

Enlightenment of Ibn Rushd from Islamic to Latin context

khirallah Souhila¹, Ahmed Zighmi².

¹Ph.D. student, University of Kasdi Marbah - Ouargla, Faculty of Humanities and Social Sciences, Neuropsychology and Socio-emotional Cognitive Disorders (Algeria).

² Professor Lecturer A, University of Kasedi Marbah- Ouargla (Algeria).

Received: 06/2023

Published: 06/2023

Abstract :

This study seeks to contribute to the cultural and civilizational debate of the Dialogue (Orient/Occident), as elaborated in the writings of those concerned with the problems of the relationship between current knowledge, scientific achievement and philosophy, in the Arab-Islamic cultural heritage of Andalusia. Especially after the research into this relationship became promising, given the role played by the translation of Ibn Rushd's literature in enriching the rational culture in Europe. This is through his extensive explanations, on a number of Aristotle essays, as his annotations on the famous L essay, and what he called the great explanation on the book "About Soul" by Aristot.

This critical cultural connection to the West has created a path for contemporary Arab enlightenment towards the re-dusting of epistemological neglect, which has over shadowed Ibn Rushd in the Arabo-Islamic context. Until the question "Do we need Ibn Rushd?" became a truly current question, posed by the contemporary Arab philosophical wakefulness movement, in order to re-cultivate a rational Arab modernity, reinforces and strengthen the position of the Arab intellectual with the other interlocutor who is armed with Logos identity, hegemony or imperialism.

Such discourses have proven to be invariably rubbishing and banalizing every Arab philosophical endeavour, seeking to resume rational Arab philosophical rhetoric, on the pretext that the renewal is impossible under the hegemony of ideological and doctrinal fundamentals that deny the use of philosophy. Forgetting that Ibn Rushd moment is the strongest and rightest moment to resume the rational philosophical saying in the contemporary Muslim world; Given its well-presented contents with the strongest arguments.

Keywords: enlightenment, religion, Rushdism, logic, renaissance, discourse.

The Author's Email: khirallah.souhila@univ-ouargla.dz¹, a.zighmi@yahoo.fr²

تنويرية ابن رشد من السياق الاسلامي إلى السياق اللاتيني

سهيلة خيرالله¹، أحمد زيغمي².

¹طالبة دكتوراه، جامعة قاصدي مباح - ورقلة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، مخبر علم النفس العصبي والإضطرابات المعرفية السوسيوعاطفية (الجزائر).

²أستاذ محاضر، جامعة قاصدي مباح - ورقلة (الجزائر).

الملخص:

تسعى هذه الدراسة إلى المساهمة في النقاش الثقافي، والحضاري لحوار (شرق/غرب)، كما تبلور في كتابات المنشغلين بمشكلات العلاقة بين المعارف الراهنة، والمنجز العلمي، والفلسفي، في التراث الثقافي العربي الإسلامي بالأندلس. لاسيما بعد أن أمسى البحث في هذه العلاقة، بحثا واعداء، بالنظر إلى ما أدته ترجمة مؤلفات ابن رشد، من دور في اثراء الثقافة العقلية بأوروبا. وذلك من خلال شروحاته الوافية، على عدد من مقالات أرسطو (Aristote 384،322ق.م)، كشروحاته على مقالة اللام الشهيرة، وما سماه بالشرح الكبير على كتاب النفس لأرسطو¹.

إنّ هذا الإتصال الثقافي النقدي بالغرب، أوجد للتطوير العربي المعاصر طريقا نحو إعادة نفض غبار الالهام الإبتيمولوجي، الذي طال ابن رشد في السياق العربي الإسلامي حتى صار سؤال: "هل نحن في حاجة لابن رشد؟"² سؤالا راهنيا بحق، تطرحه حركة اليقظة الفلسفية العربية المعاصرة، في سبيل إعادة استنابات حداثة عربية عقلانية، تعزز موقف المثقف العربي، وتقويه، في محاوره الآخر المتمركز حول لوغوس الهوية، أو الهيمنة، أو الإمبريالية.

لقد تبين أن تلك الخطابات دائمة الاستعانة بنبرات تسفيه وتنقيه كل مسعى فلسفي عربي، يرنو إلى استئناف القول الفلسفي العربي العقلاني، بحجة استحالة التجديد في ظل هيمنة الأصوليات العقديّة، والفقهية، التي تحرم الاشتغال بالفلسفة. متناسية أن اللحظة الرشدية هي أمتن وأحق لحظة لاستئناف القول الفلسفي العقلاني في العالم الإسلامي المعاصر؛ بالنظر لما تحمله من مضامين، معروضة بأمتن الحجج.

الكلمات المفتاحية: التنوير، الدين، الرشدية، المنطق، النهضة، الخطاب.

¹ ابن رشد، الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو، نقله من اللاتينية إلى العربية إبراهيم الغربي، بيت الحكمة، قرطاج، تونس، (ط1)، 1997.

² إبراهيم بورشاشن: هل نحن في حاجة لابن رشد؟ دار سليكي أخوين، المغرب، (ط1)، 2015.

مقدمة

يعد "ابن رشد" (520،595هـ)¹ من أبرز رواد التنوير في الفكر الإسلامي، وقد كان لأفكاره المستمكة بالعقل، تأثيرها البالغ في الشرق والغرب ولا تزال؛ واعتراضاً بدوره الفكري، انعقد "مؤتمر ابن رشد والتنوير" الذي عقدته الجمعية الفلسفية "الأفروآسيوية" في الفترة الممتدة بين الخامس من ديسمبر واليوم الثامن منه عام أربعة وتسعين وتسعمئة وألف، بالقاهرة.²

إذ تطوّر هذا الاتصال أكثر وتعزّز عالمياً بعد مؤتمر القاهرة، بمناسبة الاحتفالية الأممية، بمرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد عام (1998م) والتي حملت شعار "حادثة ابن رشد"، و"ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب" عن موضوعات لقيت اهتماماً كبيراً، بعدما ترجمت أعمال ابن رشد إلى لغات عالمية عدة، وحظيت بدراسات مهمة، وبخاصة في قضايا المنطق.³ فضلاً عما كتب حولها من نصوص؛ نذكر منها نص المؤرخ والفيلسوف الفرنسي "ارنست رينان E,Renan" (1823،1892م) الذي كان في الأصل أطروحته للدكتوراه عام (1852م) وهي الأطروحة التي اختار لها عنواناً دالاً هو: "ابن رشد والرشدية"⁴، يقول فيها عنه: "ناع صيت ابن رشد بين اللاتين لأمرين، لكونه طبيبياً، وكونه شارحاً لأرسطو، بيد أنّ فخره شارحاً، أعظم من فخره طبيبياً بمراحل... فإن ابن رشد يعدّ في الطب تلميذاً لأرسطو، كما يعدّ في الفلسفة... فالطبيعة تفسّر بأرسطو، وأرسطو يفسّر بابن رشد، وقد ألف ابن رشد ثلاثة أنواع من الشروح لأرسطو: الشرح الأكبر، الشرح الأوسط، والتلخيصات"⁵.

