وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة عبد الحميد ابن باديس

كلية العلوم الانسانية والعلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة

تخصص الفلسفة والتواصل الموسومة بـــ:

تلقي ابن رشد في الفكر الغربي

دراسة في الإستراتيجيات، التحولات والأهداف

إعداد الطالب

بحري صادق

إشراف الأستاذ

أ. د.عمارة الناصر

أعضاء لجنة المناقشة

أ.د. أحمد ابراهيم	أستاذ التعليم العالي	جامعة مستغانم	رئيسا
أ.د. الناصر عمارة	أستاذ التعليم العالي	جامعة مستغانم	مشرفا
أ. د. ميلود العربي	أستاذ التعليم العالي	جامعة مستغانم	مناقشا
أ.د. الشارف عباس	أستاذ التعليم العالي	جامعة مستغانم	مناقشا
أ.د. حاج رباني	أستاذ التعليم العالي	جامعة معسكر	مناقشا
أ.د. حمد بن علي	أستاذ التعليم العالي	جامعة غيليزان	مناقشا

السنة الجامعية 2024/2023

شكر وعرفان

أشكر الله عز وجل على هذه النعمة التّي أمنها عليّ

أشكر مشرفي الدكتور "عمارة الناصر "الذّي كان سندي ومعيني في كل صعب وعلمني بأن التحدي والصبر والاجتهاد سمة العمل الخالص.

أشكر كل الأساتذة الذين لم يبخلوا عليّ خاصة أساتذة جامعتنا وكذا جامعة الجزائر الذّين فتحوا لي أبوابهم وأرسوا بحثي بكامل كتبهم ومجلاتهم ونصحهم وأرشادهم وآرائهم الطيبة .

إهداء

أهدي هذا العمل المتواضع إلى من أوصى الكريم ببرهما ورضاهما: أمي الغالية و أبي العزيز، أطال الله في عمرهما وأدام عليهما الصحة و العافية ،

وإلى رفيقة دربي زوجتي الفاضلة، و إلى روح الروح إبني الوحيد الذي هو قطعة من كبدي، وإلى إخوتي فردا فردا، وإلى أبنائهم طفلا طفلا.

مـــــقـــدمـــــــــــــة

مقدمة:

يعد أبو الوليد بن أحمد بن محمد ابن رشد (520 – 595ه/ 1126– 1198م) أعظم الفلاسفة و العلماء في العالم بصفة عامة و في المغرب والأندلس بصفة خاص، اذّ عاصرت أسرته دولتي المرابطين و الموحدين و كانت من أعرق الأسر و أكثرها شهرة، فقد توارثت جيلاً بعد جيل مهنة القضاة و بعض أهم الوظائف و المناصب بالدولة (الأندلس) وقد اشتهر ابن رشد بغزارة فكره و مؤلفاته حيث إختلف المترّجمون في حصر عددها، اذّ ألف العديد من الكتب و الرسائل التيّ لم تصلنا إلّا بعضها نقلها العديد من المترجمين إلى اللغة اللاتينية في العصر الوسيط و إلى اللغة العبرية، حيث بلغ عدد مصنفاته ما يزيد عن ستين كتابًا و مقالة، يمكن تصنيفها في أربع مجالات معرفية: الطبّ و أكثرها تلخيصات لكتب جالينوس، و الفقه وأكثرها من تأليف ابن رشد ذاته، و اللغة و تتألف من كتابين في النحو و الصرف، علوم الفلسفة و أكثرها تلخيصات و شروح لمؤلفات أرسطو التّي اتبع فيها منهجية غاية في الوضوح.

نظر إلى فلسفة" أرسطو" نظرة شاملة مستعينا في كل شرح بمؤلفاته كلها، فقد وفق ابن رشد الحفيد في شرح فلسفة أرسطو فلم يشرحه أحد مثلما شرحه هو، حتى أطلق عليه اسم " الشارح"، اذّ أنّ طريقته تمتاز أنّها مميزة ودقيقة يتبع فيها أرسطو فقرة بفقرة، بالشرح والتعليق بل عبارة بعبارة و ذلك بدقّة نادرة وفهم عميق، اختلف عن جميع الشارحين الذّين سبقوه وتجاوز الشرح إلى التعليق و التفسير و التلخيص، إلى أنّ تبين فيما بعد من خلال دراسة شروحه هذه أنّه كان وفيًا لمذهب أرسطو من جهة و مجتهدًا من جهة أخرى، اذّ كان تارة يؤيد المعلم الأول و تارة يبدي برأيه، بمعنى أنّ ابن رشد قد تبنى فلسفة المعلم الأول و خلصها من كل تلك الشوائب التّي إلتصقت بها عبر مراحل زمنية متعاقبة، خاصة مثاليات أفلاطون و أفلوطين، و إستمر بذلك أي بالفهم و الشرح، و التصحيح ، و الإتمام إلى أنّ سطع اسمه في سماء الفلسفة و أصبح إسم الشارح الأكبر يذكر كلما ذكر أرسطو، فشهرة ابن رشد من شهرة أرسطو و لا شك، فلم يدخل المعلم الأول جامعة في أوروبا إلّا سبقه إليها يقدّمه للناس ويعرّفهم به، لكن سرّ عظمة ابن رشد ليس في شرحه لأرسطو فحسب، بل لتفهمه لروح أرسطو، ولا مفرّ من الإقرار بأنّ ابن رشد جعل سبيلاً لتكفيره بإنكاره الكثير من المعتقدات الدّينية، إلاّ أنّه لا بد من الإقرار أيضاً أنّه إستحق الإعجاب لأنّه تحلّى بما تحلّى به المعلم الأوّل من عقل و منطق و روح علّمية » [1]بمعنى أنّه و على الرغم من اقتراب فلسفة ابن رشد من فلسفة" أرسطو "غير أنّها تختلف عنها اختلافًا متباينًا في الكثير من الآراء و أهمّ المحطات الفكرية و الفلسفية، فقد إشتهر هذا العبقري بمحاولته الفكرية و الفلسفية في الجمع بين الشريعة و الفلسفة في كتابه المعروف "بمناهج الأدلة " ، لكنه من خلال هذا الأخير نجد أنّه قد انحاز قليلاً عن أهل السنة، فأثار سخط المتكلمين من الأشاعرة و أتباعهم و ربما هذه النقطة التّي أوّغَرت صدور أعدائه،

[1] رمزي النجار: الفلسفة العربية عبر التاريخ ، دار الأفاق الجديدة ، بيروت ، 1983 م ، ص 338.

فألّصقت به التهم و افتروا عليه، بل بلغ بهم الأمر حد التكفير، فنزعت منه السلطة و سجن و نفي إلى أنّ مات.

و ربما كان فيلسوفنا العربي شيخ الفلاسفة أبي الوليد من المفكرين القلائل في تاريخ الفكر البشري، الذّين طعنوا من قبل أقرب الناس إليهم، لسبب مقتدر تمثل في محاولته و دفاعه عن الفلسفة في المغرب العربي بعد أنّ تصدى لها الغزالي و الأشعرية و كذا الملوك ببطشهم عليها في المشرق، حيث تجلى دفاعه العظيم هذا في مؤلفاته التّي تآزرت فيها الحكمة و أختها الرضيعة تآزرًا متيناً و هي: " فصل المقال" ، و" تهافت الفلاسفة" ، الكشف عن مناهج الأدلة ، و رغم ذلك يُعتبر فيلسوفنا من الذّين أهملتهم أمتهم و اهتمت بهم أُمَمٌ أخرى، فقد تجاوزت مصنفات ابن رشد حدود الزّمان و المكان، و كانت حلقة محورية في النهضة الأوروبية فيما بعد، فقد ذاع صيته بين اللاتين لأمرين : كونه طبيباً و كونه شارحاً لأرسطو، بيّد أنّ فخره كشارح كان أعظم بكثير من فخره طبيباً، فلقد كانت أصالته متمثلة أساساً في صياغته مفهوماً للعقل يجمع بين المفارقة التّي لا تُخِلُ بعلاقته بالوجود الإنساني و الطبيعي معاً، و المحايثة التّي لا تفضي به إلى الإنحلال و الفساد، الأولى لا تعتر طبعاً التعالي و العزلة، و الثانية لا تعني التماهي مع الوجود الفردي بما يجعله يفقد وحدته، هذا المعنى الذّي حمل ابن رشد على مفهوم العقل كان من شأّنه أنّ يقضي إلى الإقرار بوحدته و ذلك ما يجعل ابن رشد فيلسوفاً أسس لوحدة الحقيقة و لإمكان تناقلها و تبادلها بين البشر، و بقدر ما استبدَّ بابن رشد هاجس المفارقة طلباً للوحدة بقدر ما حرص على تبيان قدرة العقل على أنّ يكون داخل التاريخ فيؤسس للمعرفة والوجود معاً »[1].

و لعلّ الإشكاليات التّي أثارها الفكر الغربي منذ البداية هي الإهتمام بالفلسفة العربية، و التّي نجدها في دراسة ابن رشد نموذجاً، و هنا تبين بوضوح أكثر من أيّة صورة أخرى للفلاسفة العرب المسلمين، لأسباب متعددة، أولها أنّ فيلسوفنا كان من أكبر المؤثرين في العصر الوسيط، ثمّ في عصر النهضة بأرّجاء أووربا كلها ومنه فهو يعتبر فيلسوفاً لا نظير له بين فلاسفة العرب أجمعين، هذا ربما لجملة من الظواهر أولها: أنّ ابن رشد كافر بعرف المسيحية اللاتينية التّي كانت تعيش حالة صراع مع الإسلام، و الثانية: أنّ ابن رشد الأرسطوطاليسي الملّحد بفهم المسيحيّة اللاتينية التّي كانت تعمّ أوروبا متأثرة بصياغة مفاهيم اللاهوت الأغسطيني، و الثالثة: أنّ ابن رشد العربي، المتهم في عقيدته من قبل بني جلدته في الأندلس لم يكن عند المسيحيّة اللاتينية مقبولاً بتفسيراته التي يستخلص منها الحرية بعقلانية عالية لا تنسجم مع جمود اللاهوتين المسيحين أسوة بالمتكلمين المسلمين.

هذا و اختلف الغربيون سواء اليهود أو النصارى في فيلسوفنا ، فكان من عظّمه ، وكان من كفّره حتى إن رجال الكنيسة حرّموا تعاليمه مراراً وتكراراً ، فالذّين حاربوه هم المتعلقون

[1]ابن رشد: تفسير مابعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج ، دار المشرق ،بيروت ،1967،ط2، ص 44.

بدينهم و ايمانهم لأن الرشدية تمسّ الديانة اليهودية والنصرانية بقدر ما تمسّ الدين الإسلامي لما بين الأديان الثلاث من قضايا مشتركة، أما الذين ناصروه فهم ممّن أرادوا التحرّر من قيود الدين والوحي وتحكيم العقل في كل شئ، فلم يكن الفكر البشري وقتها قد وجد يومئذٍ جادّة الصواب بجعل الفلسفة والعلم يسيران في طريقهما من غير أن يتحرّشا بالأديان[1]، إذ ليس ما يمنع عند المؤمن أن تتعدى العقائد المنزلة نطاق العقل الانساني المحدود .

و منه نصل هنا الى فكرة مفادها أنّ ابن رشد رغم التميز الذّي حضيت به نصوصه من الشهرة و الإقبال ، إلّا أنّ أعظم إنجازاته هي التي لم يقم بها بنفسه، و إنما التّي قام بها تلامذته اللاتينيون في أوروبا، ليخرجوا العقل الأوروبي من ظلمات القرون الوسطى إلى أنوار النهضة، متجاوزين فيها و في الحداثة التّي تليها وفي العصر المعاصر أجداهم اليونان و نظرائهم العرب ، لكن الأسئلة التّي تبقى مطروحة حيال ذلك هي :

ـ كيف تلقى الفكر الغربي فلسفة ابن رشد ؟

ـ و إذا اعتبرنا أنّ الفكر الرشدي قد أثر في الفكر الأوروبي سواءً الثقافي أو السياسي أو الإجتماعي ..فما هي الاستراتيجيات و التحولات و أهداف هذا التلقي؟

ـ و هل تمثل فلسفة ابن رشد أبعاد الصراع الحضاري التاريخي الّذي نعيشه اليوم ؟

- وما هي الأهمية التّي يمتلكها تراثنا الفكري بصفة عامة و الفلسفي الرشدي بصورة خاصة ، في مرحلتنا المعاصرة ، و كيف السبيل للانتفاع به؟ أو بالأحرى :هل يمكن للثقافة الرشدية من مواكبة التحولات العقلانية المعاصرة؟

ـ خطة البحث:

لقد قمنا بتناول موضوعنا من جانبه الفلسفي و إثراء مختلف الإشكاليات التّي من شأنّها أنّ تمكننا من معرفة خصائص الفكر الغربي عند تلقيه لنصوص ابن رشد، مع الوقوف عند أهم الإستراتيجيات، و أهم التحولات و التعديلات و الأهداف، و بناءً عليه نسعى من خلال هذا الجهد العلّمي إلى تحليل أهم الأفكار الفلسفية و أبعادها الفكرية ، الثقافية و الدّينية و السياسية محاولين بذلك إعادة ردّ الاعتبار للفكر الرشدي من جانبه الفلسفي و الدّيني و الإفصاح عن الوجه العربي لأبن رشد و ليس الإكتفاء بما و صل إلينا من الرشدية اللاتينية سواء في العصر الوسيط أو في عصر النهضة الأوروبية أو في الزّمن المعاصر، و من هذه النقطة بالذات تبدأ دراستنا في تصوير مغاير الدّراسات الّسابقة وفق منهجية قسمنا بحثنا لموضوع رسالتنا العلّمية المعنونة **بـ:"تلقي ابن رشد في الفكر الغربي، دراسة في الاستراتجيات ، التحولات و الأهداف** إلى ثلاثة فصول تحمل مجموعة من المباحث

[1] رمزي النجار، الفلسفة العربية عبر التاريخ ، مرجع سابق ، ص 337.

فرضتها طبيعة معالجة الإشكالية المطروحة، و التّي نرى من جانبنا نحن أنّها تُعد مبحثاً أساسياً، و قد جاءت الرسالة كما قلنا في ثلاثة فصول يسبقها مقدمة و يتلوها خاتمة و فهارس، أما المقدمة فقد تمثلت في الإشارة إلى أهمية الموضوع و حساسيته في نفس الوقت ، و أسباب اختياره و منهج المتبع في البحث الذّي عنونا فصوله حسب الخطة المرسومة من قبلنا، حيث تناولنا في الفصل الأول **"ترّجمة ابن رشد إلى اللغات الغربية "** و الذّي حاولنا فيه الوقوف عند مفهوم الترّجمة و أساليبها و دورها في عالمية ابن رشد و أبعادها الثقافية و العلّمية، لزاماً علينا أنّ نتناول هذه المسألة من ثلاث مباحث، حيث استعرضنا في المبحث الأول : مشكلات الترجمة و تأثيرها على أصالة فكر ابن رشد ، أما في المبحث الثاني تطرقنا فيه إلى البعد الثقافي و الإثني لترّجمة إبن رشد إلى اللغات الغربية، أما ما جاء في المبحث الأخير من هذا الفصل فهو الإشارة إلى الفروق بين الترّجمات و أثرها على فهم ابن رشد، من خلال عرض نماذج تطبيقية حيال ذلك.

الفصل الثاني حاولنا الدخول في صلب الموضوع و الوقوف عند أُسُسِهِ، فجاء بعنوان: **تلقي إبن رشد في العالمين العبري واللاتيني** ، و قد فتحناه بمبحث تناولنا فيه ابن رشد بين الأصل و النسخة للإشارة إلى الاختلاف الصارخ بين فلسفته الحقيقية و بين الفلسفة الرشدية اللاتينية أو بين ابن رشد العربي و بين أفيرواس، فضلاً على ذلك ركزنا جيداً من خلال تطرقنا إلى فلسفة توما الإكويني في شرحها لفلسفة ابن رشد و هل كان هذا الأخير من قبلها مختطفاً؟ أما المبحث الثاني فتطرقنا فيه إلى أهم التحولات و التعديلات و ذلك بالوقوف عند أهم التغيرات التّي تم إطراؤها في فهم فكر و فلسفة ابن رشد ، بينما عرضنا في المبحث الثالث من هذا الفصل استراتيجيات التلقي ، حيث و قفنا عند أهم الفلاسفة الغربيون خاصة فلاسفة العصر الحديث لنوضح نقاط التشابه و الإختلاف بين طرحها و بين فلسفة ابن رشد الأصلية و حتى نحترم التسلسل المنطقي الزمني في عرضنا لهذا البحث ، حتى يتسنى لنا بالفصل الثالث و الأخير الإنتقال إلى موضوع **تلقي ابن رشد في الفلسفة الغربية المعاصرة** ، فنعرض في أول مبحثه : صورة ابن رشد في نصوص الإسّتشراق و نخص بذلك الإسّتشراق الفرنسي، أما في المبحث الثاني فقد تطرقنا إلى محاور تلقي ابن رشد، كالفلسفة، و الثقافة، و السياسة، و العلم ثمّ انتقلنا بالبحث في المبحث الثالث إلى تحديد وجهة النظر العربية الإسلامية لإبن رشد، و ذلك للإجتهاد في إيجاد و عرض مالم تقله الفلسفة الغربية عن فيلسوفنا أبي الوليد ابن رشد.

وقد توّجنا هذه الفصول بخاتمة سعينا فيها جاهدين ـ كما تقتضيه العادة الأكاديمية ـ تقديم خلاصة شاملة لأهم نتائج بحثنا دون إطناب و لا اختزال و دون إسهاب و لا مبالغة مبينين فيها ما بقي من فلسفة ابن رشد، مشيرين بذلك إلى آفاق ابن رشد و فلسفته العقلانية في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، كما عملنا جاهدين عن الإجابة عن معظم تلك التساؤلات التّي تم طرحها سابقاً دون الوصول فيها إلى حل نهائي مما توجب علينا طرح

أسئلة أخرى تبقى كإستفهامات توضح الرؤى من جوانب مختلفة وتفتح شهية من جديد للعمل على نفس الطرح في الدراسات المستقبلية .

الدوافع التّي شجعتنا على البحث :

صدقًا فإنّ اختياري لهذا الموضوع قد سبقه نوع من التردّد ، ففي بادئ الأمر كان انشغالي الوحيد هو أنّ أختار موضوعًا معاصرًا يتماشى و اهتمامي العلّمي و الفني ، معتقدًا أنّ هذا النوع من المواضيع لا يخدم طموحاتي العلّمية و توجهاتي المستقبلية و أنّه موضوع قدّ تم اجتراره بطريقة مسرفة، لكن بمجرد العمل عليه حتى اتضح لي مدى أهميته و ندرة العاملين عليه لدقته و حساسيته، إلى أنّ زاد حبي له و إعجابي به، و زادادت المتعة كلما تغلغلت فيه و ازدات الرغبة معها أكثر.

كما يمكن أنّ نحدد الدوافع الفكرية التّي دفعتنا لتناول هذا الموضوع المتمثل في إشكالية تلقي ابن رشد في الفكر الغربي، دراسة في الإستراتيجيات و التحولات و الأهداف أو بالأحرى صورة ابن رشد في نصوص معاصره و في الفكر الغربي المعاصر كالآتي:

أولاً: أنهّ كان من حقنا أنّ نفتخر بفيلسوفنا العربي إبن رشد، الذّي ذاع صيت فكره و فلسفته في العالم كله، و ذلك لحسه النقدي الذّي تميز به و لنزعته التنويرية، و اتجاهه العلّمي، فقد كان بشهادة العدوا قبل الصديق فيلسوفًا نزيهًا إنّتصر للعقل حتى أصبح فكره أنّجع الوسائل للقضاء على الفكر الأسطوري و الخرافي، بل صاحب أصرح تيار تنويري ، مجد العقل و اعتبره الدليل والحكم ، فقد جُمِعَت فيه كل مواصفات العربي الذّي لابد من نهج فلسفته و الأخذ بمبادئه، أجل : من حقنا أنّ نفخر بأنّ بلداننا العربية قد أنّجبت فيلسوفاً شامخاً كإبن رشد، و عليه فمن واجبنا نحن اليوم أنّ ندرس فلسفته و نحلّل أفكاره التّي كسحت العالم و التّي ستظل باقية ما بقي التاريخ العربي و الإسلامي الخالد.

ثانياً: الإلتباس والغموض الذّي لحق بفلسفته عند ترّجمتها إلى اللاتينية **خاصة ما تعلق فيها** بفلسفته العلّمية و بأصل العالم و وجود الله و كذا علاقة الفلسفة بالدّين وغيرها من القضايا الإبستيمولوجية، التّي شغلت حيزًا واسعًا من الجدل، فبعد أنّ أصيبت مؤلفات ابن رشد بالضياع و التنكيل عادت مجددًا بفعل الترّجمة فيما بعد و بقوة فكرًا منيرًا للعقول تتباهى بدراسته أكبر الجامعات العالمية، فقد أرست ترّجمة شروحه على أرسطو إلى اللاتينية لعدة عقود لتصبح جزءا من التراث الأرسطي في أوروبا كلها، و لكن رغم ذلك فإنّهم لم يوفوا

بترّجمة فلسفته وفكره الأصيل ، سواء جهلاً منهم بمبادئ الترّجمة الفلسفية أم عمداً و ذلك لما كان يضمره الغرب للشرق من حقد ، حيث شوّهت أفكاره وطمست مبادئه الأساسية.

ثالثاً: لنبين أنّ دعوة ابن رشد لإنفتاح على ثقافات العالم كلها دون الإنصهار فيها ، و تبني التيارات التّي تخدم واقعنا إنما هي فكرة راجحة لابد من الوقوف عندها اليوم ، .كما لابد من تصحيح بعض الشوائب و الأفكار عن هذا الأخير والتّي روج لها دون التأكد من صدقها و صحة مصدرها ، لأنّ كل إشكاليات الدرس الرشدي تعود للأسف إلى عدم التميز بين الصحيح أو المنقول فيما افترضه المستّشرقون ، و ما بناه مؤرخوا الفلسفة الوسيطيّة.

ـ أهداف البحث:

أما الغرض من هذه الرسالة فقد أردنا بها طرق إشكالية تاريخية ، دينية ، ثقافية ، سياسية ، إجتماعية... أو بالأحرى إشكالية إبستيمولوجية ، وجدنا أنّها على قدر كبير من الأهمية بقدر لا يقل على مستوى الخطورة الحضارية في نفس الوقت، نظرًا لما تمثله بالنسبة إلينا أهمية الوقوف عند فلسفة ابن رشد من خلال تحليل دينامية الفكر الغربي في مسعاه لطمس فكر فيلسوفنا و محاولة جعله فيلسوفًا غربيًا خالصاً سواء كان بحسن النية أو دونها .

لذلك حاولنا في بحثنا المتواضع هذا، الذّي لم يكن سقف طموحنا فيه يتجاوز أهمية طرح الإشكالية في بعض حالات تجلياتها ، التصدي لبعض ملابساتها المعرفية و التاريخية ، بغية التنبيه إلى خطورة بعض مفاهيمها و أهمية بعضها الآخر في نفس الوقت ، علّها تفيدنا في تصحيح مسارنا التاريخي و الفكري و تطوير مسارنا الحضاري، و ذلك بالوقوف عند بعض الدلائل الفكرية و الفلسفية الهامة، عبر مراحل تطور الفكر الرشدي من القرن الوسيط إلى غاية القرن الحادي و العشرين، فضلاً على أنّه لو اعتبرنا أنّ ابن رشد كان حلقة وصّل بين الفكر اليوناني القديم و الفكر الرماني الحديث ــ الفكر اللاتيني ــ من خلال تجسيد عبقريته العربية و الإسلامية التّي استوعبت ماسبقها و عاصرها من ثقافات الأمم الأخرى و حضاراتها فإنّه يحق لنا أيضاً أنّ نقول أنّنا ندرس تاريخ الفكر الرشدي منذ الفكر اليوناني القديم إلى غاية القرن الحادي و العشرين .

ـ الدراسات السابقة:

كان لزاما علينا الاعتراف بتلك الجهود العلمية والدّراسات السابقة التّي بُذلت في هذا الموضوع وذلك اعترافاً منا لأهل السَبق بسبقهم ، لذا فإنّنا نذكر باختصار أهم تلك الجهود والدراسات التي خلفها الباحثون في ذلك وهي كالتالي:

دراسة بعنوان أثر ابن رشد على الفكر الغربي ، لأحمد محمد ابراهيم الصاوي ، منشورة بجامعة الأزهر ، فرع كفر الشيخ سنة 2018،"والتي سلطت الضوء على عملية ترجمة ونقل التراث الاسلامي إلى العالم الغربي ، خاصة تراث ابن رشد ، وما خلفته تلك الترجمة وموقف الكنيسة منها ، ولقد وجدنا أنهم ركزوا على تأثير ابن رشد في الفكر الأوروبي الغربي الوسيط وأهملوا إبراز ذلك التأثير الفلسفي الرشدي على الفكر الغربي الحديث و المعاصر.

دراسة بعنوان : ابن رشد في الفكر العربي الحديث والمعاصر، لكمال يوسفي و عبد الغني بولسكك ، بجامعة باتنة ، الجزائر ، بسنة 2021، وقد ركزوا في هذه الدراسة على عرض صورة إبن رشد كما رسمها مفكروا العالم الإسلامي ، دون التطرق الى كيفية الاستفادة اليوم من فلسفة ابن رشد العقلانية في العالم العربي ، فضلا عن بعض الدراسات الاخرى ذات الاهمية كدراسة لابن رشد رائد التنوير ورائد الفكر العقلاني والايمان المستنير قدمها محمد أركون ،وترجمها هاشم صالح ، وكذا دراسة وحدة العقل بين ابن رشد والرشدية اللاتينية لكاتبه الدكتور غانم هنا، فضلا عن مقال تأثير الآراء الفلسفية لإبن رشد في الفكر الفلسفي الأوروبي للكاتبين بوشقيف محمد و محمدي زينب.

ـ منهج المعالجة للموضوع:

لقد أخذنا في معالجة هذا الموضوع بالمنهج التَّحليلي لتحليل الإشكالية و تشريح أسسها من خلال شرح المواقف شرحاً دقيقاً ومفصلاً و تحليل المواقف الفكرية و الآراء الفلسفية تحليلاً منطقياً ، كما اتخذنا في عدة عناصر من رسالتنا المنهج المقارن من أجل تبيان الفروق والإختلافات في الآراء ، أي منهج المقارنة بين النصوص ، فهذه الأخيرة هي الوسيلة الوحيدة التّي تسمح بالتوصل لنتائج دقيقة في مثل هذا النوع من الدراسات ، هذا ولا يمكن أنّ ننكر أنّنا لم نستطع أنّ نتجرد كلياً من ذاتيتنا رغم محاولتنا الحثيثة واجتهادنا في التقيُّد بمبدأ الموضوعية ، لكن في نفس الوقت قد اتخذنا من المنهج النُّقدي لتحليل الموضوع و دراسته دراسة موضوعية ، حيث عملنا جاهدين في جمع المصادر و المراجع المختلفة مع الرجوع في كل مرة إلى كتب ابن رشد ذاته ، حتى لا نتيه في أغوار الفكر الغربي و لا ننصهر في إيديولوجياتهم ، وهذا كُله كان وفق العادات المتعارف عليّها في عمليّة البحث العلّمي .

ـ الصعوبات :

من جملة المشكلات التّي واجهتنا في بحثنا هذا هي قلة المصادر والمراجع العربية التّي تمس موضوعنا بصفة مباشرة ، فضلاً عن المراجع الأجنبية التّي تناولت موضوع رسالتنا من جانبها الغربي ، كما أنّ الدراسات السابقة حول مشكلة تلقي ابن رشد في الفكر

الغربي نادرة جداً، فمعظم هذه الدراسات تتحدث عن ابن رشد و فلسفته دون التطرق لدراسة نصوص ابن رشد باللاتينية ناهيك عن صعوبات التّرجمة .

الفصـــــــل الأول:

ترجمة ابن رشد إلى اللغات الغربية.

المبحث الأول: مشكلات الترجمة وتأثيرها على أصالة ابن رشد.

المبحث الثاني: الفروق بين الترجمات وأثرها على فهم ابن رشد

المبحث الثالث: البعد الثقافي والإثني لترجمة ابن رشد الى اللغات الغربية

المبحث الأول:

مشكلات الترجمة وتأثيرها على أصالة ابن رشد

ـ مدخل:

لم يكن ابن رشد أسعد حظًا في الأندلس و المغرب، و لم يكن يهود الأندلس و مسيحيوا أوروبا أكثر بقاءً و أحفظ عهدًا من المسلمين لإبن رشد، الذّين عرفوا كيف ينتفعون بآثاره و آرائه الخاصة لكنهم لم يوفوا بحق النعمة اذّ كان لهم قدح معلى في تشويه آرائه الدّينية ،حيث نسبوا إليه أقوالًا لم تتعارض و عقيدته الدّينية فقط، بل أعمتهم الغطرسة و الجهل و اللامبالاة إلى أنّ حكوا على إسمه أساطير شبيهة بتلك التّى قاموا بافترائها عليه خصومه و أعداء عقله، فلم يكفه جور الملوك أنّ اضطهدوا فكره و شتتوا شمّله و نفوه من موطنه ، حتى جاء اللاتينيون بعد موته ليغتالوه مرة أخرى بطمس مبادئه و الإفتراء عليه ، من خلال فعل التّرجمة .

و عليه نتساءل : ما هو مفهوم التّرجمة وما هي أساليبها ؟ و إذا أساء المؤرّخون الأوربيون و اليهود في استخدامهم لفعل التّرجمة، فكيف أثر ذلك على فهم فلسفة ابن رشد و فكره ؟ و هل كانت ترّجمتهم لفلسفته سلبية في كل حالاتها أم أنّه كان لها الفضل في عالميته و بزوغ فكره من جديد؟

ـ <u>المبحث الأول</u> : مشكلات الترجمة وتأثيرها على أصالة فكر ابن رشد.

أولاً /مفهوم الترجمة :

أ/ التحديد الغوي :

1ـ الترجمة : هي على وزن فعلل مصدرها " ترجم " وجمعها تراجم ، وقد جاء في لسان العرب " ترجم كلامه" بمعنى فسره بكلام آخر ، فنقول قرأت ترّجمة فُلان بمعنى سيرة فُلان ، جاء في معجم الوسط ، ترّجم الكلام و بيّنه و وضحه و كلام غيره و عنه نقله من لغة إلى

أخرى و فُلان ذكر ترّجمته[1]، أو هي تفسير الكلام بلسان غير لسانه ، فقد جاء في لسان العرب لأبن منظور أنّ "التُرْجُمَانُ" هو المفسر ، ونقول : ترّجم كلامه اذّ فسره بلسان آخر و منه الترّجمان بمعنى جمع تراجم بينه و أوّضحه و ترّجم كلامه اذًا عبر بلغة غيره[2].

و الملاحظ من خلال هذه التعريفات أنّها قد أجمعت كلها على أنّ الترّجمة في معناها أو تحديدها اللغوي هي الإفصاح و البيان مع التقييد بالمعنى، كما التسلح بصفة الوفاء و الموضوعية .

1/ 2 التحديد الإصطلاحي:

هي نقل الكلام بأنواعه المختلفة من لغة أخرى و ذلك بالتعبير عن معنى كلام آخر مع الحرص على الأمانة والوفاء في نقل المعاني والمقاصد ، أي كما تقصده لغة أخرى" لغة المصدر[3] " مع الإحتفاظ بالتكافؤات الدلالية و الأسلوبية والتأكد من عدم إختلال المعنى.

فقد اهتم العرب أيّما اهتمام بالترّجمة في بدايات القرون الهجرية، خاصة عند ظهور بيت الحكمة التّي كانت توفر كل اللوازم الضرورية للمترّجم وقتها، و كذا المدرستين الشاميتين كل من بغداد و سوريا التّي اعتبرت من أكبر مراكز للترّجمة في العالم في ذلك الزّمان إنّ لم نقل المركزين الوحيدين، كما يعود الفضل في ذلك إلى خلفاء الإسلام ، الذّين شجعوا على حركة الترّجمة، فترّجمت عدة كتب علّمية و فلسفية، يونانية و فارسية و هندية.

ثانياً/ أساليب ظهور وتطور الترجمة:

لقد مرت الترّجمة في نشأتها بمراحل زمنية متعددة أبرزها تلك التّي ظهرت في الحضارة العربية الإسلامية العطشى التّي نهلت وقتها من منهل الفلسفة اليونانية فترّجمت أمهات الكتب الإغريقية بعد أنّ أضيف عليها من الإبداع ما يمكن أنّ يتوافق و العقيدة الدّينية ، فكان بذلك تكامل و تزاوج في العقول و الأفكار، فأنّجب هذا القران فكرًا ناجحًا أخذت به الحضارات الأخرى لتبني عليه صرح علومها و فلسفتها ، هذا و اذا أقررّنا بدور الترّجمة و أهميتها: فما هي أساليبها ؟

ـ تختلف أساليب الترّجمة و تتنوع ، أشهرها :

1- أساليب الترجمة :

[1] ابراهيم أنيس ، عبد الحليم منتصر ، عطية صوالحي، محمد خلف الله أحمد ، المعجم الوسيط ، معجم اللغة العربية بالقاهرة ، مكتبة الشروق الدولية ، ط4، مصر، 2004 ً ص87.

[2] ابن منظور ، لسان العرب ، دار الجبل، بيروت ،لبنان1988 م ص 316.

[3] الزرقاني محمد عبد العظيم ، مناهل العرفان في علوم القرآن ، دار الفكر ، القاهرة ، مصر (د ت)ص 2.

أ ـ الترجمة الحرفية :

و هي الترجمة التيّ يقوم فيها المترّجم بمقابلة كل حرف بمايقابه، أيّ « بوضع لفظة باللغة المنقولة إليها مقابل كل لفظة باللغة المنقول عنها» [1]، و بذلك تكون أسهل التّرجمات اطلاقًا إذّ أنّها تترّجم الكلمة بأخرى مرادفة لها في اللغة التّى نحن بصدد التّرجمة إليها و هي أشبه بالترّجمة الآلية عندنا اليوم التي تتم على الأنترنت مباشرة أو مايعرف بالترجمة الفورية ، لكن هذه الترّجمة قد تكون في غالب الأحيان غير واضحة أو غير مقروءة إذّ تكون عرضة للمغالطات و الُلبّس ، الشك ، التناقض، التداخل ، الغموض وكذا العشوائية ، بمعنى ترّجمة تستوجب التصرف و إعادة النظر فيها، لأنه ببساطة قد تتشابه المرادفات في الصيغة وتختلف في مواقعها وأهدافها.

ب ـ الترّجمة بتصرف:

و هي ترّجمة ملتوية غير مباشرة عكس الترجمة الحرفية ، يستوجب علينا فيها فقط أنّ ننقل أو نترّجم بكل صدق و أمانة المقصد أو الهدف ، أيّ يُلزم على المترّجم أنّ« يؤدي ما يقصد نقله دون مراعاة حرفية النص بل يتصرف بحرية»[2] ، بمعنى أنّها تُوّجب فهم المعنى للغة الأصلية فقط و ترّجمتها بعبارة أقرب إليها في اللغة المستهدفة أو بالأحرى يستطيع الزيادة أو النقصان في عدد الأحرف أو الكلمات ، مع الحرص على وجود علاقة بين النّص المترجم و النّص الأصلي، بمعنى قد نقدمها على الأولى من حيث الأسلوب و لكنها في حقيقة الأمر غالباً ما يطغى عليها أسلوب المترّجم على أسلوب المؤلف فيه مما يفقدها أصالتها .

ج ـ الترّجمة الخاصة بالعبارة :

و هي الترجمة التي يحاول فيها المترّجم الوصول إلى فكر الكاتب والأخذ بجوهر أفكاره ومنطقه ، فيها يترّجم «صاحب البادرة أغلب النصوص وفقًا لتغليب الفكرة على الأسلوب مستغّنيًا عن عبارة المؤلف بعبارة من أسلوبه الشخصي»[3] وهذا يتطلب طبعاً الإلمام بالموضوع والتمكن من اللغة التي هي أساس العملية وكذا معرفة المؤلف ، بالتالي نقول أنّها أنجع الأساليب إطلاقًا إذّ تعتبر ترّجمة معادلة ومتناسقة ، فهي تقوم باستخدام عبارة مماثلة للعبارة الأصلية، تتناسب معها من حيث الثقافة و اللغة، خاصة إذا تقيدت بشرط الأمانة الموضوعية و المسؤولية .

ثالثاً: هدف الترّجمة:

[1] رمزي النجار ،الفلسفة العربية عبر التاريخ ، مرجع سابق، ص 62
[2] نفس المرجع السابق،ص 63.
[3] نفس المرجع السابق ونفس الصفحة.

إذا كنا نعيش في رقعة جغرافية محدودة ، فإن هذه الحدود تفصل بين الشعوب المختلفة، فهي تمنع شعبًا من فهم شعب آخر ، إذّ لا يوجد طريقة تربط بين هذه الشعوب إلّا رابطة واحدة : "التّرجمة " « و هي حاجة إنسانية فاعلة يتم من خلالها نقل المعلومات بغية إحداث التبادل الثقافي وتقريب المفاهيم » [1]فمن خلالها يتم التواصل الحضاري والتبادل المعرفي ، ولم يقتصر الأمر على الفكر فقط بل تعداه إلى العادات والتقاليد والإستهلاك ونقصد اللباس والأكل ، المركب ، العمران وغيرها ، فالترجمة جسرٌ لربط و وصال الشعوب فيما بينها، « إذّ أنها تفيد في الإطلاع على منجزات القدماء من الشعوب المختلفة وما توصلت إليه من مختلف ميادين العلوم والفنون »[2]، أو بالأحرى نقول:إنّها الطريقة المثلى والتواصل والإتصال والتأثر والتأّثير بحضارات الشعوب التّي تتكلم بلغات أخرى ، و في الوقت نفسه ، ومنه وسيلة لثراء الشعوب بالفكر و العلّم و الجمالية و الحضارية لدى مجتمعات متباينة اللغات و اللهجات، علاوة على أنّها خير طريقة للتمازج بغرض إلحاق الأمم المتخلفة أو المتأخرة بركب الأمم الراقية أو المتقدمة و هو ما قام به الأوروبيون اللاتينيون سالفاً حينما انهالوا على أمهات الكتب العربية بالترّجمة والتفسير والتحليل وأخذ منها مايصلح لبناء صرحهم الفكري والحضاري على خلفية أن العرب إعتمدوا في تشيد صروح معارفهم على كتب اليونان القديمة ، كما هو واقع بات يفرض نفسه علينا اليوم في ظل هذا التأخر والإنحطاط كشعب لم يعرف كيف يستفيد من خبرة الآخرين لبناء عالم معاصر يواكب التطورات والتسارع العلّمي .

إنّ الهدف الرئيسي من الترّجمة أو بالأحرى عمل المترّجم هو « تحقيق التواصل في المراسلات لذلك فهي تحتاج إلى ترجمة واضحة وصادقة تجنبا للذي قد يؤدي إلى سوء الفهم للدلالة الصحيحة التي قد تؤدي إلى نشوب النزاعات»[3] لذا لابد من الوصول إلى ترّجمة وفيّة وصادقة توافق معنى النص الأصلي ولا تعارضه ، أو على الأقل تكون قريبة إلى حد التطابق معه ، فإذّا كانت هذه الأخيرة هي نقل رسالة من لغة إلى أخرى ، و من ثقافة إلى أخرى ، فهي كذلك تعني نقل المعنى من النص الأصلي إلى النص الهادف ، و تحويل إشارات اللغة المترجمة إلى علامات تشبه تماماً إشارات اللغة الأصلية ، حيث يقوم المترّجم فيها بتفكيك تلك الشفرات اللسانية التي تبدوا في بادئها معقدة ، كما يحتوي النص المترّجم على مجموعة من العلامات السِّمْيَائِية ، كالعلامات المنطقية و العلامات الجمالية، و العلامات اللغوية أو اللسانية و من ثمة الوصول إلى نتائج مطابقة ، كما أنّ دور الترّجمة لا يكمن في كونها تترّجم المعنى و الكلمة بمصطلحات لغة أخرى فقط ، و إنّما كونها تنقل المفاهيم من خلال معاني تلك المصطلحات و إدراج معانيها أو مدلولاتها في المنظومة

[1] صديق أحمد علي ،إستراتجيات الترجمة الثقافية ،مجلة أما راباك ، المجلد الرابع ، العدد 11،،2013ً90.

[2] شحاذة الخوري ، دراسات عن واقع الترجمة في الوطن العربي ، القسم 2، المنطقة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، تونس ،1987ص 84.

[3] مازن محمد حسين ، علاء عبد الدائم زوبع ،اياد محمد حسين، علي عبد الحمزة لازم ،مجلة مركز بابل للدراسات الانسانية ، المجلد9 ،العدد2019 ،ص 302.

الفكرية والثقافية ، « ففهم و وعي بتلك المصطلحات و تراكيبها الجديدة و الحصول على مقابلات في اللغة المراد الترجمة لها و شرح معانيها والوصول إلى مبتغاها المعرفي ، و من ثمّ خلق واقع فكري و سلوكي جديد ينهض بالحاضر و يؤسس للمستقبل»[1] ، بمعنى أنّ الترجمة هي انفتاح على العالم واكتساب الثقافات والعلوم المتنوعة ، بل مسار لتشيد الحضارات والإستمرار في الوجود وترك إرث معرفي للشعوب القادمة لتسهيل حياتها وتقليص مسافاتها بإتجاه التطور بشتى أنواعه، وما بيّناه هنا يعطينا نبذة مفادها أنّ الترجمة هي دافع نحوى التحضر والتنوع والكثرة ، وهذا الكلام ليس من فراغ و إنّما أمرٌ أثبته التاريخ فأشهر مكتبات أوروبا أُسّست على الترجمة .

رابعاً: الترجمة عند العرب:

لايمكن أن ينكر أي باحث في تاريخ الخضارات العربية والإسلامية أن العرب قد أهتموا سالفاً بفعل الترجمة أكثر من غيرهم ، فقد كان الخلفاء والملوك العرب يجزلون بالعطاء للمترجمين ، و يعطون مقابل ما تُرّجم ذهبًا، ولعل احتكاكهم بالأمم الأخرى أثناء مزاولة السفر لغرض التجارة ، جعل من فعل الترّجمة نشاطاً قديمًا، فضلاً عن الفتوحات الإسلامية التّى جعلت الترّجمة حتمية فرضت نفسها على العربية،« ففي صدر الإسلام برزت الترّجمة بإعتبارها حاجة دينية و سياسية، و قد كان السريانيون قبل ظهور الإسلام و إبان انتشاره قد تعهدوا أخذ الثقافة في المراكز الثقافية، و في العديد من الأديرة و المكاتب الصغيرة المنتشرة في بلاد الشام»[2] فلوّ لا السريانيون في ترّجمة كتب اليونان لكانت هذه الأخيرة فقد أصلها، ولما وصلت إلى العربية، خاصة مع بداية العصر الأموي، ولما وصلت إلى أوروبا أصلا، فضلاً عن ترّجمتهم للكثير من الكتب الفارسية.

إنّ تأُريخنا للترّجمة لا يصح إلّا مع العصر الأموي « ذلك أنّه قبل هذا العصر لم ينقل للعربية ما له علاقة بالعلوم الوضعية كالرياضيات و الفلك و الفيزياء و الكيمياء و العلوم الطبيعية... فضلاً على أنّ رعاية الخلفاء للنقل و النقلة شجع كما سلفنا ذكره على عملية الترّجمة، فقد أوّلوها اهتمامًا كبيرًا فعربت الدواوين زمن عبد الملك بن مروان ، و كان أول ديوان نقل للعربية هو ديوان الشام »[3] و في العهد نفسه "خالد بن يزيد" كذلك من السباقين الذيّن شجعوا على حركة الترّجمة بالعصر الأموي ، و قد كان ذلك بعد ابعاده عن الخلافة اذّ إرتمى في أحضان العلم محاولاً التعويض عن حرمانه السياسي بتجربته العلّمية ، فهتم بالكيمياء لرغبته في تحويل المعادن إلى ذهب، و طلب من المترّجمين أنّ ينقلوا له من

[1] د/ دليلة لبانة مشوح ، الترجمة والتنمية الفكرية ، القطاع الإداري نموذجا ، مجلة جامعة دمشق ، المجلد 27، العدد2001،3،4،ص 187.

[2] ـ ابراهيم فاضل خليل ، خالد بن يزيد سيرته وإهتماماته العلّمية ، دراسة في العلوم عند العرب ، دار الحرية للطباعة ، بغداد ، 1984ص83.

[3] ابن النديم ابو الفرج بن يعقوب اسحاق المعروف بالرواق ، الفهرست للنديم ، تحقيق رضا ـ تجدد ،مكتبة نور، 15 أفريل 2007، ص 303.

اليونانية إلى العربية كتب الكيمياء و قد قيل أنّ " خالد بن يزيد" نفسه وضع بعض الرسائل في الكيمياء ، وعليه لو تمعنا قليلاً في فحوى ما ذكرناه لوجدنا أن النهوض الحضاري عند المسلمين خاصةً في العصرين العباسي والأندلوسي كان للترجمة دورٌ فيه ، ونخص بالذكر ترجمة كتب اليونان، كمؤلفات أبقراط و جالينوس فالطبّ ، و كتب فيثاغورس و إقليدس و أرخميدس في الرياضيات و الفلك، و أكثر هذه الكتب كان في الفلسفة و بالضبط ما نُقل عن أفلاطون و أرسطو، لكن السؤال الذي بقى مطروحًا هو:هل يلزمنا اليوم أن نشجع على حركة الترجمة وننشط دورها مرة أخرى لنعيش الدور من جديد؟

1- أشهر المترجمين وترجماتهم :

لعل أشهر مدارس الترجمة كان في إسبانيا، « وأبرزها مدرسة طليطلة التي نشأت في هذه المدينة ذات الثقافات الثلاث ، وإيطاليا " صقلية" وقبلها كانت دار الحكمة خلال العصر العباسي »[1]، وقد كان أشهر المترجمين قبل ذلك " حنين ابن إسحاق" والذي ما ذكرت الترجمة إلاّ واقّترن اسمه بها ، فلقد كان يُتّقن أربع لغات لفضاً ومعنى :العربية ، السريانية، اليونانية، والفارسية ، أعجب به المأمون والمتوكل فعين رئيسًا للمترجمين في بيت الحكمة، كما لقب بشيخ المترجمين وقيل أن ما ترجمه أو عرّبه لم يصحح، فقد ترجم لأفلاطون كتاب طيماوس ، والنواميس والجمهورية ، كما ترجم لأرسطو المقولات ، الأخلاق إلى نيقو ماخوس ، السماء والعالم ، علاوة على نقله كتاب القياس وكتاب النفس إلى السريانية ، كما نقل " ثابت ابن قرة " كتبا من الفلك والطب والرياضيات أهمها جزء من السماء الطبيعي لأرسطو وكذا ملخص ما وراء الطبيعة ، مثله مثل النصراني ذو الأصول اليونانية " قسطا بن لوقا البعلبكي" الذي عرّب كتاب في الحكمة والطب ونقل جزءًا من السماع الطبيعي لأرسطو ، وكتب رسالة في النفس والروح والفرق بينهما بعد استدعائه من قِبل المستعين بالله إلى بغداد ، فضلاً عن "يحي بن عدي المنطقي " و " عيسى بن اسحاق بن زرعة " ذوا الأصول السريانية ، حيث ترجما لأرسطو ولأفلاطون أشهر كتبهم ، فالأول نقل النواميس وطيماوس لأفلاطون ، والنفس والأثار العلوية ، وجزء من السماع الطبيعي ، ما وراء الطبيعة ، الجدل ، سوفسطس ، الشعر ، وكتب كتابا حول الاخلاق ، بينما مثل الثاني كتاب :فيدون لأفلاطون والحيوان و الأغاليط لأرسطو» [2].

2- أثر الترجمة في الفكر العربي:

لقد كان للترّجمة التأثير المهم و البليغ على العقلية العربية في مجلات عديدة ، مثل الفلسفة و الدّين و العلوم....الخ، فضلًا عن اللغة التّي إعتنت بالمفردات المستحدثة

[1] الترجمة ونظرياتها (مدخل الى علم الترجمة) ، أمبارو أورتادو ألبير، تر :علي إبراهيم المنوفي، المركز القومي للترجمة ، إشراف جابر عصفور ،ط1،القاهرة، مصر 2007،ص18.

[2] رمزي النجار ، الفلسفة العربية عبر التاريخ ، مرجع سابق ،ص 68-69.

الضرورية للدلالة على أشياء و معاني كانت عند العرب قبل التّرجمة مجهولة ، اذّ قام المترّجمون بإيجاد هذه الألفاظ إما عن طريق الاشتقاق أو بإعطاء كلمات قديمة لمعاني جديدة ، و أخيرًا كان من الممكن أيضًا إقتباس الكمة الأجنبية و إبقائها كما هي في العربية التّي أفادت كلغة من النقد و اكتسبت إصطلاحات علّمية و فلسفية جديدة خاصة في المواضيع المستحدثة كالمنطق و التصوف ، و منه يمكن أنّ نصنف هذا الأثر (الترجمة على الفكر العربي) إلى نوعين :

أ- الأثر الإيجابي:

لعل أبرز ما في هذه التأثيرات الإيجابية ، هو أنّ بالترّجمة إستطاع الشعر العربي أنّ يحمل مواضيع جديدة، لولاها لما عرفنا الزهد في الشعر أبي العتاهية و المجون المتفلسف عند أبي النواس، و الحكم عند المتنبي و أبي تمام، و الشك و التشاؤم عند المعري، و التصوف عند ابن الفارض و ابن العربي، و المنطق في نثر الجاحظ ، فضلاً عن النقد الأدبي الذّي وُلد مع أبي هلال العسكري و عبد القاهر الجرجاني بالإضافة إلى الفرق العقلانية كالمعتزلة و القدرّية و الأشعرية .

قد تكون اللغة العربية هي أهم اللغات ثراءا وتنوعاً من حيث المفردات والدلالات والمعاني إلاّ أنها عرفت تجديداً لغوياً بفضل الترّجمة ، فاتسعت ألفاها وإكتسبت معاني جديدة ازدادت بها غنى وتنوعاً ودقة وسهولة وضوحًا ، كما أن إضافة الألف و النون إلى الكلمات العربية ، كان قصد إعطائها معنى النسبية ، مثال ذلك في : جسماني ، روحاني ، نفساني ، « إضافة إلى صناعة الكتب من حيث التنسيق والتبويب والتنظيم »[1]، فلقد كان العرب قديماً يتقنون اللغة دون القراءة وينظمون الشعر دون الكتابة ، فكانت لغتهم ثرية لكن تفتقر إلى التنسيق والتنظيم ، إلى أن عرفوا الترجمة فتعلموا التنسيق و التنظيم و التدوين والتبويب ، ولم يقف أثر الترجمة عند هذا الحد بل تعداه إلى تغير جذري في عقلية العرب فصارت لهم نظرة جديدة للفرد العربي بصفة خاصة و للإنسان بصفة عامة، فتعلموا الرفاه والجماليات و الفنون فأبدعوا فيها، كما خاضوا في غمار تلك القضايا الكبرى التي لا تزال تشغل الإنسانية .

ب - الأثر السلبي:

[1] د.كارم السيد غانم ، اللغة العربية والصحوة العلمية الحديثة ، مكتبة ابن سينا، القاهرة ، مصر ، ص 94.

إذا كان للترجمة ايجابيات فلها أيضًا سلبيات وهي كثيرة ، غالباً ماكانت سبباً في انتشار النزاعات والأختلاف وسوء الظن الناتج عن سوء الفهم والجهل بقواعد هذه الأخيرة « فلقد أخذ تأثيرها هذا يتغلغل في أعماق اللغة تغلغلاً يجعلنا نحس أن بعض النصوص المكتوبة بالغة العربية هي نصوص ترجمها مترجم ضعيف» [1] فضلاً عن تلك الفوارق المتعلقة بالفكر الإنساني والمبادئ الأساسية للمجتمعات والشعوب التي قد تختلف ثقافتها عن ثقافة ولغة الشعوب الأخرى التي يراد ترجمة لغتها، إذ أن اللغة تحمل الموروث الثقافي والعرقي، « فاللغة ترتبط ارتباطا وثيقاً بالثقافة لأن فهم لغة ما معناه استعاب ثقافتها » [2] وقد يعتبر هذا الأمر أهم الآثار السلبيّة للترّجمة على الفكر العربي، كما أن الترّجمة الحرفية عند بعض الناقلين و الركاكة في الأسلوب و الضعف في البناء ، علاوة عن إساءة الفهم لبعض الفلاسفة، و قلّة التدقيق كان له الأثر المباشر في ذلك ، كما أنّ الترّجمة حملت معها إحتمال الإنحطاط لبعض الكتب التّي نسبت خطأً إلى بعض الفلاسفة و هم أبرياء منها، « بحيث أن التقريب فيما بين اللغات الذي تتوخّاه الترجمة هو في الوقت ذاته إبعاد، وأنّ الترجمة إذ توحّد بين اللغات ، تعمل على خلق الإختلاف بينهما ، فهي ليست وصالاً فحسب، وإنما هي انفصال وابتعاد ، وليست الترجمة خلقاً للقرابة فحسب ، بل تكريس أيضاً للغرابة » [3] بالإضافة إلى ما وقع فيه الكثير من المفكرين من أخطاء فادحة بسبب التأثر والإنصهار جعل الفكر العربي فكراً وثنياً، أثر عليه تأثيرًا عميقًا بالأفلاطونية الإشراقية، و هو ما أطّبعه بالنّزعة التوفيقية التي أدت به إلى الروحانية المفرطة فانحرفت و صارت تصوفًا يتميّز بالكسل و الخمول و التخدير، غرق العرب في الإنحطاط الطويل الذّي سلب الحضارة العربية رونقها ،بعد أن ارتفعت كالسهم عادت فهبطت بنفس السرعة أيضًا .

لكن رغم ذلك استطاع الفكر العربي أنّ يقود الفكر الغربي مدة أربعة قرون كاملة ، كما يبقى لحركة الترّجمة و النقل والشرح والتحليل الفضل في إظهار الحضارة العربية عن تجاربها الإنسانية والمعرفية ودعم روح التعاون بين الحضارات الأخرى « و بالنهاية يحق للنهضة العربية آنذاك أن تفتخر بنفسها وبالتالي يحق للمترجمين أن يكّونوا في طليعة المفتخرين ».[4] ولكن ، أليس بفضل حركة الترّجمة العربية استطاع الفكر العالمي وليس الغربي فقط أن يرتقي ويتميز ؟

خامساً- الترّجمة عند الغرب:

لقد تبادر إلي ذهني سؤال أردت أن أبدأ به هذا الموضوع وهو: هل مارس اليونانيون فعل الترجمة ؟ أعتقد أن الإجابة عن هذا السؤال تتطابق مع مايروج له الكثير من الغربين

[1] محمد حسن محمد عصفور ، تأثير الترجمة على اللغة العربية ،جامعة فيلادلفيا الخاصة المملكة الأردنية الهاشمية ، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرقية والانسانية ،المجلد 4، العدد2،يونيو 2007،ص2010.

[2] جان بيرفارني ، عولمة الثقافة ، ترجمة عبد الجليل الأزدي، الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة ، مصر 2003،ص13 .

[3] ـ عبد السلام بن عبد العالي ، الترجمة أداة للحديث،مجلة فكر ونقد، عدد80/79، المغرب،2009،أفريل 2006،ص34.

[4] رمزي النجار ،الفلسفة العربية عبر التاريخ ، مرجع سابق ، ص،70 ، 72.

وهو أن كل معرفة أصلها يوناني ، وذلك أن اليونان سيدة الفنون والعلوم وكل المعارف ولدت من رحمها ، و أن كل الحضارات تسابقت في نقل ما و صل إليه اليونان في مختلف المجلات و الميادين بالترّجمة، كون هذه الأخيرة تستوجب مصطلحات وصيغًا مبتكرة و جديدة ، لكن ألم يترجم اليونان عن من سبقهم ؟ ربما الإجابة عن هذا السؤال تختلف من مستشرق إلى شرقي ، وهو نفسه ماذهب إليه " طه حسين " حينما قال: « ذهب بعضهم إلى أن ظهور الفلسفة كان شيئاًمفاجئاً دخل التاريخ بأمر إلهي نافذ، وتلك هي معجزة اليونان الكبرى »[1] و أعتقد أن هذه الفكرة تحمل نوعاً من جذور العنصرية والتظليل وهي فكرة غالباً ما روج لها فلاسفة الإستشراق وهو ما سنفصل فيه لاحقًا.

لوكان الغرب موّلِد العلوم والفنون لما برُزت حركة الترّجمة كثيرًا في أوروبا خاصة في العصر الحديث، فقد بلع هذا النوع من العلوم ذروته، و لكن ميلاد حركة الترّجمة عندهم يعود إلى تلك العصور القديمة « بزعامة الخطيب الرماني "شيشرون "قرابة (106 - 43 قبل الميلاد) حيث نسبت إليه أقدم مدرسة في تاريخ البشرية عنت بالترّجمة، و قد كانت هذه المدرسة قائمة على حرية النقل، مع شرط التمسك بقيم البلاغة و الإعتبار للجمالية في التعبير، فضلاً عن " جيروم سافرونيك" الذّي عرف بترّجمته للإنجيل من اليونانية إلى اللاتينية، كما ترجع إليه فكرة الفصل بين ترّجمة النصوص الدّينية و النصوص العلّمية»[2] و لقد تعرف الأوروبيون على ما ترك اليونان من علوم و فن و ثقافة عن طريق عامل الترّجمة و كان ذلك بعد تواصلهم مع العرب المسلمون بالأندلس، حيث تفرغ علماء النصارى على ترّجمت أعظم كتب المسلمين، خاصة عندما ايقنوا أنّ العرب المسلمون قد ترّجموا معظم كتب و مؤلفات اليونان وأغرفوا من فكرهم و علومهم ، « فقد انتشرت هذه الترّجمات العربية انتشارًا كاسحًا في أنحاء أوروبا، كما عرفت ترحيبًا كبيرًا من قبل أرباب النصارى على الرغم من تحفظ بعض رجالات الدين المتشددين »[3] و قد عرف القرن الحادي عشر ميلادي توافد منقطع النظير، لطلبة العلم الأوروبيين على بلاد الأندلس خاصة قرطبة،فلقد كان النبلاء من الملوك وأصحاب المال يبعثون بأبنائهم من الشباب لتحصيل العلم و تعلم العربية و شؤونها الإسلامية، إذّ تتلمذ الكثير من الطلاب الأوروبيون على يد علماء و شيوخ مسلمين، « و يمكنّ إعتبار هذه الثلة من الطلبة اللبِنَة الأولى و الأساسية التّي شجعت على فعل الترّجمة في بلاد الغرب كلها ، فلو لاها ولو لا هؤلاء لما عرف الأوروبيون وقتها شيىء ، لكن بفضل الترجمة عرفون الكثير عن اليونان القدماء و علومهم » [4] فلايمكن أن ينكر أوروبي اليوم أن مبلغ الغرب وصدارتهم المعرفية وتربعهم على القمة يرجع فضله إلى

---

[1] عبد الرحمن طه، فقه الفلسفة ، الجزء الأول : الفقه والترجمة ،المركز الثقافي العربي ،1995،ص60.

[2] محمد الديداوي ، الترجمة و التواصل ، دراسات تحليلية عملية لإشكالية الاصطلاح ودور المترجم ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان ، ط1، ،2000ص80.

[3] AbbassaMohammed: -traduction des connaissances arabes,in comparaison ,N° 13;université d'Athéne,p.50

[4] محمد عباسة ، ترجمة المعارف العربية وأثارها في الحضارة الغربية ، مجلة الاداب ، العدد 6/5 بيروت1991ص53 .

الأندلس وما أنتجته معارف وعلوم وفنون ، ولكن كيف أمّكن تأثر الغرب بما وصل إليه مسلموا قرطبة دون التأثر بثقافتهم الدينية ؟

إنّ إجابتنا على هذا السؤال سنُفصِّلُ فيها لاحقًا حتى لا نخرج عن موضوعنا، لنقول أنه كان للترجمة عند الغرب جذور فكّريّة دينيّة ، ولكن كانت تختلف عن الفلسفة إنّ لم نقل تتعارض معها ، ورّبما هذا يعود إلى خصوصية كل منهما فإذا كانت الفلسفة تبحث في المعنى فإنّ الترجمة تهم باللفظ أكثر من المعنى ، لكن السؤال الذي قد نطرحه في هذا الصدّد : هل يوجد تقارب بين الفلسفة والترجمة ؟ وهل الفلسفة تُعارض الترجمة الدينية ؟.

أعتقد أنّ هذه الفكرة بالذات كان قد طرحها (طه عبد الرحمن) حينما أشار إلى فكرة الخطاب الديني و أثرُها في ظهور خطاب الترجمة ، إذّ يذكر بعض دارسي التاريخ أنّ اللغة التّي تكلم بها المسيح ابن مريم عليه السلام هي اللغة الآراميّة : في حين نصوص الإنجيل الأربعة المشهورة قد وردت باللغة اليونانية. «وبالتالي فإنّ تأسيس علم الترجمة الحديث كان من إنشاء أولئك الذين أسندت إليهم الرئاسة في ترجمة الأناجيل بناءًا على هذا التصور الديني للترجمة » [1] وعلى ضوء هذا يستنتج "طه عبد الرحمن" افتراضين هما :

ـ الأول ممارسة الدعوة : حيث أصبحت ممارسة الترجمة في التصوّر يشبه إلي حد كبير ممارسة الدعوة ، ذلك أن ترجمة الأناجيل اقترنت بإرادة الكنيسة في نشر تعاليم المسيحية بين الشعوب.

ـ الثاني القيام بالوساطة:حيث ينزل المترجم في هذا التصور منزلة " الوسيط" وواجب الوسيط في المجال الديني « شأنه في ذلك شأن النبي ، اذّ يبلغ ما يحمله تبليغا أمينا لا تبديل فيه ولا تزيف ولا تحريف ». [2] ومنه نجد أن الكنيسة التي لازالت لحد اليوم تُحمل في أذهان الغرب كذاكرة سيئة هي التي احتكرت المعنى فأضحت هي الوسيط لتلك المعاني ، لذلك نجد بعض المجتمعات الأوروبية إن لم نقل جلها تجهل معاني اللاتينية ، وبما هذه هي الفكرة الرئيسية التي كانت سبباً في ظهور مايعرف بالإصلاح الديني ، الذي نتج عنه ترّجمة الإنجيل إلى اللغات المعروفة اليوم، وربما هذا هو السبب الأول الذي أشعل فتيلة تلك الحروب الدّينية الطاحنة التي التهمت الأخضر واليابس .

سادساً : أثر الترّجمة على فهم فلسفة ابن رشد:

لم يكن يعرف إبن رشد عند ذويه إلّا برجل دين فقيه وقاضي ورث النباغة و الذكاء و الفطنة أبّ عن جدّ ، حيث أصيبت مؤلفاته بالضياع و التنكير، لتعود فيما بعد وبقوة فكرًا بل

[1] د / عامر عبد زيد الوائلي، الترجمة والفلسفة "رهانات التواصل والهوية " ، جامعة الكوفة ، العراق، مجلة منيرفا ، مجلد(04) العدد(02)، ص 25.
[2] نفي المرجع ، ونفس الصفحة.

سراجًا و هاجًا منيرًا للعقول مجددًا للأفكار تتباهى به و تتفاخر أكبر الجامعات العالمية و المراكز العلمية، وهو ما قامت به عديد الدول العربية و الغربية رغبة منها في تحرير موسوعة رشدية تكون بذلك مرجعًا علّميًا يتوافق ومكانته الفكرية وسلطته العقلية المجيدة « فأصّبحت تعقد له الندوات و تكتب مخططاته من مراجع رسمية و تنسخ له و تترّجم

في لغات مختلفة، تمامًا مثلما فعلت الأكاديمية الأمريكية للقرون الوسطى » [1] كما أجمعوا على أنّ ابن رشد أفضل شُرَاحْ أرسطو لذلك بلغت مبادئ ابن رشد في ذلك الزّمن منتهى النفوذ و الإنتشار« واضطروا إلى مراجعة كتبه وإعادة ترّجمتها وطبعها إجابة للذّين كانوا يطلبونها من كل صوّب » [2] بمعنى أنّه قد تضافرت الجهود وسخرت لجمع جل النصوص قصد نشرها سواء كنصوص عربية يتواضع المختصون بعد التحقيق في صحتها تتوافق والمبادئ والقيم ولا تتعارض و الشرع ، أو كنصوص لاتينية ذات قيمة تاريخية أو ترّجمة عبرية تقترب من ما جاء به التوراة « ولقد كانت مكانة إبن رشد متشبّعة الوجوه فقد أرست ترجمة شروحه على أرسطو إلى اللاتينية بين (1217 م ، 1256م) شهرته على أسسّ ثابتة في الأوساط الفلسفية، كشارح أرسطو غير منازع ، وعليه إنّ إنتاج إبن رشد الفكري أصبح فيما بعد جزءًا من التراث الأرسطي في أوروبا الغربية »[3]. و بالتالي فشروح قاضي قرطبة أبو الوليد هي الشروح التّي قام فيها بتلخيص فلسفة أفلاطون من الأفلاطونية المحدثة، حيث اهتدى إليها بعد مرور ما يزيد عن أكثر من أربعة قرون في تمازج فلسفة المسلمين مع الفلسفة اليونانية التّي كانت في شكلها الأقرب إلى اللأروسطو طاليسية المشائية .

و هو ما حدث بالفعل حيث إهتم اليهود أيّما اهتمام بترّجمة كتب ابن رشد ، إذّ لعبت الترّجمة العبرية دورًا رائدًا في ترّجمة أهم مراجع أبو الوليد ابن رشد فأدت المهمة على ما يجب، حيث أو صلت أفكار الشارح إلى المهتمين بالفلسفة و التاريخ ، «فحسب مانطق به الكثير من فلاسفة عصرنا أنّه لولا اليهود لما انتشرت فلسفة أبو الوليد إبن رشد في العالم »[4] أعتقد أن هذه الفكرة تحمل في طياتها بذور نقدها، فالطبيعة كما قيل في ذاتها لا تقبل الفراغ ، فلو لم يصل عن طريق اليهود الذّين أخذوا فلسفته ليس حبًا في ابن رشد أو فلسفته و إنّما لتقريب فلسفة القدماء و فلسفتهم من التوراة على نفس الطريقة ، وصل عن طريق أجناس أخرى ، ففكر البشر عميق عمق البحار أو المحيطات يمتد إلى حدود بعيدة تتضارب فيه كل النسمات التّي تحرك أمواجه ، لكن رغم ذلك يبقى من الإجحاف أنّ ننكر فضلهم على

[1] الدكتور أحمد شحلان، ابن رشد و الفكر الوسيط في الفكر العبري اليهودي ،فعل الثقافة العربية الاسلامية في الفكر اليهودي العبري ، الجزء الأول من المطبعة الوراقة ، مراكش 1999 ص23.

[2] فرح أنطون ، فلسفة ابن رشد التنوير ، مطابع الهئة المصرية العامة للكتاب،1993 الاسكندرية ، ص70.

[3] ،الدكتور طراد حمادة ، ابن رشد في فصل المقال وتقرير مابين الشريعة والحكمة من اتصال ، أهم الموضوعات في الفلسفة دار الهادي، لبنان بيروت ص78 .

[4] نفس المرجع السابق ، ص 79.

التعريف و الإشهار بابن رشد ونشر فلسفته للعالم ، بيد أن هناك نقطة مهمة لابد أن نقف عندها ونعرج عليها وهي أننا لم نجد في هذا الإجتهاد خطة واضحة لإسترجاع النص المفقود الأصل إلى فكره ولغته ، و المعنى الذي حرره بها إبن رشد ، فضلاً عن عدم الإجتهاد في نقل عقيدته وما كان ينوي الوصول إليه من خلال فلسفته ، دون أن ننسى أخطاء الترجمة في مجملها العام ، سواء توقفنا عند الترجمة اليهودية أو اللاتنية ..

1 ـ ترجمة اليهود لفلسفة ابن رشد:

لقد تَبَنى يهود الأندلس الفلسفة العربية الإسلامية وأضفوا عليها صبغة يهودية لبناء فلسفة وطنية حيث نفذوا من خلالها إلى الفكر اليوناني كما عرفه العرب ، فنفذوا من خلالها إلى علم الكلام والفكر الإسلامي والعلوم العربية على أوسع نطاق ، واجتهدوا كل الإجتهاد من أجل جعل هذا الفكر الفلسفي والعلمي موافقًا للديانة اليهودية وكان من الضروري أن يؤدي هذا النهج إلى خلق ما كان يعرف بمشكلة العقل والنقل أو الفلسفة والشريعة .

بفعل الترجمة تسللت الفلسفة إلى ثغور الفكر اليهودي كالنحو واللغة والتفسير وأصول الفقه والشريعة وتسربت أفكار القرآنيين إلى مناهج التفسير والبحث الغوي على الخصوص، فلقد استطاع اليهود بحنكتهم الوصول إلى فهم فلسفة ابن رشد جيدًا ليؤسسوا إلى الهدف الأسمى لديهم وهو ترجمة هذه الفلسفة إلى اليهودية لتقريب ما يمكن أن يتطابق والمعتقد اليهودي ، ولقد جاء في الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية أن الفلسفة الإسلامية كان لها التأثير البليغ على نشأة الفلسفة اليهودية ، فلقد كانت رسائل اخوان الصفا هي الأساس الذّي أقام عليه يوسف بن صديق وسلمان بن جيبرول وموسى بن عزرا فلسفتهم ، وعلى فلسفة الغزالي تتلمذ الميموني ويهوذا اللاوي وطبعت الصوفية الإسلامية ... الإتجاهات المشابهة عند اليهود ، ويظهر تأثير الفلسفة الإسلامية في اليهود من خلال فلسفة ابن ياقورة وسعديا الفومي خاصة في علم الكلام المعتزلي ، كما ترجموا أهم كتب ابن رشد متأثرين بفلسفته إذ كانوا يصفونه بالحبر الأعظم « هذا وعرف اليهود الفلسفة العقلية من خلال احتكاكهم المباشر بالمسلمين ، فقد ترجموا كتب ابن باجة وبقيت فلسفته فيهم إلى غاية القرن السادس عشر للميلاد وترجموا كتب ابن سينا ، واستخدم موسى ابن ميمون الذي يعتبر أشهر الفلاسفة اليهود تأثرا بفلسفة المسلمين خاصة ابن رشد وذالك من خلال برهانه ـ واجب الوجود ـ في اثبات وجود الله ».[1] هذا و قد اختلفت آراء اليهود حول هذه المواضيع كلها بل مواقف الفكر الواحد منهم تبعا للظروف والأحداث حيث انقسمت مواقفهم إلى المواقف متباينة ، الموقف الأول : هو موقف لمتمسكين بالنص المقدس دون غيره مثل يحي بن يقودا مؤلف كتاب فرائض القلوب، و يهودا اللاوي صاحب كتاب الحجة و الدليل في نصرة الدّين و إبرافنيل صاحب التفاسير و الكتب الفقهية المتعددة بالإضافة إلى ابن كيرول، بيّنما الموقف

[1] الدكتور أحمد عبد الحليم عطيه ، الموسوعات الفلسفية المعاصرة في العربية ، كتاب الشباب ص78

الثاني : هو الموقف الذّي تبنى فيه أصحابه الفكر الأرسطي أو الإغريقي بصفة عامة مثل موسى بن ميمون في كتابه دلالة الحائرين على الخصوص إسحاق البلاك في شروحه على الغزالي و أبناء تبون في رسائلهم ومقدمات ترّجماتهم للكتب العربية و اليهودية ، خصوصًا ترّجماتهم كتب ابن رشد و ابن ميمون .

