العقلانيّة العربيّة
النّموذج الرّشدي وتوظيفاته الحديثة والمعاصرة

المبروك المنصوري[1]

يشمل هذا البحث الموسّع ثلاثة محاور مركزيّة هي: مكوّنات العقلانيّة الرّشديّة منظورا إليها من أثرها في النّهضة الغربيّة، والعقلانيّة الرّشديّة وتوظيفاتها العربيّة الحديثة والمعاصرة، ثمّ رصد أفق جديد لعقلانيّة عربيّة تصل بين الفكر والعمل اعتمادا على مقاربة استقرائيّة استشرافيّة. وسنقتصر في هذه الورقة على المحور الثّاني، انسجاما مع محاور النّدوة المعروضة فيها، وسعيا إلى دقّة النّتائج وشموليّتها، باحثين أوّلا في مصطلح الرّشديّة اللّاتينيّة وحدودها ثمّ نردف ذلك بتبيان التّوظيفات العربيّة الحديثة المعاصرة للرّشديّة وأهمّ مميّزاتها استنادا إلى أدقّ النّتائج الّتي توصّلت إليها الباحثة الألمانيّة المعاصرة آنكا فون كيـــقلـــقن في أطروحتها "ابن رشد والحداثة العربيّة: مقاربة لإعادة تأسيس العقلانيّة في الإسلام[2]".

1- مفهوم الرّشديّة اللّاتينيّة

يقتضي هذا البحث تدقيق مصطلح "الرّشديّة اللّاتينيّة". فهذا المصطلح بقدر وضوحه في أذهان عدد من الباحثين العرب فإنّه مصطلح غائم عند كثير منهم. والسّبب الاستعمال التّهويلي له عن دراية أو عن جهل. فإذا عرفنا مميّزاته وحدوده تبيّن لنا الأفق الّذي يمكننا أن نوظّفه فيه توظيفا علميّا دقيقا في استقراء الأثر العربيّ في النّهضة الغربيّة من جهة وآفاق الاستناد العربيّ إلى هذه الآفاق من جهة أخرى.

المقصود بهذا المصطلح، تعميما، هو الأثر الّذي خلّفه ابن رشد في المفكّرين اللّاتينيّن بداية من القرن الثّالث عشر إلى حدود نهاية القرن السّادس عشر. الأوّل موصول بوفاة ابن رشد سنة 1198 والثّاني موصول بتشكّل حركة الأنوار Aufklärung وما اتّسمت به من تغييرات جذريّة وسمت الحضارة الغربيّة وإن لم تقطع بعد قطعا نهائيّا مع السّمات الفكريّة لما اصطلح على تسميته بالعصور الوسطى.

---

[1] كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بسوسة، قسم العربيّة، الدّراسات الحضاريّة والدّينيّة. mabroukmansouri@yahoo.com

[2] Anke Von Kügelgen, Averoes und die Arabische Moderne, Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam, E. J. Brill, Leiden, New York, Köln, 1994.

أحسن تعبير عن إدراك مكانة ابن رشد عند الغرب وقيمته المعرفيّة عندهم تتلخّص في عبارة دقيقة منسوبة إلى دانتي جاء فيها: Che il gran commento feo: ذلك الّذي كتب "الشّرح العظيم". هذا هو إذا ابن رشد عند معاصريه أو عند الّذين عاشوا في القرون الّتي تلته. إنّه الّذي كتب الشّرح العظيم: شرح أرسطو. والمبرهن عليه برهنة علميّة اليوم أنّ المفكّرين اللّاتين قد جزّأوا التّراث الرّشدي فاهتمّوا أساسا بابن رشد الفيلسوف والطّبيب والمنطقي وعالم الفلك وأهملوا إهمالا كاملا ابن رشد المتكلّم. هذا مبرّر تبريرا حضاريّا بالغايات المرصودة للحركة الثّقافيّة الغربيّة في تلك الفترة، وليس موصولا مباشرة بعقيدة ابن رشد باعتباره متكلّما مسلما لأنّ أثره في الفلسفة اليهوديّة من خلال تلميذه ابن ميمون[3] يحدّ من انطباق التّفسير العقدي المُتعلَّل به دائما في الكتابات العربيّة.

