

# رشديات الجابري

## بين جهود التحقيق ورهانات التأويل

مصطفى حنفي  
باحث مغربي



قسم العلوم الإنسانية والفلسفة

## الملخص التنفيذي:

تنتهي هذه الدراسة إلى جملة من الاستخلاصات والاستنتاجات التي يُمكن رصدها من خلال طبيعة تفكير الجابري في إشكال الموقف من التراث في سياق ممارسته لعمليتي التحقيق والتأويل للمتن الرشدي، وذلك بإعادة في مسار علاقة الشريعة بالحكمة في مؤلفات: "فصل المقال" و"الكشف" و"تهافت التهافت" و"الكليات في الطب". ومضمون الحصيلة الثانية أن حضور "روح الرشدية" في مشروع الجابري الرشدي إنما تتمثل في نقد مناهج المتكلمين وطرائق استدلالهم. وثمة تمييز حاصل في الخطاب الكلامي بين لحظة الكلام في أصول الدين؛ أي العقيدة، ولحظة الكلام في الشريعة؛ أي تأويل القرآن. وأما الحصيلة الثالثة، من تلكم الدراسة أن تفكير الجابري في رهانات التأويل ومتطلبات التحقيق للنصوص لم يكن في منأى عن استحضار الرؤية البرهانية للعالم التي تشكل قوة دفع، بل رهان الشارح الأكبر.

إن هذه الاستخلاصات والاستنتاجات لم يتم استشفافها وانتزاعها إلا عن طريق مميزات لبيان المحصل، فرهان الجابري كان يحفه كثير من الصعوبات، كما وضح الباحث، من قبيل تحقيق التوازن بين حماسة الدعوة إلى تحقيق المتن الرشدي الأصيل وبين المساهمة في تجديد وتوسيع رقعة الفكر العقلاني. وتظهر الصعوبة الثانية في الرد على الدعوى الاستشراقية والعربية ذات المنحى الفيلولوجي المفلس. أما الصعوبة الثالثة، فتكمن في وضع المتن الرشدي في أفقه العام التاريخي والفلسفي، مما يُفسح المجال أمام الجابري لإعادة النظر في المركب النظري بين الشريعة والحكمة، ذاك المركب الذي وقع في "أزمة الفهم". كل ذلك من أجل تأسيس عقلانية برهانية رشدية تتسم بالانفتاح على التفكير الطبي الوسطي دون الاكتفاء بالمنقول اليوناني الأرسطي.

## تقديم:

ثمة صعوبة في الإحاطة بالقضايا الفلسفية والمنهجية التي يطرحها إشكال الموقف من التراث في كتابات الفيلسوف المغربي الراحل محمد عابد الجابري الرشدية، عندما ينتقل فيها الحديث، على وجه الخصوص، من مستوى حماسة الدعوة إلى إعادة تحقيق المتن الرشدية الأصيل وإبراز أصالته الفلسفية والتاريخية،<sup>1</sup> إلى مستوى المساهمة في تجديد جبهة النظر العقلاني الرشدية المستوعب لتحولات الحداثة الفلسفية ولأشواطها الفكرية والعلمية المتعددة التي تضفي عليه كثيراً من الجدارة التاريخية. وثمة أمر آخر ساهم في صعوبة هذا الموقف، يتعلق بعينات النصوص والتحقيقات العربية والاستشرافية التي تشخص أبعاد هذا المستوى من البحث الذي أنجز في هذا الباب بعدة فكرية وتاريخية ومنهجية متباينة، بحكم الخلفيات الموجهة لآليات التحقيق، والالتباسات النظرية التي ترتب عنها عمل التفسير والتأويل، وهو الأمر الذي أثمرت محصلته العلمية عن أكثر من توصيف متفاوت وطبعات مختلفة لتبرير الاشتغال بنشر المتن الرشدية الأصيل، بعضها نزيه وموضوعي، وبعضها الآخر استشرافي يلتقي مع التوجه العام للقراءة الفيلولوجية لمؤلفات ابن رشد الموضوعية.

تتضح أهمية هذا التوجه عندما نكون على بينة من أن الطباعات المتداولة لهذه المؤلفات الرشدية، سواء منها تلك التي حُقت تحقيقاً "علمياً"، أو تلك التي أنجزت بواسطة هندسة في الإعداد والتخريج من غير تحقيق، تتيح لنا إدراكاً أفضل للإرباكات المتعددة التي سقطت فيها كثير من هذه الطباعات التي باشرت العمل في عينات هذه النصوص الرشدية دون الاحتراس التام في إدراك نسيج العلاقة النصية التي تربط العبارة الرشدية بخاصية البناء الاستدلالي، وبالسياق الفكري العام الذي تنتظم في دائرته الأقاويل الرشدية، وهو ملمح نقدي لا يرى فيه الجابري أي حرج من التنبيه على مزلقه التقنية وأخطائه اللغوية المتسلطة في الطباعات المتداولة، وذلك بما تدل عليه لفظة "أخطاء"، على مستوى العبارة، من حذف أو إضافة لعلامات القراءة، ومن نقط أو فواصل في

<sup>1</sup> - نذكر هنا في مجموع المتن الرشدية الأصيل الذي كان مشروع برنامج مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت لنشر سلسلة التحقيقات والطبعات الجديدة الميسرة لمؤلفات ابن رشد الأصيلة، مع مداخل ومقدمات تحليلية للمشرف على المشروع المفكر الراحل محمد عابد الجابري، أقصد تحديداً كتب أبي الولد ابن رشد الموضوعية؛ أي تلك التي كتبها ابتداءً وليس تلخيصاً أو شرحاً:

- كتاب: "فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل"، سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد (1)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 1997

- كتاب: "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، أو نقد علم الكلام ضدًا على الترسيم الإيديولوجي للعقيدة ودفاعاً عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والعمل" سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد (2) بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 1998

- كتاب: "تهافت التهافت انتصاراً للروح العلمية وتأسيساً لأخلاقيات الحوار"، سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد (3) بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998

- كتاب: "الكليات في الطب مع معجم بالمصطلحات الطبية العربية"، سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد (5) بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998

- إضافة إلى كتاب: "الضروري في السياسة"، أو "مختصر كتاب السياسة لأفلاطون" الذي أعيد نقله إلى العربية لأول مرة ضمن هذا المشروع، بعد أن فقد أصله العربي، وبقيت منه ترجمة عبرية، سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد (4) بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998

النص، أو إقحام لجمل غير مسوّغة أو مفيدة في عمل التحقيق. وبعبارة الجابري نفسه: "أقول إن مثل هذه الأخطاء قد جعلت نصوص ابن رشد نصوصاً غامضة يتطلب فهمها من القارئ أن يتحول هو نفسه إلى محقق، أو أن يكون كالقراء القدامى يفهمون المعاني وتموجاتها بدون فواصل ولا نقط. فعسى أن نتمكن، في طبعتنا هذه والطبعات الأخرى التي نهيتها لمؤلفات ابن رشد الأصيلة، من تلافي هذه الأخطاء، وبالتالي تقديم نصوص ابن رشد بصورة تقرب معناها إلى القارئ وتجعله يفهمها ويتفهم "التوترات" التي تزخر بها.<sup>2</sup> إنه التنبيه الذي يغذي لدى صاحبه قناعة الكاتب ببراء النص الرشدي وقصدية العبارة في طريقة انبناؤه وتركيبه، وذلك للتمكن من معرفته وامتلاكه امتلاكاً لغوياً سليماً يتجاوز على حد تعبيره "أزمة الفهم" التي تقضي إلى تشيئه، بل إلى غموضه أو استلاب القارئ إزاءه.

