

الرافد

كتاب

العدد 002 – فبراير 2010
يصدر مجاناً مع مجلة الرافد

دائرة الثقافة والإعلام – حكومة الشارقة
هاتف : +9716/5671116
براق : +9716/5662126
ص.ب. 5119
www.rrafid.ae

* المواد المنشورة تعبر عن كاتبها ولا تعبر بالضرورة عن رأي دائرة الثقافة والإعلام

وكلاء التوزيع : دولة الإمارات العربية المتحدة: شركة الإمارات للطباعة والنشر والتوزيع، دبي: ت: 04/3916501، قطر: دار الثقافة للطباعة والصحافة والنشر والتوزيع: ت: 414482 البحرين: دار الهلال للتوزيع ت: 05355590-534561، اليمن: دار القلم للنشر والتوزيع والإعلام صنعاء: ت: 0272563-272562، المغرب: الشركة العربية الإفريقية للتوزيع والنشر والصحافة «سبريس» الدار البيضاء: ت: 249200، مصر: مؤسسة أخبار اليوم : ت: 5782700، سوريا: المؤسسة العربية السورية لتوزيع المطبوعات.

الخطاب الحوارية فيه «فصل المقال»

د. معجب الزهراني



توطئة

في سلسلة كتاب «الرافد» التي بدأت لتوها مع مطلع العام الجديد مترافقة مع العدد الشهري للمجلة سنتوقف هذه المرة مع مقارنة الدكتور معجب الزهراني حول كتاب العلامة ابن رشد بعنوان «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال». وتكمن أهمية هذا الكتاب التاريخي في بعده السجالي المرتبط بحدود وآفاق علوم الكلام

التي أرهقت كاهل الفكر العربي الإسلامي تاريخياً باعتبارها علوماً تغترف مفرداتها من الشريعة من جهة، ومن التأملات العقلانية المتفلسفة من جهة أخرى.. تلك العلوم التي تمتد إلى الثقافة اليونانية والرومانية البيزنطية، كما تكمن أهميتها في أنها كانت ترمز لجدل العلاقة غير الخلاقة بين الفكر المجرد والنظام السلطاني الدنيوي.. الأمر الذي جعل حكمة الشريعة في مرمى حجارة السلطان وأهوائه من جهة، كما في مرمى حجارة العقل المجرد من جهة أخرى مما سنتتبع بعض آفاهه في الكتاب.

مهّد ابن رشد للثورة المعرفية الأوروبية الكبرى التي تمثلها على وجه أخص الراهب المسيحي مارتن لوتر الأول، وقبله المصلحان سافونارولا وتوما الاكوييني.

لوثر سار قدماً بالتعليم الرشدي حدّ المفارقة له، ذلك أن ابن رشد بحث عن نقطة التلاقي بين الشريعة والحقيقة عند تخوم الفضيلة، فيما قال مارتن لوتر الأول بالفصل الإجرائي بين المستويين، فمهّد لنظرية العقد الاجتماعي لجان جاك روسو، وفاض بمريئات عقلانية مُغالبة.

يتوقف الدكتور الزهراني أمام فضائل ابن رشد العقلانية، ولا ينسى الإشارة إلى مثابته في الشريعة، كما يتوقف أمام خصائص

النص الرشدي من النواحي اللغوية والصياغية، وصولاً إلى منهجيته الصارمة التي انعكست على النص وجعلته يبدو جافاً، كما رصد فضاءات النص في الزمن الثقافي المفتوح، وصولاً إلى يومنا هذا. وفي السياق يعرض الباحث للتقاطع بين الغزالي وابن رشد مما يتصل أساساً بأحكام القيمة الإطلاقية التي أطلقها ابن رشد على الإمام محمد بن محمد حامد الغزالي، وبهذه المناسبة لا بأس من الإشارة إلى كتاب الغزالي الأكثر أهمية من حيث تتبع مسار التحولات في فكره والمعنون بـ «المنقذ من الضلال»، فهذا الكتاب يوفر لنا مفتاحاً سحرياً لمعرفة موسوعية الغزالي بوصفه مقيماً في علوم الشريعة، عارفاً لعلوم البرهان العقلي الأرسطي واليوناني بعامة، مُتبحراً في التصوف وعلوم الكلام، كما يُعبر الكتاب عن رؤية الغزالي التي تُماهي بين العقل والذائقة مما تتسع له الآراء والمناقشات، وتضع الرجل في مكانة متقدمة من ثقافة التأصيل والتطوير معاً.

لحظة التفارق السليبي بين ابن رشد والغزالي لا تعبر عن نهاية المقال في أمر الخصام، بل توفر لنا مناخاً إضافياً للتأمل في مقاربات الغزالي بعد «تهافت الفلاسفة»، كما توفر لنا قراءة موازية لابن رشد تتجاوز «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال».

في هذا الإسهام المختصر نتوقف مع المؤلف أمام قضية إشكالية كانت ومازالت تمثل محطة تأمل واستقراء، كما تمثل ضرورة راهنة بقدر استدعائنا للتاريخ ونواميسه، ولفكر وتضاريسه.

د. عمر عبد العزيز

«لا يوجد فكر حديث وبجانبه نقد،
بل الفكر الحديث كله نقد»

عبد الله العروي

(مفهوم العقل ص 12)

مدخل:

نحاول في الفقرات التالية من البحث تحليل كتاب «فصل المقال» لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد (520-595هـ/1126-1198م) من منظور نقدي نأمل أن يسمح لنا بالتأصيل للفكر الحواري الذي عرفنا به واختبرناه عملياً في دراسات سابقة لخطابات أدبية وثقافية معاصرة متصلة قضاياها أقوى الاتصال بالماضي وإشكالياته⁽¹⁾.

ومع أن هذا المنظور يختلف، ولا بد، عن منظورات الباحثين في مجال الفكر الفلسفي، إلا أننا نأمل أن يضيف إليها بعض الإضافة بفضل هذا الاختلاف تحديداً. فالتحليل سيوجه للكشف عن أهم تجليات الفكر الحوارية في الكتابة الرشدية كما تتمثل في هذا الكتاب الموجز المكثف الذي نعهده نصاً ذا أهمية استثنائية في المتن الرشدي وبخاصة وفي الفكر العربي الإسلامي الكلاسيكي بشكل عام.

في فقرة أولى نختبر حوارية المؤلف في مستوى المنطلقات الفكرية العامة لكتابه وسيتم التركيز هنا على الدلالات الغنية لمفهوم «الاتصال» الذي يشكل المفهوم الحوارية الأهم في هذا المستوى.

وفي فقرة تالية نتقصى الحوارية الرشدية كما تتمثل في مستوى أساليب التعبير عن الآراء والأفكار والمواقف التي يعلنها الكاتب بصيغ لغوية دالة على احترامه الشديد لعقل المتلقي المفترض الذي يحترم منطق العقل، أما ما عداه فيتوجه إليه بأسلوب ساخر يليق بمقامه.

وفي الفقرة الثالثة والأخيرة من المقاربة نحاول تحديد أهم الأبعاد الدلالية والوظيفية للكتابة الرشدية، كما يمكن أن نحاورها

اليوم ضمن شروط معرفية وفكرية عامة مختلفة عما كان شائعاً في
زمن ابن رشد، لكنها لا تزال من المنظور الثقافي - الاجتماعي
الخاص تطرح إشكاليات لا تختلف كثيراً عن تلك التي تصدى لها
في هذا الكتاب تحديداً.

مقدمة:

الإطار النظري لهذه المقاربة يتحدد في ضوء تعريفنا لمفهوم «الحوارية» إذ يشمل في المستوى النظري العام أي توجه ذهني أو عملي ينزع إلى إدراك مدى كثرة حقائق الوجود وتنوع ظواهر العالم وكائناته ومن ثم يسلم بنسبية معانيها وتنوع سبل البحث عنها وبمشروعية الاختلاف حولها حتى يتصل الحوار الخلاق بين الباحثين في مختلف

التخصصات باعتباره مبتدأ كل معرفة وكل فلسفة كما يقول
لالاند⁽²⁾.

وضمن هذا الإطار يمكننا صياغة فرضية أولية للبحث مفادها
أن «فصل المقال» مثل نموذجاً متقدماً - زمناً وقيمةً - لذلك
الفكر الحوارى الذى ظل ضعيف الأثر فى الثقافة العربية الإسلامية
«التقليدية» من قبل ابن رشد ومن بعده ، وذلك لأسباب تتصل
بإشكاليات عميقة الجذور عاناها واجتهد، مع غيره، لتجاوزها،
ولا نزال نحاول اليوم مواصلة الجهد ذاته للغايات ذاتها.

ولكى لا تبدو هذه الفرضية بمثابة حكم تعميمى لا يستند إلى
بحث ولا يقوم عليه برهان مقنع نشير إلى ثلاث مسائل نبررها ولو
من منطلق إجرائى:

المسألة الأولى هي أن الثقافات التقليدية عموماً لم تكن تعرف
فكراً حوارياً بالمعنى المحدد آنفاً، وإن عرفت بعض أشكاله فى
أوساط بعض نخبها العارفة فلم تكن لتعترف به كل الاعتراف،
والسبب فى هذا كله هو سبب ابستمولوجى عام. فثقافة من هذا
النمط عادة ما تعتبر حقائقها الخاصة فى مرتبة «البدهيات» التى لا
تقبل الجدل، وأغلب المنتميين إليها والممثلين لها يعتقدون أن
حكاياتها - حكاياتهم - عن الإنسان والزمن والعالم هي وحدها

«الحكايات الصحيحة» أو «الحقيقية» التي يفترض أن تقاس عليها حقائق الآخرين وحكاياتهم ويحكم عليها من منظورها.

بالإضافة إلى هذا العامل هناك عوامل فرعية تتصل بكل ثقافة على حدة وهنا تحضر المسألة الثانية. فالثقافة العربية الإسلامية انطوت منذ بداياتها على قيم ومبادئ إنسانية الطابع عالمية النزعة، ولذا أنجزت خلال قرونها الأولى حضارة خلافة شاركت في صنعها شعوب من مختلف جهات العالم القديم كما لا يخفى على أحد من الباحثين المنصفين اليوم. لكن هذه الثقافة ذاتها ظلت تعاني إشكاليات خطيرة لم يتمكن أحد من حسمها، وهذا ما ساهم في تراجعها وجمودها بالأمس وما يولد فيها المزيد من الأزمات الحادة اليوم فيما هي تجابه تحديات الحداثة واستحقاقات الإنسان في القرن الواحد والعشرين .