المؤكّد اليوم أيضا أنّ أوروبا لم تطّلع من الرّسائل الكلاميّة الأربع لابن رشد، وهي الكشف عن مناهج الأدلّة وفصل المقال والتّهافت والضّميمة، إلّا على التّهافت وقد ترجم إلى اللّاتينيّة منذ سنة 1328 على يد كالونيموس بن كالونيموس استنادا إلى الأصل العربي وإلى ترجمة عبريّة قد تعود إلى حياة ابن رشد ذاته. ولكنّ هذه التّرجمة لم تحو المسائل الأربع الأخيرة المسمّاة بالطّبيعيّة. ولم تظهر ترجمة كاملة لهذا العمل إلّا سنة 1527. فإذا أضفنا إلى ذلك الأخطاء الكثيرة في التّرجمة النّاتجة أساسا عن سوء الفهم[4] والمؤثّرة مباشرة في المعنى نستطيع أن نميل إلى محدوديّة أثر هذا الكتاب في الفكر اللّاتيني دون نفيها نفيا كليّا. وهذا ينطبق على الضّميمة ولكن بوضع مختلف. إذ ترجمت الضّميمة إلى اللّاتينيّة منذ القرن الرّابع عشر ولكنّها لم تنسب إلى ابن رشد. أمّا فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلّة فلم تترجما إلّا في أواسط القرن التّاسع عشر بعد التّطوّرات الهائلة الّتي عرفها الفكر الغربي.

الاستنتاج الأوّل المبنيّ على السّابق ذكره هو محدوديّة مصطلح "الرّشديّة اللّاتينيّة" انطلاقا من عدم انطباقه على الفكر الكلامي الرّشديّ، رغم أنّ الحاجة الثّقافيّة لترجمة فصل المقال مثلا كانت أكيدة خاصّة بعد الحظر الكنسي على تدريس الفلسفة في فرنسا سنة 1210. فـــ"الرّشديّة اللّاتينيّة" إذا مصطلح مضلّل والضّبط العلمي يفرض الاستعاضة عنه بمصطلح أدقّ هو "القراءة اللّاتينيّة لابن رشد". وهذه القراءة لم تهتمّ إلّا

---

[3] عن ابن ميمون انظر الموسوعة اليهوديّة Encyclopeadia Judaica بالإضافة إلى أعماله ونموذجها المركزيّ : دلالة الحائرين: דלאלה אל חאירין לרבבו משה בן מימון، عارضه بأصوله العربيّة والعبريّة، وترجم مقاطعه العبريّة وقدّم له الدّكتور حسين اتاي، مكتبة الثّقافة الدّينيّة، اسطنبول، د. ت.

[4] P. Thillet, L'influence des versions latines sur l'interprétation d'Averroes par Renan, Etudes philosophiques et littéraires, Revues de la société de philosophie du Maroc, No 3, 1978, 105-127.

بمفصل وحيد من التّراث الرّشديّ وهو المفصل الفلسفي. وهذا الاستنتاج ليس سوى مدخل للمحور الثّاني الأهمّ في عملنا والمتّصل بأثر ابن رشد، باعتباره فيلسوف العقلانيّة في الإسلام، في الثّقافة العربيّة في مرحلتي النّهضة و"الحداثة".

2- التّوظيفات العربيّة الحديثة والمعاصرة للعقلانيّة الرّشديّة: غاياتها وحدودها.

لم ينقطع الاهتمام العربيّ بكتاب التّهافت طوال العصر الوسيط لأسباب مختلفة لعلّ أهمّها صلته بالغزالي من جهة وإحالة عدد كبير من المفكّرين في تلك الحقبة عليه وخاصّة ابن تيميّة وابن خلدون من جهة أخرى. أمّا الاهتمام الحديث بابن رشد فقد ابتدأ بنشر جورج فضلو حوراني سنة 1895 لفصل المقال والضّميمة مع مختارات من الكشف عن مناهج الأدلّة. لنصل هذا الاهتمام بحركة التّرجمة الواسعة الّتي ساهم فيها عدد من أهمّ المفكّرين العرب في تلك الفترة وخاصّة نظريّة النّشوء والارتقاء ونظريّة كرويّة الأرض مع شبلي شميل وفرح أنطون. وقد تشكّلت معهما مرتكزات النّهضة مفهوميّا وعمليّا مستندة إلى تفاعل علوم مختلفة اختلافا جذريّا عمّا كان يدعو إليه الإصلاحيّون الإسلاميّون.

في هذا الإطار التّاريخي تمّت "إعادة اكتشاف ابن رشد" من طرف المفكّرين العرب المسيحيين حسب مصطلح فون كيـــقلـــقن[5]، ولكن لا تأسيسيّا بل دفاعيّا. إذ أثيرت إشكاليّة جديدة هي العلاقة بين الدّين والعلم[6] وهي فرع من الإشكاليّة القديمة المتمثّلة في الصّلة بين الحكمة والشّريعة. وكان ابن رشد المكتَشف حديثا من أهمّ دارسي هذه الإشكاليّة.

