مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية _ سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية المجلد (37) العدد (2)2015
Tishreen University Journal for Research and Scientific Studies - Arts and Humanities Series Vol. (37) No. (2) 2015

صدى القراءة الغربية للنص الرشدي
في بعض القراءات العربية المعاصرة

الدكتور برهان مهلوبي*
وسيم صبيح**

(تاريخ الإيداع 24 / 3 / 2015. قبل للنشر في 30 / 4 / 2015)

□ ملخّص □

يعنى هذا البحث بالوقوف على جملة من القراءات العربية للنصوص الفلسفية الرشدية، وإبراز مدى تأثرها بالقراءات والمناهج التي اتبعها الباحثون الغربيون. فعلى الرغم من الأبعاد الإيديولوجية للدراسات الاستشراقية إلا أنها فتحت لنا آفاقاً جديدة، ومهّدت لمداخل أَثْرَت مداخلنا نحو تناول النصوص الرشدية، كما شكلت تحديات فكرية لا بد لنا من مواجهتها معرفياً لا مُجرَّد اتهامها بالتحامل والانتقائية.

نحاول في هذا البحث الوقوف على الأسباب التي جعلت القراءات العربية لفيلسوف قرطبة تختلف من باحث إلى آخر إلى حد المباينة بالمجمل في بعض الأحيان.

الكلمات المفتاحية: النص الرشدي، الاستشراق، المناهج الاستشراقية، الأرسطية الرشدية، الرشدية اللاتينية.

* أستاذ مساعد– قسم الفلسفة– كلية الآداب والعلوم الإنسانية – جامعة تشرين– اللاذقية – سورية.
**طالب دراسات عليا (ماجستير)– قسم الفلسفة– كلية الآداب والعلوم الإنسانية– جامعة تشرين– اللاذقية– سورية.

مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية _ سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية المجلد (37) العدد (2)2015
Tishreen University Journal for Research and Scientific Studies - Arts and Humanities Series Vol. (37) No. (2) 2015

The Reverberation of the Western Reading of the Rushdi Text in Some Modern Arabic Readings

Dr. Bourhan Mahloubi*
Wassem Sbeih**

(Received 24 / 3 / 2015. Accepted 30 / 4 / 2015)

□ ABSTRACT □

This study aims to an alyzesome of the Arabic readings of the philosophical texts of Ibn Rushd and to demonstrate their influence on the ones that western researchers have followed. In spite of the ideological dimensions of oriental studies, they opened new horizons and introduced approaches that affected the way we deal with Rushditexts. Moreover. they have presented intellectual challenges that must be dealt with cognitively, not only with a prejudiced selective manner.

The researcher tries to point out to the reasons which made the Arabic readings for Cordoba differ from one researcher, sometimes to the extent of complete opposition.

Keywords: the Rushdi text, orientalism, orientalist approaches. The Rushdi Aristotlianism, Latin Averroism.

*Associate professor- Department of Philosophy- Faculty of Arts and Humanities- Lattakia- Syria
**Postgraduate student- Department of Philosophy- Faculty of Arts and Humanities- Lattakia- Syria

مقدمة:

بدأت الدراسات العربية المعاصرة للنص الفلسفي الرشدي في بداية القرن العشرين، وقد مثّلَ بعضها انعكاساً للنصوص الاستشراقية التي بدت كوسيط بيننا وبين التراث الفلسفي الرشدي، ونكاد لا نجد قراءةً عربية غير متأثرة بتحليل أو بمنهج استشراقي، وبتنا نلحظ إما تأثراً كبيراً يصل في بعض الأحيان إلى درجة تبنّي أفكار ومواقف بعض المستشرقين، وإما رفضاً قاطعاً يمثل نوعاً من ردة الفعل السلبية حيال تلك النصوص. كما نجد أن بعض القراءات العربية صوّرَت علاقتنا بابن رشد على أنها علاقة شبه استنجادية[1] باعتبار أن الفلسفة العقلانية ماتت بموت ابن رشد صاحب المشروع الكبير الذي لم يكتمل.

وقد اختلف الباحثون العرب في قراءة ابن رشد؛ فمنهم من رأى في فلسفته مذهباً توفيقياً بين الفلسفة والشريعة الإسلامية مستندين إلى نشأته ومرجعيته الفقهية المالكية، ومنهم من رأى فيها نزعةً عقليةً واضحة، لاسيما في شروحه للنص الأرسطي، وحاول آخرون أن يسلطوا الضوء على ملامح مادية فيها، ورسموا صوراً متعددة لابن رشد (العقلاني، الشارح، العلماني، الفقيه، الفيلسوف)، ولكن أغلب هذه الآراء والصور لم تكن إلا انعكاساً للآراء والصور التي رسمها الفكر الغربي بمناهجه المتعددة عن النصوص الرشدية.

أهمية البحث وأهدافه:

تعود أهمية البحث إلى الحاجة المُلحّة لمعرفة طرائق تناول الفكر العربي لفلسفة ابن رشد، وإلى ضرورة إخضاع القراءات العربية لعملية تحليل دقيقة وعميقة توضح مدى تأثرها بقراءات الباحثين الغربيين، وبالصورة التي رسمها الفكر الغربي الاستشراقي عنها.

ويهدف هذا البحث إلى تحليل ونقد بعض القراءات العربية للنص الرشدي منذ بداية القرن العشرين، وتسليط الضوء على الأثر الذي أحدثته الدراسات الغربية في عملية فهم النص الرشدي في تلك القراءات،بحيث نحاول استكشاف ملامح الصورة التي كونها "الآخر" الغربي في نصوصه عن النص الرشدي في استجابته للفلسفة الرشدي، ونقد بعض جوانب تأثر الباحثين العرب بها، وذلك بغية التأسيس لقراءة جديدة متحررة من هيمنة تلك النصوص.

منهجية البحث:

في مقاربتنا وتحليلنا لمواقف وأفكار الباحثين العرب من فلسفة ابن رشد سنختار منهجاً تحليلياً، وكذلك منهجاً مقارناً بغية مقارنة تلك الأفكار والمواقف مع بعض القراءات الغربية، فتحليل النصوص ومقارنتها ببعضها يخلق فكراً وحساً نقديين، ولا نعني بنقد النصوص الطعن بها، بل فهمها ومحاولة الحكم على الإشكاليات والأسئلة التي طرحتها أو الأجوبة التي قدمتها، كما سنطرح تساؤلات حول الانتقائية التي بنيت عليها تلك المواقف.

---

[1]– مثال ذلك زكي نجيب محمود الذي اختار عنواناً ثانوياً لدراسة نجدها في الفصل الثالث من كتابه "الوجه الآخر لحداثة ابن رشد(الصادر عام1998عن دار الطليعة ببيروت)، هو: هل يسعفنا ابن رشد في التشريع لحداثة مستقبلية؟

النتائج والمناقشة:

لقد مضى الآن ما يزيد على ثمانية قرون على وفاة ابن رشد، ولا زالت أغلب الدراسات العربية للفلسفة الرشدية تطرح السؤال الآتي: لماذا أثمرت فلسفة ابن رشد في الغرب ولم تُثمِر في الشرق؟.. فابن رشد غاب في الشرق بعد القرن الثاني عشر الميلادي لدرجة جعلت إرنست رينان E. Renan يقرر أنه «يجب ألّا يُبحث عن الرشدية لدى المسلمين»[2]، ولدرجة دفعت المستشرق هنري كوربان "Henri Corbin إلى القول: «مرت مؤلفات ابن رشد في الشرق دون أثر ملحوظ»[3]، فالفلسفة غُيبت بقرارٍ من الخليفة المنصور الذي حكم على ابن رشد بالنفي وعلى كتبهِ بالحرق، بغية استبعاد الحقيقة العقلية البرهانية استرضاءً للفقهاء وإحلالاً للحقيقة الدينية التي تعتمد النص الديني مكانه، مع العلم أنه كان قد كُلّفَ سابقاً بشرح مؤلفات أرسطو.