هذا ما يعزّز بحثنا لأن نكشف جوانب من فلسفة ابن رشد، وإبراز دور علماء الغرب الإسلامي في تحريك سؤال التنوير في الفكر الأوروبي. ومنه تكون آلية البحث وسيره تتحرى عن كيفية توظيف النهج الفلسفي والكلامي والعلمي، في إقامة نظام معرفي يناغم بين العقل والنقل اعتماداً على البرهنة عند ابن رشد؟⁶ ودوره في استعادة اليقظة العربية في خطاب النهضة المعاصرة؟

¹ جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (ط1)، 1970، ص544.

² محمود حمدي زقزوق: الدين والفلسفة والتنوير، دار المعارف، القاهرة، (ط1)، 1996، ص81.

³ علي حسين الجابري: الفلسفة الغربية من التنوير إلى العدمية، مرجع سابق، ص19.

⁴ روني إيلي ألفا: أعلام الفلسفة العرب والأجانب، تقديم، شارل الحلو، دار الكتب العلمية، لبنان، 1992، (ط1)، ص518.

⁵ ارنست رينان: ابن رشد والرشدية، ترجمة، عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، (ط1)، 1957، ص73، 74.

⁶ علي حسين الجابري: الفلسفة الغربية من التنوير إلى العدمية، مرجع سابق، ص84.

1. الحياة الثقافية والطابع العلمي في عصر ابن رشد

نقل ابن عذارى المراكشي (ت695هـ) في مؤلفه "البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب" إخباراً عن مكانة ابن رشد العلمية، في شعر لابن بَجِير:

"رَضِعْ تُدِيَّ الْعِلْمَ طَالَ رِضَاعُهُ لَهَا وَهِيَ لَيْسَتْ تَسْتَطِيعُ فِصَالَهُ

إِذَا شِئْتَ تَدْرِي فِي الْعُلُومِ مَقَامَهُ فَسَلْ عَنِ دَقِيقِ الْعِلْمِ وَاسْمَعْ مَقَالَهُ"¹

يعرف ابن رشد، بالقاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، ولد في قرطبة Cordoba بالأندلس Andalus سنة (520هـ، 1126م) وقد إتفق ابن الأبار، والأنصاري على هذا التاريخ، وروى عبد الواحد المراكشي أنه كان قد قارب الثمانين، مات سنة (595هـ، 1198م)².

نشأ ابن رشد في بيت اشتهر بالعلم والفقهاء، حيث درس الفقه المالكي، فاستظهر كتاب "الموطأ" للإمام مالك على يد أبيه، ودرس علم الكلام، والطب، والفلسفة، والفقه، إلى جانب دروس الرياضيات، وقد وضع كتاباً في الطب سماه "الكليات"، وطلب منه ابن طفيل تفسير كتب أرسطو وتلخيصها لدفع الشك الذي كان يحوم حولها، كما تقلد عدة مناصب، فقد انتدبه الخليفة قاضياً في إشبيلية Seville، ولم يمنعه ذلك من ايجاد الوقت لتلخيص كتاب "الحيوان لأرسطو"، ثم عينه "أبو يعقوب" قاضياً في قرطبة لمدة عشر سنوات، سنحت له فيها الفرصة لشرح كتاب "ما بعد الطبيعة" لأرسطو وعدة كتب أخرى.³

وهو ما يُظهر أن ابن رشد قد كان شغوفاً بالقراءة وحب الاستزادة في كل حال، حتى قيل انه لم يترك القراءة في حياته إلا ليلتين ليلة بنائه وليلة وفاته⁴، وهذا الشغف العلمي راجع لعدة اسباب اجتماعية وثقافية وسياسية.

أ. المظاهر العلمية في زمن الموحدين

¹ ابن عذارى المراكشي: البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب، تحقيق، بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، تونس، (ط1)، 2013، ص274.

² أرست رينان: ابن رشد والرشدية، مرجع سابق، ص31.

³ عبد الرحمان بدوي: موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، (دط)، 1987، ص108، 107.

⁴ جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (ط2)، 1970، ص446، 445.

كان ابن رشد إذا من اسرة، تعدّ واحدة من أكبر الأسر الأندلسية، وتعتبر بوجه خاص من مفاخر قرطبة، شغلت زمناً طويلاً مركزاً ممتازاً في الفقه والقضاء والسياسة، وقد كانت أسرة ابن رشد موضع تبحر وحظوة في دولة المرابطين ثم في دولة الموحدين* (لأنه مخضرم زامن الحكم السياسي للدولتين)¹، وما اضافة ابن رشد إلى مدينة قرطبة؛ سوى اضافة تمجيد وتشريف، فقد كانت هذه المدينة كما قال فيها الفقيه أبو محمد بن عطية (481 541هـ):

بأربع فاقت الأمصار قرطبة منهم قنطرة الوادي وجامعها

هاتان ثنتان والزهاء ثالثة والعلم اعظم شيء وهو رابعها²

وقد تجلّى هذا، وأكثر منه في قرطبة حقاً، إذ كانت مرتعاً لحركة العلم النشطة، من داخل المراكز الدينية، أما من الناحية السياسية؛ فلا مراء في أن عهد الموحدين، كان يعجّ بالعلماء والمتعلمين فقد كان اهل السلطة أكثر الناس إيثارا للعلماء، واحتفاء بهم؛ وبخاصة أهل النظر منهم، فقد كان يتم استقدامهم للبلاد، كي يكونوا بجوار السلاطين، وفي حضرتهم، حتى إنهم ليتخذونهم جُلاساً، وتُدماً، فكان منهم الخليفة "ابو يعقوب يوسف"³ الذي دفعه علو همّته الى تعلّم الفلسفة، وجمع كتبها من مختلف النواحي والاقطار، وقد كانوا رعاة علم، يشترطون فيمن ينتدبون لتولّي المناصب العامة توفّر نوع من الثقافة العامة والإمام بمعظم العلوم الإسلامية المعروفة.⁴

* عهد دولة المرابطين بالأندلس (494،539هـ) هم عدّة قبائل ينسبون إلى حمير، واشهر هذه القبائل: لمتونة وجدالة ولمطة، ومن لمتونة كان امير المسلمين يوسف بن تاشفين. أما عهد الموحدين (539،620هـ) مؤسسها محمد بن تومرت الملقّب "بالمهدي" من قبيلة مصمودة البربرية عري الأصل بربري النشأة، تأثر بأراء بن حزم، تعلم أصول الفقه وسمع الحديث، على يد المبارك بن عبد الجبار ببغداد. انظر، عبد الرحمان النجدي: الموسوعة الفلسفية الميسرة في التاريخ الإسلامي، مؤسسة اقرأ، القاهرة، (ط7)، 2005، ج1، ص402، 397.

¹ محمد يوسف موسى: ابن رشد الفيلسوف، مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة، (دط)، القاهرة، 2012، ص7.

