تاريخ الاستلام: 2022/09/27 تاريخ القبول: 2022/12/20 تاريخ النشر: 2022/12/31

نصيـــرة ديـــب *
جامعة 20 أوت 1955 – سكيكـــدة (الجزائر)
Email : Falssafa_dib@yahoo.com

مجلة البحوث والدراسات الإنسانية المجلد 16/ العـدد 02 –السنة 2022 ص ص 757–788
EISSN : 2588-2317 ISSN : 1112-8151

الملخص :

تندرج قراءة المفكر المغربي محمّد عابد الجابري لابن رشد في سياق مشروعه الفكري والحضاري الذي يحمل عنوان نقد العقل العربي، والذي يهدف من خلاله إلى الانتظام في التراث والعودة للأصول وتحديدا إلى ابن رشد حامل لواء العقلانية ، لاستلهام مواقفه من أجل القيام بوثبة حضارية تمكنه من تجاوز الماضي والحاضر إلى المستقبل دون القطع التام مع التراث ، وهذا الأمر غير ممكن دون اعادة قراءته قراءة حداثية تسمح لنا بمعاودة الاتصال بمواقفه ومساره الثقافي و الاجتماعي و الاتكاء عليها لاستلهام مشروع النهضة المتعثر من جديد.

الكلمات المفتاحية: سيرة ابن رشد، القراءة الحداثية ، مشروع الجابري.

Abstract:

The Moroccan thinker Muhammad Abed Al-Jabri's reading of Ibn Rushd falls within the context of his intellectual and civilizational project titled Critique of the Arab Reason, which aims through it to regularize the heritage and return to the origins, specifically to Ibn Rushd, to inspire his positions in order to make a civilizational leap that would enable him to transcend the past. And the present to the future without completely severing with the heritage, and this matter is not possible without re-reading it, a modernist reading that allows us to reconnect with its positions and its cultural and social path and lean on it to inspire the faltering project of the Renaissance again.

***Keywords**.: Ibn Rushd's biography, modernist reading, Al-Jabri project.*

* المؤلف المرسل:

المقدمــة:

لا يبدو الغرض من اهتمام **مُحَمَّد عابد الجابري** بسيرة ابن رشد الفكرية غرضا تقليديا، فقد أبى منذ البدء الإنسياق خلف الخطوط العريضة والعناوين الكبرى التي خطها المؤرخون لسيرة هذا المفكر في محاولة حثيثة منه للإمساك بالخيوط التي على قلّتها كانت كفيلة بنسج حبكة تروي المسيرة الفكرية والعلميّة لفيلسوف قرطبة تاركا وراءه التقليد الذي رسّخه المستشرقون، آخذا بالأصول على شحّ الأخبار التي توردها، وكثرة الفجوات التي تتخللها، متجاوزًا بذلك ما تتسم به رواياتهم من الإفتقار للحبكة والإقناع، والدقة والإشباع، والجدّة والإبداع، فقدّم قراءة تتغاضى عن المحطات الكبرى البارزة وإن كانت تتخذها كمطيّة لبحث التساؤلات التالية:

– كيف أمكن لبيت مشهور بالفقه أن يسفر عن ظهور فيلسوف **كابن رشد؟**

– وكيف استطاع ابن رشد الأخذ بناصية الفقه والفلسفة من جهة والسياسة من جهة أخرى؟

لعل تساؤلات كهذه لا تجد حلولها في الإجابات المبتذلة التي تتضمنها كتب المؤرخين والمستشرقين الذين لا يهتمون إلاّ بالتتبع الزمني لسيرة ابن رشد، ذلك التتبع الذي يبدأ بذكر عصره ومولده ونشأته، ثم تعليمه وحظوته لدى الخليفة المتنّور، ليختم بالحديث عن نكبته ونفيه ووفاته في نوع من الإستمرارية والبداهة التي يأباها التاريخ البنيوي الذي يؤثر القطائع على وهم الإتصال ألم يقل فوكو؟: احذروا الإستمرار الزائف إشارة منه إلى أنّ الواقعة التاريخية بوصفها واقعة إنسانية تتخللها الفراغات فهي ليست طبيعية ولا يمكن أن تكون بديهيّة، فليس طبيعيا أن يخرج فيلسوف من بيت اشتهر بالفقه وليس طبيعيا أن يُنكَب للأسباب التي تناقلتها كتب المؤرخين والمستشرقين؟ وليس من البديهي في شيء أن يصدر عفو في حقّه بعد الذي لحقه من تنكيل ونفي !

ذلك هو الحقل الذي آثر الجابري الإشتغال عليه فأنتج كتابه عن ابن رشد سيرة وفكر معتبرا إياه "ضرورية في استنبات رشدية عربية إسلامية"(محمد عابد الجابري،1998 ابن رشد سيرة وفكر، ص11) .

ومن هنا يتبدى الهدف من مقالنا هذا والمتمثل في تقديم قراءة حداثية مختلفة عن فيلسوف قرطبة تختلف عما تداولته كتب الفلسفة والتاريخ عن سيرة ابن رشد وفكره واسباب نكبته، نطرح من خلالها التساؤل الرئيسي التالي: كيف قرأ محمد عابد الجابري سيرة ابن رشد؟ متبعين في معالجته منهجا خاصا يجمع بين التحليل البنيوي والنقد التاريخي ، والمنهج المقارن هذا فضلا عن مساءلة النصوص وتأويلها .

وقبل الإجابة عن تلك التساؤلات، يتعين علينا في بداية هذه الورقة، الوقوف على مفهوم القراءة عند المفكر المغربي محمد عابد الجابري، أنواعها وآليات قراءته للتراث ، كتمهيد ضروري قبل الغوص في قراءته لسيرة ابن رشد وفكره.

فما المقصود بالقراءة عند الجابري؟ ما أنواعها وما هي آلياتها؟ وما النتائج التي افضت اليها؟واي جدل أثارته؟

أولا: مفهوم القراءة عند الجابري وأنواعها :

1- **مفهوم القراءة:** قراءة الجابري للترا ث هي قراءة حداثية تنظر للتراث من منظور حداثي ، فهي قراءة بالمعنى الواسع للكلمة أي بما هي نقد وتفكيك و إعادة بناء يقول الجابري :"هي قراءة وليست مجرد بحث أو دراسة ؛ لأنها تتجاوز البحث الوثائقي والدراسة التحليلية وتقترح صراحة وبوعي تأويلا يعطي للمقروء معنى يجعله في آن واحد ذا معنى بالنسبة لمحيطه الفكري الإجتماعي والسياسي و أيضا بالنسبة لنا نحن القارئين" (الجابري،1993 نحن والتراث، ص11). هذا النوع من القراءة يجد مرجعيته لدى غادامير حين يذهب إلى القول: " لابد لكل عصر من أن يفهم نصا منقولا إليه

بطريقته الخاصة ؛لأن النص ينتمي إلى مجمل التراث الذي يثير انتباه العصر إليه ، ومن خلاله يسعى هذا العصر إلى فهم نفسه"(هانز جورج غادامير،2007، ص405). ومن هنا وجدت القراءة الحداثية ضالتها في الهيرمينوطيقا، فهي لاتملك إلا أن تكون تأويلا .

2-أنواعها

يقّسم الجابري في كتابه الخطاب العربي المعاصر القراءة إلى ثلاثة أنواع:

1/القراءة الإستنساخية (ذات البعد الواحد): هي القراءة التي تقف عند حدود التلقي المباشر وتسعى لأن تكون على قدر كبير من الأمانة، أي أنها تقدم صورة طبقا للأصل عن المقروء.وهو النوع من القراءة الذي يدعو الجابري إلى تجاوزه .

2/ القراءة التأويلية (ذات البعدين): هي قراءة لا تقف عند حدود التلقي المباشر أي تسعى لإنتاج وجهة النظر التي يتحملها الخطاب وهي قراءة ذات بعدين، البعد الذي يتحدث عنه كاتب النص، والبعد الذي يتحدث منه القارئ. وهي قراءة تأويلية؛ لأنها لا تقف عند حدود العرض والتلخيص والتحليل، بل تسعى لإعادة بناء الخطاب بشكل يجعله أكثر تماسكا وانسجاما وتحاول أن تستنطق النص من أجل الكشف عن المعنى الثانوي خلف عباراته الظاهرة.

3/ القراءة التشخيصية: وهي قراءة ترمي إلى تشخيص عيوب النص، وليس إلى إعادة بناء مضمونه، فهي قراءة تفكيكية ترمي للكشف عن تناقضات الخطاب ونقائصه.(الجابري،1994، الخطاب العربي المعاصر،ص11)

وبهذا أصبح النص عبارة عن ميكانيزم كسول واقتصادي، فهو لا يقدم أيّ ة دلالة إذا ما ترك على حاله، وحتى يخرج من مستوى الجمود إلى مستوى الحركة لابد من الدخول معه في حوار.

