مجلة العلوم الاجتماعية
المجلد 15 / العـدد 02 / سبتمبر2021 / ص ص 141 - 159
Journal home page: http://journals.lagh-univ.dz/index.php/ssj
ASJP: https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/305

ابن رشد في الفكر العربي الحديث والمعاصر

Iben Ruched in modern and contemporary arab thought

كمال يوسفي [1] ، عبد الغني بوالسكك [2]

1 مخبر البحث:حوار الحضارات والعولمة - جامعة باتنة 1 (الجزائر) ، kameldrph@gmail.com

2 مخبر البحث:حوار الحضارات والعولمة - جامعة باتنة 1 (الجزائر) ، boussekekabdelghani@yahoo.fr

تاريخ الاستلام: 2021/06/01 تاريخ القبول: 2021/07/22 تاريخ النشر: 2021/09/30

ملخص:

يتناول هذا البحث حضور ابن رشد في العالم العربي الحديث والمعاصر، وذلك من خلال عرض صوره كما رسمها له مفكروا العالم الإسلامي الذين اخترنا منهم بعض النماذج المتباينة، فهذا فرح أنطوان الذي وجد ضالته العلمانية المادية في ابن رشد، وراح يحتفي به واعتبره النموذج الأمثل للقضاء على التطرف الديني الحاصل، الأمر الذي وقف ضده محمد عبده ونفى عن ابن رشد المادية التي نسبت إليه، وأثنى على طريقته في فض النزاع بين العقل والنقل، أما زكي نجيب محمود فكان استحضاره لابن رشد من أجل تفعيل أدواته النقدية لرصد عيوبه والتقاط مثالبه فاعتبر فكره مجرد فكر على فكر، لكن محمد المصباحي يذهب مذهبا مختلفا عن الكل، فانتقد القراءات التي أعلت من عقلانية ابن رشد ليطرح بدوره عقلانية رشدية طرحا أنطولوجيا تلغي كل التأثيرات الأيديولوجية والمرجعيات الثقافية.

كلمات مفتاحية: ابن رشد، النهضة، التطرف الديني، الإصلاح

ABSTRACT:

This research deals with the presence of Iben Ruchd in the modern and the contemporary Arab thought. Which present his pictures drown by the Islamic Arabic Thinkers, whom we chosen some of the contrasting models. As Farah Antoine founded materialistic lost knowledge in Ibn Rachd, so he appraised him and considered him the highest model to execute current religious extremism. Which stood against him Mohammed Abdo and was denied from Iben Rachd the materialism that was attributed to him. and glorified on his way in resolving the conflict between mind and transmission, invoking Ibn Rachd for Zaki Naguib Mahmoud was in order to activate his critical tool to observe his faults and to capture his mistakes, considering his thoughts are just a think on a thought. But Mohammed AL Mousbahi has a different perspective from everyone else, so he criticized the reading that increased the rationality of Ibn Rachd, in turn he presents rationalism, on a ontological way that decrease all the ideological influences, and the cultural references.

Keywords: Ibn Rushd, The Renaissance, Religious Extremism. The Reformation

- المؤلف المرسل: كمال يوسفي

1- مقدمة :

إن السقطة الحضارية التي عانى منها العالم العربي الإسلامي منذ عصر ابن خلدون إلى اليوم، استنهضت المفكرين والمثقفين العرب لتشييد مشاريع نهضوية تهتم بتقدم المجتمع ونهضته، لكن صوت تلك المشاريع لم يرتفع إلا بعد الزحف الحضاري الذي قادته خيول نابليون بونابرت باتجاه مصر، وما خلفه هذا الزحف من صدمة حضارية عنيفة هزت كيان الأمة وزكت من انقسام المجتمع العربي الإسلامي على نفسه، مما أدى إلى ظهور انفصام حضاري لغالبية المفكرين والمثقفين ولدته ثنائية التراث والحداثة، فأضحى الاهتمام بالتراث ضرورة ملحة لدى البعض من أجل الانتصار في معركة الصراع الحضاري، أو على الأقل تحقيق نوع من الحصانة الذاتية والمناعة الحضارية في زمن الإكراه الحضاري المتعدد الوجوه، خاصة وأن هذا الاهتمام قد جاء متزامنا مع الإحساس بالهوية وتمجيد الماضي لما له من دور في تحقيقها، فاكتست الساحة الثقافية في العالم العربي الإسلامي بمحاولات كثيرة من قبل مثقفيها لتأكيد الذات الإسلامية في الوجود الفكري والثقافي من خلال مراجعتهم للتراث باستمرار وقراءة أشكال فهم السابقين، لكن لم يكن لهم ذلك لولا الجهود التي بذلها المستشرقون الذين ساهموا بقسط وفير في الكشف عن التراث الإسلامي من خلال دراساتهم التي لولاها لبقي جزء كبير من هذا التراث مجهولا بالنسبة للمفكرين العرب، وهذا ما يظهر جليا في الدراسات الإستشراقية عن ابن رشد والمتمثلة بشكل أساسي في دراسة المستشرق الفرنسي أرنست رينان "ابن رشد والرشدية "، فقد ظل فيلسوف قرطبة منسيا في العالم الإسلامي منذ القرن الثاني عشر على الرغم من الثورة التي أحدثها فكره في أوروبا لدرجة وصفه البعض بمصباح أوروبا، ليعود مجددا في القرن التاسع عشر إلى موطنه الثقافي العربي الإسلامي من بوابة الإستشراق ليكون سلاحا في أيدي مثقفينا لمواجهة التحديات الحضارية، ورغبة منهم في إثبات قدرة الذات على تجاوز أزمتها، فالحديث عن ابن رشد في الفكر العربي الحديث والمعاصر ستظل تحكمه خلافات طالما أن هناك تعددية في الأفهام المعرفية وفي الرؤى الإيديولوجية، وهذا ما سيظهر جليا من خلال النماذج التي اخترناها في هذه الدراسة والمتمثلة في كل من فرح أنطوان ومحمد عبده وزكي نجيب محمود ومحمد المصباحي، فما هي المعالم التي سار عليها كل منهم في قراءته للمتن الرشدي ؟. وكيف تمكن أغلبهم من جعل ابن رشد جسرنا نحو تحقيق النهضة العربية المنشودة ؟.

2- ابن رشد في الفكر العربي الحديث :

يمكن القول بأن الفكر العربي الحديث والمعاصر قد أتى متقاطعا مع مجموعة من التحولات التي كانت قد اخترقت البنية العربية عمقا وسطحا، ولعلنا نشير إلى الحديث عن ابن رشد في الفكر العربي الحديث الذي أتى متواقتا مع عملية الانهيار النهضوي العربي، وصار يتوسع ويتعمق سنة بعد أخرى، وقد تشكلت منذ أواسط القرن التاسع عشر اتجاهات عدة حول تأويل فكره وقراءته، نتجت عنها صور متباينة لتأثيره الثقافي في لحظات نهضوية وحداثية مختلفة، ومن مواقع ثقافية ومذهبية وعلمية وأيديولوجية وسياسية متباينة، ليبيرالية و تنويرية وعلمانية وماركسية وسلفية إسلامية متشددة .

وبالعودة إلى التاريخ يمكننا تحديد وبدقة تاريخ بداية الإهتمام بفكر الشارح ابن رشد في العالم العربي الحديث الذي طال غيابه في الأوساط الفكرية العربية لأزيد من سبعة قرون، وذلك راجع لعدة أسباب أهمها تغييب الفلسفة وتحريم الاشتغال بها من جهة وسيطرة التيارات المحافظة والمناهضة للعقل من جهة أخرى، أما البوابة التي عاد منها ابن رشد للساحة العربية تعود للسجال الشهير الذي دار بين المفكر السوري اللبناني النهضوي فرح أنطوان (1874 م – 1922 م) ومحمد عبده (1845 م – 1905 م) على صفحات مجلتي الجامعة والمنار، وهذا ما نجده موثقا في هذه المقولة : " ففي مطلع القرن الحالي (19) تعرف المهتمون بالفلسفة مجددا على شخصية ابن رشد من خلال المناظرة التي كان فيها فرح أنطوان ومحمد عبده قطبا الرحى ."(عبد الحميد صالح

وآخرون،1999م،ص579)، وبالتالي تعد هذه المحاولة الأولى من نوعها لإعادة استحضار و إحياء الفكر الرشدي في الفكر العربي الحديث والمعاصر .

2-1- فرح أنطوان :

يمكن القول أن من بين الدوافع التي حركت اهتمام فرح أنطوان(1874 م – 1922 م) بابن رشد، هي الدراسات الإستشراقية الاستفزازية لفكر فيلسوف قرطبة، خاصة دراسة أرنست رينان Arnest renan (1823 م -1892 م)، " كما رأى البعض أن موقف فرح أنطوان بأن فلسفة ابن رشد عبارة عن مذهب مادي قاعدته العلم يناظر موقف رينان. "(أنطوان سيف،1995 م،ص51)، هذا من جهة أما من جهة أخرى فيمكن الاستناد إلى رأي المفكر السوري طيب تيزيني(1934 -2019) في عد الأسباب التي جعلت من أنطوان يهتم بالفكر الرشدي ،" هو أن طموحه في تحرير الشعب من ربقة العبودية التي حكم قبضتها عليه الشق الديني السلفوي المتزمت المناهض للعقل "، (طيب تيزيني،1989 م،ص136)، هذا الاتجاه السلفي الذي بدأ منذ القرن السابع هجري مع ابن تيمية وتواصل مع محمد عبد الوهاب في القرن الثاني عشر، وبالتالي فإن فرح أنطوان يريد إحياء الفلسفة من جديد بعد أن لقت نحبها في العالم العربي الإسلامي منذ عصر ابن تيمية. وهي الصورة نفسها التي رسمها المفكر المغربي محمد عابد الجابري (1935 م -2010 م) عن ابن رشد حين قال " كتبنا منذ عشرين سنة، في مقدمة كتابنا " نحن والتراث "، مايلي "ما تبقى 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 مايلي : 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 ."(محمد عابد الجابري،1998 م،ص11). لكن الجابري كان أكثر تحفظا من أنطوان في إبراز الجانب التنويري للفلسفة الرشدية .

وهذا بالإضافة إلى دافع آخر أدى بأنطوان إلى الاهتمام بفيلسوف قرطبة، هو رغبته في إخراج الأمة العربية والإسلامية من التخلف الحضاري والوصول بها إلى مراتب الحضارة الغربية، كل هذا وذاك دفعه إلى كتابة مجموعة من المقالات نشرها في الجامعة، ومضمون هذه المقالات جعل محمد عبده المعروف بالتوجه الإصلاحي يرد عليها باعتبار أنها تمثل خطرا على الساحة الفكرية والثقافية والدينية من الدرجة الأولى، وهذا الرد بدوره أثار حفيظة أنطوان ودفعه إلى شرح وتفصيل ما كتبه في تلك المقالات، ليجعل منها على حد تعبيره كتابات واضحة لا مكان فيها للغموض وسوء الفهم .

ومن هذه المقالات ألف كتابه الشهير "ابن رشد وفلسفته" الذي نشره في بادئ الأمر متجزئا ثم ضم إليه ردود محمد عبده على آرائه المتعلقة بفلسفة ابن رشد وكذلك ردوده هو.

ويؤكد أنطوان أن هذا الكتاب قد وضعه تحت حماية العقلاء، ولهذا نجد أنفسنا أمام استعادة ابن رشد العقلاني والمفسَّر والمؤول علمانيا. فأنطوان ينطلق من أن تحرير العقول من التعصب الديني وضيق الأفق العقلي يمثل المدخل لفهم كيفية تحقيق التقدم في الشرق، كما أن أنطوان يؤكد على أن موضوع بحثه في هذا الكتاب فلسفي وليس ديني، فالغاية التي يسطرها لا تكمن في المفاضلات بين الإسلام والمسيحية بقدر ما هي اكتشاف عناصر التوحيد بينهما .(فرح أنطوان،1988 م، ص49).