² المرجع نفسه، ص18، 19.

³ ابن عذارى المراكشي: البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب، مرجع سابق، ص270.

⁴ محمد يوسف موسى: ابن رشد الفيلسوف، مرجع سابق، ص8.

وإذ استدعي ابن رشد، إلى بلاط عبد المؤمن بن علي سلطان الموحدين عام 548هـ، بمراكش، وقد كان عمل قبل ذلك على إنشاء المدارس¹ ليُشرب التلاميذ، حب تعاليم الدين؛ فقد كان أوّل السلاطين حظاً على الاعتراف بالعلماء في هذا القطر، فأمر لهم بالمنازل المتسعة، والمراكب النبيلة، والكسيّ الفاخرة، والأموال الوفيرة². وقد خلفه ابنه يوسف ابن عبد المؤمن، وكان أوفر سلاطين عصره حظاً من الآداب وعلوم الأوائل³. وهذا ما جعل رينان يقول معلقاً على مكانة ابن رشد بين معاصريه: "نراه قد نال في عهد يعقوب المنصور بالله من الحظوة ما لم ينله قبل ذلك قط، وذلك أن المنصور كان يحب محادثته في الموضوعات العلمية، وكان يجلسه على الوسادة المعدة لأكثر الناس حظوة لديه"⁴.

وهذا يعود لاهتمام يوسف بالفلسفة: "وجد أن إقدام ابن رشد على شروحه لأرسطو نتيجة لرغبة يوسف وإلحاح ابن طفيل، فقد كان ابن رشد يقول: استدعاني أبو بكر بن طفيل يوماً فقال لي: سمعت اليوم أكبر المؤمنين يشتكي من قلق عبارة أرسطو طاليس، أو عبارة المترجمين عنه... لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب اغراضها بعد ان يفهمها فهمًا جيدًا لقرب مأخذها على الناس، فإن كان فيك فضل قوّة لذلك فافعل..."⁵، قال ابن الوليد (ابن رشد): فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطو طاليس"⁶.

وقد بات من الواضح، أن ذلك الوضع المريح، لم يدم لابن رشد طويلاً، فقد انقلب عليه الخليفة "المنصور" بتحريض من فقهاء وقضاة قرطبة، وأصدر في حقّه كتابا يقضي بنفيه إلى قرية أخرى بتهمة الكفر والزندقة⁷، وتمّ حرق مؤلفاته الفلسفية، كما حظر الإشتغال بالفلسفة والعلوم جملة، ما عدا الطب وعلم النجوم وعلم الحساب⁸.

ب . ابن رشد وعلم الكلام:

¹ عبد الرحمان بدوي: موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، مرجع سابق، ص 108.

² محمد يوسف موسى: ابن رشد الفيلسوف، مرجع سابق، ص 9.

³ عبد الرحمان بدوي: موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، مرجع سابق، ص 108.

⁴ ارنست رينان: ابن رشد والرشدية، مرجع سابق، ص 38.

⁵ ارنست رينان: ابن رشد والرشدية، مرجع سابق، ص 36.

⁶ ارنست رينان: ابن رشد والرشدية، مرجع سابق، ص 36.

⁷ عبد الرحمان بدوي: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية دراسات لكبار المستشرقين، مرجع سابق، ص 128.

⁸ علي حسين الجابري: الفلسفة الغربية من التنوير إلى العدمية، مرجع سابق، ص 13.

وإذا كان لنا أن نتساءل: كيف استطاع ابن رشد انضاج مشروعه الإصلاحية في مجالات الدين والفلسفة والعلم؟ فإن الأولى سيكون هو العودة لسؤال سبق لابن رشد أن طرح في مستهل كتابه "فصل المقال" هو: "هل الشرع يبيح البحث الفلسفي، أو يأمر به، أم يحظره؟"¹ من هذا المنطلق يبدأ ابن رشد في وضع لبنة مشروعه المتمثل في إزالة التوتر المصطنع بين الفلسفة والشرع، فيحاول الإجابة عن هذا السؤال، بإعادة تأويل بعض النصوص، مستشهداً بعدد من الآيات القرآنية التي تحت على البحث العقلي، محاولاً تجاوز الأرباك الفقهي والعقدي الذي جهد الفقهاء التقليديون في ترسيخ أقدامه على أرض العلاقة بين الحكمة والشرعية، كي يهدم مشروع صنّاع الحكمة الزائفة، قبل أن يستخلص النتيجة القائلة بمشروعية البحث الفلسفي، وكونه بحثاً مشروعاً ينهل في روحه من صلب الشريعة نفسها، وكيف أنه عمل واجب في حق أهل البرهان.²

نلاحظ أن ابن رشد، في نقده هذا، يعتمد على النص القرآني، والأحاديث الشريفة، كمصدر قوة لدفاعه ضد من يرى في الفلسفة زندقة، ويرد كذلك على هجمات المتكلمين عامة، والغزالي³ بخاصة.⁴ ونجد وصفاً مجازياً للغزالي عند ابن رشد هذا نصه: "الغزالي ذاك الرجل الذي طمّ الوادي على القرى"⁵، وإذا كان المعني بهذا الخطاب هو أبو حامد الغزالي، ومؤلفه "تهافت الفلاسفة"؛ فإن رشد لم يخطئ أبداً الوصف، بالنظر إلى ما كان على علم به من صولة الفقهاء التقليديين، واستفادتهم من البنية المدرسية التي تأسست وتوسّعت منذ أيام الأمويين.

كان ابن رشد قاضياً، ولهذا فقد صدر في تحذيره النقدي من خلفية فقهية صارمة، عندما نبّه إلى أن التأويل الحق، ليس يوجد في مذهب المعتزلة، أو الأشاعرة؛ بل يشترط في التأويلات: "أن يصرح بها للشرع"⁶ ويصف ما حدث بين الفرق عندما حلّ التأويل محلّ الشرع: "نشأت فرق الإسلام حتى كفر بعضها بعضاً، وبدّع بعضها بعضاً وبخاصة الفاسدة منها، فأولت المعتزلة آيات كثيرة، وأحاديث كثيرة،

¹ ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الإتصال، تقديم، ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، (ط2)، 1986، ص18.

² ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الإتصال، تقديم، ألبير نصري نادر، مرجع سابق، ص18.

³ أبي حامد الغزالي: أساس القياس، تحقيق، فهد بن محمد السدحان، مكتبة العبيكان، الرياض، (دط)، 1993، ص9.

⁴ ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الإتصال، تقديم، ألبير نصري نادر، مرجع سابق، ص14.

⁵ ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، (ط1)، 1998، ص66.

⁶ ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مرجع سابق، ص68.

