بحث محكم

الرشديون الجدد: رؤًى ومناهج

محمد بنحماني

باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

مؤسسة دراسات وأبحاث

قسم العلوم الإنسانية والفلسفة

جميع الحقوق محفوظة © 2015

مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

All rights reserved © 2015

Mominoun Without Borders

"إنّنا نعتقد أنّ إحياء الرشدية لا يمكن أن يتحقق، إلا بتعدد وتنوع محبي ابن رشد، ولكن أيضًا بتعدد وتنوع منتقديه"

محمد المصباحي "الوجه الآخر لحداثة ابن رشد" ص 6.

الملخص التنفيذي:

إنّ ما يميز كتابات ما يمكن أن نطلق عليهم اسم "الرشديون الجدد" من المغاربة، وهم محمد عابد الجابري، وجمال الدين العلوي، ومحمد المصباحي هو أنّها كتابات قد أسست انتماءها إلى ابن رشد انطلاقًا من إثارتها الانتباه إلى أنّ فلسفة هذا الأخير جديرة بالرجوع إليها مجددًا، من أجل مزيد من البحث والتأمل فيها. وبذلك فقد أثاروا بصدد هذه الفلسفة الإشكاليتين التاليتين: ــ ما هي سبل تجديد النظر في هذه الفلسفة؟ ــ كيف نفصل الفلسفة الرشدية عنّا، ونصلها بزماننا في الوقت نفسه؟ فالإشكالية الأولى ستطرح على هؤلاء مسألة اختيار المنهج والعدة المفاهيمية المرتبطة به، واللذين وفقهما يمكن التأسيس لرؤية جديد أو علمية للنص الفلسفي الرشدي.. أما بالنسبة إلى الإشكالية الثانية فإنّها ستطرح عليهم مسألة علاقتهم بتاريخ الفلسفة، الذي تشكل الفلسفة الرشدية جزءًا منه وهكذا فإنّ هؤلاء الرشديين في معالجتهم لهاتين الإشكاليتين، سيجدون أنفسهم أمام حجابين يفصلانهم عن اللقاء المباشر بابن رشد، حجاب النص الرشدي بإشكالاته الدلالية وبحلوله، وما يمكن أن تحيل عليه هذه الحلول من إخفاقات ونجاحات، وحجاب الزمن في أبعاده الماضية والحاضرة، وما يرتبط بهذه الأبعاد من قضايا نظرية وعملية، لها علقة بالوجود التاريخي الحي للعرب والمسلمين ماضيًا وحاضرًا. فهذان الحجابان هما ما سيفسح المجال واسعًا أمام هؤلاء للتأويلات المختلفة للفلسفة الرشدية، بحيث سينتهي كل واحد منهم إلى تكوين صورة خاصة به عن ابن رشد.

1- تقديم

إنّ المتتبع لكتابات ما يمكن أن نطلق عليهم اسم "الرشديون الجدد" المغاربة، ومنهم محمد عابد الجابري، وجمال الدين العلوي، ومحمد المصباحي، سيجد بأنّها كتابات قد أسست انتماءها لابن رشد انطلاقًا من إثارتها الانتباه إلى أنّ فلسفة هذا لأخير جديرة بالرجوع إليها مجددًا، بشكل تصبح فيه هذه الفلسفة حافزًا على استئناف قول فلسفي عربي مستقل يستجيب لتحديات نظرية وعملية في الحاضر العربي. وهكذا يمكن القول بأنّ هؤلاء الرشديين يوحدهم همُ استئناف هذا القول انطلاقًا من التفكير مجددًا في مجموعة من الموضوعات والإشكالات التي أثارها ابن رشد، من أجل مزيد من البحث والتأمل فيها. وبذلك فقد أثاروا بصدد الفلسفة الرشدية الإشكاليتين التاليتين:

ـ ماهي سبل تجديد النظر في هذه الفلسفة؟

ـ كيف نفصل الفلسفة الرشدية عنا، ونصلها بزماننا في الوقت نفسه؟

وهكذا وبموجب توحد هؤلاء في معالجة هاتين الإشكاليتين، انطلاقًا من همّ تجديد النظر في ابن رشد، بما هو نزوع نحو تفلسف بضمير المتكلم، فإنّهم يبدون للقارئ المتسرع وكأن لا اختلاف بينهم في هذا النظر.

لكن وبتوقفنا عند هاتين الإشكاليتين فإنّ فرضية تماثل هؤلاء في رشديتهم، أي في نظرتهم الجديدة لفيلسوف قرطبة، لا تصمد أمام ما تحيل عليه هاتان الإشكاليتان من لبس. فإذا كان مفهوم "الجدة" لدى هؤلاء يرادف مفهوم "العلمية" فإنّ الإشكالية الأولى ستطرح على هؤلاء مسألة اختيار المنهج والعدة المفاهيمية المرتبطة به، واللذين وفقهما يمكن التأسيس لرؤية جديدة أو علمية للفلسفة الرشدية. وذلك لأنّ "العلمية" كقيمة أبستمولوجية ومنهجية، قد أثبت تاريخ العلم والفلسفة، أنّ دلالتها إشكالية المنحى، نظرًا لما عرفه هذا التاريخ وما يزال من تعدد في المناهج والمفاهيم المرتبطة بها. أما بالنسبة إلى الإشكالية الثانية فإنّها ستطرح على هؤلاء الرشديين مسألة علاقتهم بتاريخ الفلسفة، الذي تشكل الفلسفة الرشدية جزءًا منه، كعلاقة يفترض فيها أن تكون هي بدورها جديدة أي علمية. لكن إذا كان هذا التاريخ، كما يقول الأستاذ محمد المصباحي، تاريخين، تاريخ ضيق "وهو العلم الذي ينظر في النص الفلسفي من حيث هو نص فلسفي فحسب"[1] وتاريخ واسع هو بمثابة علم من العلوم الإنسانية يقوم على "توثيق عرى الاتصال بين الفلسفة والزمن الذي أنتجها وتقييدها

[1] المصباحي محمد، **تحولات في تاريخ الوجود والعقل**، ط.1، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1995، ص 313

بالشروط المادية والمعنوية التي أعطتها مضمونها ومغزاها"[2]، وإذا كان هذا التاريخ كذلك، فإنّ هؤلاء الرشديين سيجدون أنفسهم أمام حجابين يفصلانهم عن اللقاء المباشر بابن رشد: حجاب النص الرشدي بإشكالاته الدلالية وبحلوله، وما يمكن أن تحيل عليه هذه الحلول من نجاحات وإخفاقات، وحجاب الزمن في أبعاده الماضية والحاضرة، وما يرتبط بهذه الأبعاد من قضايا نظرية وعملية، لها علاقة بالوجود التاريخي الحي للعرب والمسلمين ماضيًا وحاضرًا. إنّ هذين الحجابين هما ما سيفسح المجال واسعًا للتأويلات المختلفة للفلسفة الرشدية، تأويلات قد لا تحكمها دائمًا اعتبارات معرفية بل أيضًا اعتبارات إيديولوجية. وبهذا ستطرح مسألة أخرى وهي مدى توافق التأويل الإيديولوجي مع التأويل العلمي الذي يفترض فيه أن يكون معرفيًّا وفلسفيًّا بالدرجة الأولى، وإيديولوجيًّا بالدرجة الثانية؟ وبتعبير آخر ستطرح على هؤلاء إشكالية علاقتهم بكل من تاريخ الفلسفة، والإيديولوجيا، أي عما إذا كان هذان الأخيران يشكلان عائقًا أمام القراءة العلمية والفلسفية الرصينة للفلسفة الرشدية أم العكس؟ هذا ما ستكشف عنه قراءات هؤلاء لهذه الفلسفة.

2- القراءة الجابرية لفلسفة ابن رشد

يصنف الجابري دراساته للفلسفة العربية الإسلامية عامة، ومن ضمنها فلسفة ابن رشد، بوصفها "قراءة"، أي باعتبارها تتجاوز الدراسة التحليلية والبحث الوثائقي والبيبليوغرافي، إلى كونها "التأويل" الذي يعطي للمقروء "معنًى" يجعله في آن واحد، ذا معنًى بالنسبة إلى محيطه، الفكري، الاجتماعي، السياسي، وأيضًا بالنسبة إلينا نحن القارئين.[3] إنّها قراءة يصفها صاحبها بـ"المعاصرة أو الحداثية" لأنّها ستجعل التراث الفلسفي، معاصرًا بمعنيين: معاصرًا لنفسه على صعيد الإشكالية، والمحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي، ومعاصرًا لقارئه على صعيد الفهم والمعقولية، وما يقتضيانه من إعادة بناء هذا التراث وفق اهتمامات هذا القارئ، ورهانات عصره الثقافية والسياسية ممثلة، في العقلانية والديموقراطية. وبتعبير آخر فإنّها قراءة قوامها الانتظام النقدي في تراثنا، من خلال إعادة بناء علاقتنا به بصورة عقلانية وحداثية، أي بصورة "تبدأ باحتواء التراث وامتلاكه، لأنّ ذلك وحده هو السبيل إلى تدشين سلسلة من القطائع معه، أي إلى تحقيق تجاوز عميق له إلى تراث جديد نصنعه، تراث جديد فعلاً، متصل بترا ث الماضي على صعيد الهوية والخصوصية،

[2] نفسه، ص 320

[3] الجابري محمد، **نحن والتراث**، ط 1 الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، بيروت، دار الطليعة، 1980، ص 6

منفصل عنه على صعيد الشمولية والعالمية".[4] إنّها إذن قراءة توحي برؤية ومنهج محددين، في النظر إلى التراث ومن ضمنه الفلسفة الرشدية، فما هي خصائصهما؟

2-1- الرؤية الجابرية للتراث

إن الحديث عن رؤية الأستاذ الجابري للفلسفة الرشدية، كرؤية تريد لنفسها أن تكون جديدة، يقتضي الأخذ بعين الاعتبار الإشكالية الأساسية التي تتحرك في إطارها قراءته للتراث العربي الإسلامي، وهي إشكالية علاقة الماضي بالحاضر والمستقبل والتي تعبر عن نفسها، كما يقول الأستاذ محمد المصباحي، في سؤال أساسي هو: كيف نثبت أصالة الفلسفة العربية الإسلامية بالنسبة إلى زمنها الخاص، وحيويتها بالنسبة إلى زماننا هذا؟ وهو سؤال يتضمن سؤالين هما: ما علاقة الذات (القارئة) بالذات (المقروءة/التراث)؟ من حيث هو سؤال يتعلق بالماضي. ثم سؤال: ما علاقة الذات بالآخر (الآخر التراثي والغربي)؟ باعتباره سؤالاً متصلاً بالحاضر والمستقبل. وفي إطار معالجته لهذين السؤالين سيحاور الأستاذ الجابري القراءات السائدة لهذا التراث والتي يصنفها إلى ثلاث: القراءة الدينية، والليبرالية، والماركسية. وهي قراءات لا تختلف، في نظره، جوهريًا فيما بينها، إذ إنّها يحكمها منطق موحد في التفكير هو "قياس الغائب على الشاهد" في صورته غير العلمية [5] أو اللاعقلانية. فالغائب هنا هو "المستقبل"، كما ينشده أو تتصوره كل من هذه القراءات، أما الشاهد فهو التراث، أو الماضي أيضًا، كما تنظر إليه كل واحدة منها. وبذلك فهي قراءات تتأطر جميعها ضمن ما يسميه بالرؤية السلفية أو التراثية للتراث. مادامت جميعها تلغي الزمان والتطور، أي تاريخية التراث. "فالحاضر، كل "حاضر"، يقاس على الماضي وكأنّ الماضي والحاضر والمستقبل عبارة عن بساط ممتد لا يتحرك ولا يتموج، عبارة عن "زمان راكد""[6] وهكذا وبموجب خضوعها لهذا القياس، فإنّ هذه القراءات إضافة إلى لا تاريخيتها، فإنّها غير موضوعية لأنّها لا تفصل الموضوع المقروء (التراث) عن الذات القارئة. فهذا القياس لم يرتبط لديها بالفحص الدقيق لكل شاهد وغائب، قصد تحليلهما واختيار مقوماتهما والتعرف على مدى تشابههما[7]. إنّها إذن قراءات لاعلمية.

---

[4] الجابري محمد، "الحداثة والتقليد"، ضمن كتاب، **حوار المشرق والمغرب**، ط/1 اليوم السابع، دار توبقال، 1990، ص 70

[5] يتحدث الجابري عن قياس الغائب على الشاهد في صورته العلمية والذي اعتمده علماء النحو والفقه وأسفر عن تقعيد اللغة العربية وتقنين الشريعة، وأخذه عنهم علماء الكلام فأغنوه بمجادلاتهم ومصطلحاتهم، واستعمله علماء الطبيعة فنحوا به منحًى تجريبيًّا زاده دقة وخصوبة، فكان بحق منهج البحث العلمي في الثقافة العربية الإسلامية. ويمكن حصر أهم شروطه في: 1ـ لايجوز قياس الغائب على الشاهد إلا إذا كانا معًا من طبيعة واحدة.2ـ لا يجوز قياس الغائب على الشاهد إلا إذا كانا يشتركان ـ داخل طبيعتهما الواحدة ـ في شيء واحد بعينه يعتبر بالنسبة إلى كل منهما أحد المقومات الأساسية. **نحن والتراث، ص 14**

[6] نفسه، ص 16

[7] نفسه.

وهكذا وبموجب هذه الانتقادات التي يوجهها الأستاذ الجابري لهذه القراءات، فإنّه بذلك يرى بأنّ المطلوب هو كسر بنية العقل الثاوي فيها، من حيث هو طريقتها في التفكير، كطريقة منحدرة إليها من عصر الانحطاط في الماضي العربي. وليس هذا الكسر سوى العمل على إحداث قطيعة إبستيمولوجية مع هذا العقل، دون أن تعني هذه القطيعة هنا رفض التراث الذي ينتمي إليه هذا العقل، بل فقط رفض القراءة التراثية لهذا التراث، بوصفها قراءة تفتقر إلى الموضوعية والتاريخية وبالتالي للعقلانية.

من هنا وفي إطار تحقيق هذه القطيعة، بما هي ممارسة نقدية على التراث، سيبني الأستاذ الجابري رؤيته لهذا التراث على منطق آخر حداثي وتنويري، هو المنطق البرهاني، من حيث هو منطق ثنائي القيم، والمنحدر إلينا من فلسفة أرسطو (رمزًا للحداثة والتنوير بالنسبة إلى ابن رشد). أي منطقًا يقوم على احترام شروط الصحة العقلية والعلمية في التفكير، تلك الشروط التي حددها أرسطو في منطقه، وعلى رأسها شرط، أو مبدأ "الثالث المرفوع". فوفق هذا المنطق إذن سيقرأ الجابري هذا التراث قراءة يريد لها أن تكون حداثية وبالتالي عقلانية وتنويرية وتقدمية.