لكن الموقف الذّي شدّ إنتباهنا و جذب إهتمامنا هو الموقف الثالث بين السابقين أيّ موقف الموفقين بين الفلسفة و الدّين مثل إبراهام بن داود الطليطلي في كتابه العقيدة الرفيعة و ابن وقار في مقالة الجامعة بين الفلسفة و الشريعة و هو نفس إتجاه أو فلسفة ابن رشد "و بالتالي نجد أنّ أنصار الإتجاه الأول تتجلى فلسفتهم في محاولة فهم النص المقدس لخدمة الدّيانة اليهودية و الدفاع عن أُسُسِهَا واثبات مبادئها، مع ترّجمة و البحث في بعض مؤلفات التلموذين ، على خلاف أنّصار الموقف الثاني فقد إهتموا بفهم و ترّجمة الكتب العربية النّي إشتغلت أساسًاعلى فلسفة اليونان، أو بالأحرى فلسفة الحكماء الثلاث : سقراط ، أفلاطون ، و على رأسهم أرسطو طاليس، بينما نجد أنصار الموقف الثالث فقد ذهبوا إلى نفس السياق الفلسفي الذّي ذهب إليه فيلسوفنا أبو الوليد ابن رشد بل إعتمدوا في بناء موقفهم على فلسفته عملاً بما جاء في كتبه عن طريق الترّجمة و ذلك في محاولة التوفيق بين الشريعة و الفلسفة أو بين العقل و النقل ثمّ بعدها إلى فلسفة موسى ابن ميمون الذّي كان الفاعل الكبير في اذاعة فلسفة ابن رشد بعد وفاته، اذّ يعتبر من أكبر علماء اليهود وقد سموه " بموسى الثاني" و هو المعروف عند العرب بابن عبيد الله ، و قد رُوي من طرف بعض المؤرخين أنّ ابن ميمون كان من تلامذة ابو الوليد إذّ أنّه قد أقام في جواره مدة من الزّمن ، بل من قال ضيفًا بمنزله في قرطبة إلى أنّ تم نفيه من موطنه، لكن هناك من أكد ضعف هذه الرواية إذّ أنّ بن ميمون رحل من قرطبة قبل اضطهاد ابن رشد لمدة ثلاثين سنّة خوفًا على نفسه من جور الحكام الذّين كانوا يحاربون المشتغلين بالفلسفة في بعض الأزمان، غير أنّ ما ثبت عن بن ميمون أنّه كان تلميذًا لأحد تلامذة ابن باجة، و لم يذكر ابن رشد إلّا نادرًا ، و أول مرة ذكره كان في سنة 1191 للميلاد بكتاب كتبه من مصر في ملجئه إلى أحد تلامذته يوسف بن يهوذا و هذا نص من الكتاب « ... لقد و صلني من المدة الأخيرة كل ما كتبه ابن رشد و ألفه في تلاخيص أرسطو إلّا كتاب الحس و المحسوس ، وقد ظهر لي أنّه قد أصاب كل الإصابة، و لكنني لم أتمكن إلى الآنّ من البحث في مؤلفاته بحثًا و فيًا ... »" [1] و منّذ ذلك الحين أخذ موسى ابن ميمون يبحث في فلسفة أبو الوليد في زمن و احد مع دراسته لفلسفة أرسطو وذلك حتى يقيم مقاربة على خلفية أنّ فلسفة أرسطو هي الأصل، ليستخرج بعدها من الفلسفتين فلسفة يمكن تطبيقها على الدّين اليهودي ، بمعنى أنّ بحثه في الفلسفتين كان بغرض التقليد و أقصد بذلك ابن رشد، فمادام أنّه قد سبق نجاح فلسفة التوفيق في الدّين الإسلامي فإنّه من غير المستبعد أنّ ينّجح تطبيقها علي الشريعة اليهودية فقال: «... إنّ العالم غير قديم أي أنّ المادة

[1] فرح أنطوان ، فلسفة ابن رشد ، مرجع سابق، ص 44.

غير أزلية كما يقول الفلاسفة، و لكنه مع ذلك فإنّه لا يعتقد القول بقدم العالم كفر لأنّ بذلك يمكن تطبيقه على الشريعة ... » [1] و هو يعتقد في شخصية العقل أيّ إنقسامه في الإنسان حتى يصير كل عقل فيه نفسًا قائمة بذاتها ما يخالف إعتقاد قاضي قرطبة في هذا الموضوع من بعض الوجوه « و السبب في هذه المخالفة رغبته في تسوية و توفيقه بين حزب الفلسفة و حزب الدّين اليهودي، و هذه الرغبة جعلته يؤوّل مسألة البعث وحشر الأجساد تأويلاً ظهر فيه إرتباكه و إضطرابه، خوفًا من أنً يقع في شبه بتعاليم المسيحية »[2] بمعنى أنّ حرصه على أنّ لا يتعارض ما جاء في فلسفة ابن رشد و فكره وبين شعائر اليهودية دفع بابن ميمون لتأويل إنّ لم نقل طمس و تظليل و تحريف فلسفة و آراء ابن رشد حيال ترّجمته لكتبه، فنشأة الإلهية لم يجسر أنّ ينسب إلى الله تعالى صفات خصوصية كالوجود و الوحدة و الأزلية لأنّ هذه الصفات تجر الى غيرها وهذه إلى غيرها و هلم جرا ، لذلك قال المؤرخ العربي المقريزي : «... إنّ موسى ابن ميمون هذا كان يعلم أبناء و طنه الكفر و التعطيل... » [3] أيّ أنّه كان يترّجم فلسفة ابن رشد و رأيه خاصة في القضايا الإلهية و خلق الكون ما يتوافق و عقيدته حتى لو كان ذلك لا يمثل الدّين الإسلامي و عقيدة ابن رشد سواء من بعيد أو من قريب، و بالتالي فإنّ هذا الطرح هو إحدى أهمُّ مشكلات الترّجمة التّي أثرت على فهم فلسفة ابن رشد بل شوّهت أصالة فكره و أوقعت من جاؤوا بعده في حيرة و تناقض و هو نفسه ما حدث مع مترّجميه من المسحيين إلى اللاتينية.

إنّ المضلع في علم الترّجمة يعرف حق المعرفة مشكلاتها و كيف أنّها إنّ لم توضع محل الجدّ، عادت بالسلب على أصالة فكر المؤلف « علاوة على أنّ ترّجمة النصوص الفلسفية أمرًا ليس بالسهل و هذا لشدة تعقيدها و تداخلها إذّ توجب الدّقة في الحرفيّة و الأسلوب خاصة إذّا تعلق الأمر بترّجمة تصور المؤلف »[4] إذّ كما تنص عليه قواعد الترّجمة هو أنّه لابد من تناول النص المراد ترّجمته كما جاء أو كما يبدوا في صياغته الأصلية مع فهم إلى ما يرمي الوصول إليه المؤلف رغم الصعوبات و القيود الزمنية أو التاريخية.

و هو نفسه ما حدث مع أبو الوليد بن رشد بعد موته خاصة ما تعلق بمؤلفاته التّي إستشهد فيها بالآيات القرآنية أو بالأحرى تلك التّي تطرق فيها في فهمه للدّين أو شرحه للنص القرآني ، اذّ كيف وجدنا من خلال بحثنا في أهم الكتب الرشدية التّي ترّجمت سواءً من طرف اليهود أو اللاتينيون في القرون الوسطى، حيث أنّ المترّجم العبري أو المسيحي في ترّجمته للآيات القرآنية الواردة في كتب أبو الوليد قد أضفى عليها نوع من الذاتية ، وأقصد بذلك ذاتية المترّجم و تشيعه ، اذّ لا ينكر الواحد منا إنّ المترّجم لا يمكنه أنّ يتخلى مهما كانت عقلانيته

[1] نفس المرجع السابق ، ص 55.
[2] نفس المرجع السابق، ص56.
[3] نفس المصدر السابق، ونفس الصفحة.
[4] تشارلز بيثرورث، الترجمة والفلسفة ، حالة شروحات ابن رشد ـ ترجمة واعداد زيد العامري الرافاعي، مجلة الكلمة ، العدد138اكتوبر 2018 . ص 95.

عن ديانته أو انتمائه (عاداته ، تقاليده) فالضمير الجمعي دور رائد في ذلك ، فضلا عن الطمس والتضليل والخلط بين معناها ومعنى ما ورد في التوراة أو الانجيل .

علاوة على تهاون بعض المترجمين وعدم جديتهم وإدراك مدى خطورة الأمر وحجم المسؤولية في هذا العمل .

فلقد تأثرت كتب ابن الرشد في ترّجمتها إلى هذا النوع من الخيانة إنّ لم نقل إغتصابًا على رجعية دينية تضمر كل أنواع الحقد و الكراهية سوّلت لنفسها الكذب والبهتان، فألصقت بشخص ابن رشد و فلسفته تهما هو برئ منها، لكنها مع ذلك قد أثرت في أصالة فكره فتولدت عنها مشكلة فلسفية أخرى أسالت حبر ذوي التربية العلمية « و المحروم من هذه التربية لا يسهل عليه أنّ يبني أحكامه على مقدمات صحيحة لأنّ الجاهل يستمد حكمه من احساسه لا من عقله، فهو لا يستحسنه بخلاف المتعود على الأبحاث العلّمية فإنّ عقله لا ينخدع بإحساسه و إنتمائه لها فإنّ عرض له أنّ يشتغل بالنظر في حال جاره أو عدوه إستعمل الطريقة التّي ألفها وسلم بها تؤدي إليه في النتائج و خضع لها ولو كانت مخالفة لما يهواه »[1] إذً أنّ للترّجمة كما للبحث العلّمي أخلاقه و منهجيته ، فعلى المترّجم أنّ يتقيد بهذه القوانين من باب الإنسانية أو من باب التربية و الأمانة فضلاً عن أنّها طريقة لتقرير الحق و إعلان للصواب إذا ما يوجب على المترّجم إحقاق الحق في القول بعيدًا عن تأيد ما يعتقده و أنّ يتجرد الوطنية و العداوة لِلّملة والدّين وهذا هو المرض الذّي وجب على الباحث بل نخص بالقول المترّجم أنّ يبادر إلى علاجه، السبب الرئيسي يعود إلى ندرة الترّجمات الصحيحة للقرآن الكريم ، إذّ لم نجد في بحوثنا إلّا القليل منها وقد استوجب إعادة النظر فيها و التشكيك في مصداقيتها « كما يظهر في ملاحظتنا لنهج ترّجمة الإستشهادات القرآنية أنّ المترّجمين لم يكن لهم أدنى علم بلغته أو موضوعه ومن الأكيد أنّ إهتمامهم بترّجمة نصه كاملاً ما كان ليقع ... و قد ترد فكر المترّجمين عن عملهم ذلك في مقدمات ترّجماتهم للنصوص الفلسفية أو بعض الترّجمة الأدبية، و عانى بعض أعلام اليهود و متنوريهم من اللغويين و الأدباء ، النقد الشديد لأنهم استّشهدوا بالقرآن »[2] و ربما هذا من أبرز الأسباب قلة الترّجمات القرآنية ، فالصراع الدّيني أو الطائفي أنّ أصح التعبير دور في تواجد هذه الإشكالية، بمعنى أنّ هذا الصراع السكولاستيكي كان سببًا في إفتقار المكتبات اليهودية بالأخصّ من ترّجمة نزيهة للقرآني رغم أنّها كانت تزخر بأهم المخطاطات الفكر الإنساني عبر عصور متعددة ، إلاّ أنّنا نجدها خالية من أي ترّجمة كاملة و واضحة وصحيحة للقرآن الكريم « بإستثناء مخطوطة فريدة توجد حاليًا بأكسفورد ، و نعتقد أنّ المخطوطة تتضمن مجموعين : المجموع الأول هو ترّجمة قسم من القرآن الكريم من اللاتينية إلى العبرية و

[1] نفس المصدر السابق ، ص 354

[2] الدكتور أحمد شحلان: ابن رشد والفكر الوسيط / في الفكر العبري اليهودي ،فعل الثقافة العربية الاسلامية في الفكر اليهودي العبري ، الجزء الاول من المطبعة الوراقة ، مراكش 1999 ص651.

المجموع الثاني و هو ترّجمة للقسم اللاحق من اللغة العبرية » [1] و بالتالي نقول أنّ الترّجمة مهما تقيدت بشروطها و حرصت على إبقاء أصالة من قامت بترّجمته، فإنّها ستفتقد نوعًا من محتوى من ما جاء في الكتابة الأصلية، فكيف بترّجمة عن ترّجمة أخرى بلّ الأمَرُ من ذلك هو ترّجمة نصّ مترجم من لغة إلى لغة أخرى عن ترّجمة أخرى ، إذن : ستكون كتابة بل ترّجمة فاقدة لَلُبها يستحيل قراءتها أو فهمها، و إنّ تم قراءتها فقد طمس هوية كتابة صاحب الفكرة الأولى وهو نفسه ما حدث لابن رشد .

[1] نفس المرجع السابق ، ص 680.

المبحث الثانـي:

الفرق بين الترجمات و أثرها على فهم ابن رشد

ـ المبحث الثاني: الفرق بين الترجمات و أثرها على فهم ابن رشد:

قبل إنتشار فلسفة ابن رشد في أُوربا كانت الفلسفة فيها عبارة عن تعاليم لاهوتية، متكونة من مجموعات كتب مختلفة التخصص، مما كتب أصحاب المذاهب اللاتينية ، فلما أدخلت الفلسفة العربية إلى أوروبا حصلت هذه الأخيرة على معظم آراء فلسفة أرسطو إنّ لم نقل مجملها، أيّ مجموعة المعارف القديمة ، إذا كان المفكرون اللاتينيون يرحبون بالمورد العربي أو الاسلامي أيما ترحيب ، و ذلك لأنّه كان يحمل في جنباته الزاد الفلسفي و العلّمي مما خلف اليونان في قديمهم ، فمنذ بداية القرن الثامن و التاسع أضحت بلاد الشام خاصة سوريا و العراق المركز العظيم للنقل من اليونانية إلى السريانية ومن السريانية إلى العربية ، لتصبح التّرجمة مع مطلع القرن الثاني عشر و الثالث عشر من العربية إلى اللاتينية و ذلك في كل من طليطلة و كذا بروغوس فضلاً عن صقلية و نابولي بإيطاليا، فلقّد ترّجمت مؤلفات عربية في علم النجوم و الطبّ و العلوم التجريبية ...وغيرها، إلى أنّ أصبحت "هرتفورد" خاصة في القرن الحادي عشر مركزًا أساسياً للدراسات العربية في إنجلترا .

أولاً ــ ريمون ده سوفتاه (الطليطلي):

و قد كان رئيس أساقفة طليطلة بالأندلس الفرنسي" ريمون ده سوفتاه" المعروف بريمون الطيطلي، أول من أدخل فلسفة العرب إلى أوروبا و ذلك بعد عودت طليطلة إلى المسيحيّة ، اذّ كان ينفق كل ما يقدر عليه دون أنّ يبالي كتشجيع على حركة التّرجمة في بلاده و« لقد جعل هذا الأسقف الأرشيديا "كردومينيك كونديسالفي " رئيسًا لدائرة التّرجمة، و كانت هذه الدائرة مؤلفة من مترّجمين يهود أشهرهم "يوحنا الإشبيلي"، فأخرجت إلى اللاتينية كثيرًا من مؤلفات ابن سينا، و بعد بضعة سنوات ترّجم "جراردي كريمون" و"ألفرد دي لولاي" بعض كتب أبو نصر الفارابي و الكيندي، و بذلك كانت أوروبا مديونة للأسقف طليطلة بإدخال فلسفة العرب إليها »[1] و بذلك نجد أنّ العربية و ما أنتجته من علوم عادت إلى أوروبا بقوة ، بعدما أنّ حاربوها وحاربوا كل ما يرمز إليها على خلفية العداء الديني أو بالأحرى صراع الديانات فيما بين الإسلام و المسيحيّة وقتها ، و ليصبح مجد العربية أو الإسلام من جديد ساطع في علياء أوروبا بل الأغرب من ذلك أنّه كان على يد رجل دين ، وهذا ما دلَ على شيّء و إنما يدلُ على تقدم العرب المسلمين بعلومهم و دينهم و ثقافاتهم وتحضرهم آنذاك، فلم تترّجم هذه الكتب حبًا في العربية و لا في الإسلام وإنمّا هي حاجة الأوروبيين دون غيرها إلى هذه المؤلفات، كونها السبيل الوحيد للوصول إلى كتب الحكماء اليونان ، خاصة في القرن الثالث عشر وهو العهد الذّي تطورت فيه الفلسفة العربية بالذات ، فبعد أنّ قدم ابن طفيل ابن رشد لسلطان الموحدين أبي يعقوب وعن حنكة الرجل، وبعد

[1] فرح أنطوان ، فلسفة ابن رشد،، مرجع سابق ،ص 58.

محاورات مطوّلة معه التمَس في شخصه أنّه الأنسب لمبّتغاه فطلب منه أنّ يشرح له كتب أرسطو.

ثانياً- مخائيل سكوت :

كان " ميشال" أو كما هو مكتوب في بعض المراجع " ميخائيل سكوت" أول من أدخل فلسفة "ابن رشد" الى اروبا عام 1230م ، اذّ كان سكوت من المقربين الى بلاط المانيا وقد عهد اليه الامبراطور فريديريك الثاني الذي كان يكره رجال الدين بترجمة فلسفة أرسطو عن العرب، وقد كان هذا الأمبراطور هو السبب الحقيقي في جرأة الفلاسفة و المترّجمين على ترّجمة الكتب الفلسفية(.....).

و كما نعرف أنّ كتب ابن رشد أسّهمت بعد ترّجمتها إلى اللاتينية على زيادة تأثير فكر و فلسفة أرسطو في بلدانهم ، و هي طريقة عقلانية لضرب رجالات الدّين و آرائهم اللاهوتية التّي قتلت روح الإبداع و علبت العقل و كبلت الفلسفة، فتقديمهم لكتاب ابن رشد " فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من اتصال " مثلا كان مبررًا لتحرير العلم و الفلسفة من قبضة اللاهوت، و بذلك أصبحت الفلسفة الرشدية التّي إنّتشرت في أوروبا أو العالم الغربي ككل لهي أرضية أفترشها هؤلاء تمهيدًا لبناء صرح العلمانية الحديثة في أوطانهم و في « طليطلة أتم "ميشال سكوت" تلك الترّجمات التّي نال بها شأنًا عظيمًا عند رجوعه إلى إسبانيا فأوّجبت حسن قبوله في بلاط "هوهنستاوفن"و كان يساعده في عمله ذلك اليهودي "أندره" الذّي كان يتهمه " روجربيكن" في ساعة شدة بإنتحال عمل غيره و يشير إليه بل يصفه بالجاهل للغات و العلوم التّي هي موضوع كتبه، و من الواقع أنّ اللاتين الذّين كانوا يقومون بالسفر إلى طليطلة لا يبالون بإنتحال عمل سيكريتيرهم، و أنّ إسم المترّجم في القرون الوسطى، كما في إيامنًا كان إختلاف في الغالب »[1] و مع ذلك فإن لدى" مشال سكوت " من الألقاب الأخرى ما يسمى به مؤسس الرشدية منذ عثور" مسيو هُورِيُو" في الرقم: 481 بالسربون على مقتطفات يظهر أنّها خاصة بكتاب من أهم كتبه، لم يعرف حتى الآنّ إلّا من الحكم الشديد الذّي وجّهَهُ " ألبرت " إليه، « و الواقع أنّ القطعة التّي نبشها " مسيو هوريو " تحت عنوان " هذه مقتطفات من كتاب نقولاوس المشائي" ذات شبه بالغ بإستطراد في شرح الجزء الثاني عشر مما بعد الطبيعة ، بهذا الإستطراد الذّي يؤلف المخطوطات في الغالب كُتَيّباً مفصلاً و الذّي يبدأ بكلمة :(مقالة من المسائل التّي أخذناها من نقولاوس ، و قد تكلمنا فيها جهد المستطيع) ثمّ إنّ المذهب الذّي عرض فيه نُسِبَ إلى ابن رشد بصراحة »[2] ، لكن رغم ذلك يبقى تاريخ "ميشال سكوت" جد غامض اذّ ترى بعض الروايات التاريخية أنّ معظم ترّجمات "ميشال" سكوت عن ابن رشد من المحتمل أنّ تكون قد و ضعت في طليطلة

[1] نفس المرجع السابق ، ص 221
[2] نفس المرجع السابق ص 222

لا في إيطاليا، فهي لم تنشر إلى اللاتينية إلّا حوالي 1230م ، « ثمّ إنّ "مشال سكوت" بما أنّ له من شأّن في بلاط فريدريك الذّي مثل الروح الغربي فيه تمثيلاً بالغ الإبداع، و بما إفترضت له الأسطورة من مصاحبات شيطانية، فتح بالحقيقة تلك السلسلة من الرجال المُعوَجة الرأي الذّين كتموا إلحادهم منذ القرن الثالث عشر حتى قانيتي تحت إسم ابن رشد، و من المحتمل أنّ تكون أقوال " روجر بيكن " و" ألبرت" القاسية، و حكم دانتي الصارم قد نشأة عن نفور من هذه المسائل المشتبه فيها »[1] ...و بذلك نجد أنّ ابن رشد قد أثر في كل الفكر الإنساني، و على فكره بنيت نهضة أوروبا في كثير من أبعادها ، و إنّ كانت قد أخذت من ابن رشد عقله و تركت نقله ، و الحقيقة أنّه لا يمكن صياغة أي بحث يعالج مجالات العقل و النقل عند المسلمين القدماء دونما تحليل آراء ابن حزم و الغزالي و ابن رشد على الأقل، و دونما تبيّن الصِّلات المعرفية بين أصول الفقه و أصول الدّين و العقل مع إدراك الوشائج التفاعلية بينهما، و يتأكد ذلك النظر في أهم ما يميز التفكير الأصولي الرشدي .

و إذا ما أردنا أنّ نحلِّل الفكر الرشدي لنستّجلي مجالات العقل فيه ومقومات الإجتهاد عنده يمكن أنّ تستند إلى الكثير من الرؤى التّي إعتبرت الفكر الرشدي في مجمله يقدم إيجابات لأسئلة فكرية كبرى لازالت مطروحة على العقل الإنساني منذ عصره وقد « يكون من أهم ما ميز التفكير الأصولي عند ابن رشد هو سعيه إلى تأكيد وجوب العودة إلى الأصول " المعادن " حسب العبارات الحزمية بعيدًا عن الرأي و التأويل المفضين إلى الفرقة و الإختلاف »[2] فمن غير الممكن أن نفهم فلسفة ابن رشد بشرح وترجمة بعضها دون بعضها الأخر، فأخذ كتبه العلمية أو العقلية وحدها دون الفقهية أو الدّينية منها يحدث خللْ في فهم أهم الروابط التي تصل إلى أهمم الأسس التّي بنيت عليها الفلسفة الرشدية، فضلاً عن أنّ فلسفة أبو الوليد لم تبنى على قواعد عقلية محضة و إنّ كان هذا الأخير قد كرس فكره و أفنى عمره في الدفاع عن الفلسفة و إنصافها في مقابل تلك الهجمات التّي طلتها من قبل رجالات الدّين المتعصبين منهم و الحاقدين على شخصه المتواضع ، فلِنَفْهَمَ ابن رشد لابد من العودة الى تفكيره الأصولي، أما دون ذلك من التأويل و التحليل فهو مجرد تضليل و سبيل للوقوع في الإختلاف و التناقض وهو حقًا ما وقع فيه الكثير من مترّجميه و من إدعوا بالرشدية، غير أنّ من يدعي بهذا اللقب أو هذه التسمية كان مطالب أنّ يحترم الرجل قبل فلسفته ، « كما أنّ أصول الفكر الرشدي كامن في كتابين اثنين منشورين حديثهما الضروري في "النحو" و الضروري في أصول الفقه، و هما أول من ألف ابن رشد حوالي منتصف القرن الهجري السادس ، و أغلب ما جاء بعدهما " الكشف عن مناهج الأدلة " و" بداية المجتهد" »[3] إذّا

---

[1] نفس المرجع السابق ص 223

[2] نفس المرجع السابق ص 26

[3] عبد الحميد الصغير ، الفكر الأصولي ، الاشكالية السلطة العلمية في الاسلام ،قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة ،بيروت ، المؤسسة الجامعية ،1ط، 1994، ،ص348.

كان لابد من الرجوع إلى فهم و ترجمة هذان الكتابان دون غيرهما لفهم أهم الأفكار الرامية إلى لُبّ فكره واتجاه فلسفته و شروحه « ذلك أنهم كانوا يرمون إحياء فلسفة أرسطو كما يفهمونها هم لا كما فهمها العرب، و كان فلاسفة العرب بمثابة عثرة في سبيلهم ، و لذلك و جدوا أنّفسهم في حاجة إلى إسقاط سلطة العرب لإقامة سلطتهم، و مع ذلك فهم لا يلامون على أنْ حملوا تلك الحملة على الفلسفة العربية لأنّهم كانوا يحسبون أنّهم يحسنون صنعا في تأيد آرائهم، و إنّما اللوّم يقع عليهم لعدم إحترامهم حكيمًا عظيمًا كابن رشد »[1] لكن في حقيقة الأمر أنّ ترّجمة الكتب العلّمية من قبل اللاتينيون دون الكتب الدّينية سواء لكتب ابن رشد أو دونه من فلاسفة العرب المسلمون ، هو نفسه ما فعله العرب حينما أنّجزت التّرجمات بالشرق في القرن الثامن و التاسع ميلادي، حيث ترّجم العرب من مؤلفات اليونان فقط العلّمية و الفلسفية دون غيرها من المؤلفات التّي تحمل الثقافة اليونانية و المعتقد الإغريقي، لذلك ينبغى أنّ نشير إلى نقطة مهمة، هو القول أنّ ما فعله المترّجمون اللاتينيون في العهد الوسيط قد حذوا فيه حَذّوا مترّجمي العرب، إذّ أنّ اللغة العربية مهما علت و رفعت قيمتها في ترّجمتها لكتب اليونان، لم تكن هي التّي كتبت في اليونان القديمة، و هو الأمر نفسه، فإذّا كانت ترّجمة العرب لكتب اليونان منقوصة لتعارض ما جاء به الإسلام و ثقافة اليونان الوثنية « رآى المحقق ابن قيم الجوزية أنّ كلام أرسطو في الإلهيات كله خطأ من أوّله إلى آخره فقد جاء بما يسخر منه العقلاء، فإدعى أنّ الله كان يلحقه التعب و الكلال من تصوره للمعلومات، و أنكر أنّ يكون الله يعلم شيئا من الموجودات »[2] فإنّ ما ترّجموه الإسبان أو الإيطاليون من كتب العرب و بالأخص كتب ابن رشد وعرضوه على العالم اللاتيني، لم تكن هي كتب العرب المسلمين نفسها، بل نجد أنّهم قد أضفوا عليها مجهداتهم في ميدان الفلسفة و العلوم طبعًا .

ثالثاً: هرمن:

على غرار "ميشال سكوت " يعتبر الألماني " هرِمَن " من بين أعظم المترّجمين لكتب " ابن رشد" خاصة الكتب الطبية منها، كما نجد قد ترجم شروحا للفارابي على رأسها كتاب الخطابة وغيرها، حيث كان يجد هذا الأخير في الكتب العربية التّي اهتمت بأرسطو طاليس، كصناعة الشعر و الخلقيات و السياسة و الخطابة، سهولة في نيل مفهومها ، حيث نجده قد ترّجم خلاصة ابن رشد، معتقدًا بذلك أنّها تَعّدِل كتاب الشعر قال هرمن: « بما أنّني حاولت القيام بترّجمة صناعة الشعر فقد و جدت في هذا السبيل كثيراً من المصاعب بسبب إختلاف الأوزان اليونانية عن الأوزان العربية، ما يئست معه من النجاح و لذلك فقد تناولت كتاب ابن رشد حيث أدخل هذا المؤلف كل ما وجده قريب المأخذ و نقلته إلى اللاتينية ضمن

[1] فرح أنطون ، فلسفة ابن رشد، مرجع سابق ، ص 57.

[2] ابن القيم الجوزية ، اغاثة اللهفان من مصايد الشيطان ،ج 2، تحقيق محمد حامد الفقهي ، مكتبة المعارف، الرياض ، المملكة العربية السعودة ، ص 259 .

استطاعتي »[1] و ليس هذا بالأمر الجديد على ترّجمة العرب المسلمين كتب اليونان خاصة كتب أرسطو لدرجة أنّ هناك من قال أنّ الفارابي و ابن رشد قد شرحوا وحلّلوا وفسروا أعظم كتب أرسطو أكثر من أرسطو ذاته، و بذلك فرجوع معظم المترّجمين الغرب إلى كتب ابن رشد خاصة و الإهتمام بها أيما إهتمام، ليس حبًا في شخص الشارح أبي الوليد و فلسفته، و إنّما و جدوا أنفسهم مجبورين على الرجوع إلى هذه الشروحات، لأنّها ببساطة الأقرب و الأسهل إلى الفهم بابن رشد و مكانته، بقدر ما يحط من قيمتها خاصة في ظل الترّجمة العشوائية و اللامصداقية في نقل المفاهيم ، كما يخبرنا " هرمن " ذاته في مقدمة شروح الفارابي بأنّه ترّجم كتاب الأخلاق معتمدًا أيضًا على خلاصة عربية، غير أنّ عمله صار بلا جدوى نظرًا إلى الترّجمة التّي قام بها "روبرت غروس تِيتَ" عن اليونانية و لم تكن هذه الخلاصة العربية سوى الشرح الأوسط لإبن رشد وتجد في المكتبة اللُورَانتية لهذه الترّجمة، و يمكن أنّ نقرأ في جميع طبعات كتب الشارح و نعلم من هرمن في تعليق أنّه أتم هذا العمل في بيّعةِ الأقدس بطليطلة في يوم الخميس الثالث من يونيه سنة 1240 للميلاد ، و لذا يكون " هرمن" قد بقي ستة عشرة سنة في طليطلة و يقوم بترّجمتيّن أو ثلاثة ترّجمات فقط ، و هذا ما يصعب تصديقه .

و هكذا قد إستمر المترّجمون بعد ذلك يشغلون تحت حماية هذا الإمبراطور الذّي سلفنا ذكره، فمنذ بداية منتصف القرن الثالث عشر للميلادي بدأت كتب ابن رشد تحظى بإهتمام بليغ، بحيث ترّجمت جميعًا إلى اللاتينية، على غرار كتبه الطبيّة اذ أنّها لم تترّجم و تنشر إلّا بعد كتبه الفلسفية، كما إشتغل الأكليروس الأوروبي بمقاومة فلسفة العرب المسلمون لمّا دخلت إلى أوروبا وعرفها الناس، اذّ انتشرت بين عقولهم في المكاتب و الجمعيات و الجامعات، و الكليات و المدارس و هذا طبعًا قبل بلوغ فلسفة ابن رشد أوجّ النفوذ و السلطان، لسبب أنّ أصولها كانت مخالفة بالنسبة إليه لقواعد الأديان الموجودة في بلاده، و هذا إنّ دَل على شيء و إنّما يدل على أنّ الفلسفة العربية حين دخولها أوروبا لم يكن مرحب بها، و لم يكن دخولها مقصودًا من قبل الأوروبيين و على رأسهم رجالات الدّين إلّا قليلاً منهم، بل فرضت وجودها بينهم لما كان لها من أهمية، بل أضحت وقتها ضرورة حتمية للنهوض بأوروبا الفتية المولد « وقد حكم المجمع " الأكليروكي " الذّي عقد في باريس سنة 1209 للميلاد، المشتغلين بها و هم " أموري" و"دفيد دي دنيان" و تلامذتهما و شجب " تعليم أرسطو الطبيعي و شروحه " و ربّما كان في هذه الكلمة "الشروح " دعوة الى شرح أبي الوليد لأنّه و ببساطة مصطلح " الشارح" يطلق فقط عليه و دون غيره ، و مهما يكن من هذا الأمر فإنّ هذا المجمع إنّما كان غرضه ضرب أرسطو الداخل إلى بلادهم بواسطة العرب مترّجماً عن العرب و مشروحًا من العرب، و مهما حمل هؤلاء من عداء للعرب المسلمون و لأبن رشد و مهما تنكروا لهما فإنّ تاريخ أوروبا و إنّ لم يكن تاريخ أوروبا فإنّ

[1] أرسنست رينان ، ابن رشد و الرشدية ، نقلة إلى العربية ، عادل زعيتر ،دار احياء الكتب العربية ، القاهرة 1957ص225 .

تاريخ العالم لنّ يبخل على الإعتراف بذلك ».[1] و كان السبب الذّي دفع الأكليروس من تحريم تدريس فلسفة العرب و فلسفة أسطو كذلك خاصة في عام 1215 للميلاد هو السبب نفسه الذّي جعل المسلمين و اليهود يقومون عليها قبل ذلك، و قد نقف هنا محايدين للقول أنّ : هذه الفلسفة جعلت للعالم قوانين طبيعية، أدهشت العارفين بمبادئ الدّين و الخلق على حد إختلاف عقائدهم و مبادئهم و قناعتهم و من أبرز هذه القوانين " أنّ العالم قديم أزلي غير مخلوق منذ بضعة آلاف من السنين فقط، و أنّ الخالق لا يصنع شيئًا في الكون إلّا بسبب " لازم " ، و قد كان هذا بالنسبة إلى رجالات الديّن أمر جديد عليهم لم يسمعوا نغمته من قبل، بل لم يعتدوا على سماعه لأنّ العلم الطبيعي لم يكن قد رفع اللحاف الذّي يغطي هذه النواميس الطبيعية، و أعتقد أنّ هذه الفكرة قد أخذها العرب من خلال ترّجمتهم عن اليونان و ثقافتهم الوثنية، دون النظر إلى ما تحمل من تعارض و اختلاف مع الإسلام، و هذا أمرٌ قد يجعلنا نقف هذه المرة إلى صف رجالات الدّين لأنّهم معذورون في إنكارهم لها بل معهم حق في ذلك ، لأنّ رغبتهم في خنق هذا النوع من الأفكار له ما يبرره ، و ذلك لأنّه يعتقد اعتقادًا مخالفًا لعقيدتهم الدّينيّة و العرقية وهو الأمر نفسه الذّي دفع البابا " غريغوريوس التاسع" في سنة 1231 للميلاد، من منع بل تحريم تدريس فلسفة العرب .

و لكن رغم ذلك لم يطل الحال في أوروبا على هذا النوع من الإصرار الخاطئ و الفاضح ، حيث وجدوا اللاهوتيين فيها أنّهم مضطرين بحكم الضرورة في محاولة تغير أساليبهم في مقارعة الفلسفة و محاربتها بطريقة عمياء، بل نجد أنّهم اتخذوا من الفلسفة و تعلم معارفها لمحاربتها أي محاربة الفلسفة بالفلسفة، حيث قام "غيليوم دوفرن " فحمل على فلسفة ابن سينا خاصة وفلسفة العرب عامة حملة شرسة ، فسمي ابن سينا بـ " المجدف القادف" غير أن ما قاله عن ابن رشد كان يدعوا إلى الإفتخار و الإعتزاز، اذّ رآى فيه فيلسوفاً رزينًا و عاقلاً قد شوهوه تلامذته ،مَمَنّ حقدوا على ذاته لمعرفته و نباغته و رجاحة عقله، و قد كان " غيليوم " من بيّن أول الفلاسفة اللاهوتيين على علّم بفلسفة الشارح أبي الوليد ابن رشد ، إلاّ أنّه كان أكثر عداءً لهذه الفلسفة مع كثرة ثنائه على صاحبها، ببساطة لأنّه من أشد أعداءِ الفلسفة العربية .

كما أنّ الدارس لتاريخ الفكر العربي و الإسلامي يجد أنّ الفلسفة العربية و على رأسها المعلم الثاني إنّ لم نقل الأول أبي الوليد ابن رشد، أو بالأحرى المدرسة الرشدية بصفة عامة، قد كانت تيارًا قويًا فرض وجوده على الفكر الإنساني كله و ذلك من خلال الفلسفة اللاتينية أو المسيحيّة انطلاقًا من فلسفته العقلية و الدّينية و هو ما يتمثل تحديداً في "كتابه فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من إتصال " أو نقول تحت لواء الجمع بين العقل و النقل أو الدّين و الفلسفة، حيث يتبنى منهجه العقلي هذا ما يساير و يتوافق و متطلبات حياة الناس ، على

[1] فرح أنطون ، ابن رشد وفلسفته ، قدم له:د/طيب تيزيني ، دار الفرابي ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الرابعة : كانون الثاني2018 ،ص145

حدِّ اختلاف عقائدهم الدّينية و العرقية، من نماء فكري و تقدم حضاري، بعيدًا عن الإختلاف الطائفي و الصراع الدّيني، و ربما هذا هو السبب الرئيسي الذّي رفع من مكانة فيلسوفنا أبي الوليد ابن رشد ، فإنّ هذا النوع من النهج الفلسفي قد استلهم الكثير من الفلاسفة الأوروبيين خاصة المسيحيين أو اللاهوتيين، و دفع بهم دون مجازفة إلى ترّجمة معظم كتب ابن رشد من العربية أو العبيرية أحيانًا أخرى إلى اللاتينية، خاصة مع مطلع القرن الثالث عشر ميلادي، ففِي هذا الزمن ظهر أتباع الشارح و محبي فكره و نباغته الفلسفية فجعل لنفسهم من خلاله تيارًا جعل لنفسه أتباعًا كان لهم الفضل كل الفضل لتعريف بابن رشد و فلسفته للعالم كله و ليس أوروبا فقط .

و هكذا بدأت نصوص ابن رشد و عقلانيته تؤثر بشكل واضح على الفكر الغربي و تستفزه في خوض الكثير من المسائل الفلسفية التّي كانت تشكل عقدة لدى الغرب، خاصة المسيحيين منهم، حيث أضحت الفلسفة الرشدية طرفًا في تلك الصراعات الفلسفية و الدّينية بل تمد لها الحلول و تخرجها من ذلك الغموض الذّي كان يلتحفها قبل منتصف القرن الثالث للميلاد، و لعل أكبر المفكرين المسيح من إستثمر أفكار و آراء ومواقف أبي الوليد على غرار ما ذكرنا أسماءهم سالفًا نجد: « "Thomas d Aquin " خاصة في إشكالية العلاقة بين العقل و النقل، و كان ذلك أقرب إلى ما يطمح إليه هذا الأخير عقله و فكره و سلوكه ، و قد كان ذلك استجابة للأب : Grégoire IX" لما دعى في سنة 1231 م، إلى إظهار و نشر فلسفة أرسطو بعيدًا عن ما يتعارض و العقيدة المسيحيّة »[1] و قد عانى هذا الأخير نفس ما عاناه ابن رشد في مجتمعه ، من اضطهاد و تكفير و تنكيل و افتراء ، خاصة من قبل الكنيسة التّى أثرت على محيطه ليتم الضغط و التضييق عليه، فقد تعقبت الكنيسة بفرنسا وروما إتباع المدرسة الرشدية و أصدرت ضدهم أحكامًا قاسية، « **و نجد من الأخطاء التّي نسبت إلى ابن رشد:** تفسيره لمفهوم الزّمان في القول بأزلية العالم و هو ما يؤكد صحة ما ذهب إليه في فصل المقال سابق أنّ جوهر المفهوم الحقيقي لابن رشد في قضية خلق العالم ، و إنّما القول بالقدم و أنّ حاول تغليط ذلك أنّ العالم خلق بإرادة قديمة »[2].

و مذ ذلك الحين أخذ أساتذة الفلسفة أو المنشغلين بالفلاسفة في جامعة باريس بفرنسا خاصة المكلفين منهم بفلسفة أرسطو يعتمدون بصفة كاملة على شروح أبي الوليد ابن رشد، لما وجدوا فيها من وضوح ومن تفسير دقيق وموثوق به، غير أنَّ اعتمادهم على ابن رشد، جعل منهجهم يخالف في محتواه بعض مبادئ العقائد الدّينية و المسيحيّة و هو ما حمل نفرًا من أساتذة اللاهوت و الفلسفة بالرغم من تأثرهم بأرسطو و ابن رشد على مقاومة الفلسفة الرشدية « و قد كان على رأس هؤلاءِ " ألبرت الكبير "و" توما الاكويني " و جان

[1] مقداد عرفة منسية ، ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب ،في الذكرى الثامنة لوفاته ، المجلد الثاني ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس 1999، ص228.

[2] قسوم عبد الرزاق، مفهوم الزمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر 1986، ص168 .

بونافونتير" ثمّ جاء بعد ذلك ما أصدرته سلطات الكنيسة في سنة 1270م ، بيّنما في عام 1272 م، يقتضي تحريم فلسفة ابن رشد عامة » [1] و بذلك يكون فكر ابن رشد رغم ما عانته فلسفته بعد موته من تحريف و تزيف و افتراء قد أخذ نصيبًا وافرًا في تأسيس الرشدية اللاتينية، كحركة فلسفية أوروبية، و ليس من الغرابة القول أنّ الفكر اللاتيني ظل يستفيد منه طيلة قرون من الزمن بين مؤيد ومنتقد له، حتى مثّل بالنسبة إليهم منطقًا، بل منعطفًا حاسمًا في بلورة مفهوم جديد للعقل ينزع نحوى المعنى الكُلي و القاسم المشترك و لا يفاضل بين الشعوب « لذلك تحددت مكانة الإنسان المتميزة في فلسفة ابن رشد من خلال النزعة الإنسانية و العقلانية التّي إعتمد عليها للكشف عن قيمة الإنسان من الوجهة الإجتماعية و الأخلاقية و النفسية » [2]

رابعاً- **سيجير دوبرمان:**

بينما إذا تعمقنا في بحثنا من خلال هذا الموضوع فإنّنا سنقف و قفة رشدية مع الممثل الحقيقي للرشدية اللاتينية و هو " سيجير دوبرمان" الذّي تبني مبدأ أزلية الكون ، حيث رآى في موضوع العالم و الذّي سنتفرغ إليه بالتفصيل لاحقًا ، لأنّ الصلّة الأولى به تنتج بذاتها مباشرة و بكيفية ضرورية العقل الأول الذّي هو مشترك معها في الأزلية مادام هو الفعل المباشر للعلة الأولى ، كما لا يمكننا أنّ نتجاهل تلميذه " بويس دوداسي"الذّي أكمل برفقته مشروع الرشدية اللاتينية في أوروبا ، فمن خلالهما نجد أنّفسنا في صميم التفكير الرشدي، مما يبرز لنا جوهر الفلسفة العربية الإسلامية بأوروبا، و يكشف لنا بالمقابل روح العداء التّي قوبلت بها هذه الفلسفة، حتى من جانب الفلسفة إعتبرا إلى حدٍّ ما رُشّدين في تفكيرهم و فلسفتهم أمثال الذّين ذكرناهم سابقًا كل من " ألّبرت الأكبر و توما الاكويني " الذّي سنخصص له هو الآخر لاحقاً مبحثًا كاملاً في نفس الموضوع ، حيث إذا درسنا التفكير الفلسفي لممثلي المدرسة الرشدية اللاتينية، لوجدنا أنّ نفس المبادئ التّي نادى بها ابن رشد أعيد نشرها و هو الأمر نفسه ما حدث مع تلميذه " بويس دوداسي" الذّي كان مفكرًا لامعًا بكلية الفنون بباريس في فرنسا، و منه نجد أنّ الدنيماركي " بويس دي داسي " BOECE DE DACIE " ، من أبرز زعماء الرشدية اللاتينية فقد كان هذا الأخير كذلك أحد أكبر المروجين للتعليمات التّي أدانتها تحريمات 1277 م ، وهذه السنة هي نفسها السنة التّي منع فيها " بويس دي داسي " من التدريس ، في حين قد ألف كتابًا تحت " عنوان " في الخير الأعظم أي في حياة الفيلسوف « و الذّي قام بنشره فيما بعد " المطران جربمان " سنة 1924 م ، حيث ألقى فيه " دي داسي" ضوءًا جديدًا على الرشدية اللاتينية و قد بدأ بتحديد الخير الأعظم و الذيّ يراد به تلك السعادة التّي قد يصل إّليها الإنسان ، حيث لا يمكن أنّ يصل هذا الأخير إلى السعادة إلّا من خلال عقله ، هذا العقل

[1] مقداد عرفة منسية ، ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب ، مرجع سابق ص 299.

[2] عبد الرحم التليتلي ، ابن رشد فيلسوف العلم ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، تونس (د، ط) 1998،ص27.

الذّي يعتبره أعظم قوى لدى الإنسان، و العقل الذّي يقصده هنا هو العقل التأملي ، الذّي يمكننا من الوصول إلى الحقيقة أو معرفة الحق ... فبالعقل يرتقي الإنسان و ذلك في انتقاله من علة إلى علة أخرى إلى أنّ يصل إلى العلّة التّي لا علّة بعدها و التّي تعتبر بمثابة المبدأ الأول ».[1] هذا وقد اعتمد " سيجير دوبرمان" في شرحه لمبدأ أزلية الكون على عالم الجواهر الروحية المنفصلة ، « كما ذهب هذا الأخير إلى أنّ ما يؤدي حتمًا إلى القول ينفي مبدأ الحدوث أو الخلق و هكذا يكون قد لحّ على ما ينتج من هذه الأزلية في نظره هو أزلية المادة الأولى و الحركة و الزّمان ، على نحوى يجعل معه كل العوامل المكونة للعالم الخارجي أزليّة مثل الإله و الحركة و الزّمان، و لا يستثني من هذه العوامل إلّا الأفراد الذّين يعتبرهم غير ثابتين و إلى الزوال، و هذا الإتجاه أو الطرح قد تبناه هو الآخر تلميذه الوفي " بويس دي داسي" » [2]

إذّن : لم يكن المسيحيون و اليهود ليترّجموا كتب أبن رشد حبا فيه أو في فلسفته بل رغبة منهم في تقفي فلسفة أرسطو، إذّ لم يجدوا بُدّ إلى فكر ابن رشد الذّي جعلوه جسرًا نحوا أرسطو، فلقد كانت فلسفة ابن رشد فلسفة أرسطية دون منازع و هو ما يظهر في منهجيته من خلال الشروح ، فقد اتبع أبو الوليد منهج أرسطو مستعينًا بكل مؤلفاته مثل " شرح ما بعد الطبيعة " و" كتاب النفس" فضلاً عن "الملخصات" التّي كانت تعريفًا واضحًا بفلسفة أرسطو و نشرها لعامة الناس و ليس للمتخصصين فقط، لدرجة أنّ لقب بأرسطو العرب، و عليه نجد أنّ ابن رشد أراد في فلسفته أنّ يصحح آراء الفيلسوف اليوناني من خلال كتابه " تهافت التهافت " الذّي رد به عن كتاب الغزالي " تهافت الفلاسفة " ، بعد أنّ كفر الغزالي الفلاسفة المسلمين في مسألة السببيّة وروحانية النفس وكذا قدم العالم ، اذ وضعوا نظريات موسعة في هذه المسألة حاولوا فيها التوفيق بين الأدلة العقلية في الفلسفات القديمة و بيّن الأدلة النقلية من القرآن الكريم فانقسموا إلى فرق، فرقة و افقت القدماء في القول بقدم العالم مثل الفارابي و ابن سينا و فرقة خالفت القدماء و وضعت نظرية تقول بخلق العالم و أنّ الله هو صانع هذا العالم و مبدعه مثل الكندي و الغزالي ، إلّا أننا نجد بن رشد قد مثل موقفًا ثالثًا يخالفهما اذّ حاول التوفيق بين الحدوث و القدم، **لكن** في حقيقة الأمر الإختلاف بين الفلاسفة و المتكلمين ليس في التسمية ، كما أراد ابن رشد أنّ يقنعنا به ، لأنّ القول بقدم العالم ينفي الخلق تماما ، فقاضي قرطبة أخذ بفلسفة أرسطو في أزلية المادة الأولى أو الهيولى، وليس الحق عنده سوى تحريك تلك المادة لإخراجها من القوّة إلى الفعل، و الله عنده ليس خالق العالم ، لأن الخلق هو ايجاد ما لا يوجد بتاتا، بل هو " مخترع" كما دعاه في " مناهج الأدلة " أي إنّه يوجد الأشياء من شئ موجود بنفسه أي من الهيولى .

[1] جورج زيناتي ، رحلات داخل الفلسفة الغربية ، دار المنتخب العربي ، 1993، ص 22-23.
[2] قسوم عبد الرزاق ، مفهوم الزّمان عند ابي الوليد ابن رشد، مرجع سابق ص 196.197

كان الأساتذة في أوروبا يدرسون فلسفة أرسطو بموجب تلاخيص ابن رشد و ابن سينا. فلمّا قدم العهد بهذه التلاخيص صار الأساتذة يضعون شروحاً عليها من عندهم و يتلونها على الطلبة. فصارت فلسفة أرسطو تصل إلى الطلبة بعد مرورها في التلاخيص الرشدية و التلاخيص اللاتينية، فكانت تخسر شيئاً كثيراً من صفتها الأرسطوطاليسة، ولذلك كان لا بد من الرجوع إلى النص اليوناني الحقيقي عاجلاً أم آجلاً.

لكن ما جاء به الدكتور " حسن حنفي حسنين" مختلف تمامًا عمَا عرفناه وعمَا تداوله من سبقونا ، اذ يرى أنّ ابن رشد لم يكن مجرد ناقل أو مترجم لفلسفة أرسطو كما يدعي الجميع، و إنما شريك في فلسفته بلّ تعداه الى ذلك، وفي هذا يقول : « يظن الناس خطأ أن ابن رشد كان شارحاً لأرسطو، و أن الشرح معناه التعبير عن عبارة بعبارة أخرى Paraphrase و بالتالي فهو عمل ضحّل لا عمق فيه، يظهر إما في بدايات الحضارات أو في نهاياتها، وليس عملا فلسفيا بالمرة فالحضارات في بداياتها تبدأ بالترّجمة ثم بالشرح والتلخيص ثم بالتأليف ، فالترّجمة أو الشرح عملان آليان حرفيان ، الترجمة حرفا بحرف ، والشرح عبارة بعبارة ...وليس الشرح عملية مزاج فردي أو برنامج شخصياً للعمل، بل عملية حضارية طبيعية تحتوي فيها الحضارة الناشئة الحضارات المجاورة ...وليست وظيفة الشرح النقل بل التمثيل ولاحتواء ..وليس أرسطو هو الباحث وابن رشد هو الشارح ، بل إنّ ابن رشد هو الباحث وأرسطو هو المؤيّد والشارح لنتائجه والمثبت لها فالبناء العقلي هو الذي يحكم العلاقات الزمنية ...فمثلاً عندما يشرح ابن رشد كيفيّة تولد الصور من العقل الفعال يستشهد بقول أرسطو على قوله ولا يستشهد بقوله على قول أرسطو ، فابن رشد هو الذي يتكلم ، وارسطو هو الذي يؤيد ، ابن رشد هو الذي يحلل، وأرسطو هو الشاهد على صدق هذه التحليلات .. » [1] كل هذه العبارات و أخرى كثيرة أشاد بها " حسن حنفي " حول منزلة ابن رشد في مقابل أرسطو حيث أنّه لا يقل شأنًا عنه بل في منزلة معه إنّ لم نقل أنّه يتصدر الترتيب عنه .

و لكن لم يكن هذا موضوعنا و إنّما نقطة مهمة كان لابد من الإشارة إليها، لنوضّح موقفنا من ذلك الخلاف الذي تراوحت الآراء حوله ، بين مؤيد ومعارض لكثير من القضايا الفلسفية التّي قال بها ابن رشد، كالحركة الدّينية التّي مثلتها المدرسة الفرنسيسكانية و معارض له كالدومينيك المقربين من السلطة الكنيسيّة و المتمثلة في المناقشات الحادة التّي كانت تدور بين أساتذة جامعة باريس (السربون) كما لمحنا سالفًا .

[1] الدكتور حسن حنفي :مؤتمر ابن رشد ، مرجع سابق ، ص 57 - 58.

المبحث الثالث:

البعد الثقافي و الإثني لترّجمة ابن رشد إلى اللغات الغربية

ـــ المبحث الثالث: البعد الثقافي و الإثني لترّجمة ابن رشد إلى اللغات الغربية:

لقد أصبح أبي الوليد ابن رشد شعارًا، بل حزبًا تحارب الشعوب و الأمم الإسبانية و الإيطالية و الألمانية لأجله، فقد حضي فيلسوفنا الجليل بينهم بسمع طيّبة، أولها سمعة الفضل و العلّم و كذا النزاهة، و هي عند أساتذة المدارس الذّين كانوا يرمون كسر النير القديم، أما الثانية فتتمثل في سمعة الكفر وبغض الدّين و هذه كانت عند العامة من الناس و ذوي الفهم الضيّق من البسطاء والجهلاء .

كما أنّ المتتبع لأثار ابن رشد في الفكر الغربي يجد أنّ تأثيره في الفكر اليهودي و كذا الفكر المسيحي تجاوز كل اعتبار، « ومن ذلك ما ذكره " قرنان ستانبير غان " في كتابه " الفلسفة في القرن الثالث عشر ميلادي " من أنّ المسيحيّين قد خصوا فلسفة ابن رشد قبّل منتصف القرن الثالث عشر باستقبال بالغ الحماس قبل أنّ يقفوا على المضمون الحقيقي لطبيعة فلسفة الفكر العربي فالأب " سلامان " يرى أنّ المدرسين قد استقبلوا أحسن استقبال فلسفة أبي الوليد ابن رشد ولم يكن أدنى حذر اتجاهه» [1] أمّا مع بداية القرن الرابع عشر أصبح ابن رشد يتصدر الفكر والنظر في أوروبا، و أصبح تأثيره على العقلاء و البسطاء من الأوروبيين، فقد أضّحت سلطته فوق كل سلطة، اذّ تجاوزا مكانة ابن سينا بعد أنّ اهتم به أوروبيين أيّما اهتمام في القرن الثالث عشر، و ذلك لسعة علمه و رجاحة عقله دون ابن رشد، و لمّا أراد الملك "لويس الحادي عشر " ملك فرنسا إصلاح التعليم الفلسفي في عام 1473م ، طلب من أساتذة المدارس " تعليم فلسفة أرسطو و شرح ابن رشد عليها لأنّه يثبت أن هذا الشرح صحيح مفيد « ففي القرن الثالث عشر لم يكن أنصار الرشدية معروفين، لذلك قد تعذر ذكر أسمائهم الكاملة بل عن ذكر أي أحد منهم، و لكن قد تمَ معرفتهم انطلاقًا من الطاعنين و الحاقدين على المبادئ العربية أمثال "ريمون لول " و غيره، أما في القرن الرابع عشر و ما بعده، فقد تألف حزب عظيم لأبن رشد، دافع عنه و عن فلسفته ومبادئه جهرًا، و ربّما كان هذا أحد العوامل الأساسية لإزدهار وانتصار هذه المبادئ كل هذا الإنتصار »[2].

لكن : ما هي الغاية من ترّجمة مبادئ ابن رشد إلى اللغات الغربية ؟

ولمَا كل هذا الإهتمام بالعربي ابن رشد دون غيره ؟
ما هي أسباب ترّجمة ابن رشد إلى اللغات الغربية ؟
و ما هي الأبعاد الثقافيّة الإجتماعيّة و السياسيّة و الدّينيّة التّى اتخذتها هذه الترّجمات ؟

أولا: الأبعاد الحقيقية لترّجمة ابن رشد إلى اللغات الغربية:

[1] عبد الرزاق قسوم : مفهوم الزمان عند ابي الوليد ابن رشد ،مرجع سابق، 187.
[2] فرح أنطون : ابن رشد و فلسفته ، قدم له : طيب تيزيني ، مرجع سابق ،ص 157.

يمكن أنّ نجيب عن كل ما سبق بمجموعة من البراهين، أيّ إذا أردنا الإجابة عن تساؤلنا عن الأسباب التّي منّ أجلها تَقلّد أبي الوليد ابن رشد تلك المكانة الراقية، أمّكننا من جانبنا القول :

1ــ ـ إنّ أوّل ما يمكن أنّ نشير إليه هو أنّ أهميّة هذا الفيلسوف إنّما ترجع إلى بروز حَسِّه النقدي من جهة، و مواكبة فلسفته للعقل من جهة أخرى، « حتى أنّ فلسفته تعدُّ تعبيرًا عن ثورة العقل و إنتصاره لهذا نقول عنه أنّه فيلسوف العقل بأمتياز ، فضلاً عن ما قام به في الكثير من الشروح عن أرسطو و اتخاذ مواقفه أثناء تلك الشروح و تفضيله للبرهان العقلي و رفعه فوق مرتبة الجدل و الخطابة »[1] وعليه فالمراتب هذه جعلت معظم الفلاسفة و اللاهوتيين على اهتمام بفلسفة أرسطو بلّ كانوا على معرفة بفلسفته، لذلك وقع الخلاف على تفسيرها لا على حقيقتها فكان فيلسوفنا وللأسف نقطة مركز لهذا الخلاف .

2 ــ إنّ أغلبيّة المهتمين بفلسفة ابن رشد في أوروبا كانوا من أصل الهنود الأوروبيين، و همّ نسل ذو مزيّة على باقي الشعوب، إذّ تميزوا بحب الفلسفة و العلم، فضلاً على أنّ الشرقيُّون أوّ الساميُّون قد عرف خروج الحرية والدين منهم، وهذا ما نبغ في الأوروبيين رجال عرفوا أنهم اصحاب قول وعمل .

3 ــ محاربة الإمبراطور " فريديريك الثاني" الدين ورجاله في أوروبا محاربة عنيفة وشرسة محاولًا نصرة الفلسفة عليهم .

4ــ التعايش السلمي بيّن الديانات الثلاث (الإسلام ، المسيحيّة ، اليهوديّة) في إسبانيا، يقول الأستاذ " موريس دي ولف Maurice de Wulf" *[2] في كتابه عن تاريخ فلسفة القرون الوسطى : « لقد كانت إسبانيا في القرن العاشر ملّتقى أجناس كثيرة مختلفة أشد اختلاف، فكان اليهود والمسلمون والمسيحيّون في دولة الإسلام يعيشون جنباً إلى جنب مع العرب... وساعد هذا على جعل إسبانيا مركزاً لحركة فلسفيّة قويّة إلى القرن الثالث عشر ..» [3]مجاورة الدّين المسيحي للدين اليهودي و الإسلامي في الغرب، ممّا جعله أكثر تساهلاً على ما كان عليّه من قبل اذّ كان عنيفًا جدًا، وقد يعود هذا التساهل إلى تلك الحملات الصليبيّة على الشرق ومصادفة المسيحيّين الأوروبيّين سلطانًا مسلمًا كصلاح الدّين الأيّوبي في غاية النزاهة والصدق والعدل، و هو أمّر طبعي أنّ يؤثّر المسلم بأخلاقه الجليلة

[1] عاطف العراقي : ابن رشد فيلسوفًا عربيًا بروح غربية : المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة (د ط) ، 2004، ،ص 28.

* هو أستاذ بجامعة لوفان وغضو المجتمع العلمي البلجيكي ، أخذا عن كتاب "ابن رشد" لمؤلفه عباس محمود العقاد . Maurice de Wulf لكاتبه : Histoiry of Medival philosophy كتاب

[2] عباس محمود العقاد : ابن رشد ، نوابغ الفكر العربي ، دار المعارف بمصر ـ 119 ، كرنيش النيل ـ القاهرة ج.ع.م ، 1981، ص 41.

على الآخرين من الديانات الأخرى ونقصد المسلم العادي فما بالك بسلطان كصلاح الدّين الأيوبي بحكمته و أخلاقه.

5ـــ ـوقد يكون منهجه هو السبب في هذا التأثير ، إذّ أنّ ابن رشد قد استحق لقب " الشارح " الأكبر بجدارة واستحقاق ففلسفة أرسطو قد اكتملت على يده ـ « فلّم يكن ابن رشد مجرد شارح أو تابع لأرسطو ، وانّ كان اتباعه لأرسطو هو أحد الأسباب المباشرة التي دفعت الغربيّون للاهتمام بفلسفته ، فهو لم يقتصر على النقل والسرد فحسب و إنّما أّوّلَ وحوّر وأضاف، فشروحه هذه أصبحت جزءًا لا يتجزأ عن نظرياته الفلسفية، كما كانت أصالة ابن رشد متمثلة أساسًا في صياغته مفهومًا للعقل، يجمع بيّن المفارقة التّي لا تخل بعلاقته بالوجود الانساني والطبيعي معًا، و المحايثة التّي لا تفضي به إلى الإنحلال » [1] و عليه فإنّ تأثر الأوربيون بابن رشد لم يكن محل صدفة ، ولم يكن حبًا في شخصه بل أخذًا بنزعته الإنسانية ورجاحة فكره وعقلانيته الخالصة بل نجد في غالب مؤلفاتهم يمدحونه لعقلانيته ونباغته من جهة الفلسفة ويوجهون له سهام النقد ويسعون للتقليل من شأنه من جهة عقيدته الإسلامية .

6 ــ فإنّ قلنا كذلك أن سبب تأثر الخاصة من الأوروبيين بفلسفته فذلك يعود لمنطقه الواضح في تناوله للمواضيع العقّلية والدّينيّة ، بيّنما يمكن أنّ نفسر تأثر العامة من المجّتمع فنقول : « **هذا يتمثل في قيمة السعادة الإنسانية فضلاً عن جرأته في الحديث عن المجّتمع وقضايا الأسرة وإنزال المرأة منزلة لاتقل عن الرجل ، فقد اعتبر ابن رشد أنّ للمرأة الحق في بناء شؤون هذا العالم، إذّ لها الحق في التعلم و التعليم و المشاركة حتى في القضايا السياسية تمامًا مثل الرجل و لا فرق بينهما إلاّ في المستوى الفكري والعلّمي** »[2] فالمرأة جزء لايتجزأ من أيّ مجتمع و حسبه أن النساء في غالب الأحيان أفضل من الرجال في القيام ببعض الأنشطة المدنية بل في صناعة المجتمع وبنائه فهي ركيزة أساسية في رفع عماد الأمة، وأعتقد أن إبن رشد هنا لم يزد من مكانة المرأة ولم ينقص من حقها بل لأن الموضوع يثير الإنفعال في مجتمعنا الإسلامي ، فهو ةيهتم بالمرأة في ذاتها و إنّما عن دورها في محيطها أي الأسرة، كونها الركيزة الأساسية لبناء المجتمع، و قد اهتدى إلى ذلك عن طريق ترجمته للفلسفة اليونانية، رغم أّن الخوض في غمار هذا المجال لم يكن بالأمر إلهيّن على ابن رشد ، إلّا أنّه دفع ثمنه غاليًا من قبل الفقهاء والعوام، خاصة المتشدين في الدين ، حيث إعتبرو أن هذه خطوة جريئة من فيلسوف قد تشبع بالوثنية الإغريقية القديمة وعنّ هذا يقول " ألبرت كامو" : «.. كانت تعّترضه مشّكلة المجّتمع نفسه الذّي أراد أنّ "يحير" مشاكله ويبعثها من مرقد الاهتمام وانعدام الوعي بها عند الفلاسفة، وكان وعيه

[1] عبد الرحمن التليلي : ابن رشد فيلسوف العالم ، مرجع سابق ، ص 22 - 26 - 27.

[2] Averroés , commentary on pat ‘os republic ,p . 166.

بصعوبة الموضوع ، أيّ كشف مشاكل كل مجّتمع للمجّتمع ... »[1] وأعتقد أنّ ترجمة ابن رشد لكتب اليونان حول القضايا الإجتماعيّة والثقافيّة ومحاولته تجسيدها بمجتمعه هو بيئته، كوّنه يعيش في بيئة حضرية فشتان بين من عاش في أفلاك الصحاريملتحفاً بعادات متأصلة ملّتحفة بالصلابة والمطلقية ، وبين ماعاشه إبن رشد من تمدن وتحضر وإنفتاح ، فمحيطه لم يكن عربيًا صرفًا و لا إسلاميًا خالصًا و إنما كان مزيجًا بيّن حضارتيّن و موقفين فكريّن مختلفيّن الفكر العربي العقلاني الإسلامي و الفكر الفلسفي اليوناني وهذا أحد أهم أسباب تأثر الغربيون بفلسفته أيّ عقلانيتها و قربها من الثقافة اليونانيّة القديمة، و بذلك نقول أنّ: ابن رشد قد قام بإصلاح ثقافي إجتماعي شامل.

ثانيا : الإصلاح الرشدي و أبعاده في الفكر الغربي.

يتضمن هذا الإصلاح المبادئ التالية :

1 ـ الإشارة إلى أنّ الملكية الخاصة ظاهرة إجتماعية أساسها تجاوز الحق و العدالة كما جاء في كتاب جوامع سياسة أفلاطون « أيّ محاولة النظر الى المجّتمع نظرة علّمية والبحث عن تفسير طبيعي تاريخي لأشكال و ظاهرات الاجتماع الإنساني و المدني»[2].

2 ـ الإهتمام بالعلم ومحاولة الترويج لذلك على نطاق واسع، كما الإرتماء في أحضان الطبيعة لدراسة ظواهرها ومعرفة قوانينها، فحسب ابن رشد من أراد معرفة الله حقًا فسيجده في مخلوقاته فهناك تكمن عظمة خلقه، « إذّ أنّ معرفة الطبيعة هي إحدى طرق السعادة، وهي التّي تضمن الوصول الى موجود مفارق للعالم محرك له منّذ الأَزل هو الله مُوجِد العالم ومحرك الموجودات المادية جميعًا » .[3]

3ـ لابد من الإهتمام بالأطفال و إرشادهم عقليًا نحوى ما ينفع واقعهم، ومساعدتهم عن طريق مرافقتهم في صقل مواهبهم (كل واحد حسب معدنه) « و ذلك بدعم المؤسسات الناشئة ، تمامًا كما جاء في جمهورية أفلاطون " جوامع سياسة أفلاطون» .[4]

4ـ الرفع من مكانة المرأة (كما أشرنا سالفا) في المجتمع وتحريرها من عبودية الرجل حتى تصبح عضوًا كاملاً في حياة المجّتمع ونستفيد من كفاءتها الكثيرة وفنونها المتميّزة .

[1] عبد الله شريط : المسألة الاجتماعية عند ابن رشد (المرأة والدولة) ، دراسات فلسفية ، مجلة سداسية متخصصة يصدرها معهد الفلسفة ، ع 5، جامعة الجزائر ، 1998، ص89.

[2] نايف بلوز : ابن رشد بين الإيديولوجيا ، مجلة عالم الفكر ، العدد الرابع ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأداب ، دولة الكويت ، ص 29.

[3] نفس المرجع السابق ص30 .

[4] Averrois Commentary on Pato s Republic , ed, J.Rosenthal Cambridge 1969,P.114.

5- البحث عن أهم السبل لتنظيم الدولة و هو تعريف السلّطة وأشكالها حتى يتبعها الحكام فتغنيهم على الخروج من دولة اللاقانون و اللاشرع إلى دولة الإنضباط والتحكم في الشهوات الحيوانية.[1]

6- التصدي لفئة المتكلمين والفقهاء ورجال الدين الذين يعملون على النفوذ الإيديولوجي و الإثني، من خلال صناعة فئة من أسياد الأرض الإقطاعيين لمساندتهم، وهذا ما عبر عنه ابن رشد وتأسف له كثيرًا، حيث قال : « **" الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة لها ، فالأذية ممن ينسب اليها هي أشد الأذية، مع ما يوقع بينهما من العداوة والبغضاء والشحناء والمشاجرة، وهما المصطحبتان بالطبع والمتحابتان بالجوهر والغريزة، وقد أذاها (الشريعة) أيضًا كثير من الأصدقاء الجهال ممن نسبوا أنفسهم إليها، وهي الفرق الموجودة فيها** » [2]، و واضح أّن ابن رشد في ذلك يتكلم حول مسألة العلاقة بين "الدّين والمجتمع " ، إذّ يرى من خلالهما أن التأويل لا يكون من دون دافع ولا من دون هدف، بمعنى أنّ التأويل عندما يفشى للجمهور لا يكون الغرض منه في العادة إرشاد الناس إلى الحقيقة الدّينية، بل هو حسبه يشير لفكر معين، ودعوة الناس إلى اعتناقه ضدًا على تأويل آخر سائدًا أو جديد ، و الدافع لكل ذلك هو كسب أتباع و الأشياع، بهدف الوصول إلى السلطة، وهذه فكرة جوهرية في فلسفة ابن رشد كلها، وأعتقد أنّها إحدى أهم الأسباب التّي كان لها الأثر في الفكر الغربي ، فهذا المعنى ينطبق تمامًا على الكنيسة و رجالاتها المسيحيين.

و عليه فالتأويل عند ابن رشد هو عملّية سياسية أيّ ممارسة للسلطة انطلاقًا من أحكام الدّين و لغته، فتأويل النصوص الدّينية هو فرض نوع معين من الفهم لها، فقد كان هو الوسيلة الإجتماعية التّي تمارس بها السياسة فكرياً و إيديولوجيًا ضد هذا الخصم السياسي دولة كانت أو معارضة، فالتأويل في الدّين كان و لازال هو الوسيلة المضلة لممارسة السياسة، بعيدًا عن المجال الطبيعي للسياسة، فإلحاح ابن رشد على عدم إفشاء التأويل للجمهور ليس له معنى أخر شجب ممارسة السياسة في الدّين .[3]

إذن : ابن رشد قد أقر بعدم إختلاف العقل عنّ الشرّع، وفي الوقت نفسه أعلن سيادة العقل و دور الشرح العلّمي الدائم لبلوغ السعادة، أمّا تأويل النّص الدّيني فبالنسبة له يكون الرجوع إليّه عند الضرورة وهذا لهدي العقل، و بالتالي نجد أن ابن رشد« جمع بين العقلانية السياسيّة المدنيّة و إستقلال النظر الفلسفي، و الإهتمام أكثر بالعلم عن طريق البحث في

[1] عبد الله شريط : المسألة الاجتماعية عند ابن رشد ، مرجع سابق ، ص 99.
[2] ابن رشد : فصل المقال في تقرير فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال ، مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط1، بيروت ، لبنان ، نوفمبر 1997، ص 75.
[3] نفس المصدر السابق. ص 76.

الطبيعة أو الفضيلة العلّمية » [1]، ومنّه فإنّ البعد الثقافي و الإجّتماعي و الأخلاقي في ترّجمة أفكاره إلى اللغات الغربية إنّما تجلى في نزعته الإنسانية التي تعتمد على قيم السعادة الإنسانية و قيمة المساواة بين الرجل و المرأة و قيمة العلم و مكانته، و قيمة العقل في فهمه للنصوص الدّينية و تأويلها تأويلًا برهاني .

