

مدى الحاجة إلى استرجاع ابن رشد في الإصلاح الديني المعاصر

عبد النبي الحري

باحث مغربي



قسم الدراسات الدينية

يعتقد الجابري أن السينوية والغزالية والحنبلية... الخ، ما تزال حية قائمة، بل ومهيمنة، وبها يفسر كل النزعات "الرجعية" و"الظلامية" المهيمنة على الساحات الفقهية والثقافية والفكرية في العالم الإسلامي اليوم. هذه النزعات التي تشدنا إلى "الخلف" و"الوراء".. إلى "التخلف" و"الانحطاط"، لا يمكننا القطيعة معها إلا إذا تسلحنا بسلاح "الرشدية"، فهي "مفتاح تقدمنا وتحررنا"، على المستويات كافة، الفلسفية والعلمية والدينية.

في قراءته للمشروع الرشدي يستحضر المفكر المغربي، محمد عابد الجابري، وبقوة، طبيعة العلاقة القائمة بين الدين والمجتمع في واقعنا العربي المعاصر، ومدى حاجتها إلى إعادة النظر والتقويم، نظرا إلى التطورات الكبيرة التي عرفتها هذه العلاقة، وظهور تيارات سياسية تحاول تدبير مختلف القضايا المعاصرة انطلاقا من مرجعيات دينية صريحة ومعلنة.

لقد فرضت هذه الظاهرة نفسها بشكل واضح على الساحة الفكرية العربية المعاصرة، وخلفت نقاشات عديدة وصراعات مختلفة، انخرط فيها الجابري بقوة، محاولا "فصل المقال" فيها انطلاقا من قراءة معينة لابن رشد، أعلن عنها منذ كتابه الأول "نحن والتراث"، واستمر يؤكد عليها في جل دراساته اللاحقة للرشدية باعتبارها "مفتاحا لكل مشاكلنا المعاصرة". حيث يقول في هذا الصدد: "كتبنا منذ عشرين سنة، في مقدمة كتابنا "نحن والتراث"، ما يلي: "ما تبقى من تراثنا الفلسفي، أي ما يمكن أن يكون فيه قادرا على أن يعيش معنا عصرنا، لا يمكن أن يكون إلا رشديا". ولم يكن ما يسمى اليوم بـ "الإسلام السياسي" و"التطرف الديني" حاضرا آنذاك في الساحة العربية والإسلامية بمثل حضوره اليوم. من أجل هذا صار من الضروري أن نضيف الآن إلى العبارة السابقة ما يلي: إن ترشيد "الإسلام السياسي" والتخفيف من التطرف الديني إلى الحد الأقصى لا يمكن أن يتم بدون تعميم الروح الرشدية في جميع أوساطنا الثقافية ومؤسساتنا التعليمية"¹، وفي هذا السياق يتفق المفكر الفرنسي المعاصر ألان دولييرا مع الجابري في أن "الروح الرشدية" قادرة على أن تلهم الفكر الفلسفي المعاصر بعناصر القوة الضرورية لمواجهة النزعات الأصولية المتطرفة، في الأديان المختلفة²، التي لا يمكن مواجهتها إلا بالمنطق الرشدي³.

انطلاقا من هذه الخلفية الفكرية والإيديولوجية المعلنة بكل وضوح وصراحة، يحاول الجابري رسم صورة للإصلاح الديني عند ابن رشد، تفسر شروط نشأته بعوامل تاريخية وعائلية وذاتية، وتحدده في محورين اثنين،

¹ محمد عابد الجابري، ابن رشد: سيرة وفكر، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998. ص 11

² De Libera Alain; La philosophie medievale; p.u.f;Paris ;1993 ;P 183

³ الجابري، نفسه، ص 185

هما تصحيح الشريعة وتصحيح العقيدة. أما أفقه فيحصره الجابري في إصلاح العلاقة بين الدين والمجتمع في زمن ابن رشد.

فلنتتبع عناصر هذه الصورة واحدة بعد الأخرى.

1- العوامل التي تحكمت في الإصلاح الديني الرشدي:

يحدد الجابري، كما أشرنا إلى ذلك سابقا، شروط نشأة الإصلاح الديني عند ابن رشد بثلاثة عوامل رئيسية هي:

1-1: عوامل تاريخية وفكرية وإيديولوجية:

يربط الجابري بين المشروع الرشدي والمشروع الحزمي، باعتبار الأول امتدادا للثاني، امتداد تضمن وتجاوز في نفس الوقت. فابن حزم الأندلسي أسس مشروعه على أساس القول بالاختصار على ظاهر النصوص الشرعية ضدا على المذاهب الفقهية الأربعة، والعودة إلى الأصول الدينية، خلافا للفرق الكلامية، وخصوصا المعتزلة والأشاعرة⁴. وقد كان مشروع ابن حزم هذا، في اعتقاد الجابري، معبرا عن المشروع الإيديولوجي للدولة الأموية في الأندلس الذي واجهت به مشروع عديها اللودين: المشروع الإيديولوجي للدولة الفاطمية في مصر والمشروع الإيديولوجي للدولة العباسية في بغداد.⁵

وإذا كان "الزمن الإيديولوجي" للدولة العباسية في المشرق الإسلامي، تحدد بالعلاقة مع خصم واحد، هو التيار الشيعي الباطني، الذي وظف الفلسفة الغنوصية كسلاح في معركته السياسية والإيديولوجية، فإن الزمن الإيديولوجي للدولة الأموية في الأندلس تحدد بخصمين اثنين، وبمشروعين اثنين، فرضت الضرورة مواجهتهما في الآن نفسه⁶، الأمر الذي دفعها إلى التأسيس لمشروع إيديولوجي بديل تمثل في مشروع ابن حزم⁷.