قرار الخليفة هذا قابلهُ بعد عقودٍ قليلة مرسوم سياسي من فريدريك الثاني ملك نابولي وصقلية، وقد نص المرسوم على ترجمة مؤلفات ابن رشد وشروحه لأرسطو. وهكذا بُعثت الفلسفة الرشدية إلى الحياة في أوروبا في القرن الثالث عشر الميلادي وتأسس تيار الرشدية اللاتينية بزعامة سيجر دو برابانت "Siger de Brabant" في باريس.

إذاً، تم توظيف النص الرشدي في العصر الوسيط الأوروبي كسلاح في الصراع بين عقلانية صاعدة مثّلها "برابانت" وأتباعه، وتيار السلطة الدينية والمدافعون عنها أمثال "توما الإكويني" و"بونافنتورا"، فالاكويني حاول شرح أرسطو واستعادته لصالح الكنيسة، واتهم ابن رشد بتحريف مقاصده، وبونافنتورا رفض أرسطو وشارحه. وفي القرن الرابع عشر طالب ريمون لولRaymond Lulle مجمع فيينا بتحريم تدريس الرشدية، وألّفَ ثمانية عشر كتاباً ضدها.ثم انتقلت الرشدية إلى إيطاليا "جامعة بادو" وانتهت بوفاة سيزار الكريمونيني César de Crémonini عام1631م.

وبعد عصر النهضة انتقلَ الفكر الغربي إلى تحليل النص الرشدي الذي أنتجته الترجمات العبرية واللاتينية، فظهرت أشهر دراسات القرن التاسع عشر التي قد خطّها رينان في كتابه "ابن رشد والرشدية"(1852م)، والتي سنلحظ تأثيرها وصداها الكبير في معظم الدراسات الغربية للنص الرشدي وبعض الدراسات العربية اللاحقة، ثم كتب المستشرق "مونك" Munk عن آراء الفلاسفة اليهود والمسلمين في كتابه "أمشاج في الفلسفة اليهودية والعربية" الصادر عام (1859م) .

وانكب مفكرو القرن العشرين على إنتاج قراءات جديدة للنص الرشدي إما بدراسة شاملة كتلك التي خصّصها "ليون غوتييه" Léon Gauthier لدراسة "نظرية ابن رشد في العلاقات بين الدين والفلسفة"، مستفيداً من اطّلاعه على مؤلفات ابن رشد الأصلية التي لم يطلع عليها سلفه رينان، ومن ترجمته للكتاب الذي خصّصه ابن رشد لدراسة العلاقة بين الحكمة والشريعة (فصل المقال)، وإما بشكل مقتضب كما فعل المستشرق الألماني "دي بور"(T.J. Bor) في دراسته "تاريخ الفلسفة في الإسلام" عام (1938) وكذلك الفرنسي "هنري كوربان"Henri Corbin في كتابه "تاريخ الفلسفة في الإسلام" (1964م) وغيرهم، لتتوالى بعد ذلك آراء مفكري القرن العشرين بأثر النصوص الرشدية في الفكر الغربي في العصر الوسيط كـ"اميل برييه" E. Bréhier ، و"ايتين جيلسون" Etienne Gilson وكذلك "آسين بلاثيوس"Miguel Asin y palacios وآخرون...

---

[2] – رينان،إرنست: ابن رشد والرشدية، ت: عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1957، ص57.

[3] – كوربان، هنري:تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مروة، حسن قبيسي راجعه: الإمام موسى الصدر والأمير عارف تامر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، 2004، ص370.

ولا تخلو أغلب الدراسات العربية من إشارات سريعة للمواقف الاستشراقية من الفلسفة العربية عامة، وفلسفة ابن رشد خاصة، فقد أولى الفكر العربي المعاصر اهتماماً بالنصوص الرشدية التي ليس من اليسير اختراقها بمجرد قذفٍ اعتقادي متسرع لما تمثله من نقلة نوعية على المستوى المنهجي، وكونها تثير أسئلة كبرى لا زالت تنتظر أجوبةإلى أيامنا هذه.

- **توظيف النص الرشدي عند فرح أنطــون**

إن استحضار فرح أنطون (1874–1922) لابن رشد جاء متوافقاً مع دعوته للفصل بين الدين والعلم، والحاجة لإعادة الاعتبار للعقل المغيّب في عالمنا العربي، ومع واقع الانحطاط العربي.

أسّس أنطون مجلة الجامعة بعد عودته من أمريكا، ونشر فيها عدة مقالات عام 1902م، ثم نشر مقالاً بعنوان "الاضطهاد في النصرانية والإسلام"[4]، وقد استدعى هذا المقال رداً من محمد عبده الذي اعتبره تهجماً على الإسلام وحضارته وتاريخه،ثم توالت ردود الرجلين التي صرح من خلالها فرح أنطون بدعوته العلمانية للفصل بين السياسة والدين، وعرض قراءةً علمية لابن رشد وجمع محاوراته مع محمد عبده في كتابه "ابن رشد وفلسفته" ليمثل حوارهما«منطلق الصراع الفكري الذي احتدم وما يزال إلى اليوم بين ثنائية الحداثة والتجديد، بين العلم والدين، بين الوافد والموروث، بين المعاصرة والتقليد»[5].

حاول محمد عبده أن يثبت أن الإسلام يدعو إلى التوفيق بين العقل والدين، ورأى في ذلك دعوةً رشدية بحجة أن «الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له»[6]، وقد «تصدى أنطون بكل جرأة لمحاولة محمد عبده لإحياء تلك الدعوة التي ظنها رشدية ألا وهي التوفيق بين الفلسفة والدين أو بين العقل والعقيدة، وسعى لاستبدالها بدعوة رشدية أيضاً ألا وهي الفصل بين الفلسفة والدين. وهكذا أصبح ابن رشد عند الرجلين يقول بالنقيضين»[7]، فأنطون يوظف النص الرشدي الذي يفصل برأيه بين الدين والفلسفة في دعوته للفصل التام بين الدين والعلم إذ يرى أنه «من المحال التوفيق بين الدين والعلم لاستحالة أن يكون الدين عقلياً»[8]مستنداً أيضاً إلى دعوة رشدية تقرر أن«الفلاسفة طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم لا مستندين إلى قول من يدعوهم إلى قبول قوله من غير برهان»[9].

يمثل محمد عبده القراءة الدينية للنص الرشدي، فهو يقف إلى جانب المتكلمين في أغلب حواراته مع أنطون، فعلى سبيل المثال،نجده يدعونا في الخلاف حول مشكلة قدم العالم وحدوثه إلى تجنب السؤال عن السبب عند حدوث شيء في الكون «لأن الخالق نفسه هو السبب وليس من سبب سواه[10]». وهذا يعكس بشكل أو بآخر تغاضياً أو جهلاً

---

[4]– أنطون، فرح: ابن رشد وفلسفته، من منشورات الجامعة، الإسكندرية1903، ص104.

[5]– أمين العالم، محمود: بعض قراءات عربية لابن رشد، ضمن مجلة الطريق، العدد السادس، السنة 61، تشرين2–كانون1\ نوفمبر– ديسمبر 2002م، ص7.

[6]– ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دار مكتبة التربية، بيروت، لبنان، 1987، ص17.

[7]– الخضيري، زينب محمود: ابن رشد بين الفكر الغربي الوسيط والفكر العربي الحديث، ضمن كتاب ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، راجعه وأعده للنشر: مقداد عرفة منسية(الجامعة التونسية)، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، منشورات المجمع الثقافي، تونس،1999 ،ص436.

[8]– المرجع السابق ذاته، ص436.

[9]– ابن رشد: تهافت التهافت،تحقيق:صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، بيروت،2006م، ص159.

