بحث عام | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 26 فبراير 2019

محمد إبراهيم ألوزاد قارئاً تراث الغرب الإسلامي الفلسفي

محمد صلاح بوشتلة
باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2019
All rights reserved © 2019

الملخص التنفيذي:

لماذا محمد ألوزاد؟ هل من ضرورة لاستحضار ذكرى رجل غادرنا أو بالأحرى سبقنا إلى العالم الآخر؟ ما الدّرس من تجديد العلاقة به؟ هل يكون الأمر مجرد رغبة في التّعلق بمن خرج عن السّباق خاصة ضمن ثقافة تجيد بعث الموتى والتّأنس بهم، ولو بالحديث عنهم، أم لـدور ما قد يقوم به هو، وليس أحد غيره، في راهن استرجاع أسئلة الفلسفة الإسلامية في الغرب الإسلامي؟

في دراستنا هذه، نود التّذكير لا باسم هذا الباحث فقط، بتقديم طرف من سيرته الفكرية، ورسم معالم وإحداثيات هذه السّيرة، بقدر ما نود تقديم رؤيته لتراث وطريقة تعاطيه مع أسئلة الفلسفة والفكر في الغرب الإسلامي، وبالقدر نفسه نود أن نظهر ما تنطوي عليه رؤيته من قدر كبير من العمق والنّقد من جهته، وما تنطوي عليه من التّقدير والإعجاب من جهتنا الذين يستدعيهما جدوى الاستحضار الدّائم للمشروع والرّؤية واسم صاحبهما، حتى ولو أن الكلام عنهم بتفاصيله وأبعاده كلها كما قد يقع في محل الممتنع يقع في محل الغني والممتع.

تقديم:

«أنا لستُ من يُنجبك، إنهم الموتى.»

خورخي لويس بورخيس

مما لا شك فيه أنّ من بين أغرب المشكلات التي يواجهها المفكر، أيُّ مفكر صاحب مشروع، قد تكون نوبات البرد المتكرر التي قد يفقد معها الباحث شيئاً من حيويته المعهودة، وكثيراً من تركيزه ونشاطه، لكن أشدّها غرابة وفداحة هي بالطّبع الموت، قد تأتيه فجأة. وتأتي على بقية مشروعه، وهو في بداية التّخطيط لعمل أكاديمي مهم، أو في اللّحظات الأخيرة لاستكمال أجزاء ومحاور مشروعه الفكري، ليُقفله بشكل تام، وليُتم ويحكم القول فيه بشكل نهائي.

الأشد فداحة، بالتأكيد، هو حينما يأتي الموت على روح حكيم غير عادي بالمرة، وفي لحظة ما يزال يشرع فيها باباً كبيراً من أبواب عوالم حكمته، فيَضيع منا، ولا تتبقى منه غير قطوف أعماله ونتف ذكريات منه يرويها طلبته وزملاؤه والقريبون منه من الذين لم تُفلح الموت ولا مرور الزّمن واجتهادات النسيان في اقتلاع صوته، واجتثاث وصاياه، فماذا يا ترى يتبقى من المفكر بعد أن يموت ويختفي؟ هل يتبقى منه كما بقية النّاس العاديين، فاتورة الكهرباء التي عاجله الموت قبل أن يسدد ثمنها؟ وخربشاته على ظهرها من ملاحظات سجلها حول خبر تلفزي عن حرب أو عن استقالة مسؤول كبير؟ أو مجموعة صفحات لكتاب قديم به مجموع إحالات سجلها لأجل دراسة لم يكمل كتابتها بعد أو لم يبدأها كتابتها أصلاً؟ لتكون سائر تلك الخربشات جزءاً لا يتجزأ من متنه الذي لم يجد طريقه إلى النشر؟ أم هل سيبقى منه فقط صوره مع بعض طلبته وزملائه التي التقطت له في ندوة دولية لم تنشر أعمالها؟ أم تدويناته على هامش بحوث طلبة جامعيين أشرف عليهم؟ أم أن الذي يبقى هو أعمال ندوة مقدّمة إلى روحه الطّيبة الذّكر؟ أم لربما تقاريره الصّحية التي تُظهر مدى استفحال المرض به، والتي بأنفة منه، لم يُطلع عليها أحداً مطلقاً؟

وعلى ذكر المرض، فإنه بعد صراع طويل مع مرض لم يقهر رغبته في مواصلة البحث والتّنقيب ومتابعة بحوث طلبته وقراءة المخطوطات الباجية، والتي قد يكون لها نصيب في الإصابة بهذا المرض[1]، وبعد أن ظفر المرض بألوزاد بسنتين، أي حين اكتشف دريدا إصابته هو الآخر بداء السّرطان، ستنشر

1- التّعامل مع النّصوص الصّعبة، والانهمام اليومي بها، وأخذها مأخذ الجد الذي يليق بها، قد لا تكون عاقبته صحية دوماً، إذ تكون صحة البحث على حساب صحة الباحث، حتى وإن حُمل الأمر على سبيل المزاح. يحكي هابرماس أنه تلقى إيمايلاً من ريتشارد رورتي ينبئه بالآتي: "لقد أصابني، ويا للأسف، المرضُ ذاته الذي أتى على دريدا فأهلكه". يضيف هابرماس: "وللتخفيف من هول الصّدمة، استرسل رورتي مازحاً، وقال: "إن ابنته رأت أن هذا النّوع من السّرطان لا يأتي إلا من الإفراط في قراءة هايدغر!"، ربما الأمر نفسه يصدق على ألوزاد وابن باجة، حينما نستحضر، في هذا الصدد، قول أحمد العلمي حمدان ملخصاً جهد محمد ألوزاد "إن ابن باجة أخذ من الأستاذ المرحوم محمد ألوزاد (...) كامل جهده" (أحمد علمي حمدان، **تقديم ارتياض في كتاب التحليل**، سلسلة دفاتر مجموعة البحث في الفلسفة الإسلامية، 2006، ص 7.).

جريدة «لوموند» لدريدا، حوارًا هو الأخير له، منحه صيغة الوصية. بعد أن وعى جيّداً أن مسألة بقائه أضحت مسألة وقت فقط، فبدا أكثرَ انشغالاً بإرثه الفكري، هذا الانشغال الذي سيُعبّر عنه بالقول: «أَتْرُكُ هنا، قطعة ورق، ثم أذهب، كي أموت: يستحيل الخروج من هذه البنية. إنها الصّيغة الثّابتة لحياتي، خلال كل مرة، أسمح معها برحيل شيء ما، فإني أحيا موتي داخل الكتابة (...) إننا ننزع الملكية، دون أن نعلم إلى من انتهى الشّيء الذي تركناه، من سيرثه؟ كيف سيتحقق ذلك؟ بل، هل سيكون له ورثة؟»[2]. الورثة هنا الذين يتحدث عنهم دريدا هم بالطبع أولئك الذين لا يزالون يعالجون فسيلة حيواتهم بعد نجاتهم من أحبولات ومكائد الموت؛ أي الذين ما يزال قَيدُ الحياة يلف أعناقهم. والشّيء الموروث قد لا يكون بالضّرورة خزانة المفكر من مكتوباته أو مجموع كتب غيره، وإنما قد تكون أمنية لم تَنقَد لصاحبها الأول ولم تُمكّن نفسها له.

لأنه لم يكن يكتب ويتحرك لدواعي طارئة ومبتذلة، لكن إنما ضمن رؤية حِكْيمة وأصيلة للفلسفة في الغرب الإسلامي، تساوقاً منه مع مشروع كبير يهم تاريخ الفلسفة في هذا المجال الجغرافي وضمن هذا السّياق الثّقافي الذي أنتج أبا الوليد بن رشد، فإن ألوزاد لم يكن فقيداً بلا ميراث وبلا ورثة، رغم أنه لم يكن متأكداً من عدد ورثته بالضّبط، من طلبته، أي ممن تحلقوا حوله في مركز الدّراسات الرّشدية، أو من غيرهم ممن سينالون ويقتسمون بركة هذا الميراث، وستصيبهم أسئلته وآماله. لقد كان على يقين تام بمساهمته الفاعلة في التّنبيه إلى ضرورة العمل على أسماء جديدة في الفلسفة الإسلامية في الغرب الإسلامي، أسماء وإن كَسَفتها شمس ابن رشد، غير أنها تبقى في قيمة ابن رشد نفسه، وتكاد تكون في أهميته، لا من حيث دورها المحوري في زمنها فقط، بل وفي راهنيتها الممكنة في زمننا، ومن تلك الأسماء كان أبو بكر باجّه الذي كان تعامل ألوزاد معه محكوماً بهاجس ورغبة جموحة هي رد الاعتبار لفلسفته ولنصوصه، بلملمتها وجمع شتاتها.

إذا كان عمل جمال الدّين العلوي محكوماً في نهايته وأغراضه البعيدة بمحاولة «الكشف عن الرّوح الرّشدية التي يقبلها عصرنا»[3]، فإن ألوزاد كان محكوماً بفكرة بعث الرّوح الباجية والبرهنة على زمنيته[4] من جديد من خلال فك طلاسم السّيرة وشيفرات متن هذا الفاضل الأندلسي أبو بكر ابن الصّائغ، ليس تحقيقاً وتفسيراً فقط، بل وترجمةً أيضاً[5]. وذهب الأمر بألوزاد في تمجيد ذكرى ابن باجّه حدّ الدّعوة إلى

2- سعيد بوخليط، «جاك ديريدا: إرثه بعد عشر سنوات منوفاته!»، من موقع:
http://www.fikrmag.com/article_details.php?article_id=138

3- جمال الدين العلوي (1992-1945)، "مدخل لقراءة الخطاب الفلسفي لابن رشد"، **آفاق: مجلة دورية**، ع 8، 1981، الرّباط: اتحاد كتاب المغرب، ص 37

4- انظر محمد ألوزاد، «أفق ديكارتي قبل الأوان أو النّزعة العقلية عند ابن باجّه»، ضمن **فكر ونقد، ثقافية شهرية**، العدد 5، يناير 1998

5- «حوار مع الدّكتور محمد ألوزاد»، حاوره عزيز بوستا ومحمد الشّلي، ضمن مجلة **مدارات فلسفية**، ع 14، 2006، الرّباط، الجمعية الفلسفية المغربية، 1998، ع 14، ص 14

تشييد ما يُذكّر به في إحدى ساحات فاس التي استودعت فيها الأقدار جسده وروحه، ليكُون اشتغاله على تراث هذا الحكيم السّرقسطي محاولة كي لا نظل متعلقين بابن رشد، فذلك «سيكون بمثابة دوران في حلقة مفرغَة. (لأنه من) المفروض أن يتطور البحث التاريخي ليَشمل كل الفلاسفة الذين لهم وزنهم في الفلسفة الإسلامية»[6]، إذ ليس الأمر يتعلق بتلك الدّعوى التي تلخص وتبتسر كل شيء في الفلسفة الإسلامية في تركيزها على شخصية استثنائية هي ابن رشد، بالرّجوع إليه وحده، الدّعوى التي يختصرها قول محمد عابد الجابري: «إن الجيل الصّاعد إما أن يكون رشدياً، فيتقدم على مدارج الأصالة والمعاصرة معاً، وإما لا يكون له مكان في العالم»[7].

1 ـ الموت ونهاية الحكيم:

«أعتقد أن الجامعة المغربية قد أَهدَرت الكثير من الطّاقات
حينما لم تهتم بالكثير مما كان يجب أن تَهتم به.»
محمد ألوزاد

إذا ما اتبعنا فالتر بينيامين حين تمييزه بين أنواع البقاء بعد الممات، من مثل الكتاب الذي يخلُد بعد موت صاحبه، أو طفل بعد موت والديه، فإن محمد ألوزاد تبَقّى منه الكثير مما لا نستطيع دفنه وتناسيه بصفة رسمية في أزمنة الابتذال والاستعاضة عن النّصوص الكبرى والمؤسّسة بالتّدوينات التي تخترقها التّفاهة وترسم لنا حقيقة واقع مرّ، وسنظل قادرين على إحياء ذكراه، ما دمنا مشدودين إليه دوما، نفتح كرّاساته وكتبه نستعيد ملاحظاته ونعتمدها، فلا نستطيع الابتعاد عنه ولا عن مقالته[8]، وعلى الرّغم من أن المسافة بين عالم الأحياء ومن مات قد تكون بعيدة جداً، فمراوغة ذكرياتهم لا تبقى بالأمر اليسير، ما دامت مسألة الإحالة عليهم في بحث أو أثناء التّصدير لكتاب عن الفلسفة في الغرب الإسلامي مسألة لا يمكن تجنبها، وهو الأمر الذي يتعلق بمحمد ألوزاد الذي لا يمكن تفادي استحضاره، إذ لا نجد مبررات لعدم الإشارة إليه في عملنا على ابن باجّه أو غيره من فلاسفة القرن السّادس الهجري.

6- المرجع نفسه، ص 36

7- **ابن رشد، سيرة وفكر، دراسة ونصوص**، ص 265

8- لا نقصد بالمقالة هنا معناه الحديث المبتذل، إنما نقصد معناه الأول الذي كان يقصد به القول النّظري المؤَسّس والمؤسِّس، إذ ليس كل من تقدم بدعوة أو رأي هو صاحب مقالة كما يؤكد الشّهرستاني: «من المعلوم الذي لا مراء فيه أن ليس كلّ من تميّز عن غيره بمقالةٍ من عُدَّ صاحب مقالة، وإلا فتكاد تخرج المقالات عن حدّ الحصر والعدّ، فلابدَّ من ضابط في مسائل هي أصول وقواعد يكون الاختلاف فيها اختلافاً يعتبر مقالة، ويُعدّ صاحبه صاحب مقالة» (الشّهرستاني، **الملل والنّحل**، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ج 1، ص 21)

في معرض حديث «ماتيو بوت بونيفيل» عن انحدار شعبية الفيلسوف دريدا بعد موته يقول: «يعد هذا المفعول للتطهير، كلاسيكيًا. حين وفاة فوكو أيضًا، انتظرنا عشر سنوات، كي نتمكن من إعادة الاستشهاد به، لأن مختلف القضايا التي ألهبها، تم التّخفيف منها بعدم مناقشتها»، الأمر ذاته يصدق وبشكل تام مع ألوزاد الذي تم تناسيه ـ إلاّ من ذاكرة فئة معدودة ـ وتناسي حتى المواضيع التي أثرى النّقاش فيها، وجعلها تيمة اشتغال «مركز الدّراسات الرّشدية» لسنوات، وهي التّيمات المتعلقة بفلسفة ابن الصّائغ، فالرّجل يعدّ واحداً ممن أغرم بابن باجّه إلى جانب Paul Lettinck وJoaquín Lomba Fuentes، وبالطّبع زميله الرّاحل جمال الدّين العَلوي، إذ وهبه أيامه، عاكفاً على ما فلت من قبضة الضّياع من أقواله وباحثا عن مخطوطاته المضيعة، فمات وفي قلبه شيء من أمل لم يتحقق، ليتحول إلى غصّة لم تُداو نذوبها بعد، وهو أن يتاح له يوماً ما، ولو رمزياً، تشييدُ ما يُذَكِّره ويذكر أهل الحكمة وأهل فاس بابن الصّائغ الذي جعل من فاس سكناً له لعشرين حجة، فصلحت به فيها «الأحوال ونجحت على يديه الآمال» كما يروي المقري.

بالنسبة إلى ألوزاد وللمجال الذي وجد نفسه ضمن شروطه كان بإمكان الرّجل أن يجد لذة البحث مع حكيم آخر، قد يكون معاصراً له، تختاره له الأيديولوجيا السّائدة التي وجد نفسه بإزائها، حكيم لا يتمحل معه عناء البحث عن نصوصه المخرومة، ويتحمل وعثاء التّعامل مع نصوص هي الأشد تعرّجاً وتشابكاً وعواصة في الفهم والتّأويل وقبلهما في إصلاح ما انخرم من مخطوطاتها الأصلية، فيكفي نفسه صداع رأب صدع المنحول منها، وفصله عن المتيقن من نسبته، غير أنه اختار في غرابة عن البقية: ابن الصّائغ.

اختيار ابن الصّائغ هو بالطّبع اختيارٌ يُخفي فشلاً ذريعاً في تفادي فيلسوف صعب، بنصوص شقية ومنفلتة غير أنها تعلن عن مغامرة شيقة، ويخفي فشلاً أكبر في مراوغة همّ تراثي كبير هو تنضيد متن مبعثر وغميس، كما هو فشلٌ من قبل في تفادي وتجنب شخوص طبعت تاريخ الحكمة والفكر في الغرب الإسلامي دون أن تجد من يعتني بنصوصها، فتعفي أجيال الباحثين عناء وطائل جمع نصوص تفرقت أيدي سبأ، وتمييز الملفق منها عن متحَقَق النّسبة، فينجيهم من وعثاء جمعها ومقارنة نسخها القليلة، ومن تلك الشّخوص التي فشل ألوزاد في تفاديها في الوقت الذي نجح غيره في تهميشها كان ابن مسرة والجبلي وكان المهدي سراج الموحدين، وكانت توجهات أخرى غاب إنتاجها النّظري، وافتقد من خريطة الفكر في الغرب الإسلامي.

محمد ألوزاد برغبة أكثر شقاوة وغرابة أراد أن يُخرج هؤلاء ونُصوصهم إلى العلن، ويكشف الخيط النّاظم لقولهم الفلسفي والكلامي، فرغم أننا «لا نملك عدّة إرادات للشيء الواحد نفسه، ونحن لا نعرف عنه

إلاّ قليلا»[9]. فألوزاد كانت إراداته أكبر مما توفر له من معارف ونصوص في وقته، ليستنفذ نفسه ويتعب جسده وينهكه تحت رغبة وإرادة مُشاكسة هي أن يوفر الوضوح المرجو ويهب هذه الفترة شيئا مما تستحق خاصة، وهي فترة صاحبه ابن الصّائغ وامتداد هذا الأخير الذي يمثله أبو الوليد بن رشد ومتنه الفلسفي.