⁴ ابن رشد، فصل المقال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)، مرجع سابق، ص 25

⁵ أكد الجابري على هذه الفكرة في مواضع متعددة من كتبه: نحن والتراث، وتكوين العقل العربي، وفي مقدماته لتلائية ابن رشد: "فصل المقال ومناهج الأدلة والتهافت، وفي كتاب ابن رشد: سيرة وفكر....."

⁶ الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط5، بيروت، ص 296 و297

⁷ نفسه، ص 299 و300 و301

إن الجابري لا يكتفي فقط بالتفسير الإيديولوجي لهذا المشروع الحزمي، بل يحلله أيضا من منظور إبستمولوجي، باعتباره مشروعاً فكرياً فلسفياً يطمح إلى إعادة تأسيس "البيان"، وترتيب العلاقة بينه وبين "البرهان"، مع إقصاء "العرفان" إقصاء تاماً⁸.

لقد وجدت دعوة ابن حزم إلى نبذ التقليد والعودة للأصول امتداداً لها في مشروع ابن تومرت الديني والسياسي، ومشروع ابن باجه الفكري والفلسفي. وهكذا فقد استعاد المهدي بن تومرت المشروع الديني الحزمي لتأسيس الدولة الموحدية، منطلقاً من نقد لاذع لقياس الشاهد على الغائب في مجالات الفقه والكلام واللغة، ومتخذاً من نقده هذا أساساً معرفياً لنقده الإيديولوجي للدولة المرابطية التي قاد ثورة ناجحة ضدها⁹. أما ابن باجه فقد دشن بدوره خطاباً يعمل بمنهج "نبذ التقليد والرجوع للأصول"، لكن هذه المرة ليس في المجال البياني (مجال الشريعة والعقيدة واللغة)، بل في المجال البرهاني؛ أي المجال الفلسفي والعلمي¹⁰.

وإذا كان منهج "نبذ التقليد والعودة للأصول" يعني في مجال البيان نبذ قياس الشاهد على الغائب؛ فإنه يقتضي العودة إلى أصول العقيدة، والوقوف عند ظاهر الشريعة، ومراعاة مقتضيات "السماع" باعتباره أصلاً للغة العربية¹¹. أما في مجال البرهان، فإنه يقتضي، في ذلك الزمان، "قراءة أرسطو بواسطة أرسطو نفسه، بالانقطاع إلى نصوصه وحدها والإعراض عن تأويلات الهرمسية والأفلاطونية المحدثة وامتداداتها السنيوية"¹².

وهكذا يستنتج الجابري أن ابن تومرت مثل السلطة السياسية التي أقرت الجانب "البياني" من المشروع الحزمي كأساس إيديولوجي لنظام الدولة العقدي والتشريعي، في حين مثل ابن باجه السلطة الفكرية التي عمقت جانبه "البرهاني" بتحويله إلى مشروع فلسفي يحلم بسعادة الفرد والمجتمع. و"إذن، فكما كان ابن تومرت يمارس السياسة في الدين بهدف تغيير الواقع السياسي القائم، كان ابن باجه يمارس السياسة في الفلسفة بهدف إنشاء "واقع" فكري جديد وحالم"¹³.

⁸ نفسه، ص 309

⁹ نفسه، ص 312

¹⁰ ن. ص.

¹¹ ن. ص.

¹² ن. ص.

¹³ ن. ص، ص 313

في هذه الشروط السياسية والفكرية المتميزة بالتححرر من الإشكاليات الفقهية والكلامية والفلسفية المشرقية، والتي حررت الفكر في بلاد الغرب الإسلامي من هاجس التوفيق بين الحكمة والشريعة، ومن النزعة الهرمسية المسكونة بهاجس توظيف العلم لدمج الدين في الفلسفة ودمج الفلسفة في الدين، نشأت الظاهرة الرشدية وترعرعت، حيث استعادت "مشروع ابن حزم، عبر ابن تومرت وابن باجه، ولكن على مستوى آخر أغنى وأعمق"¹⁴.

وفي هذا الإطار ينتقد محمد ألوزاد ما اعتبره "المحاولة الفاشلة" لعدد من الدارسين المعاصرين، ومن بينهم الجابري، "ربط موقف ابن رشد في الأصول بموقف ابن تومرت الذي تشهد نصوصه على ترجيحه في عدد من القضايا المذهب الأشعري في العقيدة والموقف الشيعي في الإمامة، و"كل ذلك غريب عن مذهب ابن رشد وجداله مع المتكلمين، حيث تحول نقد الأشعرية إلى حملة قوية وعنيفة امتدت إلى سائر كتبه الجدالية"¹⁵. لكن ألوزاد نسخ في بحث لاحق موقفه هذا، في قراءته لكتاب "أعز ما يطلب" لابن تومرت حيث اعتبره يتضمن روحا فلسفية سمحت لابن رشد بنشر ردوده الفلسفية العنيفة على الأشاعرة، "يضاف إلى ذلك أن الكتاب مهد السبيل لرسم سياسة موحدية تدين الفقه السياسي وتضعف من نفوذه فانتعشت سوق الفلسفة (...). في الأندلس والمغرب في الزمن الموحد (...)"¹⁶. والحق أن المرء لا يمكنه إلا أن يستغرب الموقف القطعي الذي يتبناه صاحب كتاب "ابن رشد سيرة وفكر" في هذه المسألة بالذات، وسايره فيه ألوزاد بعدما عارضه في لحظة سابقة، خصوصا وأن الحاجة ما تزال قائمة إلى تعميق البحث والنظر في العوامل المؤثرة في نشأة الظاهرة الرشدية، وأنه ما يزال مبكرا، في ظل ما تتوفر عليه من دراسات وأبحاث رشدية، الجزم فيما إذا كانت مواقف ابن رشد من الفرق الكلامية ترجع إلى انتمائه لأسرة مالكية محافظة، أم لتأثره بالأفكار الحزمية أو التومرتية، أم لنزعه المشائية الأرسطية، أم لهذه العوامل مجتمعة؟

