عودة الفيلسوف : المتن الرشدى وإشكالية حضوره في الفكر العربي الحديث

د . عبدالمجيد الصغيّر

كلية الآداب - الرباط

أ - زمن ابن رشد :

لا يملك المتبع للدراسات الرشديةالعربية المعاصرة ، باستثناء تلك التى تفرد بها زميلنا المرحوم جمال الدين العلوى، أو تلك التى ينهج على منوالها الاستاذ محمد المصباحى ، إلا أن يتساءل عن المبررات العلمية ، الموضوعية التى تجعل من كل مناسبة للكتابة عن الفكر الرشدى، أو الاحتفاء بابن رشد، مناسبة تصر فيها تلك الدراسات ان تجعل من كتابتها أو من احتفائها مطبوعين بطابع «الأزمة» والصراع وتصفية الحساب مع جهات يتفنن الكاتب فى تحديدها واتهامها بكونها المسؤولة عما أصاب فليسوف الغرب الإسلامى الكبير من مضايقة و «محنة» ، جاعلة من تجربة المحنة هذه خلاصة الخلاصات المعبرة عن خصوصية التجربة الفلسفية فى الإسلام ، ومعبرا فى نفس الآن للإشارة الى «محن» أخرى آنية فى عصرنا الحديث وزمننا المعاصر! الأمر الذى يجعل المتتبع لطريقة تعامل مختلف المعاصرين مع الدراسات الرشدية يلاحظ كيف تضيع حقيقة الفكر الرشدى وكيف يفلت منا «زمن ابن رشد» ، بكل خصوصياته وأبعاده الموضوعية ، تحت وطأة هموم إديولوجية وضغوط آنية ، لم يكن يعنيها من ابن رشد الا تضخيم «محنة» و «توظيف» الحادث العرضى فى حياة ابن رشد الطويلة لتصفية حساب مع خصوم قدامى أو معاصرين لا علاقة لهم بابن رشد ولا بالخطاب الفلسفى الرشدى فى حد ذاته ..

لذا نعتقد أنه قد آن الآوان لتخليص الفكر الرشدى من كل تلك التوظيفات

والنظر بالمقابل الى مشكلة الرشدية باعتبارها جزءا لا يتجزأ من مشكلة «الزمن الإسلامى» منذ نهاية القرن السادس الهجرى ، ذلك الزمن الذى بدأ يشهد، مباشرة بعد وفاة ابن رشد ، تراجعا على سائر المستويات ، السياسية منها والاجتماعية والفكرية ، مغربا ومشرقا ... الأمر الذى يصبح معه اختزال التجربة الرشدية فى مشكلة «المحنة» والاستنجاد المعهود بهذه الأخيرة تقليدا فكريا لا يفسر لنا شيئا فى ظاهرة إنحسار الفكر الرشدى بل والفكر الفلسفى عامة فى العالم الاسلامى ، ما دام هذا الانحسار أو التراجع صار منذ وفاة ابن رشد قاسما مشتركا وتجربة عمت جل علوم الاسلام . كما أن «المحنة» التى طالت ابن رشد فى شخصه عمت قبله كتب الغزالى ، كما شملت فى عصره سائر فقهاء المالكية بشكل أعنف ، ولو أن ذلك لم يؤثر فى استمرار المذهب المالكى بالمغرب، تماما كما لم تؤثر تلك المحنة فى بقاء كتب ومصنفات ابن رشد التى ارجعت مع تعشه لموطنه الاصلى بقرطبة ... !

لذا فإن الدارس الموضوعى يميل الى تعليل ابن خلدون لمشكلة العلوم العقلية والفلسفية بالغرب الاسلامى حينما لاحظ «أن المغرب والأندلس ، لما ركدت ريح العمران بهما وتناقصت العلوم بناقصه ، إضمحل ذلك منهما إلا قليلا من رسومه تجدها فى تفار يق من الناس ، وتحت رقبة من علماء السنة» ، فى حين نجده يلاحظ ، وبالرغم مما قيل عن قضاء الغزالى على الفلسفة بالمشرق ، أنه إلى عصره «يبلغنا عن أهل المشرق أن بضائع هذه العلوم (العقلية) لم تزل عندهم موفورة، وخصوصا فى عراق العجم وما بعد فيما وراء النهر ، وأنهم على تبج من العلوم العقلية والنقلية..» [1]. ولعل فى كل هذا ما يحملنا على الكف عن اجترار ما درج عليه بعض المحدثين منذ إرنيست زينان من حمل الغزالى أو حمل بنية الإسلام وزر تراجع الدراسات الفلسفية فى الإسلام ، أو ما درج بعض المعاصرين من تضخيم ما سمى بمحنة ابن رشد؛ فى حين أن الواجب يقضى بضرورة الرجوع إلى الظرفية التاريخية العامة لتفسير إنحسار الفكر الرشدى فى العالم الإسلامى ، تماما كما نرجع إلى الطرفية التاريخية لتعليل انحسار

الفكر المعتزلى بعد أوج عطائه فى القرن الرابع ... دون أن ننسى إمكانية إدراج عناصر فكرية أخرى كان لها دور فى تطور الدرس الرشدى فى الغرب الإسلامى، كما سبق أن عالجنا ذلك بتفصيل فى بحث آخر (٢).

ب - رجع الصدي :

هذا وبغض النظر عن تلك المنزلة التى صار ابن رشد يتمتع بها فى التراث الفقهى على وجه الخصوص، حيث ظلت صورة ابن رشد صاحب «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» حاضرة فى ذلك التراث الى يومنا هذا ، فإن انتاجه الفلسفى الذى وقع إهماله ضمن سائر العلوم العقلية الأخرى تقريبا ، قد عادت بعض آثاره لتظهر واضحة قبل عصرنا الحديث فى العديد من أعمال الناقد الإسلامى المعروف والسلفى الكبير تقى الدين ابن تيمية . وقد سبق أن أفردنا بحثا خاصا لهذا الموضوع تتبعنا فيه صدى الرؤية النقدية الرشدية، سواء للفلسفة السينوية أو للمواقف الكلامية عامة ، وتردد صدى ذلك فى العديد من المواقف النقدية لابن تيمية للتراث الفلسفى والكلامى فى الاسلام ، الأمر الذى يفرض التخفيف من تلك الأحكام المطلقة القائلة بتراجع الفكر الفلسفى الرشدى وانسحابه بالمرة من العالم الإسلامى وانتقاله الكلى الى القدوة الشمالية بالعالم اللاتينى . فعلاوة على ملاحظة ابن خلدون سالفة الذكر حول استمرار الدرس الفلسفى فى المشرق وعراق العجم ، لابد كذلك أن نضع فى الاعتبار ما أورده المكلاتى ، فى القرن السابع ، فى مستهل كتابه «لباب العقول» مخاطبا أحد مراسليه ، قد يكون من عدوة الأندلس ، قائلا له «فانك ذكرت لى ، أيها الحبر الأوحد، أن المذاهب الفلسفية حجة بقطركم ، مفرطة الشياع ، وهى مشهورة البيع والابتياع، والاجتماع على التذاكر فيها ، والتعظيم لمنتحلها منكشف القناع»(٢) .

