

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة زيان عاشور بالجلفة

كلية العلوم الإجتماعية والإنسانية

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر

تخصص: فلسفة عامة

الموضوع : فلسفة ابن رشد بين القيمة والمكانة في العصور الوسطى

إشراف

طبيبي ميلود

إعداد الطالب:

خليفة بن عبدالله

لجنة المناقشة		
رئيساً		أ . الدكتور
ممتحناً		أ . الدكتور
مشرفاً مقررأ		أ . الدكتور

الموسم الجامعي : 2021/2020

شكر و عرفان

يقول رسول الله صل الله عليه وسلم (من لم يشكر الناس لم يشكر الله) اللهم اعنا على شكرك على الوجه الذي ترضى به عنا.

نتقدم بالشكر الجزيل الى الأستاذ الفاضل : الدكتور طيبي ميلود لإشرافه
وتشجيعه المتواصل ...

واخيراً أتقدم باسمى عبارات الشكر والعرفان الى كل من ساعدني من قريب او بعيد في إنجاز هذا العمل .

إهداء :

بسم الله الرحمن الرحيم

الى من قال فيهما المولى عز وجل : (وَقُلْ رَبِّي أَرْحَمُهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا)

[الإسراء 24]

- الى الزوجة والأولاد...

- الى الإخوة ...

- الى الاصدقاء والزملاء ...

إلى كل هؤلاء اهدي لهم هذا العمل

لأحد ينكر فضل الحضارة العربية على الفكر الإنساني على مر العصور ، فبعد أن فهم المسلمون أصول عقيدتهم وبروز فكرهم الإسلامي ممثلاً في الفقه وعلم الكلام ، التفتوا إلى التراث اليوناني وكأن بالعناية الإلهية قد أرادت لهذا التراث الإنساني الحياة ، بعثت أبناء الصحراء فسار عوات الأي تلك الحضارة العقلية ينقذونها مما يتهددها ، فبعثوها بعثاً جديداً ، واستأنفوا السير بالعلوم من حيث أوصلها اليونان واشتغلوا بقراءتها وفهمها واختبار حقائقها ونقدها وهيئوا لها المصطلحات والتعابير ، فأصبحوا بذلك حقلًا للتراث الفكري ينهل منه كل شعب فتى يهتم بالنهوض كحال الشعب اللاتيني ، ومن هذا كان لزاماً علينا تبيان فضل الثقافات العربية بصفة عامة وفلسفة ابن رشد بصفة خاصة لإظهار القيمة الحقيقية لفكر فيلسوف قرطبة الذي مثل مجالاً فسيحاً للبحث في شددت أنصار الغرب و الشرق على حد سواء ، ولفك الحصار على مختلف المسائل الشائكة التي هذه الفلسفة التي بقيت لفرون طويلة أسيرة الصمت والنسيان ، فابن رشد اختار أن يكون فيلسوفاً ومفكراً بكل ما مجد بعد وفاته زماً أكثر ماهو جم وكفر في حياته وبعد مماته ، في حياته من طرف علماء الكلام وبعد وبعد وفاته من جانب الكنيسة ورجالها ، فقد ظلم أبو الوليد في الشرق والغرب على السواء ، أما ظلم الشرق له فتمثل في نكته وفي الحصار الفكري الذي ضرب حوله ، وهو في حقيقة الأمر لم يكن ملحدًا كما صوره الكثيرون ، بل كان صاحب موقف يرجح العقل على العقيدة الدينية .

أما اتهام الغرب له فتمثل في تشويه أفكاره وعدم فهمها صحيحاً بالإضافة إلى الحملات العدائية واسعة في الناتجة عن التعصب الديني ، لكن رغم هذا وذاك فقد لقيت فلسفة ابن رشد صدًى العصور الوسطى كما حظيت بدراسات عديدة حتى عدت من الاتجاهات الفلسفة

الكبرى المساهمة في الفكر الفلسفي الإنساني

ومن هنا فإن الهدف من إقبالنا على دراسة فلسفة ابن رشد المساهمة في إبراز القيمة والمكانة التي حظيت بها هذه الفلسفة في العصور الوسطى ، وإثبات أهميتها الفلسفية والعلمية وتوجيه النظر إليها بمنظار الصواب ، ولنبيين مدى تأثيرها في الغرب اللاتيني خاصة ، وحتى نتضح لنا مكانة ابن رشد ينبغي أن نرى كيفية انتقال فكره إلى الغرب في العصر الوسيط والإشكال الذي طرحه : كيف انتقلت فلسفة ابن رشد إلى أوروبا ؟ وما مدى تأثيرها ؟ وما موقف الغرب منها ؟

