

الغزالي وابن رشد وسؤال البرهانية والحجاجية بين الخطابين الفلسفي والكلامي

قراءة في كتاب: العقل الحجاجي بين الغزالي وابن رشد،
لصاحبه محمد أيت حمو



محمد الصادقي

باحث في الفلسفة

قسم الدراسات

27 دجنبر 2019

تقديم

إذا كان من الطبيعي أن نعود اليوم إلى التجربة الفلسفية التراثية لنعيد قراءتها واستصحابها في مقاربتنا لإشكالاتنا الفكرية المعاصرة؛ فإنه ربما من غير الطبيعي أن يغلب أحيانا كثيرة على هذه القراءات منطق الثنائيات الحادة التي تصنف أعلام الفكر الفلسفي والكلامي إلى عقلانيين ولا عقلانيين، تقدميين ورجعيين، تنويريين وظلاميين، فلاسفة برهانيين يحتكرون اليقين ومتكلمين جدليين مشاغبين. فيكاد يختفي وراء هذه التصنيفات ذلك التنوع والغنى الذي طبع نمطين من الفكر، الفلسفة والكلام، يفترض أنهما وجدا ليكونا متكاملين ومتنافسين، لا يكونا بالضرورة متنافسين متصارعين؛ كما تختفي تلك القواسم الفكرية المشتركة، والتي تغطي جزءا كبيرا من العلاقة بينهما، ويتم التركيز على عناصر الخلاف والجدال، التي على حدتها، تبقى محدودة ومؤطرة بسياق خاص.

وإن من شأن القراءة الأكاديمية التي نتوجه نحو المسائل العلمية التي شغلت الفلاسفة والمتكلمين في الإسلام أن تكون خير مدخل للتخفيف من حدة القراءات الإيديولوجية التي أفرزت تقاطبات حادة في تمثنا للكلام والفلسفة، وإبراز عناصر التنوع والغنى، وحدود الاتفاق والاختلاف بين هذين النمطين من الفكر.

ويحظي ابن رشد (ت. 520 هـ / 1126) والغزالي (ت. 505 هـ / 1111) باهتمام خاص في الفكر العربي منذ المناظرة الشهيرة بين فرح أنطوان (1874 / 1922) ومحمد عبده (1849 / 1905) إلى يومنا هذا؛ فوجد الكثير من الدارسين في فكرهما مدخلا مفضلا لترسيخ تلك الثنائيات والتقاطبات، كما وجد فيه البعض الآخر فرصة لتقديم قراءة نقدية مغايرة. ويمكن أن يشكل العقل الحجاجي التفاعلي لديهما موضوعا مناسباً لقراءة نقدية، يمكن من خلالها إعادة التفكير في مفاهيم العقلانية والبرهانية والحجاج والانفتاح والانغلاق في الكلام والفلسفة.

ونتوخى في هذه الدراسة مقارنة هذا الإشكال من خلال العمل الذي أخرج به الدارس محمد أيت حمو؛ فقد أعاد التفكير في الحجاجية والبرهانية في فكر أبي الوليد وأبي حامد من خلال الرجوع إلى نصوصهما ذاتها، ومن خلال تحليل ومساءلة الأحكام التي راكمتها الدراسات المعاصرة. فقد صدر للباحث محمد أيت حمو مؤلف بعنوان: العقل الحجاجي بين الغزالي وابن رشد: دراسات ومراجعات نقدية لفلسفتي الغزالي وابن رشد، عن منشورات جداول، صدرت طبعته الأولى سنة 2012. ويقع الكتاب في 230 صفحة، ويتضمن مقدمة وخاتمة عامة وأربعة فصول، خصص أولها لسؤال التأويل عند الغزالي، وثانيها لسؤال التأويل عند ابن رشد، وثالثها لقياس الغائب على الشاهد عند ابن رشد، ورابعها عنوانه: الوجه الآخر للعقل الحجاجي التواصلي عند ابن رشد.

وللباحث دراسات كثيرة في علم الكلام والفلسفة الإسلامية بين كتب ومقالات، نذكر منها : كتاب "ابن خلدون بين نقد الفلسفة والانفتاح على التصوّف"، وكتاب "الدّين والسياسة في فلسفة الفارابي"، وكتاب "مشكلة الأفعال الإنسانية بين الخلق الاعتراليّ والكسب الأشعريّ".

ويعد كتاب العقل المجاجي، موضوع قراءتنا، بحثا في العقل المجاجي لخطاب الغزالي وابن رشد، بحثا تحليليا نقديا يتوخى إبراز آليات هذا العقل من جهة، ومن جهة أخرى الوقوف عند محدودية الخطاب البرهاني لديهما معا، ولدى ابن رشد خاصة. واختيار الغزالي بحسب المؤلف يبرره غنى وتنوع متنه وتضارب التأويلات بصدد؛ إذ لم يكن مثل ابن حزم (456هـ / 1064) صريحا في الدفاع عن المنطق والفلسفة، ولا مثل ابن الصلاح (ت. 643هـ / 1245) صريحا في تحريمهما؛ وغموض موقفه هذا هو الذي يطرح جملة من التساؤلات: هل هو فيلسوف حقا؟ هل كان رافضا للفلسفة مطلقا؟ إلى أي حد يشكل عقله المجاجي همزة وصل بينه وبين ابن رشد؟

كما أن اختياره لابن رشد يعود أيضا إلى تضارب التأويلات حول موقفه من علم الكلام والجدل والبرهان وقياس الغائب على الشاهد، الأمر الذي يدعو إلى إعادة قراءة متنه على ضوء جملة من التساؤلات: هل كان في فلسفته برهانيا خالصا؟ ألم يمارس بدوره الكلام رغم هجومه عليه؟ ألم يعتمد قياس الغائب على الشاهد رغم تحميله مسؤولية إفساد التأويل من طرف المتكلمين؟ ألم يكن أقل

وفاء بالتسامح والبرهانية والقدرة على التوفيق بين العقل والشرع من خصومه من المتكلمين والمتصوفة؟

فالمؤلف تحركه قناعة بأنه في الفكر المعاصر قد تم تضخيم دلالة النقد الذي وجهه كل منهما للآخر، وتمت مقارنة هذا النقد من خلال مجموعة من الثنائيات: برهان جدل، عقل لا عقل، تسامح تكفير، فلسفة كلام، تنوير نكوص، إبداع جمود؛ ويحدوه عزم إعادة النظر في هذه الثنائيات، وذلك بالوقوف عند البنية العميقة لخطابيهما ومحاوره الدراسات المعاصرة التي تناولت هذه الإشكالات. وفي سعيه ذلك، يتبنى دعوى مركزية تخرق كامل مؤلفه بموجبها يعد الغزالي من زمرة الفلاسفة، مع ما يعنيه ذلك من برهانية وعقلانية فكره وتشعبه بالفلسفة، وانفتاح على التصوف، كما تعد ابن رشد من زمرة المتكلمين، مع ما يعنيه ذلك بالمقابل من انفتاح متنه على الجدل والخطابة وممارسة الكلام، وتشعب تفكيره بآليات منطقية لا برهانية مثل قياس الغائب على الشاهد، وسيره على نهج أهل السنة، وحرصه على التوفيق بين الشرع والعقل؛ كل ذلك عكس الصورة التي رسمها أبو الوليد أحيانا في أقواله عن نفسه، أو نسجت عنه في الفكر الحديث.