ومهما يكن من مشكلة استمرار صور الدرس الفلسفى بالعالم الاسلامى بعد أبى الوليد بن رشد ، فان مما لا ريب فيه ذلك الصدى الذى تركه نقده المشهور لكل من الخطابين الكلامى الأشعرى والفلسفى السينوى على أعمال ابن تيمية فى تتبعه النقدى للخطابين المذكورين :

فبغض النظر عن الاختلافات الواضحة بين أبى الوليد وابن تيمية، فان التشابه شديد بينهما من حيث المنطلقات المنهجية وتطبيقاتها النقدية التى مارساها ضد كل من ابن سينا والتراث الكلامى . ويكفى القول هنا أن ابن تيمية، كابن رشد، ينطلق من رؤية «سلفية» قائمة على الايمان ، بموافقة صريح المعقول لصحيح المنقول » ، وضرورة تخليص النص «الشرعى من «التأويلات» الفاسدة التى أسقطت عليه ، واتهام فلاسفة الاسلام بالمشرق ، خاصة منهم ابن سينا، بالانحراف عن أصل الأرسطية والأخذ من الغنوصية الحرانية والفلسفة الاسماعيلية ، واعتبار المنهج الكلامى منهجا تأويليا فاسدا بسبب طابعه الجدلى ومنطلقاته الوهمية القائمة على قياس الغائب على الشاهد وأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ، وتمييزه بين الواجب والممكن الذى تسرب الى الفلسفة السينوية ، وكذا القول بالجوهر الفرد ونفى الأسباب .. إلى غير ذلك من مواطن الاتفاق فى الرؤية النقدية بن الرجلين ، سواء ما تعلق منها بنقد المفاهيم والنظريات الكلامية والفلسفية أو حتى بنقد بعض أعلام المتكلمين ، خاصة منهم الإشاعرة والغزالى من بينهم بوجه أخص ، أو حتى بعض الفلاسفة فى الاسلام وابن سينا منهم خاصة ؛ كل هؤلاء شملهم نقد ابن رشد وتردد صداه بنفس المعنى تقريبا ، مع تعميق له أحيانا كثيرة ، عند ابن تيمية الذى اعترف فى خضم مراجعته للتراث الفلسفى فى الإسلام بأن ابن رشد أقرب الفلاسفة إلى جوهر الأرسطية وأقربهم فى نفس الآن إلى الإسلام (٣).

وبهذا يتبين للواقف على النزعة النقدية عند ابن تيمية أنه إذا كان ابن رشد قد حضر فى العالم اللاتينى باعتباره فقط «شارحا» لأرسطو ، فإن الفكر الرشدى قد استمر حاضرا فى العالم الاسلامى ، ولو فى نطاق ضيق، فى صورته الأخرى التى ربما كانت أكثر دلالة على أصالته ، ألا وهى صورته النقدية الانشائية التى جعلته من خلال ثلاثيته(٤) يعانق خصوصية الثقافية الاسلامية ويخوض مجتهدا فى قضاياها الذاتية ، مما سهل له ربما ذلك الحضور، ولو إلى حين، داخل الأوساط الأكثر بعدا عن الفكر الفلسفى كما لمسنا ذلك عند ابن تيمية.

جـ - عودة الفيلسوف :

١ - إذا كنا قد أشرنا فى بداية هذا البحث الى إن «المحنة» تجربة مشتركة بين العديد من مفكرى الإسلام، فقهاء ومتكلمين وفلاسفة ، فهذا يتضمن أن من بين ما ورثه المفكر المسلم الحديث بعض الأحكام والتأويلات القديمة القائمة غالبا على نزعة الإقصاء لكل ما اعتبر خارجا عما سمى تاريخيا بمذهب «أهل السنة والجماعة»، وذلك منذ انقلاب المتوكل على المعتزلة وطردهم إلى الأطراف ، وخاصة منذ بيان «الاعتقاد القادرى» الذى يعكس نفوذا حنبليا واضحا(٥) ؛ حيث تم فى إطار هذه المواقف التاريخية الاديولوجية الخاصة إبعاد وإقصاء كل الانتاج الفلسفى والكلامى والصوفى الإشراقى المخالف ... ذلك الإبعاد الذى شجع عليه وزاد من ترسيخه ضغط الظروف السياسية العسكرية الصعبة التى خاضعها العالم الإسلامى عبر فترات متلاحقة منذ الحروب الصليبية الأولى .

والجدير بالإشارة إليه هنا اضطلاع الشيخ محمد عبده ، منذ فترة شبابه، بأول محاولة لتكسير ذلك التقليد القديم القائم على إقصاء الاتجاهات المخالفة لمذهب أهل السنة ، حيث عمل على فك الطوق على الكلام المعتزلى وعمد لأول مرة، منذ انقلاب المتوكل سنة ٢٣٧ هـ، إلى تدارس الفكر المعتزلى فى أروقة الأزهر كفكر مخالف يمكن الاستماع اليه قبل تقييمه والحكم له أو عليه(٦) . وهو إجراء لم يكن من السهل الإقدام عليه فى ذلك الوقت ، خاصة بعد أن تم رفض اقتراحه الآخر بتدريس «مقدمة» ابن خلدون، وذلك من طرف شيخ الأزهر الذى علل رفضه بقوله : «إن العادة لم تجر بذلك» (٧) .

وإذا كان الشيخ محمد عبده قد عمد منذ فترة شبابه إلى إفساح المجال لعودة الفكر الكلامى المخالف الى الساحة الفكرية العربية الحديثة، من خلال «رسالة التوحيد» ، فإن ذلك قد شجعه فى فترة كهولته على إفساح المجال أيضا لعودة الفكر الفلسفى الى حظيرة تلك الثقافة ووجدها فرصة سانحة حينما نشر فرح أنطون صاحب مجلة «الجامعة» سن ١٩٠٢ مقالا عن ابن رشد استفاده فى

الأغلب مما كان مكتوبا حوله إذ ذلك فى المراجع الفرنسية الشائعة يوم ذاك

وتكمن فى رأينا أهمية مبادرة فرح أنطون ، بالرغم من علاقتها التى سنشير إليها ، وما أثارته تلك المبادرة من مناقشة بينه وبين الشيخ محمد عبده حول الموقف من فلسفة ابن رشد، فى كونها علمت لأول مرة منذ أن كتب ابن رشد ثلاثيته النقدية التى شاعت بين الجمهور فى عصره [٨]، عملت تلك المبادرة على «إنزال الفلسفة الإسلامية» لأول مرة إلى جمهور القراء بعد أن تعودوا أواخر القرن الثامن عشر على القراءة المشتركة على صفحات الجرائد السيارة والمجلات وتداول مواضيعها فى نواديهم وتجمعاتهم ... وبذلك عادت الفلسفة الى ما كان ابن رشد يعيبه على الغزالى ويحذر الفلسفة ورجال السلطة منه ، ألا وهو جعل القضايا الجدلية والمطالب الفلسفية البرهانية فى متناول عامة الناس . وذلك ما حصل بإقدام فرح أنطون على تلخيص قراءاته لكتابات أوربية عن فلسفة ابن رشد، وما أثاره ذلك من ردود مشتركة بينه وبين الشيخ محمد عبده، سواء حول جوهر الفلسفة الرشدية أو حول مواضيع أخرى متفرعة .

