علم اجتماع المعرفة عند ابن رشد رؤية منهجية لقراءة التراث العربي

د . شفيق إبراهيم الجبوري (*)

المقدمة

حال المعرفة في أي مجتمع وحضارة، هو وعيها ودرجة تقدمها.. وعلى ذلك، تمتاز المعرفة بالروح النقدية، إذا كانت حضارة متقدمة، والعكس صحيح.. ووفق هذه المعادلة يجد المجتمع العربي نفسه قد قيد المعرفة بضوابط وحدود هي ذاتها ضوابط وحدود حضارته في الوقت الحاضر. وإذا تكلمنا بلغة الواقع فإننا نستطيع القول بأن العربي يعاني من هبوط حضاري وانكسار اجتماعي يعبر عنه بلغة التسامي الهش.. من خلال مواكبته التقدم الغربي هذه المواكبة التي لا تعدو تقليدا لقشور الحضارة الغربية، خاصة مظاهر الاستهلاك المظهري والبذخ.

لذلك فقد شكلت المعادلة المعرفية وعيا محددا وإدراكا ضيقا اخذ مظهرين.. الأول الانفتاح على الغرب واخذ ما جاء به من مؤشرات مظهرية دون اللب، الثاني الانكفاء على النفس والاكتفاء بمتضمنات التراث التقليدي، لكن ذلك لا يعني أبدا عدم وجود طرف ثالث في المعادلة، حاول دوما الانتفاع

(*) قسم علم الاجتماع - كلية الآداب / جامعة الموصل.

بما في الغرب (اللب طبعا) من حضارة وبما في التراث العربي التقليدي من إبداع.

ضمن الطرف الثالث كانت هناك محاولات عديدة في شتى ميادين المعرفة والعلم، إلا أنها وبلا شك محاولات محدودة، منها ما يخص علم الاجتماع.. على سبيل المثال محاولة الدكتور علي الوردي في طرحه فرضية التناشز الاجتماعي حينما اخذ نظرية وليم اوكبرن ونيمكوف في التخلف الثقافي ووظفها بعد ان هذبها، وأعاد صياغتها، بما يتلاءَم وواقع المجتمع العراقي، وما كان يكتب له النجاح لو انه لم يؤمن بأصالة التراث العربي.. ضمن هذا المحدد يتلخص موضوع البحث.. ولكن من وجه آخر.. يتمثل في اعتقاد الباحث بدور علم اجتماع المعرفة المهذب والمعدل، وفق الرؤية العربية (لموضوعات علم الاجتماع) من التراث العربي الأصيل. ومحاولة اعتبار علم الاجتماع المعرفة منهج بحث معرفي يستطيع ان يستنبط من التراث العربي بنى منهجية وأنماط هيكلية يستعين بها لقراءة معاصرة للمجتمع العربي..

ولا شك ان أهمية الموضوع تتحدد وفق هذا الاعتبار الابستمولوجي، والذي يتمثل بإظهار التزاوج العلمي بين علم اجتماع المعرفة وبين توظيفه من قبل ابن رشد في مؤلفاته وأعماله ذات الطابع الاجتماعي وان لم يعطِ ابن رشد التسمية الاصطلاحية لمنهجه في كتاب أو مبحث مستقل. وعدم الإعطاء هذا كان المشجع للباحث على إبرازه لدى رشد.. عله ان يكون مقترحا يلقى الصدى عند البعض من اجل تطويره وبيان فضائله العلمية ومحاولة تصميمه في حال الانتهاء من تمحيصه وتدقيقه واثبات صدقه.. وهذا كما هو معلوم لا يتم من قبل جهد منفرد ولا بحث واحد كبحثنا المتواضع.

من هذا المنطلق المعرفي حاول الباحث ان يطرح فكرة استجلاء علم اجتماع المعرفة عند ابن رشد ويطرحه مشروعا لقراءة التراث العربي. وهنا تكمن نقطة في غاية الأهمية تتمثل بان نحاول ان نتعامل بوساطة المنهج الذي نحاول استقائه من التراث وفق رؤية علم اجتماع المعرفة بمبدأ القطع الابستمولوجي الذي يتيح لنا ان ننظر إلى (هذا المنهج الذي استقيناه) على انه عمل جديد ليس له علاقة بالماضي من حيث المحتوى وإنما يستمد علاقته من حيث آلية المنهج.

ان هذه النقطة بالذات هي التي حفزت الباحث على اختيار ابن رشد دون سواه في هذا العمل حيث يذهب البعض إلى ان فكر ابن رشد بحد ذاته يعد قطيعة معرفية (ابستمولوجية) مع التركيبة الأفلاطونية والارسطية وان كان من شراح أر سطو.. وقطيعة مع التفكيرين الديني والفلسفي.. وتأكيده على ملاحظاته الشخصية التجريبية[1]. فضلا عن ميزتيه الرئستين العالمية والعقلانية، أما عالميته فقد تجلت بطروحاته الفكرية التي تجاوزت التفسيرات الادلجية السياسية إلى فضاء العلمية، "فلقد خاطب أبو الوليد الإنسانية كلها بخطاب عالمي، بخطاب نابع من مكان محايد وقاصد.. ولذلك استحق تراثه ان يكون تراثا عالميا"[2] ولم تقتصر عالميته على فكره وحسب "وإنما امتد الروح العالمي إلى منهجه العلمي المتمثل بحرصه الدائم على النظر إلى الأجزاء من خلال الكل الذي تنتمي إليه"[3].