لأنه كما سلفه جمال الدين، يؤمن بألا «تجديد إلا عن طريق التراث»[10]، فإن محمد ألوزاد يرتقي بالموروث الفكري لهذه الوجهة من العالم الإسلامي إلى مقام الفريضة، والمهمة الوطنية بالغة الخطورة، التي لا يوازيها إلاّ الدّفاع عن حمى الوطن في جبهات القتال، لكن دون أن يختصر الوطن في الحدود السّياسية كما هي الآن، ولكن كما كان يمثلها المجال الثقافي للغرب الإسلامي ذات زمن مضى، ما دمنا ـ بحسبه ـ أقرب إلى هذا التّراث، ليس بالصفة الوطنية، أو بالمعنى الضّيق والشّوفيني. لهذا يعتبر نفسه منتسِباً لهذه المنطقة كلها، أي المغرب والأندلس. «فهناك نَسَبٌ لهذه المنطقة يَفرض (...) بعض الواجبات، منها الاهتمام العلمي بها. ليس فقط بتراثها الفلسفي»[11]، وإنما بكل الإنتاج العلمي الذي واكبه أهل الغرب الإسلامي، لهذا يقول: «فلو كنت في ميدان تخصصيٍّ آخر لكانت عنايتي بالمنطقة من هذه الزاوية التّخصصية؛ جغرافيتِها مثلاً، أو العناية بطقسها، وهكذا. لنقُلْ إن ترتيب الأولويات تفرضه أو تسهم فيه، على كل حال، أسبابٌ تعود نوعا ما إلى المُسَاكَنَة أو المواطَنَة. واليوم، الدّرس نتعلمُه من إسبانيا التي استطاعت أن تتجاوز جامعاتُها الحاجز التّاريخي الذي كان يَحُول دونَها ودون العناية بتاريخها الإسلامي. فأصبح هذا التّاريخ اليوم يُدرج في جامعاتها، ويُعتنَى به، ويتولاه مختصون، وتُخصَّص له ميزانيات هائلة وأبحاث مهمة، على أساس أنه مِلْكٌ للشعب الإسباني، بغض النّظر عن الخلافات التّاريخية والسياسية، ما دام قد نشأ على أرض هذا البلد وأسهم فيه رجالُها وجيرانُها أيضاً»[12]. إدراكاً عميقاً من ألوزاد بوجود مساحات شاسعة من تراثنا الفكري والعلمي في حاجة ماسّة إلى إعادة الفهم والتّنضيد والعناية، بملء العديد من البياضات التي تحتاج إلى الملء والتّرميم، لا لشيء سوى لأنها تشوه منظر تاريخنا الفكري والفلسفي، وتجعل منه وجهاً ممسوخاً لحضارة طبعت تاريخ الفكر والحكمة في العالم الوسيط.

يرتقي محمد ألوزاد بالنّص الفلسفي إلى أن يكون هو المدخل لكل قول مؤسّس ممكن، والموجّه لكل إنتاج وعمل فلسفي عميق وغني. ليوزع عمره على تحقيق نّصوص الفلسفة ومُدارستها والصّدع بأهميتها، وبأهمية الرّجوع الرّأسي نحوها، دونما تقديم ولا تأخير للمهام الأخرى. إيماناً راسخاً منه بأن التّحول في

9- **الجواب الخامس**، أشياء معترض عليها ضد التأمل الرّابع، رقم 3

10- العلوي، جمال الدّين (1992-1945)، "ملاحظات أولية حول إشكالية تجديد الفكر الإسلامي"، ضمن **تجديد الفكر الإسلامي**: أعمال النّدوة التي [نظمت] أيام 4-3 أبريل 1987 الدّار البيضاء: مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، ص 103

11- «حوار مع الدّكتور محمد ألوزاد»، م م، ص 27

12- المرجع نفسه، ص 27

تاريخ الفلسفة عموماً، يظل رهيناً بالمخطوطات؛ فبفضلها تم التّحول في الدّراسات الأرسطية على يد بيجر وجماعته، وبذات الفضل كان هناك تحول أكثر جِدّة وغزارة إنتاج في الدّراسات الماركسية على يد ألتوسير. ففي مثل هذه التّحولات، يمثل الرّجوع إلى المخطوط دائما العاملَ الوحيد الذي يمْكن أن يغيِّر مجرى التّاريخ الفلسفي[13]، ليؤكد رغبة جموحة في الخروج عن المكرور والمجتر أو بالأحرى السّائد في الدّراسات الفلسفية إلى حد تكريس رتابة وروتين فلسفي صار في مقام العادي أو الجاري به العمل، من خلال الأعمال التي أَلِفت الاشتغال بالقراءات والتّأويلات فقط دون النّفاذ إلى حقيقة النّص، في وقت كانت فيه شُعب داخل الجامعة المغربية قد حققت رصيداً مهماً من التّحقيقات سرعان ما أنتج عندها تقليداً لدى فرق عملها ومجموعات بحثها، وفي الوقت نفسه الذي كان المجهود البيبليوغرافي التّوثيقي في شعب الفلسفة في الجامعة المغربية، في مقام البدعة الفلسفية، لتتم عملية شيطنة مسارها وتبخيس مجهوداتها، فالأمر لم يكن البتة بالشّيء المعتاد ولا بالسهل الذي يمكن حتى إظهار مدى أهميته وتبيان مدى جدواه.

عوض القراءات التي تمتهن لعبة الإظهار والإخفاء المنفرة، والتي تتداعى تأويلاتها وتحويراتها بحسب نُقولها الحرة، واقتصادها في العودة إلى النّص، إلاّ بحسب ما يخدم التّأويلات تلك من نُقول، يعتبر هو من جهة مغايرة وراديكالية جدّاً النّص ذا قداسة وجب توقيرها، ووضعها لا في حدود الاستئناس نعود لها متى نبغي ونشاء، فبعيداً عن الحديث الذي يجتزئ النّصوص ويبتسرها كما هو الأمر عند «الأيديولوجي» الذي يشبه في مشاريعه ومكتوباته دكان الحلاق، إذ تغدو معه رأسك زاخرة بثرثرته عن الواقع الذي يتحدث عنه من خلال حكايا زمرة المرتادين لدُكانته، لا من خلال علاقته المباشرة بهذا الواقع واشتباكاته معه، فيكثر الحديث عن حكايا الجرائم الخيالية التي تحاك بأسلوب القصص البوليسية المبتذلة، وعن قصص المؤامرات الدّونكيشوتية الخالية من الموضوعية، قصص يبقى حضورها في نصوص «الأيديولوجي» شيئا غير عادي بالمرة، فيجور التّأويل على بعض النّصوص وتلغى عنده بقية النّصوص، ويركن «الأيديولوجي» إلى نزواته وتتعاظم عواطف النّفور والاشمئزاز والغيرة والازدراء لديه، فيخسف رقبة الحياد ويقطع أوداجها ويتكاثر في لوحه النّقائص وتتناسل الذرائع. فتتشوه نصوص الفيلسوف الأصيلة، وتمسخ من جهة ثانية متون التّراث. ولتبقى، بعيداً عن هذه المعالجة، النّصوص لدى ألوزاد مسألة بالغة الخطورة إذ ليس يمكن ارتهانها بالأمر التّقني فقط، وهي التّهمة التي قد يجدها البعض ذريعة ليُسفّ بمنزلة تحقيق النّصوص والمبالغة في اعتمادها، بل ترقى مسألة معالجتها إلى منزلة المقدرة على تغيير القراءات الكبرى وتقزيم مشاريع فكرية بعينها، أو وهبنا مشاريع أخرى وإعطائها انطلاقة جديد بمنحها نصوصاً محط انطلاقات تأملية جديدة ومثيرة تَعدُ بمغامرات فكرية أخرى.

13- **النّشرة الإخبارية الأولى لمركز الدّراسات الرّشدية**، 1999، ص 6

2 ـ نشأة الفكر الفلسفي في الغرب الإسلامي:

«كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُ
وَعْداً عَلَيْنَا».
[الأنبياء: 104]

في سائر أعماله من «**نشأة الفكر الفلسفي في الأندلس، تمهيد لدراسة العقلية الإسلامية في المغرب**» إلى «**القول الإنسي لابن باجّه**» يُظهر مفكرنا سعةً وعمقاً في الاطلاع والإحاطة بالفكر الفلسفي والصّوفي والكلامي في الغرب الإسلامي منذ بداياته الأولى، وعبر مراحل تطوره وانبثاقه بشكل يصعب مجاراته أو مضاهاته؛ فالرّجل يَظهر من طرائق التّحليل عنده ومن مصادره المتكثرة أنه قد تحقق لديه ما يسميه إيكو بـ «الكفاءة الموسوعية»، الكفاءة التي تمنح التّحليل الوضوح المرتجى، وتهب الرّؤية الموضوعية المفتقدة في بقية القراءات المبتسرة، لهذا يرفض ألوزاد أغلب تلك المقدمات النّظرية حول بدايات الفلسفة في الغرب الإسلامي التي قدمها المستشرقون، والتي يقوم بتشريحها وتجريحها، لا ليقدم بديلاً معدّلاً من خلالها، لكن ليقدم تاريخ الفكر كما هو، وكما تشهد عليه النّصوص وتواريخها الموازية لها، وليُلامس مكامن القلق في لحظة البدايات ويجاري لحظات الغموض بشيء من الوضوح الممكن الذي يمكن أن تهبه القراءة الهادئة الحصيفة التي تميز بها، وشكلت قواعد نحوِه، بعكس الأيديولوجي الذي يلبس بدلة العسكري ويتحسس مسدسه كل مرة فتأتي أفكار نصوصه بلعلعة الرّصاص تجاه من يراهم من القدماء أشباه مخالفيه على حلبة السّياسة المعاصرة له الحافلة بالصراعات من أعداء يقوم بتصفية الحساب معهم عن طريق معارك التّراث.

العودة للفترات الأولى ولحظات النّشوء التي يَعُدّها البعض، وبكل بساطة، لحظة سذاجة العقل المغربي ـ الأندلسي كانت استراتيجية عمل محمد ألوزاد التي تخترق رغبته البحثية لأجل مداواة عقدة رسم التّاريخ الفكري للمنطقة من جديد، بطريقة تتفوق على ما هو موجود من كتابات الاستشراق الغربي، ومن كتابات بالغة في السّذاجة وعدم الدّقة في توصيف اعتمالات الفكر واعتلاجاته في الغرب الإسلامي، وبنظرة تخفي نفاذ بصيرة وجرأة في النّقد، فأمر الدّراسة المتمكنة لا يمكن أن يكون عبر انتزاع النّصوص وابتسارها وبناء أطروحات بانورامية من خلال انتخاب ما ينساق مع مقاصد القارئ الأيديولوجي، بل بمساءلة فترة كاملة والعودة للأصول الأولى المنشئة لها، رغم توارد الصّعوبات والعوائق والإكراهات التي تصيب الدّارس بالكآبة وتقض عزيمته، دون أن يتبرم ولا أن يتأفف من «الواقع العربي الذي يعوق جديّاً كل محاولة لفهم التّراث فهماً علمياً، والفوضى التي يعرفها جمْعُ التّراث وتحقيقه»[14]، لهذا لم يكن ولع ألوزاد بابن باجّه فقط،

14- محمد ألوزاد، «هوامش حول مشروع قراءة الجابري للفارابي»، **الثقافة الجديدة**، ع 10.11، 1 نوفمبر، 1978، ص 182

باعتباره أول تجربة فلسفية تامة النّضوج في الغرب الإسلامي، بل كان ولعه بابن مسرة الجبلي أيضا، عن طريق العودة إلى حزمة علاقاته الفكرية المتشظية والمتشابكة، والانزياحات التي عرفها مسار شخصيته وأشكال تلقيه الأول، لبناء صّورة متكاملة له، وهو الأمر نفسه الذي تحمل عنت البحث فيه من خلال شخصية ملهم حركة الموحدين المهدي بن تومرت، والأمر نفسه مع مسلمة بن أحمد المجريطي.

إن الحديث عن النّشأة وإعادة الكتابة عن رموز الفكر من ممثلي هذه النّشأة من أمثال: ابن مسرة وابن تومرت والمجريطي، وابن باجّه والكيميائيين والأطباء الأوائل، وغيرهم هو في الحقيقة انهمام جدي بإشكالية التّحقيب وإعادة اكتشاف الملامح العامة للفكر المغربي ـ الأندلسي والتّنقيب عن بدايات خصوصيتها، وإعادة اكتشاف ما ليس مجهولاً بشكل تام، وما ليس كامل الفهم بشكل تام أيضاً، ومن ثمة إعادة ترسيم خريطة تاريخ الأفكار، وتوزيع المذاهب والتّيارات الفلسفية عبر فتيلة الحياد الأعمى التي تروم الإبقاء على حقيقة ما كان، دون تشويه له، ودون أن نجعل من قراءاتنا له قراءات يمكن أن ننعتها بأنها رذيلة ومذمومة، أو جُملة جُمل شائنة تُشم منها رائحة بصلٍ وفوم منكرين، يستوجب صاحبها العتاب واللّوم، لفساد تعريفاته وخراب تصوراته، ولاستثماره كل ما هو موجود أمامه من مناهج وأفكار مهما كانت مسافات استحداثها الأول، ومهما كانت درجات الحرمة في الاستعمال وعدم الصّلاحية في القراءة والإسقاط، لا لشيء سوى لأنها تجعل النّص أكثر غموضاً وأكثر تشويشاً.

منذ السّبعينيات ترسخت في ذهن محمد ألوزاد ضرورة التّأريخ للفلسفة الإسلامية وأهميته، وقد بدأ بشخصية لم تكن معروفة كثيراً، ولم تحظ بكثير من الدّراسات، وهي شخصية الأندلسي محمد ابن مسرة الجبلي المعدود في حكم العَلَم المغمور والاسم الذي لا يكاد يؤبه به. بتنقيب محمد ألوزاد عن مسارات هذه الشّخصية فكرياً، وتجميعه لما نُسِب لها، وعدم تعويله على مجرد التّخمينات المنسوجة حوله في إعادة بناء سيرته الفكرية من جديد، وإنما توجيه عمله الفيلولوجي نحو نصوص بعينها، بما فيها تلك التي كانت تُمثل ما يُعرَف بالأنباذوقلية المنحولة. بالتدقيق في محتويات هذه النّصوص وبما تقدِّمه من إمكانات النّسبة وتحديد مستويات وحدود الانتساب الفكري لهذه الشّخصية، وتتبع دورها وقياس درجات استلهامها، وبالتّالي الإدراك المطمئن لفلسفته ولفلسفة من سواه من مفكري الغرب الإسلامي، عبر إعادة قراءة النّصوص بشكل أكثر دقة وتدقيقاً. فمهمة التّدقيق والتّحقيق للنصوص هي عند ألوزاد مهمة لم تكتمل بعد، والمهمة الأهم هي إعادة القراءة عبر إعادة التّحقيق فيما لم يعمّق النّظر والتّحقيق فيه. فالعمل في النّصوص أصبح اليوم يَفرض مراجعات في تاريخ الفلسفة الإسلامية[15]. بشكل قد يغير خريطة تاريخ الأفكار وتاريخ الفلسفة الإسلامية،

15- «حوار مع الدّكتور محمد ألوزاد»، مجلة الصورة: مجلة النقد الأدبي والبحث الفلسفي، السّنة الرّابعة، العدد الرّابع، شتاء 2002، دار النشر المغربية بالدّار البيضاء، وانظر مدارات فلسفية، ع. 14، 2006، الرباط: الجمعية الفلسفية المغربية، ص 15

لدرجة ستصبح تلك الخريطة قديمة جداً، كما ستصاب المشاريع والأبنية التّقليدية السّائدة لتاريخ الفلسفة المسلمة بالتّقادم، إلى درجة قد يبدو لنا مستقبلا أن هذا البناء التّقليدي السّائد في تاريخ الفلسفة أصبح يَميل لأن يصبح في حُكم الأطلال[16].

إعادة النّظر في العَمل التّحقيبي بصدد الفلسفة الإسلامية هو لأجل أن يتم إنتاج خطاطة جديدة تصير معها باقي الأعمال السّابقة مجرد تخطيطات قديمة لا غير، تخطيطات وجب تصحيحها أو بالأحرى مراجعتها وتنضيدها بشكل جيّد وأكثر إحكاماً، على ضوء مستجدات العمل على النّصوص، خاصة و»النّصوص الآن **لم تعد قادرة أبداً على أن تُبَرهِن بأنّ المَسار الفَلسفي الإسلامي** قد ابتدأ بالكندي وانتهى بابن رشد»[17]، ما دامت قصة البداية مع الكَندي والانتهاء مع أبي الوليد هي قصة انتهت بحسب ألوزاد، أو بالأحرى يجب أن تنتهي. فالتّحليل الدّقيق للنصوص سيوضح لنا بجلاء تام وواف جدّاً بوار وخسران الكثير من وجهات النّظر التي تهم تواريخ الفلسفة بيننا، فتظهر التّنظيرات السّابقة متقادمة جدّاً على شاكلة الخردة غير الصّالحة لأي شيء، بل وتمويهية تخاف النّص ولا ترغب في تحمل عناء استثماره وقبل ذلك إزاحة أتربة تناسينا له. الأمر يتعلق بجمع مختلف المعطيات الممكنة التي تشرط قراءتنا المتمكّنة، والتّفاني في التّنقيب عن «العرَضي» من النّصوص كما عن «بالغ الأهمية» منها، وإلا ستبقى أية قراءة محكومة بين أخيل الأسطوري الذي يراه هوميروس، وأخيل غير الأسطوري الذي نراه عبر كوة الحقيقة.