والحوار هو مسألة تنشأ بين الذات القارئة والنص المقروء، فالذات لا تمتلك النص وإنما تندمج فيه لتصغي إلى ما يقوله والسؤال الذي غايته الفهم يبحث دائما عما وراء ما يقال.

ثانيا– آليات قراءة التراث عند مُحَمَّد عابد الجابري:

في القراءة التأويلية يتداخل المنهج مع الآليات ، و قد يضحي أصحابها بالمنهج على حساب الحقيقة من أجل تقديم فهم أسمى للتراث فيصبح الحديث عن منهج لقراءة التراث مجرد لغو ذلك أنه من مخلفات المرحلة الوضعية ، لذلك يتحدث أنصار هذا النوع من القراءة على لحظات بدل خطوات منهجية .

والقراءة الحداثية للتراث التي يقترحها الجابري تقوم على جعل المقروء معاصرا لنفسه ومعاصرا لنا ،والسؤال المطروح كيف يكون معاصرا لنفسه و كيف يكون معاصرا لنا ؟ يميز الجابري بين لحظتين للقراءة هما :

اللحظة الأولى : فصل القارئ عن المقروء ، من أجل بناء فهم موضوعي للتراث إيمانا منه بأن ما يتعين على النص قوله لا يتبدى إلا بعدما ينفصل عن الظروف التي ساهمت في تشكيله و بعثة ." فالشروط الإيجابية للفهم التاريخي تتضمن إغلاقا نسبيا لحادثة تاريخية الأمر الذي يتيح لنا أن نراها ككل " (هانز جورج غادامير، 2007، ص 405) و هذا لا يتأتى لنا إلا إذا انتمى الموضوع إلى سياق مغلق ،فالتوسل بالمعالجة الألسنية و البنيوية كخطوة أولى تهدف إلى عزل النص وهي من مقتضيات القراءة الهرمينوطيقية لدى غادامير و هو الشرط الأول الذي ينطلق منه الجابري .

و الجابري حين يتوسل بالبنيوية يعتبرها كمرحلة أولى يليها :

– التحليل التاريخي :الذي يقتضي الرجوع إلى التاريخ لأنه المخبر الذي تقاس به النتائج، و الرجوع إلى التاريخ يختلف عن رجوع المؤرخ الذي يهتم بالتسلسل وبربط

الأسباب بمسبباتها فهو رجوع إلى التاريخ في كليتة لإيجاد الشواهد عن هذه الأطروحات التي تم استخلاصها بالمعالجة البنيوية لكن هذه المزاوجة بين المعالجتين تفضي إلى ضرورة العمل بمقتضى الطرح الإيديولوجي.

– الطرح الإيديولوجي: ونعني به الكشف عن الوظيفة الإيديولوجية (الاجتماعية – السياسية) التي أداها الفكر المعني " (محمد عابد الجابري، نحن والتراث،1993، ص 24) .والعملية أشبه بإزالة القوسين عن الفترة التاريخية التي ينتمي النص إليها ، فإذا كان التحليل التاريخي يعمل على ربط الفكرة بواقعها التاريخي فالمعالجة الإيديولوجية تضمن ديناميكيتها في التاريخ .و هذا ما قام به الجابري في كتابه" تكوين العقل العربي"، حين تعقب بنية العقل العربي في حركيته باحثا عن " خيوط الوصل التي تربطنا مع التطلعات الإيديولوجية للفلاسفة الذين عاشوا قبلنا ، فكأنه يبحث في التراث عن إيديولوجيا يمكن أن تبعث" (عبد السلام بن عبد العالي، 2001، ص 57)، و ينطلق الجابري في هذه المعالجة من ثلاث مقدمات أساسية:

1/الفصل بين المعرفي و الايديولوجي.

2/الفلسفة الإسلامية قراءة لفلسفات أخرى .

3/الدوافع الإيديولوجية وراء إشكالية الفلسفة في الإسلام.

اللحظة الثانية : وصل القارئ بالمقروء وهي اللحظة التي تحقق شرط استمرارية التراث في الحاضر و هذا لا يتم إلا عن طريق الحدس الذي يمكّن الذات القارئة من قراءة نفسها في الذات المقروءة مع احتفاظها بوعيها و بكامل شخصيتها.

ثالثا: قراءة محمد عابد الجابري لسيرة ابن رشد.

يبدأ الجابري بحصر التركة التاريخية التي تؤرخ لسيرة ابن رشد وإذ هي لا تتعدّى نصّين لعبد الواحد المراكشي.

أما الأول فيتضمن رواية **لابن رشد** على لسان تلميذه تؤرخ لأول لقاء بين **ابن رشد وأبي يعقوب**.

والثاني يقترح فيه ابن طفيل باسم هذا الأمير تلخيص كتب **أرسطو** ورفع القلق عن عبارتها وأما ما عدا هذين النصين فلا قيمة تاريخية له يُعتد بها.

وهذه هي الخطوة الأولى التي يشذّ من خلالها الجابري عن النموذج التقليدي الذي تضجّ به كتب السير التي لا تخرج عمّا قاله ابن الأبار في التكملة ومُحَمَّد بن محمد بن عبد الملك المراكشي في الذيل والتكملة.

وهو نموذج جاف كما وصفه الجابري يعبّر عن إطار ضيّق مليء بالفجوات، همّه تكديس المتغيرات دون محاولة الربط بينها .

ولهذا عمد الجابري إلى هذه الكتب يتناول مادّتها بالنقد والحفر والتنقيب سعيا منه لتوسيع ذلك الإطار بالإعتماد على الشوارد المتناثرة في نصوص ابن رشد المختلفة محاولا الإستفادة منها عن طريق خلق الروابط بينها وبين الظروف السياسية والإجتماعية التي أحاطت بها، فتناول سيرته على النحو التالي:

أ- نسب ابن رشد و أسرته:

1-نسب ابن رشد: لم يكن نسب **ابن رشد** من الأمور التي اختلف بشأنها المؤرخون على الرغم مما شاع في تلك الفترة عند بعض البيوتات المرموقة من اصطناع نسب عربي إسلامي.

وبالرغم من أن النسب كما يذهب الى ذلك ابن خلدون أمر وهمي لا حقيقية له، فإن هذا التشكيك لم يطل نسب ابن رشد حتى بعد أن نفي إلى أليسانة البلدة اليهودية، إذ لم تفلح محاولات الطعن في نسبه ومحاولات تفسير نفيه لهذه البلده عن طريق ربط أصوله ببني إسرائيل.

فنسب ابن رشد يتسلسل عبر شجرة تضم ثمانية آباء فهو: مُحَمَّد بن أحمد بن مُحَمَّد بن أحمد ابن أحمد بن مُحَمَّدابن أحمد بن عبد الله بن رشد، وهو نسب ينحصر في اسمي مُحَمَّد وأحمد مما يدل على ارتباط الأسرة بخير الأسماء اسم الرسول مُحَمَّد ﷺ هذا فيما يخصّ نسبه.

2- أسرته: أما أسرته فلا يتحدّث الجابري عنها إلاّ من خلال علاقتها ببني حمدين الخصوم التقليديون لبني رشد، تلك الخصومة التي من شأنها أن تكشف النقاب عن طبيعة علاقة فكر **ابن رشد** بالعصر الذي ولد ونشأ وتلقى في ظله تعليمه.

فبنو حمدين من فقهاء المالكيّة بالأندلس، يمتازون بميزتين طموحهم السياسي ومنعهم للرأي حيث تعد الحملة التي شنها أبوعبد الله مُحَمَّد بن حمدين قاضي قضاة قرطبة على كتاب الإحياء للغزالي من مظاهر منع الرأي لما بدافيه من خطر يتهدد نفوذهم ويقود للثورة عليهم، فأفتوا بتكفير من يقرأه واستصدروا أمرا بإحراقه، وقد تمّ لهم ذلك في سنة 503(الجابري،1998، ابن رشد سيرة وفكر، ص 26).

ومن مظاهر الطموح السياسي لبني حمدين خلع أهل قرطبة بيعة المرابطين عقب الثورة التي قادها أبو جعفر ابن حمدين على الوالي المرابطي والتي أسفرت على قيام حكم جماعي سنة 539هـ/1145م وقد عيّن على رأس هذا الحكم أبو جعفر بن حمدين الذي تلقب بأمير المسلمين وناصر الدين وقد كان استبداده فيما بعد سببا لثورة أهل قرطبة عليه، فتلى حكمه سلسلة من حركات التمّرد التي أدخلت الأندلس فيما صار يسّمى بعصر الطوائف الثاني(جوزيب بويج مونتادا، ،1998، ص 24) إلى أن بسط الموحدون سلطتهم على مدينة قرطبة سنة 1149م تمهيدا لفرض سيطرتهم الكلية على الأندلس والذي لم يتحقق إلاّ في سنة 1176 م وعمر ابن رشد آنذاك 19 عاما. وبهذا قدّر له أن يعاصر أواخر العصر المرابطي الذي كان من أكثر العصور التي مارس فيها فقهاء المالكية في الأندلس سلطتهم والثورة التومتريّة التي أعلن كشعار لها، الأمر بالمعروف

والنهي عن المنكر وهو المبدأ الذي يقضي بمحاربة المنحرفين عن الإسلام، وهم المرابطون في نظر ابن تومرت، لأنهم تمسكوا بحرفية النص القرآني ومن هنا كانت دعوته لترك التقليد والعودة للأصول لفتح باب الإجتهاد من جديد.