وبالفعل يذهب الجابري إلى أن النظر إلى "العبارة الرشدية" من خلال الصياغة البرهانية التي يبني بها ابن رشد مقدماته وأقويله لحظة الكتابة، ويجعلنا أكثر قابلية للإنصات لفعل الحقيقة التي تقف خلف أشكال التوتر اللغوي والدلالي اللذين يفتح بهما النص الرشدي؛ وذلك لأن استخدام وصف "التوتر" هنا في هذا المقام من القول ليس تعبيراً من الكاتب عن قصور أسلوبه يشوبه الغموض في بلاغة العبارة الرشدية، أو مجرد استغلاق لفظي مصطنع في بناء المتن مما يزيد اللبس استفحالاً، بل تأكيداً من الكاتب من أن أجناس القول في العبارة الرشدية تعكس في كثير من قوالها اللفظية والبلاغية والفكرية المركزة، صورة من صور الاستواء الفلسفي المحكوم في لحظة الكتابة ببنية لغوية عربية، وقد تعينت لصاحبها في "فائض المعنى" وفي الموضوع المفكّر فيه. إنها حسب تعبير الجابري: "علامة على وجود "فائض المعنى" وراء العبارة الرشدية التي تأتي في الغالب مركزة، لا حشو فيها ولا استطراد، تعكس جدلاً فكرياً قوياً يفرض نوعاً من النظام والترتيب على الأفكار المتزاحمة المتدافعة... والتي لا يمكن للغة مهما كان امتلاكنا لها قوياً وعميقاً، أن تعبر عنها دفعة واحدة."<sup>3</sup>

ويبدو لنا من جهة ثالثة، أن هذا الوجه الاستشكالي من "أزمة الفهم" التي تعاني منه الطبعات المتداولة على مستوى "تحقيق" العبارة الرشدية، يزداد صعوبةً وتعقيداً عندما نتجه إلى رفع المفارقات السائدة في قراءات هذه الطبعات للمتن الرشدي، وإلى ما سعت هذه القراءات إلى تقديمه من جهد في الفهم والشرح يضمن ويفسر على صعيد نظري واحد أطروحة التوفيق بين "الشريعة والحكمة" في هذا المتن. ونحن هنا نشير إلى دائرة التأويل التي بلورها اهتمام الباحثين المحققين في هذه الطبعات بمقاصد مؤلفها ابن رشد في هذه

<sup>2</sup> - يراجع المقدمة التحليلية للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري لنص كتاب ابن رشد: "فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال"، ط5، ص 58

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص 58

النصوص، وبالغايات النقدية الموجهة للمتن الرشدي الأصلي برمته، لتبين مقدار الالتباس الذي ظل يحيط بعناصر الفهم للقضية الأساس التي طرحها ابن رشد في كل من "فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال"، و"الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة" وفي "تهافت التهافت". وهذا المركب من القضية هو ما يرتبط أساساً بالأفق التأويلي الموجه لدعاوى وتصورات الباحثين في هذه الطبقات، بل كل من كتب عن ابن رشد، عرباً ومستشرقين وغيرهم، لبلورة جدل فكري يصوغ مقدماته ونتائجه من كفيات النظر الكلامي التي حاول بها فلاسفة الإسلام، الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد، إثبات عدم وجود تناقض بين الدين والفلسفة، وبأن وجود الاختلاف بينهما لا يتعدى مستوى الخطاب؛ أي طرق التعبير، وبالتالي فالمضمون المعرفي هو في نهاية التحليل واحد لا تناقض فيه. إنه المنحى التوفيقي الذي يعتبره الجابري من علامات "أزمة الفهم" وتوتراته في هذه الطبقات، وفيما تفرع عنها من شروح وتفسير ملتبسة انعكست قراءاتها في جميع طبقات ابن رشد على مضمون التأليف الرشدي، وأخرجت عمل صاحبها عن مقاصده الإصلاحية وشواغله النظرية والاجتماعية.

لذلك نتجه في هذه المساهمة، من أجل المساهمة في تقليص حدة الصعوبات المذكورة، وتجاوز لغة مفارقات الخطاب والتاريخ التي تسقط فيها كثير من المحاولات دون فحص أو مراجعة، نتجه إلى صقل مرآة القراءة الرشدية التي دشنها الجابري بكثير من الحصافة النقدية ومن الوعي التاريخي، وهو يعيد بناء إشكالية العلاقة المركبة بين الدين والفلسفة التي يطرحها مشروع ابن رشد في تضاعيف مؤلفاته الأصيلة، وبالصورة التي تجعل مضمونها العام وإشكالاتها الكلامية الكبرى تعكس فعلاً تاريخ تطورها الذاتي ورهاناتها الاجتماعية. ولمستوى الفحص والمعالجة هنا في هذه المساهمة أهمية نظرية نقف عندها على النحو الآتي:

## 1- متن رشدي أصيل يعلو على كل "توفيق"؛

يستدعي النظر في مؤلفات ابن رشد "الأصيلة"؛ أي تلك التي وضعها ابتداءً ولم تعرف مراجعة أو شروحاً أو تلخيصاً، أقصد " فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال" و"الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة" و"تهافت التهافت"، و"الكليات في الطب"، يستدعي النظر في هذه المؤلفات الإحاطة النقدية الشاملة بثلاث من القضايا الكلامية الكبرى في هذه المؤلفات، وهي قضايا: العلم الإلهي، والوحدانية، والصفات الإلهية. والإحاطة الشاملة تعني، عند الناظر في هذه القضايا المتشابكة، أن يسلك في كل مبحث من هذه المباحث الثلاثة ما يلزم من بسط القول الرشدي في أصول المذهب الكلامي الأشعري والفرق الكلامية المعارضة الأخرى، كما تعني، حيناً آخر، وجوب التمييز في الخطاب الكلامي بين لحظتين منهجيتين في سيرورة هذا الخطاب: لحظة الكلام في أصول الدين، باعتباره خطاباً في العقيدة، ولحظة التأويل للقرآن

الكريم، باعتباره كتاباً في الشريعة؛ أي من حيث هو "خطاب الشرع إلى المكلفين" يحصل العلم به عن طريق الاستدلال والنظر، كما أنه يحصل من طريق السمع والخبر.

وغني عن البيان هنا أن موقف المتكلمين، على اختلاف فرقهم، هو القول في هذه القضايا الثلاث بالإثبات: إثبات وجود الله خالقاً للكون ومحدثاً له من عدم، وإثبات وحدانية الله وحدانية تامة بالمعنى الذي يفيد التنزيه المطلق ونفي كل معنى للتشريك، إن في الصفة أو في الوجود، وإثبات الصفات الإلهية على عدد معلوم.<sup>4</sup> على أنه لا بد لنا، مع هذه الملاحظة العامة، أن نخصص بعض التخصيص فنذكر بعض جوانب الاختلاف في صلة هذه الفرق بطرق إثبات العقائد. وأول ما نذكر في ذلك هو تمايز متكلمة المسلمين وتغاير مناهج أدلتهم في هذه المباحث الكلامية التي يتقرر فيها مبادئ الاعتقاد، وهو تمايز لا سبيل إلى تجاهله أو إنكاره في تاريخ الممارسة الكلامية، وفي لحظات الحجاج الكلامي في سعي منهج ورأي كل فرقة لمنصرة مذهبها وتقويض المذاهب الأخرى المخالفة لها. وقد يكفي من أجل إدراك ذلك أن نتبين النحو الذي تتحدد به أقيسة نظر المتكلمين وطرائقهم في الاستدلال، وليس في مضمون كلامهم ذاته، لنتخذة دليلاً عن ما به تتميز المذاهب بعضها عن بعض، وعلى ما ينتج عنها من معانٍ كلامية وفلسفية هي أساس الاختلاف ومداره بين الفرق.