وتحقيق هذه القراءة للتراث يقتضي، في نظر هذا المفكر، النظر إليه في موضوعيته، أي في علاقته بتاريخ الفلسفة بمعناه الخاص، وبالتالي النظر إليه من حيث هو بنية، أي بوصفه تراثًا قائمًا على وحدة في الفكر تعبر عن نفسها في وحدة الإشكالية، "باعتبارها لا تتحدد فقط بما تم التصريح به بل أيضًا بما تتضمنه وتحتمله"[8]. إنّها إشكالية لا تتقيد بزمان ومكان محددين، بل إنّها تظل قابلة لاستمرار التفكير فيها من طرف الفلاسفة المسلمين عبر التاريخ. وهذا ما عبر عن نفسه في إشكالية علاقة الفلسفة والدين، باعتبارها إشكالية وحدت الفلاسفة المسلمين مشرقًا ومغربًا على الرغم من اختلاف حقبهم وشروطهم التاريخية[9]. لكن هذه الرؤية البنيوية للتراث لا تعني أبدًا إلغاء الزمن والتاريخ في النظر إلى هذا الأخير كما يفعل ذلك أنصار الفلسفة البنيوية. لذلك وتلطيفًا منه لهذه الرؤية البنيوية، سيضيف الجابري العنصر الثاني المؤسس لرؤيته هذه، ويتجلى في التأكيد على تاريخية هذا التراث. ومعنى التاريخية هنا، النظر إلى هذا التراث في علاقته بتاريخ الفلسفة بمفهومه العام، أي في ارتباطه بشروطه التاريخية السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي أنتجته، أو على الأقل الذي تحرك فيها. لكن دون أن يعني هذا أنّ الأمر يتعلق بارتباط ميكانيكي بين هذا الفكر وهذه الشروط، كما يرى ذلك بعض الماركسيين من الدارسين العرب المعاصرين (طيب تيزيني مثلاً)، وذلك لأنّ الفكر يتمتع باستقلال نسبي يعبر عن نفسه فيما يسميه الجابري "المجال التاريخي للفكر"، باعتباره يحيل على عمر

[8] نفسه، ص 30

[9] نفسه.

الإشكالية أو زمنها، أي تلك الفترة التاريخية التي تغطيها الإشكالية نفسها[10]. إنّه مجال يعبر عن نفسه في الحقل المعرفي الذي يتحرك فيه هذا الفكر، ويستمد منه وحدته ومادته المعرفية وجهازه التفكيري. كما يعبر عن نفسه في الوظيفة الإيديولوجية لهذا الفكر. لكن مع التنبيه على أنّ انتماء فيلسوف ما، مثلاً للإشكالية نفسها، كإشكالية علاقة الفلسفة بالدين، لا يعني بالضرورة الانخراط في الإيديولوجيا نفسها.[11] وهذا ما يعبر عن نفسه في اختلاف المدرسة السينوية المشرقية عن المدرسة الرشدية المغربية في حل هذه الإشكالية. بحيث اعتبرت المدرسة الأولى هذه العلاقة قائمة على الاندماج، بينما نظرت إليها المدرسة الثانية من حيث هي علاقة انفصال.

أما العنصر الثالث المؤسس للرؤية الجابرية فيتجلى في المعالجة الإيديولوجية له تتويجًا للرؤية البنيوية والتاريخية للتراث. فوفق هذه المعالجة سيستثمر الأستاذ الجابري، تمييزه، في الفلسفة العربية الإسلامية، بين المحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي، ليتجنب الخطأ الذي وقعت فيه مجموعة من القراءات، والذي يتجلى في خلطها بين هذين المحتويين. هذا مع العلم أنّ المحتوى المعرفي في هذه الفلسفة كان مستمدًّا بكيفية مباشرة من الفلسفة اليونانية. فالفلسفة العربية الإسلامية لم تكن قائمة على قراءة تاريخها الخاص، وإنّما على قراءتها لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية، أفلاطون وأرسطو بالخصوص[12]. ومن هنا فقد كان محتوًى راكدًا مقارنة مع محتواها الإيديولوجي والذي حقق فيه الفلاسفة المسلمون حركيتهم وجدتهم. فـ"الجديد في الفلسفة الإسلامية لا يجب البحث عنه في جملة المعارف التي استثمرتها وروجتها، بل في الوظيفة الإيديولوجية التي أعطاها كل فيلسوف لهذه المعارف. ففي هذه الوظائف إذن يجب أن نبحث للفلسفة الإسلامية عن معنًى... عن تاريخ"[13].

وهكذا فإنّ كل قراءة للفلسفة العربية الإسلامية من زاوية بعدها المعرفي، أي من حيث هي دلالات وإشكالات معرفية، (كما هو الحال مع القراءة الاستشراقية) دون بعدها الإيديولوجي، ستنتهي إلى إفقاد هذه الفلسفة معناها، وبالتالي ستخل بأحد شروط الرؤية العقلانية والنقدية لها. وهذا ما يتضح حسب الجابري في إشكالية "علاقة الفلسفة بالدين". فعلى الرغم من أنّها تكشف عن وحدة الفكر الفلسفي في الإسلام بين شرقه

[10] نفسه، ص 31

[11] نفسه، ص 32

[12] يميز الجابري هنا بين الفلسفة اليونانية والفلسفة العربية الإسلامية. فإذا كانت الأولى قد عرفت تطورًا في المحتوى المعرفي والإيديولوجي معًا. الأول بفعل التقدم العلمي، والثاني بفعل التطور الاجتماعي. أما الفلسفة العربية الإسلامية فإذا كان التطور قد طال محتواها الإيديولوجي فقط دون المحتوى المعرفي، فذلك "لا يعني أنّ العلم لم يحقق أي تقدم في الحضارة العربية الإسلامية، كلاّ إنّ الخطوات الهائلة التي قطعتها الرياضيات مع الخوارزمي.. والسموأل المغربي... والإنجازات التي حققها الطب مع الرازي وابن سينا، كل ذلك خطا بالمعرفة العلمية في الحضارة الإسلامية خطوات لا جدال في أهميتها، ولكنها مع ذلك لم تغير من الرؤية الفلسفية شيئًا يذكر" **نحن والتراث**، ص 36

[13] نفسه، ص 37

وغربه، فإنّ توظيفها إيديولوجيًا قد اختلف، إلى درجة أنّ هذا الأخير يتحدث عن مدرستين فلسفيتين: مشرقية ومغربية، لكل واحدة منهما منهجها الخاص ومفاهيمها الخاصة وإشكاليتها الخاصة كذلك. مما يعني وجود قطيعة إبستيمولوجية بينهما ترتبط بكيفية "إعادة بناء نظرية أجنبية يونانية (فلسفة أرسطو مثلاً)، حتى تصبح، إن لم تكن متوافقة، فعلى الأقل غير متناقضة مع البنية الفكرية... بنية الفكر الديني الإسلامي"[14]. فالمدرسة المشرقية تدمج بينهما، أي بين بنية الفكر الفلسفي اليوناني وبنية الفكر الديني الإسلامي. هذا بينما نجد ابن رشد بوصفه ممثلاً للمدرسة الفلسفية المغربية يفصل بينهما وذلك "حتى يتأتى الحفاظ لكل منهما على هويته الخاصة، ويصبح في الإمكان رسم حدودهما وتعيين مجال كل منهما، من جهة، والبرهنة من جهة أخرى على أنّهما معًا يهدفان إلى نفس الهدف."[15] وهكذا يخلص الأستاذ الجابري إلى أنّ هاتين المدرستين تحيلان على قطيعة لا تمس الدين أو الفلسفة، وإنّما تمس كيفية قراءتهما، بحيث إنّ المدرسة المشرقية تحيلنا على قراءة لاعقلانية وغنوصية لعلاقة الفلسفة بالدين، بينما المدرسة المغربية، وبحكم أصالتها إزاء العقلانية الأرسطية، فإنّ قراءتها اتسمت بالطابع العقلاني والحداثي. لأنّها قراءة كانت محكومة بهاجس إيديولوجي، يتجلى في مواجهة الفكر الظلامي ممثلاً في مختلف أشكال اللاعقل والتي تشكل أصول الاستبداد ومظاهرها في تراثنا. مواجهة اتخذت شعارًا لها العقلانية والديموقراطية، باعتبارهما يمثلان العمود الفقري في الحداثة العربية المأمولة.[16]

كانت إذن هذه هي عناصر الرؤية التي أراد لها الأستاذ الجابري أن تكون عقلانيةً ونقديةً وبالتالي حداثيةً، أي قراءةً موضوعيةً وتاريخيةً وإيديولوجيةً تقدميةً للتراث العربي الإسلامي. فماذا إذن عن المنهج الذي ستحيل عليه هذه الرؤية؟

2-2- خطوات المنهج الجابري في قراءة التراث

انسجامًا منه مع رؤيته هذه ذات الأفق العقلاني العلمي والديموقراطي التقدمي، فإنّ الأستاذ الجابري سيعمل على جعل منهجه في قراءة هذا التراث في خدمة هذا الأفق. إنّه منهج أراد له صاحبه أن يقوم على الخطوات التالية:

الخطوة الأولى، وتتجلى في التحليل البنيوي للفلسفة العربية الإسلامية، بحيث يستلهم هنا الأستاذ الجابري المكتسبات المنهجية للسانيات المعاصرة ذات المرجعية الفلسفية البنيوية. فبالنسبة إلى هذه اللسانيات،

[14] نفسه، ص 233

[15] نفسه.

[16] الجابري محمد، التراث والحداثة، ط/1/المركز الثقافي العربي، 1991، ص ص 16-17

فهي تكشف لنا عن الطريقة التي يجب اعتمادها في التعامل الموضوعي مع النصوص والتي تتلخص في ضرورة تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ.[17] وبهذا فلن يتم تحرير الذات القارئة من هيمنة النص التراثي والانفصال عنه، إلا بعملية تشريحية وعميقة تحول هذا النص فعلاً إلى موضوع لهذه الذات.

وهكذا فإنّ هذه الطريقة يفترض أن تعامل فكر صاحب النص باعتباره يتمحور حول إشكالية واضحة قادرة على استيعاب جميع التحولات التي يتحرك بها ومن خلالها صاحب النص.[18] وهذه المعالجة البنيوية للنص التراثي تؤهل هذه الذات القارئة لاسترجاع فاعليتها واستقلالها إزاء هذا النص في نقد التراث، وإعادة بنائه وتجديده، وذلك من خلال القطع مع الفهم التراثي واللاعلمي لهذا التراث. ذلك الفهم الذي رأينا كيف أنّه يحيل على تلك العملية الذهنية، بما هي فعل عقلي كان مهيمنًا على الممارسة النظرية في المشرق العربي الإسلامي، وهو "قياس الغائب على الشاهد" من حيث هو قياس ثلاثي القيم. قياس بموجبه يتم إقصاء التاريخ في فهم التراث. وبهذا التغييب للتاريخ يفقد هذا القياس أيضًا أحد شروط علميته وهي الموضوعية، لأنّه قياس عندما يجمد الزمان ويلغي التطور، فإنّه "يجعل الماضي حاضرًا باستمرار في الفكر والوجدان ليمد الحاضر بـ"الحلول" الجاهزة".[19]

أما الخطوة المنهجية الثانية فتتجلى في استلهام الجابري للمنهج التاريخي والتكويني. لكن لا من حيث هو منهج مطبق، بل من حيث هو منهج للتطبيق. منهج بموجبه يعمل قارئ النص التراثي على ربط فكر صاحب النص الذي أعيد تنظيمه بنيويًا انطلاقًا من تاريخه الخاص، بمجاله التاريخي العام بكل أبعاده الثقافية والاجتماعية والإيديولوجية. وبالتالي بسيرورته التكوينية[20]. وهكذا ففي ربط هذا النص بشروطه التاريخية والاجتماعية والسياسية والثقافية والتكوينية، يتم أيضًا فصل قارئه عنه، وذلك تحقيقًا لشرط الموضوعية، كشرط أساسي في تحقيق علمية كل قراءة لهذا النص. على أنّ الموضوعية كما يفهمها الجابري هنا لا تعني استبعاد الذاتية بما هي ميول وعواطف ورغبات فقط، بل إنّ الموضوعية قضية تطرح نفسها على مستويين: الأول وهو فصل الموضوع عن الذات وذلك برصده انطلاقًا من تاريخه الخاص، أي انطلاقًا من البنية الفكرية التي يتحرك في إطارها، وكذا انطلاقًا من تاريخه العام، أي انطلاقًا من شروطه التاريخية والإيديولوجية. أما المستوى الثاني فيرتبط بفصل الذات عن الموضوع. ودعوة الجابري إلى هذا الفصل أيضًا، مصدرها كون القارئ

[17] نفسه، ص 22

[18] نفسه، ص 23

[19] نفسه، ص 18

[20] ينفتح الأستاذ الجابري على المنهج التكويني والذي يجعله أحد أركان منهجه، لكنه لا يستعمله لتفتيت النصوص، ولكن لتتبع نشأة الفكر في علاقته بمجاله التاريخي، أنظر كتابه **نحن والتراث**، ص 253

العربي المعاصر مؤطرًا بتراثه ومثقلاً بحاضره "فعندما يقرأ القارئ العربي نصًّا من نصوص تراثه يقرؤه متذكرًا لا مكتشفًا ولا مستفهمًا"[21].

أما الخطوة المنهجية الثالثة فتتجلى في وصل القارئ بالمقروء بحيث يعيش معه إشكاليته ومشاغله، ويخترق لغته ومنطقه بضرب من الحدس الرياضي، بحيث يحاول أن يطل على استشرافاته وأحلامه المستقبلية. إنّه يقرأ المقدمات بنتائجها والماضي بمستقبله، فيندمج الموضوعي بالإيديولوجي وتاريخ الفلسفة الخاص بتاريخها العام، ويتحول المستقبل ـ الماضي إلى المستقبل ـ الآتي[22]. فالذات القارئة هنا تحاول أن تقرأ ذاتها في الذات المقروءة، ولكن مع الاحتفاظ لهذه الأخيرة بكيانها الذاتي كاملًا ومستقلًّا، لأنّ زمنها ليس هو زمن هذا المقروء. الشيء الذي يعني محافظة الذات القارئة بوعيها وبكامل شخصيتها، أي أنّها لا تذوب في الذات المقروءة. وهكذا فإنّها سوف تعيد بناء هذا المقروء وتعمل على تجديده وفق ما يمليه عليها واقعها العربي المعاصر، من نزوع نحو العقلانية والديموقراطية وبالتالي نحو الحداثة. إنّها لن تحافظ في هذا المقروء إلا على ما هو قابل لأن يعيش معها عصرها، أي لأن يوظف إيديولوجيًّا من أجل تحقيق هذه الحداثة التي يحلم بها هذا العصر. إنّ الأمر إذن يتعلق في هذه الخطوة المنهجية بالمعالجة الإيديولوجية للنص المقروء، وهي معالجة تتجلى قيمتها المنهجية، حسب الجابري، في أنّها تنقل التحليل البنيوي والتكويني والتاريخاني من الصورية والتجريد إلى التحليل الملموس [23]. إنّها معالجة تتجنب الخلط بين المضمون المعرفي والمضمون الإيديولوجي في قراءة النص. فهي تكشف عن الوظيفة الإيديولوجية الاجتماعية والسياسية التي أداها النص المقروء، أو كان يطمح أو يراد له أن يقوم بها. فهذه الوظيفة هي ما من خلاله يمكن لهذا القارئ اكتشاف حيوية الفلسفة العربية الإسلامية وإبداعيتها وإمكانية استثمارها في الحاضر العربي للتبشير بإيديولوجيا الحداثة التنويرية. خصوصًا وأنّ ما يميز المحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي للفلسفة، أيّ فلسفة، هو أنّ له زمنه الخاص هو زمن "المستقبل". "فهو يعيش مستقبله في حاضره ولكن في صورة حلم. والحلم لا يعترف بإطار الزمان / مكان. بخلاف المحتوى المعرفي للفلسفة الذي زمانه حاضر، فهو يحيى حياة واحدة، وعندما يموت فهو يموت بشكل نهائي"[24].