3 ـ ألوزاد والدّراسات الرّشدية المتأدلجة:

«فحينما أفحص أي نصّ إسلامي، هل أجد عند أبي بكر ابن باجّه
أو عند فلسفي متمايز يرقى إلى مستوى القطيعة؟
شخصياً لم أقع بعدُ فيما يثبت ذلك.»
محمد ألوزاد.

لقد كان ألوزاد ضد المزايدات الأيديولوجية المأزومة التي يخوض غمارها البعض من أجل خلق تشابهات بين الأزمنة الحديثة وأزمنة الفلاسفة محل الاشتغال، يستدعونهم بكل سهولة ويلبسونهم الجبة التي يريدون، لهذا فكما لم يكن ألوزاد رحيماً بالجابري في قراءته المتأدلجة جدّاً للفارابي، لم يكن رحيماً أيضاً بمحمود قاسم شيخ الرّشدية المشرقية، وكل من قصد مقصده، من خلال صياغة وتركيب الواقع التّاريخي بصورة مغايرة، كي تنسجم قراءاته مع طبيعة القراءات التي يذهب إليها جناح كبير من الرّشديين والمشتغلين

16- المرجع نفسه، ص 16
17- المرجع نفسه، ص 16

بابن رشد، حيث يصبح لديهم من السّهولة بمكان وضع صورة مظلمة عن زمن ابن رشد في القرن السّادس في الغرب الإسلامي[18]، لأجل إعطاء صورة بطولية للفيلسوف باعتباره اللّحظة المضيئة الوحيدة في وسط مُتشرذم وموبوء، وتصويره باعتباره السّد المنيع أمام موجة الجهل الزّاحف، في وسط لا يحترم حرية الفكر ولا يقدّر مناراته المتنورّة، ومن ثمة إمكانية إلصاق تهمة إفشال دور الفلسفة وتقليص وثبتها الحيوية في التّاريخ لا للفيلسوف ولفلسفته، بل لأعدائه المتكاثرين: السّافري الوجه أو المتنكرين، أعداء مناصري الاجتهاد الفكري القَيِّم، ورغما عن الفيلسوف يبررون وجوده في الحاضر ويهبونه وظيفة لم يعرفها هو، دون قيد منهم ولا شرط، بشكل يضر بصحة متن الفيلسوف وحتى بصحة حضوره بيننا.

ضمن هذه السّياقات والمدارات الأيديولوجية المحزنة، لم يكن ليعجب ألوزاد توزيع التّهم المجحفة في حق عصور بأكملها، والتي تتجاوز حقيقة النّصوص التّاريخية لتفي بغرض قراءاتها الشّاذة، فإلصاق تهم جزافية بالمتكلم والفقيه وفي حق السّياسي زمن ابن رشد، أمر غير مقبول ولا يمكن تمريره ولا تبريره، إذ لا تدعمه مقررات التّاريخ ولا نصوصه، بل تكذّبه وتجعل منه فرية لا غرض علمي لها إلاّ تقويض حقيقة الزمن الرّشدي الحقيقي لصالح بناء زمن رشدي آخر تخترقه الأيديولوجيا وترتع فيه، وتنتابه عوارض الصّراعات الفكرانية المعاصرة، فالمغرب والأندلس في هذه الفترة بالضبط وخلافاً للجانب المشرقي كان يعيش حرية فكر لذيذة وطيبة الذّكر والتّذكر، ولم يكن الأمر على تلك الطريقة التي تبتغي صورة لواقع ابن رشد ينسجم وصور نكبته وجعلها أكثر تضخيما ضمن أدبيات تحترم شروط النّكبة والبطولية بمعناها المتداول في سيرة الحكواتيين والأفلام التي تغيب فيها رؤية المؤرخ المتخصص لصالح الرّؤية الإسقاطية التي تبتسر النّصوص، فيستهويها التّأويل المفرط الذي يجد نفسه في الخروج المجحف عن حقيقة النّص أو تمجيد نص والاستهتار ببقية النّصوص، ليلفي القارئ نفسه في بعض الأعمال أمام سيرة درامية اعتباطية تقترب من السّيرة الهلالية بقدر ما تبتعد عن سيرة أبي الوليد الحقيقية.

الأمر كما يلمح محمد ألوزاد هو ما قد يجعل أو ربما جعل قلعة الرّشدية عبارة عن قلعة زجاجية سهلة التّكسير، وتهشيمها ليس بالأمر الصّعب، فكل ما تقدم يجعلها ممكنة التّشكيك المضاعف في جل مكتوباتها، إذ من السّهل الآن «البرهنة التّاريخية على أن القرن السّادس الهجري في المغرب والأندلس عرف أفضل فترات الاستقرار والازدهار في تاريخ المنطقة وعرف أفضل دعم، (يكاد يفوق دعم المشرق نفسه في عز أيامه المشرقة)، للنشاط العلمي والفلسفي. دعم قدمه أمراء المرابطين وأمراء الطوائف وأمراء الموحدين!»[19]. لتستوي هذه الهجمة الألوزادية على الرّشدية المعاصرة فيها كل من محمود قاسم بشكل ظاهر مع محمد

18- محمد ألوزاد، «في الرّشدية العربية المعاصرة: مقاربات «الكشف عن مناهج الأدلة» نموذجا»، **مدارات فلسفية**، ع 14، 2006، ص. [81]-93، الرّباط، الجمعية الفلسفية المغربية، 1998، ص 82

19- محمد ألوزاد، «في الرّشدية العربية المعاصرة: مقاربات «الكشف عن مناهج الأدلة» نموذجا»، م م، ص 83

عابد الجابري بشكل مبطن أيضاً، فكلاهما ـ يعبر ألوزاد في غير ما موقع ـ إنهما مخترقان من قبل رؤى الاضطراب المُضبِّبة التي تعزز العقبات أمام تتبع الخيوط النّاظمة لفلسفة ابن رشد وأمام تعقب فلسفات الغرب الإسلامي، وكأن شغفها في بناء تاريخ ترضى عنه؛ أي الدّراسات الرّشدية المتأدلجة، لا كشغفها في بناء تاريخ يرضى عنه التّاريخ نفسه. ليكون بعض الدّارسين في مقام يوربيديس أو أسخيليوس من صناع التّراجيديا والدّراما الذين لا يمكن تصديقهم لأن الأمر يتعلق بإبداع لا يستوجب التّصديق، ولكن حينما نكون أمام شخص تاريخي بعينه فصناعة سيرته تستوجب الوقوف بعين الرّيبة أمام من يدعون، وبنصوص هشة، وغير مكتملة أنهم يكتبون حقيقة تاريخه.

لا إقلاع فلسفي حقيقي بالنسبة إلى محمد ألوزاد دونما الاعتناء بالنّص الفلسفي التّراثي والانهمام به، في تجاوز لانحرافات وأعطاب القراءات الأيديولوجية القاتلة التي غالبا ما اخترقت المحاولات الإحيائية المغربية منذ محمد عزيز الحبابي إلى ذروتها مع محمد عابد الجابري. فالعالم يوحي لنا بتشكيلة لا تنضب من الاحتمالات والتّأويلات، بشكل قد نكون معه أمام أفكار سائبة لا نستقر فيها ومعها على قرار معين، الشّيء الوحيد الذي يعطي للمذهب كياناً ويلزمه بسياق هو بطبيعة الحال النّص ولا شيء غيره، لا باعتبار النّص مصلاً يمنع الاختراق والتّغلغل، ويحرم أية إمكانية للتأويل والإبداع، ولكن حتى لا نفقد الخيوط والتّفاصيل المتكاملة التي تهب أصابعنا تلمس ملامح الفيلسوف الحقيقية بألا تجعل من وجهه الآدمي وجهاً مشوهاً بخرطوم فيل وأذنيه، وبعنق زرافة أو على الأقل بوجه إنسان عادي لكن بقبعة بهلوان غير محترف.

قراءة الأيديولوجي إذن تستلزم جَرداً مذهلاً لمناوراته، فهو رغم يقظته واحترازه في التّعامل مع النّصوص بتغييب كثير منها، بقصد لا دونه، وعدم تحميله نفسه مشقة معالجة كل ما كتبه صاحبها، ومُداراته المتعمدة في التّعامل مع مقروءاته التي لا تخدم المسار العام لما يُسمى عنده تأويلاً أو قراءة، والتي ما هي بدورها إلاّ مجموعة أحبولات مقيتة، يود الأيديولوجي أن يوقع فيها قارئه الطّيب المسكين، لنكون أمام كتابات يجب أن نتقي شرها بالنّقد حيناً أو بتلافيها، أصلاً، بعدم القراءة حتى. إننا أمام لصوص محتملين. يجب أن نحذر من حيلهم، فكثير منهم يستعمل حيل الشّطّار النّهار وأفّاقيه المتفوقين في خداع ضحاياهم، وبعض منهم يستغل بشكل جَيّد حِيل سُراق اللّيل، وأكثرهم يستلهم حيل أصحاب الكيمياء في الخداع وفي تزييف المعادن وتحويل حقيقة الأشياء، كما أن كثيراً منهم يُتقن حيل التّجار في الأسواق، وخداع الحرفيين ذوي الرّغبات المشؤومة في الرّبح السّريع، وبعض منهم يستلهم حيل أصحاب الحروب في حروبهم وعمليات سطوهم بشكل يذهب ضحيته النّص وصاحب النّص بطبيعة الحال.

4 ـ اللّحظة الباجية وأهميتها عند ألوزاد:

«ما أريد أن أضيفه هنا، هو أنه ليس المقصود بتاتاً
أن نظل متعلقين بابن رشد، فذلك سيكون بمثابة دوران في حلقة مفرغَة.»
محمد ألوزاد.

في الوقت الذي كان سائر المشتغلين بالفلسفة الإسلامية منشغلين بابن رشد تحقيقاً وفهماً وتسليعاً وتسويقاً، كان ألوزاد منصبّاً بكل اهتمامه على إخراج ابن باجّه إلى العلن؛ فمن بتقديم صورة حية له، بلملمة جهود الباحثين حول نصوصه، وإنتاج قول فلسفي يُلملم من جهة أخرى فلسفة حكيم سرقسطة وفاس الذي اخترمته المنية قبل أن تظهر خزائن علمه، ماسحاً عنه غبار النّسيان والإهمال، ومحاولاً التّأريخ من جديد لفلسفته وإنعاشها من جديد، بأن يهب للباجية روحاً جديدة. واستنقاذ التّراث الباجي من قبضة التّنكر المضاعف له، بإعطائه المكانة المتميزة التي يجب أن يحظى بها بين فلاسفة الغرب الإسلامي، المكانة التي نسفها المعاصرون بتأكيد بعضهم كون ما تبقى من التراث لا يمكن إلا أن يكون رشدياً، ومسخها القدماء بترجمة الفتح بن خاقان وابن سبعين بترجماتهما السّيئة الذّكر له، وكرستها اتهامات ابن طفيل.

ومن ثمة كانت محاولة ألوزاد بيان أن ابن باجّه وفلسفته كانا في الحقيقة شمساً كسفتها شمس ابن رشد، الأخير الذي كان التّعامل مع فلسفته يقودنا بشكل حدسي إلى منطق الأفضل والأسوأ حالاً ونحن نقارنه بالتّعامل الذي تم مع مؤلفات ابن باجّه، فكان الهدف الكبير لألوزاد بمثابة قناعة، إذ حين تولى إدارة «مركز الدّراسات الرّشدية» عمل على رأب صدع الدّراسات الباجية، وجمع شمل الباحثين ووجه جُهدهم نحو هذا الهدف، لتحديد المنجز ومعه تحديد ما لم ينجز فيما يهم ابن الصّائغ، وإكمال تحقيق ما بقي من متون باجيّة أو مراجعة مثالب التّحقيقات المتعجلة المرتكبة في حق وزير فاس، لتُستكمل تلك الرّسائل المختلسة مهمتها في توضيح معالم المتن الفلسفي والعلمي الباجي، وصياغة صورة أكثر عمقا ووضوحا عن الرّجل، ولتنوير جوانب التّأثير في من تلاه من فلاسفة الغرب الإسلامي كابن رشد وغيره، ولرصد سلفه الفكري.

يقول أحمد العلمي حمدان ملخصاً جهود محمد ألوزاد «إن ابن باجة أخذ من الأستاذ المرحوم محمد ألوزاد (...) كامل جهده، فجعل من دراسته وتدريسه غايته، إلى حد التفتيش عن قبره»[20] صارت مهمة «مركز الدّراسات الرّشدية» معه هي إحكام إخراج المتن الباجي كما هي الرّغبة التي توازيها في إحكام تأويل نسقه الفلسفي بشكل آمن دونما أغلاط ودونما ابتسار أو تجزئة، والانتقال بمتنه من كونه فصوصاً متفرقة على رفوف مكتبات براغ وبرلين وبقية مكتبات العالم العامرة بتراثنا الفلسفي إلى نصوص كاملة وتامة، وفتحه

20- أحمد علمي حمدان، تقديم **ارتياض في كتاب التحليل**، سلسلة دفاتر مجموعة البحث في الفلسفة الإسلامية، 2006، ص 7

من ثم على إشكالات تهم الذّات العربية المعاصرة من مثل مشكلة الإنسية التي كانت تيمة أطروحة ألوزاد، ما دام أن هناك أكثر من مسوغ للانتقال بمركز الدّراسات الرّشدية»، لا الانزياح به، للاشتغال بشكل موجه ومتعاظم على ابن باجّه، فرغبة الرّجل كانت مخلصة لفيلسوف سرقسطة وفاس بُغية تخليصه من الحيف الكبير الذي لحقه منذ قرون، وبُغية تصحيح كثير مما تراكم حوله من أوهام ومسبقات فهمية وانتقاءات، وحتى سوء ترجمة له، وبالتالي رفع الحرج عن الدّرس الفلسفي المغربي الذي ما يزال لم يحقق بعدُ النّصاب المرجو فيه من التّحقيقات بالمقارنة مع النّص الفلسفي الذي تمثله متون فلاسفة المشرق.

في مقدمته لكتاب **تعليق على كتاب المقولات لأبي نصر الفارابي** والمنشور قبل وفاة الأستاذ ألوزاد بأشهر معدودة يؤكد على متابعته نشر أعمال ابن باجة، وبالضبط تعاليقه المنطقية، وهو المشروع الذي تبناه مركز الدّراسات الرّشدية[21]، مهمة العودة بابن باجّه إلى السّاحة الفلسفية المغربية والعربية، على حد سواء، هي المهمة التي أوقف عليها ألوزاد شطراً صالحاً من عمره، وهي المهمة كذلك التي كانت صعبة وشقية ومنفلتة، لكنها لم تكن بالمستحيلة على كاهل محمد ألوزاد، فإعطاؤه لصاحب **تدبير المتوحد** المكانة المرجوة التي يستحقها والقيمة والمنزلة الفلسفية التي هو أهلٌ لها، وإن لم تكن بالأمر اليسير أمام توجه فلسفي يكاد يكون عامّا، توجه لا يعرف من الفلسفة في الغرب الإسلامي سوى ابن رشد، وابن رشد وحده، عنده بدأت الفلسفة ولم تتجاوز عتبة داره، وعليه تدور رحى الدّراسات وباسمه تهيم وتُهلوس، مسايرةً منها للقراءات الأيديولوجية التي تحضر في أغلب الأحيان وتغيب أمامها القراءات العلمية فإن ألوزاد قد استطاع الإسهام في افتكاك اعتراف بدور هذا الفيلسوف وبجدوى العمل على متنه إلى جانب إسهام فقيد الدّراسات الباجية الآخر الذي يصدق عليه ما صدق على ابن باجّه نفسه من أنه اخترمته المنية قبل أن يُظهر خزائن علمه وهو المرحوم جمال الدّين العلوي.

من منطلق أن كل شيء يتعلق بابن باجّه كان إلى أبعد حد مشوّهاً، مخروماً وناقصاً كانت محاولة ألوزاد الإلمام بجوانب النّقص فيما يتعلق بهذا الفيلسوف، فسيرته التي خلّفها الفتح بن خاقان وراءه في **قلائده** هي الأبشع بين سائر المترجم لهم أندلسياً، بل في الغرب الإسلامي وحتى في مشرقه، وكتبه ومؤلفاته هي الأخرى لا تقل تشويها عن سيرته، فأغلبها غير مكتمل المعالم والتّفاصيل، وهي الصّفة التي ألزمه بها ابن طفيل القريب منه زمنياً، مما جعل أية قراءة ممكنة للمتن الباجي في بانوراميتها واكتمالها شيئاً عسيراً ومُتسرعاً وموغلاً في العشوائية يستحق الإدانة والسّخط في غياب اكتمال المهمة الأهم، وهي تحقيق وجمع المتن الباجي العنيد والمزعج، خاصة مع تحقيقات في المشرق لهذا المتن كانت أكثر سوءا من الأصل.