وصرّحوا بتأويلهم للجمهور، وكذلك فعلت الأشعرية وإن كانوا أقلّ تأويلاً، فأوقعوا الناس من قبل ذلك في شنان وتباغض، وحروب ومزقوا الشرع وفرّقوا الناس كل التفريق".¹

وهو ما يعني ان ابن رشد في حكمه على مآلات التأويل، قد كان ذا بصيرة اجتماعية، آمنتها فرقة المسلمين بسبب التسرع في توظيف مناهج التأويل وإشاعتها بين العامة، ويمكن القول أن ابن رشد في احترازه من اشاعة التأويل، بين العامة، من غير روية ولا تبصّر قد كان صاحب معيار سياسي ينظر من خلاله إلى الحدود، قبل أن ينظر إلى المضامين؛ فحدود التأويل غير المنضبطة، هي التي خلقت الفرقة بين المسلمين على ما بينهم من شنان متعلّق بالحكم.

وإذا كان الغزالي - من وجهة نظر ابن رشد - قد أساء استعمال المنطق من ناحيتي الإبطال والتقريب²، كما فعلت الفرق الإسلامية، في تأويلاتها، وفتاويها في أمور الشرع؛ فإن ابن رشد قد جعل من أمر المنهج مأخذاً جاداً، وبخاصة حينما تعلّق الأمر بتفكيك سؤال المنطق، ونلاحظ هذا الأمر عند تعريف الغزالي للمنطق في مؤلفه "مقاصد الفلاسفة"، على أنه: "القانون الذي به يميز صحيح الحد والقياس عن فاسدهما، فيتميّز العلم اليقيني عما ليس يقينياً، وكأنه الميزان والمعيار للعلوم كلها، وكل ما لم يوزن بالميزان لم يتميّز فيه الرجحان عن النقصان، ولا الريح من الخسران"³

على أن المنطق عنده آلة تعصم العقل من الزلل، كآلة الميزان الذي يقاس به العلم (صحيح أو خطأ) أما دور القياس، فألّف فيه الغزالي كتاب "أساس القياس" وهو يتضمّن البحث عن القياس في الشرعيات، فلما سألوا عن سبب تأليفه للكتاب، كان رده: "أما بعد: فقد سألتني عن أساس القياس، ومثار اختلاف الناس؛ حيث أوجب بعضهم إثبات بعض أحكام الشرع بالقياس، وحرّم بعضهم ذلك، زاعماً أن أساس القياس الرأي المحض"⁴ وهو ما لم يقره عليه ابن رشد، رغم وثيق صلته بأرسطو.

فتح ابن رشد باب الجدل والمناظرة على مصراعيه، للفصل في أمر العلاقة بين النقل والعقل، وذلك بالكشف عن مغالطات الفهم السائدة بين علماء الكلام في عصره، إذ فرّق بين ما يقوم على العلم والتجربة، وبين ما يقوم على التأويل في الأمور الشرعية من اجتهاد عقلي، وفهم الشرع مستعنياً بالمنطق،

¹ ابن رشد:الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة،مرجع سابق،ص68.

² ابن رشد: فصل المقال،تقديم،أبيري نصري نادر،مرجع سابق،ص14.

³ أبي حامد الغزالي:مقاصد الفلاسفة،في المنطق والحكمة الإلهية والحكمة الطبيعية،المطبعة المحمودية، مصر،(ط2) 1936،ص6.

⁴ أبي حامد الغزالي:أساس القياس،تحقيق،فهد بن محمد السدحان،مكتبة العبيكان،الرياض،(دب)،1993،ص35.

ومردّ ذلك حسبه إلى أنه: "يستحيل على شخص واحد أن ينشئ علماً كاملاً بمفرده (يجمع بين النظر والتجربة) ويلاحظ أن المنطق آلة يمكن أن نحسن استخدامها"¹ رداً على تصوّر الغزالي، يقول: "وعبثاً يقال له إن الفلسفة والدين ميدانان من ميادين المعرفة مختلفان، أنّ المرء يمكن أن يكون حاذقاً في أحدهما؛ دون أن يكون حاذقاً في الآخر، هذا إلى أن طريقة التدليل عند صاحب الرياضيات، غيرها عند صاحب الإلهيات، فالأول طريقته برهانية، وأما الثاني فطريقته تخمينية... فقلّ من يخوض فيه الآ وينزع من الدين وينحل عن رأسه لجام التقوى"².

والظاهر أن مناقشة ابن رشد، كانت مناقشة علمية، بدءاً بالمنهج؛ بحيث كشف وحدّد الفرق بين من لزم التأويل من أهل الرأي، ومن لزم الفتيا من الفقهاء، واجتهد؛ فعندما يستخلص الغزالي مقاصد الفيلسوف من الاستعانة بالمنطق في قوله: "وأما المنطقيات، فأكثرها على منهج الصواب، والخطأ نادر فيها، وإنما يخالفون أهل الحق فيها بالإصلاحات والإيرادات دون معاني المقاصد، إذ غرضها تهذيب طرق الاستدلالات وذلك ممّا يشترك فيه النظارة."³

ويمكننا أن نلاحظ وجود تعارض بين ظاهر نصوص النقل، ومعطيات النظر في طرق الاستدلال، وكيف أن ذلك التعارض ممّا يحول دون إيجاد جامع يجمع بين طبيعة قياس الفقيه، وطبيعة قياس الفيلسوف؛ ما يعني بالضرورة تعذر بلوغ حكم تتوحد فيه حقيقة المعرفة المحصّلة بطريق البرهان، مع حقيقة المعرفة المحصّلة من طريق الظن؛ كما يحصل من مباينة ظاهرة بين ما يتم تحصيله في العلوم الرياضية، وما يتم تحصيله في العلوم الدينية.

أمّا الحساب فلم يكن لأحد أن يذمه إلاّ قليل جداً؛ لأنّ الاشتغال به من مستلزمات علم الفرائض، فالشريعة تقضي بتعلّمه، وتجعل من الحساب علماً مساعداً للفقهاء في مسائل التوريث وغيرها، فالخلاف الواقع يكمن في مشروعية الاستعانة بمناهج العلوم الرياضية، وبوثاقّة البرهان فيها، وهو مما يجوز القيام به أم لا يجوز⁴.

وهو ذات الأمر الذي كان موضع خلاف بين الغزالي وابن رشد؛ الأمر الذي ذهب بإبن رشد إلى

¹ ابن رشد: فصل المقال، تقديم، ألبير نصري نادر، مرجع سابق، ص18

² نقلا عن، عبد الرحمان بدوي: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية دراسات لكبارالمستشرقين، ص141.

³ ابي حامد الغزالي: مقاصد الفلاسفة، مرجع سابق، ص3.

⁴ عبد الرحمان بدوي: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية دراسات لكبارالمستشرقين، ص141.

نفي هذا الاشتراك، والتلازم، وقوله: "ونحن نقطع قطعاً، أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل"¹.