---

[21] نفسه، ص 21

[22] نفسه، ص ص 25-26

[23] يرى الأستاذ المصباحي بأنّ هذه التعددية في منهج الجابري قد آلت به إلى نوع من الشمولية بحيث إنّه "كان يريد أن يطوق القارئ من كل جانب فلا يترك أي فرصة لمن يود الإفلات منه أو الانقلاب عليه...، فهو بنيوي مع البنيويين وتاريخاني مع التاريخانيين، وتكويني مع التكوينيين، وباشلاري مع الباشلاريين، وإيديولوجي مع الإيديولوجيين، وماركسي مع الماركسيين" **جدلية العقل والمدينة في الفلسفة العربية المعاصرة**، ط1 بيروت، منتدى المعارف، 2013، ص 136

[24] نفسه، ص 59

كانت هذه إذن هي مرتكزات القراءة الجابرية للتراث سواء على مستوى الرؤية أو المنهج، باعتبارها قراءةً أراد لها صاحبها أن تكون علمية، أي عنوانًا لتجديد هذا التراث، بما هو تحريك لعناصر التغيير الكامنة فيه لاستثمارها في الراهن العربي الطامح نحو الحداثة التنويرية. إنّها إذن قراءة انتهت بالجابري إلى تكوين صورة محددة عن ابن رشد في هذا الراهن العربي فما هي مقومات هذه الصورة؟

2-3- صورة ابن رشد في القراءة الجابرية

إذا جاز لنا تلخيص الصورة التي يحضر بها ابن رشد في القراءة الجابرية في كلمة واحدة، فإنّها كما يقول محمد المصباحي صورة ذلك الفيلسوف العقلاني.[25] فابن رشد بالنسبة إلى صاحب "نحن والتراث" يشكل رمزًا لذلك الفيلسوف المنافح عن العقل في وجه كل مظاهر اللاعقل في المجتمع العربي الإسلامي، لكن دون أن يعني هذا غض الطرف عن الوجه السلبي لعقلانيته هذه. فهو كغيره من الفلاسفة المسلمين لا يمكن تلمس إبداعية عقلانيته وتنويريتها انطلاقًا من محتواها المعرفي، لأنّه ظل محتوًى راكدًا (يوناني/أرسطي). فإبداعية فلسفة ابن رشد تتجلى في محتواها الإيديولوجي، والمتمثل في مواجهة أنصار المدرسة السينوية باعتبارهم مدافعين عن تلك البضاعة الأجنبية المرفوضة من طرف الفقهاء وعلماء الدين المسلمين والوافدة على الإسلام والمتناقضة معه ألا وهي الغنوص والعرفان، والإشراق. فـ"الخطاب القرآني هو خطاب عقل وليس خطاب غنوص أو "عرفان" أو إشراق"[26]. وهذه المواجهة قد عبرت عن نفسها في فشل ذلك اللقاء الخاطف بين ابن رشد وابن عربي، والذي تناساه ابن رشد، بينما حافظ ابن عربي على ذكراه باعتباره عنوانًا لانتصار أهل العرفان على أهل البرهان[27]. لهذا فالمطلوب منا نحن المسلمين أبناء هذا العصر أن "نقطع بدورنا قطيعةً تامةً ونهائيةً مع الروح السينوية "المشرقية" ولنخضها معركة حاسمة ضدها"[28]. وهذا معناه أنّ عقلانية ابن رشد تتجلى قيمتها ووجهها المشرق عند الجابري، سواء بالنسبة إلى عصر ابن رشد أو عصرنا، في محتواها الإيديولوجي، الذي واجه انطلاقًا منه المدرسة السينوية في عصره[29]، أمّا في عصرنا فإنّ هذا المحتوى هو "ما

---

[25] المصباحي محمد، **جدلية العقل والمدينة، في الفلسفة العربية المعاصرة**، م. س، ص 232

[26] نحن والتراث، ص 61

[27] يعتبر الأستاذ محمد المصباحي تصنيف الجابري للعرفان ضمن الفكر الظلامي والأسطوري، من الأدلة على أنّه لم يقرأ التراث العربي الإسلامي وإنّما تصفحه فقط. وذلك لأنّ هذا العرفان مهما كان لاعقلانيًّا فنحن الآن محتاجون إليه وليس من مصلحتنا أن نخوض حربًا ضروسًا ضده فـ"رب فيلسوف مثالي عرفاني جريء أفيد لنا في إخراج الفكر الفلسفي المعاصر من مأزقه وكهوفه المستولدة باستمرار، من فيلسوف عقلاني صارم لا يترك شقوقًا يدخل منها الاختلاف والمغايرة. لقد صرت شيئًا فشيئًا أميل إلى القول إنّه في الفلسفة ليست هناك فلسفة أكثر عقلانية من أخرى، فالكل متساو في عقلانيته، حالما تكون وفية لمقدماتها، ملتزمة بقواعد لعبتها من البداية حتى النهاية" **جدلية العقل والمدينة**..... م. س، ص 234

[28] **نحن والتراث**، ص 62

[29] هذا ما يوضحه الأستاذ الجابري عندما توقف على كتاب "تهافت التهافت" لابن رشد. فهو كتاب يكشف لنا في نظره، أنّ إبداعية ابن رشد يجب البحث عنها في المضمون الإيديولوجي لفلسفته وليس في المضمون المعرفي. فهذا الكتاب حسب الأستاذ الجابري يدخل ضمن المماحكات الإيديولوجية بين الفلاسفة كما المسلمين، بدليل أنّ انتقادات الغزالي لفلسفة ابن سينا بالدرجة الأولى وليس لفلسفة الكندي، إنّما تجد تبريرها إيديولوجيا في رد الاعتبار للمذهب الأشعري الذي تعرض لانتقادات عنيفة على يد ابن سينا في كتابيه "الشفاء" و"النجاة" إنّها انتقادات لم تضع حدًّا لاستمرارية الفلسفة السينوية عند أتباعها،

تبقى من تراثنا الفلسفي، أي ما يمكن أن يكون فيه قادرًا على أن يعيش معنا عصرنا. "[30] وذلك لأنّ مواجهة ابن ر شد لكل أشكال اللاعقل انطلاقًا من ذلك الحل العقلاني الذي أعطاه لإشكالية العلاقة بين الحكمة، أي الفلسفة اليونانية التي كانت تمثل رمزًا للحداثة في عصره، والشريعة، والذي بموجبه دافع عن انفصالهما، هي مواجهة كانت باسم قيم العقل والحداثة، أي قيم الديموقراطية، التي وجدت تحققها في الدولة الحديثة القائمة على فصل الدين عن السياسة. إذ "إنّ الفصل بين الدين والفلسفة على الطريقة الرشدية، (حسب الجابري) الطريقة التي امتزجت فيها موضوعية الفيلسوف ونزاهة الاعتقاد، يشكل في تاريخ الفكر الإنساني نقلةً نوعيةً في فهم العلاقة بين المطلق والنسبي، بين الثابت والمتغير، وهي النقلة التي استعادها الفيلسوف الألماني كانط، عندما نادى بالفصل بين العلم والأخلاق، لحل الإشكالية الثقافية التي كانت تعاني منها ألمانيا وأوروبا في عهده، وهي شبيهة بالإشكالية التي عانت منها الثقافة العربية زمن ابن رشد، ويعاني منها فكرنا اليوم."[31] لكن هذا التشابه في الإشكالية لا يفيد حتمًا التشابه في الحل، وذلك لأنّ دفاع ابن رشد عن انفصال الدين عن السياسة لا يعني بأيّ حال دفاعه عن الحل العلماني. فقيمة فلسفة ابن رشد، كقيمة إيديولوجية، تتجلى في كونها تعبر عن تلك الروح الإيديولوجية التي "يقبلها عصرنا لأنّها تلتقي مع روحه في أكثر من جانب، في العقلانية والواقعية والنظرة الأكسيومية والتعامل النقدي"[32] فهذه الخصائص مجتمعة يمكن استثمارها لاستبعاد شعار العلمانية في الفكر العربي المعاصر لأنّه شعار ملتبس[33] واستبداله بشعاري "العقلانية" و" الديموقراطية" [34]. وهكذا فإنّ عقلانية ابن رشد تجعله يمثل أمام صاحب" نحن والتراث" في صورة ذلك الفيلسوف الحداثي الأنواري وليس الما بعد حداثي. ما دامت هذه الحداثة أملتها عليه عقلانيته ولم تمل عليه من الخارج. فالحداثة حسب الجابري حداثات،

كما لم تؤد إلى ظهور فلسفة بديلة كتلك التي ارتبطت بإشراقية السهروردي المقتول وبعرفانية ابن عربي. هذا بالنسبة إلى الغزالي أما بالنسبة إلى ابن رشد فهو في كتابه هذا لم ينتقد فقط الغزالي بل أيضًا ابن سينا، وهو نقد إيديولوجي قوامه مواجهة الفكر الكلامي الفلسفي في الإسلام: مقال: الضربة القاضية الكاذبة، مجلة فكر ونقد عدد: 1998/11 باعتباره قد أدى إلى تمزيق الشرع وتفريق الناس مثلما يقول ابن رشد في كتابه "مناهج الأدلة". إنّ الأمر يتعلق بنقد إيديولوجي يعتقد الجابري بأنّه أقرب ما يكون إلى مشاغل عصرنا، إلى حال العقل العربي المعاصر التي مازالت تتحكم في كثير من حامليه تلك التصورات التي قررها المتكلمون حول الطبيعة والإنسان وعلاقة الله بهما. مقال ابن رشد: التصحيح والإصلاح في العقيدة والفلسفة والعلم، مجلة فكر ونقد عدد: 1998/7

[30] نحن والتراث، ص 58

[31] الجابري محمد، "راهن الفكر الفلسفي"، **مجلة فكر ونقد**، عدد: 1999/18

[32] **نحن والتراث**، ص 65

[33] يعتبر الأستاذ محمد عابد الجابري شعار العلمانية في الفكر العربي المعاصر شعارًا ملتبسًا لأنّه يفقد حاجات المجتمع العربي الإسلامي المعاصر، كالحاجة إلى الديموقراطية والعقلانية السياسية. فهو شعار لا يتلاءم مع خصوصيا ت المجتمع العربي الإسلامي، من حيث هو مجتمع يعتبر فيه الدين شأنًا فرديًا، كما أنّ العلاقة في الإسلام بين الله وهذا الفرد هي علاقة مباشرة ولا وساطة فيها، وهذا ما لا يستدعي رفع شعار الفصل لأنّه يفترض وجود سلطتين متنافستين هما السلطة الدينية والسلطة السياسية وهذا ما ينطبق على المجتمعات المسيحية. لذلك فما يحتاجه المجتمع العربي الإسلامي هو فقط العقلانية والديموقراطية باعتبارهما يفترضان فقط عدم توظيف الدين لأغراض سياسية تفقد الممارسة السياسية عقلانيتها وديموقراطيتها. انظر مزيدًا من التفاصيل في كتاب الجابري: **وجهة نظر**، ط/1992/1/ المركز الثقافي العربي.

[34] على خلاف مع الجابري يعتقد الأستاذ ناصيف نصار أنّ سؤال الديموقراطية يدخل ضمن الأسئلة التي لم يطرحها الفلاسفة المسلمون على أنفسهم ومن بينهم ابن رشد. بحيث يقول: "إنّني أفهم تمامًا أن يتم تواصل مع الفارابي أو مع ابن رشد أو مع غيرهما بحثًا عن حل عصري لمشكلة العلاقة بين العقل والوحي، ولكنّني لا أرى بينهم من ينبغي التواصل معه للتفكير في مشكلة المواطنية الديموقراطية" لذلك فإنّ التواصل مع فلاسفة التراث يفترض فيه أن يأخذ بعين الاعتبار حجاب التاريخ لهذا فـ"العلاقة مع هذا التراث من زاوية التواصل لابد لها من أن تأخذ في الاعتبار مقتضيات السؤال المطروح للبحث ومدى تعلق هذا السؤال بالتغير التاريخي الذي عرفه المجال التداولي العربي بين العصور الوسطى والعصر الحاضر في إطار التغير التاريخي الذي عرفه العالم بأسره" نصار ناصيف، **الإشارات والمسالك، من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية**، ط1، بيروت، دار الطليعة، 2011، ص ص 122-123

فهي تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة. إنّها، باعتبارها ظاهرة تاريخية، مشروطة بظروفها المحيطة بها. لذلك إذا كانت الحداثة الأوروبية قد مرت بمراحل هي: النهضة، الأنوار ثم ما بعد الحداثة، فإنّها في العالم العربي، "النهضة والأنوار والحداثة لا تشكل عندنا مراحل متعاقبة يتجاوز اللاحق منها السابق، بل هي عندنا متداخلة متشابكة متزامنة ضمن المرحلة المعاصرة التي تمتد إلى ما يزيد عن مائة عام" [35]. وعمودها الفقري هو ممارسة العقلانية والديموقراطية، بما هي مواجهة لأصول الاستبداد الممثلة في كل أشكال اللاعقل، بمثابة مواجهة تتماهى فيها كل القراءات العقلانية للترا ث مع ابن رشد.[36]

وهذا ما يفيد رفض الأستاذ الجابري تأطير حداثة ابن رشد ضمن ما بعد الحداثة كما هو الحال مع محمد المصباحي، لأنّه تأطير لا يراعي في نظره الخصوصيات التاريخية للحداثة العربية، وكأنّ الحداثة قابلة لأن تتمظهر في صور مختلفة، وليست رؤية محددة للوجود والمعرفة والقيم، كما صاغتها فلسفة الأنوار.

3- القراءة العلوية لفلسفة ابن رشد

تندرج قراءة الأستاذ جمال الدين العلوي للفلسفة الرشدية ضمن تلك القراءة التي يقترحها للتراث العربي الإسلامي، وهي قراءة يسمها بالجديدة. وذلك لأنّه ينطلق من قناعة مفادها أنّ التراث له دور أساسي في تجديد فكرنا المعاصر. فـ"لا تجديد إلا عن طريق التراث".[37] لكن على أن يفهم التجديد هنا بأنّه ليس مجرد إحياء آلي للتراث، أو بمثابة انبهار ساذج بالغرب قوامه القطيعة مع هذا التراث، "ولكنه تجديد لمقولات الفكر القديم وأطره المعرفية، وإحداث تحول في أصوله الفلسفية ومبادئه الإبستيمولوجية".[38] وهذا لا يمكنه أن يتحقق إلا انطلاقًا من قراءة هذا التراث بعيون جديدة. وتتمثل في تلك القراءة المزدوجة والتي تواكب التجربة التي تمر منها المجتمعات الإسلامية منذ اصطدامها أو صدمتها بالحداثة، بحيث تعبر عن هذه التجربة من جهة، وتنظر لها وتوجهها نحو آفاق التحديث من جهة أخرى.[39] وهذه القراءة المزدوجة مشروطة بشرطين: الأول يتمثل في استيعاب معطيات الثورة العلمية المعاصرة، وتمثل آفاق الثورة المنهجية التي عرفتها العلوم الإنسانية في فهم تراثنا وتجربتنا التاريخية التي نمر منها الآن وتفسيرهما. وهذا ما سيؤهلنا لامتلاك هذا التراث، وهذه التجربة امتلاكًا علميًا دقيقًا. أما الشرط الثاني، وهو حصيلة الشرط الأول، فيتجلى في "التخفيف من هيمنة الأطر

---

[35] الجابري، **التراث والحداثة**، م، س، ص 16

[36] نفسه، ص 17

[37] العلوي جمال الدين، "ملاحظات أولية حول إشكالية تجديد الفكر الإسلامي" أعمال ندوة مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، أيام، 4/3أبريل 1987، ضمن كتاب: **تجديد الفكر الفكر الإسلامي**، ص 130

[38] نفسه.