21- محمد ألوزاد، تقديم **تعليق على كتاب المقولات لأبي نصر الفارابي**، تحقيق محمد ألوزاد، مركز الدراسات الرّشدية، 2002، فاس، ص 5

العمل على ابن باجّه بما أنّه عمل في التّخوم المرهقة، فقد كان الذي يُكافئه هو الإيمان العميق من مكونات وباحثي المركز بأن نصوص فلاسفة الغرب الإسلامي هي شبيهة بطائر السّيمرغ المبحوث عنه، والذي لا يكون في الأخير غير الثلاثين طيراً نفسها الباحثة عن هذا الطّير المهيب، فالنّص الفلسفي عاش دوماً فوضى قديمة لابد لإعادة قراءته من اندفاع في مغامرة تحقيق النّص والتّحقق منه، مغامرة قد تكون لا نهائية بالمرة غير أنها تكشف حقيقة الباحثين ومعادنهم، فكما فرّت وتراجعت عدد من الطّيور الباحثة عن صاحب الرّيشة الفاتنة ضجراً من المعيقات العديدة، ليفر كثيرٌ من هؤلاء ـ الباحثين أقصد ـ إلى مرامي وآفاق الأيديولوجيا والتّأويلات التي تفرض على النّص الحديث باسم صراعات العصر، وبالتّالي البقاء عند المرحلة ما قبل الأخيرة من مراحل مغامرة الطيور وهي مرحلة الحيرة دون مجاوزتها لبناء التّقاليد الرّاسخة في البحث الأكاديمي، بل وانتهاك كل قاعدة أكاديمية في البحث. لذا كان الاشتغال بابن باجّه هو في حد ذاته مغامرة طيور فريد الدّين العطار غير مأمونة العواقب وغير آمنة المسالك، خاصة مع الحياة الملغّزة لشخص ابن باجّه، من حيث علاقاته المتشابكة التي لا تاريخ لها، وحياته السّياسية الملآى بالنكبات التي تدل عليها شذرات ناذرة هنا وهناك، سيرة جادت بها كتب التّاريخ والتّراجم بعسر وشحة غير متسقة؛ أي في غياب شبه تام للنصوص التي تهم الحياة المادية للرجل وحتى حياته الرّوحية والعقلية. هذه السّيرة التي لا نعول في استجلائها على متنه، فكان على ألوزاد أن يفك طلاسم السّيرة وشيفرات المتن.

إذن وبعيداً عن ذاك الوله بابن رشد، والجدال المحتدم على ضرورة وجدوى استعادة ابن رشد أو الكف عن التّذكير به، وقف محمد ألوزاد بعيداً عن المواقع الأيديولوجية المشبوهة التي استغلت اسم ابن رشد والرّشدية، وليحاول أن يتتبع جذور الفكر الرّشدي التي كان ابن باجّه أحد روافدها المهمة، بل النّبع الذي وهبنا ابن رشد، فكانت محاولته لتحقيق كتب ابن الصّائغ المنطقية غير المستثمرة والمسكوت عنها، وضرورة عدم إهمالها من جهته، إذ لا مكان ولا مجال لاستيعاب فلسفة ابن رشد وتطور الفكر والفلسفة في الغرب الإسلامي ككل، دون استيعاب سائر لحظات هذه الفلسفة، وليست هناك أية إمكانية لفهم أي فيلسوف من فلاسفة الغرب الإسلامي دون العودة إلى سلفه القديم، لذا كان سؤال النّشأة حاضرا في فكر محمد ألوزاد منذ دبلوم الدّراسات العليا، الذي كان عنوانه **نشأة الفكر الفلسفي في الأندلس: تمهيد لدراسة العقلية الإسلامية في المغرب** بإشراف علي سامي النّشار، والذي كانت مهمته فيه ترميم خروم التّأريخ للبدايات الأولى للتفكير الفلسفي في الغرب الإسلامي.

يبلغ الأمر بألوزاد في تمجيده أو بالأحرى في تعريفه بأهمية الدّور الباجي في تاريخ الفلسفة إلى اعتبار أن الأفق الدّيكارتي في تاريخ الفلسفة، وما نزعمه له من جدّة وجدية في صياغة «الأنا» المفكرة وتبنيها، هو أفق يفتقد واقعة أخرى سابقة عليه، ومستقلة عنه تاريخيا، بل ويمكن من جهة ألوزاد أن نزعم أن هذه الواقعة

هي من إنجاز أسلاف آخرين[22]. فمفهوم الكوجيطو لا ينبع فقط من سيرة ذاتية، وإنما في التقاء هذه السّيرة وتقاطعها مع (سيرة الحكمة). ليكون ابن الصّائغ أحد هؤلاء الأسلاف الذين بلوروا بدقة، وبكيفية شجاعة هذه «الأنا»، وإن ظلت مساهمتهم الفلسفية قيد الحصار، ومعزولة أو مغمورة جعلها محدودة التّأثير، إلاّ أنها تظل حلقة لها أهميتها في أية عودة ممكنة منّا لفهم مسالك أنسنة العقل ودروبه، فالرّجل كان له دوره الذي لا ينبغي أن نبخسه حقه في أن انتقال بالفكر الفلسفي من مرحلة العقل (المفارق) إلى مرحلة العقل (المؤنسن)، والثّورة من ثمة على المذاهب المتعاقبة التي منحت العقل «الصّفة الإلهية» وألهبت العواطف التي انقاد بها نحو الفكرة.

أراد ألوزاد من كل هذا أن يُعطي راهنية أخرى وإلحاحية زمنية للعودة بالفكر العربي والغربي على حد سواء إلى اللّحظة الباجية، بفرز أهميتها عن باقي التّجارب الفلسفية التي اقتسمت الأهمية في التّجربة الفلسفية العربية الإسلامية؛ فارابية كانت أو سينوية أو رشدية، وجعلت التّجربة الباجية تقبع في اللامفكر فيه، أو في الحديقة الخلفية للفلسفة الإسلامية، جاعلة من ابن باجّه شخصية مقصية من الدّراسة، ماسحة عنه ما هو جدير به، لتهبنا دراسات وتزرع بيننا دارسين غير معنيين، لا من قريب أو من بعيد، باللّحظة الباجية التي يمكن عدّها من موقع آخر باللّحظة المؤسّسة، لهذا نجد ألوزاد يحاول أن يبرهن لنا من خلال كون المفهوم الأرسطي للعقل نفسه، قد عَرف نقلة نوعية مهمة جداً بفضل ابن باجّه. دون أن يعني هذا أن ابن باجّه قد خَرج على الأرسطية، ودون أن يعني أن ابن باجّه قد أصبح ديكارتياً، كما دون أن يعني، بالمقابل، أن ابن باجّه استمرّ في نفس المواقع الأرسطية تماما[23]، ليهبه تميزه وعمقه الفلسفي بين أرسطو وأمام ديكارت.

في جو الإيديولوجيات البئيسة والمبتذلة، والنّزعات الوحشية غير المؤمنة بالفكر والإنسان، يبقى التّوحُّد الباجوي حلاً من حلول الفيلسوف؛ فهو عند ألوزاد مفهوم مستقل، يملك حمولة فلسفية متميزة لديه. جاء نتيجة لسؤال قديم كانت الإجابات عنه مختلفة في زمن ابن باجّه. إنه سؤال الفلاسفة بامتياز، وسؤال الصّوفية أيضاً، وسؤال المفكرين الذين اختاروا العزلة: كيف يمكن للمرء أن يكون فيلسوفاً، وأن يعيش في الوقت نفسه ضمن المدينة الجاهلة؟ هذه الكلمة التي لها رنينُها الخاص عند ابن باجّه، بما تعنيه المدينة التي ينعدم فيها العلم النّظري، المدينة التي تُعانِد الفلسفة وأهل الفكر، أو تستبدل آراء أهل الحكمة بآراء أهل الغَلَبَة وبالآراء الباطلة، والتي تُغَلِّب الاتجاه الجسماني على العقلي في العلاقات الاجتماعية. هذا هو السّؤال الباجي، وهو سؤال يعكس الوضع السّائد آنذاك، كما أنه يمثل سؤال المحيط الذي عاشه كل الحكماء والمفكرين الذين

22- محمد ألوزاد، «أفق ديكارتي قبل الأوان أو النّزعة العقلية عند ابن باجّه»، ضمن **فكر ونقد، ثقافية شهرية**، العدد 5، يناير 1998

23- «حوار مع الدّكتور محمد ألوزاد»، م م، ص 17

فضلوا العزلة، أو الانفراد، أو الاختلاف مع محيطهم. والأسماء يَعرفها الجميع في تلك الفترة مِنْ حياة المدنية الإسلامية. إنها محنة الخاصة التي ربما تشكل دراما تستحق يوما ما أن تُعْرَض بطرق فنية أو أدبية.

5 ـ التّراث والبحث عن أسباب النّهوض وعلل السّقوط:

«يُقالُ إنَّ ثروةَ المجلداتِ التي تحويها
تفوقُ عددَ النجومِ وحباتِ الرملِ في الصّحراء، وأنَّ الرجلَ الذي
يحاولُ قراءتها جميعاً، سوفَ يفقدُ عقلَهُ»
خورخي لويس بورخيس.

في أحد الحوارات المطولة معه، يتحدث محمد ألوزاد عن التّراث الفكري لمنطقة الغرب الإسلامي، فيقول بلغة تهزها العلاقة الحميمة مع هذا التراث ويخترقها التعلق بهذا المجال الذي كونته بتساوق وتوازن الأندلس وعدوتها الجنوبية: «نحن أقرب إلى هذا التّراث، ليس بالصّفة الوطنية، أو بالمعنى الضّيق والشّوفيني. فأنا شخصياً لا أميل إلى مثل هذه النّظرة، ولكنني أعتبر نفسي منتسباً إلى هذه المنطقة كلها، أقصد المغرب والأندلس. فهناك نسبٌ لهذه المنطقة يفرض علي بعض الواجبات، منها الاهتمام العلمي بها. ليس فقط بتراثها الفلسفي، فلو كنت في ميدان تخصصي آخر لكانت عنايتي بالمنطقة من هذه الزّاوية التّخصصية، جغرافيتها مثلاً، أو العناية بطقسها»[24]. إنها شهادة معبّرة، واعتراف صريح من ألوزاد عن علاقته الحميمة التي لطالما جمعته بتراث الغرب الإسلامي الفلسفي والثقافي، فالرّجوع إلى التّراث وإعادة تقليبه والبحث الدّقيق فيه هو وحده من يؤهلنا عند ألوزاد إلى اكتشاف أسباب العقم التّنظيري الذي طبع عقلنا النّظري، والذي أوقف تطورنا العقلي في الفلسفة والكلام والتّصوف. ففي التّصوف مثلا مثلث مؤلفات ابن عربي في جرأتها وتأويلاتها للنص قمة التّنظير فاقت حتى ما قدمته المحاولات الكلامية والفلسفية. ليتلوها عقم في التّنظير ساد التّصوف عموماً ليصير إلى ما صار إليه، إلى كونه مجرد طوائف وتنظيمات وزوايا وأضرحة وتكايا ذات أعراف وطقوس عملية متنوعة[25]، متسمة بعقم نظري يستبلد الكائن وينفي دور النّظر ويعمق من هوّة فشله. ليصاحب هذا العقم بحسب محمد ألوزاد التزام بمبادئ تعضد موقف أهل الشّريعة ممن يناهض كل محاولة للعقلنة والتّحديث، لتتتالى الآثار المدمرة لهذه اللحظات العقيمة في المجتمعات الإسلامية التي أصبحت في مرتبة الحقائق التّاريخيّة والسّوسيولوجيّة التي أخذت موقعها بالفعل والقوة، لتُربك مسارات التّحضر، وتتقهقر بالتّالي مشاريع الحضارة وترتكس مسالكها، فصارت حاضرة على صعيد التّشريع والمؤسسات التّربوية

24- «حوار مع الدّكتور محمد ألوزاد»، م م، 27

25- محمد ألوزاد، "قضية العقلنة في الإسلام"، **مدارات فلسفية**، ع 5، 2000، الرّباط، الجمعية الفلسفية المغربية، 1998، ص 159

والقضائية والإعلامية. راسمة شِيمات وعي فئات واسعة من المجتمعات العربية والإسلامية في البوادي والحواضر، بل وحتى في بُلدان المهجر، إلى هنا ولا يشك ألوزاد في أن فساد التّنظير هو علّة وسبب مباشر لهيمنة هذه التّيارات ولهذا التّحجر، وهذه الهيمنة هي سبب آخر مؤسس للأزمات الاقتصادية والسّياسية التي تراكمت منذ الزّمن العثماني على كاهل الجغرافيا الاجتماعية والسّياسية العربية والإسلامية.

لهذا يستسيغ ألوزاد جدوى أن نتساءل عوض تلك الأسئلة الإصلاحية القديمة التي يراها تحريفاً حقيقياً وواضحاً لقضية العقلنة في الإسلام، نأتي بأسئلة أخرى جديدة ومغايرة، ما دام الأمر غير مرتبط بقضية إخفاق ديني ـ تاريخي لتيارات كلامية وفلسفية، بل هو مجرد قضية ممارسات اجتماعية فاسدة يتعين تصحيحها والدّعوة لإصلاحها، لذا ينبغي التّساؤل عن كيفية استمرار هذا الحضور القوي لتلك الممارسات الفاسدة النّاتجة عن فساد التّنظير، رغم ما عرف بـ «صدمة الغرب»؟ وبصورة ملموسة كيف استمرت هذه اللّحظات التي ترفض العقلنة وتحريك النّص عن مواقعه وسيادته، رغم أن العالم الإسلامي استيقظ يوما، وهو يشاهد تخلف أوضاعه وانحطاطه الشّامل؟ وفي وقت تقلص فيه ظل الشّيخ والفقيه والأمير على حد سواء أمام أرباب الصّناعة وممثلي الشّركات وأفراد البعثات ورجال الصّحافة؟ ليعتبر ألوزاد أن تساؤل "زعماء الإصلاح": محمد عبده وتلامذته كان تساؤلاً مضللاً ومنزاحاً عن حقيقة ما يجب أن يطرح من أسئلة تهم العمق من مثل تلك الأسئلة المكرورة عند أغلب الزّعماء هؤلاء، مثل كيف نجحت أمم تتبنى ديانة مسيحية ضالة (ديانة الأسرار والاستبداد الكنسي) في بناء هذه الحضارة (العقلية) الظافرة، بينما تحولت مجتمعات (دين العقل) إلى نموذج محزن للجمود والضّعف؟ ومن هنا يحكم ألوزاد على حركة العقلنة الجديدة بالإخفاق السّريع، لأنها نظريا حاولت إيجاد لقاء متعذر مع عقلنة المعتزلة والفلاسفة في الإسلام[26].

يؤكد ألوزاد أن التّيارات النّقلية حبيسة النّظر ونافية التّنظير ما تزال إلى الآن حبيسة آلياتها ومفاهيمها القديمة والمتهالكة التي تمرست عليها جيّداً وأتقنتها بالتوارث، وهذه التّيارات بحسبه دوما لا يضيرها أي نقد أخلاقي إصلاحي سطحي (جمود الفقهاء/ التّواكلية...)، فهي تحتمل بعضه على مَضض في انتظار أيام أفضل، وسرعان ما تنتفض حينما يتقاطع الإصلاح بمواقعها التّقليدية في التّشريع والمؤسسات. ليُعيد ألوزاد طرح أسئلة استنكارية لا تحتاج أجوبة قاطعة، لأن وقائع التّاريخ تجيب بالنّيابة عنها، من قبل هل الواقع الإسلامي أصبح اليوم في مقام الواقع الأنثروبولوجي المتحجر الذي يفضل أصحابه قتل أنفسهم على تغيير تراثهم؟ وهل النّص الدّيني الإسلامي كما يزعم النّقليون لا يسمح باستئناف عقلنة جديدة وتصحيح مسار أصبح في ذمة التّاريخ؟.

26- محمد ألوزاد، «قضية العقلنة في الإسلام»، م م، ص 19

6 ـ محمد ألوزاد وعلم الكلام:

«والذي يجب على أئمة المسلمين أن ينهوا عن كتبه التي تتضمن العلم،
إلا من كان من أهل العلم؛
كما يجب عليهم أن ينهوا عن كتب البرهان من ليس أهلاً لها»
ابن رشد

ينبري محمد ألوزاد لينزع عن علم الكلام الاتهامات الصّفيقة والمتجاوزة التي أوكلت إليه، ففي سياق مناقشته لآراء رشدي كبير هو محمود قاسم والمحترم جدا عند ألوزاد، لا يجد الأخير إلا أن يُعبر عن امتعاضه من كثير من أحكامه، ويأبى أن يُسلّم بآرائه، ومعه آراء الجانب الذي لا يرى في المتكلمين إلاّ أنهم نموذج لانحطاط الفكر وسبب انحطاط السّياسة في المجتمعات الإسلامية، من حيث إنهم سبب مباشر للوقوع في الخلافات الفاسدة التي أسهمت في تفكك المجتمعات الإسلامية، وقوضت وحدتها، التي قادت إلى اشرئباب قوى الدّمار ونزوعات التّفرقة المخربة لمشاريع البناء المدني والتّطور الحضاري، ليتم تلخيص دور المتكلمين ويتم تحديد هويتهم في كونهم مجرد أداة تخريب ووسيلة تدمير لا مشاريع بناء لها، ولا نزوعات لها نحو تطوير المجتمعات الإسلامية وتقدمها، إذ يبدأ الاختلاف بسيطاً وصغيراً عبارة عن مشكلات لفظية، ليتطور إلى معضلات سياسية لا ينتهي فظ نزاعاتها لا بالسّيف ولا بالتُّرس، فكانت طرقهم بحسب الجانب الرّشدي ذاك «تثير من الشّبه أكثر مما تدعو إلى الإقناع»، حيث سطت الأمور الإلهية عليهم وسطوتها على حساب الاعتبارات الإنسانية.[27]

ليخرج محمد ألوزاد بنتيجة هي أن هذا الموقف المضاد لعلم الكلام في ساحة الرّشديين المعاصرين ما هو إلاّ لوك وتكرار للمواقف والمسلمات السّلفية التي تلقي باللائمة في تحميل الخلافات العقدية مسؤولية تشتت وانحطاط العالم الإسلامي على علم وعلماء الكلام، والتي تعتبر أن أصول الدّين ونصوصه المقدسة تحمل معنى واحدا لا يحتمل إلاّ معنى واحدا، ولا يتحمل إلاّ تأويلاً عقلياً واحداً، يفرض سلطته على الجميع مما ينزع عن كل خلاف سابق أو لاحق زي مشروعيته[28]، فتكون الرّشدية المعاصرة ما هي إلاّ استعادة أو استنساخ كربوني لمواقف سلفية متهمة بالتشدد نحو علم الكلام. ليبقي أي تساؤل عن مسؤولية المتكلمين في خراب الحضارة الإسلامية، هو في إجابته الأخيرة لصالح المتكلم وعلم الكلام، إذ إن مسؤوليتهم الواضحة تكاد تعد نقيض ذلك؛ هي مسؤولية بناء الحضارة الإسلامية. يجيب ألوزاد بثقة كبيرة بأن قوى وإسهامات

27- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق وتقديم محمود قاسم، القاهرة، مكتبة الأنجلو مصرية، ص 10
28- محمد ألوزاد، «في الرّشدية العربية المعاصرة: مقاربات «الكشف عن مناهج الأدلة» نموذجا»، م م، ص 83

المتكلمين كانت أكبر من أن تكون مسؤولة عن هدمها[29] كما يعتقد البعض، إذ لا يجد ألوزاد حرجاً في الوقوف في جانب المتكلمين ضد الدّارسين المعاصرين الذين يرى تثمينهم للتجربة الفلسفية الرّشدية بتأكيدهم على قيمة الأدلة والأحكام الرّشدية ما هي إلاّ محاباة واضحة تساير دعوى ابن رشد وأدلة الفلاسفة[30]، لهذا يستهين ألوزاد بمواقف محمود قاسم تجاه المتكلمين، فالتّقليل من نشاطهم العقلي وأدلتهم وبراهينهم في نتائجه البعيدة لن يكون في صالح الفلسفة، ما دام وضع الإرث الكلامي الزّاخر بين قوسين هو بالنسبة إلى ألوزاد سيلف حبل المشنقة بأمل وبفكرة التّجديد العقائدي الذي ترجوه وتتوقعه الحكمة من الملة في زمن أبي نصر، إذ إن المتكلم وحده، إلى جانب الفقيه بالطّبع من يمتلك واقعياً الفعالية المباشرة في الحدث الدّيني في الإسلام، الشّيء الذي قد يخدم التّوجهات الدّوغمائية التي يمثلها على وجه الخصوص الاتجاه السّلفي الحنبلي الذي يجعله ألوزاد متطابقاً في كثير من اللحظات بالاتجاه الممثل للرشدية.