نعم ! لا شك فى أن عودة ابن رشد هذه على صفحات مجلة فرح أنطون لم تكن غير ورقة لتمرير مطامح آنية وتبرير هموم إديولوجية نية لصاحب المجلة، تعتمد من خلالها استغلال محنة ابن رشد وإقحام موضوع التسامح وحظ المسيحية والإسلام منه ... مما كان مجرد انعكاس لما كانت تروجه فى ذلك الوقت بعض الكتابات الاستعمارية ، من قبيل ما كتبه «هانوتو» فى معرض تبريراته الإديلولوجية الاستعمارية الفرنسية بشمال إفريقيا ، ودفاعه عن ميزة المسيحية على الإسلام فى مجال المدنية والتسامح .. وهو المقال الذى ظهرت ترجمته بمصر سنة ١٩٠٠ قبيل إقحام فرح أنطون لنفس الموضوع فيما كتبه عن ابن رشد سنة ١٩٠٢[٩] ، الأمر الذى يعنى أنه بالرغم من أهمية هذه العودة لابن رشد الى الساحة الفكرية العربية والإسلامية الحديثة، إلا أن ذلك الهم الإديولوجى ضيع على الفكر العربى الاتصال المباشر بالمتن الرشدى وزين له إجترار القراءات الاسقاطية التى عانى منها ذلك المتن فى التراث اللاتينى ...

فالناظر أولا فى مصادر فرح أنطون حول ابن رشد يصطدم بقلة بضاعته المعرفية بالتراث المباشر لابن رشد وبثقته العمياء بالتأويلات اللاتينية للفيلسوف المسلم واعتباره المصادر الفرنسية المعاصرة له والتى عكست ذلك التأويل ، ابتداء من دائرة المعارف الفرنسية إلى كتابات إنست رينان ، الحجة والبرهان والمصدر الذى لايطاله الشك فى التعرف على «جوهر» الرشدية (١٠) الأمر الذى حدا به إلى الاعتراف بأن مقاله عن ابن رشد لا يعدو أن يكون تلخيصا أمينا لما ورد خاصة فى كتابات رينان ، معتقدا أن ما نقله عن تأويل هذا الأخير لفلسفة ابن رشد هو الحق والصواب الذى لا يقبل تبديلا أو تعديلا! (١١) .

وهكذا عاد ابن رشد مع فرح أنطون فقط ليظهر إلى قراء العربية المحدثين فى صورة ابن رشد آخر، وهى صورة مليئة بالاسقاطات التى جعلت منه مفكرا «ماديا» يتأدى ، فقط بسبب دفاعه عن الأسباب الضرورية فى الطبيعة، إلى حملة نتائج يعددها فرح أنطون – وكأنها من صميم الفكر الرشدى – فى : ابطال الوحى، ونفى القول بالمعجزات وبإحاطة العلم الإلهى بالجزئيات وأفعال الأنسان، والقول بتقييد الإرادة الإلهية وجعل أفعال الله أفعالا اضطرارية ضرورية (١٢)، «ومتى ثبت ذلك – يستنتج فرح أنطون – فقد تغلب الفلاسفة على المتكلمين واللاهوتيين ، وانتصر ابن رشد على الغزالى ، وسقطت المبادىء الملية» (١٣) !! .

وإذا كان فرح أنطون لا ينتبه إلى تناقض هذه النتائج مع الدعوة الكبرى للفلسفة الرشدية القائمة على اتصال الحكمة بالشريعة ، فإنه لا يسعى حين تقريره لهذه الصورة الأخيرة الغالبة على الخطاب الرشدى إلا ليؤكد من خلالها على جملة أمور لا تنطبق على الفلسفة الرشدية ولا تستمد من المتن الرشدى بقدر ما تستمد من السياق الاديولوجى لبيئة فرح أنطون نفسه ، فابن رشد فى رأى هذا الأخير لم يحفظ كرامة الدين ولا كرامة «العلم» (= العقل) لكونه «يجعل الدين تابعا وخادما للعلم (= العقل) يؤوله كما يشاء ويفسره ما يجب»! (١٤) وذلك ليس توفيقا ولا اتصالا. وعليه ، وانقاذا للدين ، بل لكل دين ، فإن المشروع الرشدى فى الاتصال يجب اعتباره عند فرح أنطون «إنفصالا» وطلاقا بائنا بين

الدين والفلسفة ، ما دام لا قيام للدين إلا على «القلب» ، فى حين أن الحكمة أو الفلسفة لا تقوم الا على العقل أو «العلم المادى» . ومن ثم يؤكد فرح أنطون ذلك الحكم الغريب بأن «العدو الحقيقى للإسلام والمسيحية واليهودية والبوذية والكونفوشيوسية والوثنية فى هذا الزمان...» صار اليوم هو العلم و «المبادىء المادية المبنية على البحث بالعقل دون سواه» ![١٥] واعتبارا لهذا الخطر الذى يتهدد الاديان من قبل الحكمة والعلم المادى فالواجب اعتبار الدين محله «القلب» دون سواه ؛ ولأجل ذلك فـ«جميع الأديان (حتى الوثنية منها) صحيحة فى حد ذاتها»[١٦] ومتشابهة» ومن غير الجائز التساؤل عن أصولها ومبادئها[١٧] التى يجب تغطيتها ، حسب اعتقاده ، «بغطاء مقدس لا يكشفه أحد، ومتى عمل البشر بفضائل أديانهم بإخلاص وتركوا ما بقى فقد صارت الأديان كلها دينا واحد....» [١٨] وصار «التسامح» خلقا سائدا .

الواقع أن ذلك «الترك» الملوح به هنا يشكل الهدف الاديولوجى الأول الذى حمل فرح أنطون على انزال ابن رشد ، فى صورته اللاتينية ، إلى عالم الجمهور العربى الحديث، ولم يستطع فرح أنطون أن يخفى ذلك الهدف أو ينتظر طويلا، فقفز مباشرة ، ومنذ مقاله الأول ، من الحديث عن فيلسوف الإتصال الى إفهام قرائه أنه بخلاف الإسلام «فإن الديانة المسيحية قد فصلت بين السلطتين (السياسية والدينية) فصلا بديعا مهد للعالم سبيل الحضارة الحقيقية والتمدن الحقيقى، وذلك بكلمة واحدة وهى : «أعطوا ما لقيصر لقيصر ، وما لله لله» ![١٩] وما ذلك إلا «لأن الأديان شُرعت لتدبير الآخرة ، لا لتدبير الدنيا»[٢٠] وبالتالى يكون أساس الإصلاح .. الذى يجب أن تدعو إليه الحكومات فى هذا الزمان حصر الدين فى أماكن العبادة كما تحصره فرنسا اليوم وعدم الإذن بالخروج عنها، لأنه لا دخل له فى الدنيا ...» . ومن ثم كانت المسيحية ، وحدها ، النموذج الأمثل لكل دين ، لأنها بهذه الأخلاق التى كرستها فيها خطبة أو «موعظة الجبل» [٢٢] أصبحت قادرة على «التكيف» مع كل الأوضاع! فـ«حفظت نفسها وحفظت المدنية وسهلت التساهل والتسامح» خلافا للإسلام مثلا الذى كان يوجب على

اتباعه «استبعاد كل أمة وقتل حريتها للوصاية عليها (كما هو شأن الجهاد الذى) هو ضد الإخاء الإنسانى» ![٢٤] بعكس الامبراطورية الرومانية التى هى ، بشهادة إرنيست رينان ، وما أعظمها من شهادة فى رأى صاحبنا ، تلك الامبراطورية هى «أم الحرية فى العالم (لأنها) كانت تحترم معتقدات شعوبها وأحكامها الدينية احتراما مطلقا» ! [٢٥].