[39] نفسه.

المعرفية القديمة على فكرنا الحديث وضبط التضخم الإيديولوجي الذي يشكل في الوضع الراهن أحد معيقات التجديد المأمول"[40].

وبخضوع قراءة التراث لهذين الشرطين فإنّها ستمكن، في نظر الأستاذ جمال الدين، من مواجهة النظرة اللاهوتية، كنظرة لا تاريخية لتراثنا، وذلك بالإعلان عن تاريخية العقل وتاريخية التراث. وهو الإعلان الذي يحررنا من الاستعباد المزدوج لفكرنا المعاصر، استعباد إزاء التراث، واستعباد إزاء الفكر الغربي، وذلك بالكشف عن زيف ما يسمى بإشكالية الأصالة والمعاصرة. فهي إشكالية تجسد صراعًا بين تصورين مجردين ومتعاليين عن التجربة الحية والتاريخية للمسلمين في الماضي والحاضر[41]. تجربة تؤهلنا كما يقول الأستاذ ناصيف نصار، للتحرر من هذه الثنائية، لا بالتوفيق بين طرفيها، بل بمجابهتهما ومصادمتهما. وذلك في أفق تغيير العلاقات بين الذات وذاتها في إطار من الاستيعاب النقدي للتراث والمعاصرة وتحرير الذات من التبعية لهما[42].

وهكذا ففي إطار هذه القراءة وما تحيل عليه من شروط علمية، ستتحدد رؤية الأستاذ جمال الدين للفلسفة الرشدية ومنهجه. فما هي إذن خصائص هذه الرؤية وهذا المنهج؟

3-1- خصائص الرؤية العلوية لفلسفة ابن رشد

تندرج رؤية الأستاذ جمال الدين العلوي ومنهجه في دراسة فلسفة ابن رشد ضمن هذه القراءة الجديدة للتراث والمحكومة بهاجس رد الاعتبار لهذه الفلسفة، والتي تجنت عليها القراءات التي يصفها بغير العلمية أو الإيديولوجية. إنّها قراءات سلبت هذه الفلسفة وحدتها وحياتها وجدتها من حيث هي مشروع فلسفي ــ معرفي من جهة، ومجتمعي ــ سياسي من جهة أخرى. وهكذا فإنّ ما سيحكم رؤية الأستاذ جمال الدين لهذه الفلسفة ومنهجه، هو التأسيس لقراءة علمية تساهم كما يقول "في إنقاذ البحث في الرشديات من أخطر أنواع الضلال، أعني "الضلال الإيديولوجي""[43]. "وغايتها القصوى هي "الكشف عن الروح الرشدية التي يقبلها عصرنا.""[44] فعلى مستوى الرؤية، فإنّ صاحب المتن الرشدي يرى ضرورة الاستفادة من أحد العلوم المعاصرة هو علم البيبليوغرافيا، باعتباره أحد فروع علم المكتبات، والذي يهتم "بحصر الكتب المطبوعة ووضع قوائم ما تحتويه

---

[40] نفسه، 131/130

[41] نفسه، ص 131

[42] نصار ناصيف، **باب الحرية**، ط/1، بيروت، دار الطليعة، 2003، ص ص 28-29

[43] نفسه، ص 245

[44] العلوي جمال الدين "مدخل لقراءة الخطاب الفلسفي لابن رشد"، **مجلة آفاق** (مجلة دورية يصدرها اتحاد كتاب المغرب) عدد 1981/8

منها الخزانات."[45] إنّه علم يجنب الباحث في المتن الرشدي، مثلاً، العشوائية في البحث. فهو علم يرشده إلى فهرسة كل ما ألفه ابن رشد في تعاقبه الكرونولوجي واختلاف موضوعاته. الشيء الذي يجنبه إعطاء الأولوية للتأويل على التفسير في قراءة هذا المتن، وبالتالي يجنبه إعطاء الأولوية لتاريخ الفلسفة بمفهومه العام على تاريخ الفلسفة بمفهومه الخاص، لأنّها تجنبه السقوط في حبال القراءة التأويلية والتعسفية والإسقاطية والإيديولوجية لهذا المتن. ومعنى هذا أنّ الرؤية التي ينطلق منها هذا المفكر رؤيتان: بيبليوغرافية، وتأويلية. فالرؤية الأولى تدعو إلى متابعة المتن الرشدي من داخل نصوصه وفي حدودها[46]. فهذه المتابعة من شأنها أن تطلعنا على شساعة هذا المتن وغناه وتنوعه باعتباره متنوع الاهتمامات، من بينها المنطق، العلم الطبيعي، الفلسفة الأولى، الأخلاق والسياسة، الفقه، الأصول، والكلام.[47] كما أنّ من شأن هذه المتابعة البيبليوغرافية أن تمكننا من الوقوف عند ظاهرة تنوع أشكال التأليف في الفكر الرشدي، كالمختصرات، والجوامع، والتلاخيص، والشروح، والتعاليق، والمقالات....[48] هذا إضافة إلى أنّها تمكننا من الاطلاع على مختلف أشكال الإرث الفلسفي والعلمي، التي انفتح عليها ابن رشد وحاورها.

ومن هنا ستنتهي بنا هذه الرؤية البيبليوغرافية إلى توفير شرط أساسي في كل قراءة علمية، ألا وهو شرط الإنصات للمتن الرشدي كما هو في بنيته الداخلية والموضوعية، أي في انتمائه لتاريخ الفلسفة بمعناه الخاص، قبل أي تأويل له انطلاقًا من تاريخ الفلسفة بمعناه العام. لذلك فإنّ الرؤية التأويلية عند الأستاذ جمال الدين، ستتخذ المعطيات البيبليوغرافية، بوصفها معطيات موضوعية، منطلقًا لها في تأويل المتن الرشدي. وهو تأويل سينطلق من فرضيتين: وحدة المتن الرشدي، وخضوعه للتطور. فبموجب الفرضية الأولى يفترض هذا المفكر بأنّ: "هناك وحدة تنتظم فيها جميع مؤلفات ابن رشد. وأنّ هذه الوحدة تعبير عن كون مؤلفات وأعمال ابن رشد، رغم اختلافها وتعددها فهي تتأطر ضمن متن ومشروع فلسفي معرفي من جهة، واجتماعي ــ سياسي من جهة أخرى"[49]. أما فيما يخص الفرضية الثانية فتفيد بأنّ هذه الوحدة ليست ثابتة بل متطورة ومتغيرة، "وكأنّنا أمام وحدة في اختلاف، واختلاف في وحدة، أو لنقل وحدة في تمايز وتطور، أو تمايز وتطور في

[45] بنبين أحمد شوقي، **دراسات في علم المخطوطات والبحث البيبليوغرافي**، ط 1، الرباط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة بحوث ودراسات رقم: 7 /1993، ص 192

[46] العلوي جمال الدين، **المتن الرشدي**، ط 1، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، 1986، ص 6

[47] نفسه، ص 5

[48] نفسه.

[49] نفسه.

وحدة."[50] وقد عبرت هذه الوحدة عن نفسها كما يقول الأستاذ محمد المصباحي[51] عبر ثلاثة مفاهيم هي، "الكلية" و"التصحيحية" و"البرهان". فوفق مفهوم "الكلية" يعتبر الأستاذ جمال الدين كل مؤلفات ابن رشد، بما في ذلك المؤلفات الفقهية والطبية ذات الطابع الجزئي، تشكل "كلاًّ" لا يتجزأ، فهي جميعها تنتمي إلى المشروع الفلسفي نفسه. أمّا مفهوم "التصحيحية" فبموجبه سيعمل ابن رشد على تطهير القول العلمي البرهاني الأرسطي من الأقاويل غير العلمية، كالقول الجدلي والخطابي والشعري، وتطهير القول القرآني من القول الكلامي.[52] كما أنّ هذه "التصحيحية" ستحضر لدى ابن رشد في مواجهته للخلط بين مختلف هذه الأقاويل، لكن لا بهدف تطهير أحدها من الآخر، بل بهدف الإبقاء عليها في مستوى الخطاب العملي السياسي، وذلك حفاظًا على وجود المجتمع البشري عمومًا والإسلامي خصوصًا، وجودًا قوامه "التواجد الدائم والطبيعي لفئتين من البشر متمايزتين تمايزًا بيولوجيًا ــ أونطولوجيًا ــ معرفيًا، هما ما اصطلح على تسميته بالخاصة والعامة"[53]. وأخيرًا فإنّ هذا "التصحيح" هو ما يكشف عن دينامية المتن الرشدي وتطوره داخليًا وخارجيًا.

أما مفهوم البرهان، أو ما يسميه بثابت "الدقة المنطقية"، فهو بحكم حضوره القوي في مفهومي: "الكلية"، و"التصحيح"، فيعتبره صاحب "المتن الرشدي" أكثر هذه المفاهيم تجسيدًا لوحدة هذا المتن. لدرجة أنّه يعتبر "الخطاب الرشدي يمكن اختزاله إلى خطاب منطقي في التحليل الأخير"[54]، وذلك لأنّه يستغل معطيات المنطق بشكل دقيق في كل كتاباته. فابن رشد يستند في محاكمته لمختلف الأقوال والخطابات على هذا الثابت المنطقي، فهو أداته في تطهير الخطاب البرهاني من الخطابات الجدلية، والخطابية، والشعرية. كما أنّه هو وسيلته في التمييز بين مختلف الخطابات في المدينة الإسلامية تجنبًا لكل خلط يهدد التوازن بين المكونات الاجتماعية والمعرفية لهذه المدينة.[55]

وهكذا وبموجب وحدة المتن الرشدي في مختلف مظاهرها، وخاصة في مظهرها المنطقي، سيقدم هذا المتن نفسه لقارئه، كبناء فكري أكسيومي، أي كبناء استنتاجي "لا ينبغي الطعن في مبادئه ومسلماته، ولكن

---

[50] نفسه، ص 193

[51] انظر بهذا الصدد الدراسة القيمة التي أنجزها الأستاذ محمد المصباحي حول إشكالية المتن الرشدي، لدى جمال الدين العلوي، الواردة في كتابه، **دلالات وإشكالات**. ط/ 1 دار الهادي، 2005

[52] نفسه، ص 81

[53] العلوي جمال الدين، **مجلة آفاق**، م. س.

[54] نفسه.

[55] نفسه.

ينبغي فحسب أن نفحص فيه عن سلامة الاستنباط وصدق النتائج كما نفعل في الهندسة تماما." [56] ومن حيث هو كذلك فإنّه سيجعلنا، حسب الأستاذ جمال الدين، نقرأه قراءة أكسيومية بموجبها تمكننا أن نبحث عن مظاهر جدته داخله، أي في العلاقة المنطقية التي تربط مبادئه وفرضياته باستنتاجاته، وليس بمقارنته بالخطابات الفلسفية الأخرى.

وانطلاقًا من هذه الوحدة ستتضح لنا مظاهر التطور أو الجدة في المشروع الفلسفي لابن رشد، والتي تتجلى أولاً: في كونه قد استطاع أن يوظف منطق أرسطو توظيفًا جديدًا في مجال دلالي آخر جديد وفي سياق ثقافي آخر جديد. وهذا مثلًا ما يتضح في كتابه النقدي "تهافت التهافت" والذي اتخذ غايةً قصوى له تخليص الخطاب الفلسفي العربي من كل ما ليس برهانيًا. هذا إضافة إلى تأكيده من خلال هذا الكتاب على الطابع الفرضي الاستنتاجي للبناء الفلسفي. كما تتضح لنا هذه الجدة ثانيًا في كون ابن رشد قد خلص بموجب هذا، الفلسفة الأرسطية ذاتها مما علق بها من أقاويل خطابية وجدلية قد يكون أرسطو نفسه قد وجد نفسه مضطرًّا لإثباتها في نصوصه، أو أنّ شراحه أضافوها إليها. الشيء الذي أضفى طابع الاضطراب عليها، بحيث ستتحول على يد ابن رشد إلى نصوص واضحة ومتماسكة. إلى درجة أنّه يلجأ في بعض الحالات إلى إضافة قضايا أخرى غير موجودة في النص الأصلي.[57] لكن قد يعترض على هذه التأويلات انطلاقًا مما يسمى بالتلاخيص والشروحات الرشدية على أفلاطون، وأرسطو، وجالينوس، وفورفوريوس، بحيث إنّ بعض الدارسين (ومنهم الأستاذ الجابري) يعتبرها مجرد اجترار لمذاهب هؤلاء الفلاسفة، ولا مجال فيها للتجديد. لكن تأويلاً مثل هذا، هو تأويل يكشف، حسب الأستاذ جمال الدين، عن "فهم متهافت أو غير مبرر على الأقل لظاهرة الشرح أو التفسير عند ابن رشد"[58]. فلو كانت هذه الشروحات فعلاً عملاً مكرورًا لا غناء فيه، فلماذا كلف الرجل نفسه عناء القيام بشرح جديد للفلسفة الأرسطية وهي الفلسفة التي أشبعت تلخيصًا وشرحًا من طرف الفارابي وابن سينا وابن باجة وغيرهم من الشراح المشائيين.[59]

كانت هذه إذن هي المعالم الأساسية لرؤية الأستاذ جمال الدين لفكر ابن رشد، بوصفها رؤية بيبليوغرافية وتأويلية. وهي رؤية انتهت به إلى النظر للمتن الرشدي باعتباره يندرج ضمن مشروع معرفي من جهة، وضمن مشروع مجتمعي، سياسي من جهة أخرى. مشروع بموجبه سيطرح ابن رشد حلاً لإشكاليتين كانت المدينة الإسلامية تعاني منهما، وعمل فلاسفة الإسلام ومتكلموه، وكذا التجربة السياسية والتاريخية، على

[56] نفسه.
[57] نفسه.
[58] نفسه.
[59] نفسه.

تعميقهما، وهما إشكالية الخلط الفكري الرهيب على المستوى العلمي، النظري، وإشكالية الخلط على المستوى الاجتماعي السياسي[60]. وهذا ما يعني أنّ هذا المشروع في بنيته الداخلية من حيث هو متن، يحيلنا على ما هو خارجي ممثلاً في الظروف الاجتماعية والسياسية والثقافية المحيطة به.

وهكذا إذن يمكن أن نخلص إلى أنّ الأستاذ جمال الدين العلوي يتبنى رؤية لابن رشد تتفاعل فيها الوحدة مع الكثرة، والثبات مع التغير والتطور، والمتن مع المشروع، والبنية الداخلية لهذا المشروع مع محيطها الاجتماعي السياسي والتاريخي. إنّها رؤية أراد لها صاحبها أن تكون علمية على طريقتها الخاصة، طريقة ستجد صداها أيضًا في المنهج الذي سيعتمده هذا المفكر في قراءة الفكر الرشدي. فما هي إذن مرتكزات هذا المنهج؟

3-2- مرتكزات المنهج العلوي

يستشف من الرؤيته البيبليوغرافية والتأويلية لفلسفة ابن رشد، التي يعتمدها الأستاذ جمال الدين العلوي في دراسته لهذه الفلسفة، أنّها تستند على "المنهج التكويني"، باعتباره منهجًا يشكل أحد أبعاد الثورة المنهجية التي حققتها بعض العلوم الإنسانية في العصر الحاضر، وعلى رأسها علم النفس التكويني عند "جون بياجي". وهو منهج يقوم على خطوتين أساسيتين هما: التفكيك، والتركيب. فمن خلال هاتين الخطوتين ستتم معالجة المتن الرشدي في تطوره الذي "لا يعدو أن يكون تعبيرًا عما تفصح عنه نصوص الرشدية في غالب الأحيان، وما تضمره في أقلها، وهو على كل إحدى الخلاصات التي لا يجد القارئ المنتبه بدًّا من الاعتراف بها"[61].