أما أسرة ابن رشد فأهم شخصية فيها هي ابن رشد الجد المولود سنة 450 هـ بقرطبة .تمييزا له عن ابن رشد الحفيد كون كل منهما يحمل نفس الكنية أبو الوليد محمد.

وقد كان ابن رشد الجّد حجّة في الفقه المالكي وخلّف أعمالا عديدة كالمقدمات والممهدات لكتاب المدّونة للإمام مالك، وكتاب البيان والتحصيل الذي يقع في عشرين جزء.

وقد امتازت أسرة ابن رشد بخلاف أسرة بني حمدين بخصلتين أساسيتين الأولى: هي ميلهم إلى العلم والوجاهة العلميّة، أما الثانية فعزوفهم عن ممارسة السياسة بدليل طلب ابن رشد الجّد الإعفاء من منصب قاضي الجماعة بقرطبة بعد أن كان قد عيّن فيه سنة 511 هـ على عهد على ابن يوسف بن تاشفين(الجابري،1998، ابن رشد سيرة وفكر، ص 28).

أما **أبو القاسم** والد **ابن رشد** الذي ولد (487هـ-1094م) فقد كان هو الآخر فقيها، وتقلّد القضاء بقرطبة ولكن لفترة وجيزة

ونختتم الحديث عن أسرة **ابن رشد** بذكر أولاده: أحمد الذي كنّى بأبي القاسم (توفي سنة 622هـ- 1225م) فقد كان هوالآخر فقيها قاضيا في العديد من المدن الأندلسيّة **وعبد الله** وكنيته **أبو محمد** فقد برع في الطب وكان طبيبا للخليفة الموحّدي الناصر **ابن يعقوب المنصور**.

وبهذا يكون **ابن رشد** وحده من اختص بالفلسفة من أفراد أسرته.

ب– تعليمه: تلقى **ابن رشد** في صغره تعليما مزدوجا جمع فيه بين صنفين من العلوم النقلية والعقلية بخلاف الفلاسفة المسلمين السابقين عليه كالكندي والفارابي وابن سينا وابن طفيل فليس فيما ألّف هؤلاء ما يشير إلى جمعهم بين علوم الدين وعلوم الفلسفة.

1– العلوم النقلية: المتمثلة في الفقه والتفسير والحديث، واللغة والنحو والبلاغة، فقد كانت تشكل مواد التعليم الرسميّة في زمن ابن رشد بشهادة أبي بكر بن العربي التي تنص على أنّ "الصّبي إذا عقل (...) علموه كتاب الله، ثم نقلوه إلى الأدب، ثم الموطّأ (موسوعة الإمام مالك في الفقه) ثم إلى المدّونة (أشهر كتاب مرجعي في الفقه المالكي بالمغرب العربي يومئذ) ثم إلى وثائق ابن العطّار، يختمون له بأحكام ابن سهل (الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، 1998، ص 29) .

2–العلوم العقليّة: أو ما كان يطلق عليه بعلوم الأوائل، فتشمل على الترتيب الرياضيات، المنطق الطبيعات، الطب ، ثم الفلسفة (ما وراء الطبيعة، الإلهيات).

ويعتمد الجابري لبيان هذه العلوم على نص من مقدّمة ابن طفيل لكتاب حي بن يقظان والذي يقدم فيه وصفا تفصيليا عن حال العلوم العقلية وتطّورها في الأندلس والذي ينصّ على أن: " من نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفائقة قبل شيوع علم المنطق والفلسفة فيها، قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم وبلغوا فيها مبلغا رفيعا، ولم يقدروا على أكثر من ذلك، ثم خلف بعدهم خلف، زادوا عليهم بشيء من علم المنطق، فنظروا فيه ولم يفض بهم إلى حقيقة الكمال (....) ثم خلف من بعدهم خلف آخر أحذق منهم نظرا وأقرب إلى الحقيقة، ولم يكن منهم أثقب ذهنا ولا أصحّ نظًرا ولا أصدق رؤية من أبي بكر بن الصائغ" (الجابري،2007، مدخل فصل المقال، ص42).

فكيف قرأ مُحَمَّد عابد الجابري عبارة ابن طفيل الرمزية تلك؟

يذهب الجابري إلى أنّ ابن طفيل يؤرخ تأريخا صريحا لظهور الفلسفة العلمية البرهانية في الأندلس بوصفها تتويجا لمرحلتين من تطّور الفكر العلمي فيها وهمامرحلة الرياضيات ومرحلة المنطق. وهذا يكتسي معنى واحدًا فقط وهو أنّ الفلسفة لما ظهرت في بلاد المغرب والأندلس، ظهرت كفلسفة برهانية منذ البداية مع أّول فيلسوف أندلسي هو ابن الصائغ.

ممّا يدفعنا للتساؤل: عن المؤشرات والشواهد التي قادت الجابري إلى هذا التأويل، ثم ما هي انعكاساته وكيف سيسهم في إعادة رسم مسار آخر لتطّور الفلسفة في الإسلام ؟

تدل عبارة ابن طفيل: من نشأ في الأندلس من أهل الفطرة الفائقة على أنّ النص يؤرخ لتطّور الفكر الفلسفي ببلاد المغرب والأندلس مستثنيا بذلك علوم اللغة والعلوم الدينية وحتى علم الكلام، على اعتبار أن العلوم العقليـّة هي وحدها التي تتطلب الفطرة الفائقة (والذكاء). ولما كان التأريخ يهتّم بالبدايات فمتى كانت بداية ظهور هذه العلوم في الأندلس؟

يجيب نص ابن طفيل قبل شيوع المنطق وعلم الفلسفة ، ظهرت فئة أفنت عمرها في علوم التعاليم. ممّا يدفعنا للتساؤل متى شاع المنطق والفلسفة ببلاد المغرب والأندلس؟

يؤكد الجابري أن الثابت تاريخيا هو أنّ مُحَمَّد بن عبدون الجبلي المولود بقرطبة قد رحل إلى المشرق سنة 347 هـ، أين درس المنطق على أبي سليمان السجستاني ثم قفل راجعا إلى الأندلس ليعمل طبيبا خاصا للحكم الثاني وهشام الثاني. وقد كان " مُحَمَّد بن عبدون في مجال المنطق عضوا في مدرسة بغداد ، ومتابعا لتقليدها المنطقي الطّبي وترجع أهميته أساسا إلى تقديمه لتقاليد مدرسته إلى اسبانيا الإسلاميـّة حيث ظّل لهذه

التقاليد تأثيرها إلى أيام **ابن رشد** "(الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، 2008، ص 61) . مما يعني أن المنطق ظهر في الأندلس في القرن 4 هـ، وكان هذا مع الفتوحات الإسلامية على عهد بني أميّة، حيث سادت قبل الفتح علوم التعاليم التي يحصرها الجابري في الرياضيات والحساب والهندسة ثم ابتداءا من القرن 4 هـ شاع المنطق ليتّوج تتويجا طبيعيا بظهور الفلسفة.

ويرى الجابري في هذا التطّور المسلك الطبيعي البيداغوجي الصحيح الذي عبّر عنه أفلاطون قديما بعبارته الشهيرة التي كتبها على باب أكاديميته من لم يكن مهندسا فلا يدخلن علينا إشارة منه إلى أن الخوض في الفلسفة يتطلب إعداًا خاصا قوامه اكتساب الصرامة المنطقية والتي لا تتأتى إلاّ من درس الرياضيات.

ولعّل انعكاسات هذا التأويل لنص ابن طفيل نتلمسها من خلال النقاط الثلاث التالية:

1. نص **ابن طفيل**يمثل شهادة بالغة الأهميّة لتطّور الفكر الفلسفي بالمغرب والذي تأسس بمعزل عن الفكر الفلسفي في المشرق.
2. وحدة الفكر الفلسفي في المغرب والذي تطور عبر مراحل ثلاث متصلة هي مرحلة الرياضيات، فالمنطق ثم الفلسفة.
3. الفلسفة في المغرب والأندلس فلسفة برهانية خطابها متحّرر من إشكاليات الخطاب الصوفي والكلامي .