(1) تحرير د. سلمى الخضراء الجيوسي / الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس ج2 مصدر سابق ص 111.

(2) محمد المصباحي / الوجه الآخر لحداثة ابن رشد / دار الطليعة بيروت ط1 ص36-37.

(3) محمد عابد الجابري / التراث والحداثة / مركز دراسات الوحدة العربية / بيروت ط2 1999 / ص 196.

اما عقلانيته. فانه اشهر وأدق من مثل المدرسة العقلية في الفكر العربي، حتى ان الأمر وصل بالبعض "ان أنكر قيام فلسفة عربية بعده لجودة وأصالة ما طرحه"[4]، ومن باب آخر تميزت عقلانية ابن رشد بانفتاحها على الغير وتقبلها الحوار، ونقديتها الإيجابية كجزء من العقلانية الأندلسية غير المطمئنة "لحلولها مما يجعلها عقلانية متفتحة قابلة لكل التأويلات.وهذا ما يفسر عودتها المستمرة للنظر في مسائل العقل"[5].

ولذلك فقد تضمن البحث عدة محاور.. المحور الأول طرح فكرة مشروع قراءة التراث، المحور الثاني العقل، المحور الثالث الابستمولوجيا وأخيرا المحور الرابع علم اجتماع المعرفة عند ابن رشد.

المحور الأول: فكرة مشروع قراءة التراث

يعيش المجتمع العربي في ظل فلسفة الحاضر بسلبية عميقة وإذا أردنا ان نرسم معالم هذا الحاضر فاننا سنكتشف عندئذ مدى الهوة التي وصل إليها واقعنا العربي.. فحاضرنا يحدد في الوقت الحاضر ببعدان:

الأول: سياسي ذو قطب واحد سمته التعالي على كل ما عداه وهو يملك مقومات هذا التعالي القوة العسكرية ورديفتها الاقتصادية فاصبح جميع العالم ميالا لاسترضائه، وبالنسبة للدول النامية تملقا خشية من غضبته.

(4) تحرير سلمى الخضراء الجيوسي / الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس / ج2 / مصدر سابق / ص 1116.

(5) محمد المصباحي / الوجه الآخر لحداثة ابن رشد / مصدر سابق / ص 26.

امـا عالمنـا العربـي السياسـي فغيـر خـاف علـى أحـد أنـه اصـبح ضـمن دائرتـه بجميـع دوائـره السياسـية، وان اتخـذ الـبعض منهـا السـلام شـعارا ليموه به ضعفه.

الثـاني: عـولمي ذو قطبـان أوربـي، وأمريكـي، وان كـان الحضـور الأمريكـي هـو الغالب على الأقل ضمن شرق أوسطنا.

في ظل هذين البعدين وعقب سقوط بغداد الثاني يمكن ان نتصور مجتمعنا العربي.. بأنه أسيرهما. وإذا تسائلنا عن أسباب ما ال إليه وضعنا نجد أسبابا كثيرة وعديدة يمكن ان تشغل حيزا كبيرا من المجلدات. من هنا فاننا سعينا إلى تحديد سبب واحد رأينا أنه لعب دورا مهما في تشكيل البنية الذهنية العربية الحاضرة، والتي لعبت دورا ما في تشكيل واقعنا المحزن، ان هذا السبب هو طبيعة العقل العربي الذي انصب على التقليد وغيب الجانب العقلي المتفحص، الناقد، بسبب عوامل عدة أبرزها الظروف الحضارية والتاريخية والاجتماعية التي تشكلت عقب سقوط بغداد 656هـ، وخضوع المجتمع العربي شرقه وغربه للاستعمار الذي عمل على ترسيخ هذا السبب.

ان علم الاجتماع إذا تعاملنا معه على انه نظرية تدرس المجتمع وجدنا انه (علم الاجتماع) في وطننا العربي غائب عن الساحة أو الميدان الذي يلعب دورا ما في تشكيل بنيته الذهنية الجماهيرية بل انه وقد دخل في أزمة تنظيرية بسبب وظيفته الاجتماعية المغيبة، حاول أحد الباحثين ان يعكسها في جملة من النقاط، اخترنا منها اثنتين هما:

1. ان اغلب المشتغلين بعلم الاجتماع في الوطن العربي يتجهون إلى العمل فيه على نحو يخدمون به بقصد وبدون قصد مصالح فئات أو جماعات لا تمثل جماهير الشعب...