كيفما كان الأمر، فإن تلك هي العوامل السياسية والفكرية التي ساهمت، في نظر الجابري، في بلورة المشروع الإصلاح الرشدي في الميادين الدينية والفلسفية والعلمية والسياسية، يهمننا منها في هذا الفصل، بعدها الإصلاح المرتبط بإعادة ترتيب الحقل الديني، على أن تتم العودة لصور الأبعاد الإصلاحية الرشدية الأخرى، كما يرسمها محمد عابد الجابري، في فصول لاحقة. لكن قبل تتبع معالم الصورة التي يركبها الجابري

¹⁴ ن. ص، ص 316

¹⁵ ألوزاد، "في الرشدية العربية المعاصرة"، مرجع سابق، ص 35

¹⁶ ألوزاد، "قول في "أعز ما يطلب" لابن تومرت الموحد"، ضمن مدارات فلسفية، مجلة الجمعية المغربية للفلسفة، ص 153 و 154

للإصلاح الديني الرشدي، لا بد من التطرق إلى العاملين الآخرين اللذين كان لهما نصيب وافر في تغذية النزعة التصحيحية – الإصلاحية عند فيلسوف قرطبة.

2-1: العامل العائلي:

يعتبر الجابري أن انتماء ابن رشد إلى أسرة من أشهر الأسر الأندلسية، تميزت بمكانة مرموقة في مجتمعها، وحظيت بالجاه والقرب من حكام زمانها، نظرا لنفوذها المعنوي والعلمي الكبير، فقد كان جد ابن رشد من كبار فقهاء الأندلس، كما كان والده فقيها ومحدثا بارزا في قرطبة. وسواء تعلق الأمر بهذا الأب أو ذاك الجد فكلاهما كان إلى "العلم أميل"، وأثر في نهاية حياته التفرغ لمشاريعه العلمية، فالجد طلب الإعفاء من مهمة قاضي قضاة قرطبة ليتفرغ للعلم، وإتمام كتابه الضخم "البيان والتحصيل". كما أن الأب طلب إعفائه من الوظيفة للتفرغ للتأليف والتدريس، وهو الأمر الذي سيكون له تأثير عميق على توجهات ابن رشد العلمية والفكرية، إذ أعطى الأولوية للعلم والمعرفة، والبحث عن الحقيقة والسعي وراء الفضيلة، رغبة في إعادة ترتيب أوراق عصره، الدينية والفلسفية والسياسية، على أسس علمية وبرهانية¹⁷.

لا شك أن هذا العامل العائلي لعب دورا مؤثرا في حياة ابن رشد وفي مسيرته العلمية، لكن مقارنة الجابري له تركت عددا من الأسئلة معلقة، وربما تعمد السكوت عنها، مثل علاقة انتماء ابن رشد لهذه الأسرة المالكية المذهب بمواقفه "السلفية" المعبر عنها خاصة في كتاب "مناهج الأدلة في عقائد الملة" والتي دفعت ابن تيمية إلى اعتبار ابن رشد "أقرب فلاسفة الإسلام إلى الإسلام"؟ ألا يمكن التفكير في أن مواقف ابن رشد من الأشاعرة ترجمة كلامية لفتوى جده الفقهية التي رفضت مذهبهم القائل بوجوب تقديم النظر بالنسبة لكل مكلف، باعتبارها لا أصل لها لا في سيرة السلف الصالح، والداعية إلى منع تداول كتبهم بين عامة المسلمين مخافة الفتنة وفساد العقيدة¹⁸.

في مناقشته لهذه النقطة يرى عبد المجيد الصغير أنه يوجد في "الاختيارات المعبر عنها في تلك الفتوى ما يجعلنا نتبين بعض التشابه والتلاقي بين الجد والحفيد، خاصة فيما يتعلق بالإعراب عن بعض التوجهات والاختيارات العقدية السلفية (...)"¹⁹.

¹⁷ ابن رشد، فصل المقال، مرجع سابق، ص 27 و 28

¹⁸ يوجد نص الفتوى في: العلوي، المتن الرشدي، مرجع سابق، ص 198-199

¹⁹ عبد المجيد الصغير، "الدلالة الفكرية والسياسية لحضور "مستصفي" الغزالي عند ابن رشد"، ضمن مقدمات، المجلة المغربية للكتاب، عدد 15، ص

3-1: العامل الذاتي:

أما على المستوى الذاتي، فإن الجابري يستشهد بمجموعة من الروايات التي تشهد لابن رشد بحسن السيرة، وسعة النظر، والاستقلال في الرأي، والاهتمام بالإصلاح المجتمعي، وهكذا يماهي الجابري بين السيرة الذاتية لأبي الوليد وسيرته العلمية، يقول موضحاً هذا الربط: "وإذا كان لنا أن نستخلص نتيجة أولية مما قلناه حتى الآن عن سيرة ابن رشد فإن الواقعة التي تفرض نفسها هي أنه لا شيء يحكى عن حياته غير ما يتصل بمسيرته العلمية. والحق أن الأمر كذلك بالفعل، فليس هناك ما يحكى عن حياة فيلسوف قرطبة خارج حياته العلمية، ليس لأننا نفتقد معلومات عن جوانب أخرى من حياته بل لأن حياته لم تكن تعرف "جوانب أخرى" منفصلة عن نشاطه العلمي".²⁰

وفيما يتعلق بارتباط ابن رشد بالبلاط الموحد، فيؤكد الجابري على المرجعية العلمية لهذا الارتباط، كطبيب ومستشار، أعطى الأولوية في حياته لاهتماماته الفلسفية والمعرفية، وزهد في كل ما عداها من نوازع ورغبات تتعلق بالسلطة والمال.²¹