ففيما يخص التفكيك فهو ما بموجبه أ نجز الأستاذ جمال الدين دراسته البيبليوغرافية، كدراسة مقارنة فكك بموجبها المتن الرشدي وانتهى إلى ترتيبها في مراحل حسب تعاقبها الزمني وتفاضلها القيمي [62]. إنّها إذن خطوة منهجية تقوم على منح الأولوية في قراءة المتن الرشدي لهذا المتن نفسه، أي قراءته قراءة داخلية.

أما لحظة التركيب في هذا المنهج فهي ما تعبر عن نفسها في هذه الرؤية انطلاقًا من بعدها التأويلي. وهي لحظة على أساسها تتم إعادة بناء المتن الرشدي وتركيبه انطلاقًا من مكوناته الداخلية. إنّها لحظة ينظر فيها لهذا المتن في كليته وموضوعيته كمشروع فلسفي له مبادئه المعرفية التي توجه بنية خطابه، والأسباب

---

[60] نفسه.

[61] ج العلوي، **المتن الرشدي**، م. س، ص ص 8-9

[62] يرى الأستاذ محمد المصباحي أنّ الأستاذ جمال الدين قد خلص في كتابه "المتن الرشدي" إلى تقطيع المتن الرشدي إلى أربعة مراحل متفاوتة في درجة تطورها "أولاها تمثلها المختصرات والجوامع في تقديمها الأول... والثانية تم فيها الإعلان عن التصحيح الفلسفي في صياغته الأولى توطئ لها الجوامع في تقديمها الثاني وتمثلها تلاخيصه على أرسطو وتلاخيصه الأخرى غير الأرسطية ومقالاته المرافقة لفترة التلاخيص. والثالثة مرحلة التصحيح العقدي... والرابعة مرحلة الإبداع الفلسفي التي تم فيها إخراج التصحيح الفلسفي في صياغته الأخيرة.. انظر **دلالات وإشكالات**، ص 84

العميقة المعرفية والسياسية والاجتماعية التي تحدد دلالاته ومقاصده بالنسبة إلى عصره، وحتى بالنسبة إلى الحاضر العربي. إنّنا إذن أمام منهج قد أسعف جمال الدين العلوي في التأسيس لقراءة جديدة للمشروع الفلسفي لابن رشد، قراءة أراد لها أن تكون علمية وليست إيديولوجية. قراءة يلح هذا الأخير على أن تكون "قراءة في المتن الرشدي، وليس قراءة مباشرة للمشروع الفلسفي لابن رشد، وبين قراءة المتن من خارج وقراءته من داخل برزخ تضل فيه العقول"[63] كما يقول. وما هذا الضلال سوى تلك القراءة الإيديولوجية التي بحكم إعطائها الأولوية للمشروع على المتن، والتاريخ العام للفلسفة على تاريخها الخاص، فإنّها تغدو قراءة متعسفة ومتهافتة، أي لا تجد ما يؤسسها من داخل المتن. ومعنى هذا أن جمال الدين العلوي لا ينفي أهمية التأويل الإيديولوجي، لكن شريطة أن يكون مسبوقًا بقراءة داخلية للمتن.

هكذا إذن ستتضافر الرؤية مع المنهج لدى هذا المفكر لتقدم لنا صورة محددة لفيلسوف قرطبة، فما هي مقومات هذه الصورة؟

3-3- الصورة التي يحضر بها ابن رشد لدى جمال الدين العلوي

لقد كان حرص جمال الدين العلوي كبيرًا على تقديم صورة جديدة، لا لفلسفة ابن رشد فحسب، بل وإلى ابن رشد أيضًا. وذلك بالنظر لما تشكله هذه الصورة من تأثير في قراءة فلسفته. والأستاذ جمال الدين في تحديده لهذه الصورة يعتبر، مثله مثل الجابري، أنّ أبا الوليد لا ينتمي إلى الماضي فقط، أي كفيلسوف ظلت فلسفته مشروطة بظروفها التاريخية، بل ينتمي أيضًا بفلسفته للحاضر العربي. وذلك باعتبارها فلسفة تجسد تلك الروح التي "يقبلها عصرنا" وتتجلى في عقلانيته الواقعية والأكسيومية والنقدية. وهكذا فالصورة التي يحضر بها ابن رشد لدى هذين المفكرين تكاد تكون الصورة نفسها. وعندما نقول تكاد، فذلك لأنّ هذين الأخيرين يختلفان مع ذلك في تحديد بعض معالم هذه الصورة. فجمال الدين العلوي هو بدوره أي مثله مثل الجابري، يؤطر عقلانية ابن رشد ضمن العقلانية الحداثية والأنوارية. كعقلانية عبرت عن نفسها، أولًا في تلك النسقية التي تحتكم إليها فلسفته، والتي تضفي عليها طابع الوحدة الصارمة تعبر عن نفسها في خضوع هذه الفلسفة في كل مباحثها لثابت الدقة المنطقية [64] وثانيًا في كونها عقلانية قد بشرت بإحداث قطيعة إبستيمولوجية مع

[63] العلوي، **المتن الرشدي**، ص 245

[64] يعتقد الأستاذ محمد المصباحي بأنّ الأستاذ جمال الدين ظل متحمسًا بشكل مفرط في تقديم ابن رشد في صورة ذلك الفيلسوف الذي تتميز فلسفته بالوحدة، وإفراطه في هذه الحماسة من شأنه أن "يضيع علينا (كما يقول الأستاذ محمد المصباحي) فرصة إدراك ابن رشد الحقيقي، أي ابن رشد الإنسان في قوته وتخاذله".

الروح السينوية (المشرقية) الغنوصية الظلامية[65] فكان ابن رشد بذلك رمزًا للفيلسوف الذي يحارب كل أشكال اللاعقل بما في ذلك التصوف. وهذه القطيعة تشكل، في نظر جمال الدين، إحدى القضايا الملحة في المجتمع العربي المعاصر. وثالثًا فإنّ عقلانية ابن رشد في نظر صاحب المتن الرشدي تعبر عن نفسها في الدعوة الرشدية للفصل بين الدين والفلسفة والذي يمكن اعتباره مبدأً لا يزال يصلح لزمننا في فهم الحداثة الأوروبية الأنوارية، القائمة على الفصل بين الدين والسياسة. وهو فصل سيختلف جمال الدين مع الجابري في تأويله. فهذا الفصل هو، بالنسبة إلى جمال الدين، بمثابة تبشير من ابن رشد بالعلمانية، بينما هو بالنسبة إلى الجابري، وكما رأينا سابقًا، فهو فصل يؤشر على التبشير الرشدي بالديموقراطية. كما أنّ هذين المفكرين يختلفان في موقفهما من المحتوى المعرفي لعقلانية ابن رشد. بحيث إنّ جمال الدين ينفي وسم هذا المحتوى بعدم الإبداع كما يدعي الجابري. فإذا كانت دعوة ابن رشد إلى الانفتاح على الغير (الفلسفة اليونانية) انفتاحًا لا يلغي خصوصيتنا بل يغنيها ويخصبها، فهذا الإغناء والإخصاب لا يمكن اختزالهما فيما هو إيديولوجي دون ما هو معرفي. وهذا الانفتاح المزدوج هو ما يجب أن ندافع عنه، في نظر صاحب المتن الرشدي، سواء في علاقتنا بالحداثة أو بتراثنا، وعلى رأسه فلسفة ابن رشد نفسه، كفلسفة مبدعة ومجددة معرفيًّا وإيديولوجيًّا.

وهكذا فقد حرص جمال الدين العلوي في تحديده لصورة ابن رشد، باعتبارها صورة أراد لها أن تكون جديدة، على أن تكون صورة مؤسسة إبستيمولوجيًا (أي بيبلوغرافيًا) بالدرجة الأولى وإيديولوجيًا بالدرجة الثانية. وذلك لأنّ الأستاذ جمال الدين ظل في كتاباته متأففًا من الإيديولوجيا ومنبهًا لمخاطر الضلال الذي يمكن أن يقود إليه إعطاء الأولوية للتأويل الإيديولوجي، على القراءة الإبستيمولوجية. ومن مظاهر هذا الضلال التي حاول مواجهتها، القول بعدم إبداعية العقلانية الرشدية في محتواها المعرفي، كما هو الحال في الرؤية الجابرية. هذا مع العلم أنّ القراءة المعرفية البيليوغرافية للفلسفة الرشدية تكشف لنا عن إبداعيتها المعرفية حتى في ما يعتبر وكأنّه مجرد تكرار للفلسفة اليونانية، كشروح وتلاخيص ابن رشد عن أرسطو. ولعل هذه الدعوة لمواجهة الضلال الإيديولوجي في قراءة ابن رشد[66]، هي أيضًا ما ستدعو إليه القراءة المصباحية لكن بطريقتها الخاصة.

---

[65] مجلة آفاق، م، س.

[66] لكن ألا يمكن القول بأنّ محاربة الأستاذ جمال الدين لما يسميه بالضلال الإيديولوجي، لم تنجه مع ذلك في الوقوع ضحية لهذا الضلال؟ وإلا كيف يمكن تفسير تأطير عقلانية ابن رشد ضمن حداثة تنويرية قبل الأوان، والانسياق مع مواجهة ابن رشد للعرفان ونعت هذا الأخير بصفة الظلامية ونفي الإبداع

4- القراءة المصباحية لفلسفة ابن رشد

يعتبر الأستاذ محمد المصباحي أنّ تجديد النظر لفلسفة ابن رشد، بما هو دفاع عن علمية قراءتها، ينطلق من فرضية تعددية قراءة هذه الفلسفة. فهو يعتبر كل قراءة لها هي قراءة مشروعة، لكن شريطة الالتزام بالحد الأدنى من الرصانة الفلسفية[67]. ومعنى ذلك أنّه يريد أن تكون هذه القراءة فلسفية بالدرجة الأولى، وليست إيديولوجية. وأن تكون فلسفية هي ما يؤهلها لأن تكون جديدة أي حداثية. وذلك لأنّ كلا من الفلسفة والحداثة يحيلان على ذلك المكان المحايد والذي يتسع لتعدد الرؤى والتصورات وبالتالي الذي "تتساكن وتتحاور فيه تجارب الإنسانية"[68]. ومن هنا، وبموجب هذه الفرضية، يجب في نظره أن تمتح هذه القراءة للفلسفة الرشدية من ثقافة المعية وليس من ثقافة الهوية. وما يقصده بالثقافة الأولى هو "ثقافة "الوجود مع"، التي هي ثقافة انفتاح، ثقافة تضمين خصائص الهويات الأخرى في الهوية الخاصة، فتغتني جميع الهويات على حد سواء."[69] إنّها إذن ثقافة تحيل على تلك الهوية ذات الطبيعة الإضافية والمنفتحة على غيرها من الهويات، باعتبارها تشكل جزءًا من الذات. بحيث إنّ هذه الأخيرة لا تعي ذاتها إلا من خلال معرفتها للآخر. بخلاف ذلك ثقافة الهوية التي هي بطبيعتها "منغلقة، منعزلة، إقصائية، نافرة من الغير مستبعدة للتعدد رغم أنّها صادرة عنه"[70]

وأن تستند قراءة الفلسفة الرشدية إلى ثقافة المعية، فمعنى ذلك أنّها قراءة تنطلق من فرضية أخرى قوامها اعتبار العقل الإنساني عقلاً واحدًا، وأنّ مظاهر الاختلاف فيه تنحصر فقط في كيفية تحديده وتوظيفه [71]. وبتعبير آخر فهي قراءة تقوم على المقاربة التوحيدية، التي لا تنطلق من فرضية دونية هذه الفلسفة، أو العكس أي باعتبارها تجسد الكمال المعرفي، وذلك لأنّها تعتبر هذه الفلسفة منتوجًا عقليًّا إنسانيًّا لها مظاهر قوتها وضعفها شأنها شأن كل فلسفة.

وهكذا فاستنادًا إلى هاتين الفرضيتين ستتحدد الرؤية والمنهج اللذان وفقهما سيقرأ محمد المصباحي الفلسفة الرشدية.

المعرفي عنه؟ هذا مع العلم كما يقول الأستاذ محمد المصباحي، بأنّ هذه العقلانية تتعارض في كثير من أوجهها مع هذه الحداثة. ناهيك عن كون الحداثة في لحظتها الراهنة تدعو إلى الانفتاح على العرفان وعلى كل أشكال اللاعقل، ولا ترى في ذلك انتقاصًا من قيمة العقل.

[67] المصباحي محمد، **الوجه الآخر لحداثة ابن رشد**، م، س، ص 6

[68] المصباحي محمد، **من أجل حداثة متعددة الأصوات**، /ط/1/ بيروت، دار الطليعة 2010، ص 265

[69] نفسه، ص 257

[70] نفسه.

[71] نفسه، ص 259

4-1- الرؤية المصباحية لابن رشد

من خلال عنوان كتابه "**مع ابن رشد**" يكشف محمد المصباحي عن الرؤية التي يتبناها لهذا الفيلسوف، وهي تلك "الرؤية التي تمتح من "ثقافة المعية"، من حيث هي ثقافة ما بعد حداثية سمتها الانفتاح والتساكن حتى مع ما يعتقد أنّه نقيض لها، كالعرفان الأكبري. ففي مقدمة هذا الكتاب يصرح محمد المصباحي بأنّه سيواصل حواره "مع" ابن رشد كغيره من المؤلفات الأخرى التي خصصها لهذا الفيلسوف. فـ"المعية" إذن هي ما يشكل أساس رؤيته هذه وبموجب ذلك فهي رؤية تقوم على المبادئ التالية:

المبدأ الأول: وهو الحوار. ومعنى ذلك أنّ كل قراءة لفلسفة ابن رشد يفترض أن تكون حوارية، وأن تكون كذلك معناه أنّها ليست قراءة مباشرة لهذه الفلسفة، بل هي قراءة تتم عبر وساطتين أو حجابين: هما النص والزمن. إنّه إذن حوار يقوم أولاً: على الاعتراف بأنّ النص الفلسفي هو ما "يمثل مادتنا الفلسفية الأولى."[72] فبدون هذا النص تفقد القراءة رصانتها الفلسفية بل وموضوعيتها. وهذا ما رأينا كيف أنّ جمال الدين العلوي يدعو إليه.. فهذا الحوار سيعطي قارئ النص الرشدي حق الكلام ليقرأه في نصيته، بحيث سيفصله عنه ذاتًا قارئةً، ليكشف عن لعبة الدلالة فيه، من حيث هو نص له "تاريخه الخاص به، بتقلباته وتناقضاته، بانعراجاته وتحولاته، بمفازاته ومفاجآته، بسلمه ومعاركه، نجاحاته وإخفاقاته، بتحالفاته وعزلته"[73]. كما أنّ هذا الحوار يعني ثانيًا، إلغاء القارئ للمسافة الزمنية التي تفصله وحاضره عن النص، من أجل التواصل الحي مع دلالاته، والتحاور معها انطلاقًا من حاضره. وهكذا ستربط القارئ بتاريخ الفلسفة، بوصفه تاريخًا يشكل النص الفلسفي الرشدي إحدى مواده وموضوعاته، علاقة ملتبسة قوامها الفصل والوصل. فالقارئ هنا سينصت للنص الرشدي في نصيته وفي مبعدة عن كاتبه، بحيث تنفتح أمامه أبواب كل القراءات والتأويلات الممكنة [74].. لكن هذا لا يعني أنّ هذا الأخير سيقرأ هذا النص حافيًا عاريًا، حسب التعبير المصباحي، بل سيقرؤه وهو مسلح بعُدّة فلسفية ومنهجية معاصرة تجعله يضفي عليه نوعًا من الطراوة بموجبها سيتواصل مع حاضره.