فالمسوّغ الأساسي الذي ركّز عليه ابن رشد، يمكن وصفه بالمعطى الإبتيمي الجديد، وهو المتمثل حصراً في التعارض بين قول الشرع المفسّر تفسيراً عقلياً، وهو المسمّى عند الفقهاء بالرأي من جهة؛ وتفاوت الناس من جهة مراتب فهمهم، وثقافتهم في الأمور الشرعية (وهو ما يمكن تسميته بالحس الفقهي المشترك بين عامة المسلمين)، بما يماثل في ضرورته العتبة المنطقية للفهم في تفاوت النسب، والمقادير بين وعي الناس، من وجهة نظر ابن رشد، ما يطرح إشكالية معرفية حقّة تتمثل في مدى موضوعية تحقيق فهم صحيح مشترك بين العامة لحقيقة أوامر الشرع ونواهيها. وهل يمكن للقياس الفقهي، أن يستفيد حقاً من البرهان الرياضي في عملية التأويل؟

وقد ساق ابن رشد ما عدّه أوضح دليل على ضرورة التأويل، مرفقاً على الدوام بما يساعد على إزالة التعارض بين ما يقبله النص من تأويلات، وما يصطدم به من إكراهات البرهان، وتجنّب الفتن والخلاف.² فالحلول والرد يكون بلسان المنطق نفسه ليعطي ابن رشد تصحيحاً أعمق لقانون جديد للبرهنة في قضايا من وجهة نظر فلسفية في مباحث الفلسفة الرئيسية، وهي: الله والعالم والإنسان.³ كما تجدر الإشارة إلى نقطة مهمّة؛ وهي أن ابن رشد ليس أوّل من حاول في الإسلام التقريب بين الشريعة والفلسفة، إذ سبقه في ذلك المعتزلة الذين اتخذوا العقل سلطاناً واعتمدوا عليه في تأويل الشرع⁴، ثم الكندي الذي يعتبر أن صدق المعارف الدينية يعرف بالمقاييس العقلية، فالفارابي، وابن سينا في الشرق، وابن باجة، وابن طفيل في الغرب الإسلامي (الأندلس).⁵

2. ابن رشد في السياق اللاتيني

هل يمكن اعتبار الوضع المسيحي اللاتيني الكاثوليكي، وضعاً مشابهاً لما كان عليه الحال بين علماء الكلام المسلمين من خلاف وجدل، حول مواضيع، ومسائل عقدية؟

¹ ابن رشد: فصل المقال، تحقيق، محمد عمارة، مرجع سابق، ص 9.

² ابن رشد: فصل المقال، تحقيق، محمد عمارة، مرجع سابق، ص 9.

³ محمود حمدي زقروق: الدين والفلسفة والتنوير، دار المعارف، القاهرة، (دط)، 1996، ص 22.

⁴ عمر فروخ: أثر الفلسفة الإسلامية في الفلسفة الأوروبية، منشورات مكتبة منيمه، بيروت، (ط2)، 1952، ص 11.

⁵ ابن رشد: فصل المقال، تقديم، ألبير نصري نادر، مرجع سابق، ص 14.

شغلت فلسفة ابن رشد جميع القرن الثاني عشر تقريباً، وهي فترة نلحظ أنّها كانت فترة مرتبطة بجميع حوادث تاريخ التمدّن الإسلامي، وبخاصة ما تعلّق منها بالدور التثويري للأمويون في اسبانيا، وهي فترة توسّع فيها حقل العقل والعلم في الإسلام، توسعاً لم سيبق له مثيل، ما سمح بانتشار الثقافة العقلية في أوروبا بعد قرن من وفات ابن رشد. فذاع صيته لدى اللاتين، بما ناهز ما بلغه اسم ارسطو عندهم تقريباً.¹

فقد شهد القرن الثالث عشر بأوروبا منازعات عقائدية، وفلسفية، حرص عليها تمحور كافة أنشطة التعليم العقلي العالي حول اللاهوت، وحول العلوم التي تعدّ العدة له. فحُبست الفلسفة في نطاق اللاهوت، وهو ما لم يؤدي في نهاية المطاف سوى إلى شكل من الوحدة الصورية، بين النهج الديني، والنهج الفلسفي، تمثّلت في النهج السكولائي، الذي يستعمل منهجين متباينين هما: منهج النقل ومنهج العقل.²

لهذا نرى ان مسوغات الفلسفة السكولائية، في انتهاج منهج يوحد، ولو صورياً بين المسار العقلي، والمسار النصي، لم تتجاوز أبداً حدود دور الخادم، وقد كان جل مطلوبهم منها، أن تُمدّد، وأن تساعد المجادلين المسيحيين في حربهم مع خصوم الإيمان الكاثوليكي، وما كان يستوقفهم منها سوى ما يمكن ان تقدّمه لهم من منهج في النقاش والجدال، دون ان يقيموا أدنى اعتباراً لما تقوله حول طبيعة الأشياء.³

وقد استمر هذا التقليد، الى أن تمّ التعرّف على مؤلفات ابن رشد، وشروحه التي تُرجمت إلى اللاتينية والعبرية⁴، وحينها فقط سيعزف اللاهوت الدرسي نهائياً، عن ادعائه لنفسه الحق، في أن يكون القيم الأوحد، على كل علم، وتعليم.⁵ وهو ما يبرز دور الفلسفة الرشدية التي عملت على تعريف أوروبا أول

¹ ارنست رينان: ابن رشد والرشدية، مرجع سابق، ص33، 23.

² ايميل برهيه: تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، ترجمة، جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، (ط2) 1988، ج3، ص148.

³ ايميل برهيه: تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، مرجع سابق، ص150.

⁴ ارنست رينان: ابن رشد والرشدية، مرجع سابق، ص6.

⁵ ايميل برهيه: تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، مرجع سابق، ج3، ص148.

مرة بأرسطو الحق، وحملت اليها نظرية ابن رشد في الفصل بين الدين والفلسفة، على أساس أن كلا منهما يشكّل بناءً مستقلاً بذاته (وليس الوحدة) تأسسه اصول ومبادئ خاصة به.¹

ودحضاً لشعار اطلقه القديسون سنة 1231م: ليحاذر معلّموا اللاهوت من التفاخر بالفلسفة²، على أنّ الفلسفة برأيهم ترتدّ في مثل هذه الشروط، إلى مجرد فن في الجدل، وفي استخلاص النتائج، بدءاً من المقدمات الموضوعية من قبل السلطة الإلهية، كشكل من أشكال الكتابات الأدبية.³ وهنا نطرح سؤالنا: كيف عرفت أوروبا مؤلفات ابن رشد؟ وعلى أي أساس انتشرت الترجمات الأرسطية؟