وكتعقيب على هذه القراءة، أورد ثلاث ملاحظات وجهها **جورج طرابيشي لمحمد عابدالجابري** تفيد أنّ ابن طفيل لا يؤرخ في نصه السالف لتطّور الفكر الفلسفي بقدر ما يؤرخ لبؤس الفلسفة وغياب هذا التطور أصلا .

ولعّل رًدا جريئا كهذا لا يخلو من الموضوعية إذ يجد ما يؤيده لدى صاعد الأندلسي الذي ذهب إلى أنّ الأندلس " لم تزل عاطلة عن الحكمة إلى أن افتتحها

المسلمون"(صاعد الاندلسي، 1985، ص 155) . وبعد أن ازدهرت بها الفلسفة، لم تشكل الدراسات الفلسفية بها نشاطا جماعيا قائما في مدرسة أو فرقة وإنما كانت لا تخرج عن كونها ثقافة فردية تدّرس خفية تحت جنح الظلام أو في الجبال أو متسترة تحت مظلة الطب أو علم الفلك .

مما يعني أنّ الممارسة الفلسفية في الأندلس ظلت فردية وسريّة ولم تملك إلا أن تتلبّس بثوب الرمز وهذا ما أسهم لا في غربتها وحسب بل في تغييبها كذلك.

أما الملاحظة الثانية فتتعلق بالإنطلاقة النوعيّة للفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس وهيّنوعيّة لأنها تأسست على العلم أي الرياضيات والمنطق، والمعنى الذي يقرأه الجابري من علوم التعاليم التي وردت في نص ابن طفيل هو الرياضيات في حين تضم علوم التعاليم النجامة والسحر والطلسمات وذاك هو الجانب اللاعقلاني الذي كان أساسا للفكر الفلسفي بالمغرب وهو ما عمد **الجابري** إلى إسقاطه واجتهد جورج طرابيشي في إثباته لتفنيد دعوى **الجابري**.

الملاحظة الثالثة: تتعلق بوحدة الفلسفة في المغرب والأندلس، فعلاوة على أنّ هذا الفكر لم يتسم بوجود مدارس فلسفية كبرى كتلك التي ظهرت بالمشرق، فضلا عن غياب مجالس التعليم فإنّ تاريخ الفكر الإسلامي في المغرب لم يكن واحدًا ،فقد كان تاريخ انقطاع لا اتصال، حيث شهد ثلاث بدايات:

البداية الأولى:انطلقت مع حركة الإنفتاح الرحماني.في أوسط القرن الثالث للهجرة وبلغت ذروتها مع مُحَمَّد بن عبد اله ابن مسّرة (269-319)هـ الذي مثّل النموذج التاريخي الأّول للفلسفةالأندلسيّة المقموعة حتى غدت المسريّة مرادفة للسريّة (طرابيشي، 2007، ص ص 165-166) .

تسجل الإنطلاقة الثانية بدايتها في القرن الخامس هـ على عهد ملوك الطوائف، حيث تنفست الحركة الفكرية الصعداء بعد انتشار كتب العلوم القديمة بأقطار الأندلس والتي أفلتت من أيدي الممتحنين لخزانة الحكَم أيام المنصور بن أبي عامر.

إلا أن هذه الفترة لم تسفر عن تراكم فلسفي لقصر أمدها؛ إذ لم يدم عصر ملوك الطوائف سوى سبعين عاما تلاه عصر المرابطين الذين أعادوا تضييق الخناق على الفكر وفرضوا أحادية فقهية تتنفس من خلال المذهب المالكي، متعقبين ومتوّعدين كل من حاد عنه من أشاعرة أو حنابلة أو شافعية أو متصوفة، وشهد ذلك العصر حرق كتاب الإحياء للغزالي، وإقامة المحارق في كل من قرطبة واشبيلية وألميرية وغرناطة لإحراق كتب ابن العّريف،وابن قسّي، الميورقي وابن برجان وهذا على عهد يوسف بن تاشفين، ولم ينجب هذا العهد سوى فيلسوف واحد هو: ابن باجة الذي لم يكن له بما هو فيلسوف أي نصيب من الشرعية. فقد حكم عليه أن يحيا ازدواجية جذرية فيكون وزيرا في العلن وفيلسوفا في الخفاء.

أّما البداية الثالثة فقد كانت انطلاقتها سنة 540 هـ مع الإنقلاب الثقافي الموّحدي حيث با در الموّحدون أّول أمرهم إلى إعادة الإعتبار للغزالي وكتابه الإحياء فشجعوا شرحه وتدريسه وأعلنوا الأشعرية عقيدة رسمية لدولتهم، كما أعادوا الإعتبار للمذهب الظاهري و أطلقوا حرية نسبية لأصحاب المذاهب الأخرى فعرفت الفلسفة مصيرا جديدا قديما تجلى في شخص ابن رشد الذي عاش المصيرين معا:الحظوة مع أبي يعقوب والنكبة مع ابنه المنصور الذي تم على يديه الإعدام التام للفلسفة ببلاد الأندلس على حد تعبير **جورج طرابيشي**(طرابيشي، 2007، ص 179) .

لكن رغم هذه الإنتقادات يعتقد الجابري أن خصوصية المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس لا يمكن فهمها إلاّ في إطارها الإيديولوجي، فالمعالجة الإيديولوجية

هي الكفيلة بتقديم تفسير لوحدة الخط الفلسفي واستمراره من **ابن باجه** إلى **ابن طفيل** إلى **ابن رشد** ويرجعها إلى عوامل ثلاثة هي:

1. غياب الموروث القديم: فالجابري يتبنى أطروحة المؤرخين التي تنفي أن يكون المغرب والأندلس قد شهدوا أي انبعاث حقيقي للمعتقدات القديمة السابقة على الإسلام كما حدث في سوريا والعراق، وتسويغ ذلك أن الثقافة في الأندلس قبل الإسلام لم تكن من القوة بما يكفي لتفرض وجودها بعد الفتح.

2استقلال المغرب والأندلس عن الخلافة العباسيّة ودخولها في صراع سياسي وإيديولوجي مع الخلافتين العباسيّة من جهة والفاطميّة من جهة أخرى.

3. السلطة التي مارسها الفقهاء في ميدان العلم والتعليم،- وهم مالكية- يمثلون إيديولوجيي الدولة، إذ وقفوا مواقف متشدّدة في وجه التيارات العقدية والفلسفية التي كانت تفد من المشرق سواء تعلق الأمر بمن ينشطون لحساب الشيعة والباطنية أو لحساب الدولة العباسية(الجابري، 1998، مقدمة كتاب ابن رشد الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 32) .

وبهذا أضحت المعارف ومحاكم التفتيش التي استدلّ بها جورج طرابيشي على قمع حرية الفكر ،بابا منيعا دفع عن الأندلس رياح الصراعات الكلامية وإن كان من نتائجه تدريس الفلسفة بعيدا عن مواد التعليم الرسمية للدولة خفية في البيوت.

وإن كان جورج طرابيشي يأخذ عن الفلسفة أنها شهدت ولادة متعسرة ببلاد المغرب والأندلس، فلعل ذلك المناخ المشحون بالعداء للفلسفة هو الذي أسهم في ميلادها الميلاد الصحيح، أليست الولادة السليمة هي تلك المسبوقة بمخاض عسير؟، أليست تلك هي سيرة الفلسفة منذ سقراط ؟

والجدير بالذكر أنّ هذا النقد ليس من باب التحمس لأطروحة الجابري ضدًا على آراء خصمه ولكن المناقشة الموضوعية تقتضي أن نمنح لكل طرح نصابه من العرض والتحليل والمناقشة.

ويقدم الجابري وصفا مقتضبا لتعليم ابن رشد يذهب من خلاله إلى أن ابن رشد يكون قد درس علوم التعاليم والطب على أبي جعفر بن هارون وأخذ الطب على أبي مروان عبد الملك ابن زهر أشهر أطباء الأندلس في زمانه أما المنطق والفلسفة فيرجح أنه درسها من خلال كتب ابن باجة والكتب المتوفرة في الأندلس آنذاك خاصة كتب فلاسفة المشرق كالفارابي وابن سينا وأغلبها في المنطق (الجابري،1998، ابن شد سيرة وفكر، ص31) وهي المؤلفات التي حضر من خلالها أرسطو بقوة في البيئة الأندلسية، كما اطلع على كتب الأشاعرة وحتى كتب المعتزلة التي كان ابن رشد ينفي عن نفسه أنّه قد تداولها، كانت حاضرة بالأندلس بفضل أبي جعفر بن هارون الذي استقدمها من بغداد حسب رواية القاضي ابن الفرضي المتوفى سنة (403 هـ/ 1013 م) (ابن الفرضي، 1993، ص 58) وكان هذا في القرن 9 م وهو الأمر الذي يتغاضى عنه الجابري ولا يشير إليه.