إنصاف وأكاديمية ألوزاد هما ما تجعلانه لا يخفي مطلقاً إعجابه بجرأة المتكلمين الفلسفية[31]، بل ويقف شاخصاً أمام إنتاجاتهم العقلية الضخمة، فيصدح بدعوة يملأ بها فمه، والتي بالتأكيد ملأت كيانه بأنه ليس هناك من سبب يدعونا إلى التّفريط في التّراث الكلامي ومعه ما قدمته الصّوفية، ويركز ألوزاد بشكل خاص على الدّعوات الآتية من الجانب الرّشدي، فلا مكان لديه لمسايرتها، فالتفريط بهذا التّراث هو تسليم بالعلم الإلهي ووضعه تحت تصرف عقول قاصرة، «أي الانسحاب الفلسفي المخجل من علم يملك طاقة هائلة في سلوك النّاس ووجدانهم، ويمكن أن توجه هذه الطاقة في التّعبئة والتّضحية دون أي معيار أو إلزامات إنسية»[32].

يعترف ألوزاد بأهمية المعالجة الفلسفية لنظريات علم الكلام وبجدوى العودة التّاريخية إلى كتابات منظريه. ورغم تأكيده أن مؤرخ الوقائع، وإن كان اهتمامه بهذه الإنتاجات الكلامية هو اهتمام بديهي، فإن ما يهم مؤرخ الفلسفة منها ليس له هذه البداهة أصلاً، خاصة وأنه لا يزعم أن للفلسفة الإسلامية وجوداً حقيقياً خارج إنتاج حكمائها في السّياق الأفلاطوني ـ المشائي اليوناني، لذا كان توجه ألوزاد لدراسة وجهات نظر كلامية لكل من ابن مسرة وللمهدي بن تومرت، فالإجابة التي حالت دون إقصائه مثلا لكتاب المهدي **أعز ما يطلب** من الدّراسة والاهتمام به، وبنظائره زمناً طويلاً، هو اعتقاده الجازم أن التّطرق له سيساهم في إنارة المواقف الفلسفية المعاصرة له.

29- المرجع نفسه، ص.84.
30- المرجع نفسه، ص.85.
31- المرجع نفسه، ص 96
32- المرجع نفسه، ص 86

الكلام مشابه تماماً للحكمة، شاركها تاريخياً في النّظر، وسمي أهلهما معا بـ»النظار». وبالتالي اشتركا معاً في بلورة مفاهيم رئيسة تتراوح بينهما من الاشتراك المحض إلى التّشكيك المحض[33]. رغم أن لكل منهما ـ بحسب ألوزاد ـ قرابات (معرفية) مختلفة عن بعضهما، فللكلام قرابة لعلوم الدّين: الفقه والتّفسير والحديث. وللحكمة قرابة خاصة لعلوم التّعاليم والطب والمنطق؛ أي ما اصطلح عليه بالعلوم القديمة. فإن التّداخل بينهما قد حصل تاريخياً، خاصة في المراحل المتأخرة. كما أنهما واجها في العمق قضية واحدة بطرق مختلفة، وهي قضية (السّمع) أو (النّقل) أي الملّة في مادتها النّبوية: فواجها معاً خصماً واحداً (نسب قسراً للكلام)، وهو ما يعرف عموماً بالسّلفية النّقلية التي تحصنت منذ فتنة خلق القرآن في مذهب ابن حنبل، رغم تجلياتها في كل المذاهب الفقهية، خاصة المذهب المالكي في الأندلس والمغرب أيام المرابطين[34].

في مقارنة منه بين إنتاجات المتكلمين المشرقيين ومتكلمي الغرب الإسلامي يرى ألوزاد أن علم الكلام المغربي ـ الأندلسي لا يرقى إلى ما أنتجه أئمة الكلام في المشرق. حتى أننا لا يمكننا مبدئيا أن نجعله موضع مقارنات ما دام لا يمكن أن ينافس حتى هذا الإنتاج المشرقي كمّا وكيفا. لهذا يجب أن نتوقف عند حدود التّساؤل عن علل القصور والنّكوس الذي عرفه علم الكلام المغربي، وعن إمكانية وضع فرضية بشأن خلو البيئة المغربية الأندلسية من علم الكلام أدى إلى صياغة نوع من الظاهرة التي يمكن عدها بالإيجابية، لأنها قد تكون أفسحت المجال للفلسفة والتّصوف[35]. ويلاحظ ألوزاد أنه رغم الجهود الكبيرة التي بذلت لإحياء التّراث الكلامي المتنوع القول والمتمتع بخصوبة وغنى باذخ جدّاً غير أن البعض لا يتوفرون على الصّدى المتوقع في كتاباتهم وطريقة تعاملهم وحكمهم على علم الكلام، ويبالغون في حكمهم على نشاطات المتكلمين العقلية، لا من لدن الاتجاه المدعو بالرّشدية، ولا من لدن القراءات التي يمكن نسبتها إلى السّلفية في سائر أطوارها المعاصرة[36].

وإلى جانب القيمة التي أعطاها ألوزاد لعلم الكلام، فإنه لا يستطيع أن يتجاوز الحديث عن المكانة التي للفقه والفقيه في الحضارة الإسلامية، ولا يتجاوز الدّور الذي يمكن أن يؤديه الفقيه في إصلاح الواقع الذي نعيشه، فألوزاد حينما يطرح سؤال: من يستطيع القيام بالإصلاح؟ فإنه يجيب بيقين أن الفلسفة لا تقدر أن تضطلع بمهمة الإصلاح لأسباب كثيرة، والمفكر والأديب بدورهما لدى ألوزاد لا يستطيعان الاضطلاع بهذه المهمة شبه المستحيلة، ويجاريهما في الفشل الممكن الذي قد يحيق بدورها الإصلاحي السّياسي أيضاً، إذ لا شأن له في هذا الباب. ليخلص ألوزاد إلى نتيجة تعيد للفقيه دوره الممكن الذي يعرفه ألوزاد جيّداً من خلال

33- «قول في «أعز ما يطلب» لابن تومرت الموحدي»، **مدارات فلسفية**، ع 1، 1998، الرّباط، الجمعية الفلسفية المغربية، 1998، ص 145

34- محمد ألوزاد، «قضية العقلنة في الإسلام»، م م، 153

35- المرجع نفسه، ص 158

36- محمد ألوزاد، «في الرّشدية العربية المعاصرة: مقاربات «الكشف عن مناهج الأدلة» نموذجا»، م م، ص 84

الواقع ومن خلال استجلاء حوادث التّاريخ، حيث لا يمكن تصوُّر حدوث تغيير دون أن يكون المنطلَق هو الفقه الإسلامي.

لا يترك ألوزاد ملاحظته عن الدّور المهم الذي يمكن أن يخوضه الفقيه في جبهة الإصلاح دون أن يشرطه بضرورة أن يستعيد الفقيه قدرته الزّمنية المتجلية في مناقشة القضايا النّظرية الأساسية؛ أي حينما يصبح الفقيه متكلما أيضاً. وهذا أمر بحسب ألوزاد مشروع ومقبول في الإسلام، تخلت عنه التّقاليد الإسلامية فقط في زمن متأخر، فالمعتزلة مثلا كانوا فقهاء ومتكلمين[37]. لهذا يبقى إحداث ثورة إصلاحية في الإسلام شيئا هو في نطاق الممكن الحدوث، إذا ما أحدثنا ثورة في التّكوين الحالي للفقهاء. الإصلاح الدّيني سيكون عميقاً، إذا ما أحدث إصلاحاً عميقاً في التّكوين الكلامي للفقيه علاوة على تكوينه الفقهي.

ينافح ألوزاد عن علم الكلام والمتكلمين في وجه الرّشديين محمود قاسم والجابري اللذين يسترجعان العداء القديم من ابن رشد للكلام وللأشاعرة لأجل تكريسه وتعميق خطورته على الزمن المعاصر كما هو تحذير ابن رشد القديم منه، فيعيب على محمود قاسم تقديمه المطول للـ**كشف عن مناهج الأدلة**، والذي قد يكون يقصد منه محمد عابد الجابري أيضا، من خلال تقديماته لكتب ابن رشد، فيرد ألوزاد على رؤية محمود قاسم التي يحاول قدر جهده أن «يضع صورة مظلمة عن القرن السادس الهجري في المغرب والأندلس. فهي من جهة منطلق لتفسير سلبية الظاهرة الكلامية كما استخلصها من نقد ابن رشد»[38]، ويرفض ألوزاد من منطلق الدّفاع عن التّجربة الكلامية، ومن زاوية أقل تشنّجاً وأكثر انفتاحاً وصف محمود قاسم للقرن السّادس الهجري في المغرب والأندلس بعدد من السّلبيات: بأنه عصر فتن وانحسار وتشتت سياسي، أوقدها المتكلمون وعلم الكلام، المعادين للعلم[39]، ليعتبر من جهته أن هذه الصّورة غير حقيقية بالمرة تتجنى على حقيقة ما كان. وإنما تأتي أحكام محمود قاسم، والتي هي نفسها أحكام الجابري على أطراف فكرية من هذا القرن ضمن سياقات ومدارات أيديولوجية، لم تكن لتعجب أحداً، من حيث يتم فيها توزيع التهم المجحفة في حق عصور بأكملها، والتي تتجاوز حقيقة ما تنطق به النّصوص التّاريخية لتفي بغرض قراءاتها الشّاذة، فإلصاق تهم جزافية بالمتكلم كما بالفقيه وفي حق السّياسي زمن ابن رُشْد، أمر غير مقبول، ولا تدعمه لا مقررات التاريخ ولا نصوصه المؤسسة، بل تكذبه كما هي تكذب عليه، وتجعل منه فرية رخيصة لا غرض علمي لها إلا تقويض حقيقة الزمن الرّشدي الحقيقي لصالح بناء زمن رشدي آخر تخترقه الأيديولوجيا والصّراعات الفكرانية المعاصرة؛ فالمغرب والأندلس في هذه الفترة بالضبط وخلافا للجانب المشرقي كان

37- إحالة؟؟

38- محمد ألوزاد، «في الرّشدية العربية المعاصرة: مقاربات «الكشف عن مناهج الأدلة» نموذجا»، م م، ص 82

39- المرجع نفسه، ص 82

يعيش حرية فكر لذيذة وطيبة الذكر والتّذكر، ولم يكن الأمر بتلك الطريقة التي تتغيا صورة لواقع ابن رُشْد ينسجم وصور نكبته، وجعلها أكثر تضخيما ضمن أدبيات تحترم شروط النّكبة والبطولية بمعناها المتداول في سيرة الحكواتيين والأفلام التي تغيب فيها رؤية المؤرخ المتخصص لصالح الرّؤية الإسقاطية التي تبتسر النّصوص ويستهويها التّأويل المفرط الذي يجد نفسه في الخروج المجحف عن حقيقة النّص أو تمجيد نص واحد والرّكوب على ظهره، والاستهتار ببقية النّصوص، الأمر الذي يجعل قلعة الرّشدية قلعة زجاجية سهلة التّكسير والتّهشيم، والتّشكيك المضاعف فيها، إذ من السّهل الآن «البرهنة التّاريخية على أن القرن السّادس الهجري في المغرب والأندلس عرف أفضل فترات الاستقرار والازدهار في تاريخ المنطقة، وعرف أفضل دعم يكاد يفوق دعم المشرق نفسه في عز أيامه المشرقة ـ للنشاط العلمي والفلسفي؛ دعم قدمه أمراء المرابطون وأمراء الطوائف وأمراء الموحدين!»[40]. دعم يشبهه محمد ألوزاد بدعم أمراء الدّولة الأموية في الأندلس في عهد النّاصر والمستنصر.

ويرجع ألوزاد منطلقات الجانب الرّشدي الذي مثله محمود قاسم إلى مرجعية سلفية، لا تحيد ولا تبتعد عنها كثيراً، ما دامت هذه المرجعية تحمل من العداء ما تحمل لعلم وعلماء الكلام، وتلصق بهم جميع التهم الممكنة، وتحمل خلافاتهم العقائدية مسؤولية انحطاط العالم الإسلامي وتراجعه والابتعاد عن الصّفاء الدّيني الأول، ما دامت لا السّلفية بشكل ما ولا الرّشدية بشكل آخر، تتفقان على كون الدّين ونصوصه المقدسة تحمل معنى واحداً ولا تحتمل إلا تأويلاً واحداً يفرض سلطته على الجميع، مما ينزع عن كل خلاف سابق أو لاحق زي المشروعية. فعند السلفية كما عند ابن رشد نزوعات جموحة للعودة إلى الأصول الدّينية ومنهجها، فمنهج ابن رشد كما ينقل ألوزاد عن محمود قاسم «هو منهج القرآن الكريم». ومن شرط الإيمان إدانة من خالف هذا المنهج أو اختلف حوله[41]، لهذا يستغرب ألوزاد من التّعصب الرّشدي المعاصر لموقف ابن رشد القديم الذي لا يؤيد جدوى الاختلاف بقدر ما يضيق عليه الخناق، ليؤكد ألوزاد أن الموقف الكلامي هو أكثر حداثة من الموقف الرّشدي، خاصة وأن قراءة فلسفية إنما تتأسس ضمنياً من حق الاختلاف وضرورة الخلاف وإيجابياته[42]، بل إن المتكلمين بحسب قراءة محمد ألوزاد لم يكونوا مطلقاً سبباً لهذه الاختلافات التي تملأ الجسد الثّقافي والعقدي الإسلامي، والتي اعتبرها ابن رشد والرّشديون خطراً على الملة والأمة.

ليؤكد ألوزاد أن هذه الاختلافات الحادثة، إنما هي شيء عادي جدّاً يُلازم كل تعامل عقلي مع النّص الدّيني، ليطرح ألوزاد وهو في خضم إحراجاته للجانب الرّشدي العديد من الأسئلة التي قد تستشف منها نظرة

40- المرجع نفسه، ص 83
41- المرجع نفسه، ص 83
42- المرجع نفسه، ص 83

إيجابية للتجربة الكلامية على حساب التّجربة الرّشدية من مثل سؤاله التّالي: «كيف يمكن أن تستقيم أية قراءة رشدية معاصرة تريد الحداثة وتحتفظ في آن واحد بخط المواجهة العتيق وتتمسك بسمات مشّائية وُسطَوية تتفوق عليها جرأة المتكلمين النّظرية وإشراقات الصّوفية؟»[43]، لهذا لا يجد ألوزاد بُدّاً من أن يشهد للتراث الكلامي الممتع والمتنوع بالخصوبة الفلسفية المدهشة[44]، في خلق لمسافة كبيرة منه عن الخطاب التشنيعي الذي كرسه الرّشديون المعاصرون تجاه علم الكلام خاصة في مقدماتهم التاريخية التي تستعيد الصّراعات البائدة، وتحاول إعادة توجيهها وتضخيمها من جديد.

7 ـ محمد ألوزاد ومحمد عابد الجابري:

«حول دلالات الصّراع أو المواجهة بين التّيار الفيضي للفارابي ولابن سينا من جهة، وبين التّيار العقلاني لابن باجة ولابن رشد من جهة أخرى، لا نملك ما يؤيد أية أطروحة، ولا نملك ما يؤيد، حتى في تاريخ الفلسفة، أن تيارا أفضل من تيار»

محمد ألوزاد

في عام 1978، أي قبل سنة من مناقشة ألوزاد بحثه لنيل شهادة الدّراسات العُليا بإشراف علي سامي النّشار، بدأت علاقة ألوزاد بالجابري، حينما كتب ألوزاد ردّاً قاسياً على إحدى دراسات الجابري همّت أبا نصر الفارابي، فعلى الرّغم من أنه يعتبره بحثاً يستحق الاهتمام لمقترحاته الجديدة في مجال الدّراسات الإسلامية، ولاعتبار آخر هو كون الجابري من المهتمين الجادين بالدراسات الإسلامية من حيث رغبته الأكيدة والجادة لإخراج الدّراسات التي تسمي نفسها بالإسلامية من حالة العقم والجمود، وبث روح حيوية فيها سرعان ما ستنتقل إلى ميدان العلوم الإنسانية، غير أن ألوزاد سرعان ما يُغير على الجابري بأحكام تهم دراسته هذه وتنطلق منها، حيث يغلب عليها عدم الحذر والاحتراس في استصدار الأحكام بل وتعميمها، واتهامه بإصدار مجموعة من الآراء مع افتقارها إلى دليل، أو نسبة أدلته إلى الضعف والوهن بشكل يضرب في مناهج القراءة لدى الجابري وبقيمتها الأكاديمية.