فالمتصفح لهذا الكتاب لا يخفى أمامه الدافع الأيديولوجي في كتابته، فمزجه بين استحضار الرشدية من جهة واختياره للتوجه العلماني من جهة أخرى للتقدم والنهوض، يفسر أن أنطوان يريد أن يقتبس من ابن رشد باعتباره مادي النزعة، ينبني فكره على العلم وارتباط الأسباب بالمسببات وحدوث العالم ونفي القول بالمعجزات وبإحاطة العلم الإلهي بالجزئيات وغيرها مما يثبت النزعة المادية، والدافع الإيديولوجي نفسه نجده في كتابات الجابري عن ابن رشد مع فارق واضح وهو أن الجابري يريد أن يجعل

من ابن رشد نموذجا للعقلانية المغربية في مقابل السينوية الغنوصية والعرفانية المشرقية، ولعل ما أجبر الجابري على رسم هذه الصورة الإيديولوجية لابن رشد بحسب أحد الباحثين المغاربة " هو انخراطه في الصراعات السياسية وبالتالي وجد في ابن رشد ما يخدم انتمائه السياسي، أي أنه يستعين بابن رشد للقضاء على خصوم المدينة العربية الوحدوية والتقدمية والاشتراكية، سواء كانوا من أهل ملتنا أو من غيرها، بل وحتى القدامى والمعاصرين "(عبد النبي الحري،2014 م،ص25).

ومن جهة أخرى يتوقف أنطوان مليا عند الموقف الذي يرد عند ابن رشد على صعيد وحدة الأديان، فيجعل من هذه الفكرة منطلقا لإقامة اتحاد حقيقي بين الفئات المختلفة في انتماءاتها العقدية في العالم العربي، فيجد عند ابن رشد ما يدعمها ويقودها إلى تصوره حول المجتمع الوطني العقلاني العلماني، فهو يميز بين المبادئ العامة الثابتة التي تشترك فيها كل الأديان، وبين الأعراض الطارئة الخاصة بكل دين،(طيب تيزيني،1989 م،ص143)، ومن هنا يرى أنطوان إمكانية الإتحاد بين الأديان إذا نظرنا إلى المبادئ العامة على أنها مبادئ أخلاقية عامة تحث على الفضيلة والمحبة والتسامح، أما الأعراض الخاصة ينظر إليها على أنها تلك الطقوس والأنشطة التي يمارسها مؤمن بأي دين بدون التدخل في الحياة العامة. ومن هاتين النظرتين تبرز قواعد وقوانين وضعية كالدستور والقضاء للتحكم في ذلك الإتحاد البشري العام دون النظر إلى المعتقد أو الدين، وهذا التوجه سيضعنا لا محالة أمام المبدأ العقلاني العلماني الدين لله والوطن للجميع، وقد استمد أنطوان ذلك من الحافز الرشدي الذي أعلن التسامح والتساهل مع باقي الأديان، ويستدل في ذلك بقول ابن رشد :" إن الحكيم لا يتعرض للشرائع بقول مثبت أو مبطل في مبادئها العامة وأن الشرائع كلها نبهت بما يجب تنبيه الخاصة والعامة إليه ...بل يجب تأويلها أحسن تأويل لأنها كلها حق ".(طيب تيزيني،1989 م،ص143)، أما ردوده على محمد عبده فقد تخلت عن كل إدعاء علمي وصرحت بالأهداف السياسية العلمانية، فقد زعم أنطوان اختياره لابن رشد لتسامحه وتساهله بشأن باقي الأديان – لأنه كان مسيحيا – بحيث يقول : " لأن بعض نصوصه ما هي إلا طريق الألفة الحقيقية في الشرق ودائرة الإخاء الممكنة "(فرح أنطوان،1903 م،ص54)، هذا التسامح لا يتحقق في نظره إلا بفصل العقل عن العقيدة الذي نظر له ابن رشد، ويمكن القول هنا أن أنطوان هو أسير الفكر الريناني لابن رشد الذي اتهم ابن رشد بالقول بالحقيقتين، لأنه في رأيه من المستحيل التوفيق بين الدين والعلم لاستحالة أن يكون الدين عقليا والدين متى أصبح عقليا لم يعد دينا بل يصبح علما، كما يستحيل أن يكون عقليا لاعتماده على الغرائب والعجائب، وبالتالي لابد من فصله عن العقل وهذا من شأنه تحقيق وحدة أبناء الوطن الواحد ومجاراة تيار التمدن الأوروبي، ولهذا فإن العقل عند أنطوان وبحسب قراءته لابن رشد، هو عدو الدين فكان الفصل بينه وبين العلم ضروري لإنقاذ الدين، وبالتالي يظهر أن كل الأديان متشابهة، فالتساؤل عن أصلها ومبادئها لا يجوز، ونجده لا يستثني حتى الوثنية .(عبد المجيد الصغير ، 1998 م، ص381).

ومن هذا يتحول ابن رشد إلى متراس يتمرس حوله من يجد فيه تدعيما لرؤيته المعرفية وآفاقه الإيديولوجية، وهذه الأخيرة هي الفكرة الأساسية التي يدور حولها كتابه "ابن رشد وفلسفته" الذي حاول فيه إبراز المكانة التي يحتلها تراث ابن رشد، وإبراز هذه المكانة يكون من خلال استعادة فكره وليس مجرد إعادته، فالمفكر السوري طيب تيزيني يولي أهمية كبيرة لمصطلحي الإعادة والاستعادة ، ويوضح أنه عندما يستعاد فإنما يستعاد من مرحلة معيوشة من قبل من يستعيدها، هكذا كان الحال بالنسبة لفرح أنطوان .(طيب تيزيني ، د ت ن ،ص . 47).

وفي إطار هذا ينتقل فرح أنطوان إلى النص فجعله نصوصا، فأكد على فكرة التأويل، وتوصل إلى أن كل قراءة على اختلاف المعاني هي تأويل النص المقروء، ومن بين هذه القراءات هناك قراءات جديدة إذا أريد بها أن تمثل تجديدا، فالقراءة الجديدة إذن تصبح بهذا المعنى إعادة بناء النص وفق احتياجات المرحلة المعيوشة المعاصرة في حينه، وبهذا يصير التأويل عند فرح أنطوان هو

عمدة فهمه للتاريخ الرشدي، وهذا ما يوصلنا إلى أن أنطوان يريد من خلال التأويل أن يصل إلى التأويل الحسن في النص الذي نقرأ فيه .

وما يمكن أن نلتمسه في استحضار أو استعادة أنطوان لابن رشد والتي سبق وأشرنا إليها، أنه تبنى ما توصل إليه رينان عندما نسب إلى ابن رشد القول بالحقيقتين وهما الحقيقة العقلية العلمية والحقيقة الدينية التي لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تخضع لمناهج العلم. وما يثبت ذلك قوله : " رأينا له في عدة مواضع كلاما يدل أصرح دلالة على اعتقاده بالحياة الثانية حتى بالعقاب والثواب أيضا، ذلك أن ابن رشد كان يكتب هنالك كرجل مؤمن خاضع لتقاليد أبائه وأجداده. فهو يكتب بقلبه لا بعقله، أما عند بحثه بالعقل عن مصدر العقل وعلة العلل فقد كان يكتب كفيلسوف يدخل بجرأة الأسد إلى كهف الحقيقة المحجبة ولا يبالي ."(فرح أنطوان ،1988 م،ص121).

ويتعاظم الاهتمام بالإرث الاجتماعي والسياسي لابن رشد عند أنطوان حين يأتي الحديث عن موقف ابن رشد من المرأة ومن الاستبداد السلطوي، فيرى أنطوان أن الاختلاف بين الرجال والنساء إنما هو الاختلاف في الكم لا في الطبع، وهذا ينطبق إلى حد كبير مع رأي جناب قاسم بك أمين مؤلف كتاب" تحرير المرأة والمرأة الجديدة"، ودليل ذلك أن النساء بإمكانهن القيام بجميع الأعمال التي يقوم بها الرجال ولكنهن أضعف من الرجال فيها، كما يمكن أن يتغلب النساء على الرجال في بعض الأعمال كالموسيقى مثلا، يقول أنطوان هنا :" إن معيشتنا الاجتماعية الحاضرة لا تدعنا ننظر ما في النساء من القوى الكامنة، فهي عندنا كأنها لم تخلق إلا للولادة وإرضاع الأطفال، ولذلك تفني هذه العبودية كل ما فيها من القوة على الأعمال العظيمة، فإن حياتهن أشبه بحياة النبات وهن عالة على رجالهن ولذلك كان الفقر عظيما في مدننا لأن عدد النساء فيها مضاعف لعدد الرجال وهن عاجزات عن كسب قوتهن الضروري .(طيب تيزيني،1989 م ،ص144).

وأخيرا نريد هنا أن نستحضر ملخص طيب تيزيني لفهم فرح أنطوان لتراث ابن رشد والذي حدده في فكرتين،الفكرة الأولى تقر بأن الكمال البشري لا يمكن أن يكون وراء البشرية بل هو أمامها، ويمكن تفسير ذلك أنه ينظر إلى الماضي ليس من موقعه وإنما من موقع الحاضر مستقبلا، وهو بذلك يسير ضد التيار الذي كان يقول أن الأسلاف لم يتركوا شيئا للأخلاف، واعتبر أنطوان أن هذه النزعة يمكن القول أنها مضادة للدين ذاته ،(طيب تيزيني ، د ت ن ،ص51)، ومن هذا يتضح أن التفاؤل التاريخي المفتوح بابن رشد، وقولنا مفتوح هنا لأن إمكانية الإغلاق مستحيلة لوجود عدة منافذ إضافة إلى أن عملية الاختراق تبقى قائمة. أما الفكرة الثانية فقد ربطها تيزيني بفكرة التنوير، إذ يمكن اعتبار فرح أنطوان من أوائل من استخدم مفهوم التنوير، والتنوير في تلك الفترة لم يكن في مواجهة الحالة الظلامية المنتشرة في عصرنا المعاصر المتمثلة في ثنائية المؤمن والكافر والأنا والآخر، التنويرية هنا بحسب تيزيني هو كيفية استلهام فرح أنطوان لابن رشد الذي قال – ابن رشد - :"إننا نستطيع أن نأخذ كل ما يأتي من الغير حتى ولو اختلف مع ملتنا ".(ابن رشد،1859 م،ص 230)، ومن هذا نستنتج أن هذه اللحظة التنويرية التي أخذها أنطوان من ابن رشد تقر بالتعددية وتقر بإمكانية الحوار المفتوح، ومن هنا فإن التطور التاريخي عند فرح لا يمكن أن يكون إلا بالتناقض القائم على الوحدة الذي يهدف إلى اكتشاف الأفضل والوصول من ثم إلى تأويل حسن يؤدي بالبشرية إلى آمالها.

أما ما يمكن أن نسجله على فرح أنطوان هو استحضاره للفكر الرشدي باعتباره مطية يمرر من خلالها جملة من المعتقدات الدينية والاجتماعية التي شهدتها الساحة الفكرية العربية بالمشرق منذ أواسط القرن التاسع عشر، فجاءت قراءته محملة من جهة بهموم آنية حضرت فيها الايدولوجيا و غاب عنها متن ابن رشد،(عبد المجيد الصغير ،2001 م ،ص.383)، ومليئة من جهة أخرى بالاسقاطات التي تناقلها عن القراءات الاستشراقية مما حمل البعض على وصف أنطوان برينان العرب– كما سبق و ذكرنا - ،لأنه أقرب إلى المستشرقين يأخذ كتبه من الكتب الثانوية وليس من علماء الأمة الذين يستمدون علمهم من المصادر الرئيسية .