ما أبرز هذه الإشكاليات؟.. وكيف يمكن تحليلها ونشر الوعي بها؟.. وما العمل الضروري لتجاوزها؟! هذا التساؤل المركب هو الذي يستدعي المسألة الثالثة. فمنذ رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي إلى الباحثين المعاصرين من مختلف الجهات والتوجهات تتوالى الجهود وتختلف الاجتهادات لتقديم إجابات مقنعة عن التساؤل نفسه.

في آخر دراسة أنجزناها عن فكر الغيرية والاختلاف في تلك الثقافة حاولنا الإفادة من جهود غيرنا لبلورة ما يمثل في اعتقادنا «النوى الصلبة» لتلك المعضلة الحضارية كما تتجلى في ثلاثة مستويات⁽³⁾.

في المستوى الفكري العام المتعلق بالوعي الجماعي، هناك مركزية ثيولوجية ولدت فوضى دائمة في أوساط «النخب العارفة» التي تشكل خطاباتها هذا الوعي، وذلك لهيمنة القراءات المذهبية على القراءات التجديدية المتفتحة على أفق المعرفة المتغيرة المتطورة بتغير شروط الحياة ومعطيات «التاريخ»، علماً بأن هذا النمط من القراءات قد يكون هو الأكثر تناسباً مع طبيعة تلك النصوص الرمزية المرنة «الصالحة لكل زمان ومكان» كما يؤمن به المسلمون جميعاً من حيث المبدأ.

إننا نتحدث هنا عن الدور السلبي الحاسم الذي عادة ما تلعبه فئة «العلماء» التقليديين في مجتمعاتنا وقد أصبح ممثلوها مرتين للمنظومات، الدوغمائية، ولذا فهم لا يحاورون الآخر المختلف بقدر ما «يردون عليه» إذ يرونه منحرفاً أو ضالاً.

وفي المستوى السياسي المتصل ببنية «الدولة» هيمنت مركزية السلطة العشائرية – القبلية التي ظلت تغذي الصراعات الحادة

على الحكم حتى داخل الأسرة الواحدة، وتعزز عمليات تحويل «الدين» إلى «إيديولوجيا»، وعند الحاكم ومعارضيه على السواء. ولعل أخطر نتائج هذه الإشكالية السياسية أنها جعلت أغلبية المسلمين يعتقدون أن منطق القوة والغلبة ضروري لنشوء الدولة وبقائها، ولذا يبدو لهم الاستبداد أمراً طبيعياً أو قدراً لا مهرب منه إلا إليه، وذلك لهيمنة «الملك العضوض» بعبارة ابن خلدون على تاريخهم منذ انهيار «الخلافة الراشدة» إلى يوم الناس هذا!

أما في المستوى الاجتماعي فنعتقد أن المركزية الأبوية – الذكورية المتصلة بمنظومة ثقافية عتيقة، لا بد أن تقلل من شأن المرأة وتعطل طاقاتها الإنسانية الخلاقة وتبث في علاقات المجتمع مختلف أشكال سوء الفهم وسوء الظن فيما بين الأفراد من مختلف الفئات والأعمار وليس فيما بين الرجل والمرأة فحسب كما يعتقد بعض الباحثين والباحثات!

وإذا كان بعض الباحثين يرى أن ثقافتنا العربية الإسلامية تعاني ظاهرة التسلسل في مختلف مستوياتها فذلك لأن هذه الإشكاليات لا تزال تمثل تحدياً أمام النخب المثقفة في مجتمعات لم تعرف بعد حداثته تذكر في ثقافتها العملية اليومية أو في ثقافتها الرمزية كما بينه عبد الله حمودة في كتابه «الشيخ والمريد»⁽⁴⁾. وفي كل

الأحوال فإن لابن رشد أطروحات محددة غاية في الأهمية بصدد هذه الإشكاليات ذاتها وإن ركز جهده الأهم في «فصل المقال» للتصدي لها في المستوى الفكري العام كما سنلاحظ.

بناءً على هذا كله نأمل أن تكون مقاربتنا النقدية للخطاب الحوارية في هذا الكتاب توأماً معه ومع أصوات آخرين من قبله ومن بعده أدركوا أن الحوار أفضل طريق إلى التفاهم والتعاون لإنتاج المزيد من الأفكار والمعارف التي لا تتكاثر وتتطور وتؤثر في المجتمع إلا بفضل تنوع الجهود واختلاف وجهات النظر وتكامل المنجزات ومن ثم تراكمها. فالقاعدة المنطقية هنا أنه «إذا جمع يسير ما قال كل واحد من النائلين الحق منهم، اجتمع من ذلك شيء له قدر جليل»⁽⁵⁾. وهي قاعدة قال بها الكندي أول فلاسفتنا المحترفين، وبنى عليها ابن رشد وهو يحاول إنجاز مشروع الذي مثل ذروة عالية في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية التقليدية كما نعلم.

حوارية المنطلقات الفكرية:

ذهب بعض الباحثين إلى أن «فصل المقال» كتاب في منهج

تأويل النصوص الدينية، وذهب آخرون إلى أنه فتوى شرعية في وجوب النظر العقلي لشؤون الدين في علاقته بشؤون المجتمع الدنيوية، وغيرهم ذهب إلى أنه محاولة جادة وغير موفقة لـ «التوفيق» بين خطابين يبدو أن كلاً منهما يستقل بمرجعياته ووظائفه وغاياته الرمزية والعملية⁽⁶⁾.

ومع تسليمنا بوجاهة هذه «القراءات»، التي لا يمنع اختلافها من تكاملها، إلا أننا سنعتبره نموذجاً بارزاً لذلك الفكر الحواري الذي لا يزال يثير إعجابنا ويغويننا بترهينه وتطويره في أذهاننا وكتاباته وعلاقاتنا. فبعد قرون من تواصل النخب العربية مع الفلسفة الإغريقية اليونانية كان من الطبيعي تماماً أن تتنوع المواقف منها بحسب درجات الفهم ومقاصديات التوظيف وغير ذلك من العوامل المؤثرة في شروط التلقي كما بلورها النقد الحديث⁽⁷⁾. من هذا المنظور العام يمكننا التوقف عند قضيتين أساسيتين فيما يتعلق بما آلت إليه سيرورة التواصل والتفاعل هذه في عصر ابن رشد الذي مثلت كتاباته مرحلة نضج الفلسفة ونهايتها في سياقنا الحضاري العام كما يعرفه الباحثون⁽⁸⁾.

القضية الأولى تتعلق بتبلور وعي جماعي عام لدى مختلف النخب المثقفة في المجتمع العربي الإسلامي يدرك جيداً أن الفلسفة

اليونانية تتكون من خطابات متنوعة مختلفة في مستوى المنجز الواقعي الذي تشهد عليه وبه النصوص المترجمة كلياً أو جزئياً، لكنه يدرك أيضاً أن هذا المنجز الثقافي الأجنبي يمثل في جملة خطاباً عاماً واحداً سواء سمي بصيغة الأفراد: «فلسفة» أو «حكمة» أو بصيغة الجمع: «علوم الأوائل» أو «العلوم العقلية»⁽⁹⁾.

القضية الثانية مترتبة عن الأولى ومتصلة بها أو وثق الاتصال وهي أن أحداً من ممثلي هذه النخب لم يكن ليجهل أن الفلسفة اليونانية، في تنوع نصوصها كما في وحدة خطابها، هي من إنتاج عقول دنيوية بشرية لا علاقة لها بـ «وحي» ولا تنطوي على أية (قداسة).

بناءً عليه يمكننا أن نتفهم أبعاد إشكالية ظلت تنمو وتنتشر في أوساط مجتمع النخبة العارفة، ومن ثم تؤثر في النخب السياسية والاجتماعية بشكل سلبي، وهذا ما تصدى له ابن رشد أملاً في تجاوزه أو الحد من خطره عليه شخصياً وعلى «الحكماء» أمثاله، بل وعلى مجتمعه وأمته وثقافته بشكل عام في نهاية المطاف.

فكلما تقدمت سيرورة التفاعل مع الفلسفة في الفضاءات الإسلامية ترايدت وتنوعت أشكال القلق منها خشية أن تخلخل مفهوم الوحي، وتنال من قداسة العقائد والتشريعات المنبثقة عنه.

وفي المشرق كما في المغرب، ومن قبل ابن رشد وفي عصره، كان لهذا القلق ما يبرره ومن يعبر عنه بغفلة وبحسن نية ومن يستثمره بمكر وروح عدائية لمحاربة الفلسفة والفلاسفة كما هي حال البعض من خصوم «فكر الغرب وعلومه» اليوم!⁽¹⁰⁾.

فدار الإسلام الواسعة بقي كثير من سكانها المسلمين أقرب إلى مفهوم «المسلم» منهم إلى مفهوم «المؤمن» كما نص عليه القرآن في خطابه عن «أعراب» جزيرة العرب ذاتها وهو ما نبه إليه ابن رشد من منظور مختلف لاحقاً⁽¹¹⁾.

أما النخب الفكرية من العرب والمسلمين أنفسهم فلا بد أنهم اكتشفوا أن أولئك «الحكماء» القدماء أنتجوا عن الإنسان والطبيعة معارف مختلفة كلياً عما أنتجه أسلافهم الأقربون. وقد بلغ إعجابهم بأولئك «الأسلاف الغرباء» أن وضعوا أرسطو في مقام «المعلم الأول» مما يعني أن تمييزهم بين «علوم العقل» و «علوم النقل» قد ينطوي على حكم قيمة لصالح الأولى التي أصبحت «علومهم» بحكم أنها مجال عملهم ومصدر علمهم الأهم من هذا المنظور⁽¹²⁾.

هنا تحديداً لا بد من تذكّر الأثر السلبي لتلك الإشكاليات المركزية الآنف ذكرها. فالخصومات الفكرية بين ممثلي الفرق

غالباً ما ارتبطت بصراعات القوى الاجتماعية المتنافسة على السلطة وهو أمر مبرر تماماً في التاريخ البشري. ونظراً لكونها قد بدأت منذ أمد بعيد كما نعلم فقد حولت «اختلاف» التأويلات التي عادة ما تثير الحقل المعرفي في مجمله إلى «صراع» حاد بين إيديولوجيات مذهبية يدعي كل منها امتلاك الحقيقة ويسعى جاهداً للتغلب على «الخصوم والأعداء» إن رمزياً وإن واقعياً عملياً!⁽¹³⁾. هكذا لم تسلم النصوص الدينية «الأصلية» ولا نصوص الفلسفة «الأجنبية» من القراءات السجالية الإيديولوجية إلا فيما ندر. وهذا ما ولد الفوضى والتشتت في الوعي من جهة، وعزز باستمرار منطق الخصومات والمغالطات الذي يبحث عن «الحيلة» لا عن «الحجة» كما هو المعتاد في كل الشروط المتوترة التي يهيمن فيها القمع الناتج عن حدة الصراعات على السلطة.