هكذا يبدو واضحا كيف كان استحضار الفكر الرشدى عند فرح أنطون مجرد مطية لتمرير جملة معتقدات دينية وتبرير أوضاع سياسية واجتماعية بدأت تشهدها الساحة العربية بالمشرق منذ أواسط القرن التاسع عشر . وعليه فقد تمت استعادة ابن رشد ضمن هموم آنية حضرت فيها الاديولوجيا وغاب فيها المتن الرشدى ، ففاتت مرة أخرى على القارىء العربى فرصة التعرف على مكونات هذا المتن وحقيقته . وكان هذا النوع من «الحضور» فى مجلة الجامعة للمتن الرشدى أشبه ما يكون بذلك «الغياب» أو التغييب الذى طال صاحبه منذ النكبة الأولى وعكس فهما خاطئا لفلسفته ، فصار هذا الحضور مغلفا أيضا بسوء الفهم وبالتأويلات الاسقاطية التى أوقعت فعلا الفلسفة الرشدية فى «نكبة ثانية» شوشت معناها وأفقدتها خصوصيتها .

والواقع أن الشيخ محمد عبده فى ردوده على فرح أنطون ، وبالرغم من انخراطه معه فى الجدال الاديولوجى الذى أقحم على الموضوع الأساس الذى هو فلسفة ابن رشد ، ومع كونه – بحكم ثقافته – لم يقطع مع الفكر السلفى الذى نُكب فى ظله فيلسوفنا الكبير ، وبالرغم من ظهوره فى «رسالة التوحيد» بمظهر المتكلم الذى لم يقطع وشائج العلاقة مع الفكر الأشعرى ، إلا أن نزعته الاصلاحية المشار إليها آنفا قد جعلته ينفصل مؤقتا عن كل تلك المكونات ويحقق استقلالا واضحا، سواء عن تلك الأحكام التى طالت الفلسفة الرشدية فى الإسلام أو تلك القراءات والتأويلات الاسقاطية التى مورست على المتن الرشدى في الثقافة اللاتينية[٢٦] والتى وجدت فى فرح أنطون مروجا لها بين العرب المحدثين ، وذلك ما تحقق له بفضل رجوعه الى الأصول الرشدية، بحسب ما توفر له منها فى

عصره ، يستنطقها ويرصد مكوناتها داخل نسقها الطبيعى ..

إن الواقف على مقال الشيخ محمد عبده حول ابن رشد لابد أن يثير انتباهه أولاً الى جديد محاولته المتميزة بكونها صادرة عن فقيه سنى ، بل فقيه ذى توجه «سلفى» تصدر الدفاع عن فلسفة ابن رشد غم تصدره ، قبل ذلك ، الدفاع عن المتكلمين، محاولا من خلال ذلك فهم مقاصد الخطاب الرشدى فى الاسلام مقربا بينه وبين الأسس الكبرى فى الثقافة الإسلامية ، عاملا على فهم وتوضيح العديد من شروح ابن رشد الدفاعية عن مواقفه الفكرية التى كان يعتبرها أقرب الى صحيح المنقول وأبعد عن تشغيب المتكلمين وباقى فلاسفة الاسلام . بل ان الشيخ محمد عبده ، سواء فى نقده لما نُسب لفورفوريوس حول مشكلة الاتصال أو فى معرض نقده للتأويل اللاتينى للفلسفة الرشدية، يحرص أن يبين من خلال نصوص ابن رشد الأصلية ابتعاد هذا التأويل ليس فحسب عن فلسفة الشارح الكبير، وإنما ابتعاده كذلك عن فلسفة أرسطو : فالقول بفناء الأفراد وبقاء الأنواع أو القول بوحده الوجود أو بأن تصير النفس فى اتصالها هى عين العقل الفعال .... كل ذلك ليس مما أثر عن أرسطو ولا عن ابن رشد ، وإنما هو مما أسقطه مفكرو اللاتين عليهما[٢٧] . كما ان الزعم «بمادية» الفلسفة الرشدية وقطيعتها مع الدين ، كما اتهمه بذلك خصومه وناكبوه ، أو كما توهمت كذلك القراءات اللاتينية وشايعها فى ذلك إرنيست رينان ، لا ينسجم فى رأى الشيخ محمد عبده لا مع فلسفة ابن رشد ولا مع التراث المشائى عامة[٢٨] .

والواقع أن رجوع ابن رشد فى كتابات الشيخ محمد عبده قد حقق له ما لم يكن يتمتع به من قبل فى حقل الثقافة الإسلامية ، فإذا كان ابن تيمية يمثل صدى لبعض آراء بن رشد دون أن يقر مباشرة بهذا التأثير عليه ، فإن الشيخ محمد عبده، وخلافا لتأويل فرح أنطون ، يتصدى لتبرير بعض الاختيارات الفلسفية الرشدية باعتبارها تستهدف نفس المقاصد الشرعية؛ فنفى الغرض عن أفعال الله فى الفلسفة الرشدية مثلا ، ليس ، فى رأى محمد عبده ، نزعة جبرية أو اهدار للإرادة الإلهية ، وإنما هو على حد تعبيره «مبالغة فى نسبة الكمال إلى

الله ... فالذى يُنفى عنه إنما هو الاختيار بمعنى التردد بين الغايات ثم ترجيح إحداها. وأما الاختيار بمعنى أن الفعل صدر عن علم العالم بدون أكراه عليه، فذلك لا ينفيه أحد منهم» (= الفلاسفة) (٢٩) .

وبفضل رجوعه إلى المتن الرشدى أدرك محمد عبده ، وبخلاف فهم فرح أنطون الذى وقف عند تأويلات اللاتين ، «أن علم الله محيط بالكليات والجزئيات أزلا وأبدا... والاسباب والمسببات وارتباط بعضها ببعض مما انتظم فى علمه، فهى تصدر عنه على حسب ترتيبها فى العلم» (٣٠). وهذا ما جعل محمد عبده بفضل وقوفه النسبى على أصول المتن الرشدى ، خاصة منها ثلاثيته الأصلية، بقدر ما يرفض تلك التأويلات اللاتينية الاسقاطية للفلسفة الرشدية، يرفض فى نفس الآن تلك التقييمات الفقهية القديمة التى تعودت أن تصم كل من خالف رؤيتها بالزندقة أو حتى بالكفر ، ما دام «قصد» الفلسفة الرشدية فى الجانب الإلهى ، كما هو قصد فلاسفة الإسلام ، هو إثبات الاختيار فى الفعل الإلهى، وإن تم التعبير عن ذلك بمصطلحات ومعانى غير معهودة ولا متداولة بين عموم الناس فـ «إن إثبات الآختيار بالمعنى الذى يليق بكمال الله تعالى ، فالفلاسفة وجمهور المتكلمين واللاهوتين على وفاق فى حقيقة المسألة وإن اختلفت العبارات، فابن رشد رحمه الله لم يخرج فى آرائه عن الملّيين...» (٣١). وهنا لم يجد محمد عبده غضاضة فى أن يحاول تقريب الموقف الرشدى من مسألة خلق العالم ، والذى آثار غضب بعض فقهاء العصر ، الى موقف مماثل لأحد أئمة السنة ، كى يتأدى من هذا إلى أننا لو تأملنا الخلاف فى المسألة لوجدنا أنه ليس بالخلاف الحقيقى، وهذا ما كان ابن رشد حريصا على إثباته (٣٢) .