ذلك هو الشأن بالنسبة للخلاف الكلامي في الحجج والأدلة العقلية والنقلية التي يسوقها المتكلمون في وجوب إثبات الربوبية، أو فيما يلزم عن الوحدانية من أقوال، أو ما يتفرع عنها من الآراء التي تفيد التنزيه ووجوب نفي الاشتراك مع الغير في صفة من الصفات الجسمانية. ولعل أبرز ما كان من خلاف في مباحثهم الإلهية بوجه عام، تعارض تعليقاتهم في طرائق معرفة حدوث العالم التي تنبني عندهم على مقدمات نقلية أو عقلية هي بمنزلة الأصول لما يرومون إنتاجه من إثبات وجود الله. ولنا أن نقرأ، إن شئنا، شواهد وأقوال في بيان طريقة المتكلمين في الاستدلال على ارتباط القول بفكرة الجوهر الفرد بمسألة العلم الإلهي، ما نقله أبو الحسن الخياط المعتزلي في هذا السياق: "اعلم... أن القول الذي كان أبو الهذيل يناظر فيه هو أن للأشياء المحدثات كلاً وجميعاً وغايةً ينتهي إليه في العلم بها والقدرة عليها، وذلك لمخالفة القديم للمحدث. فلما كان القديم عنده ليس بذي غاية ولا نهاية، ولا يجري عليه بعض ولا كل، وجب أن يكون المحدث ذا غاية ونهاية، وأن له كلاً وجميعاً". ودعوى المتكلم هنا هي ما يتقرر للعقل تصديقاً وبالمشاهدة من أن أشياء العالم عبارة عن أجزاء قابلة للعد، متناهية العدد والتجزئة، وكما جاء في كلام العلاف، إذ يقول: "وجدت المحدثات ذات أبعاد، وما

<sup>4</sup> - سعيد بن سعيد العلوي، الخطاب الأشعري، مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي، بيروت، دار المنتخب العربي، ط 1، 1992، ص 89

كان كذلك فواجب أن يكون له كل وجميع. ولو جاز أن تكون أبعاض لا كل لها، جاز أن يكون كل وجميع ليس بذي أبعاض، فلما كان هذا محالاً كان الأول مثله.<sup>5</sup>

ولنا إن أردنا لغة أشعرية مباينة بعض المباينة لإثبات هذا الحدوث، أن نقف مع أبي المعالي الجويني عند ذكر ما تكلم عنه في بيان حقيقة موجودات العالم، وهي في دعوى المتكلم الأشعري مؤلفة من جواهر وأعراض لا يخرج عنهما العالم: "فمنها ما وجوده أول ومفتتح، وهو الحادث... ومنها ما لا أول لوجوده، وهو القديم."<sup>6</sup> ولأنها كذلك، فإن العقل يستحيل عليه تصور قسمة ثالثة في الوجود، وذلك لأنه لما كان العالم عبارة عن أجسام، وكانت الأجسام مؤلفة من أجزاء، فإن الحكم على العالم بالقدم أو بالحداثة يتوقف على تحديد طبيعة تلك الأجزاء، إذ مهما يكن من مركبات الأجسام وقبولها للانقسام، فإن لها غاية لا بد أن تنتهي إليها؛ أي إلى مفردات يكون كل منها، بلغة المتكلم، "مفرداً في ذاته ينتفي الانقسام عنه"، وهو الوصول إلى حالة الجزء المفرد أو حالة الجوهر الفرد، حيث الوجود كله "جواهر وأعراض"، وحيث استحالة "تعري الجواهر عن الأعراض"، أو تصور وجود جوهر من دون عرض. فكما أن الجوهر يحد بأنه ما يقبل العرض، فإن العرض يحد بالمقابل بأنه ما لا يكون إلا بالجوهر.

وعليه، مادامت الأعراض حادثة، والجواهر حادثة، ومادام العالم كله "جواهر وأعراض"، فهو حادث كذلك، والحادث لا بد له من محدث. وهذا ما يتوافق، في الحقيقة، مع المعنى الكلامي الذي يعطيه المتكلم للحدوث، حدوث الأعراض والجواهر ذاتها، إنه المعنى الذي يعين للاستدلال الكلامي منزلته ويفيد أن الحادث، بالتعريف، هو ما يجوز وجوده وعدمه، ويجوز أن يكون على غير ما هو عليه. وبالتالي فلا معنى أظهر من هذه الصفة البيانية في الإبانة عن استحالة قدم الأعراض والقول بأن ما كان قدمه محالاً فإن حدوثه لازم. وترجمة ذلك كله بتعبير الجابري: "فبما أن أشياء العالم موجودة، وعلى وجه مخصوص، فإنه لا بد أن تكون هناك إرادة أرادت وجودها بدل عدمها، وأرادتها موجودة على الصورة التي هي عليها. وإذن، فالله بوصفه المحدث للعالم المريد له على ما هو عليه، موجود".<sup>7</sup>

وغني عن البيان أن أهمية هذا النظر الكلامي في الاستدلال بأشياء العالم على وجود الله، إنما يجد تبريره الكافي في أن القول بفكرة الجوهر الفرد وأقسامها لا ترجع إلى أوليات الدين التي يتنزل ميدانها في مبحث

<sup>5</sup> - أبو الحسين الخياط، الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، تحقيق ألبير نادر، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، 1957، ص 16

<sup>6</sup> - أبو المعالي الجويني، الشامل في أصول الدين، تحقيق علي سامي النشار وآخرين، الإسكندرية، دار المعارف، 1969، ص 123

<sup>7</sup> - محمد عابد الجابري، يراجع المدخل العام لتاريخ علم الكلام في الطبعة الجديدة لكتاب ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ط1، 1998، ص 23

الإلهيات، عند متكلمة الإسلام، منزلة "جليل الكلام" فحسب، بل إلى ما أملتته الضرورة العملية من اعتبارات خطابية وجدلية دفعتهم إلى تصنيف القول إلى ما يعود بقياس مجال الألوهية على عالم الطبيعيات كذلك، وما تعلق به من لواحق في المادة وصفاتها وتحولاتها، وفي الحركة والسكون، والمكان والزمان، والثقل والممانعة، والوجود والعدم، وغيرها من الصفات الطبيعية الحسية التي شكلت مجال القول في "دقيق الكلام". وبالتالي فليس في هذا التصنيف ما يحمل على الإعلان بنقيض ما يشهد عليه تاريخ تطور علم الكلام من تداخل معرفي، في الرؤية والمنهج، بين مبحث الإلهيات ومبحث الطبيعيات في تقرير قواعد الاعتقاد، تداخل يسجل المؤرخ ابن خلدون بصدده، أن: "أول من كتب في طريقة الكلام على هذا المنحى الغزالي رحمه الله، والإمام ابن الخطيب، فخر الدين الرازي، وجماعة فقوا أثرهم واعتمدوا تقليدهم، ثم توغل المتأخرون من بعدهم في مخالطة كتب الفلسفة والتبس عليهم شأن الموضوع في العلمين فحسبوه فيهما واحداً من اشتباه المسائل فيهما".<sup>8</sup> وإذا كنا لا نرى لنا حاجة في استعراض الأطر المرجعية لهذه الطريقة، "طريقة المتأخرين" بلغة صاحب المقدمة، فإننا نشير مجملين القول، إلى أنها ألزمت المتكلمين من بعد، بدءاً من لحظة الغزالي إلى عضد الدين الإيجي والبيضاوي، مروراً بالشهرستاني والفخر الرازي، باصطناع القياس الأرسطي في العقليات بديلاً عن الاستدلال بالشاهد على الغائب من جهة، وتوظيف المفاهيم الفلسفية التي استخدمها فلاسفة الإسلام في عملية دمج قضايا الإلهيات الكلامية في طبيعيات الفلسفة، والفلسفة في الكلام من جهة أخرى. ولا يختلف هنا موقف المتكلمين في هذه المسألة عن موقف الفلاسفة كبير اختلاف؛ فالخطوة التي خطاها شيخ الأشعرية المتكلم الفيلسوف الفخر الرازي في هذا القصد تسجل، حسب الجابري، في هذا السياق من القول، لحظة انعطاف كلامي جديد في تاريخ العلاقة بين علم الكلام والفلسفة. ولكن ليس بطريقة الغزالي الجدلية، بل بصورة تطمح إلى الجمع بين المباحث المشرقية السنيوية في الطبيعيات والإلهيات، وبين الأصول الأشعرية في مصنف واحد يستنسخ بنية علم الكلام ويدمج المفاهيم الفلسفية بالإشكالات الكلامية.<sup>9</sup>

ففي هذا الدمج المتبادل بين إلهيات ابن سينا الفلسفية في الممكن والواجب والوحدة والكثرة، وما ينتج عن ذلك الخوض من تبين لمواطن التداخل مع مباحث جليل الكلام في النظر إلى الذات والصفات والأفعال والأسماء، يتجه الرازي إلى تكريس الرؤية التوفيقية فكرياً يريد أن يحتوي الجانب الكلامي الديني في الفلسفة السنيوية ومحاولة توظيف مفاهيمها الكبرى في تقرير عقائد المذهب الأشعري. وربما لا نستعجل نتيجة فحص الجابري لهذا "التداخل التلفيقي" بين الدين والفلسفة، إذا ما بادرنا معه إلى القول بأن الأمر كله يرجع إلى التأويل، إذ أقره المتكلمون بوسائلهم الخاصة، أقصد النقل والعقل، مع إخضاع هذا لذاك بحسب ما يسمح به