• الغزالي وتجاوز العقل الفلسفي

إن الامتياز الفلسفي الذي يحظى به الغزالي في نظر المؤلف يرجع إلى أمرين: أولهما: اطلاعه على المنظومة الفلسفية مكتملة في عصره مجسدة في متن ابن سينا اطلاعا نقديا؛ فهو وإن انتقد الفلسفة فليس بإطلاق، بل الإلهيات دون

علوم الحكمة الجزئية، وليست الفلسفة ذاتها بل الفلاسفة، وليس كل الفلاسفة بل الإلهيون وزعيمهم أرسطو، ثم أرسطو في حلة سينوية. فالنقد الغزالي للفلسفة يكشف عن وجهة نظر خاصة للغزالي تجاه تاريخ الفلسفة بوصفه حوارا جدليا تطوريا يسير في اتجاه خدمة الحقيقة وتجليتها وتخليصها من شوائب الباطل الذي أبعدها عن التوحيد الخالص؛ وقد انخرط بدوره في النقد ليكمل هذه الصيرورة وليختبر الفلسفة في أفضل مراحلها مع ابن سينا. فنقد الغزالي للسينوية شبيه بالنقد السينوي للأرسطية والنقد الأرسطي للمذاهب الطبيعية والدهرية السابقة؛ فهو يعترف للفارابي وابن سينا بالفضل، مثلما يعترف به لأرسطو وأفلاطون (384 ق م / 322 ق م)، لكنه يرى في متونهم جميعا، وفي الإلهيات خاصة، بقية من ضلالات وأخطاء وجب تصحيحها.

ومن هذه الناحية فابن رشد والغزالي بحسب المؤلف يلتقيان في نقدهما للعقل الفلسفي ونظرهما في محدوديته بما يؤكد أسبقيتهما العصر الحديث، وكنط خاصة، في هذا المنحى؛ إلا أن الخلاصة التي انتهى إليها ابن رشد كانت على النقيض مما انتهى إليه الغزالي فكان بذلك الغزالي بحسب المؤلف "أقرب إلى نداء التاريخ من ابن رشد" الذي انتقد فلسفة من سبقوه إلا أنه انتهى إلى رفض وجود فلسفة تتجاوز أو تنتقد فلسفة أرسطو. غير أن الغزالي في نقده كان أكثر حدة وجذرية وانتهى إلى تعجيز العقل الفلسفي بأكمله في حقل الإلهيات "فإن الثابت في كتاب التهافت، هو تأكيد عجز العقل عن معرفة الأمور الإلهية معرفة يقينية،

والتشكيك في ما يدعيه قاطعا من أدلة الفلاسفة ليفتح الباب لقول الشارع في مسألة مسألة¹.

وثانيهما: خوضه تجربة تفلسف ذاتية، ذهب فيها بالعقل إلى أبعد حدوده التي يتيحها التأمل الفلسفي، ناظرا في كل ما تعلمه سابقا من عقائد، تقليدا أو عن علم الكلام والفلسفة. ولأنه ليس بعد الشك في المعرفة التقليدية العامة والمعرفة العامة بحثا عن الحقيقة إلا خوض تجربة التفلسف، فإنه من هذه الناحية يجوز حقا القول حسب المؤلف أن الغزالي تفلسف حقا على غرار الفلاسفة؛ وهو وإن لم يكتب مؤلفا فلسفيا خالصا، فليس عجزا منه، ولكن لأن تفلسفه إنما كان اختبارا لطريقة الفلاسفة ولنصيبتها من الحق، ولو وجد فيها ما كان يبحث عنه من الحق واليقين لوقف عندها لا يجاوزها، ولكنه تخلى عنها إلى ما اعتقد أنه أعلى منها أي التصوف والكلام.

إن قيمة المساهمة الغزالية في نقده للفلاسفة تتأكد على الأقل في ثلاثة مستويات: أولها صياغة موقف سني من الفلسفة، وفصل المقال فيما ينبغي رفضه وما ينبغي قبوله منها، وثانيها: مواجهة المشروع الإسماعيلي الباطني، وثالثها: إعطاء التصوف مكانة مميزة في الحقل السني.

¹ - أحمد العلي حدان، استئناف وتجاوز النقد الفلسفي للفلسفة: الكتاب الأول: مقدمات، مواضع ونماذج، ج. 2، أطروحة لنيل دكتوراة الدولة في الفلسفة الإسلامية، السنة الجامعية 1422/1423 هـ - 2001/2002، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهرارز، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، ص. 586.

وبعد وقوف المؤلف على تقلب الغزالي في مواقفه، وغنى وتعدد كتبه ومناحي فكره، وشهادة القدماء والمحدثين في حقه، يشدد على خلاصة عامة ناظمة للعقل المجاجي للغزالي ومفادها أن "الغزالي فيلسوف كبير عاشق للفلسفة، وكاره للفلاسفة"².

وعن النقد العنيف للفلاسفة، الذي يظهر كما لو أنه لا ينسجم مع ود الغزالي تجاههم، يذهب المؤلف إلى أنه رغم عنف نقده في كتب مثل تهافت الفلاسفة والمنقذ من الضلال فإن كتباً أخرى تبني لغة ملطفة مثل الاقتصاد في الاعتقاد وميزان العمل، بل إنه يقرن الحديث الودي عن الفلاسفة بحديثه عن الصوفية من حيث اتفاقهما معا على أن السعادة إنما تنال بالعلم والعبادة كما في ميزان العمل. ولهذا يزيكي المؤلف ما ذهب إليه أحمد العلمي حمدان من أن "الغزالي لا يكفر الفلاسفة في الحقيقة، وأن حكمه في حقهم مصدره اللسان لا الجنان"³.

● التأويل بين الغزالي وابن رشد

بعد أن أبرز المؤلف انفتاح النص الديني الاسلامي بشكل عام في وجه كل من له أهلية التأويل دون وصاية ولا وساطة أحد، انتقل إلى إبراز دلالات القانون الذي رسمه الغزالي للتأويل، موظفا هذه الدلالات بما يتناسب مع المقصد العام لهذا المؤلف. وهكذا أكد بهذه المناسبة أن الغزالي في رسالته قانون التأويل

² - محمد أيت حمو، العقل المجاجي بين الغزالي وابن رشد: دراسات ومراجعات نقدية لفلسفتي الغزالي وابن رشد، ط. 1،

(لبنان: جداول للنشر والتوزيع، 2012) ص. 24.

³ - أحمد العلمي حمدان، استئناف، مرجع مذكور، ص. 577.