وإذا كان ابن تيمية قرر قديما ، بالرغم من وقوفه على مبررات فقهاء العصر الذين نكبوا ابن رشد ، أن هذا الأخير يعتبر فى رأيه أقرب الفلاسفة الى الإسلام، فإن محمد عبده قد تجاوز هذا التقييم وخطا خطوة أخرى ، فرغم وقوفه هو الآخر على نقد الغزالى للخطاب الفلسفى فى الإسلام وقراءته لصك الاتهام ضد الفكر الرشدى ومعرفته للصورة التى استحالت إليها الرشدية فى العالم

اللاتينى وفى الفكر الغربى الحديث، فإنه بالرغم من كل ذلك وبناء على قراءة مستقلة لنصوص ابن رشد المتوفرة ، قد أكد أن حكمة هذا الفيلسوف القاضى، إذا تؤملت ، لم تخرج فى الجوهر عن أساس الشريعة ومقاصدها الكبرى . وأن هذه الشريعة ، إن كانت تدافع عن إثبات حدوث العالم مثل «فلا أقول - يؤكد محمد عبده - إن القائلين بالقدم قد كفروا بمذهبهم هذا وأنكروا به ضروريا من الدين القويم ، وإنما أقول إنهم قد أخطؤوا فى نظرهم ولم يسددوا مقدمات أفكارهم. ومن المعلوم أن من سلك مسلك طريق الاجتهاد ولم يعول على التقليد فى الاعتقاد ولم تجب عصمته فهو معرض للخطأ ، ولكن خطأه عند الله واقع موقع القبول ، حيث كانت غايته أن يصل الى الحق ويدرك مستقر اليقين»(٣٣) .

تلكم هما الصورتان اللتان حضر من خلالهما ، أول ما حضر ، فيلسوفنا الكبير وعاد من جديد إلى حظيرة الفكر الإسلامى والعربى الحديث بعد غيبة استمرت أكثر من سبعة قرون . وعلى الرغم مما شاب تلكم الصورتين من هموم اديولوجية، فان ذلك الحضور قد حقق ، خاصة مع محمد عبده، فتحا جديدا، مكن للرشدية من أن تكسر الى حد ما تلك الحواجز التى ضُربت حولها فى العالم الاسلامى منذ وفاة صاحبها . وسوف يكون لهذا الاحتضان الذى أبداه الشيخ محمد عبده للفلسفة الرشدية ودفاعه عن انتمائه الاسلامى أثره الواضح داخل مدرسته الاصلاحية التى ستنتج فى إنشاء أول خلية بحث مهد لاعادة كتابة «تاريخ الفلسفة فى الاسلام» باشراف مصطفى عبدالرازق وتلامذته.. وسوف يؤكد محمود قاسم ، وهو أبرز المدافعين عن ابن رشد من بين هؤلاء المتأثرين بالنزعة الاصلاحية لمحمد عبده » أن نهضة البلاد الاسلامية فى العصر الأخير (منذ جمال الدين الافغانى ومحمد عبده) تتسم بعودة فكر الاعتزال المعتدل وتمجيد العلم والعناية بالفلسفة» (٣٤) .

من هذا المنطلق أخذ محمود قاسم على عاتقه الاضطلاع بعملية مزدوجة سبق أن لمسنا معالمها مع الشيخ محمود عبده ، وتتجلى تلك العملية التى طغت على جل أعمال محمود قاسم فى : تخليص المتن الرشدى من التأويلات

الاسقاطية التى لحقته فى العالم اللاتينى ، ثم الدفاع عن الانتماء الاسلامى للفلسفة الرشدية مع إبراز أصالة فيلسوف قرطبة وتفنيد دعوى تبعيته المطلقة للارسطية كما روج لذلك فى العصر الحديث إرنيست رينان ....

هذا ومع اعترافنا بأهمية الدراسات والابحاث الأكاديمية الرزينة التى قام بها محمود قاسم فى سبيل توضيح تلك الأهداف المشار إليها ، وتميزه بالقدرة على العودة الى النصوص الرشدية الأصلية ، إضافة إلى النصوص اللاتينية والعبرية المتعلقة بالموضوع ، مما أغنى أفق معرفته بمكونات المتن الرشدى وتطوره، خلافا للفقر الواضح فى هذا الموضوع والذى لمسناه مع فرح أنطون ... بالرغم من كل ذلك فإننا نلاحظ أن حضور المتن الرشدى عند محمود قاسم ظل مع ذلك مسكونا بهاجس الدفاع والهجوم ، وكأن المتن الرشدى لا يتم استحضاره إلا فى هذا الإطار من الصراع الكاشف لمثالب الخصوم . وبالإمكان القول أن الطابع الحجاجى الذى تخلل الدراسات الرشدية لمحمود قاسم أضفى من جديد على الحضور الرشدى ذلك البعد الاديولوجى الذى رافق ذلك الحضور فى الفكر العربى الحديث منذ يومه الأول، فإذا كان محمد عبده قد اضطر فى استحضاره للفكر الرشدى أن يفتح جبهة ضد التأويلات اللاتينية للفلسفة الرشدية دون أن ينخرط مع ابن رشد فى صراعه مع الخطاب الأشعرى ، بل لقد حاول الدفاع عن الفلسفة الرشدية بموازاة مع تفهمه وتبريره لبعض الطروحات الكلامية، كمشكلة السببية، خلافا لذلك فإن محمود قاسم أبدى ، خاصة فى مقدمته الطويلة لكتاب الكشف عن مناهج الأدلة ، انخراطا رشديا ومشايعة متحمسة لكل الطروحات الرشدية، ومواقفها الجدلية ضد علم الكلام ، حتى صار يتصور مع ابن رشد أن الغزالى مثلا ، بل وعلم الكلام جملة والكلام الأشعرى خاصة ، يمثل سلبا مطلقا وكأنه جرثومة الفساد التى نخرت صرح البناء الإسلامى، أو كأنه منبع البدعة والضلال فيه [٣٥]، الأمر الذى فوت على محمود قاسم فى رأينا فرصة التمييز بين مواطن الضعف ومواطن القوة فى الخطاب الكلامى ، كما أن ذلك الانخراط مع هموم ابن رشد الاديولوجية قد حال بينه

وبين الوقوف أيضا على حدود الفكر الرشدى نفسه وفوت عليه فرصة التمييز بين مراتب الاقناع فى براهينه واختياراته الفلسفية (٣٦).