[10]– عبده، محمد: الرد الأول على فرح أنطون، ضمن كتاب ابن رشد وفلسفته، ص100.

بالنصوص الرشدية التي قلّما يستشهد بها عبده، فابن رشد يقول في كتابه "تهافت التهافت:«والعقل ليس شيئاً أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها وبه يفرق عن سائر القوى المدركة. فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل»[11].

وقد عدّ "أنطون" فلسفة ابن رشد «مذهباً مادياً قاعدته العلم[12]» واستفاد من تلخيص رينان للمحاور الرئيسية للفلسفة الرشدية حول ردود ابن رشد على فلسفة المتكلمين، وحول المادة وخلق العالم، وكذلك اتصال الكون بالخالق والخلود، ونظريته في العقل، وخَلُصَ إلى تأكيد الآراء الرشدية في أزلية المادة التي نشأ منها الكون، وإلى أن الخلق تم عبر حركة قديمة كمحركها، وأن لله علماً بكليات العالم لا بجزئياته، فعلمه بالجزئيات غير مجانس لعلمنا بها، وإشارته إلى أن العلم وحده هو طريق العقل المنفعل لمعرفة العقل الفعال[13]، كما ركّزَ على عقلانية ابن رشد، وحاول استدعاء العقل الرشدي للاحتماء بهِ باعتبارهِ أداةً للنهضة، فهوَ حجة الله على الإنسان حتى قبل نزول الشرائع لأن الشريعة لن تكون ممكنة بغير وجود عقل يحتضنها «فالدين متى انتقلَ إلى حيز الممارسة تتعرض مبادئه إلى محاذير ومزالق بإمكانها أن تخرج به عن خطهِ السوي لأن ممارسته شأن بشري، وهذا يعني أن المصالح المختلفة والأهواء المتعارضة بإمكانها أن تدخل وتتخذ من الدين ستاراً لتحقيق مآربها، وهذا ما يدعو إلى تنصيب العقل رقيباً على تلك الممارسة ورادعاً لأخطائها».[14]

لقد ركّز أنطون، بشكل خاص، في توظيفه للنص الرشدي على تناول ابن رشد لمسألة العلاقة بين الدين والفلسفة خدمةً لدعوته العلمانية كما أسلفنا، ونجد أن بعض المفكرين لاحظوا أن دعوته تلك كانت مجرد صدىً لكتاب رينان "ابن رشد والرشدية"، ولكتاب مونك "أمشاج من الفلسفة العربية واليهودية"، فكان أنطون«يظن_سيراً وراء رينان_ أن ابن رشد جمع بين الفصل بين العقل والعقيدة والتوفيق بينهما»[15]، كما رأى البعض أن «موقف فرح أنطون بأن فلسفة ابن رشد عبارة عن مذهب مادي قاعدته العلم يناظر موقف رينان»[16]. ومن الجدير بالذكر أن رينان تناول مسألة علاقة الحكمة بالشريعة عند ابن رشد على أساس تمييز الأخير بين: مستوى العوام "أتباع النصوص الشرعية"، ومستوى البرهانيين الفلاسفة "دعاة تأويل النص الديني كي يتفق مع نتائج البرهان العقلي"، كما أشار إلى الوضعية الاجتماعية في القرن الثاني عشر، والحملة التي شُنّت على الفلسفة في العالم الإسلامي.وأورد شواهد كثيرة عن اضطهاد الفلسفة في الأندلس[17]حيث كانت«الأكثرية الساحقة من الشعب تقف في موقف رافض للفلسفة لأنَّ من طبيعة الشعب معاداة كل ما يجهله وما يفوق تصوره وإمكانياته العقلية لذلك ينطوي على نفسهِ وعلى المعتقدات البسيطة رافضاً كل جديد يقتضي إعادة النظر في المكتسبات السابقة والعقائد الموروثة»[18]، مما صعّبَ إمكانية نصرة الفلسفة والدفاع عن شرعيتها في مجتمعٍ يحاصرها .

---

[11]– ابن رشد، أبو الوليد، تهافت التهافت، ص335.

[12]– أنطون، فرح: ابن رشد وفلسفته ، دار الطليعة ، بيروت ، ط1 ، 1981، ص61.

[13]– أنطون، فرح: ابن رشد وفلسفته ، الصفحات 65–66–67–68.

[14]– العكرة، أدونيس: مقدمة كتاب فرح أنطون"ابن رشد وفلسفته" ، دار الطليعة ، بيروت ، ط1 ، 1981 ، ص21.

[15]– الخضيري، زينب محمود: ابن رشد بين الفكر الغربي الوسيط والفكر العربي الحديث، ضمن كتاب ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، ص435.

[16]– سيف، انطوان: ابن رشد في رؤية عربية معاصرة: فرضية "ازدواجية الحقيقة"،مجلة الفكر العربي، العدد الواحد والثمانون، بيروت ، لبنان ، 1995، ص51

[17]– رينان، ارنست: ابن رشد والرشدية ص47 و48 و49.

18– أنطون، فرح: ابن رشد وفلسفته، ص11.

وقد أشار رينان إلى أن الفكر الغربي وظّف وجنّدَ الشروح الرشدية لأرسطو لمناهضة الكنيسة، ويمكن أن نقول هنا أن أنطون أراد أيضاً عبر اختياره لابن رشد تجنيد وتوظيف الفلسفة الرشدية لصالح دعوته للفصل بين السلطتين السياسية والدينية، واعتمادها أساساً نظرياً للمضي في طريق التطور العلمي والفكري.

- **محمد عابد الجابري وثنائية المغرب والمشرق**

تمتاز مؤلفات الجابري بالحضور الطاغي لفلسفة ابن رشد، إذ لا يكاد يخلو أي مؤلف من مؤلفاته من ذكر لابن رشد وعقلانيته فـ«تحقيق مصالحة عقلانية بين المعقول الديني وردات اللامعقول العقلي (= العقل الكوني) على الطريقة الرشدية .. شرط ضروري لتحرير العقل العربي».[19]

وفي الوقت ذاته تحوي بعض مؤلفاته نقداً للدراسات الاستشراقية التي تدور في «إطار المركزية الأوربية بوصفها مرجعاً لكل شيء يقع خارج أوروبا»[20]،كما يطال نقده الدراسات العربية التي تحركت بدافع ما يسميه "عقدة الأصالة"[21]في تناولها الدراسات الاستشراقية[22]،وليس بدافع التحرر من هيمنة الرؤية الاستشراقية وإيجاد بدائلها. ويرى الجابري أن «تاريخ الثقافة العربية، بما في ذلك تاريخ الفلسفة في الإسلام، لم يكتب بعد. إن جميع ما كتب في هذا الموضوع هو إما تكرار لطريقة مفكرينا القدماء وإما استنساخ لطريقة المستشرقين وبالتالي تبنٍّ لا واعٍ لأهدافهم وإشكالياتهم»[23].

لقد كان الجابري متنبهاً إلى أن الذات العربية الراهنة تستمد فعاليتها وردود فعلها من مرجعيتين متعارضتين منفصلتين عنها هما: المرجعية التراثية العربية الإسلامية والمرجعية المعاصرة الأوروبية. وهذا يفقدها الاستقلال التاريخي التام على صعيد الوعي والفكر[24]،فالمستشرقون الدارسون لثقافتنا العربية «يفكرون في قضاياها من خارجها، بل ومن خارج محيطها الخاص»[25]، ويعتمدون أحد ثلاثة مناهج أولها: المنهج التاريخي الذي اتبعه ايميل برهيه الذي «وردت الإشارة إلى الفلسفة الإسلامية في مشروعه "تاريخ الفلسفة" في سياق الكلام عن انتقال الفلسفة اليونانية إلى أوروبا وإذا وجدنا فيها إشارة خاصة إلى الرشدية اللاتينية .فإن ابن رشد العربي الإسلامي لا يحظى بأي اهتمام[26].على الرغم من أنه يعترف أن «ابن رشد أخذ على عاتقه أن يُعرّف بحقيقة مذهب أرسطو ازاء تدليس شراحه عليه»[27]، وكذلك اتبع دي بور المنهج ذاته في دراسته التاريخية للفلسفة الإسلامية التي لم يكن هدفه من دراستها«البحث فيها عن عناصر أصيلة ولا عن لون آخر من الفكر الإنساني .. إن التأريخ لها ليس لذاتها ولا حتى بوصفها "واسطة" بين

---

[19]–الجابري، محمد عابد: صراع المعقول واللامعقول في الفكر العربي الإسلامي، ضمن مجلة الفكر العربي22/21/20 ، صيف 1982، ص24.