جـ– علاقة ابن رشد ببلاط الموحدين

تكاد لا تخلو لهجة الجابري من الحماسة، بل والإستماتة في الدفاع عن **ابن رشد** وهو يرقب سيرته باحثا عن البياضات يسودها بتبريرات معقولة تجُبُّ ما قبلها من قبيل ما تردّد ذكره في عدة مؤلفات من أنّ **بني رشد** كانوا إلى العلم أميل بدليل استعفائه وجدّه وأبيه من القضاء للتفرغ للكتابة والتأليف وهي المبرّرات التي يسوقها لردّ حجج المشككين في نزاهته واستقلاله الفكريين.

فعلاقة **ابن رشد** ببلاط الموحّدين- كما طرحته ويطرحه الجابري في مؤلفاته- هو تساؤل عن صلة المثقف وعلاقته بالسلطة بتعبيرنا المعاصر،أو الكاتب بالسلطان بتعبير قديم.

فهل كان **ابن رشد** حقا نموذجا للمفكر الحّر أم أنّه ينطبق عليه وصف رينان للفيلسوف المسلم الذي لم يكن يوما سوى هاويا للفلسفة وموظّف بلاط؟

ثم هل نال الحظوة لدى الخليفة الموّحدي لأنه يساير فكر وإيديولوجية الدولة أم أنّ سياسة الدولة هي التي اتفق وانسجمت مع خط تفكيره؟ وإن كان الأمر كذلك فكيف نفسر الإنقلاب مائة وثمانين درجة من الحظوة إلى النكبة. وإلى أي مدى وفق الجابري في تفسير نكبة **ابن رشد** وفض صراع تأويلاتها؟.

1- الحظوة:

في قراءة الجابري لسيرة **ابن رشد** يركز على ثلاث مسائل تعبر تعبيرا بليغا عن المكانة المرموقة التي حظي بها **ابن رشد** في كنف دولة الموحدين.

أما الأولى فتتعلق باستدعائه إلى مراكش لوضع مناهج التعليم على عهد **عبد المؤمن بن علي**. وكان ذلك في سنة 548 ليستعين به على ترتيب المدارس التي أنشأها بمراكش وعمره آنذاك سبعا وعشرين سنة. ويعزى اهتماما عبد المؤمن بن علي بالثقافة والتكوين إلى كون دولة الموحدين قد قامت أساسا على دعوة فكرية سلاحها الأّول الكلمة، بدليل أنّ ابن تومرت حين اختار **عبد المؤمن بن علي الكومي** خلفا له لم يكن ذلك على أساس قبلي، بل على أساس الصحبة الفكريّة والمشاركة في الدعوة وهو الأمر الذي يعضده الإسم الثقافي الذي تسّمت به الدولة والذي يعني أهل النظر في العقيدة.

وقد تم استدعاء **ابن رشد** مع لفيف من العلماء والمختصين من المغرب والأندلس لرسم برنامج الدارسة في المدرسة التي أنشأها بمراكش عاصمة الدولة والتي استقدم إليها نحو ثلاثة ألاف من الأطفال من حواضر المغرب والأندلس بغرض تكوينهم تكوينا علميا تحت إشرافه. والملفت للنظر في هذه المسألة تدْقيق الجابري في تاريخ حلول **ابن رشد** بمراكش لما يترتب على ضبطه من إزالة الغموض وكشف الغطاء عن العديد من المسائل المرتبطة بهذا التاريخ والتي ظلت ساحة لاختلاف التأويلات.

يتعلق الأمر بأول لقاء **لابن رشد** مع الأمير المتنّور **أبي يعقوب** فمتى كان هذا اللقاء من وجهة نظر الجابري؟ وكيف يُسهم ضبطه في تفسير ما التبس من مناحي سيرة **ابن رشد** الفكرية؟

بدأت علاقة **ابن رشد** ببلاط الموحدين على عهد الخليفة **عبد المؤمن بن علي** وفي السنة التي استُدعي فيها **ابن رشد** إلى مراكش كان ابنه **أبا يعقوب** واليا على اشبيلية ، التي ولاّه عليها والده في السنة نفسها أي 548 هـ ولم يتولّ الخلافة إلاّ بعد عشر سنوات وكان ذلك عام 558 هـ تاريخ وفاة والده. ومن صفات **أبي يعقوب** – بشهادة المراكشي الذي يستدل بنصه **الجابري** أنه كان شديد الشغف **بابن طفيل** .مذ كان واليا على اشبيلية وأنه كان يقيم في قصره لأيام ويجلب إليه العلماء من جميع الأقطار وهو الذي نبّه على **ابن رشد**منذ ذلك الحين عُرف ونبَُه قدره عندهم (عبد الواحد المراكشي، 1881، ص 174) . ولئن كان المؤرخون لا يختلفون حول القيمة التاريخية لهذه الشهادة فإنهم يختلفون في تأريخ اللقاء الذي جمع **ابن رشد** بالخليفة **أبي يعقوب** ففي حين يوثقه البعض في سنة 558 هـ يرجح البعض الآخر سنة 564 هـ تاريخ تعيينه قاضيا على اشبيلية. أما **الجابري** فيؤرخ لأول لقاء **لابن رشد** مع الخليفة **أبي يعقوب** في عام (الجابري، 1998،ابن رشد سيرة وفكر، ص 46). ويقطع بخطأ التواريخ السابقة مستدلا بالنص الذي نقله صاحب المعجب عن تلميذ **ابن رشد أبي بكر بندود** وهي

شهادة تاريخية مّر بها كل من كتب عن **ابن رشد** لكن دون نقد أو فحص أو تمحيص، فكيف قرأ **الجابري** هذه الرواية ؟

يقول صاحب المُعجبِ نقلا عن **أبي بكر بندود** " سمعت الحكيم أبا الوليد[**ابن رشد**] يقول غير ما مّرة: لما دخلت على أمير المؤمنين **أبي يعقوب** وجدته هو و **أبو بكر بن طفيل** ليس معهما غيرهما، فأخذ أ بو بكر يثني علّي ويذكر بيتي وسلفي ويضّم بفضله إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدري، فكان أّول ما فاتحني به أمير المؤمنين، بعد أن سألني عن اسمي واسم أبي وبيتي أن قال لي: ما رأيهم في السماء يعني الفلاسفة أقديمة هي أم حادثة؟ فأدركني الحياء والخوف، فأخذت أتعلّل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة " (عبد الواحد المراكشي،1881، ص ص 174-175) .

1/ هذه الشهادة تفيد بشكل واضح أنّ أبا يعقوب لم يكن يعرف **ابن رشد** قبل هذا اللقاء بدليل سؤاله عن اسمه ونسبه واسم أبيه، الأمر الذي يترتب عليه كون اللقاء قد تمّ في مرحلة مبكّرة، إذ لا يعقل أن يتأخر **ابن طفيل** عشر سنوات لتقديم **ابن رشد لأبي يعقوب** وهو من كان يجمع حوله العلماء مذْ التحق به غداة تعيينه واليا على اشبيلية .

2/ عندما قدم **ابن رشد**إلى مراكش بطلب من عبد المؤمن بن علي تمّ تعيينه في نفس السنة قاضيا على اشبيلية مع بقائه على قضاء المغرب، **مما** يدلّ أنه كان شخصية علمية لها مكانتها فلا يعقل بالتالي أن يكون والي اشبيلية جاهلا به بعد عشر سنوات من تنصيبه على قضاء اشبيلية التي كان واليا عليها.

ومن هنا كان تأخير اللقاء إلى سنة 564 هـ غير معقول لأن ابن رشد كان قبل هذا التاريخ شخصية مرموقة في مرتبة من يستشيرهم الخليفة، فلا يُعقل أن يكون غير معروف عند ابنه وهو الذي يقّرب إليه العلماء.

3/ إن إنكار **ابن رشد** في الرواية السابقة اشتغاله بالفلسفة، وخوفه وحياؤه عندما سأله الخليفة عن رأيه في السماء، يدل دلالة واضحة على عدم معرفة الأمير باشتغال **ابن رشد** بالفلسفة، وهو الأمر الذي لا يستقيم إذا تمّ تأخير هذا اللّقاء إلى سنة 558 هـ، لأن **ابن رشد** كان في تلك الفترة قد ألف في الفلسفة وعلوم الأوائل، إذ نجد له الضروري في المنطق والضروري في أصول الفقه الذي ألفه سنة 552 هـ ، جوامع فلسفة أرسطو وألفه سنة 554 هـ، فلا يعقل بالتالي أن يدركه الحياء والخوف وينكر اشتغاله بالفلسفة بعد أن ألف كل هذه الكتب.