2. ان كثيرين من المشتغلين بعلم الاجتماع في وطننا ينتمون أيدلوجيا إلى الاتجاهات المثالية المحافظة، وهي تميل إلى مقاومة محاولات تغيير الوضع القائم تغييرا جذريا، ومن ثم لا تفيد كثيرا في محاولة تقديم تحليل اجتماعي نافذ(6).

وقد حاول الباحث ان يستقرئ علم الاجتماع العام باعتماد الرؤية النقدية فخرج برأي مقطوع معرفيا عن علم الاجتماع العام، ويعتقد الباحث في الوقت ذاته أنّ هذا الرأي يشكل أحد الأسباب التي ساهمت في تنميط سلبية الفكر العربي.

أما الرأي فيتلخص: انه وبفعل عوامل عدة حضارية، تاريخية، اجتماعية، سياسية، واقتصادية داخلية وخارجية تم تغييب البعد العقلاني العربي، وبالمقابل تأكيد العمل الاجتماعي ضمن إطار التقليد الجامد، والأدلجة السياسية للفئة الحاكمة.

والحل للخروج من هذه الأزمة هي العودة إلى التراث العربي. لكنها عودة ضمن شروط.. أول هذه الشروط هي الأخذ اللاتقليدي من هذا التراث، بعبارة أخرى ان لا ننقل ذات الفكر، وإنما نأخذ آلية طرح الفكر.. على اعتبار ان الآلية هي الأساس. وهي ليست المحاولة الأولى.. وإنما تأثرنا بهذا بمحاولة ادموند هو سرل في طرحه الفينومينولوجي، حينما طرح في تأملات ديكارتية، بان مواضيع الفلسفة تكاد ان تكون واحدة، فحاولنا ان نأتي بشيء جديد فلم نجد إلا المنهج ما نستطيع ان نبدعه.. وكما هو معروف فقد

(6) محمد عزت حجازي / الأزمة الراهنة لعلم الاجتماع في الوطن العربي / مجموعة من الباحثين / نحو علم اجتماع عربي / مركز دراسات الوحدة العربية / بيروت ط2 / 1989 / ص 15.

نجح المنهج الفينومينولوجي في جميع ميادين العلوم الأخرى ومنها علم الاجتماع وتطور على يد شلر وشوتز وسواهما..

وثاني هذه الشروط ان تكون عودتنا إلى التراث بروح علم اجتماع المعرفة، وذلك، لان علم اجتماع المعرفة يذكرنا دائما بضرورة التوافق بين مضمون الفكرة وبين طرحها زمن الفكرة مما يجعل عنصر التحفيز حاضرا في الذهن فلا نكون مقلدين بقدر ما نحن مستفدين من روح هذا التراث.. ومن جانب آخر لارتباطه (علم الاجتماع المعرفة) بالابستمولوجيا، وهذه الأخيرة "فكر نقدي يقوم على نقد العلم للكشف عن مسبقات الفكر العلمي وخطواته وآلياته"[7].

ثالث الشروط الواقع الاجتماعي المعاصر، وبعبارة أدق الواقعية لا ندرس ونحن نحلم، وإنما ندرس ونحن نوظف لواقعنا، خاصة وان هناك محاولات سابقة لطرح منهج مأخوذ من التراث ليقرأ في الحاضر.. إلا ان هذه المحاولات كانت ذات طابع فلسفي[8].

المحور الثاني: العقل

لماذا العقل بالذات دون غيره؟ وفق ما نجده في تاريخ تطور الصناعة والتقدم. نجد ان العقل سبق العلم، وفي المخططات النظرية حرص العلماء على ان يجعلوا العقل سابقا للعلم. ووفق هذا المنظور كان العقل هو ما يجب ان نؤكد عليه،

(7) محمد عابد الجابري / التراث والحداثة / مصدر سابق / ص 258.

(8) انظر بهذا الخصوص: إبراهيم أبو ربيع الفلسفة الإسلامية المعاصرة في العالم العربي / ترجمة فادي صالح / مجلة المحجة ـ تصدر عن معهد الدراسات الإسلامية للمعارف الحكمية / لبنان العدد 4 / تموز 2002 / ص 131 ـ 161.

إلا ان العقل الذي نرمي إليه ليس العقل النظري بالمنطوق الفلسفي، وإنما هو العقل المفكر الذي يستخدم خلاياه لتمحيص المعرفة، انه العقل المنطقي بلغة (المنطق) الذي يعصم الذهن من الوقوع في الخطأ، العقل الذي يميز بين أنواع المعارف فيبعد الغث ويأخذ السمين منها وبحسب تقسيم لا لاند فاننا نركز على العقل المكون أو الفاعل، وهو النشاط الذهني الذي يقوم به الفكر حين البحث والدراسة والذي يصوغ المفاهيم ويقرر المبادئ الجديدة[9] التي تلائم الوضع الجديد وليس العقل النائم ضمن أخاديد التقليد خاصة إذا علمنا بأن العقل الفاعل كان أحد أسباب نهوض أوربا الحديثة يقول أحد الباحثين في هذا الصدد "ان الفارق الصحيح بين الفرد الغربي والفرد العربي هو ان من مهام الأفراد في الغرب ان يصنعوا العقلانية التي ظهرت بوادرها بانتقال ابن رشد إلى أوربا اللاتينية حتى اليوم، بينما لم يستطع الأفراد في وطننا العربي ان يصنعوا العقلانية التي آلت إلينا من أوربا نقلا وتحويرا وبالعقلية العربي[10]" لأننا وببساطة نعاني من جدب الاستفادة مما وصلت إليه العقلية الصناعية.

