفكر الرشدي من بعض التوظيفات الإيديولوجية والهموم الآنية، والنظر بالمقابل إلى المشكلة الرشدية باعتبارها جزءا لا يتجزأ من مشكلة الزمن الإسلامي منذ بداية القرن السادس الهجري، ذلك الزمن الذي بدأ يشهد مباشرة بعد وفاة ابن رشد تراجعاً على سائر المستويات السياسية منها والاجتماعية والفكرية. إن واقع الغرب الإسلامي آنذاك لم يكن على استعداد لتقبل الفكر الرشدي، ولم يكن يعنيه كثيرا ما كان ينشده العقل الرشدي من دعوة إلى الاجتهاد والانفتاح على الآخر... لهذا كان من الطبيعي أن يغيب عن فضاءنا.

ومما ساهم في ذلك أن مجال العمل في التصور الرشدي كان حكرًا على الشريعة، حيث كان ينصح الجمهور والعلماء على حد سواء بأخذ مبادئ العمل تقليدا من الشرائع. يقول ابن رشد: «والجميع متفقون على أن مبادئ العمل يجب أن تؤخذ تقليدا، إذ كان لاسبيل إلى البرهان على وجود العمل، إلا بوجود الفضائل الحاصلة من الأعمال الخلقية والعملية»<sup>26</sup>.

فعلم ما بعد الطبيعة بالنسبة لابن رشد علم برهاني

27 - حياة ومؤلفات ابن البنا. محمد أبلاغ وأحمد جبار. ص 145 منشورات كلية الآداب الرباط 2001

28 - المتن الرشدي، جمال الدين العلوي، ص 183. دار تيقال، البيضاء، 1986.

29 - الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، ص : 44. دار الطليعة، بيروت، 1998

30 - تهافت التهافت، ص: 556.

24 - محمد زنيبر، ابن رشد والرشدية في إطارها التاريخي، ندوة الرباط، ص: 51/ 50.

25 - الدولة والولاية والمجال في المغرب الوسيط، ص: 65.

26 - تهافت التهافت، ص : 556. تحقيق مصطفى الحداد و أحمد محفوظ، تحت إشراف الجابري، مركز دراسات الوحدة، 1998



## 2- دواعي الاستعادة

يصعب الحديث عن دواعي الاستعادة الرشدية خصوصاً إذا علم المرء أن شخصية ابن رشد متعددة الأبعاد يتساكن إلى جوار الفقه والقضاء فيها الفلسفة والطب والفلك. وشغل نتاجه ناقيه قبل محبيه. وطبع النقاش الفكري الدائر خارج فضائه. وتشاء الصدفة أن يصبح هذا الفضاء الذي رحب بالمشروع الرشدي واستوعب قضاياها، مصدراً للاستعادة. فأولى الدراسات نشرت هناك وأولى الندوات أقيمت هناك، وكان تلقينا المعاصر لابن رشد مرهون بالمرور من هناك.

فرغم الانتقادات التي وجهت مثلاً لرينان، فإن كتابه "ابن رشد والرشدية" لا يمكن أن يغيب عن أية دراسة جادة بخصوص الرشدية، والذي كان بمثابة الجسر الذي انتقل عبره الاهتمام بابن رشد من العصور الوسيطة اللاتينية والعبرية إلى العصور الحديثة. وأثار الانتباه مجدداً اتجاه ابن رشد والرشدية، كما لا يمكن الاستغناء عن الجهود الفكرية القيمة لكل من بويج وألونسو وهيرنانديز وبتروورث...

إن أصعب المهام التي واجهها ابن رشد - كما يؤكد شارل بتروورث - هي مهمة إدخال فيلسوف عقلاني "أرسطو" إلى الفكر الإسلامي، نظراً للتباين، الآراء التي يقول بها هذا الفيلسوف مع منطق العقيدة الإسلامية. ومع ذلك قام ابن رشد بالحفاظ على خصوصياته وهوية الفكر الأرسطي على الرغم من حدة التباين، ولذلك فإن القول بأن ابن رشد لم تتجاوز مهمته شرح مؤلفات أرسطو، يظل قولاً لا يمت بصلة إلى الهوية الحقيقية لهذه التلاخيص والشروح. نعم إن ابن رشد كان يفتخر باعتباره شارحاً لأرسطو، ولكن ثانياً أقواله تحمل فلسفة أصيلة لم يحفل بها النص الأرسطي. إن ابن رشد قد أعطى هندسة معمارية جديدة للمذهب الأرسطي.<sup>34</sup>