كل القيم التّي تحلى بها ابن رشد هي التّي جعلته مميزًا عن غيّره في نظر مترّجميه من الفلاسفة الغربيون « إذّ جعلت فلسفته بحق منه مؤسّس المذهب الإنساني في تاريخ الفكر الإنساني و الذّي أصبح يعرف "بالأنسيّة الرشدية »[2].

ثالثاً: أثر ابن رشد في الفكر اليهودي :

يُشيد الكثير من الباحثين والفلاسفة بالدور الذّي لعبته اليهودية في الفكر العربي الإسلامي وفي بناء الفلسفة الشرقية بمفهومها الخاص، فيروا أنّهم إنفردوا بأخذ هذه الفلسفة بمحمل الجد ، فترّجموا كما سلفنا الذكر كل الأعمال الفلسفية الإسلامية إلى العبرية « وقد ساهم هذا في تحقيق سماحة حكام العرب المسلمين ، تلك السماحة التّي حققت لليهود أماناً واستقراراً لم ينعموا بهما من قبل طوال رحلتهم الشاقة والطوية عبر التاريخ »[3] وهذا ربما أحد أهم الأسباب لتألق اليهود و ظهور بينهم من المفكرين الّذين بقيت أسمائهم لامعة إلى اليوم وعلى رأسهم " موسى ابن ميمون " الذّي كان ينسب نفسه إلى الفيلسوف العربي الفارابي ، كما كان يطلق بعض التحفظات على ابن سينا وذلك مع حرصه الشديد على الأمانة المعرفية و احترامه الكبير له، أمّا عن **ابن رشد** فقد كان يعترف بدَيْننته له، حيث لخص أربعة قرون من البحث الفكري لدى العرب المسلمين ووصل بالفلسفة الأرسطوطاليسية إلى أعلى تجلياتها بكل إخلاص ووفاء، فبعد وفاة ابن رشد كان هذا الأخير الفاعل الكبير في نشر فلسفته بيّن اليهود، وعليه نجد أنّ الفكر اليهودي قد انحنى نحوى منعطف ابن رشد ليسلك طريق تفكيره وهذا طبعًا مع الشارح اليهودي أو كما يلقبه علماء اليهود " موسى الثاني" ، فالجهد الذّي بذله هذا اليهودي لا يقل أهمية عن الجهد الذي بذله فيلسوفنا العربي أبي الوليد ابن رشد وذلك طبعًا من أجل التوفيق بين الفلسفة العقلانية وظاهرة الوحي كما لمحنا إلى ذلك سابقًا، فهذا الموضوع آثار نوعًا من الجدل و الصراع الفكري عند اليهودي تمامًا كما هو الحال عند المسلمين، و ربما هي النقطة المحورية التّي يمكن أنّ نشير بها إلى البعد الثقافي و الدّيني الذّي أحدثته ترجمات ابن رشد في الفكر اليهودي، رغم أنّنا نجد المسحيين عامة واليهود خاصة يأنفون حتى اليوم عن الإعتراف بأي مديونية فكرية أو دينية أو ثقافية للفكر العربي الإسلامي القديم، بل نجد اليهود اليوم يتحاشون

[1] ت .ج.دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، (ت ر) محمد عبد الهادي أبو ريدة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة 1948، مصر ، ص 27.

[2] عبد الرحمن التليلي : ابن رشد فيلسوف العالم ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، تونس ، 1998، ص 27.

[3] د.زينب محمود الخضري : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ، مرجع سابق ، ص 88.

ذكر أو حقيقة مؤلفات ابن ميمون الذّي كان بالنسبة إليهم بمكانة نبي، إنّها كانت قد كتبت بأحرف عربية خالصة، نقول ذلك ونحن نعرف انطلاقًا من كتب بعض المؤرخين التي قد جاء بها خبر أنّ ابن ميمون قد إعتنق الإسلام في أواخر عمره، و لم يكن هذا في ظل الإكراه و القهر كما إدعى الكثير من المؤرخين اليهود و إنّما حبًا في معلمه ابن رشد و إيمانًا بما جاء به من فكر منير بنيت أركانه على الدّين الصحيح و العقيدة السليمة، كما أنّ تأثر ابن ميمون بابن رشد والعمل وفق ما جاء به فكره لم يقتصر على العلوم الدّينية فقط و إنّما كان له علاقة بالفلسفة و العلوم الشرعية في آن واحد، **كما نجد أن ابن رشد هو الذّي عمّق العقلانية الأرسطو طاليسية في شروحاته المكثفة جدًا، وهو اذّ عمّقها خلق الشروط أو الظروف الفكرية الجديدة التّي استفاد منها كل من ابن ميمون بالنسبة لليهود والقديس توما الإكويني والذّي سنتحدث عنه في ذلك بالتفصيل لاحقًا بالنسبة إلى الكاثوليك، ولقد استفادا منها من أجل بلورة أنظمة لاهوتية لم تبطل كلياً حتى اليوم .**

كما أنّ تأثر ابن ميمون ابن رشد أوّصَلَهُ لأن يحتل مكانة مرموقة بين أهله، فقد كان إلى جانب أبي الوليد منذ ذلك الزّمن إلى اليوم وسيط الفكر بين الطوائف الدينية الثلاث رغّم اختلاف مبادئها، فلقد توصل ابن رشد وابن ميمون على مستواهما الشخصي إلى توازن حقيقي فيما يخص قضية التوفيق بين العقل والنقل، حيّث عبّر عن ذلك من خلال نظام فكري شديد الإتقان والوضوح، وكرسا داخل هذا النظام المعارف العقلانية، أي الفلسفة ثمّ القانون الديني أيّ الشريعة مع كل تقنيتها في بلورة الأحكام و استخراجها، أمّا فيما يخص اليهود فشريعتهم كانت تتمثل في التوراة مع كل التراث الحاخامي، حيث كان ابن ميمون قد كتب المِشْنَا أي التوراة التي تجمع بين القانون الشفوي وبين التلموذ .

رابعاً: أثر ترجمة ابن رشد على الفكر الفرنسي:

لقد فرضت كتب ابن رشد نفسها وبكل قوة على الفكر القروسطي اللاتيني « خاصة عند ما ترّجمت هذه الكتب في صقلية إلى اللغة اللاتينية على يد **مخائيل سكوت** في عشرينيات القرن الثالث عشر كما لمّحنا له سابقًا، حيث اشتهرت هذه الكتب شهرة لا نظير لها انطلاقًا من نابولي إلى باريس وأكسفورد وكولونيا، اذّ لاقت انتشارًا ورواجًا كبيرين في كليات الفلسفة ، خاصة في جامعة باريس ، إلى أنّ لقب أتباعها بالرشدين Averroista بيّنما ابن رشد فقد لقب بالشارح Commentator، كما قد إعتبر السلطة الفاصلة في فهم فلسفة الستاجيري والدفاع عنها »[1] و لقد كانت أفكار الفيلسوف التّي سلبت عقول الفرنسيين بصفة خاصة و الأوروبيين بصفة عامة، شكل خطرًا بل تهديدًا للعقيدة الدينيّة المسيحيّة، إذّ دقّت ناقوس الخطر وجندت كل قواها للتصدي لتلك الآراء و الحيولة دون إنتشارها بين العامة، كما خشيت الكنيسة أنّ تفقد مكانتها وتعجز عن مقارعة أفكار ابن رشد التّي كانت تمثل

[1] غانم هنا ، وحدة العقل بين ابن رشد والرشدية الأتينية ،مجلة عالم الفكر ، مرجع سابق ، ص 124.

الإسلام ومبادئه ، كما خشيت كذلك خروج معلموا كليات الفلسفة عن أدوارهم الأساسية في خدمة الكنيسة ـ الترويج الفكري للاهوت، كون الفلسفة هي من تخدم اللاهوت Ancilla Theologiae فيستقلون عن هيمنة الكنيسة ويفلتون من سلطة رجال الدين .

خامسا: أثر ترجمة ابن رشد على الفكر الإيطالي:

لقد شاعت مبادئ العرب المسلمون وفلسفتهم في إيطاليا وذلك كل من بادوا والبندقية، خاصة بين الطبقات العليا، لدرجة أصبح أهلها يفتخرون ويتباهون عن بعضهم كوّنهم من أتباع فلسفة ابن رشد، فقد أضحت فلسفة ابي الوليد كموضة يَتَزيا بها كل من يطلب استقلال الفكر .

ـ ويعتبر " بترارك " أول رجل دعى الناس إلى الرجوع لعلوم اليونان والرمان القديمة، فقد كان شديد الكره للعرب وعلومها خاصة ابي الوليد ابن رشد، اذّ كان يقول لصديقه " جان دوندي" : « أرجوك لا تخاطبني في شأن العرب فإنني أكره هذا الجنس، وإنني لا أجهل قدر أطباء اليونان، أمّا أطباء العرب فلا قدر لهم عندي ، وأمّا شعائرهم فقد عرفتهم ولاشيء أشد حدّة ومضمرة وركاكة من شعرهم ....فقل لي كيف يجوز أنّنا نحن معشر الايطاليين نساوي اليونان في أشياء ونفوقهم في أشياء ونسبق كل الأمم إلّا العرب، فهل قضي على قريحة إيطاليا بالخمول والإنطفاء ، أمّ ذلك القول جنون وهوس» [1] و ليس " بترارك " فقط

من ذهب إلى القول في هذا الإتجاه بل كثيرون ، منهم من أظهر حقده وهو يؤمن كل الإيمان أنّ فضل العرب على الأوروبيين كبير، أسواء في ترّجمة أمهات كتب اليونان أو في مبادئهم الراقية ، فكراهية " بترارك" التّي ظهرت في معظم كتبه لم يكن لها الوقع البليغ في مقابل ما عرفته إيطاليا وعديد دول أوروبا أمام الإنتشار الرهيب لفلسفة ابن رشد في تلك الحقبة، فقد كان يحظى ابن رشد بالدفاع من قبل الأوروبيين نفسهم ، فذات يوم زار أحد المنتصرين لفلسفة ابن رشد وهو من سكان البندقية "بترارك" في مكتبه « و بيّنما هما يتبادلان أطراف الحديث أستشهد " بترارك " بكلام للرسول بولس ، فابتدره الزائر الرشدي بقوله : دع كلام هذا المعلم لك ، أمّا أنا فمعلمي يكفيني (يقصد ابن رشد) ، فحاول " بترارك " الدفاع عن الرسول ، فأجاب الزائر الرشدي ضاحكا : ابق أنت مسيحياً صادقاً كما أنت، أمّا أنا فإنّني لا أعتقد بشيءٍ من كل تلك الخرافات، وأمّا بولس و إغسطينوس اللذان تذكرهما باللذين يستحقان الذكر فإنّ ابن رشد أعظم منهما بكثير و يا ليتك تستطيع مطالعة فلسفته ...فعند هذا الكلام نهض بترارك بغضب فقبض على رداء زائره وطرده من دار» [2].

[1] فرح أنطون : ابن رشد وفلسفته ، قدم له : طيبي تيزيني ، مرجع سابق ، ص 158- 159.

[2] نفس المرجع السابق، ص159.

وما ذكرنا "بترارك " وموقفه من ابن رشد إلّا لنوضح التأثير الواضح الذي أحدثته مبادئ العرب خاصة مبادئ ابن رشد في الإيطاليين حينها وكيف غزت هذه المبادئ عقول الخاصة من العلماء والفلاسفة ورجال الدين بل حتى العامة من الناس، لدرجة صعب معها الردع والتصدي فلا الحقد والنفاق أفاد ذلك والتظليل والزيف، فضلاً عن التأثير الثقافي والديني الجلي على الأوروبيين خاصة الإيطاليين، فلم تكن تسمية فيلسوفنا بالشارح الأكبر من العدم ، فلقد كان فكر " ابن رشد" في إيطاليًا حينها سلطان العقول وملك الأفكار، فلقد أحدثت فلسفته وبقسط كبير في تأسيس هذه الحركة الفلسفية الغربية وأقصد بذلك الرشدية اللاتينية، فلقد ظل الفكر الأوروبي يستفيد من ابن رشد طيلة قرون من الزمن ، بين مؤيد له ومنتقد، حتى أصبح بنسبة إليهم قاعدة أساسيّة، بل محطة فكرية ومنعطفًا في بلورة الكثير من المفاهيم التّي كانت تعتبر أنها جديدة على العقل « ينزع نحوى المعنى الكلي ، والقاسم المشترك ولا يفاضل بين الشعوب، لذلك تحددت مكانة الإنسان المتميز في فلسفة ابن رشد من خلال النزعة الانسانية والعقلانية التّي اعتمد عليها للكشف عن قيمة الإنسان من الوجهة الاجتماعية والأخلاقية والنفسية »[1] فما جاء به ابن رشد من مبادئ أثرت وبصورة واضحة على الفكر الغربي ، ما هي في الحقيقة إلاّ مبادئ كل المسلمين ، فالأخلاق التي تجلت في فلسفة ابن رشد هي أخلاق الإسلام إلّا تلك التّي ابتدعها من عقله فكانت و للأسف نقمة عليه من طرف أهله قبل عدوه ، فالمتتبع لفلسفة ابن رشد يجد أنها فلسفة انشغلت في أساسها على محاولة فهم القرآن والعمل به وذلك انطلاقا من العقل وهذا ما جاء في كتابه " فصل المقال " سعيا منه في تحديد العلاقة بين الدين والفلسفة ، أو بالأحرى : كيفية فهم القرآن او تأويله انطلاقاً من قراءة الفلسفة خاصة فلسفة " أرسطو " .

ـ كما كان " جان دي جاندون " في جامعة بادوا من أعظم أتباع ابن رشد إلى أنّ لقب بسلطان الفلسفة و أمير الفلاسفة، فسلك حدوه فيما بعد أحد أعظم تلامذته« بولس البندقي" ، فهؤلاء وغيرهم ممن آمنوا بفلسفة ابن رشد ومبادئه كانوا له خير نصير و حليف، فتأثيره عليهم كان بنفس تأثيرهم على غيرهم من الإيطاليين أو الأوروبيين ككل، حيث ترك تأثرهم هذا بعدًا فكريًا لا حدود له، فلم نصل منتصف القرن الخامس عشر حتى أصبح ابن رشد المعلم الأول و المرجع والمصدر الموثوق الذّي لا يعرض بل السلطان المطلق في إيطاليا خاصة جامعة بادوا انّ لم نقل أوروبا كلها »[2]، فقد كتب عنه الكثير من الفلاسفة و الأساتذة الجامعين في تلك الفترة ودون هوادة ، فقد أصبحت فيلسوفنا حديث الخاصة من المثقفين والمنضرين، رغم كثرة معارضيه الذّين كانوا يُكَنُون له كل الحقد خاصة المسحييّن منهم أو الحاقدين على نسبه و دينه، إلّا أنّهم كانوا ضعفاء الأصوات، فلسفة ابن رشد كانت قد طغت وعمت أرجاء العالم و ليس إيطاليا فقط .

---

[1] عبد الرحمن التليلي : ابن رشد فيلسوف العالم ، مرجع سابق ، ص 27 - 26.

[2] فرح أنطون : ابن رشد وفلسفته ، قدم له : طيبي تيزيني ، مرجع سابق ، ص 160.

ـ لقد مرت فلسفة ابن رشد في إيطاليا بمراحل النموا و التطور ثمّ الضعف، فبعد نهاية القرن الخامس عشر اهتمت إيطاليا اهتمامًا كبيرًا بمسألة خلود النفس، فقام " بومبونا " بخرق ما كان سائدًا عن ابن رشد، حيث أثبت من كتب اليوناني " إسكندر دفروديزياس " الذّي قام بشرح أرسطو قبل ابن رشد بل أنّ ابن رشد قد اعتمد عليه سابقًا في كثير من المسائل الأرسطية ، والقائل بأنّ الإنسان يفنى بعد الموت ولا خلود إلاّ الخلود الإنساني النوعي الذّي نعرفه في واقعنا، فانقسم بعدها المشتغلون بالمبادئ إلى فرقتين : فرقة تأخذ بمبادئ ابن رشد في إثبات الشخصية الإنسانية، و فرقة تأخذ بمبادئ " بومبونا " الجديدة القديمة ، لكن ما قد حدث حينها لم يكن في الحسبان اطلاقًا، حيث عهد البابا " لاون العاشر " إلى العالم " نيفوس " و الذّي كان من اتباع ابن رشد بالرد على " بومبونا" ، وسبحان الله كيف صارت مبادئ ابن رشد نصيرة للكنيسة على العدوا الجديد بعدما كانت أشد الأعداء له .

و مع مطلع القرن السادس عشر أصبحت جامعة بادوا تعمل بمبادئ نيفوس الرشدية بل أصبحت شعارا يطبق على الدين، حيث أصبحت الكنيسة تفضل فلسفة أسطو، إلى أنّ قال " الكردينال بلافيسيني" : « لو لم يقم أرسطو في العالم لفقدت الكنيسة بعض براهينها »[1]وقد اضحت الكنيسة حينها تعتبر ابن رشد أفضل شراح أرسطو، فعادت مبادئ ابن رشد مع عدوها السابق أكثر انتشاراً ونفوذًا، حيث تم إعادة ترّجمتها و طبعها و الترويج لها .

[1] نفس المرجع السابق ، ص 160 - 161.

الفصل الثانـي:

تلقي إبن رشد في العالمين العبري واللاتيني

المبحث الأول: ابن رشد بين الأصل والنسخة

المبحث الثاني: استراتيجيات التلقي في فكر ابن رشد.

المبحث الثالث: التحولات والتعديلات التي تغيرت في فهم ابن رشد

المبحث الأول:

ابن رشد بين الأصل والنسخة

ـ مدخل:

لقد كان التفكير الغربي خاصة الأوروبي في القرون الوسطى تفكيراً لاهوتيًا بامتياز، وما كان مفهوم الفلسفة حينها الّا ذلك البحث المتغلغل في علوم الدّين « أمّا كلمة " فيلسوف " فقد اختص بها أرسطو دون غيره ، حيث اشتهر هذا الأخير بين الأوروبيين في نفس الزّمن بإسم الفيلسوف، فإذّا ذكر هذا المصطلح (فيلسوف) بغير اسم في حوار أو مجلس أو كتاب ، إلّا وكان المقصود هو " أرسطو " عينه ، أما فيلسوفنا قاضي قضاة قرطبة أبي الوليد ابن رشد، المعروف باسم الشارح أو المعقب Commentator » [1] فقد اشتهر بنفس الطريقة التّي اشتهر بها أرسطو، فإذّا نطق مصطلح الشارح أو المعقب في حوار من حواراتهم إلّا وكان المقصود ابن رشد، غير أنّ فيلسوفنا كان قد حضى بمكانة راقية بين من عرفوه وعرفوا فلسفته من المفكرين اليهود و المسيح ، فقد حمل لقب المعلم قبل أنّ تترجم شروحه عن أرسطو من العربية إلى اللاتينيّة، كما لم يكن الأوروبيون يعرفون قبل ذلك عن كلام أرسطو شئ غير كتب المنطق، لكن سرعان ما تنبه علماؤهم إلى شروح ابن رشد حتى انكبوا عليها بالترّجمة والنشر ، إلى أنّ ذاع صيته في أرجاء أوروبا كلها، فتسابقت الأوساط الفلسفية واللاهوتية خاصة في الغرب اللاتيني إلى اقتباس فلسفته واعتمادها على شروحه الأرسطية بصفة مطلقة، ولدهائه لم يُحصوا عليه إلاّ هفوات قليلة من الغلط لتشابه نطق بعض الأسماء، وقد يقع العارف بل المتضلع في اليونانية في أخطاء ربما أكثر من الأخطاء التّي احتسبت على ابن رشد :

لكن كيف يمكن استقراء الحقيقة التّي أحدثتها شروح ابن رشد عند دخولها الساحة الثقافية و السياسية و الدّينية في العالميّن العبري و اللاتيني ؟

وكيف تجلّى حضور هذه الشروح في المحيط العلّمي و الفلسفي الغربي على وجه العموم ؟

و إذا لقب فيلسوف قرطبة من قبل معاصره بسلطان العقول والأفكار وسماه الغرب بالشارح الأكبر: فلماذا ظل بأوروبا في مفهوم الرشدية اللاتينية صراعاً متصلاً على هيئة الإقطاعية والإمتيازات والكنيسة ؟

ـ المبحث الأول : ابن رشد بين الأصل والنسخة :

أولاً: هل كان ابن رشد مختطفا..؟

لقد جاءت تسمية الرشدية averroisme نتيجة لتحريف اسم صاحبها ابن رشد والذي أطلق عليه اسم Averroes أفيرواس، وهكذا أصبح الرشدي Averroiste ، وقد أطق هذا

[1] عباس محمود العقاد : ابن رشد ، نوابغ الفكر العربي ، دار المعارف بمصر ـ 119 ، كرنيش النيل ـ القاهرة ج.ع.م ، 1981، ص 49.

الاسم على ابن رشد نتيجة تحريف اسمه عند ترجمته إلى اللاتينية « وقد اقترنت شروحه الكبرى وتفسيراته كذلك باسم أرسطوطاليس Aristoteles في الدوائر الثقافية اللاهوتية والفلسفية والعلمية في أوروبا منذ أنّ ازّدهرت الرشدية اللاتينيّة في باريس ـ كما أشرنا سابقاً، فحوربت من قبل الكنيسة وتصدى لها فلاسفة اللاهوت ، ثم ازدهرت الرشدية في إيطاليا فانّتصرت عندما أعلن في القرن الخامس عشر بيان البابا في إباحة الدرس الرشدي ، فامّتد تأثيره اللاتيني حتى العصور الحديثة إلى الفلاسفة الأوروبيين أجمعين إلى جانب تأثيره الكبير في المدارس اليهودية المختلفة في الأندلس والمغرب ومصر و انتقال أعماله إلى العبرية التّي حفظها اليهود الرشديون لمئات من السنين » [1]و لكن كل هذا التأثير الإيجابي لم يعد على صاحبه إلّا بالسلب، فقد تكون التّرجمة الخاطئة بقصد أو دون ذلك لهي السبب الأساسي لتسمية فيلسوفنا ابي الوليد بهذه الكنية الغربية (Averroes)، التّي ظل يُعّرَفُ بها، أي باسمه المحرف الذّي اشتهر به أكثر من اسمه الحقيقي ، لدرجة أنّ من قرائه الجدد من وقع في حيرة بين معرفة فلسفة ابن رشد وفلسفة أفيرواس و كأنّهما ليس شخصًا واحدًا، وهذا ما أنّ دل على شي وإنّما يدل وبصورة واضحة الهوة الكبيرة التّي أحدثتها التّرجمة الخاطئة بين فلسفته الحقيقية وفلسفته المزيفة، يقول " جوتيه " في كتابه عن ابن رشد : « إنّ اسم هذا الفيلسوف حُرّفَ عند ترّجمته إلى اللاتينية لأنّ التّرجمة كانت تتم بطريقة عجيبة ، فكان أحد اليهود من المتقنين للعربية يضع ترّجمة الكلمة أو التعبير العربي باللغة الدارجة خاصة بالبلد التّي تتم فيها التّرجمة، ثم يقوم أحد المترّجمين المختصين بالتّرجمة إلى اللاتينية ، ولم يكن في أغلب الأحيان المترجم الأول ملماً بالفلسفة اذّ لم يكن يشترط فيه إلّا اتقانه للعربية، والغريب أنّ اسم ابن رشد بشكله المحرف هو الذّي ظل شهيرًا فى بداية هذا القرن، أما اسمه الأصلي فلم يكن يعرفه إلّا القليلون ... » [2] وأعتقد أن توما الإكويني ،و من تبعه من رجالات الدين هم الذّين ألصقوا له هذه التسمية الغربية خاصة ماجاء في كتابه " وحدة العقل ،فأضحى مصطلح الرشديون الأكثر شهرة على وجه الإطلاق.

ولقد لاحظنا من خلال أهم النظريات التّي تضمنتها الرشدية اللاتينية « هي أنها كانت سوء فهم وتفسير لما اطلعوا عليه من فلسفته، تلك الفلسفة العقلية التّي كانت متسقة أتّم الإتساق مع مذهبه العقائدي »[3] وقد شوه الرشديون اللاتينيون فكرة معلمهم ، وقد يكون هذا التشويه له ما يدعم عذره ، فإذّا اتفقنا على الإختلاف بين الديانات الثلاث في المبادئ و الأحكام ،«

[1] د.عبد الأمير الأعسم : دراسة ابن رشد عند المستشرقين ،الأفق الكوني لفكر ابن رشد ، أعمال الندوة الدولية بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد ، تنسيق محمد مصباحي ، مراكش 12 - 15 ديسمبر 1998، ط1، منشورات الجمعية الفلسفية المغربية ، 2001، ص 345.

[2] زينب محمود الخضري : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ، دار التنوير ،بيروت ،207ص92.

[3] عبد الرحمن التليلي : ابن رشد فيلسوف العالم ،مرجع سابق ، ص97.

فإنّنا سنتفق حتما حول الإشارة إلى أنّ الانتقال من الجو الإسلامي إلى الجو المسيحي خاصة في التّرجمة سيتغير معه المعنى والأسلوب تماما»[1] .

و يؤكد الدكتور " محمود قاسم " « أنّ ما جاءت به الرشدية اللاتينية، ليس نتاجًا لشروحات ابن رشد لأرسطو بل نتجت عن الخلط بين ما جاء به ابن رشد وبين ما يحمله تراث أرسطو، أو بين آرائه الخاصة والآراء التّي كان يعرضها على أنها آراء غيره من المفكرين» [2] ، و لقد وضع ابن رشد وأرسطو لزمن طويل تحت السمة نفسها (القدماء) من دون اعتبار الستّة عشر قرنًا التّى تفصل القرن الرابع عشر للميلاد عن القرن الثاني عشر بعد الميلاد ولا الحضارتين المختلفتين جدًا، ونقصد بذلك الحضارة اليونانية القديمة والحضارة الاسلامية الأندلسية أو الاسبانية وهذا اللبس لم يترفع تمامًا، فصورة ابن رشد التّي أرّخها الصحافيون والسينمائيون توهم بانضغاط فجائي للزّمن ، وكأّن المسافات التاريخية والثقافية قد وضعت بين قوسين، بسبب هذا الإحياء للنص المنسي .[3]

كما أرادت النهضة الغربية الحديثة بالوضعية والعلمانية وعقلانية التنوير ـ اللادينية ـ اقامة معرفية مع اللاهوت النصراني وحذف جملة ابن رشد المفترضة من سياق تطورها الحضاري ، لتأسس بنهضتها الحديثة على تراثها الإغريقي فقدمت لذلك نظرية الحقيقتين، [4]الحقيقة الأولى تتمثل في العقلية العلمية الوضعية التي تؤسس عليها النهضة ، والحقيقة الثانية هي الحقيقة الدينية التّي لا تخضع لمناهج العلم و لا ترقى إلى مستوى الحقيقة العلمية ، كما سمى فريق من رواد هذه الدعوة أنفسهم بالرشدين و لقد كانوا في الحقيقة منطلقين من الأرسطية كما رأوها في شروح ابن رشد لأرسطو وليس من الرشدية التّي قدمها ابن رشد في إبداعه الخاص، ومن هنا جاءت جناية النظرة الجزئية وحيدة الجانب لهؤلاء الذّين لم يروا من ابن رشد سوى الشروح أعمال فيلسوف اليونان .

جاء على لسان " أرنست رينان " كذلك أنّ : " مرسيل فيشين " قد أخبرنا بنفسه أنّه أقدم على انهاض العنعنات الأفلاطونية عن ردِّ فعل ضدَّ المشّائية الرشدية في البندقية ، **ولاح له الالحاد من التأصل مالم يجد معه غير وسيلتين لقهر ابن رشد وهما : الكرامات والدّين الفلسفي** ، وهو إذ ّما ترجم أفلاطون وأفلوطين فرجائه أنّ يُتقَبلا ، كفيلسوفين ، بقبول أحسن من قبول الأولياء والأنبياء لدى الجمهور، ويُسْتَخَفُ بممثلّ المشائية الإلحادية ، ويقصد ابن رشد ، استخفافا شديدًا، فهو لم يعرف اليونانية ولم يفقه من أرسطو شيئًا، ووفق الجزء

[1] جورج قنواتي ، لويس غردية : فلسفة الفكر الديني بين الإسلام و المسيحيّة ،ج2، ترجمة صبحي الصالح ، فريد جبر ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط2، ص 199.

[2] محمود قاسم : نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توما الاكويني ، مكتبة الإنجلو المصرية ، القاهرة (د،ت) ص 37.

[3] دومينيك اورفوا : ابن رشد ، طموحات مسلم مثقف (تر) محمد البحري ، المنظمة العربية للترجمة ، مركز دراسات الوحدة العربية ،ص 14.

[4]محمد عمارة : في التنوير الاسلامي ، ابن رشد بين الغرب و الإسلام ، شركة النهضة للنشر والتوزيع ، مصر ، ص 12.

الخامس عشر من اللاهوت الأفلاطوني كله على تنفيذ الغول الرُّشدي، أيّ **وحدة العقل** ، و لم يُعْوِز الوضوح و الدقة برهنة " فيشين " وفي ذلك يقول : « إنّ الإدراك في الفرضية الرشدية غير خاص بإنسان ، فالإرادة و الفعل الحرّ يكونان مستغلين بذلك، ويزود فنّ التنجيم نفسه ببراهين ، أيّ أنّ الأرواح ليست واحدة مادام يوجد منها ما هو زُحليٌّ وما هو مريخيٌّ وما هو مُشتريٌّ وما هو عطاريٌّ ، وكذلك فُنِّدَت النظرية الرشدية في العناية الإلهية فالله يرى كل شئ في كُنْهِه، فهو لا ينفكُّ يُعْنَي بتغليب أَعَمِّ الخيْرات، وهو لا يحتاج لتحول عظائم الأمور ليرى صغيرها »[1]. و إذّا بقي ابن رشد في أذهان النصارى ملحدًا، فذلك لأنّ فلسفته قد محت اسم فلاسفة الإسلام الآخرين، الفلاسفة و المتكلمين الذّين سبقوه ، اذّ أصبح أبي الوليد في أوروبا و العالم الغربي بأجمعه رمزًا للإلحاد العربي بالقرون الوسطى ، إنّ ابن رشد لم يكن يدرك أنّ بعض هذه المسائل، كقدم العالم مثلًا معارض لجميع تعاليم الدّين .

ذهب كذلك إلى نفس الإتجاه كل من " جيمِيست بلِيثُونُ" و " بسَّارْيُون" « حيث فرضا النظريات الرشدية باسم الأفلاطونية ، بل أنّه قد ظهر من تعداهما في هذا النفور و كان أكثر شدّة منهما، و هو "بَتْرِيزَّى " الذّي خُيِّلَ إليّه تبعًا لما روجوا له سابقيه، أّن السِّكُلائين لم يَعْرفوا أرسطو إلاّ من ابن رشد فإنّه يَعُدُّ ابن رشد مسؤولاً عن جميع نقائص السِّكُلائية وعن هذه البلبلة في المسائل الدقيقة التّي كانت قد أغارت على حقل الفلسفة »[2]. وقد تشكلت ثلاث تيارات فكرية على إثر دخول الشروحات الرشدية لمؤلفات أرسطو، حيث « كان التيار الأول يتبع الأغسطينية ذات النزعة الأفلاطونية المحدثة وكان رجال هذا التيار من اللاهوتين الذّين رفضوا أرسطو رفضًا مطلقًا، معتبرين أنّ نظرياته تتنافى وعقيدتهم الدينيّة، أمّا التيار الثاني فهم زعماء الرشّدية اللاتينية الذّين فصلوا الفلسفة عن الدّين ، بيّنما يتمثل الاتجاه الثالث فيمن حاول التوفيق بين أرسطو والدّين المسيحي وقد تزعم هذا التيار كل من ألبرت الكبير وتوما الإكويني ».[3]

ثانياً: **توما الإكويني وابن رشد :**

لا يختلف أوروبيان على تسمية العصر الوسيط بعصر الظلمات و ذلك لمّا عايشوه من ظلم و تسلط من الكنيسة و رجالها، و لم يكن المخرج من ذلك سوى طريق الثورة ، على رأسها الثورة الفكرية أو بالأحرى الفلسفية، فعمدوا إلى اتخاذ فلسفة ابن رشد وآرائه سبيلا لتحرير الفرد الأوروبي من قبضة الكنيسة التّي كبّلت العقول وحجّرت الأذهان عقودًا من الزّمن، و لا ينكر المؤرخون و المستّشرقون اليوم بالدور الرائد الذّي لعبته فلسفة ابن رشد في تجاوز هذا البهتان، وذلك طبعًا بعامل الترّجمة التّي ازدهرت أيّما إزدهار في أوروبا

[1] أرنست رينان : ابن رشد والرشدية ، مرجع سابق. ص 395.
[2] نفس المرجع السابق ،ص 396.
[3] زينب محمود الخضري : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ، دار التنوير ، بيروت ، 2007ص99.

حينها ، « و مهما يكن من اختلاف في الهدف والغاية فكل فريق يقوم بدوره في خلق أسطورة ابن رشد في الغرب نحوى منحدر لم يسلكه يومًا وتشويه فلسفته، فاتهم لديهم كما اتهم لدى غيرهم من قبل ، بأنّه أمام الملحدين وعمدة المارقين، وعدوا الدّين، ثّم نسبت اليّه ، بعد هذه التهمة المزعومة الكبرى، جميع البدع والترهات في العالم الغربي المسيحي، تلك البدع التي ما كان أبعده عن التفكير فيها، بل التّي لم يفكر فيها قط لكنها نسبت إليّه رغمًا عنه »[1]، وبيان ذلك أنّ "توما الاكويني *" بدأ أولًا باقتباس آراء ابن سينا و الغزالي و الفارابي ، فلمّا انتهى و اقتبس ما شاء أنّ يقتبس وجد أنّ هناك انتاجًا ضخمًا قويًا يترّجم إلى اللاتينيّة ، « وكان هذا الإنتاج الجديد القوي هو إنتاج أبي الوليد ابن رشد ، فاتّجه إلى آراء هذا الفيلسوف فأخذها وضمها إلى آراء سبق أنّ ارتضاها من قبل، دون أنّ يفطن ما قد يجره اليّه هذا الأمر من تناقض في مذهبه الخاص، و إنّنا لا نتجنى في ذلك عليه، بل نستطيع أنّ نرجع إلى مثال من هذا التناقض والجمع بينهما، فقد كان لا يجد غضاضة في أنّ يناقض نفسه في تعريف الروح، فيقول تارة أنّها غير مستقلة عن البدن ، ثمّ يعود فيقول أنّها جوهر مستقل حتى يبرهن على خلودها »[2] و على الرّغم من الإختلاف الكبير بين الديّانة النصرانية و الإسلامية في كثير من الإتجاهات والعقائد نجد أنّ الكثير من الأفكار الدينية والفلسفية التّي التقت بل تشابهت بصفة كبيرة حدّ المطابقة مع فلسفة ابن رشد، وأن هذا الإتفاق لا يمكن أن يكون مجال للصدفة أو توارد الخواطر، وإنّما يرجع في الحق إلى نوع من الإقتباس في الأقل ، حتى لا نقول أنّه نوع من المحاكاة أو الترجمة الحرفية " لذلك وجب أنّ نقف عند نقطة مهمة وهي أنّ هذا المجد الذّي ينعم به الاكويني بين قومه وبين محبيه وأتباعه حدّ الساعة يعود بالفضل إلى أبي الوليد، فسبحان الله ما ألطف روح ابن رشد وما أكثر سخاءه ونعمة علمه، فحتى بعد موته عاد علمه وفلسفته بالخير ليس على محبيه والمتأثرين والمقتنعين بنبل رسالته وعقلانيتها بل حتى على أعدائه واشد مخاصميه، فلقد اتفقت فلسفة المسيحيين والمؤرخون على نقطة قد نعتبرها خاطئة المنطلق والنشأة وهو أنّهم نظروا إلى الفيلسوفين على أنهما خصمين يستحيل معهما رفع الخلاف، **لكن** الحقيقة هي أنّه قد يخطأ من يعرف هذا الفيلسوف بالمخاصم لدى "أبي الوليد ابن رشد **"لأنّه وببساطة وحسب بحثنا وجدنا أنّه إمّا من المتأثرين به وهو كاذب الإدعاء بعدائه، وإمّا أنّه سارق**

---

[1] الدكتور محمود قاسم ، الفيلسوف المفترى عليه ، ابن رشد، سلسلة في الدراسات الفلسفية والاخلاقية ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، مصر، ص 35.

*يجمع المؤرخون على أن توما الاكويني يعتبر أعظم فلاسفة المسيح اللاهوتيون ، و ولد في بداية 1225م، في روكاسيا Rocca Secca، في جنوب ايطاليا بالقرب من مدينة نابولي ، وهو ينتمي الى عائلة نبيلة ، وقد تلقى تعليمه الأول في ديرمونت كاسين Mont Cassin، وفيها بين 1239م و 1243م ، درلاس في كلية الآداب بجامعة نالبلي ، وكان أستاذه في هذه الجامعة رشدي النزعة ، وفي أبريل 1244م ،أنظم لطائفة الدومينيكان وهو ما عارضه أخوته بشدة ، حتى أنهم حبسوه لعدة شهور في برج قصر الأسرة ، ولكنه إستطاع أن يهرب ، ولا نعرف بالضبط متى بدأ دراسته اللاهوتية في هذه الطائفة ، وإن كنا نعرف أنه قد أصبح بعد ذالك فيما بين 1248م و 1252م تلميذاً لألبرت الكبير في كولونيا ، وفي عام 1252م، وصل لى باريس حيث أستكمل دراسته دراسته اللاهوتية ثم بدأ يدرس في جامعتها ، وشغلت مهنة التدريس الاثني عشر عاماً الأخيرة من حياته أي من سنة :1252م الى غاية 1274م .(زينب محمود الخضري : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، مرجع سابق ص27).

[2] ـ الدكتور محمود قاسم ، الفيلسوف المفترى عليه ، نفس المرجع السابق ص 38

فلسفة ابن رشد ومختطفها ، وليس هذا التصريح بدافع التشيع والانتماء وإنّما هدفنا الأول هو محاولة رفع الخلاف بين مذهب كل من الفيلسوفين للكشف عن الحقيقة وربما هي احدى أهم الأهداف الأساسية من بحثنا، ففي حالات كثيرة وجدنا في قراءتنا لفلسفة "توما الإكويني " وطريقة طرحه وتفكيره أنّ فيها نوعًا من التأثير بابن رشد بل نوع من التشابه الذّي يستحيل معه الفصل بين الرأيين« إلى أنّ نعجب كيف أحل هذا الأخير لنفسه أنّ يكتم الحق الذّي يعلمه كل العلم ويعرف مصدره خير معرفة وأنّ يساهم في نصيب كبير في تشويه مذهب" أبي الوليد ابن ابن رشد ، و أنّ يؤكد ما ادعاه معاصروه من أنّ الفيلسوف المسلم كان مارقًا ملحدًا »[1].

كما أنّ الوقوف من خلال بحثنا على بعض كتب و آراء المستشرقين، وهو ما سنفصل فيه لاحقاً وجدنا بعض التهم الموجهة " لتوما الاكويني" سواء التّي سعت مباشرة إلى نقد فلسفته وتعرية فكره أو حتى التّي عملت على محاولة شرحه، و مثال ذلك " أزين بالأسيوس " الذّي دوّن كتابًا خصّص في عناصره ما أخذه توما الاكويني من ابن رشد و من الفلسفة الإسلامية ككل « و قد بين " أزيز بالأسيوس " بأدلة حاسمة و نصوص عديدة أنّ كثير من نظريات " ريموند مارتن" مأخوذة عن ابن رشد: مثال ذلك نظريته في العلم الإلهي، وهي تلك النظرية التّي بعث بها الفيلسوف المسلم إلى أحد أصدقائه يكشف له فيها عن حلّ ممتاز لهذه المسألة، وتسم تلك الرسالة بإسم صنميمة في العلم الإلهي، كذلك فعل "ريموند مارتان "بعد أنّ أخذ النظرية بحذافيرها وتفاصيلها، لأنّه لم ينسى أيضًا أنّ يعطيها عنوانًا يدل على المصدر الذّي استعارها منه وقد سماها رسالة صديق».[2] وللأمانة العلّمية نقول أنّنا وجدنا كل من فيلسوفنا أبي الوليد ابن رشد و توما الإكويني قد سعيا بنفس الطريقة إلى توجيه العقل وارشاده وتأسيس المعرفة على مبادئ منطقية تصبح في شكل مرجعيات عامة للمفكرين الإسلام والمسيح وربما حتى اليهود، فقد وقف كل منهما إلى محاولة سد كل تلك الثغرات والتجاوزات التى ارتبطت بفهم العلاقة بين الشرّع والفلسفة حيث توصل كل منهما إلى تشيد صرح عقلاني مختلف عن حقائق الإيمان، خاصة ماتعلق منها بوجود الله وأدلة اثباته .

1- الله وأدلة وجوده عند ابن رشد وتوما الإكويني :

يتفق كل من الأكويني وقاضي القضاة أبي الوليد ابن رشد على فكرة أنّ العلم بوجود الله كعلة أولى واجب عقلاً وهو سابق بالتعرف على ماهيته وصفاته فاللعقل الطبيعي قادر على التعرف بسبب الموجودات الطبيعية وهذا يؤدي إلى إدراك وجود الله والإيمان بوحدانيته ، فضلاً على أنّ ماهو معروف عن ما جاء به فيلسوفنا أبي الوليد فيما يتعلق بماهية الله وصفاته هو أنّه نزه الله من كل تركيب ونقص وجسمانية، وهو أمر أتخذه واجب بالعقل

[1] ـ نفس المصدر السابق ص 39.
[2] ـ نفس المصدر السابق ص 41.

خاضع للوحي، لكن الغيب في هذا ليس ما جاء به ابن رشد و إنّما هو طرح توما الإكويني الذّي قد جاء بصفة مطابقة لما أقر به ابن رشد في هذه المسألة رغم استحالة فعل ذلك مع عقيدة الثالوث الذّي يتجاوز العقل .

كما لابد أنّ نتوقف عند نقطة مهمة في هذا الأمر قد استوقفتنا و هي اختلاف ابن رشد عن معلمه أرسطو في مسألة تصوره لله ، فهو لا يؤمن بالفكرة التّي تقول : أنّ الله على صلة بالعالم عبر الوحي، فالله عند أرسطو جوهر أول وعقل محض مكتف بذاته ولا علاقة له مع الكون، على عكس ابن رشد الذّي يرى أنّ الله حي خالق فاعل يحدث الأحداث باستمرار ويهب الوجود والحياة للموجودات كلها، وهي فكرة تبناها الاكويني على طريقة أرسطو متجاوزاً فكرة ابن رشد .

وقد جاء ابن رشد بدليل أخر مختلف كذلك عن ما جاء به أرسطو في كتابه " مناهج الأدلة " و الذّي رفض فيه كذلك دليل الجواز لإبن سينا و المتكلمين، على غرار الدليليّن الأساسين اللذان قد أثرا على مدارك عامة الناس وذلك لاتفاقهما وارتكازهما على النصوص الدّينية أو القرآنية، و هما دليل الإختراع و دليل العناية ، لكن ما وجدناه عند الاكويني من خلال خلاصته اللاهوتية، هو أنّ التوصل إلى الله ومعرفته يكون مبنيًا على محك العقل وذلك من خلال اتباع خمس طرق وهي :

1 ـ العلة الفاعلة .

2ـ الحركة .

3 ـ الامكان.

4 ـ درجات الكمال .

5 ـ دليل النظام .

ـ وعند الدليل الخامس أو مايصطلح عليه عند ابن رشد دليل العناية أو دليل غائية الكائنات نتوقف لنشير إلى ماقاله توما الاكويني عنه : « ...إنّ الدليل الخامس من جهة نظام الطبيعة له وجهان، أما الأول فإنّنا نرى الموجودات العاطلة عن المعرفة تفعل لعناية، و هذا ظاهر أنّها تفعل دائمًا أو في الأكثر على نهج واحد وبحيث تحقق الأحسن مما يدل على أنّها لا تبلغ إلى الغاية اتفاقاً بل قصراً ، و ما يخلوا من المعرفة لا يتجه إلى الغاية ما لم يوجه إليها من موجود عارف فإنّه يوجد موجود عاقل يوجه الأشياء بالطبيعة كلاً إلى غايته، أما الوجه

الثاني فهو أنّ جميع الكائنات منظمة فيما بينها لإنتفاه بعضها بعض و المتباينات لا تتفق مع نظام واحد مالم تكن منظمة من واحد... »[1]

2- خلق العالم عند ابن رشد و توما الإكويني :

أما في مسألة خلق العالم فإنّنا نجد اتفاقاً واضحاً بين الإكويني وابن رشد ، فكل ماخلا الله فهو مخلوق من الله ضرورة ، وذلك أنّ الموجود بذاته لا يمكن أن يكون إلّا واحداً، وفي هذا يرى ابن رشد بأن الله من خلق العالم وهو من صنعه، ولكنه في نفس الوقت ينكر على الغزالي ماجاء به في كتابه " تهافت الفلاسفة" أنّ يكون خلق الله للعالم مشابها لخلق الفاعل في المشاهدة ، فالعالم في حدوث مستمر وليس في منطقه مقرون بزمان محدد ، « كما أنّ رد ابن رشد على الغزالي انّما كان بسبب تكفير هذا الأخير الفلاسفة وذلك لإجماعهم على القول بقدم العالم ، خاصة ما أخذه عن ابن سينا (بين قديم بالذات والقديم بالزمان) رغم اشتراك القديم بينهما أذّ أنّ الأول هو ماليس له علة أوجدته، فهو واجب الوجود ، أما القديم بالزّمان فهو موجود بعلة خارجة ، إذن فهو محدث بالذات »، وعلى ضوء هذه المسألة ذهب الكثير من المسلمين وكذا المسحين إلى الإعتقاد بأنّ القول بقدم العالم يدفع إلى القول بوجود قديميّن هما "الله والعالم" وهذا القول يجعل العالم يشارك الله في أدق خصائصه ويدفع في نفس الوقت إلى نفي الحدوث عن العالم « أما الإكويني فيرى بأنّ قدم العالم غير مستحيل عقلاً فهو ممكن وهذه المسألة سنفصل فيها أكثر لاحقًا إنّ أمكن مع أستاذه ألبرت الأكبر وكذا ابن ميمون، حيث لا يمكن أنّ ينكر أيّ متتبع لفلسفتهما أنّهما ومن سبقهما قد تأثرا تأثيراً واضحاً بابن رشد، حيث يذهب الإكويني إلى إعتبار أنّ العقل غير قادر على البرهنة والتقطع في حدوث أو قدم العالم ، و إنّما الوحي وحده القادر على الحسم في هذه القضية، وفي هذه القضية يقف الإكويني وقفة رشدية بل وقفة لاهوتية واضحة حول وصفه أدلة أرسطو حول قدم العالم حيث اعتبرها جدلية وليست برهانية، ومنه نجد أنّ اثبات حدوث العالم لا يكون إلاّ بالإيمان وحده »[2]. بيد أنّه عند دراستنا الآراء الدّينية لدى ابن رشد وتوما الإكويني دراسة فاحصة فاجاءنا وجه الشبه الكبير بين وجهة نظر كل منهما فلقد وجدنا أوجه شبه قوية في المنهج ، ولم يكن ذلك في المنهج فقد بل تعداه إلى تشابه معه في الآراء والأمثلة وأحيانًا، و في الألفاظ والمصطلحات أحياناً أخرى ، وأعتقدّأن هذا أمر ملتبس يدعوا إلى العجب ، « فكيف " لتوما الإكويني " أنّ يبلغ نفس النتائج التّي اهتدى إليها أبو الوليد سالفاً، رغم تباين المقدمات التّي بنى عليها كل واحد منهما منهجه » [3]. و عليه فإنّ هذا التشابه الكبير والتطابق الواضح إنّ لم نقل التقليد التام بين الفلسفتين في كثير من المسائل الدّينية و العقلية

---

[1] يوسف كرم ، مرجع سابق ، ص 177.

[2] د/ عامر حنفي : ابن رشد في اللاهوت المسيحي ، منقول عن كتاب " العطاء الفكري" لأبي الوليد ابن رشد" ، حلقة دراسية، تحرير : د/ فتحي حسن ملكاوي و د/ عزمي طه السيد ، المعهد العالمي الاسلامي ، مكتبة الأردن ، ط1، 1999، ص 307.

[3] ـ نفس المصدر السابق ص 32

رغم اختلاف البيئي والعقائدي بين المفكرين هو إجابة صارخة تفيد أن توما الاكويني أخذ عن فيلسوفنا الكثير إنّ لم نقل كل شئ ، وهذا أمر يجعل من التساؤلات تتبادر إلى أذهاننا :

ــ هل هذا التطابق والتشابه له مايبرراره ؟

بمعنى : اذّا لم يكن الإكويني شاكرًا أو ممتناً، معبرًا بكل صدق وأمانة تقليده وأخذه عن ابن رشد كل هذه المبادئ والأفكار، أفلا يعتبر هذا سرقة معرفية، بل ظلمًا وتقصيرًا في حق أبي الوليد ابن رشد؟

و إلى أي مدى يمكن اعتبار أنّ ابن رشد كان مختطفًا ؟

ولكن السؤال الذّي بقي قائمًا :

3- هل يمكن أنّ نعتبر توما الإكويني بعد ذلك تلميذًا لابن رشد ؟

و اذًا كان كذلك : فهل يمكن أنّ نعتبره تلميذًا مخلصًا لمعلمه ، أم خصمًا له ، أمّ مختطفًا لفكره وفلسفته ؟

و لم يكتفي بهذا القدر من العداوة ضد من تعلم على نهجه عمالقة الفلسفة اللاتينية ابن رشد بل الإكويني نفسه ، خاصة عندما قلد مذهبه واحتذى حذوه في فكرة الجمع بين الحكمة والشريعة أي الصلة بين العقل والوحي أو الايمان والنظر، بل أعمته الوقاحة إلى أنّ أوّل آراء ابي الوليد بن رشد الحقيقية وذلك حينما نسب إليه فكرة أنّ الانسان يستطيع الإتحاد مع الله ومع الملائكة، وهنا يظهر البعد الغربي الذّي يحمل سمومه ضد الإسلام والمسلمين ، وقد تعتبر هذه المحطات الفكرية من تاريخ الفلسفة الغربية أو اللاتينية إحدى أبرز المحطات التي شوهت سمعة فيلسوف قرطبة العربي المسلم ، ومنه نلاحظ من خلال تأملنا للرشدية اللاتينية هو سوء الفهم والتفسير لفلسفة ابن رشد العقلية المتسقة أتم الاتساق مع مذهبه الفلسفي، وهذا ينم عن جهل هذا الأخير وعدم تفريقه بين أفكار الفيلسوف أو فلسفته الخاصة به وبين ما جاؤوا به الفلاسفة و الشراح الأخرون ، وهو ما أشار إليه المستعرب الإسباني" أسين بلاثيوس" في قوله : « من الواجب أنّ نشير إلى تلك الفكرة الوهمية التّي كان جميع المؤرخين ضحية لها، وهي أنّهم متى وجدوا جماعة من المدرسين الذين نطلق عليهم في القرون الوسطى، وفي زمن النهضة ، اسم "الرشدين " فإنّهم لا يتردّدون أنّ يرموا على رأس أبي الوليد كل النظريات التّي تتصف بها هذه الجماعة»[1]،وهذه فكرة محورية في أطروحتنا سنفصل فيها لاحقاً، فما عاناه كل عربي من خبث الغرب وعنصريتهم المقيتتة ، لم يسلم منه فيلسوفنا بل أزمته في ذلك أكبر من كل مفكر عربي أخر

[1] د/ محمود قاسم :" نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توما الاكويني " مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، 1969، ط2،ص 14

، حيث أستعمل فيلسوفنا كحقل تجارب لبناء أفكارهم وصروحهم المعرفية ، بل نجد أن حدة الجدل ازدادت ضد الرشدية مع من تأثروا بالفلسفة الإكوينية أمثال "ألبرت الأكبر " سنة 1280م " و جيل دي روم " وكذا الراهب الدومينيكي مارتن " سنة : 1285م ، وقد كان "ألبرت الأكبر " من أشد المعارضين للرشدية رغم أنّه كان من أحد أهم أتباع ابن سينا، بل كان يعتبره أستاذه ومعلمه الأول، لدرجة أنّ تشابهت شروحاته و شروحات ابن سينا « اذّ ذكر ألبرت الكبير أستاذه إبن سينا في كل فكرة من أفكاره وكل صفحة من صفحات كتبه ومؤلفاته، ناهيك عن ابن رشد الذّي لم يذكره إلّا نادرًا وفي مواضيع بسيطة وبطريقة جد سطحية ، فنجد مثلًا وحدة العقل من بين أكثر المسائل التّي عارضها ألبرت الكبير، لدرجة أنّه وضع لذلك رسالة خاصة، كان قد ألفها بأمر من البابا اسكندر الرابع حوالي سنة 1200م ».[1]

ـ **لكن** رغم كل ماسبق ذكره عن الاكويني وفلسفة ابن رشد هناك جانب من الحقيقة لا يمكن تجاهله، بل يجب الوقوف عنده للقول أن : القديس " توما الاكويني " الذّي احتل مركز الصدارة في الفكر اللاهوتي المسيحي، يعتبر التلميذ الأول للشارح الكبير أبي الوليد ابن رشد، فرغم العديد من المسائل التّي خالف فيها أبي الوليد إلاّ أنّه في الوقت نفسه يعتبر أكبر خصم واجه المذهب الرشدي، و ذلك تحسبا لمؤلفه المتمثل في (وحدة العقل ضد الرشدين الباريسين ، De Unitate intellectus contra Averroiostas) الذّي تم انجازه سنة 1270م ، حيث قام في هذه السنة بحملة شرسة على الأساتذة الغير اللاهوتين أو ما يصطلح عليهم بالأساتذة الدنيويين غير الرهبان ـو الأُغسطينية القديمة وعلى الرشدية التّي تدين بها بعض أساتذة كلية الآداب في الجامعة الفرنسية باريس التّي رجع إليها سنة 1269م بعدما كان قد رحل عنها قبل ذلك بما يقارب عشر سنوات، وقد كان سعيه هذا كله هو محاربة الرشدية التّي انتشرت بأوروبا كالنار في الهشيم خاصة جامعة السربون ، حيث سيطرت عليها كليًا، وقد كان القديس توما الاكويني بإستثناء معاصره جميعاً قد وقف على الفلسفة الرشدية الغير المزيفة، وقد كان الفضل في ذلك يعود إلى طائفة من الدومينيك ، والتّي اشتغلت على نقل فلسفة ابن رشد الحقيقية إلى المدارس اللاتينية التّي أمكن منها توما الاكويني التعرف على فكر ابن رشد الحقيقي أفضل مما عرفه خصومه الرشدين اللاتينين ـ* وفي هذا يقول " محمد قاسم " في رده على أرنست رينان : «...اذا كان توما الاكويني أكبر خصوم المذهب الرشدي جدية فذلك لأنّه هاجم هؤلاء الذّين كانوا يجهلون فلسفة ابن رشد ،

---

[1] أرنست رينان : ابن رشد والرشدية ، مرجع سابق ، ص 245.

* يمكن أنّ نعتبر توما الاكويني تلميذًا لابن رشد رغم اختلاف الموجود بينهما في بعض المسائر، وهذا أمر طبيعي لإختلاف البيئة والزّمن والعقيدة فقد اتبع القديس توما الاكويني ابي الوليد في شرحه لمؤلفات أرسطو بالطريقة نفسها التّي شرحه بها فيلسوف قرطبة ، فضلاً على تشابه والتطابق الكبير لمعظم كتبهما ، وفي هذا الشأن قدفسر برتراند راسل عن شرح إبن رشد لكتاب النفس لأرسطو ، فاعتبر أنّ هذا الشرح يعد أكثر تبليغًا مقارنة بوجهة النظر التّي قال بها القديس توما الاكويني ، برتراند راسل :تاريخ الفلسفة الغربية، ترّجمة الدكتور نجيب محمود والدكتور أحمد شحلان ، طبعة لجنة التأليف والترّجمة ، القاهرة ، مصر 1967،ص 236.

أما اذا كان على خلاف ذلك، أول تلميذ للشارح الأكبر، فذلك لأنّه كان أوّل من عرف الآراء الحقيقية لهذا الفيلسوف، و أوّل من فرق بينه وبين الفلاسفة المسلمين الآخرين ...» [1] كما يمكن أنّ نشير إلى أنّ اطلاع القديس توما الإكويني على ما كتبه ابن ميمون خاصة في مسألة التوفيق بين الشريعة والحكمة جعله ينتقل رغماً عنه إلى الخوض في فلسفة و فكر أبي الوليد «فقد أعترف الاكويني بنفسه ، بأنّه قد أخذ عن " ابن ميمون" فكرته عن الأسباب العقلية التّي توجب على الإنسان الإيمان بوجود الله والوحي» [2]، و كلنا يعرف أنّ ابن ميمون هو صناعة ابن رشد ، اذّ يعتبر من أبرز تلامذته على الاطلاق ، و بذلك يكون ابن ميمون همزة وصل بين ابن رشد المسلم والاكويني المسيحي و منه نقول : اذا كان ابن رشد معلم ابن ميمون و ابن ميمون معلم الاكويني فإنّ ابن رشد معلم الإكويني أو بالأحرى نقول الإكويني تلميذ ابن رشد .

قد يتسائل من يراجع ما كتبناه سالفاً عن الإكويني : اذا كان هذا الأخير مختطف فلسفة ابن رشد، فكيف يمكن إعتباره تلميذًا له ؟ عندئذٍ نشير إلى السبب الذّي من أجله قلنا أنّ الاكويني تلميذ لإبن رشد هو ليس تطابق فلسفته و فلسفة الشارح أو اعترافه بنفسه بتلمذته لابن ميمون، و لكن لإنتصاره على المذهب الرشدي اللاتيني ذلك أنّ هناك مذهبين رشديين محتدبين، مذهب صحيح و مذهب خاطئ ، حيث اتخذ الإكويني الصحيح منها لنقض الآخر، و لكن يبقى السؤال مطروحاً : هل يكفي ذلك فقط حتى نعتبر الإكويني تلميذاً لابن رشد.؟

ثالثاً: ريمون لول وابن رشد:

و لقد كان " ريمون لول" « الملقب بالفيلسوف الملتحي سنة :1513م ، هو الآخر من اتباع توما الاكويني ومن أشهر الذّين تحاملوا على الفلسفة الرشدية ، حيث زاد من حدة الطعن في ابن رشد وتشويه سمعته الطيبة ومكانته الفلسفية قبل ذلك ، خاصة بالمدرسة الدومينكانية »[3]، فقد كان جلّ المعارضين ينتمون إلى هذه المدرسة، وقد رفع حدة الجدل ضد فيلسوفنا العظيم ابن رشد لدرجة أُتهم فيها من قبل " جيل دي روم" برفضه للأديان السماوية ، وقد جمع ردوده من مؤلفه الموسوم بـ " الأهواء" ، هذا ويمثل " ريمون لول" ذروة النقمة و الحقد على الفلسفة الرشدية ، بل على ابن رشد نفسه ، ومن هواجسه مواجهة الاسلام وهدمه، وهو الأمل المنشود والحلم المرجوا الذّي راوده طول حياته ومسيرته الفكرية، وبذلك يعتبر أحد أكبر معارضي الرشدية وممّن وقفوا في طريقها محاربين اياها بالطمس والتشويه و التظليل والافتراء، و قد ألف "ريمون لول" عدة مؤلفات خالف فيها أنصار ابن رشد ومؤيديه ، حيث كان هذا الأخير فيلسوفًا لاهوتياً، ممثل الصوفية في اسبانيا، كما كان عارفًا

[1] د.محمود قاسم :نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توما الاكويني ، مكتبة انجلو المصرية ، القاهرة ، 1969، ص35.
د. محمد قاسم :دراسات في الفلسفة الاسلامية دار المعارف ، القاهرة مصر ، 1937،ط5، ص128.[2]
[3] سعيد عبد اللطيف فودة، موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام و أثره في الإتجاهات الفكرية الحديثة ، دار الفتح ، الأردن ،ط2009،1 ،ص136.

بقواعد اللغة العربية ناطقا بها، و هو ما مكنه من النقل عنها و الكتابة بها،« كما يمكن أنّ نشير إلى أهم القضايا التّي رفضها " ريموند لول " هو القول : " بالحقيقتين " ، اذّ رآى أنّ بين الفلسفة والدين توافقًا حتميًا على خلاف ما يؤمن به الرشديون» .[1] و كأنّ ما جاء به " ريمون لول " يوحي بجهله لفلسفة ابن رشد الحقيقية رغّم أنّه الناطق بالعربية ، وأعتقد أنّ السبب في ذلك هو أخذه فلسفة ابي الوليد من كتب محرفيه من الرشدين الغربين، بل ربما يمكن القول أنّه كان على عِلْمٍ ودرايةٍ بهذا التظّليل والافتراء، و إنّما حقده على ما يرّمز للعربية و الإسلام قد أعماه عن ذلك، و ربما هذا الطمس و التظليل قد جعل منه أرضية مناسبة لبناء فلسفته العدائية النابعة من رحم النصرانية المحرفة التّي تجعل الاسلام في مقدمة أعدائها .

وقد كان " ريمون لول " يريد القضاء على كتب ابن رشد من المدارس قضاءً مطلقًا ، مع منع قراءتها على كل نصراني ، رغم أنّ الجميع لم يولي اهتمام لهذه الطلبات، وقد كانت باريس و قتها و بصفة خاصة مسرح مآثر لول ضِدَّ الرشديون ، ويقال أنّ هذه المذكرات هي التّي كان عنوانها : « تَفَجُّعُ الفلاسفة العظام الاثنى عشر حِيال الرشدين " والمؤرخة في سنة 1310م بباريس و المهدات إلى فيليب الجميل، ويسير " ريمون " وفق ميّل الزّمن إلى الرموز فيُدخل إليّها السيدة الفلسفة متوجّعة من الأضاليل التّي ألقاها الرشديون باسمها ولاسيما ذلك المذهب المقيت القائل أنّ بعض الأمور باطلة وفق النور الطبيعيّ مع أنه صادقٌ وفق الإيمان »[2]، وتصرَّح السيدةُ الفلسفة أمام المبادئ الإثنى عشر رسمياً بأنهّا لم تكن صاحبة لفكر بالغ هذه السخافة وقد قالت : انّي لست غير خادمة خاضعة لعلّم اللاهوت ، وكيف يزعم أنّي أستطيع أنّ أناقضه ؟ يالي من شفقة ، أيّن العلماء الذّين يأتون لمساعدتي ؟ "

كما يعتبر " غليوم دو فرن" ممّن تحاملوا على فلسفة العرب كلها ، و التّي انتشرت انتشارًا كاسحًا وعرفت اقبالاً منقطع النظير حيث أقاموا عليها حملة شرسة ، محاولين تقزيمها والحدّ من شهرتها، خاصة فلسفة ابن رشد « فرغم ما كان يقوله " غليوم دو فرن" في فيلسوفنا العربي أبي الوليد ابن رشد ، واصفًا اياه بالرزين والعاقل وأنّ تلامذته هُمْ من شوهوا فلسفته ، إلّا أنّه كان من أشدِ أعدائه » [3] فقد رفض " غليوم دو فرن" نظرية وحدة العقل التّي نسبها لأرسطو ومن تبعه من تلامذته، كما عارض الرشدية في كثير من القضايا

[1] يوسف كرم :تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ،مؤسسة هنداوي ، مصر ، 2012، ص 174- 175.
[2] ارنست رينان : ابن رشد والرشدية ، مرجع سابق ، ص268.
[3] فرح أنطوان : ابن رشد وفلسفته ، مرجع سابق ، ص 136.

أبرزها تلك التّي تقول : « أنّ العقل الأول المخلوق من الله مباشرة والخالق للكون، مستعينا في ذلك بالفيلسوف العربي أبو حامد الغزالي» .[1]

بيّد أنّ الوقوف عند ما أشار إليه كل من " قنواتيّ و"غرديه" في فكرة أنّ الرشدين اللاتينين قد شوهوا وجمدوا فكرة أستاذهم أبي الوليد ابن رشد القرطبي، إلاّ أن هذا " التشويه" أمر لم يكن منه بدّ بسبب الإنتقال من الجو الإسلامي إلى الجو المسيحي كما أشرنا إلى ذلك سابقاً.

خلاصة:

إنّ تأثير فلسفة ابن رشد على العالمين العبري واللاتيني بدى واضحًا، خاصة عند ظهور في العصر الوسيط مع ذلك ما يعرف بمدرسة " الرشدية اللاتينية" فبعد أنّ حورب وقبل بالرفض عادت آرائه وكتبه أكثر انتشارًا في عدة جامعات عالمية أبرزها جامعات فرنسا وايطاليا و ألمانيا واسبانيا ... فرغم تعصب الكثير من المتمردين لفكره بهدف التصدي للكنيسة إلّا أنّهم وللأسف جعلوا منه وبالخطأ فيلسوفاً عقلانياً لدرجة الإلحاد ، وربما هذه النقطة بالذات من دفعت بالكثير من رجالات الدّين إلى محاربته بكل الطرق بما فيها التزّييف والتظّليل والافتراء، تمامًا مثلما فعل معه " توما الاكويني " وكذا " رامون لول " وغيرهما ، فقد وجدوا هؤلاء ثغرات في فلسفة ابن رشد أحدثها من سبقوهم فكانت بالنسبة إليهم حجج منحتهم الضوء الأخضر للنقد خاصة و أنّ هؤلاء لم يترّجموا كتبه الاسلامية و لم ينقلوا عنها شئ إلى اللاتينية لذلك كانت مبادئ ابن رشد خاطئة ومشوهة لدرجة أصبح من الصعب أنّ تفرق بين فكر " ابن رشد" المسلم أو بين " أفيرواس " الملحد ، " **لكن** لم يطل الزّمن حتى جاء من يرجع ابن رشد بعد اختطافه حيث اهتم المسلمون أو العالم الاسلامي بالفيلسوف والطبيب والفقيه أبي الوليد ابن رشد إلى عصر ابن خلدون، فرغم اختفاء أرائه وأثاره في عهد الانحطاط ، إلّا أنها عادت بالظهور من جديد في عصر النهضة الحديثة فنشرت كتبه وحققت نجاحًا و اقبالًا معتبران « حيث قام الباحثون بدراستها وتحليل مبادئها إلى أنّ تكوّنت " الرشدية الاسلامية " فعرفت بها الجامعات والمجلات والكتب، و انعقدت فيها الندوات والمؤتمرات غربًا وشرقاً فظهر الفيلسوف على حقيقته و عاد فكره إلى أصالته »[2] .

[1] أرنست رينان : ابن رشد والرشدية ، نفس المرجع السابق.

[2] أبو عمران الشيخ : ابن رشد حياته وأثاره ، دراسات فلسفية ، مجلة سداسية متخصصة يصدرها معهد الفلسفة ، ع 5، جامعة الجزائر ، 1998، ص22.

المبحث الثاني:

استراتيجيات التلقي

ـ المبحث الثاني : استراتيجيات التلقي .

أولاً: سيجر ديبرابانت Siger de Barabant(1235م - 1282م) :

لم يكن ذيعان صيت ابن رشد بين اللاتين ، إلّا لأمرين مهمين ، أوّلًا لكونه طبيباً ، وثانياً كونه شارحاً لأرسطو، غير أنّ شهرته وقعت على شروحه لأرسطو ونالت الحض الأكثر من شهرته كطبيب، وقد ألف ابن رشد على غرار هذه الشروح عددًا كبير من الكتب لدرجة يصعب احصاؤها، حيث شملت مؤلفاته مختلف مجالات المعرفة الانسانية : في الفقه ، وعلّم الكلام، والفلسفة والفلك والطب والنحو، واللغة، والثقافة والتيولوجيا...إلخ. [1]

1- كان سيجر ممثل الرشدية اللاتينية الأول، أي من أوائل رجالات الدّين الذين تحدوا أوامر أسيادهم أو رؤسائهم، إذّ سعى في دراسة فلسفة ابن رشد بعد تحريمها، فهذا الأخير كان مدرساً بجامعة باريس « ولم يقلع عن دراستها ونشرها (الرشدية) إلّا مضطهداً بعد صدور الأمر من روما في سنة : 1266م ، بتأيد أسقف باريس في قرار التحريم، حيث أنجز أغلب أعماله ما بين المرسوم التحريمي الأول سنة : 1270م، والمرسوم التحريمي الثاني سنة : 1277م ، ويبدوا أنه غادر باريس هرباً ، إلّا أنّه وقع في أيدي رجالات البابا ، وحكم عليه بالسجن مدى الحياة ، وقضى أخر فترة من حياته في أورفيتو الايطالية المقر الصيفي للبابا مارتن الرابع » [2] قدّم سيجر إلى باريس في سنة : 1266م ، حيث ظهر اسمه لأوّل مرة كعضوا في هيئة التدريس، و كان يمثل أرسطية قلقة دون إهتمام كبير باللاهوت و الأرثوذكسية المسيحيّة، و حين ألف " توما الاكويني كتابه " وحدة العقل ضد الرشدية" رد عليه سيجر بكتاب صغير " مسائل النفس الناطقة " ، و تعد ما تداوله المناظر و السجال بين سيجر البرابانتي وتوما الاكويني الحادث الثقافي الأهم في القرن الثالث عشر «... بدأ سيجر التدريس في جامعة باريس وقام مع بوتيوس الداقياني بنشر ما يسمى **بالهرطقة الرشدية** *في الوسط الجامعي ، ووتتلخص أفكاره في أنّ لكل البشر عقلاً مشتركاً واحداً وقد يكون مكوناً على نحوى مختلف في كل مرة، وهذا العقل متحد بالمادة التّي لها الأولية، وهو محدد بصورة تامة، و النفوس فانية ورالعالم قديم و قابل للمعرفة، كما رفض سيجر فكرة وجود عالم آخر و أعلن أنّ العالم و البشر يتطوران دون تدخل الهي ... » [3]، و لا يقدم لنا اللاهوت

---

[1] الدكتور عبد الكريم خليفة : مؤتمر ابن رشد ، الذكرى المئوية الثامنة لوفاته ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، وزارة الثقافة ، الجزائر ،ج1، 4 - 9 نوفمبر 1978، ص114.

[2] عبده فراج: معالم الفكر الفلسفي في القرون الوسطى ، ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة 1969م، ص 230 - 231.

* منذ أنّ بدأ سيجر التدريس وهو يبرز أرسطية جزّئية خالصة لا تبالي كثيراً لا تبالي أكثر باللاهوت و لا بالأرثوذكسية المسيحية، وأكبر دليل على خطورة على تلك الأرسطية الهرطقية أنّ القديس توما الاكويني وضع كتابه " في وحدة العقل" خصيصاً لمهاجمته، فقد رأى فيه زعيماً لإتجاه فلسفي يمثل خطراً على العقيدة ، وبالرغم من أنّ تجريم 10 ديسمبر 1270م ، الذّي أصدره أسيقف باريس آتين تومبيه Etienne Tempier ، شمل ضمن القضايا التّي كان سيجر يدرسها، فإنّنا نراه في ديسمبر 1271م ، يعاود الاحتكاك بالفريق المضاد في كلية الآداب وهو الفريق المتمسك بالعقيدة ولم يتوقف هذا الصدام أو الصراع الفكري إلاّ في مايو 1975م تحت تهديد بعقوبات مشددة .(زينب محمود الخضري : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ، مرجع سابق ، ص 32).