ان العقل يصبح أداة فاعلة إذا ما استمر في بناء المنهج وظل بعيدا عن الادلجة السياسية، وسار ضمن الادلجة المعرفية، دون ان ننجرف لعقلية المتفوق علينا تكنلوجيا من الناحية السياسية. لان الدعوة العقلية التي ننشدها هي دعوة عقلية ملتزمة تأخذ من الغرب قواعد العلم لنطرحها في

(9) محمد عابد الجابري / تكوين العقل العربي / مركز دراسات الوحدة العربية / بيروت / ط7 / 1998 / ص 15.

(10) عبدالامير الاعسم / في نقد عقلانية تجديد الفكر الفلسفي العربي المعاصر / مجموعة باحثين / الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام / مركز دراسات الوحدة العربية / بيروت / 2002 / ص 177.

الساحة العربية، ثم لتشكل مفاهيمها الاجتماعية في مرحلة لاحقة، نطرح عقلا ناقدا لا عقلا أخذا، للمفاهيم الاجتماعية الغربية المتصلة بالصناعة والعلم دون الصناعة والعلم، خاصة وان العقلانية "بمعنى توظيف القدرات لاكتساب المعرفة وتوصيلها ونشرها ليست بالأمر الغريب عند العرب وهي ليست غريبة كمفهوم، كما أنها ليست غريبة كوظيفة"[11] من الناحية المعرفية.

من هنا يصبح العقل أداة ناجحة لمواجهة مشكلتنا الأساسية في التخلف المتمثلة بارتباطنا "باللاعقلاني، بالنظرة السحرية إلى العالم والأشياء وبالنظرة ألالا سببية.. وضرورة العقلانية... بالنسبة للوضع العربي الراهن تتجلى خاصة في الروح النقدية"[12].

المحور الثالث: الابستمولوجيا

يمكن وصفها بأنها الرؤية المعرفية التي ترسم العقلية لمجتمع ما. وكونها تعطينا ملامح هذه العقلية، تصبح دراستها مهمة ضرورية لفهم الواقع وما يمنحها سمة التميز اصطباغها "بالروح النقدية الصراعية.. نقد لسلبية أو عيوب الفكر من الداخل. وصراع من اجل إثبات حقائق الفكر الصحيح من الخارج.. إذ لا ينشأ علم ولا يتطور إلا ضمن واقع ابستمولوجي تحيه

(11) مصطفى عمر التير / الدين والعقلانية ونمط تحديث التفكير العربي ـ ملاحظات مبدئية / مجموعة باحثين/ الدين في المجتمع العربي / مركز دراسات الوحدة العربية / بيروت / ط1 / 1990 / ص 604 ـ 605.

(12) محمد عابد الجابري / التراث والحداثة / مصدر سابق / ص 242.

باستمرار جدلية المجابهة بين النظريات المتنوعة المتنافسة والتي تغتني بتعارض بعضها البعض الآخر"[13].

من هنا يصبح طرح الابستمولوجية العربية أقرانا لها بالعقل عملا يحقق بعداً موضوعياً – علمياً فلا يدرس العقل الطابع المجرد وإنما بالبنى العلمية التي تتاطر بما يسمى بالمعرفة مما يعمق الدور الوظيفي للعقل، والابستمولوجيا. فيشكل ما يسمى بالعقلانية الوسيلية باللغة الفيبرية حيث يأخذ الإنسان فيها "بالاعتبار الغاية أو الغايات التي يسعى لتحقيقها، ثم ينظر في الوسيلة أو الوسائل التي يؤدي اتباعها لبلوغ هذه الغاية وكذلك العواقب التي قد تترتب عليها"[14].

وتجدر الإشارة إلى أن الابستمولوجيا ضمن مشروع العودة إلى التراث. ليست عودة إلى المنظومة الفلسفية لدراسة الفكر، وإنما هي ضمن السياق نفسه لدراسة المنهج، وآلية تشكيله.