<sup>8</sup> - ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، القاهرة، لجنة البيان العربي، 1960، ج3، ص 1048

<sup>9</sup> - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1986، ص 514



الاستدلال بالجواز من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي، ومن الواجب إلى الجائز، في تقرير الآراء الدينية أو توظيف الأقاويل العلمية في عملية دمج الدين بالفلسفة. وهذا بالضبط ما كان الفلاسفة المتكلمون يفكرون داخله من قلب المنظومة الفلسفية السنيوية، محاولين إقامة فلسفة كلامية تسمح بتبادل المواقع بين الدين والفلسفة، وتفسح أمامها الطريق لبناء رؤية فلسفية لقضايا العقيدة الدينية، رؤية تملئها، كما تفصح قراءة الجابري للوضع الذي اتخذته تاريخ العلاقة بين الدين والفلسفة في الثقافة العربية الإسلامية في المشرق، اعتبارات وأغراض مذهبية سياسية مباشرة أو غير مباشرة.<sup>10</sup> ففي دائرة هذا الأزواج بين ما هو معرفي وبين ما هو إيديولوجي تتحدد البؤرة التي تلتقي في جوفها كل القضايا والإشكالات الكلامية والفلسفية التي ارتبط مضمونها الديني والفلسفي بأشكال الصراع على مناطق النفوذ السياسي والثقافي والإيديولوجي في فضاء التاريخ الإسلامي. ولعله الصراع الذي لا يجد الجابري حرجاً في وصفه بأنه أخرج مناهج التأويل الكلامي والعقلي عن قصديتها التاريخية وجعلها أكثر قابلية للإنصات لصوت الفقهاء وفتاواهم الدينية والأصولية في تحريم الفلسفة والنظر العقلي. إن التأويل، وقد فهم في العبارة الكلامية، أنه ما تقرر في أقيسة المتكلمين من مقدمات وآراء مرادف لها، وهو ما يوجه جدل المتكلم ويحكم فتوى الفقيه، فهو الذي يعين ما يقضي القياس بجوازه وإمكانه، وهو ما تتحول أقاويل المتكلم به إلى أصول واعتقادات محدثة تكره الناس عليها وتكشف أكثر ما تحجب. ولذلك كان أخص ما تدل عليه حقيقة هذه الأصول التي شيدها المتكلمون لنصرة معتقداتهم الكلامية أنها مما يضيق العقل والعلم عن الإحاطة بها، وحمل الناس من غير أهل العلم على الاقتناع بها. وبصريح العبارة، فإن ما حدث في ممارسة المتكلم الفقيه وعباراته المظنونة ليس هو إرشاد واضح إلى الحقيقة الدينية، ذلك الذي به قوام الدين وصفاء العقيدة، بل دفاع ورد "لا يجد سنداً من الشرع ولا دعامة من البرهان وأهله، بل إنه لا يقنع حتى عوام الخلق."<sup>11</sup>

واضح أن ما يتحكم هنا في هذا النوع من التوجيه الذي سلكته الأشعرية هو العمل على استمالة الجمهور إلى ما تقرر من عقائد المذهب الأشعري حول الطبيعة والإنسان وعلاقة الله بهما داخل هذا المذهب. والتأويل الكلامي الذي يمكن أن يمارس داخل هذا النوع من التوجيه لن يكون شيئاً آخر غير ممارسة مذهبية منغلقة للدين لدعم اختيارات سياسية ونبد أخرى، بل ربما امتد هذا البديل الكلامي الذي رسمت ملامحه العامة تأويلات الأشعرية للدين، ليشمل بروافده وامتداداته عملية تضمين "إيديولوجي" لمفاهيم ورؤى كلامية فلسفية جديدة في بنية عقديّة لا تعرفها وتشتغل بدونها. إنه ما عبر عنه الغزالي في السياق نفسه، بالمذهب "الذي يتعصب له في

<sup>10</sup> - يراجع نص المدخل العام الذي قدمه محمد الجابري للطبعة الجديدة لكتاب ابن رشد: "فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال"، ص 13

<sup>11</sup> - سعيد بن سعيد العلوي، ص 224

المباهاة والمناظرات"، والذي مبدؤه: "حرص جماعة على طلب الرئاسة باستتباع العوام، ولا تتبع دواعي العوام إلا بجامع يحمل على التظاهر."<sup>12</sup> أو لنقل بتعبير آخر هو أقرب إلى مفاتيح القضية: إن سلطان المذهب لا يبلغ مداه الأقصى إلا حين يناظر ويخطط لتحصيل المزيد من الرفعة والحظوة في هذا الرهان الذي يجعل تأويلات الأشعرية مذهباً في العقيدة. مما يعني تحول المذهب إلى إيديولوجيا تخاطب عموم الناس وتقرر عقائد الدين وأحكامه للجمهور بمقالاتها الكلامية، بها تتميز، وبها تعرف.

هذا هو في الحقيقة مفتاح القضية التي يقرأ محمد عابد الجابري على واجهتها الإيديولوجية صراع التأويلات التي يطرحها مسار العلاقة بين الشريعة والحكمة في المتن الرشدي الأصيل، ويختلف الجابري في هذه القراءة اختلاف النقيض مع المهتمين بالفكر الرشدي، مستشرقين وعرباً وغيرهم، فإذا يرى الآخرون أن القضية المحورية المطروحة في مواقف ابن رشد من آراء الأشعرية قضية كلامية يهيمن فيها علم الكلام بمهمته الأساسية، وهي الدفاع عن العقائد الإيمانية بالحجج العقلية، وبإشكالياته الرئيسية؛ أي التوفيق بين النقل والعقل.<sup>13</sup> ويذهب الجابري إلى أن المسألة أعمق من ذلك وأبعد أثراً، فهي على وجه التحديد قضية التأسيس المذهبي لقواعد الكلام الأشعري التي يقرها المتكلم لنصرة آرائه بقصد استمالة الجمهور إلى تأويلاته ضدًا على تأويلات الخصوم السائدة. وعليه فما تحمل عليه ضرورة المذهب وأحكامه تبرز وتتصارع في تأويلات المتكلم، وتظهر حاملة صراعاتها الاجتماعية كاملة في سياسة التأويل التي هي بالنسبة للنصوص الدينية فرض نوع معين من الفهم لها.

هذا أشد ما يكون وضوحاً في نظر الجابري في المعنى الذي يفيد "التأويل" في منهج المتكلمين في الإسلام بوصفه "عملية سياسية، أو قل ممارسة للسياسة بواسطة الدين، لغته وأحكامه."<sup>14</sup> فهو ما به يتم تععيد تلك الممارسة، وهو ما به يصبح التعصب للمذهب في حكم الضروري، أو هو ما تقترب من مرتبته السياسة اقترباً قوياً بكل صعوبات ذلك الالتقاء وإشكالاته، وبكل مظاهر السلب والتشويش فيه على الدين.

تلك في الحقيقة هي المهمة المضاعفة التي شكلت في نظر الجابري أفق "النقد وتقديم البديل" الذي اجتهد ابن رشد في القيام بها، وهو يستعيد تفاصيل القضية المطروحة: "الكشف عن الظاهر من العقائد التي قصد

<sup>12</sup> - يراجع نص المدخل العام الذي قدمه محمد الجابري للطبعة الجديدة لكتاب ابن رشد، تهافت التهافت، ص 32

<sup>13</sup> - نفكر هنا في عينات القراءات التي صدرت بها الطباعات والتحقيقات التي كتبها مستشرقون وعرب معاصرون عن مؤلفات ابن رشد الأصيل. كما نفكر في السياق نفسه، في نماذج من الكتابات الرشدية التي استلهمت هذه القراءات وأعدت إنتاجها، ونخص بالذكر هنا:

محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، مصر، دار المعارف، ط2، 1968

<sup>14</sup> - يراجع نص المدخل العام الذي قدمه محمد الجابري للطبعة الجديدة لكتاب ابن رشد: "فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال"، ص 76

الشارع حمل الجمهور عليها" من جهة، والتعريف "بالأقويل المحدثه" و"التأويلات المبتدعة" في أوجه الاستدلال الكلامي التي نزلتها فرق المتكلمين، وعلى رأسها الأشاعرة، "على تلك الاعتقادات وزعموا أنها الشريعة الأولى التي قصد بالحمل عليها جميع الناس"<sup>15</sup> من جهة أخرى. ومع أن الفهم الموضوعي لحقيقة ما سعى المتن الرشدي الأصيل إلى إقامته من ربط، بين "أحكام التأويل" و"أصناف القول الديني" ضروري لكشف الغطاء عن الشاغل الاجتماعي الذي كان يوظف تفكير ابن رشد في مسار هذه القضية، فإن في التذكير به كذلك مغزى وفائدة، كما يرى الجابري، لفهم حقيقة المشروع الإصلاحية الذي وجه ابن رشد في مجالات الدين والفلسفة والعلم.