من هنا ووفق جدلية الفصل والوصل، أو الموضوعية والذاتية، المؤسسة ل "معية"، الرؤية المصباحية كرؤية حوارية، فإنّها رؤية تتميز بكونها "إضافية". لكن لا بالمعنى الذي تعطيه القراءة الإيديولوجية لهذه "الإضافية"، والتي قد تأخذ معنى الإضافة من حيث هي عنوان للتبعية للآخر الذي يفترض في النص الفلسفي موالاته والتوافق والمصالحة معه كما ذهبت إلى ذلك القراءة الجابرية لفلسفة ابن رشد والتي انتهت إلى وسم

---

[72] المصباحي محمد، **دلالات وإشكالات**، م. س، ص 196

[73] م، م **تحولات في تاريخ الوجود والعقل**، م. س، ص ص 316-317

[74] نفسه، ص، 317

هذه الفلسفة بكونها مضافةً أي تابعةً معرفيًّا لفلسفة أرسطو. لهذا فالإضافة التي تقوم عليها القراءة المعوية المصباحية هي الإضافة بمعناها الفلسفي، أي من حيث هي علاقة الأنا بالآخر وقوامها "التقابل" و"النسبة "و"الانتساب"[75] وهذا يعني أنّ القراءة المعوية لابن رشد، تقوم على الاعتقاد بوجود مناسبة بين القارئ والمقروء، مناسبة يشتركان معًا في نسج خيوطها، لكن كل بطريقته الخاصة. ومن هنا أيضًا مخالفتهما وتقابلهما. وكمثال على ذلك فإنّ ابن رشد بدفاعه على القياس البرهاني يخلق تناسبه مع الروح العقلانية لعصرنا كما يقول الجابري، لكن، وهذا ما أغفله هذا الأخير، فإنّ هذا القياس بحكم مدلوله الخاص الذي منحه إياه ابن رشد، كقياس صارم وغير منفتح على مستجدات المعرفة والواقع، أو على اللاعقل، فإنّ هذا ما جعل منه في الوقت نفسه أداة لتجاوزه، وبالتالي مناسبة لتطويره، باعتباره لا ينسجم مع روح العقلانية المعاصرة من حيث هي عقلانية مرنة ومنفتحة على اللاعقل. وهكذا وبموجب هذه الرؤية المعوية الإضافية القائمة على النسبة والتقابل فإنّ "حوارنا مع أبي الوليد (يقول محمد المصباحي) من خلال الأسئلة التي يطرحها علينا واقعنا، يؤهلنا لاستكشاف أوجه كانت خفية عنا من فكره، والعبور بدلالاتها من زماننا هذا، مع الحفاظ على المسافة الضرورية بيننا وبينه. بل أكثر من ذلك، لعل عدم الامتثال أحيانًا لمعاني ابن رشد بكيفية حرفية هو ما يضفي المعنى على علاقتنا به."[76] وهكذا فالرؤية المصباحية، بوصفها رؤية معوية وإضافية، لا مجال فيها للترويج لمفاهيم من قبيل القطيعة، والأصالة، والمعاصرة فـ"الكلام اليوم، يقول المصباحي، عن التجاوز، عن الأصالة، لم يعد كلامًا لائقًا. ففي زمن التناص، زمن التعدد والاختلاف، زمن العيش على التخوم، زمن البرازخ التي تلتقي فيها المتقابلات، لم يعد مقبولًا القول بالإبداع المطلق، بالنص الأول. فكل نص هو جماع نصوص أخرى، وكل كتاب يحيل على غيره من الكتب."[77] إذن فكل تشكيك في إضافية النص الرشدي، بما هي انفتاح على الآخر، ستكون نتيجته ظهور قراءات إيديولوجية، كالقراءة السلفية والعلمانية.. ستروج لمثل هذه المفاهيم وهي مفاهيم يعتقد محمد المصباحي بأنّها تفتقد للرصانة الفلسفية، لأنّها تحكمها نزعة إقصائية وتسطيحية لا تستجيب لروح الفلسفة التي قوامها الاحتفاء بالتعدد والاختلاف. فالقطيعة والتجاوز والأصالة.... هي مفاهيم شغالة في القراءات الإيديولوجية كقراءات استعلائية وغير متواضعة، ولا تعطي للنص الفلسفي الرشدي حق الكلام قدر الإمكان، من أجل توفير شروط التحاور معه، والسير معه في منعرجات وثنايا مفاهيمه، وعدم تقويله ما لا يقوله. تلك القراءة التي قد قادت كثيرًا من المشتغلين في حقل الفلسفة من العرب، إما إلى تبني نزعة تاريخانية فصلية، قوامها الدعوة إلى القطع مع الماضي الفلسفي العربي الإسلامي والانفصال عنه من أجل

[75] **دلالات وإشكالات**، م. س، ص 194

[76] **مع ابن رشد**، م. س، ص 6

[77] **دلالات وإشكالات**، م.س، ص 195

تحقيق صفة المعاصرة على الفلسفة العربية، بدعوى أنّ الشروط التاريخية التي رافقت إنتاج الفلسفة في هذا الماضي، ليست هي نفسها في الحاضر العربي. وإما لتبني نزعة وصلية وتطابقية بموجبها تم اعتبار نماذج من الفلسفة، في تاريخ الفلسفة، الوسيط أو المحدث أو المعاصر، قابلة للتبني معرفيًا أو إيديولوجيًا في الواقع العربي الحاضر، بحكم تشابه شروط إنتاجها مع شروط هذا الحاضر.[78] فكل قراءة إيديولوجية تعمل على تقديم النص الفلسفي وكأنّ له صورة واحدة. فهي قراءة تبقى عند مستوى البحث عن الشروط الخارجية التاريخية المحيطة به. هذا مع العلم أنّ هذه الشروط مهما ساهمت في تطور النص وتوجيهه، إما نحو الإبداع، أو نحو الانحسار، فإنّها ذات أهمية ثانوية. لكن هذا لا يعني بأيّ حال انتقاص الأستاذ محمد المصباحي من قيمة الإيديولوجيا. فما يضيره هو الاستعمال غير الشريف لهذه الإيديولوجيا [79] استعمالاً بموجبه تصبح عنوانًا للإقصاء والتحيز والتبسيط وتهميش الفلسفة ورميها بالعطالة في مقابل الثقافة وعلم الكلام، كما حصل مع الأستاذ الجابري. فالإيديولوجيا إذا ما نظرنا إليها في ذاتها فإنّها لا تخلو من فلسفة.[80] مادامت كل إيديولوجيا حقيقية إلا وتتضمن رؤية معينة للعالم وللحياة كالإيديولوجيا الماركسية مثلاً. كما أنّها باعتبارها تشكل جزءًا من علم تاريخ الأفكار أو تاريخ الفلسفة بمفهومه العام، فإنّها يمكنها أن تساعد الفيلسوف العربي على رصد "الأثر الكبير للبعد التاريخي (بوصفه خلاصة للأبعاد الثقافية والاجتماعية والاقتصادية) في تطور آفاق الفكر الفلسفي وتوجيه مساره نحو الإبداع أو الانحباس"[81]. ومن هنا فهي قول له قيمته الإيجابية بالنسبة إلى الفيلسوف، وإن كانت قيمة بعدية، لأنّها لا تتدخل إلا بعد عملية إبداع القول الفلسفي أو قراءة النص في نصيته، أي أنّها لا تأتي إلا في المساء، وليس في الصباح المبكر كالفلسفة.

وهكذا فإذا كانت معوية الرؤية المصباحية، رؤية حوارية وتقابلية وتناسبية وإضافية فهذا أيضًا ما ستقوم عليه واجبات المنهج الذي ستنبني عليه هذه الرؤية في قراءة الفلسفة الرشدية.

4-2- واجبات المنهج الدلالي الإشكالي عند محمد المصباحي

إنّ النظر إلى المنهج المصباحي باعتباره واجبات، يستمد مشروعيته من كونه منهجًا محكومًا برؤية فلسفية معوية كما قلنا سابقًا، وهي التي تعتبر النص الفلسفي هو منطلق كل قراءة للتراث. فالمنهج هنا يريد

---

[78] هذا ما ينطبق في نظر الأستاذ محمد المصباحي على قراءة الأستاذ محمد عابد الجابري للتراث عندما يثبت بأنّ أصالة الفلسفة العربية الإسلامية في زمانها الخاص يمكن أن يجعل منها أصيلة حتى بالنسبة إلى الزمن العربي الراهن. وهكذا يتساءل الأستاذ المصباحي عن مدى إمكانية تحقق الأصالة نفسها بالنسبة إلى ذاتين وزمانين متقابلين: الذات الوسطوية العتيقة، والذات الحديثة المتحفزة؟، أو كيف يمكن أن تبقى الحيوية العتيقة نفسها فاعلة في الزمن الحاضر؟، انظر كتاب **جدلية العقل والمدينة في الفلسفة العربية المعاصرة**، م. س، الفصل: 12 الحلم المزدوج بالعقلانية.

[79] المصباحي، محمد **من أجل حداثة متعددة الأصوات**، م. س، ص 263

[80] المصباحي محمد، **تحولات في تاريخ الوجود والعقل**، م. س، ص 314

[81] المصباحي محمد، **دلالات وإشكالات**، م. س، ص 7

لنفسه أن يكون فلسفيًّا بشكل رصين، ورصانته لن تتحقق إلا بامتثاله لما يمليه النص الفلسفي من واجبات. وهي واجبات يعتقد المصباحي بأنّ الفلاسفة المسلمين أنفسهم قد حضر لديهم بعض منها أو جلها، تنظيرًا وممارسة، وعلى رأسهم الفيلسوف ابن رشد. وهذا ما يفسر كيف أنّ صاحب كتاب "دلالات وإشكالات" سيلتقط بعض واجبات هذا المنهج، لدى أبي الوليد، بوصفها واجبات «تتوزع بين ممارسات دلالية وقولية ومعرفية، وبين أساليب تفسيرية وتأويلية ونقدية».[82] لكن هذا لا يعني أنّ كتابات هذا الأخير ستحافظ على واجبات هذا المنهج كما هي، بل ستعمل على تلقيحها وإضفاء نوع من الطراوة عليها بواجبات منهجية أخرى ستجعلها أكثر قابلية للتطور والانفتاح. واجبات تنتمي إما إلى التراث الفلسفي العربي الإسلامي، كتلك التي بشر بها العرفان الأكبري (في تنظيره لما يسميه الكتابة على المحو)[83] أو إلى الفكر المعاصر، كاللسانيات (دو سوسير، بارط) وفلسفات الحداثة (المنهج الشكي الديكارتي مثلاً)، وما بعدها (المنهج التفكيكي لدى ديريدا). وهكذا فالمنهج المصباحي، قد نشأ محايثًا للتفكير في مادته، أي التراث والفلسفة الحديثة والمعاصرة. فما هي إذن خصائص هذا المنهج وخطواته؟ وما هي غاياته؟

يتغيا "المنهج الدلالي الإشكالي" «متابعة عملية تحول الأسماء إلى مفاهيم، وتحول المفاهيم إلى إشكالات، وتحول الإشكالات إلى أقوال، وذلك عبر تبيّن دور الاختلاف الدلالي في نشأة الأقوال الفلسفية، ودور الصراع القولي في إضفاء الدلالات الجديدة على الأسماء»[84]. يتعلق الأمر إذن بمنهج إبستيمولوجي تتجلى وظيفته في رصد المسار الذي تقطعه عملية إنتاج الدلالة في فعل التفلسف، باعتبارها عملية بموجبها يسعى كل فيلسوف إلى تجاوز الالتباس في الدلالة والإشكال في القول، والتعارض بين المذاهب نحو آفاق جديدة. وهكذا وبموجب هذه الوظائف يفترض أنّ هذا المنهج يقوم على القواعد التالية:

أ) متابعة عملية تحول الأسماء إلى مفاهيم، أو الواجب الدلالي:

وتعني هذه الخطوة، كما يقول محمد المصباحي نقلًا عن ابن رشد، تنويع دلالات الأسماء المستعملة، والنأي بها عن التواطؤ والاشتراك في الدلالة، «فلا وجود لاسم له معنى واحد أو مرجعية واحدة»[85]. لكن دون أن يعني هذا السقوط في جنون الاختلاف الدلالي المطلق للأسماء. وبموجب هذا يبتعد «القول الفلسفي عن الموقفين المتضادين من الدلالة، موقف الوحدة المطلقة، وموقف الاختلاف العارم، هو الإمساك بحل وسط

[82] نفسه، ص 61

[83] ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج 4، دار الفكر /2002، ص 520

[84] **دلالات وإشكالات**، م. س، ص 6

[85] **الوجه الآخر...**، م. س، ص 62

بينهما يأخذ جانبًا من كل طرف، مما يضفي على أسمائه الوحدة والتعدد في آن واحد»[86]. وهذا ما لم يلتزم به ابن رشد، حسب المصباحي، عندما اعتبر البرهان هو غاية القول الفلسفي، بوصفه قولاً يتغيّا وحدة الحقيقة أو الدلالة. من هنا كان لابد من تطعيم هذه الخطوة المنهجية الرشدية بالروح البرزخية الأكبرية التي تعتبر الحيرة والالتباس قوام الحقيقة، وكذا بالروح التشكيكية الديكارتية، وبتيه المعنى الديريدي (نسبة إلى ديريدا)[87].

وهكذا يمكن القول بأنّنا أمام ما يسميه المصباحي بالشق الدلالي لهذا المنهج، ويقوم «على أساس تتبع علاقة الدلالة بموضوعها، وبفاعلها، وذلك بتحليل دلالات الأسماء، وتفصيلها، وإثبات نوع الفرق بينها، هل هو من باب المتصل أو من باب المنفصل، ورصد النتائج الفلسفية المترتبة عن هذا التبني أو ذاك»[88]. وهذا ما يعني أنّ الدلالة عند هذا الأخير، تجسد مجالاً للتبديد والالتباس، بحيث تقتضي لجوء الفكر إلى مخارج تقلص من خلالها هذا التبديد وتتجاوز هذا الالتباس. وهكذا وبرجوعه إلى تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، استخلص محمد المصباحي أنّ الفلاسفة استنجدوا بمخرجين رئيسيين، هما: القول بانفصال الدلالة أو باتصالها. ففيما يخص الدلالة الأولى، فهي تعبر عن نفسها لدى الفلاسفة المسلمين في صورة «حقيقتين متقابلتين أونطولوجيًا ودلاليًا، بحيث لا يمكن إقامة درجات بينهما تنضوي بعضها تحت لواء بعض»[89]. وبذلك فإنّ هذه الدلالة المنفصلة قد اقتضت موقفين اثنين هما: موقف التأويل وموقف الاشتراك في الاسم. الموقف الأول يجعلنا نقف عند تفصيل الدلالات وتنويعها في النص، في مقابلته بنص آخر، يختلف عنه ويتعارض، وذلك بردّ أحدهما إلى الآخر وتقريبه منه وجعله في قلبه، بحيث تصبح العلاقة القائمة بينهما علاقة تقابل إضافي[90]. وهذا ما قام به محمد المصباحي في إطار تنظيره لحداثة ابن رشد، بحيث قادته تأويلاته لنصوصه، انطلاقًا من نصوص تقابلها، هي النصوص الفلسفية الحداثية، إلى أنّ الطرفين معًا ينسجان "المناسبة" بينهما، بحيث إنّ كلا منهما يؤكد وجود مسالك مفتوحة بينهما.