وهي ليست دعوة مبتكرة أو حديثة.. وإنما هي دعوة سبق وان طرحت في الفكر العربي واتت أكلها بشكل مبدع "مثلا لقد حرص النحاة منذ الأبحاث الأولى في علم النحو على نقد الأسس التي يقوم عليها علمهم والنتيجة هي ظهور مؤلفات ممتازة في فلسفة النحو مؤلفات ذات قيمة ابستمولوجية فائقة... اما إخوان الصفا فرسائلهم تنطوي على محاولة ابستمولوجية فريدة محاولة اشمل واعم نظرا للطابع الموسوعي لرسائلهم التي أرادوا ان يجعلوا

(13) علي الكنز / المسالة النظرية والسياسية لعلم الاجتماع العربي / مجموعة باحثين / نحو علم اجتماع عربي / مصدر سابق / ص 104.

(14) سمير اسعد مرشد / العقلانية في الفكر الإداري المعاصر دراسة تحليلية نقدية / العلوم الاجتماعية / مجلة تصدر عن جامعة الكويت ـ المجلد 17 العدد 3 / السنة 1989 / ص 106.

منهـا دائـرة معـارف تنـدمج فيهـا الفلسـفة والعلـم والـدين انـدماجا يحقـق الانسـجام بـين العقـل والنقـل مـع أسـاس ابسـتمولوجي قوامـه عقلنـة اللامعقـول بالشـكل الـذي يجعله يتعايش في سلام مع المعقول"[15].

المحور الرابع: علم اجتماع المعرفة الرشدي

هناك بعض البدهيات المتعلقة بعلم اجتماع المعرفة، التـي لا يستطيع المهتم بعلم اجتماع المعرفة ان ينكرها.. وإلا، فهو ليس من المهتمين بهذا العلم.. ومن هذه البدهيات التي طرحت بشكل علمي ضمن حقل النظريات الاجتماعية من قبل كـارل ما نهـايم فـي (الايدلوجيا واليوتوبيـا).. اعتبـار (علم اجتمـاع المعرفـة) منهج بحـث، وحـاول جـورج جـورفيش فـي (الأطـر الاجتماعيـة للمعرفـة) ان يحـول هذا الطـرح النظـري إلـى تطبيـق عملـي. كمـا اثبـت كاتـب هذه السـطور هذا الـرأي فـي دراسـة سابقة[16].

وفـي هـذا الإطـار يحـاول الباحـث ان يثبـت حقيقـة واحـدة مـن جـانبين امـا الحقيقـة مـن جانبهـا الأول فهـي تأكيـد منهجيـة علـم اجتمـاع المعرفـة كـأداة بحـث ومـنهج معرفـي معتمـد..والجانب الثـاني للحقيقـة تأكيـد دور ابـن رشـد في ترسيخها.

ويمكن تحديد معالم علم اجتماع المعرفة عند ابن رشد في ضوء ما يأتي:

(15) محمد عابد الجابري / نحن والتراث / مركز دراسات الوحدة العربية بيروت / ط2 / 1998 / ص 306 – 307.

(16) شفيق إبراهيم صالح / علم اجتماع المعرفة عند ابن خلدون / أطروحة دكتوراه غير منشورة مقدمة إلى مجلس كلية الآداب / جامعة بغداد / سنة 2000.

أ. المنهج (منهجه)

وتقوم منهجية ابن رشد المعرفية على عنصر البناء أو ما يسمى بلغة العلم الحاضرة (بالمنهج أو المخطط النظري) دون المحتوى، فإذا ما نجحنا في رسم هيكلية ما. فلا يُظير ان نُدخل أو نقيس بها علوما عدة يقول ابن رشد في كتاب تلخيص السياسة "وان الإنسان إنما هو إنسان بصورته لا بمادته، ولهذا السبب يجب ان يفهم ذلك مع كل موجود، لان أي شيء هو ما هو عليه بصورته، لأنه بها تتقوم الأشياء"[17].

والمنهجية الرشدية تتحدد بشروط حرص على تطبيقها في مؤلفاته حاولنا قدر الاستطاعة ان نتلمسها في مؤلفاته الفلسفية ذات الطابع الاجتماعي، ومن هذه الشروط.

1. التراكمية العلمية فلا علم أو معرفة تتولد من الفراغ لأنه من العسير "أو غير الممكن ان يقف واحد من الناس من تلقائه على جميع ما يحتاج عليه"[18].
2. العالمية "فإن الآلة التي تصح بها التذكية (الذبح) ليس يعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك، إذا كانت فيها شروط الصحة"[19].

(17) ابن رشد / تلخيص السياسة / تحقيق د. حسن مجيد العبيدي وفاطمة كاظم الذهبي / دار الطليعة / بيروت / ط1 / 1998 / ص 151 ـ 152.

(18) ابن رشد / فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال / مركز دراسات الوحدة العربية / بيروت / ط2 / 1999 / ص 90.

(19) ابن رشد / فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال / مصدر سابق / ص 91.