وهكذا اختار أنطوان ابن رشد ليكون الواجهة التي يعبر من خلالها عن دعوته، ولكنه إذا تبين عجز صاحب تهافت التهافت عن أن ينطق بكل مقولات الليبيرالية الحديثة ومقولات عصر التنوير استنطقه أحيانا بتأويلات مصطنعة، ليحافظ به كستار لدعوته الجريئة .

بعد عرضنا لأهم تأثيرات ابن رشد على فرح أنطوان واستعانة الأخير بسلاح الرشدية في مواجهة تحديات العصر، جعل أنطوان في رأي البعض من أبرز رجال النهضة العربية في العصر الحديث، يقول عنه سلامة موسى : "لو تتبعنا مكانة فرح أنطوان بين معاصريه وقارئي آثاره، فإننا سنجدهم يؤكدون على عظيم ما قدمه في النهضة العربية الحديثة، إلى حد أنه اعتبر الفاتح لدراسة النهضة العربية الحديثة، وناشر الأفكار الديموقراطية الحرة، ومن أوائل من عرفوا بالمذاهب السياسية والإجتماعية الحديثة في المشرق العربي ".(سلامة موسى ،1947 م،ص43).

ولكن إذا كان ابن رشد حجة للمناطقة ونموذج لنهضة عربية رائدة مع فرح أنطوان، فإن الأمر ليس كذلك مع الإصلاحي محمد عبده، إذ سيتحول ابن رشد إلى حجة للإصلاحيين، وذلك من خلال رد الأستاذ محمد عبده على فرح أنطوان فيما يخص استعادة الرشدية .

2-2- محمد عبده

إن الصورة العلمانية التي رسمها فرح أنطوان عن ابن رشد، قد تلاشت مع أبرز من مثل الاتجاه الإصلاحي المحافظ في الفكر العربي الحديث، هذا من جهة أما من جهة أخرى فإن محمد عبده بهذه الصفات قد اهتم بفكر فيلسوف قرطبة واستلهم أفكاره واعتبرها الشفاء الوافي للأمراض الحضارية التي يعاني منها العالم الإسلامي، وقد أبدع في هذا كما أبدع في حل أغلب المشاكل العويصة التي شكلت عائقا نحو التقدم، يقول عنه محمد عمارة أنه : "من أفقه الناس بإبداعاته "(محمد عمارة ، 1995م،ص84)، وجاء اهتمام محمد عبده بابن رشد من خلال الجدال الشهير بينه وبين فرح أنطوان، لكن السؤال الذي يبقى يجول في فكر كل مهتم بقضايا النهضة، هو كيف استطاع الأستاذ محمد عبده أن يتبنى الرشدية وفي الوقت نفسه دحض الرشدية الأنطوانية باعتباره ممثل الاتجاه السلفي الإصلاحي ؟.

إن اهتمام محمد عبده بتحليل الواقع الثقافي المعاش لتفسيره وتغييره واهتمامه بتوعية الرأي العام وتثقيفه، وهذا كان نفس غاية الخطاب الرشدي، فبعث محمد عبده الفلسفة الرشدية خاصة والفلسفة عامة من جديد في الثقافة العربية بعد أفولها، وارتدى بذلك عباءة ابن رشد وراح يدافع عن الحكمة العقلية مؤكدا موافقتها للدين و أن عزوف الأزهريين عنها لا مبرر له إلا الجمود الفكري والجهل الذي أفسد دينهم ودنياهم .(عصمت نصار ، 2002 م،ص6).

ففي كتابه "رسالة التوحيد" اعتبر أن الإسلام دين عقل وفكر وحكمة وعلم،(محمد عبده،1994م،ص110)، وهو نفس ما ذهب إليه ابن رشد الذي حاول بناء الجسور المعرفية بين العقل والنقل، رغبة منه في إصلاح ما تركته جراثيم الخرافة واللامعقول، وهي الأمراض نفسها التي رآها محمد عبده متفشية في العالم الإسلامي، ومن جهة أخرى فإن استجابة الأستاذ لتلميذه رشيد رضا (1865 م – 1935 م) للرد على فرح أنطوان إنما أراد به أيضا تبرئة ابن رشد بوصفه المتهم البريء والفيلسوف الذي جنت عليه الأحقاد والسياسة، و بعث دراسة الفلسفة في الثقافة العربية الإسلامية، مثبتا أن الدين الإسلامي لم يكن قط معاديا للنظر العقلي والأخذ ما ينفعنا من الثقافات الأخرى. كما أن المجتمع النموذجي الذي يعتبره محمد عبده الأنسب لإنجاح عملية الإصلاح، هو المجتمع الذي يغلب العقل على التقليد، فعودته إلى التراث واختياره ابن رشد الذي رأى أنه استهدف المقاصد الشرعية نفسها، على عكس ما ذهب إليه فرح أنطوان الذي قال "أن ابن رشد ينتمي لمذهب الماديين"(فرح أنطوان،1989م،ص180)، يقول محمد عبده مفندا ذلك : " فابن رشد رحمه الله لم يخرج في آرائه عن الملليين، فلا يصح أن يكون مذهبه مذهب الماديين ولا قريبا منه

".(محمد عبده ، 2006 م،ص534). وقد أورد فرح أنطوان في الباب الثالث من كتابه "ابن رشد وفلسفته" الذي خصصه لردود الأستاذ على الجامعة، رد محمد عبده على هذا الافتراء الذي قيل عن ابن رشد – نسبته إلى مذهب الماديين – فيرجع محمد عبده إلى ذكر أصول المادية عند اليونان، فيذكر أن كل ناظر في مذاهب فلاسفة اليونان قد كانوا فريقين إلهيين وماديين، أما فريق الماديين فينقسم بدوره إلى فريقان مشاؤون و إشراقيون، اشتهر أتباع أرسطو باسم المشائين و أتباع أفلاطون باسم الإشراقيين، وأول مميز للإلهيين عن الماديين أن الإلهيين يقولون بوجود واجب بريء من المادة والماديات و بوجود عقول مجردة عن المادة وغواشيها وبأن للواجب علما بذاته وبجميع ما يصدر عنه وعن آثاره و أن للعقول المجردة عقلا وعلما بذواتها وبمبدئها وبما يصدر عنها، والماديون لا يقولون بذلك بالإضافة إلى أن ابن رشد ينتمي إلى المذهب نفسه الذي ينتمي له أرسطو وهو مذهب الإلهيين .

و من جهة أخرى فإن الذي دفع محمد عبده للرد على فرح أنطوان في نظرنا هو دفاعه عن الإسلام من الدرجة الأولى يقول في هذا الصدد : " قرأت ما نشرت الجامعة من ترجمة ابن رشد، مررت على ما نقلت من آراء المتكلمين و آرائه بغير تدقيق لأنني أعرف آراء الفريقين من قبل ولم يكن لي قصد إلى النقد و إنما أريد أن أستفيد جديدا، لهذا لم يقف نظري لأول وهلة إلا على ما حوته تلك الجملة (الاضطهاد في النصرانية والإسلام) قرأتها بترو وانتهيت منها إلى الحكم بأن آراء الجامعة يخالف ما أعتقد ولا يلتئم مع ما أعرف ويعرف العارفون من الشواهد التاريخية، عند ذلك تحركت نفسي إلى كتابة سطور أشير فيها إلى كشف مستور أو إعادة ذكر مشهور على أسماع الجمهور"(فرح أنطوان،1989م ،ص176). أما قراءته لآراء الجامعة عن فيلسوف قرطبة فقد غلب عليها الطابع الاستنكاري الاعتراضي أكثر منه الجانب النقدي وما يؤكد ذلك قوله : " أشرت إلى ما أنكره عليها (الجامعة) ثم ظهر من غرور صاحبها في دعوى العلم والفلسفة، ومعرفة الدين أيضا ما يقتضي العاقل منه العجب "(محمد عبده،1995م،ص51).

ومن بين القضايا التي اتفق فيها محمد عبده وابن رشد والتي سبق وأشرنا إليها هي أصالة الصلة بين النقل والعقل، فنجد أن الأستاذ متواصلا إلى حد كبير مع ما جاء في الفلسفة الرشدية في قضية فض النزاع بين العقل والنقل، باعتبار أن هذه القضية من القضايا الأولى التي تثبت أن الإسلام دين للعلم والمدنية، فيحاول محمد عبده اقتفاء أثر ابن رشد في درأ التعارض المتوهم بين النقل والعقل يقول عن ابن رشد : "إن ابن رشد كان مسلما وكان يعرف أن الإسلام لا ينافي العلم أحد إلا من عثر في طريق العلم، أو الاسترسال مع الخيال، وكثير ممن سكروا بهذا الرأي أفاقوا منه، ولكن كتب ابن رشد أتت بين أيدينا لتبعد عنا نسبة هذا الرأي إليه " .(محمد عبده،2006 م،ص325)، كما ينفي محمد عبده إنكار ابن رشد لأي أصل من أصول العقيدة، وأن نكبته وتكفيره لم يكن باسم العقيدة بقدر ما كانت أحقاد خصومه المتخفية وراء ستار الدين، يقول الأستاذ هنا :" إذا عد عاد بعض رجال العلم الذين أخذتهم القسوة في الإسلام وقتلتهم حماقة الملوك بإغراء الفقهاء وأهل الغلو في الدين، فما عليه إلا أن ينظر في أحوالهم فيقف لأول وهلة على أن الذي أثار أولئك عليهم ليس مجرد العصبية للدين، وأنه ليست الغيرة عليه هي الباعث لهم على الوشاية بهم، وطلب تنكيلهم وإنما تجد الحسد هو العامل الأول في ذلك كله، والدين آلة له، ولهذا لا ترى مثل ذلك الأذى يقع على قاضي قضاة كابن رشد ورجوع الحاكم إلى العفو عنه وإنزاله منزلته دليل على ذلك ".(عصمت نصار،1994،ص56).

كما أكد محمد عبده على أهمية الاجتهاد في تحقيق المواءمة بين الشريعة والحكمة، ثم يذهب مذهب ابن رشد القائل بأن القياس العقلي أصل من أصول التشريع يقول محمد عبده : " اتفق أهل الملة الإسلامية، إلا قليلا ممن لا ينظرون إليه، على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل، وبقي في النقل طريقان. طريق التسليم بصحة المنقول، مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، وتفويض الأمر إلى الله في علمه، والطريق الثانية، تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة، حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل، وبهذا الأصل قام على الكتاب وصحيح السنة وعمل النبي (عليه الصلاة والسلام)، ومهدت بين يدي العقل كل سبيل، وأزالت عنه جميع العقبات، واتسع له المجال إلى غير حد، فإذا عساه يبلغ نظر الفيلسوف حتى يذهب إلى ما هو أبعد من هذا

"(محمد عبده،2006م،ص301-302)، هذا وقد ذهب محمد عبده مذهب ابن رشد حين فرق بين العامة وبين أهل البرهان "أهل الاستعداد للعلم اليقين "فيعلي محمد عبده من شأن أهل البرهان حيث قال أنهم " الذين تنزل الشرائع لأجلهم"(محمد عبده،1973م،ص298)، ومن جهة أخرى يرى محمد عبده أن ثمة أمورا أخرى مثل وجود الله وعلمه وقدرته والتصديق بالرسالة يكون العقل فيها مستقلا بذاته لا محالة، ومن الواضح أن هذا الموقف هو موقف رشدي و إن لم يصرح بذلك محمد عبده والسبب في عدم تصريحه يرجع ربما لسوء سمعة ابن رشد بين رجال الدين .