أما عبارة لما دخلت على أمير المؤمنين التي اتخذها المؤرخون حجة على أن لقاء **ابن رشد بأبي يعقوب** كان بعد توليه الخلافة، فيقرأها **الجابري** بشكل مختلف إذ يرجح كون هذه العبارة قد جاءت معاصرة لزمن الحكاية لا لزمن اللقاء، فكأنه **بابن رشد** يفوه بها بعد وقت طويل من زمن اللقاء أي في الوقت الذي صار فيه أبا **يعقوب** خليفة، فيتحدث عنه بلقبه الرسمي. (الجابري، 1998،ابن رشد سيرة وفكر،ص 48)

أما المسألة الثانية التي تبرز مكانة **ابن رشد** في بلاط الموحّدين فتتعلق بتوليه قضاء اشبيلية مرتين: المرة الأولى سنة 548 هـ على عهد الخليفة **عبد المؤمن بن علي**.
أما المرة الثانية فكانت على عهد ابنه **أبي يعقوب** سنة 565 هـ.

والمسألة الثالثة: تتعلق بمشروع شرح **أرسطو** تلبية لرغبة الأمير المتنّور **أبا يعقوب** ،إذ يذكر صاحب المعجب على لسان **ابن رشد** البب الذي جعله يُقدم على شرح كتب أرسطو وتلخيصها إذ يقول: " وأخبرني تلميذه المتقدم [**أبو بكر بندود**] عنه قال [**ابن رشد**] : استدعاني **أبو بكر بن طفيل** يوما فقال لي: سمعتُ اليوم أمير

المؤمنين يتشكّى من قلق عبارة أرسطو أو عبارة المترجمين عنه، ويذكر غموض أغراضه، ويقول لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهما جيّدا لقُرب مأخذها على الناس، فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل وأني لأرجو أن تفي به " (عبد الواحد المراكشي، 1881 ،ص 175) ثم يضيف ابن طفيل معللا عزوفه عند تجسيد مشروع الخليفة بقوله: "وما يمنعني من ذلك إلاّ ما تعلمه من كبر سنّي واشتغالي بالخدمة وصرف عنايتي إلى ما هو أهّم عندي منه.قال أبو الوليد: فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتاب أرسطو " (المرجع نفسه، ص نفسها) .

فتبنى **ابن رشد** لمشروع الخليفة بطلب من ابن طفيل دليل على أنّه الرجل الثاني بعده من حيث قربه من الخليفة، وليس شرح **أرسطو** فقط هو ما أنجزه **ابن رشد** تحت مظلة الخليفة إذ لا يستبعد **الجابري** أن يكون فصل المقال، والكشف عن مناهج الأدلة قد كتبا أيضا بطلب من هذا الأمير ولعّل هذا ما يبرّر الخاتمة التي أنهى بها **ابن رشد** فصل المقال إذ قال: " وقد رفع الله كثيرا من هذه الشرور والجهالات والمسالك المضلاّت، بهذا الأمر الغالب وطرق به إلى كثير من الخيرات وبخاصة إلى الصنف الذين سلكوا مسلك النظر، ورغبوا في معرفة الحق، وذلك أنه دعا الجمهور إلى معرفة الله سبحانه إلى طريق وسط ارتفع عن حضيض المقلدين وانحطّ عن تشغيب المتكلمين، ونبه الخواص على وجوب النظر التام في أصل الشريعة" (ابن رشد،1998، ص 125) .

إن الشواهد التي أوردتها من خلال المسائل الثلاث، تدل على علاقة **ابن رشد** وصلته الوطيدة بالدولة الموحّدية، مما يدفعنا لافتراض أنه كان بخدمته لها يأتمر بأوامرها ويخضع لسلطتها ويفكر تحت مظلتها، فإلى أي مدى يتطابق هذا الفرض مع النصوص والشواهد التاريخية؟

في تحليل علاقة المثقف بالسلطة يذهب حسن حنفي إلى أنّ هذه العلاقة لا تخرج عن ثلاث نظريات شهيرة هي:

1. إمّا أن يكون المثقف ضحية للسلطة.
2. أو يكون عميلا لها.
3. أو جسرا بين السلطة والشعب لتخفيف أخطار السلطة وتحقيق ما يمكن تحقيقه من مصالح الشعب (حسن حنفي،د.ت، ص 384) .

فأيّ حال من هذه الحالات الثلاث تجّسد العلاقة الحقيقية **لابن رشد** بدولة الموحّدين، تحديدا زمن الحظوة على عهد الخليفة **أبي يعقوب** ؟

إذا استبعدنا الخيار الأوّل الذي تحقق في السنوات الأخيرة من حياة **ابن رشد** والذي يعبّر عن نكبته زمن المنصور.

واستبعدنا الخيار الثاني الذي يجعل منه عميلا للدولة، على اعتبار أن ابن رشد وإن اشتغل في القضاء لم يكن مستشارًا في البلاط ولا مستوزرًا، كما لم يشغل أيّ منصب سياسي، ضف إلى ذلك أنّه لم يكن دائم الحضور في بلاط الخليفة كما كان **ابن طفيل** ولعّل بقاء الخيار الثالث يدفعنا للتساؤل: هل كان **ابن رشد** سلاحا فكريا بيد السلطة تحارب بها خصوم الدولة ومعارضيها ؟ أم نموذجا للفيلسوف الذي لا يسَاوم بعقله بدليل ما لحقه جّراء ارتقائه بأفقه إلى ما فوق سقف البلاط؟

يحّدد على **أومليل** العلاقة بين السلطة المعرفية والسلطة السياسية في أطراف ثلاثة: العالم/الحاكم/العامة ويذهب إلى أن الصراع بين الطرفين الأولين يهدف إلى استتباع الطرف الأخير، فالحاكم يعتمد بالأساس على سلطته الرادعة من شرطة وجيش، إلاّ أنه يحرص على تغليفها بمبر ّرات رمزية تضفي الشرعية عليها (علي أومليل،د.ت، ص 141) .وتلك حال **ابن رشد** الذي لم يكن في الفلسفة سوى مقلّد لسلفٍ قديم هو أرسطو، وفي مجال الطبّ والفقه مجّرد لاعب يلعب دور الفقيه على الجمهور المسكين ·إن ما

يميز هذه الصورة المأساوية التي يقدمها على **أومليل** عن **ابن رشد** والتي تجعل منه مجّرد جسر يعبر من خلاله الحاكم إلى العامة هو خلوها من وجود مبرّر تاريخي يعضدها وهو ما لم يُعنى على **أومليل** ببيانه.

وإذا كان **الجابري** يعتبر المتكلمين من معتزلة خصوصا على أيام المأمون والمعتصم والواثق، وأهل السنة في العصور اللاحقة مجّرد أدوات في يد الدولة، تجندوا لخدمتها وفرض سيطرتها، فإن حال **ابن رشد**ليست كذلك إذ لا يعُدُّه **الجابري** من فئة المثقفين العضويين الذين خدموا الدولة، فعلاقته ببلاط الموحدين لم تكن علاقة خضوع وانصياع ومسايرة، بل العكس هو الصحيح أي أنّ السياسة الثقافية التي سلكها **أبو يعقوب** هي التي كانت منسجمة ومتماشية مع تفكير **ابن رشد** وهذا من جهة عدم خضوعهم للفقهاء، وتأثرهم بمذهب **ابن حزم** وهو خصم للمالكية، يضاف إلى ذلك كله تفتحهم على الفلسفة وعلومها .

وبهذا يكون **ابن رشد** بعيون الجابري نموذجا للمفكر الحّر المجتهد في النظريات كما في الفقهيات وصورة الحكيم الذي لا يطمح في نفوذ أو منصب سياسي، أما الوجاهة فقد توارثها أبا عن جد وعن استحقاق لا عن رياء وتملق كما ادعى عليه بذلك **علي أو مليل**.

2- النكبة:

على النقيض من أبيه **أبي يعقوب** الذي عُرِف بحبه للعلم والعلماء وشغفه بالفلسفة وعلومها، كان المنصور ولده- الذي عرف عصره أزمة مستديمة دامت خمسة عشر سنة ليليها طور الإنحطاط- أكثر عناية بتجهيز الجيوش والجهاد منه بالعلم

والفلسفة ، هذا الإختلاف بين الأب وابنه في الإهتمامات المعرفية والسياسة الثقافية للدولة، انعكس على علاقة **ابن رشد** بالبلاط الموحّدي.

فإذا كان أبو الوليد قد حظي بمكانة مرموقة في ظل حكم **أبي يعقوب** ، فإن المؤرخين لم يسجلوا له شيئا يعتدّ به زمن المنصور إلاّ ما يتعلق بنكبته مما يدل على الطابع السلبي الذي وسم علاقة **ابن رشد** بالبلاط زمن المنصور (الجابري، 1998،ابن رشد سيرة وفكر، ص 61) . ويذهب الجابري إلى أبعد من ذلك إذ يرجح أن **ابن رشد** لم يكن على علاقة أصلا بالمنصور وأن تعامله معه كان من بعيد معللا افتراضه هذا باستيائه من تصرفات المنصور على إثر تصفيته لعميّه وأخيه، فانقلبت حظوة **ابن رشد** في زمن المنصور إلى نكبة.