3. توضيح الهدف من الدراسة وإنما ينطلق ابن رشد كعادته في معظم كتبه مباشرة بعد الحمدلة كما يقول محمد عابد الجابري "إلى بيان الغرض من الكتاب"[20] وفي هذا الصدد يقول ابن رشد في تلخيص السياسة" انه من الملائم ان تقدم المدخل الذي يتم فيه بيان الموضوع بحسب ما هو مناسب"[21].
4. النقدية "فلم يتردد فيلسوف قرطبة في انتقاد من سبقوه من الفلاسفة والشراح كالفارابي وابن سينا والاسكندر وثاسيطوس"[22] "فإن كان كله (حديثهم) صوابا قبلناه منهم وان كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه"[23].
5. النسبية لم يدع ابن رشد في أي من مؤلفاته باطلاقية أحكامه فهو لم يتردد في التنبيه "إلى ان رأيه لا يمثل الحقيقة النهائية طالبا من قرائه ان يكاتبوه، ويطرحوا ما قد يبدو لهم من شكوك أو مآخذ على ما قرره في مسألة من المسائل"[24]... معترفا بأساس النسبية ووفق تسميته (ابن رشد) "بحسب الجهد والاستطاعة"[25].

---

(20) المصدر السابق / ص 53.

(21) ابن رشد / تلخيص السياسة / مصدر سابق / ص 64.

(22) محمد عابد الجابري / ابن رشد ـ سيرة وفكر / مركز دراسات الوحدة العربية بيروت / ط2 / 2001 / ص17.

(23) ابن رشد / فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال / مصدر سابق / ص 91.

(24) محمد عابد الجابري / ابن رشد ـ سيرة وفكر / مصدر سابق / ص 17 ـ 21.

(25) ابن رشد / كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة ـ تحقيق وتقديم محمد عابد الجابري / مركز دراسات الوحدة العربية / بيروت / ط1 / 1998 / ص99.

6. الأمانة العلمية يقول ابن رشد في (تلخيص السفسطة) "فمن وقف على كتابنا هذا ورأى انه قد نقص من كلامي شيء هو من كلامه (أر سطو) أو سقت شيئا من كلامه على غير الجهة التي قصدها، فليعذرني فان من يتعاطى فهم كلامه من غير ان يسبقه فيه غيره هو شبيه بمن يبتدئ الصناعة"[26].
7. الموضوعية.. فإنه حينما حاور الإمام الغزالي في (التهافت) تعامل معه "بنفس الوسائل التي استعملها الأخير (الغزالي) أو ادعى عزمه على استعمالها"[27].
8. الإحالة إلى المصادر جاء في (التهافت) "وان كنت من أهل البرهان فانظره في مواضعه"[28].

ب. العلم (علميّه)

العلم واقع وتصور، ولا يمكن ان تسمى المعرفة علما بفقدان أحدهما "وبالنسبة لابن رشد ترتكز المعرفة على الواقع، كما أنها تستند إلى مبادئ الكائن"[29].

(26) ابن رشد / تلخيص السفسطة / تحقيق محمد سليم سالم / مطبعة دار الكتب ـ القاهرة / 1972 / ص 187.

(27) ابن رشد / تهافت التهافت / مركز دراسات الوحدة العربية / بيروت / ط2 / 2001 / ص 48 و ص 79 ـ 80.

(28) المصدر نفسه ص 146 ـ 148.

(29) تحرير سلمى الخضراء الجيوسي / مصدر سابق / ص 1113.

ومن هنا يستمد ابن رشد أصالته العلمية، فهو لم يكن مجرد فيلسوف يبني تصوراته من مخيلته، ولافقيها آسَرَتهُ صورة الإنسان المثالية من خلال المأثور الديني، مما أعطاه صفة العالم، فحقق (عالمنا) بذلك نظرية العلم التي تهتم "بتحليل جانب المعرفة أفكارا وصوراً ومفاهيم وجانب الطريقة التي تنتظم المعرفة بموجبها"[30] وتستقيم الحقيقة العلمية في ضوئها..

لم تكن علمية ابن رشد، علمية صدفة أو سليقة، وإنما كانت علميته بالنسبة إليه حقيقة موضوعية لها بلغة دور كها يم صفة (الشيئية) حيث كان منقطعا للعلم "العلم الذي لا يبغي صاحبه من ورائه تحقيق أي شي آخر غير المعرفة التي تطمئن النفس إلى غلبة الحق والصواب فيها، مرجعيتها الوحيدة العقل وأحكامه"[31] الذي يستطيع بوساطته ان يسمو على الايدلوجيات ويلتقي مع مفهوم الإنسان الشامل الذي يكتسب صفته العامة من خلال معطى العقل، لكنه العقل الاجتماعي، ولقد استطاع ابن رشد ان يميز بينهما العقل النظري والعقل الاجتماعي "وقد يدلك على ان الاجتماع لا يتقرر في النظريات بطريق يقيني كما يمكن ان يتقرر في العمليات"[32] ومن هنا يلتقي ابن رشد مع اجتماع المعرفة الذي يفهم الحقيقة الإنسانية "كحقيقة اجتماعية"[33] لها أبعادها الملموسة من خلال العمليات.