وهكذا فإن محمد عبده يتكأ على ابن رشد في إعلاء دور العقل و إثبات أن إعمال النظر في النص القرآني من الواجبات الشرعية و أنه ليس هناك في الشريعة ما يحول بين المسلمين وبين الاشتغال بالعلوم العقلية (المنطق وعلم الكلام والفلسفة) . لكن هناك من ذهب إلى أن محمد عبده قد امتاز عن ابن رشد في أنه أنكر نهج الظاهرية في قراءة النص، وهذا يرجع إلى تأثره بالمذهب الشافعي من جهة، وتسامح الأزهريين في ميدان العقائد مع المذاهب الأربعة من جهة ثانية، وغياب أثر الظاهرية في مصر التي تعرض عن القياس العقلي في التأويل والتفسير من جهة ثالثة .

كما أن علم التوحيد الذي وضعه محمد عبده هو تتويج لموقفه من علم الكلام، وهو موقف يشبه إلى حد بعيد موقف ابن رشد في كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة "الذي انتقد فيه علماء الكلام خاصة الأشاعرة منهم، فعلم الكلام لا يرمي إلى الحقيقة بقدر ما هو علم زائف لا ينفع الخاصة ويشوش على العامة، فيقدم لنا محمد عبده نقدا فيما يخص عدم ربطهم بين الأسباب والمسببات يقول في إطار رده على الجامعة :" نعم طرأ فساد على عقائد بعض المنتسبين إلى أئمة ذلك المذهب – يقصد المتكلمين - وأساؤوا الظن بالقدر وتظاهروا بترك الأسباب في أقوالهم و إن كانوا أشد الناس تمسكا بها في رذائل أعمالهم، وتعلقوا من الخوارق بحبل واهن ميلا إلى أهواء من جاورهم من الملل فظن الناظرون في قذائف أفواههم أن هذه الأوهام مما بنى عليه اعتقاد أسلافهم، فلا يغترن بعد ذلك مغتر بما يظن أولئك الناظرون ولا بما يتوهمه هؤلاء الواهمون ".(فرح أنطوان،1989م،ص180)، ومسألة السببية عند علماء الكلام من بين أهم المسائل التي تطرق لها ابن رشد بالنقد في كتابه " مناهج الأدلة في عقائد الملة"،لكن يؤكد طه عبد الرحمان (1944 م - .) أن ابن رشد وهو بصدد توجيه سهام النقد إلى المتكلمين قد تبنى آراءهم دون أن يشعر يقول في ذلك " ...تجري على لسانه تعابير كلامية و أن يشرب في قلبه معان وأحكام أصلها الكلامي ثابت كثبوت معنى الدلالة على الصانع والشاهد على ذلك "(طه عبد الرحمان،د ت ن،ص158)، وللتفريق بين موقف محمد عبده وابن رشد من علم الكلام، لابد من ضبط مفهوم الفرد عند محمد عبده والخاصة عند ابن رشد، فالأول يجعل من الفلسفة شرعة للفرد، ومن جهة أخرى يجعل من الشريعة فلسفة العامة، على عكس ابن رشد الذي يؤكد على أن الفلسفة هي شأن الخاصة، فمحمد عبده يرفض هذا الطرح من منطلق أن الخاصة بالمعنى المجتمعي قد تنحط إلى مستوى العامة، لهذا رفض محمد عبده تدخل الفلسفة في الشؤون الاجتماعية لعدم قدرتها على بناء أساس مجتمعي متماسك، وهذا لا يعني رفضه لوجود الفلسفة في الأراضي الإسلامية، بل نجده يريد أن يبقيها عند حدها أي لا تتجاوز الفرد نحو المجتمع .

بعد عرضنا لهذين النموذجين اللذين يمكن اعتبارهما الرائدين في استحضار ابن رشد واتخاذه سبيلا لإيجاد الحلول للمشاكل الحضارية التي يعاني منها الواقع العربي والإسلامي الحديث على الرغم من التوجهات الإيديولوجية المتباينة لكل منهما (فرح أنطوان ومحمد عبده) يمكن أن نلخصلها في قول زينب محمود الخضيري :"وقد تصدى أنطوان بكل جرأة لمحاولة محمد عبده لإحياء تلك الدعوة التي ظنها رشدية ألا وهي التوفيق بين الفلسفة والدين أو بين العقل والعقيدة وسعى لاستبدالها بدعوة رشدية أيضا ألا وهي الفصل بين الفلسفة والدين، وهكذا أصبح ابن رشد عند الرجلين يقول بالنقيضين "(زينب محمود الخضيري وآخرون،1999م،ص436)، ومن هنا يمكن القول أن حضور الفلسفة الرشدية في الفكر العربي الحديث يتصف بالعرض المذهبي

، فكل من أنطوان و محمد عبده وظفا ابن رشد حسب ما يقتضيه توجهه ومذهبه مركزين على المحتوى المعرفي وهذا ما يمكن أن يفيد في معرفة تاريخ الفلسفة، لأن الفهم والاستيعاب كانا غائبين عن هاتين القراءتين، لكن حضور ابن رشد في الفكر العربي المعاصر أخذ منحى مغايرا، وصار مستهدفا بشكل أكبر، وهذا ما سيتأتى بيانه من خلال التطرق لقراءتين معاصرتين المتمثلتين في قراءة زكي نجيب محمود وقراءة محمد المصباحي .

3- ابن رشد في الفكر العربي المعاصر:

3-1- زكي نجيب محمود

إن العديد من الدراسات عن زكي نجيب محمود، قد انتهت إلى القول بأنه لم يكن ذو خطاب واحد بل له عدة خطابات متباينة، أي عدة آراء متناقضة .(عبد الباسط سيدا،1990م،ص.188).

لكن هذا التناقض في كتابات زكي نجيب محمود فندته دراسات أخرى والتي توصلت إلى أنه صاحب خطاب واحد، وبرروا التباين والتناقض الذي مس بعض خطاباته إلى أنها مجرد اضطرابات ونكوصات جعلته يبدو وكأنه وقفات منفصلة. كما أن هناك دراسات أخرى أكدت على أن خطاب زكي نجيب محمود هو خطاب واحد مر بالعديد من المراحل المختلفة الأعراض المتناسقة في المضمون، تعكس تطور فكر وثقافة صاحبه الذي طالما تجول في أروقة الفلسفة المتعددة، ومن بين هذه الدراسات نرشح الدراسات الأخيرة التي يمكن القول أنها تمكنت من تقديم حقائق تقترب كثيرا من تصريحات زكي نجيب نفسه في آخر مؤلفاته التي عدها البعض اعترافات شخصية، فحدد أن كتاباته الأولى بدأت عام 1928م عن أبي بكر الصديق ثم جنة العبيط فخرافة الميتافيزيقا وشروق من الغرب وتجديد الفكر العربي وانتهائه بحصاد السنين هي رحلة لخطاب واحد. (زكي نجيب محمود،1992م،ص413). أما هدفه من هذه الكتابات لا يختلف عن غيره من رجال الإصلاح، فكان همه إصلاح المعوج والمساهمة في تغيير حال العالم الإسلامي نحو الأفضل وتخليصه من الآفات التي تحول بينه وبين النهوض من جديد .

ولكن تأثير فيلسوف قرطبة على زكي نجيب محمود لا نجد له أثرا في الكتابات الأولى لرائد الوضعية المنطقية في الوطن العربي، بل وبعد إطلاعنا المتواضع نجد أن كتاباته في فترة الخمسينات والستينات لم يذكر ابن رشد إلا عرضا، وفي هذه المرحلة رفض أن يكون طريق الإقلاع الحضاري مرتبطا بمذهب من المذاهب أو بفيلسوف من الفلاسفة، وهذا الرأي بقي متمسكا به منذ أن تبنى الوضعية المنطقية التي تقتضي أن تنحصر رؤية الباحث العلمي في حدود ما هو واقع . (زكي نجيب محمود،1980م،ص30). فقد دعا زكي نجيب في هذه الفترة إلى الأخذ بثقافة الغرب دون تردد فنجده يقول :" حين أحلم لبلادي باليوم الذي أشتهيه لها، فإنني أصورها لنفسي وقد كتبنا من اليسار إلى اليمين كما يكتبون وارتدينا من الثياب ما يرتدون، وأكلنا كما يأكلون، لنفكر كما يفكرون ".(زكي نجيب محمود،1952م،ص223)، لكن نجيب محمود لم يستقر على هذا الموقف بل نجده عدل عن ذلك و تحديدا في كتابه " تجديد الفكر العربي " سنة 1971 م، كما لابد أن لا نغفل عن كتبه التي تدل على عدوله عن رأيه في الحضارة الغربية والمتمثلة في كتبه "المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري" ، و"قيم من التراث" ، بحيث قرر أن النهوض بالأمة الإسلامية لا يكون إلا بالرجوع إلى التراث الذي يمتزج مع متطلبات العصر .

فاهتمامات زكي نجيب بالتراث عامة وتراث ابن رشد خاصة، لم تظهر إلا مع طور النضوج واكتمال خطابه وتتويج هذا النضج بتأليفه للكتاب السالف الذكر " تجديد الفكر العربي " الذي يعتبر نقطة تحول في فكره وما يبرر ذلك قوله " الحق أنني لم أبدأ حياتي الفكرية بالرأي الذي تحولت إليه منذ أواسط الستينات "(زكي نجيب محمود،1988م،ص222)، وإذا كانت عودة زكي نجيب إلى التراث من بوابة كتابه "تجديد الفكر العربي "، فإن تأسيس وترشيح هذه العودة كان في مؤلفه "الشرق الفنان"، وذلك عندما عقد مقابلة بين النزعة الروحية التي تميز بها العالم الشرقي وبين النزعة المادية التي تطبع الشعوب الغربية، فنجده يريد من

هذه المقابلة إيجاد حل للأزمة الحضارية التي يعيشها العالم الإسلامي، وهذا لا يتأتى في نظره إلا بشق مخرج للإشكالية التي سادت ولازالت سائدة وهي إشكالية الأصالة والمعاصرة، بحيث يكون إلغاء التطرف الذي يتمسك به دعاة الأصالة من جهة وترشيد الهجمات الاستغرابية من جهة أخرى، فالإنسان العربي في نظر زكي نجيب وحتى يتمكن من مواكبة العصر وتسجيل حضوره فيه، لابد أن يتمسك بالتراث الذي ينقسم بحسبه إلى ثوابت كالدين واللغة والمتغيرات كمؤلفات القدماء التي سجلت النظريات لكن الاكتشافات الحديثة قضت عليها، وبذلك فإن مهمة العربي هي التفاعل مع الثوابت والمتغيرات، وهذا ما عبر عنه زكي نجيب بصريح العبارة :" هكذا نريد لحياتنا الثقافية أن تكون فتجيء منسوبة إلى جذورنا التاريخية من جهة، ومتطورة مع ظروف عصرها من جهة أخرى "(زكي نجيب محمود،1980م،هذا العصر وثقافته،ص75).