كخلاصة لبحثنا يمكننا أن نلاحظ كيف أن ابن رشد بعد انتقاله إلى أوروبا قد وظف ايديولوجية لمعالجة قضايا آنية لا علاقة لها بالمتن الرشدى ؛ ثم لما عاد ابن رشد إلى العالم العربى تمت استعادته لأجل نفس الهدف وهو التوظيف الايديولوجى مع فرح أنطون خاصة . وفى كلتا المرحلتين شاعت حقيقة ابن رشد وشوهت فلسفته .

وإذا كان محمد عبده قد إضطر أن يتخذ موقف رد الفعل تجاه ما ردده فرح انطون مما حفظته ذاكرته من كتاب رينان وكررته مجلته «الجامعة» من نعوت الرشدية اللاتينية التى يكاد يكون ابن رشدها «منحولا» Pseudoaverroes، فإن محمد عبده رغم ذلك الاستدراج إلى ساحة الاديولوجيا قد أبان عن مقدرةفى فهم النصوص الرشدية المتوفرة لديه بعيدا عن القرارات الاسقاطية السابقة ، مما مكّنه من إدراك الموقع الطبيعى الذى يحتله الفكر الرشدى باعتباره اجتهادا فلسفيا داخل الفكر الاسلتامى ، ينتمى اليه ويعبر عن توجه من توجهاته الطبيعية ... وتبعا لذلك يمكن القول ان الشيخ محمد عبده قد اضطلع بمهمة أساسية ألا وهى مراجعة الموقف «السنى» الشائع من التيار العقلى فى الإسلام ، ذلك الموقف الذى سبق له أن حكم بالابتداع على كل من الكلام المعتزلى والممارسة الفلسفية . إذ رغم انتماء الشيخ محمد عبده إلى الفكر السنى الرسمى فقد كان يملك من الشجاعة ما جعله يواجه ذلك الحكم المترسخ ويعيد تأويل التراثين الكلامى المعتزلى والفلسفى الرشدى كتيارين إسلاميين أصيلين .

وبذلك يتبين لنا كيف أسفرت عملية استعادة المتن الرشدى الى حظيرة الثقافة الاسلامية الحديثة على نتائج عديدة ، لعلنا نجمل أهمهافى :

أ - إزاحة تلك العوائق الوهمية القديمة من طريق الممارسة الفلسفية، تلك

العوائق التى كانت وراء «محنة» ابن رشد وسببت «هجرته» خارج العالم الإسلامى والعربى .

ب – احتضان الفكر الرشدى كجزء من مكونات الثقافةالاسلامية التى ينتمى إليها .

جـ – تنامى النقد ضد الفكر الكلامى الأشعرى الذى سبق أن حقق طيلة قرون عديدة سيطرة كاملة على المناخ الفكرى فى العالم الإسلامى . وقد شجع على هذا النقد موجة النقد الاصلاحى السلفى الحديث ضد الاتجاهات الصوفية التى ارتبطت بشكل وثيق بالفكر الأشعرى فى العصور الأخيرة خاصة .

د – لتبرير ذلك الاحتضان للفكر الرشدى وهذا النقد للكلام الأشعرى تم، خاصة مع محمود قاسم ، إبراز ما كان ابن رشد يلوّح به كثيرا فى انتقاداته للمتكلمين ، ألا وهو رغبة المشروع الرشدى فى معانقة صفاء الإسلام وصورته الاولى فى عهد «السلف» . وإذا كان ابن رشد كثير التأكيد على هذا المبدأ الذى يعكس مشروعه الكبير فى اتصال الحكمة والشريعة ، فإن محمود قاسم ، سواء فى نقده للخطاب الكلامى (٣٧) الذى شوه أصل الشريعة أو فى دفاعه عن «اجتهاد» ابن رشد فى تعامله مع أصل الحكمة (=الارسطية) ، قد حاول الاستجابة أيضا للمناخ الاصلاحى الذى صاحب حركة جمال الدين الافغانى ومحمد عبده ، وهى الحركة الداعية الى نقد سلبيات الماضى والتحرر من عوائقه ثم ممارسة الاجتهاد والتكيف مع مستجدات الحاضر واسترجاع الثقة خاصة فى إمكانية مشاركة العرب للغرب فى بناء حضارة القرن العشرين . وبهذا تمت لمحمود رغبته فى إظهار الفلسفة الرشدية بمظهر الحاجة التى يتطلبها العصر.

هذا ومما لا شك فيه أن الفكر العربى المعاصر، بعد قرن تقريبا من عودة الفكر الرشدى، قد قام من جهته بمحاولات لتنويع وتجديد طرق وأساليب تعامله مع التراث الرشدى بحسب التطورات الفكرية والسياسية التى شهدها العالم العربى الحديث والمعاصر. غير أن الفضل يرجع إلى الشيخ محمد عبده قبل غيره

فى محو ذلك الجفاء الذى لقيه الفكر الرشدى عند انبثاقه الأول، حيث عمل جاهدا على احتضان هذا الفكر وفتح الباب لفيلسوفنا من جديد ، ليحتل مكانه هذه المرة لا كفيلسوف الغرب الاسلامى ، ولكن كفيلسوف الاسلام بلا منازع ! فكانت عودة ابن رشد فى بداية القرن العشرين ثانى المحاولات فى الفكر العربى الحديث لاسترجاع نماذج رأى فيها هذا الفكر ، فرصة سانحة لاستعادة الوعى بالذات ومناسبة للدخول إلى الأزمنة الحديثة ، فكان ابن رشد فى مصر ، بعد ابن خلدون فى تونس[٣٨] ، ثانى تلك «النماذج المستعادة» ورابع أربعة ظل الفكر العربى ، منذ الشيخ محمد عبده إلى يومنا هذا ، مشرقا ومغربا ، يعتبرهم أولى من غيرهم بالاحتفاء وأجدر بالعناية والاعتبار . وإذا كان ابن رشد ثانى تلك النماذج فإن الثلاثة الآخرين لن يكونوا كما يعلم الجميع غير ابن خلدون والشاطبى وابن تيمية ، فتلك أسماء ظلت تتردد بعينها داخل الفكر العربى منذ أواخر القرن الماضى إلى اليوم . ومن الصدف أن تكون نصوص وأعمال هؤلاء الأربعة قد أصابها دون غيرها الكثير من النسيان والإهمال والمحاصرة، مما شكل موقفا قديما موروثا من عصر الانحطاط ، ستعمل مدرسة محمد عبده على تجاوزه بفضل محاولاتها استعادة تلك لمنزلتها داخل الثقافة العربية الاسلامية .