وسيرا على نهجه في الاحتفاء بابن رشد في كل مناسبة، يقف الجابري وقفة خاصة مع رواية صاحب "التكملة لكتاب الصلة"، والتي جاء فيها عن ابن رشد أنه "عني بالعلم من صغره إلى كبره، حتى حكي عنه أنه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل، إلا ليلة وفاة أبيه وليلة بنائه على أهله، وأنه سود وصنف وقيد وألف واختصر نحواً من عشرة آلاف ورقة"²². ولعل من الملاحظات التي يمكن تسجيلها هنا، بخصوص تعامل الجابري مع ما يروى عن سيرة ابن رشد، فهو غالباً ما يشكك في الروايات التي لا تخدم تصويره لابن رشد في حين يقبل كل رواية تخدم الصورة التي يرسمها لأبي الوليد دون أدنى تمحيص أو تدقيق، ولو لجزئياتها البسيطة. ولعل الرواية المذكورة أعلاه خير مثال على ملاحظتنا هذه.

²⁰ ابن رشد، المرجع السابق، ص 71

²¹ يقول الجابري موضحاً مسألة جمع ابن رشد بين منصب الاستشارة في البلاط الموحد وزهده في السلطة في الوقت ذاته: "فعلاً، كان ابن رشد يعيش في بلاط الموحدين طبيباً ومستشاراً علمياً، ولكنه لم يكن خادماً تابعاً لهم، ولا كان متعلقاً، ولا راغباً في الوظائف والسلطة؛ فهو من هذه الناحية لم يتأثر بمذهب الدولة، بل بالعكس كان له تأثير واضح منذ شبابه في السياسة الثقافية للموحدين مما جعل "مذهبهم" مفتوحاً لا هو بالأشعري الخالص ولا هو بالظاهر الخالص ولا بـ"السنّي" المتشدد". (مقدمة كتاب ابن رشد تهافت التهافت، مرجع سابق، ص 51 و 52). والملاحظ هنا أن الجابري يناقض أطروحته الكبرى التي تربط الفلسفة الرشدية بالمشروع الإيديولوجي للدولة الموحدية، فهو يرى أن المشروع الرشدي نتاج للثورة الموحدية، وفي الوقت ذاته يؤكد في النص السالف الذكر أن ابن رشد هو الذي أثر في المشروع الموحد وليس العكس!!.

²² ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، ج 1، مدريد 1868. طبعة القاهرة، 1956، رقم 1496، تحقيق عزت العطار الحسيني، (نقلا عن المرجع السابق ص 71).

وإذا كان ابن رشد "لم يترك أي نص في السيرة الذاتية فإن نصوصه، يقول الجابري، كلها سيرة ذاتية: تحكي مسيرته نحو "الحصول على الكمال الإنساني"²³.

هذه العوامل الثلاثة، تفاعلت فيما بينها، وساهمت في ظهور المشروع الإصلاح الرشد في بلاد الغرب الإسلامي، وتحديد الأندلس، مشروع شمل ميادين متعددة من بينها ميدان الإصلاح الديني، فكيف يرسم الجابري المعالم الأساسية لهذا المشروع؟

2: محاور الإصلاح الديني عند ابن رشد:

يميز الجابري بين مستويين للإصلاح الديني عند ابن رشد، كما تمت الإشارة إلى ذلك سابقاً؛ مستوى تصحيح الشريعة ومستوى تصحيح العقيدة.

فلنتناول كل واحد من هذين المستويين بالدراسة والتحليل:

1-2: تصحيح الشريعة:

يقف الجابري وقفة خاصة مع كتاب "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" باعتباره كتاباً يضع القواعد الأساسية لفتح باب الاجتهاد الفقهي. وهكذا، لا يفوت الجابري أن يخوض معركة من أجل الانتصار لأبي الوليد، رداً على بعض الروايات التي ذهبت إلى القول إن هذا الكتاب قد نحلّه ابن رشد عن غيره، مستشهداً بروايات أخرى تثبت العكس وتشهد "لحياته بحسن السيرة وسعة النظر والاستقلال في الرأي والاهتمام بالصالح العام"²⁴. ملاحظاً سيادة الروح الرشدية التحليلية-النقدية التي تسود في الكتاب، الذي "لا يستطيع كتابته إلا عقل فيلسوف حكيم بالمعنى الذي يعطيه ابن رشد "الحكمة"²⁵.

لكن الجابري يستدرك بأن الكتاب المذكور يضع فقط أرضية يمكن، انطلاقاً منها، فتح باب الاجتهاد، إنه يمثل بداية لكل مجتهد، تقتضي الضرورة اطلاعه على اجتهادات كبار فقهاء الإسلام، ونقط الاتفاق والاختلاف بينهم، وهي عملية لا بد منها في أي ميدان من ميادين المعرفة البشرية، كما أنه يمثل القدر الكافي من العلم الشرعي بالنسبة للمقتصد، أي لمن لا تتوفر فيه شروط الاجتهاد الشرعي.

²³ ابن رشد، المرجع السابق، ص 82

²⁴ الجابري، ابن رشد: سيرة وفكر، مرجع سابق، ص 95

²⁵ ن. ص.

لذلك "يعتقد الجابري أن ابن رشد إذا كان قد اقتصر على التأسيس للاجتهاد النظري في "بداية المجتهد"، فإنه مارس الاجتهاد على المستوى العملي والتطبيقي يوم كان قاضيا في إشبيلية أولا، ثم قرطبة ثانيا. وقد شهد له المترجمون لحياته بحسن السيرة وسعة النظر والاستقلال في الرأي والاهتمام بالصالح العام.²⁶ لكن أبرز اجتهاد فقهي لابن رشد تمثل في التأصيل الشرعي للفلسفة في بيئة تهيمن عليها الحقيقية الدينية بكيفية مطلقة.