[20]– الجابري، محمد عابد: التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 1991 م ، ص77.

[21]– انظر في هذا الصدد: المرجع السابق ص66.

[22]– المرجع السابق ذاته ، يعرض الجابري أنموذجين لردود المشتغلين بالفلسفة من العرب هما: كتاب الشيخ مصطفى عبد الرازق "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية" الذي ظهر عام1944م، وكتاب إبراهيم مدكور في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيق الذي ظهر عام 1947م، ويرى أن المؤلفين لم يكونا على وعي كاف بطبيعة الرؤية الاستشراقية ومكوناتها .. انظر الصفحات من 64–73.

[23]– المرجع السابق ذاته، ص 94.

[24]–الجابري، محمد عابد : تكوين العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 2009 م ، ص567. انظر أيضاً خاتمة "الخطاب العربي المعاصر" للمؤلف ذاته.

[25]– المرجع السابق ذاته، ص13.

[26]– الجابري، محمد عابد: التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 1991 م ، ص76. بتصرف.

[27]– برهييه، اميل. تاريخ الفلسفة، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1988م، ص128.

الفلسفة اليونانية والفلسفة الأوروبية في القرون الوسطى، بل إن مايهم المستشرق منها هو العمل على تكملة وتتميم نهر الفلسفة في أوروبا ... وبالتالي البرهنة على أن الفلسفة "ظاهرة فريدة" خاصة باليونان "لا يمكن تعليل ظهورها بأسباب خارجية عنها"، وبالتالي فهي لا تدين بشيء للحضارات القديمة كالحضارة المصرية والحضارة البابلية تماماً مثلما أنها لا تدين بشيء للحضارة العربية»[28]. إذ يرى "دي بور" أنه «قُدِّر لفلسفة المسلمين أن تصل في شخص ابن رشد إلى فهم فلسفة أرسطو، ثم تفنى بعد بلوغ هذه الغاية»[29]والمنهج الثاني: هو الفيلولوجي ذو النزعة التجزيئية للنصوص، إنه منهج«يجتهد في رد كل شيء إلى أصله وعندما يكون المقروء هو التراث العربي الإسلامي فإن مهمة القراءة تنحصر حينئذ في رده إلى أصوله اليهودية والمسيحية والفارسية واليونانية والهندية»[30].هذا مافعله كل من رينان ومونك في النصف الثاني من القرن التاسع عشر عندما اتبعا هذا المنهج إلى جانب المنهج التاريخي ليثبتا "لا أصالة" الفلسفة العربية.والمنهج الثالث: هو الذاتي الذي اتبعه كل من ماسينيون في دراساته لظاهرة التصوف الإسلامي وتلميذه هنري كوربان الذي ركز على التيارات الاشراقية، وأهمل التيارات العقلانية في كتابه "تاريخ الفلسفة الإسلامية" بحيث لم ينل ابن رشد العقلاني سوى جزء بسيط من كتابه[31].

وبالعودة قليلاً إلى تحليل الجابري للنظم المعرفية التي أنتجتها الثقافة العربية، لاسيما في العصر العباسي، في كتابه "بنية العقل العربي" نجده يقرر أن «زمن الثقافة العربية ... يتموج بين ثلاثة نظم معرفية "البياني، العرفاني، البرهاني"».[32]

وبناءً عليه يرى الجابري أن الفلسفة في المغرب والأندلس حاولت تأسيس البيان على البرهان بدءاً بـ"نقدية" ابن حزم الظاهري "384-465هـ"،ومن ثم "منهجية" ابن رشد البرهانية التي تركز على مقاصد الشرع، و"أصولية" الشاطبي "المتوفى سنة "790هـ"، و "تاريخية" ابن خلدون المتوفى سنة "808هـ" .

ويلحظ المتتبع لحضور فيلسوف قرطبة في كتابات الجابري تأكيده على توجه ابن رشد إلى «الفصل بين الدين والفلسفة، إنقاذاً للدين والفلسفة سواء بسواء»[33]، كما يلحظ تشديده على عقلانية ابن رشد ومنهجه البرهاني، إلا أن الجابري يقرن ذلك بالمعطى التاريخي للغرب الإسلامي، فابن رشد -حسب الجابري- تحرّر معرفياً من هيمنة الجهاز الإبستمولوجي الذي كرستهُ الأفلاطونية المحدثة في المشرق، فـ«عقلانية ابن رشد الواقعية المنفتحة المستقبلية لا يمكن ربطها بشكل من الأشكال بالميتافيزيقا الفيضية كما هي عند الفارابي وابن سينا، بل على العكس تعد تتويجاً لثورة ثقافية أحدثتها حركة "ابن تومرت"[34] التجديدية»[35].ومن هنا نلمح في حكم الجابري مركزيةً عقلية مغربية تقابل المركزية الأوروبية التي انتقدها الجابري.. ألا يتقاطع هذا الحكم مع رأي رينان، الذي لطالما انتقد الجابري عنصريته التي تحكم على الفلسفة العربية بأنها فلسفة يونانية مكتوبة بلغة عربية؟ وعلى ابن رشد بأنه مجرد شارح لأرسطو لا أكثر؟ أليس

---

[28]- المرجع السابق، ص82.

[29]-دي بور، ت.ج. تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، الطبعة الثالثة، مصر1945م، ص385.

[30]- الجابري، محمد عابد: نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط5، 1986م، ص14.

[31]- الجابري، محمد عابد: التراث والحداثة، ص 89-90.

[32]-الجابري، محمد عابد: تكوين العقل العربي، ص 295 و296 .

[33]-- الجابري، محمد عابد: نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط5، 1986م، ص234.

[34]- المهدي بن تومرت" هو قائد الدعوة الموحدية في المغرب " ابتداءً من عام 511هـ" والذي اتخذَ شعار "ترك التقليد والرجوع إلى الأصول" كسلاحٍ أيديولوجي يُوجِّه من خلاله الضربات لكيان الدولة المرابطية الديني والإيديولوجي.

[35]- الجابري، محمد عابد، ندوة ابن رشد ، ص154 .

حكم رينان على الفلسفة العربية شبيهاً بحكم الجابري على الفلسفة العربية المشرقية؟.. وهل الفلسفة في المغرب أنجزت فعلاً قطيعة مع نظيرتها المشرقية؟ أليست قصة حي بن يقظان لابن طفيل المنتمي إلى التيار الفلسفي المغربي "سينوية"؟ وهل رفض الفارابي وابن سينا خلق العالم من عدم الذي قال به الكندي قبلهما نتيجة تأثرهما بالفلسفة الإشراقية الفيضية فقط؟صحيح أنه لا يمكن إنكار تأثر ابن سينا بنظرية الفيض لدى كل من أفلوطين والفارابي ولكنه بالمقابل «تأثر بأرسطو –في قضية قدم المادة»[36]. وهذا ما يقلل الجابري من أهميته.