وفصل التفرقة بين الإسلام والزندقة خفف من لغته الحادة التي طبعت التهافت، ومنع ادعاء احتكار الحق من لدن أي من طوائف النظار، وحصر الكفر في التكذيب الصريح لأحد أصول الإسلام دون الفروع، وجوز التبديع والتضليل بين النظار المتأولين لظواهر النصوص، لكنه حرم التكفير، وحرم الخوض فيه تحريماً قطعياً على العامة. كما ميز في حكمه على الفلاسفة بين الزندقة المقيدة والزندقة المطلقة، ونسب الفلاسفة إلى الزندقة المقيدة، بدعوى أنهم لا ينكرون العلم الإلهي مطلقاً بل العلم بالجزئيات، ولا المعاد مطلقاً بل الحسي. فالعدو الأكبر الذي يخرج الغزالي من سعة التأويل هم الباطنية الذين لا يعد مقالاتهم تأويلات، بل "تكذيبات عبر عنها بالتأويلات"⁴.

وبشكل عام يبرز المؤلف تشديد الغزالي على كف اللسان عن تكفير أهل القبلة الموحدين، وإيثار التوقف عن التكفير، وإبعاد فقهاء الظاهر ممن بضاعتهم مجرد الفقه عن هذا الشأن، لأن الخطأ في تبرئة المذنب أهون من تكفير البريء "وترك الضرب في مذنب أهون من ضرب بريء"⁵. كما يخرج بقناعة مفادها صعوبة الاتفاق في الإسلام على قانون دقيق يحسم الخلاف حول حدود استعمال العقل في التأويل، لكن هذه الصعوبة لا تنفي أن قانون التأويل للغزالي هو دعوة لإحلال التفكير محل التكفير، وإعلاء منزلة العقل في فهم النقل.

⁴ - الغزالي أبو حامد، فصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تحقيق ودراسة سميح دغيم، ط. 1 (بيروت: دار الفكر البناي، 1993) ص. 75.

⁵ - الغزالي أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، ج. 2، قدم له وحقق نصه وضبطه وترجمه إلى اللغة الإنجليزية أحمد زكي حماد، ط. 1، (الرياض: دار الميمان للنشر والتوزيع) ص. 332.

أما بخصوص التأويل عند ابن رشد فإن قراءة المؤلف لا تخرج أيضا عن الغرض العام لمؤلفه؛ فهو يذهب إلى أن مسألة التوفيق بين العقل والنقل تحتل مكانة مركزية عند ابن رشد، وأنه إنما لجأ إلى صياغة قانون التأويل من أجل درء التعارض بينهما. لكن المثير للانتباه هو أن المؤلف يزيكي الرأي القائل أن تعريف ابن رشد للتفلسف في فصل المقال، وهو بصدد صياغة موقفه من مسألة التوفيق بين الحكمة والشريعة "يشذ عن المسلك الأرسطي"⁶، وذلك بسبب تأثيره بنظرة المتكلمين السابقين الذين حددوا التأويل بالنظر والاعتبار واعتبروا النظر قياسا برهانيا. فابن رشد عرف التفلسف هنا بكونه نظرا مقيدا في الموجودات بقيد إثبات الباري، لا باعتباره نظرا مطلقا في الموجود من حيث هو موجود كما عرفه أرسطو؛ وهو التعريف الذي يذكرنا بتعريف الغزالي للمتكلم بأنه: "هو الذي ينظر في أعم الأشياء وهو الموجود"⁷ نظرا يفضي به إلى إثبات أصول العقائد ومبادئ سائر العلوم الدينية.

ولتأكيد مساحة التوافق هذه بين ابن رشد والمتكلمين يورد المؤلف لأبي الوليد مقاطع من نصوصه الكلامية يؤكد فيها أن ما استنبطه البعض من كلام أوائل الفلاسفة وادعى تعارضه مع الشرائع السماوية إنما يرجع إلى قصور في هذا الناظر لا في الحكماء؛ كما يؤكد أن الفلاسفة مقرون بالشرائع غير جاحدين لها، معترفون بضرورتها للسعادة الدنيوية والأخروية، خصوصا وأنها تنحو نحو الحكمة

⁶ - محمد أيت حمو، العقل المحجبي، مرجع مذكور، ص. 72.

⁷ - الغزالي، المستصفى، ج. 2، مرجع مذكور، ص. 8.

بطريق مشترك للعامة، في مقابل الطريق الخاص بالفيلسوف، الذي وإن كان التأويل واجبا في حقه، فإنه لا يمكن أن يناقض بتأويلاته الطريق العام، ولا أن يشكك في مبادئ الأنبياء، وإلا "فإنه أحق الناس أن ينطلق عليه اسم الكفر ويوجب له في الملة التي نشأ عليها عقوبة الكفر"⁸.

فابن رشد في مسلكه التوفيقي هذا إذن إنما ينتهي إلى استصدار فتوى وجوب التفلسف في حق الحكماء من داخل النص الديني نفسه، ويرد على الفقهاء والمتكلمين من داخل المرجعية ذاتها.

غير أن مبدأ التوافق بين العقل والنقل مثلما جعل له الغزالي من قبل قانونا دقيقا، كذلك قيده ابن رشد وسيجعه بقانون التأويل، فجعل التوافق في حق أفهام الجمهور مشروطا بالوقوف عند الظاهر واعتماد المقدمات الخطابية والأمثال التي ضربها الشارع الحكيم، وعند المتكلمين بالتمسك بالمقدمات المشهورة، وعند الحكماء بالغوص في الباطن وتأويل الظاهر اعتمادا على مقدمات عقلية يقينية؛ ولذلك فهو تأويل مقنن لا يتقاطع في نظر المؤلف مع التأويلية المعاصرة، مثلما لا يسمح بالتعارض مع ظاهر النص.

غير أن هذه الصرامة في الحدود التي وضعها ابن رشد قد ضيقت حسب المؤلف على حرية التفكير، وأقصت قطاعات واسعة من المفكرين من متكلمين ومتصوفة، فحرم الخاصة والعامة من اللجوء إلى العقل في فهم الموجودات، وحتى

⁸ - ابن رشد، تهافت التهافت، القسم الثاني، تحقيق سليمان دنيا، ط. 3 (دار المعارف) ص. 868.

العقل المشائي الذي أجازته في هذه المهمة ضيقه إلى أبعد الحدود حتى جعله حصراً على الأرسطية الخالصة؛ الأمر الذي يبدو معه المتكلمون والمعتزلة حسب محمد أيت حمو أبعد أفقا وأوسع صدرا بالاختلاف من ابن رشد.

وللحفاظ للتأويل على مشروعيته وانسجامه مع ظاهر وروح الشريعة فقد شرط فيه ابن رشد أن يكون يقينياً فلا يسمح به لغير الحكماء، كما لا يسمح بإفشاء مضامينه للجمهور، فالتأويل هو عبور بالفكر من القرآن إلى الفلسفة دون قطيعة ولا تناقض بينهما. لكن ابن رشد وهو يفتح باب التأويل لبناء أطروحته حول التوافق يشدد على تضيق هذا الباب على الفلاسفة، ويجعل حكمة المعلم الأول وحده دون غيره أرضية لهذه الحكمة الشرعية، والراجح أنه هنا يلجأ إلى فلسفة أرسطو لا كمجرد مقدمات كما فعل المتكلمون، بل بمقدماتها ونتائجها التي أصر الغزالي من قبل على اتهام بعضها إما بالكفر أو بالزندقة.