ضمن هذه الوضعية الإشكالية التي اتصلت على مدى تاريخنا لم تكن عمليات ترجمة الفلسفة ومحاولات استثمارها والمشاركة في تطويرها لتتم دائماً في سياق عمل معرفي مستقل ومنظم ومنتظم هو وحده ما يمكن أن يفضي إلى تراكم الجهود وتطور الخطاب ذاته داخل دائرة الجماعة التي تنتجها وتعمل على إدماجه كمكون فعال في النسيج الثقافي العام بمختلف مستوياته⁽¹⁴⁾.

بصيغة أخرى يمكن القول بأن تلقي الفلسفة في شروط كنتك لم يكن «تلقياً معرفياً حوارياً» إلا في أضيق الحدود، أي لدى بعض الأفراد ممن تعلق بالمعرفة وظل يبحث عن المزيد منها ويحاول الدفاع عنها ما وسعه الجهد كما هي حال ابن رشد⁽¹⁵⁾.

لقد ورثت هذه الشخصية الفذة عن «حكماء المشرق والمغرب» خطاباً فلسفياً غنياً، كما ونوعاً، لكنها ورثت معه تلك الإشكاليات التي ظلت، منذ أيام الكندي، تهدد الفلسفة والفلاسفة، وكان عليها أن تصدى لها من جديد فيما كان يفترض أنها حسمت قبل ذلك بقرون! ولكي نتبين مدى حوارية المنطلقات العامة لفكر ابن رشد سنحاول تحديد معالم وعيه إذ نعاينه مرة «فيلسوفاً محترفاً»، ومرة «فقيهاً قاضياً»، ومرة كأحد ممثلي مجتمع «الخاصة» من «أهل الحل والعقد» بحكم انتمائه الأسري وبحكم منصبه الاجتماعي أو السياسي في هرمية الدول التي عايشها وعانى من صراعاتها كما نعلم.

فمن موقع «الحكيم العارف» اختار ابن رشد الخطاب الفلسفي الأرسطي الذي تميز بنزعة عقلانية صارمة تتخذ من تجربة الحياة في عالم الواقع والبشر منطلقاً لفعل التفلسف ومرجعية لوجاهة الفكر ومصادقته. فشروحه المتنوعة للمتن

الأرسطي، ما ترجم منه، كانت تستهدف التدقيق فيه وإغنائه بالملاحظات والتعليقات، مرةً من موقع العالم الجاد الذي يتجه بعمله إلى علماء مثله، ومرة من موقع «المعلم» الذي يريد للمتلقي أن يستوعب الخطاب ويساهم من ثمة في نشره وتوسيع مجال تداوله واشتغاله⁽¹⁶⁾.

من هذا المنظور يكتسب مفهوم «الاتصال» دلالاته الحوارية الأشمل إذ يعني في السياق المعرفي العام ضرورة استمرار البحث عن الحقيقة بناءً على جهود «القدماء»، وهذا ما ينفي ضمناً إمكانية الوصول إلي الحقيقة الكاملة المطلقة فضلاً عن وهم امتلاكها من قبل شخص واحد أو جماعة واحدة أو أمة واحدة. يقول المؤلف مبيناً هذا المبدأ التواصلية العام:

«.. يجب علينا إن ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظراً في الموجودات، واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافقاً للحق، قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم» (ص 93).

فمن هذا المنظور تصبح جهود الباحثين السابقين عنده «اجتهادات» معرفية ينبغي التعرف إليها في مصادرها الأولى،

والتعامل معها باحترام سواءً كانت مصيبةً أو مخطئةً. وهذا المبدأ الحواري العام استعاده ابن رشد من الكندي ليلوره ويني عليه جهده الخاص، ولكن من منظور الحكيم المعلم الذي يتكلم بصوت الجماعة لأن جزءاً من معنى الاتصال ينصرف ولا بد إلى الآخر والخارج، وفي راهن الكتابة كما في مستقبلها. ولتعزير هذه الدلالة لدى المتلقي المسلم تحديداً لاشك أن ابن رشد يستعيد ضمناً هنا ذلك المبدأ الاجتهادي العظيم الذي يجعل الباحث الجاد يضمن الأجر مع صواب الاجتهاد وخطئه متى ما أخلص النية في البحث وامتلك أدواته. أما مفهوم «الحق» الذي يتكرر مرتين في الجملة السابقة فيكتسب دلالة مرنة متسعة بحكم وروده في عبارة فلسفية عقلانية في المقام الأول كما سنلاحظ.

ومن موقع «الفقيه القاضي» المجتهد المجدد قرر ابن رشد إنجاز المهمة الأصعب والتي لم يتصد لها أحد من قبله كما ينبغي، وهي إدماج الفلسفة، ممثلة في صيغتها العقلانية الأرسطية، في صلب الثقافة العربية الإسلامية، وذلك بعد تدقيقها وشرحها وتكييفها، بحيث لا تعود معرفة «أجنبية» غريبةً ومريبةً. هنا تحديداً كان لا بد له من استحضار درايته بعلوم الشريعة التي فقه أصولها في بيت العائلة، لكنه، وبخلاف أبيه وجده، لم يكن لينغلق

عليها أو يبدد طاقاته الخلاقة في بحث فروعها وجزئياتها وخلافاتها المذهبية بعد أن صرف الجهد الأهم للتفقه في علوم الحكمة على غير عادة الفقهاء التقليديين⁽¹⁷⁾.

فابن رشد لم يكن في «فصل المقال» يفتي بجواز التفلسف، أو يدافع عن الفلسفة والمشتغلين بها فحسب، بل كان يعمل بإخلاص وجرأة من أجل التأسيس لها في الفكر الإسلامي وعباً منه بالحاجة الماسة إليها للخاصة والكافة، وهكذا يغتني مفهوم «الاتصال» بدلالات حوارية جديدة متعلقة بهذا السياق المتسع تحديداً.

لقد أدرك ابن رشد أن عملية «الاتصال» بالفلسفة قد حدثت من قبل، وبطرق وغايات متنوعة كما لا يخفى على مثله، وهذا الجهد هو ما كان يريد له أن يتصل ولكن من منظور مختلف يخصه ويميزه. فالاتصال هنا عمل فكري لا بد أن يتأسس على تدقيق وتطوير لمجمل الشروط المعرفية والمنهجية كيما تتحقق الفائدة العملية من الجهد العلمي. وإذا كان المبدأ السابق ينطوي على شرط معرفي وشرط أخلاقي كلاهما ضروري لكل باحث، فإن التركيز سيتم هنا على شرطين إضافيين يخصان «الباحث المسلم».

الشرط الأول معرفي ويتمثل في ضرورة امتلاك الوعي بكون «الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحث على ذلك» وأنه «دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل»، وهذا ما يوجب على الباحث المسلم أن ينظر ويعتبر وفق مقتضيات «القياس العقلي» (ص ص 86/87).

الشرط الثاني ذو بعد أخلاقي ويتحدد بضرورة أن يجمع الباحث المسلم ذاته بين «أمرين أحدهما ذكاء الفطرة والثاني العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية» كما يقول (ص 94). فذكاء الفطرة يلزم هذا الباحث كما يمتلك ذلك الوعي المشار إليه في المبدأ السابق، لكنه يصبح هنا جزءاً من هذا الشرط الثاني، لأن الذكاء من دون العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية قد يفضي إما إلى فساد المعتقد أو إلى سوء استعمال العلم، وكلا الأمرين مما لا يليق بالباحث المسلم.

إننا هنا أمام مبدأ عام في «نظرية المعرفة» إذ يؤسس لها من منطلق إسلامي، ولهذا يحرص ابن رشد على مراكمة الأدلة وتنويع النصوص الدينية التي يحتج بها ليدعم هذا المبدأ. فهو يدرك بقلق عميق أن استمرار «الاتصال» بالفلسفة دونما تأصيل كما كان عليه الأمر من قبل يعني الاستمرار في نخبوية المعرفة الجادة من جهة

وعدم فاعليتها في الفضاء الإسلامي العام، من جهة أخرى، وبخاصة في ذلك «المغرب» الذي لم يكن للفلسفة فيه حضور قوي من قبل (18).

أكثر من ذلك نزع أن الفقيه - القاضي كان يدرك جيداً أن «علوم النقل» المعتمدة على الحفظ والتذكر والقياسات المبسطة غير المنضبطة لن تستحق صفة العلم ما لم يؤسس لها مجدداً في «علوم العقل». فهذه العلوم تكمن أهميتها لا في معلوماتها بل في «آلاتها» التي تعلم الباحث منطق البحث وطرق تنظيم المعلومات واستثمارها، ولذا يقول («.. يجب على المؤمن بالشرع، الممثل أمره بالنظر في الموجودات، أن يتقدم قبل النظر فيعرف هذه الأشياء التي تنزل من النظر (=الفكر) منزلة الآلات من العمل» (ص 88). فعبارة «هذه الأشياء» تحيل في الفقرة إلى سلسلة طويلة من الحثيات والشروط اللازمة لاكتساب ذلك «القياس العقلي - البرهاني» الذي أصبح عنده مبدأ مؤسساً للنظر في علوم الشريعة كما في علوم الحكمة، أي في نظرية المعرفة بمعنيها الخاص والعام كما يلاحظ.

هكذا يتضح أن مفهوم «الاتصال» ينطوي على معنى «الانفصال» المزدوج عن أشكال المعرفة السابقة بالفلسفة

وبالشريعة، وذلك بهدف إعادة الوصل بينهما وفق المبادئ الجديدة التي يبورها الفيلسوف الفقيه من جديد في هذا الكتاب. هذا هو المعنى العميق، في نظرنا، لمفهوم «التأصيل» الذي يعني في «فصل المقال» جهداً فكرياً منظماً ومنتظماً هو وحده ما يضمن التفاعل الحوارى بين متنين معرفيين يعود ابن رشد إلى أصولهما الأولى والأهم ليدمج أحدهما في الآخر فيتولد عنهما مركب فكري جديد يتجاوزهما من دون أن يتنكر لهما. إن كلاً من الخطابين يحتاج إلى آخره من منظور فيلسوف/ فقيه مثله (19). وعملية التأصيل من دون الوعي بشروطها وامتلاك أدواتها لن تفضي إلى شيء، بل إنها ستتحول بالضرورة المنطقية إلى نزعة سلفية غير حوارية (دوغمائية) تغلق على مفاهيمها ومقولاتها التقليدية باستمرار.