إذاً،ينتقد الجابري ممثلّي الفلسفة المشرقية، فالرؤية الميتافيزيقية عند الفارابي ليست بمنظور الجابري إلا «جمعاً بين الإلهيات الهرمسية كما درسها في مدينة حرّان وبين المدينة الفاضلة الأفلاطونية»[37].ونتساءل هنا: هل حديث الفارابي عن الموجود الأول والموجودات الأدنى خالٍ من أي أثرٍ أرسطي؟ ألم يؤكد الفارابي، مقتفياً أثر أرسطو، أن تلك الموجودات تكتسب وجوداً بالفعل عندما تحصل على صورتها، وأن كل موجود «مادامت مادته موجودة دون صورته فإنما هو ذلك النوع بالقوة»[38]؟ ألا نلحظ أن الفارابي لم يتبع أفلوطين الذي طرح المسألة على نحو أخلاقي معتبراً المادة هي الشر المطلق بل طرحها على نحو أنطولوجي؟[39]

وكذلك يتخذ الجابري الموقف ذاته بالنسبة للشيخ الرئيس فـ «الجانب الفلسفي في فكر ابن سينا لم يكن مرتبطاً بالفارابي وحده، فهو يمت بصلة وثيقة –عضوية– إلى الفلسفة الإسماعيلية ومن خلالها إلى الهرمسية»[40]، يقرر الجابري ذلك بشأن ابن سينا رغم إقراره بأن هذا الأخير رفض أن ينتمي إلى الهرمسية عن طريق الإسماعيلية سياسياً[41]. وهنا نتساءل ما الذي دفعه إلى قبول الانتماء لها فكرياً؟ يجيبنا الجابري بأن ابن سينا ذكر في سيرته الذاتية أنه تأثر بها وبدراسته لرسائل إخوان الصفا في شبابه، وبأنه أشار هو نفسه في مقدمة كتابه "قوى النفس" إلى أنه تعرّفَ مباشرةً على الكتابات الهرمسية في أصولها[42]... ونتساءل هنا أيضاً:هل يكفي هذا التبرير لإنكار أي أثر عقلاني في فلسفة ابن سينا؟.. ألا يمثل هذا منهجاً فيلولوجياً تجزيئياً، لطالما انتقد الجابري استخدام المستشرقين له والذي ينزع إلى رد فلسفة كل من الفارابي وابن سينا بجملتها إلى أصول أفلوطينية هرمسية فقط؟.

يجهد الجابري، إذن، في إثبات قطيعة بين الفلسفة العربية في المشرق ونظيرتها في المغرب، ويبتعد في أحكامه عن اعتبار فلسفة المغرب الإسلامي تتميماً وتكميلاً لفلسفة المشرق، على الرغم من أنه يشير، كما أشار رينان من قبله، إلى أن «الغزالي صوّبَ كتابه "تهافت الفلاسفة" ضد ابن سينا على الخصوص»[43]ويرى أن ابن رشد في مؤلفاته«يجمع ابن سينا والغزالي وسائر المتكلمين في المشرق في كفة واحدة ويتهمهم جميعاً بأنهم لا يستعملون الطرق البرهانية، وإنما يعتمدون طريقة في الاستدلال لا تبلغ مرتبة اليقين في القضايا الفلسفية»[44]. نتساءل هنا:ألا يتقاطع

---

[36]– تيزيني، طيب: مشروع رؤية جديدة إلى الفكر العربي في العصر الوسيط، دار دمشق للطباعة والنشر، د.ت، ص329.

[37]–الجابري، محمد عابد: بنية العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 1987 م ، ص448.

[38]– الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، القاهرة، 1948، ط2، ص27. انظر أيضاً: تيزيني: مشروع رؤية جديدة إلى الفكر العربي في العصر الوسيط، ص293.

[39]– تيزيني، طيب: مشروع رؤية جديدة إلى الفكر العربي في العصر الوسيط، ، ص293.

[40]– المرجع السابق ذاته، ص481.

[41]– المرجع السابق ذاته، ص448.

[42]–المرجع السابق ذاته، ص481.

[43]– رينان، إرنست: ابن رشد والرشدية، ص112.

[44]– الجابري، محمد عابد نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط5، 1986م، ص214.

تركيز الجابري على لوم ابن رشد لابن سينا مع إشارة رينان إلى هذا اللوم؟ فرينان يقول في معرض حديثه عن ابن سينا: «يتفلسف ابن سينا بشيءٍ من الاعتدال كما يلوح، ويلومه ابن رشد بمرارة على عدم التزامه طرفاً واتخاذه وسطاً بين المتكلمين والفلاسفة دائماً»[45]..

إن تمييز الجابري بين ثلاث حضارات، أو لنقل ثلاثة عقول"عقل يوناني" و "عقل عربي" و "عقل أوروبي حديث"[46]، ثم تمييزه بين عقلانية مغربية رشدية مقابل فيضية مشرقية، يحمل في طياته إقصاءً للشرق الفيضي الإشراقي، من وجهة النظر الجابرية، لتصبح المعادلة على الشكل الآتي: غرب يوناني/غرب عربي/ غرب أوروبي حديث ... وهنا نلحظ إهمالاً للبحث عن جوانب عقلية مشرقة عند أنصار التيار المشرقي، وإصراراً على إبراز تلك الجوانب عند التيار المغربي والأوروبي، فالفلسفة المشرقية قاصرة عقلياً، إن جاز التعبير، وابن رشد –من وجهة النظر الجابرية– ينتقد جدلية الغزالي لكنه «يلتمس العذر للغزالي فيقول عنه أنه لم يدرس الفلسفة في أصولها وإنما اطلع عليها من خلال أقوال ابن سينا "فلحقه القصور من هذه الجهة"»[47].

يمكن القول، إذن، إن الجابري انتقد تعاطي القراءات الاستشراقية مع النص الفلسفي الرشدي لكنه تأثر بمناهجها، لا سيما المنهجية البنيوية التكوينية التي تعتمد المعالجة البنيوية الداخلية للنص ومعالجته تاريخياً عبر التركيز على الوظيفة الأيديولوجية التي يحويها، وتعنى بتبيان الأبعاد التاريخية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي أفرزت الإشكاليات الفلسفية التي تطرحها النصوص الرشدية، فالجابري تأثر بتصورات لوسيان كولدمان Lucien Goldman صاحب البنيوية التكوينية، التي تركز على الرؤية الإيديولوجية، كما تأثر الجابري ببول ريكور Paul Ricoeurالذي يدعو إلى الجمع بين الطرح البنيوي الداخلي، والقراءة السياقية المرجعية.

كذلك تأثر الجابري ببعض أحكام تلك الدراسات في محاولته لاستقراء الظروف التاريخية التي عرفها المشرق والمغرب على حد سواء، وفي رصده للبعد الإيديولوجي وتداخله مع البعد المعرفي، لينتهي إلى القول بمغربية عقلانية رشدية مقابل فيضية مشرقية .

[45]– رينان، إرنست: ابن رشد والرشدية، ص111.

[46]– الجابري، محمد عابد : تكوين العقل العربي، ص17.

[47]– الجابري، محمد عابد: نحن والتراث، ص239.

القراءة المادية للنص الرشدي عند طيب تيزيني:

«سنكون أوفياء لابن رشد حين نعلن ضرورة تجاوزنا له، أي ضرورة أن نفسره تفسيره الحسَن الذي يفضي بنا إلى أسئلة قد تجيب على الإشكاليات التي نعيشها نحو مشروع نهوض جديد ».[48]

بهذه الكلمات اختتم طيب تيزيني محاضرة له بمناسبة مرور ثمانمائة عام على وفاة فيلسوف قرطبة فـ«الفكر الفلسفي العربي_ الإسلامي في العصر الوسيط بلغ مرحلته العليا والنهائية في شخص ابن رشد»[49]

ويتبع "تيزيني" في تفسيره لأبعاد النصوص الفلسفية الرشدية منهجاً مادياً جدلياً تاريخياً بغية تقويم تراثه الفكري ومحاولة استيعابه بروح العصر الحالي، وللكشف عن الشروط الاجتماعية والاقتصادية والصراعات السياسية المتحكمة في عملية الإنتاج المعرفي، وللكشف أيضاً عن العناصر المادية و العقلية في فلسفته.