ومن المؤكد، حسب كروث هيرنانديز، أن أرسطية ابن رشد هي أرسطية خاصة، على الرغم من الولاء الذي يعلنه هذا الفيلسوف في الظاهر على الأقل لأرسطو. فلا معنى أن يكون ابن رشد فيلسوف وهو لم يفعل سوى أن ردد ما قاله المعلم الأول، ويبرهن

السني والغنوصي المتلازمين قدم للعامة والخاصة على السواء «عزاء» تجابه به سطوة السلطة. وبذلك أسس الغزالي ما أصبح يعرف «بالوسطية» في الفكر الديني، حيث كانت جهود الغزالي في القرن الخامس الهجري تسير في نفس الاتجاه الأشعري، لكنه لم يكتف بمناهضة المعتزلة في مجال علم الكلام، بل ناهض بالإضافة إلى ذلك «حلولية» المتصوفة وباطنية الشيعة وزندقة الفلاسفة، لكنه في كل ذلك اعتمد على الحلول الوسطية اتباعاً لمنهج الأشعري.<sup>31</sup>

لقد ظل «الإحياء» حاضراً بالمغرب منذ بداية القرن السادس حتى نهاية القرن الثامن للهجرة على الأقل، وأنه قد اضطلع بدوره طوال هذه المدة كلها كرمز لاختيار معين وسلوك من نوع خاص. فاستمرار هذا الحضور لم يكن ليستند إلى الفراغ ولا إلى الصدفة، كما أن تطور الحكم من جهته قد ارتبط لا محالة بحيوية المشروع الإحيائي وعناده وتجذره في الواقع المطالب الاجتماعي الثابت المتغير في الوقت ذاته.<sup>32</sup>

ولعل مواجهة ابن رشد الغزالي تفسر بعمق وعيه بخطورة أثر صاحب كتاب إحياء علوم الدين في تشكيل إبيستيمي جديد في العالم الإسلامي تحالف فيه كل من الفقه وعلم الكلام والتصوف السني. أما ابن رشد فقد بشر بأفق ميتافيزيقي مختلف عن الأفق الإسلامي من دون التفكير في مد الجسور بين الفلسفة وعلمي الكلام والتصوف. هكذا يكون الاهتمام الرشدي بقضايا العقل النظري دون العملي، واعتقاده أن مجال العمل هو مجال الجمهور، معرضاً عن الرد على إحياء علوم الدين بمشروع إحيائي بروح رشدية، قد ساهم في زرع بذور تواريه.<sup>33</sup>

31- نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص: 28/29 يرى المؤلف أن وسطية الغزالي كانت تتمتع بقدر لا يستهان به من الحيوية الفكرية والسجالية، حيث اجتمعت في منظومته الفكرية -بالغياب أو بالحضور أو بالمساجلة- كل التيارات الفكرية الإسلامية وتلاقت الأنظمة المعرفية الثلاثة الكبرى البيان، البرهان، العرفان وهي في عنفوانها، لكن هذه الوسطية ذاتها قد أفضت إلى تبرير السياسي بالفكري وجعلت المعرفي تابعاً للسياسي، وحدث ذلك كله في سياق انهيار اجتماعي وسياسي شامل أدى إلى تكوّن العقل الإسلامي وتحصنه وراء متاريس السلفية» ص: 40. المركز الثقافي العربي، 2002.

32 - القبلي، رمز الإحياء، ندوة الغزالي، ص: 145/146.

33 - المصباحي، المصباحي وابن رشد، حاوره نبيل فازيو، مدونة المصباحي.

34- ابن رشد، تلخيص المقولات، تحقيق شارل بتروورث، ص: 122. الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1982.

وأقوال عميقة في القول الكلامي وخطره على المدينة، وأراء في التربية الفكرية والجمالية تتميز بجرأة استثنائية، وموقف متزن حكيم من التصوف في المجتمع الإسلامي.<sup>37</sup>

لذا فإن عملية الاستعادة هذه، حتى وإن تأخرت فهي تعبر على تقديرنا لفيلسوف قرطبة وقاضيه، وعلى استعدادنا إعادة التفكير فيه مجدداً. ولن نقول أن ابن رشد أصبح قديماً أو ينتمي إلى التاريخ، بل يبدو مفكراً راهنياً، خاصة موقفه المنفتح والواعي بدخول الفكر الإغريقي إلى ساحة الفكر العربي الإسلامي. هذا الموقف المنهجي المنفتح لا يزال قابلاً للاستعادة.