ومن جهة أخرى ومن خلال القراءة النقدية التي قدمها زكي نجيب في كتابه " المعقول واللامعقول " حيث نجده يحاول تمجيد نقاط القوة التي انبنى عليها العقل العربي، وفي الوقت نفسه يهين كل ما يشكل ضعفا وحاجزا أمام التقدم مما قدمه السلف (زكي نجيب محمود،1974م،ص7)، كما أكد على ضرورة استحضار التراث لكن يشترط في ذلك أن يكون ما نستحضره له علاقة بالتطبيق العملي، أي أن زكي نجيب بهذا الانتقاء يكون براغماتيا من الدرجة الأولى وهذا ما يؤكده قوله :" نأخذ من تراث الأقدمين ما نستطيع تطبيقه اليوم تطبيقا عمليا "(زكي نجيب محمود،1982م،ص12).

والمنهج النقدي نفسه يستعمله زكي نجيب في تعامله مع فيلسوف قرطبة ، ولكن قراءته لم تكن شاملة لكافة أعمال ابن رشد ، بل خصصها لثلاثية كتبه التي رأى أنها أصيلة وهي "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" و " الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة " و"تهافت التهافت "، يرى زكي نجيب أن ابن رشد سلك طريقين للوصول إلى مبتغاه وهو التوفيق بين الحكمة والشريعة، ففي كتابه فصل المقال يرى زكي نجيب أن ابن رشد انطلق من الحقائق العقلية ونتائجها أي الحكمة وصولا إلى ما جاءت به الشريعة الإسلامية، أما في كتابه مناهج الأدلة فيرى نجيب أن ابن رشد قد سار في اتجاه معاكس فانطلق من الشريعة ليصل إلى ما توصل إليه العقل في دراسته للكون، وهكذا يقرر زكي نجيب أن هذين الكتابين كأنهما كتاب واحد كتب بلغتين، فأطلق عليهما اسم كتاب الاسلام وكتاب الكون فيقول : " نقرأ في هذا ما نقرأ في ذاك، شريطة أن نحسن فهم اللغة التي ينطلق بها كل منهما ".(زكي نجيب محمود،2000م،ص21)، وسنورد النقد الذي قدمه زكي نجيب محمود لقضية التوفيق بين الحكمة والشريعة عند ابن رشد فيما بعد باعتماده على هذين الكتابين .

بعد أن انكب زكي نجيب على هذه المؤلفات توجت دراسته النقدية لتراث ابن رشد بما يلي:

- 1 – يرى زكي نجيب أن ابن رشد لم يترك أثرا كبيرا عند المسلمين، مقارنة بالأثر الذي تركه خصومه خاصة الغزالي منهم، ويرجع السبب أنه أقل منهم إقناعا كما أن فكره هو فكر على فكر أي أن فكره مبني على شروح أرسطو من جهة ورده على الغزالي والمتكلمين من جهة أخرى، وهذا ما جعل صوته خافتا في الفكر الإسلامي مقارنة بالمكانة التي احتلها في العالم الغربي، ويدعم زكي نجيب هذا الطرح بمقولة برتراند راسل :" فيلسوفان إسلاميان يقتضيان منا وقفة خاصة، أحدهما من فارس هو ابن سينا، والآخر من اسبانيا هو ابن رشد، أما ابن سينا فقد كان أبعدهما صوتا بين المسلمين، وأما ابن رشد فكان أكثر شهرة من زميله بين المسيحيين ".(زكي نجيب محمود،2000م،ص23).
- 2 – عند إثبات ابن رشد لوجود الله عن طريق عرضه لدليل العناية والاختراع، لم يقدم أدلة عقلية تمكنه من مواجهة خصومه، بل وجده زكي نجيب يثبت الشريعة بالشريعة من خلال آيات قرآنية، وهنا يجد نجيب الثغرة حيث يفرق بين الدليل البرهاني العقلي وكلام الله ، كما أن قول ابن رشد بعناية الله بالانسان و أن كل الموجودات موافقة لوجوده هو قول باطل عند زكي نجيب، فهو يرى أن مثل هذا الدليل ممكن أن يكون صالحا في زمن ابن رشد، لكنه لا يوافق النظرة العقلية

المنهجية عند الفلاسفة، لأن هذا الدليل هو دليل شرعي محض، ولا يمكن القول بأنه فلسفي، لأن الموجودات بحسب زكي نجيب ليست كلها موافقة لوجود الإنسان ودليل ذلك أن الإنسان يمرض ويموت، كذلك بالنسبة لدليل الاختراع فهو – عند نجيب طبعا - لا يرقى لأن يكون دليلا فلسفيا، بل هو دليل شرعي خالص، فهي طريقة يقبلها المسلم بإيمانه فقط، والرؤية نفسها نجدها عند المفكر المغربي طه عبد الرحمان وإن اختلفت الزاوية التي نظر من خلالها لهذا الدليل عن زاوية زكي نجيب، بحيث رأى أن الأدلة التي استعملها ابن رشد في إثبات وجود الله (دليل العناية ودليل الاختراع) أراد بهما معارضة أدلة المتكلمين، وهما دليل الحدوث ودليل الجواز، فدليل العناية يعارض دليل الجواز ودليل الاختراع يعارض دليل الحدوث، لكن عبد الرحمان يثبت أن أدلة المتكلمين و أدلة ابن رشد متشابهة، فخطبية دليل الجواز الكلامي تضاهي الخطبية التي يدعيها ابن رشد لدليل العناية ، وأن اعتياص دليل الإختراع لا يقل عن الإعتياص الذي نسبه إلى دليل الحدوث .(طه عبد الرحمان،د ت ن،ص165).

- 3 – يذهب زكي نجيب إلى أن ابن رشد لم يهتم بالجانب التطبيقي في المشكلات التي خاض فيها بقدر ما اهتم بقواعد المنهج، أي أن نظرته كانت سلبية أكثر من إيجابية، مما جعله يكتفي فقط بإظهار التناقض في الفكر الذي تصدى له دون أن يهتم بفحص المشكلات التي سببت هذا التناقض .
- 4 – يرى زكي نجيب أن ابن رشد في نقده للمتكلمين استعمل المنهج الجدلي أكثر من منهج البرهان العقلي، في حين أن ابن رشد نفسه يعيب المتكلمين في أنهم لم يستخدموا الأدلة البرهانية واكتفوا بالأدلة الجدلية، ونورد هنا نموذج من تلك الفرق وهي الحشوية ولو أنها ليست من الفرق المهمة التي نصب ابن رشد اهتمامه في نقدها، حيث يرى زكي نجيب أن ابن رشد لم يجب بما يتناسب مع قوته العقلية للاعتراض الذي اعترضت به الحشوية على ابن رشد حين قالوا إذا كانت الأدلة العقلية مطلوبة للوصول إلى معرفة الشريعة، لوجب أن يعرض النبي عليه السلام تلك الأدلة العقلية عندما عرض دعوته إلى الإسلام، لكن هذا الطرح يرفضه محمد عابد الجابري الذي أكد على أن اعتراضات ابن رشد على الأشاعرة والمتكلمين عموما ليست جدلية، بل إن فيلسوف قرطبة قد كان يستحضر في ذهنه ما كان يعتبر في عصره معرفة برهانية وخصوصا العلم الأرسطي الذي شيد نظام الكون من خلال انطلاقه من المحسوس إلى المعقول، فابن رشد في نظر الجابري يقارن بين هذه المعرفة العلمية وبين آراء المتكلمين ثم يبين نقاط الضعف التي تتخلل هذه الآراء دون أن يتطرق إلى تفاصيل تلك المعرفة العلمية الأرسطية.(ابن رشد،2019م،ص74).
- 5 – ينطلق زكي نجيب في نقده للعلاقة التي رسمها ابن رشد بين الشريعة والحكمة من كتابيه ،كتاب فصل المقال وكتاب مناهج الأدلة، فقد سار ابن رشد في طريقين متعاكسين ليوفق بين الفلسفة والحكمة، فسيره مرة من الفلسفة إلى الشريعة – فصل المقال – وسيره مرة أخرى من الشريعة إلى الحكمة – كتاب مناهج الأدلة -، لكن الذي يسجله زكي نجيب على ابن رشد هنا أنه لم يوازن بين الطريقين حيث غلَّب سيره من الشريعة إلى الحكمة، وكان دفاعه عن الفلسفة منقوصا بالمقارنة مع دفاعه عن الشريعة، وما يثبت ذلك أنه في كتابه "فصل المقال" راح يطمئن على أن الفلسفة جائزة شرعا، و كأنه يجعل من الشريعة بمثابة المسلمات، وهذا ما يتعارض مع طبيعة الفلسفة التي لا تعترف بالمسلمات. لكن ما غفل عنه زكي نجيب محمود هنا وأكده الجابري، هو أن ابن رشد قد اعتبر أرسطو صديقا وخصما في آن واحد، أما الصداقة فترجع لكون أرسطو فيلسوفا عظيما هدفه البحث عن الحقيقة وهي الغاية ذاتها التي تطبع تفكير ابن رشد، أما الخصومة فتعود للاختلاف بين المبادئ التي يعتمد عليها أرسطو في البحث عن الحقيقة وبين المبادئ التي يرتكز إليها الدين الإسلامي الذي

يعتنقه ابن رشد، فاختلاف المنطلقات والأصول بين أرسطو وابن رشد هو ما يفسر طغيان الجانب الشرعي على الجانب الفلسفي في الفكر الرشدي.(محمد عابد الجابري،2018م،ص301).

- 6 – من بين النتائج التي توصل إليها زكي نجيب محمود في قراءته لثلاثية ابن رشد السالفة الذكر، هو وجود تشابه في بنية الحركة الفكرية في العالم العربي في القرنين الحادي عشر و الثاني عشر وبنيتها في القرن التاسع عشر والقرن العشرين، بحيث في كل من الحالتين اتفقا على أن الشريعة هي الأساس الذي يقوم عليه بنيان الفكر العربي، لأن هذا البنيان قد وفد إليه فكر من خارج حدوده مؤسس على العقل، وتعتبر فلسفة اليونان أبرز الوافدين في الحالة الأولى، أما الحالة الثانية فيحصرها زكي نجيب في علوم عصرنا، لكن الأهم من ذلك كله هو وجود فريق رأى بأن هذا الوافد لا يشكل خطرا على الأصيل، لأن لهما غاية واحدة على الرغم من أن الطرق التي اتخذها كل واحد منهما مختلفة، ويعتبر زكي نجيب أن ابن رشد من أبرز الذين حملوا هذه الدعوة، يقول زكي نجيب :" فإذا صح هذا التشابه بين العصرين في البنية الفكرية مع الاختلاف البعيد بينهما في المادة الفكرية المعروضة، كان لنا في هذه المحاولة أن ننظر من خلالها إلى ابن رشد ما قد نهتدي به في حياتنا الثقافية الراهنة "(زكي نجيب محمود،د ت ن،ص.3).

ولا يتوقف زكي نجيب عند هذه النقطة، بل يستمر في نقده للتراث الرشدي، وذلك بتطبيقه للمنطق الرياضي لفهم موقف ابن رشد من خصومه، فاعتبر أن عناصر الشريعة هي (أ – ب – ح - د)، فعند انتقال الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامي، حملت معها عناصر مناقضة لعناصر الشريعة، كأن تكون عناصرها (الفلسفة الوافدة) هي أ ب " لا – ح د"، فهذا قد أحدث تناقض داخلي، وبالتالي فهو باطل، وإذا تمكنا من إثبات بطلانه كان نقيضه أي ما تقره الشريعة صحيح، ويكمن دور ابن رشد هنا في تحليل الأدلة التي لجأ إليها خصومه لإثبات بطلان " لا – ح ".(زكي نجيب محمود،2000م،ص41).