اهتمّ فرح أنطون 1874- 1922 بالفصل الرّشدي بين سبل المعرفة الفلسفيّة والمعرفة الشّرعيّة. وأكّد أنّ ابن رشد قد جعل العقيدة خادمة للحكمة عبر إقرار مبدإ وحدة الحقيقة رغم الفصل بين سبل المعرفة. وذهب إلى أنّ نظريّات ابن رشد حول قدم المادّة واتّصال العقل الهيولاني بالعقل الفعّال تقود حسب التّسلسل المنطقي إلى النّزعة الماديّة. ومن هنا أقرّ أنطون بوجوب الفصل بين الدّين والدّولة وخصّص لنظريّة السّببيّة المعروضة في تهافت التّهافت مجالا واسعا رادّا بذلك على المتكلّمين الّذين يعتقدون بأنّ

---

[5] Die Wiederentdeckung Ibn Rusds bei arabischen christen

[6] Ein historischer streit um das verhältnis von Religion und Wissenschaft

الله قادر على خرق القوانين الطّبيعيّة لأنّ هذا الاعتقاد، حسب الاستدلال الرّشديّ، مناقض لا للعلم فحسب بل للتّفكير أيضا[7].

واستنادا إلى ذات الفيلسوف، ولكن بمنطلقات أخرى ردّ محمّد عبده على هذا الفهم سنة 1902 في سبع مقالات. وذهب إلى أنّ تحليلات أنطوان ذات غايات سياسيّة أهمّها فصل الدّين عن الدّولة مركّزا على أنّ الإسلام، في مقابل المسيحيّة، هو دين عقل. ثمّ حلّل الفهم الرّشدي لنظريّة السّببيّة محاولا التّوفيق بينها وبين مواقف بقيّة المتكلّمين المسلمين داحضا حكم فرح أنطوان عليهم بأنّهم أنكروا هذه النّظريّة. أمّا المحور الثّالث في مقالته فهو نفيُ النّزعة الماديّة عن ابن رشد باعتباره مفكّرا أصوليّا ونسبةُ نظريّةٍ فيضيّةٍ إليه تقرّبه من الأفلاطونيّة المحدثة. وأردف هذا التّصوّر بأنّ العقل الفعّال هو الّذي يقود النّفس البشريّة إلى تعقّل المعقولات. أمّا مقالتا وحدة العقل واستحالة حشر الأجسام فهما، حسب قراءة محمّد عبده، ناتجتان عن تحريف الرّشديّين اللّاتينيّين للمتون الرّشديّة. وقد بني جملة استدلالاته على تهافت التّهافت والكشف عن مناهج الأدلّة أساسا.

يقودنا هذا المفصل إلى المفارقة بين القراءة اللّاتينيّة والقراءة العربيّة لابن رشد، بعد أن ضبطنا المفارقة في المادّة المقروءة. فالعود العربيّ إلى ابن رشد لم يكن استقراء لفكره وإنّما هو توظيف وتوظيف مضادّ لآرائه تأسيسا لـِ أو دفاعا عن. وهنا يتداخل من جديد المعرفيّ بالإيديولوجي. فالغاية المركزيّة لأنطون هي التّأصيل الإيديولوجي للماديّة والسّببيّة ومن ورائهما العقلانيّة والعلمانيّة بعد تجذيرهما في التّراث انطلاقا من تطويع المقالات الرّشديّة لهذه الغاية. أمّا محمّد عبده فغايته تبرئة ابن رشد، والمتكلّمين عامّة، من هذه النّزعة والقول بأنّه كان "مسلما صحيح العقيدة" حتّى وإن أدّى هذا إلى أن ينسب إليه ما لم يقله صراحة.

أدّى هذا الجدل الأوّلي إلى انقسام المفكّرين العرب المحدثين والمعاصرين إلى تيّارين، حسب تصنيف فون كيـــڤلـــڤن لهما[8]، هما:

تيّار الرّشديّن العقلانيّين. ومن أهمّ أعلامه، بالإضافة إلى فرح أنطون، اللّيبرالي المصري محمّد عاطف العراقي. وقد سمّت فون كيـــڤلـــڤن اتّجاهه "دعوة إلى إعادة

---

[7] فرح أنطوان، ابن رشد وفلسفته، وفي ذيل الكتاب ردود الأستاذ على الجامعة في ستّ مقالات بشأن مقالة مختصرة نشرتها الجامعة منذ أشهر في هذا الموضوع وأجوبة الجامعة أيضا في ستّ مقالات، الإسكندريّة، 1903. أعيد طبعها في بيروت سنة 1981 وسنة 1988.