من هذا المنطلق دعا ابن رشد إلى مبدأ آخر أو بدهية أخرى مميزة لعلم اجتماع المعرفة تلك هي بدهية النسبية، وعدم القدرة على الإحاطة الشاملة بالعلم

(30) ياسين خليل / منطق المعرفة العلمية / بغداد / 1971 / ص98.

(31) ابن رشد / تهافت التهافت / مصدر سابق / ص 52.

(32) ابن رشد / فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال / مصدر سابق / ص 99.

(33) حيدر إبراهيم علي / الأسس الاجتماعية للظاهرة الدينية ـ ملاحظات في علم اجتماع الدين / مجموعة باحثين / الدين في المجتمع العربي / مصدر سابق / ص 42.

وبقضايا المجتمع إلا وفق شروط صعبة "انه ليس يمكن ان يتقرر الاجتماع في مسألة ما، في عصر ما، إلا بأن يكون ذلك العصر عندنا محصورا، وان يكون جميع العلماء الموجودين في ذلك العصر معلومين عندنا"[34].

ولا يخفى ان هذا الشرط فيه من (الصعوبة البالغة) خاصة إذا علمنا بأن ابن رشد يريد وبالإحصاء العددي "مبلغ عددهم"[35] وفي هذه النقطة بالذات يتكلم ابن رشد بلغة علم اجتماع المعرفة، حيث ان ما يطلبه ليس رأي أو فكرة، وإنما يطلب هيكلية بنائية، منهجية للعمل، لمن يريد البحث العلمي انه يطلب الدقة والتحديد ولا يدعو أو ينادي بالتعجيز وهذا هو (لُب) علم اجتماع المعرفة الذي يبحث "في التعبير المحدد الدقيق"[36].

جـ. التطبيق (تطبيقية)

لقد وضح جليا ان من متطلبات البحث العلمي (المنهج والعلمية)، وهذا ما حرص ابن رشد على تطبيقه في أعمال وليس مجرد المنادة بهما وتوخيا لبحث الحقيقة العلمية، فقد حرص الباحث تأكيد واقعية ابن رشد في محاولته استجلاء أبعاد تطبيقية، للمنهج والعلمية في أبحاثه.

والشيء الواجب تأكيده هنا ميزة يتمتع بها علم اجتماع المعرفة إذا نظرنا إليه كمنهج، وهي انه يصعب أثناء التطبيق ان تجد الحدود والقواعد التي تم رسمها في الجانب النظري حدا حدا، أو قاعدة قاعدة، في الجانب التطبيقي، فحين نقول

(34) ابن رشد / فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال / مصدر سابق / ص 99.

(35) المصدر نفسه / ص 100.

(36) محي الدين إسماعيل / الفكر والمعاصرة / دار الشؤون الثقافية العامة / بغداد / 1989 / ص 81.

التراكمية العلمية، ووفق ما حددنا رؤية ابن رشد تجاهها(من حاجة الإنسان المستمرة للنهل من المعرفة) نجده يحققها على مستوى الممارسة السلوكية من انه كان مشدودا إلى مشاريعه العلمية "يعوض بالفعل في الليل ما فاته بالنهار مستصحبا معه كتبه وأوراقه مستغلا فرص الاستراحة في الطريق على الأرض أو على مراكب السفر، يحقق مسألة أو يسود أوراقا أو يراجع كتابا"[37].

الكلام نفسه ينطبق على تصوره تجاه مفهوم العلم الذي آمن به من (سعي وراء الحق وسمو على الايدلوجيات) وإنما قرن ذلك التصور بالواقع فكثيرا ما عمل أثناء ترجمته وشرحه لكتب أر سطو وأفلاطون السياسية على الإدلاء بآرائه في السلطة السياسية التي كانت "سببا في نكبته منفيا عن دياره وقد غدا شيخا كهلا"[38] فعلى سبيل المثال في ترجمته للكتاب التاسع من جمهورية أفلاطون نجده يتعدى حدود مهمته في الترجمة ليرخي العنان لقلمه في نقل حوار مستفيض لخطاب تحليلي "يشعر القارئ معه ان الكاتب لا ينقل، وإنما يتكلم من عنده بعقله ووجدانه فكأنه كان يخاطب أهل زمانه ومكانه متجاوزا طريقة (إياك اعني واسمعي يا جارة) إلى الخطاب المباشر والصريح مستعملا مصطلحا أصيلا هو وحدانية التسلط"[39] مشيرا إشارة صريحة إلى حكومة زمانه السياسية التي وصفها بأنها حكومة المجد والشرف القائمة على الأعمال الحميدة ولكنه مجد وشرف قائم على الاستبداد الذي

(37) محمد عابد الجابري / ابن رشد ـ سيرة وفكر / مصدر / سابق / ص 14.

(38) ينظر المصدر نفسه ص 41 ـ 70.

(39) المصدر نفسه / ص 255.

من النادر ان تجده في الأمة التي على الفطرة، ولئن كان وجود مثل الحكومة في غاية الصعوبة، ولكنك تعلم ان هذا النوع من الحكم هو القائم بيننا غالبا"[40].