كما يرى زكي نجيب أن ابن رشد لا يتوقف هنا بل يذهب إلى تبيان الاختلاف بين "ح" و "لا . ح" هو مجرد اختلاف في الأسماء والمعنى واحد في كلتا الحالتين، و إذا أردنا أن نتأكد فيمكننا تأويل الظاهر في " ح" لنصل إلى الحقيقة الباطنة هي "لا – ح " .

وهكذا فإن ابن رشد - على حسب قراءة زكي نجيب محمود طبعا – لم يكن على اتصال بمشكلات الفكر الإسلامي بقدر ما حاول الاغتذاء بالفلسفة اليونانية عامة والأرسطية خاصة، هذا بخصوص ابن رشد والوافد، أما فيما يتعلق بابن رشد والتيارات الداخلية (الغزالي والمتكلمين بشكل خاص)، فكان فكره كما وصفه زكي نجيب البرهان بالخلف، وذلك يكون بعدم التوجه مباشرة إلى المطلوب بل إثبات نقيضه يكفي، وهو ما تجسد في نقده للغزالي في كتابه " تهافت التهافت " ونقده للمتكلمين في كتابه " مناهج الأدلة "، لكن ما يسجل على زكي نجيب هو إغفاله عن البدائل التي يقدمها ابن رشد في انتقاداته.

ومما يمكننا تسجيله أيضا أن زكي نجيب يستعين في نقده لابن رشد بالغزالي الذي يرى فيه الحامي والمدافع عن الفكر الإسلامي ضد الفلسفة الأرسطية التي وجدها منعكسة عند كل من الفرابي وابن سينا ظنا منه أنها - الفلسفة الأرسطية– يمكن أن تهدم الأركان الأساسية في الفكر الإسلامي، وهذا ما دفع زكي نجيب إلى القول بأن الغزالي هو النموذج للمفكر الأصيل الذي كان يوجه فكره نحو الموضوع قبل أن يوجهه نحو فكر جاء قبله، ولا ندري لماذا لا يطبق زكي نجيب هذا النقد على الغزالي باعتبار أن أشهر الكتب التي ألفها كانت نقدا لفكر قبله.

ونخلص في قراءتنا للتراث الرشدي من منظور زكي نجيب، أن هذا الأخير تعامل مع ابن رشد بطريقة قاسية، بحيث نجده يتربص بالعيوب ويلتقط المثالب، واعتبر نصوصه خالية من أي معنى و بتعبيره هو مجرد تصارع أشباح، كما نفى أن يكون التراث الرشدي النموذج الذي يجب أن يستفيد منه اليوم العالم الإسلامي للخروج من المأزق الحضاري الذي تقبع فيه. وما يمكن أن نسجله عن أسباب هذه النظرة الاحتقارية والنقدية التي تغلب على رأي زكي نجيب عن ابن رشد، هو أنه وجد ضالته في الفكر

المضاد لابن رشد متمثلا في الغزالي باعتبار أن عدو صديقي عدوي،كما أن هذا الطرح الذي انتهى إليه زكي نجيب يجعلنا نتعجب، كيف لمفكر من طينة الكبار في العالم العربي المعاصر الذي أثرى المكتبة العربية بكتابات لا يستهان بها أن يقلل من قيمة الشارح الأكبر الذي أنار أوروبا بشروحاته ولولاها لكانت أوروبا الآن تعيش في القرن الثالث عشر.

3-2- محمد المصباحي

بعدما كانت القراءات السابقة متباينة التوجه في نظرتها لفيلسوف قرطبة تأتي قراءة محمد المصباحي لتنفرد هي الأخرى وتتميز عن تلك القراءات، كون المصباحي يجعل من ابن رشد هو من يحاول قراءتنا، على عكس قراءة المفكرين السابقين الذين تعقبنا صورة ابن رشد من عيونهم، فكانت حوارات المصباحي مع ابن رشد تحت عنوان "مع ابن رشد " محاولة منه لتجاوز مختلف القراءات السابقة سواء تلك التي تطرقنا إليها أو التي لم نتطرق إليها، كقراءة عاطف العراقي ومحمود قاسم وغيرهم، التي يراها المصباحي قد انتهت إلى سوء الفهم و انحراف في التوظيف للتراث الرشدي، و" مع ابن رشد " عند المصباحي ليس معناه أننا نوافقه، بل سواء كنا نقف معه أو ضده، ففي كلتا الحالتين نحن في إطار عملية التفكير به .

إن ما دفع المصباحي للاستنجاد والاستئناس بابن رشد، هو عقده للمقارنة بين علاقة الإسلام بالحداثة اليوم والتي رأى أنها تشبه لحد كبير علاقة الحكمة بالشريعة كما تصورها ابن رشد، فالحكمة والحداثة وجهان لعملة واحدة مع وجود فارق يتعلق باتجاه الزمن،فإذا كانت الحكمة في ذلك الوقت قد ارتبطت ارتباطا وثيقا باليونان،فإن الحداثة ترتبط بالمحدثين والمعاصرين، وهذا ما يفسر استحضار المصباحي لفكر ابن رشد، حيث رأى أن ابن رشد قد أفلح في حل العلاقة المعقدة بين الحكمة والشريعة في زمنه، وبالتالي يمكن أن نستعين بفكره لحل العلاقة بين الإسلام والحداثة، فاستيعاب تجربة ابن رشد – في نظر المصباحي – قد يساعدنا على امتلاك مفتاح الدخول إلى عالم الحداثة المشترك .

يذهب المصباحي لمناقشة علاقة الحكمة بالشريعة عند ابن رشد لينتهي أن الإسلام غير كاف بذاته كمنظومة معرفية ومنطقية، وهذا ما يعده من الأسس التي تجعل من الإسلام منفتحا على الغير، وبالتالي الاعتراف به، لكن الاعتراف بالآخر لا يتأتى إلا إذا كان هناك اعتراف بالذات، وهنا يطرح المصباحي الأسئلة التالية : هل يسمح الإسلام للإنسان بحيز من حرية التفكير والتصرف في النص، وفيما سكت عنه النص ؟ هل ينبغي أن نبقى حبيسي النظر إلى الوجود من خلال الكتاب ؟ أم علينا أن نواجه الوجود مباشرة بوصفه كتابا مفتوحا ؟(محمد المصباحي،1998م،ص29).

يجيب المصباحي عن هذه الأسئلة بالقول أن النظر في علاقة العالم الإسلامي بالحداثة من خلال علاقة الحكمة بالشريعة غير كافية، والحل عنده هو أن ينظر العالم الإسلامي في علاقته بالوجود نفسه، وجعل ابن رشد النموذج الأصلح الذي يجب أن ننظر من عيونه إلى الوجود، ونستنبط منه نظرته إلى الواحد والموجود والماهية، بالإضافة إلى ذلك فإن تتبع كيفية تعامل ابن رشد مع العقل النظري من جهة وكيفية تصوره لمجال وحدود العقل العملي في علاقته مع العادة والتقليد، يؤدي بنا وعلى حسب تعبير المصباحي : " إن فحص علاقة ابن رشد بهذه الموضوعات قد يسمح بتبيين الوجه الآخر لعقلانيته، والتي نعتقد أنها أكثر ملاءمة لنا في هذا الزمن الحاضر ."(محمد المصباحي،1998م،ص29)،لكن المشكلة التي واجهت المصباحي في تعامله مع التراث الرشدي هي أن الغرب استعانوا بابن رشد وشروحاته للخروج من ظلمات العصور الوسطى وبلوغ الحداثة، لكن اليوم بما أن الغرب قد تجاوز حقبة الحداثة ليدخل في عصر ما بعد الحداثة، كيف سيساعدنا ابن رشد على بلوغ الحداثة التي ولى عهدها عند الغرب ؟.

إن الحل الذي يقترحه المصباحي لهذه المشكلة هو الاهتمام بالحداثة في لحظتها الحالية التي تتميز فيها بالمرونة والقابلية للاختلاف والتساكن مع التراث، ويقصد هنا طبعا ما بعد الحداثة التي يرى فيها المشجع على خوض غمار العودة إلى كهف التراث كما يسميه هو، لكن شريطة أن يكون هذا الكهف مضاء بأنوار الحداثة، التي نجد فيها مشروعية الحداثة التي نعيشها فعلا .

إن ما يميز قراءة المصباحي لابن رشد هو انطلاقه من القراءات الحداثية المختلفة، سواء الاستشراقية منها كقراءة مونكmunk (1803 م – 1867 م) ورينان renanوغوتييهGautier (1811م – 1872 م)، أو القراءات العربية الحديثة والمعاصرة، فاعتبر المصباحي أن هذه القراءات قد نظرت إلى ابن رشد من مواقع مختلفة مذهبية وعلمية وإيديولوجية متباينة، سلفية، ماركسية علمانية، تنويرية ، والتي أكدت كلها وبحسب المصباحي على الوجه الظاهر من عقلانية ابن رشد وصرفوا النظر عن الوجه الآخر لعقلانيته، وهذا ما استدعى المصباحي للاهتمام بابن رشد لدراسة الجوانب التي لم تلفت انتباه الكثير من الباحثين، و قبل أن يتطرق لهذه الجوانب عمل على الكشف عن الأدلة التي عدها السابقون في دراسة ابن رشد في العالم العربي الحديث والمعاصر أنها عقلانية تنويرية .

من الحجج التي وقف عندها المصباحي والتي جعلت من ابن رشد في نظر أصحاب تلك القراءات أنه مبشر بالعلمانية، هي قولهم أن ابن رشد قد فصل بين الحكمة والشريعة،(محمد المصباحي،1998م،ص30)، وهو ما ذهب إليه محمد عابد الجابري حين أكد على أن ابن رشد قد رأى أن للدين مبادئ وأصولا خاصة، وأن للفلسفة كذلك مبادئ وأصولا خاصة، الأمر الذي ينتج عنه حتما اختلاف البناء الديني عن البناء الفلسفي، ولذلك كان من غير المشروع في نظره دمج أجزاء من هذا البناء في البناء الآخر ،(محمد عابد الجابري،2018م،ص.297). والحقيقة بحسب المصباحي أن ابن رشد لم يفصل بين الحكمة والشريعة، معللا هذا النفي بالقول أن ابن رشد إنما فصل الحكمة عن علم الكلام وليس الشريعة، أي أنه فصل بين التفكير في الوجود والتفكير في الشريعة، وذلك لتجنب تشويش الفرق الكلامية وخاصة الأشاعرة منها التي تعتمد على الأسلوب السفسطائي والجدلي على القول الفلسفي البرهاني، فتنتقل من الطبيعة البرهانية التي ترفض التقيد بمقاصد الملل والنحل والثقافات إلى طبيعة جدلية كلامية خطابية سفسطائية، ولم يكتفي المصباحي بالقول أن ابن رشد قد فصل بين الحكمة والفرق الكلامية وفي مقدمتها الأشاعرة، بل أكد على أن أبو الوليد قد حرص أيضا على إبعاد الفلسفة عن القول الصوفي الذي يرتبط بالعلامة على عكس الفلسفة التي تدخل ضمن نطاق العلم. وهذا خلاف ما ذهب إليه طه عبد الرحمان الذي رأى أن التصوف عنصرا مكملا للفلسفة أو عنصرا متكاملا معها.(طه عبد الرحمان،د ت ن،ص.147).