وغالباً ما يُتَّهم الباحثون العرب، الذين يعتمدون وجهة نظر ماركسية، وتيزيني منهم، بأنهم يستدعون الماضي لأدلجة الحاضر ويُخضِعون التراث العربي بمجمله للمنهج المادي الجدلي، فيمارسون بذلك قسراً منهجياً يُوظّف التراث في إطار الصراعات السياسية والطبقية، وتبدو أفكارهم وكأنها هي التي تخلق الواقع وليس العكس، وإذا تتبعنا موقف تيزيني من الدراسات الاستشراقية فإننا نلمح في مؤلفاته رفضاً لحركة الاستشراق فـ«الاستشراق ظاهرة أوربية ظهرت وتعاظمت في "مجتمع طبقي" فالسبيل الصحيح إلى فهمها وتقييمها بشكل صحيح هو النظر إليها في الاطار الذي نشأت فيه وتعيشه اليوم وتمثل مصالحه»[50]، ويسير هذا الرفض في اتجاهين: الأول موجه ضد الفرضية الاستشراقية التي تحكم بالتخلف والقصور العقلي العربي السامي الشرقي (عند رينان مثلاً)، والثاني موجه ضد نظرية المركزية الاوروبية.

وبالمنهجية ذاتها يتناول تيزيني القراءات العربية للفلسفة الإسلامية عموماً وللنص الرشدي، لاسيما النقد الذي وجهه لقراءة الجابري، فهذا الأخير يرى أن الفلسفة العربية الإسلامية مجرد قراءات مستقلة للفلسفة الأوروبية ... كما أنها لم تكن قراءة متجددة باستمرار لتاريخها الخاص، كما كان الشأن بالنسبة للفلسفة اليونانية[51]، هذه الآراء الجابرية يرفضها تيزيني تماماً ويرى أنها تتقاطع مع رأي أنصار المركزية الأوربية، ويلحظ المتتبع لمواقف الرجلين نزاعاً بين منهجيتين استشراقيتين مختلفتين تتنازعان، بدعوى الموضوعية المنهجية، على التراث الفلسفي، كما يجد ردوداً من تيزيني على وصف الجابري للقراءات التي تعتمد منهجاً جدلياً تاريخياً بأنها تمثل "سلفية ماركسية"، فـ "تيزيني" يرى أن«الجابري "لطشَ" الأفكار المركزية من ممثلي التيار الماركسي العربي، بطريقة مراوغة ومفتقدة للأمانة العلمية»[52]ثم يعود ليسوق الشواهد المكثفة عن ماركس وأنجلز، ليظهر أن «الجابري لم يقرأ ماركس ماركسياً أي من داخل ماركس، ولكنه فعل ذلك من موقعه هو نفسه، وما أعلنه باسم ماركس قد يمثل نمطاً من التزوير المؤدلج، يراد تسويقه في مرحلة الانكسار العربي والعالمي على أنه هو"الماركسية"»[53] وينتقد المنهجية البنيوية لدى الجابري الذي «يسلك مسلك

---

[48]– تيزيني، طيب: من مقالة ناصر ونوس، ابن رشد وعصره من زوايا متعددة، مجلة عالم الفكر ، المجلس الوطني للثقافة والآداب، عدد أبريل، 1999م، ص204–205.

[49]– تيزيني، طيب: مشروع رؤية جديدة إلى الفكر العربي في العصر الوسيط، ص355.

[50]– السيد، رضوان: طيب تيزيني بين جاذبية المنهج ومزالق التطبيق، ضمن كتاب "الماركسية والتراث العربي الإسلامي"، مناقشة لأعمال حسين مروة وطيب تيزيني، دار الحداثة، د.ت، ص 159.

[51]– تيزيني، طيب: من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي، دار الذاكرة، حمص، و دار المجد، دمشق، ط1، 1996م، ص116.

[52]– المرجع السابق ذاته، ص165.

[53]– المرجع السابق ذاته، هامش ص 239.

فينومينولوجية لا جدلية لا تاريخية»[54] ويقرن قراءته بـ"القراءة الاستشراقية" التي تتخذ شكل "سلفية استشراقية" تقدم نفسها كقراءة علمية[55]وتختزل الفلسفة العربية إلى مجرد وظيفة إيديولوجية وهذا من شأنه أن«يطيح بخصوصيتها الفلسفية القائمة على كونها منظومة فكرية متسقة منطقياً ومستقلة نسبياً»[56]

لعلنا نلاحظ أن تيزيني يشترك مع الجابري في التأكيد على ضرورة إنتاج قراءات جديدة مستقلة للفلسفة الإسلامية عموماً، وفلسفة ابن رشد خصوصاً، بهدف التحرر من هيمنة الدراسات الاستشراقية، ونجد تيزيني يستشهد بقول المستشرق أندريه ميكيل حين أعلن أنه كلما دُرِسَت الحضارة العربية من طرف أبنائها كلما آذن ذلك بموت الاستشراق[57] ولكن قراءة تيزيني تهمل التعامل مع النصوص الفلسفية الرشدية بغض النظر عن الظروف التي أنتجتها، فنظرية الحقيقة المزدوجة والتي نسبها تيار الرشدية اللاتينية إلى ابن رشد ولاقت رواجاً في العصور الوسطى الأوروبية، لاسيما في القرن الثالث عشر الميلادي ليست، من وجهة نظره، سوى «تصعيد لواقع التناقض الحاصل بينَ الفلاسفة والجماهير المتعصبة آنذاك، وتكثيف فكري لهُ، وهي تعكس ذلك التناقض العدائي، فوقوف الفلاسفة إلى جانب الحقيقة الفلسفية العقلانية كان يفرض عليهم معارضة الجماهير المقادة باتجاه تعصبي»[58]. وكذلك فإن النظرية الرشدية في المعرفة وتأكيده العقلاني المادي على التجربة العملية والعلمية كوسيط في تحصيل المعرفة بين الوجود المادي الموضوعي والوجود الفكري ليست سوى–من وجهة نظر تيزيني– نتاج تأثير متميّز وخلّاق مارسته في فكره "روح التقدم الاجتماعي الاقتصادي والعلمي والتكنيكي" في المجتمع العربي الإسلامي الوسيط[59].ونجد تالياً أن منهجية تيزيني هذه لا تتعامل مع النص في بنيته الداخلية التي تجاوزت ظروف إنتاجه، فـ «المنهج المادي التاريخي يقتضي ألا نُقرّ بوجود تاريخ وتطور للفلسفة مستقلين عن الوجود والتطور الاجتماعيين وهذا يدعونا إلى أن نبحث عن دوافع أعمق لتطور الفلسفة خارجها»[60]، ولطالما انتُقِدت القراءات الماركسية، من الجابري وآخرين كُثُر، بأنها تتبع لاستشراقية غربية وتعي تبعيتها وتنتقد الاستشراق الغربي بشكل انتقائي، فـ«عالم الاستشراق الشديد التنوع لم ينج فيه، عند تيزيني، من تهمة الامبريالية والفجاجة غير بعض المستشرقين الروس»[61] على الرغم من أنهم «لم يختلفوا في مواقفهم من قضايا تاريخنا وحاضرنا عن موقف المستشرقين الآخرين الذين يعيشون في ظل أنظمة بورجوازية»[62]

- **القراءة الغربية الوسيطة للنص الرشدي عند زينب الخضيري**

قدمت زينب الخضيري بحثاً بعنوان "أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى" تناولت فيه الرشدية اللاتينية في القرن الثالث عشر بشكل أساسي، فهذا القرن – من وجهة نظر الباحثة– «يمثل بحق ذروة ما وصل إليه الفكر في

---

[54]– المرجع السابق ذاته، ص154.