أما من موقع الشخصية الاجتماعية المنشغلة بهموم مجتمعها وأمتها فلا بد أن نأخذ مسافة كافية من النص تسمح لنا بمعانيته من منظور حوافز الكتابة وأهدافها ضمن شروط إنتاجها وتلقيها تحديداً. فالمؤلف لا يقول شيئاً مباشراً عن أمر كهذا، لكننا نعلم أنه نشأ وتعلم وكتب في أماكن حضارية جميلة وأزمة سياسية رديئة، ومن هنا نتفهم قلقه العميق من فساد شروط الحياة والمعرفة وأمله في تدارك الأمر من خلال إنجاز مشروع فكري يخصه (20).

لقد كان يعي جيداً أن حروب الكلام بين النخب المثقفة الممثلة لمختلف المذاهب من جهة أولى، وحروب السلاح بين النخب الحاكمة من أمراء ملوك الطوائف من جهة ثانية، كانت تولد الضعف العام في فكر المجتمع وحياته وتهدد الجميع بأسوأ العواقب، وبخاصة في ذلك «الفردوس» الذي بدأت نذر فقده وضياعه تتزايد في عصر ابن رشد. من هذا المنطلق حاول التصدي لعملية تجديد فكري شامل هدفها إصلاح علاقات واقع تفسد أو تصلح أحواله تبعاً لما تكون عليه نخبه المتنفذة، ومن رجال السياسة ورجال الدين على الأخص. في هذا المستوى كان لابد من التواصل والحوار مع من يؤمل فيهم الوعي لإقناعهم بأن كل إصلاح ينبغي أن يبدأ بطرق التفكير والنظر التي تؤسس لكل فعل علمي أو عملي. ولعل حكاية اتصال ابن رشد بحاكم مراكش الذي مثل عنده رمزاً لإمكانية تحقق ذلك الإصلاح المزوج لا تفهم بشكل أعمق إلا من هذا المنظور المتسع. فلم يكن ليخفى على أبي الوليد أن هذا الملك - أو الأمير أو الخليفة - هو من فئة أولئك الحكام الذين يستبدون بالسلطة و «يحكمون الرعية لمصلحتهم لا مصلحتها» كما نبه إليه «حكماء» سابقون على رأسهم أفلاطون. لكنه حينما آنس منه تعلقاً بالمعرفة الفلسفية وتشجيعاً له على تيسيرها مبنى ومعنى ليسهل تداولها، قبل

الذهاب إليه والعمل معه ضمن مشروع سابق على ذلك اللقاء الدرامي بين الفيلسوف الشاب والحاكم بحضور ابن طفيل الذي لعب دور الوسيط بين الطرفين⁽²¹⁾. لقد كان ابن رشد يميل إلى حكام قرطبة السابقين - مثله مثل ابن حزم من قبله - إلا أن مشروع «توحيد» ذلك المغرب الممزق على يد الحاكم المراكشي الجديد عزز لديه الأمل والتفاؤل فانطلق في مشروع الشرح والتأصيل الآنف ذكره.

وفي كل الأحوال فإن ابن رشد كان يحاول أداء واجب اجتماعي يحثه عليه علمه وفقهه ومنزلته، أولاً وبعد كل شيء. فهو لم يكن طامعاً في الأموال، ولا حريصاً على المناصب، كالغزالي، ولم يكن ميالاً إلى مواقف الفلاسفة المنقطعين عن الواقع «للتوحد والتفكير»، كابن باجه، أو إلى مواقف المتصوفة ممن يعيش في عوالم التخيلات والتجليات والكشوفات. نعم لقد أغوته مواقف هؤلاء وأولئك كما يرويه من تحدث عن سيرته، ولا بد أن الخصومات والفتن قد تغري ذوي الطاقات القوية بمواقف «هروبية» كهذه تسمح بتحقيق الذات الفردية في المجال الذي يمتلكه الشخص الفرد أكثر من غيره⁽²²⁾. لكن اتصال ابن رشد المعمق بالفلسفة الأرسطية ومكانته الاجتماعية العالية ساهما

دونما شك في تعزيز اتصاله بواقعه وتفاعله مع مجتمعه لينجز مشروعه الطموح.

بناءً على هذا كله نختم هذه الفقرة بالتأكيد مجدداً على أن فكر ابن رشد هو فكر حوارى في منطلقاته الأعم والأعمق، بمعنى أنه فكر اتصال وتأصيل وتواصل بتلك المعاني المتنوعة الغنية التي ينطوي عليها المفهوم المركزي في عنوان كتابه وفي متنه. بعد هذا لنتقل إلى الكشف عن المزيد من دلالات هذه الحوارية كما تتحقق عملياً في أساليب الكتابة وصيغ التعبير تحديداً.

لغة الكتابة الحوارية:

القراءة الأولية لـ «فصل المقال»، أو لكتب ابن رشد الأخرى، تكشف عن سمات خاصة للغة الكاتب أشار إلى بعضها محمد عابد الجابري وسنحاول، بناءً على ذلك بلورتها في مستهل هذه الفقرة في ثلاثة مستويات (23):

ففي المستوى اللغوي العام للنص يحرص ابن رشد على دقة المبنى ووضوح المعنى أكثر من حرصه على تحسين أسلوب التعبير والتبليغ، وهذا ما يضيف على كتابته سمات الصرامة

والجفاف التي قد تنفر منها ذائفة من ألف القراءة في كتب التراث العربي التي تهيمن عليها نزعة «القول الأدبي البليغ».

وفي مستوى التعبيرات الجزئية لعل أبرز ما يلفت الانتباه في كتابته هو تلك الجمل الطويلة التي تبدو أحياناً قلقة التركيب فلا يظهر تماسكها النحوي وانسجامها الدلالي إلا بعد قراءة متأنية وكأنما هي تعبيرات «هجينة» تحمل أثراً قوياً للغة أجنبية عن اللغة الأم للكاتب.

أما في مستوى المفردات فالملاحظ أن ابن رشد يختارها بعناية شديدة ليمنحها معان جديدة في خطابه الخاص حتى إن كثيراً من الكلمات الشائعة تتحول عنده إلى مصطلحات ومفاهيم دقيقة تستمد دلالاتها الأهم من سياق النص الشخصي للكاتب لا من السياقات السابقة، وهذا ما ينطبق حتى على كلمات اصطلاحية شائعة مثل الشريعة والحكمة والنظر والاعتبار والحق... إلخ⁽²⁴⁾.

لا شك في أن هذه السمات تحتاج إلى بحث أكثر تفصيلاً وعمقاً، لكننا نوردها إجمالاً لتحديد مظاهر حوارية اللغة الرشدية كما تتمثل في تنوعاتها الأسلوبية الأبرز في النص.

فالأسلوب المهيمن في الكتاب هو أسلوب الكتابة المعرفية المباشرة والشفافة حيث تخضع البنى النحوية للصياغة المنطقية

المحكمة قدر الممكن كما تعبر الجمل والفقرات عن آراء الكاتب وأفكاره ومواقفه من القضايا والأشخاص بدرجة عالية من الوضوح والدقة. وإذا كان هذا الأسلوب متوقفاً في نص كهذا فإن الحوارية تخترقه بفضل بعض الصيغ التي تبلور الفكرة وتنشد الإقناع بها دون أن تغلق الدلالة على المعنى الواحد.

من أبرز هذه الصيغ وأكثرها تكرارية وانتظاماً الصيغ الشرطية مثل «إن كان»، «إذا تقرر ذلك..»، «فإن قيل كذا.. فما قولك.. إلخ» وهي صيغ تفتح أفق الدلالة الاحتمالية حتى وإن تضمنت جواب الشرط الرأي الخاص للكاتب. فمع أن قارئ النص يدرك جيداً أن رأياً كهذا يمثل قناعة عميقة لدى الكاتب، إلا أن استعمال صيغ الاحتمال والتساؤل على هذا النحو ينطوي على دلالات حوارية غاية في الأهمية بالنسبة لنا. فتلك الصيغ تدل على أن الكاتب يبدي احتراماً شديداً لعقل المتلقي المفترض الذي يراد له الاقتناع متى ما سلم بالمقدمات، ويحرص في الوقت نفسه على توسيع منطق النظر والبحث في المسائل بإشراك الآخرين في توليد الفكر وتدقيق الحكم وبلورة استنتاج.

ومما يدل على قوة هذه النزعة الحوارية أن ابن رشد يستعمل أحياناً كلمة «قد» قبل الفعل المضارع «يجب» ضمن تلك الجمل

الشرطية ذاتها مما يغير مسار دلالة الصيغة في مجملها. ففعل «الوجوب» عادة ما يفيد القطع والإلزام، ولذا قد لا يحتاج إلى أداة تحقيق وتأكيد كهذه. لكن فعلاً كهذا لم يعد يستمد دلالاته هنا من سلطة مسبقة يحددها منطق النحو أو منطق الشرع أو معيار الأخلاق أو المقام الاعتباري للشخص، بل من سلطة معرفية عقلانية مرنة تتصل بوعي فكري منفتح يدرك صاحبه أن خطابه لن يلزم غيره وإن اقتنع به هو وأمثاله كل الاقتناع. فالمتلقي كائن آخر حر عاقل ينتظر منه أن يدرك ويختار ويقرر بحرية تامة، وبما يتناسب مع عقله الخاص، ولذا يخاطب بهذه الصيغة الحوارية التي قد تبدو قلقة أو غير متناسبة مع «قانون البيان العربي» في الظاهر. أما حين نضع عبارة كهذه مع أخريات قد تخالف ذلك «القانون» كقوله «فالمذاهب في العالم ليست تتباعد» عوضاً عن «لا تتباعد» أو «ليست متباعدة»، وقوله «فإنه لو فرضنا صناعة الهندسة في وقتنا هذا معدومة» عوضاً عن «لو فرضنا أن...» وقوله «قد يظن بهم أنهم ضلوا من قبل» بدل «قد يظن أنهم...»، أو قد يظن بهم الضلال» فإننا نصبح أمام تراكيب يصل قلقها درجة «العجمة الحوارية» التي تنتج عن تعدد اللغات وهجنة الأساليب كما ألمحنا إليه من قبل⁽²⁵⁾. فخطاب الفلسفة اعتمد منذ البداية على الترجمة عن لغة وسيطة هي السريانية، وكثير من المترجمين

البارزين لم يكونوا من أصول عربية، وابن رشد لم يكن يتقن لغة النصوص الأصلية فيترجمها كما يريد ويستطيع، ثم أنه نشأ في بيئة أندلسية - مغربية يظهر فيها تنوع اللغات بقوة كما نعلم. هذه العوامل هي التي تجعل تلك العجمة ظاهرة متوقعة لا ينبغي نفيها عن كاتب لم يكن يثمن بلاغيات الخطاب الأدبي أو يحرص عليها، بل لم يكن ليخفي نفوره من الشعرية العربية في مجملها لغلبة الأهواء الفاسدة عليها كما ذهب إليه في بعض كتبه.