أما الحجة الثانية التي وقف عندها المصباحي والتي دفعت الدارسين للفكر الرشدي إلى القول بأن حكيم قرطبة فيلسوف عقلاني تنويري بامتياز، هي دفاعه عن ضرورة التعدد والاختلاف في طرق فهم المتشابه من نصوص الشريعة بالقياس إلى اختلاف عقول الناس، لكن المصباحي يلغي هذه الحجة باعتبار أن ابن رشد يسوي بين التأويل والبرهان، وأنه يشرع التأويل للخاصة من الناس وهم العلماء، وبالتالي فإن القول بتعدد التأويلات الذي أكدته بعض القراءات لابن رشد لا يرقى لمستوى الصحة، ذلك أن التأويل الذي فتحه ابن رشد هو فقط تأويل النصوص المتشابهة لا النصوص التي لا لبس فيها، كما أن البرهان الذي نادى به ابن رشد لا يمكن أن يؤدي بحسب المصباحي إلا لحقيقة واحدة لا مجال فيها للاختلاف والالتباس .

ومما سجله المصباحي أيضا على الحجج التي اتكأ عليها المفكرين في استدلالهم على العقلانية التنويرية لابن رشد هي قولهم بوحدة العقل، وقد فسرت هذه الحجة لتقدم كدعم لقيم الحداثة، وتجعل الناس سواسية في حظهم من العقل، لكن المصباحي يرى أن القول بوحدة العقل سيقود لا محالة إلى فصله عن الأفراد، وبالتالي حرمان هؤلاء الأفراد من عقلهم الخاص، يقول المصباحي :"إن إلغاء الأنا الفردي لصالح الأنا الكلي قد يؤسس للموضوعية والكلية، ولكنه يقود في المقابل إلى إثبات ذات بدون عقل، في حين لا يمكن أن يؤدي نبذ الأنا الكلي لصالح الأنا الفردي إلا إلى إثبات أنا مركزي لا يعترف بغيره فيطغى الاختلاف وتستحيل إمكانية التواصل ."(محمد المصباحي،1988،ص.8). كما اعتبر المصباحي قول ابن رشد أن الاتصال بالعقل الفعال غاية للوجود البشري، سيؤدي لا محالة إلى انمحاء العقل النظري والعقل العملي، وحتى إن وجد عقل نظري فإن ابن رشد لم يمنحه لعامة

الناس، بل خصه للخاصة منهم على اعتبار أن جمهور الناس ليس لهم قدرات عقلية تمكنهم من تجاوز مستوى طريقة التمثيل والتشبيه، لهذا وجب عليهم أن ينظروا إلى ظاهر الشرع دون تجاوزه، لأن هناك عقل آخر قادر على فهم باطن الشرع وهم العلماء.

إذن فالتقسيم الذي قام به ابن رشد يوحي – بحسب المصباحي – إلى إلغاء ما قالت به القراءات السابقة لابن رشد بأنه قال بوحدة العقل ، ويستدل المصباحي لتبرير موقفه هذا بقول ابن رشد نفسه : "من جعل الناس شرعا واحدا في التعليم فهو كمن جعلهم شرعا واحدا في عمل من الأعمال، وهذا كله خلاف المحسوس والمعقول."(محمد المصباحي،1998م،ص.32).

ولم يكتف المصباحي بدحض هذه الحجج التي اعتمد عليها المفكرون لتبرير عقلانية ابن رشد، بل نجده تطرق لحجج أخرى لا تقل أهمية عن تلك التي ذكرناها، كالقول بأن العلم هو علم بالماهية، والعلم الذي يقصده ابن رشد هنا لا يكون بحسب المصباحي إلا بالعقل مستندا في ذلك على قول ابن رشد : " وذلك أن بالعقل ندرك ماهية الشيء وصورته ، وبالحس ندرك شخص تلك الماهية ."(ابن رشد،1994م،ص.126).

هذا بالنسبة لنقد المصباحي للسابقين، أما البديل الذي يقدمه والوجه الذي يظهر به في قراءته لابن رشد، فيختلف عن ذلك الوجه الذي ظهر به السابقون عليه، فذهب إلى القول أنه لو اكتفينا بالأخذ بعين الاعتبار أطروحات ابن رشد الاينولوجية والأنطولوجية والعقلية والمنطقية والمعرفية السابقة،(محمد المصباحي،1998م،ص.35). وكذلك مواقف ابن رشد من القدماء كالغزالي وابن سينا، وموقفه من الجمهور وحتى من التاريخ، لن يكون ابن رشد وفكره بهذا المعنى يوافق الأسس التي قامت عليها الحداثة، وذلك أن الحداثة بحسب المصباحي لا تشمل جميع العقلانيات، كالعقلانية اليونانية أو العقلانية الوسطوية، لكن هذا لا يعني أن المصباحي لا يعترف بعقلانية ابن رشد، بل يعتبره عقلاني بامتياز ولكن ما يعيبه – بحسب المصباحي طبعا – هو مناهضته لكل بوادر التجديد التي من شأنها أن تقف في وجه كل من يريد تحطيم مقولات التقليد .

ومن جهة أخرى يستدل المصباحي على معارضة الفكر الرشدي للحداثة، بقوله أن الفكر الحديث قد تخلى عن القول بوجود عقل واحد لكل البشرية، فبحلول مفاهيم التغير والتعدد والصيرورة محل الثبات والواحدية والضرورة تعددت معاني العقل بتعدد الأفراد والعلوم ومجالات الثقافة " فعقل البيولوجيا ليس هو عقل الفلك، وعقل الشعر لا يشبه عقل الأخلاقيات ."(محمد المصباحي،2007م،ص.16) فسمات العقل الحداثي كما سطرها المصباحي هو أن هذا العقل لا يخضع لأي سلطة سواء كانت فكرية أو علمية، كما أن القول بوجود معنى واحد للنص قول منبوذ، وهذا النبذ جاء لمعاداة كل ضروب التقليد والتقديس، سواء للنصوص أو الأشخاص، بالإضافة إلى ذلك فإن العقل الحداثي يطمح إلى تغيير النظام الداخلي للأشياء متجاوزا كل محاولات الكشف عن الحقيقة الكامنة في جوهرها. ونود هنا أن نستحضر بقلم المصباحي نفسه نظرته للعقلانية المسيطرة على الساحة العربية يقول: " لم تعد العقلانية الصارمة المبنية على البرهان أسلوبا للتفكير وعلى الحتمية الصارمة نظاما للطبيعة، وعلى الذاتية والضرورة المطلقة مبدأ للوجود، وعلى أفق الاتصال سبيلا لسعادة ميتافيزيقية ثمنها إذابة الذات في ذات العقل الفعال، تناسب الحساسية الفلسفية و العلمية اليوم، لقد أضحت عقلانية اليوم مرنة للغاية، ولم يعد البرهان والعلية والضرورة والذاتية والعقل الواحد تلك القيمة التي كانت لها من قبل، فعصرنا الحالي هو أقرب ما يكون إلى الغزالي وابن سينا أو ابن عربي منه إلى ابن رشد."(محمد المصباحي،1998م،ص.35).

لكن إقحام المصباحي لابن رشد في الحياة العربية المعاصرة لم يكن نفس ذلك الإقحام الذي قام به السابقون، بل إن المصباحي يستحضر ابن رشد من باب آخر وهو قدرة ابن رشد على إرساء العقل النظري في قلب الشريعة، والمزج بين أفق كتاب "ما بعد الطبيعة" لأرسطو مع الأفق الميتافيزيقي الإسلامي، وهنا تظهر محاولة المصباحي لإيجاد فضاء تتواصل فيه نصوص ابن رشد (ذات الطابع الاسلامي وذات الطابع اليوناني)، لكن لا يمكن اعتبار ذلك الفضاء عند المصباحي هو فضاء توفيقي بين علوم

الحكمة وعلوم الشريعة، لأن ابن رشد قد سلك مسلك الترادف والتلازم وهذا لن يؤدي إلى التوفيق بقدر ما يؤدي إلى التقابل والتضاد .

وهنا يستلهم المصباحي مبدأ وحدة الموضوع، ومبدأ التلازم المنعكس بين الموجود والواحد لتبرير مشروعية الحداثة النظرية بعلومها وتقنياتها وفلسفاتها، لأن ابن رشد قد طبق على الحكمة والشريعة العلاقة نفسها التي نظر من خلالها إلى الواحد والموجود، وبما أن الشرع حث على النظر في الوجود، فبالضرورة ستكون الحداثة هي المقصودة في زمننا المعاصر بوصفها إبداعا بشريا ورمزا للنظر، وبغض النظر عن الكيفية التي قصد بها الشرع الحداثة التي عادة ما تكون ضمنية أو لزومية، فإن الحداثة تمثل حكمة المحدثين حيث تنظر في الموضوع ذاته الذي ينظر فيه الإسلام وهو الوجود .

يتضح من هذا أن المصباحي يحاول أن يغير طرفا الإشكالية التي طالما سادت وسيطرت على الحياة الإسلامية منذ احتكاكها بحضارة اليونان خاصة، وهي علاقة الحكمة بالشريعة، ليحولها إلى منحى آخر بعد قيامه بعملية إسقاط لينتهي إلى القول بأن الحكمة ستقابلها الحداثة أما الشريعة فلا يمكن أن تمثل سوى الإسلام، وبهذا يكون المصباحي قد نقل الإشكالية من العلاقة بين الحكمة والشريعة إلى العلاقة بين الحداثة والإسلام من خلال مبدأ الوحدة الذي يقتضي بأن الحداثة والإسلام مشتركان في الموضوع ذاته وهو الوجود، كما أن مبدأ التلازم سيوفر لنا اكتشاف الأمور المشتركة بين الإسلام والحداثة .

ومن جهة أخرى إذا كان الإسلام هو دين الله، فهو للبشرية جمعاء تنصهر فيه جميع الأعراق والقوميات والأجناس، فإن الحداثة هي كذلك مع المصباحي، فعند استثمارنا لمفهوم العقل الهيولاني لنقدم مفهوما آخرا له سيمنحنا القدرة على إنشاء مجال ومكان عام مشترك بين كل العقول وكل الحضارات دون استثناء أي عرق أو جنس لحساب الآخر، مكان تتساكن وتتحاور فيه تجارب الإنسانية من كل مكان وزمان، وهذا هو المكان الذي يحتاجه العالم الإسلامي اليوم – بحسب المصباحي – فهو أرض لا مكان فيها لحدود الأعراق والايديولوجيات والثقافات والأديان، كما أن الفلسفة لا يمكن أن تمارس بعيدا عن فضاء مماثل لأنها خطاب موجه إلى متلق عام، بغض النظر عن ملة المتلقي أو دينه أو عرقه، هذا ما جعل محمد المصباحي يصف خطاب ابن رشد بالعالمي، نظرا للحيادية التي يتميز بها ابن رشد في خطاباته، فلم ينحاز لمذهب معين واتبع طريق الحق حتى عندما ناقش المسائل الفقهية التي اختلف حولها أصحاب المذاهب الأربعة، فلم يرجح مذهب على آخر إلا إذا كان ذلك المذهب أقرب من تلك المذاهب إلى الشريعة والعقل، ولذلك استحق تراثه أن يكون تراثا عالميا.(محمد المصباحي،1998م،ص.36). وحتى ردوده على الغزالي في كتابه "تهافت التهافت " فهو لم يكن ضده على طول الخط، بل وقف إلى جانبه ضد ابن سينا عندما يكون الحق معه ، وهذا ما جعل ابن رشد مثال الموضوعية عند المصباحي.

ومن جهة أخرى يؤكد المصباحي على عالمية التراث الرشدي عندما تكلم ابن رشد عن الشريعة لم يقصد شريعة الإسلام فقط، بل كان مراده إثبات الشرائع السماوية الثلاث، هذا بالإضافة إلى أن دعوته لدراسة الفلسفة اليونانية لم يمنعه من ممارسة النقد على الأمور التي لا تتوفر فيها على شروط الحق وموافقتها للبرهان، لكن هذه العالمية التي يراها المصباحي في ابن رشد والتي تشير بدون أدنى شك إلى أن ابن رشد قد كان له فضل كبير على العالم الأوروبي، هذا الرأي وقف ضده أحد الباحثين حيث أكد على أن من أضاء أوروبا هو أندلس العباقرة والفلكيين والرياضيين والأطباء، لا أندلس الفلاسفة وفي مقدمتهم ابن رشد.(عبد السلام ياسين،1995م،ص.102).