[55]– المرجع السابق ذاته، ص155.

[56]– المرجع السابق ذاته، ص119.

[57]– المرجع السابق،318.

[58]طيب تيزيني: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، ص 357.

[59]– المرجع السابق ذاته، ص362.

[60]– بلّوز، نايف: وقفة مع كتاب النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ضمن كتاب "الماركسية والتراث العربي الإسلامي"، مناقشة لأعمال حسين مروة وطيب تيزيني، دار الحداثة، د.ت، ص197.

[61]– المرجع السابق ذاته، ص158.

[62]– المرجع السابق ذاته، ص159.

العصور الوسطى المسيحية»[63]، ففيهِ تعرفت أوروبا المسيحية على الوجه الآخر لأرسطو، الوجه المغاير للوجه المنطقي الذي كانت قد عرفته سابقاً عن طريق ترجمات بويسيوس Boece، إنه الوجه الطبيعي والميتافيزيقي الذي سوف يزعزع أركان الإيمان الكنسي، فـ«أرسطو الطبيعي والميتافيزيقي كان لا بد له أن يصطدم برجال الدين المسيطرين تماماً على الحياة الفكرية»[64]

هذا الاصطدام نتج عنه سلسلة متتابعة من القرارات الكنسية التي تُحرِّم تدريس أرسطو وشارحه، إلى أن تبلور بعد نهاية عام 1265 اتجاهان مختلفان: الأول يعبر عن أرسطية هرطقية تزعمه سيجر دو برابانت وهو حزب الأقلية، والثاني يعبر عن أرسطية معتدلة أي تحترم الرؤية المسيحية للأشياء[65]

تشير الباحثة إلى أن « جهود ألبرت الكبير وتلميذه توماس الأكويني انصبت على انتشال الفكر الأوروبي من الأزمة التي سبّبها انتشار الرشدية اللاتينية»[66] فسعيا إلى الفصل بين أرسطو وشارحه، وإلى الرد على كتابات سيجر دو برابانت، لاسيما كتابه في العقل، فكتب توماس الأكويني "في وحدة العقل ضد الرشديين " De Unitate Intellectus Contra Averroistatas

لقد كان الفكر الغربي في المرحلة التي تتناولها الباحثة في كتابها متأثراً بالنص الرشدي، منهمكاً في توظيفه لاستنبات بذور العقلانية أو في الرد عليه باعتباره نصاً يُحرّف مقاصد أرسطو، لكننا نجدها تتعاطى مع القراءة الغربية كمعطى تاريخي بالدرجة الأولى، رغم أنها أعلنت أنها تتبع منهجاً مقارناً لا منهجاً تاريخياً كالذي اتبعه رينان، فتعرض تتابع الأحداث وسياقها التاريخي ولا تحاول الكشف عن منابع وأبعاد القضايا التي أثارتها الفلسفة الرشدية في العصر الوسيط.وهي إذ تنتقد موقف محمود قاسم إلا أننا نجد أنها وصلت معه إلى غايات متقاربة في مقارباتها اللاحقة، فالباحثة تراجعت عن رؤيتها للنص الرشدي في كتابها "أثر ابن رشد في العصور الوسطى" ولم يعد ابن رشد، من وجهة نظرها، فيلسوف الفصل بين العقل والنقل المتمسك بالعقلانية دائماً ولم تعد دعوته للتأويل بالنسبة للبرهانيين تعني أنه يقدم النظر العقلي على النص الديني بل تذهب إلى أنه كتب "الكشف عن مناهج الأدلة" و "فصل المقال" بهدف توحيد صفوف الأمة خدمة للدعوة الموحدية[67]

أما أثر ابن رشد في القرون الوسطى اللاحقة فلم تولهِ اهتماماً في بحثها وإنما تناولته بعرض مقتضب، وفعلت الشيء ذاته في مقالاتها التي قدمت فيها ملاحظات نقدية للبحوث الاستشراقية التي تناولت نصوص ابن رشد وتيار الرشدية اللاتينية منذ القرن التاسع عشر، كما قدمت نقداً للقراءات العربية للنص الرشدي[68]

وكذلك لاحظت الخضيري أن ابن رشد خضع لتأويلات متنوعة « فهو تارةً مجرد شارح لأرسطو مع تهميش مشكلة علاقة الفلسفة بالدين عنده "رينان ودي وولف De Wulf وبيكافيه Picavet وبرييه، وجيلسون" وتارةً هو من نجح في التوفيق بين الفلسفة والدين "جوتييه Gauthier وبرانشفيج Brunshvig ومونتجومري وات Watt"»[69]

---

[63]– الخضيري، زينب محمود: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2007م، ص11.

[64]– المرجع السابق ذاته، ص45.

[65]– المرجع السابق ذاته، ص68.

[66]– المرجع السابق ذاته، ص75.

[67]– الخضيري، زينب محمود: ابن رشد بين الفكر الغربي الوسيط والفكر العربي الحديث، ضمن كتاب ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، راجعه وأعده للنشر: مقداد عرفة منسية (الجامعة التونسية)، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، منشورات المجمع الثقافي، تونس،1999م، حيث تناولت الباحثة قراءة كل من فرح أنطون ومحمد عبدة وعلي عبد الرازق، ص429.

[68]–المرجع السابق ذاته، ص434–447.

• صورة ابن رشد الفقيه عند محمود قاسم

ينتقد محمود قاسم في كتابه "نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني"المستشرقين الذين أرخوا للفلسفة الإسلامية أمثال "مونك" و "رينان" و "ماندونييه"، كما يوجه نقداً لآراء الرشديين اللاتينيين الذين قاموا بتحريف المذهب الحقيقي لابن رشد، ولم يستطيعوا «التفرقة بين ابن رشد وأستاذه الإغريقي، أو بينه وبين الفلاسفة المسلمين السابقين له، ولا التمييز بين آرائه الخاصة وبين الآراء التي كان يعرضها على أنها آراء غيره من المفكرين»[70].

لكن هذه الانتقادات تكاد تكون مستنسخة لانتقادات المستشرق الإسباني آسين بلاثيوس، فـ "قاسم" يصرح بأنه «على أتم اتفاق مع "أسين بلاثيوس" عندما لاحظ أن المذهب الرشدي اللاتيني والبدع الدينية في العالم الغربي، إنما هي تحريف واضح لمبادئ ابن رشد وتفكيره»[71] ويرى في القديس توماس الأكويني الذي أطلق على ابن رشد لقب "المحرّف لمقاصد أرسطو"«أول تلميذ للشارح الأكبر،وأول من عرف الآراء الحقيقية لابن رشد، كما أنه أول من فرّق بينه وبين الفلاسفة المسلمين الآخرين»[72].

وينتقد قاسم إرنست رينان الذي يقرر أن ابن رشد كان معروفاً في العالم المسيحي منذ العام 1217م ويرى في ذلك محاولة لإثبات أن«فلسفة ابن رشد لا تختلف في شيء عن غيره من فلاسفة العرب»[73] فأوروبا الوسيطية، برأيه، لم تعرف ابن رشد، كما يقول قاسم، إلا بعد منتصف القرن الثالث عشر و«التهم التي وجهت للفلسفة الرشدية عند دخولها باريس، كان يجب في الحقيقة أن تلصق بالفلسفة العربية ذات النزعة الأفلاطونية والمتمثلة في الفارابي والكندي وابن سينا، لا بابن رشد»[74].