كي يتنصل ألوزاد في قراءته الفحصية لقراءة الجابري من أي هدف آخر ورغبة أخرى، فإنه يؤكد على كون قراءته غرضها تحقيق التّصحيح والتّقويم لتجربة الجابري والمساهمة في إنجاحها في المدى البعيد[45]، فينعت أقوال الجابري عن الفارابي إلى جانب العمومية بأنها مفتقدة للدقة، وينقص ألوزاد من المكانة التي

43- المرجع نفسه، ص 84

44- المرجع نفسه، ص 84

45- ألوزاد، «هوامش حول مشروع قراءة الجابري للفارابي»، م م، 181

حاول أن يعطيها للفارابي ومن خلاله لفلاسفة الإسلام من كون الفارابي ـ عند الجابري ـ قد واجه المشكل المجتمعي والحضاري في عصره، وأن من أعز أمانينا اليوم أن نفعل الشّيء نفسه بالنسبة إلى مشاكلنا، «حتى نستطيع ربط حاضرنا بماضينا والنّظر إلى مشاكلنا بالدّرجة نفسها من القوة والجرأة والتّواضع التي نظر بها الفارابي إلى مشاكل عصره واهتمامات معاصريه»[46]، معتبرا أن مثل هذه الأقوال والأحكام هي غير صحيحة بالمرة، بما هي فلسفة الفارابي وغيره من فلاسفة الإسلام كانت محاصرة ـ ولولا حماية بعض الأمراء ما قام أمرهم ـ وظلت فلسفتهم هدفا للطعن والنّقض[47]، لتبقى الأحكام التي يجازف بها الجابري في حق الفارابي إنما تلزم الفارابي ما لا يلزمه، الشّيء الذي قد ينطبق بالنسبة إلى ألوزاد حتى على فلاسفة الإسلام الآخرين بمن فيهم قاضي الجماعة أبو الوليد ابن رشد.

تصير قراءات الجابري لدى ألوزاد مفتقدة إلى «التعريف بالفارابي تكوينه الثقافي وصلته برجال عصره، ويكون الكلام عن قراءة الفارابي والرّجوع إلى النّصوص مفتقرا إلى الأسس والمواد الضرورية»[48]، بل وينعته بالانحراف عن الحذر العلمي[49]، ولجوئه إلى التّجاهل مرة[50]، والتّخمين مرة أخرى[51]، ولجوئه إلى المقارنات غير الدّقيقة والمغرقة في التّعميم[52]، ويصف بعض نتائج الجابري بكونها بعيدة حتى في التّخطيط المبسط[53]، ويصف البعض الآخر بالعد عن الصّواب[54]، الأمر الذي ينتهي به ألوزاد كنتيجة هو أن المشكلة ليست فقط في الاختيار بين القراءة الأيديولوجية الواعية للتراث أو القراءة الأيديولوجية غير الواعية كما يؤكد الجابري نفسه، وإنما الأمر يتجاوز كل هذا إلى التّخيير بين الحفاظ على الرّوح العلمية في تقديم الأحكام أو فتح المجال وإطلاق العنان لكل ما يروق النّفس ويعفيها من مشقة التّحليل الواقعي المعقد، ليخلص في إشارة واضحة في مكتوبات الجابري عن التّراث إلى أنه مهما كانت الدّعاوى الأيديولوجية، فلا يمكن أن تتم على حساب الاستقراء العلمي، وإلا كانت النّتيجة الحتمية هدما للأيديولوجيا نفسها مهما كانت مثلها وفائدتها[55].

46- الجابري، «مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السّياسية والدينية»، **مجلة أقلام**، مارس 1976، ص 8 نقلا عن الفارابي، ص 181

47- ألوزاد، «هوامش حول مشروع قراءة الجابري للفارابي»، م م، 181

48- المرجع نفسه، ص 183

49- المرجع نفسه، ص 184

50- المرجع نفسه، ص 184

51- المرجع نفسه، ص 184

52- المرجع نفسه، ص 186

53- المرجع نفسه، ص 188

54- المرجع نفسه، ص 190

55- المرجع نفسه، ص 192

ويعيب ألوزاد من جهة أخرى، تهميشه لجل القراءات العربية للفكر الإسلامي، استشراقية كانت أو عربية، من إقصائه الكلي لمحمد أركون والطّيب تيزيني، وعدم اعترافه بأعمال ماكسيم رودنسون، وهو الشّيء الذي ينسبه ألوزاد إلى رغبة ما تصويرهم بصورة تعميمية مجحفة، كحكم الجابري العام حول المنجز من الدّراسات العربية للتراث العربي: «والواقع المؤسف أن دراستنا لتراثنا العربي ما زالت تخضع لهذه الرّؤية التّجزيئية العازلة اللا علمية»[56].

فيما بعد، في مقال متأخر من حياة محمد ألوزاد الفكرية، سيعتبر الجابري شيخا لرشديي المغرب، بعد أن اجتاز المرحلة الخلدونية من تطوره الفكري، وأوغل في الاهتمام بابن رشد إلى حد جعله أخيل معركة التّحديث، وذلك في صدد نقد ألوزاد لمُؤسّسات نظرة محمود قاسم لابن رشد والرّشدية، جاعلا من الجابري محور تطور القول عن الرّشدية في المغرب كما هو محمود قاسم محورها في المشرق، غير أن محمد ألوزاد لا يستقر به المقام عند الصّمت التّام عن مشروع الجابري، صمت قد يعبر عن رضى ما، حيث لا يكفّ عن اللّمز والهمز في مشروع الجابري الذي استوى وصارت له سلطة كما صار له أتباع ومنافحون كُثر، فيستغل أو بالأحرى يلجأ إلى لعبة المواربة من خلال توجيه انتقاداته نحو محمود قاسم، الذي يقتسم مع محمد عابد الجابري كثيرا من المشتركات الرّشدية التي يكون انتقاد محمود قاسم ما هو في حقيقته إلاّ انتقاد مبطن يفضح المشروع الجابري في التّعامل مع المتن الرّشدي. انتقاد المقصود منه بالدّرجة الأهم هو محمد عابد، فالتلويح بأصل بعض الاتهامات التي وجهها ابن رشد لكلام الكلام وسايرها فيها دارسوه الذين يختار ألوزاد من بينهم محمود قاسم نموذجا يقصد به نموذجاً آخر قريباً منه ومعاصرا لهما هو محمد عابد الجابري؛ فالمسلمات والمواقف من التّأويل والمتكلمين أعداء ابن رشد التّاريخيين ما هي في صلبها إلاّ اتهامات ومسلمات سلفية، فلا يخفي ألوزاد استغرابه وتعجبه من الدّفاع عن هكذا مسلمات تقمع التّعدد وتأبى سلوك دروب القبول بالاختلاف وتمتعض منه، من خلال محاصرة طرق التّأويل واعتبار أن النّص الشّرعي لا يقبل إلاّ تأويلاً عقلياً واحداً لا تأويلات متكثرة ومتعددة.

بحث هذا التّوجه الرّشدي المعاصري الذي يعتبر ألوزاد الجابري أحد مشايخه الأجلاء عن تبريرات ينكرها ألوزاد ويرفضها، لأن كل قراءة فلسفية، إنما تتأسس ضمنيا من حق الاختلاف وضرورة الخلاف وإيجابياته[57]، وما يعنيه هذا من همز ولمز في ابن رشد نفسه الذي حاول أن يقنن طرائق التّأويل والإنكار على من يخرج عنها، بشكل يفضحه إنكاره العميق على المتكلم الأشعري بشكل ظاهر والمتَصوّف بشكل أقل تأويلاً لهما، ودلت عليه حملته الشّديدة اللّهجة والقاسية العبارة تجاه الأشاعرة وأبي حامد، فالصّرامة

56- الجابري، «مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السّياسية والدّينية»، **مجلة أقلام**، مارس 1976، ص 11 نقلا عن ألوزاد، «هوامش حول مشروع قراءة الجابري للفارابي»، م م، ص 181

57- محمد ألوزاد، «في الرّشدية العربية المعاصرة: مقاربات «الكشف عن مناهج الأدلة» نموذجا»، م م، ص 84

التي أبداها أبو الوليد تجاه الأشاعرة وأبي حامد من إذاعتهم لتأويلات النّصوص وإفشائهم للمضنونات بها على غير أهلها، والتي وصلت به حد تطويقها والتّضييق عليها بقاعدتي الكتمان والحرمان في حق من لم يحز على شروط وفروض الممارسة الفَلسَفية: ذكاء الفطرة، والعدالة الشّرعية، والفضيلة العِلْمية، إلى حد تصريحه بكفر من يفشي هذه الأسرار متّهما في ذلك أبا حامد والأشاعرة بالأساس بقوله: «وإنه وإن صرح بشك في المبادئ الشّرعية التي نشأ عليها، أو بتأويل أنه مناقض للأنبياء صلوات الله عليه وسلام وصاد عن سبيلهم، فإنه أحق النّاس بأن ينطلق عليه اسم الكفر ويوجب له في الملة التي نشأ عليها عقوبة الكفر»[58]، ليكون لا **الفصل** ولا **الكشف** إنما أتيا لتطويق حرية ورحابة التّأويل، أي الحظر والتّسييج على غير نخبة ذوي الفطر الفائقة أي الرّاسخين في العِلْم، بشكل يذكرنا معه حال ابن رُشْد هنا بالفَيلَسُوف بَيْدُبا الذي حصر تداول كتابه **كليلة ودمنة** بالهنود فقط ومنع على بقية العالم الاطلاع عليه خاصة الفرس منهم، الأمر نفسه هنا يحدث مع ابن رُشْد في حصره للطائفة التي يجب أن تخوض في غوامس العِلْم والمعرفة.

على الرّغم من أن ألوزاد ينسب أعمال الجابري حول ابن رشد وبخاصة إعادة إخراج **الكشف** إلى خطاب يثير التّساؤل والتّأمل، خالقاً بالتّالي الامتياز على باقي القراءات بما فيها قراءة محمود قاسم[59]، ورغم أنه يمتدح طريقة التّأليف بين الأفكار التي ينسبها إلى تنسيق ديداكتيكا مهيأة بعناية تكاد تماثل محصلة الرّسم في سجادة شرقية، فإنه لا يكف ولا يتأخر في تعقب أخطاء مشروع الجابري المعرفية دون أن ينسى تحديد قيمة ومنزلة أعمال الجابري بين رموز العمل حول ابن رشد، فرغم إخراجات الجابري لمجموعة من تآليف أبي الوليد، فإن ألوزاد ينسب الرّيادة في نشر أعمال فيلسوف قرطبة وفقيهها بشكل أكاديمي وأكثر علمية إلى محمود قاسم، ومعه بويج والأهواني وبدوي، إلى جانب ما ينفرد به جمال الدّين العلوي من حصافة خاصة فيما ما يخص الوعي بالدّلالة المنهجية للبحث التّوثيقي في فهم مذهب ابن رشد[60]، ورغم غياب الأكاديمي العميق ينضاف أيضاً محاولة الجابري «استعمال المتن الرّشدي لتقديم قراءة معينة، تبدو مسألة مغايرة كان يتعين أن لا تدمج في صلب المشروع»[61].

على الرّغم من كون ألوزاد يجعل مما يقدمه محمد عابد الجابري أكثر التزاما بمجريات التاريخ كما تقدمه الأبحاث العلمية التي أنجزت، خلافا لمحمود قاسم، وعلى الرّغم أيضاً من أنه لا يقع في فخ الأقاويل الشّائعة حول هذا التاريخ، وذلك انسجاما منه مع سيرته العلمية غير أن ألوزاد يقف عاجزاً أمام وصف محاولاته غير المعقولة لنسبة أعلام الغرب الإسلامي الكبار إلى التّوجه نفسه من أجل تحقيق نوع من

58- ابن رُشد، **تهافت التّهافت: انتصاراً للروح العِلمية وتأسيساً لأخلاقيات الحوار**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العَربيّة، 1998، ص.

59- محمد ألوزاد، «في الرّشدية العربية المعاصرة: مقاربات «الكشف عن مناهج الأدلة» نموذجا»، م م، ص 88

60- المرجع نفسه، ص 90

61- المرجع نفسه، ص 90

النّسقية بينهم وبين ابن رشد، وهو الشّيء الذي حاول الجابري جاهداً فعله مع ابن حزم وابن تومرت وابن رشد، رغم ما يتخلل نسقهم الفكري من اختلافات عميقة وعنيفة. فتفسير الجابري لمسار مناهضة الأشعرية والذي يحاول أن يؤكد من خلاله أن ابن رشد كان له قبل، من خلال ما أسس له المشروع الكلامي لابن حزم الظاهري وحاول تطبيقه عمليا المهدي بن تومرت. ليصف ألوزاد أن محاولة من هذا القبيل هي محاولة فاشلة، للعلاقات الوطيدة التي تربط فكر المهدي بالأشاعرة، بل وإن المهدي يرجح كفة الأشاعرة في عديد من المسائل.

وحينما يعرّج ألوزاد على بعض المفاهيم الأساسية التي بنى عليها الجابري نسقه الفكري، وهي مفهوم أو مسألة "القطيعة"، وما أثارته من نزاعات وسجالات فكرية مغربية ـ مغربية أو مغربية مشرقية، فعلى الرّغم من أنه يستل نفسه من هذا السجال؛ بداع أنه لا يزعم بأنه لا مصلِح ولا زعيم، لأن كل أصحاب هذا السّجال «يزعمون أنهم مصلحون، لا يصلحون الفكر فقط ولكن يصلحون المجتمع. وزَعْمُهُم مبنيٌّ على أساس أنه إذا تحقَّق إصلاحُ الفكر عبر دعوات أو تأليفات معيَّنة، يمكن أن يحَقِّق المجتمع تطوراً»[62]، غير أنه سرعان ما يبالغ في انتقادها، وإعطاء أدلة على تهافتها وضرورة البقاء في نقاشنا الفلسفي بمنأى تام عنها، يقول: «أنْ أحمل معي فكرة القطيعة منذ البداية، هذا في اعتقادي أمر غير علمي. فحينما أفحص أيَّ نص إسلامي، هل أجد عند أبي بكر ابن باجة أو عند ابن رشد مثلا هذا النوع من الانفصال، أو شيئا من هذا القبيل؟ هل هناك مسار ثقافي أو تقليد فلسفي متمايز يرقى إلى مستوى القطيعة؟ شخصيا لم أقع بعد على ما يثبت ذلك. هل يمكن أن يمثل أيُّ نقد أو أيُّ خلاف عنصرَ فصل وانفصال؟ هذا أمر لا تؤيده الوثائق، ولا تسنده المعطيات الحالية، ما لم يَحْصُل جديد مستقبلا. وحول دلالات الصّراع أو المواجهة بين التيار الفيضي للفارابي ولابن سينا من جهة، وبين التيار العقلاني لابن باجة ولابن رشد من جهة أخرى، لا نملك ما يؤيد أية أطروحة، ولا نملك ما يؤيد، حتى في تاريخ الفلسفة، أن تياراً أفضل من تيار. فتجربة البحث الفلسفي في تاريخ الفلسفة، تكشف لنا أن العقلنة نفسَها تختفي وراء اللاعقلنة، وأن شيوع تيار معيَّن لا يلغي التيار الذي سبقه وبُنِيَ على نقده. فلا يمكن مثلا أن نرجِّح أرسطو على أفلاطون في تاريخ الفلسفة. لا شك أن الأفلاطونية لعبت دورا مهما، فالكثيرون لا يَعرفون أن ديكارت أفلاطوني، إنه انتقام لأفلاطون على أرسطو الذي هيمن على العصر الوسيط»[63].

62- المرجع نفسه، ص 90

63- «حوار مع الدّكتور محمد ألوزاد»، م م، **ص 29**

8 ـ ألوزاد وابن رشد:

«أعتقد أن طه عبد الرّحمان (...) من المتشبعين بالرّوح الفلسفية.
قد تكون خصومته مع ابن رشد ليست في الحقيقة خصومة مع ابن رشد ذاتِه،
بل بالأحرى خصومة مع الذين يريدون إحياء ابن رشد»
محمد ألوزاد

تعدد المواقف وما يكتب عن ابن رشد لا يعكس في الحقيقة إلا تاريخ ابن رُشْد المضطرب بيننا، حيث كان ولمدد طويلة، مجرد رقم من بين أرقام المزايدات الأيديولوجية المأزومة التي يخوض غمارها البعض من أجل خلق تشابهات بين الأزمنة الحديثة التي نعيشها والأزمنة المتقادمة للفلاسفة محل الاشتغال، يجدون فيها رغما عن شروطها التاريخية والنّصية أشباه أعدائهم اللّحظيين، فيفتكون بهم على مستوى التّنظير، ليتم صياغة الواقع التّاريخي وتركيبه بصورة مغايرة تماما تسيء لزمنين، كي تنسجم مع طبيعة القراءات التي يذهب إليها جناحٌ كبير من ممثلي الرّشدية أو بالأحرى المشتغلين بابن رُشْد، حيث يصبح لديهم من السّهولة بمكان وضع صورة مظلمة عن زمن ابن رُشْد في القرن السّادس في الغرب الإسلامي[64]، لأجل إعطاء صورة بطولية للفيلسوف، باعتباره اللحظة المضيئة الوحيدة في وسط متشردم وموبوء وتصويره، باعتباره السّد المنيع أمام موجة الجهل الزاحف، في وسط لا يحترم حرية الفكر ولا يُقدّر أنواره، ومن ثمة إمكانية إلصاق تهمة إفشال دور الفلسفة لا للفيلسوف، بل لأعدائه المتكثرين أعداء الاجتهاد ومناصري الاجتهاد الفكري القَيِّم والذين لن يكونوا غير الفقهاء.