وللإجابة على هذه التساؤلات وفك الغموض عليها ولإظهار وجه من وجوه الفكر الفلسفي الناصعة أرتأينا أن نقسم عملنا إلى ثلاثة فصول بغية الوصول إلى الهدف المنشود.

الفصل الأول :

نبذة عن حياة ابن رشد وآثاره ودوره في نقل التراث اليوناني إلى الفلسفة الإسلامية .

الفصل الثاني :

فتناولنا فيه كيفية انتقال فلسفته إلى أوروبا وظهور الرشدية اللاتينية والرشدية اليهودية مع إبراز واقع الفكر في العصور الوسطى .

الفصل الثالث :

الفلسفة الرشدية في أوروبا ، واتخذنا ثلاث مسائل هامة كنموذج وهي :

التوفيق بين الدين والفلسفة – مسألة النفس – مسألة العالم ونظرية الخلق عند كل من ابن رشد كمصدر وتوما الإكويني كممثل للفكر المسيحي وابن ميمون بصفته فيلسوف يهودي ، وذلك لاستخلاص الأثر البالغ للرشدية على تفكيرهم وأنهينا بحثنا هذا ب استنتاجات كانت بمثابة حوصلة لكل ماترقنا إليه ، والتي بين فيها المكانة المرموقة التي احتلتها فلسفة ابن رشد في الفكر الإنساني على مر العصور .

الفصل الأول

" ان ابن رشد لم يلمح شخصيته في أحد من سابقيه "

" أرنست رينان "

الفصل الأول :

ابن رشد الإنسان ونزعته الفلسفية

المبحث الأول : حياته وآثار

المبحث الثاني : فلسفته واهتماماته العلمية

المبحث الثالث : إعجابه وشرحه لأرسطو

المبحث الأول

حياته :

هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد عاش ما بين (520 - 595)

الموافق لـ : (1126 – 1198) وينتمي فيلسوفنا لأسرة تعد من أعرق الأسر في الأندلس كان جده أبو الوليد قاضي قرطبة وأحد كبار الفقهاء المالكيين ، وكان أبوه قاضيا وبهذا نما في بيت علم وحكمة .

درس ابن رشد في بداية حياته الفقه والتوحيد على مذهب الإمام مالك ، كما نال حظا وافرا من الرياضيات واللغة والطب على يد أبي جعفر بن هارون ثم انتقل بعد ذلك إلى تعلم الفلسفة فاضطلع على كتب الأولين ودرسها دراسة الناقد المتأمل خاصة فلسفة أرسطو طاليس فكان بذلك أشهر فلاسفة الإسلام

وقد عرف بحسن الرأي وقوة النفس والتواضع ، وخصاله هذه جعلت ابن طفيل يقربه من الخليفة أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن (1163 - 1184) الذي كان محبا للعلم والفلسفة .

اهتدى أمير المؤمنين إلى ابن رشد في شرح كتب أرسطو الغامضة فقابله وكان لهذه المقابلة آثارا كبيرة في حياة ابن رشد منها :

الأثر الأول : إقدام ابن رشد على قراءة كتب أرسطو وشرحها وتفسيرها ومن ثم الوصول إلى فهم أرسطو اصح فهم وصل إليه العرب فأصبح بذلك الشارح الأكبر .

الأثر الثاني : توليه القضاء في قرطبة سنة (1171) والتي قاضى فيها 20 عاما ، ثم عين بعد ذلك طبيبا خاصا بالبلاط المراكشي ، ثم عاد بعد ذلك إلى قرطبة ليشغل قاضي القضاة ، إلى أن توفي أبو يعقوب وخلفه ابنه أبو يوسف الملقب بالمنصور (1184 – 1198) .