تلك إذن مسيرة الفكر العربى الحديث مع التراث الرشدى وذلك هو أسلوبه فى استحضاره ، وهو ذات الاسلوب الذى سينهج على منواله الفكر العربى الراهن الذى لم يخرج فى الأغلب عن تلك النماذج فى تعامله مع التراث وتجديد رؤيته له ، وإن كانت طرق استعادته لها قد تكيفت بما شهده العالم العربى من تغيير سياسى واجتماعى وما ميزه مفكروه من مسايرة للتطور الفكرى الذى شهدته نهاية القرن العشرين . غير أن الطابع الحجاجى والأسلوب الجدلى فى تقريب المتن الرشدى خاصة ، ومعانقة طروحات ابن رشد المناهضة للخطاب الكلامى بشكل غير مشروط ، كما لمسنا ذلك عند محمود قاسم ، ظل رغم التطور الزمنى ورغم الدعوة إلى التحرر من الهم الاديولوجى فى الكتابات والنصوص التراثية، هو الاتجاه الغالب على جل المشتغلين بالدراسات الرشدية فى العالم

العربى الحديث كما عكست ذلك بامتياز أعمال محمد عابد الجابرى خاصة فى مقدماته لثلاثية ابن رشد ، تلك المقدمات التى لا تكتفى بتحليل الخطاب الكلامى بل تتعداه الى الغوص فى «النوايا» والكشف عن «التواطىء» ، فى أسلوب تجريحى طاغ ، على تحذير القراء من تلك «الجرثومة» التى أفسدت الدين والفلسفة معا فى الاسلام ، جرثومة «حجة الإسلام» الغزالى الذى يسعى الجابرى جاهدا لتجريده من وصفه هذا ! .

وبالإمكان أن نقول ، مؤقتا، أنه بالرغم من اعترافنا بالمجهود الذى أبانته «قراءة» محمد عابد الجابرى مثلا فى الدفاع عن انتماء المشروع الرشدى لنسيج بيئته الاسلامية ، خاصة تلك البيئة التى شهدها الغرب الاسلامى ، وإدراكه من ثم لمقاصد الفلسفة الرشدية، إلا أن طغيان أسلوب «الدفاع» و «الهجوم» فى تلك القراءة والقفز على كثير من الوقائع المعارضة لها فكريا وتاريخيا، قد فوت علينا فرصة الوقوف أيضا على «حدود» المتن الرشدى ، ليس بالنسبة لنا بل حتى بالنسبة للانتاج الثقافى المعاصر له . ولذا فان التعرف على مراتب ومستويات الاقناع فى طروحات ابن رشد واختياراته الفلسفية هو الأمر الذى يتم تغييبه فى جل الدراسات الرشدية المعاصرة بسبب طابعها الحجاجى ، وكأن المطلوب عندها هو تنزيل ابن رشد نفس المنزلة التى أنزلها هذا الأخير لأرسطو ! حيث يغيب النقد والمراجعة لجميع أطروحات ابن رشد ويحضر التمجيد والدفاع ، ويطغى السلب الكامل للانتاج الكلامى جملة وتفصيلا! .

ورغم ذلك فإن الفكر العربى المعاصر قد أبن عن رغبة متواصلة فى تجديد التعامل مع الخطاب الرشدى والتطلع الى «توظيف» عودة الفيلسوف هذه لتحقيق مقاصد أخرى عبر قراءتها «قراءة جديدة» ضمن الشروط المستجدة فى أواخر قرننا الذى أزف على نهايته . وتلك قراءة، بعد أن اكتملت معالمها اليوم فى المغرب خاصة ، تحتاج هى الأخرى بلا شك الى وقفه متأنية وتقييم خاص ومراجعة مستقلة لأسسها ولعناصرها الجزئية كذلك . وليس بحثنا هذا الا توطئة ضرورية لهذا المراجعة .

الهوامـش

(١) ابن خلدون ، عبدالرحمن ، المقدمة ، بيروت : دار الكتاب اللبنانى ، ط ٣ ، ١٩٦٧، الباب السادس ، الفصل التاسع عشر : العلوم العقلية وأصنافها ، ص ٨٩٣ – ٨٩٤ .

(٢) أنظر بحثنا «حول المضمون الثقافى للغرب الاسلامى من خلال المدخل لصناعة المنطق «لابن طملوس» مجلة كلية الآداب بالرباط، العدد الخامس عشر، ١٩٨٩ – ١٩٩٠، ص ١١٩ – ١٥١.

(٣) المكلاتى ، يوسف ، كتاب لباب العقول فى الرد علي الفلاسفة من علم الأصول، القاهرة : دار الأنصار ، ط ١ ، ١٩٧٧، ص ٢-٣ (تحقيق فوقية حسين) .

(٤) ابن تيمية ، تقى الدين ، الفتاوى، الرباط : دار المعارف ، د.ت جـ ١٧ ص ٢٩٥، قارن بتفصيل : الصغير عبدالمجيد، «مواقف رشدية» لتقى الدين ابن تيمية : ملاحظات أولية «دراسات مغربية، الدار البيضاء : المركز الثقافى العربي ، ط ٢ ، ١٩٨٧ ، ص ١٦٤ – ١٨٢.

(٥) تقصد بها : فصل المقال ، الكشف عن مناهج الأدلة وتهافت التهافت .

(٦) انظر جملة من الادبيات التى مهدت لهذا «الاعتقاد» أو أعقبته فى : السيوطى ، صون المنطق والكلام ... وحول الظرفية التاريخية لظهور هذا «البيان» نظر مقدمة رضوان السيد لكتاب الماوردى ، قوانين الوزارة وسياسة الملك، بيروت :دار الطليعة ، ط ١ ، ١٩٧٩ ، ص ٣٩ – ٣٧.

(٧) رغم انتمائه السنى والسلفي فإن الشيخ محمد عبده فى رسالة التوحيد قد أبان عن تفهم كبير للمواقف الكلامية المعتزلية وحاول مرارا التوفيق بينها وبين اختيارات الأشعرية السائدة . انظر : عبده ، محمد ، رسالة التوحيد، القاهرة : مكتبة القاهرة ، ط ١٧، ١٣٧٩ – ١٩٦٠، خاصة ص ٥٤-٧٢، قارن : العقاد ، عباس محمد ، محمد عبده، القاهرة : وزارة الثقافة والارشاد القومى ، سلسلة أعلام العرب، العدد الأول ، د. ت . ص ١٧٧ .

(٨) العقاد ، المرجع المذكور، ص ١٧٥، ١٨٤-١٩١.

(٩) يعترف ابن رشد بشيوع النقاش حول مشكلة التأويل وعلاقة الحكمة بالشريعة بتأكيده أنه «لولا شهرة ذلك عند الناس وشهرة هذه المسائل التي ذكرناها (في فصل المقال) لما أستجزنا أن نكتب فى ذلك حرفا ... «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، بيروت : ١٩٩٧، ص ١١٤ (إشراف محمد عباد الجابرى).

(١٠) حسين ، محمد محمد ، الاتجاهات الوطنية فى الأدب المعاصر ، بيروت: مؤسسة الرسالة ، ط ٤ ، ١٩٨٠ – ١٤٠٠، جـ ١ ، ص ٣٤٧ – ٣٥٩.

(١١) أنظر إشارة فرح أنطون هذه لأهم مصادره حول ابن رشد فى كتابه ابن رشد وفلسفته ،

بيروت : دار الطليعة ، ط ١ ، ١٩٨١ ، ص ١٤٤ – ١١٥ . (تقديم أدونيس العكرة) ، قارن أيضا ص ١٤ – ١٥ حيث نجد إسم ابن الأبار صاحب «الذيل والتكملة» يتحول إلى ابن العبار! مما ينم عن ضعف الاتصال بالمصادر ك.