وحينما يلجأ ابن رشد إلى أسلوب التوكيد الجازم الحاسم فإن ذلك لا يتم إلا حينما يتعلق الأمر بمبدأ عام ثابت لا ينكره إلا من يجهل أو يعاند أو يغالط، وبالتالي فلا معنى أو جدوى من محاورته ومحاولة إقناعه. هذا ما نقروءه في قوله، وبعد مقدمات طويلة:

«.. فإننا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له» (ص96).

فهذه الجزئية من الجملة تتكرر فيها صيغة التوكيد بـ «إن» ثلاث مرات، وعلى مسافات متوازنة، ويتعزز معنى التوكيد بالجملة الاعتراضية «على القطع»، لأنها تقرر حقيقة تشبه عنده وعند أمثاله المسلمة البديهية التي يراد دمجها في صلب «العقيدة

الإيمانية»، ولذا تعلن الفقرة بصيغة الجمع مع التخصيص ويتم الإلحاح عليها حتى لا تعود مجال شك أو جدل.

ثم إن إمعان النظر في المفاهيم المركزية في الفقرة ذاتها يفضي بنا إلى إدراك حواريتها في المستوى الدلالي العميق الذي لا نستدل عليه بظاهر الصياغة النحوية. فمفهوم الحق الذي يتكرر مرتين في المقطع الأخير من الجملة، وهو جزء يمثل نتيجة أو خلاصة للأجزاء السابقة، ينطوي على دلالة مزدوجة تتصل بالفلسفة قدر اتصالها بالشرعية. هكذا يمكن أن يكون المفهوم في أقصى حالات اتساعه وانتشاره الدلالي فتتوزع معانيه بين علوم وشرائع مختلفة الأشكال والمرجعيات والأزمنة، كما يمكن أن يقرأ في أقصى حالات اختزاله وتكثيفه ليصبح مفهوماً تمحي فيه الفروق بما أن كل حق إما أن يكون نتاج «النظر البرهاني» أو لا يكون حقاً أصلاً! وفي كل الأحوال فإن مفهوم «الحق» هنا لا يعود تسمية لحقيقة واحدة يختص بها قوم أو جماعة محددة، بل هو حق مشاع بين الجميع يمكن أن يناله أي إنسان ينظر ويعتبر بـ «عين العقل» لا غيرها، ومن هنا تؤنس الدلالة لتكون في أقصى درجات حواريتها وانفتاحها⁽²⁶⁾.

داخل هذا الأسلوب التقريري المعرفي المباشر والصارم

يحضر من حين لآخر أسلوب جدلي يتمثل في صيغة التساؤل المفتوح على أكثر من إجابة ممكنة فتبرز الحوارية على سطح العبارة، أي في بنيتها الظاهرة. هذا ما نجده مثلاً في الجملة الاستهلالية من النص حيث نقرأ:

«.. هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور، أم مأمور به إما على جهة الندب وإما على جهة الوجوب؟» ثم تتصل الجملة في عدة أسطر (ص ص 85-86).

إننا هنا أمام التساؤل الأولي موضعاً ورتبةً لأنه يتضمن القضية المركزية التي يشكل الكتاب كله بلورة جادة لها، أي إجابة عن التساؤل ذاته. والكاتب يطرح التساؤل وإجاباته المتنوعة الممكنة وفق المنطق الفلسفي الجدلي المعهود من حيث الشكل، لكن المفاهيم الأساسية في جملة السؤال مستمدة من «المنطق الشرعي» إذ يرتب كل فعل مقبول بالنسبة للمسلم ضمن درجات المباح والمندوب والواجب (ويقابله المحظور كراهية أو تحريماً). ومرد هذا الازدواج بين الشكل العام والجزئيات أن الفعل موضوع النظر والحكم هو «فعل التفلسف» الأجنبي عن الذاكرة العربية الإسلامية، ولذا كان لابد من تسميته مرة باسمه الأصلي - مترجماً - ومرة باسم «النظر في الموجودات» الذي

هو اسم قرآني كما يلاحظ. فالهدف هنا ليس إعلان «الفتوى» أو «القطع بالرأي» بل هو التأصيل لفعل التفلسف حتى في المستويات الأسلوبية والمعجمية، وإلا فإن القارئ العادي لن يخفى عليه الرأي الذي يخص الكاتب إذ إنه معلن منذ عنوان الكتاب كما يلاحظ⁽²⁷⁾. لقد أشار جيل ديلوز إلى أن الفلسفة لا أكثر من «إبداع متصل للمفاهيم» ولعل هذا ما ينطبق على جهد ابن رشد هنا تمام الانطباق⁽²⁸⁾. فهذا المفكر الخلاق يتحول إلى باحث عن لغة جديدة يراد لها أن تحول المتلقي إلى شريك في البحث يمكنه أن يشارك في العمل والإنجاز بعدة مناسبة أو بألة فعالة، ولذا كان من المنطقي أن يخاطب مرة بلغة جديدة عليه مفيدة له، ومرة أخرى بلغة أليفة له لكنها تحتاج إلى النقد والمراجعة وإعادة الصياغة. فلغة الذات الفردية المفكرة مهمة جداً بالنسبة لها، لكنها تزداد أهمية بالنسبة لذلك القارئ الذي ينبغي أن يخاطب بلغة منضبطة تحترم عقله وتنمي عقلانيته قدر الإمكان، إمكان الكاتب، وإمكانه هو أيضاً!

في مواضع استراتيجية أخرى من النص يتكرر أسلوب التساؤل الجدلي الحوارية بصيغ وأهداف مختلفة عما رأينا من قبل. ففي سياق نفي ابن رشد لإمكانية حصول الإجماع «في الأمور

النظرية» يستعمل صيغة السؤال الإنكاري فيكتب بعد كثير من الحثيات والمقدمات («.. فكيف يمكن أن يُتصور إجماع منقول إلينا عن مسألة من المسائل النظرية، ونحن نعلم قطعاً أنه لا يخلو عصر من الأعصار من علماء يرون أن في الشرع أشياء لا ينبغي أن يعلم بحقيقتها جميع الناس») (ص 100) (29).

فالإنكار المضمن في صيغة التساؤل لا يعتمد على رأي الكاتب الخاص بقدر اعتماده على تجارب الواقع ومعطيات النصوص الفقهية، وكلاهما يفيد بأن الإجماع الوحيد الممكن والمتحقق قديماً وحديثاً هو «الإجماع على عدم الإجماع»، أو «الإجماع على الاختلاف»، في مسائل نظرية كهذه! والمؤلف يذكر بهذه الحقيقة، التي قد تبلغ مرتبة البدهيات عندما نستقرىء الواقع، كما ينفي شيئاً أهم من نفي الإجماع، وهو منطلق «خطاب التكفير» الذي كان ولا يزال من أخطر القضايا الفكرية والاجتماعية في التاريخ الإسلامي كما نعلم. ومن هذا المنظور ذاته ها هو يستعمل الأسلوب الجدلي مرة أخرى للوصول إلى هدف معرفي وإنساني يعنيه كما يعني من جاء قبله ومن سيأتي بعده:

«فإن قلت: فإذا لم يجب التكفير بخرق الإجماع، إذ لا يتصور في ذلك إجماع، فما تقول في الفلاسفة من أهل الإسلام

كأبي نصر (الفارابي) وابن سينا، فإن أبا حامد قد قطع بتكفيرهما..»
(ص 101).

فالكاتب هنا في مقام النظر و«المناظرة» في قضية فكرية -
فقهية تتحدد فيها أسماء الخصوم وموضوع الخصومة ونتيجة حكم
سابق يريد مراجعته تمهيداً لنقضه. ومع أنه كان كبير القضاة ورأس
الحكماء في عصره إلا أنه لم يرد استعمال أسلوب الغزالي الذي
ادعى على الفيلسوفين وحاكهما وحكم عليهما، وعلى كثيرين
غيرهما، بكل تسرع وحزم، بل يفضل هذا الأسلوب الجدلي الذي
يهتم بمنطق الحكم قدر اهتمامه بالحكم ذاته. فهذا الحكم عنده لا
قيمة له عقلاً وشرعاً، لكنه يأمل في إقناع المتلقي، وقد تحول إلى
طرف في القضية المستعادة، بأن الدعوى كلها مبنية على باطل
فكري وشرعي من الأساس! فابن رشد لا يريد أن يظهر هنا خصماً
للغزالي ومدافعاً عن الفارابي وابن سينا، رغم أن الحكم بالتكفير قد
طاله هو أيضاً، ولذلك يحرص على مراكمة الحجج لإبطال الحكم
وإقناع القارئ بطلانه إجراء ونتيجة، بل إنه يستحضر صوت
الغزالي نفسه في مقام آخر ليكشف مدى تناقض منطقته وتهافت
حكمه في هذا المقام فيذكر بأنه هو أيضاً «قد صرح في كتابه
«التفرقة» بأن التكفير بخرق الإجماع فيه احتمال» (ص 101).

فالتكفير أمر خطير على فكر الأمة وأرواح العباد، ولذا كان لا بد من تعميق النظر فيه من مختلف الزوايا والمستويات ليمتد حصره في حالات محددة ومحدودة جداً هي: «إنكار مبادئ الشريعة (=الإقرار بالله والنبوت وباليوم الآخر) (ص108) والحكم: بأمر يجهل (الحاكم) شروط الحكم فيه بالحلال والحرام» (ص107) والتأويل لظاهر النصوص المتعلقة بتلك المبادئ(ص ص 110-111)(30).

هنا لعل القارئ المعاصر يلاحظ أن منطق التكفير ليس منطق ابن رشد الفيلسوف بل منطق ابن رشد الفقيه القاضي الذي لا يستطيع الذهاب بفكره الحوارى إلى مداه الأقصى. لا يستطيع هذا عن قناعة إيمانية تخصه شخصياً ولكن أيضاً لحكمة قد تخص غيره وتقتضيها شروط الحياة والكتابة في حقبة صعبة مليئة بتيارات الفكر وبالتوترات والفتن كما لا يخفى على قارئه بالأمس واليوم(31). لهذا السبب يكاد الحكم بالكفر ينحصر في «إنكار مبادئ الشريعة»، بل إن العبارتين الأخيرتين تكادان تنفيانه كما يلاحظ. وفي كل الأحوال فإن خطورة مسألة التكفير تلح على ابن رشد مفكراً وفقهياً وإنساناً عادياً، ولذا يعود إليها ليطرحتها بأسلوب ثالث هو أسلوب المفارقة الذي لاحظنا وجهاً من

وجوهه في استحضاره لكلام الغزالي في موضع لكي ينقض كلامه في موضع آخر.