هكذا يصف الجابري كتاب "فصل المقال" بأنه "كتاب فتوى نقض واستئناف يصدرها قاض متمرس ومجتهد"²⁷، من "موقع الفقيه المجتهد وليس الفيلسوف المدافع عن الفلسفة"²⁸. ففي هذا "المقال" يقوم ابن رشد بنقض الفتوى الشهيرة التي أصدرها أبو حامد الغزالي، في المشرق الإسلامي، القاضية، من جهة أولى، بتكفير فلاسفة الإسلام، وعلى رأسهم الفارابي وابن سينا، ومن جهة ثانية بتحريم الاشتغال بالفلسفة والاطلاع على كتب الفلاسفة.

لقد اعتبر عدد من الدارسين أن هذه الفتوى مثلت "ضربة قاضية للفلسفة"، لم تقم لها قائمة بعدها في المشرق الإسلامي، حتى بزغ فجرها من جديد، في جزيرة الأندلس، على الضفة الغربية من العالم العربي. وهي الأطروحة التي يتبناها محمد عابد الجابري، دون أدنى حذر أو تردد، لأنها تدعم الصورة التي رسمها لفيلسوف "الفردوس المفقود" باعتباره الفيلسوف الذي عرفت معه الفلسفة الإسلامية قمتها و"نهايتها" في العالم الإسلامي. وهي أطروحة تحتاج إلى إعادة نظر ومراجعة على أكثر من صعيد ومستوى²⁹. وهذا ما سيتم تأجيل الحديث عنه بعدئذ، ولنواصل الآن رحلتنا مع المقاربة الجابرية لهذه الفتوى.

ينطلق الجابري من رؤيته للتراث التي أعلن عنها منذ كتابه الأول نحن التراث³⁰، والقائمة على التفسير السياسي والإيديولوجي لكل مناحي المعرفة في الإسلام؛ فكل طرق الفقه واللغة والكلام والفلسفة والتصوف... تنطلق من السياسة. هكذا ميز الجابري في التراث، كل التراث، بين المضمون الإيديولوجي والمحتوى المعرفي، وهو إذ لا يكثر كثيرا لهذا "المحتوى المعرفي" باعتباره جزءا من الماضي الذي لا يفيدنا في

²⁶ ن. ص.

²⁷ نفسه، ص 95

²⁸ نفسه

²⁹ لقد استمرت الفلسفة الإسلامية بالمشرق الإسلامي رغم كل ما قيل عن "ضربة الغزالي القاضية"، حتى عرفت قمتها مع الفيلسوف صدر الدين الشيرازي كما سيتم بيان ذلك في موضعه من الباب الرابع من هذا البحث.

³⁰ الجابري، نحن والتراث، مرجع سابق

شيء، فإنه في المقابل لا يعتبر ذلك "المضمون الإيديولوجي" جزءاً من صراعات الماضي وخصوماته التي انتهت وانقطعت أي صلة لنا بها اليوم، بل إن له "حياة أخرى يظل يحياها على مر الزمن في صور مختلفة"³¹.

إن الجابري يعتقد أن صلتنا بذلك "المضمون الإيديولوجي" مستمرة لم تنقطع يوماً؛ فالسينوية والغزالية والحنبلية... الخ، ما تزال حية قائمة، بل ومهيمنة، وبها يفسر كل النزعات "الرجعية" و"الظلامية" المهيمنة على الساحات الفقهية والثقافية والفكرية في العالم الإسلامي اليوم. هذه النزعات التي تشدنا إلى "الخلف" و"الوراء".. إلى "التخلف" و"الانحطاط"، لا يمكننا القطيعة معها إلا إذا تسلحنا بسلاح "الرشدية"، فهي "مفتاح تقدمنا وتحررنا"، على المستويات كافة، الفلسفية والعلمية والدينية.

واضح إذن، أن سبيل الإصلاح الديني عموماً، والإصلاح الشرعي الفقهي خصوصاً، بالنسبة لمحمد عابد الجابري، تتوقف على مدى تجاوزنا للروح السينوية الغزالية، وتأثيراتها على ساحة التنظير الفقهي في مختلف عواصم الفقه الإسلامي، اعتماداً على الروح الرشدية ومخزونها العقلاني الاجتهادي المنفتح على "الأصالة" و"المعاصرة".

هكذا إذن كانت السياسة قد وقفت في الماضي، في مشرق العالم العربي كما في مغربه، وراء تشجيع الفلسفة وتقريب المشتغلين بها تارة، وإبعادها وتحريمها وإقصاء الفلاسفة إلى درجة "المحنة" تارة أخرى، وذلك بحسب ما تقتضيه الضرورات الإيديولوجية والاعتبارات السياسية. لذلك فإن هذه الاعتبارات وتلك الضرورات تفرض علينا اليوم استعادة ابن رشد لفتح باب الاجتهاد في الفقه وتبيئة الفلسفة من جديد في أفق ترتيب عقلائي لعلاقة مجتمعاتنا المعاصرة بالدين، والتي تطرح فيها المسألة الدينية اليوم بحدّة.