فما هي أسباب تلك النكبة ؟ أو بالأحرى ما يفترض أنها كذلك. وما الذي يجعل الروايات التي سيقت لتفسيرها متهافته وعارية من المعقولية ؟ وما هي أسباب النكبه التي يقترحها **الجابري**ُ يفترض بها أنها تقدم تفسيرا معقولا ؟ وقبل– هذا وذاك– ما هي إرهاصات النكبة والظروف التي أحاطت بها ؟

2– 1 إرهاصات النكبة:

لما كان **يعقوب المنصور** عائدا من الأندلس سنة 578هـ مرض في مراكش مرضا شديدا خيف عليه منه وكان **أبو يحي** أخوه يبطئ في عودته إلى منصبه في ولاية قرطبة طمعا في موت المنصور، ولما عاد أمام إلحاح هذا الأخير وقد أيقن بموته أخذ يستميل أشياخ القبيلة إليه ويدعوهم إلى نفسه فلما أفاق المنصور وتماثل للشفاء أمر باعتقال أبي يحي وضرب عنقه وكان ذلك سنة 590هـ.

وبعد هذه الأحداث بنحو سنة تقدم وفد إلى المغرب حاملا ملف اتهام **ابن رشد** ، ولما لم يتمكن من مقابلته عاود الاتصال به بعد سنة أخرى، وكان **المنصور** آنذاك قد التحق بقرطبة. فما كان من المنصور إلا أن استدعى **ابن رشد** وخصه باستقبال

وترحيب كبيرين، وهو الإستقبال الذي كان **ابن رشد** قد توّجس خيفة منه. ولما قفل **المنصور** راجعا من معركة الإرك عقد مجلسا في الجامع لمحاكمة **ابن رشد** ومن اتهم معه ،محاكمة صورية أسفرت عن نفيه إلى أليسانة وفرض الإقامة الجبرية عليه وعلى جماعة من الأعيان كأبي جعفر الذهبي والفقيه **أبي عبد الله مُحَمَّد ابن إبراهيم** قاضي بجاية و **أبو الربيع** الكفيف، و **أبو العباس** الحافظ الشاعر القرابي، كما أمر **المنصور** بإحراق كتب **ابن رشد** وكتب الفلسفة وعلومها .

غير أن نكبة **ابن رشد** لم تدم سوى سنتين أو ثلاث 593هـ- 595هـ، فقد عفا **المنصور** عنه وعن الفلسفة أيضا، وأعاده إلى سابق مكانته ولو أنه لم يعّمر بعد ذلك سوى سنة واحدة، إذ توفي عام 595هـ الموافق لـ 1198م عن عمر 75 سنة .

2-2 الأسباب التي يذكرها المؤرخون للنكبة وموقف الجابري منها:

والملفت للنظر في نكبة **ابن رشد** أن الروايات التي تناولت أسبابها لم تجزم بسبب واحد أو حتى أسباب مجتمعة لها وكل ما أوردته لا يعدو أن يكون تخمينات راح أصحابها يفتشون في نصوص **ابن رشد** عما يمكن اعتباره سببا حقيقيا لمحاكمته.

فما هي هذه الأسباب ولماذا عدّها الجابري مجّرد تخمينات لا تدخل في طبائع العمران بشيء ؟

مما تداولته الروايات حول أسباب نكبة **ابن رشد** ما يلي:

1. ما ذكره الأنصاري حين شاع في المشرق والأندلس أن ريحا عاتية تهب في يوم كذا ويوم كذا في تلك المدّة، وتهلك الناس واستفاض ذلك حتى اشتدّ جزع الناس منه واستُدعي **ابن رشد** يومئذ و **ابن بندود** وأخذ **ابن رشد** يتكلّم عن الأسباب الطبيعية للرياح وتأثير الطبيعة عليها فقال:**أبو مُحَمَّد عبد الله الكبير** : إن صح أمر

هذه الريح فهي ثانية الريح التي أهلك الله تعالى بها قوم عاد إذ لم تُعلم ريح بعدها يعّم هلاكها، فكان أن ردّ **ابن رشد** بأن قوم عاد ما كان حقا فكيف سبب هلاكهم، فاستكبروا من ابن رشد هذه الزلّة .

2. أما السبب الثاني فيتعلّق بما بدأ يحّز في صدر المنصور من عدم تبجيل **ابن رشد** له وحدّة عبارته، وهي عبارة كان **ابن رشد** يرّددها كثيرا وهي: تسمع يا أخي.

بيد أن الجابري يذهب إلى أن هذه العبارة ليست سوى ذريعة ولا يمكن أن تكون سببا لاتهام **ابن رشد** خاصة وأنّ ما أدانه هو أشياء في مصنفاته... قيل أُلفي يخط يده، وليست عبارة فاه بها في مجلس مع الخليفة، وهذا ينسحب كذلك على رواية الأنصاري التي أنكر فيها **ابن رشد** وجود قوم عاد.

3. أما السبب الثالث هو قول **ابن رشد** في بعض كتبه حكاية عن بعض الفلاسفة اليونان أنّ الزهرة أحد الآلهة، فحصل أن أطلع أعداؤه **المنصور** على هذه العبارة بعد عزلها عما تقلّمها عازين إياها إلى **ابن رشد**.

4. ويتعلق السبب الرابع بما أورده **ابن رشد** في كتاب الحيوان حيث قال عندما جاء على ذكر الزرافة: وقد رأيتها عند ملك البربر ولما بلغ ذلك **المنصور** صَعُبَ عليه وكان ذاك أحد أسباب نقمته على **ابن رشد** ، وتضيف الرواية أن **ابن رشد** اعتذر وادعى قوله ملك البرّ ين (بّر المغرب والأندلس) (الجابري،1998، ابن رشد سيرة وفكر،ص ص 62-63).

لكن المتأمل لهذه الأسباب يستغرب أن يحاكم **ابن رشد** بسبب كلام منسوب إلى فلاسفة اليونان والكل يعلم أن حاكي الكفر ليس بكافر.

أما العبارة التي وردت في كتاب الحيوان فمن المستبعد أن تكون سببا للنكبة – حسب الجابري– لأن كتاب الحيوان قد أُلف سنة 565هـ، كما ينص عليه هو ذاته،عندما كان قاضيا **لأبي يعقوب** أي ست سنوات قبل تولي **المنصور** الخلافة

وخمسة عشرة سنة قبل المحاكمة، ولا يعقل أن ينتظر **المنصور** ست سنوات ليحاكم **ابن رشد** عن تلك العبارة، كما لا يعقل كذلك أن يسافر وفد من قرطبة إلى مراكش ليطلع الخليفة على عبارة كتبها **ابن رشد** في شأن الزرافة .

وتجدر الإشارة- هنا إلى أنه لا قيمة لما افترضه بعض المستشرقين الإسبان وحذافيه حذوهم بعض الكتاب العرب من أنّ الخليفة **المنصور** عمد إلى نفي **ابن رشد** تملقا للفقهاء والعامة رغبة منه في استرضائهم وطلبا لتأييدهم فيما كان مقبل عليه من غزوات في الأندلس، ذلك أن التاريخ يكذب هذا الإفتراض لأن المنصور حاكم وعاقب **ابن رشد** بعدما انتصر انتصاره الباهر في معركة الإرك ولم يكن بحاجة إلى استرضاء الفقهاء .

وخلاصة موقف الجابري من التبريرات السابقة أنها ليست سوى ذرائع حيكت لإخفاء السبب الحقيقي لنكبة **ابن رشد** فما هو هذا السبب من وجهة نظر **مُحَمَّد عابد الجابري** ؟

2-3سبب النكبة عند مُحَمَّد عابد الجابري:

يقول الجابري: " إنّ السبب الحقيقي في نكبة **ابن رشد** لا يمكن إلاّ أن يكون سياسيا" (الجابري،2008 المثقفون في الحضارة العربية، ص 131) .والنص السياسي الوحيد **لابن رشد** هو" جوامع سياسية أفلاطون"كان ابن رشد قد شرحه بناء ً ا على طلب **أبي يحي** أخ **المنصور** الذي رام من خلاله تحقيق هدف مزدوج. يتمثل في تحقيق حرية الشريع والتحرك الاجتماعي والسياسي من خلال فكرة الحاكم الفيلسوف وهي فكره كان يهدف من ورائها إلى القضاء على المهدوي ّة التي يمثلها مشايخ الموحدين من جهة ثم القضاء على نفوذ الفقهاء باعتبارهم يشكلون قوة سياسية مؤثرة في المغرب والأندلس من جهة أخرى .