كما أن عودتنا إلى ابن رشد هنا والآن لا ينبغي أن تكون عودة إلى الزمن الرشدي بإشكالياته الخاصة وانشغالات عصره، وكأن شيئاً لم يكن. فنعود إلى ما كان ينشده بغض النظر عما طرأ على العلم والفكر من تغيرات جذرية. بل الغرض من هذه العودة هو تحويل الدعوة إلى العقل والعقلانية بعامة إلى قوة ثقافية وفكرية وتاريخية مؤثرة على مجريات وجودنا.<sup>38</sup>

إن توجه ابن رشد الفلسفي يصلح حقاً في إرساء أسس فكر فلسفي معاصر يؤمن لإنساننا انفتاحاً عقلياً على الموروث والمستجد، والنهل من منهجيات العلوم كافة وتطويع اللغة لاستيعاب الضرورات الثقافية والحضارية.<sup>39</sup>

و تبرز أهمية فكر ابن رشد وجرأته في طرحه فكرة التواصل الحضاري في فترة عصيبة. وذلك حينما دافع عن شرعية التفلسف من داخل الحقل الديني. كدفاعه عن علوم الاخر المخالف لنا في الملة، يقول: «يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك، وسواء كان [ذلك] الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك لنا في الملة»<sup>40</sup>. فالوصول إلى الحقيقة: «إنما يتم لنا في الموجودات بتداول

كروث هيرنانديز، على أصالة ابن رشد بالاستناد إلى عدة قضايا، منها أنه قام بتصحيح المتن الأرسطي بإدخاله مجموعة من الملاحظات التجريبية التي أغنى بها طبيعيات أرسطو. ورغم أن الانطلاق يكون دائماً من نص أرسطو فإنه في مجال الفلسفة يستحيل الانطلاق من العدم.<sup>35</sup>

أما جان جوليفيه، فيتحدث عن أصالة ابن رشد انطلاقاً من مقارنته بين الميتافيزيقا الأرسطية والميتافيزيقا الرشدية، مركزاً على المسائل التي ينفصل بها ابن رشد عن المعلم الأول. حيث قام بمقارنة دقيقة بين تفسير ما بعد الطبيعة والكشف عن مناهج الأدلة، ليتبين له أن ابن رشد كان يقرأ نصوص أرسطو في أفق خلق مذهب أرسطو خاص به، إنه أرسطو ابن رشد.<sup>36</sup>

لكن هذا الكلام لا يعني أننا لا نستطيع استيعاب الفكر الرشدي إلا عن طريق هذا الآخر، بل على العكس من ذلك، هناك قراءات متميزة، تم لها إدراك مقاصد الفلسفة الرشدية، كما تمكنت من ضبط المتن الرشدي وبيان حدوده. وكلها رغبة في امتلاك ابن رشد العربي والمساهمة في إعادته إلى جسم الثقافة العربية الإسلامية.

إن شرعية الاستعادة والحالة هذه، تقتضي اتخاذ الفكر الرشدي معلماً حداثياً باعتباره نقطة انطلاق ومحطة تفكير، واستحضار نتاجه لنفكر من خلاله، لا اتخاذه لبنة إقلاع جاهزة. لكن يبقى السؤال الملح، ما دلالة هذه العودة المتأخرة؟ وماذا يمكن أن نستفيد من ابن رشد؟

لقد استوعب ابن رشد خلاصات الفكر الإنساني السابق عليه، وعمل من خلاله في التفكير في الإشكالات التي كان يطرحها الواقع السياسي والاجتماعي والثقافي لعصره. واستطاع أن يمتلك نظرات اخترقت حدود الزمان والمكان شأن كل فكر أصيل. نظرات عميقة حول منزلة الفلسفة في المجتمع الإسلامي وأخرى في التجديد الفقهي،

37 - هل نحن بحاجة إلى ابن رشد، مدونة، إبراهيم بورشارشن.

38 - محمد المصباحي، ابن رشد بين نهائيتين، ص: 406/407.

39 - البخاري جملة، ماذا يمكن أن نستفيد من ابن رشد اليوم، ندوة تونس المجلد II ص: 694. منشورات المجمع الثقافي، 1999.

40 - فصل المقال، ص: 90. تحقيق عبد الواحد العسري، مركز دراسات الوحدة، 1997.

Gruz Hernandez, Los limites del Aristotelismo de - 35 Ibn Ruchd. in Multiple Averroes, P: 174/141.in multiple Averroes. Les belles lettres.paris 1978

36 - Jean Jolivet, Divergence entre les métaphys - ندوة الجزائر 1978، ص: 380. que d'Ibn Ruchd et d'Aristote. conference d'Algerie, 1978. P:380

الفحص عنها واحد بعد واحد، وأن يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم»<sup>41</sup>. كما هو الشأن في العلوم الدينية، يقول: «وهذه صناعة أصول الفقه والفقه نفسه لم يكمل النظر فيهما إلا بعد زمن طويل»<sup>42</sup>.