[3] نايف بلوز : ابن رشد بين العقلانية والايديولوجيا ، مرجع سابق ص 41

أي معرفة ، وقد أعرب عن اعتقاده بأنّ الصلاة غير لازمة والكهنوت نافل، وعلى الرغم من أن توما الاكويني قد أمر بالذهاب إلى باريس لمناهضة سيجر فقد توسع تأثير هذا الأخير وإتخذ أشكالاً أكثر جذرية، **والف "سيجر" كتاباً بيّن فيه أنّ ألبرت الكبير وتوما الإكويني يفسران أرسطوتفسيراً خاطئاً.**

2 ـ وقد اتفق "سيجر" مع ابن رشد في قوله **بقدم العالم أو المادة** وانّ كانت مخلوقة، و كذلك في قوله بقدم الزّمان و الحركة « بل إنّ العالم قديم بقدم الخالق نفسه، وأنّ هذا الخالق أي الله على علم بالكليات، ولا يعلم الجزئيات، لأنّ العلّم بالجزئيات بالتفاصيل يقضي تغير العلّم الرباني تبعاً لحدوث الأحداث والوقائع »[1]، ولكنه يخالفه في إعتقاده نظرية الفيض الأفلوطينية، ومن هنا يبيّن لنا وجود تطابق شبه تام في وجهات النظر بينهما (سيجر و ابن رشد) ، فقد نكب " سيجر " تماماً مثلما نكب ابو الوليد ، وحُرِمَ من مواصلة التدريس في الجامعة، فأتم التدريس خارجها، ممآ عرضه للإضطهاد و الملاحقة بل تعداه إلى الموت، حيث قتل بنيّة مبيّنة، أيّ عمداً و بكل قصد في سنة : 1282م « إلّا أنّ هذا الخبر كان قد طمس وقد نشر بين العامة أنّه قد قتل على يد راهب مجنون، غير أنّ الحركة الرشدية الأوروبية لم تتوقف بالرغم من هذا الاضطهاد المتواصل الذّي عانته أشد المعاناة في الجامعة الفرنّسية في القرن الثالث عشر، إذّ وجدت معقلاً آخر تحصنت فيه وهو جامعة "بادو" الايطالية كما أشرنا ذالك سابقاً، حيث بقيت تصارع الأفكار القرووسطية المختلفة» [2].

3 ـ هذا وتعتبر جامعة "بادوا"القلعة الكبرى التّي عمّر فيها المذهب الرشدي حتى القرن السابع عشر، وفي هذه الفترة الزمنية كلها كان الفكر الأوروبي قد قبل الرشدية بجميع أطيافها و رضي بمبادئها ، حيث كان العقل الأوروبي وقتها يواكب البرجوازية الأوروبية في مسيرتها الظافرة ، ليضع الأعاجيب في مختلف ميادين الفكر والمعرفة. ولعل ذلك كله راجع إلى حماية مجلس الشيوخ بالبندقية لحرية الباحثين، فلم تجد محاكم التفتيش إليهم سبيلاً، وقد أولع الباديون بدراسة ابن رشد والأخذ بآرائه وإستطاعوا أنّ يصححوا بعض مانسب الأخطاء التّي نسبت إليه، بل دافعوا عنه بكل حزم وقوة « و على رأس هؤلاء المدافعين "بومبونتزي " الذّي دافع عنه بكل إخلاص حتى نصره على الإسكندر الإفروديسي، وهكذا تابعت الجامعات الايطالية الأخرى في البندقية وبولونيا تلك الحركة الرشدية التّي تزعمتها جامعة بادوا، وقد كان أغلب هؤلاء البادويون فلكيون و أطباء وكان لدراستهم الطبية والفلكية شأنها في تنشيط العلوم التجريبية ».[3]

---

[1] عبد الرحمن بدوي : دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي ، مكتبة الانجلو المصرية ، ط2 ، القاهرة 1997م ، مصر،ص 35.
علي خليل محمد:ابن رشد فيلسوف التنوير ، ص 45.[2]
[3].ابراهيم بيومي مذكور : في كلمة ألقاها كرئيس اللجنة التحضيرية لمؤتمرابن رشد في الجلسة الافتتاحية ، مؤتمر ابن رشد الذكرى الثامنة لوفاته ، نفس المرجع سابق ، ص 39 .

4 ـ تعتبر نزعة سيجر وأتباعه تمهيداً لإصلاح جذري وللإنقلاب الكبير في علوم الطبيعة والتقنية، **فالعقل والفكر** ينتميان إلى الإنسان، وسيجر يناقش هذا الأمر فلسفياً وجدياً ويميل في لحظات قليلة إلى الايمان « إنّ أسمى ما يملك الإنسان عند سيجر هو عقله، وفي حديثه عن العقل يدعوا الناس إلى التعلم والعلم، فالحياة من دون علم تعني الموت »[1] وهذا هو ما يجمع بالدرجة الأولى سيجر بابن رشد وهو ما جاء به هذا الأخير في كتابه فصل المقال : «... وهذا أمر يُبيّن بنفسه ، ليس في الصانئع العِلّمِيَة فقط ، بل في الصنائع العَمَلِيَة أيضاً ، فإنّه ليس منها صناعة يقدر أنّ ينشئها واحد بعينه فكيف بصناعة الصانع وهي الحكمة... » [2] أيّ إعلاء شأّن العلم و الاهتمام بالقضايا الأكثر واقعية وذلك بما ينفع الناس في حياتهم اليومية، ففي الزّمان كانت المشكلة الكبرى الإنتقال من علم الطبيعة إلى علّم الإنسان ومجتمعه وحياته المدنية، وخلاف هذا المبدأ هو ما أعيب به فلاسفة العصر الحديث خاصة أصحاب المدرسة التجربية أنصار المنطق الجديد على فلاسفة العصر الوسيط **: فهل يعتبر ابن رشد غير مقصود بفكره في ذلك ؟**

و إلى أيّ حد يمكن أنّ نعتبر فلسفة سيجر تشبه فلسفة ابن رشد ؟

ماهو موقف سيجر من مسألة التوفيق بين العقل و النقل ؟

5 ـ لقد كان هدف " سيجر الحقيقي إنطلاقاً من **مسألة التوفيق بين الفلسفة و الدّين** عندما أكد بضرورة الفصل بينهما متبنياً بذلك دون شك موقف فيلسوف قرطبة هو دراسة القضايا الفلسفية بمعزل عن الإملاءات الدّينية و في هذه المسألة جاء في كتابه "النفس العاقلة " قوله : «...إننا نبحث هنا عن قصد الفلاسفة وبالذات عن قصد أرسطو حتى إذا كان الفيلسوف له رأي مخالف للحقيقة (العقائدية بالطبع) وحتى إذا كان الوحي يعطينا عن النفس تعاليم لا يمكن للعقل الطبيعي أنّ يصل إليها، فنحن لا نحفل أبداً الآن بالمعجزات الإلهية بما أنّنا نناقش كطبيعيين الأشياء الطبيعية ... »[3] و بذلك نجد أنّ موقف سيجر في هذه القضية واضحاً، حيث سرى في ذلك بخطى ثابة على نهج أبي الوليد، فسيجر قد إعتبر أنّ الحقيقة الثابتة التّي يجب أنّ نؤمن بها في محور دائرة الفلسفة هي الحقيقة الفلسفية نفسها ويقصد بذلك الحقيقة العقلية ، وهو بذلك يقدمها على المعجزات الإلهية ، **لكن** لم تدم هذه القناعة طويلاً، خاصة عندما شن توما الاكويني على الرشدين وهو منهم سيجر هجومه في كتابه " وحدة العقل" كما ذكرنا ذلك سابقاً وكذا الضغوطات التّي كانت تفرضها الكنيسة، و أسباب أخرى كثيرة قدّ ضيقت أفق فكره وقناعته العقلية ، فبدأ سيجر يتخلى جزئياً عن موقفه العقلاني المتشدد بسلطة العقل وعظمته و المقتنع فقط بحقيقته، و قد كان تراجع سيجر عن موقفه و قناعته

---

[1] نايف بلوز : ابن رشد بين العقلانية والايديولوجيا ، مرجع سابق ،ص 50.

[2] ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال " مرجع سابق ، ص 9.

[3] زينب محمود الخضري : أثر إبن رشد في فلسفة العصور الوسطى ، مرجع سابق ، ص172.

العقلية كلّما تضاعف ضغط رجالات الكنيسة و فلاسفة اللاهوت عليه أو بالأحرى على المنهج الأرسطي الجذري الهرطقي الذي كان يرأسه هو بنفسه ، وقد جاء في كتابه "النفس العاقلة Deanima intellictive " عن ذلك قوله : «...إنّ هذا هو فكر الفيلسوف فيما يخص اتحاد الجسم بالنفس العاقلة و مع ذلك إذا تعارض رأي العقيدة الكاثوليكية المقدسة مع رأي الفيلسوف هذا فإنّ رأيهما هو الذّي نرغب في تفصيله، وسيكون الأمر كذلك في أيّة حالة أخرى شبيهة ... »[1] لقد أصبح سيجر بعد ذلك ينحرف عن مبدئه السابق، حيث بدأ يهتم بالدّين، وإهتمامه هذا و إنحيازه للعقيدة ، إنّما هو نابع حسب رأي من الخوف فهو لم يكن نتيجة الإيمان أو الإرداد عن العقل، بل ضغوط الكنيسة وخوفه من بطشها، فمن غير الممكن أنّ يتراجع سيجر عن قناعته العقلية بين ليلة وضحاها وهو المؤمن بالعقل والمتعصب لفلسفة أرسطو .

لكن: هل الرأي القائل بأنّ الحقيقة واحدة عند سيجر رأي صحيح ؟ أولم يقل هذا الأخير بالحقيقتين؟

6 ـ أما عن مسأل الحقيقة فإنّ سيجر يقول بأنّها توجد حقيقتين فهو صاحب النظرية القائلة بالحقيقتين Théorie de la double vérité ومفاد هذه النظرية هو أنّه، كلما تعارضت الحقيقة الدينية مع الحقيقة الفلسفية، فإنّ كلاهما على الحق، و كانت هذه النظرية من أخطر ما حرم في قراري من سنة : 1270م ـ 1277م ، مما نسب خطأ أو عمداً حينها لإبن رشد خاصة و للرشدين اللاتينين عامة، و الحقيقة أنّ إبن رشد لم يقل أبداً بذلك، بل على العكس تماماً، إذّ أنّ ابن رشد قد حرص كل الحرص على هذه المسألة التّي أكد فيها وبكل حزم على قوله بالحقيقة الواحدة [2]،« فما إنّ إنتشرت آثار إبن رشد ين الفلاسفة المدرسيين Les Scolastiques" حتى أنقسموا إلى فريقين يشهد كل منهما برِفْعةِ مكاسبه الفلسفية ومدى تمكنه وإطلاعه التام بالأرسطوطاليةَ : فريق مناصر لأقواله ، وفريق معارض له ، وقد تزعم الفريق الأول "سيجر البرابنتي ، بمعية " بوئيوس الدقياوي Boéce de Dacie" و كذا " برنييه دين يفل Bernier de Nivelle" ، أما الفريق الثاني فقد تزعمه القديس توما الاكويني كما أشرنا له سابقاً» [3]، ومن جاؤوا بعده من التوماوين الذيّن ذهبوا إلى القول أنّ سيجر قد قال بحقيقة واحدة « و ذلك على أساس أنّه حينما تتعارض الحقيقة الدّينية و الحقيقة الفلسفية فلابد من أنّ أحدهما صحيحة و الأخرى خاطئة، و أنقسم أصحاب هذا الاتجاه ، أيّ الإتجاه الثاني هم كذلك بدورهم إلى قسمين : قسم يرى أنّ الحقيقة الوحيدة عند سيجر هي الحقيقة العقلية الفلسفية، ويأتي على رأس هذا الفريق مؤرخ الفلسفة الشهير أميل برييه ، بينما الإتجاه الثاني فيعتقد أنّ الحقيقة الوحيدة عند سيجر هي الحقيقة الدّينية، ويتزعم هذا

[1] نفس المرجع السابق ، ص 172.
[2] نفس المرجع السابق ، ص 175.
[3] عبد الرحمن التليلي : ابن رشد فيلسوف العالم ، مرجع سابق ، ص188.

الفريق المؤرخ الفلسفي جيلسون »[1] وقد أضحت هذه النظرية أي الحقيقة المزدوجة وجهًا مختلفاً يحمل سمات جديدة إلى العالم يضم التفكير الفيمونولوجي ، كما أنّ هذه النظرية هي وسيلة لمهاجمة الإديولوجيا اللاهوتية الكلاسيكية « يعتمد ممثليها على وسائل الحجاج الفلسفي والمفاهيم الأشد تعقيداً، فهي تظم كل ظاهرات الطبيعية وتضع الانسان في مركز الإهتمام ، وتسخر من الأسرار المقدسة »[2] أيّ أنّ هذه النظرية تقدس الطبيعة وتقدس الإنسان و تقدم اليقين بالأفكار الفاعلة في النظرية الجديدة ، خاصة تلك الآرء الجديدة التّي حرمتها الكنيسة و شجبت مبادئها، و هذه الآراء نفسها يمكن أنّ نجدها في أعمال سيجر وبوتيوس الداقياني الذّي يدعو دون غير إلى الأخذّ بالحقيقة العقلية وحدها، لكن على العكس من كل ما ذكرنا نجد أنّ فيلسوفنا العربي أبي الوليد وكما أشار العديد من المؤخين و المهتمين بفلسفته العقلية والدّينية من النزهاء أنّه لا يعطي أدنى أهتمام لفكرة الفرق بين الحقيقتين .

و انطلاقاً من تلك الدراسات القائلة بأنّ الحقيقة واحدة عند سيجر، نجد أمثال "أميل برييه" ينفون هذا القول من أساسه ، حيث يرى هذا الأخير أنّ كل الرشدين دون استثناء **وعلى رأسهم سيجر قد قالوا بحقيقة واحدة وهي الحقيقة العقلية** ، و أنّ اللاهوتين قد أنكروا في رأيه فلسفة أرسطو لصالح اللاهوت، بينما أنكر الرشديون اللاهوت لصالح الفلسفة، وفي هذا يقول" برييه " مشككاً قول من أعلنوا موقف سيجر الخاطئ : «... إما أنّ سيجر مؤمن بما يقول عندما يعلن ذلك ، و إما أنّه يفعل ذلك خوفاً من الوقوع تحت طائلة تحريم ديني ، وفي هذه الحالة يكون سيجر أيضاً مؤمناً بحقيقة واحدة وهي حقيقة العقل ... »[3] إنّ وجه الحقيقة جليٌّ لا يشوبه غموض ، هو أنّ سيجر جاء بفلسفة واضحة الاتجاه والمعالم، فالمتتبع لفلسفته يجد أنّها فلسفة سيرجيّة مصبوغة بصبغة أرسطية محضة، فسيجر فيلسوف أرسطي رشدي ، عقلاني، يؤمن بحقيقة العقل أنها الحقيقة واوحيدة.

و يذكر الباحث الألماني " **ميخائيل شماوس** " أن الرشدين أمثال سيجر وبيتيوس و ولتون و أخرون ، ممثلون أذكياء و جريئون لعلم مصادر اللاهوت و المسيحيّة و الكنيسة « كما يرى شماوس في هؤلاء العلماء المعادين و المتصديين للاهوت في كلية الفنون بفرنسا و الذّين أسسوا علوم الطبيعة و الفروع التكنيكية، يتمتعون دون غيرهم بإحساس قوي يتمثل في السير الفعلي، فضلاً عن الحس الأرسطي، فهؤلاء العلماء يعبرون عن ميّل تاريخي لتنمية المعرفة العلمية الجديدة ، فكل اجتهاد كان يسعى إلى تجاوز الثنائية ، كان يمثل كذلك اتجاهاً يصب في العملية التاريخية الهادفة إلى ابتكار عالم جديد » [4] و هذا يدل على أنّ باريس في تلك

---

[1] زينب محمود الخضري : أثر إبن رشد في فلسفة العصور الوسطى ، مرجع سابق ، ص 175

[2] نايف بلوز : إبن رشد بين العقلانية والإيديولوجيا ، مرجع سابق ، ص 47.

[3] زينب محمود الخضري : أثر إبن رشد في فلسفة العصور الوسطى ، مرجع سابق ، ص 176

[4] نايف بلوز : إبن رشد بين العقلانية والإيديولوجيا ، مرجع سابق ، ص 47 .

المرحلة كانت مسرحاً لعروض الحركات الفلسفية الواسعة، التّي أسدلت ستائرها على مناقشة مسألة العلاقة بين الحقيقة الدّينية و الفلسفة و الفصل فيها بكل وضوح.

لكن : إذا سلمنا بالتشابه بين قناعة إبن رشد وسيجر في كثير من المسائل ، ألا توجد نقاط اختلاف بينهما ؟

إذا أردنا أنّ نقيم مناظرة فلسفية بين ابن رشد وسيجر و أنّ نحصي نقاط التشابه و الإختلاف في تفكيرهما، فسنجد أنّ سيجر يقل جرأتاً عن فيلسوفنا العربي خاصة في مسألة العلاقة بين الفلسفة والدّين، إذّ كان سيجر في كثير من الأحيان يتخلى عن نتائجه الفلسفية، خاصة إذا تعارضت هذه النتائج مع الحقائق الدّينية، فهو حسب ما أدلى به "فان سينبرجن" فإنّ لسيجر نظرية في هذه المسألة يستخدم فيها مبدأ ثالثاً لتحديد العلاقة بين الفلسفة والدّين، **وهو أنّ للعقل الانساني قدرة محدودة** وهي فكرة أرسطية، لذا فإنّ ما يتوصل إليه قد لا يطابق الحقيقة، وبذلك نجد أنّ سيجر قد ابتعد كثيراً عن الموضوعية ومنه ابتعاده عن الحقيقة، وفي هذا يقول سينبرجن: «...بالرغم من كل محاولات التوفيق هذه ينتابنا إحساس عند قراءة كتب سيجر بأنّه لم يصل إلى إيمان مستقر وكامل، وبأنّه لم يتخلص أبداً

من الأزمة الفكرية (أزمة الشك) التّي عانى منها، ثمّ يحاول أنّ يعلّل هذا الموقف بأدلة تناقض تماماً مع كل ما حاول إثباته من قبل...»[1] إنّ ما أشار إليه هذا الأخير أمرٌ يجعلك ترى الفرق الواضح بين فكر الفيلسوفين، فشتان بين من يدافع عن فكرته وهو يؤمن بها ايماناً قاطعًا، و بين من يجعل فلسفته مجرد آراء ينشرها بين خاصته ليتقلد شهرة ترفعه إلى مستوى الفلاسفة الكبار(مجرد تقليد) أمثال ابن رشد، ثم يتخلى عن هذه الآراء بمجرد أنّ يمارس عليه الضغط، بمعنى لو كان سيجر مؤمناً حق الايمان بما جاء في العقيدة لمَا وقع في هذا الإرتياب ، بينما نجد فيلسوفنا العربي يسير على نهج فكره بثقة تامة و بخطى ثابتة، فهو فيلسوف عقلاني محض إذا ما درست كتبه الفلسفية الأرسطية، **و رجل دين زاهد متمسك بعقيدته الإسلامية** إذا ما درست كتبه الدّينية، وبذلك فهو فيلسوف التوفيق الوحيد، في "فصل المقال" وفي " مناهج الأدلة " حيث يوفق بين ما قال به عن أرسطو و بين ما جاء به الدّين أو ما تمليه عليه عقيدته، **و لكن** رغم ذلك لا يمكن أنّ نتنكر لوجه الشبه بينهما ، فكلاهما جعلاً من التوفيق هدفاً أساسياً، بل كاناً فيلسوفين عقليين، همهما الوحيد ، عرض فلسفة أرسطو في ألّمع صورها و إنّ اختلفا في زاوية انطلاق كل منهما في هذا العرض أو الشرح .

و الحقيقة في هذا الشأن هو أنّ فكر" سيجر البرابانتي" قد وجد تجلياً لاحقاً في حركة التنوير الأوروبي ، فقد استبق منوّروا باريس بتصوراتهم أفكاراً لم تنضج كلياً حتى مطلع القرن

[1] زينب محمود الخضري : أثر إبن رشد في فلسفة العصور الوسطى ، مرجع سابق ، ص184

العشرين « و هذا معنى سعي سيجر لسجال مفتوح مع إديولوجيا العصر، ومعنى محافظته على تجدده الدائم وطراوته التّي لا تزول ومنه فإنّ تحول الرشدية اللاتينية إلى فكر و لغة العالم الجديد قد كشف حدود القول بأنّ اللاهوت و الدّين قد أصدروا حكمهما على وضع العالم والبشر ومصيرهما، ففي فترة توديع العالم القروسطي ظهرت نزعة إنسانية تعتمد

على ذاتها »[1] ، و منه فإنّ البشرية خلال عالم جديد وجماعة جديدة و فردية جديدة، إنّها تبشر لا بقدوم البرجوازية فحسب، و إنّما بقدوم شيئ إنساني جديد لم يكشف أمره بعد.

ـ لكن من أوّجد فكرة ازدواجية الحقيقة التّي أثير حولها كل هذا الجدل ؟

ثانياً: إسحاق البلاغ Ishac Albalag.

لقد جاء في كتاب " أثر أبن رشد في فلسفة العصور الوسطى " لصاحبته الدكتورة زينب محمود الحضري، أنّ القائل الحقيقي لفكرة أو نظرية الحقيقتين هو اليهودي أو كما لقب بطل الرشدية اليهودية **" إسحاق البلاغ "** الذّي عاش في نهاية القرن الثالث عشر، و قد تمّ تأكيد ذلك من خلال الإعتماد على نصوص كتابه الوحيد الذّي بقي إلى اليوم و هو " كتاب اصلاح النظريات Tiqqun hede ot " و قد ناقش و علّق في كتابه هذا مقاصد الفلاسفة للغزالي، و قد جاء في مقدمة كتابه هذا قوله : «...إنّ الفلسفة وعقيدة التوراة شيئ واحد ، و الإختلاف الوحيد بينهما، و الذّي لا يمكن على كل تفاديه ، هو أنّ الهدف الذّي ترمي إليه التوراة هو سعادة البسطاء، وتربيتهم المعنوية وتعليمهم في مجال الحقيقة، حسب قدرة عقولهم ، إنّ عقولهم فعلاً ناقصة جدًا، وإدراكهم أضعف من أنّ يجعلهم قادرين على إدراك المعنى الحقيقي للمعقولات، ومن أنّ يتمثلوها في حد ذاتها، إنّهم لا يستطعون ذلك إلاّ بواسطة تشبيهات جسمانية قد أعتادوها ...فلا يمكنهم تمثل أي موجود إلّا في المكان و الزّمان، و لا يمكنهم تمثل أي زمان، إلّا إذا كان له بداية و نهاية ...و لهذا السبب وجدت التوراة ، أنّ الحل هو أنّ تضع نفسها في مستواهم و أنّ تقدم لعقولهم ما يمكنها إدراكه ... إلّا أنّ الفلسفة لا تهدف إلى التعليم و لا إلى سعادة عامة، بل تهدف فقط إلى سعادة الكاملين، تلك السعادة التّي تعتمد على معرفة كل الوجود إلى حقيقته ، و على معرفة كل شئ في حد ذاته، ولهذا فإنها تقدم أدلة على حقيقة عقائد التوراة (...) أنظر كم هي عظيمة حكمة التوراة التّي تخفي هذه الأشياء العامة...»[2] أظن أنّ المتمعن في هذا النص يجد عدة معاني كلها مرتبطة بالتوراة و الفلسفة كمفهوم عقلي عام ، إذّ حسب **" إسحاق البلاغ"** أنّ الدّين أيّ اليهودية المرتبطة بالتوراة طبعاً و الحكمة شئ واحد، كما أنّ هذه الحقائق هي من خاصة الفلاسفة لا من خاصة عامة الناس، و هذه فكرة جوهرية في فكر " البلاغ " تماماً مثل فكرة التوفيق عند

---

[1] نايف بلوز : إبن رشد بين العقلانية والإيديولوجيا ، مرجع سابق ، ص 48 - 49..

[2] زينب محمود الخضري : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ، مرجع سابق ، ص 202.

فيلسوفنا العربي أبي الوليد، و حسب فهمنا لما جاءت به فلسفة البلاغ ، فإنّه إذًا كانت الحقائق الفلسفية من نصيب الفلاسفة فقط دون عامة الناس، فإنّ الحقائق الدّينية هي الأخرى لا يفهمها إلّا الأنبياء دون عامة الناس فضلاً عن الفلاسفة، و إذا كان الفيلسوف الحكيم لا يفهم هذه الحقائق الدّينية فإنّه في هذا يتساوى مع الإنسان العادي الذّي هو من عامة الناس، و هي فكرة تقرب كثيراً لما جاء به فيلسوفنا العربي لو تمعنا في ذلك جيدًا، حيث أشار هذا الأخير إلى فكرة تساوي الجميع أمام تلك النظريات النبوية، و أنّ الجميع دون أختلاف أو تفاضل مطالب الإيمان بها.

هذا و قد جاء في نفس السياق قول " البلاغ " : «... و نحن نعلّم أنّ الحكماء يستطعون فهم النظريات الفلسفية بإدراكهم الخاص إعتمادًا على النص المنزل بواسطة معارفهم الفلسفية التّي سبق لهم الحصول عليها، إذاً فلديهم الحق في تأويل التوراة وفقاً لهذا المنهج ، أما النظريات النبوية ، فالنبي وحده هو القادر على معرفتها ولا يمكن الوقوف عليها مباشرة أو بطريقة غير مباشرة الاّ عن طريقه... »[1] و بذلك نجد أنّ البلاغ قد ذهب إلى نفس ما ذهب إليه ابن رشد الذّي حرّم الكشف عن التأويلالت العامة خاصة ما عرفه في حربه ضد علماء الكلام الذّين كانوا يكفرون الفلاسفة بمناهج فلسفية خاطئة كانت تثير البلبلة وسط العامة ، لكن ما قد أشار الأستاذ عبد الرزاق قسوم في احدى مقالاته ضمن أعمال الندوة الدولية بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد بمراكش يبدوا مغايراً ، ربما لعدم توافق مبادئ التوراة التّي يؤمن بها البلاغ و مبادئ القرآن التّي يعتقدها ابن رشد ، و في هذا يقول : «... لقد كان الخطاب الرشدي بفضل إكتشافه لسلطة التأويل أداة معرفية ، ملأت فراغًا مهولاً ظل منذ زمن طويل يمثل الهوة السحيقة، الفاصلة بين النقل والعقل من جهة، وبين مذاهب النقل ومدارس العقل من جهة أخرى ، و أنّ من مزايا هذا التأويل الرشدي، تأصله وتمنهجه، وفق مبادئ ، و شروط و مقاصد، يتقبلها العقل الفلسفي، و يدعمها النص القرآني أو السني، و لا يضيق بها الخلاف الفقهي المذهبي، متجاوزاً أنّ يكون مجرد منهج هيرمينوطيقي كما هو مطبق في ثقافات أخرة ...» [2] كالمسيحيّة و اليهوديّة و نقصد بهذه الأخيرة في السياق الذّي نحن بصدد دراسته فلسفة البلاغ، التّي تحتوي معظم النصوص التّي جاءت فيها على إعترافات صارخة بوجود حقيقتين محتدبتين كلاهما تعبر حسبه عن الحقيقة أيّ حقيقة دينية و حقيقة فلسفية و الدليل القاطع في ذلك قوله كذلك : «...على الحكيم تصديق الفيلسوف عندما يأتي له هذا الأخير ببرهان كما أنّ عليه قبول تعليم النبي بواسطة الإيمان البسيط، وحتى لو تناقضت أقوال أحدهما مع أقوال الأخر فيجب ألّا يتراجع أي منهما عن موقفه ، لأنّ الصفة

[1] نفس المرجع السابق .، ص 203.

[2] عبد الرزاق قسوم : سلطة التأويل فالخطاب الرشدي فلسفيا وفقهيا ، جامعة الجزائر ، منشورات الجمعية الفلسفية المغربية ، الأفق الكونية لفكر ابن رشد ، مرجع سابق ، ص 213.

المميزة للعقيدة المنزلة هي أنّه في إمكانها حتى لو كذبها البرهان أنّ تظل حقيقية...»[1] و هذا التصريح حسب رأينا هو تصريح بل إعتراف بوجود حقيقتين وبذلك يكون البلاغ هو أول الرشدين من قالوا بالحقيقتين، بل هو الوحيد من تلامذة أبي الوليد الذّين جاهروا بهذه الفكرة، رغم أنّ القول بالحقيقتين هو ضرب لجذور فلسفة ابن رشد الحقيقية ، التّي هي بريئة من هذه المفاهيم الخاطئة، فإبّن رشد على خلاف كل ما جاء به تلاميذه، كان حذرًا و دقيقًا و متفطنًا و هو يخوض هذه المسائل خاصة مسألة التوفيق .

بعد أنّ حرّم أسقف باريس دراسة ابن رشد في الجامعات كما ذكرنا ذلك سابقاً و لقب فيلسوفنا أبي الوليد برأس الظلال في منتصف القرن الثالث عشر، عادت هذه الجامعة نفسها بعد قرن واحد فقط وأخذت على أساتذتها المواثيق ألّا يعلّموا فيها شيئاً لا يوافق مذهب أرسطو كما فهمه وشرحه أبي الوليد ابن رشد، « و على الرغم من تحريم الإشتغال بالدراسات الدنيوية العالمية على الرهبان أقبل على دراسة ابن رشد ومناقشته والاستفادة منه قطبان في رهبنة الدومينيك ورهبنة الفرنسيسيين وهما توما الإكويني الذّي سلطنا عليه جهودنا لأهمية دراسته في فهم مسار الفكر الرشدي في أوربا وكذا سيجر برابانتي، فضلاً عن " ورجرز باكون *" (1214م - 1294م) رائد المدرسة التجربية »[2] التّي تممها بعده "فراسيس باكون" و الذّي سنتحدث عنه لاحقاً.

ثالثاً: فرانسيس باكون(1561 م - 1626 م) :

يعتبر فرانسيس باكون أوّل من بدأ بهدم الفلسفة اللاهوتية القديمة (السكولائية) لبناء قلاع العلم الوضعي الجديد المؤسسس على **المشاهدة والفرضية و التجربة** « و قد جاء بهذه القاعدة بعد الإختلاط الرهيب الذّي وقعت في الفلسفة الأوروبية قبله »[3] بمعنى أنّ علماء السكولاستيك كانوا مختلفين بل متجادلين في الآراء و التفسير و التأويل، منهم من يعتمد على الشارح العربي ومنهم من يعتمد على المعلم اليوناني ، و قد كان في مقابل ذلك علماء الطبيعة الذّين كانوا في نزاع و صراع معهم، فلم يجدوا وسيلة يتغلبون بها على خصومهم سوى استخدام منهج " فرانسيس باكون" الذّي كان بمثابة العاصفة التّي محقت الفلسفة القديمة و أذّهبت تعاليمها الجدلية وتصوراتها الميثودولوجية، فقد جاء باكون بعدة كتب غيّرت وجه التفكير الغربي وقضت على خموله ، أشهرها " كتاب القياس الجديد"و" كتاب الاصلاح العظيم "، و الذّي جاء فيهما بآراء فلسفية تتغنى بأفكار كانت خلاصتها كالآتي :

---

[1] نفس المرجع السابق، نفس الصفحة.

* روجرز باكون : ولد سنة 1214 م - 1294م في إلشير وهو كاهن انجليزي ، يعتبر أحد أكبر علماء القرون الوسطى، كما عرف أنّه أحد كبار العلماء الذين نسب إليهم خطأ أنّهم مخترعوا البارودوالاثنان الأخران هما : ألبرت الأكبر وبروتولودشوارتز ، والحقيقة أن أسماءهم أقترنت لابإختراع البارود، بل بدخوله إلى أوربا، ولكن لا يعلم على وجه التحقيق نصيب كل منهما في ذلك .(عباس محمود العقاد : ابن رشد ، من الهامش ، ص 50)

[2] عباس محمود العقاد : ابن رشد ، مرجع سابق ، ص50.

[3] فرح أنطون : ابن رشد وفلسفته ، قدم له الطيب تيزيني ، مرجع سابق ،ص 166

رأيه في ذلك أنّ انحطاط الفلسفة « يعود إلى اهتمام الناس بالكلمات و أهملوا المعاني ، كما أعاب على إختلاط الديّن بالفلسفة، و إعتماد الناس في أحكامهم على الأدلة النقّلية و أخذهم بأقوال السالفين دون نظر في صحتها من عدمها، وبذلك فإنّ لرجال الدّين أثر في إنحطاط الفلسفة، إذّ خرجوا بها عن موضعها وإعتمدوا فيها على الثرثرة والكذب » [1] ويقصد بذلك تعصب الناس وتشبثهم بالقديم وفقًا للعادات والتقاليد القديمة الموروثة دون الإحصاء و المعن والنقد والبحث للوصول إلى نتائج جديدة مغايرة تعكس حقيقة الواقع ، و بذلك يرى بيكون أنّ العيب الأساسي في طريقة التفكير لدى فلاسفة اليونان و العصور الوسطى، يكمن في « الإعتقاد بأنّ العقل النظري وحده كفيل للوصول إلى العلم، و رآى أنّ الداء كله يكمن في طرق الإستنتاج القديم التّي لا يمكن أنّ تؤدي إلى حقائق جديدة، فالنتيجة متضمنة في المقدمات، فثار ضد الفلسفة اليونانية لاسيما أرسطو، مع أنّ اليونان لم يعرفوا شيئاً من نوامس الطبيعة و لم يقرأوا شيئاً في كتابها السامي، فكيف يريد الفلاسفة تقيد العقل البشري بمعارف اليونان إذا كان هؤلاء لم يدرسوا الطبيعة نفسها ، وفضلاً عن ذلك فإنّ اليونان أمة قديمة وقد كان البشر في عصرهم في دور الطفولية ونحن الآن في دور الشيخوخة »[2] فلمن نسمع ؟ و مِمّن نتعلم ؟ من الأطفال أم من الشيوخ ؟

وبناءاً على ذلك مُسِحَتْ كل المبادئ القديمة و التعاليم التّي من ورائها العقل مسحاً تاماً، و حل محلها علم المحسوسات أو ما يسمونه العلم الوضعي أو التجريبي، وقد أطلق باكون و أتباعه بذلك عقول العلماء و الفلاسفة من قيود الماضي، وأعدوا للعلم ميداناً فسيحاً قُرن فيه العلم بالعمل فنشأت عنه الإكتشافات و الإختراعات التّي عرفتها في عالم العلم و الصناعة و الزراعة . ولكن ما علاقة ما جاء به فرانسيس بيكون بابن رشد ؟

أعتقد أنّ إلغاء باكون للفلسفات السابقة خاصة فلسفة أرسطو لم يثني بذلك فلسفة ابن رشد رغم أنّ ابن رشد قد دعى إلى اعمال العقل في كل القضايا الإنسانية وأنّه خالف أرسطو في كثير من المبادئ ، لكن حسب ما تناقلته الآراء الفلسفية يرى التجربيون المحدثون أو بالأحرى المدرسة البيكونية أنّه قد حال التزام ابن شد الفلسفي الأرسطي دون بلورة أفكار وضعية في مجالات العلم المتداول آناذاك « و بالتأكيد فإن شساعة الميادين التّي شغلت باله لم تترك له فرصة التركيز على مسائل علمية محددة، فكانت مساهمته في العلم ضعيفة جداً مقارنة مع الأثر الذّي تركه في الفكر الفلسفي الصرف ، اذّ شكلت فلسفته خلفية أساسية في تكوّن المجتمع المدني في أوروبا »[3]، لكن دوره في تطور العلم لم يعرف له أثر، فرغم تشبعه بالروح النقدية لم يقدّم أفكاراً بنآءة بحكم إلتزامه الغير النقدي بفيزيقا أرسطو، بل نجد

[1] د .عبد القادر تومي : أعلام الفلسفة الغربية في العصر الحديث ، مؤسسة كنوز الحكمة لنشر والتوزيع ،ط1، الأبيار ، الجزائر 2011، ص166.

[2] فرح أنطون : ابن رشد وفلسفته ، قدم له الطيب تيزيني ، مرجع سابق ، ص168 .

[3] بنّاصر البُعزّاتي : مكانة إبن رشد في تطور الأفكار العلمية /: تصور الحركة ، الأفق الكونية لفكر ابن رشد ، مرجع سابق ، ص 116 - 117.

ابن رشد قد مدح أرسطو في بعض من كتبه ودافع عنه واصفاً اياه بالمعلم ، رغم تعارض هذا الرأي مع كثير من الدراسات الرشدية الحديثة والعربية ، منزهاً إياه من الخطأ، حيث جاء في كتابه **"تلخيص الأثار العلوية"** قوّله عنه : «... فهكذا ينبغي أنّ يفهم الأمر عن أرسطو في هذه الأشياء ، لا أنّه قصّر في ذلك وترك شيئاً يجب ذكره في هذا العلم و لا في غيره ، فسبحان الله الذي خصه بالكمال الإنساني ....»[1] ، و ربما لم يدرك ابن رشد كذلك دور الصياغة الرياضية في بلورة الظواهر و تأطيرها في علاقات عقلية، بل يلح على تبعية العلم الوضعي للفلسفة الأولى الأرسطية أو العلم الكلي الكيفي، و لا شك أنّ إلتزامه الصارم بالفلسفة الأرسطية شكّل حاجزاً بينه و بين البحث العلّمي ، لأنّ البحث كان ينجز في إطار التقليد الذّي تطور على يد إقليدس و أرخميدس وهو الذّي شكل المظلة الفكرية و الإبستمولوجية للبحث العلمي في المجتمع الإسلامي .

ومن هنا نستنتج على ضوء ما جاء به هذا الإتجاه أنّ إبن رشد يمثل النمط الأرسطي الكامل من المعرفة مثال المعرفة والبناء الإستدلالي، و حسبهم هنا أنّ ابن رشد قد كان نظره غير تاريخي وغير نسبي وغير بنّاء ، فرغم أنّ هذا الأخير قد نبّه إلى حاجة العلوم النظرية لمّا فيها من انسجام و أواصر التماسك ، « إلّا أنّ ما يعاب عليه هو إصراره على أنّ يكون ذلك التماسك و الإنسجام هو فلسفة أرسطو بالذات، فقد جعلت الفلسيفته الأرسطية من ابن رشد فيلسوفاً تأملياً بعيداً عن الممارسة العلمية البنّاءة ، إذّ كان متمسكاً بالتناول العقلي النقدي للمعارف والأفكار والمواقف، **لكنه لم يمارس البحث العلمي البنّاء لأنّه لم يتخلص من سلطة أرسطو** »[2] ، ولذلك كانت مساهمته الفعلية في بناء صرح المعرفة العلمية ضعيفة، لكن الحقيقة التّي يمكن أنّ ندافع بها عن فيلسوفنا العربي إبن رشد كرد على هؤلاء ،« هو أنّ فيلسوف قرطبة لم يتحدث في الطبيعيات باللجوء إلى الإرادة الإلهية، بل كان حديثه حديث **العقل والتجربة معً وهو ذاته حديث إسلامي**، فصحيح أنّه لم تظهر إشارات إسلامية في " الأثار العلوي " و لكنه لجأ في ذلك إلى **المشاهدة والتجربة** وهما مقياسان إسلاميان ومصدران من مصادر المعرفة، فحتى لو استخدم إبن رشد الرواية في معرفة الظواهر الطبيعية ، فإنّه يصدر حكماً على مدى صدق الرواية ونسبة تصديقها » [3]، كما أنّ ابن رشد لم يكن شارحاً لأرسطو بالمعنى الشائع كما صرح بذلك أنصار المدرسة البيكونية، بل كان متمثلاً لمذهبه محتوياً له ومحولاً لفلسفته إلى نظرية خالصة في العقل يستعملها من أجل النقد الفكري و الإجتماعي في حضارته الخاصة و منه نقول أنّ ابن رشد لم يكن يونانياً و لا وثنياً و لا مغترباً بل عربياً مسلماً إجتماعياً معاصراً لقومه وبنوا جلدته، لكن يبقى السؤال مطروحاً:

[1] ابن رشد : تلخيص الأثار العلوية ،تحقيق جمال الدين العلوي ، دار الغرب الاسلامي ، بيروت ، لبنان، 1994، ص 146.
[2] نّاصر البُعزّاتي : مكانة إبن رشد في تطور الأفكار العلمية / تصور الحركة ، الأفق الكونية لفكر ابن رشد ، مرجع سابق ، ص118.
[3] حسن حنفي حسين : ابن رشد شارحاً لأرسطو (جامعة القاهرة) ، كتاب مؤتمر ابن رشد ، مرجع سابق ، ص 120.

هل نعتبر بذلك فترة باكون هذه نهاية لفلسفة ابن رشد ؟

لقد دارت بين فلاسفة القرون الوسطى مساجلات مسهبة حول قدرة الله وعلم الله ، أو حول الإرادة والفكرة ، الفلسفة ، الدّين ، الثقافة ، التيولوجيا وغيرها مما تناوله ابن رشد في فلسفته ... إذّ لا نظن أنّ هذه المسائل قد مرت دون أنّ تدخل في تفكير المطلعين عليها لحينها و المطلعين على حواشيها وذيولها في العصور الحديثة بعد باكون، و منهم الفلاسفة الذّين سنذكرهم كالأتي :

رابعاً: سبينوزا وابن رشد.

لقد أحدثت فلسفة ابن رشد تأثيرًا كبيرًا كما أشرنا سابقاً على أحد أهم وأشهر فلاسفة اليهود في العصور الوسطى ، إنّ لم نقل على أهم مفكر في العالم وهو" موسى ابن ميمون " ،« حيث بدت الكثير من الأفكار الرشدية في كتابه " **دلائل الحائرين** " تهتم هذه الأفكار بصفة أساسية بالبحث في الأصول الرشدية و لأنّ ابن ميمون استخدم منهج التأويل للتوفيق بين الدّين اليهودي و الفلسفة الأرسطية ، فإنّ أحد أهداف هذه الدراسة هو تتبع الأصول الرشدية لهذا المنهج ، أي أنّ ابن ميمون يستخدم التأويل في كل صفحة من كتابه وهذا ربّما ما جعل السياق الذّي أتى فيه سياقاً رشدياً ، رغم أنّه يبقى من الشك القول بصفة مطلقة أنّ ابن ميمون قد اتبع ابن شد في كل المسائل والمبادئ والأفكار »[1] إذّ أختلف عنه في الكثير من النقاط الجوهرية ، أهمها أنّ التأويل الميموني توفيقي خالص يخلط بين الفلسفة و الدّين لدرجة أنّه لا يصبح أيّ تمايز بينهما، في حين أنّ التأويل الرشدي يحتفظ بالإستقلال للتأويل الدّيني .

و يقول النقاد من الإسرائلين *و غيرهم أنّ الفيلسوف الإسرائيلي الكبير "سبينوزا " قد أخذ الكثير عن موسى إبن ميمون معاصر أبي الوليد ابن رشد ،« و يقررون أنّ أثر الفلسفة الرشدية في مذاهب الفلسفة اليهودية ظاهر كأثرها في مذاهب الفلسفة المسيحية و إنّ اختلفوا في المدى والمقدار»[2] ، ومنه نقول : إذّا كان موسى ابن ميمون هو نفسه أخذ من الفلسفة الرشدية ، كما ذكرنا سابقاً و لاسيما في الإلهيات ومابعد الطبيعة ، فإنّنا نعتبر بالبداهة أنّ سبينوزا آخذا عن ابن رشد هو كذلك، فقد ظهرت في فلسفته العديد من الأفكار المشتركة بينه وبين فيلسوف قرطبة أبرزها : قدم العالم ، و وحدة الوجود المؤسسة على التصور الطبيعي عن فاعلية الإله في العالم من خلال قوانين الطبيعة و النظر على أنّ قوة الله هي قوة الطبيعة لا قوة متجاوزة له، و كما قد رفض هذه القوة ، رفض كذلك النظرة التشبيهية والتجسيمية

[1] د .أشرف منصور : ابن رشد في مرايا الفلسفة الغربية الحديثة ، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع ، ط1 ، 2018، ص 395.

* Legqcy of Israel يتمثل في تراث اسرائيل ، وكتاب أبرهام ولفسون عن فلسفة سبينوزا، مأخوذ من نفس المرجع ، عباس محمود : ابن رشد ، ص51.

[2] عباس محمود العقاد : ابن رشد ، مرجع سابق ، ص 52.

للألوهية ، إذّ أنّ مفهوم الإلهية عنده « هو أنّ الله علة ذاته أيّ ما تنطوي ماهيته على وجوده أو ما لا يمكن لطبيعته أنّ تتصور إلّا موجود وهو حر بالضرورة أزلي يحدد فعله بذاته، و أنّ الجوهر هنا لا متناه، اذّ لو كان متناهياً لكان متصلاً بجواهر أخرى تابعاً لها متصوراً بها بذاته، والجوهر هنا واحد إذّ لو كان هناك جوهران أو أكثر لكان كل واحد يحد الآخر ولبطل أنّ يكون الجوهر متصوراً بذاته، و هنا يصل سبينوزا إلى أنّ الجوهر واجب الوجود، يتصف بصفة السرمدية ، و أنّ أي شئ عداه لا يمكن إلاّ أنّ يكون صفة للجوهر الأوحد أو حالاً يتجلى فيه الجوهر جزئياً، وبعبارة أخرى أنّ الجوهر هو **الطبيعة الطابعة** أيّ الخالقة من حيث هي مصدر الصفات و الأحوال، وهو **الطبيعة المطبوعة أيّ** المخلوقة من حيث هي هذه الصفات و الأحوال أنفسها »[1] كما قد قال بأولوية العقل على الوحي و الوصول بالتفسير المجازي للنص الدّيني إلى حده الأقصى، و التميز بين النّص الدّيني والنّص الفلسفي على أساس الخطاب السائد في كل منهما، فالنّص الدّيني عنده خطابي جدلي شعري وخطاب الفلسفة برهاني ، و ارجاع هذا الخلاف إلى إختلاف المتلقي : فالنّص الدّيني موجه للجمهور من العامة و الفلسفة تتوجه للخاصة.

هذا ويمكن كذلك أنّ نجد التشابه الواضح بين الفيلسوفين " ابن رشد وسبينوزا " في مسألة الحتمية، التّي تعتبر بالنسبة إلى الفيلسوف اليهودي سبينوزا مختلفة في مفهومها عن ما جاء به العلماء و فلاسفة العصر الحديث، فمع سبينوزا نلمس في تأكيده على الحتمية و القانونية«... معالم الإنفصال الإبستيمولوجي و القطيعة الكاملة عن النظام المعرفي الغائي ومن ثمّ السعي لبناء أساس معرفي من الحتمية يقيم عليه أخلاقاً علمية ، مستنداً على المبدأ الأساسي الذّي يرتكز عليه العلم وهو : أنّ كل شئ يسير تبعاً لنظام أو قانون لا تغيير فيه و هنا تكمن صعوبة فهم سبينوزا الذّي يحاول أنّ يصل بالانسان إلى الكمال عن طريق فهم ذلك النظام أو ذلك القانون لأنّ الكون عند سبينوزا عقلاني بصورة يمكن أنّ يستوعبها العقل و عليه فإنّه لم يكن قادراً على أنّ يفهم الموضوعات بعيداً عن إرتباطها بالأشياء الآخرى ...» [2] و منه يتضح لنا و ذلك بالإعتماد على ما أشرنا إليه سابقاً بالسياق نفسه في الحديث عن تحديد الجوهر، و هو أنّ سبينوزا قد نفي نفياً تاماً للعلة الغائية في كل ماجالات فلسفته، لأنّه عندما قام بتحديد لله جعل هذا الجوهر خاضعاً خضوعاً تاماً للعلة الفاعلة و هو بذلك سبب لذاته .

و بعد الحتمية الطبيعية الشاملة التّي لاحظنا أنّها عند سبينوزا تؤدي إلى رفض أيّ نظرة تعتقد في إمكان الخروج عنها؛ نجده قد رفض في موضع أخر **خلود النفوس الفردية و**

[1] د .عبد القادر تومي : أعلام الفلسفة الغربية في العصر الحديث ، مرجع سابق ، ص 95.
[2] نفس الرجع السابق ،ص، 88 - 89.

القول بخلود النفس *الكلية خلوداً عقلياً، وفي هذا يقول : «...إنّ النفس والجسد واحد، تارة نتصوره بصفة الفكر وطوراً بصفة الإمتداد، مما يجعل نظام الأشياء أو ترابطها هو الأمر نفسه، سواء أكانت الطبيعة متصورة على هذا النحو أو ذاك، مما يترتب عنه أنّ نظام أفعال الجسد وأهوائه تتوافق بالطبع مع نظام أفعال النفس وأهوائها (..) و بالرغم من أنّ طبيعة الأشياء لا تسمح بأي شك في هذا الشأن فإنني أحسب مع ذلك أنّ البشر، ما لم نمدهم بتأكيد تجريبي لهذه الحقيقة فإنّهم سيجدون صعوبة في قبول تقليب هذا الأمر بعقل غير متحيز لشدة إقتناعهم بأنّ الجسد يتحرك تارة وطوراً يكف عن الحركة بأمر من النفس وحدها ، ويأتي أفعالاً عديدة أخرى متوقفة على إرادة النفس وحدها وعلى طريقتها في التفكير، فلا أحد إلى الآن والحق يقال : قد بينما يستطيع الجسد فعله، أي أنّ التجربة لم تُعلِم أحداً إلى اليوم ما يمكن للجسد بواسطة قوانين طبيعته وحدها، منظورًا إليها بما هي جسمية فحسب، أنّ يفعله وما لا يمكن له أنّ يفعله إلّا ما كان محدداً من قبل النفس ...»[1] وعليه نجد أنّ النفس عند سبينوزا متميّزة ومستقلة عن الجسد، فبالنسبة إليه أنّ أفكار النفس تسير بمعزل عن أهواء الجسد ، فأفعال البشر مثلاً ليست ناتجة ضرورة عن تبصّر عقلي و إرادة حرة ، بل مصدرها ميولات جسدية أمارة ، **لكن** قد يتساءل القارئ هنا عن هذا التناقض في ملامح التصور السبينوزي للعلاقة بين النفس و الجسد، فنقول أنّ الجسد و النفس شئ واحد يعبران عن نفس الجوهر، و انّما المتغير في ذلك هو فقط أنماط تصورنا لهذا الجوهر و الذّي نتمثله مرات كفكر ومرات أخرى من حيث هو امتداد .

إنّ ما يمكن الوصول إلى قوله في هذا الشأّن هو أنّ : « مفكري اليهود وطريقة الإيمان بمبادئ بعضهم البعض والحرص على استمرار الوفاء، جعل تبني فلسفة ابن رشد وشرحها الكبيرة يطيل استمرارية الإهتمام بها إلى غاية سبينوزا، و هذا ما أدى إلى رسوخ الفكر الرشدي وسيطرته منذ عهد ابن رشد و معاصريه على الدراسات اليهودية عبر أربعة قرون سبقت سبينوزا »[2]، و قد جاء هذا الأخير كسابقيه من اليمفكرين اليهود بقدر من الوفاء والانتماء والتشيُع " فكان من الطبيعي أنّ يكون وريثاً لهذا التراث الرشدي الطويل داخل الفكر اليهودي ...إنّ فلسفة سبينوزا لا تمثل أي إنقطاع عن هذا التراث بل تمثل حلقة منه ، واستمراراً في التوجيهات العقلانية والطبيعية والإنسانية التّي سادت الرشدية اليهودية و التّي جعلت سبينوزا هو الجسر الذّي عبرت منه حداثة ابن رشد، وتوجيهاته التنويرية التّي كانت في غير أوانها إلى أوروبا ، إذا كان سبينوزا يُنظَرُ إليه الآن من قبل باحثي الغرب على أنّه هو مفتتح عصر التنوير و أحد المؤسسين الهامين للحداثة الأوروبية، فإنّ اثباتنا

*يقوم سبينوزا باستبعاد فكرة التصوّرات الثنائيّة للنفس والجسد ، أي يرفض التصور الديكارتي ، فسبينوزا يؤمن بفكرة أن النفس مستقلة عن الجسد استقلاً تاماً.

[1] نفس المرجع السابق ، ص 96.

[2] د .أشرف منصور ، ابن رشد في مرايا الفلسفة الغربية الحديثة ،مرجع سابق ، ص 406.

لطريق انتقال الأفكار الرشدية إلى سبينوزا عبر الرشدية اليهودية هو إثبات أنّ سبينوزا كان هو آخر الرشدين اليهود، وهو أيضاً اثبات بالأدلة التاريخية لما تدينه الحداثة الأوربية لفيلسوف قرطبة العربي أبي الوليد ابن رشد.

خامسًا: ليبّنتز وابن رشد.

يعتبر ليّبنتز من أهم الفلاسفة العقلانين* في القرن السابع عشر، الذّين ذهبوا إلى الحديث بكل شغف عن مسألة التوفيق بين الدّين والفلسفة وهي مسألة جوهرية في فلسفة ابن رشد الذّي اشتهرت فلسفته في الفكر الغربي وتشكلت عن جملة من مسائله ونظرياته مدرسة فلسفية حملت اسمه، ففيلسوف قرطبة يمثل لوحده رابطة لامجال لإنكارها تربط بيننا و الفكر الأوروبي وهو تراثنا المشترك، كما غدى أفلاطون و أرسطو وهيغل تراثاً مشتركاً بيننا أيضاً، ولكن هل طرح ليبّنتز جاء على نفس طريقة ابن رشد في هذه المسألة ؟

و إذا كان ليبّنتز قد أعاد احياء مسألة لطالما إعتبرها مفكروا عصره مسألة بالية ترجع إلى زمن انتشار الرشدية بأوروبا وهي مسألة " ملاءمة العقيدة مع العقل La conformité de la foieté et de la raison ، فهل تحمل نفس الدلالة التّي يقصدها ابن رشد أم أنّها لها مقصد مختلف ؟

و هل هناك ما يجمع ابن رشد مع ليبّنتز في مسائل أخرى ؟

أعتقد أنّ ليبّنتز قد ذهب في فهمه لهذه المسألة ومسائل أخرى باتجاه فيلسوف قرطبة ، فهو يرى أنّ «...هناك توافق تام بين الحقيقة الدّينية و الحقيقة العقلية، و لا مجال عنده لأيّ نوع من التنافر بين كنهما، فالحقيقتان منسجمتان ، لكن قد نجد أنّ أسلوب التوصل إلى الحقيقة الدّينية مغاير لأسلوب التوصل للحقيقة العقلية، فالأسلوب الأول هو الوحي الخارق للأساليب الطبيعية، بينما الأسلوب الثاني ، هو الإكتساب العقلي المؤسس على طرق طبيعية ..وكذا ثمة طريقان أو أسلوبان ، و لكن الحقيقة واحدة تأخذ تارة اسم الحقيقة الدّينية تبعاً لمنهج التّوصل إليها، و تأخذ تارة أخرى إسم الحقيقة العقلية تبعاً لمنهج التوصيل إليها ...و انطلاقاً من هذا التوافق بين الحقيقتين يؤسّس ليبنتز الإيمان على العقل ، مع أنّه في أحيان كثيرة يرفع الايمان فوق العقل ويعتبر العقل عاجزاً عن فهم العقائد الايمانية »[1] يقول ليبنتز : «...إني أفترض أنّه لا يمكن لحقيقتين أنّ تتناقضا، فموضوع العقيدة هو الحقيقة التّي أوحى

*Age of Reason جاءت العقلانية في فترة معينة سميت بعصر العقلانية ، وهي مصطلح يشير إلى القرن السابع عشر في الفلسفة الأوروبية وغالباً ما يعتبر عصر التنوير جزء من عصر أكبر يضم أيضاً عصر العقلانية ، وقد واصلت العقلانية نموها في عصر التنوير ، كما لها جذور مستمدة من اليونانية أو الأغريق خاصة أرسطو وسقراط في الفلسفة الغربية لتعود بعد ذلك في القرن السابع عشر مع أعمال ديكارت ، الذي حدد الكثير من جدول الأعمال ، فضلاً عن الكثير ممن جاؤو بعده فأخذوا بمنهجه ، (عبد القادر تومي : أعلام الفلسفة الغربية في العصر الحديث ، مؤسسة كنوز الحكمة لنشر والتوزيع ،ط1، الأبيار ، الجزائر 2011، ص 138.)

[1] عبد القادر تومي : أعلام الفلسفة الغربية في العصر الحديث ، مؤسسة كنوز الحكمة لنشر والتوزيع ،ط1، الأبيار ، الجزائر 2011، ص189

بها الله بصورة عجيبة ، و العقل هو تسلسل الحقائق و لكن بشكل خاص ، تلك الحقائق التّي (إنّ قارناها بالعقيدة) يمكن للعقل الانساني بلوغها بصورة طبيعية دون أنّ يساعد بأنوار العقيدة...»[1] **فحسب ليبنتز أنّ كلا من العقل والنقل يدفعان لبلوغ حقيقة واحدة** ، فالشرع لبداهة فهمه ومنطق الإيمان بماجاء به، قد يحصله العقل دون التقيد بتلك المبادئ الدّينية، بمعنى أنّ ما جاء به الدّين قد يصل إليه العقل بسهولة، فالعقل والنقل وجهان لعملة واحدة رغم أنّه من غير الممكن حسبه المزجج بينهما، لذلك قد نبّه في قول : «...كثيراً ما يوجد شيئ من اللبّس في عبارات أولئك الذّين يمزجون الفلسفة باللاهوت أو العقيدة بالعقل، إنّهم لا يميزون بيّن التفسير و الفهم والبرهنة و الدفاع عن قضية ...إنّ الحوادث الغريبة يمكن لها أنّ تفسر بالقدر الذّي يكفي حتى نصدقها، غير أنّنا عاجزون عن فهمها أو عن تفسير الكيفية التّي بها تحدث ، و هكذا حتى في الفيزياء نفسر إلى حد ما كثيراً من الصفات الحسية ، غير أنّ ذلك يحدث بطريقة غير مرضية إذّ أنّنا لا نفهما، وليس بوسعنا كذلك أنّ نبرهن عن (صدق) المعجزات ، الظواهر الغريبة Les mystères - عن طريق العقل ، إذّ أنّ كل ما يمكن البرهنة عليه عن طريق العقل يمكن أنّ يفهم ...»[2]

و في موضوع أخرى ، و على **المستوى الدّيني** ، نجد ليبنتز يطرح أفكاره بطريقة تشبه كثيراً طريقة ابن رشد، فكما ذهب فيلسوفنا العربي في مقارعة المتكلمين ومدارسهم ، خاصة ماجاء في كتابه **مناهج الأدلة** الذّي سعى فيه للرد على هذه الفرق الكلامية مبيناً تحريفها للشرع ، ذهب هو من خلال نهجه مسلك الظاهرية التّي قالت بالظاهر ونفي التأويل، فؤلاء يؤمنون بما ورد في الكتاب والسنة و لا يتعرضون اطلاقاً للتأويل ، وفي هذا يقول الشهرستاني : «... إنّ أصحاب الحديث من السلف لمّا رأوا توغّل المعتزلة في علم الله ومخالفة السنة (...) تحيروا في تقرير مذهب أهل السنة والجماعة في متشابهات آيات الكتاب و إخبار النبي صلى الله عليه وسلم (...) فقالوا : نؤمن بما ورد به الكتاب و السنة و لا نتعرض للتأويل إلّا بعد أنّ نعلم قطعاً أنّ الله عزّ وجلّ لا يشبه شيئاً من المخلوقات ...»[3]وقد ذهبنا للإشارة إلى ما قالت به الظواهرية حتى يتجلى لنا موقف ليبننتز بوضوح من هذه المسألة دون أنّ نضطر إلى التفصيل فيها أكثر، و منه فإنّ القول بالظاهرية ، هو القول برفض كل ماقام به المتكلمون من تأويلات صفاة الله ، خلق القرآن لشرح ما جاء به الشرع والتنظير له، كما أنّ الرابطة التّي تجمع الحكمة بالشريعة هي نفس الرابطة التّي تجمع بين الظاهر والتأويل في لبّ الشرع نفسه، فإذا كان التأويل ضرورياً فذلك يعني أنّه يُوجب بضرورة العقل أو بالأحرى الفلسفة كونها تعتمد على النظر البرهاني لمعرفة الحق.

[1] الطاهر بن قيزة : معاني التوفيق بين ابن رشد وليبنتز ، جامعة تونس ،الافق الكونية لفكر ابن رشد ، مرجع سابق ، ص 327.
[2] نفس المرجع السابق .نفس الصفحة.
[3] الشهرستاني : في الملل و النحل ، بهامش الفصل ، لإبن حزم ، القاهرة 1317، ج1 ،ص 137 - 138.

كما أنّ مذهب ليبنّتز Leibniz في الممكنات المجتمعة ليس ببعيد من مذهب ابن رشد في الممكنات المخلوقة لحكمة إلهية، فما يمكن أنّ تستخلصه عند دراستك لمذهب ليبّنتز هو أنّ التغير ممكن واحد ليس بالمستحيل، ولكن تغير الممكنات التّي يتمّم بعضها بعضاً و يتعلق بعضها ببعض ، البعض الآخر هو المستحيل ، « و لكن كان يقول عن هذه الدنيا إنّها أحسن دنيا ممكنة، وهذا هو بعينه كلام أبي الوليد ابن رشد و ذلك حين ردَّ على القائلين بجواز تغير الممكنات و أنّ هذا العالم كله جائز أو غير واجب الوجود فهو قابل للتغير، فإنّ جواب ابن رشد على هذا القول كما قدمناه واجب الوجود فهو قابل للتغير، فإنّ جواب ابن رشد على هذا القول كما قدمناه ، أنّ المخلوقات التّي خلقها الله على صورة من الصور لحكمة يريدها لا يمكن أنّ تتغير ، و إلّا كان خلقها على تلك الصورة عبثاً، و العبث مستحيل في حق الله ».[1]

وفي المسائل الفلسفية نجد ليبنتز قد وقف عند الفرق بين ما هو فوق العقل و بين ماهو ضده « إذّ أنّ الأول ، أيّ ماهو فوق العقل يرجع إلى مجال عالم المبهمات التّي نعجز عن التعبير عنها، أما الثاني ضده فانّه يمكن التعرف عليه بما هو متناقض و مستحيل البرهنة عليه بطريقة سلمية و جدية، لذلك يمكن أنّ نقول : **المعجزات فوق العقل** أيّ أنّها غير مناقضة له »[2]، و عليه فإن هذا التميز نجده عند ليبنتز بين ماهو في حدود العقل وما هو فوقه رائج في الفلسفة الإسلامية و يعبر عنه ابن رشد في **تهافت التهافت** إذّ يقول : «...الفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع فإنّ أدركته استوى الإدراكان و كان ذلك أتمّ في المعرفة ، و إنّ لم تدركه أعلمت بقصور العقل الإنساني عنه و أنّ يدركه الشرع فقط »[3] و قد تكلم كذلك عن النبوة ليؤكد قناعته وتوجهه ، قال : «... و ليعرف الخواص في تصديق الأنبياء طريقاً آخر قد نبه إليه أبو حامد الغزالي في غير موضعه، و هو الصادر عن الصفة التّي بها سمي النبي نبياً، و الذّي هو الإعلام بالغيوب ووضع الشرائع الموافقة للحق والمفيدة من الأعمال ما فيه سعادة جميع الخلق...»[4].

رغم ما أشرنا إليه عن مدى تأثر ليبنتز بفكر ابن رشد ، إلاّ أنّنا نجده في مسائل كثيرة يشير فيها إلى الرشدية الأوروبية أكثر من ابن رشد ذاته، كذلك لو تمعنا في فهم ابن رشد للسياسة بالمعنى الديبلوماسي فسنجده يمر عن طريق فهمه لمسألة وضع الفلسفة في المدينة و كف المتكلمين عن التأويل ، لينبه الساسة إلى ضرورة الاكتفاء بالنّص الدّيني بأخذه على ظاهره دون تكلف و لا تأويل، بينما لو وضعنا هذا الهدف جنباً لجنب مع مفهوم ووصف ليبنتز لخلاصة السياسة فسنجدها عنده تنحو منحى خطير، فقد سعى هذا الأخير إلى اعتبار البعد العلمي الخاص بانجاح مشاريعه النظرية، « و لم يكتف بتصور " موسوعة " برهانية " و"

---

[1] عباس محمود العقاد: ابن رشد ، مرجع سابق ، ص 52.

[2] الطاهر بن قيزة : معاني التوفيق بين ابن رشد وليبنتز ،مرجع سابق ، ص326 .

[3] نفس المرجع السابق،ص 327.

[4] ابن رشد : تهافت الفلاسفة ، سليمان دنيا ، القسم الأول من الطبعة الأولى ، دار المعارف ، القاهرة ، مصر ، ص 105.

علم شامل " بل سعى إلى حث الساسة لرصد الأموال الضرورية لقيام المشاريع النظرية ، وقد عمل ليبنتز على بعث المعاهد العلمية والأكاديميات ، و أسّس بدوره أكاديمية برلين سنة : 1700م، كما سافر ليبّنتز قبل ذلك إلى باريس سنة: 1672م ، لإقناع لويس الرابع عشر بضرورة التخلي عن استعمار هولندا و توجيه اهتمامه لمصر لثرائها و لسهولة الإستحواذ عليها، و رغم إخفاقه في إقناع لويس الرابع عشر، إلّا أنّ هذا لم يثنه عن رغبته الإستعمارية فقد أعاد الكرة و حاول إقناع شال XXII ، كما انتقل إلى بلاط القيصر بطرس الأكبر Pierre Grand حاكم روسيا الذّي قابه في أكتوبر من سنة 1711م. حيث وجده منشغلاً بمحاربة الأتراك فاقترح عليه تطوير الأسلحة تخول له تفوقاً عسكرياً »[1] ومن خلال ذلك يتبين لنا الفرق الشاسع بين ما ترمي إليه فلسفة ابن رشد الموضوعية و إلى ما جاءت به فلسفتهم المدججة بالسموم لكل ماهو شرقي ، و هكذا فإنّ ليبّنتز قد عمل منذ القرن السابع عشر على الإشهار بفلسفته التّي تدعوا في مفهومها السياسي إلى توحيد مصالح أوروبا بالإيماء إلى مناطق توسعها، و منه فإنّ صراع الغرب مع الشرق لا يخفيه أبداً نُبّل الفلسفة و لا الأغاليط المصّطنعة، و لكن السؤال الذّي يبقى مطروحًا هو :

إذّا كان هدف الغرب المسيحي ، هو توحيد الشعوب الغربيّة بصفة عامة و المسيحيّة بصفة خاصة ضد كل ماهو شرقي عربي إسلامي ، فهل نسي هؤلاء أم تناسوا أنّ الفلسفة نبغت في الشرق و أنّ المسيحيّة ذاتها ولدت في الشرق ؟

سادساً: **دافيد هيوم وابن رشد.**

كما أنّ للفيلسوف الإنجليزي دافيد هيوم Hume ، رأي فيما يتعلق بالمعجزات و كلام كثير عن الأسباب قريب فيها جدًا عن ابن رشد، في براهين المعجزات ، ومن كلام الغزالي الذّي يرد عليه، و مذهب الغزالي في الأسباب معروف وهو أنّ السبب على إصطلاحنا في العصر الحاضر "ظاهرة" تقترن بالشئ وليس هي علة وجوده ، وهو مذهب يوافق آراء العلماء المحدثين الذّين يقررون أنّ مهمة العلم هي وصف الظواهر المقترنة وليس من مهمته أنّ يصل إلى العلّل ، و لا سيما العلّة الأولى .

و زيادة على ما تقدم نجد لدافيد هيوم رآي في الشخصية الإنسانية، يقارب بها في بعض المسائل و الوجوه رآي أرسطو تماماً كما جاء في شروح إبن رشد، و كثرت فيه أقوال المؤيدين و المعارضين في القرن الرابع عشر و ما بعده إلى أيام دافيد هيوم ، «...و مؤدي رآي هيوم في الشخصية الإنسانية أنّه يراقب نفسه كثيراً و يتعمق في المراقبة ، فلا يحس وراء الإنفعالات الحسية و الخواطر المنتزعة منها شيئاً يدل على كيان مستقل يسمى الذات أو النفس ، و يشبه هذا الرأي أنّ يكون كرأي أرسطو في الشخصية الإنسانية خلوا من العقل

[1] الطاهر بن قيزة : معاني التوفيق بين ابن رشد وليبنتز، مرجع سابق ، ص334.

الإلهي ، فإنّها عنده جسم له وظائف جسدية أو نفس نامية و نفس شهوانية، و لا حقيقة وراء ذلك إذّ استثنينا العقل الذّي هو عام غير منقسم لا منفصل في ذات شخص من الأشخاص »[1].

[1] عباس محمود العقاد : ابن رشد ، مرجع سابق ، ص52.

المبحث الثالث :

التحولات والتعديلات التّي عرفتها نصوص ابن رشد

(ما الذّي تغير في فهم ابن رشد؟)

ـ المبحث الثالث : التحولات والتعديلات التّي عرفتها نصوص ابن رشد

(ما الذّي تغير في فهم ابن رشد؟)

إذّا ما تحدثنا عن فلسفة ابن رشد في الفكر العبري أو اللاتيني ، سنجد أنّنا نتحدث عن فلسفتين من أصل واحد أو على الأصح نقول : إنّها فلسفتان لا فلسفة واحدة ، فلسفة كما فهمها الأوروبيون في القرون الوسطى ، و فلسفة أبي الوليد كما كتبها وعبر عنها بنفسه أو كما شرحها و أعتقدها انطلاقًا من مبادئه الإسلامية والعربية ، فقد يصتعصى علينا فهم فلسفة ابن رشد و اتجاهها ومبادئها إذّا لم نحدد مراجعة فلسفته الحقيقية، و عليه نقول :

إلى أيّ حد يمكن أنّ نعتبر فلسفة ابن رشد الحقيقية مختلفة عن الفلسفة الرشدية في أوروبا؟

أو بالأحرى نقول: ماهو التغير الذّي يمكن أنّ نجده في فهم ابن رشد من خلال نصوصه في العالمين العبري و اللاتيني ؟

وهل توجد فلسفة واحدة لإبن رشد كما هو معروف عندنا أمّ فلسفتان ؟

أولاً: فلسفتان وليست فلسفة واحدة .