أما المغزى، فهو الاستحضار الدائم لوجوب التسليم بأن مناقشة ابن رشد لآراء الأشاعرة في إثبات وجود الله، وإمكان رؤيته، وفي أقوالهم في الصفات، والقضاء والقدر والجور والعدل، ليست من جنس ردود المتكلمين بعضهم على بعض، بل ينفصل عنها ويتجنبها عن وعي وقصد كاملين في تقدير منه إلى إعادة تصحيح العلاقة بين الدين والفلسفة في استقلال عن أقوال المتكلمين جميعاً، واما يظل المتكلم الأشعري متشبهاً بالتقريب بينهما. والتصحيح هنا، في القراءة التي يقوم بها الجابري للمتن الرشدي الأصيل، هو الوجه الآخر لعملية الإصلاح وقد تشعبت دوائره وأبعاده الدينية والفلسفية والعلمية في آن واحد. أما الدائرة الأولى، فأول ما يذكر في ذلك هو حرص ابن رشد على أن يقدم للقارئ ما يكفيه للاعتقاد، بأن المسألة المطروحة في هذا التصحيح ليس مسألة جانبية، بل سبيلاً إلى استخراج القصد الشرعي المرام، والقصد المرام هنا هو، عند ابن رشد، غاية الوضوح والبيان: "تصحيح عقائد شريعتنا مما دخلها من التغيير"، وتعيين طرق التصور والتصديق فيما ينقله الشرع إلى أصل الدين ويجري مجرى العقائد الواجبة في الشريعة. وذلك ما يبسط ابن رشد القول في أبوابه في مسلكين نقديين متضايقين: مسلك أول يسير به إلى وضع قضية التصحيح في إطارها الموضوعي الذي تنتمي إليه، وإطار هذه القضية، كما يعرض لها ابن رشد في هذا المقام من النقد، إطاراً فقهياً يتحرك فيه قاضي قرطبة فقيهاً وليس متكلماً، يتحدث، كما يلاحظ الجابري "من داخل الشريعة الإسلامية، وبمعاييرها وأحكامها."<sup>16</sup> وليس من زاوية المرجعية الكلامية. وهذا مناه في "فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال"، فهو يعدد أقسام الحكم الشرعي عدداً، ويحصي أطرافها ويعين أصنافها، ويريد أن يحكم بواحد منها على بيان حكم الشرع في الفلسفة وعلوم المنطق: "هل النظر فيها مباح بالشرع، أم محظور، أم مأمور به إما على جهة الندب، وإما على جهة الوجوب."<sup>17</sup> ويؤكد من هذا المنطلق فقيهاً وأصولياً متخصصاً، أن "الشرع قد

<sup>15</sup> - ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص ص 99-100

<sup>16</sup> - يراجع المقدمة التحليلية التي قدم بها الجابري طبعة كتاب "فصل المقال"، ص 54

<sup>17</sup> - ابن رشد، فصل المقال، ص 85

أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها"، وأن "فعل الفلسفة" في هذا الحكم "ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع."

ويأخذ ابن رشد مسلماً ثانياً يقتضي تصنيف خطاب الشرع وبيان طرق التشريع فيه، ليكون خوضاً في مدارك الشرع وإحاطة بالطريقة التي تكشف عن "الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها"، ووضع قانون للتأويل يبين للعلماء ما يجب تأويله، وما يجوز وما لا يجوز وكيف... إلخ، وذلك ما يجعل القول فيه في "الكشف عن مناهج الأدلة" قولاً وسيطاً بين ما أوجزه في "فصل المقال" إيجازاً، وما بسط القول فيه بسطاً في "تهافت التهافت"، فهي في نظر ابن رشد "الطريقة الشرعية التي نبه الكتاب العزيز عليها واعتمدها الصحابة"؛ أي الطريقة التي تعتمد استقراء القرآن الكريم والوقوف عند ظاهر ألفاظه وعدم التجاوز بالتأويل، فيما لا بد فيه من تأويل. بل إن ابن رشد، كما يلاحظ الجابري في هذا السياق، لا يتردد في إدراج هذه الطريقة التي تعتمد استقراء القرآن الكريم، إحدى الطرائق البرهانية التي تكشف عن "الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها"، وذلك لأنه "ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان. إلا إذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه. وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد".<sup>18</sup> ومعنى ذلك أنه لا مندوحة، في طلب معنى اللفظ أو الآية في القرآن الكريم، من الاستعانة بالسياق الذي ورد فيه اللفظ أو الآية، وبالتالي فلا سبيل إلى الانصراف عن ما يقوم في مختلف أوجه السياقات من المعاني الظاهرة التي نبه إليها القرآن الكريم.

إنه إعلان صريح يختصر الجابري حدوده البرهانية في علاقة التوافق التي كان ابن رشد يراها بين ما يستفاد من المعنى الظاهر للآيات، وما يقرره النظر العقلي في الإحاطة بمدراك الشرع. وهذا كله يعني أن الحدود بين "الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها" من جهة، والطريقة البرهانية التي نبه القرآن عليها في مواضع كثيرة من جهة أخرى تزول وتتلاشى لتدل في فحواها ومفهومها، ومعناها ومعقولها، على ما يشكل جماع اليقين في الطريقة الشرعية البرهانية في "الجمع بين المعقول والمنقول".<sup>19</sup> وما حقيقة اليقين في هذا التوافق الذي يقرره البرهان سوى الوجه الآخر لأصالة التأويل الذي فهم به ابن رشد مسار العلاقة بين ظاهر الشرع والحكمة على الصعيدين القرآني والمنطقي، فمن هذا المسار يتبين للجابري أن هذه العلاقة كانت محور التفكير الفقهي والفلسفي لابن رشد في تشييد رؤية عقلانية جامعة لا تعترف بمرجعية أخرى غير البرهان، ولا تدافع عن الفلسفة بـ"الفلسفة"، بل تدافع عنها بالفقه بحسبانه شريعة ترجع كلها إلى

<sup>18</sup> - ابن رشد، فصل المقال، ص 98

<sup>19</sup> - ابن رشد، فصل المقال، ص 98

قول الشارع وتقريره؛ أي تلك التي تكون إبانة عن القصد في قول الشرع وأوامره ونواهيه في "النظر إلى كتب القدماء وعلوم الأوائل"، وتكون شرعية النظر فيها شرعية وجوب جامعة لشرطين، بعبارة ابن رشد: "أحدهما ذكاء الفطرة والثاني العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية".<sup>20</sup>