ورغم الموقف الصارم لأبي الوليد من المتكلمين عامة والأشاعرة خاصة، فإن المؤلف يصر على النظر إلى التأويل الرشدي باعتباره مؤطراً بالتفكير من داخل المشروع الفكري الموحد الموهوس بهاجس الوحدة، الوحدة التي كان عنوانها السياسي السلطة الموحدية، وأساسها الاعتقادي المذهب الأشعري التومرقي، وشعارها العام العودة للقرآن والسنة والوقوف ضد تمزيق الشرع، بل

إن المؤلف يجزم بأن ابن رشد تأثر في مشروعه السلفي بالأشاعرة "وخاصة الحضور القوي للجويني والغزالي"⁹، وفي فكره الفقهي والأصولي خاصة.

وفيما يشبه تقييمًا عامًا لقانون التأويل الرشدي يخلص المؤلف إلى خلاصتين: أولاهما أن ابن رشد اعترف بنفسه أنه لا يتقرر في التأويل البرهاني الذي طالما دعا إليه إجماع، رغم أنه برر هجومه على المتكلمين بالرغبة في توحيد الآراء الشرعية. وثانيهما: أنه يلزم، بناءً على النتيجة أعلاه، إلغاء الامتياز الذي ادعاه ابن رشد للطريقة الفلسفية في النظر مقابل الطريقة الجدلية والخطابية؛ ويؤكد المؤلف أن الأقرب إلى الصواب في التأويلات هو التأويل الفلسفي المستمد من معارف الوحي وليس التأويل الفلسفي الأرسطي.

وفي إطار التحليل النقدي الذي قارب به المؤلف فكر ابن رشد، زكى بوضوح وبقين دعوى كبيرة وخطيرة تتعلق بما يسمى ازدواجية فكر ابن رشد، ازدواجية تتم عن تعارض وانفصال بين منحيين في فكره؛ الأول تمثله الكتب الكلامية التي تنسج في قالب حجاجي جدلي يقرب ابن رشد من المتكلمين، ويتبنى بموجبها مواقف تجعله مفكراً دينياً سلفياً، مثل التأكيد على المعاد الروحي والجسدي والخلود الفردي؛ والثاني تعكسه شروحه الأرسطية وامتدادات فلسفته في التقليد اللاتيني، وينسب إليه بموجبه إنكار المعاد البدني، والقول بالوحدة النوعية للعقل البشري. ورغم أن المؤلف وضع مسافة في مقابل التأويلات

⁹ - محمد أيت حمو، العقل المحجّج، مرجع مذكور، ص. 101.

المتضاربة بصدد من هو ابن رشد الحقيقي فإنه حسم في شأن وجود ازدواجية في الفكر الرشدي، وذهب إلى أن "معدن الشروح ليس هو عين معدن الثالوث"¹⁰؛ ومال إلى تفسير هذه الإزدواجية بعامل رقابة السلطتين السياسية والشعبية.

● ابن رشد وقياس الغائب على الشاهد

يتبنى المؤلف بصدد موقف ابن رشد من هذا القياس دعوى مفادها أن ابن رشد انتقد المتكلمين في اعتمادهم عليه، واتهم أطروحاتهم بسببه بالافتقار للرصانة والبرهانية، لكنه في الآن نفسه لجأ إليه واستعمله في الكثير من استدلالاته سواء في الإلهيات أو الطبيعيات أو علم النفس. وما يبرر حضور هذا القياس لدى أبي الوليد حسب المؤلف هو أنه لا انفكاك عن هذا القياس لكل النظار المعولين على العقل للنظر في المسائل الغيبية، سواء كانوا فلاسفة أو متكلمين. ثم إن المتكلمين وخصوصاً الأشاعرة، حتى مع إقدامهم على هذا القياس كانوا واعين بالتنزيه الواجب في حقه تعالى، محترسين من السقوط في محذورين: التشبيه حد التجسيم كما عند المشبهة، أو التنزيه حد التعطيل كما عند الجهمية والمعتزلة¹¹.

¹⁰ - محمد أيت حمو، العقل المحجبي، مرجع مذكور، ص. 116.

¹¹ - غير أن متأخري المتكلمين الذين جاؤوا بعد الغزالي، انتقدوا بدوهم استعمال قياس الغائب على الشاهد في علم الكلام ومالوا إلى اعتماد القياس المنطقي الأرسطي.

ويعرض المؤلف مبررات ابن رشد في رفضه لهذا القياس والقائمة على أساس اختلاف طبيعة العالمين وتباعدهما، وإرجاع الاشتراك بينهما إلى مجرد الاشتراك اللفظي؛ فهذا القياس في نظره لا يصلح إلا في حق العامة الذين يقفون عند ظواهر النصوص، لأن الطريق الذي سلكه الشارع بالجمهور هو التمثيل بالشاهد؛ ولذلك جعل ابن رشد هذا القياس محصوراً في الخطاب الإقناعي دون الجدلي والبرهاني.

ولإبراز تناقض ابن رشد في تعامله مع هذا القياس يقف المؤلف عند العناصر التالية:

- أن هذا القياس غير محصور في الوظائف التبليغية الإقناعية كما ادعى ابن رشد بل يتعداها إلى وظائف جدلية وبرهانية.

- أن هذا القياس هو طريقة أصيلة في الفكر الإسلامي، تعدى استعماله علم الكلام إلى علوم أخرى مثل أصول الفقه؛ وأثر لدى المتكلمين نظريات مثل نظرية العدل عند المعتزلة.

- أن ابن رشد نفسه اعتمد هذا القياس في برهاني العناية والاختراع، اللذان وصفهما باليقينية والبرهانية.

- إن القول بقدوم العالم عند ابن رشد إنما تم بناء على الانطلاق من مجموعة من المقدمات التي تنبني على قياس الغائب على الشاهد، مثل القول بنفي صدور حادث عن قديم، وعدم تراخي المعلول عن علته، وهما مقدمتان تسريان على

عالم الطبيعة المحكوم بالضرورة؛ وقاعدة نفي المرحج بالنسبة للإرادة الإلهية بناء على قياس إرادته تعالى على الإرادة البشرية. ويعتقد المؤلف أن المتكلمين في هذه المسألة هم الذين يفرقون بين الفاعل الإنساني والطبيعي من جهة والفاعل الإلهي من جهة أخرى، ويصرون على إثبات الإرادة الإلهية التي بموجبها يصدر حادث عن قديم، مع التنزيه الذي تقتضيه الذات الإلهية المنزهة عن الحوادث "وتمثيلكم بإرادتنا مقايضة فاسدة"¹².

وإن استعمال ابن رشد لقياس الشاهد على الغائب يتجاوز الإلهيات إلى الطبيعيات، كما عندما برهن على أن الأجرام السماوية كائنات حية تتحرك شوقا إلى مبادئها المفارقة، بدعوى أن كل من يفعل أفعالا منتظمة نحو أغراض منتظمة فإنه بالضرورة حيوان عالم كما ثبت في عالم الإنسان، وأن السماء حيوان بناء على أنها مثل الإنسان تفعل أفعالا محدودة ومنتظمة وغائية وتحركها عقول مفارقة كما تحرك عقولنا أجسادنا.