عندما بدأ الإهتمام بالفلسفة العربية الإسلامية في أوروبا منذ منتصف القرن التاسع عشر تمّ ذلك على هامش الدراسات التاريخية و الإستشراقية ، و قد اشتهر عن تلك الفلسفة أنّها " فلسفة يونانية بلغة عربية" ، قدمت خدمة للحضارة الغربية تتمثل في حفضها نصوص القدماء من الهلاك ونقل أفكارهم ولوّ مشوّهة كما يُدَعى له في كل مرة إلى الغرب اللاتيني وبهذا لا يمكن أنّ ننكر دورها في وضع أسس النهضة الأوروبية ، أما في العقود الثلاثة الأولى من القرن العشرين فقد بذلت جهود مضاعفة للتمعن و البحث الدقيق في فكر القرون الوسطى اللاتينية في الغرب وهذا ما سنتطرق إليه لاحقاً ، و قد جاء ذلك من تيار فلسفي قد سبق و أنّ تكلمنا عن أصوله مفصلاً وهو " التومائية الجديدة" المتمثل بمفكرين وباحثين متأثرون كثيرًا بهذا التيار أمثال إتين جيلسون Etienne Gilson في فرنسا ، و مارتين غرابمان Martin Grabmann في ألمانيا، وقد شجعت هذه الحركة بصفة مباشرة العودة للاهتمام بالمفكرين العرب الذين عرفهم الغرب اللاتيني ، أوّلهم ابن سينا و أبرزهم ابن رشد ، بما يخدم التعرف إليهم ، وفهم وتوثيق آراء المفكرين اللاتين فقد نادى الرشديون اللاتين بقدم العالم أي بأزليته، بمعنى أنّه غير مخلوق في زمان معين بل كان دومًا، لذلك أخذ المدرسون اللاتين على ابن رشد و الرّشديين قولهم بأزلية العالم و هي في نظرهم بدعة، خاصة و أنّ العقل في نظر التوماوية لا قبل له بإثبات أزلية العالم أو إبطالها و أنّ أرسطو لم يقطع في هذه المسألة قطها باتاً، كما خيّل لشراح العرب، و من جهة أخرى تُميز هذه الحركة بين مشكلتي الخلق و بداية الخلق، فبداية العالم عند هذه الحركة يستحيل

البرهنة عليها فوجب في هذه الحالة التسليم بها على أساس الوحي ، وهذا ونجد أنّ الإكوينية قد فصلت بين مسألة الخلق من العدم وبداية الخلق في الزّمان ، ومنه فالشق الأول للمسألة قابل للبرهان ، بينما الشق الثاني غير قابل للحل بالإستناد إلى العقل»[1] ، بمعنى أنّ الاكوينية حاولت جاهدة بكل طرقها إثبات الخلق من العدم و ذلك من منطلق إنكار قضية لا صلة لها بهذا الخلق أيّ الأزلية، ومنه أضحت التوماوية بمثابة من يشن حملة شرسة على خصم لا وجود له، إذّ ابتعدت تمامًا عن ما يجعلها مع مستوى الخصم ، فابن رشد و أتباعه الحقيقين الذّين إستهدفتهم هذه الحملة الشرسة، لم ينكروا أبدًا الخلق من العدم ، فابن رشد وطبيعة تفكيره ومنطقه الإسلامي يرى بالبداهة أنّ الخلق من لاشئ على أساس العقل الذّي يعتبر سلطة أنّجع في هذا الأمر من سلطة الشرع ، بمعنى أنّه مادام الشرع يوحي بالقياس إلى الحدوث فالعالم مخلوق من لا شيء و منه فالخلق عنده يمكن أنّ نثبته بالدليل العقلي .

ومن ذلك نجد أنّ محاولة الرجوع إلى فلسفة العرب و الإهتمام بها كان لمصلحتهم ولهذا السبب قد عمدوا إلى احدات التغيرات فيها و التعدلات، خاصة فلسفة ابن رشد و التّي فهما الأوروبيين أو بالأحرى كما أرادوا فهمها و بالتحديد في القرون الوسطى بطريقة مختلفة يلاحظ دارسها أنّها إعتمدت على ثلاث أسسّ و هي كالتالي :

1 ـ اعتمدوا فيها على فهمهم فلسفة ابن رشد انطلاقاً من شروحه لأرسطو و تلخيصاته لبعض مؤلفاته وكتبه، و الحقيقة أنّه مهما يكن تأثر ابن رشد واحترامه لأرسطو فإنّ مبادئ ابن رشد العربية و الإسلامية لا تتطابق اطلاقًا و آراء ابن رشد الإغريقية .

2 ـ اعتمدوا في فهم ابن رشد على التلخيصات و الشروح المترّجمة إلى اللغة اللاتينية أو العبرية، و نحن كنا قد أشرنا في هذا سابقا كيف أنّه من غير المنطق أنّ تخلوا الترّجمة مهما كان التحدي و الإصرار و التركيز من الإختلاف .

3 ـ أنّ فلسفة ابن رشد قد انتشرت و اشتهرت و ذاع صيتها بين الأوروبيين و ذلك « في زمن سلطان محكمة التفتيش التّي كانت تتبع الفلسفة الإسلامية الأندلسية خصوصًا، وتحرّم الإشتغال بالعلوم التّي تعارض أصول الدّين في تقديرها، فمن الطبيعي أنّ تهاجم هذه الحركة ابن رشد وتسعى بكل الطرق إلى طمس فكره و فلسفته، أيّ ينتسبب إليه كل معنى يسوغ ذلك التحريم و يقيم الحجة على صوابه، أنّ تؤكد في حقه كل كلمة وكل فكرة تلوح عليها المخالفة و إنّ جاز تأويلها إلى عدة وجوه»[2].

ثانياً: صورة ابن رشد عند اللاتينيين .

[1] الدكتور ماجد فخري : أزلية العالم عند ابن رشد وابن ميمون وتوما الاكويني ، دراسات في الفكر العربي ، ص 197..
[2] عباس محمود العقاد : ابن رشد ، مرجع سابق ، ص 30.

إنّ الصورة التّي رسمها الأوروبيون خاصة السكولائيون عن ابن رشد في العصر الوسيط لا تعكس إطلاقاً صورته الحقيقية، حيث انتسبت إليه الكثير من الأفكار والمبادئ شوهت سمعته العربية والإسلامية، ممّا جعلنا كباحثين ودارسين لفلسفته في حيرة أمام وجهيّن مختلفين بل متجادليّن بشكل صارخ وهما :

ـ الوجه الأول : يظهر ابن رشد الشارح الأكبر عن سابقيه ومن جاؤوا بعده لفلسفة أرسطو، و أنّه الوحيد الذّي بسط سلطته المعرفية في هذا المجال، وقد دام هذا اللقب حكّرًا على ابن رشد لفترة طويلة من الزّمن ، فأصبح مرجعًا أساسياً ، بل الوحيد الذّي يشتشهد به دون غيره «...و لم يكتفي الرشديون المخلصون بالإفتخار بهذا الوجه المشرق لصورة أستاذهم بل لقد أضفوا عليه هالة من الاشاذة والتمجيد، ونسجوا حوله أسطورة غدت ترمز في الوعي الغربي لعالم العصر الوسيط و عصر النهضة إلى عصر الفيلسوف العقلاني و المتحرّر، الذّي تحول فكره إلى سلاح نقدي ناجح وقابل للإستعمال حتى مجال السياسي عندما يقتضي الأمر صياغة مطالب الإصلاح والتغيير في المجتمع وتبريرها ... »[1] و هذا إنّما يدل على نيّة الغربيين في ترّجمة كتب ابن رشد و تأثرهم به ، و أنّ التشيع بفلسفته و فكره إنّما هو وسيلة اتخذها هؤلاء لنشر أفكارهم ومحاربة أفكار أخرى دون أدنى مجهود، بمعنى يكفي التسلح بفلسفة ابن رشد حتى يمكن الوصول إلى المبتغى .

ـ الوجه الثاني : يمثله خصوم ابن رشد وأعدائه ، وعلى رأسهم التوماويين ، الذّين شكلوا جبهة تخاصم الرشدين الأوفياء والنزهاء منهم ، حيث قدموا صورة مشوهة عن فكر وفلسفة ابن رشد انطلاقاً من مبادئ وهمية ألصقوها به واتهامات وجهوها له ، فقدموا عنه شخصية المزيفة كصاحب مذهب فلسفي مُحَرّف لفلسفة أرسطو الأصلية من جهة ، وغريب عن الديانة المسيحية من جهة أخرى بل مخالفًا وعدوًا مشككاً لعقائدها ، وكمّ انتشرت هذه الأكاذيب وروج لها دون وجه حق، اذّ ضخمت هذه الصورة المشوهة فلُوِنَت بأكاذيب وأساطير، كما أشاعوا بين الناس أنه يوجد كتاب سري لإبن رشد يراجعه أتباعه من الرشدين الأوربيين في سرٍ وخفاء، كتاب خطير وهدام للعقيدة والفكر والدّين بل كتاب الإلّحاد بمفهومه الشامل ينتقد فيه جميع الدّيانات السماوية، و للأسف أنّ هذه الأفكار قد عرفت اقبالاً كبيرًا من قبل بعض المتعصبين من المتدينّين بالمسيحيّة، وللأسف ترسّخت هذه الصورة في ذهن الكثيرين سواء بأوروبا أو بخارجها في أو ساط رجال الدّين و الفلاسفة والمسيحين لفترة طويلة ، بل حتى بين المفكرين العرب المسلمين، كما يحكى عن ابن رشد «... أنّه دخل الكنيسة في يوم من الأيام فلاحظ المسيحين وهم يأكلون القربان المقدس، فصرخ "يااللّهول " يااللّهول " ، هل يوجد في العالم طائفة أكثر جنوناً من المسيحيين الذّين يأكلون إلاههُم الذّي

[1] عبد الرزاق الدُّواي : دور التيار الرشدي في "معركة الأرسطية " فلسفة العصر الوسيط ، الأفق الكوني لفكر ابن رشد ، مرجع سابق ، ص 295.

يعبدونه...»[1].و روايات باطلة كثيرة ، لا يسعنا ذكرها كلها بل تحتاج إلى بحث كامل خاص بها، عن فيلسوفنا جعلت منه أسطورة تمثل الإلحاد وفي أبشع صورة ،«....ولم يتخلف فنانوا تلك الحقبة عن المساهمة في أبراز تقاسيمها ، فقد تفتقت عبقريتهم ومواهبهم فأظافوا إليها من بنات خيالهم لمسات أخرى تجلت في تفاصيل ساخرة ومحقرة تضمنتها لوحات فنية باتت معروفة عند مؤرخي الرشدية، وهي لا تزال محفوظة حتى الآن في بعض الكنائس والمتاحف الأوروبية ..لقد مثّل هؤلاء الفيلسوف العربي كرمز لفلسفة الكفر والوثنية، ورسموه في مواقف الخذلان أمام عدوه اللذوذ توما الأكويني الذّي كان دائمًا يتفوق عليه ويهزمه ...»[2] و نتيجة هذا العدوان المخطط له و هذه الإشاعات باتجاه ابن رشد والإسلام والعرب ككل، تغلّغل الحقد ونمت جذوره في أوروبا ومعظم دول الغرب، إلى أنّ أضحى كل من يناقش مبادئ المسيحيّة ويشك في بعض مسائلها من المسيحين أنّفسهم ينتسب مباشرة إلى الرشدية الكافرة .

ثالثاً:أبرز القضايا الرشدية اللاتينية.

و بالإمكان تحديد جملة من القضايا أو المسائل اللامدرسية التّي تميز الرشدية اللاتينية في مجالات كثيرة أبرزها الطبيعة ورالأخلاق ورالنفس و الميتافيزيقا، و هي كالآتي :

1 ـ يعتبر الله موجوداً واحداً فقط، أما فيما يخص المخلوقات الأخرى فلا تخلق إلّا بوسائط ، إنّ العلة الأولى ، لكونها بسيطة لا مادية ، لا يمكنها أنّ تخلق مباشرة إلّا موجوداً واحداً ، وهذا المخلوق يكون كمالاً من عند الله و إنّ كان ذا طبيعة عاقلة مثل الله ، و ينتج عن هذا المخلوق الأول ، أي العقل الأول، عقل ثان وهكذا دواليك ومع ملاحظة أنّ كل عقل يتحد بفلك سماوي «...أما الموجودات الأرضية فتنشأ في النهاية بواسطة هذا الخلق التدريجي والله يجعل كل هذه الموجودات ولا يحفل بها بالمرة ومن هنا فهو لا يعرف الممكنات ..وتتعارض هذه النظرية مع مجموعة من النظريات المدرسية ألا وهي خلق الله المباشر للموجودات، ومشاركة العلة الأولى في نشاط العلة الثانية وعلم الله بالجزئيات وبالموجودات الدنيا، وقد قال كل الرشدين اللاتيين بهذه الفكرة... »[3] إنّ هذه الأفكار جديدة على فلسفة ابن رشد الحقيقية بل بعيدة كل البعد عن مبادئها و أسّسها ، فابن رشد لم يقل بهذه الأفكار وقد لا يفكر فيها أصلاً ، لأنها تتنافى وعقيدته الإسلامية و إنّما هي أفكار مخالفة للعقيدة الاسلامية بل

[1] زينب الخضري : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ، مرجع سابق ، ص94.
[2] نفس المرجع السابق ، نفس الصفحة.
[3] نفس المرجع السابق ، ص95.

مناقضة لها تماما، و أعتقد أنّ هذه النظرية قد استمدت من نظرية الفيّض الأفلاطونية المشهورة ، و ربما أخلط هؤلاء انتساب هذه النظرية بين الفارابي و ابن رشد ، اذّ يعد الفارابي أوّل من أدخل هذه النظرية إلى العالم الإسلامي، بل يعتبر أشهر من أعاد صياغة أسسها .

رابعاً: الحقيقة المزدوجة.

هناك الكثير من الأفكار و الأطروحات و المبادئ التّي نُسبَت مجازاً إلى ابن رشد من طرف الرشدين اللاتين الذّين اشتهروا بدفاعهم الزائد عن جملة من القضايا الفلسفية التّي اجتهدوا عن طريق التعليم في نشرها والترويج لها، خاصة تلك القضايا التّي إحتدم حولها النقاش أكثر من غيرها مثل فكرة أزلية العالم وقدمه ، وكذا دفاعهم عن وحدة العقل الفعال التّي سنفصل في أمرها لاحقاً ، فضلاً فكرة " **الحقيقة المزدوجة** " ، فما مقوّمات الإقرار بالإزدواجية الحقيقية، وكيف فسرّ الرشديون هذه المسألة؟ وماهي التعديلات والتحولات التّي أحدثوها على ما جاءت به نصوص ابن رشد في هذه المسألة ؟

لعلّ القول بازدواجية الحقيقة في الفلسفة الرشدية إنّما قد ظهر ككل المسائل الرشدية الأخرى مع الدراسات المهتمّة بأرسطو العرب أبي الوليد ابن رشد ، « إذّ أنّ الفكرة الأساسية التّي خَلُصَ إليها المذهب الرّشدي في القرون الوسطى ، و الذّي قد عُرف على عاتق هذه المسألة بالحقيقة ذات الوجهين The doctrine of double truth أو بمذهب إزدواج الحقيقة La Double vérité و هي القول أنّ الشريعة التي يجب أنّ نعتبرها يقينية هي ما يقرّ بها النص الديني و الحكمة ، كما أنّ هاتين الحقيقتين (العقليّة و النقليّة) متناقضتان ، أي أنّ ما هو صادق في المجال الدّيني قد يعد أو يعتبر خاطئاً في المجال الفلسفي و العكس صحيح » [1] فرغم أنّ أشهر ما قد عرف عن أبن رشد أنّه قد ميّز بين مفهومين أو قراءتين ، قراءة فلسفية عقلية صرفة ، و قراءة دينية لاهوتية ، إلّا أنّه و للأسف قد اتهم بفكرة أنّه يقول بوجود حقيقتين (دينية و عقلية) و اللتان ترميان إلى القول أنّه يمكن للإنسان أنّ يتشبث بهما معاً رغم وجود تناقض بينهما، و القول بذلك، تفسيره أنّ ميدان الحكمة أو الفلسفة والعقل هو العلم الطبيعي، بينما مجال الشريعة أو النقل و الدّين هو الميتافيزيقا، لكن الدارس لتاريخ الفكر الرشدي الحقيقي يعرف أنّه لا توجد سوى حقيقة واحدة عن أبي الوليد .

[1] Le Rationalisme d'Averroès d'après une étude sure la Création , Bulletien d'etudes : M.Allard Oriontales (B.E.O5) Damas , 1952_54,XVIII , P 17.

إنّ نظرية الحقيقتيّن تعتبر من أبرز النظريات الرشدية التّي ابتدعها أو صاغها الباريسيون و طورها الرشديون البادوين «...فلما كان تعارض هذه النظريات الرشدية السابقة مع العقيدة الكاثوليكية، أمراً واضحاً، ولما كان الرشديون في القرن الثالث عشر يتمسكون باحترامهم للعقيدة وللكنيسة، فقد لجأوا للقول بأنّ ماهو حقيقي في الفلسفة يمكن أنّ يقول اللاهوت بعكسه على أنّ يكون هذا الضد صحيحاً أيضاً ، وسواء قال ابن رشد بهذا المبدأ أو لم يقلّ ، فإنّ الرشدين في القرن الثالث عشر قالوا به ، و لقد هوجمت هذه النظرية الشهيرة في قرار تحريم 1277م ، لأنّها تهدم مبدأ عدم التناقض الشهير وتقضي على العلاقات التّي يرى المدرسيون أنّها ترتبط بين العقل و الإيمان ...» [1]هذا و نحن نعرف أنّ ابن رشد قد تمسك بفكرة الحقيقة الواحدة في كل صراعاته الفكرية و مبادئه الدّينية ، و ربما لم يفكر في ذلك اطلاقاً ، فأطروحة الطريق المزدوج نحوى الحقيقة أو " الحقيقتين" لم تكن في فلسفة ابن رشد و لم يقل بها معاصره ممن كانوا أعداءا لفكره ، و إنّما ذاعها الرشديون لأغراضهم الشخصية ، فأصّبحت خطة سياسية بل و سيلة لجلب الأنصار، بل كانت سبيلاً لجأ إليه أولائك الذّين مارسوا التفكير الفلسفي بحرية و دون قيود و ذلك لغرض دفع الشكوك عن أنّفسهم و تجنب نقمة اللاهوتين أو الكنيسة عليهم .

بيّد أنّ هذه الأطروحة الرشدية الفلسفية، كانت قابلة للتأويل إلى عدة مفاهيم ، بل حملت عدة خلفيات، حيث ظهرت على عاتقهاعدة أفكار جديدة ربما لم تخطر ببال فيلسوفنا المنسوبة إليه ظلماً، أفكار اتخذت وسيلة للتعبير عن مطالب الإصلاح و التغير في المجتمع ، و أثّرت بطريقة أو أخرى في نشأة بعض المفاهيم السياسية التّي تداولها الرشديون، فمن خلال هذه النظرية، اتخذت معركة استقلالية التفكير الفلسفي عن اللاهوت بُعداً إجتماعياً وسياسياً و أصبحت بالتدريج تعني معركة إستقلالية التفكير الفلسفي عن اللاهوت بُعداً إجتماعياً و سياسياً و أصبحت شيئاً فشيئاً تحمل معنى آخر هو معركة استقلالية السلطة المدنية عن السلطة اللاهوتية، حيث كان رأي أشياع التوماوية أو اليمين الأرسطي، هو أنَّ الحاكم لابد أنّ يكون محكوماً هو الآخر من خلال خضوعه لسلطة أعلى هي السلطة الروحية، و هذه الأخيرة يقوم على رأسها المسيح في السماء ، و الكنيسة الرومانية في الأرض ،« أما اليسار الأرسطي، فلم يكتفي بأنّ يرى في النظرية الرشدية عن الحقيقة المزدوجة السابقة الذكر، اطار يمكن من خلاله التعبير عن الطموح إلى تحقيق الفصل بين السلطتين الدّينية و السياسية ، بل تطلع إلى أنّ يلتقى عند أرسطو نفسه ما يجعل ذلك الطموح مشروعاً، و وجد بالفعل هؤلاء، في فلسفة أرسطو ضالتهم، و بصفة خاصة في فلسفته السياسية التّي أسعفتهم بالتبرير التالي : أنّ المجتمع المدني واقعة طبيعية ، وجذوره توجد في الطبيعة الإنسانية ذاتها، لذا وجب ألّا يستمد النظام السياسي سلطته من أي سلطة لاهوتية ...» [2] يمكن القول في هذا

[1] زينب محمود الخضيري : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ، مرجع سابق ، ص 96، 97 .

[2] عبد الرزاق الذُوي : دور التيار الرشدي في "معركة الأرسطية " في فلسفة العصر الوسيط، مرجع سابق ، ص 296 - 297.

الشأن أنّ رجوع اللاتين إلى أرسطو تقفي أثر فلسفته في القرن الثالث عشر، كان الغرض منه تجديد الفكر الغربي وتجاوز التفكير السكلائي ، وخلق مساعات أوسع أمام ابداعات العقل، و لكن يبقى من المؤسف جدًا أنّ يكرس هؤلاء أفكارهم و أنّ يمجدوا وفائهم لمعلمهم ذو الأصول الغربية "أرسطو" على حساب فيلسوفنا العربي ابن رشد ، كيف لا وقد التمسنا من خلال تحليلنا لأفكارهم نوعاً من اللاإحترام ، بل أتضح أنّ خلف تلك الفلسفة كانت تختفي أكثر الأفكار جرأة وخطورة ، وهذا الخطر بعبارة وجيزة يمكن القول أنّه تمثل في النزعة الرشدية ذاتها، وعليه نتساءل :

إلى أي حد يمكن أنّ نعتبر الرشدية نقمة على فلسفة ابن رشد ؟

خامساً: وحدة العقل .

لقد احتدم الصراع طويلاً في جامعات أوروبية كثيرة خاصة جامعة باريس حول قضية " وحدة العقل" ، اذّ تعتبر نظرية وحدة العقل الإنساني أو وحدة النفس أشهر النظريات الرشدية التّي جاءت في نصوص ابن رشد باللاتينية ، فالعقل عندهم ليس كمالاً للنفس و إنّما لكل فرد جسد ونفس حساسة، فضلاً على أنّ الرشديون يذهبون إلى القول أنّ البشر كلهم يشتركون في نفس عاقلة واحدة متحررة عنهم أي منفصلة على هؤلاء الأفراد

«...وتحقق هذه النفس النوعية التّي تلعب دور الصورة الجوهرية ، اتحاداً عابراً وعارضاً مع النفس الحساسة التّي ينفرد بها كل فرد (...) و كان من الطبيعي أنّ تحظى هذه النظرية من دون النظريات الرشدية الأخرى بأكبر قدر من الهجوم من طرف المحافظين المسيحيين ، إذّ بدت لهم خيانة واضحة لفكر أرسطو ، خاصة وهي تصطدم برؤيتهم لفكر أرسطو وبإحساسهم بقيمتهم الفردية ، اعتقدت المدرسة المسيحية أنّ العقل الفعّال عند أرسطو مبدأ إلهي يأتي للإنسان الفرد من الخارج ليستقر في نفسه ...كانت نظرية وحدة النفس ، لقولها أنّ الشخص الفرد أو الفرد لا يفكر و إنّما العقل المفارق هو الذّي يفكر تصطدم بعنف مع الإديولوجية المدرسية ... »[1]، كما أنّ مفهوم هذا العقل يحمل عدة تعريفات و لا تعريف دقيق له بالمعنى الأرسطي و لا يقتصر على كلمة واحدة و انما يقال على أربعة أوجه وهي :

- العقل الهيولاني .
- العقل الذي هو في الحالة العادية .
- العقل الفعال.
- القوة المخيلة .

[1] زينب محمود الخضيري : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى , نفس المرجع السابق ، ص 96.

و لكن كل هذه التسميات تتفق على معنى واحد وهو "العقل "ولابد من التخلص من شروحات ونظريات عديدة شوهت نظريات أرسطو كما رآها ابن رشد ، ففي **العقل الهيولاني** ورد أنّ حده في ذلك الذّي هو بالقوة كل معاني صور الهيولانية العامة ، و ليس بالفعل أي واحد من الكائنات قبل أنّ يفهمها، أما بالنسبية إلى **العقل الفعال** فهو الذّي ينقل الإمكانية إلى الفعل ، أنّه يفعل الإمكانية و يقيم الصلة بين العقل الهيولاني و موضوع معرفته و هو لا يتصل بالأشياء موضوع المعرفة ، و إنّما يجعل من مواضيع المخيلة مواضيع التعقل «...وفي فعل التعقل يظهر في النصوص اللاتينية أيضاً ما يسمى بالعقل " المنفعل" Passibilis و الذّي يتكلم عليه أرسطو و يطيل ابن رشد الشرح حوله ، و هذا العقل هو العقل بالعادة Inhabitu الذّي يتفاعل مع الهيولاني و الفعال و المتخيل ليحقق فعل التعقل ، إذّن يتم التعقل بالعقل الهيولاني و الفعال و المنفعل و المخيلة متحدين ، أيّ يشكلون **وحدة في ذلك الفعل (...)** و يخصص النّص اللاتيني عدة صفحات لتفسير ما يسمى **بالعقل النظري Intellectu speculativus** ففيه تظهر مفاصل مفاصل الاتصال بين العقل الهيولاني والعقل الفعال أي طريقة تأثير هذا على ذاك ...»[1] ، و لكن الأمر الذي يخطف انتباهنا من خلال تحليلنا لهذه النصوص هو أنّ قاضي قرطبة يلح على اظهار التمايز بين العقل النظري محرك العقل الهيولاني من جهة و بين العقل الفعال مولد محتوى التعقل الآتي عن المخيلة ، من جهة ثانية ، و منه العقل الهيولاني يكون بذلك حامل العقل الفعال عنده ، و العقل النظري على حد سواء و عليه فإنّ ما جاء في هذه النصوص الغربية حول ما جاء به فيلسوفنا في فعل التعقل هو أنّ هذا الأخير يتم عن طريق عقول مختلفة تتم في فعل واحد ، و لكن السؤال الذي يطرح نفسه بإلحاح : ماهي المهام الأساسية لهذه العقول ؟ و ما هي تفسيراتها الحقيقية ؟

الإجابة عن ذلك هي أن هذه التفاسير تعرضت للخلط و التعقيد خاصة ما ارتبط منها بمهام هذه العقول و تفسيرها ، إذ أنّ ماجاء به هؤلاء يظهر مدى ضعف هذه الأخيرة ، كما يظهر تحويلها و تعديلها الواضح كما راق لهم دون أدنى إعتبار لصاحبها، بل الأقبح من ذلك وهو أنّ هؤلاء الغربيون قد ذهبوا إلى أبعد من ذلك بكثير، فقد وجدنا في دراستنا لهذه المسألة في مباحث أخرى عن ما قيل عن العقل الفعال و العقل الهيولاني، **إنّهما جوهران خالدان و مفارقان**، و ربّما أنّ سبب هذه التحويلات و التعديلات و التناقضات التّي إلتمسناها من خلال مراجعتنا لأغلب النصوص اللاتينية في هذه المسألة هو أنّها تعرضت للخلط مع جملة من النصوص العربية الآخرى كرسالة ابن باجة في الإتصال مثلا و نصوص الشرح المتوسط و نصوص تفسير ما بعد الطبيعة، و نصوص تلخيص كتاب النفس و غيرها ، بحيث لابد من الرجوع إلى النصوص العربية التّي نقلت إلى اللاتينية للتحقق منها لتقفي

[1] غانم هنا : وحدة العقل بين ابن رشد والرشدية اللاتينية ، مرجع سابق ، ص107.

أفكار ابن رشد الحقيقية و أنّه من الخطأ الأخذ بهذه المراجع و النصوص اللاتينية في معرفة فلسفة ابن رشد خاصة في هذه المسألة ، فقد ظمت هذه النصوص حسب ما جاء في الكثير من المراجع المهتمة بهذه القضية ، أنّ هذه النصوص قد أخلطت عند ترّجمتها بين ما كتبه ابن رشد الوالد و ابن رشد الحفيد فضلاً عن أفكار الفارابي وابن سينا وابن باجة، وربما قد ظمت هذه النصوص كل ما كان مشاع عن الفلاسفة المسلمون خاصة النزعة الصوفية التّي كانت و قتها مزدهرة في الشرق و الغرب ، و لكن إذا سلمنا بهذه الفرضيات، فسنجد أنفسنا في تناقض صارخ كما هو في النصوص اللاتينية، إذّ من غير الممكن أنّ ننسب هذه الأفكار التّي جاءت في كتب من ذكرناهم من الفلاسفة العرب لأبّن رشد ونحن على يقين بأنّ فيلسوفنا الشارح قد رفض في أكثر من مسألة أفكار هؤلاء جملة وتفصيلة ، ومنه فإنّ القول **بوحدة العقل** التّي ذكرت في نصوص اللاتينين تُناَقِض ما جاء في نصوص الشارح العربي و أنّ **العقل فردي** وليس واحداً عند جميع الناس .

كما أنّه يصعب في مجال بحث واحد أنّ نحدد جميع النصوص الشاهدة على التعديلات والخلافات والتحولات والتناقضات القائمة حول ماورد في شروح كتب ابن رشد خاصة كتاب النفس اللاتيني وشرح كتاب الميتافيزيقا العربي، و بعد المقاربة الدقيقة التّي قد لا يتسع المجال لعرضها كلها وصلنا للوقوف عند النقاط التالية :

1 ـ إنّ العقل الهيولاني كائن وفاسد ، فمن أين له أنّ يكون واحداً عند جميع البشر؟

2 ـ لم يرد في أيّ موضع من الشرح المطول للميتافيزيقا في أصله العربي ذكر أو إشارة إلى " وحدة العقل" .

3 ـ إنّ العقل الهيولاني والعقل الفعّال هما وجهان لكيان واحد ، وهذا ما يؤكدهثي أيضاً نص " الشرح المتوسط" .

ومن خلال مراجعتنا لهذه النصوص و البحث فيما جاء في نصوص ابن رشد بالعربي قد تبين لنا أنّ ابن رشد لم يقل بوحدة العقل كما نسبت إليه في الغرب اللاتيني ، و لكن مع فقدان النص العربي للشرح المطول لكتاب النفس كان اللجوء إلى مؤلفات أخرى أمراً لابد منه لتوثيق هذا الرأي «... فبعد المقارنة بين التّرجمة اللاتينية لتفسير **ما بعد الطبيعة** وأصلها العربي تبيّن أنّ ميخائيل سكوت ، مترّجم هذا الكتاب ومترّجم **الشرح المطول لكتاب النّفس** قد أدى ترّجمة أمنية ودقيقة لا تسمح بتحميله مسؤولية من نوع سوء الفهم أو التحريف و هذا ما يحملنا على القول أنّ الشرح المطول لكتاب النفس لم يكن في أصله العربي كتاب ابن رشد فقط بل كان تجميعاً ضمَ آراء كثير ممن أدلوا بدلوهم في موضوع العقل و المعرفة دون أنّ يفصل في نسبة هذه الآراء إلى أصحابها ، أما أنّ تكون هذه الآراء التّي أضيفت إلى كتاب ابن رشد فأصبحت جزءاً منه ، قد أضيفت من قبل الرشديين اللاتين

أو خصومهم ، فهذا إحتمال ضعيف جداًحيث إنّ المخطوطة اللاتينية التّي إعتمدت في تحقيق النص مؤرخة بسنة :1242م أي قبل احتدام الصراع حول قضية " وحدة العقل" الذّي استمر بعد سنة :1260م ، في جامعة باريس وغيرها ... »[1] صحيح أنّ فلسفة ابن رشد قد عرفت انتشاراً واسعاً بل شهرة فاقت الحدود ، وكل هذا يعود إلى تلك النصوص اللاتينية وأصحابها من الرشدين المسيحيّن و اليهود الذّين قد غابت عندهم الجرأة في الحياد ، بل بدى التحيز العرقي و الفكري جلياً في نصوصهم ، كما أنّ هذه المكانة الفكرية التّي نالها ابن رشد عند الغرب تبقى مكانة غير مشرفة في غالب الأحيان، لأنّ وقعها السلبي على أصالة ابن رشد و مبائه الأساسية كان أكثر من و قعها الإيجابي ، خاصة إذا ربطنا ذلك بمستقبل الفكر العربي الإسلامي، لكن السؤال الذّي يبقى مطروحًا هو:

إذا اتّضح عند الكثير من الدارسين و الباحثين و المؤرخين الغرب خاصة المستشرقين منهم ، أنّ ابن رشد العربي بعيد عن القول " بوحدة العقل" فلماذا لازال هذا الإتهام قائمًا في حق فيلسوفنا ؟

وهل هناك غرض يرجوه الباحثون وكَتَبةَ التاريخ الغربيون من هذا الإصّرار..؟

ـ هل يمكن أنّ نعتبر ابن رشد ملحدًا أم مؤمنًا ؟ مسيحيًا أم مسلمًا ؟ لاتيني أم عربي ؟

سادساً: ابن رشد في نظر منتقديه (أفيرواس الملّحد) :

قد أُسيل الكثير من الحبر حول عقيدة ابن رشد أو ايمانه، حيث اختلفت صورته الحقيقية عن صورته المزيفة التّى رسمها منتقدوه من الفلاسفة ورجالات الدّين في العالم العبري واللاتيني، وهذا يعود بالنسبة لمنتقديه على حد اختلاف ألسنتهم وعقائدهم ، إلى جملة من الأسباب والعوامل هي كالتالي :

1 ـ نقد أبي الوليد ابن رشد للغزالي بعد أنّ كفر هذا الأخير الفلاسفة ، حيث وقف ابن رشد مدافعًا عن الفلاسفة جاعلاً نفسه في صفهم وبذلك يكون قد جلب على نفسه سخط المتشددين والمتزمتين، الذّين أثاروا لغطًا كبيرًا، فطرحوا بشأّنه أسئلة كثيرة ، كانت تثير اللُّبّس و الشك في تَدَيُنِهِ، كموقفه من التجسيم والتشبيه في القرآن الكريم ؟ [2] و هل هو من الموفقين بين الدّين والفلسفة أم من الفاصلين بينهما ؟ و هل يقول بحقيقة واحدة أم بحقيقتين ؟ ..الخ

2 ـ نكبته المشهورة التّي تمثلت في نقمة الخليفة المنصور على فيلسوفنا أبي الوليد ابن رشد ، بحرق كتبه الفلسفية بعد نفيه، « و ذلك بعد أنّ رفعت إليه من طرف الحاقدين على نجاح ابن رشد و تميزه من حاشية الملك و غيرها، في أمر فيلسوفنا مقالات تحتوي على الطعن في

[1] نفس المرجع السابق ، ص115.

[2] حسام محي الدين الالوسي : ابن رشد (دراسة نقدية معاصرة) ، دار الخلود للتراث ، القاهرة ، مصر ، ص 5.

دينه و عقيدته، بل أنّ نقمة المنصور قد تجاوزت الفلاسفة إلى الفلسفة نفسها لذلك أمر بإبعاد كل من إشتغل فيها، و إحراق كتب الفلسفة كلها، ماعدا كتب الطبّ و الحساب و علوم الفلك التّي تؤدي إلى معرفة أوقات الليل و النهار و إتجاه القبلة في الصلاة ».[1] و أعتقد أنّ شأّن ابن رشد في ذلك شأّن من سبقوه من الفلاسفة و المفكرين و العلماء مثل إعدام سقراط ، و قتل الجعد ابن درهم و ابن المقفع و الحلاج و غاليلي و السهرودي ....الخ.

3 ـ الإستشراق الغربي الذّي قد يعود إلى الفترة التّي أخرج فيها أرنست رينان كتابه الشهير " ابن رشد والرشدية "، « و الذّي قرأ فيه رينان نفسه مخرجًا أبي الوليد ماديًا ملحدًا أسوة بمفكري القرن التاسع عشر، إما تحت أثر الهِجْلِيَة أو الوضعية أو الدَارْوِينِيَة، و كل أشكال النطورية، وهو ما روجه فرح أنطون في " ابن رشد وفلسفته " تابعًا لرينان ومصور ابن رشد مجسداً ليقم الفلسفة مثل العقل و العلم و العلمانية ».[2]

4ـ الرشدية التّي أرادت أنّ ترسم صورة مغايرة للمسيحيّة في عصر آباء الكنيسة " لاتين " و" يونان " ،« و في عصر الوسيط المتقدم دفاعًا عن العقل ضد الإيمان و العلم ضد الدّين و الإنسان ضد السلطة الدّينية و العالم الذّي يحكمه قانون ضد العالم الذّي لا قانون له باسم الإرادة الإلهية » [3]. فالإتهامات التّي أصدرها أسقف باريس في مارس من سنة 1277 م ، و هنا بعض المصادر من جاءت بقولها أنّها كانت في شهر ديسمبر (كانون الأول) عام 1270م ، حرمت إثنة عشرة قضية فكرية للرشدين اللاتين و هناك من يقول ثلاث عشرة قضية، يمكن ذكر أبرزها :

ـ إنكارهم علم الله للجزئيات الحادثة .

ـ إنكار العناية الإلهية فيما يخص الأفعال الإنسانية .

ـ قولهم بقدم العالم واستحالة الخلق من العدم .

ـ تقديم الفلسفة على الشريعة .

ـ إنكارهم الخوارق والمعجزات .

ـ قولهم بحقيقتين مخّتلفتين، فلسفية و دينية صادقتين معًا .[4]

ـ قولهم بوحدة العقل الإنساني أو وحدة النفس و استحالة المعاد الفردي .

---

[1] طراد حمادة : ابن رشد في فصل المقال مابين الشريعة والحكمة من اتصال ، أهم موضوعات في الفقه والفلسفة والمنهج ، دار الهدى ، بيروت ، لبنان ، ط1، 2002، ص 69.

[2] حسن حنفي : الاشتباه في فكر ابن رشد ،مجلة عالم الفكر ، م 27، ع4، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب ، الكويت ، أفريل 199،ص 141.

[3] نفس المرجع السابق.

[4] محمد عمارة : في التنوير الإسلامي ، ابن رشد بين الغرب و الإسلام ، مرجع سابق ، ص 14.

ـ قولهم بأنّ حرية الإختيار هي قوّة منفعة " سلبية" لافاعلة، وبأنّها تحركها ضرورة النفس النزوعيّة .

ـ قولهم بالحتّمية الكونية وبمقتضاها يكون للأجرام السماوية تأثير كامل على الموجودات الأرضية، و في هذه الحالة تخضع الحياة الفردية بدورها للحتّمية وتخفتفي حرّية الإرادة.

ـ قولهم بأّن أفعال البشر ليست خاضعة للعناية الإلهية .

ـ قولهم بنظرية الحقيقتين : حقيقة فلسفية وحقيقة دينية .

ـ تقديم الفلسفة على اللاهوت وبذلك إنكارهم للمعجزات .

ـ قولهم بأّن النفس التّي هي صورة الجسد تفسد بفساد الجسم وتفنى بفنائه .

و لكن كل هذا يخالف ماجاء به ابن رشد ويعتبر طمسًا لفلسفته ولمبادئه الحقيقية، فهذه القضايا بعضها مشترك بين ابن سينا وابن رشد (العقل الفعّال ، الكلي ، الحتمية ، قدم العالم ...) وبعضها الآخر يخص ابن رشد دون ابن سينا (عدم بقايا النفس الفردية بعد الموت بحيث أنّ أحادية العقل البشري العددية هي قضية رشدية لا سيناوية) وهناك أيضا قضايا لاتخص بنصّها الحرفي لا بهذا ولا بذالك ، بل هي قضايا ابتدعها الأتباع الغربيون فشوهوا ما ألّزم تشويهه وعدلوا ما يلّزم تعديله وفقًا لآرائهم واتجاهات تفكيرهم و أخذوا منها ما يلزم أخذه ، أيّ ما يتوافق واعتقاداتهم ، مثال : « أنّ الله لا يعرف الجزئيات، ولا يعرف شيئًا خارجًا عن ذاته، وكذا قولهم أنّ العناية لا تشمل أفعال البشر» [1]، و هي قضايا تُظهر لدارسها دون أدنى جهد أو تمحيص أو تتبع أنّها لا تَمد لابن رشد ومبادئه صلة كونه يعتقد بلإسلام وهي قضايا تتعارض و الدّين الإسلامي .

سابعاً: موريس دي ولف والتحولات الرشدية في الغرب اللاتيني:

و في نفس الإتجاه رآى الأستاذ" موريس دي ولف" الذّي سبق ذكره في كتابه عن تاريخ فلسفة القرون الوسطى و الذّي اعتمد فيه بالدرجة الأولى على تلخيص فلسفة ابن رشد بعد بيان كتبه التّي كانت متداولة بين قراء اللاتينية إلى القول : «...إنّ وجود الكائن الأعلى (الله) هو موضوع فلسفة ما بعد الطبيعة، و اثبات وجوده قائم بالبراهين الفقهية، و هو الذّي تصدر عنه العقول منذ الأزل، و كل موجود غير الله لا يفسر وجوده بغير عمل خالق،

[1] الدكتور عبد الرحمن التليتلي : ابن رشد فيلسوف العالم ، مرجع سابق ، ص 182.

فليست العقول صادرة على التتابع واحداً بعد الآخر على حسب ما ذهب ابن سينا ، بل هي من خلق الله أصلاً، و إنّما يأتّي تعددها من أنّها لا تتساوى في الكمال و الصفاء و هي في الخارج متصلة بالأفلاك، فالسماوات جملة من الأفلاك كل منها له صورة من أحد العقول ، و المحرك الأول يحرك الفلك الأول، و هذا يحرك الأفلاك الأخرى إلى القمر الذّي يحرك العقل الإنساني، لأنّه يتصل بمداركنا ومعقولاتنا و له عمل على اتصال بما فوق الطبيعة...»[1]، تماماً كما جاء في مذاهب ابن سينا، بينما نجد المادة عنده فهي قديمة مع قدم الله ، و معناه ذلك أنّ العدم لا يتعلق به عمل خالق (و هي عاجزة عن العمل و لكنها ليست خواء تناط به الصور كما في مذهب الأفلاطونية الحديثة، بل هي قابلية عامة تشتمل على الصور المختلفة) ، و مع حضور هذه المادة القديمة يخرج منها الخالق قواها العاملة، وينشأ العالم المادي من أثر هذا الخلق الدائم ، و لابد من تتابع هذه الحركات بلا بداية و لا نهاية « أمّا بالنسبة إلى العقل الإنساني يعتبر آخر سلسلة الأفلاك، فهو صورة غير مادية ، أبدية ، منفصل من الآحاد، متحد في جملته ، وهذا العقل هو العقل الفعال والعقل الهيولاني أو الممّكن معاً، و العقل الانساني في أفراد النوع البشري جميعاً واحد لا ينفصل بانفصال الأشخاص و لا يتغيرُ بتغيرِ الذات Objective ، وهو النّور الذّي يضيئ النفوس البشرية ويكفل للبشر مشاركة لا تتبدل في الحقائق الأبدية...»[2] وحسب " موريس " أنّ المعرفة العقلية أو العقل يأثر في الحواس التّي تخص كل إنسان يتصل بذلك الأنسان حسب استعداده من غير أنّ يلحقه نقص بهذه الصلات المتعددة أو درجة من درجات هذا التعقل تحدث في الأنسان ما يسمى بالعقل المكتسب، وبهذا الأخير يشترك العقل الخاص المنفصل في مدركات العقل التام المتحد، كما أنّ هناك اتصالات أخرى حسبه توجد بين عقل البشر و العقل العام و هذه الاتصالات هي التّي تأتي من إدراك الماهيات المفارقة، و أرقاها و أرفعها و أفضلها ما يأّتي من وحيّ النبوّة .

ما قد لاحظناه من خلال مراجعة بعض نصوص هذا المؤرخ أنّه قد حاول نقل فلسفة اللاتينين في القرون الوسطى عن ابن رشد و أهم التغيرات و التحولات التّي أحدثوها في فلسفته، حيث وجدنا أنّ الكثير من المسائل والآراء التّي انتسبت لإبن رشد تخالف المعتقدات الإسلامية، وكأن هذه الفلسفات جاءت لتؤكد في غير زمان فيلسوفنا واقعه المؤلم إبان الخليفة المنصور بالله الذّي اتهمه بالزندقة و الكفر و الإلحاد و انحلال العقائدي، و لكن مع كل ذلك فنحن ممتنين لهذا الرجل على أمانته في نقل فلسفة ابن رشد كما أوّلها الأوروبيون في القرون الوسطى دون تغيّر أو تزيف، فقد لخص هذا العالم الفلسفة اللاتينية عن ابن رشد بالمصادر من المخطوطات و المطبوعات و البيانات الدالة بالبرهان، حيث صور لنا كل ما شغل القوم لحقبات تاريخية تمثلت في عدة قرون ، واجتهد فيها أيّما اجتهاد فلم يذكر عن ابن

[1] عباس محمود العقاد : ابن رشد ، مرجع سابق ، ص 32 -33.
[2] نفس المرجع السابق ، ص 33 - 34.

رشد مسألة إلّا وقد ذكرها سواء عن الطبيعيات أو الإلهيات أو تلك الشروح، فلم يهمل فيها إلّا قضيتين، وهما " مسألة علم الله بالجزئيات " وكذا مسألة " صفات الله " ، فالأولى أهملها ربما لمحاولته تحاشي هذا النوع من المسائل لطبيعتة المعتقدة أو أنّه إتخذ مبدأ الأمانة فوجد فيها ما لم يوافق و أصالتها في فلسفة ابن رشد ، أمّا الثانية فربّما أهملها لأنّ إيمان العالم المسيحي بالأقانيم الثلاثة في إله واحد لم يجعل تعدد الصفاة مشكلة لاهوتية لها من الشأّن ما كان لهذه المسأة عند المتكلمين والمعتزلة من المسلمين ، رغم أنّنا لم تمعنا في ابن رشد خاصة كتاب " مناهج الأدلة " سنجد أنّه لم يراجع كتب المعتزلة و لم يُمّلِي اهتماماً لهذا الموضوع بل تعامل معه بسطحية ،" هذا و قد خاض " موريس دي ولف" في مسائل ميتافيزيقية كالموت مثلا، حيث رآى أنّ اللاتينيون و ما نسبوه إلى ابن رشد في هذه المسأل هو : أنّ الحياة بعد الموت عامة غير شخصية و أنّ كل شيء في الإنسان معرض للزوال والفناء إلاّ عقله فهو ليس بجوهر مستقل، و إنّما هو عقل النوع البشري كله عام في جميع آحاده .

ثامناً: **حقيقة ابن رشد و فلسفه في أسطر :**

قد لا يسعنا أنّ نذكر فلسفة ابن رشد الحقيقية و مذهبه في أسطر أو صفحات ، و لكن ما يلزم أنّ نشير إليه أو ما نتفق عليه هو أنّ ابن رشد سليم العقيدة مؤمن بالله موحد له، و قد نلمس ذلك سواء في شرحاته لأسطو أو في مصادر كتبه، أما عن معالجته لقضية العلاقة بين الفلسفة و الدّين أو بالأحرى بين وحدة العقل أو ازدواجها، و التّي أثير الخلاف حولها كثيرًا بل ربّما هي أحد أبرز أسباب إتهامه بالإلحاد و الكفر رغم أنّ موقف ابن رشد كان واضحًا في هذه المسألة إذّ رآى أنّ ما يقر به النص القرآني لا يختلف إطلاقًا عن ما نصل إليه عن طريق البرهان العقلي ، كما أنّه من غير الممكن أنّ يكون ابن رشد الأول الذّي تطرق إلى هذا الموضوع ، بل نجد عبر تاريخ الفكر الإنساني و الفلسفي الكثير ممن تطرقوا بل انشغلوا بهذه القضية الضاربة جذورها في عمق التاريخ ، أسواء تعلق الأمر بالمسيح أو اليهود، و عليه فإنّ الذنب الوحيد الذّي حَمَّلَ ابن رشد كل هذا الإتهام و التحامل و التراشق هو أنّه أوّلى لهذه القضية إهتماما بليغًا فاق من سبقوه بنية البحث عن الحقيقة الضالة التّي ينشدها كل إنسان عاقل و في ذلك يقول : « من المعروف بنفسه عند جميع الناس أنّ هاهنا سبيلاً يفضي بنا إلى الحق ، و أنّ إدراك الحق ليس يمتنع علينا في أكثر الأشياء، و الدليل على ذلك أنّنا نعتقد اعتقاد يقين أنّنا قد وقفنا على الحق، وفي كثير من الأشياء، و هذا يقع به اليقين لمن زاول علوم اليقين، ومن الدليل أيضًا على ذلك، ما نحن عليه من التشوّق إلى معرفة الحقّ، فإنّه لو كان إدراك الحق ممتعًا لكان التشوّق باطلًا ، ومن المعترف به أنّه ليس ها هنا شيء

يكون في أصل الجبلة و الخلقة وهو باطل »[1] هذا ما جاء به في كتابه " تفسير مابعد الطبيعة .

أما ماجاء به في " فصل المقال " فقد كان المراد منه هو جعل الفلسفة واجبة بالشرع حيث إذا أردنا أنّ نعمل عقلنا فإنّنا نعمله في حدود ما يوجزه النص الدّيني، « أيّ أنّ أعمال العقل واجب بالقرآن و ليس من إبتداع الفلسفة، فالقياس العقلي و القياس الدّيني مكملان لبعضهما، و منه فالفكر البرهاني هو الفكر الشرعي، فالنظر واجب بالنص ، حيث أنّ التأمل في مخلوقات الله من حيث دلالتها يوصلنا إلى إدراك عظمة الخالق، فإذا كان التأمل نص عليه الشرع وأن القرآن هو مصدر العقيدة ، فإنّ القياس النصي هو أصل من أصول أي حكم » .[2]

وفي " مناهج الأدلة " يضع ابن رشد لدارسيه جملة من البراهين البديلة على وجود الله ، وهي براهين لا تخالف ما جاء به الشرع بل جاء داعيًا بها، كدليل العناية و دليل الإختراع ، **فأدلة ابن رشد عن وحدانية الله** وصفاته السبع القديمة ، التنزيه ، إثبات خلق العالم ، بعث الرسل ، الثواب والعقاب والمعاد ، بعث الرسل ، القضاء خيره وشره ، كان قد استنبطها من آيات وردت بالقرآن ، فهو قد تميز عن من سبقوه من المتكلمين حيث أعتبر أمهر متكلم أسّس صحة العقيدة بالبرهان .

أما في " الكليات "فقد رآى ابن رشد « أنّ مسبب الأسباب هو الله سبحانه وتعالى ، و أنّ الله هو واضع الصحة و المرض بالجسد، فالسببية عند أبي الوليد هي إحدى أبرز مطاب الإيمان ، وهي الفكرة التّي كان قد أثبتها ضد نفي الغزالي لها باسم الإيمان»[3] .

و من هنا نريد أنّ نشير إلى أنّ ابن رشد يبين لنا أنّ موقفه **يعد موقفا متفقا مع الدّين** « إذّ أنّ الإعتقاد بالعلاقات الضرورية بيّن الأسباب و المسببات، و الإعتقاد أنّ لكل شيء طبيعة معينة و خاصة و محددة، سيؤدي بنا إلى أنّ نتعرف على الحكمة الإلهية و العناية و الغائية في الكون »[4] إنطلاقًا من قول الله تعالى : « **" الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقاً مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ "** »[5] ، و آيات أخرى بينات، جاء معناها كدعوة إلى أعمال العقل و هي كثيرة في كتابه العزيز، و من ذلك نجد أنّ قناعة ابن رشد في هذا المجال واضحة لا لبس فيها و لا يشوبها غموض، و عليه لا يمكن إتهامه بأيّ صفة من الصفات لمجرد أنّه جاء بمبادئ مناصرة للعقل إنطلاقًا مما جاء به القرآن الكريم، فهو بالنسبة إليه أنّ العلاقات بين الأسباب و المسببات ضرورية ، كما أنّ إلغاء الأسباب دون التأكيد على وجودها فهو في حد ذاته إلغاء للعقل ككل، رغم أنّ هذا الأخير هو

[1] ابن رشد : تفسير مابعد الطبيعة ، نشره الأب موريس بويج ، المكتبة الكاثوليكية ، بيروت ، لبنان، ج1 ، 1938 - 1952، ص 10.
حسن حنفي : الإشتباه في فكر ابن رشد ، مرجع سابق ، ص 142.[2]
نفس المرجع السابق،ص143.[3]
[4]عاطف العراقي : ابن رشد فيلسوف عربي بروح غربية ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، مصر ص 133.
الأية 4، سورة الملك .[5]

الوسيلة الوحيدة التّي تدلنا عن أسباب الموجودات علما أنّ رفع هذه الأسباب هو رفع للعقل ، و بذلك نجد أنّ ابن رشد قد ربط بين السبب والعقل فالفلسفة هي معرفة الأسباب التّي تقوم على منطق العقل.

و عليه أنّ اتهام ابن رشد بالإلحاد و الكفر لمجرد انتصاره للعقل هو اتهام باطل و ادعاء كاذب و أنّ حقيقة ابن رشد العربي المسلم تختلف عن شخصية أفيرواس الملحد ، كما أنّ اتهام ابن رشد له ما يبر براءته من كل ما كتب عنه وما قد قيل من تطرف و غلوا و تحامل ، فرغم كل هذه الإهانة المتعمدة في حق فيلسوفنا إلاّ أنّه لم ينكر أبداً أصل من أصول الدّين كما أُتهم ، ولكنه تأمل في مخلوقات الله وعبر بفلسفته عن غيره ، كما أنّه من السفاهة أنّ نتهم ابن رشد بالكفر و الإلحاد بحجة أنّ مبادئه تخالف أصول الدّين و نعترف في نفس الوقت أنّه من نادى في كتابه فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من اتصال بالوفاق و التكامل و الوئام بين الديّن و العلم ، و عليه : أليّس القول بأنّ مبادئ ابن رشد جاءت مخالفة للدّين و أنّ ابن رشد ملّحد ، قول يناقض بعضه البعض؟

تاسعاً :خلاصة.

إذّن : هناك اختلاف واضح بين الفلسفتين ، أيّ فلسفة ابن رشد كما اعتقدها هو، و بين فلسفة ابن رشد كما فهمها أو أوّلها الأوروبيون في القرون الوسطى ، خاصة و أنّ الإختلاف لم يكن في مسميات الأشياء وتفسيرها بقدر ما كان الإختلاف يمسّ الجوهر، ممّا نتج عن ذلك فلسفة مختلفة ، تفسيرها يصب في تفسير أخر بعيد كل البعد عن ابن رشد، كما أنّ هذه المسائل التّي تَم الإشارة إليها و التّي أحدثت جدلاً واسعاً في الفكر الغربي الذّي أنحرف عن مسارها ، كانت بالنسبة إلى ابن رشد مسلمات بدهية قد لا تحتاج إلى الخلاف في مبادئها لأنّ ابن رشد كان حريصاً كل الحرص على أنّ يلتزم بها في حدود عقيدته الإسلامية و لا يخالف فيها عن ما يلزم لأيّ مسلم أنّ يؤمن به و أنّ يعلمه للمسلمين.

ـ الفصل الثالث :

تلقي ابن رشد في الفلسفة الغربية المعاصرة .

المبحث الأول : محاور تلقي ابن رشد.

المبحث الثاني : صورة ابن رشد في نصوص المستشرقين الفرنسين.

المبحث الثالث: مالم تقله الفلسفة الغربية عن ابن رشد.

المبحث الأول:

محاور تلقي ابن رشد

مدخل:

تعّتبر فترة أواخر القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر هي الفترة التّي تطور فيها مفهوم **" الإسّتشراق"** ، حيث ظهر فجأة لدى المفكرين و الأساتذة و السياسيين و الفنانين أنّ و عيًا جديدًا ظهر بالشرق يمتد من الصين إلى البحر المتوسط ، « و كان هذا الوعي من ثمار اكتشاف و ترّجمة النصوص الشرقية القديمة المكتوبة بالغات السنسكريتية، و الزندية، و العربية، و قد يكون أيضًا نتيجة الرؤية الجديدة للعلاقة بين الشرق و الغرب، هذا و ارتفعت مكانة الإسّتشراق ارتفاعًا واضحًا في بداية القرن التاسع عشر للميلاد، حيث ذاع صيت هذا الأخير تمامًا مثلما ذاع صيت بعض المؤسسات و الجمعيات الآسيوية الفرنسية و الألمانية و الأمريكية، مما أدى إلى مضاعفة كمية المعرفة و كذا عدد التخصصات الفرعية ، فضلاً عن نشر مجلات الإسّتشراق التّي كانت بدايتها مع مجلة ألمانية سنة 1809م ، المعنونة بـــ" استكشاف الشرق" » [1]، « و قد شهد هذا القرن كذلك بداية ظهور المؤتمرات الدولية للمسّتشرقين ، إذّ عقد أوّل مؤتمر دولي للمسّتشرقين بفرنسا عام 1873م »[2] و ربما هي أرضية أخرى لبداية نشأة ما يعرف بلإستشراق و انتشاره و تطور أبعاده ، و في نفس السياق يرى " إبراهيم مذكور " أن ّالإسّتشراق بالمعنى الكامل لم يبدأ إلّا في منصف القرن التاسع عشر ، و في هذا يقول : « ... و لم يتجه المسّتشرقون في عناية نحوى الدراسات الإسلامية إلاّ في النصف الأخير من القرن الماضي، فإليّهم يرجع الفضل في اختراق هذا الطريق، و قد نشطت حركة الإسّتشراق في الربع الأول من القرن التاسع عشر نشاطًا عظيمًا، فرحل بعض العلماء الغربيين إلى الشرق » [3]

و عليه لقد تباينت مواقف المستشرقين و نظرتهم للفلسفة الإسلامية أو العربية إلى وجهات نظر متضاربة، فمعظم المسّتشرقين الغربيين قد تعاملوا مع فلسفة المسلمين بإنكار أصالتها وصحتها، و كذا الحكم على الفلاسفة المسلمون أنّهم أخذوا الفلسفة اليونانية كما هي بأحرف عربية دون إضفاء عليها أي نوع من الإبداع الفكري، كوّن العرب المسلمون لم يعرفون الفلسفة و لم يتعاطوا التفلسف ، لذلك فندوا كل ما هو تفكير شرقي أصيل، ونخص بالذكر فلسفة الشارح أبي الوليد ابن رشد ، الذّي أحدث ضجة فلسفية في أوساط الأوروبيين ، و أسال الحديث عن فلسفته الكثير من الحبر، فالفلسفة الرشدية بكل ما تحمله من تصورات و أفكار وموضوعات أضحت محل دراسة ونقاش عند غالبية المسّتشرقين، فقد نالت الفلسفة الرشدية باهتمام قلّ نظيره من طرف المسّتشرقين في بحوثهم الإستشراقية العلّمية ، فكانت قراءاتهم ، و تفسيراتهم و اتجاهاتهم متعددة و مختلفة عن المنهجية التّي يدرس بها الباحثون

[1] ادوارد سعيد : **الاستشراق و المفاهيم الغربية للشرق** ،(ت ر) هاشم صالح ، دار الساقي للنشر ،ط1، 1994، بيروت ، لبنان ، ص101.

[2] محمود حمدي زقزوق : **الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري** ،دارالمعارف للنشر والتوزيع ، ب، ط، 1997، القاهرة ، مصر ص44.

[3] ابراهيم مذكور: **في الفلسفة الاسلامية** (ت ق) منى أحمد أبوزيدة، دار الكتاب المصري ، ط2015،1، القاهرة ، مصر، ص 33.

المسلمون تراثهم العربي بصفة عامة و فلسفة ابن رشد بصفة خاصة، فالعقل العربي يفهم من الفلسفة الإسلامية أنّها جزء لا يتجزأ من تراثه الدّيني و لا شك في أصالتها، وهذه الحقيقة اليقينية المطلقة بحث فيها المستّشرقون وعمقوا فيها بحوثهم مسلطين الضوء على فلسفة الشارح أبي الوليد ابن رشد.

ـ فهل المنطلقات التّي بني عليها الفلاسفة المعاصون المستشرقون موقفهم اتجاه فلسفة ابن رشد منطلقات موضوعية ابستيمولوجية أم هي منطلقات ذاتية تحمل بذور العنصرية ؟

: و كيف تلقى الفلاسفة الغربيون المعاصرون نصوص ابن رشد؟

أو بالأحرى نقول :

ـ كيف تبدوا صورة الشارح العربي أبي الوليد ابن رشد في نصوص الإستشراق ؟

و ماهي وجهة نظر الفلاسفة و المفكرون المسلمون في عصرنا من خلال هذه الصورة ؟

ـ المبحث الأول : محاور تلقي ابن رشد.

أولاً : تلقي ابن رشد في دراسات المستشرقين .

إذا بحثنا في فلسفة القرون الأخيرة خاصة القرن التاسع عشر و مطلع القرن العشرين، سنجد دراسة المستّشرقين خلال هذه الفترة قد سلطت الضوء على ابن رشد وفلسفته، و كأنّه إكتشاف جديد لفلسفة قديمة ، أو ربّما هي حتمية فرضت نفسها على واقع معاصر أو هو تجديد فلسفي أبى الاندثار، و في هذا السياق قد وجدنا جملة من الاهتمامات الفلسفية الغربية المعاصرة سواء تلك التّي تعود جذورها إلى القرون الوسطى أو الحديثة بإعتبارها امتداداً للرشدية القديمة أو المعاصرة وليدة نفس الفترة ، بل أبرزها تلك التّي صنفها الأستاذ الدكتور"عبد الأمير الأعسم " بجامعة بغداد في مقاله " دراسة ابن رشد عند المستشرقين " الذّي عرضه ضمن أعمال الندوة الدولية بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد بمراكش (المغرب) في ديسمبر 1998م ، و التّي يمكن أنّ نجملها على هذا النحو التاريخي في بيانات هي كالتالي:

ـ كتاب تاريخ الإسبان و البرتغال مع الموحدين.	37-1883	-Ashbach
ـ كتاب الأعمال اليونانية وشروحها السريانية	1842	-Wernich
والعربية.	1847	-Munk
ـ بحث موسوعة .	1852	-Renan
ـ كتاب عن إبن رشد والرشدية.	1869	-Munk
ـ كتاب منوعات .	1872	-Steinshneider
ـ كتاب عن الفارابي .	1874	-Lasino
ـ بحث حول شرح رشدي لأرسطوطاليس.	1867	-Lasino
ـ بحث عن مؤلفات ابن رشد.	1873	-Leclerc
ـ كتاب تاريخ الطب العربي.	1881	-Muller
ـ الفلالسفة الإغريق في التّرجمات العربية.	1887	-Werner
ـ كتاب عن الرشدية المسيحية .	1889	-Werner
ـ كتاب في العصر الوسيط .	1890G AL.I	-Mehren
ـ دراسات حول ابن رشد	1893	-Brockelman
ـ (فيمار ط1)تاريخ الأدب العربي	1849	-Steinshneider
ـ كتاب الترجمات العربية لليونانيين	1898	-De Boer
ـ بحث حول الغزالي وابن رشد	1899	-Lasino
ـ بحث عن مؤلفات ابن رشد.	1900	-Mandonnet
ـ دراسة عن سيجر البرابانتي الرشدي	1901	-Worms
ـ حول الترجمات الوسيطة للفلاسفة العرب	1902	-De Boer
ـ تاريخ الفلاسفة في الاسلام(الأصل الألماني)	1902GL.II	-Garcia-

ـ رسالة دكتوراه عن ابن رشد	1903	Goyeno
ـ (برلين ط1) تاريخ الأدب العربي.	1904	-Brockelman
ـ ترّجمة كتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام للإنجليزية	1904	-De Boer
ـ مقدمة كتاب البيان للفقيه إبن رشد		-Nallion
ـ دراسة عن أثر ابن رشد في توما الإكويني		-Asin Palacion

كذلك يمكن أنّ نقدم هنا احصائيات إعتماداً على بيانات قدمها "بيرسون "[1] لأهم الإحصائيات و الأبحاث التّي قدمها المستّشرقون عن أبي الوليد ابن رشد وهي :

Person	إسباني	فرنسي	إيطالي	ألماني	إنجليزي	روسي
SI	5	21	7	4	16	-
I	-	2	2	2	3	-
II	2	2	-	2	8	-
III	1	1	-	-	6	1
III	5	4	2	1	7	-
المجموع	13	30	11	9	40	1

ــ كقراءة لهذه البيانات، فإنّنا نجد أنّه حوالي (104) دراسة أو بحث كتبها المستّشرقون، خلال القرن العشرين ما عدا الربع الأخير منه في المجلات و الكتب و الدوريات ...و هي متنوّعة العناوين و المواضيع و المسائل كما هو مبيّن أعلاه في الجدول، حيث نلاحظ الإهتمام الكبير من طرف الإنجليز و دراساتهم الكثيفة التّي بلغ مجموعها (40) بحث ، وهذا ما إنّ دل على شئ و إنما يدل على المكانة الراقية التّي خضي بها فيلسوفنا العربي أبي الوليد ابن رشد في دراسات وبحوث الإنجليز في الفترة المعاصرة ، فضلاً عن الفرنسين الذّين بلغ

[1] عبد الأمير الأعسم : دراسة ابن رشد عند المستشرقين ، جامعة بغداد، الأفق الكوني لفكر ابن رشد ، مرجع سابق ، ص351

مجموع دراساتهم وبحوثهم الرشدية في هذه الفترة الفلسفية (30) بحث، و منه نقول أنّ الدراسات الفرنسية و الإنجليزية هي الغالبة على كل إتجاهات المستّشرقين خاصة الإسبان و الإيطاليون، كما نلمس في هذه الدراسة الإجحاف الواضح و الصارخ من قبل الإسبان الذّين حاربوا بأقلامهم لترويج فكرة أنّ ابن رشد ذوا أصول إسبانية، غير أنّ ماهو مبيّن يثّبت العكس، فكيف بأمة تنسى فيلسوفها الذّي رحبت بفلسفته أعظم الأمم و الحضارات بهذا القدر من السرعة، و هذا ربّما ما يشكل الحقيقة التامّة و الصورة الواضحة عن مدى غربة ابن رشد عن الفكر الإسباني المعاصر .

و بناءًا على هذه البيانات الغربية، أقول أنّ المكانة الحقيقية لإبن رشد في نصوص الإستّشراق منذ دراسة "رينان " إلى اليوم لم تعرف استقراراً تاماً، « كما لم يعد كتاب رينان ذلك المرجع في ابن رشد العبري عند اللاتينين، خاصة عندما نشر "ستنشنيدر Steinschneidr" كتابه عن التّرجمات اليهودية في العصر الوسيط ، و كذا كتابه التّرجمات العربية لليونانية و نشره في لايبزيك سنة : 1893م »[1]، « و قد تحدث عنه " لكليرL.Leclerc" في كتابه تاريخ الطبّ العربي ، كذلك تحدث المستّشرق " ويستن فلاد F.Wusten feld " في كتابه التّرجمة العربية إلى اللاتينية و نشره في كونتكن سنة : 1877م ، كذلك تحدث "برانتل C.Prantl " عن أهم الفلاسفة العرب الذّين اهتموا بالمنطق و على رأسهم ابن رشد في كتابه تاريخ المنطق (مجلد 1861) الذّي تمّ احياء روحه من جديد بعد أنّ تكرر طبعه سنة سنة 1885م ، هذا و قد سبق للمستّشرق الألماني أنّ نشر كتابه باللاتينية عن الأعمال اليونانية وشروحها السريانية و العبرية و الآرامية و الفارسية، نشره في لايبزيك سنة : 1849م »، [2] و هي بذلك خطوة واسعة و كبيرة خطتها الرشدية اليوم ، فضلاً عن ما قدمه " لاكومب Lacome " عند إكشافة الموسّع حوّل أرسطو طاليس اللاتيني الذّي جاءت فيه معظم التّرجمات الرشّدية اللاتينية كنصوص و شروح على أسطو طاليس في القرون الوسطى و طباعتها وإعادة نشرها في عصر النهضة الأوروبية ، « و هو عمل ابن رشد الذّي لا نظير له في تقديم أرسطو طاليس إلى اللاتين بنصه الكامل و شروحه الكبرى (Corpus Commenatrium Averrois in Aristotelem) و على الرغم من دراسة "ما ندونيه Mandonnet " التّي أقامها على سيجر " البرابانتيSiger de Brabant" و الرشدية اللاتينية في القرن الثالث عشر، و نشرها في فريبورغ سنة 1899م ، فقد أعيد تقويم ابن رشد إلى اللاتيني مجدداً في دراسة : Steenberghen و التّي نشرها في لوفان سنة : 1921 م ، وهي الدراسة التّي نازعت " رينان " **في فكرة أنّ الرشدية اللاتينية للقرن الثالث عشر هي من نتاج خيال رينان** » [3].

[1] عبد الامير الأعسم : دراسة في الإستشراق ، دار الفرقد للطباعة و النشر و التوزيع ، م1، 1 ديسمبر 2011، ص 29 .
[2] Badawi, A ,Histoire de la philosophie en islam, Paris , 1972, T.II ,p737.
[3] إدوار جونو : الفلسفة الوسيطية ، دار الاندلس للطباعة ، بيروت ، لبنان (بدون تاريخ) ص 135.

و هكذا بدأ رواد الدراسات الغربية المعاصرة يقبلون بكل لهف و شغف لإحياء روح الفلسفة الرشدية وهو تجديد القديم و الأخذ به لأجل بناء الفكر المعاصر، حيث تعددت المؤلفات و الآراء فاتسعت دوائر الاسّتشراق ، و أضحى كتاب" رينان" الذّي كان المرجع الأساسي لفهم الفلسفة الرشدية ، لا طائل من الرجوع إليه في ظل الدراسات الجديدة و المتنوعة « خصوصاً بعد أنّ قدّم المستّشرق الإسباني " آسين بلاثيوس Asin aPlacios" في دراسته عن المداخل الأولى لإبن رشد وعن تأثيره في فكر اللاتيني، و عما تركه فيلسوف قرطبة في فلسفة القديس توما الإكويني، و التّي نشرها في فرنسا بباريس سنة : 1904م ، و قد أثرت دراسته هذه تأثيراً واضحاً في نصوص المفكرين المعاصرين خاصة المهتمين بالفسفة الشرقية ، فضلاً على ماقام به " ديفو"De Voux " حول دراسته عن المداخل الأولى لإبن رشد عند اللاتين ، و التّي نشرها هو الآخر في باريس 193م»[1] التّي أضحت في فترة من فترات العصر المعاصر مراجعاً أساسية لفهم تحولات العالم و تنوع الأجيال ، و بذلك أصبحت هذه البحوث و الدوريات تمثل الرشدية الجديدة ، بل هي إحدى العوامل التّي ساهمت في تقويض الإيمان لصالح العقل في الفترة المعاصرة ، رغم ما واجهته هذه المؤلفات الإسّتشراقية من هجوم واضطهاد من طرف بعض المتزمتين من العنصرين و الحاقدين على العرب و على كل ما يرمز للإسلام ، استمرت الرشدية تنمو و تنّتشر بنفس الإهتمام في العصر الأخير، بل أخذوا بفكره في كل محاور بحوثهم المعاصرة ، فماهي هذه المحاور؟

ثانياً : الفلسفة :

بعد ما ظهرت بحوث" مونك "المنشغلة بفلسفة العرب خاصة فلسفة ابن رشد ، حتى انّكب على دراسة هذه البحوث الكثير من المعاصرين، فعادت كتب المسلمين من جديد وعاد ابن رشد الفيلسوف، الطبيب ، الفلكي ، الرياضي ، العالم ، اللغوي ..الخ إلى واجهة البحث في أوروبا، وبات يشغل تلك الدراسات المعاصرة على الرغم من الصورة السيئة التّى رسمها بعض الغربيون عنه و الأثر السلبي الذّي تركته سموم المحدثين من الفلاسفة الأوروبين الذّين حملوا في قلوبهم الحقدّ والغلّ على كل ما يرمز للعربية و الإسلام ، « و قد نبه مونك المستّشرقين إلى أهمية البحث عن **فلسفة ابن رشد** العبري و اللاتيني بإعتباره مصدراً **للفلسفة** اليهودية الوسيطية و**الفلسفة** المسيحيّة الوسيطية، إضافة إلى مكانته البارزة في

[1] نفس المرجع ونفس الصفحة.