بعيداً عن أية بطولة مزعومة لابن رشد، والتي أفلح البعض في تصويرها وبنائها بشكل يكاد يكون هو الحقيقي لأجل رغبات غير بريئة بالمرة، والتي شكلت دوما عبئا ثقيلا على ابن رشد نفسه، يحاول ألوزاد كما سابقه جمال الدّين العلوي الابتعاد عن هذه القراءات الزّائفة والتّهيجية إلى قراءات أكثر عمقا وهدوءاً، في خلق للمسافات بين القراءة التأملية والقراءة الأيديولوجية الهادرة، فدراسة ابن رشد عنده لها راهنيتها وجدواها، إذ إن كتب ابن رشد ما تزال تلعب دورها في تحديد مسارات عمل الكثير الرّشديين الآن، فقراءة كتاب مثل **الكشف عن مناهج الأدلة** مثلا تضع الرّشدي المعاصر في عز المتاهة الوسطوية التي لا تزال تهيمن على الفكر الإسلامي المعاصر، خاصة وأن أجنحة الرّشدية ما تزال محكومة بتراثها الخاص المتمثل في صراعات الفيلسوف مع بقية المكونات الثقافية لعصره، إذ الرّشدية عموماً لا تشذ في هذا المنطلق التّراثي.

64- محمد ألوزاد، «في الرّشدية العربية المعاصرة: مقاربات «الكشف عن مناهج الأدلة» نموذجا»، م م، ص 82

ومع ذلك، فإن ألوزاد يؤمن أنه ما تزال هناك لحظة ممكنة أمام الرّشديين المعاصرين من أجل تفتق النّصوص الفلسفية لابن رشد عن عمقها الفلسفي الذي يليق بها يتجاوب مع روح مشاغلنا المعاصرة، وذلك إذا ما اقتدت بمسار الدّراسات المشائية في الغرب؛ أي بإغناء البحث الدّقيق في ابن رشد التّاريخي وفصله تماماً عن «القراءات والتّأويلات» التي تستلهم الدّراسات عنه[65]، وذلك في إشارة واضحة إلى توجه كل من مدرستي الرّباط المعتمدة على القراءات والتّأويلات ومدرسة فاس المنحازة إلى النّص وتاريخه، بما هو النّص الذي كان لدى هذه المدرسة الأخيرة هو المدخل لكل قول مؤسّس ممكن، والموجّه لكل إنتاج وعمل فلسفي عميق وغني. خاصة مع العناية بالمخطوطات؛ إذ بفضلها تم التّحول في الدّراسات المشائية الوسيطية على يد بيجر وجماعته.

بعيدا عن أن يكون ابن رشد كما هو عند العديدين نموذجاً للحرية وللقول الحكمي المتحرر، فإن ألوزاد يوازي بين ابن رشد وبقية مكونات الغرب الإسلامي الثقافية، فابن رشد المجادل عنده كما ابن رشد الشّارح لا يمتاز عن بقية النّظار الآخرين المزامنين له، من حيث اتخاذه لنفس الموقع الذي يتكلمون منه هم الآخرين، وهو موقع اليقين والعلم اليقيني، وكذا الإيمان اليقيني حيث تصير المخالفة مستوجبة للضلال والانحراف[66]، لهذا لا يحبذ محمد ألوزاد ذاك التّضخيم في نكبة ابن رشد الذي ما فتئ المدعوون بـ »الرّشديين المعاصرين» يعلون من درجته، بجعل نكبته صنوة لنكبة ابن عباد، التي راجت في المشرق ودونت حولها أدبيات جميلة شعريا لكنها متهافتة تاريخياً، ولكن الأمر يتعلق فقط بمسايرة لنزعة صنع بطولية والتّأسيس لأسطورية جديدة غالبا ما تبتدعها الذّهنيات لدعم القناعات بمذهب أو رؤية ما وتكريسها، فيتساءل ألوزاد إن كان يستطيع المذهب وأصحابه المحافظة على كيانهم، إن هي تهشمت الأسطورة وتهافتت أركانها تحت وقع مطرقة النّقد التّاريخي. لهذا نظل مطالبين بمراجعة الصّورة التي تنطلق منها القراءة المضخمة للنكبة، وعلى المنوال نفسه مراجعة وإعادة النّظر في الأحكام التي حاكها بعض الدّارسين عن تاريخ المغرب والأندلس، والتي تتوارثها الكتابات دون تمحيص أو مراجعة نقدية كما ينصح ألوزاد. وذلك مسايرة منها لتلك «العلاقة الدّائمة بين النّظريات والمذاهب من جهة، والأساطير التّاريخية التي تبتدعها الأذهان لتدعيم القناعة بهذه النّظريات والمذاهب من جهة ثانية»[67].

ويقف ألوزاد، ولو بشكل حذر، إلى جانب طه عبد الرحمن الذي يصفه بأنه من المتشبعين بالرّوح الفلسفية، خاصة في نقده للطريقة التي استعملها مَنْ يَنسِبون أنفسهم لابن رشد، من الرشديين المشارقة وبعض

65- المرجع نفسه، ص 92
66- المرجع نفسه، ص 92
67- المرجع نفسه، ص 83

المغاربة، وهي طريقة يحكم عليها ألوزاد بغير علمية في التّعامل مع النّصوص الرّشدية. من خلال محاولة جعل ابن رشد ينطق بما يريده الباحث، لا بما هو كامن في النص. نوع التعامل هذا يصفه بالمتعسف، حتى وإن كان الغرض منه يتم تحت مبررات تنسل من النّبل نفسه، وبدعاوى نشر العقلانية والحداثة والعلمانية، فهو يبقى من النّاحية العلمية غير مبرَّر[68]، الشّيء الذي قد يجعل من ابن رشد شخصية أدبية تستغل وتستعمل في كل الوضعيات الممكنة.

9 ـ محمد ألوزاد وتراث جمال الدّين العلوي:

«ريب المنون قدحت أي زناد ** وأطرت أي شعلة بفؤاد
أوهنت عزمي وهو حملة فيلق ** وحطمت عودي وهو رمح طرادي
لم أدري هل خطب ألمّ بساحتي؟ ** فأناخ أم سهم أصاب سواد»
البارودي

إلى جانب الوقار العلمي الرّصين، ونزاهة التّعامل مع النّص والإيمان الخالص بجدوى العودة إليه، فهناك أيضاً وحدة منهجية ما تجمعه بسلفه وزميله السابق جمال الدّين العلوي، إذ لم تكن العفوية والصّدفة من جمعت بين الرّجلين. إنهما اسمان يستوفيان شروط النّموذج الواحد والمتطابق، فكلاهما سبح في فضاء الفلسفة المغربية ـ الأندلسية، ولم يلتفتا إلى أحدٍ من فلاسفة الإسلام خارج هذا المجال الذي حظي باهتمامهما البالغ، وكلاهما كانا مسكونين بتقاليد البحث العلمي الرّصين المعتمد على التّحقيق والمعتدّ بالعمل التّوثيقي، والحرص الزائد منهما على استكمال نقل النّص الرّشدي والباجوي من مخطوطات مكتبات العالم إلى كتب مستقلة ومحققة لأجل بلورة قول معقول لا تسعفنا في إنتاجه إلاّ النّصوص المؤسسة ومخالطتها ومعالجتها الفيلولوجية أولا، ويظهر هذا واضحا من خلال اعتبارها للعمل على المخطوط الفلسفي في صقع الغرب الإسلامي بأنها تتخذ شكل المسألة المصيرية ضمن مجال اهتمام «مركز الدّراسات الرّشدية». وهذه ما تؤكد نشرة المركز الإخبارية، باعتبارها للتحقيق «ليس عملاً هامشياً، بل ينبع من صميم اهتمامات «مركز الدّراسات الرّشدية»، بل إن مهمة التّنقيب عن المخطوطات وتحقيقها تحقيقاً علمياً من أولويات المركز»[69].

إلى جانب أن المرحوم ألوزاد يرجع له الفضل إلى جانب صنوه جمال الدّين في المبادرة إلى تأسيس «مركز الدّراسات الرّشدية»، فإنه قد عرف كيف يدير «مركز الدّراسات الرّشدية» بعد وفاة جمال الدّين العلوي صاحب فكرة المركز، في بداياته الأولى، الفكرة التي اعتمد جمال الدّين في تنميتها على علاقاته

68- «حوار مع الدّكتور محمد ألوزاد»، م م، 32
69- **النّشرة الإخبارية الأولى لمركز الدّراسات الرّشدية**، 1999، م م، ص 4

الشّخصية والواسعة بالعديد من المهتمين بالدّراسات الرّشدية في أوروبا وأمريكا وفي البلاد العربية، في إطار مشروع مشترَك هو في الأصل محاولة لتجميع سائر أعمال أبي الوليد ابن رشد المتناثرة والمشتتة، بغية نشرها وتحقيقها وإعداد دراسات حولها ومعرفة حصيلة ما انتهى إليه العمل حول ابن رشد، وما قد يحتاج إليه من أجل إنجاز المزيد من التّحقيق[70].

بدعم مالي وإداري غير متميز، وقليل إلى حد الفقر، حاول ألوزاد تنمية مهام المركز وعدم خيانة رغبات المرحوم جمال الدّين، في غيبته الكبرى/ تحت طائل دعاوى الإكراهات، فيسقط في فخ الإحباط الذي يسقط أمامه أغلب الباحثين تحت تأثير عبارات النّفي أو الرّفض التي تتلقاهم وهم في طريق البحث، ولكن وعود المسؤولين المؤجّلة وإحالة كل طرف إلى طرفه الآخر، إلى جانب أمور أخرى تجعل الباحث يعاني نفسياً قبل معاناته المادية، والتي تجعل الأجانب ينفضون أيديهم من أية شراكة تهم البحث المشترك، فلم يتمكن الموت أن ينهي تتمة الحلم واستمرار الهوس الرّشدي لإصلاح تاريخ الرّشدية وتاريخ الفلسفة في صقع الغرب الإسلامي، فمحمد ألوزاد كانت تحركه رغبة الاكتمال وإتمام ما لم يتم. وكل ذلك بعيداً عن أية تمثيلية لدور البطل والخائن، الأخير الذي يأتي على منجزات البطل، ويركب عليها دون أن يدفع بها إلى آخر رغبات البطل الأخيرة، فقد كان ألوزاد بالنّسبة إلى جمال الدّين بطلاً آخر يتشهى إقامة معالم تصويبات جديدة وتصحيحات أكثر صواباً للنّص ولتاريخه، حتى تصير طريق الرّشدية طريقاً سالكة دونما منعرجات فاتكة.

مكانة جمال الدّين لدى ألوزاد تبقى كبيرة وفي مقام سامٍ ومتميز. لذا لا يجد ألوزاد ما يشبه به وفاة جمال الدّين العلوي إلا بكونها فاجعة مفاجِئة لم يكن ليتوقعها أبداً[71]. وفقده عنده كان بمثابة فقدان الفكرةِ ذاتِها لأحد المروِّجين لها، وفقدان آخر لأحد البَرَرَة الكبار بابن رشد وبالنّص الفلسفي المشائي. تبجيل ألوزاد والتّفاني في الإخلاص لمشروع الرّاحل جمال الدّين وعدم خيانة المبدأ الأول المؤسس للمشروع العلوي، كان أمراً واضحاً في اشتغالات ألوزاد العلمية، ومن خلال اعترافاته المتلاحقة بجدوى عمله وبقيمة تركته، فهو وإن كان يؤكد على كون محمود قاسم يتمتع بالرّيادة في نشر أعمال ابن رشد والوعي بخطورة هذا النّشر وضرورته إلى جانب عدد من الأعلام: بويج، قنواتي، الأهواني، بدوي، سليم سالم، بوترووورث. فإن الوعي بالدلالة المنهجية للبحث التوثيقي في فهم مذهب ابن رشد دعوة يكاد ينفرد بها المرحوم جمال الدّين العلوي في كتابه **المتن الرّشدي** إلى جانب الآثار الرّشدية الأخرى التي نشرها[72]، وإلى جانب كل هذا، فإنه يأبى من

70- «حوار مع الدّكتور محمد ألوزاد»، م م، ص 32

71- «حوار مع الدّكتور محمد ألوزاد»، م م، 10

72- محمد ألوزاد، «في الرّشدية العربية المعاصرة: مقاربات «الكشف عن مناهج الأدلة» نموذجا»، م م، ص 90

جهة أخرى إلاّ أن ينسب كل الأدوار في إنشاء «مركز الدّراسات الرّشدية» إلى جمال الدّين، خاصة استغلال جمال الدّين مجموع علاقاته الشّخصية بالعديد من المهتمين بالدّراسات الرّشدية في أوروبا وأمريكا، فكانت فكرة المركز مجرد فكرة لمكان للتلاقي بالدرجة الأولى، أكثر منها مشروعا لأعمال أخرى[73].

هناك اشتراك للمعلّمين الرّاحلين جمال الدّين وألوزاد في الاشتغال على ابن باجّه، وأنّ ما يجمعهما حول ابن باجّه يجعل عملهما عملاً لرجل واحد واستمراراً في مشروع واحد، لا انزياحاً وارتداداً عنه، فاختيار موضوعات الاشتغال بالنسبة إلى ألوزاد ولمرحلته قررته الخلفية الفكرية لألوزاد المتماهية مع خلفية جمال الدّين المعرفية، وإن ارتهنها الانفتاح بشكل أكثر توسعاً على ابن باجّه وأكثر شغفاً به، واعتناؤه بنصوصه، فاشتغالات ألوزاد تمتد لتختبر إمكانات استعادة ابن باجّه ووضع آفاق أكثر حداثة له، بالتّعامل الجيد مع فكره عوض الإسنادات الكاذبة، والتّلفيقات البيوغرافية عنه. لقد احتضن ألوزاد بإخلاص الفكرة والهم الفيلولوجي الذي حرك جمال الدّين، فالانعطاف على ابن باجّه لم يكن تحريفاً للمسار الذي بدأت به مجموعة البحث، ولم يكن غدرا لأماني جمال الدّين، بل تجذيرا للأمنية الكبيرة التي هي بالتأكيد الخيط الهادي والنّاظم للمشروع الفلسفي للمركز؛ وهي إتمام تحقيق متون فلاسفة الغرب الإسلامي بلا استثناء ولا تمييز، وإنما تجلي من تجليات المهمة التي أسست للمركز والتي حولها كان الالتئام الأول، حيث كانت ضرورة انتزاع فلاسفة الغرب الإسلامي المتأدلجين من المفكرين المهووسين بالإيديولوجيا وباستفراغ الجهد الفكري في توجيه فلاسفة الغرب الإسلامي في صراعات لم تدر بخلدهم، والتّأسيس من ثمة لتوجه فلسفي تطبعه ضرورة الاعتناء الأولي والتّام بالنّص ولا شيء غير النّص، لإيفاء المتن ما يستحق، وبالتالي إثبات جدوى الرّجوع الدّائم إليه، وحرمة الانكفاء عنه إلى ما ينوب عنه من نُصوص، لتحقيق تأويلات يمكن عدها إعداما للفيلسوف وتدميراً لفلسفته، ليسود الاضطراب والتّوتر، وتنعدم وحدة الفيلسوف وتتشتت نسقية متنه، وتتحقق غربته عن متنه وزمنه.

ومن بين ما يختلف فيه ألوزاد وجمال الدّين هو دراسة المتن الباجوي، فألوزاد لم يصادق على نصوص منسوبة لابن باجّه، كونها غريبة عن الملامح العامة للفكر الباجي، وكونها نشازاً داخل هذا المتن؛ نصوص لا تكتفي بكونها تتكلم لغة مخالِفة، بل ومناقضة لمضمون نصوص ابن باجّه المتيقن منها، مروجة لسياق أفلوطيني صوفي صرف، نُصوص يلجأ فيها إلى حقل مفاهيمية ومصطلحية بعيدة كل البعد عن أي مشائية أعلن ابن باجّه الانتساب إليها، إلى درجة التّثمين على طريق أبي حامد الغزالي العرفانية التي لطالما نفّر منها، ومصادقته على طريق بُرقلُس الأفلوطينية. إنها نصوص عامرة بالتأويلات الفيضية، يخف فيها وزن الحكمة ويَنزل ويختل لصالح الشّريعة والبناء الدّيني، فرغم أن الفضل في إثارة السّؤال حول القيمة الفلسفية

73- «حوار مع الدّكتور محمد ألوزاد»، م م، ص 9

لهذه النّصوص يرجع إلى جمال الدّين العلوي في بيبليوغرافياه حول **مؤلفات ابن باجّه**، فرجَّح أن تكون هذه الأقوال منحولة عليه لتَعَارُضِها مع ما جاء في باقي مؤلفاته. لكن عمل كان، بدون شك، بداية لعمل آخر.