هكذا يعتقد الجابري أن إصلاح الفقه الإسلامي اليوم يعني استرجاع الروح الرشدية الفقهية؛ فابن رشد نموذج الفقيه المعاصر الذي يريده الجابري، لأنه يتميز بالثقافة المزدوجة "الأصيلة" و"المعاصرة" في الوقت نفسه. من هنا لن يكتفي الجابري، فيما يتعلق بفتوى ابن رشد حول شرعية الفلسفة، بالقول بـ"صلاحية" مضمونها الإيديولوجي، بل إنه يعتقد بـ"صلاحية" محتواها المعرفي أيضاً. وتلك مفارقة كبرى في رؤية الجابري للتراث الرشدي تتناقض مع ما أعلن عنه منذ دراساته التراثية الأولى، من أن "المحتوى المعرفي" للتراث عموماً لم يعد صالحاً لنا اليوم. ففي غالب الأحيان، ما يجد الجابري نفسه، أمام إعجابه الكبير بابن رشد، مضطراً لعدم الوفاء بكافة بنود تعاقد مع قارئه التي أعلن عنها في كتاب "نحن والتراث"³².

³¹ عبد السلام بنعيد العالي، "بين البناء والتقويض"، ضمن: التراث والنهضة (قراءات في أعمال محمد عابد الجابري)، مرجع سابق، ص 56

³² الجابري، ن. م، وص.

إنها نفس خطوات المنهج وعناصر الرؤية التي ستحكم مقاربة الجابري للجانب الآخر من الإصلاح الديني الرشددي، وهو الجانب العقدي – الكلامي.

فلنتتبع هذه المقاربة إذن:

2-2: تصحيح العقيدة

يدل استعمال مفهوم "تصحيح العقيدة" على أن ثمة فسادا قد لحق بها، تدعو الحاجة إلى تجاوزه وإصلاحه. هذا بالضبط ما يذهب إليه الجابري في قراءته لكتاب "مناهج الأدلة في عقائد الملة"³³. فقد أصاب عقائد الأمة خلل كبير بسبب تأويلات علماء الكلام "الفاصلة"، التي تم التصريح بها للجمهور، فنتج عنها "شأن وتباغض"، وتمزيق للشرع وتفريق للناس "كل التفريق"³⁴. وبالتالي يعتبر أن الشاغل الذي كان يؤطر تفكير أبي الوليد شاغل اجتماعي سياسي، يتمثل في الأضرار التي نجمت عما قامت به الفرق الكلامية على مستوى التشويش على عقيدة المسلمين.

يتعلق الأمر، في نظر الجابري، بقضية قديمة – جديدة، إنها قضية العلاقة بين الدين والمجتمع، مما جعل كتاب "مناهج الأدلة في عقائد الملة" يكتسب، سواء على مستوى محتوياته المعرفية أو مضامينه الإيديولوجية، أهميته القصوى بالنسبة لأوضاعنا المعاصرة؛ إنه "أقرب ما يكون إلى مشاغل عصرنا، إلى حال العقل العربي "المعاصر" الذي مازالت تتحكم في كثير من حامله تلك التصورات التي قررها المتكلمون حول الطبيعة والإنسان وعلاقة الله بهما، والتي رآها ابن رشد بالأمس أبعد ما تكون عن الحقائق العلمية الفلسفية بعدها عن مقصد الشرع ومن الغاية التي توخاها الدين"³⁵.

من هنا يعتبر الكتاب المذكور معبرا عن مشروع ابن رشد للإصلاح الديني، خصوصا في المجال العقدي، الذي يمكن النظر إليه من مستويين اثنين: مستوى أول يتعلق بـ"تصحيح عقائد الشريعة مما دخلها من التغيير والرجوع بها إلى الظاهر من الشرع التي حمل الجمهور عليها" ومستوى آخر يهدف إلى "وضع قانون للتأويل يبين للعلماء ما يجب تأويله وما لا يجوز وكيف؟". هكذا إذن تمثل البعد الإصلاحية العقدي عند ابن رشد في دفاعه عن "العلم" من جهة وعن "حرية الإرادة" الإنسانية من جهة أخرى.

³³ ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الأمة (أو نقد علم الكلام ضدا على الترسيم الأيديولوجي للعقيدة ودفاعا عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل)، مرجع سابق.

³⁴ نفسه، ص 68

³⁵ نفسه، ص 70

ورغم أن المقصود بالعلم، بالنسبة لابن رشد طبعاً، ذلك التصور العلمي الفلسفي للكون، الذي شيده العقل الأرسطي بعيداً عن أي شاغل آخر غير طلب الحقيقة، فإن الجابري يعتبر أن دفاع "ابن رشد (..) بقوة وإخلاص عن العلم والحرية وأيضاً بشكل لم يسبق إليه، على قضايا الدين الخاصة كالنبوة وكمال الشريعة الإسلامية قياساً على ما تقدمها من شرائع، مناقشة قضية الحرية الإنسانية ومسألة القضاء والقدر ومسألة السببية وما نسميه اليوم بالاحتمية، مناقشة علمية عميقة أقرب إلى الفكر العلمي الحديث، خاصة نظرية "تلاقي سلاسل الأسباب" التي فسر بها كورنو مسألة الاحتمية"³⁶.

لقد واجه المشروع الرشدي بالأمس، كما يواجه المشروع الجابري اليوم، فرقا "محدثاً" وأقوايل "مبتدعة"، واجه ابن رشد الباطنية والمعتزلة والأشاعرة. وها هو الجابري يجد نفسه أمام استمرارية الهيمنة العقديّة للفرقة الكلامية التي بسطت نفوذها على العالم الإسلامي منذ ما قبل زمن ابن رشد إلى اليوم، وهي الأشعرية، التي لن نجد سلاحاً قادراً على تفكيك بنيتها، وتحليل طريقتها في إثبات العقائد الإسلامية، ويكشف عن تهافتها من الناحية المنطقية، وتعارضها مع الطريقة التي "حمل الشرع الناس عليها" كما وردت في القرآن الكريم، غير سلاح الرشدية.