تاريخ الفكر العربي أو **الفلسفة** العربية » [1]، و قد طوّر هذا البحث فيما بعد إلى كتاب مهم حول منوعات الفلسفة اليهودية و العربّية التّي نشرها في باريس .

كما نتجد وليام جيمس أحد أبرز فلاسفة المذهب النفعي ، إمام مذهب البرجماتية الذّي يقول في مبادئ علم النفس : «...أعترف بأنّني في اللحظة التّي أتحوّل فيها إلى باحث ما وراء الطبيعة و أحاول أزّيد من التعريف أرى أنّ القول يضرب من العقل العام، يفكر فينا جميعاً هو رأي مأمول على الرغم من صعوباته خير من القول بجملة من النفوس الفردية المنّقسمة تمام الإنقسام (...) لا بل عندنا في العصر الحاضر من علماء النفس المشغولين بدراسات النفس الإنسانية وعللها وطباباتها رجل مثل " مايرسون " صاحب كتاب " متحدث عن الإنسان " يدير كتابه هذا الذّي صدر سنة :1952م ، على الدراسات في الشخصية الفردية و في العقل و النفس و الجسم ، يُخيل إليّك ، لو لا المصطلحات العصرية ، أنّها **منسوخة من بعض شروح ابن رشد** أو المعقبين عليه ».[2]

و من أشهر الفلسفات العصرية الفلسفة الوجودية التّي يكثر فيها الكلام عن الوجود و الماهية، و عمّا يسميه بعضهم وجوداً " صادقاً " تميزاً له من مطلق الوجود فيسبق إلى الخاطر المأخوذ بهذه المصطلحات لأوّل وهلة أنّها بدعة من بدع أوربا الحديثة ، و ماهي في الحقيقة إلّا تكرار لمصطلحات قديمة وضعت في غير موضعها، و هذا مثال لمّا جاء منها في كتاب تهافت التهافت لإبن رشد حيث يقول : « ....إنّ لفظ الوجود يقال عن معنين، أحدهما ما يدل عليه الصادق مثل قولنا هل الشيء موجود أمّ ليس موجود، و الثاني ما يتنزّل من الموجودات منزلة الجنس ...و أمّا هذا الرجل أي: الغزالي ، فإنّما بنى القول على مذهب ابن سينا و هو مذهب خاطئ ، و ذلك أنّه يعتقد أنّ الآنية ـــ كوّن الشئ موجوداً ـــ شئ زائد عن الماهية خارج النفس و كأنّه عرض فيها ....و أنّ اسم الموجود يقال على معنييّن أحدهما على الصادق و الآخر على الذّي يقابله العدم ، و هذا هو الذّي ينقسم إلى الأجناس العشرة ، وهو كالجنس لها ... »[3] بينما نجد الموجود الذّي بالمعنى الصحيح أو الصادق هو معنى في العقول، بمعنى أنّ الشيئ خارج النفس على ماهو عليه في النفس ، و هذا العلم يتقدم العلم بماهية الشئ ، أعني أنّه ليس يُطلب معرفة ماهية الشيئ حتى يعلم أنّه موجود « و أمّا الماهية التّي تتقدم علّم الموجود في أذهاننا فليّست في الحقيقة ماهية ، و إنّما هي شرح معنى إسم من الأسماء ، فإذا علم أنّ ذلك المعنى موجود خارج النفس علم أنّها ماهية وحد، وبهذا المعنى جاء في كتاب المقولات أنّ كليات الأشياء المعقولة ، إنّما صارت موجودة بأشخاصها و أشخاصها معقولة بكلياتها، و قيل في كتاب النفس، إنّ القوّة التّي بها يدّرك أنّ الشئ مشار إليه وموجود غير القوة التّي بها ماهية الشئ المشار إليه ، و بهذا

[1] عبد الأمير الأعسم : دراسة ابن رشد عند المستشرقين ، جامعة بغداد، الأفق الكوني لفكر ابن رشد ، مرجع سابق ، ص349.
عباس محمود العقاد : ابن رشد ، مرجع سابق ، ص 53.[2]
عباس محمود العقاد ، مرجع سابق ، ص54.[3]

المعنى قيل إنّ الأشخاص موجودة في الأعيان و الكليات في الأذهان، فلا فرق في معنى الصادق في الموجودات الهيولانية والمفارقة...»[1]

إنّ ما يمكن ملاحظته من خلال مراجعة هذا النص هو أنّ المصطلحات التّي جاءت فيه كلها متداولة في الفلسفات المعاصرة على حد أختلاف مبادئها ، خاصة الوجودية ، فقد لا يستغرب العارف بفلسفة القرون الوسطى و الحديثة خاصة دارس الفلسفة الرشدية بهذه المصطلحات و هو يدرس في الفلسفة الوجودية لأنّها و بكل بساطة مصطلحات ألفها سالفًا ، فهذه الأخيرة و إنّ اختلفت فإنّها تختلف في مدلولها كإختلاف معنى " الصادق" من زيادة المفهوم في الكليات إلى المعنى الصادق كما يريدونه حديثاً وينعتون به الموجود الذّي يدرك الماهيات و الكليات، و لكن القول في الوجود والماهية و أنّ معرفة الموجود لا تتوقف على العلم بماهيته قول أقدم ما كتب في معاني هذه المصطلحات، هذا وقد يتساءل الدارس لشرحنا هذا و هو ينّعتنا بالتشيُّع لحزب ابن رشد و المبالغة في مدّحه ، و الحقيقة هي أنّنا لا نُرجع كل تلك المصطلحات و الآراء التيّ قالت بها الفلسفات المعاصرة خاصة الوجودية إلى ابن رشد ، و لا نعني بصفة مطلقة أنّ هذه الآراء كلها وليدة الإطلاع على شروح فيلسوف قرطبة بنصوصها أو تراجيمها « ... ولكنّنا نعني أنّ الفيلسوف الجدير بإسم الفيلسوف في العصر الحديث لا يخلوا أنّ يكون قد إطلع على مذاهب القرون الوسطى أو على التعقيبات التّي أوّجدتها إلى الحالفين و ابتعثّها في عقول المفكرين، و ليس في **العصر المعاصر** من اشتغل بالفلسفة و لم يطلع على أطوار المذاهب الفلسفية و سوابق الآراء حول أصول المسائل الكبرى فيما وراء الطبيعة ، و يكفي أنّ يكون قد إطلع على خلاصة هذه الأطوار لتنعقد الرابطة بينّه و بيّن السلف الذّي لافكاك منه، و لاسيما السلف الذّي وضع الأساس ثمّ تعاقبت بعده أدوار البناء ».[2]

ثالثاً: العلم :

من جامعة برشلونة يرى الإسباني الدكتور"ميكال فوركادا" في بحثه " ابن رشد في السياق العلّمي الأندلوسي " هو أنّ فهم ابن رشد « يتوقف أساسًا على دراسة و تأمل أفكاره و بحوثه الخاصة بعالم الطبيعة، فإذا كان معرفة ابن رشد الفقيه يتوجب دراسة كتبه الدّينية، فإنّ معرفة ابن رشد العالم يتوجب علينا معرفة بيئته العلّمية التّي صنعت منه فيلسوفًا حقيقيًا» [3] فما عاشه فيلسوفنا لم يعشه بقية العلماء والفلاسفة ، إذّ أيّنعت مكامن نباغته في بيئة علّمية متميزة ، فقد نشأ ابن رشد في عائلة عُرف عنها النباغة والدهاء ، فجده كان قاضيًا محنّكًا و كذا أبوه ، و من المرجح أنّ أبي الوليد دخل عالم الطبّ من باب الفلسفة الواسع « حيث كان

[1] نفس المرجع ، نفس الصفحة.
[2] نفس المرجع السابق ، ص 54.
[3] ناصر ونوس : ابن رشد وعصره من زاوية متعدد ، في ندوة دولية بمناسبة مرور ثمانمائة عام على وفاته،مجلة عالم الفكر ، المجلد السابع والعشرون ، العدد الرابع ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب ، الكويت أفريل 1999 ص199.

يفرق بين مذهب الفلاسفة في الطب، ومذهب الأطباء ، وإذا قلنا أن هناك فلاسفة أطباء، وأطباء فلاسفة فإنّ ابن رشد من الفلاسفة الأطباء»[1] وعليه فإن شروح كتب فيلسوف قرطبة كثيرة وعلى رأسها أرجوزة ابن سينا في الطب فضلاً على عدة هائل من المخطوطات فاقت العشرين ، وبذلك يكون أحد أكبر أعمدة الطب وأفقهها معرفة بهاذ العلم.

هذا و يذكر " ميكال " بعض أساتذة أبي الوليد ابن رشد في العلوم المختلفة ، خاصة في مجال الفلك و الطبّ أمثال : « ابن طفيل و أبو عبد الله ابن عبد الملك الأنصاري المراكشي وأبوا مروان بن جريول البلنسي و ابن هارون الترّجيلي الذّي لقنه حكمة الطبّ و الفلسفة مبينًا من خلال ذكر فضل هؤلاء المكانة التّي تقلدها ابن رشد الحفيد في مجال العلّم » [2]، إذّ أنّ أبي الوليد يمثل أعلى قمّة في هرم التطوّر الفلسفي و العلّمي، فقد عاش في فترة مهمة جداً من تاريخ العلوم الأندلسية و هي فترة الطبّ و الفلك و الفلسفة و كان له الدور الرائد فيها، كما قد ظهرت في زمنه ثلاث عواصم علّمية و هي اشبيلية وطليطلة وكذلك سرقسطة، حيث تأثّر ابن رشد كثيرًا بالتراث العلّمي لهذه المدن، فقد أكمل ابن رشد تأهيله العلّمي في اشبيلية التّي تأثّر فيها ابن رشد بأبي العلاء ابن زهرة تأثيرًا كبيراً، هذا و كانت اشبيلية وقتها مركزًا يانعًا لتدريس الفلسفة و بالضبط في فترة الموحدين ، لكن حسب الأستاذ " ميكال فوركادا " أنّه بعد نفوذ سلطة المرابطين سابقًا و توليهم الحكم انهارت العواصم العلّمية و الثقافيّة فتشتتَ العلماء و أُلّجمت أفواه الشعراء و الأدباء ، اذّ أنّ المرابطين حسبه كشعوب بدوية بربرية قادمة من أفلاك الصحراء لم يهتموا بالعلم و بالثقافة، بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك، حيث أنّهم رفضوا علوم اليونان خاصة علّم الفلك و الفلسفة، فهم لم يعرفوا رقي الحضارة العربية الاسلامية وثروتها إلاّ في وقت متأخر.

كما يرى " ميكال فوركادا "« أنّ شروح ابن رشد العلمية لأسطو هي في الحقيقة امتداد لشروح ابن باجة و يثني في ذلك على ابن باجة ثناءً حسنًا، حيث كان هذا الأخير بالنسبة إليه نموذجاً لكل من ابن رشد وابن طفيل الذّي أخذ الطبّ و علوم الأوائل عنه وعن تلامذته»[3]، و الحقيقة أن ابن باجة لم يكن أكثر شهرة ولا أكثر معرفة من فيلسوفنا ، و إنّ كان هذا الأخير وكذا إبن طفيل قد يشتركان مع ابن رشد في كثير من الصفات الأساسية وهي أنّ جميعهم كان اشتغالهم بالعلوم المختلفة خاصة علم الطبّ والفلسفة وعلم الفلك ، وجميعهم يتقلدون مناصباً راقية في السلطة، و ربما هذا ما ملّكهم ميزة مشتركة أخرى و هي ميزة التغلغل في الفكر الفلسفي من خلال دمج هذه العلوم مع أصول الفلسفة.

[1] عمار طالبي، شرح ابن رشدلأرجوزة ابن سينا في الطب ، شرطة دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع ،ص،ب،109، برج الكفان ، الجزائر، 2011،ص28.

[2] ناصر ونوس : ابن رشد وعصره من زاوية متعدد ، في ندوة دولية بمناسبة مرور ثمانمائة عام على وفاته، مرجع سابق ، ص200.

[3] ناصر ونوس : ابن رشد وعصره من زاوية متعدد ، في ندوة دولية بمناسبة مرور ثمانمائة عام على وفاته، مرجع سابق،ص 201.

و في مرحلة زمنية ليست ببعيدة عن الأولى يذهب "ميكال فوركادا " للحديث عن ابن رشد العالم و عن العلم بصفة عامة في تلك الفترة ، حيث توقف للكلام عن العلم بين حصون الموحدين، اذّ رآى أن سيطرة الموحدين على الأندلس سببت تغيرًا بارزًا نحوى الأفضل ، ليس في الأوضاع الإقتصادية والسياسية فقط ، بل حتى في الأوضاع الفكرية و الثقافية، وفي هذا السياق قال: « فنحن نجد طبيبًا و فيلسوفًا كأبي جعفر الذهبي يترأس الطلبة، و في هذا الجوّ المناسب و الملائم تحت رعاية الملوك المثقفين تطور ابن رشد و انتاجه العلّمي حتى الوصول إلى أعلى قممّ الفكر العالمي، اذّ ما صح أنّه وقع في مأزق في آخر حياته فإنّ الملك لم يكن له علاقة بذلك، وإنّما السبب يعود إلى دوافع من الحقد و الحسد من قبل أصحاب النفوس الضعيفة »[1] و نجد هنا " ميكال" يدافع عن الملك و يبرئه من بطشه متهما حاشيته بحمله الحقد و الحسد لقاضي القضاة ابن رشد الحفيد ، أمّا الملك فهو أفضل الملوك ثقافة و أنّ عصره هو العصر الذهبي ، عصر العلم و العلماء ، و ما تطوّر الإنتاج العلّمي الرشدي إلاّ أحد جهود هذا الملك، و ما كانت براعته في الطبّ و علّم التشريح إلاّ و هو في ظل حكم هذا الملك، « فقلد كان ابن رشد من أعظم أطباء زمانه ، جيّد التصنيف ثاقب الرأي، كانت تأليفه متعددة في الطبّ، فصناعته هذه كانت تستلم كثيرًا من مبادئها عن صناعات أخرى بعضها نظرية و هي **العلم الطبيعي** و القياس، و بعضها علّمية كعلم الطب التجريبي و صناعة التشريح ، إلى أنّ اشتهرت عنه مقولة "**من انشغل بالتشريح زاد ايمانه بالله** »[2] وهذه الفكرة الأخيرة قد أوقفتني دلالتها وبُعدها الإديولوجي، المتمثل في قوة وصدق العبارة ، وهي رسالة واضحة من إبن رشد للمشككين في عقيدته وصلته بخالقه وتكامل رجاحة عقله وصلابة إيمانه .

رابعاً : الثقافة :

و من جامعة بومبيو فابرا ببرشلونة يذهب الباحث الإسباني " رافائيل أرغوليون " أستاذ علم الجمال ونظرية الفن من خلال بحثه " حوار الثقافات على خطى ابن رشد" « إلى وصف التحولات الكبرى التّي جاء بها القرن العشرون و التّي طغى عليها طابع التأملي الشعري، كما قد شهد هذا العصر حوار الثقافات ، أيّ كأنّنا نعيش الدور اذّ أنّ الزّمن فيها أصبح يعيد نفسه في كل مرة ، فالمآسي الإغريقية ستتعايش و فلسفة الفدا الهندية...الخ ، و ربما سيشعر القُراء في سنوات الأخيرة أنّهم ينتقلون من واحدة إلى أخرى بسهولة ، و في هذا السياق نستطيع أنّ نحصل على خيط غني باتجاه الماضي وبالضبط عند تاريخ ابن رشد الذي أبحر بين شطآن الحضارات دون تحفظ فكان همزة وسط بينها جميعا » [3]، فحسب " رافائيل " أنّ أبي الوليد قد كان شرقيًا بالنسبة إلى الغربيين و غربيا بالنسبة إلى الشرقيين،

[1] نفس المرجع السابق ، و نفس الصفحة.
[2] الدكتور عبد الرحمن التليلي : ابن رشد الفيلسوف العالم ، مرجع سابق ، ص 61.
[3] أصر ونوس : ابن رشد وعصره من زاوية متعدد ، في ندوة دولية بمناسبة مرور ثمانمائة عام على وفاته، ص 209.

فقد دافع ابن رشد عن استقلالية التفكير عندما لجأ إلى الفلاسفة الإغريق خاصة فلسفة المعلم الأول أرسطو و أستاذه أفلاطون ، كما يمثل في نفس الوقت أوجّ الفلسفة العربية الإسلامية الكلاسيكية، التيّ أثر بها على ثقافات القرون الوسطى، و على ثقافات عصر النهّضة .

و في هذا الصددّ يقول " رافائيل أرغوليون ":« لقد وضع ابن رشد قواعد ترسم الشكل الأساسي للمفكر العصري بروحه الحرّة وقدرته التفسيرية، في كتابه " تهافت التهافت" ، حيث أعاد من خلاله الإعتبار لمعايير حديثة تمامًا إلى الإستقلال الفكري و الأخلاقي للفيلسوف ضد كل التدخلات الخارجية من النوع السياسي و الدّيني ، و في عمل آخر من أعماله الحيّة في المكتبة الغربية وهو الكتاب الأكثر شهرة " جمهورية أفلاطون" ، انتقد ابن رشد التسلط و حكم أقلية النخّبة، و كذلك درس فكر أرسطو عن الإنسان كحيوان سياسي و المتطلبات الأفلاطونية التّي تؤدي إلى تطور المجتمعات نحوى حكومة الحكماء... » [1] يبدوا "رافائيل " متأثرًا بابن رشد ليس من جانبه الثقافي فقط و إنّما أثنى عليه ككل، معتبرًا اياه فيلسوفًا متكاملاً ملَمًا بكل علوم و ثقافات الحضارات الأخرى، خاصة الثقافة اليونانية التّي يعتبرها مرجعية أساسية لبناء كل صرح علمي أو ثقافي، كما أنّ ابن رشد قد أثبت للعالم استقلاله الفكري و الثقافي رغّم محيطه المتعصب، قد أخذ الثقافة العلّمية عن أرسطو و الثقافة السياسية عن أفلاطون، و بذلك نعتبر ابن رشد سابق لزمانه، ففلسفته جعلت العالم قرية صغيرة و كأنّ فلسفته القديمة كانت و قتها بمكانة العولمة اليوم، بل هو كذلك، فلقد كانت فلسفته و لا زالت تدرس بكل لغات العالم و ما اختلف مفكران عن فلسفة اليونان و الفلسفة الاسلامية إلاّ وشمل جدلهم فلسفة قاضي القضاة أبي الوليد ابن رشد، فالأوجه المتعدِّدة في فكر ابن رشد اضحت ثورة فكرية بامتياز، حيث انتقلت مبادئ فلسفته بقوة إلى الثقافات الغربية مساهمة في الإنتقال من الحضارة الإقطاعية بالعصور الوسطى إلى حضارة عصر الثورة الفكرية بأوروبا أو بالأحرى حضارة عصر النهضة، فلقد كان لفلسفته بل ثقافته العقلية، العلّمية و الدّينية بالجامعات الأوروبية احدى أهم القوى الفكرية التّي غيّرت مجرى التفكير الغربي ، بل غيرت إتجاه الفلسفة المدرسية بدءً من فلسفة توما الاكويني، كما اتفق الكثير من الباحثين الإسبان في الفترة المعاصرة خاصة دارسي ابن رشد على أنّ افيرواس قد نجح في ربط التيارات النقدية بالتيارات التنويرية التّى قادت الفكر الغربي إلى الحداثة من خلال بعد قدرتها التحليلية، و كذلك من خلال تطور مواقفها من الحريات الشخصية، و منه فثقافة ابن رشد الاسلامية و العربية الأرسطية قد وصل صداه كل أرجاء أوروبا إنّ لم نقل العالم كله، و في هذا الصدد يقول " رافائيل أرغوليون ": « و ليس من الشك أنّنا في هذه القوّة النقدية في التفكير نستطيع إيجاد أصل الصعوبات في محيط ابن رشد الإسلامي و خلال حياته، و كذلك الإدانات و الشكوك على أقل تقدير التّي

[1] نفس المرجع السابق ، ص 210.

استطاع نهج ابن رشد أنّ يثيرها في الغرب المسيحي و هي إدانات ستتحول إلى امتنان و عرفان في حالة أو أخرى »[1] و معناه أنّ ابن رشد لم يوصل فلسفته إلى العالم الغربي بالسهولة التّي يراها الكثير من منتقدي فلسفته، فلم يفرض ابن رشد ثقافة فلسفته على العالم عنوة بل فرضت نفسها بمنطها وبنائها على محك العقل و المنطق و الواقع ، و لازال الفكر الغربي و الإسلامي لم يوفي حق هذا العقلاني بثقافته الإنسانية و جرأته الفكرية إذ ّأنّ هناك العديد من الرؤى لفيلسوفنا تنتظر أنّ نكتشفها في عصرنا المعاصر: فما هي هذه الرؤى وكيف السبيل لإكتشافها.؟

خامساً: السياسة :

إنّ التفكير السياسي هو « إرادة يقوم بها الفلاسفة لدراسة العلاقة الموجودة بين الحاكم و رعيته ، أو هو نظر يقوم به المفكرون لمعالجة المشكلات السياسية، ثماماً مثلما فعل أفلاطون وأرسطو وأبوا نصر الفارابي و ابن رشد وعبد الرحمن إبن خلدون (808هـ، 1406 هـ) ، و توماس هوبز (1588م- 1679م) ، وجون لوك(1632م-1704م) ، وجورج فريدريك هيغل(1770م-1881م)..وغيرهم »[2]، وهذا التعدد و الإختلاف و التتبع و التوافق ، إنّما هو من طبيعة فلسفية، لأنّ التفكير الفلسفي عبارة عن تراكمات، كل مفكر أو فيلسوف يبدأ في بنائه الفكري و الفلسفي حيث إنتهى إليه من قبله ، سواء تعلق الأمر بتلك القضايا العقلية أو الدّينية أو الإجتماعية، كما نجد القضايا السياسية أو التنّظيم السياسي هو الآخر نظام فلسفي أوّسع و على عقائد أعمّ، فهو الأمر الذّي يبيّن لنا حقيقة الواقع في أنَّ كل مجالات الحياة، بما فيها المجال السياسي الذّي قد يتشابه التفسير فيه وتشترك فيه الملامح ، و ربّما هذا أحد أهم الأسباب التّي جعلت بعض الفلاسفة و المفكرون المهتمون بمجال السياسية يقعون في الخلط إنطلاقًا من التّرجمة أو التأثر الفكري أو عمدًا لغاية سياسية أو دينية ، وهو نفسه ما وقع مع فيلسوفنا العربي ابن رشد : فما حقيقة ذلك ؟

لاريّب أنّ ابن رشد هو أحد أهم الفلاسفة الذيّن كانوا أقرب إلى التفسير السياسي، فقد اشتهرت فلسفته السياسية بأوروبا و العالم تمامًا مثل فلسفاته الأخرى، و ذلك لأنّها كانت مبّنية على فلسفة أفلاطون التّي بسطها في شروحه "الجمهورية"، و قد إطلع من خلال هذا الكتاب، و كذا من خلال تلخيصه لكتاب أرسطو " الخطابة " على تصنيف النظمّ السياسيّة ، و لكن هناك من رآى أنّ فلسفة ابن رشد السياسيّة لم تكن فلسفة أفلاطونية محضة بل أضفى عليها الطابع الاسلامي ، و من هذا نتساءل :

---

[1] نفس المرجع السابق،و نفس الصفحة.

[2] "P.H.Partridge, Politics, Philosophy,Ideology" in Political Studies Vol.9 (Clarendors press,1961), p 235.

هل يمكن حقاً أنّ نعتبر ما جاء به ابن رشد في هذا الشأّن مخالف لما قال به أفلاطون في الجمهورية؟

وإذا كان ابن رشد لم يعتمد كليًا في طرحه السياسي على أفلاطون كما جاء في كتاب الجمهورية فما هو رد فعل الفلاسفة الغرب المعاصرون من المستشرقين والسياسين حيال ذلك ؟

و كيف تلقى المعاصرون من الفلاسفة السياسين نصوص ابن رشد في هذا المحور ؟

1 ـ يذهب الفيلسوف الأمريكي المعاصر **"ميشال والزر Michael Walzer "** إلى القول أنّ ابن رشد لم يذكر التّرجمة التّي إعتمد عليها في شرحه لكتاب الجمهورية، و إنّما إعتمد في ذلك على شرح مماثل تمامًا لما جاء به أبو نصر الفارابي ، و هو نفس الطرح الذّي جاء به كل من: (أرنست رينان E.Renan ,مونك Munk, دي بور De Boer) و هذا من خلال اعتمادهم المباشر على تحليل وقراءة ماجاء به ابن رشد نفسه في عدة مواضيع في كتابه " جوامع سياسة أفلاطون " ، بل أجمع هؤلاء في مقدمتهم ميشال والزر Michael Walzer على أنّ كتاب السياسة لأرسطو لم يترّجمه العرب ، و إذا لم يترّجمه العرب فإنّه من البدهي القول أنّه لم يصل إلى ابن رشد حتى ، وهذا طبعاً ما جعله يتجه إلى تلخيص جمهورية أفلاطون ، ودليلهم في ذلك هو ما أشار إليه إبن رشد في بداية تلخيصه

2 ـ يذهب كذلك الفيلسوف السياسي الأمريكي **"رالف ليونرRalph Lerner "** إلى القول : « بأن ابن رشد قد رفض ضمنياً القول بمجتمع عالمي واحد قائم على قانون ديني واحد، وهذا حسب "رالف ليونر" أنّ ابن رشد قد ذكر في شروحه لجمهورية أفلاطون هذه المدينة بصيغة الجمع Cities »[1] رغم أنّ هذا الأخير كان قد أشار إلى نقطة جوهرية في هذا السياق ، ذكر فيها أنّ ابن رشد لم يأخذ بما جاء به أفلاطون حرفياً بل عارضه لأنه رفض المجتمع العالمي، و هذا التعارض جاء من وحي الحقيقة الإسلامية التّي يعتقد بها ابن رشد ، كما قد أشار "رالف ليونر" إلى أنّ الإسلام أو الشريعة الإسلامية هي الحقيقة التّي لاشك فيها بالنسبة لإبن رشد و أنّ هذه الحقيقة قد جاءت في أحاديث وآيات كثيرة تؤكد فيها أنّه لا فرق بين أبيض و لا أسود و لا عربي و لا أعّجمي ، و أنّ الإسلام بتعاليمه جاء للناس كافة ، يساوي بين الأجناس على حد إختلافهم وتعدد ألوانهم و ألّسنتهم و ينّتهي "رالف " إلى القول : « بالنسبة للمؤمن الحقيقي أنّ المجتمع العالمي أمر ممكن و مرغوب فيه »[2] لكن ما شد انتباهنا في طرح هذا الفيلسوف هو تناقضه الواضح، فمن الغريب أنّ يذهب إلى القول في السياق نفسه أنّه عند مراجعته للنصوص الأفلاطونية و التمعن في مراميها و مساعيها ،

[1] عمار الطالبي : النظرية السياسية لدى ابن رشد ، جامعة الجزائر ، كتاب مؤتمر ابن رشد ، مرجع سابق ، ص 217.
[2]- Ralph Lerner "Introduction " Averroes en Plato's "Republic "P.46.

إنطلاقاً من تلك التلاخيص الرشدية للجمهورية أوصلت به إلى نتيجدة مفادها « أنّ أبي الوليد ابن رشد رغم إختلافه عن أفلاطون وتباين إتجاههما الفكري في الطرح فإنّه قد تبنى شيوعيّته ، و هي شيوعيّة الأموال و النساء و الأطفال في أنّها ضرورية واضحة بذاتها »[1] و هذا الأمر يجعل المتتبع لرأيه يشير إليه بأصبع الإتهام و التناقض فكيّف لمؤمن بعقيدة الإسلام و كيّف لعقلاني نزيه ومعتدل كإبن رشد أنّ يأخذ بهذه المسألة الأفلاطونية التّي انتقده فيها معاصره من الوثنين قبل المسيحين و المسلمين .

3 ـ هذا و يذهب الفيلسوف الإسرائيلي " **شلومو بينس ShloMO Pinès** " (1908م ــ 1990م) إلى رأي مخالف لما جاء به " رالف" في فكرة رفض إبن رشد القول بمجتمع عالمي واحد قائم على قانون ديني واحد ، « حيث رآى في ابن رشد و سياسته التّي خالف فيها أفلاطون خاصة و ما ورد في كتاب" تهافت التهافت" إنّما هو الأصح و الأقرب إلى المنطق الذّي لا يُعارض الفطرة السليمة، كما رآى أنّ الشريعة الإسلاميةهي أفضل الشرائع في تحقيق السلوك الأخلاقي الفاضل »[2] و قد لمّح في ذلك و هو يقصد ابن رشد و ما جاء به مخالفاً لأفلاطون .

4 ـ و يرى العالم و المؤرخ البريطاني **"ويليام وودثورب تارن Tarn William Woodthorpe**(1869م ـ 1957م) أنّ أفلاطون قد أظّهر في كثير من كتبه نوع من العنصرية و التفاضل، و قد ذكر أنّه قال : « إنّ البربر كلهم أعداء لنا " و في مقولة أخرى أُشّتهرت عن أفلاطون في نفس السياق و هي قوله :" أحمد الإله لأنّي رجل و لست إمرأة ، و أحمد الإله لأني يونانياً ولست بربرياً، و لأنّي حرٌ ولست عبداً ، كما قد أعتبر تلميذه أرسطو هو الآخر قد ذكر ذلك بقوله :" قد كان البربر كلهم عبيداً " »[3] و كل هذه المعتقدات و القناعات قد تجاوزها أبي الوليد ابن رشد و خالف فيها أفلاطون و أعطى لها مدلولاً مغايراً تماماً ، فإنّ كان هذا الأخير يخالف ما جاء به أفلاطون فهو يوافق ما جاءت به السنّة أو الإسلام بمفهومه الأوسع ، فعلى غرار المساواة بين البشر عند أبي الوليد ، نجد مسألة المرأة مثلاً تأخذ نفس المنحى ، إذّ أنها عند فيلسوفنا كما أشرنا سابقاً تشترك مع الرجل في كل شئ ، فقد جاء في كتابه "بداية المجتهد " قوله : «...وقد كان سبب إختلافهم هو إختلافهم في تشبيه المرأة بالرجل في كونها إذا غزت لها تأثير في الحرب أم لا ، فإنهم أتفقوا على أنّ النساء مباح لهن الغزوا فمن شبههن بالرجال أوّجب لهن نصيباً في الغنيمة ...» [4] و هنا نجد أنّ ابن رشد قد أخذ في هذه المسألة ما يمليه عليه ضميره الدّيني و عقيدته الإسلامية و

[1]- Averroes on plato’s "Republic" Cornel University pressm , ItaKa and London 1974,P64-66 .

[2] ابن رشد : تلخيص الخطابة ، تحقيق محمد سليم سالم ، القاهرة1967،ص21 (مأخوذ من الهامش).

[3]- Karl Popper the opens society and its enemies london , 1974 , vol .I , P.70.

[4] ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، تحقيق محمد بن ناصر بن سلطان السحيباني ، دار الخضيري ج1، ط1 ، 2015ص 379.

قناعاته العقلية في شروحه اليونانية خاصة كتب أفلاطون، فدفاعه عن المرأة هو إعراب رائع عن تلك الثورة الإسلامية التّي منحت لها، فالإسلام دين أنّصف الجميع بما فيهم المرأة فأعطاها حقها كاملاً غير منقوص، فهي في الإسلام مخلوق راقي لدرجة التقديس، إنسان كريم كامل الإنسانية ، تماماً على عكس ما يراه الغرب اليوم، فضلاً عن اتهاماتهم الباطلة و الخطيرة، و ربما هذا الدافع لإستعمالنا مصطلح " الثوّرة الإسلامية " فهي ثوّرة لها خصومها في الساحة المعاصرة أشهرهم المفكرة الفرنسية **"جيرمين تيليون "** « التّي أشارت في كتابها " الحريم و أبناء العمّ والأخوال" أنّ المسلمين لم يحترموا مبادئ المرأة و أنّ مهمتها ككاتبة أو عالمة هي تحرير المرأة من قيود الإسلام »[1] فما جاء في كتابها هذا كان إسقاطًا منقوصاً لحياة المرأة على إمتداد شمال إفريقيا والساحل الشرقي للمتوسط على وقع حادثة لا تزيد غرابة و لا جرم عن آلاف الأحداث اللاإنسانية التّي تحدث في أوروبا ودول الغرب وعليه فإن تهجم "جيرمن تيلون" كغيرها من الغربين يرون في الإسلام اضطهاد و استبداد لحقوق المرأة ، في حين أن الإسلام نظر إلى المرأة على أنها شريك الرجل، كيف لا وقد جاء في حجة الوداع أن النبي صلّ الله عليه وسلم أوصى بالنساء خيرا.

5- ــ رغم الهجومات التي طالت ابن رشد وفلسفته العقلية ، واتهامه بعدم إعطاء السنة النبوية مكانتها الحقيقة كونها الركيزة الأساسية بعد القرأن بل أن حتى كتبه الكلامية والفلسفية معارضة للسنة الصحيحة « إلاّ أنّ مصدر فكر ابن رشد السياسي هو الإسلام و هذا أمر لا يحتاج إلى برهان »[2] فهو يعتقد أنّ الدولة المثالية هي الدولة القائمة على الدّين ، وأكمل دستور على وجه الكون هو القرآن الكريم « و الرجل المثالي الذّي يحكم الناس هو الحاكم الذّي يبني سياسته على أصول الدّين »[3] فالدّين أو الشرع إنّما هو تعبير عن حكم الله أو إرادته بواسطة الوحي أو نبيه صلى الله عليه و سلم ، كوّن هذه الإرادة عامة في تعاليمها و مسعدة للناس كلها [4] « كما إعتبر ابن رشد في هذا السياق أنّ جمهورية أفلاطون هي الجزء العملّي من العلم السياسي ، بيّنما الجزء النظري منه فإنّ موضوعه هو نفسه موضوع كتاب "الأخلاق إلى نيقو ماخوس" لأرسطو »[5] فلقد بدأ ابن رشد شرحه لجمهورية أفلاطون بمقدمة بيّن فيها معنى العلم السياسي، و أجزاؤه و الغرض منه، فالسياسة عند ابن رشد إنّما هي علم قائم بذاته موضوعها هو " الأشياء الإرادية " و مما يدخل في نطاق قدرتنا، و مبدأ هذا العلم هو الإرادة و الإختيار، كما أنّ موضوع العلم الطبيعي هو الأشياء الطبيعية و مبدؤه هو الطبيعة، « و كذلك القول في العلم الإلهي الذّي موضوعه الأشياء الإلهية ومبدؤه الله تعالى ، أمّا غايته فهي العمل وحده بإعتباره علمًا عملياً و بالرغم من أنّ جزئيّه يختلفان

[1] Germaine Tillon .Le Harem et les cousins ,Ed.Le Seil.Paris ,1966,PP.179.

[2]. فرح أنطون : ابن رشد وفلسفته ، مرجع سابق ، ص 134 -135 .

[3]- E.Rosenthal, the place of Iben Rushd in Bsoas XV 2, p 259.

[4] ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة ، تحقيق محمود قاسم ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة 1964،ص 241.

[5] - Averroes on plato's "Republic" Cornel University pressm , ItaKa and London 1974,P4.

من حيث قربهما من الغاية على عكس العلوم النظرية فإنّ الغاية منها المعرفة وحدها، و إذا كان هناك أيّ عمل فإنّما هو بالغرض، فمثله في ذلك مثل صناعة الطبّ، فالأطباء يسمون الجزء الأول منه الجزء العلّمي ، و الجزء الثاني العملّي » [1] و ربما هذا ما دفع الكثير من الفلاسفة المستّشرقين المعاصرين و غيرهم للوقوف على فلسفة ابن رشد ، و الذّي ينبغي أنّ نشير إليه هو : أنّ ابن رشد جعل الفلسفة الخلقية أساساً تقوم عليه الفلسفة السياسية، و لذلك فإنّه بين وجهة نظره في الأصول الأخلاقية التّي تبنى عليها الفلسفة السياسية « و من ثمة فإنّ القيم الخلقية و ما تقوم عليه من النظرة إلى الإنسان و إلى الغاية من وجوده ، و إلى مكانته في الوجود هو ما ينبغي أنّ تخدمه السياسة، بل السياسة خادمة للقيمة الخلقية وللغاية من وجود الإنسان »[2]، وإذا كان هذا الأخير هو جوهر الموجودات الطبيعية وأكملها فلابد أنّ يكون لوجوده غاية لأنّه لايوجد موجود في الكون إلاّ وخلق لغاية وجد لأجلها ، فكيف بالمرء الذّي هو أفضل هذه المخلوقات قاطبة، وبما أنّ الدولة أو التمدن ضروري للكائن العاقل فإنّه لا يستطيع أن ّيحصل على كماله إلّا بإعتباره جزءاً منها، فبناء الإنسان من بناء الدولة ، لذا لابد هنا من العمل على صناعة الإنسان ، لأنّ الإنسان القوي ذو العقل الراجح يبني الدولة القوية وإنّ قلّت موارده ، ونقصد هنا بالقوة الفلسفة السياسية النابعة من روح الفلسفة الخُلقية .

6 ـ وفي الإتجاه نفسه يذهب المفكر الإنجليزي المعاصر « **"توماس ويلتون Tomas Welton ، 1964م"** ـ الذّي كان من الرشدية الجذرية الساسية إلى تبني فلسفة تلامذة سيجر البرابنتي و هما الفرنسي "جاندون" ورفيقه " مرسيليوس" صاحب كتاب " المدافع عن السلام"، و الذّي جاء فيه بفلسفة سياسية رشدية محضة، حيث تمسك بنظرية العقل كتعبير نظري عن البرجوازية، كما تناول موضوع الكنيسة في بحثه عن السياسة و الدولة، و هو يعلن بكل ثقة بأنّه لا يجوز أنّ تخضع قوانين الدولة لمطالب الكنيسة، بل إنّه على رجال الكنيسة الخضوع للدولة »[3]، و أنّ تخضع القرارات السياسية للشعب الحاكم ، و يرى " ويلتون " على طريقة الفيلسوفين أنّ العقل هو لدى الإنسان الحاجة المكوّنة للتفاعل الإجتماعي، و الإنسان ليس حيواناً مدنياً فحسب، بل كائن يخضع أيضاً للمؤثرات الفلسفية و الإجتماعية.

كما يذهب "ويلتون" للاشارة إلى أنّه ينبغي تجريد الكنيسة من صلاحياتها ، كما يجب أنّ يبث مجتمع المؤمنين في ممتلكات وأرزاق الكنيسة ، و بالتالي يكون لنظام الجماعة استكمالاً لنشاط الأفراد، و هو طرح مطابق لما جاء به كتاب مرسيليوس " المدافع عن السلام " و عن كتاب يقول: «...إنّ هذا الكتاب يقدم برنامج دولة دنيوية قومية علمانية تقضي

[1] د عمار الطالبي : النظرية السياسية لدى ابن رشد ،كتاب مؤتمر ابن رشد الذكرى المؤوية الثامنة لوفاته ، مرجع سابق ، ص224.
نفس المرجع السابق ، ص 225 ـ 225.[2]
نايف بلوز :ابن رشد بين العقلانية والايديولوجيا ، عالم الفكر ، مرجع سابق ، ص 62.[3]

على البعثرة الإقطاعية، يتغلغل فيها الإقتصاد المالي، و تخضع الكنيسة للسلطة السياسية، و المجال الأخير المفتوح هو مجال جمهورية تبّرز فيها مصالح المدنية و المجتمع المدني »[1] و منه يتضح لنا أنّ الرشدية لم تعرف أيّة قطعة، بل استمرت بنفس القوة والتأثير حتى الفلسفة المعاصرة ، كما لم يقتصر مفهوم **العلّمنة** المستمدة جذورها من الفكر الرشدي ، على "جاندون و مارسيليوسّ اللّذان كانا أبرز مفكرين إتجها بكل عزيمة و إيمان إلى العلمنة أو تأسّيس الدولة العلمانية و لا على " توماس ويلتون " بل شمل اتجاهات معاصرة مختلفة .

7- ومنه نجد أنّ الرشدية السياسية قامت بتوسيع تلك الرؤى الرشدية السالفة بتحليل دور العقل و عمله ، وذلك بالإنطلاق من مجال البحث في علم الطبيعة إلى فعليات الإنسان المختلفة و العلوم الإنسانية،« و لقد كان ابن رشد رجل النظر العقلي في جميع المجالات، فقد قاد التفكير في الرشدية اللاتينية إلى إقامة سياسة مدنية تستند إلى مقدرة العقل الإنساني و العلم ، و إستخدام الأساس النظري لمعرفة الطبيعة في تدبير شؤون الحياة وتنظيمها، و هذا ما منح أوروبا في فترة الإعداد للنهضة القدرة على الاطاحة بالامتيازات الإقطاعية و الكنيسة كما سبقنا ذكر ذلك، و تموين بناء دولة مركزية قوّميةعلمانية ديمقراطية » [2]، إذّ أضحى الموقف المناصر للسلطة المدنية يتصاعد في درجات انتصاره بوتيرة سريعة على الموقف المؤيد للدّين ، منذ أنّ عرف الأوروبيون فلسفة ابن رشد ، أو بالأحرى نقول منذ أنّ ظهرت الرشدانية في الغرب المسيحي ، و لقد تحقق هذا بشكل واضح في وقتنا الراهن خاصة مع ظهور مدونة حقوق الإنسان ، و الذّي جاء في بندها الثالث قائلاً:«... مبدأ كل سيادة (أو سلطة) يكمن فقط في الأمة (أو الوطن) ، و لا يمكن لأيّ انسان أنّ يمارس سلطة تخرج عن إختصاصه ...»[3] فضلاً على ذلك نجد أنّ مدونة حقوق الإنسان قد سعت جاهدة إلى إبدال اشكالية العلاقة بين الديني و الدنيوي بإشكالية الدين المدني ،« و ربما كان هذا أخذًا عن "جون جاك روسو" الذي كان يحاول الدفاع بحماس عن فكرة التسامح الدّيني و حرية التديّن وهي فكرة رشدية محضة، فعالم رسو حسب قول " لانسون مدخلاً لكل طرقات العالم الحاضر »[4] ، و قد نحجت الولايات المتحدة الأمريكية في فصل الدّين عن الدولة و كذا حرية المعتقد ، بينما فرنسا لم تستطع أنّ تخلق جواً ملائماً لحرية التديّن و لهذا إخترعت فكرة اللائكية، ومنه يمكن إعتبار حركة حقوق الإنسان و النزعة اللائيكية في العصر الحديث و المعاصر وكذلك حركة الأنوار امتدادًا للرشدانية السياسية القروسطوية ، « فلاشك أنّ إبن رشد فيلسوف من العيار الثقيل في المسائل الفكرية والعقدية ، إذّ **تناول مسألة العلاقة بين النظر و الإيمان بذهنيّة لائكية كان لها الأثرّ الكبير كل الأثر على فلاسفة و ساسة أوروبا**

---

[1] نفس المرجع السابق . ص 63.

[2] نايف بلوز : ابن رشد بين العقلانية والايديولوجيا ، مرجع سابق ، ص 65.

[3] عبد السلام بن ميس : اثر ابن رشد في الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق ، ص 313.

[4] موريس شربل، ميشال ابي الفضل : روسو حياته ومؤلفاته وأثره، سلسلة أعلام الفكر العالمي ، المؤسسة العربية لدراسات والنشر ، بيروت ، ط1، أغسطس 1978، ص 188.

في الفترة المعاصرة »[1] ، بمعنى أنّه ساهم في في تقوية الآراء النقدية اللائكية التّي تطورت في العالم الغربي خاصة أوروبا، و التّي تدعوا إلى الفصل بين الموقف الدّيني و الموقف العلّمي وكذا الرأي السياسي، فيكون ابن رشد بذلك قد ساهم في تطور الفكر العلمي و الثقافي بطريقة غير مباشرة .

و عليه : إذا كان ابن رشد يؤثر الإعتدال في معالجة القضايا المدنية أو الشؤون الإجتماعية و يعقل القضايا السياسية ، فهل يمكن أنّ يتجسد هذا الأمر في عصرنا على نحو مُشَابِه لإنتقال فلسفة ابن رشد إلى الرشدية السياسية في أوروبا ؟

من كل ما سلفنا ذكره عن تلك الإتجاهات الغربية المعاصرة بصفة عامة، ومن خلال محاور تلقي ابن رشد في الفلسفة الغربية بصفة خاصة ، نخلص إلى القول أنّ : محاور الإستشراق التّي تناولت موضوعات ابن رشد وشخصيته و مؤلفاته و فكره ومبادئه و منهجه ، كلها عمدت بنيّة مُبيّنَة إلى أنّ تجعل منه فيلسوفاً غربياً خالصاً، بطمس هويته العربية و الإسلامية عن طريق سبغه بالصفة اليونانية أو الإغريقية ، و ذلك بإغراق فكره بالهوية الأوروبية و اللاتينية، بل في أحيان كثيرة باليهودية ، حتى يوهموا دارسيه بغربيته أو مسيحيّته أو يهوديته، فمرة يجعلونه فرنسيًا و مرة أخرى إسبانياً، بل إيطاليًا، إنجليزيًا، ألمانيًا ... « و كأنّ القطيعة قد حصلت فعلاً بين ابن رشد العربي الذّي وصلت إلينا مؤلفاته بالعربية ، و بين إبن رشد (أفيرواس Averroes) كما تداولته الدوائر الفلسفية في الغرب في مؤلفات و دراسات و أبحاث إنتشرت ، و فسّرت، و أوّلت ، و علّق عليها على نحوا أضاع على الباحثين الجادين من المستشرقين المعاصرين ما يجب عليهم أنّ يدرسوه في إبن رشد العربي على مدى ثمانية قرون و ما يزيد عن ذلك ، و بوجه خاص القرن التاسع عشر و القرن العشرين »[2]و من هذا و انطلاقًا من تلّك البيانات التّي ذكرناها يمكن أنّ نعبر بكل وضوح ، أنّ الفيلسوف العربي إبن رشد لم ينل مايستحقه من البحث الفلسفي الحيادي و الموضوعي الذّي يبتعد عن التشيّع و التعصب العرقي و الدّيني ، فعلى الرغم مما بذله العديد من المستّشرقين و دوائر الإستشراق من جهود ، إلّا أنّ ابن رشد لازال يحتاج منا كباحثين عرب تقويمه بدقة، من خلال إعادة البحث من جديد في نتائج دراسة المستّشرقين ، حتى نتمكن من الوصول إلى رفع كل ما يشوب فلسفة فيلسوفنا من أفكار دخيلة عن مبادئنا وعقيدتنا و نكون بذلك قد حسمنا بين الفليسفين أو بين ابن رشد الزائف وابن رشد الحقيقي ، و **لكن** هل سيكون بمقدورنا نحن اليوم كمجتمع عربي مسلم الإقتداء بفلسفة ابن رشد في إعتدالها، و رفع التحدي لتجاوز كل تلك الأفكار الدخيلة ،السلبية و المحبطة التّي باتت تحيط بنا ، أمّ سنبقى نبكي على الأطلال كعادتنا، أم سنلجأ إلى ترديد عبارة " كان أجدادنا"؟

[1] بناصر البعزاتي : مكانة ابن رشد في تطور الأفكار العلمية : تصور الحركة ،الأفق الكونية لفكر ابن رشد ، مرجع سابق ، ص 118 .

[2] د. عبد الأمير الأعسم ، دراسة ابن رشد عند المستشرقين ، مرجع سابق ، ص344.

المبحث الثاني:

صورة ابن رشد في نصوص الإسّتشراق الفرنسي

ـ المبحث الثاني : صورة ابن رشد في نصوص الإستّشراق الفرنسي.

يعتبر ابن رشد أكثر المفكرين العرب الذيّن أثروا على الفكر الإنساني العالمي على الإطلاق ، و لا زال فكره سراجًا منيرًا ينير دروب الجهل و الظلال، فلم يتح لأيّ مفكر عربي أو مسلم أنّ يمارس مثل هذا التأثير على الفكر الأوروبي، بل لقد شكل تيارًا متواصلاً لما يزيد عن أربعة قرون، لدرجة أنّ تحول اسمه إلى اسم فلسفي وهو"Averroisme " ، أو الرشدية، رغم أنّ ابن سينا هو الفيلسوف المسلم الذّي أثر على الفكر الغربي أولًا حيث ترّجم إلى اللاتينية قبل ابن رشد، إلّا أنّه لم يشكل تيارًا طويلاً عريضًا مثله ، ولكن الغرب الحديث نسي ابن رشد ومديونيته له لسببيّن اثّنين: الأول عام و الثاني خاص ، أما العام فيخص إحتقار فترة القرون الوسطى كلها من قبل الحداثة الأوروبية الوضعية الصاعدة منذ القرن التاسع عشر، فقد اعتبرت هذه المدّة الممّتدة منذ القرن الخامس الميلادي و حتى الخامس عشر (أي مدة ألف سنة) بمثابة فترة قاحلة و مجّدبة بالنسبة إلى الفكر، و بما أنّ العصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية يتموضع زمنيًا في تلك الفترة ، فإنّ الإزدراء لحقه مثلما لحق بغيره، و بعدها مباشرة بدأ التقهّقر و الجمود و الإنحطاط ، و أمّا السبب الخاص : « فيتعلق باحتقار أوروبا لكل ما هو عربي أو مسلم بدأ من عصر النهضة في القرن السادس عشر، حيث ذهب الأوروبيون من خلال تلك الفترة تبعية حضارتهم تجاه العرب المسلمون و فكرهم ، بل تعداهم الأمر أنّ ذهبوا إلى التحريف و التزييف و الطمس، و محاربة كل ماله علاقة" بابن رشد" وتأثيره ، بل عمدوا إلى تجاهل كل ما ينسب إلى فيلسوفنا العظيم أبي الوليد ، و بقي على تلك الحالة إلى غاية القرن الماضي ، و قد كان ذلك على يد" وإيتيان غيلسون" و" آلان دوليبيرا " و" جاك لوغوف" »[1] ، وقد كان الإهتمام و التركيز على ما أنّتجته الرشدية في الفكر العربي الحديث و المعاصر متأثرًا بفلسفة المستّشرقين، سواء من خلال الرشدية اللاتينية أو من خلال رينان (1892 – 1823) و مونك و كوتيه ، و كذا ديبور فضلاً عن المستّشرق" أسين بلاثيوس" الذّي وإنّ اهتم بدراسة ابن عربي فقدكان من أبرز، هؤلاء المستشرقين الذين بدأوا أكثر اهتمامًا بالفلسفة العربية خصوصًا الفلسفة الرشدية.

هذا وقد انقسم المستشرقون في بحثهم ودراستهم الرشدية ، إلى فرقين :

1ـ **الفريق الأول**: قد اهتم بشروح ابن رشد للفلسفة الأرسطية بمعنى ماديته ، وقد جاء في مقدمة هذا الفريق " رينان " ثم تلاه "دي بور" ليكمل مسارهم في الفكر العربي " فرح أنطون " فضلا عن أصحاب المادية التاريخية .

2ـ **الفريق الثاني** :فقد اهتم في فهمه لابن رشد على قراءته لعلم الكلام و الفلسفة الإسلامية ، وقد مثله في الفلسفة الغربية " آسين بلاثيوس" ، وقد اتبعه في الفكر العربي "محمد عبدوا " الذي حكم على ابن رشد أنه لا يختلف عن من سبقوه من الفلاسفة المسلمين ، فضلاً عن "

[1] Etienne Gilson: La philosophie au Moyes –Age ,Paris ,le seuil ,1976.p89.

محمود قاسم "الذي انتهج طريقه لفهم ابن رشد من خلال فهمه لابن سينا ،إذ لم يطلع على نصوص ابن رشد بطرقة مباشرة.

و قبل الإشارة إلى كل هؤلاء لا بد أنّ نقف عند" أرنست رينان " الذّي يعتبر من بين أعظم المستشرقين الذين اشتهروا بنشاطاتهم الفكرية في ميدان الدراسات الإستشراقية ، حيث ترك خلفه إرثًا إستشراقيًا فذًا بالفرنسية دوّن معظمه ، فضلاً عن الذّين حذوا خذوه و الذّين تعاقبوا عليه فانتقدوا فلسفته فلا يمكن أنّ نتحدث عن المستشرقين المعاصرون دون البَدأ بما جاء به هذا الأخير .

أولا - جوزيف أرنست رينان: (1823–1892).

يعتبر المؤرخ الفرنسي جوزيف " أرنست رينان" من المستشرقين الأوائل الذين اهتموا بابن رشد وبفلسفته ، كما كان من بين أهم المفكرين النزهاء الذين تحدثوا عن الشارح العربي وفلسفته الرشدية بطريقة تتسم بالأمانة وبالموضوعية أحيانا وبنوع من القسوة و الإجحاف أحيانا أخرى ، فلمّ يهتم" رينان " بحياة ابن رشد ونكبته ومؤلفاته فقط ، بل نجده قد اهتم بذلك الدور الذي لعبته الفلسفة الرشدية في تغير إديولوجية أوروبا ، وكذا دوره الرائد في التعريف بالفكر اليوناني وتوصيله لأوروبا والعالم كله، خاصة فكر أرسطو الذي عَرَفَهُ العالم اللاتيني والمعاصر بفضله، وهذا ما يوضحه " رينان " في كتابة " ابن رشد و الرشدية " الحديث : « حيث عوّل" رينان " في وضع كتابه هذا على مؤلَّفات ابن رشد التي تُرجمت إلى اللاتينسة والعبرية وإلى ما بقي من أصلها العربيّ وهو قليل جدًا ، كما حَقَّقَ في جميع ما كُتبَ عن ابن رشد وفلسفته في جميع لغات العالم ، فرجع الفروعَ إلى أصلها ببراعةٍ تناسب شهرته »[1] ، و بعد أن ذاع صيت هذا هذا الكتاب، فُتِحَت بفضله آفاق جديدة في حقل الدراسات الفلسفية الإسلامية ، بل أصبح وجهة الكثير من الباحثين الذين تاهو في أغوار اللُبس والشك ، وصار مُعَوّل جميع المتقفين لأثر الرشدي بالأخص من جميع الأمم في الفلسفة العربية ، فلا تكاد تجد مستشرقاً أو عربيًا يبحث في فلسفة أبي الوليد ابن رشد من غير أن يقتبس معارفَ كثيرةً من كتاب " رينان" بل إقترن اسم رينان باسم ابن رشد ، ليس عند العرب فقد بل تعداه إلى اليهود والمسيح ، رغم أن ماتحدث فيه لم يختلف عن من سبقول ، وقد جاء فيه عن أبي الوليد قائلاً: « بلغ صيت اسمه لدى اللاتينيين ما بلغه اسم أرسطو تقريبًا، ويثني مترجموه على معارفه في الفقه تناهم على معارفه في الطبّ والفلسفة تقريبًا، ويعلق ابن البارز على الخصوص أهمية على هذا القسم من مؤلفاته أعظم بمراحل مما يعلق على مؤلفاته الأريسطوطاليسية التي نال بها شهرة بالغة »[2] وأظن أن وصف " رينان " ابن

[1] إرنست رينان :**(ابن رشد والرشدية)** ، ترجمة عادل زعيتر ، دار إحياء الكتب العربية، طبعة الأولى ، القاهرة ، مصر ، 1957، ص 7.

[2] نفس المصدر السابق،ص 8.

رشد في مثل مؤلفاته هذه ووضعه بمنزلة واحدة مع المعلم الأول أرسطو لهو دليل على نبل رسالته وحبه لابن رشد وتقدير مجهداته الفكرية في وصال الأوروبيون الغرب مع الفلسفة اليونانية ، ولا شك أن " رينان "كان معجبًا بهذا الفيلسوف العربي ، إذّ تأثر بالعديد من نظرياته ، فهو مثله تماماً في « فكرة أنّ النبوة مثلاً تُناسب عامة الناس ، بينما لا يفهم الفلسفة إلاّ الخاصة، و هو كذلك يستخف بالتصوّف وينكر وجود الحياة الأخرى، كما يهاجم علماء الكلام ويعتبر أنّ العلم وحده قد يوصل إلى الحقيقة» [1] وهنا نجده قد توافق معه في فكرة دون الأفكار الأخرى التي لانريد أن نخوض فيها حتى لانتيه عن موضوعنا ، ولكن إذا وقفنا عند فكرة التصوف فإنّنا نجد أن مفهوم هذا الأخيرة عند "رينان "قد ينطبق في الشكل مع مفهومه عند فيلسوفنا ولكن يختلف معه في المضمون .

كما نجد أنّه حينما يتحدث " أرنست رينان " عن ابن رشد ، يصفه غالبًا بفيلسوف قرطية ، ثم يصوره في شكل ذلك الفيلسوف الذّي أُحتُقِر داخل مجتمعه وبين أهله ، بعدما يعرض مختلف الروايات التّي كانت سبب سخط الناس عنه وعن فلسفته العقلية وفي ذلك يقول :« حاول العباسيون في الشرق و الأمويون في إسبانيا من توسيع حقل العقل والعلم في الإسلام فلما مات ابن رشد في سنة 1198م، فقدت الفلسفة العربية فيه آخر ممثل لها ، وضمن انتصار القرآن على الحرية لستة قرون على الأقل» [2] ونلمس في حديثه هذا محاولة تسليط الضوء على فكرة محورية ربط فيها القرآن بالحرية ، وهي فكرة يمكن تأويلها إلى عدة معاني وفي وصفه يقول : « ..ولم ينشأ بالأندلس مثله كمالًا وعلماً وفضلاَ ، وكان على شرفه أشد الناس تواضعاً و أخفضهم جناحاً،عُني بالعلم من صغره إلى كبره ، حتى حكى عنه أنّه لم يترك النظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة بنائه على أهله ، وأنه سوّد فيما صنّف وقيّد وألّف ، واختصر نحوا من عشرة ألاف ورقة ، ومال إلى علوم الأوائل ، فكانت له فيها الأمانة دون أهل الفقه ، مع الحظ الوافر من الإعراب والآداب ، حتى حكى عنه " أبو القاسم بن الطيلسان" أنه كان يحفظ شعري حبيب والمتنبي ، ويكثر التمثيل بهما في مجلسه ويورد ذلك أحسن إراد »[3] وربما هذا السرد والوصف لم يكن بجديد على المشتغلين بفلسفة ابن رشد ، ولكن هو أمر لابد من التمعن فيه والتوقف عنده حيث أن وصف مستشرق لفيلسوف عربي مسلم قد يكون له صدى أكثر من وصف عربي مسلم لفقيه وفيلسوف من نفس جنسه ، والدليل في الأمر هو الإقبال الكثير والاهتمام الكبير الذّي لاقه كتاب "رينان "ـ ابن رشد والرشدية ـ كما سلفنا الذكر ، وهي بذلك شهادة عدوّ قبل صديّق ، ولكن المؤسف في ذلك أن ما عنته فلسفة ابن رشد وفكره من أعداء قومه وبنو جنسه لهي أشد وطأة مماّ عناه من أعدائه .

---

[1] سمر مجاعص : **موقف ارنست رينان من المشرق و الإسلام** ، رسالة ماجيستير غير منشورة بالجامعة الأمريكية 1991، بيروت ، لبنان ، ص 96 .

[2] أرنست رينان : **ابن رشد والرشدية** ، مصدر سابق ، ص 11.

[3] الدكتور محمد عمارة : **ابن رشد بين الغرب والاسلام** ، مصدر سابق ، ص 4.

هذا وقد أشار " رينان " في حديثه عن ابن رشد وفلسفته واعتبر أن تأثيره على العقول لم يقتصر على العرب فقط ، بل حتى الغرب قد تأثر بفلسفة حيث رأى « أنّ ابن رشد أصبح في القرن الرابع عشر والخامس عشر للميلاد أوّل شارح بأرسطو، حيث اعتبره (بترارك Pétraraque) الكاتب الأول و الأوّحد الذي شرح الأعمال الكاملة لمؤلف قديم ، وعندما عزم ملك فرنسا لويس الحادي عشر في سنة 1473م ، على تنظيم التعليم الفلسفي في بلاده كان المذهب الذّي أمر بتعليمه هو مذهب أرسطو كما شرحه ابن رشد » [1] و ذلك وكما سلفنا الذكر أن ابن رشد قد شرح أرسطو بطريقة عجز من قبله ومن بعده أن يشرحوها بتلك الكيفية ، لدرجة أصبح يصعب معه التميز بين النصوص الأصلية ونصوص الشرح الرشدية.

كما لم يُعّرَف ابن رشد في الغرب اللاتيني كفيلسوف كبير أو شارح لأرسطو فقط « بل نجده قد اشتهر أكثر بعلومه الطبية المنقولة بين سنة :1217 م و1230م والمتمثّلة في مؤلفه " الكليات (Canticum) »[2] فضلاً عن شرحه لأرجوزة ابن سينا في الطب ، colliget « و التّي قام بترّجمتها(أرمنقود دي بلارArmengaud) سنة 1284م »[3] ، ففي الوقت الذّي بدأت فيه الجامعات الأوروبية الناشئة تتفتّح على علوم الفلسفة بداية من عام: (1220 م - 1230م) حينما تفتحت أفاقها على أعمال ابن رشد و إنتاجه الفلسفي الذّي كان له صداه الواضح بداية من أعوام(1230م - 1250م) أيبعد فترة لا تتعدى الثلاثين عامًا من وفاة الفيلسوف ابن رشد.[4]

هذا وقد تفطن "رينان" إلى نقطة محورية في دراسته لإبن رشد و فلسفته الرشدية و هي أنّه يجب ألاّ ننطلق في محاولة فهمنا أو بحثنا لفلسفة الشارح من عند المسلمين لأنّ من حاول تبنيها تعرض للتنكيل و في هذا يقول الدكتور " طيب تيزيني " في مؤلفه عن كتاب "ابن رشد و فلسفته " لفرح أنطون " : إنّ المفكر المنوّر " فرح أنطون " ينطلق من أنّ تحرير العقول من التعصب الدّيني وضيق الأفق العقلي يمثِّلُ المدخل إلى فهم كيفية تحقيق التقدم في الشرق، و لذلك فالترّجمات التّي قدمها في مجلته(الجامعة) عن "رينان "حول تاريخ المسيحية وابن رشد ، كان يهدف من ورائها إلى الحث على التفكير العقلي المتسامح و الكوني، وهذا ما اقتضى منه أنّ يتعرّض للوجه الآخر من الموقف، و ذلك عبر البحث في الإمام أبي " حامد الغزالي" ، مثلا ، الذي " فاق فلاسفة العرب بنقض الفلسفة والدفاع عن الدين [5] ففي رأي "رينان" أنّ المسلمون حاربوا كل ما له علاقة بالفلسفة واعتبروا ما خرج

---

[1] نفس المصدر السابق ، ص 323.

[2] L .Leclerc :"Histoire de la médecine arabe" , T. II.p .108.

[3] D .Jacquart et F.Micheau:La médecine arabe et l'occident médiéval , Paris (Maison -neuve et Larose) , 1990, p.182 -183.

[4] الدكتور عبد الرحمن التليلي ، **ابن رشد الفيلسوف العالم** ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، ادارة الثقافة ، تونس ،1998،ص184.

[5] فرح أنطون : **ابن رشد وفلسفته** ، مصدر سابق ،ص 24

عن النص القرآني بهتان وكفّر، رغم أنّه قد أشار في كثير من مؤلفاته الإستشراقية إلى الدور الكبير الذّي لعبه العرب المسلمون في تطور الفكر الغربي و وصول فلسفة اليونانيون ، خاصة فلسفة أرسطو كما سلفنا الذكر، و يضيف أيضًا:"« ففخر الدّين الرازي قد أصابته في بغداد مكاره شبيهة بتلك التّي حلّت بابن رشد بسبب آرائه الفلسفية ، و يبدوا أنّه من أتباع الفلسفة الحرّة التّي أطلق عليها اللاتين اسم الرشدية بعد حين »[1] ، فحسب "رينان " أنّ تعرض الفلاسفة المسلمين للتكفير من ذويهم لم يقتصر على فخر الدّين الرازي وابن سينا فقط ، بل ما عانه ابن رشد فاق حدود ذلك بكثير، إذّ أنّ المسلمون لم يعترفوا بالفلسفة الرشدية كونها فلسفة عربية إسلامية بل عمدوا إلى تحريف أهدافها وما ترمي الوصول إليه ، و إنّ الرشدية الكاملة الحقيقة إنّما هي موجودة عند اللاّتين الذّين أخذوها بمحمل الجدّ و رحبوا بقواعدها ومبادئها و ذلك عندما ترّجموها إلى لغتهم .

ـ لقد تباينت آراء المفكرين والفلاسفة اليهود و الأوروبيون و حتى المسلمون حول عقيدة ابن رشد ، إذا حُكِمَ على فيلسوفنا بالإلحاد ، وهي اتهامات جائرة في حق الشارح ، بل أصبح هذا الأمر مسلما به في الأدّيان الثلاث التّي لم تتفق حول فهم ابن رشد إلاّ في هذا الرأي ، هذه الفكرة كان قد تطرق إليها " أرنست رينان " في كتابه " ابن رشد والرشدية " ، لكن رغم محاولة تبرئة أبي الوليد ، إلاّ أنّه لم ينجح في ذلك بصورة واضحة، و ربّما قد وقع في نفس ما وقع فيه من سبقوه في حكمهم على عقيدة ابن رشد الدّينية، وهذا ما يظهر من خلال قوله : « و إذا كان ابن رشد قد ظلَّ في عيون النصارى حامل علم الإلحاد فذلك لأنّ اسمه كما يجب أنّ يقال، قد محا على الخصوص اسم فلاسفة الإسلام الآخرين فصار ممثَّلاً للعرباوية التّي كانت تقّترن بالإلحاد، على رأي القرون الوسطى و لا يعترف ابن رشد بأنَّ بعض هذه المذاهب كقدم العالم مثلاً، مخالف لتعاليم جميع الأديان، ويتفلسف ابن رشد طليقًا من غير أنّ يحاول صدم علم الكلام ومن غير أنّ يكلف نفسه اجتناب هذا الصدام، و لا يهجم ابن رشد إلّا عندما يضعون قدمهم فوق حقل النقاش العقلي، وقد دحض في كل صفحة من مؤلفاته علماء الكلام الذّين كانوا يزعمون أنّهم يثبتون عقائدهم بالجدل» [2] وفي هذا نجد " رينان " يُحمِّل " ابن رشد "مسؤوليته في اتهام غالبية المفكرين الإسلام بالإلحاد من قبل الأوروبيين الذّين أسقطوا في اتهامهم لابن رشد على كل المسلمين، كما أنّ أزمة ابن رشد في ذلك كانت مع جميع الديانات لأنّه وبكل بساطة كلها تتفق على خلق الله للعالم و للوجود ككل، و بالتالي أصبحت فكرة إلحاد "ابن رشد" آنذاك أمر مسلم به في الديانات الثلاث ، الإسلام ، اليهودية ، النصرانية، وهذا يعتبر إتهام صريحًا من قبل " ينان " الذّي جعل نفسه شارحًا للشارح و زكى نفسه بالدفاع عن رائد الفلاسفة وعلماء الدين، هذا إنّ لمّ نقل أن " رينان " كان من أكثر الفلاسفة الذين روجوا هذه الفكرة بأسلوب أو بآخر خاصة في أوروبا

[1] سمر محاعض : **موقف أنست من المستشرق والاسلام** ، مرجع سابق ، ص107.
[2] نفس المصدر السابق ، ص173.

، وفي هذا يقول : « فيتمثل الإلحاد الدهري الناشئ عن دراسة العرب والملّتحف باسم ابن رشد ، وممّا يجب الإعتراف به أنّ هذا الإرتباط الوثيق بين هذا الإلحاد و الفلسفة الإسلامية لم يقم على المصداقية و لا على هوى الخيال العامي، فقد كان الموضع الذّي اتخذه الإسلام في البداية بين الأدّيان التّي قامت قبله ضربًا من الدعوة إلى المقارنة، فكان يؤكد بحكم الطبيعة(...)إنّ كل دين لا ينطوي على غير حقيقة نسبية فإنّه يجب أنّ يحكم في أمره بما يسفر عنه من نتائج أدبية، و كانت المقارنة بين الأديان الثلاثة أول ما درس جهرًا في مدارس المتكلمين ببغداد، و ما كان في غير الإسلام ليمكن وضع كتاب في القرون الوسطى، ككِتاب الشهرستاني تعرض فيه بإنصاف حال الفرق الدّينية و الفلسفية التّي تقتسم العالم فيما بيّنها، فيعترف فيه بالنواحي الطيبة من كل دين »[1] و في هذا نجد " رينان " قد استدل بكتاب الشهرستاني الذّي عُرض فيه حسبه الفرق الدّينية على حد اختلاف اعتقاداتها و اتجاهاتها الفكرية، و أنّ سبب الإلحاد الذّي اتهم به ابن رشد يعود إلى تلك الدراسات المقارنة عند الفرق الكلامية بين الأديان، كما يرى أنهّا شيء ايجابي بالنسبة لإبن رشد الذّي أصبح بذلك فكرًا محايدًا، لذلك سمي بفيلسوف الإنسانية، و بالتالي فإنّ اعتبرنا نحن أنّ هذا اتهام وبهتان فإن " رينان " يعتبره إنصافًا .

ـ لكن رغم ما قاله " رينان " عن ابن رشد و رغم الأفكار التّي طرحها في شرحه و دراسته له، يبقى بحثه الأقرب إلى الحياد و الموضوعية ، خاصة و أن هذا الأخير قد هاجم الكثير من المفكرين و الفلاسفة الأوروبيين الذّين تحاملوا على ابن رشد، واعتبر أنّ حقدهم العنصري غير مقبول في هذا النوع من البحوث الفلسفية ، فضلاً عن أنّ فكرة الإلحاد التّي التصقت بابن رشد إنّما هي من كيدهم و في هذا يقول : ‹‹..ولماّ أراد فيليب الجميل أنّ يحط من اعتبار " بونيفاس الثامن " وجد من يسند إليه سلسلة من التجديفات موسومة بطابع الدهرية الإلحادية التّي كانت قد استعملت في تشنيع " فريديريك الثاني " ، وهذه الطريقة نفسها هي التّي اتخذت لتكوين أسطورة ابن رشد الملحد ، وبذلك قال هذا الزنديق بوجود أديان ثلاثة : أحدها مستحيل، و هو النصّرانية، و يعد ثانيها دين الأولاد و هو اليهوديّة ، وثالثها دين الخنازير وهو الإسلام ››[2] و أعتقد أنّ مثل هؤلاء الرهبان و البابوات و من جعلوا من أنفسهم مفكرين و فلاسفة و حشاها الفلسفة في مفهومها العام وغايتها النبيلة و رسالتها الإنسانية أنّ تكون على هذا النحو، من العنصرية و التطاول على معتقدات الآخيرين ، فالحقد الصليبي و العداء للإسلام كانا سببيّن في اغتصاب فكر أبي الوليد ابن رشد ، فما أثاره هؤلاء في نفوس الأوروبيين عاد بالسلب على فهم فلسفة فيلسوفنا ابن رشد وحتى على من جاؤوا بعده، وهو نفس الطرح الذّي ذهب إليه الدكتور " محمد عمارة " في مؤلفه " ابن رشد بين الغرب و الإسلام " حيث يرى أن هذه الأحكام قد جاءت من أنّ هؤلاء الباحثين قد انطلقوا

[1] نفس المصدر السابق ، ص301.
[2] المصدر نفسه ، ص 307.