أ. المدرسة الرشدية

إذا كان تاريخ الفلسفة في القرن الثالث عشر بأوروبا، هو تاريخ المنازعات العقدية بلا شك؛ فإنّ واحداً من أهم المحفّزات التي ساعدت على أن تتلوّن ثقافة أوروبا الوسيطة بهذا اللون الجدلي، قد كان في جانب منه معلولاً بمعرفة، المؤلفات المنطقية لأرسطو، وقد كانت تلك المؤلفات المنقولة إلى اللاتينية إما من الترجمات العربية، وإما من اللغة اليونانية، مُسهّلة لفتح النقاش بصورة مباشرة، عن وجود فكر وثني لم يحرفه إطلاقاً التماس مع الفكر المسيحي، ومنها الإدعاء الراجح الذي كان منتشرًا آنذاك؛ وقد أشار رينان له بقوله: "في شرحه لكتاب "جوامع السياسة"، أورد ابن رشد مخالفة جالينوس Galen لادعاء أفلاطون Plato بأن الأغارقة (الإغريق) شعب ممتاز في حقل الثقافة العقلية، وقد ذاع ذلك بالأندلس، فردّ ابن رشد: "أن الإقليم الخامس الذي تقع فيه قرطبة هو أطيب الأقاليم، ومما انتهى إلينا خبره، أنّ مناظرة جرت أمام المنصور بين ابن رشد وأبي بكر بن زهر حول تفضيل أي من وطنيهما على الآخر، فقال ابن رشد: إذا مات عالم بأشبيلية فأريد بيع كتبه، حُمّلت إلى قرطبة حتى تباع فيها، وإن مات مطرب بقرطبة فأريد بيع آلاته حُمّلت إلى أشبيلية"⁴.

¹ حسام جميل نايف: أثر الحضارة العربية في النهضة الأوروبية، مجلة جامعة دمشق، سوريا، المجلد 34، العدد الثاني، 2018، ص 166.

² إيميل برهيه: تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، مرجع سابق، ص 147.

³ إيميل برهيه: تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، مرجع سابق، ص 147.

⁴ أرنست رينان: ابن رشد والرشدية، مرجع سابق، ص 32، 31.

وهي إشارة ذات دلالة عميقة في توضيح مدى إحاطة ابن رشد بالعلوم والمعارف المساعدة له على ان يكون ناقداً متبصراً بما ينقل، ويترجم من علوم اليونان إلى اللسان العربي. كما يمكن أن نستخلص منها طبيعة المعارف المنتشرة أيام ابن رشد بقرطبة، وقيمتها عنده.

وإذا حاولنا هنا تقديم إشارة موجزة، عن مؤلفات وشروحات ابن رشد التي ترجمت إلى اللاتينية، والعبرية، ودوره في تأسيس المدرسة الرشدية، حينما نشأت حول شروحاته سلسلة طويلة من التلاميذ اليهود، والنصارى لمدة فاقت الأربعة قرون¹، وهذا بشهادة المستشرق رينان: "إن ابن رشد هو أول من ترجم أرسطو من اليونانية إلى العربية وذلك قبل أن يقوم اليهود بترجمتهم له. ولم يكن عندنا لزمان طويل نص آخر لأرسطو، غير الترجمة اللاتينية التي تمت وفقاً للترجمة العربية التي قام بها هذا الفيلسوف العظيم فأضاف إليها فيلسوفنا، بعد ذلك شروحاً مطوّلة، انتفع بها القديس توما، والسكولائيون الآخرون قبل أن نعرف الأصل اليوناني لكتب أرسطو وشرحه"².

وعلى هذا القول نجد من يخالف قراءة رينان، فنجد رد الفيلسوف الفرنسي "إميل برهيهيه E.Bréhier (1876، 1952م) يقول: "انتشر التأثير اليوناني المناقض لهذا العلم الكلامي بفضل الكتب التي نقلها من اليونانية إلى السريانية النصارى النساطرة بوجه خاص، وكان من جملة ما نقلوه في مدرسة الرها (431، 489م) أولاً، ثم في أديرة سورية، وأخيراً في القرن السابع في قنشرين على الفرات "الأورغانون" لأرسطو وكتاب "في العالم" المنسوب إلى أرسطو ومؤلفات جالينوس، وفي القرن التاسع بعد تأسيس بغداد نقلت إلى العربية كتب كثيرة سواء السريانية أو اليونانية، وانشأ الخليفة نفسه في عاصمته سنة (822م) شبيه معهد للمترجمين، وفي أواخر القرن التاسع كان العربي يملك جملة مؤلفات أرسطو"³ وهذه الترجمات وقعت قبل زمن ابن رشد. حسب نظرة إميل برهيهيه.

وقد تأسست مدرسة فلسفية من اتباع تلاميذ ابن رشد، من اليهود والنصارى نسبت إليه، ويعلق رينان على تسميتها قائلاً: "... الفلسفة الحرة التي أطلق اللاتين عليها اسم الرشدية بعد حين، هي الفلسفة الرشدية الوحيدة... ولذا يجب ألا يبحث عن الرشدية لدى المسلمين"⁴، ويعلل هذا العزوف قائلاً: "وذلك

¹ أرنست رينان: ابن رشد والرشدية، مرجع سابق، ص 53، 6.

² أرنست رينان: ابن رشد والرشدية، مرجع سابق، ص 64.

³ إميل برهيهيه: تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، مرجع سابق، ج 3، ص 119.

⁴ أرنست رينان: ابن رشد والرشدية، مرجع سابق، ص 56، 57.

لأنه لم يكن لابن رشد في نظر المسلمين، من ناحية، ذلك الإبداع الذي له في نظر السكولائيين الذين كانوا يعدّونه منعزلاً عن تقدّمه، ولأن الفلسفة بعده فقدت حظوتها تماماً¹.

ولقد أشرنا إلى بعض الأسباب عن محنة ابن رشد واستهجان شروحه الفلسفية. وعلى الرغم مما لقيته الرشدية اللاتينية، من هجوم واضطهاد، من جانب السلطات الكنسية، في اواخر القرن الثالث عشر، فإن نشاطها قد استمر وتوسّع، في بلدان أوروبا، وانتشرت أفكارها عبر جامعاتها، وقد ظلت تكتسب الأنتصار طوال القرن الرابع عشر، وقد استمر تأثير ابن رشد في نمو مطرد، بين الأوساط الفلسفية إلى أوائل القرن السابع عشر، حتى إن الرسام رفائيل في لوحته الشهيرة "مدرسة أثينا" رسم ابن رشد واضحاً في اللوحة، بعمامة بيضاء.²

ب . جامعة باريس University, Of, Paris

تأسست جامعة باريس "أم الجامعات الشمالية" داخل نطاق أسقفية باريس، ومدرستها، كما أنها اتّجهت في دراستها نحو اللاهوت، والدراسات التأملية، والمشاكل الفلسفية،³ وذلك بدعم من ملوك فرنسا المتعاقبين، وبدعم من بابا روما غريغوريوس التاسع P.R.GREGORIUS IX (1145،1241م) في عهدة تولّيه حكم البابوية بين عام (1227 إلى 1241م)⁴، وهذا ما جعلها عاصمة الثقافة في العالم، حسب كتابات المؤرخين في الشأن الأوروبي، فالتتوير تحدث الفرنسية في وقت ما.