ومن هنا يخلص ابن رشد إلى القول: «وإذا كان هذا هكذا فقد يجب علينا أن ألفينا لمن تقدمنا من الأمم نظرا في الموجودات واعتبارا لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم، فما كان موافقا للحق قبلناه منهم وسرنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم»<sup>43</sup>.

إن المشتغل بالحكمة في نظر ابن رشد ينبغي أن يكون: «مُحِبًّا لِمُخَالَفَةِ غَيْرِ مُعَادٍ لَهُ، مُنْصَفًّا فِي أَقَاوِيلِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَجُورَ فِيهَا، وَهُوَ أَنْ يَقْبَلَ مِنْ أَقَاوِيلِ خَصْمِهِ النُّوعِ الَّذِي يَقْبَلَ مِنَ الْأَقَاوِيلِ لِنَفْسِهِ، أَعْنِي أَنْ يَقْبَلَ مِنْ خَصْمِهِ الْبَرَاهِينَ الَّتِي هِيَ عَلَى الشُّرُوطِ الَّتِي يَقْبَلُهَا هُوَ لِنَفْسِهِ»<sup>44</sup>. وهذا دليل نضجه الفكري وعمقه.

وكذا الإيمان بالنسبية في الأحكام «ليس يستطيع أحد أن يضع سننا كلية عامة بحسب جميع الناس في جميع الأزمنة وجميع الأمكنة لأن (...) تبدل النافع والضار غير متناه، وغاية الماهر في وضع السنن أن يضع من ذلك ما هو أكثر، أعني لأكثر الناس في أكثر الأزمنة وأكثر المواضيع (...) وإذا كان الأمر كذلك فباضطرار ألا تكون السنن المقدرة صادقة أبدا ودائما، أعني في كل شهر وفي كل وقت، ولذلك قد يحتاج إلى الزيادة والنقصان فيها، وأنت تتبين هذا من الملل المكتوبة في زماننا هذا»<sup>45</sup>.

ويبدو ابن رشد كذلك جريئا ومتحررا بخصوص موقفه من المرأة: «فإذا كان ذلك كذلك، وكان طبع النساء والرجال طبعا واحدا في النوع، وكان الطبع الواحد بالنوع إنما يُقصدُ به في المدينة العمل الواحد، فمن البين إذن أن النساء يَقْمَنَ في هذه

المدينة بالأعمال نفسها التي يقوم بها الرجال، إلا أنه بما أنهن أضعف منهم فقد ينبغي أن يكلفن من الأعمال بأقلها مشقة. «بل غير راض على أشكال التعامل مع المرأة في زمانه. حيث يقول: «وإنما زالت كفاية النساء في هذه المدن لأنهن اتخذن للنسل دون غيره وللقيام بأزواجهن، وكذا للإنجاب والرعاية والتربية، فكان ذلك مُبْطِلاً لأفعالهن الأخرى... ولكونهن حملا ثقيلا على الرجال صرن سببا من أسباب فقر هذه المدن. وبالرغم من أنهن فيها ضعف عدد الرجال، فإنهن لا يقمن بجلائل الأعمال الضرورية، وإنما يُتَدَبَّنَ في الغالب لأقل الأعمال، كما في صناعة الغزل والنسج، عندما تدعو الحاجة إلى الأموال بسبب الإنفاق، وهذا كله بين بنفسه»<sup>46</sup>.

إن الاستئناس بالفكر الرشدي واستعادة بعض أساليب تفكيره، استنادا إلى إشكال العلاقة بين الحكمة والشرعية وكيفيات تمثيل ابن رشد لها، كفيل بإزالة الكثير من العقبات. فالرشدية تبدو أكثر نضجا وتبصرا في معالجة الإشكال السائد «الحكمة والشرعية».

إننا بالفعل نشعر بالحاجة إلى رجل مثل ابن رشد في هذا الزمن وأكثر من أي وقت مضى، للاستعانة بتفكيره عند معالجتنا للإشكال العويص «الدين والدولة»، تفاديا لأشكال الفهم المطلقة واليقينيات المتخشبة، وسدا لأبواب النزعات الاستثنائية. مفضلين إعمال العقل والحوار في حل قضايانا العالقة.

41 - نفس المرجع، ص: 91.

42 - نفس المرجع، ص: 92.

43 - فصل المقال، ص: 93.

44 - ابن رشد، شرح السماء والعالم ص، تحقيق جمال الدين العلوي، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، 1984.

45 - ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص221. تحقيق محمد سليم سالم، القاهرة، 1967.

46 - الضروري في السياسة ص125، نقله إلى العربية أحمد شحلان، تحت إشراف الجابري، مركز دراسات الوحدة، 1998.