ويضيف المؤلف أن ابن رشد لا يأخذ من المتكلمين قياس الشاهد على الغائب فقط بل أيضا قياسا آخر مشهورا لديهم هو قياس الأولى، كما عندما أكد أن العقول المفارقة أشرف من العقول الإنسانية بناء على أن تديرها للسماوات أشرف من تدير عقولنا لأبداننا.

¹² - الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق وتقديم سليمان دنيا، ط. 7 (دار المعارف) ص. 103.

كما يستنجد ابن رشد على حد قول المؤلف بقياس الغائب على الشاهد حتى في المجال الإنساني، وفي مسألة القضاء والقدر تحديداً؛ ويسجل المؤلف كيف أن أبا الوليد وهو يرفض الحل الجبري والمعتزلي، وينبه أن الأشاعرة راموا التوسط ولكنهم لم يصبوا، فإنه في نهاية المطاف يختار حلاً هو إلى الجبرية أقرب منه إلى الكسب الأشعري أو القدرة المعتزلية، وذلك بعدما اعتبر رد الإرادة الإنسانية إلى قدرة الإنسان المخلوقة، وفسر القضاء الإلهي بتلك الأسباب الطبيعية والذاتية التي تحكم أفعالنا؛ فقام بذلك القضاء الإلهي على القوانين الطبيعية المنظمة لأفعالنا. فمن وجود الفاعل في الشاهد حسب ابن رشد عرفنا الفاعل في الغائب، وقولنا أنه لا فاعل إلا الله لا يفهم منه أنه لا فاعل في شاهد مطلقاً، بل يفهم منه أنه لا فاعل في الشاهد إلا بإرادته ومشيئته تعالى؛ فالحرية الإنسانية تكون مقبولة ما دامت مؤطرة بالمشيئة الإلهية وهذا هو عين الكسب الأشعري الذي أعلن ابن رشد رفضه له.

ويخلص المؤلف إلى التأكيد على أهمية هذا القياس، وحاجة كل قول حجاجي يتوسل اللغة الطبيعية ويبحث في الغيبات إليه؛ والفكر المعاصر بدوره يركي علمية ونجاعة هذا القياس الذي أشبع به تراثنا الإسلامي الفقهي والكلامي والفلسفي.

• العقل الحجاجي عند ابن رشد

خصص المؤلف المحور الأخير من مؤلفه لإبراز ما سماه العقل الحجاجي لابن رشد عبر نقد الوجه البرهاني لفكره، وذلك بمساءلة الفكر الرشدي على مستوى عدة مسائل، وذلك بالاستناد أساساً إلى أعمال مجموعة من الدارسين مثل محمد المصباحي وطه عبد الرحمان وعبد المجيد الصغير وعلي أمليل وأحمد العلمي حمدان:

- تقليد أرسطو بدعوى كمال الحق عنده: حيث يذهب المؤلف في اتجاه اعتبار أن دعوى ابن رشد برهانية الفلسفة الأرسطية منعت الشارح الأعظم من رؤية محدودية ونقائص الفكر الأرسطي كما فعل غيره من الفلاسفة مثل ابن سينا والفارابي (ت. 339 هـ / 950)، أو المتكلمين مثل الغزالي؛ مما جعله يعطل ملكة الإبداع لديه، ويختزل فعل التفلسف إلى شرح على متن مكتمل، ويتفادى المجازفة ومقارنة متن أرسطو بمتون أخرى، وينفي أي دور لتاريخ الفلسفة بعد أرسطو في تطور الأفكار الفلسفية.

- لا تسامح ابن رشد، وحدة لسانه تجاه المتكلمين والفلاسفة المسلمين: يقف المؤلف على ما اعتبره تجاوزاً للحدود في النقد الرشدي للغزالي خاصة والمتكلمين والفلاسفة عامة؛ حيث تجاوز النقد البناء في حقهم إلى الخط من قدرهم والتقليل من شأنهم، مع إطلاق العنان للسان أحياناً بالسب والشتم والتجريح ونعتهم بأوصاف بديئة. ووصل به الأمر إلى تقمص دور من ألبوا عليه السلطة ودفعوا باتجاه محاكمته وتحريم تداول كتبه؛ فاستثنى أهل البرهان من النكير إذا أخطؤوا،

أما باقي المتكلمين فعدهم دخلاء على الحكمة، وخطوهم لا يعد عنده اجتهدا مأجورا، بل إما خطيئة أو كفرا، وطريقتهم لا يمكن أن تثمر صوابا في تأويل الشرع، وحسن نيتهم لا يشفع لهم، لذلك حكم بمنع كتبهم. وأمام هذا التوجه "تتلاشى فضيلة التسامح أمام دعوات النهي والمنع والتخطة التي تصل حد التكفير البواح في نصوص ابن رشد"¹³ على حد قول المؤلف، فتسامح ابن رشد الانتقائي مع الفلاسفة دون غيرهم لا يخدم حسب المؤلف خصوبة وتنوع الفكر العلمي، بل يضيق أفق التفكير، ليخلص المؤلف إلى أن الغزالي وباقي المتكلمين كانوا أكثر تسامحا من ابن رشد.

- التمييز بين الخاصة والعامة: حيث وضع ابن رشد تمييزا صارما بينهما، ويرى المؤلف أن هذا التمييز شبيه بما لدى الباطنية الاسماعيلية، غير أن ابن رشد أقام باطنية فلسفية مقابل الباطنية الصوفية؛ ويشكل هذا التمييز في تقدير المؤلف نقطة ضعف في الفلسفة الرشدية تتنافى والمفهوم المعاصر للتنوير الذي أبطل ما اعتبره الفكر القديم والوسيط قصورا لازما لقطاع عريض من الناس باسم الفطرة والطبيعة.

- عقلانية لاتنويرية: ينبه المؤلف إلى أنه رغم الطابع العقلاني البرهاني الذي يضيفه ابن رشد على نفسه أو يضيفه عليه التقليد اللاتيني والعربي الحديث، فإن فكره أبعد ما يكون عن عقلانية التنوير الحديثة، ويقرر مع محمد المصباحي

¹³ - محمد أيت حمو، العقل المحجبي، مرجع مذكور، ص. 179.

وجود عنصر فارق بين العقلانيتين يتمثل في إعطاء عقلانية ابن رشد الأولوية للموضوع على الذات مقابل العقلانية التنويرية التي تعطي الأولوية للذات على الموضوع.

ويقرر المؤلف على ضوء هذا المعطى عدم استقامة ما يسعى إليه الحداثيون العرب من حشر ابن رشد مع كنط، والتعويل عليه لنشر العلمانية بدعوى أنه أسس في فكره للاستقلالية بين الحكمة والشريعة رغم إعلان نيته التوفيق بينهما، وبالتالي حرر الفكر العربي من إشكالية التوفيق، ومن سلطان الدين على العقل. ويعلق المؤلف على هذه الدعوى بالتأكيد أن من وضعوا حدودا للعقل في الميتافزيقا كالغزالي وابن خلدون قد يكونوا أقرب إلى كنط من ابن رشد، الذي ضيق على التفكير العقلاني وحصره في النخبة؛ كما أن المعتزلة وسائر المتكلمين قد يكونوا أقرب إلى روح التنوير لأنهم آمنوا بالحوار مع كل الطوائف وسلكوا سائر طرق الحجاج الطبيعي من خطابة وجدل وبرهان.