يلجأ ابن رشد إلى أسلوب المفارقة الساخرة في مواضع قليلة من «فصل المقال» لكنها على درجة عالية من الأهمية من حيث فعاليتها الفكرية وليس من حيث امتاعتها الفنية في نص صارم حدّ الجفاف كهذا النص. ولتحليل هذا الأسلوب بإيجاز يتناسب مع ندرته نبدأ بملاحظتين قد تعينان على تفهم أهميته المزدوجة: الأولى أن دلالة السخرية هنا غالباً ما تكون مبطنة لا تلفت النظر إلا بعد تأمل وتدقيق، والملاحظة الثانية أن موضوعها المضمّر أو المظهر هو خطاب أولئك المتكلمين والفقهاء «المغتربين عن الحق» ومع ذلك فهم جريئون كل الجرأة على التكفير والمنع والقمع كما هي حال الغزالي!⁽³²⁾.

حينما يقول ابن رشد إن من نهى عن النظر في كتب الفلسفة من قبل المؤهلين لذلك علماً وخلقاً «فقد صد عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله» (ص 94)، فإننا أمام نموذج لتلك السخرية المبطنة إذ تصاغ هنا بهذه الصيغة الاستعارية. فالشرع يمثّل هنا كفضاء مكاني توجد فيه المعرفة الأهم - معرفة الله - والعلماء الموكولون بدعوة الناس إليه وتعريفهم به هم من يفعلون

عكس ما ينتظر منهم إذ «يصدون الناس» عن المعرفة ومن ثم عن الاهتداء إلى الله والاهتداء بشرعة، وهنا تكمن المفارقة! ورغم أن دلالة السخرية في العبارة تبدو مضمرة وخفيفة في الظاهر إلا أنها قوية في العمق إذ إن البنية الاستعارية التمثيلية في الجملة تتيح للقارئ قياس موقفهم هذا على موقف المعلم الذي يصد الناس عن أبواب العلم، أو الطبيب الذي يصدهم عن أبواب العلاج، أو المرشد الذي يصدهم عن الطريق الصحيح، وفي هذا ما فيه من دلالات الحمق أو الجهل المركب أو فساد الخلق!⁽³³⁾.

يتكرر الأسلوب الساخر وتعمق دلالاته بشكل أكثر مباشرة وذلك حينما نقرأ في نهاية الجملة عن الموضوع ذاته: «فكم من فقيه كان الفقه سبباً لقلة تورعه وخوضه في الدنيا! بل إن أكثر الفقهاء كذلك نجدهم، وصناعتهم إنما تقتضي بالذات الفضيلة العملية»(ص95).

فالمراد هنا هو إبطال دعوى من يمنع الفلسفة بحجة أنها قد تؤدي بالبعض إلى الضلال، ولذا يتم قياس المنطق الساذج والمتناقض هنا على منطق من يقول بمنع الفقه لفساد الفقهاء! وتبلغ المفارقات الساخرة ذروتها حينما يؤكد ابن رشد أن مبررات المنع هنا أقوى لأن أكثر الفقهاء فاسد، ولأن صناعة الفقه

تقتضي من الفضائل السلوكية أكثر مما يقتضيه غيرها لاتصالها بالمقدس الذي يؤثر في علاقات الحياة اليومية للبشر! هكذا تصل السخرية حد الفضح والتشنيع لا لمجرد أن الأمر يتعلق بالخصوم الأشد عداءً للفلسفة وأهلها، وإنما لأنهم أيضاً الأشد خطراً على الحكمة وعلى الشريعة، بل وعلى حياة الناس الذين تعودوا وضع هذه الفئة الاجتماعية في منزلة عالية لا يستحقها أكثرهم حسب رأي الفقيه القاضي الفيلسوف⁽³⁴⁾.

وحينما نربط بين مجمل العبارات الساخرة يتضح للأسلوب بعد دلالي حوارى ينسجم مع دلالات الأساليب الأخرى بقدر ما يغنيها ويعززها. فالجهل بعلوم الحكمة هو البوابة الواسعة لفساد العقول وفساد الأخلاقيات الشخصية وفساد العلاقات العملية، وهذا الفساد المتوالي والمتراتب هو ما تهدف الكتابة الرشدية هنا إلى التنبيه إليه وفضحه وإدانتته بمختلف الصيغ، وبأمل أن يتم إصلاح الذهنيات والوضعيات وليس بهدف الانتصار على هذا الخصم أو ذاك!

أما حينما ينتقل الكاتب إلى التحديد والتخصيص أكثر من ذي قبل فإن الأسلوب الساخر يبلغ ذروة دلالاته الفكرية وجماليته الأدبية كما يلاحظ في قوله:

«فأما إذا أُثبت (التأويل) في غير كتب البرهان واستعمل فيها الطرق الشعرية أو الخطابية أو الجدلية كما يصنعه أبو حامد فخطأ على الشرع وعلى الحكمة، وإن كان الرجل إنما قصد خيراً، وذلك أنه رام أن يكثر أهل العلم بذلك، ولكنه كثر بذلك أهل الفساد.. والدليل على أنه رام بذلك تنبيه الفطر أنه لم يلزم مذهباً من المذاهب في كتبه، بل هو مع الأشعرية أشعري، ومع الصوفية صوفي، ومع الفلاسفة فيلسوف، حتى إنه كما قيل:

يوماً يمان إذا لا قيتُ ذا يمن

وإن لقيتُ معدياً فعدناني(ص113).

فشخصية الغزالي هنا تتحول إلى صورة كاريكاتيرية تنطوي على كل أطراف الدلالة الساخرة، بدءاً بالدعابة والطرافة وانتهاءً بالشناعة والتجريح، وذلك لأن خطابه ذاته، لا خطاب خصمه ابن رشد، هو الذي تستمد منه عناصر الصورة كما يعيد بناءها الكاتب وفق منطوق هزلي في الظاهر جاد في العمق، مثلما يلاحظ من السياق. وتلك الجمل الاعترافية التي تتحدث عن «المقاصد الخيرة» للغزالي لا تخفف من هذه الدلالات بقدر ما تعززها، لأن فضيلة «التحرر من المذاهب» لتحقيق تلك الأهداف تنقلب في نهاية الجملة إلى دليل على فوضى الفكر وتشتت الانتماء وليونة

الخلق وانتهازية السلوك، وهذه كلها من قبيل الرذائل أو الأمراض، وبالأخص إذ تتحول، بوعي وقصد، إلى منطلقات لا يذء الآخرين ممن هم أكثر صدقاً وأكبر عقلاً وأعمق علماً وأقوم خلقاً!⁽³⁵⁾.

أما إذا حملنا الجمل الاعترافية على وجه التخفيف، وهو حمل مبرر من منظور تأويلي فحسب، فإن ابن رشد يبدو حوارياً حتى مع خصمه الأخطر والأسوأ. فالغزالي لا يعود هنا أكثر من نموذج لأولئك الفقهاء الذين هم ضحايا منطق التعصب والجهل وذلك لأنهم لا يحرصون على «الفضيلة العملية» ويباشرون «القراءة على غير ترتيب» ويأخذون «علوم البرهان كيفما اتفق أو (من غير معلّم)» كما يقول (ص114). وهذا النموذج قد يستحق السخرية بكل مراتبها ودلالاتها لكنه قد يستحق أيضاً، ومن دون تناقض في الموقف، حسن الظن وحسن الفهم ولو من باب احترام عقل المتلقي المفترض الذي يراد تحذيره من الثقة العمياء في نموذج كهذا أولاً وبعد كل شيء. فالكتاب في مجمله هو جهد منضبط، شاق وخلاق، يتجه إلى قارئ تتنوع صورته لكنها تتجمع كلها عند نموذج مقابل ومناقض تماماً للنموذج السابق. إنه ذلك القارئ النموذجي الذي تحرص الكتابة في كل جزئياتها وبمختلف أساليبها على التواصل معه بمنطق يحترم فيه عقله، لأن منطق العقل

هو وحده ما ينمي في الإنسان عموماً أخلاقيات العلم والعمل، ويدله على طرق القراءة المنظمة المرتبة، ويدربه على أساليب البحث عن الحق وتحصيله، ليوصل النظر والاجتهاد، وهكذا فحسب يمكن أن تتصل الجهود وتكثر الاجتهادات الخلاقة فينمو الفكر ويتسع⁽³⁶⁾. لقد لاحظنا أن الكاتب يحرص كل الحرص على ما يفيد بأن جهده هو نفسه لا أكثر من حلقة في سلسلة طويلة قد تبدو حلقاتها متباعدة موزعة بين الأزمنة والأمكنة في الظاهر، لكنها تبدو في العمق متصلة كل الاتصال متى ما نظر إليها في إطارها المعرفي الكلي كما فعل هو وأمثاله من قبل وكما يأمل أن يفعلها من سيأتي بعده.

حوارية فصل المقال من منظور الراهن:

أشرنا في بدايات هذه المقاربة إلى أبرز الإشكاليات التي واجهت الفكر الحوارية في ثقافتنا لتحد من حضوره وأثره وتطوره رغم تنوع الجهود لتكريسه في مختلف المجالات والسياقات الثقافية، وهي جهود بلغت ذروتها في السياق الفلسفي في كتابه ابن رشد كما بيناه وفصل غيرنا القول فيه بشكل أوسع وأعمق من منظورات مختلفة.

وإذا كان ابن رشد نفسه قد حدد وحلل الإشكالية الأعم والأعمق في المستوى الفكري محاولاً تجاوزها بالتأسيس لقراءة جديدة للمنتين الأهم في الثقافة العربية الإسلامية والثقافة اليونانية، فإن تلك الإشكاليات السياسية والاجتماعية التي أشرنا إليها في بداية البحث لم تكن غائبة عن وعيه قط. فمع أنه لم يفرد لها كتباً مستقلة إلا أنه تنبه لها وحذر منها في شرحه لكتاب «الجمهورية» لأفلاطون، حيث أكد أن حكومة العرب القديمة في صدر الإسلام كانت على نظام جمهورية أفلاطون، ولكن معاوية هدم نظامها وأتلف جمالها بأن خلع سلفه ثم أسس دولة استبدادية، وكان من نتيجة ذلك تقوض أركان دولة الإسلام وحدوث الفوضى في سائر بلاده ومنها بلاد الأندلس كما يقول⁽³⁷⁾. هكذا إذن لم يكن ليخفى عليه أن حكام «دار الإسلام»، جلهم، من جنس ذلك «الحاكم» الظالم «الذي يحكم الرعية لمصلحته لا لمصلحتها»، لكن الفرد الحكيم مثله لم يكن باستطاعته أن يغير من الأمر الواقعي التاريخي شيئاً، ولذا اكتفى بمحاولة تغيير الأمور في المجال الذي يخصه، مثله مثل سقراط وأفلاطون وأرسطو والكندي والفارابي وابن باجه وابن طفيل، وهو تحديداً مجال الفكر⁽³⁸⁾.