للحكم على ابن رشد من دراستهم لتيار " الرشديين اللاتينين "الذّي صارع الكنيسة الكاثوليكية في أوروبا إبّان بدايات النهضة الأوربية، فحسبوا مقالات " الرشدين اللاتين "على فيلسوف قرطبة المسلم، غير ناضرين إلى الدراسات الجادة والكثيرة التّي قوّمت فلسفة ابن رشد، و حدّدت موقعه الفكري انطلاقًا من إبداعاته الفكرية و إضافاته و انتقاداته المبثوثة في شروحه على أرسطو ....وهي الدراسات التّي جعلت " رينان " يقول : « إنّ القدر قد جرى بأنّ يكون ابن رشد ذريعة لانطلاق أشدّ الأحقاد اختلافًا، و أشد ضروب الصراع العقلي عنفًا، كما جرى بأنّ يكون اسمه علماً يخفق على تلك الآراء التّي لم يفكر فيها مطلقًا على وجه التأكيد »[1] كما نجد الدكتور "محمد عمارة " في كتابه هذا قد استدل لتأكيد موقفه بالإشارة إلى " أسين بلاسيوس " رائد من رواد الفكر المعاصر و رائد الإستعراب الإسباني دون منازع ، و من أبرز المستّشرقين الغربيين و أخبرهم بتراث الإسلام و أعدلهم أحكامًا ، يقول : « إنّ من الواجب أنّ نشير إلى تلك الفكرة الوهمية التّي كان جميع المؤرخين ضحية لها، وهي أنهّم متى وجدوا جماعة من " المدرسين" الذّين نطلق عليهم في العصور الوسطى و في عصر النهضة ، اسم "الرشدين "، فإنّهم لا يترددون أنّ يلقوا على رأس ابن رشد كل النظريات التّي تتميز بها هذه الجماعة »[2] وهذه الفكرة كنا قد تطرقنا إليها سالفاً وقد عندنا مجددا لتطابقها لما نحن بصدد بنائه، ولنأكد أن ابن رشد كان غطاء يحتمي به كل زنديق متمرد.

و منه نصل للقول في حديثنا عن " رينان " و رأيه في ابن رشد و فلسفته، أنّه قد طغى عليه الطابع العلّمي في طرح فلسفته و أفكاره سواءً حول الفلسفة الإسلامية ككل أو حول فلسفة ابن رشد، فرغم محاولته جعل ابن رشد مختلف عن المفكرين الإسلام أو العرب ، إلّا أنّه لم يستطع أنّ يخفي نزعته العرقية، و لا حقده الدفين للإسلام شأنّه في ذلك شأن من تحاملوا على ابن رشد وفلسفته و على كل ما هو عربي يدين بالإسلام، وعن الفلسفة الإسلامية يقول ": « لم أقل أن كل المسلمين ، دون التميّز بيّن أجناسهم ، كانوا وسيكونون دائمًا جهلاء ، قلت فقط أن الإسلام يخلق صعوبات كبيرة للعلم ، ولسوء الحظ ، نجح منذّ خمسمائة أو ستمائة عام ، في إلغاء العلم تقريبًا في البلدان التي يسيطر عليها، وهو ما يشكل موطن ضعف كبير في هذه البلدان ، وأعتقد بالفعل أنّ بعث البلدان الإسلامية لن يتحقق عن طريق الإسلام ، و إنّما يستحق بإضعاف الإسلام »[3] إنّ ما ادعاه " رينان " كونه مستشرقاً بارزاً ، عن تمكنه من فهم الفلسفة العربية الإسلامية و تضلعه في دراسة آراء الفلاسفة العرب لم ينجح منه إلّا الشق السلبي الناتج عن تلك الخلفية العقائدية التي حاول " رينان " في كثير من مؤلفاته أن يخفيها دون جدوى ، فحقده على الإسلام فضح أمره ، وعن استصغاره

[1] الدكتور محمد عمارة : **ابن رشد بين الغرب والإسلام** ، مصدر سابق ، ص 10.

[2] نفس المصدر السابق ، ص 11.

[3] مناظرة رينان والأفغاني ، الإسلام والعلم ، (ت ر) مجدي عبد الحافظ ، المجلس الأعلى للثقافة ، ط1، العدد 892 ، القاهرة ، مصر ،ص 66.

للفلاسفة الإسلام واحتقاره للفكر العربي يقول : « و إذا كان العرب قد فطروا على إدراك المفردات وحدها ، فلا قبل لهم باستخلاص قضايا وقوانين ، ولا بالوصول إلى فروض ونظريات ، ومن العبث أن نلتمس لديهم آراء علمية أو دروسا فلسفية ، خصوصًا وقد ضيّق الإسلام آفاقهم و انتزع من بينهم كل بحث نظري ، و أضحى المسلم يحتقر العلم و الفلسفة ، و أماّ ما يسمونه فلسفة عربية ، فليس مجرد محاكاة وتقليد لأرسطو وضرب من التكرار الآراء و أفكار يونانية كتبت باللغة العربية » [1] وبذلك نجد أنّ سبب تأثر " رينان بابن " رشد و فلسفته هو فهمه الخاطئ لمّا جاءت به الرشدية الحقيقية ، إذّ نجد أنّ " رينان " أعتبر أنّ أبي الوليد قد أوّرد هذه العقلانية في فلسفته ليكون مفكراً متحررًا عن مبادئ الإسلام وقواعده الصارمة تحت ستار اليونانيون ، فراح مدافعًا عن هذا الرأي في دراسة فلسفة ابن رشد و تحليل فكره معتقدًا بذلك أنّه ينصف أبن رشد و يدافع عن كيانه الفلسفي و الحقيقة أنّه بذلك قد قتل ابن رشد وشوه صورته الحقيقية، و المؤّسف في ذلك أنّ العرب أخذوا عن" رينان" و أقرانه فلسفة ابن رشد كما هي دون التمحيص و التمعن و التحليل، فلم يكن ابن رشد ملحدًا و لا يهوديًا و لا نصرانيًا بل كان عقلًا عربيًا مسلمًا خدم أمته كما خدم دينه و دافع عن فلسفته لتكون نبراسًا للعالم و ذخيرة علّمية للإنسانية .

ثانيا- آلان دوليبيرا :(Alan de Libera)

يقول الكاتب و المفكر العربي"هاشم صالح " : لم أجد مفكرًا فرنسيًا أكثر انفتاحًا على العرب المسلمون وتراثهم وكذا إسهامهم في الحضارة الكونية من " آلان دوليبيران " فهو يتحدث عن التراث الفلسفي العربي وعن مفكري المسلمين دون أيّة عقدة نفسية مضمرة أو صريحة : أقصد عقدة التفوق و الإستعلاء إنّ لم يكن الإحتقار العنصري، يتحدث عنهم بشكل طبيعي ، عفوي ، حرّ ، فلا يزيد من قيمتهم و لا ينقصها ، و بالتالي فهو لا يماريهم على عكس بعض الآخرين الذيّن يفعلون ذلك لأسباب تجارية أو منافع شخصية، لا: إنّه يتبع أسلوب العالم الموضوعي الذّي يريد تقيم مكانتهم بدقة داخل التاريخ العام للفكر البشري ، و لا يخجل من التنبيه إلى نواقصهم الحالية، ولكنه لا يتردّد في القول إنّ الأوروبيين تتلّمذوا على أيديهم لمدة ثلاث أو أربع قرون ، و في كتابه الموسوم بعنوان " التفكير في القرون الوسطى "يخصص فصلاً كاملاً بعنوان : الإرّث المنسي(المقصود الإرّث المنسي للعرب) يقول بما معناه ": ابن رشد هو الذي دعاه المسيحيون في القرون الوسطى "بالشارح" أيّ شارح أرسطو ، وقد خلّف وراءه أعمالاً ضخمة ظلت تمثل خميرة الفكر الفلسفي الغربي لعدة قرون ، و أحبُّ أنّ أقول في هذا الصدد ما يلي : « لا ينبغي أنّ نخفض من قيمة العرب ونعتبرهم مجرد وعاء ناقل للفلسفة اليونانية إلى أوروبا المسيحيّة اللاتينية ، فبالأمس كانوا

[1] ابراهيم مدكور ، **في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيق** ، دار المعارف بمصر ، ج1، ط3،القاهرة ، ص 20 - 21 .

ناقلين للفلسفة الأرسوطاليسية، و اليوم ناقلين للبترول ، لا هذا عيب »[1] وأعتقد أن العنصرية الجائرة التي يمكن أنّ نسميها بالعنصرية الفلسفية التّي أرجعت تاريخ العلوم بل تاريخ العقل الى اليونان دون الحضارات الشرقية العريقة بمعنى العقل ابتدأ عند الإغريق ، ثمّ استمر عند الأوروبيين بدءً من ديكارت ، وتقفز على العصور الوسطى كلها، خاصة على العطاء العربي الإسلامي أعتقد أن هذه هي أعلى مراتب العنصرية الفلسفية التّي يدعيها الغرب المنافق المدعي بالتحضر وأنه صاحب حقوق الانسان ، في حين أنّ العرب هم من ساهموا في صناعة العقل وبناء معارفه.

وعليه : إنّه لا ينكر دور العرب في نقل الفلسفة الأرسطوطاليسة إلى أوروبا بل العالم إلاّ جاحد أو حاقد، فحتى لو عمد أعداء العربية و الإسلام إلى طمس ما توصل إليه العرب أو ما ذكره موضوع علم التاريخ، فإنّ فلسفة العرب المسلمون خاصة فلسفة ابن سينا و الشارح أبي الوليد التّي وصفها " آلان دوليبيرا " ـ بالخميرة و يراد بها الخميرة التّي عجن بها الفكر الفلسفي الغربي ، هي فلسفة فرضت نفسها قديمًا و لازالت تقدم الكثير لولا تصدي لها الغرب و تقزيم محتواها، كما أنّ هذا النوع من التظليل و النكران هو سرقة علّمية في حدِّ ذاته ، و هو ما اصطلح عليه " آلان دوليبيرا "بالعنصرية الفلسفية، فمعظم الكتب الأوروبية خاصة الدّينية منها هي كتب تحث على انتهاج العنصرية وتبريرها فلسفيًا ودينياً، سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ، و بالتالي فهذا النوع من التجاوز وعدم الإعتراف لهوا مرآة تعكس العنصرية الأوروبية التّي تدعي التحضُر، و إنّ كنا لا ننّكر أنّ الفلسفة العربية قدّ تأثرت بالفلسفة اليونانية، فإّننا لا ننكر أيضًا أنّ الفلاسفة العرب نسجوا على منوال أفلاطون و أرسطو و أفلوطين ، " بل وأضافوا إلى الأصل واختلفوا أحياناً معه ، فبقيت فلسفتهم رغم كل شيء عقلية كالفلسفة اليونانية ، كما بقيت علاقتهم بالعقل مماثلة لما أثبته أرسطو بالعقل الفعَّال ، ولمّا حوّره أفلوطين في نظرية الفيّض ، و لكن الفلسفة العربية و إنّ انهلت من مشربت اليونان، فإنّ غايتها اختلفت وصبت في الدّين فكانت توفيقية، فالفيلسوف اليوناني نظر إلى العالم نظرة جمالية (Esthétique) أمّا الفيلسوف العربي فكانت نظرته دينيّة وهذا التوفيق بين ما يتعارض فيه الدّين مع الفلسفة ، جعل العرب يتميزون عن الفلسفات الأخرى [2].

ـ يرى" آلان دوليبيرا " ـ أستاذ في المدرسة العليا للدراسات التطبيقية في باريس، في المقدمة التّي كتبها لكتاب " رينان " عن " ابن رشد و الرشدية "و الذّي تحدثنا عنه سابقا ، أنّ ابن رشد أنّتج الأعمال الفلسفية الأكثر أهمية في القرون الوسطى كلها، فقد شرح عدة مرات كل أعمال أرسطو تقريباً، وكان في الوقت الذّي لا يزال مسيحيّوا الغرب يجهلونها

[1] هاشم صالح، **ابن رشد في مرآة الفكر الفرنسي المعاصر** ، مجلة عالم الفكر ، ابن رشد رائد التنوير ، المجلس الوطني للثقافة والفنون و الآداب، المجلد السابع والعشرون ،العدد الرابع ، الكويت ، 1999، ص 177-178.

[2] زمزي النجار : **الفلسفة العربية عبر التاريخ** ، مرجع سابق ، ص 80

تمامًا، ثمّ ترّجمت أعماله إلى اللغة اللاتينية في بداية القرن الثالث عشر وسيطرت على الجامعات الأوروبية، خاصة على جامعة "بادوا"في إيطاليا حتى نهاية القرن السادس عشر، إذّن ففي الفترة الواقعة بين عام (1230م - 1400م) أيّ خلال أربع قرون كان هو الذّي يجسّد العقلانية الفلسفية في الغرب المسيحي بالإضافة إلى أرسطو، من هنا نجاحه الواسع وانتشار كتبه إلى أقصى الحدود، فعن طريق ابن رشد أنّجزت تلك الحركة الواسعة المدعوة بنقل الدراسات، وعن طريقه قامت أوروبا بعمليّة التثاقف الفلسفي و العلّمي مع العرب والإغريق . «...إنّ ابن رشد يمثل الحلقة المركزية في هذا الجهاز الفلسفي الذّي أتاح للفكر الأوروبي أنّ يشكل هويته الفلسفية ، ففيزياء ابن رشد وعلم النفس الذي أسسه ، والميتافيزيقا التي بلورها ، كل ذلك رسم لأوروبا الشكل الأعلى لتلك العقلانية التّي توصف اليوم بأنها غربية أو إغريقية و لا أحد يتجرؤ على القول أنّها كانت عربية أو إسلامية».[1]

إذن: فاهتمام الأوروبيين بابن رشدا لم يكن حبًا في شخصه بل هي حتمية فرضت واقعها عليهم، فانتشار كتبه و نجاح فلسفته هو من كان وراء بناء الفكر الفلسفي في أوروبا ، فهو الذّي رفع راية الحكمة و لواء الفكر في الغرب، فقد تنوعت اهتماماته الفكريّة و اختلفت مؤلفاته و تعدّدت فعرفت انتشارًا واسعًا ليس له نظير، فالمختصرات و الشروح ، و الجوامع ، و التلاخيص و التعاليق و المقالات ، و المنطق و صناعة الطبّ فضلاً عن الأخلاق و السياسة و الفقه و أصول الكلام، كلها اعتمدها الفكر الغربي في بناء مجده العقلاني .

ـ ثمّ يخصص" آلان دوليبيرا " صفحات مطولة لابن رشد في كتابه الضخم " الفلسفة في القرون الوسطى " وفيه يرى أنّه لم يُسَأ فهم أيّ فيلسوف و لم يُغْتَب مثلما أسيئ فهم ابن رشد ، فقد أطلقوا عليه في الغرب اللاتيني ،المسيحي شتى الأوصاف و النعوت:" « فيلسوف مصر على الخطأ و الظلال"، " عقلاني جرئ"،"عقلاني جرئ أو وقح" ، " مادي ملحد" ، "رجل الإيمان المزدوج أو الحقيقة المزدوجة " ، يظهر غير ما يبطن " ... »[2]وهذا النوع من النعوت للأسف لا يطلق إلّا على عربي مسلم فرضت فلسفته وجودها عنوة بأوروبا ، فهذا النوع من النعوت تطلق على كل ناجح عُرِفَ بالنباغة و الحنكة و التميز، دَوَّنَ اسمه مع الكبار في الفكر الإنساني فما بالك بعربي يقر بدّينه و يعتز بأصله كأبي الوليد ابن رشد، فضلاً على أنّ الذّي يحكم على فيلسوفنا بهذا النوع من النعوت الباطلة إنّما هو جاهل بفلسفة ابن رشد الحقيقية ، فهذه القراءات إنّما تمت داخل ثقافة تختلف بمرجعيتها وعقيدتها عن الثقافة التّي اكتسبها ابن رشد من محيطه العربي و الإسلامي وبالتالي فهي بعيد عن القراءة الصحيحة للرشدية الأصلية ." وهذا ما حصل فعلاً اذّ تطرح الرشدية اللاتينية الثقافية العربية قضايا لم تكن مطروحة في الساحة الثقافية العربية بنفس الشكل والصورة التّي

[1] هاشم صالح: **ابن رشد في مرآة الفكر الفرنسي المعاصر** نفس المرجع السابق ، ص181.
[2] نفس المرجع السابق ،نفس الصفحة .

طرحت بها في الثقافة اللاتينية المسيحيّة ، و النتيجة هي أنّ الرشدية اللاتينية هذه لا تعبر عن فكر ابن رشد كما يمكن أنّ تقرّ ويفهم ويشير في الثقافة العربية الاسلامية .[1]

كما يعتقد " آلان دوليبيرا" أنّ النقطة المشتركة لكتابيّ ابن رشد (فصل المقال ، و مناهج الأدلة) هي تميزه بين ثلاثة أنواع من المحاجات : « المحاجات الخطابية أو الشعرية ، و المحاجات الجدلية ، و المحاجات البرهانية ، و يتوافق مع هذه المحاجات الثلاث ، ثلاثة أصناف من البشر : العامة ، أهل الكلام ، الفلاسفة ، هنا يكمن الحدس الفلسفي الأساسي (أو المركزي) لإبن رشد، وهنا تكمن حداثته »[2]، و كان يمكن أنّ نقول أن لايمكن أن نصل إلى الحداثة لأنّ المجتمعات العربية اليوم لايمكن أن ترتقي إلى مستوى الأطروحات الفكرية التّي بلورها قاضي قرطبة قبل ثمانمائة سنة.

فحسب رأي "آلان دوليبيرا " أنّ ابن رشد ، جاء بفلسفة على أعلى درجة من الترتيب و التنظيم بحيث صنف كل خطاب حسب مكانة الناس الفكرية و حدود عقلهم ، فقد وجه المحاجات الخطابية إلى العامة من الناس أيّ ذوي الفهم العامي، و المحاجات الجدلية إلى تلك الفرق الكلامية التّي أحدثت خلافات وجدل حول مواضيع فقهية كثيرة و في هذا يقول الجابري : « و هي أنّ التعارض قائم فعلاً بين الخطاب البرهاني الذّي تعتمده الفلسفة و الخطاب الجدلي السوفسطائي الذّي اعتمدته الفرق الكلامية التّي لم يكن هدفها بناء الحقيقة ، و إنما التأثير في الخصم وهدم آرائه و معتقداته »[3]، بيّنما وجهت المحاجات البرهانية و هي أسمى أنواع الخطاب و أرقاها إلى الفلاسفة، وهنا تكمن قوة وتميز فلسفة ابن رشد عن سابقيها، لكن النقطة المهمة في فصل المقال حسب " ألان دوليبيرا" هي استبعاد طبقة المتكلمين فهم يبدون كفضلة زائدة لا مكانة لها ولا فائدة ترجى منها، فإذّا كانت العامة لا تعرف إلّا الصور الحسيّة أو الرموز فإنّ التأويل الحرفي للقرآن يكفيها و يفرض نفسها عليها، و أما بالنسبة للفلاسفة، أيّ أهل القياس و البرهان المنطقي، فإنّهم وحدهم القادرون على حل التناقضات الظاهرية التّي قد تنشب بين الشرع و العقل، ويتم ذلك عن طريق تأويل النص و الكشف عن معناه الباطني (المجازي) الذّي لا يمكن أنّ يتعارض مع الشرع، على عكس معناه الظاهري ، و هنا نجد أنّه لا يمكن التوصل إلى الصّح إلّا عن طريق العقل، و بالتالي فلا مكانة للمتكلمين هنا [4]. وفي هذه النقطة بالضبط قد نتفق مع "ألان دوليبيرا" في دفاعه عن ابن رشد وشرح أهم أفكاره الفلسفية أو العقلية في مقابل الشرع ، و لكن لو تمعنا النظر جيدا في رأيه أو طرحه هذا فسيتبيّن لنا مدى تحامله على علماء الكلام و محاولته في كل مرة تقزيم مكانتهم الفكرية و تصويرهم في أبّشع صورة ، كما نجده قد ركز كثيرًا في

---

[1] الدكتور عبد الرحمن التليلي : **ابن رشد فيلسوف العالم** ، مرجع سابق ، ص188.

[2] : هاشم صالح: **ابن رشد في مرآة الفكر الفرنسي المعاصر** نفس المرجع السابق ، ص184.

[3] ابن رشد : **فصل المقال في تقرير مابين الشريعة والحكمة من اتصال** ،حققه " محمد عابد الجابري " ،ط3،بيروت مركز دراسات الوحدة العربية ، 2002، ص 8.

[4] هاشم صالح: **ابن رشد في مرآة الفكر الفرنسي المعاصر** نفس المرجع السابق ، ص185.

شرحه لفلسفة قاضي القضاة ابن رشد على الجانب العقلي منها دون جانبه الدّيني و هذا ممّا يؤدي إلى عدم فهم فلسفة ابن رشد الحقيقية و الكاملة، و هذا الخطأ الذّي وقع فيه الكثير من اهتموا بفلسفة الشارح، فحقاً الدّين والفلسفة لا يتصادمان حسب ابن رشد و لكنه لم يستعمل أسلوب التجريح أو الاحتقار لعلماء الكلام مثلما ذهب إليه" آلان دوليبيرا" و أقرانه في طرحه هذا، فوصفه للكلاميين أنهم "كفضلة زائدة" إنما هو أسلوب واتهام لا يصح أبدا ، لأنه إن صدق على القلة منهم فأنّه لا يصدق أبداً على العدد الكبير منهم، لذا لا تصلح هذه المزايدة .

ثالثا- روجيه أرنالديز (Roger Aranaldez)

يعتبر "روجيه أرنالديز "من أبرز المستّشرقين الأوروبيين الذّي اهتموا بدراسة الفكر الإسلامي ، خاصة فلسفة ابن رشد و فكره الدّيني، حيث أصدر كتابه الأخير الذّي استهله بمقدمة طويلة تحت عنوان : ابن رشد قاضيًا، و طبيبًا و فيلسوفًا، كما ساهم في الكتاب الجماعي " ابن رشد المتعدد"بدراسة خاصة و هو يخاصم فيها على مجموعة من الباحثين الأوروبيين الذّين شككُّوا في إسلامية ابن رشد ، و جعلوا منه عقلانيًا صرفاً، فحسب تحليلهم ، أنّه مادام قد تأثر تأثّرًا شديدًا بالفلسفة الأرسطوطاليسية الخالية من أيّ أثر أفلاطوني قديم أو جديد، فإنّه من غير الممكن أنّ يكون متدينا أو يحمل إيمانًا حقيقيًا، و الحقيقة أنّ هذا التأويل أو التحليل بل الحكم الظالم حسب " روجيه أرنالديز "خاطئ وخطير، لذالك يقول : « ذلك أنّه ينبغي أن نميّز في الأعمال الشخصية لإبن رشد بين نقده لأساليب المحاجّة التّي يستخدمها المتكلمون المسلمون، و بين تفحصه لمعطيات الوحي القرآني ، فمهاجمته لعلم الكلام لا تعني مهاجمته للإيمان ، لقد كان ابن رشد يتعاطى دائماً علاقات جيّدة مع أُمَراء الموحدين، باستثناء السنوات الأخيرة من حياته (1195م - 1198م) فقد اهتموا بأعماله الفلسفية، بل و شجعوها و نحن نعلم أنّ هؤلاء الأُمراء ينّتمون إلى سلالة ينّتج استلهامها السياسي الدّيني عن عمل " المهدي بن تومرت "و فكره، و كلنا يعلّم مدى صرامته الدّينية، فيما يخص شؤون الإيمان، و بالتالي فلا يمكن أنّ يكون ابن رشد بعيدًا عن هذه التصورات ، و سوّف يكون من الممتع أنّ يقوم أحدهم بدراسة معمقة لكشف العلاقة بين التصورات الدّينية و بين عقيدة الموحدين الحاكمين الذّين يستظلُ بظلِّهِمْ »[1] و هذا يعني أنّ ما سيجده دارسوا ابن رشد الغربيون من تناقض قد يقع على اتجاه فلسفة ابن رشد وهدفها الأساسي ، فإسقاط فلسفة ابن رشد الدّينية مثلاً و علاقتها بالعلم أو الفلسفة على المسيحية، قد لا يتوافق و المبادئ الأوروبية ، اذّ يخطئ الكثير مِنّ مَنّ اهتموا بابن رشد و فكره في هذا السياق، فمهاجمة فيلسوفناً لعلم الكلام لا يعني أبدًا مهاجمته للإيمان ، فالإيمان بالنسبة إليه نقطة انطلاق و ركيزة أساسية في بناء فكره و فلسفته، على عكس ما كان يطمح إليه الفلاسفة

[1] هاشم صالح: **ابن رشد في مرآة الفكر الفرنسي المعاصر** نفس المرجع السابق ، ونفس الصفحة.

الأوروبيون للخروج من عصر الظلمات و التحرر من سلطة الكنيسة وتخليص البشرية من هيمنة الإيمان المنغلق الذّي كبل الفكر و ضيَّق أُفق إبداعه و هو ما لا ينطبق و فكر ابن شد و لا فكر أيّ فيلسوف عربي مسلم، فدعوة الفيلسوف المسلم وقناعته العقلية تختلف اختلافاً جوهرياً عن قناعة الفيلسوف الغربي، كما لو كان ابن رشد منحرفاً عن عقيدته كما اتهمه الأغلبية من دارسيه المعاصرون خاصة، لكان قد أثار سخط الأمراء والموحدين في زمانه الذّين لاقا من أغلبيتهم الدعم و التشجيع " فلقد نوّه كل من اهتم بابن رشد بانشغاله الدائم بخدمة قومه ، و هذا وحّده كافٍ لِلَفّتِ و جَلّبِ أنّظارِ الموحدين...وقد كانت دولة الموحدين آنذاك تتوق لتوجيه التعليم توجيهاً فلسفياً حرصاً منهم على الخروج بالتعليم من المسالك التقليدية إلى طرق التحليل العقلي بالرغم من تشدّدهم المذهبي و هذا الإتجاه الفلسفي سيجعلهم يتحرّرون من الارتباط بالمذاهب التقليدية ، فكان من الطبيعي أنّ يتجه تفكيرهم إلى الجمع بين النصوص المقدسة من جهة والحكمة من جهة أخرى، إما بمحاولة التوفيق بينهما أو بتأويل أحدهما في ضوء الآخر[1] وكمدافع عن ابن رشد وموضحا لمقاصده الفكرية، يضيف "روجيه أرنالديز " أكثر تفصيلا فيقول :" بما أنّ ابن رشد يتبع أفكار أرسطو حرفياً، فإنّه لا يترك مجالاً للتفكير في وجود عالم خارج هذا العالم ، أو يقف وراء هذا العالم ، فالميتافيزيقا (ما وراء الطبيعة) التّي تدرس الجواهر، خاصة الجواهر الثابتة لا تفعل إلاّ أنّ تشكل تتويجاً للفيزيقا (علّم الطبيعة) ، و الله بحسب هذا التصور الأرسطوطاليسي ليس إلاّ مفتاح قبة الكون ،و لكنه في الوقت ذاته يغلق العالم على نفس دون أنّ يترك أي إمكانية لثقب هذا العالم و التوصل إلى عالم آخر يتجاوزه ، و بالتالي فلا مجال للتصوف عند ابن رشد ، و هنا في هذه النقطة بالذات يفترق ابن رشد بشكل حاسم عن ابن سينا، فهذا الأخير كان يعتقد على خلاف ابن رشد أنّ الكائن الضروري ليس جوهراً حتى لو كان ثابتاً، فهكذا يفتح المجال لخلع معنى حقيقي على فكرة التعالي، و لكن إذا لم يكن ابن رشد صوفياً فهذا لا يعني أنّه لم يكن يؤمن بالله ..فهو مؤمن بالله دون شك، وليس فقط على طريقة الفلاسفة و إنّما أيضًا على طريقة التصوّر القرآني و الإسلام .[2]

و بهذا نجد " أرنالديز" قد أشار إلى نقطة حساسة قد تحاشاها كل من تكلم عن ابن رشد و فلسفة الدّينية خاصة الأوروبيين و هُمّ قلة ، حيث رآى أنّ ابن رشد قد اهتم أيّما اهتمام بأرسطو لا لشيء و لكن لمحاولته التركّيز على الفكر العلّمي و تجاوزه الفكر الميتافيزيقي و قد نقصد هنا بالفكر الميتافيزيقي مجال التصوف، فحسبه " أرنالديز" أنّ أبن رشد ينبّذ التصوّف بل يتجاوزه من خلال تبنيه الفلسفة الأرسطوطاليسية، و لكن هذا لا يعني أبدًا أنّ مبدأه الفلسفي يتعارض و الدّين الإسلامي فهو مؤمن بالله كإيمانه بفكره و قناعته الفلسفية ، بمعنى أنّه يؤمن بالله على طريقة التصور القرآني كما على طريقة العقلين " و انّ من مزايا

[1] الدكتور عبد الرحمن التليلي : **ابن رشد فيلسوف العالم** ، مرجع سابق، ص 18

[2] هاشم صالح: **ابن رشد في مرآة الفكر الفرنسي المعاصر** نفس المرجع السابق ، ص186

هذا التفكير، تأصله و تمنهجه ، وفق مبادئ و شروط و مقاصد يتقبلها العقل الفلسفي ، و يدعمها النص القرآني أو السني، و لا يضيق بها الخلاف الفقهي المذهبي، متجاوزًا أنّ يكون مجرد منهج هيرمنوطيقي كما هو مطبق في ثقافات أخرى" [1].

كما يذهب " روجيه أرنالديز" في مقارنته بين موقف " ابن رشد" وموقف الألماني " ايمانويل كانط" الذّي عاش بعد فيلسوفنا بستة قرون وفي ذلك يقول:" إذا ما تأملنا في قليلاً في الموقف الذّي اتخذه ابن رشد من مسألة الإيمان فإنّه يدهشنا بتقاربه مع الموقف الذّي اتخذه "كانط " ، فكل العمل الفلسفي لابن رشد يرتكز على الاقتناع التالي : إذا لم يكن أرسطو يعرف العلم الكوني كله فعلى الأقل كان يعرف كل المعرفة الممكنة بالنسبة للبشر ، وبالتالي فابن رشد يعّترف بأنّ أرسطو لا يقدم جوابًا فلسفيًا أو علميًا على جميع الأسئلة المطروحة على الإنسان، و لكن عندما لا يقدم هذا الجواب فهذا يعني بكل بساطة أنّه غير موجود، فالشيء الذّي يميّز فكر أرسطو هو ارتكازه على البرهان، و البرهان هو الذّي يشكل المعرفة الحقيقية أو اليقينية .....و الآن لننتقل إلى " كانط" و لنرى ماذا فعل : لقد استلهم نموذجًا آخر للعلم غير النموذج الأرسطوطاليسي و هو الميكانيك العقلاني لنيوتن ، وراح يحدّد أيضًا مجال المعرفة الصالحة أو الموثوقة بالنسب إلى كانط : « ألا و هو مجال القيم الأخلاقية و الفنية، و كذلك مجال الدّين (مأخوذًا داخل حدود العقل فقط) و هذا المجال على الرغم من أنّه لا يندمج داخل إطار المعرفة ، إلاّ أنّ الإنسان يستطيع أنّ يشكّل عنه بعض الأفكار، ويمكن أنّ يجد فيه أجوبة عن أسئلة ميتافيزيقية أو روحية لا يملك إلّا أنّ يطرحها، و هذا ما يعتقده ابن رشد بالنسبة إلى للعلم الأرسطوطاليسي الكامل »[2].

وبهذا يقوم " أرنالديز" بمقاربة بين فلسفة ابن رشد و صاحب الصرامة الأخلاقية الألماني " ايمانويل كانط" و هذا في فهم فلسفة أرسطو، خاصة في مسألة الإيمان حيث تقاطعت فلسفتهما في نقطة أنّه عند عجز العقل على تفسير الكثير من القضايا العقلية بإمكانه الرجوع إلى الدّين علّه يجد أجوبة عن تلك القضايا الغيبية التّي تتجاوز حدود العقل، وهذه النقطة بالذات هي التفسير الكامل لفلسفة ابن رشد وسبب تبنيها لفلسفة أرسطو.

يرى " روجه أرنالديز " أنّ ابن رشد كان يعتقد أنّ هذا العلم لا يشمل كل التساؤلات البشرية ، و لذا عندما يجد العقل أنّه لا يستطيع حل مشكلة ما عن طريق البرهان العقلاني، و عندما يجد أنّ الوحي يقدم له هذا الحلّ، فمن الحق و المنطق أنّ يتبعه، و بالتالي فلا توجد حقيقة مزدوجة لدى ابن رشد كما توهم المسيحيون اللاتينيون طيلة العصور الوسطى « ففي المجال الذّي يتحكّم فيه البرهان لا توجد إلاّ حقيقة واحدة : و هي الحقيقة العقلانية و الفلسفية، -

[1] عبد الرزاق قسوم : **سلطة التأويل في الخطاب الرشدي فلسفيا وفقهيا** ، الندوة الوطنية حول ابن رشد بمناسبة الذكرى المؤوية الثامنة لوفاته ، عدد خاص ، السداسي الأول ، الجزائر 1998 ص205.

[2] هاشم صالح: **ابن رشد في مرآة الفكر الفرنسي المعاصر** نفس المرجع السابق ، ص187.

عبيران : فلسفي و ديني و كأنّها وجهان لعملة واحدة »[1]. و معنى ذلك أنّ ابن رشد الفقيه لا يناقض ابن رشد الفيلسوف، فالحقيقة عنده واحدة وإنّ كانت لها وجوه عديدة.

يصل " روجيه أرنالديز " في آخر تفسيره و تحليله لفلسفة ابن رشد و فكره الدّيني و العقلاني إلى القول : « و لكن إذا ما وضعنا نشاطه الفلسفي داخل مجمل حياته واهتماماته بأنّه لا يمكن إلاّ أنّ يلفت انتباهنا نحن المفكرين المعاصرين، صحيح أنّه لا يقدم للبشرية إمكانية الشطحات الصوفية التّي تجد لها صدى في القلب البشري في كل العصور، و لكنه إذا بقي معاصرًا لنا فإنّه مشكلته الشخصية تظل معاصرة ، و نقصد بها مشكلة المفكر الذّي لا يجد في كنوز المعرفة كل الأجوبة على الأسئلة، و كل الإشباع لفضوله ، ولكن مضامين فكره تحمل أثار العصور الوسطى، و لم تعد تعنينا إلّا من جهة نظر تاريخية ».[2]

رابعا ـ جان جوليفيه :(Jean Jolivet)

يعتبر " جان جولفيه" من أبز الفلاسفة الأوروبيون الذّين خصصوا معظم دراساتهم الأكاديمية للفلسفة الإسلامية، فقد عنت بحوثه فلسفة الكندي والفارابي وابن سينا.... ، كما لم يبخل بدراسته على فلسفة أبي الوليد ابن رشد ، و ممّا قال عنه : « يوجد فلاسفة يجسّدون ببساطة وكثافة حالات قصوى للحكمة و العلّم في تاريخنا نذكر من بينهم سبينوزا ، نيتشه ، جيوردانو بينو ، هؤلاء أشخاص اصطدموا بقوى جبارة صريحة أو مخفية لأنّهم حاولوا أنّ يفكروا بشكل مستقل، إنّهم مفعمون بهوس الحقيقة، و ليس من المبالغة أنّ نخصص لإبن رشد مكانة بين هؤلاء المفكرين الكبار، و لا نقول ذلك لأنّ أتباع الأرثوذكسية اضطهدوه ، أو أزعجوه على الأقل في أواخر عمره ، و إنّما لأنّ صورته تأبدّت تاريخياً على هيئة النموذج أو القدرة التي تحتذي ، قيل لي على هامش جلسات هذا المؤتمر أنّ بعضهم كان يعتبر ابن رشد حتى سنوات قريبة بمثابة الفيلسوف الملحد، و هكذا ظل على مدار سلعة قرون يمثل رمزاً على حرية الفكر على مدار.. إلى درجة أنّه اتهم بالإلحاد على الرغم من أنّه كان مؤمناً، و يكفي أنّ نقرأ كتاب " رينان " عنه " ابن رشد والرشدية "، لكي نعرف أنّه كان قد صُنّف طيلة العصور الوسطى و حتى عصر النهضة في فئة الزنادقة ، أو المستقلين فكريًا ، أو الرافضين لكل الأديان ».[3] و عليه فإنّ المستّشرق الغربي " جان جوليفيه" قد نوّه إلى أنّه يوجد فلاسفة غربيون معاصرون من طينة الكبار أمثال " سبينوزا" ، " نيتشه " ، " جيوردانو بينو" ..الخ ، يجسّدون ببساطة و كثافة حالات قصوى للحكمة و العلم في تاريخ أوروبا و العالم كله، فرغم محاولة هؤلاء مخالفة ابن رشد و ذلك لنزعتهم الفلسفية و الدّينة إلّا أنّهم قد وجدوا أنفسهم مجبرين على التأثر أحيانًا و على الإنّصهار أحيانا أخرى، و

[1] زينب محمد الخضري : **أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى** ، القاهرة ، دار الثقافة ، 1993، ص 134.
[2] هاشم صالح: **ابن رشد في مرآة الفكر الفرنسي المعاصر** نفس المرجع السابق ، ص188.
[3] أنظر كتاب : **ابن رشد المتعدد"** الذي أشرنا اليه سابقا ، مداخلة جان جوليفيه الافتتاحية ص 8.

منه فإنّ كان هؤلاء التنويريين و أصحاب الأثر على عصر التنوير كله ، و أنّ إثباتنا على رشدية هؤلاء فهو في نفس الوقت اثبات على تأثير ابن رشد وفكره على عصر التنوير، فضلاً على القول أنّه ما دامت الرشدية بقيت حّية منذ العصور الوسطى إلى غاية عصر التنوير ذاته رغم الإضطهاد لهوا دليل قاطع للأثر الرشدي على التنويريين.

و لقد كان العالم "ليتري" (Littre) صاحب القاموس المشهور بالاسم نفسه ، ينظر إلى الفلسفة الرشدية أنّها أضحت ملجأ تلجأ إليها الفلسفة المادية لتختبئ خلفها و نبّذ لكل ما هو خارق للطبيعة ، وطيلة قرون ترسخت هذه الصورة عن ابن رشد في العالم الأوروبي على أنّه فيلسوف مادي ملحد ، أو عقلانياً صرفاً ، بل أكثر من ذلك ، أصبح " ابن رشد " يمثل رمزاً على الفلسفة الوثنية بحد ذاتها، و هذا خطأ فاضح وشنيع لمن يعرف كتبه و لو قليلاً[1]

فمن الجميل أنّ يكون ابن رشد رمزًا للعقلانية، لكن من الظلم أنّ يكون وسيلة تستخدمها بعض التيارات الفلسفية لتختبئ خلف صورته المشوهة، و ربّما هذه احدى الذرائع الرئيسية التّي اتخذها هؤلاء لطمس فكر ابن رشد في أوروبا و العالم كله.

و في الموسوعة الكونية الفرنسية، ذهب " جان جوليفيه " إلى الوقوف عند فلسفة ابن رشد، حيث سعى جاهدًا إلى محاولة توضيح موقفه من خلال قوله :" إنّ الفلسفة المستلهمة من الإغريق شهدت تاريخاً معقداً في بلاد الإسلام ،وقد أضاف منذ البداية عناصر متنوعة إلى الفلسفة الارسطوطاليسية المخلوطة بالأفلاطونية الجديدة ، وبلغت هذه الفلسفة الخليطة ذروتها في الشرق لدى ابن سينا ، و أمّا في الغرب الإسلامي فإنّ الفيلسوف الكبير الذّي يقابله هو : ابن رشد، و لكن مشروعه الفلسفي كان مختلفاً جداً عن مشروع ابن سينا فقد كانت الفلسفة بالنسبة اليه هي فقط فلسفة أرسطو، و هي التّي أراد أنّ يعثر عليها في صفائها الأولى بعد إزالة الشوائب التّي لحقت بها بسبب التأويلات التّي قدمها عنها فلاسفة الإسلام السابقين له ، بل و حتى شرّاح الإغريق، لقد استحوذ ابن رشد بالكثير من القوة و النفاذ على فلسفة أرسطو، واستطاع أنّ يشكل من خلالها نظاماً فلسفياً يحمل طابعه الخاص في الوقت الذي ظل مخلصًا فيه للمعلم الأول .[2] إذّن فحسب " جان جوليفيه" الذّي تحدث عن مكانة ابن رشد بالغرب الإسلامي في مقابل مكانة ابن سينا في الشرق، أنّ الفرق بينهما و بين سابقيهما في شرح فلسفة أرسطو يكمن في أنّ ابن رشد قد تميز عنهما جميعًا حيث وفّق في ازالة الأغاليط الناتجة عن التأويلات الخاطئة في فهم فلسفة المعلم الأولى « فكان مطلبه تدعيما للشرع بالعقل وقد استدعى ذلك اللجوء إلى العلوم البرهانية لا كنظريّات فقط بل أيضا

[1] Jean Jolivet : Multiple Averroes, Paris, les belles lettres , p.8 .

[2] هاشم صالح: **ابن رشد في مرآة الفكر الفرنسي المعاصر** نفس المرجع السابق ، ص189.

كأصلٍ أو كسندٍ معرفي» .[1] و هذا دون أنّ يقع في تناقض أو تعارض لما جاء في النصّ القرآني .

ويذهب " جان جوليفيه" في موضع آخر إلى القول :" المفكرون اليهود و المسيحيون في إسبانيا وعموم أوروبا وحدهم من اهتموا به و ترّجموا فلسفته و درسوه دراسة جادة، بينما لم تخلّف فلسفته ذرّية فلسفية في بلاد الإسلام ، بل أخذوا فلسفته بالخطأ في أحيان كثيرة ، و لذلك شاعت عنه تلك الصور القبيحة، مثل : ملحد ، مادي ، لا يؤمن بأيّ دين ، مزدوج الوجه..الخ ، و هي صورة خاطئة ترسخت في الغرب بل هو من أسس لوجودها، و لم يعد من السهل إقتلاعها، و لذا راح علماء أوروبا في السنوات الأخيرة يبحثون عن ابن رشد الحقيقي فيما وراء ابن رشد اللاتيني : أيّ فيما وراء هذه الإشاعات المفبركة و الإتهامات الباطلة المزيفة، و أعتقد أنّهم نجحوا في ذلك إلى حد بعيد، نضرب على ذلك مثلاً آخر و هو اهتمامهم بفكره الدّيني بعد أنّ كانوا يعتقدون طيلة قرون متتالية على أنّه كافر أو ملّحد.[2]

خامسا ـ دومينيك أورقوا (Dominique Urvoy).

يعتبر "دومينيك أورقوا " من أشهر الأساتذة و أبّرزهم على الإطلاق بجامعة تولوز بفرنسا، حيث عُرِفَ بأستاذ الفكر و الحضارة العربية، ألف عدد معتبرًا من الكتب عن العالم العربي و الإسلامي أبرزها كتاب :" التفكير في الإسلام" الصادر سنة 1996م ، و بعده كتاب عن " المفكرين الأحرار في الإسلام الكلاسيكي " و من نفس السنة ألف كتابين عن قاضي قرطبة أبي الوليد ابن رشد ،الأول بعنوان "ابن رشد"، والثاني وهو الأشهر بين كتبه " ابن رشد طموحات مثقف مسلم" و هو ما سنقف عنده حتى نعرف رأي المستشّرق الأوروبي " دومينيك أورقوا " في ابن رشد ، وتصوره الإستشراقي في عرض الدور الذّي لعبه فيلسوفنا العربي المسلم في تنوير الفكر العالمي .

يرى" دومينيك أورقوا" « أنّ ابن رشد يمثل مجد العالم العربي و ذلك في امتلاكه للفلسفة اليونانية ، كما يعرف عن قوله أنّه كان من أعظم الفلاسفة الكلاسيكيون الذّين أثروا بصفة كبيرة على الفكر المسيحي الأوروبي في القرون الوسطى دون منازع ، بل تعداه إلى جزء من عصر النهضة الأوروبية إنّ لم نقل أنَّ كان له دور فيها ».[3] و هنا قد أشار " دومينيك أورقوا" إلى نقطة مهمة في حديثه عن ابن رشد، حيث نجده قد ألح على الجانب الذّي أبطل أو عفى عليه الزّمن من فكر ابن رشد ، و يقصد بذلك الجانب الميلىء بتلك القضايا و المسائل القديمة التّي لا تعكس واقعنا اليوم، أي التّي لا يوجد ما يقابلها في زماننا الراهن بل التّي

[1] الدكتور عبد الرحمن التليلي :**ابن رشد فيلسوف العالم** ، مرجع سابق ، ص 126.
أنظر دراسة جان جوليفيه عن ابن رشد ، و هي دراسة منشورة في الموسوعة الكونية الفرنسية كما أشرنا سابقا ، ص623.
[2] Encyclopedie Universalise , Averroes (Ibn Rusd) pp 623.

[3] هاشم صالح: **ابن رشد في مرآة الفكر الفرنسي المعاصر**، مرجع سابق ، ص192.

كانت محل اهتمام الناس في العصور الوسطى ، و هذه الفكرة قد أشار إليها سابقوه ، لكن قد خالفهم في ذلك عندما نبّه في نفس الوقت إلى أنّه لابد من وضع ابن رشد في موضعه الفلسفي ويقصد بذلك سياقه الإسلامي، و التركيز على عمله كفقيه مجتهد وليس كفيلسوف فقط ، لذلك نجده يقول : « من الخطر أنّ نقوّل عن ابن رشد أشياء لم يكن يستطيع قولها، أو أنّ نجعله يطرح أسئلة كانت مستحيلة في عصره ، فابن رشد لم يكن مفكرًا ملحداً على عكس ما يتوهّم الكثير في أوروبا ، و من بينهم "أرنست رينان" و إنّما كان مؤمناً مسلماً، و إنّ على طريقته الخاصة(طريقة الفلاسفة) ، لقد أخطأ "رينان " قي كتابه الشهير " ابن رشد و الرشدية " إذّ رأى في فيلسوف قرطبة مفكراً حراً، أو حتى متحلّلاً من الإعتقاد الدّيني على طريقة فلاسفة أوروبا في القرن التاسع عشر، أيّ في القرن الذّي كتب فيه "رينان " كتابه(...) في الواقع أنّه ينبغي أنّ نموضع ابن رشد في عصره و داخل سياق الإصلاح العقلاني الذّي قام به الموحدون لكي نفهمه على حقيقته، ينّبغي ألاّ نسقط عليه هموم الأوروبيين في القرن التاسع عشر (رينان) ، و لا هموم المسلمين في أواخر هذا القرن العشرين، فابن رشد كأي مفكر كبير جاء في لحظة معينة من لحظات التاريخ و أجاب على أسئلة وقته و حاجياته الفكرية ». [1] و عليه فإنّ ابن رشد في نظر المستّشرقين المعاصرين قد يختلف عن نظرة " دومينيك أورقوا" الذي أراد أن يرفع كل ما وضع عن ابن رشد دون وجه حق، فقد رآى أن معظم الفلاسفة الأوروبيين قد نظروا إلى ابن رشد نظرة عقلية فاعتبر بذلك عقلانيًا ملحد ، و في مقابل ذلك نظروا إليه المسلمون من نظرة دينية فاعتبره كافرًا، و الحقيقة أنّ ابن رشد لم يكن حسب " أورقوا " فقيها فقط ، و لم يكن فيلسوفا فقط ، بل كان مفكرًا حرًا ، كما قد اعّتبر أنّ " رينان " أكبر المستّشرقين الذّين أثروا بطريقة سلبية على فهم ابن رشد ،نّ لم يكن السبب الرئيسي لنبذه عند العرب المسلمين .

ثم يذهب " دومينيك أورقوا" إلى وضع ابن رشد وتأثيره على ثلاثة أوساط رئيسية : الوسط الإسلامي ، الوسط اليهودي ، و الوسط المسيحي الأوروبي ، و في هذا يقول :"تمثل الشخصية التاريخية لإبن رشد مفارقة تناقضية في عالم الإسلام ، فهذا الشخص هو الذّي أخرج الفلسفة من التيه الذّي وقعت فيه ، و مع ذلك فليست له أي ذرية فلسفية في أرض الإسلام، فكيف نفهم هذا التناقض ؟

نلاحظ أولاً أنّ أعماله الفقهية تميّزه عن بقية الفلاسفة ، فهؤلاء لعبوا غالباً دوراً أساسياً كوزراء أو مستشارين لدى الخلفاء، و لكن داخل دوائر ضيقة جداً لا تأثير لها على حياة الشعب أو المجتمع « أمّا ابن رشد فقد كان قاضيًا يحتك بالشعب كل يوم و يحاول حلّ مشاكله اليومية، و إذا كان قد تعرض لبعض الاهانات من قبل الجماهير أو العامة فذلك لأنّه قبل بهذا الإحتكاك ، يضاف إلى ذلك أنّ أعماله الفقهية كانت تمهّد لأعماله اللاهوتية الفلسفية،

[1] نفس المرجع السابق ونفس الصفحة.

بل وتتحكم بها جزئياً، وهذه الأعمال اللاهوتيّة الفلسفية ، كانت ذات تأثير مباشر على الإيديولوجية السائدة في عصره (أيّ ايدولوجيا السلالة الحاكمة : سلالة الموحدين) »[1] فحسب. " دومينيك أورقوا" أنّ مكانة ابن رشد في الأوساط اليهودية و المسيحيّة لا تقل شأنًا عن مكانته بالأوساط الإسلامية بل قد نجد بالأوساط الغربية من يؤمن بابن رشد و فكره أكثر من الأوساط الإسلامية ، فضلاً على أنّه لم يلقى أدنى اهتمام من بني جنّسه في مقابل اليهود أو المسيح الذّين اعتبروه مرجعًا أساسيًا لابد أنّ يقتد به، رغم مكانته الإجتماعية التّي كانت تقربه من الناس بل إذا كان قد نال رضا الحكام و الملوك فكيف له أنّ يُقابَل بالرفض وبالإهانة من قبل العامة ، رغم أنّ أعماله الفلسفية كانت في خدمة أعماله الدّينية .

سادساًـ خلاصة:

ومن خلال ما سبق نخلص إلى القول أنّ : فلسفة ابن رشد أثرت في العالم الغربي، فتكوّنت فيه مدرسة " الرشدية اللاتينية" في العصر الوسيط و انتشرت مؤلفاته و فلسفته في جامعات ايطاليا و فرنسا و ألمانيا و اسبانيا ..، حيث تعصب له بعض المستّشرقين المتمردين على الفكر الغربي وعلى الكنيسة خاصة ، فاشتغلوا بفكره في نصوصهم ، بينما حوّله البعض الأخر خطأً إلى فيلسوف متحرر جدا وشبه ملحد ، متمردًا عن قومه ، و **لكن** رغم ذلك فإنّ كتب ابن رشد الدينية أو بالأحرى الإسلامية لم تنتقل إلى اللاتينية وربما هذا هو السبب الذّي جعل مواقف ابن رشد مزيفة ومحرّفة « و قد إهتم العالم الإسلامي بابن رشد ، الفيلسوف و الفقيه و الطبيب إلى عصر ابن خلدون ، ثمّ اختفت آرائه وأثاره في عهد الانحطاط و لم تبرز من جديد إلاّ في عصر النهضة الحديثة، فانتشرت كتبه انتشارًا واسعاً ، حينما قام الباحثون بدراستها فتكونت " **الرشدية الإسلامية المحدثة**" و عرفت بها الجامعات و المجلات و الكتب و انعقدت فيها الندوات و المؤتمرات غرباً و شرقًا »[2]، و لكن كيف بدا مفهوم ابن رشد في الفلسفة العربية الإسلامية المعاصرة ؟ و هل تم إنصاف ابن رشد في الفكر العربي الإسلامي خلافاً للصورة التّي رسمها الغرب عنه ؟ و هل يمكن أنّ نعتبر فكر ابن رشد قديمًا بالياً أم مفكرًا راهناً يتطابق فكره و واقعنا العربي الإسلامي المعاصر ؟

[1] هاشم صالح: **ابن رشد في مرآة الفكر الفرنسي المعاصر** نفس المرجع السابق ، ص193.
[2] د. أبو عمران الشيخ :**ابن رشد حياته وآثاره** ،دراسات فلسفية ، الندوة الوطنية حول ابن شد بمناسبة الذكرى المؤوية الثامنة لوفاته ، مجلة سداسية متخصصة يصدرها معهد الفلسفة بجامعة الجزائر ، 1998، ص22.

ـ المبحث الثالث :

ما لم تقله الفلسفة الغربية عن ابن رشد (بحث في وجهة النظر الفلاسفة العرب المسلمين).

ـ المبحث الثالث : ما لم تقله الفلسفة الغربية عن ابن رشد (بحث في وجهة النظر الفلاسفة العرب المسلمين).

أولاً ـ مكانة ابن رشد بين دارسه من المفكرين العرب:

إنّ أيّ مؤرّخ عربي إسلامي، أو أيّ باحث يتناول بالدرس و المراجعة بنيّة الفكر العربي الإسلامي التراثي، إلّا ويقف إلى جانب أبي الوليد ابن رشد وقفة الواعي بدوره في ازدهار الفكر العربي الإسلامي و تطور مخارجه، لما يمثله من نقلة نوعية على المستوى المنهجي بالأساس فشيخ القضاة أبي الوليد ، و كما يقول الدكتور "محمد عابد الجابري "في مجمل حديثه عن "مدرسة قرطبة الفكرية" : ينّتمي إلى مدرسة فكرية قرطبيّة متميزة في الأندلس، طبعت بطابعها الفكر العربي الإسلامي في الأندلس و المغرب، و جعلته لامعًا بدوره، و في شتى المجالات ، عن الفكر العربي الإسلامي في المشرق؛ الشيء الذّي يعني تطور مشروع ثقافي عربي إسلامي في الأندلس و المغرب، يقارع و ينازع ما عرفه المشرق العربي من مشاريع ثقافية، منذ عصر التدّوين، عصر البناء الثقافي العام في الحضارة العربية الإسلامية، إلى دخول هذه الحضارة في مرحلة التراجع و الجمود، مباشرة عقب سقوط الأندلس و رحيل المسلمين عنها و لقد تجّسدت في ابن رشد عبقرية الحضارة العربية الإسلامية التّي استوعبت ما سبقها و عاصرها من ثقافات الأمم الأخرى و حضاراتها، و أعادت إنتاجها بعد أنّ هضمتها و تمثلتها و أضافت إليها ابداعاتها، فاستطاعت أنّ تصوغ حضارة تزاوج بين البعدين الروحي والمادي ، انسانية الطابع ، مفتوحة للآخرين وعليهم »[1] وفيه يقول الدكتور " محمد بوقاف" و ذلك خلال الندوة الوطنية حول ابن رشد ، بمناسبة الذكرى المئوية الثامنة لوفاته بالجزائر: « لقد عاش ابن رشد محنة عصره فكان يكتب له محاولًا إنقاذه يهدي العقل و نوّره ، غير أنّ الذّين عاصروه بدل أنّ يستفيدوا منه راحوا يحاولون إظلام هذا العقل، بل حركهم اللاعقل حتى جزأروا على الإساءة إليه فأحرقوا كتبه، و لكن مادام من طبيعة الأشياء النورانية أنّ تُنير، فقد أشع هذا العقل على غير أهله، و بيّنما كان لهيب النار يأتي على كتبه واحدة واحدا ، كانت أفكاره تبذر و تزرع عناصر حضارة جديدة في أوروبا اللاتينية، وقد تبدوا هذه الظاهرة مفارقة تاريخية لأنّ ابن رشد كان ينوي شيئًا و هو أنّ ينير الطريق أمام عصره ، و لكن التاريخ حوّل كتاباته إلى ظاهرة فكرية حضارية أوروبية، فكأنّه كان يكتب لحضارة غيّره ، فلقد أراد ابن رشد أنّ يثبت روح العقلانية بصفتها مخرجا للتوفيق عن العطاء الحضاري ، عمل على تهيئة المناخ الثقافي المناسب لذلك، ولكن

[1] الدكتور عبد الرحمن التليلي " ابن رشد فيلسوف العالم " النظمة العربية للتربية الثقافة و العلم ، إدارة الثقافة ، تونس 1998، ص 3

شوكة الجهل كانت أقوى من أنّ تكسر، فما كان من ابن رشد إلّا أنّ عانى وطأة اللاعقل وبقي يحلم بعقلانيته، وجاء بعده آخرون حتى عصر النهضة العربية التّي مازالت بعض أثارها حتى اليوم »[1]

و عليه ، لقد أضحى الإهتمام بالتراث العربي الإسلامي واضحًا في الفترة المعاصرة ، خاصة و قد نشأ بداخل الوعي العربي و الإسلامي الإحساس بالهوية، ودور الماضي في مسلسل تحقيق هذه الأخيرة و تثبيت دعائم الاستقلالية في الإبداع، كما يشهد المسار الفكري و الثقافي الراهن نزوع الأمة تجاه نفسها لتأكيد حقها في الوجود الفكري و الثقافي، و هو ما يدفعنا إلى مراجعة التراث باستمرار و قراءة أشكال فهم السابقين، القراءة المستوعبة لدور الفكر في صناعة التغيير، ودور المثقف في صياغة مقدمات النهضة، ودور الأصول في تصحيح المسار وتحديد المنطلقات و الأرضية التّي ينبغي أن نقف عليها، ذلك أن من أبرز الصعوبات التي لا زالت تعترض نهوضنا الحقيقي، إختلافنا حول المنطلقات و الأرضية، فهل بإمكان قراءة تراث ابن رشد و شخصيته و مواقفه، كما تراث أمثاله، أنّ تسعفنا في تحقيق هذه الغاية الأساسية؟ و هل يمكن أنّ نقول في حقه مالم يقله من عملوا بفلسفته وشروحه وأسّسوا حضارة على شواطئ فكره و نكروا الجميل؟ و هل هناك وجهة نظر عربية إسلامية تحمل من الغيرة والنخوة ما يمكّنها الدفاع عن فيلسوف الإنسانية أبي الوليد ابن رشد؟

إنّ الحديث عن ابن رشد أو فقهه أو فلسفته، و ما أسهم به في خدمة الحضارة الغربية و تطوير منهجية التفكير العربي الإسلامي، ليس وليد هذا الزّمن ، ذلك أنّ الاهتمام به ظهر مبكرًا، سواء بداخل الثقافة العبرية أو المسيحيّة أو بداخل الثقافة العربية الإسلامية، إذ يعتبر ابن رشد الشارح الأكبر لفلسفة أرسطو، لما تركه من آثار واجتهادات، لعل من أبرزها:" فصل المقال و تقرير ما بين الحكمة و الشريعة من الإتصال" الذّي سلطنا عليه الضوء و الذّي سيكون محور حديثنا في هذا المبحث ، و كذا "بداية المجتهد و نهاية المقتصد" ، الذّي يعتبر أعظم كتاب خلفه ابن رشد في باب الفقه الإسلامي و به أُشتهر، إلى غير ذلك من الكتب والمختصرات و الشروح و التلخيصات و المقالات المهمة التّي استطاع من خلالها ابن رشد التوّفيق بين منظومتين فكريتين متباينتين، وأن يمزج بينهما في طابع جديد، أظهر قدرة العقل العربي الإسلامي على امتلاك الآليات النظرية التّي يستطيع من خلالها تحقيق المزاوجة بيّن النظرة الأفقية والنظرة العمودية، أو بيّن انتمائه لأصوله العقدية و الثقافية و التاريخية، و بيّن انتمائه إلى الثقافة الكونية، التّي هي حصيلة إبداع الإنسان وتفاعله مع المحيط.

[1] الندوة الوطنية حول ابن رشد بمناسبة الذكرى المؤوية الثامنة لوفاته ، دراسات فلسفية ، مجلة سداسية يصدرها معهد الفلسفة بجامعة الجزائر ، عدد خاص ، السداسي الأول ،1998ص11.

هذا وقد وقف الفلاسفة الغربيون واللاهوتيون اللاتيين من ابن رشد وفلسفته في القرن الثالث عشر للميلاد موقفًا متعارضًا بين من عرف قدر الشارح و مكانته الفكرية ، ففي الوقت الذّي يرى فيه البعض أنّ مخالفة الشارح في الفلسفة معناه التيهي في أغوار الفكر دون مخرج ، يرى أخرون ممن يحملون الضغائن للرجل ، قاضي القضاة و عميد الفلاسفة أبي الوليد : « أنّ ابن رشد لم يقدم لأوروبا إلّا الفكر اللاهوتي الدخيل على العقيدة المسيحية التي كَنَّتْ له الحقد وقابلته بالتصدي والمواجهة ، و أنّ الشارح ليس أرسطيًا أيّ ليس مشّائيًا بقدر ما هو مفسد للفلسفة المشائية »[1]وقد نجد الناطق بلسان هؤلاء " توما الاكويني "الذّي عارض ابن رشد واختلف عنه في عديد المسائل و إنّ كانت انطلاقة فكره رشدية بامتياز وشهرته انّتُهِلَتْ من شهرة الشارح ، يقول الدكتور" محمد عابد الجابري ": ‘‘إنّ السؤال المعاصر الذّي يطرح نفسه علينا بخصوص ‘‘ابن رشد وفلسفته’’ هو: كيف أمكن لبيت مشهور بالفقه أنّ ينتج فيلسوفًا في وزن ابن رشد؟ و ما يعطي لهذا السؤال أبعادًا فكرية واجتماعية وسياسية وتاريخية وحتى دينية عميقة، هو أنّنا نعرف من خلال استعراضنا لتاريخ الثقافة العربية الإسلامية أنّ ‘‘الفقه’’ كان في خصام مع الفلسفة، و نعلم، أكثر من ذلك، أنّ العصر الذّي عاش فيه ابن رشد مرحلة التعلم والشباب -أواخر العصر المرابطي- كان من أكثر العصور التّي مارس فيها الفقهاء في الأندلس سلطتهم، ليس على الفكر والثقافة وحدهما، بل و على المجتمع و السياسة كذلك، و أيضًا نعرف أنّ أسرة ابن رشد كانت في شبابه وقبل ميلاده لسنوات طويلة، بل العشرات السنين، من أبرز الأسر الأندلسية التّي مارست الفتوى و الزعامة الفقهية’’[2].وعليه فإنّ هذا النوع من التحدي هو في حد ذاته انجازاً عظيمًا يحتسب على ابن رشد الحفيد ، كما لابد أنّ نطمئن المشكيكين في عقيدة فيلسوفنا .

أولاً : بركات محمد:

يرى" **بركات محمد** " أنّ لابن رشد منهجًا، رائدًا و متميِّزا في تصوره للعلاقة بين الدّين و الفلسفة، فقد أسّس هذا المنهج على أساس ثابت، و هو ضرورة الفصل التام بين عالم الغيب و عالم الشهادة ، فصلاً جذريًا أساسه أنّ لكل منهما طبيعته الخاصة التّي تختلف

[1]L,W,Keeler Roma 1957. Aquinas. Thomas:De unitate intellectus contra Aveerroistas.ed.

[2] الدكتور محمد عابد الجابري ، قرطبة ومدرستها الفكرية، مجلة الوحدة، عدد 40 ، س1988/4 ، ص129

[2]د.محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي ، المركز الثقافي العربي، ط1986/1، ص582.

جوهريًا عن طبيعة الآخر، كما أشار في نقطة أخرى مفادها أنّ ابن رشد يرى أنّه لا يصح دمج قضايا الدّين في قضايا الفلسفة أو العكس، لكن هذا غير ممكن و ذلك إلّا اذا تم التضحية بالدّين و أصوله أو بالفلسفة[1] إذّ أنّ الحقيقة هي أنّ ابن رشد قد سعى إلى المطابقة بينهما، فالفلسفة الرشدية تعتمد ضمنيًا على هذا المحور الأساسي، حيث جمع بينهما في مواضيع عديدة في كتبه الفلسفية مثل تلخيص السماء والعالم ، والآثار العلوية ، وتلخيص ما بعد الطبيعة و هي طريقة أرسطية إنتهجها ابن رشد تتمثل فما جاء في كتاب الطبيعة عن عالم الغيب و الشهادة، و هذا ما قد جعل ابن رشد ربما في نظر الكثير من الفلاسفة الغرب يجعلون من الفلسفة الرشدية فلسفة أرسطية محضة تبتعد عن ما ينص عليه المفهوم الإسلامي ، و قد يكون هذا الأمر نفسه من بيّن تلك الأمور المتعددة في تغريب فلسفة ابن رشد، و هذا ربما ما دفع بالباحث " محمود حمدي زقزوق " إلى التطرق إلى نفس الموضوع لكن بصورة مختلفة ، إذّ رآى أنّ ابن رشد كان على اقتناع بعدم و جود تناقض بين الحقيقتين أيّ الفلسفية و الدّينية و لم يفاضل بينهما ، كما لم ينتقص من أيّ إحداهما على حساب أخرى ، فالعلاقة بينهما في نظر ابن رشد متزنة ترتفع فيها كل التناقضات، و تدل نصوصه في الفصل و الكشف و التهافت ، على أنّه لم يحاول أبدًا إعلاء الفلسفة على الدّين و العكس صحيح ، بل عمل جاهدًا لتبيّن ما بين الشريعة و الحكمة من اتصال و اتفاق و اتساق، و منه بيان أنّه لا يوجد أيّ تناقض بينهما البتة، و أنّ الحقيقتين أيّ الفلسفية و الدّينة و جهان لعملة واحدة [2] و منه نجد أنّ ابن رشد قد أقام العلاقة بين الفلسفة و الشريعة أو بين الدّين و الفلسفة الأرسطية على مجموعة من المبادئ كالفصل و الوصل و التوفيق و ذلك حتى يتجنب الوقوع في التناقض الذّي قد يمنع الجمع بينهما ، فضلاً عن الإيمان بالإثنين معًا ، أيّ الأرسطية و الإسلام إذّ أنّ الحبّ ليكلاهما .

ثالثاً: محمد عمارة.

و يرى الباحث **محمد عمارة** : « أنّ ابن رشد قد وفّق بينّ الحكمة و الشريعة إنطلاقاً من أنّ الله هو مصدر الكتاب و الحكمة و الشريعة من دون أنّ يُحِلَ الفلسفة العقلية مَحل الشريعة الإلهية ــ كما يصنعون الماديون الغربيون ــ و لا يجعلها متجاورتين ومنفصلتين، و إنّما يؤسس الفكر عليهما معا، بعد التوفيق بينهما و كذا المؤخاة بينهما »[3] و عليه فإنّ حقيقة رأي ابن رشد و موقفه من الفلسفة و الدّين ليس هو وضع الواحد منهما مكان الآخر و لا الفصل بينهما بل الجمع بين كيانين مستقلين، من جهة ومد جسور التواصل بينهما من جهة ثالثة و التوفيق بينهما في مواضيع كثيرة عن طريق التأويل الباطني من جهة

[1] بركات محمد مراد: تأملات في فلسفة ابن رشد ،ط 1، المصدر لخدمات الطباعة بالقاهرة ، مصر ،1988،ص 160,
محمود حمدي زقزوق : الدين والفلسفة و التنوير ، دار المعارف ، القاهرة ، د، ت ، ص68.[2]
[3] محمد عمارة ، الموقع الفكري لإبن رشد بين الغرب و الإسلام ، مجلة اسلامية ،المعرفة ، العدد الثاني ، موقع المجلة تجده بالانترنت.

ثالثة ، مع التسوية بينهما في المكانة و الأفضلية من جهة رابعة ، و منه لا يمكن أنّ نقول أنّ ابن رشد قد أسس فكره على واحدة منهما دون الأخر بل أسسه عليهما معا .اذن ففلسفة ابن رشد هي فلسفة إسلامية ذات طابع عربي رغم توافقها و الفلسفة المشائية، فهي عند كثير من الفلاسفة و الباحثين المعاصرين فلسفة إسلامية رغم ما كانت تمليه دعاة التنّوير المادي الغربي من تظليلات و انتقادات و تزيف و تحريف في حق فيلسوفنا العظيم ، بل حاولوا اغتيال فلسفته الإسلامية عمدًا .

لكن رغم ذلك لم يسلم كما سلفنا الذكر من تأويل فلسفته و جعلها أرسطية دون الإسلام فيها ، بل نجد أنّه قد لاقى اتهامات حتى من بني جلدته لدرجة تكفيره ، و أنّ سعيه إلى محاولة التوفيق ما هو إلّا لإبّعاد التهم عن نفسه و إيجاد مخرج شكلي تلفيقي، و إيجاد فتوى فقهية لإعطاء شرعية للفلسفة اليونانية عامة و للفلسفة الأرسطية المشائية خاصة ، وهو ما أشار إليه الشيخ ابن تيمية و أتباعه و للأسف في قوله : « إنّ ما قام به ابن رشد من الناحية الفكرية و التاريخية لم يكن عملاً جديدًا فقد سبقه إليه إخوانه المشاؤون في قولهم بالتوفيق بيّن الشريعة و الفلسفة الذّي أقاموه على التحريفات و التلفيقات ومنهم : يعقوب الكندي، و أبو نصر الفاربي ، و أبو على ابن سينا »[1] لكن رغم ذلك نجد أنّ الشيخ ابن تيمية في مصادر كثيرة أنّه لم يكفر أبي الوليد ابن رشد بطريقة مباشرة ، بل أشاذ بخطئه و انتقده بكل روح فلسفية ، لكن ما أشار إليه " ابراهيم تركي " في كتابه " أزمة الرشدية العربية" ، ينافي ذلك « حيث ذكر فيه أنّ ابن القيم الجوزية قد وصف ابن رشد بأنّه فيلسوف الإسلام ، و أنّ هذه العبارة أو هذا اللقب كان مرفوضًا عند الشيخ ابن تيمية ، و كأنّ ابن القيم لا يكفر ابن رشد كما فعل غيره ، بل يعتبره مفكرًا مسلمًا خاض في مسائل الفلسفة »[2].

ـرابعاً: زينب محمود الخضري.

كما ذهبت الباحثة العربية " **زينب الخضري**" إلى تبني نفس الإتجاه و الدفاع بكل وفاء عن المظلوم من طرف بني جلدته قبل أعدائه ، حيث دافعت عن عقلانية ابن رشد بعد إيمانهًا المطلق بفكره و أهداف فلسفته فقالت « لقد كان لإبن رشد نظرة عقلانية في موقفه من التوفيق بين الدّين و الفلسفة »[3]و هكذا فإنّ المتتبع لفلسفة "زينب الخضري" في هذا الشأّن، سيجد أنّها قد تأثرت بأبي الوليد تأثيًرا إيجابيًا، فحكمها على فلسفة هذا الأخير بالعقلانية أو العقل، هو اشارة إلى البداهة في المفهوم و اليقين في الطرح ، حيث اذّا جارينا " الخضيري" و حكمنا على عمل ابن رشد بأنّه عقلاني فأنّنا نجد أنّ للعقلانية صنفان و هما : « الأولى عقلانية قائمة على الشرع الحكيم و العقل الصريح و العلّم الصحيح ، و الثانية هي عقلانية

[1] الشيخ ابن تيمية : ردء التعارض بين العقل و النقل ، مجموع الفتاوى تحقيق محمد رشاد سالم ، دار الكنوز الأدبية ، الرياض ج9 ص:136، ج10،ص402.