وبجملة واحدة، لقد بين ابن رشد تناقض المذهب الأشعري مع منطق الشرع الإسلامي من جهة ومع منطق العلم في عصره من جهة ثانية، وهي المهمة ذاتها التي ينبري لها الجابري لمواجهة التيارات "الرجعية" و"الماضوية"، المخالفة لاختياراته، "التقدمية" و"الحداثية"، وبيان مدى تعارضها لا مع منطق "التقدم" و"الحداثة"، كما يتصوره الجابري، بل مع ما يقره النص الديني نفسه من أحكام وتصورات وعقائد.³⁷ لا يتعلق الأمر هنا بمجرد تأويل لقراءة الجابري لابن رشد، لأنه يعلن عن "قراءته" هذه بنفسه في أكثر من مناسبة، في دراساته الرشدية، وتلك نقطة وقفنا عندها في أكثر من موضع في هذا البحث، ولكن المستغرب هنا، تسليم الجابري بذلك الاعتقاد الرشدي بالتطابق التام بين ما يستفاد من ظاهر الشرع الإسلامي وما يقرره العلم الأرسطي ونسقه الفلسفي، باعتبارهما وجهان لحقيقة واحدة، دون أدنى مناقشة أو تمحيص لهذه المسلمة³⁸. بل نجده يكتب فقط بتعليق يوضح فيه ما هو واضح وهو أن "إعجاب ابن رشد بأرسطو لا يوازيه ولا يتفوق عليه

³⁶ ن. ص.

³⁷ نفسه، ص 73

³⁸ نفسه، ص 76

إلا إعجابه بالقرآن وإيمانه به. ومن هنا إشارته إلى تلك السعادة التي يحس بها من يجمع بين المعقول والمحسوس³⁹.

لا يستغرب هنا إعجاب الجابري الشديد بأبي الوليد، بل المستغرب هو أن يقوده هذا "الإعجاب" إلى التغيب المطلق لأبسط أدوات الدرس الفلسفي، من نقد ومساءلة، التي كثيرا ما شدد الجابري على أهميتها وأكد على ضرورتها، بالنسبة لكل تفكير يريد أن يكون فلسفيا.

وبالرغم من أن الجابري يقر بأن إصلاح ابن رشد للشأن الديني في عصره ظل حبيسا للمنطق الفلسفي الأرسطي، فإنه مع ذلك يصف هذا الإصلاح بأنه دفاع عن العلم والحريّة من داخل الدين وبواسطته، و"أيضا لفائدة فهم متفتح للدين وثوابته"⁴⁰. أما تأويلات المتكلمين التي لم تتقيد بأقويل العلم الأرسطي ومنطقه فلا يتردد في القول بأنها "اتخذت شكلا وثوقيا دوغمائيا منغلقا"⁴¹. وتبرير ذلك أن "الاقتصار على فهم النصوص الدينية على ما كان يفهم بها زمن النبوة بوصفها تقصد أول ما تقصد إلى "العمل على غرس الفضيلة، وليس إلى إعطاء تصور نهائي للكون وظواهره"⁴².

يعترض محمد ألوزاد على هذه القراءة الجابرية لكتاب "مناهج الأدلة في عقائد الملة"، لأن قارئ هذا الكتاب، في نظره، لن يعثر على "الرشدية التنويرية" التي تدعم حرية العقيدة والفكر، بل سيجد "رشدية سجالية تتنافس على الترسيم العقائدي وتصادر حق الاختلاف وتفرض وصاية على إيمان الجمهور وتأويل الخاصة"⁴³.

لقد كان الهاجس الأساسي لابن رشد، في نظر الجابري، من تأكيده على هذا المنهج، هو تجاوز المزالق الخطيرة التي أدت إليها التأويلات الكلامية، وما ترتب عنها من نزعات تكفيرية كانت لها آثار دينية وسياسية خطيرة. لكن ألم يسقط ابن رشد نفسه في هذه النزعة التكفيرية؟ ألم يدع في كتابه "تهافت التهافت" إلى "وجوب قتل الزنادقة"؟ هذه وغيرها من الأسئلة لا ندري ما هي المبررات العلمية التي تجعل من وصفهم ناصيف نصار بـ"المعجبين بابن رشد" يسكتون عنها⁴⁴؟

³⁹ ن. ص.

⁴⁰ نفسه، ص 84

⁴¹ ن. ص.

⁴² نفسه.

⁴³ ألوزاد، "في الرشدية العربية المعاصرة"، مرجع سابق، ص 36

⁴⁴ ناصيف نصار، الإشارات والمسالك، من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية، دار الطليعة، بيروت، 2011، ص 20

يتعلق الأمر إذن بمشروع إصلاحي يهدف إلى إعادة ترتيب العلاقة بين الدين والمجتمع، كما تمت الإشارة إلى ذلك سابقا، وقد آن الأوان لتفصيل القول في هذه المسألة.

3- الأفق السياسي للإصلاح الديني: ترتيب العلاقة بين الدين والمجتمع

يعتقد الجابري أن التأويلات الكلامية للعقائد الدينية لم تكن في نظر ابن رشد من أجل حفظ عقيدة المسلمين، بل من أجل أغراض سياسية تسترت بالعقيدة الإسلامية، الأمر الذي سبب فوضى مجتمعية، تمثلت في مختلف ألوان التفرقة التي مزقت الأمة الإسلامية إلى فرق وشيع متصارعة ومتحاربة، يكفر بعضها بعضا، وتدعي كل واحدة منها أنها تمثل الفرقة الناجية، الأمر الذي أحدث خلا في علاقة الدين بالمجتمع.

وتعتبر عملية إشاعة التأويل بين عامة الناس، دون ضوابط وقواعد، من بين أبرز الأسباب التي أدت إلى هذه الفتنة الفكرية والاجتماعية. فالتأويل، في نظر الجابري، "ممارسة للسياسة بواسطة الدين ولغته في زمن ومجتمع لم تكن لغة السياسة قد استقلت بمصطلحاتها وقضاياها"⁴⁵.