أما الإشكالية الحضارية في بعدها الاجتماعي المتصل بوضعية المرأة في مجتمع أبوي - ذكوري ظالم للإنسان في الرجل والمرأة فقد توقف ابن رشد عندها في الكتاب ذاته. لقد ذهب إلى أن المرأة لا تختلف عن الرجل في النوع والطبيعة.. وأنها قادرة على ممارسة أعمال الرجال الشاقة كالحرب بدرجة أقل كفاءة وإن تفوقت عليهم في فنون أخرى. بل لقد ذهب إلى إمكانية أن تكون المرأة «حكيمة» و «حاكمة صالحه» للدولة من حيث المبدأ متجاوزاً أفلاطون وأرسطو بهذا الموقف. لكن الإشكال في الواقع العنيد جعله يعترف بمزيج من التواضع والأسى أن «حالتنا الاجتماعية لا تؤهلنا للإحاطة بكل ما يعود علينا من منافع المرأة.. لأن حال العبودية التي أنشأنا عليها نساءنا أتلفت مواهبها العظمى.. وقد كان ذلك سبباً في شقاء المدن وهلاكها بؤساً لأن عدد النساء يربو على عدد الرجال ضعفين.. ولكنهن يعشن على جهد الثلث الباقي» كما يقول (39).

وبناءً على هذا كله فإننا ما إن نحاور ابن رشد اليوم حتى ندرك أنه معاصر لنا يتحدث عن إشكالياتنا بلغة معرفة تختلف قليلاً عن لغاتنا المعاصرة لكنها على قدر كبير من دقة التشخيص وفعالية التحليل، وكل هذا بفضل ذلك المنطق العقلاني الواقعي الصارم،

وذلك الفكر الحوارى المعمق الذى تبناه ودافع عنه فى كتاباته. لهذا السبب نتفق تماماً مع عبد الله العروى حين يذهب، بحق، إلى أن علينا ألا نفاجأ إذا ما لاحظنا أن ابن رشد يتجاوزنا أحياناً لأنه «وصل إلى أقصى ما وصلت إليه البشرية المفكرة آنذاك فى المنطقة المحيطة به والى لاتزال تحيط بنا» بينما قد لا ينطبق هذا القول على أحد من باحثينا ومفكرينا اليوم ضمن شروط المعرفة الكونية الراهنة.

من جهته يشير محمد أركون إلى أن محاولات عقلنة العلم والعمل والعلاقات والى كانت تمارس عملياً، وتجد لها أصولاً قوية فى النصوص الدينية، قد حصلت من قبل الفلاسفة فى الماضى ولكنها فشلت لأنها كانت تمارس «من دون نظرية معرفية» تؤصل لها وتضبط إجراءاتها للوصول إلى أهدافها⁽⁴⁰⁾. وإذا كنا نتفق مع الباحث تماماً فى دعوته إلى بحث معمق فى «سوسولوجيا الإخفاق» الذى عانت الثقافة العربية آثارها الكارثية باستمرار فإننا لا نجد أى مبرر لتفسير الإشكال سلفاً بغياب «النظرية» عن تراثنا. لا نجد مبرراً لحكم كهذا لأن ابن رشد قد أنجز مثل هذه النظرية المعرفية كما لاحظنا، وقد فعلت فعلها الإيجابى فى سياق الحضارة الأوروبية فى عصر النهضة، ومع

ذلك استمر الإخفاق في سياقنا الحضاري الخاص وبدرجات أكثر حدة وخطورة كما نعلم. بل إن حديث أركون عن كون نجاح عمليات العقلنة والعلمنة في السياق الأوروبي إنما تم عبر علاقات «الصراع والقوة» أكثر منه بفعل «الموقف الفلسفي» المقبول بالإجماع، يعزز ما نذهب إليه في ظننا! لماذا؟ لأن أي نظرية معرفية لا تفعل فعلها في التاريخ ما لم تتحول إلى مكون مؤثر بقوة في الرأي العام الذي يشكل طرفاً حاسماً في علاقات الصراع والتدافع هذه. ولعله مما لا يخفى على أي باحث جاد أن البحث في سوسيولوجيا الإخفاق لا بد أن يبدأ من تأمل ظاهرة تتكرر على مدى تاريخنا وواقعنا، ألا وهي تحكّم النخب الدينية التقليدية في هذا «الرأي العام» من جهة، وتلاعب النخب السياسية به من جهة أخرى.

وفي كل الأحوال فإن القيمة العليا لجهود هذا المفكر المجتهد المجدد في علوم الحكمة كما في علوم الشريعة تبرز أكثر ما تبرز في موقفه الحوارى الخلاق من كل معرفة وكل حقيقة في تراث الذات كما في تراث الآخرين، حسبما نرى. وإذا كنا نسلم بأن سيرورة الفكر البشرى اللاحقة قد تجاوزت ابن رشد، وغيره من معاصريه وسابقيه، فإن موقفه الذهني هذا لا يزال يمثل

حاجة رمزية وعملية بالنسبة لنا اليوم على وجه التخصيص.

فالإشكاليات الكبرى التي تصدى لها بالأمس لا تزال تمثل تحدياً مطروحاً علينا في مجال الفكر كما في مجال السياسة والاجتماع. ومن المؤكد بالنسبة لنا أنه لا سبيل لمجابهة إشكاليات قديمة متجددة كهذه إلا في ضوء تلك الحوارية التي تحترم الاختلافات وتعمل على تنظيمها كي لا تتحول إلى خلافات فصراعات، وهكذا فقط يمكن أن تتصل الجهود وتتواصل الاجتهادات ليكمل بعضها البعض الآخر فتغتني وتتطور وتتغير باستمرار.. مثلها مثل شروط الحياة ذاتها.

خاتمة:

حاولنا في الفقرات السابقة من البحث إجراء قراءة حوارية لكتاب «فصل المقال» الذي نعهده الإنجاز الفكري الأهم لابن رشد من منظور الثقافة العربية الإسلامية. من هذا المنطلق لاحظنا أن مفهوم «الاتصال» عنده يتحول إلى مفهوم حوارى بامتياز. فهو يستعمله ليعمق الوعي بضرورة البحث والتعرف الجدي إلى جهود المفكرين السابقين،

ولبيرر القول بضرورة درء التعارض وإزالة الفجوة والجفوة بين الحكمة والشريعة كخطابين ينشدان الحق ذاته في نهاية المطاف، وليحاول هو نفسه مباشرة التأصيل للخطاب الفلسفي في المرجعية الدينية الإسلامية حتى لا ينغلق الفكر على علوم الأسلاف التقليدية وحدها.

القراءة الحوارية ذاتها مكنتنا من إبراز وتحليل أهم التعبيرات التي تشخص حوارية ابن رشد وتمثلها في الوقت نفسه. فالصيغ الشرطية تنوع احتمالات الدلالة وعبئاً بتنوع الحقائق واحتراماً لعقل المتلقي بقدر ما تحثه على المشاركة في بناء القناعات واتخاذ المواقف بعيداً عن أساليب الترغيب والترهيب والمغالطات المعهودة. وأساليب المفارقة الساخرة المباشرة أو المضمرة تعين على كشف تناقضات خصوم الفكر العقلاني النسبي المتفتح وتهافت مواقفهم الذهنية والأخلاقية عند الفحص المعمق لمقولاتهم ومواقفهم ذاتها.

وإذا كنا قد أكدنا أن راهنية «فصل المقال» تكمن وتتجلى في موقفه الذهني العام من المعرفة والإنسان والعالم فما ذلك إلا لأن خطابه يجمع بين عمق الفكر وصرامة المنهج وجرأة الرأي وتفتح الوعي وتسامحه. ونلح على جدوى استلهام هذا الموقف لأن

الإشكاليات الكبرى التي تعانيتها نخبنا ومجتمعاتنا اليوم، وبالأخص في مجالات الفكر والسياسة وعلاقة الرجل بالمرأة، لن تزيدها الخطابات والمواقف الدوغمائية الرائجة إلا حدة وخطورة في اعتقادنا. أما إذا كانت قراءتنا تروم التأسيس للفكر الحوارية في ثقافتنا ذاتها أو في أعمال مفكر مثل ابن رشد، فهذا هو مبررها الأهم سواء أعلنه أو أضمرناه. فالحوارية لم تكن ولن تكون قط «نظرية نقدية مكتملة» لأنها توجه فكري يتصل باللغة والأدب والفلسفة والتربية، ويتواصل مع أي جهد خلاق في هذه المجالات وفي غيرها. إنها أفق منفتح للمعرفة والفكر، أي لكل كتابة ولكل قراءة تعي جيداً أن أكتمال البحث وانقطاع الاجتهاد يعني موت إرادة المعرفة والحياة في الإنسان ذاته.

الملاحظات والهوامش:

1- نحيل في البحث الراهن إلى الطبعة الأخيرة من «فصل المقال» تحقيق محمد عبد الواحد العسري مع مقدمة تحليلية مطولة وشروح غنية لمحمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997م. وفيما يخص دراستنا السابقة فنشير إلى بعضها في مواضع لاحقة من البحث.

2- المناهج الفلسفية، «الطاهر وعزيز»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1990م، ص 120(ط1). أما باختين فقد استعار مفهوم الحوارية من الفلسفة الألمانية وأغناه نظرياً من خلال بحوثه في اللغة والخطاب الروائي، ثم عاد وأصله في الخطاب الفلسفي إذ رده إلى كتابات أفلاطون حتى أصبح المفهوم، وبفضل هذه الجهود الخلاقة، أغنى من مفهوم الجدل أو الديالكتيك عند هيجل ثم عند ماركس. فالحوارية نشاط تفاعلي يتم بين أصوات وخطابات متنوعة الأشكال والمقاصد، متساوية القيمة والحقوق من حيث المبدأ، ولها أبعادها النظرية

في الفكر الفلسفي والتربوي وتحليلاتها الملموسة في التعبيرات والأساليب الكتابية.