ويفرد الجابري في هذا السياق من التأويل صفحاتٍ طوال يبسط فيها الرأي عن قصدية المعنى الذي تنزل فيه "العدالة الشرعية والفضيلة العلمية" في العبارة الرشدية، فهو يحملها تارة على معنى الشهادة الصحيحة التي تفيد في اصطلاح الفقهاء "تجنب الكبائر والتحفظ من الصغائر ومراعاة المروءة"، وبأن الناظر في كتب "القدماء" هو شاهد يستحضر في شخصه المبدأ الذي يقضي بوجوب أن تكون شهادته عدلاً تتصف بالأمانة فيما يأخذ أو يرفض من الأقوال والاستقامة العملية فيما يأتي أو يترك من الأفعال، وتارة أخرى يسير بها في تأويل أخلاقي يقف بها على مشارف الفضيلة بالمعنى الأرسطي الذي يؤكد أن "الفضيلة العلمية والخلقية" تعني في ذهن ابن رشد "التزام الناظر في كتب القدماء وفي غيرها ما يعتقد أنه الصواب، إذ لا ينتقل من موقف إلى آخر أو مذهب إلى آخر، مداراةً أو مسaireً أو ممالأةً أو توظيفاً للمعرفة العلمية الفلسفية في غير محلها".<sup>21</sup> فالناظر هنا مطالب بصيانة مما جاء في هذه الكتب من عبث التأويل حتى لا ينساق مع ما في بعضها من علوم ليست علومًا على الحقيقة فضلاً عن كونها ضارة ومحرمة في الدين. إن لنظره هدف أخلاقي جلي وموجه واضح هو الفضيلة، فضيلة العلم الذي يريد الناظر أن يلتبس منه الصدق والصواب ويجد فيه درعاً واقياً يعصمه من الكذب على الناس أو التغرير بهم لتأييد مذهب أو سياسة. فالعلم إنما يكتسب بالرهان، والنظر البرهاني في ظواهر الكون والموجودات شأنه شأن النظر العقلي في ظواهر النصوص الدينية التي تتحدث عن الله والصفات والأفعال، ليس بدعة أو منعاً أو تحريماً، فهو كالتأويل الذي يمارسه الفقيه على الأحكام الشرعية ولا يخرج عما يلزم القول به في إجماع المسلمين"، على أنه يجب ألاّ تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها وألاّ تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل، واختلفوا في المؤول منها وغير المؤول.<sup>22</sup> والدرس المستفاد الذي ينتهي قاضي قرطبة إلى استخلاصه من مواقف المتخاصمين في التاريخ الإسلامي هو أنه: "من قبل التأويلات، والظن بأنها مما يجب أن يصرح بها في الشرع للجميع، نشأت فرق الإسلام حتى كفر بعضهم بعضاً... فأوقعوا الناس من قبل ذلك في شنان وتباغض وحروب، ومزقوا الشرع وفرقوا الناس كل التفريق."

<sup>20</sup> - ابن رشد، فصل المقال، ص 94

<sup>21</sup> - ابن رشد، فصل المقال، ص 62

<sup>22</sup> - ابن رشد، فصل المقال، ص 98

تلك واحدة، أما الثانية، فإننا نجد الجابري لا يشتط في الحكم على هذا الموقف الرشدي بالقول إن الطريقة البرهانية علم، والعلم يوجب التعلم والاستعداد، وأن أخص ما نقول في ترتيبه وشروطه العقلية أنه مباين للمقدمات الجدلية والظنيات الفقهية، كما أن لكل منهما رأيه الصريح في قضايا الألوهية والصفات والمعجزات التي يجوز أو لا يجوز الكلام فيها أو جعلها موضوعاً للبحث للعقل النظري أو العقل العملي. ونحن هنا لا نرى ضرورة لاستعادة ما سلف للجابري القول فيه على امتداد صفحات المقدمات التحليلية للمتن الرشدي الأصيل، ولكننا نرى أن طلب الفهم يستدعي منا في هذا المقام أن ندفع بتأويلات الجابري إلى مداها الأقصى، وهو يؤكد على وجهة التصور البرهاني العلمي الذي تأوله ابن رشد أنه أقرب إلى التصور القرآني في مواضع عديدة. وذلك ما يجعل القول فيه قولاً محكوماً بما تحتمله مبادئ وأصول النظرين: مبادئ النظر الديني وأصول النظر الفلسفي. فأما مبادئ الشريعة، فهي من أصول الدين التي تتعلق مدركاتها وطرائق الإقناع والتصديق فيها بالإيمانيات التي يجب أن تؤخذ كما هي؛ أي كما يقرره ظاهر الدين من معرفة حول ظواهر الكون والموجودات، ومن أوامر ونواهٍ في مجال العمل، كل ذلك في أفق توجيه الإنسان في حياته العملية نحو الخير وكمال الفضيلة والسعادة. وأما الفلسفة، وما يرجع إلى مبادئ وأصولها في المعرفة والعمل، فلا دليل أصدق من كون العقل يشكل دعامة النظر الفلسفي في بناء معرفة بالكون وظواهره وأسبابه؛ فالعقل أولاً من حيث معرفة مجال عمله وسلطة فعله وحدود قدراته، والعقل ثانياً من حيث معرفة مبادئ السلوك الفردي والجماعي التي يجب أن يكون بها الإنسان فاضلاً. وبالجملة، فإن ما تقرره تحليلات الجابري للخطاب الرشدي في "فصل المقال" و"الكشف عن مناهج الأدلة" و"تهافت التهافت" هو هذا المعنى الذي يصير فيه القول الرشدي إلى ضرورة فصل الدين عن الفلسفة من وجه أول، والتقائهما في الهدف الذي يسعيان إليه معاً؛ أي الفضيلة، من وجه ثانٍ.<sup>23</sup>

إن في تحليلات الجابري نفسها لهذا البعد المعرفي في العقلانية الفلسفية لأقوال ابن رشد في وجهها البرهاني وفي صورتها الموضوعية التي ترد تحت ريشته ما يبرز فضيلة عملية خاصة اختصت بها الكتابة الرشدية، وكانت من إحدى القيم العملية الدالة على طريفته في التفكير، هي التزام السلوك الأخلاقي والمواقف العلمية في المناظرة والحوار، فحين يجنح القول الكلامي الجدلي إلى إخفاء القضية الفعلية والبعد عن تسمية الأشياء بأسمائها الحقيقية، يقف ابن رشد موقف القاضي النزيه والفيلسوف المقنن الذي لا يشغله أي شاغل مذهبي غير تصحيح ما تقرره دلالات العقل والبرهان "من التشويش الذي أحقه المتكلمون والغزالي بالعلم، والأضرار التي أصابت الشريعة من جراء ذلك".

<sup>23</sup> - ابن رشد، فصل المقال، ص 50

وفي دائرة هذه القراءة، يواصل الجابري دفاعه عن واقعية المشروع العقلاني لابن رشد، على النحو الذي دشّن القول فيه من قبل في "نحن والتراث" و"بنية العقل العربي"، باعتباره خطاباً برهانياً يتوخى اليقين في بناء المعرفة التي ينال بها الإنسان كماله، وليس لإقناع المخاطب أو من أجل "استتباع العوام طلباً للرئاسة" بعبارة ابن رشد نفسها. وفي ما يقف الجابري عنده، في هذه النصوص الرشدية تبويهاً وتحليلاً، من أقوال ابن رشد في آراء الفرق الكلامية والفلسفية في قضايا الإلهيات ومسائل الطبيعيات وفي التمييز الذي يقيمه ابن رشد في الفرق في المعرفة والعمل بين الجمهور والعلماء، براهين وأدلة تؤكد وجاهة هذا التأويل ورهاناته، بل إن صاحب "بنية العقل العربي" لا يجد حرجاً في أن يجعل من هذه الفضائل الأخلاقية في بيان منهجية الكتابة الرشدية عناوين فرعية لسلسلة الطبقات الجديدة تأكيداً منه على رهانين اثنين يعلن عنهما بلغة نقدية محاصرة: تصحيح فهمنا للتراث الفلسفي الرشدي، مما شابهه من سوء فهم وإخراج عن مقاصد صاحبه من جهة، وفك حصار الإيديولوجيا الكلامية عن القيم الفلسفية والعلمية والأخلاقية التي دافع عنها ابن رشد، حتى لا يتحول التراث الفلسفي والديني الإسلامي إلى ينبوع للحركات الأصولية المتطرفة، بل ولأصناف اللاعقلانيين الجدد، لمقت كل ما هو عقلاني وحدائي. ولعله الرهان الذي لا يجد الجابري حرجاً في استشراف آفاقه وممكناته إلى حد القول بأن: "الجيل الصاعد إما أن يكون رشدياً، فيتقدم على مدارج الأصالة والمعاصرة معاً، وإما ألا يكون له كون ولا مكان في هذا العالم."<sup>24</sup>

أما الدائرة الثانية، فتتصرف صورة "التصحيح" فيها إلى ما يعتبره الجابري "إصلاحاً علمياً" لنظام المعرفة العلمية، تصدى له ابن رشد في زمنه دفاعاً عن التصور العلمي للممارسة الطبية، وحرصاً منه على أن يتسم قوله "بالتابع العلمي الصرف"<sup>25</sup> وبجدة النظرة الكلية الشاملة التي انفرد بها دون باقي أسلافه ومعاصريه من الفلاسفة المسلمين. وأما "التصحيح العلمي"، فيكمن تحديداً فيما يحمله عمل ابن رشد في كتاب "الكليات في الطب"<sup>26</sup> من هاجس الدفاع عن وحدة الحقيقة وتكامل المعرفة في عصره: "في العقيدة وفي الفقه والأصول، كما في الفلسفة، إضافة إلى "التصحيح" الذي كان ينوي القيام به في مجال علم الفلك ولم يتسع له وقته."<sup>27</sup> إنه بهذا المعنى يشكل جزءاً من مشروع التصحيح الشامل الذي يتعرف فيه ابن رشد على عمل العقل، وهو يؤصل لأصول المعرفة الطبية، ويعيد بناء موضوع التأليف الطبي بالصورة التي تجعل منه علماً تؤسسه "كليات" ومبادئ.