ولقي ابن رشد بادئ الأمر من الابن ما لقيه من أبيه من تكريم إلى سنة (1195) أين أصابت فيلسوفنا محنة قاسية قادها الفقهاء والمتزمتون الذين اتهموه بالكفر والزندقة ، وأوغر واصر الخليفة أبا يوسف المنصور الذي غضب منه ، وبعد استجوابه ومحاكمته قرر أن تعاليم ابن رشد كفر يلعن قارؤها ليتم نفيه بعد ذلك إلى قرية أليسانة اليهودية

(1) حنا الفاخوري : خليل الجر : تاريخ الفلسفة ، ج2 ، ط2 ، ط3 ، 1993 ، ص381.

(2) ماجد فخري : ابن رشد فيلسوف قرطبة ، دار المشرق ، ط3 ، 1992 ، بيروت ، ص9.

(3) زينب محمود الخضيرى: اثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ، كلية الآداب ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، 1993 ، ص 16 .

(4) فرح أنطوان : ابن رشد وفلسفته ، دار الفارابي ، ط1 ، 1988 ، ص75.

نكتبه:

لقد كرس ابن رشد كل حياته في البحث والتأليف ، فكانت الدراسة أغلب عليه أي استخدم النظر العقلي والقياس في الأحكام الفقهية ، وهذا ما جعله ذا صيت عظيم عند الأمراء . وليس غريبا على من كان في مثل هذه الصفات أن تنال منه الغوغاء ويتهم بالكفر والزندقة ، وبهذا كانت محنة ابن رشد القاسية :

ولقد اختلف المؤرخون حول أسباب النقمة فذهب البعض إلى أن الأسباب كانت في المنافسة القائمة بين الفلاسفة وعلماء الدين (1) فعزاها بعضهم إلى أن الشارح الأكبر تكلم بما لا يليق ومقام الملوك ، عند شرحه لكتاب الحيوان لأرسطو(2) بينما يؤكد البعض الآخر أن سببها هو تحدث ابن رشد عن كوكب الزهرة في كتابه " المعجب في تخليص أخبار المغرب " واعتبرها من الآلهة إلا أنه في الحقيقة كان حاكيا عن بعض الفلاسفة القدماء ، بينما يؤكد البعض أن سببها هو تبذله معه في الحديث فقد كان يخاطبه إذا حضر بين يديه أو بحث عنده في شيء من العلوم بعبارة " تسمع يا أخي "(3)

ويذهب الأنصاري إلى أن أسباب هذه النكبة أن ابن رشد كان صديقا لأبي يحيى والي قرطبة وأخ المنصور ، نظرا للخلاف الواقع بينه وبين أخيه(4) ، كما اتهمه البعض أنه من أصل يهودي . كل هذه الأسباب هي أسباب ظاهرة اختلفت من مفكر إلى آخر لكن الثابت هو أن السبب كان الخلاف القائم بين الفلاسفة وعلماء الدين أي أن تعصب فيلسوفنا للفلسفة ورجالها وطلابها هو السبب الحقيقي للنكبة .

هذه الأسباب جعلت الخليفة يأمر بمحاكمة صورية لا عدل فيها لفيلسوف قرطبة الذي أمر بنفيه وإحراق كل كتبه ماعدا كتب الطب والحساب .

على أن هذه المحنة لم تدم طويلا فبعد عودة المنصور إلى مراكش وتحرره من الضغط الديني في الأندلس ، وبعد أن شهد لابن رشد حسن الخلق والدين من قبل الشافعين فيه عفا الخليفة عنه وقربه منه سنة 595هـ ، وهي السنة التي توفي فيها في التاسع من شهر صفر الموافق لكانون الأول عام 1198 ، ودفن في مراكش ثم حملت رفاته إلى قرطبة بعد ثلاثة أشهر ودفنت في مقبرة أسرته .

وبوفاته فقدت الفلسفة العربية أعظم نصرائها في الأندلس والعالم الإسلامي عامة وكأنه قدر للفلسفة الإسلامية أن تبلغ رشدها في حياة ابن رشد وتموت بموته .