إن ربط العقل بالبرهان عند ابن رشد فضلا عن أنه حسب المؤلف يتنافى والعقلانية المعاصرة، فقد كانت له مآلات سلبية على تاريخنا الفكري، أدت إلى الاستخفاف بكل ما هو غير برهاني وغير قابل للصورة والتنظير، من تجربة ومعارف حسية وخيالية، وأساليب جدلية وسفسطائية وخطابية وشعرية، وعلوم وصناعات عمرانية وفنية.

وإذا لم يكن فكر ابن رشد حداثيا فهل يكون على النقيض من ذلك سلفيا؟ يسير المؤلف إذن في نفس الاتجاه الذي يقرر سلفية ابن رشد بمعناها الفلسفي

والشرعي معا، لأن جوهر دعواه قائم على تخليص فلسفة أرسطو من الشروح المبتدعة، قبل تنصيبها مرجعا للعقل الفلسفي والعلمي، ثم تلخيص الأصول الشرعية من قرآن وسنة ومنهج السلف القائم على الامتناع عن الخوض في التأويل، من تأويلات المتكلمين والمتصوفة؛ وكأن ابن رشد حسب المؤلف لم يعد ينظر إلى تاريخ الفلسفة والكلام إلا بمنظور البدعة.

فكان أن تقاطع ابن رشد في منظوره هذا مع منظور ابن تيمية للكلام والفلسفة، رغم اختلاف منطلقاتهما الفكرية: "ولعل نقد ابن تيمية للكلام والفلسفة في الإسلام لا يخرج عن هذا الإطار العام للنقد الرشدي"¹⁴؛ فتشابهها معا في النقد الموجه للكلام وللسينوية، وفي اعتماد رؤية محددة للتوافق بين صريح المعقول وصحيح المنقول يتم بموجبها اتهام فلاسفة الإسلام بالخروج عن الأرسطية والأخذ عن الغنوصية والباطنية، واتهام المتكلمين بعد الغزالي بمجاعة الفلاسفة في هذا الاتجاه، هذا مع اتهام منهجهم الجدلي القائم على قياس الغائب على الشاهد، وعلى تلك المقدمات الواهية مثل الخلاء والجوهر الفرد، مما حدا بابن تيمية إلى الاعتراف بأن ابن رشد هو أقرب فلاسفة الإسلام إلى جوهر الإسلام وجوهر الأرسطية.

ولعل أخطر ما في حكم ابن تيمية تجاه ابن رشد في تقدير المؤلف هو اعتباره أن الأقرب إلى أرسطو أقرب إلى الإسلام؛ فقد قدم ابن تيمية بذلك للحنابلة هبة ثمينة بتسويته بين الأشاعرة وسائر الفرق من حيث بعد تأويلاتهم عن عقيدة

¹⁴ - عبد المجيد الصغير، تجليات الفكر المغربي: دراسات ومراجعات نقدية في تاريخ الفلسفة والتصوف بالمغرب، (2000)

السلف، وأعفاهم عناء إصدار فتوى تكفير الأشاعرة عندما وصفهم بأنهم: "وهم الكافرون والضالون بالحقيقة"¹⁵ فقدم بذلك، عن غير قصد، خدمة ثمينة للرافضين لوجود علم الكلام جملة وتفصيلاً.

ويختتم المؤلف كلامه بصدد ما سماه عيوب ونقائص العقلانية البرهانية الرشدية بالتأكيد على قناعة عامة يتقاسمها العديد من الباحثين، مفادها أن عقلانية ومنطق العصر يسيران ضد "الشيخ" أرسطو (ت. 322 ق.م) و"المريد" ابن رشد؛ وأن عقلانية العصر المرنة هي أقرب إلى تفكير خصوم ابن رشد من السفسطائيين والأفلاطونيين والمتكلمين.

ولا يسعنا إلا أن نثمن الروح النقدية التي سرت في عموم المؤلف، والجرأة التي قارب بها الباحث آراء صارت أشبه بمسلمات بخصوص فكر كل من الغزالي وابن رشد؛ فقد أكد أن البرهانية في اللغة الطبيعية نسبية ولا تمنع تعدد الآراء، وأن الطرق الخطابية والجدلية ليست عنصر ضعف بل عامل غنى وتنوع في الفكر الوسيط كما المعاصر، وأن التفلسف ليس مجرد لقب بل روحا تسري لدى الفيلسوف كما لدى المتكلم.

كما انتبه إلى أهمية التأويل كمدخل لإبراز الغنى والتنوع في المناهج والمذاهب في الفكر الإسلامي، وشدد على أن التأويل لا يمكن أن يكون مبررا لتراتبية تفاضلية، انتصارا لتأويلات بعينها، وإقصاء لأخرى بدعوى لا برهانيتها أو ضلالها؛

¹⁵ - ابن رشد، فصل المقال، مرجع مذكور، ص. 64.

بل هو أفضل وسيلة لتعايش الاجتهادات المختلفة بصدد النص الواحد. فإن أكبر عدوين اشتغل المؤلف عليها وحذر منهما، هما اقضاء الآراء الأخرى بدعوى لا برهانيتها، أو ادعاء الحق المطلق في الفهم واتهام الآخرين بالكفر.

وإن تثمين عمل المؤلف لا يمنع مع ذلك من إغنائه بطريقة نقدية بالوقوف عند العناصر التالية:

- إن دعوى تفلسف الغزالي وكلام ابن رشد التي تبناها المؤلف تحتاج إلى تقييد وتنسيب، فإذا كنا نقصد حضوراً لأفكار ومسائل ومفاهيم كلامية عند الأول، وخوضاً في مسائل مشتركة بين الفلسفة والكلام بأسلوب جدلي عند الثاني، فهو أمر مؤكد لا خلاف فيه، لكن دعوى أن الأول فيلسوف والثاني متكلم بالمعنى الرسمي للاصطلاحين هي دعوى تحتاج إلى نظر؛ فلا نعتقد أن في متنها ما يفيد ادعاء أي منهما لنفسه ذلك، ولا أن جنس العلمين يقبل بأن نصنف الأول فيلسوفاً ولا الثاني متكلماً.

فإن ما جعل الغزالي يخلط كلامه بالفلسفة هو الرد على الفلاسفة، مع ما يستدعيه ذلك من اعتماد لمقدمات فلسفية، وإلا فإن ما كان يهيمه هو الرد على مقالاتهم من جهة ما فيها من شبهات في عقائد السلف؛ ولذلك انتهى إلى أن تحكيم العقل في مجال الإلهيات دون أن يكون مقيداً بوحى أو كشف لن يؤدي إلا إلى إنتاج تخمينات لا يقينيات. كما اقترح توحيد الإلهيات وعلم الكلام في علم واحد مع تغليب لطبيعة علم الكلام، بعد تطعيمه بالمنطق طبعاً على مستوى أسلوب الاستدلال.