وفي مثال تدليلي آخر على تطبيق ابن رشد لعلم اجتماع المعرفة كمنهج نأخذ مفهوم (النسبية) الذي أوردناه في منهجيه وعلم ابن رشد فيما سلف ووفق المعنى الذي أراده هو بالذات بـ(تباين الجهد والاستطاعة) و (الصعوبة البالغة) فنقول:

ان هذا المفهوم دفعه إلى الاعتقاد بعدم كمال ما يطرحه بمعنى آخر نسبيته فكان ان يطلب من قرائه ان يكاتبوه فيما يفكر ويكتب. وهذا يتوافق وشرط الصعوبة البالغة من الإحصاء العددي لعلماء كل اختصاص أو لكل من كتب في مسألة ما، لأنه من الممكن ان يكون هناك من لم يستطع إحصاءه، (ويكون هذا الذي لم يستطع إحصاءه قد كتب في ذات المسألة ذاتها التي قد كتب فيها(ابن رشد)، وجاء المجهول برأي آخر يعرفه القراء، فيكون قد تشكل بالنتيجة رأي آخر قد يخالف رأيه (ابن رشد) مدعوم بحقائق تقره، من هنا طلب المراسلة من قرائه إقرارا بالنسبية ورغبة في تحقيق (تذليل الصعوبة البالغة).

من هذا الباب بالذات دخل ابن رشد في بحث (ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال) فميز بين الناس وجعلهم في "أصناف ثلاثة صنف ليس هو من أهل التأويل أصلا وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب وصنف هو من أهل التأويل الجدلي، وصنف هو من أهل التأويل اليقيني، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة، اعني صناعة الحكمة"[41].

(40) ابن رشد / تلخيص السياسة / مصدر سابق / ص 182.

(41) ابن رشد / فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال / مصدر سابق / ص 118.

اما صنف الخطابيين فليس من شأنهم حتى طلب المعرفة لأنهم مقلدون لساستهم السياسيين والدينيين، في حين ان جُلُ هَم الجدليون البحث عن نقاط ضعف الذي يتجادلون معه، واثبات ان رأيُهم هو الصحيح ليس من خلال البحث ومعرفة كل الآراء التي قبلت في المسألة التي يتجادلون حولها، وإنما من خلال الحوار والمناظرة النقاشية وحسب، التي غالبا ما تعتمد من قوة الحجة اللفظية أو اللغوية أو المنطقية معيارا لصدق نتائجها، وليس حجة البرهانيين بأفضل منها فهم (البرهانيون) ينظرون من باب واحد وهو (الفلسفة) أو الحكمة كما يصفها ابن رشد.

وبذلك اظهر ابن رشد إيمانه المنهجي والعلمي لموضوع النسبية ومن قبل التراكمية العلمية، بما يفسح لنا المجال للقول بأنه كان مطبقا لعلم اجتماع المعرفة كمنهج، مع الإشارة إلى انه لم يذهب إلى طرحه (علم اجتماع المعرفة) في صياغة اصطلاحية.

الخاتمة

ليس خافٍ على أحد ان ابن رشد فيلسوفا وليس عالم اجتماع، إلا ان تضميناته الاجتماعية لبعض كتبه الفلسفية جعلته محطة اهتمام الباحث، ولعل المنطلق والرؤية التي نظر من خلالها الباحث إلى اجتماعية المعرفة الرشدية (كونها هيكلية بنائية ومنهج بحث) مستحضرين كبناء ذهني أثناء عمله في التأليف والترجمة كانت الاعتبار الأول الذي حدى به إلى إبراز ما اعتقده (الباحث) موجودا لدى ابن رشد فعمل على تأصيله من خلال محاولته بناء مخطط نظري يحتمل صدقا، كما يحتمل النقد والتعديل في محاور أربعة.. كان المحور الأول منها طرح

مشروع طموح لقراءة التراث العربي وعُني المحوران الثاني والثالث بقاعدتين يقوم عليهما تفكير ابن رشد ثم المحور الرابع حيث تحددت معالم اجتماع المعرفة عند ابن رشد بشكل تطبيقي.. والله من وراء القصد.

Abstract

Dr. Shafeek E. Al-Chbory *(*)*

All people know that Ibin Rushud is a philosopher and not a socialist, but his social writings for some of his philosophic books make him the dome (focus) of researchers, rather the logic and vision through which the researcher look to the society of rational knowledge (as it is a structural skeletal and research project) preparing as a mental structure during his work in translating and authoring was the first consideration which led him to arise whate the (researcher) thought of being existed with Ibin Rushud so he promotes it through his endevour to built a theoretical scheme which is in essence faithful, more over bears the adjustment and criticism in four axels... the first one was to present an ambitious project to read the Arabic civilization, which the second and the third axels were two bases on which Ibin Rushud's thinking depending on, and finally the fourth axel where the knowledge social features have been clear to Ibin Rushud applicably, and we all

(*) College of Art / University of Mosul.