[2] ابراهيم تركي ، أزمة الرشدية العربية ، ص 32.

[3] ـ زينب محمد الخضيري : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ، القاهرة ، دار الثقافة 1993، ص 134 .

تقوم على البرهان و التحليل و التفسير و التعليل و الحجة و البيان، و في هذا المعنى نجد أنّ" زينب الخضيري " قد أشارت إلى أنّ ابن رشد قد تمسك من خلال مسعاه دائمًا بفكرة الحقيقة بين الفلسفة و الدّين، أيّ توجد حقيقة واحدة دائمًا، و إنّ كان لها تعبيران : تعبير ديني و تعبير فلسفي و كأنّهما وجهان لعملة واحدة »[1]

رغم كل هذا التحامل من قبل الفلاسفة الأوربيون خاصة المعاصرون منهم على فلسفة ابن رشد لجعلها و بكل الطرق الفلسفية المظلّلة، فلسفة غربية ذات طابع لاتيني قديم ، فإنّه يبقى لها شئ من الأنافة و الغيرة ما يدفع الكثير من المفكرين العرب المعاصرون رفع أقلامهم للتحدى و التصدي و إحقاق الحقّ و إعطاء لذوي النصيب نصيبه« و حديثنا دائمًا يصب في وعاء الرشدية و مكانتها في الفكر الإنساني و أهدافها في خدمة العالمين الغربي و الشرقي، فما وصفه " عمر فروخ " في بحوثه مثلاً يؤكد وضوح فلسفة ابن رشد و إنتمائه العرقي فهي بالنسبة إليه " نور من أنوار الفلسفة الإسلامية " »[2] و منه نجد أنّ أهمية ابن رشد الحفيد تظهر في مؤلفاته، و قوته الفكرية من خلال إمكاناته المنهجية، كما نجد بعض الفلاسفة المعاصرون من الباحثين، ممّن شغفوا بفكر أبي الوليد، قدّ ذهبوا إلى حد القول بأنّ أهميته تكمن كذلك من كون تاريخ فيلسوفنا يشابه إلى حد كبير تاريخ الفكر العربي المعاصر، ومن كون عصره يشابه، كذلك، في كثير من القضايا عصرنا الحالي ، حيث الصراع الإيديولوجي و الفكري و السياسي على أشده، كما تذهب بعض الإهتمامات المعاصرة بابن رشد إلى استحضار ما تمتاز به المتون الرشدية من دعوة إلى الإنفتاح الثقافي و المنهجي، و ما يمتاز به ابن رشد نفسه من روح الإنتماء إلى الثقافة الإنسانية ، بعيدًا عن الإنغلاق و التعصب، أي نجد من خلال وقوفنا على تلك الإنتقادات اللاذعة من طرف بعض الفلاسفة العرب المتعصبين نوعًا من قصر النظر و الأنانية و العنصرية و الإنطواء في حين يرى المنفتحون ممن تغلغلوا في فهم فلسفة ابن رشد و غايتها الإنسانية أنّها فلسفة يشترك فيها العقل البشري على حد اختلاف ايديولوجيته.

ـخامسا": محمد يوسفي.

و نفس الطرح قد تبناه الباحث **" محمد يوسفي "** حينما قال : « أنّ ابن رشد هو أكبر ممثل و نصير للفلسفة الإسلامية في كتابه " بين الدّين والفلسفة " ، كما قد أشار إلى أنّ ابن رشد قد وفق في توفيقه بين العقل و النقل حينما رأى أنّ نزعته شديدة التوفيق لدرجة أنّها تعتبر " معقد الأصالة و الطرافة في تفكيره الفلسفي " »[3] كما يرى أيضًا أنّ ابن رشد (في عمليته التوفيقية ـ) لم يبالغ في التأويل مثل أنصار فرقة المعتزلة، و لم يحاول أنّ يجعل

---

[1] نفس المرجع السابق ، ص134.

[2] عمر فروخ : عبقرية العرب في العلم والفلسفة ، المكتبة العصرية ، بيروت ، ص 157.

[3] محمد يوسف موسى : بين الدّين و الفلسفة ، في رأي ابن رشد و فلاسفة العصر الوسيط ، ط2، دار العصر الحديث ، بيروت ، 1988، ص 7.

من القرآن الكريم و الحديث الشريف كتابًا فلسفيًا ، أو بتعبير آخر نقول : « أنّ ابن رشد لم يحاول أنّ يجد فلسفة أرسطو الذّي عرف أنّه شارحها الأول في القرآن و الحديث ليكون توفيقي بين الوحي و الفلسيفة » .[1] و عليه فإنّ ابن رشد انطلق في تفلسفه ما يكرس روح الوساطة و الإعتدال في التعامل مع القضايا التّي تقع عليها الشبه من الأرسطية و ليس من الإسلام طبعا لأنّ الإسلام بالنسبة إلى فيلسوفنا أمر لا يقبل الزيادة و النقصان ، لكن قد يقبل القياس عليه في القضايا المتشابه كما سلفنا الذكر، إذّا و جد نفسه حاجة ماسة و في كل مرة بالرجوع إلى عقيدته المتكاملة لخدمة مذهبه الأرسطي، بمعنى إستخدم بعض عقائد الإسلام (بتأويله لها) لتحقيق ما كان يريده كخدمة للأريسطية، لذلك نجد " محمد يوسف موسى" قد ذكر في كتابه عبارة " أنّ ابن رشد قال : أنّ لكل نبي فيلسوف " و قوله هذا يرمي إلى أنّ ابن رشد الحفيد جعل من نفسه فيلسوف النبي الكريم محمد صلى الله عليه وسلّم وما جاء به من الكتاب و السنة ، و قد يقصد هنا أنّه جاء مكملاً و خادمًا لسنة الحبيب المصطفى ، « إذّ يرى " محمد يوسف " أنّ ابن رشد هو من أثار العلاقة التّى أقامها بين الدّين و الحكمة اليونانية التّي يرى أنّه قد وفق فيها »[2].

لعلّ الأهداف الرئيسية التّي سطرها ابن رشد من خلال عمليته في التوفيق بين العقل و النقل ، و السعي لإيجاد أرضية فكرية مشتركة بين الشريعة الإسلامية و الفلسفة الأريسطية ، بدعوى التطابق و التوافق و التوفيق ، و كذا تفاعلها الفكري من خلال استخدام مختلف الوسائل الممكنة ، كالتأويل الباطني الذّي أقام عليه فيلسوفنا في العلاقة بين الفلسفة و الحكمة ، و سعي أراد به نشر العلوم اليونانية عامة و الأرسطية المشائية خاصة ،بين المسلمين ليستفيد بها في حياتهم العامة ، و قد كان ذلك عن طريق اعادة نشر تراثها الفكري بالشروح و التلخيصات و المجامع .

و بذلك نقول أنّ العملّية التّي اجتهد ابن رشد في انجاحها قد رأت الضوء بعد أنّ عرفت إقبالًا كبيرًا في العالم الغربي اللاتيني، فضلاً عن مصيرها العلّمي الذّي حققت الرشدية من خلاله نجاحات كبيرة من حيث الإنتشار و التأثير بين مذاهب أهل العلم سواء في العالم الإسلامي أو المسيحي أو حتى اليهودي ، خلال العصر الحديث و المعاصر ، و قد كان من أثار هذا البروز و الشهرة هو ما يعرف بالرشدية .

سادسًا : محمد عابد الجابري.

[1] نفس المرجع السابق ، ص 143.
[2] نفس المرجع السابق ، ص 108.

و لقد ذهب الباحث و المفكر العربي المعاصر **" محمد عابد الجابري "** إلى نفس اتجاه سابقيه من الفلاسفة العرب المعاصرون، في القول أنّ « ابن رشد قد كان له اجتهاد في مجال العقيدة لإصلاحها وتصحيحها و إرجاعها إلى عقيدة السلف الصالح ، أو على الأقل فتح باب الإجتهاد في الفقه الإسلامي »[1] و هذا دليل على أنّ ما أشار إليه الجابري كان محل نظر وتمعن فابن رشد ليس مجرد فيلسوف بل هو مشرّع ومنظر وفقيه دين، حيث اجتهد لإصلاح العقيدة الإسلامية و تصحيحها مما أفسده المتزمتون من الطوائف المتعصبة ، و ارجاعها إلى عقيدة السلف الصحيحة ، و أنّ حرصه على ذلك قد ظهر في رده على المتكلمين مِنّ مَنّ أغّرقوا الديّن في الشبه و الإختلاف و البهتان و الظلال، فقد شهدت فترته منازعات و تجديدات و مناظرات بين الفرق الإسلامية، بل بين الفرقة الواحدة نفسها أحيانًا، كما كان في نفس الوقت يسعى إلى فتح باب الإجتهاد في العقيدة ، « فالأشاعرة مثلاً كانت لهم اجتهادات في القائد خلال القرن الخامس الهجري ، خالفوا فيها شيخهم أبي الحسن الأشعري إبّان القرن الرابع هجري، و أهل الحديث كذلك كانت لهم اجتهادات و مناظرات فيما بينهم، و بين مخالفهم من الفرق الأخرى ، وقد مثلهم في ذلك كبار علمائهم كأبي نصر السجزي في القرن الخامس للهجري ، و أبي الحسن الكرجي الشافعي في القرن السادس للهجري ، و الموفق بن قدامة المقدسي في نفس القرن من الهجري وابن تيمية وكذا ابن قيم الجوزية » .[2]

و هنا لا بد أنّ نشير إلى أمر في غاية الأهمية ، مفاده أنّ الرشدية الحديثة رغم إنحرافها قد أوّرثت حب الفلسفة و إعمال العقل في كل القضايا التّي كان المتعصبون من الرجعيين يمنعون الخوض في غمارها، للفلاسفة العرب المعاصرون ، فوصف الفلاسفة المعاصرون بأنّ ابن رشد عميد التنوير ورائده في العالم و أنّه صاحب الثورة النقدية و العلّمية في الفكر الفلسفي و أنّه في نفس الوقت صاحب مشروع أكبر إصلاح ديني كما سبقنا و إنّ أشرنا إلى ذلك لهو دليل على روح الوفاء و الإعتزاز بالإنتماء و إكمال مشرع شيخهم أبو الوليد وهو في نفس الوقت ، كلمة حق في رجل اغتيل عدة مرارة من قبل أعدائه و حتى من قبل بني جلّدته الذّين اعتبروه عميقًا على عكس ما عرف به عند الغرب أنّه كان عاقلاً خصيبًا ، و قد ذكر الباحث "ستيفان فليد" « أنّ ابن رشد أدّى دورًا واضحًا في تطوير فلسفة التنوير في أوروبا »[3] ، لقد اتهم ابن رشد من طرف المشتغلين على فلسفته و شراحه بأنّه قدم الفلسفة المشائية على الدّين و أنّه كان شديد الغيرة على الأرسطية حتى اعتقد فيها العصمة وقدّمها على الشريعة، وهذا بهتان و افتراء نشره الغربيون وسوّقوا له وصدقهم قصار النّظر و العقل من قبل بعض المتعصبين من المفكرين العرب، فقول الباحث

[1] محمد عابد الجابري ، الكشف عن مناهج الأدلة ، مدخل المحقق ، ص 32، وابن رشد سيرة وفكر ، ص 15.
[2] خالد كبير علال : الأزمة العقيدية بين الاشاعرة وأهل الحديث ، كنوز الحكمة للنشر والتوزيع ، ص 148.
[3] مراد وهبة ومنى أبو ستة :ابن رشد والتنوير ،ط1، القاهرة ، دار الثقافة الجديدة ، 1998 ص11.

الغربي " ألفرد افري" في كتابه فصل المقال : « أنّ ابن رشد قد جعل الفلسفة أعلى مقامًا من الشّريعة، لأنّ الفقيه يشتغل بقياس يستند إلى الظّن، أمّا الفيلسوف فيبدأ من مقدمات ضرورية، لهذا فقياسه يستّند إلى اليقين » [1] و هذا النوع من التّهم الباطلة هو ما جعل فيلسوفنا صغيرًا في أعين من كانوا أولى بضرورة الدّفاع عنه و نصرته، فعوض الإنتقام لفكره و محاولة الردّ على مثل هكذا تهم، ذهبوا خلفها وأخذوا بهذا الاتّهام دون أدنى جهد، لذلك يقول "محمد عابد الجابري" أنّ جميع الباحثين انساقوا مع الدعوة القائلة : إنّ ابن رشد يُوفق بين الدّين و الفلسفة في هذه المؤلفات ـــ أيّ الفصل، و الكشف، و التّهافت ـــ والحق أنّ مقصد ابن رشد كان شيئًا آخر:إنّه يؤكّد فعلاً على توافق و عدم تعارض الشّريعة الإسلامية مع الفلسفة ـ وهذا غير التوفيق ـ و لكنّه يُركّز على قضية أساسية عنده، وهي أنّ التّعارض قائم فعلاً بين الخطاب البرهاني الذّي تعتمد عليه الفلسفة، و الخطابي الجدلي السوفسطائي الذّي اعتمدته الفرق الكلامية، التّي لم يكن هدفها بناء الحقيقة ، و إنّما فقط التأثير في الخصم و هدم آرائه و معتقداته، و هذا قد أدى إلى تشتت شمل الأمّة و الملّة ، وإلحاق الأذى بالشريعة و الحكمة »[2] ، أمّا و قد ألّمحنا بإيجاز عن هذه الدلالة ، لنذكر أنّ الكلام عن ابن رشد من خلال بضعة أسطر، أمر مهيب وصعب ، لاسيما بعد أنّ اتجهت معظم آراء المؤرخين على ما يبدوا إلى الإعتقاد أنّ الرجل إنّما وجد المناخ الملائم في نقل الخلاف المستحكم بين الحكمة و الشريعة ، لقد جعل "رينان « فكانت ردّة الفعل أنّ ذهبت بعض الدراسات الحديثة و الغير الحديثة إلى إظهار ابن رشد بمظهر المدافع عن القرآن ، لا بل إلى جعله لاهوتيًا دون أنّ يكلفّ أصحاب هذه الدراسات أنّفسهم في أغلب الأحيان عناء توضيح ما يعنونه على نحو دقيق بكلمة لاهوتي »[3] وأعتقد أنّ ابن رشد قد عاش وعايش الأمريّن ، عاش نكبته و هو حيٌّ وعاشت فلسفته نكبة أكبر من الأولى وهو ميت ، إذّ و إنّ اعترفت به الفلسفة الغربية كفيلسوف عظيم، فإنّها قد طمست فكره و غيّرت منحناه الصحيح وهو ما أخذه المسلمون والعرب في العصر الحديث أو المعاصر عن هؤلاء دون أدنى جهد ، اذّ أخذوا فلسفة " أفيرواس " الغربي و لم يكلفوا أنفسهم ، عناء البحث عن ابن رشد العربي " فكان بالنسبة إليّهم ابن رشد مفكر مُنّسلخ عن دينه مغترب عن ثقافته العربية، و ربّما هذا ما دفع الكثيرين من المفكرين العرب و المسلمون خاصة إلى تحاشي فلسفته و فكره .

و لسنا نكشف عن أمر جديد إذا ما قلنا أنّ بعض المشكلات التّي شغلت الديانة المسيحيّة (بعد أنّ طرحت هذه المشكلة على إثر نقل المؤلفات العربية إلى اللاتينية) لا تحمل بالضرورة نفس المضمون و نفس المشكل الذّي تحمله في الإسلام، و ليس لها ما يقابلها من أحكام،« فعلينا قبل كل شيء أنّ نحددّ على سبيل الدقة، الكلمة العربية التّي نضعها في هذه

---

[1] مراد وهبة ومنى أبو ستتة ، ابن رشد والتنوير ، مشهد سابق ،ص 65.

[2] ابن رشد : فصل المقال ، تقديم محمد عابد الجابري ، مصدر سابق ، ص 8.

[3] المستشرق هنري كوربان ، ترجمة : نصير مرّوة حسين فيبسي ، قدم له : الإمام موسى الصدر الأمير عارف تامر ، عويدات للنشر و الطباعة ، بيروت ، لبنان ص 362.

الظروف الراهنة مقابل كلمة "Théologie " دون أنّ يغرب عن ذهننا أنّ وضع الفيلسوف اللاهوتي في الإسلام يتعرّض في آن واحد لسهُلاتِ و صعوبات تختلف عن تلك التّي يتعرض لها الفيلسوف اللاهوتي في المسيحيّة »[1].

لقد حاولنا من خلال ما تم تقديمه النظر إلى موقع ابن رشد في الدراسات العربية المعاصرة ، منطلقين من التأكيد على ضرورة تجديد القراءة الخاصة بتراث السابقين، خاصة أولئك الذّين وضعوا للثقافة العربية الإسلامية قواعد انطلاقها واستقلاليتها و تميزها، بل وتطورها في الزّمان و المكان معًا؛ مع تأكيدنا، في نفس الآن على قاعدة أساسية في التعامل مع هذا التراث، و هي أنّ الدعوة إلى إعادة قراءته والإنتظام في الجوانب الأصيلة في أفكار علماء الإسلام و مفكريه، لا يعني استنساخ أفكارهم وتصوراتهم استنساخًا أو تقليدهم في آرائهم و مذاهبهم تقليدًا، و إنّما المقصود من الرجوع إلى التراث ـــ خاصة في عصرنا الراهن: عصر البحث عن هوية محددة للإنسان العربي الذّي يعيش محنة الإكراه الحضاري العام، و من ثم الوقوف على شخصيات محددة فيه ـــ إنّما هو للاستئناس بمنهجيتهم في التعامل مع مستجدات و متغيرات و ثوابت واقعهم، بتطويع آلياتها النظرية وقوالبها، حتى تكون قادرة على الإستجابة الفعلية و الفعالة لمتطلباتنا المنهجية و النظرية المعاصرة.

في هذا المجال، أكدّنا على اهتمام المفكرين و الباحثين العرب المعاصرون بابن رشد، وهو اهتمام يَنُمّ عن عمق و تجذر الفكر الرشدي في الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة، لما يمثله ابن رشد، بشخصيته و مواقفه و عطائه العلّمي المتميز، من حلقة أساسية في سلسلة الثقافة العقلانية الإسلامية التّي رصدت مجريات الواقع و التاريخ من خلال التوفيق بين الأصول، التّي تستند إليها الأمة، و بين الاجتهاد البشري، الذّي تتطلبه مجريات الواقع ومستجداته، بل وحتى في فهم الأصول ذاتها." لقد ظل الكثير من ذلك راسيًا في البنية العميقة للفكر العربي المعاصر، إنّ ابن رشد قد أسهم إسهامًا كبيرًا في إعادة بناء الفكر العربي النهضوي على يد فرح أنطون، و بهذا نستنتج أربع مشاريع : القومي ، الليبرالي ، و الإسلامي ، و الماركسي ، و يحاول البعض منا العودة إلى التراث ، يقول " جاك بير" : « أنّ الشعوب التّي تمتلك ماضيًا مجيدًا عريقًا، و لم تستطع أنّ تكوّن نهوضا ستجد نفسها مرغمة على العودة إلى الوراء، هذه العودة ستكون سائرة باتجاه رؤية ماضوية »[2] و عليه فإنّنا نجد من خلال ذلك أنّ هناك اهتمامًا كبيرًا بابن رشد في المرحلة الراهنة، وهو ما تشهد له مجموع البحوث و الدراسات التّي تزخر بها المكتبة العربية، وكما تدل عليه اللقاءات و الندوات التّي احتفت بالرجل، و لا تزال، تحت شعار "الذكرى المئوية الثامنة لرحيل ابن

[1] نفس المصدر السابق ، نفس الصفحة.

[2] ابن رشد رائد التنوير ، عالم الفكر ، مجلة تصدر عن المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الأداب ، المجاد السابع والعشرون ـ العدد الرابع ـ الكويت ، أبريل / يونيو 1999، ص212.

رشد"، تناول المنتدون والمؤتمرون خلال لقاءاتهم عصر ابن رشد، وابن رشد بين الإيديولوجية والعقلانية، ومساهماته في مجالات الطبّ و الفلك و الفقه و الفلسفة..، محاولين، في مجموع ما قدموه من شهادات، التأكيد على مكانة ابن رشد في الثقافة العربية الإسلامية و الدور العقلاني الذّي لعبه في تثبيت مسار النظر الفلسفي في المجال التداولي العربي الإسلامي، و ما لقيه من محنّ و مضايقات.

ثمّ إنّ ابن رشد لم يتقيد بالنّص الأرسطي لأنّه استطاع أنّ يقيم لنفسه مذهبًا له، فالإتجاه السليم في قراءة النص الرشدي هو ربطه لكل جوانب النص الرشدي دون فصل ما بين شرحه لأرسطو و بين ما كتبه هو، كما الإيمان بسلطة العقل وسلطة العمل و الإعتقاد بأنّ فكر ابن ارشد فكر ابستيمولوجي أي فلسفي علمي لا فكر تيولوجي ، وكذا الإيمان بنقدية ابن رشد و تبنيه للبرهان حيث يستطيع من خلاله أنّ يؤسس رشدية عربية معاصرة ، فضلاً عن استبعاد أي أثر للأفلاطونية المحدثة على الفكر الرشدي، و قد اشترك في هذه النقطة جميع دارسي ابن رشد ماعدا إشارة "رينان "و تبعد في ذلك " محمد بيصار" و" عبدوا الحلو " و" محمد عمارة " ... « و هي تفصل بين الفلسفة و الّدين لاعتقادها بأنّ ابن رشد يفصل بينهما أيضًا، و قد ترتب على ذلك القول بفصل الدّين عن الدولة، و هي و إنّ كانت لا تعترف بالقول بالحقيقتين إلاّ أنّها تؤيد صاحب البرهان و أنّه هو مالك الحقيقة، فهي في ظاهرها لا تعارض الحقيقة الدّينية، و لكن في باطنها تعترف بأرجحية الفكر الفلسفي على الفكر الدّيني »[1] كما لابد أنّ نشير في نفس السياق إلى أنّ هناك جانب آخر أساسي إنّفرد به ابن رشد في معالجته للعلاقة بين الدّين و الفلسفة، و لم ينتبه إليّه أحد من المهتمين بالفكر الرشدي من مستشرقين وعرباً وغيرهم : « نقصد بذلك كون فيلسوف قرطبة يعالج قضية العلاقة بين الدّين و الفلسفة من منظور خاص يركز على مسألة العلاقة بين الدّين و المجتمع، ذلك هو الإطار الذّي يجب أنّ يفهم فيه الحاحه على التميز بين " الجمهور " و" العلماء" و على ضرورة أخذ الجمهور بما يفيد ظاهر النصوص »[2] إنّ ابن رشد في طرحه لهذا الموضوع الذّي يعتبر محور فلسفته وعصب عقلانيته ، و الذّي وقفنا بدورنا نحن فيه لنسلط عليه الضوء على غرار كتبه الأخرى و مجالات بحثه المتعددة، و ذلك بعدما اكتشفنا أنّه لفهم فلسفة ابن رشد و إيجاد طرفها لابد من الإعتماد على كتابه هذا، فالإختلاف السائد و الجدل المحتدم الذّي أقيم حول ابن رشد و فلسفته كان سببه هو هذا الكتاب حيث نجد الخلاف الذّي وقع حول محتواه و معناه أكثر من إختلافهم عن كتبه الأخرى و معناها، فالقضية الحقيقية أو الأساسية التّي يعالجها هذا الكتاب لم تكن أبدًا التوفيق بين " الحكمة و الشريعة " بمفهومها

[1] علي عبد الهادي عبد الله :النص الرشدي في القراءة الفلسفية العربية المعاصرة ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، ص19 .

[2] الدكتور محمد عابد الجابري :فصل المقال في تقرير مابين الشريعة والحكمة من اتصال ،أو وجوب النظر المقالي وحدود التأويل ، الدين والمجتمع ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ص50.

الظاهري، كما ذهب كل من كتب عن ابن رشد و فلسفته ، فأبي الوليد لم يوّفق و إنّما سعى إلى تقرير توافق و عدم تعارض النقل و العقل ،« و يقرر بقوة أنّ التعارض هو بين كل من الفلسفة و ظاهر الشرع و بين تأويلات المتكلمين ، الذّين أوقعوا الناس في شنآن و تباغض و حروب و مزقوا الشرع و فرقوا الناس ، أمّا الفلسفة و الشريعة فهما أختان لا بالنسب بل بالرضاعة، ترضعان من منبع واحد و هو " الحق"، و الحق كما يقول ابن رشد : لا يضاد الحق بل يوافقه و يشهد له، كما تسعيان ــ الحكمة و الشريعة ـــ نحوى غرض واحد و هو " الفضيلة " »[1] فالمبدأ الفلسفي الأول أنّ سلطان العقل فوق كل سلطان و المبدأ الدّيني الأول أنّ الوحي فوق العقل لأنّ مصدره الله سبحانه و تعالى خالق العقل يقول ابن رشد : « العقل موهبة الهية »[2] إذّ أنّ العقل لا يكذب في دائرة عمله حيث ينتهي إلى اليقين و إذا وجد في الدّين ما يخالفه في ذلك أوّله بطريقة من الطرق.

و بناءًا على هذا التصور نجد أنّ أبو الوليد" ابن رشد " يدفعنا أنّ نتسلح بالفكرة التّي تبعدنا عن الفصل بين المفهوم الروحي و المفهوم المادي أو بالأحرى بين المفهوم الدّيني و الفلسفة ، فهو يرى بعدم إمكانية التميز بينهما إذّ أنّ هناك تلاحم، إنّ لم نقل تلازم وثيق الصلة يجمعهما ، و منه لا يمكن أنّ نفصل العقل عن النقل.

سابعاً:خلاصة.

إذن : باستطاعتنا القول أنّ نزعة ابن رشد العقلية هي نزعة استرضائية تبرّر للعقل حركته بالقدر الذي سمح به الشرع ، بوصف عدم التعارض الموجود بينهما، و بوصف دعوة الشرع للتعقل و التفلسف و الإنفتاح على الآخر، هو الذّي بيده مفاتيح الحكمة: « لذلك شرح ابن رشد أرسطو ولخص الضروري من المعرفة العلّمية في فلسفة أرسطو و كان جلّ همه نقل فكر أرسطو و تنقية مذهبه مما علق به من أفكار الشرّاح، بحيث انغلق على أرسطو في وقت دعوته إلى معرفة علوم الغير، و لكن في الوقت نفسه أضفى على فلسفة أرسطو بوعي أو بدون وعي فهما يمكن أنّ نسميه رشديا نتيجة قراءته للفكر الإسلامي الكلامي و شراح أرسطو و الفارابي و ابن سينا دون أنّ يتهاون في إلتزامه بالنص الدّيني».[3] و منه يمكن القول أنّ هذا الموقف أمام هيّبة التراث الدّيني، و أمام هيّبة التراث الفلسفي العائد إلى معلم مؤسّس، هو الذّي يميز بالضبط العقلية القروسطية أو الفضاء العقلي القروسطي، سواء في المجال العربي الإسلامي، أو في المجال اللاتيني ـ الإغريقي ـ المسيحي « و لكن على الرغم من ذلك فإنّ العقل الفلسفي قد لعب دورًا مُحرّكًا و حافظ على

---

[1] نفس المرجع السابق ، ص 50.

[2] ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، تحقيق الدكتور محمود فؤاد الأهواني ، القاهرة ، مصر ، ص95

[3] علي عبد الهادي عبد الله ، نفس المصدر السابق ، ص51.

حق الإنسان في التساؤل و النقد و هذا شيئ ليس بالقليل، و لا نجد له مثيلاً لدى العقل اللاهوتي ـ الفقهي »[1] هنا في هذه النقطة بالذات تكمن فائدة ابن رشد و يبرز دوره الأساسي، بل ليس فقط ابن رشد و إنّما جميع الفلاسفة العرب الكلاسيكيين، اذّ أنّ هؤلاء المفكرين يمكن أنّ يعملوا كوسطاء ليس فقط من أجل إعادة الإعتبار إلى الفكر الفلسفي بين المسلمين اليوم، و إنّما أيضًا من أجل دحض الصورة السلّبية و العنجهية التّي يشكلها الإنسان الغربي أو الأوروبي عن العرب و الثقافة الإسلامية .

و إذاّ كنا نتفق جميعًا على أهمية الرجوع إلى التراث الرشدي لتجديد الإتصال بفكره و مواقفه و مساره الثقافي و الإجتماعي و ما لقي من محن و مضايقات و نكبات[2]، فإنّنا نؤكد، مع الكثيرين، على ضرورة قراءة فكر ابن رشد انطلاقًا من تاريخه هو، لا من تاريخنا نحن، حتى لا تطغى النظرة المذهبية (الإيديولوجية) على رؤيتنا، و لنجعل من سنة ابن رشد الحفيد سنة تجديد التأكيد على ضرورة التراث في إعادة صياغة هويتنا، التّي طالما ضحينا من أجلها بالغالي و النفيس، و لكن للأسف الشديد، لم نستطع لحد الآن، تأسيس المنطلق و تحديد الأرضية التّي ينبغي أنّ نقف عليها، خاصة ونحن مقبلون على زمن جديد كله تحديات، ثمّ التخطيط له وفق نظريات صدام الحضارات و نهاية التاريخ الكوني.

[1] نفس المصدر السابق ،ابن رشد رائد التنوير ، عالم الفكر ص25.

[2] د.على أومليل :السلطة الثقافية والسلطة السياسية ، مركز دراسات الوحدة العربية 1996، ص 202.

الخاتمة

ـ الخاتمة :

لا يمكن أنّ نقول أنّنا بدراستنا هذه قد كفيّنا حق فيلسوفنا العربي أبي الوليد ابن رشد و أنّنا قد أزحنا الغبار عن فكره الأصيل، و إنّما بحثنا هذا ليس سوى قطرة حبر في بحر فلسفته و فكره ، فما قدمه هذا الفيلسوف العملاق لنا و للعالم كله، إنّما هو ثورة العقل و انتصاره، فقد قدم لنا نسقاً فكرياً محكماً يدعوا إلى حرية التفكير وهي حرية مبنية على عرض كل تلك المناهج المتناحرة و المتجادلة و المتناقضة، حتى يجتهد الباحث في فلسفته و يُعّمِل عقله فيها قصد الخيار بينها لبلوغ المبتغى العلّمي و الفلسفي، فما آراه من جانبي أنّه لابد على كل مفكر أو باحث عربي غيور أنّ يرجع إلى تراث هذا الفيلسوف ، إذّ وجدنا نحن من خلال بحثنا المتواضع في فكره سواءً من كتبه مباشرة أو من خلال مرآة الفكر الغربي الحديث و المعاصر أنّ المبادئ العقلية التّي جاء بها هذا الأخير، تفضي بنا إلى أسئلة ربّما تجيب عن أهم الإشكاليات التّي نعيشها اليوم نحوى مشروع النهوض من جديد، رغم أنّنا على يقين أنّ فلسفته ستبقى في غالب الأحيان خلافية و ليس في ذلك غضاضة، لأنّ محيطنا الإسلامي العربي لحد الساعة لم ينتصر على الخرافة و الأسطورة ، و التعصب المنهجي و الدّيني ، و الهلوسة بكل أنواع التفرق و التشقق و الهذيان ، و إذا كان حديثنا اليوم عن تلك المبادئ و القضايا الدّينية و الإجتماعية و الثقافية و كذا قضايا التراث و التجّديد و الأصالة و المعاصرة ، وموقفنا من الغزوا الثقافي و العولمة و الزحف الإلكتروني، وموقفنا من العقل و علاقته بتراثنا الإسلامي و تاريخنا العربي ، أقول أنّه إذا كنا اليوم نتحدث عن هذه التحديات فإنّه يبقى من الضروري أنّ تتشبث بفلسفة ابن رشد، بل لا بد من محاولة تجاوز كل أوّجه المعارضة التّي نعترف أنّها قد لاقت الكثير من النقد سواءً في أوروبا أو في محيطنا العربي ، **لكن** لابد أنّ نعترف في نفس الوقت و بكل فخر أنّها لاقت كذلك و بقوة الإعجاب ، بل أنّ تلك المعارضة هي من طبيعة فلسفية و هي في حد ذاتها تعتبر دليلاً قاطعاً على أنّ فلسفته كانت و لازالت نابضة تعبر عن فكر مفتوح يقبل الدراسة في كل مكان و زمان، لا فكراً منغلقاً في حدود الإنتماء و التشيع، بل كانت فلسفة تعبر عن عظمة الفكر التيّ تتبدد أمامها و لا تضاهيها أيّ عظمة أخرى، و ربّما هذا هو الأمر الذّي جعل إبن رشد كبيراً في عيون دارسيه من الفلاسفة اليهود و المسحيين و حتى الملاحدة من الأوروبيين دوننا نحن .

لكن إذا ربطنا تقدم أوروبا و تجاوزها للفكر السكولائي القديم و إلى الرشدية المرّتبطة بالعلوم الطبيعية وفكر أبي الوليد إبن رشد من جهة، و تأخر العرب المسلمون و العالم الشرقي بمفهومه الواسع ، من جهة أخرى : فهل إعتبرنا جيدًا من هذه المقارنة؟

ـو هل يمكن أنّ نقول اليوم أنّنا على وعي لتجاوز ذلك التخلف و التقهقر الذّي نَخَر قوتنا وشتّت شملنا و أذهب هيبتنا ومكانتنا التاريخية ؟ بمعنى : هل فهمنا الدرس جيدًا ؟

خاتمة:

إنّ دراستنا لواقعنا اليوم و الأخطاء التّي نقع فيها بكل بلادة و بنفس الطريقة كل مرة تقول : أنّنا لم نستيقظ بعد ، و أنّنا لم نستفد من هذا الدرس شيئًا .

لكن ما معنى أنّ نلوم الدول اللاتينية على تحريف فلسفة ابن رشد و الإستفادة من عقلانيته ونحن لم نفعل شئ ؟ و إذّا علمنا أنّ في ذلك تنافس دائم و شديد بين الإسلام و المسيحيّة و اليهودية، و أنّ مفكري و فلاسفة و حكام هذه الدول يعتقدون قطعاً أنّ تقدم الإسلام الهائل يشكل خطراً عليهم ، فكيف عمدوا إلى دراسة الفكر العربي و الإسلامي: وهل يعتبر ذلك تحريفاً أم اجتهادًا ، أمّ ثورة فكرية؟

لا بد أنّ نعترف اليوم و نصارح أنّفسنا أنّنا لا نعرف محرك العالم الذّي نعيش فيه، فنحن مازلنا إقليمين في تصرفاتنا تقليدين جدًا في تفكيرنا ، « **إذّ كيف يخفى على أيّ ملاحظ اليوم أنّنا لم ننهزم بالحديد و النار بقدر ما هُزمنا بالمنطق أوالعقل و الدعاية** »[1] ، ففي الوقت الذّي كان فيه العدوا يعرف عنا كل شئ لأنّه يقرأ كتبنا و فكر فلاسفتنا و يدرس إيدولوجيتنا و يسافر إلى بلداننا، كنا نحن نجهل منطقه، و فكره و مسعاه تمام الجهل، لأنّنا ببساطة كنا منغلقين على أنّفسنا نكفر بعضنا قبل غيرنا و نشتأّمز مِمَّن يخالف آراءنا و مبادئنا .

إنّنا نعاني اليوم من سرطان عقلي و فقر فكري ، نعاني من جدب حضاري، و أعتقد جازماً أنّه لا مخرج من هذه الأزمة إلاّ بالرجوع إلى فلسفة قاضي القضاة التّي تعبرعن ثورة العقل مؤيدة لإنتصاره، فلقد اشتغل فيلسوفنا بالطبّ و ترك لنا أكثر من كتاب أو رسالة، و تأليفه العلّمي هذا إنّما يدل على اعتزازه بالعلّم و دفاعه عنه، و هي الحلقة المفقودة اليوم، فلو فعلّنا نحن ذلك لما و جدنا ما يشيع الآن في عالمنا العربي و الإسلامي، من تيارات و مناهج و طوائف تسخر من العلم، تسخر من العقل، تسخر من الحضارة ، تقلّل من شأّن البحث، في الوقت الذّي يعمل الغرب دون هوادة لإستمراره على القمة و بقائنا في أسفل المراتب .

فبعدما أكتشفت أوروبا الفكر العربي و الإسلامي خاصة فكر فلاسفة الأندلس على رأسهم أبي الوليد ابن رشد كان هدفها إثراء ثقافتها بالطريقة التيّ أتيحت لها فعلاً تلك الخطوات الموفقة التّي هدتها إلى حركة النهضة منذ أواخر القرن الخامس عشر، فإنّها اكتشفت الفكر الإسلامي مرة أخرى في المرحلة العصرية أو الإستعمارية و في هذه المرة لم يكن من أجل تعديل ثقافي و إنّما من تعديل سياسي، و حقاً قد بلغ الغرب مبتغاه من هذا التعديل إذّ أصبح العالم الإسلامي يعاني الصدمة التّي أصابته بها الثقافة الغربية، و أضحى يعاني بسببها على وجه الخصوص أثريّن: مواجهة مركب نقص محسوس من ناحية، و محاولة التغلب عليه من ناحية أخرى حتى بالوسائل التافهة، و قد أحدثت هذه الصدمة عند

[1] عبد الله العروي : الإيديولوجية العربية المعاصرة ، دار الحقيقة ، بيروت ، الطبعة الأولى ،تشرين الاول 1980م، ص296.

خاتمة:

الكثير من المثقفين و للأسف شبه شللّ في جهاز حصانتهم الثقافية، حتى أدى بهم مركب النقص إلى أنّ ولوا مدبرين أمام الزحف الثقافي الغربي، و ألقوا أسلحتهم في الميدان، كأنّهم فلول جيش منهزم، في الفترة التّي بدأ فيها الصراع الفكري يحتدم بين المجتمع الإسلامي و الغرب ، أصبح هذا القبيل من المثقفين(أخطر من الجاهلين على الأمة) « يبحث عن نجاعته في التزيّن بالزّي الغربي و ينّتحل في أذواقه و سلوكه كل ما يتسم بالطابع الغربي، حتى لو كان هذا الطابع مجرد مظهر لا أكثر» [1] لكن قد يتهمنا القارئ في فكرتنا هذه ربّما بالتناقض في الدعوة إلى الحذر من الإنصهار في ثقافة الغرب و منه طمس هويتنا العربية و الإسلامية و في نفس الوقت الدعوة إلى الانفتاح على العالم ، نعم بودي أنْ أقول أنَّ فكرتي الأساسية هي أنّه لابد أنّ يأتي تقليدنا للغرب على نحوهم الفعلي لتقليدهم لفكرنا العربي السابق ، بمعنى أنّ لكل حضارة فيلسوفها وعميد فكرها و مرجعيتها، فهل يمكن أنّ نتصور مثلاً إنجليزياً يجهل أشعار شيكسبير أو ألمانياً يجهل مبادئ كانط ؟

و هل يمكن أنّ نتصور فرنسياً يجهل فكر ديكارت أو فلتير أو ....؟

طبعاً لا، رغم أنّ هذه الشعوب المثقفة عرفت فكر فلاسفة الإسلام حق المعرفة خاصة فلسفة ابن رشد ، إلّا أنّها حافظت على بريق فكرها و مرجعيتها الدّينية و الثقافية، و هذا هو التقليد الحقيقي الذّي لابد أنّ نأخذ به عن الغرب، و عليه فإنّي أرى أنّ عميد الفلسفة العقلية في بلداننا العربية و الإسلامية هو أبي الوليد ابن رشد الذّي يجب أن ّيعرفه كل عربي مسلم و ليس ديكارت أو كانط أو شيكسبير أو نيشه أو كارل ماكس ...الخ ، بلّ عار علينا نحن العرب إذّا جهلنا فكره و منّهجه، فمن غير المُجّدي في اعتقادي أنّ نجتهد في رسالات و أطروحات و بحوث تتحدث عن التقليد الأعمى و الغزو الثقافي و الفكري وعن الإرهاب و التطرف و التعصب، و أساليب التطور وقضايا التحضر وغيرها، و نحن نجهل فكر ابن رشد و دوّر فلسفة التنوير، وعليه فإنّه يبقى من الواجب علينا اليوم و نحن نتجول بين شطآن فكره و فلسفته، أنّ نبذل قصار جهدنا في شرح كتبه و تبسيطها للعامة و للمتعطشين للمعرفة الذّين لم يجدوا من يدلهم، بل لابد من الإجتهاد لإدخال هذه الكتب و الشروح في إطار مناهج التعليم الثانوي، و تخصيص لها شعبة بالجامعة ، لأنّه حان الوقت دون أي وقت سابق أنّ نبادر لإصلاح أرّضية الفكر العربي و الإسلامي لنغرس بها مبادئ فلاسفتنا المسلمون و على رأسهم ابن رشد، إذّ لا بديل لنا اليوم دون مبادئه التنويرية العقلية و النقدية في عقول و وجدان أبّنناء أمتنا .

و إذا أردنا أنّ نبحث عن نقطة الإنطلاق لما نتكلم عنه اليوم من قضايا الأصالة و المعاصرة ، و إذا أردنا أنّ نخرج من هذه التبعية الفكرية من جهة و من التغلغل و الإنغلاق

---

[1] أنظر كتاب مالك ابن نبي : مشكلات الحضارة ، القضايا الكبرى ، دار الوعي للنشر والتوزيع ، الجزائر ، 2013،ص 169، 170.

خاتمة:

و التعصب من جهة أخرى لنكرس الوساطة و الإعتدال في ذلك، حيث لا إفراط و لا تفريط، فإنّه لا مهرب حسب ما آرى من الرجوع إلى دراسة مبادئ ابن رشد و فلسفته العقلية و التدبر فيها كأنّها لم تُدّرس من قبل، فهي ما زالت في حاجة إلى التحليل و التدقيق و التمعن و التصفح و التدبر، فقد يخطئ من يعتقد أنّ فلسفة ابن رشد قد تمّ إجترارها ، و أنّ دراستها قد أنّهيت و معانيها قد فسرت، فحسب إعتقادي أنّه إذّا تقيدنا بأبعاد المنهج النقدي عند أبي الوليد، و وقفنا عنده و قفة العارف بما يفعل، و قفة الدارس الباحث عن المخرج ، فسيصبح حالنا دون ريّب مستقبلاً غير حالنا اليوم، سواء تعلق الأمر بالأدب أو بالعلم ، بالسياسة أو الثقافة .

إنّها لا تشوب قناعتنا شائبة في أنّ ابن رشد أفضل الفلاسفة العرب و ذلك لأنّ فلسفته بنيت على أسسس متينة أبرزها الأساس العقلي و لا شك أنّ حسه النقدي كان واقعيًا إلى حد ما تحت سيطرة الفلسفة الأرسطية، حيث تأثر فيلسوفنا بأرسطو كثيراً، إلى أنّ أدى هذا التأثير إلى نقد الكثير من آراء المفكرين العرب المسلمين، الذّين سبقوه بل ذهب إلى نق

د تيارات بأكملها كالتيار الصوفي و التيار الكلامي، مشيدًا بذلك الطريق الذهبي إلى التنوير .

تمّ بفضل الله و حَمْدِهِ

قائمة المصادر

و

المراجع

ـ **القرأن الكريم:**

ـ المصادر:

ــ ابن رشد : **فصل المقال في تقرير مابين الشريعة والحكمة من اتصال** ،حققه " محمد عابد الجابري " ،ط3،بيروت مركز دراسات الوحدة العربية ، 2002.

ــ ابن رشد **:تفسير مابعد الطبيعة،** تحقيق موريس بويج ، دار المشرق ،بيروت ، ط 2 ،1967.

ـ ابن رشد : **تفسير مابعد الطبيعة** ، نشره الأب موريس بويج ، المكتبة الكاثوليكية ، بيروت ، لبنان، ج1 ، 1938 ـ 1952.

ـ ابن رشد : **فصل المقال في تقرير فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال** ، مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط1، بيروت ، لبنان ، نوفمبر 1997.

ـ ابن رشد : **تلخيص الأثار العلوية** ،تحقيق جمال الدين العلوي ، دار الغرب الاسلامي ، بيروت ، لبنان، 1994.

ــ ابن رشد : **تلخيص الخطابة** ، تحقيق محمد سليم سالم ، القاهرة1967، (مأخوذ من الهامش).

ـ ابن رشد: **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** ، تحقيق محمد بن ناصر بن سلطان السحيباني ، دار الخضيري ج1، ط1 ، 2015.

المراجع :

ـ رمزي النجار **: الفلسفة العربية عبر التاريخ** ، دار الأفاق الجديدة ، بيروت .

ـ فرج محمد صوان ، **الاسس النظرية والممارسة** ،الترجمة ،ابن النديم للنشر والتوزيع دار الروافد الثقافية.

ـ معجم اللغة العربية بالقاهرة ، المعجم الوسيط مطابع الأوغيست .

ـ الزرقاني محمد عبد العظيم ، مناهل العرفان في علوم القرآن ، دار الفكر ، القاهرة ، مصر (د ت).

ـ ابن منظور ، لسان العرب ، دار لسان العرب ، بيروت .

ــ دليلة لبانة مشوح " الترجمة والتنمية الفكرية ـ القطاع الاداري نموذجا " مجلة جامعة دمشق ، المجلد 27العدد3،4،2001.

ـ ابراهيم فاضل خليل " خالد بن يزيد سيرته سيرته واهتماماته العلمية" ـ دراسة في العلوم عند العرب ـ دار الحرية للطباعة ، بغداد ، 1984.

ـ ابن النديم ابو الفرج بن يعقوب اسحاق" الفهرست " تحقيق رضا تجدد حقوق الطبع للمحقق ــ محمد الديداوي " الترجمة " والتواصل "دراسات تحليلية عملية لإشكالية الاصطلاح ودور المترجم ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان ، ط1، ،2000.
ــ محمد عباسة ، **ترجمة المعارف العربية وأثارها في الحضارة الغربية** ، مجلة الاداب ، العدد 5،6 بيروت1991.
ـــ عامر عبد زيد الوائلي ،**الترجمة والفلسفة "رهانات التواصل والهوية "** ، جامعة الكوفة ، العراق، مجلة منيرفا ، مجلد(04) العدد(02).
ـ عبد الرحمن طه، **فقه الفلسفة** ، الجزء الأول : الفقه والترجمة ،المركز الثقافي العربي ،1995.
ـــ الدكتور أحمد شحلان.**ابن رشد والفكر الوسيط** ، في الفكر العبري اليهودي ،فعل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر اليهودي العبري ، الجزء الأول من المطبعة الوراقة ، مراكش 1999 .

ـ الترجمة ونظرياتها (مدخل إلى علم الترجمة) ، **أمبارو أورتادو ألبير، تر :علي إبراهيم المنوفي**، المركز القومي للترجمة ، إشراف جابر عصفور ،ط1،القاهرة، مصر 2007،ص18.
ــ فرح أنطون ، **فلسفة ابن رشد** ، المواجهة ، الاسكندرية ، 1993.
ــ الدكتور طراد حمادة ، **ابن رشد في فصل المقال وتقرير مابين الشريعة والحكمة من اتصال** ، أهم الموضوعات في الفلسفة دار الهادي، لبنان. بيروت.
ــ الدكتور أحمد عبد الحليم عطيه ، **الموسوعات الفلسفية المعاصرة في العربية** ، كتاب الشباب.
ـ الترجمة والفلسفة ، **حالة شروحات ابن رشد** ، مجلة الكلمة تشارلز بيثرورث ـ ترجمة واعداد زيد العامري الرافاعي ، العدد، 138اكتوبر 2018 .
ـ جان بييرفارني ، **عولمة الثقافة** ، ترجمة عبد الجليل الأزدي، الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة ، مصر 2003.
ـ عبد السلام بن عبد العالي : **الترجمة أداة للحديث**،مجلة فكر ونقد، عدد80/79، المغرب،2009،أفريل 2006،ص34.
ـ شحاذة الخوري : **دراسات عن واقع الترجمة في الوطن العربي** ، القسم 2، المنطقة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، تونس ،1987.
ــ فرح أنطون: **ابن رشد وفلسفته** ، قدم له الدكتور طيب تيزيني ، دار الفارابي ، ط4، كانون الثاني 2018.

ـــ الدكتور محمد عابد الجابري ، **فصل المقال في تقرير مابين الشريعة والحكمة من اتصال أو وجوب النظر المقلي وحدود التأويل** ، (الدين والمجتمع)، مركز الدراسات الوحدة العربية.

ـ حسونة المصباحي: **ابن رشد فيلسوف فهم ارسطو بشكل خاطئ** ، مجلة العرب ، الجمعة ،1نوفمبر 2019.

ـــ اللسان و الميزان او التكوثر العقلي ، لغة النصوص الأريسطية ومهمة ابن رشد ، مجلة نواة ، 11مارس 2005

ـ عبد الحميد الصغير ، **الفكر الأصولي ، الاشكالية السلطة العلمية في الاسلام** ،قراءة في نشأة علم الاصول ومقاصد الشريعة ،بيروت ، المؤسسة الجامعية ،1ط، 348،1994 .

ـ شمس الدين ابن القيم الجوزية ، **اغاثة اللهفان من مصايد الشيطان** ،ج 2-

ـــ ابن رشد والرشدية ، ارسنست رينان ، نقلة الى العربية ، عادل زعيتر ،دار احياء الكتب العربية ، القاهرة 1957.

ـ ـــ مقداد عرفة منسية ، **ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب** .في الذكرى المؤوية الثامنة لوفاته، المجلد الثاني ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، تونس 1999.

ـــ قسوم عبد الرزاق، **مفهوم الزمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد** ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر 1986.

ـ عبد الرحمان التليتلي ، **ابن رشد فيلسوف العلم** ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، تونس (د، ط)1998.

ـ جورج زيناتي : **رحلات داخل الفلسفة الغربية** ، دار المنتخب العربي ، 1993-

ـ صديق أحمد علي : **إستراتجيات الترجمة الثقافية** ،مجلة أما راباك ، المجلد الرابع ، العدد 11،،2013.

ـ عاطف العراقي : **ابن رشد فيلسوفا عربيا روح غربية** : المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، 2004.

ـ عباس محمود العقاد : **ابن رشد** ، نوابغ الفكر العربي ، دار المعارف بمصر ـ 119 ، كرنيش النيل ـ القاهرة ج.ع.م ، 1981.

ـــ عبد الله شريط : المسألة الاجتماعية عند ابن رشد (المرأة والدولة) ، دراسات فلسفية ، مجلة سداسية متخصصة يصدرها معهد الفلسفة ، ع 5، جامعة الجزائر ، 1998.

ـ نايف بلوز : ابن رشد بين الإيديولوجيا ، مجلة عالم الفكر ، العدد الرابع ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأداب ، دولة الكويت ،1998.

ـ ت .ج.دي بور : **تاريخ الفلسفة في الاسلام** ، (ت ر) محمد عبد الهادي أبو ريدة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة 1948.

ـ عبد الأمير الأعسم : **دراسة ابن رشد عند المستشرقين** ،الأفق الكوني لفكر ابن رشد ، أعمال الندوة الدولية بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد ، تنسيق محمد مصباحي ، مراكش 12 ـ 15 ديسمبر 1998، ط1، منشورات الجمعية الفلسفية المغربية ، 2001.

ـ جورج قنواتي ، لويس غردية : **فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية** ،ج2، ترجمة صبحي الصالح ، فريد جبر ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط2.

ـ محمود قاسم : **نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توما الاكويني** ، مكتبة الإنجلو المصرية ، القاهرة، ط2 ،1969

ـ دومينيك اورفوا : **ابن رشد ، طموحات مسلم مثقف** (تر) محمد البحري ، المنظمة العربية للترجمة ، مركز دراسات الوحدة العربية.

ـ محمد عمارة : **في التنوير الاسلامي ، ابن رشد بين الغرب والاسلام** ، شركة النهضة للنشر والتوزيع ،القاهرة .

ـ محمود قاسم ، **الفيلسوف المفترى عليه** ، ابن رشد، سلسلة في الدراسات الفلسفية والاخلاقية ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، مصر.

ـ عامر حنفي : **ابن رشد في اللاهوت المسيحي** ، منقول عن كتاب " العطاء الفكري" لأبي الوليد ابن رشد" ، حلقة دراسية، تحرير : د/ فتحي حسن ملكاوي و د/ عزمي طه السيد ، المعهد العالمي الاسلامي ، مكتبة الأردن ، ط1، 1999.

ـ برتراند راسل **:تاريخ الفلسفة الغربية** ، ترجمة الدكتور نجيب محمود والدكتور أحمد شحلان ، طبعة لجنة التأليف والترجمة ، القاهرة ، مصر 1967.

ـ محمد قاسم :**دراسات في الفلسفة الاسلامية**، دار المعارف ، القاهرة مصر ،ط5، 1937-

ـ سعيد عبد اللطيف فودة: **موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام وأثره في الاتجاهات الفكرية الحديثة** ، دار الفتح ، الاردن ،ط1 ،2009.

ـ يوسف كرم :**تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط** ،مؤسسة هنداوي ،القاهرة مصر ، 2012.

ـ لويس غرديه ، ج قنواتي :"**فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية** " نقله الى العربية الشيخ الدكتور صبحي الصالح ، و الدكتورفريد جبر، دار العلم للملايين ،ج1، بيروت .

ـ أبو عمران الشيخ : **ابن رشد حياته وأثاره ، دراسات فلسفية** ، مجلة سداسية متخصصة يصدرها معهد الفلسفة ، ع 5، جامعة الجزائر ، 1998.

ـ عبد الكريم خليفة **: مؤتمر ابن رشد ، الذكرى المئوية الثامنة لوفاته** ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، وزارة الثقافة ، الجزائر ،ج1، 4 ـ 9 نوفمبر 1978.

ـ عبده فراج: **معالم الفكر الفلسفي في القرون الوسطى** ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة 1969.

ـ عبد الرحمن بدوي **: دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي** ، مكتبة الانجلو المصرية ، ط2 ، القاهرة 1997.
ـ عبد القادر تومي : **أعلام الفلسفة الغربية في العصر الحديث** ، مؤسسة كنوز الحكمة لنشر والتوزيع ،ط1، الأبيار ، الجزائر 2011.
ـ أشرف منصور **: ابن رشد في مرايا الفلسفة الغربية الحديثة** ، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع ، ط1 ، 2018.

ـ الطاهر بن قيزة : **معاني التوفيق بين ابن رشد وليبنتز** ،الافق الكونية لفكر ابن رشد ، جامعة تونس.
ـ محمد بن عبد الكريم الشهرستاني : **في الملل والنحل** ، تحقيق ، عبد العزيز محمد الوكيل بهامش الفصل ، مؤسسات الحلبي وشركات النشر والتوزيع، ج1، القاهرة .
ـ الدكتور ماجد فخري :**أزلية العالم عند ابن رشد وابن ميمون وتوما الاكويني** ، دراسات في الفكر العربي.
ـ حسام محي الدين الالوسي : **ابن رشد (دراسة نقدية معاصرة)** ، دار الخلود للتراث ، القاهرة، مصر.
ـ طراد حمادة : **ابن رشد في فصل المقال مابين الشريعة والحكمة من اتصال** ، أهم موضوعات في الفقه والفلسفة والمنهج ، دار الهدى ، بيروت ، لبنان ، ط1، 2002.
ـ حسن حنفي : **الاشتباه في فكر ابن رشد** ،مجلة عالم الفكر ، م 27، ع4، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب ، الكويت ، أفريل 199.
ـ عاطف العراقي : ابن رشد فيلسوف عربي بروح غربية ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، مصر .
ـ ادوارد سعيد : **الاستشراق والمفاهيم الغربية للشرق** ،(ت ر) هاشم صالح ، دار الساقي للنشر ،ط1، ، بيروت ، لبنان ، 1994
ـ محمود حمدي زقزوق : **الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري** ،دارالمعارف للنشر والتوزيع ، ب، ط، القاهرة ، مصر، 1997 .
ـ ابراهيم مذكور: **في الفلسفة الاسلامية** (ت ق) منى أحمد أبوزيدة، دار الكتاب المصري ، ط1، القاهرة ، مصر2015.
ـ إدوار جونو : **الفلسفة الوسيطية** ، دار الاندلس للطباعة ، بيروت ، لبنان .
ـ عمار الطالبي : **النظرية السياسية لدى ابن رشد** ،كتاب مؤتمر ابن رشد الذكرى المؤوية الثامنة لوفاته ، جامعة الجزائر ، ج1، 4ـ 9 نوفمبر 1978.
ـ موريس شربل، **ميشال ابي الفضل** : روسو حياته ومؤلفاته وأثره، سلسلة أعلام الفكر العالمي ، المؤسسة العربية لدراسات والنشر ، بيروت ، ط1، أغسطس 1978.

ـ بناصر البعزاتي : **مكانة ابن رشد في تطور الأفكار العلمية** : تصور الحركة ،الأفق الكونية لفكر ابن رشد ،، أعمال الندوة الدولية بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد ، مراكش 12 ــ15ديسمبر 1998.

ــ سمر مجاعص : **موقف ارنست رينان من المشرق و الإسلام** ، رسالة ماجيستير غير منشورة بالجامعة الأمريكية 1991، بيروت ، لبنان.

ـ الإسلام والعلم : **مناظرة رينان والأفغاني** ، (ت ر) مجدي عبد الحافظ ، المجلس الأعلى للثقافة ، ط1، العدد 892 ، القاهرة ، مصر.

ـ ابراهيم مدكور : **في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيق** ، دار المعارف بمصر ، ج1، ط3،القاهرة.

ـ هاشم صالح: **ابن رشد في مرآة الفكر الفرنسي المعاصر** ، مجلة عالم الفكر ، ابن رشد رائد التنوير ، المجلس الوطني للثقافة والفنون و الآداب، المجلد السابع والعشرون ،العدد الرابع ، الكويت ، 1999.

ـ عبد الرزاق قسوم : **سلطة التأويل في الخطاب الرشدي فلسفيا وفقهيا** ، الندوة الوطنية حول ابن رشد بمناسبة الذكرى المؤوية الثامنة لوفاته ، عدد خاص ، السداسي الاول ، الجزائر 1998.

ــ أبو عمران الشيخ :**ابن رشد حياته وآثاره** ،دراسات فلسفية ، الندوة الوطنية حول ابن شد

ــ الندوة الوطنية حول ابن رشد بمناسبة الذكرى المؤوية الثامنة لوفاته ، دراسات فلسفية ، مجلة سداسية يصدرها معهد الفلسفة بجامعة الجزائر ، عدد خاص ، السداسي الاول 1998.

ـ الدكتور محمد عابد الجابري ، **قرطبة ومدرستها الفكرية**، مجلة الوحدة، عدد 40، س1988،4.

ـ.محمد عابد الجابري: **بنية العقل العربي**، المركز الثقافي العربي، ط1986،1-

ـ بركات محمد مراد: **تأملات في فلسفة ابن رشد** ،ط 1، المصدر لخدمات الطباعة بالقاهرة ، مصر ،1988.

ــ محمود حمدي زقزوق : **الدين والفلسفة و التنوير** ، دار المعارف ، د، ت ، القاهرة .

ــ محمد عمارة ، الموقع الفكري لإبن رشد بين الغرب والاسلام ، مجلة اسلامية المعرفة ، العدد الثاني ، موقع المجلة تجده بالانترنت .

ــ الشيخ ابن تيمية : **ردء التعارض بين العقل والنقل** ، مجموع الفتاوى تحقيق محمد رشاد سالم ، دار الكنوز الادبية ، ج9 1، ج10- الرياض .

ـ ابراهيم تركي ، أزمة الرشدية العربية.

ـ عمر فروخ : **عبقرية العرب في العلم والفلسفة** ، المكتبة العصرية ، بيروت .

ـ محمد يوسف موسى : **بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط** ، ط2، دار العصر الحديث ، بيروت ، 1988.

ـ عمار طالبي، **شرح ابن رشدلأرجوزة ابن سينا في الطب** ، شرطة دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع ،ص،ب،109، برج الكفان ، الجزائر، 2011.

ـ خالد كبير علال **: الازمة العقيدية بين الاشاعرة وأهل الحديث** ، كنوز الحكمة للنشر والتوزيع ، الجزائر 2009.

ـ محمد المصباحي: **الوجه الاخر لحداثة ابن رشد** ، دار الطليعة ، بيروت ، سبتمبر 2015.

ـ مراد وهبة ومنى أبو ستة :**ابن رشد والتنوير** ،ط1، القاهرة ، دار الثقافة الجديدة ، 1998.

ـ المستشرق هنري كوربان ، ترجمة : نصير مرّوة حسين فبيسي ، قدم له : الامام موسى ـ الصدر الامير عارف تامر ، عويدات للنشر والطباعة ، بيروت ، لبنان .

ـ ابن رشد رائد التنوير ، عالم الفكر ، مجلة تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والأداب ، المجاد السابع والعشرون ـ العدد الرابع ـ الكويت ، أبريل / يونيو 1999.

ـ علي عبد الهادي عبد الله **:النص الرشدي في القراءة الفلسفية العربية المعاصرة** ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان.

ـ محمد عابد الجابري :**فصل المقال في تقرير مابين الشريعة والحكمة من اتصال** ،أو وجوب النظر المقالي وحدود التأويل ، الدين والمجتمع ، مركز دراسات الوحدة العربية .

ـ ابن رشد: **تلخيص كتاب النفس،** تحقيق الدكتور محمود فؤاد الأهواني ، القاهرة ، مصر.

ـ على أومليل **:السلطة الثقافية والسلطة السياسية** ، مركز دراسات الوحدة العربية، 1996.

ـ عبد الله العروي : **الإيديولوجية العربية المعاصرة** ، دار الحقيقة ، بيروت ، الطبعة الأولى ،تشرين الاول 1980.

ـ مالك ابن نبي : **مشكلات الحضارة ، القضايا الكبرى** ، دار الوعي للنشر والتوزيع ، الجزائر ، 2013.

ـ المصادر والمراجع بالأجنبية:

-http ://scholar.najah.edu\sites\default\files\conférence،paper . translation-abbasid-age.pdf

-Mohammed Abbassa:traduction des connaissances arabes,in comparaison ,N° 13;université d'Athéne.

-Averroés , commentary on pat 'os republic.

-Averrois Commentary on Pato s Republic , ed, J.Rosenthal Cambridge 1969.

-M.Allard : Le Rationalisme d'Averroès d'après une étude sure la Création , Bulletien d'etudes Oriontales (B.E.O5) Damas , 1952_54,XVIII .
-Badawi, A ,Histoire de la philosophie en islam, Paris , 1972.
-P.H.Partridge, " Politics, Philosophy,Ideology" in Political Studies Vol.9(Clarendors press,1961).
- Ralph Lerner "Introduction " Averroes en Plato's "Republic "P.46.
-Averroes on plato's "Republic" Cornel University pressm , ItaKa and London 1974.
-Karl Popper the opens society and its enemies 227ondon , 1974 .
-Germaine Tillon .Le Harem et les cousins ,Ed.Le Seil.Paris ,1966.
- E.Rosenthal, the place of Iben Rushd in Bsoas XV 2.
-Averroes on plato's "Republic" Cornel University pressm , ItaKa and London 1974.
-Etienne Gilson : La philosophie au Moyes –Age ,Paris ,le seuil ,1976.
-L .Leclerc :"Histoire de la médecine arabe" , T. II.
-D .Jacquart et F.Micheau:La médecine arabe et l'occident médiéval , Paris (Maison -neuve et Larose) , 1990.
-Jean Jolivet : Multiple Averroes, Paris, les belles lettres .
- Encyclopedie Universalise , Averroes (Ibn Rusd).
-L,W,Keeler Roma 1957. Aquinas. Thomas:De unitate intellectus contra Aveerroistas.ed.

الفهـــــرس

فهرس الموضوعات :

أهداء

شكر وعرفان

المقدمة :.....أ-ط

الفصل الأول :ترجمة ابن رشد إلى اللغات الغربية.

مدخل :.....15

المبحث الأول :مشكلات الترجمة وتأثيرها على أصالة ابن رشد.

مفهوم الترجمة.....16

أساليب ظهور وتطور الترجمة.....17

هدف الترجمة.....19

الترجمة عند العرب.....21

الترجمة عند الغرب.....26.

أثر الترجمة على فهم فلسفة إبن رشد.....29

المبحث الثاني : الفروق بين الترجمات وأثرها على فهم ابن رشد 42

ريمون ده سوفتا(الطليطلي).....43

مخائيل سكوت.....44

هرمن.....48.

سيجيردوبران.....52.

المبحث الثالث : البعد الثقافي والإثني لترجمة ابن رشد إلى اللغات الغربية.....56

الأبعاد الحقيقية لترجمة ابن رشد إلى اللغات الغربية..... 60

الإصلاح الرشدي وأبعاده في الفكر الغربي.....63

أثر ترجمة إبن رشد على الفكر اليهودي.....66

أثر ترجمة ابن رشد على الفكر الفرنسي.....68

أثر ترجمة إبن رشد على الفكر الإيطالي.....68

الفصل الثاني :تلقي ابن رشد في العالمين العبري واللاتيني.

مدخل:.....75

المبحث الأول : ابن رشد بين الأصل والنسخة 76

- هل كان ابن رشد مختطفا؟.....76

توما الإكويني وابن رشد.....78.

ريمون لول وابن رشد.....90

المبحث الثاني: استراتيجيات التلقي في فكر ابن رشد.....94

سيجرديبرابانت.....95

إسحاق البلاغ.....104

فرانسيس بيكون.....107

سبينوزا.....110

ليبنتز.....115

دافيدهيوم 120

المبحث الثالث: التحولات والتعديلات التي تغيرت في فهم ابن رشد.....122

فلسفتان وليست فلسفة واحدة.....123

صورة ابن رشد عنداللاتينين 125

أبرز القضايا الرشدية اللاتينية 128

الحقيقة المزدوجة.....129

وحدة العقل.....132

ابن رشد في نظر منتقديه(أفيرواس الملحد).....136

موريس دي ولف والتحولات الرشدية في الغرب اللاتيني.....140
حقيقة ابن رشد وفلسفته في أسطر.....142
خلاصة.....145
الفصل الثالث :تلقي ابن رشد في الفلسفة الغربية المعاصرة.
مدخل:.....148
المبحث الأول :محاور تلقي ابن رشد.....149
تلقي ابن رشد في دارسة المستشرقين**.....150**
الفلسفة.....153
العلم.....156
الثقافة 158
السياسة.....161
المبحث الثاني :صورة ابن رشد في نصوص المستشرقين الفرنسين.....173
أرنست رينان 175
ألان دوليبيران.....184
روجيه أرنالديز.....190
جان جوليفيه.....194
دومينيك أورقوا.....197
المبحث الثالث:مالم تقله الفلسفة الغربية عن ابن رشد.....203
مكانة ابن رشد بين دارسيه من المفكرين العرب.....204
بركات محمد.....207
محمد عمارة.....209
زينب محمود الخضري.....210

محمد يوسفي.....212
محمد عابد الجابري.....214
خلاصة **220**
الخاتمة 223
قائمة المصادر والمراجع.....
فهرس الموضوعات .....
الملخص .....

ملخص الأطروحة

ملخص البحث

تتناول هذه الدراسة موضوعاً مهماً نال تفاعلا كبيرا بين فلاسفة الشرق و الغرب ، و الذي يتمثل في صورة ابن رشد في نصوص معاصره و في الفكر الغربي المعاصر **أو بالأحرى** أثره في الفكر الأوروبي سواءً الثقافي أو السياسي أو الإجتماعي...

كما تنطلق هذه الدراسة من عدة تساؤلات ومسلمات أبرزها: كيف تلقى الفكر الغربي فلسفة ابن رشد ؟ وما هي الاستراتيجيات و التحولات و أهداف هذا التلقي؟ و هل تمثل فلسفة ابن رشد أبعاد الصراع الحضاري التاريخي الّذي نعيشه اليوم ؟

إن أهمية هذه الدراسة تكمن في أنها تحاول إثراء مختلف الإشكاليات التّي من شأّنها أنّ تمكننا من معرفة خصائص الفكر الغربي عند تلقيه لنصوص ابن رشد، مع الوقوف عند أهم الإستراتيجيات، و أهم التحولات و التعديلات و الأهداف.

و بناءً عليه نسعى من خلال هذا الجهد العلّمي إلى تحليل أهم الأفكار الفلسفية و أبعادها الفكرية ، الثقافية و السياسية محاولين بذلك إعادة ردّ الاعتبار للفكر الرشدي من جانبه الفلسفي و الدّيني و الإفصاح عن الوجه العربي لأبن رشد و ليس الإكتفاء بما و صل إلينا من الرشدية اللاتينية سواء في العصر الوسيط أو في عصر النهضة الأوروبية أو في الزّمن المعاصر.

الكلمات المفتاحية:ابن رشد، الفلسفة ، الدين ، الفكر الغربي،الترجمة ، الاستراتيجيات ، التحولات ، الأهداف.

Search Summary

This study addresses an important topic that has gained considerable interaction between the philosophers of the East and the West, which is the image of Ibn Rushd in his contemporary texts and in contemporary Western thought or rather its impact on European ...thought whether cultural, political or social…

The study also starts from several questions and Muslims, most notably: How did Western thought receive Ibn Rushd's philosophy?

What are the strategies, shifts and objectives of this receipt? Does Ibn Rushd's philosophy represent the dimensions of today's historic cultural conflict?

The importance of this study is that it tries to enrich the various problems that would enable us to know the characteristics of Western thought when receiving the texts of Ibn Rushd, while standing at the most important strategies, and the most important transformations, modifications and goals.

Through this scientific effort, we seek to analyze the most important philosophical ideas and their intellectual dimensions. s Arab face, not just Latin Rashid, whether in the Middle Age, the European Renaissance or contemporary times.

Keywords: Ibn Rushd, Philosophy, Religion, Western Thought, Translation, Strategies, Transformations, Goals.

Résumé de la recherche :

Cette étude aborde un sujet important qui a gagné une interaction considérable entre les philosophes de l'Orient et de l'Occident, qui est l'image de Ibn Rushd dans ses textes contemporains et dans la pensée occidentale contemporaine ou plutôt son impact sur la pensée ...européenne, qu'elle soit culturelle, politique ou social

L'étude part également de plusieurs questions et musulmans, notamment : Comment la pensée occidentale a-t-elle reçu la philosophie d'Ibn Rushd ? Quelles sont les stratégies, les changements et les objectifs de ce reçu? La philosophie d'Ibn Rushd représente-t-?elle les dimensions du conflit culturel historique actuel

L'importance de cette étude est qu'elle tente d'enrichir les divers problèmes qui nous permettraient de connaître les caractéristiques de la pensée occidentale en recevant les textes d'Ibn Rushd, tout en se tenant aux stratégies les plus importantes, et les transformations les .plus importantes, modifications et objectifs.

Par cet effort scientifique, nous cherchons à analyser les idées philosophiques les plus importantes et leurs dimensions intellectuelles. Le visage arabe, pas seulement le latin Rashid, que ce soit au Moyen Age, la Renaissance européenne ou les temps contemporains.

Mots-clés : Ibn Rushd, Philosophie, Religion, Pensée occidentale, .Traduction, Stratégies, Transformations, Objectifs.

.