[8] أدرجت فون كيـڤلـڤن كلّ الأعلام الذين درست فكرهم في الفصل الثالث من المحور الثاني: "السّعي إلى النّقد الذّاتي والتّنوير: ابن رشد منذ نهاية القرن السّادس الهجريّ" Die Forderung nach Selbskritik und Aufklärung: Ibn Rušd seit dem Ende der sechziger Jahre, 160- 320. وقد ركّزت على محمّد عمارة وحسن حنفي وطيّب تيزيني ومحمد عابد الجابري وزكي نجيب محمود ومحمد عاطف العراقي.

تأسيس مدرسة فلسفيّة في العالم الإسلامي"[9]، والإشتراكي المغربي محمّد عابد الجابري. وسمّت مشروعه "القطيعة الإبستيمولوجيّة بين اللاعقلانيّة التّقليديّة المشرقيّة والعقلانيّة المغربيّة"[10] والماركسي السّوري طيّب تيزيني وسمّت اتّجاهه "البحث عن إعادة تأسيس الفلسفة الإسلاميّة في تاريخ الماديّة"[11].

وأهمّ مميّزات هذا التّيّار، حسب تحليلاتها، هي انبهار أعلامه بتطوّرات الحضارة الغربيّة وسعيهم إلى محاكاتها عربيّا. وهذا ما يعني إدراج العلمانيّة على صعيد الفكر وما ينجرّ عنه من فصل العقيدة عن العقل معرفيّا وفصل الدّين عن الدّولة سياسيّا وقانونيّا. وهم لا يركّزون على مقالات رشديّة محدّدة مثل وحدة العقل أو قدم العالم، وإنّما على الشّحنات النّقديّة والعقلانيّة عند ابن رشد، أي على صعيد التّوجّه المنهجي لا على صعيد المضمون المعرفيّ لفلسفته، لوعيهم بأنّ جلّ النّظريّات الفلسفيّة الرّشديّة قد تمّ تجاوزها اليوم، وأيّة دعوة إلى إحيائها أو إعادة بعثها هي وهم إيديولوجي جديد يستند إلى تضليل معرفيّ وإيديولوجي.

أمّا التيّار الثّاني فأهمّ مميّزاته انبهاره بالعقلانيّة التّراثيّة ممثّلة في الاعتزال والرّشديّة. ومن أهمّ أعلامه التيّار الإسلامي المعتدل محمّد عمارة ومشروعه، حسب فون كيـــڤلـــڤن "التّجديف من أجل إسلام مستنير"[12]، والإسلامي اليساري ذي الأصول الماركسيّة حسن حنفي، وسمّت مدرسته "مشروع لإعادة تأسيس الثّقافة الإسلاميّة"[13].

يرتكز هذا التيّار على فرضيّة التّوفيق بين العقل والنّقل. ويستند أتباعه إلى التّراث الكلامي الرّشديّ وغير الرّشدي ساعين إلى الانطلاق من النّقطة الّتي انتهى إليها ابن رشد. وكثيرا ما يُنقد أتباع هذا التّيّار انطلاقا من الوهم المرجعيّ الّذي يحكمهم ومن والاستحالة التّاريخيّة لمفهوم الإحياء. وهو، تماما مثل التيّار الأوّل، ينبع من همّ إيديولوجي مباشر.

وإذا كانت الدّراسات عن التيّار الثّاني في الثّقافة العربيّة غالبا ما تخلط المعرفيّ بالسّياسي ويتحوّل المشروع القرائي لأعمال الرّشديّين الإسلاميّين المعاصرين فيها إلى نوع من التّقويم السّياسي لتوجّهات الحركات الإسلاميّة السّياسيّة في النّصف الثّاني من

---

[9] Muḥammad ᶜĀṭif al-ᶜIrāqīs Anruf zur Neubegründung Philosophischer Schulen in der arabischen Welt, 300 .

[10] Al-Ǧābirīs 'Epistemologischer Bruch' zwichen den 'Irrationalen' Traditionen des Mašriq und den 'rationalen' des Maġrib, 260.

[11] Ṭayyib Tīzīnī, Versuch einer Einbindung der islamischen Philosophie in die Geschichte des Materialismus, 237.

[12] Muḥammad ᶜAmmāras Plädoyer für einen 'aufgeklärten Islam', 180.

[13] Ḥasan Ḥanahīs Project einer Neubegründung der Islamischen Kultur, 204.