-
- (1) - الشيخ كامل محمد عويضة : ابن رشد الاندلسي فيلسوف العرب والمسلمين ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط 1 ، 1993 ، ص 29-30
(2) - بركات محمد مراد : تأملات في فلسفة ابن رشد ، الناشر الصادر لخدمات الطباعة ط 1 ، 1998 ، ص 18
(3) - ماجد فخري : المرجع السابق ص 71
(4) - فرح أنطوان : المرجع السابق ص 71

أثاره:

لابن رشد كتب كثيرة في الفلسفة والفلك والطبيعة والطب والنفس والأخلاق والفقهاء والأصول والكلام والأدب ، يبلغ عددها بحسب ما ذكره " رينان " في كتابه " ابن رشد والرشدية " ثمانية وسبعين مصنفا ، وقد حصر العرب هذه المؤلفات في خمسين مؤلفا ، والمطبوع من هذه المؤلفات قليل منها ما حفظت الأيام مخطوطاته ، ومنها ما ضاع أصله العربي ولم يصل إلينا إلا في ترجمة عبرية أولا تينية نذكر منها : أولا التلخيصات : - تلخيص لكتب أرسطو وهي :

" كتاب ما بعد الطبيعة " ، " البرهان " ، " المقولات " ، " الكون والفساد " ، " الأخلاق " ، " السماع الطبيعي "

ثانيا الشرح : - شرح ابن رشد مؤلفات أرسطو التالية :

" ما بعد الطبيعة " ، " القياس " ، " كتاب النفس " ، وكتاب البرهان .

ثالثا الجوامع : - " الجوامع في الفلسفة " ، " الجوامع في الخطاب والشعر " " سياسة أفلاطون " ، " النوم واليقظة و الأحلام "

هذا إلى جانب مقالات وكتب مثل " مقالة في العقل " ، " مقالة في القياس الشرطي " " مقالة في الحركة والفلك "

أما المؤلفات الخاصة التي تعبر عن موقفه الفلسفي فهي " الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة " ، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال " " تهافت التهافت " ، نهاية المجتهد وبداية المقتصد " ، كتاب في " الفحص " وكتاب " الكليات " في الطب

(1) جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ص 54
(2) خليل شرف الدين : ابن رشد الشعاع الأخير في سبيل موسوعة فلسفية ، دار مكتبة الهلال ، لبنان ، 1985 ، ص 22

المبحث الثاني :

فلسفته :

في بسطنا لفلسفة ابن رشد ينبغي التمييز بين ناحيتين ، ناحية تقتصر في جملتها على تفسير تأليف أرسطو ، والتعليق عليها ، ولذلك سمي ابن رشد بالشارح وهو اللقب الذي أطلقه عليه " داني " في كتاب * الملهاة الإلهية * ومع أن بن رشد لم يكن أول شارح عربي لتأليف أرسطو ، فإن طريقته في الشرح تختلف عن طريقة الشراح المتقدمين عليه ، فوجد ابن سينا في كتابه " الشفاء " يعرض أفكار أرسطو عرضا عاملا ويمحو شخصية صاحبه ، ووجد ابن رشد يتناول النص الارسطي بالتفسير والتعليق فقرة فقرة ، وعبارة عبارة ويسطرده في بعض الأحيان.

كما أن ابن رشد لم يقرأ أرسطو إلا في ترجماته العربية ، لجهله للغة اليونانية وأنه كابد كثيرا من المشقة في تفهم هذه الترجمات المتشابهة المعاني ، ومكنه توغله في التفسير والشرح من اكتساب قدرة عجيبة ، ساهمت في تنقية الفلسفة الارسطية من شوائب الأفلاطونية ، كل ذلك لم يكن بالامر الهين عل رجل عاش في زمان كان علماءه يجهلون أساليب دراسة النصوص الفلسفية دراسة علمية دقيقة ، وناحية ثانية يتجاوز فيها فيلسوفنا التفسير والتعليق ويتصدى لمعالجة بعض القضايا الفلسفية والكلامية الهامة ، لاسيما في معرض الرد على الأشاعرة ، كما صحح أخطاء الفارابي وابن سينا وانتقد فلسفة الغزالي وظهر بمظهر المفكر الجريء، وقد اختلف المؤرخون في الحكم عليه فقال رينان : (إنه كان مثال المفكر الحر الذي يؤمن بما يكشف عنه العقل قبل ورود السمع) ، وقال فريق إن موقفه لا يخلو من التناقض ، ولقد كان مذهبه أقرب إلى الاعتدال من مذاهب أسلافه ، لاسيما في حرصه على التقيد بأحكام المنطق والبعد عن الغلو ، والقول بوحدة الحقيقة وإن كان لهما مظهران مختلفان احدها ديني وآخر فلسفي.