<sup>24</sup> - محمد عابد الجابري، ابن رشد: سيرة وفكر: دراسة ونصوص، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1988، ص 265

<sup>25</sup> - الجابري، سيرة وفكر، ص 233

<sup>26</sup> - محمد عابد الجابري، ابن رشد: "الكليات في الطب" مع معجم في بالمصطلحات العربية في الطب، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشرح للمشرف على المشروع، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1999

<sup>27</sup> - ابن رشد، الكليات في الطب، ص 13

وأما ممكن الجدة فيما يقرره ابن رشد في هذا التأصيل العلمي، فتكمن أهميته، من وجهة نظر الجابري، في كونه يبدن لحظة جديدة في تاريخ الفكر العلمي في الطب في الثقافة العربية، لحظة انعطاف نقدي في تاريخ الممارسة الطبية ينهض فيها عمل ابن رشد في هذا المجال أول كتاب يطرح للنقاش موضوع التفكير العلمي في الطب.<sup>28</sup> والجابري يجتهد في تبين ذلك بإسهاب بما يعلنه من وجوب تنبيه القارئ لكتاب "الكليات" من "أن ابن رشد لم يكن يفكر في عملية التصحيح داخل أفق "الطب العربي" وحده، بمعنى أن مخاطبه هنا لم يكن لا الرازي ولا ابن سينا ولا غيرهما من الأطباء العرب، كما كان الشأن في الكلام والفلسفة، حيث توجه بخطابه النقدي التصحيحي إلى كل من الأشاعرة وابن سينا، بل لقد كان مخاطبه هنا في حقل الطب هو مرجعية التفكير الطبي في العصور القديمة والوسطى وإلى حدود القرن الثامن عشر: أبقراط وجالينوس."<sup>29</sup>

ذلك ما يبسط الجابري القول فيه ويفرد له مدخلاً ومقدمة تحليلية للكتاب تقارب عدد صفحاتها مئة صفحة، شارحاً حيناً، ناقداً ومؤولاً حيناً آخر، مساهماً في إعادة تركيب وتنظيم وتصنيف الصناعة الطبية التي تخضع لها بنية التأليف الرشدي وتنطق بلسانه. والمهمة هنا عسيرة، لأن ما يتناوله الجابري على لسان ابن رشد من قضايا ونظريات طبية في تاريخ تطور التفكير الطبي العربي بدءاً من لحظة الرازي إلى ابن سينا مروراً بالمجوسي، أو من زاوية تطور الطب اليوناني مع الحكيمين أبقراط وجالينوس، ليس مما يستقر فيه تحصيل الصناعة الطبية من دون علم أو ممارسة، بل يلزمها أصول ومبادئ يمكن الاستعانة بها والاعتماد عليها. وصناعة الطب في هذه الأصول هي في تعريف ابن رشد: "صناعة فاعلة عن مبادئ صادقة يلتبس بها حفظ صحة بدن الإنسان وإبطال المرض"<sup>30</sup>؛ أي علم تطبيقي يرمي إلى تغيير حال بحال. وأن الفيصل في هذا "التغيير" الذي يحدثه فعل هذه الصناعة في الأحوال من حفظ للصحة وإبراء المرض، إنما يقوم على مبادئ صحيحة تستمد يقينها من العلم الطبيعي والتجربة، وليس على ما يعتقد حصوله بمبادئ غير صادقة كما هو الشأن في معارف السحر والتنجيم والطلاسم. يعني هذا، من بين ما يعنيه في مشروع التصحيح العلمي الذي تصدى له ابن رشد، أن الصناعة الفاعلة بلغة صاحب "الكليات" علم تطبيقي، وأن قسمتها ثلاثة أقسام: "أحدها معرفة موضوعاتها، والثاني معرفة الغايات المطلوب تحصيلها في تلك الموضوعات، والثالث معرفة الآلات التي بها تحصل تلك الغايات في تلك الموضوعات، انقسمت باضطرار صناعة الطب أولاً إلى هذه الأقسام الثلاثة."<sup>31</sup> أما الموضوع، فهو بدن الإنسان، والغاية هي حفظ الصحة وإزالة المرض، والوسائل، وهي التي

<sup>28</sup> - ابن رشد، الكليات في الطب، ص 11

<sup>29</sup> - ابن رشد، الكليات في الطب، ص 13

<sup>30</sup> - ابن رشد، الكليات في الطب، ص 127

<sup>31</sup> - ابن رشد، الكليات في الطب، ص 128



تحفظ بها الصحة ويزال المرض، وإذ إن الأمر كذلك في رأي ابن رشد، فإن مستند قسمة الطب بموجب ذلك، وجب ضرورةً أن تكون قسمة ذاتية تعبر عن جوهر المقسوم وليس عن أعراضه فقط. ولا حجة هنا، فيما يراه الجابري من الاحتجاج على وجهة هذا التقسيم، أبلغ من تلك التي تقضي بأن الصناعة الطبية توجد في العلم التطبيقي الذي قوامه "أقاويل كلية" هي أصول الصناعة، و"أقاويل جزئية" تخص علاج مرض مرض في عضو عضو، بل إننا متى ربطنا هذا التصور الرشدي الجديد لصناعة الطب بوصفه علمًا بجميع أقسامه بمشروع "التصحيح" الذي انخرط فيه فيلسوف قرطبة منهجًا ورؤيةً في التفكير، فإننا نجد أن ما حصل فعلاً مع ابن رشد في "الكليات"، أي لحظة التأصيل لمجال المعقول وحدوده ومرتبته من اليقين، كان إعلانًا، في نظر الجابري، عن مشروع للارتفاع بالطب إلى مستوى العلم خارج التصور التقليدي لقسمة الطب إلى علمي وعملي، والتي اعتبرها ابن رشد "قسمة باطلة"، مشروع رشدي مجدد لا يجد الجابري حرجًا وعسرًا في وصفه بعبارة "العصا القاتلة" التي أربكت الموروث الطبي العربي واليوناني في كثير من الآراء والنظريات الطبية السائدة في زمن ابن رشد.

ونحن هنا لا نرى ضرورة في التذكير بتفاصيل هذه الآراء أو الأقاويل الجزئية على طريقة "أهل الكنائش" في المعالجة والأدوية، سواء على مستوى التعرف على بدن الإنسان، وحال الصحة، وحال المرض، أو التعرف على العلامات وعلى الأغذية والأدوية، أو على طرق حفظ الصحة وإزالة المرض، ولكننا نشير مجملين القول، دون الخوض في حديث الموازنة والمفاضلة، مع ما ذهب إليه الجابري، إلى أنها ألزمت المشتغلين بصناعة الطب في العصور الموالية إلى إبراز قيمة ما أتى به صاحب "الكليات" في أصول الصناعة الطبية، وما به يتحدد أفق تصوره للطب علمًا تطبيقيًا يخالف فيه ابن رشد ما تقرر لدى أسلافه الفلاسفة في هذه الصنعة من آراء، ويضع صروح النظريات الطبية التي كرسها التقليد الطبي اليوناني المتصلة بالقلب والشرابين والرئة والتنفس موضع فحص ومراجعة نقدية.