والموقف الثاني الذي تحيل عليه الدلالة المنفصلة هو "الاشتراك في الاسم"، وهو موقف يرى أنّ التقابل في الدلالة لا تحيل عليه النصوص المتقابلة فقط، بل يحيل عليه الاسم في حد ذاته داخل كل نص. فهذا الأخير يدل على حقيقتين منفصلتين بدلالتين منفصلتين، مثل اسم الصنع، أي صنع العالَم من طرف الصانع

---

[86] نفسه

[87] إنّ اعتماد الفيلسوف **جاك ديريدا** استراتيجية التفكيك جعلته يتبنى أخلاقية في الكتابة قوامها الاحتفاء بالإخ(ت)لاف، فضاءً لا تتساكن فيه الحقائق والأقوال والخطابات إلا لتتباين وتتصارع ويمحو بعضها بعضًا. إنّها كتابة برزخية تطارد سلطة المعنى لتبحث عنه بين أطلال القراءات وفي هوامش النصوص، والمسكوت عنه فيها، لتقول "لا" لكل احتكار للحقيقة باسم تعال ذاتي، عقلي أو روحي موهوم، ولكل تصلب فكري.

[88] **دلالات وإشكالات**، م. س، ص 5

[89] نفسه، ص 10

[90] **مع ابن رشد**، م. س، ص 122

الذي هو الله، عند ابن رشد، فهو يدل على القدم والحدوث معًا، فالعالم وفق المنظور الرشدي، دائم الحدوث. ومثل اسم الذات، فهو كما يقول المصباحي، يدل عند فيلسوف قرطبة على الإنسان عاقلاً للوجود كصنعة إلهية، بينما يدل عند فلاسفة الأنوار (ديكارت مثلاً)، على الإنسان ذاتًا فاعلة وحرة ومريدة بذاتها.

أما فيما يخص القول باتصال الدلالة، فهو يرتبط بالتشكيك في الاسم، بحيث يتصور أو يحدث درجات في دلالة الأسماء، ويسمح باندراج بعضها تحت بعض، إذ كل دلالة لا تفهم إلا بعلاقتها بالأخرى، أو بالمعنى الرئيسي أو الأول حسب تعبير ابن رشد.

وهكذا يمكن أن نخلص إلى أنّ "الواجب الدلالي"، كأول خطوة في المنهج الدلالي الإشكالي، يقوم على التبديد الدلالي للأسماء، سواء من زاوية دلالتها المنفصلة التي قوامها التأويل والاشتراك في الاسم، أو من زاوية دلالتها المتصلة، التي تقوم على التشكيك الاسمي. وهذا التبديد هو مؤشر على تجاوز الدلالة الحرفية لأسماء النص، والتي من مخاطرها تسطيح هذا الأخير من خلال الخلط في دلالات أسمائه، كما هو الحال في القراءات الإيديولوجية المعاصرة لنصوص ابن رشد، والتي انتهى بعضها إلى الخلط بين الأسماء والأزمنة، وتكريس مبدأ التواطؤ في دلالتها[91]. كما أنّ هذا التبديد، دليل واضح على أنّنا أمام منهج يقوم على عشق النص، وهو عشق تماهى معه الفلاسفة المسلمون، وإن أدى بهم هذا العشق إلى التشبث بما يسميه محمد المصباحي "النظرة المتصلة" للنص. «فالنص (في نظر هؤلاء الفلاسفة) ليس له سلطة في ذاته أي من حيث هو نص، إنّ تقديسه يأتيه من سلطة خارجة عنه هي سلطة المؤلف. فالمؤلف هو الذي يمنح للنص ثقله وبالتالي نفوذه وقوة إشعاعه»[92].

من هنا، وانسجامًا مع خطوة "الواجب الدلالي"، وجد صاحب "دلالات وإشكالات" نفسه مضطرًا لتجاوز هذه النظرة الاتصالية للنص واستبدالها بالنظرة الانفصالية والتبديدية، باعتبارها نظرة تجسد ذلك الشرط المنهجي، الذي تعلق به فلاسفة ما بعد الحداثة، مثل "ميشيل فوكو" و"جاك ديريدا"، وهو شرط الإعلان «عن موت كاتبه، كيما تنفتح أمامنا كل التأويلات الممكنة»[93]. فوحده هذا الإعلان سيجعل النص الفلسفي يحتفي بنصيته، من حيث هي فضاء تعلن فيه الدلالة عن تمردها على تحنيطها ضمن وحدة الحقيقة وإطلاقيتها، باسم البرهان، لتنفتح على أقوال فلسفية متصارعة ومتجادلة في حلبة حقيقة ديدنها الحيرة والتيه.

---

[91]. **دلالات وإشكالات**، م. س، ص 11

[92] نفسه، ص 33

[93] **الوجه الآخر**، م. س، ص 38

ب) تحويل المفاهيم إلى إشكالات، أو الواجب القولي الإشكالي الجدلي:

إنّ هذا الواجب المنهجي هو ما يجسد في المنظور المصباحي لحظة الأشكلة في هذا المنهج، أي لحظة بناء الإشكالات التي تمليها دلالات الأسماء، وقد تحولت إلى مفاهيم تحمل دلالات متجادل حولها. وذلك من خلال رصد مظاهر التقابل والالتباس التي تجسدها في علاقاتها بالأقوال الفلسفية المتصارعة، وما تولده من حيرة وانحباس يهددان تقدم التفكير. وبتعبير آخر إنّنا في هذه الخطوة سننتقل من الجانب الموضوعي للدلالة، باعتباره يقوم على البث في علاقة الشيء بأسمائه أو في علاقة هذه الأسماء بمختلف دلالاتها، إلى الجانب الذاتي، أي آراء الفلاسفة حول هذه الدلالات. وهذا ما سيجعلنا نصطدم بالتناقضات والمفارقات. فهناك إذن علاقة وطيدة بين هاتين الخطوتين «ذلك لأنّ الغموض الموضوعي في معاني الأسماء يؤدي إلى أقوال تبطل إحداها الأخرى، كما أنّ الأقوال المتناقضة قد تجعل من الاسم الواضح اسمًا مشتركًا أو مشككًا»[94] وبتعبير آخر، إذا كانت اللحظة الأولى في هذا المنهج تجعلنا نقف على صراع الدلالات وتدرجها، فإنّنا في لحظة الأشكلة نكون أمام صراع الأقوال حول هذه الدلالات. وهو صراع يقودنا إلى رصد الطبيعة المعقدة والمتوترة للدلالة، تمهيدًا لإلقاء نظرة جديدة عليها، وذلك عبر مقابلة كل قول حولها بنقيضه. وهذا ما يتجسد بشكل واضح في الكتابة المصباحية، من حيث هي كتابة تعتبر التفكير الفلسفي الرصين غير ممكن التحقق، إلا بفحص الدلالة في علاقتها بمختلف الأقوال، أي باعتبارها متصارعًا ومتجادلًا حولها من طرف هذه الأقوال. فقد قادها (أي الكتابة المصباحية) التفكير في علاقة الحداثة بالتراث الفلسفي العربي الإسلامي إلى فحص دلالات مجموعة من الأسماء التي تبدو وكأنّها متواطأ عليها بين القول الرشدي والقول الديكارتي، كالعقل والذات والحرية، أو بين العرفان الأكبري وهيدجر، كاللاعقل والخيال. وبهذا، ونتيجة لتشكيكها في هذه الأسماء، واعتبارها مجرد أسماء مشتركة بين فلاسفة التراث والحداثة، بحيث تستدعي التأويل وفق سياقاتها المعرفية أو النصية والتاريخية، انتهت هذه الكتابة إلى اعتبار العلاقة بين الحداثة والتراث ليست علاقة تجاور قوامها التوازي أي الإقصاء المتبادل، أو التماهي المطلق. إنّها إذن علاقة إشكالية، ومعقدة تستدعي إثارة مجموعة من الأسئلة الإشكالية من قبيل: هل في إمكان مرحلة القرون الوسطى باعتبارها مرحلة ما قبل حداثية من تاريخ الفلسفة، أن تقدم لنا شيئًا فيما يخص الذات العاقلة التي أدت إلى ميلاد الإنسان الحديث والعلم الحديث؟[95].

---

[94] **دلالات وإشكالات**، م. س، ص 21

[95] **مع ابن رشد**، م. س، ص 27

ج) لحظة الخروج من الإشكال

إنّ لحظة أشكلة الدلالة، تتجلى أهميتها في كونها تجعلنا نتعرف على طبيعة الإشكال قبل الخوض في حله. إنّها بلغة ابن رشد تمكننا من التعرف على الأقاويل المتناقضة بصدد هذه الدلالة أو تلك. إنّها إذن لحظة تهيئنا للحظة معالجة الإشكال والخروج منه من خلال الدلالة أيضًا. لأنّ هذه الأخيرة إن كانت «هي علة اللبس والإشكال (...) [ف]ستكون هي أيضًا علة الخروج منهما»[96]. ومن هنا أهمية الاستنجاد بتاريخ الفلسفة لأنّه يشكل فضاءً خصباً لهذه الأقاويل والتعرف عليها، بل ويساعد على إيجاد حل للإشكال المطروح. وبتعبير آخر، لا تجعلنا لحظة الأشكلة على وعي فقط بطبيعة الإشكال وبمدى صعوبته، «بل وبالقدرة أيضًا على حله حلاً مناسبًا وشخصيًا إن كنا نريد بناء فلسفة، أو بالقدرة على الحكم بين المذاهب المتعارضة، إن كنا بصدد التأريخ لها»[97]. وكمثال على ذلك، فإنّ علاقة الحداثة بالتراث، من حيث هي علاقة معقدة، حسب محمد المصباحي، جعلته يستنجد بالتراث الفلسفي العربي الإسلامي، لكي يستفيد من الحلول التي قدمها هؤلاء لإشكالية التحديث، وكذا من العوائق التي حالت دون تفعيل هذه الحلول على أرض الواقع. ومن بين هذه الحلول التي استلهمها المصباحي، دعوة ابن رشد إلى الانفتاح على ثقافة الغير (اليونان) وإن كان مخالفًا لنا في العقيدة. لكن هذا الحل لم يمكّن ابن رشد مع ذلك من التخلي عن الانغلاق ممثلاً في تقديسه لفلسفة أرسطو باعتبارها تشكل في نظره لحظة اكتمال الفلسفة، وكذا في تقديسه للبرهان ورفضه كل إمكانية للانفتاح على ثقافة القلب والكشف العرفاني. من هنا سيدعو محمد المصباحي إلى استثمار ذلك اللقاء التاريخي بين كل من ابن رشد وابن عربي (على الرغم من فشله) باعتباره مؤشرًا على إمكانية المصالحة بين العقل واللاعقل في إطار قول فلسفي عربي إسلامي جديد قادر على المساهمة في حل إشكالية علاقة الحداثة بالتراث. فهذا القول الفلسفي، بحكم انفتاحه، ينزع، حسب محمد المصباحي، للتماهي مع الحداثة الراهنة باعتبارها هي بدورها مرنة ومتفتحة.

إذن بناء على الرؤية والمنهج اللذين اعتمدهما الأستاذ المصباحي في قراءة الفلسفة الرشدية، يمكن القول إنّه انتهى إلى بناء صورة محددة عن ابن رشد، فماهي إذن مقومات هذه الصورة؟

4-3- الصورة التي يحضر بها ابن رشد لدى الأستاذ محمد المصباحي

بحكم الرؤية والمنهج المصباحيين واللذين قوامهما الإنصات للفكر الرشدي عبر حجابي النص والزمن، فقد انتهى محمد المصباحي إلى ما انتهى إليه كل من الجابري وجمال الدين، إلى أنّ الصورة التي يفرضها ابن

---

[96] **دلالات**... م. س، ص 10

[97] نفسه، ص 22

رشد على قارئه، هي صورة ذلك الفيلسوف العقلاني والحداثي. لكنه يختلف مع ذلك عن هذين الأخيرين في تحديد هذه الصورة. وذلك لأنّ العقلانية الرشدية، في نظره، لها أكثر من وجه وصورة. كيف لا و"هو الفقيه والطبيب والفيلسوف والأصولي والنحوي والعقلاني والمدافع عن الشريعة، لكن ليس معنى هذا أنّه كان مشتتًا بين هذه المباحث، ضائعًا بين رهاناتها المختلفة، بل إنّه كان يملك خطًا يدافع عنه، هو البحث عن الحق أينما كان، لكن بوسيلة العقل"[98] والسر في إدراك الأستاذ المصباحي لتعددية صور العقل الرشدي هو موقفه الرافض لأن تتحول علاقة الوصل بين القارئ والمقروء (أي العقلانية الرشدية) إلى علاقة يتم فيها الانقلاب على علاقة الفصل التي تربط الطرفين، انقلاب بموجبه يتم منح الأولوية للمعالجة الإيديولوجية والذاتية لهذه العقلانية، والملونة بالحاضر، على المعالجة الإيستيمولوجية والموضوعية. وهذا ما يؤدي إلى تلوين العقل الرشدي بلون إيديولوجي معين، والخضوع لذلك الهاجس الاستخداماتي، والذي بموجبه يتم تقديم ابن رشد إما في صورة المتكلم، أي المدافع عن الشريعة، كما هو حال القراءات الأصولية، أو صورة العلماني المدافع عن فصل الدين عن الفلسفة والسياسة، كما هو الأمر مع جمال الدين العلوي، أو صورة خادم للدولة الموحدية، كما هو الحال مع الجابري. فالمعالجة الإيديولوجية تعمل على تسطيح العقلانية الرشدية بحيث تنتهي إلى تحويل ابن رشد في النهاية إلى مجرد شبح باهت.[99] فهي معالجة لم تؤد إلى اللقاء بهذه العقلانية على ساحة نصوص ابن رشد، بوصفه فضاءً رحبًا للعبة الدلالة وما تحيل عليه من مفارقات تخل بنسقيتها المزعومة [100]، بل تؤدي إلى اللقاء بها على هامش هذا النص، وبذلك أفقدتها تعددية صورها التي تستمدها من تعدد وجوهها، ومفارقاتها. ونتيجة لذلك فقد أفقدتها طابعها الفلسفي، وألحقتها بالإيديولوجيا، التي كان ابن رشد من محاربيها في صورتها الكلامية. وهذا ما حدا بالأستاذ محمد المصباحي إلى نعت القراءة الجابرية لابن رشد بكونها قراءة كلامية، لأنّ "تعامل الجابري مع ابن رشد في نهاية الأمر تعامل متكلم، لا تعامل فيلسوف، لأنّه كان أسير كهف الحاضر. عندما يلون الإنسان بحثه بالحاضر، عندما يرضخ لمنطق السوق (السياسية أو الإيديولوجية، أي سوق الأسئلة اليومية) يصبح متكلمًا، لأنّ مهمته ستنحصر أساسًا في الدفاع لا في الهجوم. لم تكن الغاية من بحث الجابري في الرشديات إذن عملية ولا فلسفية، وإنّما كانت إيديولوجية أي بمثابة تحريك للمحتوى المعرفي الرشدي "لكي يصبح ملائمًا، مناسبًا لتطلعات الحاضر، فعالاً لإصلاح الفكر والمجتمع والدولة والتاريخ"[101].