ولهذا فقد اعتبرت باريس عاصمة التتوير⁵؛ ومن المدارس التتويرية المنتشرة نجد مدرسة "شارتر" Charter.Schools التي هي واحدة من أبرز جامعات باريس، وتعدّ مركزاً عقلياً ممتازاً في القرن الحادي والثاني عشر ميلادي تضم أسماء مشهورة في الفلسفة منها رئيس مدرسة شارتر الشهيرة "برنار دي شارتر B.De Chartres (؟،1130م)"⁶. وفي هذا يقول رينان نقلاً عن ابن خلدون: "بلغنا ابن خلدون أنّ هذه العلوم الفلسفية ببلاد الإفرنجية من أرض رومة وما يليها من العدة الشمالية، علوم نافقة

¹ ارست رينان: ابن رشد والرشدية، مرجع سابق، ص57.

² حسام جميل نايف: أثر الحضارة العربية في النهضة الأوروبية، مرجع سابق، ص174.

³ سعيد عبد الفتاح عاشور: الجامعات الأوروبية في العصر الوسيط، دار الفكر العربي، القاهرة، (ط8)، 2007، ص10.

⁴ ايميل برهيه: تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، مرجع سابق، ج3، ص151، 146.

⁵ ليود سينسر، أندريجي كروز: أقدم لك عصر التتوير، إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، (ط1) 2005، ص14، 15.

⁶ عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، (ط1)، 1984، ص7.

الأسواق، وأن رسومها هناك [في باريس] متجددة، ومجالس تعليمها متعدّدة، ودواوينها متوفرة وطلبتها متكثّرة"¹.

أمّا المتأدبون في بايس، فقد كانوا يطالعون كتب "ما بعد الطبيعة لارسطو"² وفي أواسط القرن الثالث عشر، كانت جميع شروح ابن رشد تتوفر في باريس، خلا منها شرح كتاب "الأورغانون"³. ونشطت حركة ترجمة المدرسة لمؤلفات ابن رشد عن ارسطو للغة العبرية واللاتينية؛ منها كتاب "النفس" من مصدر ايطالي في مكتبة مرقس بالبندقية Venice، و"كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" استخرج المخطوط من مكتبة الإسكوريال في ميونيخ بالمانيا Munich, Germany، وفي باريس وليدن London وعناوين اخرى في المكتبة البودلية (اكسفورد البريطانية) British, Oxford وتورين بايطاليا Turin, Italy، وبارم برومانيا Parm, Romania... ولا يحصى عدد ما طبع من ترجمات كتب ابن رشد إلى اللاتينية كلياً كان ذلك أو جزئياً، ولم تكتمر فيما بين سنة 1480م وسنة 1580م، حتى القرن السادس عشر، عبر مدن اخرى، تمّ اخراج طبعا منفصلة من باقي مدن اوروبا منها: بلوني Blonney، وروما Rome، وستراسبورغ Strasbourg، وجنيف Geneva، وليون Lyon من سنة 1501م الى سنة 1608م.⁴

وبما ان مؤلفات ارسطو في نظرية الطبيعيات مقترنة مع الإلهيات المرتبطة هي الأخرى بصورة الكون؛ فهي تتنافى كل التنافي مع افكار العقيدة المسيحية، اذ لا تخدم السياسة الجامعية للبابوات، لهذا صدر قرار من مجمع باريس الكنسي في 1211م بحظر تعليم طبيعيات ارسطو، وتبعه القانون الداخلي للجامعة؛ حيث أباح كتب أرسطو المنطقية والخلقية، وحرّم مطالعة "ما بعد الطبيعة" و"الفلسفة الطبيعية"، وأما بابا روما فقد اكتفى باصدار أمر بعدم استنساخ مؤلفات أرسطو إلا بعد أن يحذف منها كل ما يتنافى والعقيدة، كونها أفكارا شاذة عن العقيدة.⁵

وقد عقد البابا العزم على تنظيم ذلك التعليم على نحو يغدو بالإمكان معه تلافي الخطر، الذي بات يحدّق باللاهوت من جراء التطور المسرف للجدل، قائلاً: "فالمنطق ينبغي أن يبقى مجرد آلة ولا بد من

¹ نقلا عن، ارنست رينان: ابن رشد والرشدية، مرجع سابق، ص5.

² ايميل برهيه: تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، مرجع سابق، ج3، ص149.

³ المرجع نفسه، ج3، ص149.

⁴ ارنست رينان: ابن رشد والرشدية، مرجع سابق، ص101، 100، 99، 86، 82، 81، 80.

⁵ ايميل برهيه: تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، مرجع سابق، ج3، ص151، 150.

العمل على منع الأساتذة المحدثين في الفنون الحرة من التوسع في استعماله"¹.

كيفية تغلغلت إذا عقلانية ارسطو في جامعة باريس رغم هذا التحذير؟

كما ذكر سابقاً عن ابن رشد، فيما يتعلّق بعلاقة الفكر والفن التي كانت منتشرة باشبيلية وقرطبة من بلاد الاندلس؛ فإن منهاج كلية الفنون بباريس تم حظر كتب ارسطو، بناء على تحذيرات بابا روما، ففي عام 1255م كان القرار يتضمن ويستثني كتاب "السماع الطبيعي" و"ما بعد الطبيعة"²، ومن هذه البوابة تحرّى البحث في الطبيعيات أعمال العقل، لفهم ما تقوله طبيعيات ارسطو عن حقيقة الوجود.

يطرح إيميل برييه هذا الإشكال قائلاً: "لم تكن كلية الفنون ملزمة باستبعاد كل مادة لاهوتية من مناهجها لكن، اين كان يمكن لفلسفة ارسطو ان تجد لها مكانا في كلية الفنون تحديداً، نظراً الى انه كان من المحال انزال ارسطو منزلة السلطة اللاهوتية، وبالفعل بات منهاج الكلية يتضمن منذ منتصف القرن دراسة كل من موسوعة ارسطو، ابتداء بالارغانون، وانتهاء بالأخلاق، والسماع الطبيعي، وما بعد الطبيعة؟ ما أدى إلى فتح أبواب كلية الفنون أمام مسائل كثيرة من خارج الفنون ذات صلة باللاهوت"³

ويظهر لنا جلياً ان الفلسفة الحرة التي أطلق اللاتين عليها اسم الرشدية بعد حين⁴، كانت باكورة نشأتها الأساتذة المحدثين في الفنون الحرة بجامعة باريس⁵، وهكذا تم احلال أرسطو منزلة السلطة اللاهوتية عبر منهاج مدرسة الفنون؛ إذ كان رواد الحركة من أساتذة الفنون يخضعون هذا المبدأ، وهو حرية العقل لإمتحان اختياري، كانوا يسائلون العقل مسائلة مستقلة عن الإيمان، ثم ينظرون هل تتوافق استنتاجاته مع الايمان المسيحي أم لا، في امتحان الفنون لتلاميذ جامعة باريس⁶. كبداية لفصل الدين كمؤسسة سياسية ونصرة للعقل؛ وهو ما نعنيه اليوم بالفكر العلماني.