إن هذا التأويل للنصوص الدينية، يعني في نظر الجابري، "فرض نوع معين من الفهم للدين كان هو الوسيلة الاجتماعية التي تمارس بها السياسة فكريا وإيديولوجيا ضدا على الخصم السياسي دولة كان أو معارضة"⁴⁶. وهذا ما جعله يفسر رفض ابن رشد إقضاء "أسرار" التأويل للجمهور بمعنى واحد وأوحد، هو رفضه، بل شجبه، "ممارسة السياسة في الدين"، ما دام التأويل في الإسلام كان ولا يزال هو الوسيلة المفضلة لممارسة السياسة بعيدا عن مجالها الطبيعي.⁴⁷

هكذا يصرح الجابري أنه المفكر الوحيد من بين الدارسين العرب والمستشرقين لابن رشد، الذي انتبه لهذه المسألة (= العلاقة بين الدين والمجتمع)⁴⁸. ومن دون الوقوف طويلا عند مدى صحة هذا الادعاء من عدمه، تكفي الإشارة إلى الموقف ذاته الذي سبق إبرازه للمفكر الفرنسي ألان دوليبرا الذي يعتقد بصلاحيه الترتيب الرشدي للعلاقة بين الدين والمجتمع بالنسبة لكل المجتمعات المعاصرة، وليس فقط المجتمعات العربية؛ وهو

⁴⁵ ابن رشد، فصل المقال، مرجع سابق، ص 76

⁴⁶ ن. ص.

⁴⁷ ن. ص.

⁴⁸ نفسه، ص 50

ذات التصور الذي نجده عند محمد أركون حينما يعتقد أن راهنية الفلسفة الرشدية تتمثل في كونها سلاحا فعالا يمكن توظيفه للحد من هيمنة التيارات "الأصولية" "المتزمتة" و"المنغلقة"⁴⁹.

إن الهواجس المجتمعية المعاصرة للجابري نجدها ثانوية وراء تأويله للموقف الرشدي. ذلك أن العلاقة بين الدين والمجتمع تفرض نفسها بقوة في المجتمع العربي المعاصر، ومنه المجتمع المغربي، خصوصا بعد الثورة الإسلامية في إيران. فقد أصبح "الإسلام" حاضرا بشكل واضح وصريح في ميدان الصراع السياسي والاجتماعي، وبما أن الجابري فاعل سياسي بالدرجة الأولى، فقد قدر له أن يشهد معظم أشكال الصراع السياسي في المغرب الأقصى، لا من موقع "المهتم" أو المتتبع فقط، بل من موقع المنخرط المتحزب لطرف معين من أطراف هذا الصراع.

هكذا يلاحظ كل متتبع لمسيرة صاحب "نحن والتراث" أنه خاض صراعا مزدوجا، على الصعيدين السياسي والفكري، بل إننا لا نبالغ إذا قلنا إنه وظف الفلسفة توظيفا سياسيا، وبمعنى أدق، وظف الفلسفة الرشدية توظيفا إيديولوجيا لفرض ترتيب معين للعلاقة بين الديني والاجتماعي يتلاءم مع اختياراته الفكرية والسياسية التي يصفها بـ"الحداثية" و"التقدمية". لكن علي أو مليل لا يشاطره هذا الرأي، فهو يجيب عن السؤال: "هل موقف ابن رشد من المسألة الدينية من شأنه أن يطور الفكر الديني؟"⁵⁰ بالسلب؛ لأن فيلسوف قرطبة يعتقد أن الخاصة وحدهم لهم حال تفكير وتأويل النص الديني، وينبغي أن يبقى هذا التأويل منحصرا في دائرة ضيقة جدا وهي دائرة الخاصة، أو خاصة الخاصة. لذلك يعقب أو مليل "ينبغي ألا نحمل عقلانية ابن رشد أكثر مما تحتمل. فهو فيما يتعلق بالمسألة الدينية قد قصر الحق في إعمال العقل فيها على العامة"⁵¹.

حاصل القول إذن في هذا الفصل، إن "رشدية" الجابري لم تقف عند حدود استدعاء ابن رشد الفيلسوف من خلال قراءة معينة لكتبه، بل تفسر المشروع الرشدي تفسيراً سياسياً، وتوظفه توظيفا سياسياً في الصراعات المعاصرة، لم يقف الجابري عند التفسير الأحادي الجانب، ليبدلي بآراء فقهية في عدد من القضايا المعاصرة، ابتداء من قضايا المرأة وحقوق الإنسان، وحكم الأقلية غير المسلمة في المجتمعات الإسلامية.. الخ، وصولاً إلى خوض تجربة اقتراح مدخل "جديد" لفهم النص القرآني وتفسيره. والهدف من كل ذلك هو "ترشيد" الإسلام

⁴⁹ يمكن الرجوع إلى محاضرة محمد أركون المتضمنة في الكتاب الذي نشره روجي أرناالديز:

Multiple averroés; paris; les belles lettres; 1978

⁵⁰ أو مليل، "قضايا ومراجعات"، ضمن الفلسفة والحداثة في المشروع الفكري لعلي أو مليل، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية وكلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسك، الدار البيضاء، جامعة الحسن الثاني، 2011، ص 111

⁵¹ نفسه، ص 112

السياسي"، والتخفيف من التطرف الديني إلى الحد الأقصى⁵²، بعدما يؤس الجابري من المحاولات الرامية إلى محاربته والقضاء عليه نهائياً.

⁵² الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مرجع سابق، ص 11



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية
ص.ب : 10569
هاتف: 00212537779954
فاكس: 00212537778827
info@mominoun.com
www.mominoun.com