10 ـ المركز ما بعد جمال الدّين العلوي:

«قل للغياب نقصتني
وأنا أتيت ... لأكملك !»
محمود درويش

لم يتوقف تبدد أركان مركز الدّراسات الرّشدية بفقدان جمال الدّين، بل كلل هذا النّزيف بمغادرة محمد المصباحي جامعة ظهر المهراز والتحاقه بكلية الآداب/ الرّباط، الشّيء الذي خَفّف من علاقاته بمجموعة البحث المقتصِرة آنذاك على الأستاذ أحمد علمي حمدان وعلى محمد ألوزاد. هذه الوضعية كما يقول ألوزاد جعلت من الممكن الحديث عن حالة تأسيس جديد[74]؛ أي إعادة هيكلة المركز وإعادة تأسيسه من جديد لمواكبة النّقص الحاصل في الكَفاءات وفي فرق العمل لمواكبة الصّعوبات التي تكاد تقتل الفكرة وتنتصر لمشروعات وأد الدراسات الرّشدية من جديد؛ ليظل ألوزاد مثالاً للتمسك بصفاء الفكرة وإخلاصه لها، دون أن يصيبه الضجر من تحمل أعبائها، بالرغم من ميل العديدين إلى تجريد الفكرة نفسِها وتحويلِها إلى مجموعة للبحث في تاريخ العلوم، ورغم ما يهبه هذا التحول من حيوية في الاشتغال ومن تمدد في جغرافيا الفكر، غير أنه كان سيكون على حساب التّخلي عن الفلسفة والعلوم الإسلامية، وعلى حساب النّيل من النّص الفلسفي المشّائي في الغرب الإسلامي، وهو الأمر الذي لم يكن ليسمح به حتى أن يكون هاجساً أو وسواساً يراوده في حالات الضّنك واليأس التي تولدها شقاوة الناسخين وشقاء مقارنة النسخ والبحث عنها.

كانت التّضحية بأشياء كثيرة من قبل المرحوم ألوزاد من أجل خلق مجموعة بحث أخرى بشرائط أخرى، ولكن بشرط ومبدإ لا تراجع ولا انحراف عنه هو أن تحقِّق الأهداف نفسها التي تضمنتها الفكرةُ في أصولها الأولى. فتم تأسيس، أو بالأحرى، إعادة تأسيس مركز الدّراسات الرّشدية على أساس جديد، أو في سياق جديد دون أن يكون طمساً أو مسخاً لأول فكرة كما كانت في بال وذهن وأفق توقع المعلم الأول جمال الدّين العلوي، ليتمكن ألوزاد من تنظيم هذا الاضطراب والسّيطرة على وساوسه المشرئبة على عوالم الانهيار.

74- «حوار مع الدّكتور محمد ألوزاد»، م م، ص 10

ما كان أمام ألوزاد أمام نقص الباحثين الفظيع، ولأجل خلق خَلَف جديد يمجد قيمة النّص، ضمن سياق آخر جديد يتخلى فيه المركز عن شرط الاستقلالية عن الكلية، الشّيء الذي يعني ربط المركز أكثر بالكلية والانفتاح التّام على هياكلها؛ أي منح المركز موقعا في التّكوين والتّربية لم يَكن لديه من قبل، ومن ثمة جعل المركز مختبَرا يَستقبل الباحثين من طلبة السّلك الثّالث، بل وحتى من طلبة نهاية السّلك الثاني بغية تكوين كفاءات في مجال تخصص المركز، ليكون المركز أكثر انفتاحاً وأكثر فاعلية وحيوية[75].

بإمكانات بسيطة ومفرطة في تواضعها يخترقها مبدأ ترشيد النّفاقات غير الموجودة أصلاً، والتي يحكمها منطق الندرة الشّح، وتمثلها قاعة بسيطة ومتواضع نسبياً تأخذ حجماً صغيراً ومجهرياً بالمقارنة مع كلية ضخمة ومترامية الأطراف، قاعة مركونة في زاوية، تفضل بها ربما سوء هندسة القاعات والأدراج، قاعة لم تتطلب الكثير من التّجهيزات. وإنما الأمر يعول على الإمكانيات الذّاتية، المستخلصَة من أنشطة المركز، خصوصاً من المنشورات التي ينجزها باحثوه، والتي يستفاد من عائدات مبيعاتها في تحريك أنشطة المركز الثقافية والبحثية، دون أن يصبح عالة أو ثقلاً على الكلية.

بكراسي معدودة ومكتبة متواضعة، لكنها أساسية من ناحية المعجم، ومن جهة ما هو فلسفي وكلامي حاول المركز الاستمرار والبقاء، بل والعطاء الفلسفي الذي يمثله إنتاج نصوص جديدة بتحقيقات جيدة وهوامش أكثر جدية، وإنتاج باحثين جدد تتفتق عنهم جلسات القراءة التي كان يقيمها ألوزاد لا على شرف نصوص فلاسفة الغرب الإسلامي، ولكن لتثبيت الولع بالنّص الفلسفي للباحثين. ثلاثة أشخاص أو أربعة وفي مرة يكثر العدد أو يقل، يجمعهم مفهوم الصّداقة الأفلاطوني، وتفرقهم الآراء حول فقرة من متن طويل، يلتئمون في قاعة صغيرة في ركن أحد طبقات الكلية وهبتها الإدارة لهم، يعالجون نصوصاً لم يعد أحد يدري بوجودها، يقاربون مفاهيم بعينها ويتصيدون حضورها.

11 ـ خاتمة:

لم يكن الهمّ، كل الهمّ، أمام أعضاء المركز هو تحقيق نصوص ابن باجّه المنسوبة إليه، بل أيضاً رفع القلق الذي ترك بعضه جمال الدّين العلوي حين سبق له نشر نصوص منحولة لابن باجّه، ومحاولة ألوزاد أن يوجه شطراً صالحاً من الاهتمام إليها لتقديمها بصورة نقدية. ولم يكن الهمّ كله كَلفاً بابن باجّه، إذ أمكن لفريق الباحثين في المجموعة أن يحقق نصّاً في تاريخ الرّياضيات لأبي نصر الفارابي، كما تم توجيه العمل نحو نصوص تُظهر حضور الأخير في الغرب الإسلامي، وفي الفترة نفسها كان هناك اهتمام بنص مهم

75- «حوار مع الدّكتور محمد ألوزاد»، م م، ص 11

لأبي الحجاج المكلاتي (ت 627 هـ) من قبل شيخ مهيب جمع الفلسفة بدقيق وجليل الكلام وهو أحمد علمي حمدان والذي سيكون موضوع دراسة قادمة.

12 ـ أعمال محمد ألوزاد:

أ ـ كُتب ودراسات:

ـ «معالم الحضور المشرقي السّلفي في الممارسة الفلسفية بالمغرب الحديث»، ضمن **الفكر الفلسفي بالمغرب المعاصر أعمال ندوة ثلاثون سنة من البحث الجامعي بالمغرب**، الرّباط، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1993 ص 97-109

ـ «في الرّشدية العربية المعاصرة: مقاربات «الكشف عن مناهج الأدلة» نموذجا»، ضمن **مدارات فلسفية**، ع 14، 2006، ص [81]-93، الرّباط، الجمعية الفلسفية المغربية، 1998

ـ «حوار مع الدّكتور محمد ألوزاد»، ضمن **مدارات فلسفية**، ع 14، 2006، الرّباط، الجمعية الفلسفية المغربية، 1998، ص ص 81 - 93

ـ «التّوحد في المدينة في فلسفة ابن باجّه»، ضمن **الرّابطة الاجتماعية [أشغال اليوم الدّراسي الأوربي العربي، الدّار البيضاء، سنة 2001، Le lien social: actes de la journée euro-arabe de l'année 2001 organisée à Casablanca]**، الدّار البيضاء، الفنك، 2006

ـ «قضية الفلسفة في الإسلام: قراءة في مناظرة فرح أنطوان ومحمد عبده حول ابن رشد وفلسفته»، ضمن **فلسفة: مجلة الجمعية المغربية لمدرسي الفلسفة**، ع 12، 2004، الرّباط، الجمعية المغربية لمدرسي الفلسفة، 1992، ص 81-96

ـ «الفلسفة الإسلامية: لماذا؟»، ضمن **مدارات فلسفية**، ع.8، 2003، الرّباط، الجمعية الفلسفية المغربية، 1998، ص 7-10

ـ **تعليق على كتاب المقولات لأبي نصر الفارابي**، إشراف وتحقيق محمد ألوزاد؛ حواشي عبد العزيز لعمول، دفاتر مجموعة البحث في الفلسفة الإسلامية، مركز الدّراسات الرّشدية، فاس، 3

ـ «حضور ابن باجّه في جوامع النّفس لابن رشد: من التّماثل إلى تدشين الانفصال»، ضمن **ندوة الأفق الكوني لفكر ابن رشد أعمال النّدوة الدّولية بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد**، مراكش 12-15 ديسمبر 1998، [المغرب]: الجمعية الفلسفية المغربية، 2001

- «التّخيل والعلم في فلسفة الفارابي»، ضمن **الخيال ودوره في تقدم المعرفة العلمية**، تنسيق عبد السّلام بن ميس، الرّباط، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2000

- «قضية العقلنة في الإسلام»، ضمن **مدارات فلسفية**، ع 5، 2000، الرّباط: الجمعية الفلسفية المغربية، 1998، ص 149-160

- «الحكمة حينما ترفض الشّعر»، ضمن **فكر ونقد، ثقافية شهرية**، ع.8، 1998، الرّباط: دار النّشر المغربية، 1997، ص 85-90

- «أفق ديكارتي قبل الأوان أو النّزعة العقلية عند ابن باجّه»، ضمن **فكر ونقد، ثقافية شهرية**، العدد 5، يناير 1998

- «قول في «أعز ما يطلب» لابن تومرت الموحدي»، **مدارات فلسفية**، ع 1، 1998، الرّباط، الجمعية الفلسفية المغربية، 1998، ص 145-155

- «في الرّشدية العربية المعاصرة: مقاربات «الكشف عن مناهج الأدلة» نموذجا»، **مقدمات: المجلة المغاربية للكتاب**، ع 15، 1998الدّار البيضاء، المجلة، 1993، ص 29-37

- **تعاليق ابن باجّه على كتاب القياس للفارابي، المنطق، الطبيعة، الاصطلاح**: دراسة وتحقيق، فاس: كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز، 1998

- **مسألة المبادئ في فلسفة ابن باجّه، المنطق، الطبيعة، الاصطلاح**: دراسة وتحقيق، فاس: كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز، 1998

- «المباحث المغربية في التّراث الفلسفي الإسلامي»، العلوم الإنسانية والاجتماعية بالمغرب طروحات ومقاربات، ضمن **المعهد الجامعي للبحث العلمي**، الرّباط، 1998

- **ابن باجّه: التّعاليق المنطقية، مصادر الفلسفة الإسلامية**، الدّار العربية للكتاب، طرابلس، ليبيا، 1997

- **القول الإنسي لابن باجّه**، الفلسفة في المغرب، مطبعة الأندلس، الدّار البيضاء، ط 1

- **مشكل الإنسان في فلسفة ابن باجّه**، دكتوراه الدّولة، إشراف علي أومليل، الرّباط، كلية الآداب والعلوم الإنسانية: 1992

- «الدّيناميكا في شروح السّماع الطّبيعي لابن باجّه السّرقسطي: استدراك على مقال سالمون بنيس»، **حضارة الأندلس في الزمان والمكان أعمال النّدوة الدّولية المنعقدة بالمحمدية من 16 إلى 18 أبريل 1992**، المحمدية: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1992

- «ابن تومرت الأندلسي وكتابه «كنز العلوم»»، ضمن **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية**، ع 11، 1990، فاس: جامعة سيدي محمد بن عبد الله، 1978، الدّار البيضاء، مطبعة النّجاح الجديدة، ص 133-162

- «ملامح الممارسة الفلسفية في أندلس القرن الرّابع الهجري»، ضمن **محمد عزيز الحبابي دراسات النّدوة التّكريمية المنعقدة بفاس** أيام 1، 2، 3 دجنبر 1988، فاس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز، 1990

- «هوامش حول مشروع قراءة الجابري للفارابي»، ضمن **الثقافة الجديدة**، ع 10.11، 1 نوفمبر، 1978، ص 180-192

- «اللّسانيات والمنطق والفلسفة، حوار مع الدّكتور طه عبد الرّحمن»؛ أجرى الحوار الأساتذة: ذ. محمد ألوزاد، ذ. حمو النّقاري، وذ. محمد الباهي..[وآخرون]، ضمن **دراسات سيميائية أدبية ولسانية: مجلة متخصصة**، ع 2، 1988، فاس: [د. ن.]، 1985-1992، ص 117-137

- «حضور مذهب ابن مسرة في الأندلس خلال القرن الرّابع الهجري»، ضمن **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية**، ع 7، 1983-1984، فاس، جامعة محمد بن عبد الله، 1978-2001، ص 115-126

- «الملامح العامة لشخصية ابن مسرة وآرائه»، مجلة **كلية الآداب والعلوم الإنسانية**، ع 6، 1982-1983، فاس، جامعة محمد بن عبد الله، 1978-2001، ص 33-64

- «الاتجاهات الفكرية في الأندلس خلال القرن الثالث الهجري»، ضمن **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية**، ع 4-5، 1980-1981، فاس: جامعة محمد بن عبد الله، 1978، ص 148-178

- **نشأة الفكر الفلسفي في الأندلس: تمهيد لدراسة العقلية الإسلامية في المغرب**، دبلوم الدّراسات العليا، الرّباط، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1980

- **ارتياض في كتاب التّحليل لأبي بكر ابن باجّه**، تحقيق محمد ألوزاد، عبد العزيز لعمول، محمد مساعد ... [وآخرون]، الإشراف والمراجعة أحمد العلمي حمدان، فاس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز، 2006

ب - الرسائل الجامعية المسجّلة تحت إشرافه:

- **تحقيق كتاب النّفس لأبي بكر بن باجّه**، جمال راشق، نوقشت بتاريخ: 15 - يناير - 1997.

- **الزمان والمكان في فلسفة ابن رشد عبد العزيز العمول**، نوقشت بتاريخ: 20 - فبراير - 1997

ـ **مشكلة العالم في الفلسفة الإسلامية بالغرب الإسلامي مقاربة بين الفلسفة والكلام**، فريد مومن، نوقشت بتاريخ: 22 ـ نونبر ـ 1997

ـ **مفهوم السّعادة عند فلاسفة الإسلام**، عزيز زكاخ، نوقشت في 1997

ـ **الاصطلاح الفلسفي عند ابن رشد في المنطق والطبيعة وما بعد الطبيعة**، عبد العزيز نهراوي، نوقشت بتاريخ: 19 ـ دجنبر ـ 1997

ـ **مفهوم الإرادة عند الفلاسفة المسلمين**، سعيد البوسكلاوي، نوقشت بتاريخ: 19 ـ 12 ـ 1997

ـ **بحث في المقالات العلمية لابن باجّه (يشمل الميادين التّالية: الطب، والتّعاليم، والفيزياء)**، محمد أبو حفص، نوقشت بتاريخ: 20 ـ دجنبر ـ 1997

ـ أنشطة ومهام محمد ألوزاد:

ـ مدير مركز الدّراسات الرّشدية/ فاس.

ـ عضو الجمعية الفلسفية المغربية.

ـ رئيس مجموعة البحث في الفلسفة الإسلامية.

ـ عضو هيئة تحرير مجلة مدارات فلسفية.

ـ أستاذ الفلسفة الإسلامية والفكر العربي.

ـ رئيس وحدة التّكوين والبحث: «مفاهيم وآليات التّفكير».

ـ مصادر ومراجع البحث:

ـ ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تحقيق وتقديم محمود قاسم، القاهرة، مكتبة الأنجلو مصرية.

ـ ابن رُشْد، **تهافت التّهافت: انتصاراً للروح العِلْمية وتأسيساً لأخلاقيات الحوار**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العَربيّة، 1998

ـ «حوار مع الدّكتور محمد ألوزاد»، مجلة الصّورة: مجلة النّقد الأدبي والبحث الفلسفي، السّنة الرّابعة، العدد الرّابع، شتاء 2002، دار النّشر المغربية بالدّار البيضاء.

ـ «حوار مع الدّكتور محمد ألوزاد»، مدارات فلسفية، ع. 14، 2006، الرّباط: الجمعية الفلسفية المغربية.

ـ محمد ألوزاد، «في الرّشدية العربية المعاصرة: مقاربات «الكشف عن مناهج الأدلة» نموذجا»، **مدارات فلسفية**، ع 14، 2006، الرّباط، الجمعية الفلسفية المغربية، 1998، ص. [81-93]

ـ محمد ألوزاد، «هوامش حول مشروع قراءة الجابري للفارابي»، **الثّقافة الجديدة**، ع 10.11، 1 نوفمبر، 1978

ـ أحمد علمي حمدان، تقديم **إرتياض في كتاب التّحليل**، سلسلة دفاتر مجموعة البحث في الفلسفة الإسلامية، 2006

ـ محمد ألوزاد، تقديم **تعليق على كتاب المقولات لأبي نصر الفارابي**، تحقيق محمد ألوزاد، مركز الدّراسات الرّشدية، 2002، فاس.

ـ محمد ألوزاد، «أفق ديكارتي قبل الأوان أو النّزعة العقلية عند ابن باجّه»، ضمن **فكر ونقد، ثقافية شهرية**، العدد 5، يناير 1998

ـ محمد ألوزاد، «قضية العقلنة في الإسلام»، **مدارات فلسفية**، ع 5، 2000، الرّباط، الجمعية الفلسفية المغربية، 1998.

ـ «قول في «أعز ما يطلب» لابن تومرت الموحدي»، **مدارات فلسفية**، ع 1، 1998، الرّباط، الجمعية الفلسفية المغربية، 1998

ـ محمد ألوزاد، «في الرّشدية العربية المعاصرة: مقاربات «الكشف عن مناهج الأدلة» نموذجا»، **مدارات فلسفية**، ع 14، 2006، ص. [81-93]، الرّباط، الجمعية الفلسفية المغربية، 1998

ـ الجابري، «مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السّياسية والدّينية»، **مجلة أقلام**، مارس 1976

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2019

All rights reserved © 2019