وبالإضافة إلى ما سبق فقد سلط المصباحي الضوء على جوانب مظلمة من الفكر الرشدي لم يتطرق لها السابقون، وتتعلق بالجانب المنهجي والدلالي الإشكالي لابن رشد لا إلى منهجه البرهاني، لأن هذا الجانب بحسب المصباحي يسمح لنا بالانتقال بين الجدل والبرهان منهجيا، بالإضافة إلى أنه يتيح تجاوز الالتباس الدلالي في القول، مما يجعل الانفتاح على الآخر أمرا ممكنا.

كما يحاول المصباحي استحضار ابن رشد والاستعانة به لإعادة النظر في الطبيعة، التي أصبحت الحداثة تحاول التواصل معها عبر العديد من القنوات كاللوغوس الهيراقليطي كما فهمه هيدغر، فنظرة ابن رشد للطبيعة من الزاوية الأنطولوجية حتم عليه ربطها بالإنسان، لأن الموجودات معقولات بالقوة، وهذا سيقودنا بالضرورة إلى أن الإنسان يمكنه التواصل مع الطبيعة بعقله، وهو الغرض الذي دفع المصباحي إلى توظيف ابن رشد، وذلك يكون بإسقاط إرادة السيطرة على الطبيعة واستبدالها بالعقل التواصلي الذي سيخفف من آفات عقل السيطرة وسيمنحنا النظرة الحقيقية لانتمائنا للوجود (محمد المصباحي، 1998م، ص.36).

كما استطاع المصباحي أن يستخلص من العقلانية الرشدية ما يمكن أن ينسجم مع العقل المعاصر، فاعتبر العقل فعل وهو ذاته فعل التعقل، وأن إدراكه لذاته ليس شيئا آخر غير إدراكه للموجودات الخارجة عن ذاته، وبالتالي يذهب المصباحي إلى أن علاقة العقل بالمعقولات ستتيح لنا أن نمارس نقدا ابستيمولوجيا يواكب العصر من جهة ويبعدنا عن الممارسة العقلانية التقليدية من جهة أخرى .

هذا وبالإضافة إلى ذلك يصر المصباحي على إحياء الفلسفة الرشدية من خلال إعادة بعث الممارسة التفسيرية المتعلقة بالنص، لكن يجب أن ننظر إلى الفلسفة من منظور ثقافي و إيديولوجي وهذا لا يتأتى في نظره إلا إذا تعاملنا مع النصوص بعد الإعلان عن موت كاتبها، مما يجعلنا نتحرر من سلطة الكاتب وتفتح لنا الأبواب للنظر والتأويل من مختلف الزوايا.

إذن فإن خصائص العقل الرشدي كما استجمعها المصباحي، من عرضية وعدمية وطابع فعلي تكسبه صفة الحركة وتنزع عنه طابع الصرامة لتمنحه في الأخير نوعا من الليونة، الأمر الذي يجعل من ابن رشد وسيلة للانفتاح على الآخر، هذا ما يؤدي بنا إلى القول أن تفكير المصباحي مع ابن رشد وفي الوقت نفسه ضده، قد ساهم في الكشف عن نوع من العقلانية المضادة للعقلانية البرهانية، هذا الأمر وغيره يدفعنا إلى تغيير النظر في الأسباب التي غيبت ابن رشد طوال هذه القرون عن الفكر العربي، ليظهر في زماننا الذي نحن فيه أحوج إلى ابن رشد من أي وقت مضى، كما يقول المصباحي " الزمن الحالي هو رشدي في جوهره "(محمد المصباحي،2007م،ص.19).

خاتمة:

وفي الأخير نستنتج أن ابن رشد في الفكر العربي الحديث والمعاصر- من خلال قراءة المفكرين الذين تتبعنا صورة ابن رشد من عيونهم - لم يكن ذو صورة واحدة، بل تعددت صوره نظرا لتعدد المفاهيم والإيديولوجيات، ففي العصر الحديث(فرح أنطوان ومحمد عبده) اتسمت قراءة ابن رشد بالطابع الإيديولوجي وركزت على العرض المذهبي والمحتوى المعرفي، بالإضافة إلى أن قراءة أنطوان لم تخرج عن دائرة البحث الإستشراقي والمنهج الفيلولوجي، ثم أن كلاهما – محمد عبده وفرح أنطوان – قد استسلما للمماحكات الجدالية والتبجيلية واختلافهما حول هوية ابن رشد وكيفية توظيف تراثه.

أما القراءات المعاصرة للتراث الرشدي (زكي نجيب محمود – محمد المصباحي) قد اهتمت بالمنهج والآليات بدل التركيز على المضمون، وبالتالي دشنت بداية تقليد جديد يجعل الأولوية للهوية وينشد الاستقلالية والإبداع، خاصة فيما يتعلق بتجاوز القراءات الإستشراقية، وهو ما يظهر جليا في قراءة زكي نجيب محمود الذي تمكن من تطبيق المنطق الرياضي على التراث الرشدي، وحتى وإن كانت قراءته سلبية تلتقط المثالب وترصد العيوب، إلا أنها كانت مفيدة من الناحية المنهجية حيث أنها نظرت إلى ابن رشد من زاوية مختلفة عن مواقع التثمين والتبجيل والترديد لأصداء القراءات الإستشراقية .

هذا وإن كان ابن رشد رمزا للخطاب العقلاني في بيئة يسيطر عليها النقل وتسير على خطى السلف، فإن تلك العقلانية هي ما جعلت المفكرين العرب يلتفون حوله محاولين استعادة فكره، لكن استلهام محمد المصباحي للفكر ما بعد الحداثي جعله ينظر

إلى ابن رشد من منظور يخالف العقلانية التي ظل المفكرون العرب يحاولون رفع شعاراتها، لأن العقلانية قد تم تجاوزها لتحل محلها النسبية والإختلاف، مما أدى بالمصباحي إلى استحضار عقلانية ابن رشد استحضارا أنطولوجيا ليتمكن من خلالها من إثبات إنفتاح ابن رشد على مختلف القراءات والتأويلات دون أن يكون هناك مكان للتأثيرات الأيديولوجية والمرجعيات الثقافية .

- قائمة المصادروالمراجع:

ابن رشد،(1994)،تلخيص كتاب النفس، تحقيق، أعبري،ط1، القاهرة.

ابن رشد،(2019)،الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة أو نقد علم الكلام ضدا على الترسيم الأيديولوجي للعقيدة ودفاعا عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي،ط5، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

أنطوان سيف،(1995) ، ابن رشد في رؤية عربية معاصرة، فرضية "ازدواجية الحقيقة "، مجلة الفكر العربي، العدد 81، بيروت، لبنان،(48 – 63).

زكي نجيب محمود(1980)، نحو فلسفة علمية ،ط2، القاهرة، مكتبة الأنجلومصرية.

زكي نجيب محمود، (1980)،هذا العصر وثقافته،ط1،القاهرة، دار الشروق.

زكي نجيب محمود، (1992)، حصاد السنين،ط1، القاهرة، دار الشروق.

زكي نجيب محمود،(1952)، شروق من الغرب،ط1، القاهرة، مكتبة الأنجلومصرية.

زكي نجيب محمود،(1974)، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ط2، القاهرة، دار الشروق.

زكي نجيب محمود،(1982)، تجديد الفكر العربي،ط7،القاهرة، دار الشروق.

زكي نجيب محمود،(1988)، قصة عقل،ط2، القاهرة، دار الشروق.

زكي نجيب محمود،(2000) ،قيم من التراث ،ط1،القاهرة، دار الشروق .

زكي نجيب محمود،(د، ت، ن) ،ابن رشد في تيار الفكر العربي، مقال في كتاب مهرجان ابن رشد، الذكرى المئوية الثامنة لوفاته.

زينب محمود الخضيري وآخرون،(1999)، ابن رشد بين الفكر الغربي الوسيط والفكر العربي الحديث، ضمن كتاب ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، راجعه وأعده للنشر مقداد عرفة منسية،ط1، تونس، منشورات المجمع الثقافي .

سلامة موسى،(1947)، تربية سلامة موسى،ط1، القاهرة، دار الكتاب المصري.

طه عبد الرحمان،(د، ت،ن)، تجديد المنهج في تقويم التراث ،ط2 ،المغرب، المركز الثقافي العربي.

طيب تيزيني،(د، ت)، ابن رشد في إطار الفكر العربي الحديث . (د ،ط)،(د ،د، ن).

طيب تيزيني،(1989)، على طريق الوضوح المنهجي ،ط1،بيروت، دار الفرابي .

عبد الباسط سيدا،(1990)، الوضعية المنطقية والتراث العربي نموذج زكي نجيب محمود الفلسفي ، تقديم طيب تيزيني ،ط1، بيروت، دار الفرابي.

عبد الحميد الصالح وآخرون،(1999)، المثاقفة و تأويل تأويل ابن رشد ،في "ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب"،ط1، تونس، منشورات المجمع الثقافي.

عبد السلام ياسين،(1995)، محنة العقل المسلم بين سيادة الوحي وسيطرة الهوى، ط2،مصر، دار البشير للثقافة والعلوم الإسلامية.

عبد المجيد الصغير،(2001)، المتن الرشدي و إشكالية حضوره في الفكر العربي الحديث، الأفق الكوني لفكر ابن رشد، أعمال الندوة الدولية بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد، مراكش 12 – 15 ديسمبر 1998 م، تنسيق محمد المصباحي،ط1، المغرب، منشورات الجمعية الفلسفية المغربية.

عبد النبي الحري،(2014)،طه عبد الرحمان ومحمد عابد الجابري صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية، ط1،بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

عصمت نصار ،(2002)،الخطاب الفلسفي عند ابن رشد وأثره في كتابات محمد عبده وزكي نجيب محمود، القاهرة، دار العلوم بالفيوم.

فرح أنطوان،(1903)، ابن رشد وفلسفته، مصر، منشورات الجامعة الإسكندرية .

محمد المصباحي(1988)، إشكالية العقل عند ابن رشد،ط1،بيروت، المركز الثقافي العربي.

محمد المصباحي(1998)، الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، ط1،بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر .

محمد المصباحي،(2007)، مع ابن رشد،ط1، المغرب،دار توقبال للنشر.
محمد عابد الجابري،(1998)، ابن رشد سيرة وفكر ،ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
محمد عابد الجابري،(2006)، نحن والتراث، ط1،بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
محمد عبده(2006)، فلسفة ابن رشد، الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده ج3، تحقيق وتقديم محمد عمارة، ط2،مصر، دار الشروق.
محمد عبده،(1973) تفسير سورة البقرة ، ضمن الأعمال للإمام محمد عبده ، حققها وقدم لها ، محمد عمارة ، ج4 ،ط1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر .
محمد عبده،(1994) ،رسالة التوحيد ،ط1،القاهرة، دار الشروق .
محمد عبده،(1995)،المختار من المنار ، الإسلام والشبهات المتداعية ،ج5 ، إعداد وتعليق عبد العزيز محمد إبراهيم آل الشيخ ،ط2 .
محمد عمارة،(1995)، الموقع الفكري لابن رشد بين الغرب والإسلام، مجلة إسلامية المعرفة،المجلد الخامس، العدد 2، (75- 98).