قال دي بور (ويشبه أن يكون قد قدر لفلسفة المسلمين أن تصل في شخص

(1) ماجد فخوري : المرجع السابق ، ص 16 .

(2) دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبوريدة ، داتر النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت ، ص316

(3) جميل صلبا : المرجع السابق ، ص454.

ابن رشد إلى فهم فلسفة أرسطو ، ثم تفنى بعد بلوغ هذه الغاية) فقد كان ابن رشد يرى أن أرسطو هو الإنسان الأعظم ، الذي وصل إلى الحق الذي لا يشوبه باطل ، وقد عاش متقدماً أن مذهب أرسطو إذا فهم على حقيقته لم يتعارض مع أسمى معرفة يستطيع أن يبلغها إنسان ، وليس بالمهم إبراز ميزة ابن رشد من جهة ما هو شارح ، وإنما المهم هو إبراز الآراء الخاصة التي تميز بها وخالف بها من تقدمه من الفلاسفة المسلمين.

اهتماماته العلمية :

كان ابن رشد مولعاً بالتأليف والتخليص والمطالعة ، ولم تكن له لذة في غيرها ، قال * ابن العبار * أحد مترجميه " لقد عني ابن رشد بالعلم من صغره إلى كبره حتى حكي عنه أنه لم يدع القراءة والنظر منذ عقل ، إلا ليلة وفاته وليلة زفافه ، وإنه سود فيما صنف وقيّد وألف وهذب واختصر نحو من عشرة آلاف ورقة.

فلاغرابة بعد هذا الانصباب على الدرس والكتابة أن يبلغ ابن رشد مايلغه من المكانة في العلم والفلسفة ، فكأنه منح من السماء شيئاً من تلك النار الإلهية الحامية التي توضع في رؤوس البشر وصدورهم ، فلاتجعل لهم سبيلاً للراحة في غير العمل ، فيكون بذلك كمصباح موقد يحترق دائماً ولكنه ينيّر دائماً ، أما العلوم التي اشتهر بها ابن رشد فهي الطب والفقه وعلمخ الكلام والصرف وعلم الهيئة ، وكان يفرغ إلى فتواه في الطب ، كما يفرغ إلى فتواه في الفقه، وقد اشتهر بالطب والفلسفة ، أما الأول فأشهر مؤلفاته فيه كتاب " الكليات " وهو في ستة أجزاء تتضمن دروساً كاملة في الطب ، وقد بقيت لهذا الكتاب أهمية كبرى في تبلغ شهرته في الفلسفة بسبب شرحه كتب أرسطو.

(1) ديبور : المرجع السابق ، ص 316.

(2) لجنة من الأساتذة : المرشد في الفلسفة العربية ، دار مارون عبود ، ص 110.

(3) محمد عابد الجابري : ابن رشد سيرة وفكر ، مركز الدراسات العربية ، بيروت ، ص 71.

(4) فرح أنطوان : المرجع السابق ، ص 53 .

(5) نفسه : ص 53 .

المبحث الثالث :

إعجاب ابن رشد بأرسطو:

لقد عبر ابن رشد عن إعجابه بأرسطو وتقديره له ونوه بصواب وجهة نظره في كل المسائل تقريبا ففي كتابه " الطبيعيات " قال ما خلاصته " إن مؤلف هذا الكتاب هو أرسطو بن نيكو ماكوس ، أعقل أهل اليونان وأكثرهم حكمة ، وواضع علوم المنطق والطبيعيات وما وراء الطبيعة ومتممها ، وقد قلت أنه واضعها لأن جميع الكتب التي وضعت قبله في هذه العلوم غير جديرة بالذكر بإزاء كتبه ، وقلت أنه متممها لأن جميع الفلاسفة الذين عاشوا بعده منذ ذلك الزمن إلى اليوم أي مدة 1500 سنة لم يستطيعوا زيادة شيء على وضعه ولا وجدوا خطأ فيه .

فلا ريب أن اجتماع هذا العلم في إنسان واحد أمر عجيب ، يوجب تسميته ملكا ألهيا لا بشرا ، ولذلك كان القدماء يسمونه أرسطو الإلهي.