هذا الانتقاد الذي يجهد قاسم في إثبات صحته ليس إلا محاولة لرسم معالم صورة ابن رشد المؤمن المفترى عليه[75]، ولرفض صورة الإلحاد التي رسمها الفكر الغربي عنه، كما يعد رفضاً لرأي المستشرق "رينان" وانتصاراً لرأي مستشرق آخر (آسين بلاثيوس)، فهذا الأخير كما يقول قاسم «اهتدى إلى الطريق الذي سلكته فلسفة ابن رشد العربية حتى وصلت إلى الاكويني»[76]..

لم تكن معظم آراء قاسم إذن إلا صدىً لآراء آسين بلاثيوس في مختلف المواضيع التي طرحتها النصوص الفلسفية الرشدية .

---

[69] – المرجع السابق ذاته ،ص434.

[70] – قاسم، محمود: نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الاكويني، مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت، ص37.

[71] – المرجع السابق ذاته، ص23.

[72] – المرجع السابق ذاته، ص35.

[73] – الخضيري، زينب محمود: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص62.

[74] – المرجع السابق ذاته، ص63.

[75] – الفيلسوف المفترى عليه هو عنوان لكتاب ألّفه محمود قاسم.وظّفه للدفاع عن "إيمان" ابن رشد.

[76] – الخضيري، زينب: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص63.

الاستنتاجات والتوصيات:

مما تقدم يمكن أن نخلص إلى أن الدراسات الغربية مارست بأدواتها المنهجية –ولا زالت تمارس– تأثيراً ملحوظاً في أغلب الدراسات العربية للنص الفلسفي الرشدي، فقراءة فرح أنطون للنص الرشدي كانت متأثرة إلى حد كبير بالقراءة التي قدمها رينان في كتابه ابن رشد والرشدية، بينما مثلت قراءة محمد عبده موقفاً انفعالياً متشنجاً، وقراءة دينية تركز على صورة ابن رشد الفقيه التوفيقي في مواجهة قراءة فرح أنطون الجديدة آنذاك.

وتأثرت قراءة الجابري بمواقف الباحثين الغربيين ومناهجهم، لاسيما المنهج البنيوي والفيلولوجي.

وكذلك نلحظ بوضوح أن قراءة تيزيني مثلت تطبيقاً لمنهجية غربية "المادية التاريخية" على النص الرشدي بحثاً عن بذور مادية فيه ورداً على المنهجية الجابرية.

أما الباحثة زينب الخضيري فقد كانت تنتقد الدراسات الغربية حيناً، وتكثر من الاستشهاد بها حيناً آخر لتدعيم أفكارها، وتصر على أن النص الرشدي تعرض لـ"التحريف" في القرن الثالث عشر الميلادي وتغافلت عن أن الأطراف جميعها في العصر الوسيط عموماً وفي ذلك القرن خصوصاً كانت تجري "توظيفاً مقصوداً" لذلك النص كلّ من موقعه الفكري .

ومن هنا تنبع ضرورة استنبات آليات من داخل الثقافة العربية ذاتها لإعادة إنتاج قراءات جديدة للنص الرشدي علّنا نشهد في المستقبل القريب دراسات أعمق تستفيد من حسنات المناهج الغربية ولا تتبنى سلبياتها بشكل لا واعٍ، وتبتعد عن مواجهة تلك الدراسات بموقف الرفض المتشنج بحجة أنها تتبع انتقائية وتأويلات تعسفية والاقتصار على اتهامها بالاختزال واللاموضوعية.

ويمكن القول إن الدراسات العربية شهدت تنوعاً في قراءة النص الرشدي، كان مرده تفاوت تأثرها بالقراءات الغربية ومناهجها من جهة، وعدم التمييز بين صورة ابن رشد الفقيه الساعي إلى شرعنة الفلسفة لضرورة فرضتها الظروف السياسية والاجتماعية وابن رشد الفيلسوف والشارح لفلسفة أرسطو من جهة أخرى.

المراجع:

1) ابن رشد، أبو الوليد، *تهافت التهافت*، تحقيق:صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، بيروت،2006م، ص(335).

2) ابن رشد، أبو الوليد، *فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال*، دار مكتبة التربية، بيروت، لبنان، 1987، ص(17).

3) أنطون، فرح: *ابن رشد وفلسفته*، من منشورات الجامعة، الإسكندرية1903، ص (11، 21، 61، 65، 66، 67، 68، 100، 104).

4) برهييه، اميل. *تاريخ الفلسفة*، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1988م، ص (128).

5) تيزيني، طيب: *مشروع رؤية جديدة إلى الفكر العربي في العصر الوسيط*، دار دمشق للطباعة والنشر، د.ت، ص(329، 355، 357، 362، 448، 481).

6) تيزيني، طيب: *من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي*، دار الذاكرة، حمص، و دار المجد، دمشق، ط1، 1996م، ص (119، 154، 155، 165، 318، 239).

7) الجابري، محمد عابد : *تكوين العقل العربي* ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 2009 م، ص (13، 295، 296، 567).

8) الجابري، محمد عابد: *التراث والحداثة*، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 1991م، ص (64، 73، 76، 77).

9) الجابري، محمد عابد: *بنية العقل العربي* ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 1987 م، ص(448).

10) الجابري، محمد عابد: *صراع المعقول واللامعقول في الفكر العربي الإسلامي*، ضمن مجلة الفكر العربي22/21/20، صيف 1982، ص (24).

11) الجابري، محمد عابد: *نحن والتراث*، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط5، 1986م، ص(112، 214، 234).

12) الخضيري، زينب محمود: *أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى*، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2007م، ص (11، 45، 62، 63، 68، 75، 435، 436).

13) دي بور، ت.ج. *تاريخ الفلسفة في الإسلام*، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، الطبعة الثالثة، مصر1945م، ص (385).

14) رينان، إرنست: *ابن رشد والرشدية*، ت: عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1957، ص (47، 48، 49، 57، 111، 112).

15) العكرة، أدونيس: *مقدمة كتاب فرح أنطون"ابن رشد وفلسفته"* ، دار الطليعة ، بيروت ، ط1، 1981م، ص (21).

16) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، القاهرة، ط1948،2، ص (27).

17) قاسم، محمود: *نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الاكويني*، مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت، ص (23، 35، 37).

18) كوربان، هنري: *تاريخ الفلسفة الإسلامية*، ترجمة: نصير مروة، حسن قبيسي راجعه: الإمام موسى الصدر والأمير عارف تامر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، 2004، ص (370).

المقالات:

1- أمين العالم، محمود: بعض قراءات عربية لابن رشد، ضمن مجلة الطريق، العدد السادس، السنة 61، تشرين2-كانون1\ نوفمبر- ديسمبر 2002م، ص (7).

2- بلّوز، نايف: وقفة مع كتاب النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ضمن كتاب "الماركسية والتراث العربي الإسلامي"، مناقشة لأعمال حسين مروة وطيب تيزيني، دار الحداثة، د.ت، ص(158، 159، 179).

3- الخضيري، زينب محمود: ابن رشد بين الفكر الغربي الوسيط والفكر العربي الحديث، ضمن كتاب ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، راجعه وأعده للنشر: مقداد عرفة منسية (الجامعة التونسية)، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، منشورات المجمع الثقافي، تونس،1999، ص (429، 434، 447).

4- السيد، رضوان: طيب تيزيني بين جاذبية المنهج ومزالق التطبيق، ضمن كتاب "الماركسية والتراث العربي الإسلامي"، مناقشة لأعمال حسين مروة وطيب تيزيني، دار الحداثة، د.ت، ص (159).

5- سيف، أنطوان: *ابن رشد في رؤية عربية معاصرة*: فرضية "ازدواجية الحقيقة"، مجلة الفكر العربي، العدد الواحد والثمانون، بيروت ، لبنان ، 1995، ص (51).

6- ونوس، ناصر، ابن رشد وعصره من زوايا متعددة، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والآداب، المجلد السابع والعشرون- العدد الرابع – أبريل / يونيو، 1999م ، ص(204، 205).