وصدق هذا النقد، في التحليل المعرفي الذي يقدمه الجابري عن العصا النقدية القاتلة التي وضع فيها ابن رشد آراء القدماء على محك إرادة التجاوز، هو ما تصير إليه دعوى الجابري من الوضوح والتصريح في قوله: "فنحن ندعي هنا أن هذا النقد الذي مارسه ابن رشد في هذا الكتاب، والذي أزم النظرية الطبية في عصره إلى الدرجة التي وصف بها في أوروبا بأنه "العصا القاتلة" و"الرجل الذي أفسد الأطباء"، أقول إن هذا النقد هو

الذي كان بصورة أو بأخرى، من قريب أو بعيد، وراء أعظم اكتشاف حققه الطب العربي: اكتشاف ابن النفيس للدورة الدموية الصغرى.<sup>32</sup>

على هذا النحو من النظر الرشدي إذن، يعيد الجابري بناء الصورة العلمية التي ركبها عن صاحب "الكليات في الطب" لافتاً النظر إلى أهمية الهاجس العلمي الذي حكم الموقف الطبي الرشدي في هذا التأليف: الرغبة في التمسك بالبرهان على الوجه العلمي الأرسطي من جهة، والرغبة في الوفاء لأصول الصناعة الطبية المستمدة من التجربة والاختبار. إنها بهذا المعنى التأويلي الذي ينتهي إليه نظر الجابري، صورة تصحيحية مركبة في إطار من النظر الفلسفي الواضح والمنافح عن قيم الحقيقة العلمية التي دافع عنها ابن رشد في أكثر من سياق ومقاربة من منته الأصيل: تأصيل الروح العلمية، وتكريس فضيلة الحوار وأخلاقياته، مما سمح للجابري فعلاً، بتعبير أحد الرشديين المغاربة المعاصرين، إثبات قدرة فقيهه وفيلسوف قرطبة على التجاوز والإبداع.<sup>33</sup> وهذه خاصية يستدل عليها الجابري من أقوال وفحوص ابن رشد وما يقوم بينهما من وجوه الاستدلال على صدق المقدمات والنتائج جعلته أحياناً "يتجاوز أرسطو لا من داخل النسق الأرسطي فقط، بل أيضاً خارج ما يقتضيه مذهبه"<sup>34</sup>، تجاوز يستمد من هذا المعنى ويحصل بسببه انتصار للروح العلمية ضدًا على أشد خصومها ضراوة من المتكلمين الفلاسفة.

وبعد، فمتى جاز لنا الحديث عن حصيلة نقدية نخرج بها من حقيقة ما سعينا إلى إقامته من ربط بين جهود التحقيق ورهانات التأويل في قراءة الجابري الرشدية للطبعات الجديدة للمتن الرشدي الأصيل، فهو القول بأننا أمام رؤية جابرية رشدية واضحة المعالم والسمات لدور العقل والعلم في فهم محتوى وروح النصوص الرشدية. وهي، على النحو الذي عرضنا لها في قراءة أعمال الجابري لهذه المتون، تروم الدفاع عن البرهان من مدخل نقد مناهج المتكلمين في الاستدلال، ونقد آليات التفكير الفلسفي الكلامي أفقاً إيديولوجياً لتأويل لغة الدين وأحكامه بغرض فرض فهم كلامي له على الجمهور. وربما يكفيننا، تأكيداً لهذا الدفاع، أن نقول إن الجهاز المفاهيمي والمنهجي الذي استخدمه الجابري في فك المتشابك من القضايا الشائكة التي ينطوي عليها النقد الرشدي وبالتالي رؤيته البرهانية للعالم والإنسان، يستوحي هو نفسه بنية التفكير التي أدار من خلالها ابن رشد إشكال العلاقة بين الحكمة والشريعة وتشخيص عيوب أطروحات خصومه من المتكلمين الفلاسفة والعلماء في الفهم والقصد، نقصد بذلك استراتيجيات التأويل التي تقوم عند الجابري على فتح العبارة الرشدية على أجناس

<sup>32</sup> - ابن رشد، الكليات في الطب، ص 60

<sup>33</sup> - محمد المصباحي، الجابري والحلم المزدوج بالعقلانية، ضمن كتاب جماعي: التراث والنهضة: قراءات في أعمال محمد عابد الجابري، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، 2004، ص 211

<sup>34</sup> - الجابري، ابن رشد، سيرة وفكر، ص 209

متباينة من الحقيقة، تعي تمام الوعي نسبية الحقيقة في المجالين معاً: الحقيقة في العلوم الشرعية كما في العلوم العقلية من حيث هما وجهان عقليان لسياسة التأويل. وبالفعل، فنحن نعتقد أن حصر الجابري للعبارة الرشدية في ما توخاه منها من أدوار عملية واعتبارات منهجية في إدراك حقيقة هذا التراث الفلسفي وتصحيح صورته في الأذهان، ينم عن إرادة الجابري لبلورة فهم نقدي وصناعة فعلية للحقيقة تشي بإمكان عقلائي محتمل لتوظيف هذا التراث وهذه "الروح الرشدية" في معارك حاضرنا الثقافي بكل تناقضاته ورهاناته. ونحن الذين واكبنا بعضاً من التجليات المباشرة لإنتاجه في عمل التحقيق الذي قمنا به تحت إشرافه، وقد صدر في سلسلة هذه الطبعات الجديدة لمؤلفات ابن رشد،<sup>35</sup> ندرك جيداً قيمة هذه الروح، كما ندرك تاريخيتها وعلاقتها براهن الفكر الفلسفي العربي المعاصر وراهن قضاياها ومعضلاته الفكرية والإيديولوجية.

<sup>35</sup> - نحيل القارئ هنا إلى عمل التحقيق الذي قمنا به لكتاب ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة" تحت إشراف المشرف على المشروع محمد عابد الجابري، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1998.

## المراجع:

- ابن رشد (أبو الوليد)، كتاب: "فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل"، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، سنة الطبع 1971، سلسلة التراث الفلسفي العربي- مؤلفات ابن رشد (1).
- ابن رشد (أبو الوليد)، كتاب: "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. أو نقد علم الكلام ضدا على الترسيم الايديولوجي للعقيدة ودفاعا عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والعمل"، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998، سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد (2).
- ابن رشد (أبو الوليد)، كتاب: "تهافت التهافت ك انتصارا للروح العلمية وتأسيسا لأخلاقيات الحوار"، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998، سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد (3).
- ابن رشد (أبو الوليد)، كتاب: "الكليات في الطب مع معجم بالمصطلحات الطبية العربية"، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998، سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد (5).
- ابن رشد (أبو الوليد)، كتاب: "الضروري في السياسة"، أو "مختصر كتاب السياسة لأفلاطون" الذي أعيد نقله إلى العربية لأول مرة ضمن هذا المشروع، بعد أن فقد أصله العربي، وبقيت منه ترجمة عبرية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998، سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد (4).
- العلوي (سعيد بنسعيد): الخطاب الأشعري، مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي، دار المنتخب العربي، ط 1/ بيروت 1992
- الخياط (أبو الحسين): الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، سنة الطبع 1957، ألبير نادر.
- الجويني (أبو المعالي): الشامل في أصول الدين، الاسكندرية، دار المعارف، 1969، تحقيق علي سامي النشار وآخرين.
- الجابري (محمد عابد): يراجع المدخل العام لتاريخ علم الكلام في الطبعة الجديدة لكتاب ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. الطبعة الأولى 1998
- ابن خلدون (عبد الرحمان): "المقدمة"، طبعة علي عبد الواحد وافي، القاهرة، لجنة البيان العربي، ج 3، القاهرة، 1960
- الجابري (محمد عابد): بنية العقل العربي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1986
- موسى (محمد موسى): بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، مصر، دار المعارف، مصر الطبعة الثانية، 1968
- الجابري (محمد عابد): ابن رشد: سيرة وفكر: دراسة ونصوص، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1988
- الجابري (محمد عابد): ابن رشد: "الكليات في الطب" مع معجم بالمصطلحات العربية في الطب، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999، الطبعة الأولى.
- المصباحي (محمد): الجابري والحلم المزدوج بالعقلانية، ضمن كتاب جماعي: التراث والنهضة: قراءات في أعمال محمد عابد الجابري، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2004



MominounWithoutBorders



@ Mominoun\_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف : +212 5 37 73 04 50

فاكس : +212 5 37 73 04 08

info@mominoun.com

www.mominoun.com