كما أن حكم المؤلف على تهافت الفلاسفة بأنه "لا يختلف عن مؤلفات الفلاسفة المسلمين من زاوية مادته الفلسفية ومعدن أسلوبه الفلسفي الذي يعتمد الجدل والبرهان"¹⁶ هو حكم يحتاج بدوره إلى نظر؛ فإنه إذا كان من الثابت دعوة أبي حامد إلى اعتماد القياس البرهاني في علم الكلام كما في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد، فإنه من المستبعد اعتماده القياس ذاته في التهافت؛ كيف وقد أعلن بنفسه عن التزامه في هذا الكتاب بمقصد التبكيت والتفنيد دون البرهان؟

كما أن ابن رشد أبعد عن أن يقبل عن نفسه وصف المتكلم، وهو الذي تحفظ على طريقة المتكلمين وشدد على أنها لا ترقى إلى البرهان، وتستعمل الجدل في التشكيك أكثر مما تستعمله للتمهيد للقول البرهاني؛ كما دعا إلى منع كتبهم، مع تحميلهم مسؤولية زرع الشك في عقيدة العامة وتشتيت وحدتهم العقيدية؛ وحتى عندما حاول تقديم العقائد للعامة بطريقة ميسرة ويقينية رفض أدلة المتكلمين، ما يعني أن الكلام لا يصلح في نظره لمخاطبة لا عامة ولا خاصة. فمع الغزالي وابن رشد صار الخلاف بين الكلام والفلسفة أشبه بخلاف وجود، وادعى كل منهما أنه الأجدر بالنظر في المسائل الاعتقادية التي يشتركان في أغلبها، وأن طريقته هي الحق والمفضية لليقين، واتهم الآخر بأنه لا ينتج إلا تخنينا أو سفسطة أو مشاغبة.

¹⁶ - محمد آيت حمو، العقل المجاجي، مرجع مذكور، ص. 24.

ولقد أدرك ابن رشد جدية وقوة المحاولة الغزالية، لأن الغزالي لم يقدم الكلام والتصوف بديلا عن الميتافيزيقا، ولم يقدم على جعل الموجود موضوع علم الكلام، ثم الإعلان بأن الميتافيزيقا إنما هي علم الكلام لدى المسلمين الذي يستغنون به عن إلهيات الفلاسفة، إلا بعد أن وجه نقدا حادا للمتكلمين وأدخل المنطق إلى الكلام وخص التصوف بالقسط الأسمى والأعمق من المعرفة الاعتقادية، وحصر في المنقذ¹⁷ والإحياء¹⁸ مهمة الكلام في الدفاع عن العقائد دون البرهنة عليها.

ولذلك تصدى ابن رشد للغزالي لمنعه أساسا من أمرين أساسيين: أولهما إدخال المنطق للكلام لإضفاء طابع اليقين على استدلالاته تمهيدا لتقديمه بديلا عن الميتافيزيقا بعد أن جردها من البرهان، ثانيهما: إسناد تلك المكانة المميزة والاستثنائية للتصوف الذي أراد له الغزالي أن يحتكر مهمة الغوص في الباطن الذي لا يتولاه إلا الخاصة.

– ردد المؤلف دعوى استشراقية كبيرة ولم يعلق عليها، مما يؤشر على أنه يثمنها؛ فقد أورد في الصفحة 16 نصا لمحمد عبد الوهاب جلال يقول فيه: "وما مؤلف الغزالي الشهير تهافت الفلاسفة الذي كفر فيه الفلاسفة إلا شهادة وفاة لفلسفة المشائين في المحيط الإسلامي السني. وما رد ابن رشد الذي لا يقل شهرة

¹⁷ - انظر الغزالي أبو حامد، المنقذ من الضلال، حققه محمود بيجو، راجعه محمد سعيد رمضان البوطي، وعبد القادر الأرناؤوط، ط. 2 (سوريا: دار التقوى للطباعة والنشر والتوزيع، الأردن-عمان: دار الفتح للطباعة والنشر والتوزيع) ص. 39.

¹⁸ - انظر الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، ج. 1، تقديم بدوي طبانة، (مطبعة كرياضة فورتا سماراغ) ص. 22.

إلا محاولة يائسة للإبقاء على الأرسطية بغرض التأسيس لعقلانية إسلامية تمتد بجذورها في فلسفة المشائين¹⁹؛ وهي دعوى تصرح بموت الفلسفة المشائية في المحيط السني بعد تهافت الفلاسفة، وبأن تهافت التهافت هو محاولة يائسة لإعادة الحياة إليها؛ وهي دعوى استشراقية في الأصل، رددتها كثير من الباحثين العرب، وقد آن الآوان لمراجعتها، وفي متناول المؤلف من النصوص والدراسات ما يكفي لمراجعتها²⁰.

- إن الإكفاء بالاستناد إلى دراسات حديثة، وفي بعض الأحيان من الدرجة الثانية، قد يضعف البناء الحججي الذي اعتمده المؤلف في مقارنته للقضايا المطروقة، فإن قارئ الكتاب يلاحظ أنه كلما كان المؤلف يعود إلى نصوص الفلاسفة ذاتها لتحليلها يكون أقوى استدلالاً وأكثر إمتاعاً، وكلما عول على دراسات أخرى لدعم أطروحته يتراجع هذا الإيقاع في المؤلف؛ خصوصاً عندما لا يسائل هذه الدراسات ولا يقف عند خلفياتها ورهاناتها، مع العلم أن بعضها

¹⁹ - محمد عبد الوهاب جلال، "هل أسس ابن خلدون علم الاجتماع؟" مجلة التسامح، سلطنة عمان - مسقط السنة الرابعة، العدد 16، (خريف 1427هـ/ 2006) ص. 222.

²⁰ - ينظر مثلاً: فؤاد بن أحمد، "موت الفلسفة في السياقات الإسلامية: سؤال التراكم وصدى الإستشراق في الدراسات العربية"، (مركز أفكار للدراسات والأبحاث، أكتوبر 2018)، <https://afkaar.center/>.

ليس على اطلاع واف بالمتن الغزالي أو الرشدي، كما هو الشأن مثلا بالنسبة لفرح أنطوان الذي لم يستثمر المتن الرشدي بكتبه الرئيسية، وخصوصا الشروح، واستند أساسا على إرنست رينان Ernest Renan (1823 / 1892)، الذي لم يكن أحسن حالا منه في الغالب، لكنه مع ذلك أطلق أحكاما غليظة في حق فلسفة ابن رشد والمتكلمين.

فالمؤلف يفعل معول النقد في مواجهة فلاسفة كبار كابن رشد والغزالي، ولكنه بالمقابل لا يعمل بنفس الآلية وبنفس الحدة لمراجعة كثير من الدعاوى التي أطلقها الدارسون المعاصرون.