وقد انسجمت رغبة أبي يحي مع إرادة **ابن رشد** الذي كان ينشد بدوره إصلاح شؤون الحكم والسياسة في بلده. وإذا ما أردنا الوقوف على حقيقة الإتهام الموّجه **لابن**

رشد وأسبابه فإنه يتعيّن علينا تلمسها في الآراء التي اتخذها خصومه للإيقاع به في جوامع سياسة أفلاطون فما هي هذه الآراء ؟.

كانت النصوص التي قدّمها خصوم **ابن رشد** للوشاية به لدى الخليفة، نصوصا إنتقادية تتعرض للأوضاع السياسية بالأندلس، وهي نصوص لا تنصرف لا صراحة ولا بشكل مضمر إلى زمن **أبي يعقوب** ولا إلى زمن **عبد المؤمن بن علي**، وإنما تنصرف بحسب قراءة الجابري إلى المنصور ذاته. ومنها النص الذي يورده **ابن رشد** بصدد شرحه لتصرفات الحاكم المستبد وما يمارسه من قمع وما يترتب على ذلك من سخط السكان يقول: فيكون حال الناس معه " كالمستجير من الرمضاء بالنار (...) وهذه الأعمال هي جميعا من أعمال رئاسة وحدانية التسلّط، وهي شيء بيّن في أهل زماننا هذا، ليس بالقول فحسب ولكن أيضا بالحس والمشاهدة" (ابن رشد، 1998، ص 148) .

هذا عن حال الناس لكن ما حال الفلاسفة في ظل هذا الحكم ؟ منزلة الفيلسوف ليست بأحسن حال فهي ك "... منزلة إنسان وقع بين وحوش ضارية فلا هو قادر على أن يشاركها فسادها ولا هو يأمن على نفسه منها، ولذلك فإنه يفضل التوحّد وعيشة المنعزل" (الجابري، 1998،ابن رشد سيرة وفكر، ص 69) .

لا ريب في أنّ هذه النصوص تحمل مبرّر النكبة في طياتها، كما أنها فضلا عن ذلك تكشف وبوضح عن طبيعة العلاقة التي كانت بين **ابن رشد** والبلاط الموحّدي في ظل خلافة **المنصور** الذي لم تكن مدينته في نظر **ابن رشد**مدينة فاضلة ولا إماميّة قريبة من الفاضلة، بل كانت مدينة تسلّط وغلبة عسكرية يشعر فيها الفيلسوف أنّه وحيد بين وحوش ضارية ومن هنا يستبعد **الجابري** أن يكون **ابن رشد** قد لقي في ظل خلافة **المنصور** الحظوة ذاتها التي تمتع بها في ظل حكم والده كما لا يفوت **الجابري** أن يبرئ ساحة **ابن رشد** من التواطؤ مع أبي يحي أخ **المنصور** مرجّحا بذلك الاستقلال الفكري **لابن رشد** عن مظلة السلطة بصرف النظر عن الشخص الذي يمثلها، ملمِحا إلى الإهداء الذي ختم به **الجابري** جوامع سياسة أفلاطون والذي عدّه

بعض المؤرخين موّجها **لأبي يحي** – هذا- إلا أن الجابري يعتبر هذه القراءة محض افتراض لا دليل يؤكده، وما يشكك في هذا الأمر أنّ **ابن رشد** يصّرح بأنّ المُهَدى إليه هو شخص ساعده على فهم النص السياسي الأفلاطوني (ابن رشد،1998، ص 207) وليس ثمة ما يثبت أنه أخو المنصور.

ومن هنا نخلص- مع الجابري- إلى أن الشرك في السياسة هو سبب نكبة **ابن رشلا** الشرك في الدين وهذا وحده ما يبر ّر نقمة المنصور لا على **ابن رشد** فحسب بل وعلى الفلسفة ذاتها، حيث كانت نقمته عليها بدافع نقمته على هذا الكتاب .

الخاتمـــة

وفي الأخير نستنتج أن قراءة الجابري ، بتقديمها لفهم مختلف للتراث عامة ولنصوص ابن رشد بشكل خاص تدشن للقطيعة والإنفصال عن القراءات العربية قديمها وراهنها ، حين قدمت فهما يسعى للكشف عن المسكوت عنه في سيرته وفكره، يهدف إلى استجلاء اللامرئي في تواريه، غير حافل باللغة بوصفها عبارات وكلمات وإنما كما يقول غادامير "بوصفها سيلان متواتر يترجم الواقع، اللفظ الجواني، المنطوق والناطق في لامنطوقيته"[1].

فمنحت قراءة الجابري لسيرة ابن رشد بعدا جديدا يخرج عن الإطار التقليدي الذي تحّرك في نطاقه مؤلفوا السير والتراجم من خلال حفره في البدايات، بداية ظهور الفكر الفلسفي في المغرب، أول لقاء جمع ابن رشد بالأمير الموحّدي ثمّ استكناه الأسباب الحقيقية للروايات التي حيكت حول نكبته، وحقيقة علاقته بالسلطة الموحّدية.

فقدم سيرته بشكل نسيج متقن الحبكة لا رتق فيها ولا ترقيع، اعتمد فيه التحليل التاريخي والطرح الإيديولوجي. ولما كانت قراءة الجابري للتراث تنشد التجديد من الداخل عمد إلى إبراز أهمية النزعة العقلانية البرهانية لابن رشد والتي أسهمت في فصل خطابه الفلسفي عن نظيره في المشرق العربي الإسلامي ُمعلنا بذلك عن قطيعة ابستيمولوجية بينهما على مستوى، المنهج والمفاهيم والإشكالية النظرية على اعتبار أن الفلسفة المشرقية خلاصة نظام إشراقي تأسس على الميتافيزيقا الفيضيّة ذات الأصول اليونانية الحرانيّة بخلاف الفلسفة في المغرب التي تأسست على نظام عقلاني واقعي متفتح. وفي حين تجمع الدراسات على أن مسألة العلاقة بين الفلسفة والدين واحدة لدى الفلاسفة من الكندي إلى ابن رشد يصرُّ الجابري على أنّ المسألة في المغرب قد تغّيرت من البحث عن إمكانية التوفيق بين الفلسفة والدين إلى البحث في طبيعة العلاقة بينهما، وقد جعلت أطروحته –تلك– قراءته من أكثر القراءات جدلا.

ويعتقد الجابري أنّ القاعدة المركزيّة في الإسهام الرشدي تكمن في تغلبه على مآزق النص الأرسطي بالاعتماد فقط على القدرة على التعقّل، وهي القاعدة التي توضّح محدودية الجهد المبذول من طرف الفارابي وابن سينا اللذان عملا على تمثّل القضايا الأرسطيّة عن طريق بناء تصورات تروم إقامة جسور بين المطلق والنسبي،

فحوّلا النص الأرسطي من نص مطبوع بالعلم والبرهان إلى نص توفيقي مدشنين بذلك مرحلة التراجع والانحطاط.

المصادر والمراجع المعتمدة:

- مُحَمَّدعابدالجابري: ابن رشد سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط1، 1998.2– مُحَمَّدعابدالجابري : مدخل فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الإتصال ، أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع) ، سلسلة التراث الفلسفي العربي ، مؤلفات ابن رشد (1)،مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ،لبنان ،ط4، 2007 .
- مُحَمَّدعابدالجابري: المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط3، 2008 .
- مُحَمَّدعابدالجابري: مقدمة ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة أو نقد علم الكلام ضدا على الترسيم الإيديولوجي للعقيدة ودفاعا عن العلم وحرية الإختيار في الفكر والفعل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1998
- مُحَمَّد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان،ط5، 1994
- صاعدالأندلسي: طبقات الأمم، تحقيق حياة بوعلوان، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ، لبنان.
- أبوعمران الشيخ: ابن رشد والمعتزلة، مجلة الثقافة، وزارة الإعلام والثقافة، الجزائر، السنة 9، العدد 50، ربيع الثاني– جمادي الأولى 1399 هـ/مارس– .
- عبدالواحدالمراكشي: المعجب في تلخيص أخبار المغرب ، طبع في مدينة لندن، 1881
- حسن حنفي: حصار الزمن، ج2 د,ت
- علي أومليل: سلطة المثقفين وسلطة الدولة، المثقف العربي همومه وعطاؤه، كتاب جماعي، مركز دراسات الوحدة العربية د.ت
- ابن رشد :الضروري في السياسة(مختصر كتاب السياسة لأفلاطون) ،سلسلة التراث العربي ، مؤلفات ابن رشد4 ،مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع ، مُحَمَّد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، لبنان ،ط1، 1998
- هانز جورج غادامير: فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، ترجمة: مُحَمَّد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، بيروت ،لبنان، 2007.