وقد بلغ هذا الرجل قدرا من الكمال لم يبلغه أحد غيره من البشر ، في كل الأزمان ، كما اعتبر ابن رشد أن برهان أرسطو هو الحق المبين ، ويمكننا أن نقول عنه ان العناية الإلهية أرسلته إلينا لتعليمنا ما يمكن علمه.

وفي موضع آخر "كان هدف الإنسان قاعدة من قواعد الطبيعة ومثالا للكمال الذي في إمكانها الوصول إليه"

ولذلك لم يخالف ابن رشد أرسطو في شيء من تعاليمه ، حين شرح كتبه وبالجملة فتقدير ابن رشد لأرسطو في فلسفته وموسوعته الفلسفية تقدير جاء نتيجة تعامل علمي ومعانقة منهجية وبالتالي نتيجة ارتفاعه هو إلى مستوى أرسطو المستوى الذي يقرأ فيه ثغراته حسب ما يقتضيه مذهبه.

(1) محمد عابد الجابري : المرجع السابق ، ص 169 .

(2) فرح أنطوان : المرجع السابق ، 87.

(3) نفسه : ص 88.

ابن رشد كشارح لكتب أرسطو

إذا كان أرسطو المعلم الأول والفارابي المعلم الثاني فإن ابن رشد هو الشارح الأكبر فما سبب هذه التسمية ؟ وما سبب اهتمامه بأرسطو ؟ وما مدى نجاحه في ذلك ؟

كان من نتائج اللقاء بين ابن رشد والخليفة أبي يعقوب يوسف حوالي 1169م إعجاب الخليفة به وتولى فيلسوفنا منصب القضاء في اشبيلية ، وكذا تكليفه بإنجاز مشروع ضخم ألا وهو تلخيص كتب أرسطو وشرحها ، وبالتالي اهتمامه بالفيلسوف الإغريقي ، كما أن هناك دافعا آخر هو إعجاب قاضي قرطبة بأرسطو طاليس كباحث في المعرفة والفلسفة ، وبذلك قرر ابن رشد الاهتمام بحدود فلسفة أرسطو وكتبه ، فأخذ يحللها ويناقش مضمونها ويوضح النقاط الغامضة فيها ، كما كشف عن مكنون أسرارها ، وهذا بعد أن قارن بين مختلف الترجمات فوجد أن من سبقه من المترجمين جابوا الصواب أحيانا كما وقعوا في مغالطات عديدة أحيانا أخرى ، وذلك لفقدانهم للنظرة الكلية الشاملة للمذهب الأرسطي ، مما ينتج عنه عدم فهم الجزئيات الواردة في هذا المذهب وبهذا تكون مهمة ابن رشد مزدوجة وهي تحرير مؤلفات أرسطو من الشوائب والتعليق عليها ، كل هذا بأسلوب نقدي مميز ، متميز بالموضوعية والأمانة .

ورغم هذا لاقت مجودات الشارح الأكبر الكثير من الانتقادات حيث اعتبر العديد من المفكرين هذا العمل عملا هامشيا لا يحمل سوى دلالة التلمذة ، غير أن فيلسوفنا وكما يقول الدكتور "محمود قاسم" في كتابه (نظرية المعرفة عند ابن رشد) لم يكن مقلدا بل كثيرا ما استقل برأيه عن أرسطو فعملية الشرح ليست عملية نقل فقط وإنما هي عملية بناء وتكملة لذلك جعل لها وجهين هما :

1/ الشروح من حيث الشكل والأسلوب : وعمد فيها ابن رشد على الشرح والتفسير والرجوع إلى النصوص الأرسطية ، فيتناولها فقرة فقرة وعبارة عبارة ، وهذا أسلوب مستمد كما يبدو من أسلوب التفسير في القرآن الكريم

2/ الشروح من حيث الجوهر : لقد عمل ابن رشد على تنقية الشروح من الشوائب الأفلاطونية المحدثة، فناقشها وحاورها مسقطا عنصرا الزمان والمكان.

(1) محمد عابد الجابري : المرجع السابق ، ص 81 .

(2) محمود القاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية ، مكتبة الانجلو مصرية ، 1996 ، ص 54.

(3) ماجد فخري : المرجع السابق ص 17.