ومن أشهر الأساتذة اللاهوتي البلجيكي "سيجر البراباني S.Brabant" (1235، 1282م)، الأستاذ الشهير في الفنون الذي علّم من عام (1266 الى 1277م) في جامعة باريس وفق التأويل الرشدي

¹ إيميل برييه: تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، مرجع سابق، ج3، ص146.

² المرجع نفسه، ج3، ص152.

³ إيميل برييه: تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، مرجع سابق، ج3، ص196، 197.

⁴ ارنست رينان: ابن رشد والرشدية، مرجع سابق، ص56.

⁵ إيميل برييه: تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، مرجع سابق، ج3، ص146.

⁶ المرجع نفسه، ص197.

لأرسطو، وكان رائد تلك الحركة التي سميت "بالرشدية اللاتينية"، اين استنتج سجير أنّ ثمة حقيقة مزدوجة واحدة برسم الفلاسفة، واخرى برسم اللاهوتيين، وللمثال نأخذ نصاً من الدليل الخامس لابن رشد من المقالة الثانية من "السماع الطبيعي" يقول فيه: "من المحال أن تتوافق أشياء متناقضة، ومتنافرة في نظام واحد، إلا إذا كان سائسها الموجود يحبو كل شيء بنزوعه الى غاية محدّدة: والحال أننا نشاهد في العالم اشياء من طبائع متباينة تتوافق في نظام واحد، وذلك لا نادرا بل غالبا؛ لابد ان من موجود، بتدبيره يساس العالم: وهو من نسميه الله"¹.

وقد كان هذا دليلاً واضحاً على تأثير ابن رشد في مناهج الجدل الوسيطية، وكيف ساعدت الرشدية رجال هذا العصر على تجاوز ثنائية: هل هناك حقيقة واحدة في العالم، أم هناك حقائق متعددة؟ إذ منحها ما يمكن تسميته بالمبدأ الناظم، الذي يمثل قدرة الله المتفردة على صوغ العالم من الأضداد، ومن المؤلفات في الآن نفسه، دون أن يمس ذلك بمبدأ الإيمان الكنسي الكاثوليكي الذي كان متحيراً في الكيفية التي يحفظ بها مبدأه التوحيدي في مجابهة الوثنيين الرومان، حتى في ظلّه قبوله المبكر بنظرية الأقانيم الثلاثة. ومع هذا فقد قوت شوكة المدرسة الرشدية في انجاح ثورة العقل في فصل سلطة اللاهوت عن حياة الأفراد تمجيداً لثورة العقل والعلم.

الخاتمة:

نستخلص من هذه القراءة التحليلية عن "تطويرية ابن رشد" ودوره الطلائعي في احداث ثورة فكرية ساهمت في تجديد قراءة النص التراثي الإسلامي، قراءة عقلانية، أن تعزيز دور المناهج العلمية في قراءة التراث الإسلامي، سيكون مسعى في غاية الخصوبة ليس فقط من النواحي المعرفية والأخلاقية؛ ولكن حتى من النواحي الحضارية. إننا سنتمكن بفضل ذلك من إعادة بناء أواصر الصلات التي تفككت بيننا وبين فلسفة عقلانية كي نخلصها من البقاء تحت مسمى التراث، ونعطيها دوراً متجدداً في عالمنا، هو دور الإستئناف الفلسفي.

كما يمكن استخلاص أن الحياة الثقافية في عصر ابن رشد، قد كانت مسنودة بدور سياسي داعم للعلم، والتعليم، وهو ما كان له عميق الأثر، في تمكين لحركة تناقض إسلامي، مسيحي منفتح على ثقافة

¹ ايميل برهيه: تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، مرجع سابق، ج3 ص180.

الآخر، من خلال الدور الحضاري لحركة النقل، والترجمة للتراث الفلسفي اليوناني على وجه الخصوص. ما منح ابن رشد دورًا لا يواهي في الحركة التنويرية المبكرة في الغرب المسيحي.

قائمة المصادر والمراجع

1. ابن رشد: الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو، نقله من اللاتينية إلى العربية إبراهيم الغربي، بيت الحكمة، قرطاج، تونس، (ط1)، 1997.
2. ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق، محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، (ط3)، 1999.
3. ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الإتصال، تقديم، ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، (ط2)، 1986.
4. ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، (ط1)، 1998.
5. ابن عذارى المراكشي: البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب، تحقيق، بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، تونس، (ط1)، 2013.
6. إبراهيم بورشاشن: هل نحن في حاجة لابن رشد؟ دار سليكي أخوين، المغرب، (ط1)، 2015.
7. أبي حامد الغزالي: مقاصد الفلاسفة، في المنطق والحكمة الإلهية والحكمة الطبيعية، المطبعة المحمودية، مصر، (ط2)، 1936.
8. أبي حامد الغزالي: أساس القياس، تحقيق، فهد بن محمد السدحان، مكتبة العبيكان، الرياض، (دط)، 1993.
9. ارنست رينان: ابن رشد والرشدية، ترجمة، عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، (دط)، 1957.
10. إميل برهيه: تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، ترجمة، جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، (ط2)، 1988، ج3.
11. جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (ط2، 1)، 1970.
12. حسام جميل نايف: أثر الحضارة العربية في النهضة الأوروبية، مجلة جامعة دمشق، سوريا، المجلد 34، العدد الثاني، 2018.

13. روني إيلي ألفا: أعلام الفلسفة العرب والأجانب، تقديم، شارل الحلو، دار الكتب العلمية، لبنان، (ط1)، 1992.
14. سعيد عبد الفتاح عاشور: الجامعات الأوروبية في العصر الوسيط، دار الفكر العربي، القاهرة، (ط8)، 2007.
15. عيد الرحمان النجدي: الموسوعة الفلسفية الميسرة في التاريخ الإسلامي، مؤسسة اقرا، القاهرة، (ط7)، 2005، ج1.
16. عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، (ط1)، 1984.
17. عبد الرحمان بدوي: موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر لبنان، (دط)، 1987.
18. عبد الرحمان بدوي: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية دراسات لكبار المستشرقين، مكتبة النهضة المصرية، مصر، (دط)، 1940.
19. علي حسين الجابري: الفلسفة الغربية من التنوير إلى العدمية، دراسة لكانط وهيغل ونييتشة وكارل بوبر ورجال مدرسة فرانكفورت الغربية والمعاصرة في ظل العولمة، دار مجدلوي للنشر، الأردن، (ط1)، 2007.
20. عمر فروخ: أثر الفلسفة الإسلامية في الفلسفة الأوروبية، منشورات مكتبة منيمه، بيروت، (ط2)، 1952.
21. ليود سينسر، أندريجي كروز: أقدم لك عصر التنوير، إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، (ط1)، 2005.
22. محمود حمدي زقزوق: الدين والفلسفة والتنوير، دار المعارف، القاهرة، (دط)، 1996.
23. محمد يوسف موسى: ابن رشد الفيلسوف: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، (دط)، 2012.