(١٢) نفسه ، ص ١١٥.

(١٣) أنطون فرح ، مرجع سابق ، ص ١٠٦

(١٤) نفسه ، ص ١٦٨، الملاحظ تناقض هذا الكاتب لموقف ابن رشد من الدين، فأحيانا يصوره مسلّما بالمبادىء الدينية مدافعا عن توافقها مع العقل، وأحيانا أخري كما هو الشأن هنا يجعل من مجرد تأكيد ابن رشد للسببية الطبيعية هادما لكل الأديان ! انظر ص ٣١ وكذا ص ١٣ من نفس المرجع.

(١٥) نفسه ، ص ١٢٤.

(١٦) نفسه ، ص ١٣٧ – ١٣٨.

(١٧) نفسه ، ص ٧٤ .

(١٨) نفسه ، ص ١٢٤، لاحظ انسجام هذا الموقف الديني مع اللاهوت المسيحي المعهود ، بل إن هذه الرؤية «الغنوصية» للدين جعلته يعتقد أن لا فرق هناك بين توحيد المسلمين وتثليث المسيحيين، وأنه لا يروج لهذا الفارق الا من فى قلبه مرض! ص ١٧٢

(١٩) نفسه ، ص ١٩١ .

(٢٠) نفسه ، ص ١٢٥

(٢١) نفسه ، ص ١٤٥.

(٢٢) نفسه ، ص ١٦٤

(٢٣) نفسه ، ص ١٦٩ – ١٧٠

(٢٤) نفسه ، ص ١٧٤ ؛ الملاحظ أن هذا بعينه ما كانت تروجه بفرنسا أواسط القرن التاسع عشر بعض الأدبيات من قبيل ما كتبه فيكتور كوزان فى كتابه عن تاريخ الفلسفة من كون المسيحية هى الدين الإنسانى الوحيد وأنها السبب فيما تتمتع به أوروبا من الحرية والديمقراطية ، خلافا لليهودية والاسلام ، فالمسيحية وحدها هى أصل الديمقراطية وأصل العلوم وأصل الفلسفة الحديثة... !

(٢٥) فرح انطون ، نفس المرجع ، ص ١٤٠.

(٢٦) نفسه ، ص ١٩٧، قارن هذه الأطروحة بتلك الأخري التى يؤكد فيها فرح أنطون واعتمادا على

مرجع فرنسي كذلك أن «السوريين» في العصر الفينيقي هم سبب حضارة اليونان وأنهم عندما تحولوا الى المسيحية النسطورية صاروا هم «سبب» حضارة العرب وأصل ازدهار الاسلام وأن ابن رشد نفسه «لم يعرف فلسفة أرسطو الا من الكتب التي ترجموها» . نفسه ، هامش ص ١٢٨ - ١٢٩.

(٢٧) انظر مثلا : عبده ، محمد ، الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ، دار المنار بمصر ، ط ٢ ، ١٣٧٣ هـ، ص ١٧٤.

(٢٨) المرجع السابق ، ص ٨٦ - ٨٧ ، ١٧٤ - ١٧٦.

(٢٩) نفسه ، ص ١٦٧ - ١٦٨.

(٣٠) نفس المرجع ، ص ١٦٩، قارن بنفس الموقف رسالة التحيد، باب الإرادة، ص ٤٠ .

(٣١) الاسلام والنصرانية ، ... ص ١٦٩ - ١٧٠؛ تجدر الإشارة هنا إلى إدرا محمد عبده أن المتكلمين لم ينفوا «حقيقة» السببية الطبيعية، بقدر ما أن موقفهم يعتبر بالاحرى مسامة في تفسير زساس هذه السببية، وهذا الأساس ل يمكن أن يكون «منطقيا» أو ضروريا في ذاته، وإنما «ضمانه» الإرادة الإلهية الثابتة ... فالقول بإمكان رفع الأسباب مطلقا لي« رأيا للمتكلمين ... انظر نفس المرجع ، ص ١٦٤ - ١٦٥؛ قارن ببحثنا المفصل حول المشكلة «من خرق العادة إلي مستقر العادة...» مجلة كلية الآداب، الرباط : العدد ٩ ، ١٩٨٢ ، ص ٩٣ - ١٠٩ ، أنظر أيضا طه عبدالرحمن، «تجديد النظر في إشكال السببية» مجلة المناظرة الرباط : العدد ١، شوال ١٤٠٩هـ ، يونيه ١٩٨٩م. ص ٢٥ - ٥٥.

(٣٢) الاسلام والنصرانية .. ص ١٧٠ .

(٣٣) نفسه ، ص ١٧٦ - ١٧٧.

(٣٤) انظر : العقاد ، عباس محمود ، محمد عبده ، مرجع سابق ص ٢٤٩.

(٣٥) انظر مقدمة محمود قاسم لكتاب ابن رشد الكشف عن مناهج الأدلة ... القاهرة : مكتبة الانجلو مصرية ، ١٩٥٥ ، ص ٦.

(٣٦) هذا التوجه هو الذي أضفى على كثير من تبريرات محمود قاسم للمواقف الرشدية بخصوص «عقائد الملة» طابعا «سلفيا» ، وهو الطابع الذي ساعدته على إبرازه نصوص ابن رشد نفسها وهي ذات توجه سلفي واضح، سواء في مناهج الأدلة أو في فصل المقال . كما شجعه على ذلك تنامي الحركة الإصلاحية السلفية المعاصرة له ...

(٣٧) وذلك فيما عدا مراجعة نقدية واحدة يبديها محمود قاسم تجاه موقف ابن رشد من إثبات «الجهة» للذات الإلهية حيث اعتبر ذلك الزلة الوحيدة لابن رشد «وأعظم بها من زلة لفيلسوف مثله! «مناهج الأدلة ، المقدمة ، ص ٨٢-٨٣.

(٣٨) لابد من الاعتراف بأن محمود قاسم رغم حملته علي علم الكلام ، وبخلاف الموقف الذى سيبديه محمد عابد الجابرى ، يعترف «بأن ابن رشد أكثر اتفاقا مع الغزالى منه مع الفارابى وابن سينا .. وان ابن رشد أكثر الفلاسفة شبها بالامام الغزالى .. انظر محاضرته العامة حول «فلسفة ابن رشد وأثرها فى التفكير الغربى» ، جامعة أم درمان الاسلامية ، فبراير ١٩٦٧ ، ص ١١.

(٣٩) انظر نموذجا لهذا الحضور الخلدونى فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر عند خير الدين التونسى من خلال كتابه أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك ...

(٤٠) كما سبقت الاشارة فى مستهل هذا البحث لابد أن نستثنى من هذا الوصف أعمال المرحوم جمال الدين العلوى الذي تميز فى تأطيره للمتن الرشدى بابتعاده عن ذلك الاسلوب الجدلى الذى سلكه ابن رشد نفس فى نقده لعلم الكلام . وذلك ما مكنه فى الغالب من ضبط ذلك النص وبيان حدوده..