فكثيرا ما استشهد بأراء أرسطو عند مناقشته لموضوع فلسفي ما ، ولكن بعدما يعيش المشكلة ، والهدف من هذا كله هو اكتشاف البناء العقلي لفلسفة أرسطو ومعرفة منطقة وأشكال قياسه وأنواع براهينه وهذه الشروح ثلاثة أنواع هي :

أولا : الشروح الكبرى : استعمل ابن رشد التعمق والاستقراء ، كما تتبع فيها كلام أرسطو بالفقرة ، وشرحها شرحا كافيا ، وأوضح الغامض فيها .

ثانيا الشروح الصغرى : وهي عبارة عن شرح وجيز ، على شكل نثر منظوم فهو فيها مؤلف

لا شارح ، وابن رشد نهج في هذه الشروح منهاجا يتفق مع فهمه الشخصي لأرسطو ، غير مقيد في ذلك بما فهمه الشراح السابقون .

بالإضافة إلى شروح أرسطو وتفسيره هناك ما يعرف في كتب أرسطو بالتلاخيص والتلخيص هو عملية منهجية ، تعمل على تقويم النص المترجم من الناحية اللغوية ، ويفتح التلخيص بعبارة " قال أرسطو " دونما الإشارة إلى نهاية مقالة أرسطو مع تبديل الأسماء اليونانية بالأسماء العربية

وبهذا كانت الشروح و التلاخيص هي السبيل الذي استقاه العديد من الفلاسفة والمفكرين الذين اهتموا بفلسفة أرسطو واستعانوا لفهم ابن رشد لها .

(1) ماجد فخري : المرجع السابق ، ص 17 .

(2) الشيخ كامل محمد محمد عويضة : المرجع السابق ، ص ص 41 - 43 .

الفصل الثاني :

" دخول ابن رشد في الميدان كان باعثا لحركة غريبة جرت في القرون الوسطى وهي حركة رشدية لاتينية "

" سلفادور غومث "

الفصل الثاني :

فلسفة ابن رشد في أوروبا خلال العصور الوسطى

المبحث الأول : واقع الفكر الغربي إبان العصور الوسطى
المبحث الثاني : انتقال فلسفة ابن رشد إلى أوروبا

أ - الرشدية اليهودية

ب - الرشدية اللاتينية

المبحث الثالث : موقف الكنيسة من فلسفة ابن رشد

واقع الفكر الغربي غبان العصور الوسطى

اشتهرت العصور الوسطى في التاريخ باسم عصور الإيمان ، لتغلب الدين ورجاله عل كافة مناحي الحياة ، وفي تلك العصور اتصف التعليم بطابع ديني واضح بحيث صار محوره الإنجيل واللاهوت ودراسة أقوال القديسين وتراثهم (1) فضلا عن القراءة والكتابة .

أما العلوم الدينية فاقترنت على ما عرف باسم الفنون السبعة الحرة ، وهي تنقسم إلى مجموعتين : الأولى ثلاثية شملت البلاغة والنحو والجدل ، والثانية رباعية شملت الموسيقى والحساب والهندسة والفلك ، حتى المعلومات التي احتوتها تلك الفنون اتصفت بمظاهر وأهداف دينية وكنسية ، فالنحو والبلاغة والجدل الهدف منها جميعا تمكين رجال الدين من إلقاء مواظهم على وجه سليم، وإقناع الناس بما تثبته الكنيسة من آراء ، في حين كانت الموسيقى دينية تخدم التراتيل الكنسية ، والحساب لتدوين حسابات الكنيسة ودخلها ومصروفاتها ، والفلك لمعرفة مواقيت الأعياد الدينية ، ومعظم المعلومات التي احتوتها تلك الفنون كانت مستمدة من التراث الروماني ، كما أن هيمنة الكنيسة على الحياة الفكرية والتعليمية في العصور الوسطى من العوامل الأساسية التي أدت إلى عدم ترك مجال للدراسات العلمية والعلوم التجريبية ، لأن العقيدة المسيحية تقوم على أساس الإيمان في حين يعتمد العلم على التعقل (2) ، حيث إن إصرار الكنيسة على توجيه أنظار المعاصرين نحو الحياة الباطنية كان من شأنه أن أعمى أنظارهم عن العالم الطبيعي المحيط بهم ، من ذلك أن القديس أوغسطين (354 – 430 م) أبدى دهشته من أن الناس يذهبون بتفكيرهم بعيدا للتأمل في ارتفاع الجبال أو دراسة مدارات الكواكب ويهملون التأمل في ذواتهم أوفي الآخرة ، بل إن القديس أو غسطين نفسه يهزأ من فكرة كروية الأرض.(3)