وبخصوص قيمة شروح ابن رشد على أرسطو، وما اعتبره المؤلف علامة على ضعف روح الإبداع لدى ابن رشد، والتقليد للمعلم الأول حد الاستلاب؛ فإنه لا أحد ينكر ما أضفاه عليه من صفات الكمال، وما وجهه من نقد لمن اعتبرهم خارجين على حكمته، لكن الإشكال هنا هو حول دلالة هذا التوجه الرشدي وخلفياته؛ وهل يدل حقا على ضعف ملكة الإبداع لديه، واستلابه من طرف المتن الأرسطي، بل وعلامة على عقم العقل العربي بأكمله كما ذهب بعض المستشرقين إلى ذلك؟ أم أن وراء الأمر حسابات ورهانات اختيارية ومحسوبة دفعت بأبي الوليد إلى اعتماد الشرح نمطا في التفلسف، والأرسطية كمرجعية لمواجهة التصوف والكلام خاصة، وبالتالي انتصارا لمشروع فكري يرفض الخلط بين العلوم، حفاظا على نقاء أصول العقل والشرع، وشرطا للتوافق بينهما.

- خصص المؤلف الفصل الأخير بكامله للكشف عن ما سماه عيوب ونقائص عقلانية ابن رشد ومناقضتها لعقلانية التنوير والحداثة، ليخلص إلى خلاصتين: أولهما تناقض عقلانية ابن رشد مع عقلانية العصر الوسيط الخصب والمتعددة إلا ما كان من انسجامها مع المنزع الأرسطي، وثانيهما تناقضها مع عقلانية الأنوار والحداثة المنفتحة. وهذا الأمر يستدعي ملاحظتين:

أولاهما: هل كان ابن رشد حقا بهذه القسوة والصرامة تجاه التراث الفلسفي والكلامي، وهل كانت برهانيته غير قابلة حقا للتعايش مع عقلانية الكلام والتصوف؟ وإلا فما دور ما اعتبره المؤلف ذاته عقلا حجاجيا يعتمل داخل المتن الرشدي ذاته؟ ألا يمكن أن يشكل هذا النزوع الحجاجي عامل تقاطع مع التيارات والمذاهب الأخرى وعامل إخصاب للعقلانية الوسيطة؟

ثانيهما: ألا تعتبر محاكمة العقلانية الرشدية على ضوء العقلانية الحديثة والمعاصرة ظلما لها بإخراجها عن سياقها التاريخي، وفصلها عن أسئلة ورهانات عصرها التي تفاعلت معها في إطار نسق فكري حكم مجمل فكر العصر الوسيط؟

وعلى سبيل الختم، يمكن أن نخلص مع الباحث محمد أيت حمو إلى الحاجة الماسة للقراءة العلمية للمتن التراثي عامة، والغزالي والرشدي في مسألة العقل الحجاجي خاصة، فهذه القراءة يمكن أن تبرز التراث الكلامي والفلسفي في غناه وتنوعه، وتداخل المسائل والقضايا وآليات الاستدلال بين الكلام والفلسفة.

كما يمكن أن تسمح لنا بالقول بأن البرهانية لا تعني بالضرورة امتيازاً استثنائياً لمن ادعاه، ولا إقصاء لمن اعتمد نمطاً آخر من الاستدلال؛ كما أن الحجاجية ليست منقصة في حق من تبناها بل قد تكون أقرب إلى التواصل والتقارب وتفاعل الأفكار والمذاهب داخل الفكر الكلامي والفلسفي. وحتى مع الإقرار بوجود تمايز بين العقل الحجاجي والعقل البرهاني فقد حصل تداخل كبير بينهما في متن الرجلين، خصوصاً بعد رد الغزالي على الفلاسفة ورد ابن رشد عليه؛ فأفضت هذه الردود المتبادلة إلى تداخل أكبر بين الكلام والفلسفة، سواء على مستوى المسائل أو على مستوى آليات الاستدلال.

لائحة المصادر والمراجع

- أيت حمو، محمد. العقل المحجّج بين الغزالي وابن رشد: دراسات ومراجعات نقدية لفلسفتي الغزالي وابن رشد، ط. 1، (لبنان: جداول للنشر والتوزيع، 2012).
- بن أحمد، فؤاد. "موت الفلسفة في السياقات الإسلامية: سؤال التراكم وصدى الاستشراق في الدراسات العربية"، (مركز أفكار للدراسات والأبحاث، أكتوبر 2018)، [./https://afkaar.center](https://afkaar.center).
- بن أحمد، فؤاد. "موت الفلسفة في السياقات الإسلامية: سؤال التراكم وصدى الاستشراق في الدراسات العربية"، (مركز أفكار للدراسات والأبحاث، أكتوبر 2018)، [./https://afkaar.center](https://afkaar.center).
- العلي حمدان، أحمد. استئناف وتجاوز النقد الفلسفي للفلسفة: الكتاب الأول: مقدمات، مواضع ونماذج، ج. 2، أطروحة لنيل دكتوراة الدولة في الفلسفة الإسلامية، السنة الجامعية 1422/1423 هـ - 2001 / 2002، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهرارز، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس.
- الغزالي، أبو حامد. فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تحقيق ودراسة سميح دغيم، ط. 1 (بيروت: دار الفكر اللبناني، 1993).

الغزالي، أبو حامد. المنقذ من الضلال، حققه محمود ييجو، راجعه محمد سعيد رمضان البوطي، وعبد القادر الأرناؤوط، ط. 2 (سوريا: دار التقوى للطباعة والنشر والتوزيع، الأردن-عمان: دار الفتح للطباعة والنشر والتوزيع).

الغزالي. أبو حامد. إحياء علوم الدين، ج. 1، تقديم بدوي طبانة، (مطبعة كرياضة فوترا سماراغ).

الغزالي، أبو حامد. المستصفى من علم الأصول، ج. 2، قدم له وحقق نصه وضبطه وترجمه إلى اللغة الإنجليزية أحمد زكي حماد، ط. 1، (الرياض: دار الميمان للنشر والتوزيع).

الغزالي، أبو حامد. تهافت الفلاسفة، تحقيق وتقديم سليمان دنيا، ط. 7 (دار المعارف).

بن أحمد، فؤاد. "موت الفلسفة في السياقات الإسلامية: سؤال التراكم وصدى الاستشراق في الدراسات العربية"، (مركز أفكار للدراسات والأبحاث، أكتوبر 2018)، <https://afkaar.center>.

الصغير، عبد المجيد. تجليات الفكر المغربي: دراسات ومراجعات نقدية في تاريخ الفلسفة والتصوف بالمغرب، ط. 1 (الدار البيضاء-المغرب: شركة النشر والتوزيع للمدارس، 2000).

محمد عبد الوهاب جلال. "هل أسس ابن خلدون علم الاجتماع؟" مجلة التسامح، سلطنة عمان - مسقط السنة الرابعة، العدد 16، (خريف 1427هـ/ 2006).

مركز روافد للدراسات والأبحاث في حضارة
المغرب وتراث المتوسط.

مؤسسة بحثية متخصصة في الفكر المغربي-
الأندلسي والدراسات التراثية.

Rawafed Center for Studies and Research
in the Maghreb Civilization and the
Mediterranean Heritage.

A Research Institution Specialized in
Maghreb-Andalusian thought and Heritage
Studies.

Email: centrerawafed@gmail.com



centrerawafed