القرن العشرين، فإنّ الدّراسات عن التيّار الأوّل غالبا ما تحوّل الأعمال القرائيّة للرّشديّين العرب المعاصرين من صيغة نقديّة معرفيّة إلى صيغة دعويّة تبشيريّة بالعقلانيّة. ممّا يكاد يماهي مماهاة تامّة بين المشاريع القرائيّة للتّراث الرّشديّ والدّراسات النّقديّة لهذه المشاريع. ويغلب على جميعها الخلط بين المعرفيّ والإيديولوجيّ، وبين الآنيّ والزّماني، وبين الفلسفيّ والسّياسيّ. وهذا ما يجعلها عاجزة عن قراءة التّراث الرّشديّ قراءة موضوعيّة محايدة وعاجزة عن قراءة القراءات الرّشديّة قراءة تاريخيّة عقلانيّة.

وإذا نمذجنا للفهم الأوّل بالمشروع الجابريّ نجده واعيا تمام الوعي بأنّ المضمون المعرفيّ للفلسفة الرّشديّة، والفلسفة الإسلاميّة إجمالا، باستثناء نظريّة السّببيّة قد ولّى وفقد غايته. ولهذا وظّف عودته إلى ابن رشد لمواجهة "الرّكود الفكري والثّقافي العربيّين". فركّز تركيزا مباشرا لا على المعرفة الرّشديّة وإنّما على المنهج النّقديّ الرّشديّ. وسايره في اختلاف طرق المعرفة الدّينيّة والمعرفة الفلسفيّة، إذ لكلّ منهما مبادئها وأصولها. ثمّ انتقد تأثّر أتباع التيّار الثّاني بالسّلف الشّرقيّ اللاعقلاني. وطالب بقطيعة معه. وقرأ ابن رشد من خلال تأثيراته في الفكر الغربيّ ساعيا إلى إبرازه بمثابة الفيلسوف العربيّ الأوحد الّذي يتوجّب الاستلهام منه.

إلّا أنّ هذه المقاربة الجابريّة[14]، رغم استيحاء عنوانها من المشروع الكانطي، فإنّ لها صلة ضئيلة به، بالإضافة إلى أنّها وُضعت في حقل معرفيّ مغاير للحقل الكانطيّ. أمّا مستنداته فقد كانت في الأغلب الرّسائل الكلاميّة الرّشديّة الأربع. وقد بنى كثيرا من الاستنتاجات على الأثر المزعوم لهذه الرّسائل في حركة النّهضة الأوروبيّة دون أن يبيّن الكيفيّة. وهو ما بيّنت فون كيـــقلـــڤن خطأه. وهذا راجع إلى خطأ في فهم مصطلح "الرّشديّة اللّاتينيّة" وأثرها المهوّل في الحضارة الغربيّة، والادّعاء بأنّ ابن رشد يمكن أن يؤثّر في خلق حركيّة ثقافيّة عند العرب تماما مثلما فعل عند الغرب. ولكنّ المستند عليه عند العرب مختلف عن المستند عليه عند الغرب من جهة ولأنّ الغايات مختلفة والأدوار الحضاريّة العامّة مختلفة. وهذا ما جعل فون كيـــقلـــڤن تعتبر أنّ الرّشديّة تتحوّل لديه إلى "رشديّة سياسيّة".

نستجلي أنّ:

---

[14] مركز مشروع جابري كتبه الأربعة "نقد العقل العربي" و"تكوين العقل العربي" والعقل السّياسي العربي" و"العقل الأخلاقي العربي".

1- المضمون الرّشديّ الّذي ساهم في التّأسيس للنّهضة الغربيّة ليس ذاته المضمون الّذي ركّز عليه العرب المحدثون في التّأسيس للنّهضة العربيّة. المضمون المعتمد في الغرب هو الشّروح الأرسطيّة وعند العرب هو الرّسائل الكلاميّة.

2- الاعتماد على ابن رشد كانت غايته تأسيسيّة في الغرب وصارت دفاعيّة عند العرب. وتحوّلت الرّشديّة من فلسفة إلى إيديولوجيا عند الإسلاميّين والعلمانيّين على السّواء.

3- تعرّضت المقالات الرّشديّة إلى البتر والتّجزيء ممّا حدّ من فاعليّتها، وأساسا من فهمها وتفهّمها.

4- الوجه المبتور للقراءة العربيّة الحديثة والمعاصرة للتّراث الفلسفيّ، باعتباره أهّم أوجه العقلانيّة، هو أحد الأسباب الرّئيسيّة لتقزيم الذّات العربيّة المعاصرة أو للتّضخيم التّهويلي لها.