---

[98] نفسه، ص 198

[99] نفسه، ص 197

[100] على الرغم ممّا ميز الرؤية والمنهج لدى الأستاذ جمال الدين، من دعوة ملحة لإيلاء الأولوية للمتن الرشدي من خلال قراءته بيبليوغرافيًا وتكوينيًا، إلا أنّه ومع ذلك عندما نظر إلى هذا المتن، كما يقول الأستاذ المصباحي، وكأنّه لا مجال فيه للمفارقات، والتي من شأنها أن تخل بثابت الدقة المنطقية الذي رأى أنّ هذا المتن يخضع له. فإنّه بذلك يخل بهذه الرؤية وهذا المنهج.

[101] **جدلية العقل والمدينة في الفلسفة العربية المعاصرة**، م. س، ص 234

وهكذا فإنّ القراءة الفلسفية الرصينة، بوصفها قراءة إبستيمولوجية، من شأنها، حسب محمد المصباحي، أن تتبين بأنّ العقلانية الرشدية لا تجسد تلك الوحدة أو ذلك النسق الذي لا نتوء فيه ولا خروم، كما يعتقد ذلك كل من الجابري وجمال الدين. فهي عقلانية بقدر ما تبدو وكأنّها تبشر بالحداثة، بقدر ما تقف حجر عثرة أمامها. والاعتراف بهذه المفارقة لا ينتقص مع ذلك من ابن رشد، بل على العكس من ذلك. فإنّ حبنا وتقديرنا له، يقتضي منا أن نفكر ضده وننتقده، لأنّه فشل في تحقيق مشروعه الفكري الحداثي وذلك "بفحص العوائق التي حالت دون اهتدائه إلى أركان الحداثة العلمية والوجودية، من أجل سلوك طريق مخالف لطريقه"[102]. وهكذا فإذا ما أعدنا التفكير في عقلانية ابن رشد باعتبارها عقلانية برهانية، انطلاقًا من الحداثة في وضعها الحالي الذي قوامه الاختلاف مع التراث والتساكن معه في الوقت نفسه، وحاولنا أن نتجاوز الوجه الظاهر لهذه العقلانية، الذي أثار اهتمام الرشديين الجدد كالجابري وجمال الدين، نحو وجهها الخفي لاكتشفنا المفارقات التي تخترق هذه العقلانية. إنّها مفارقات تجسد عجز ابن رشد عن تحقيق مشروعه الحداثي، بحيث ظل هذا المشروع مجرد حداثة ممكنة أي حداثة بالقوة وليست بالفعل، حسب تعبير أرسطو. حداثة تنتظرنا نحن العرب المعاصرين لنحققها على أرض الواقع. ويكفي هنا أن نقف عند تلك الحجة التي اعتمدها كل من الجابري وجمال الدين، والتي بموجبها أكدا الحداثة الأنوارية لعقلانية ابن رشد، والمتمثلة في برهانيتها، والتي باسمها حارب ابن رشد كل أشكال اللاعقل وعلى رأسها التصوف. فهذا النوع من العقلانية، يقول محمد المصباحي، لم يعد يناسب الحساسية الفلسفية والعلمية في الحداثة الحالية (ما بعد الحداثة) والتي تقوم على تصور مرن ومتفتح للعقل الشيء الذي يعني أنّ المدرسة السينوية من حيث هي مدرسة انفتح فيها العقل على الغنوص والعرفان والإشراق، هي عكس ما يراه كل من الجابري وجمال الدين، أقرب إلى هذه الحداثة من ابن رشد[103]. وهكذا فإنّ هذه الحداثة باعتبارها نزوعًا، أو وجودًا بالقوة في الفلسفة الرشدية، يمكن حسب المنظور المصباحي، تلمس الإيحاء الرشدي بها في أحد الوجوه الخفية لعقلانيته، ويتمثل في تصوره لعلاقة الحكمة بالشريعة، من حيث هو تصور أكد بصدده بأنّ "الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له" ومعناه بأنّ الشريعة بوصفها حقًّا لا تتضاد مع الفلسفة حقًّا. وابن رشد بهذا لم يوفق بين الفلسفة والدين كما يعتقد عادة وذلك "لأنّ من يريد التوفيق لا يسلك مسلك الترادف والتلازم كما فعل ابن رشد، بل مسلك التقابل والتضاد"[104] لهذا فهذه العبارة تفيد ترادف الحقين الديني والفلسفي وتلازمهما، الشيء الذي يوحي بأنّ تغاير الهويات (أيّ هويات) وتقابلها عرضيان فقط ولا يمسان جوهرها. فالهويات، في المنظور المصباحي، مهما اختلفت وتقابلت فإنّها تبقى في جوهرها واحدة، وما

[102] **مع ابن رشد**، م. س، ص ص 29-30

[103] المصباحي محمد، **الوجه الآخر لحداثة ابن رشد**، م. س، ص 35

[104] نفسه، ص 29

يجسد وحدتها هو العقل في صورته الهيولانية، أي ذلك العقل القابل لأن يقال ويبنى بطرق مختلفة. وهذا ما تؤكده الحداثة في صورتها الحالية، والتي تقدم نفسها من حيث هي منتوج عقلي إنساني، أو حق ليست حكرًا على الذات الأوروبية، بل إنّها حصيلة انفتاح الهويات الحضارية والثقافية والعقلية بعضها إزاء بعض.

5- خلاصة

هكذا إذن نخلص مع هؤلاء الفلاسفة إلى أنّ رشديتهم إشكالية المنحى، وذلك بالنظر إلى كونها رشدية شكلت مناسبة للنقاش الفلسفي حول سبل تجديد النظر في فلسفة ابن رشد. نقاش أضحت معه هذه الفلسفة، بلغة محمد المصباحي، مكانًا محايدًا يتسع لأكثر من رؤية ومنهج أو قراءة. فقد أضحت الرشدية مع هؤلاء عنوانًا لقراءة فلسفية جديدة، أي حداثية، تتخذ أكثر من وجه وصورة.. فباسم الوفاء لروح الحداثة، ميز الجابري بين ما يسميه المحتوى المعرفي الميت والمحتوى الإيديولوجي الحي في الفلسفة الرشدية، والذي ما تزال له، في نظره، راهنيته وقيمته الإيديولوجية في الحاضر العربي، باعتباره يشكل عنوانًا للعقلانية والديموقراطية والتي باسمها واجه ابن رشد أصول الاستبداد ممثلة في مختلف أشكال اللاعقل. لكن، والتزامًا منهما بالوفاء نفسه أيضًا، سينظر كل من جمال الدين العلوي ومحمد المصباحي للمحتوى المعرفي في فلسفة ابن رشد باعتباره لا يقل إبداعية عن محتواها الإيديولوجي. لأنّ الإعلاء من هذا المحتوى الأخير على حساب المحتوى المعرفي، هو، في نظرهما، ضرب من الضلال الإيديولوجي، والذي عانت منه وما تزال قراءات التراث. مثلما أنّه باسم عقلانية ابن رشد تحدث كل من الجابري وجمال الدين العلوي عن حداثة رشدية أنوارية قبل الأوان، حداثة عبرت عن نفسها في نظرهما انطلاقًا من تبني ابن رشد لموقف فصلي بين الدين والفلسفة، وهو موقف اعتبراه مؤشرًا موضوعيًّا وتاريخيًّا، على التبشير بأحد مبادئ الحداثة الأنوارية، ألا وهو فصل الدين عن السياسة.[105] لكن وباسم هذه العقلانية أيضًا، كعقلانية لها وجهان: ظاهر وخفي، تحدث محمد المصباحي عن مفارقة هذه العقلانية في علاقتها بالحداثة. فهي في بعدها الظاهر، كعقلانية برهانية وصارمة وثابتة، وإقصائية لكل مظاهر اللاعقل، لا يمكنها إلا أن تكون مناقضة للحداثة في صورتها الحالية، أي كما بعد حداثة، قوامها المرونة والتغير والانفتاح على اللاعقل. كما أنّها، من حيث هي عقلانية وسيطية تقوم على فرضية العقل الواحد والمشترك بين جميع الناس، والتي تصادر بموجبها فعالية الذات في توظيف عقلها بشكل حر ومنفصل عن الآخر. فهي بهذا تظل عقلانية مباينة حتى بالنسبة إلى العقلانية الحداثية الأنوارية، كما تعبر عن نفسها في عقلانية ديكارت مثلًا، والتي تعتبر العقل استعدادًا فطريًا ذاتيًا في الإنسان يمتلك حرية توظيفه. وعدم الوعي

[105] يعتقد الأستاذ **ناصيف نصار** بأنّ ما يعتبر فصلاً رشديًّا بين الفلسفة والدين عند ابن رشد ليس سوى "استقلالية للفلسفة جد محدودة ومراقبة تحت سيادة الشرع المنزل" فـ"الفصل بين الفلسفة والدين ليس من صنع القرون الوسطى، بل من صنع الحداثة الأوروبية، وقد جاء حصيلة عملية طويلة من العمليات البالغة التعقيد" **الإشارات والمسالك**...، م. س، ص 38

بهذه الاختلافات الموضوعية والتاريخية بين العقلانيتين، الرشدية والأنوارية هو نوع من الضلال الذي مصدره، حسب المصباحي، طغيان التأويل الإيديولوجي، والذي من بين عوامله الخلط بين تاريخ الفلسفة بمعناه العام وتاريخ الفلسفة بمعناه الخاص.

لذلك فإن كانت هناك نزوعات حداثية، أي حداثة بالقوة، بمعناها المعاصر في العقلانية الرشدية، فيجب البحث عنها وفق المنظور المصباحي في الوجه الآخر والخفي لهذه العقلانية، حيث تبدو عقلانية حاملة لمبادئ تؤشر على أنّها متضمنة لحداثة معاصرة بالقوة، لا بالفعل، لا حداثة سابقة لأوانها كما يعتقد كل من الجابري والعلوي. فالمناخ الفكري والثقافي للقرون الوسطى الذي تنتمي إليه العقلانية الرشدية ما كان ليسمح بتحقيق هذه الحداثة فعليًّا. وهكذا فمن مؤشرات هذه الحداثة المعاصرة الحاضرة بالقوة في هذه العقلانية، مثلاً توظيف ابن رشد لمفهوم العقل الهيولاني، باعتباره يدل لديه على ذلك العقل المشترك بين كل الناس، والقابل لأن يتمظهر لديهم في صور وأشكال مختلفة. فهذه الدلالة الرشدية للعقل الهيولاني يمكن القول بأنّها توحي من خلال هذا العقل، بالتبشير بالحداثة باعتبارها ذلك المكان الذي يفسح المجال لكل العقول والحضارات أن تتساكن وتتحاور على أرضيته بدون إقصاء.[106]

ولابد من الإشارة هنا بأنّه باسم العقلانية الرشدية هذه، اعتقد الجابري بأنّ كل تصنيف لحداثة ابن رشد ضمن ما بعد الحداثة هو تجاهل لخصوصيات الحداثة العربية، كحداثة تقوم على عقلانية هي من نمط العقلانية الرشدية البرهانية موكول لها مهمة مواجهة اللاعقل وليس الانفتاح عليه، كما هو الحال في ما بعد الحداثة. وذلك لأنّ الراهن العربي يعاني من نوع آخر من اللاعقلانية، هي لاعقلانية القرون الوسطى "بكل ما تتميز به من طغيان سلوك القطيع وعصا الراعي، سواء على مستوى الحياة الفكرية أو على مستوى الحياة الاجتماعية. وأمام هذا النوع من اللاعقلانية المتخلفة تاريخيًّا تبرز ضرورة العقلانية كسلاح لا بديل عنه"[107].

و هكذا يمكن أن نخلص من هذه الانتقادات المتبادلة بين هؤلاء الرشديين، بأنّها مؤشر قوي على عظمة الفلسفة الرشدية، بوصفها فلسفة تستعصي على تحنيطها ضمن قراءة واحدة ومحددة. فهي فلسفة شكلت مجالاً خصبًا لتضارب الرؤى والمناهج ضمن قراءات انتهت إلى تخصيب هذه الفلسفة نفسها بحيث أنّها، وبلغة الأستاذ المصباحي، قد أضفت نوعًا من الطراوة على إشكالاتها ومنهجها ومفاهيمها، لأنّ أصحاب هذه القراءات لم يقرأوا هذه الفلسفة حفاة عراة، بل قرؤوها انطلاقًا من رؤى وعدة منهجية ومفاهيمية، استقوها من مرجعيات فلسفية وعلمية متعددة ومختلفة. الشيء الذي أهلهم لاستئناف القول الفلسفي العربي المعاصر كقول يتحدث

[106] نفسه، ص 36

[107] الجابري، **التراث والحداثة**، م. س، ص 18

بضمير المتكلم لا بضمير الغائب. وبهذا يكون هؤلاء قد ردوا دينًا لابن رشد عليهم، يتجلى في إتمام ما بدأ التفكير فيه، كالتفكير في علاقة الدين بالسياسة، وفي علاقة الهوية بالغيرية..... وكذا في تحقيق ما عجز ابن رشد عن تحقيقه، لأسباب ذاتية وموضوعية، ألا وهي ترسيخ قيم العقل بما هي قيم للحداثة النظرية والعملية التي يهفو إليها المجتمع العربي المعاصر.

مسرد المراجع والاحالات

- العلوي جمال الدين، **المتن الرشدي**، ط 1، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، 1986
- ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج 4، دار الفكر، 2002
- بنبين أحمد شوقي، **دراسات في علم المخطوطات والبحث البيبليوغرافي**، ط 1، الرباط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة بحوث ودراسات رقم: 7 /1993، ص 192
- الجابري عابد محمد، "الحداثة والتقليد"، ضمن كتاب: **حوار المشرق والمغرب**، ط 1، اليوم السابع، دار توبقال، 1990
- الجابري عابد محمد، "راهن الفكر الفلسفي"، **مجلة فكر ونقد**، عدد: 1999/18
- الجابري عابد محمد، **نحن والتراث**، ط 1، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، بيروت، دار الطليعة، 1980
- العلوي جمال الدين، "ملاحظات أولية حول إشكالية تجديد الفكر الإسلامي"، أعمال ندوة مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، أيام 3-4 أبريل 1987، ضمن كتاب، **تجديد الفكر الفكر الإسلامي**
- العلوي جمال الدين "مدخل لقراءة الخطاب الفلسفي لابن رشد"، **مجلة آفاق**، (مجلة دورية يصدرها اتحاد كتاب المغرب) عدد 1981/8
- محمد المصباحي، **من أجل حداثة متعددة الأصوات**، ط 1، بيروت، دار الطليعة، 2010
- محمد المصباحي، **جدلية العقل والمدينة في الفلسفة العربية المعاصرة**، ط1 بيروت، منتدى المعارف، 2013
- محمد المصباحي، كتاب، **دلالات وإشكالات**، ط 1، دار الهادي، 2005
- المصباحي محمد، **تحولات في تاريخ الوجود والعقل**، ط 1، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1995
- نصار ناصيف، **الإشارات والمسالك، من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية**، ط 1، بيروت، دار الطليعة، 2011

MominounWithoutBorders

@ Mominoun_sm

Mominoun

الرباط – المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هـاتـف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com