3- الورقة بعنوان «من سرد الآخر إلى فكرة الغيرية والاختلاف» أقيمت ضمن إطار ندوة علمية بالدوحة 25 - 30/3/2002م.

4- هذه هي الأطروحة المركزية في «طبائع الاستبداد» لعبد الرحمن الكواكبي وقد عاد إليها الباحثون من بعده باستمرار، ومنهم الباحث المغربي عبد الله حمودة الذي قاربها من منظور ثقافي أنثروبولوجي معمق في كتابه القيم بعنوان «الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية» المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 19200 (ترجمة عبد المجيد ححفة).

5- فصل المقال، المقدمة ص 32، ونعتبرها قاعدة ذهبية لأنها تعبر عن وعي متقدم بأن المعرفة النظرية والعلمية والعملية لا تبنى وتتصل إلا بفضل تعاقب وتعاضد جهود الباحثين التي تحقق التراكم وتمهد للمزيد من التطور باستمرار..

6- تحليل هذه الآراء إلى كتابات محمد عمارة والجابري ومحمد جابر الأنصاري وغيرهم ممن تناول فكر ابن رشد من زوايا أخرى كطه عبد الرحمن ومحمد مفتاح.

7- شروط التلقي تبحث في إطار النظرية النقدية التي تحمل الاسم ذاته لكن الدراسات المقارنة بحثتها من قبل من زوايا أخرى، ولعل كتابات إدوارد سعيد عن هجرة الأفكار والنظريات من أبرز هذا النمط عن الدراسات تحديداً.

8- انظر بالفرنسية أشمل كتاب عن الفلسفة الإسلامية منظوراً

إليها في تطوراتها عبر التاريخ ومن حيث الموضوعات وهو
كتاب هنري كوربان

H. Corbin Histoire de la philosophie
islamique. Gallimard, Paris. 1974

وعنوان الفصل الأول «من البدايات إلى موت ابن رشد» دال
على وجهة ما نقول فيما يخص الفلسفة وليس التصوف الذي لم
ينقطع قط.

9- عرف الفلاسفة المسلمون التيارات الرئيسية في الفلسفة وإن
لم يقسموها إلى «مثالية» و«عقلانية تجريبية» و«مادية» كما
نعمل اليوم، لكنهم ظلوا يعتبرونها كلاً واحداً في المستوى
النظري العام ومن هنا سموها هذه التسميات.

10- يدرك الباحثون اليوم جيداً أن مواقف الإعجاب أو النفور
من الفلسفة تتصل ولا بد بالصراعات الأيديولوجية بين المذاهب
والقوى، لكنها أكثر اتصالاً ربما بمدى تطور الوعي العام من
جهة ووعي النخب المثقفة من جهة أخرى، مما يعني أنها أعمق
من تلك الدلالة الأيديولوجية التي ألح عليها الجابري أكثر مما
ينبغي في مقدمته لفصل المقال.

11- يميز ابن رشد بين المسلم بالوراثة والمسلم بالتفكير والنظر
والاقتناع بناء على تمييزه لمستويات الوعي لدى الناس من جهة
وللخطابات المناسبة لكل مرتبة أو فئة من جهة ثانية، وعليه فراه
لا ينطوي على حكم قيمة مسبقة وإن كان الإيمان «بالعقل» هو

الأرقى مثله مثل «القياس البرهاني» أتم أنواع القياسات كما يقول.

12- ليست التسميات بريئة أو محايدة إذ إن «المعلم الأول» قد يقابل «النبي الأول» و«علوم العقل» «علوم اللاعقل» و«الحكمة» «اللاحكمة» وهكذا، والمتلقي هو وحده الذي يمكن أن يميز هذه الدلالات بحسب خطاب كل فيلسوف على حدة، إلا إن أعلن أحدهم رأيه وموقفه بصراحة ونادراً ما تم هذا الأمر.

13- يذهب محمد أركون بحق إلى أن المجابهة كانت تحسم لصالح الفقهاء وضد الفلاسفة وذلك لتعاضد الطرف الأول مع الدولة واستقوائهم بها عند الاقتضاء. انظر له الفكر الإسلامي «قراءة علمية»، مركز الإنماء القومي، بيروت 1987م.

14- انظر البحث المعمق والشمولي لهذه القضية في كتاب «فجر العلم الحديث: الإسلام، الصين، الغرب» ت.أ هارفي، ترجمة أحمد محمود صبحي، علم المعرفة، الكويت 1997م.

15- انظر دراستنا «نحو التلقي الحواري: باختين في النقد العربي الحديث»، مؤتمر النقاد العرب، الدورة الثانية، جامعة إربد، الأردن 1996م.

16- يستحق البعد التعليمي في كتب ابن رشد دراسة مستقلة خاصة وأن مشروعه في مجمله انطلق لتحقيق غاية كهذه وبطلب من حاكم مراكش كما نعلم.

17- في كتاب «تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب»

لمحمد جمعة معلومات جيدة عن حياة ابن رشد ص 112 وما بعدها (المكتبة العلمية، بيروت - د.ت) ونحيل إليه لأنه بين أيدنا وإلا فإن ما كتب عن ابن رشد قديماً وحديثاً أكثر من أن يحصى وبلغات كثيرة.

18- فصل المقال، المقدمة، ص 24 حيث يشير الجابري إلى العلاقة بين «غربة الفلسفة» وهيمنة «المذهب المالكي» الواحد في الأندلس والمغرب.

19- منظور تاريخي يمكن القول بأن مشروع ابن رشد يمثل المرحلة العقلانية - البرهانية «من التفاعل الذي بدأ عفويّاً خطيباً ثم تحول كلياً إلى الجدلية في سياق الصراع بين الفرق والتيارات، وهو أمر يستحق دراسة خاصة لأن ابن رشد يعي جيداً تميز مشروعه عما سبق.

20- فصل المقال، المقدمة، محمد جمعة، ص 135 وما بعدها.

21- اللقاء ذكره صاعد الأندلسي وغيره، وكلام ابن رشد عما حدث في مجلس أبي يعقوب يوسف وثيقة مهمة بصدد القلق الذي كان يعانيه الفلاسفة من الحكام.

22- محمد جمعة، ص 131 ويبدو أن الأزمات العائلية أوشكت على أن تدفعه إلى التصوف لولا عقلانية ورعاية أبي يعقوب له ولمشروعه.

23- فصل المقال، المقدمة ص ص 57-58.

- 24- نزع من أن هذا البعد المفاهيمي يستحق دراسة خاصة تتناوله في شمولية وليس من منظور الدراسات الجزئية المنجزة اليوم.
- 25- يعتبر باختين ظاهرة التهجين من أبرز مظاهر الحوارية في النصوص الأدبية، لكننا نتحدث هنا عن هجنة غير مقصودة، ولذا فلعل دلالاتها أعمق وأعم في ذهن ولسان وكتابة ابن رشد.
- 26- لا تشكل الدلالة الدينية لمفهوم «الحق» هنا الإطار المرجعي للمعنى كما يذهب إليه محمد عمارة لأن الدلالة الفلسفية العقلانية هي الأهم في السياق النصي كله.
- 27- من خلفية إيديولوجية يختزل محمد عمارة ومحمد عابد الجابري «فصل المقال» في أطروحتين متقابلتين علماً بأن كل اختزال هنا يلغي الأبعاد الدلالية المهمة في كتاب تأصيلي متعدد الأهداف كهذا الكتاب.
- 28- انظر بالفرنسية:

G.Deleuze: Qu'est-ce que la philosophie (avec F. Guattari) Ed de MINUIT, Paris, 1991 P10

- 29- لعب مفهوم «الإجماع» دوراً سلبياً، حيث تحول بعد الإمام الشافعي إلى سلطة معيقة للاجتهد والتجديد حسبما يذهب إليه محمد أركون في كتابه المشار إليه آنفاً (ص 169)، ومن هنا أهمية نفي ابن رشد القوي له في الأمور النظرية.
- 30- لا شك أن الحرص على نفي تهمة التكفير عن الآخرين وضمناً عن الذات، يعبر عن قلق عميق لدى ابن رشد وغيره لأن

فوضى الفكر جعلت التهمة تطال كثيرين، حتى من بين الفقهاء أنفسهم، وهذا ما عاناه ابن رشد في نهاية حياته.

31- يقف الفكر الحوارى عند حدود العقيدة ولم يكن ابن رشد أو غيره ليستطيع تجاوز هذا الحد آنذاك، ولا يزال هذا الحد قائماً إلى اليوم فى المجتمعات الإسلامية كما نعلم.

32- استعمال السخرية لخطاب هؤلاء الفقهاء ينزع إلى دلالة الخفيفة فيما يخص من يظن به الجهل أو الغفلة، أما دلالة القوية فتتجه إلى الغزالي وأمثاله حداً من نزعاتهم العدوانية.

33- يميز العرب بين العقلاء والحمقى والمجانين عبر العلاقات بين المنطلقات والغايات والوسائل، فهى متناسبة تماماً عند «العقل وغائبة عند المجنون» ومختلفة متنافرة عند الأحمق أو «الجاهل».

34- يبدو حكم ابن رشد على الفقهاء قاسياً هنا، ورغم ما للموقف الشخصى الظرفى من قيمة تفسيرية بهذا الصدد إلا أن التعلق الدائم لمصالح هؤلاء بمصالح «الحكام» قد يبرر هذا الحكم من منظور أعم وأشمل.

35- الحقيقة أن الغزالي عانى كثيراً من الاضطرابات الذهنية والنفسية كما يحكيه بنفسه فى «المنقذ من الضلال» وبالتالي فإن هذه الصورة مطابقة بمعنى ما لذاته وخطابه.

36- نخصص السياق الفلسفى لأن الحوارية فى السياقات الأدبية والاجتماعية مختلفة مظهراً ووظيفة.

37- محمد جمعة، ص 171 (م.س).

38- لم تمنع نظريات كبار الفلاسفة الإغريق من انهيار أئينا، وبالتالي فإن وعي ابن رشد وغيره بخلل كهذا لا يجدي كثيراً لأن عمليات العقلنة والعلمنة تحسم عبر الصراعات بين القوى الاجتماعية وليس في مستوى الفكر كما يقول محمد أركون في كتابه السابق ذكره (ص 182).

39- م. جمعة ص 171 (م.س).

40- انظر لمحمد أركون بالعربية على سبيل المثال: تاريخية الفكر العربي الإسلامي. منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت 1986م. وبالأخص ص(23) وما بعدها، وهي (128) وما بعدها، ثم (ص228). ونقول على سبيل المثال لأن هذه الفكرة تكررت في عديد كتبه الأخرى في مجال الفكر الإسلامي.