(1) - ادوارد جوكو - ت د / علي زيغور - الفلسفة الوسيطية- دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع - ص 29-31 بتصرف

(2) - د/ سعيد عبد الفتاح عاشور - الطب الإسلامي في الجامعات الأوروبية في فجر عصر النهضة - الكويت - محاضرة 1992 ص 223

(3) - نفسه - ص - 224

وقد أدى هذا الاتجاه إلى انحطاط التفكير العلمي ، وانتشار الخرافات والاعتقاد بالمعجزات بين أهالي أوروبا ، حتى قضى السحر عن البقية الباقية من المعرفة العلمية عندهم ، فقد كانت الكنيسة وهي تقدم في لاهوتها تفسيراً للكون تعطي معنى للحياة الإنسانية ولتاريخها أي لأصلها ولتطورها بل ولمستقبلها ، أي أنها كانت تطفئ الظمأ عند الإنسان نحو معرفة ما يمس مشاكل أصله ، ولكنها كانت في الوقت تقمع فيه نزعة البحث الفلسفي ، كان هذا الفكر عموماً عبارة عن مجموعة من المعتقدات التي صاغها علماء اللاهوت لتصبح عظيمة الأثر على العقول من جهة ولتعوق تطور الفكر الغربي من جهة أخرى ، ومن المعروف أن إستقرار المسيحية وخاصة الكاثوليكية أي استمرار تأثير لاهوتها أدى إلى شل الحركة الفلسفية ، بل وإلى خنق كل حركة فكرية ، فالعقيدة الدينية تغطي العقل عن كل مبادرة ذاتية وتحول دون تكوينه لفلسفة مستقلة بذاتها ، فاللاهوت النظري أو التأملي لم ينتج أي مذهب حقيقي قبل القرن الثالث عشر إذا لم يوجد حتى هذا التاريخ مذهب يصيغ العقيدة المسيحية في شكل فلسفي وأي تأمل لاهوتي قبل هذا التاريخ كان تلفيقاً في أساسه (1) ، وهو الكلام نفسه الذي يمكن قوله عن الطب في تلك العصور ، وما لاقاه من إهمال بحيث لم يحظ بأدنى قسط من عناية الأفراد والجماعات والهيئات ، وذلك في مجتمع أتصف بالجهل والتخلف وسيطرت فيه الكنيسة على عقول الناس ومشاعرهم ووجهت حياتهم وجهة قصيرة المدى وحصرت أفكارهم داخل دائرة ضيقة أحاطتها بسياج منيع من التزمّت والتعسف ن كان من المتعذر على الإنسان أن يتجاوزَه (2) ويكفي أن رجال الدين في أوروبا في تلك العصور نادوا بأن المرض نوع من العقاب الإلهية ، فهو مريض لأن الله أراد أن يعاقبه بالمرض ولذا فإن تطيبه ومداواته لا يعنيان إلا مساعدته على التهرب من تنفيذ الحكم الإلهي عليه .

(1) - زينب محمود الخضيرى المرجع السابق - ص 49 - 50

(2) - د / سعيد عبد الفتاح عاشور - المرجع السابق ص 224

م يسمع الناس في تلك العصور في حالة المرض أو انتشار أوباء ، سوى الهروع إلى الأديرة والكنائس و اللواذ بها والتمسح بأسوارها وتقديم النذور وفرض الولاء لرجال الدين فيها والسجود أمام ما فيها من أيقونات وتمائيل وصور عسى الله أن يرحمهم ويكشف الغم عنهم ، وبالإضافة إلى المستوى الفكري والثقافي لرجال الدين وعامة الناس في تلك العصور ، فإن التراث اليوناني في شتى العلوم والفنون لم يكن معروفا حتى عند الخاصة ، ربما عرفت اللغة اليونانية في بقاع محدودة من جنوب إيطاليا وصقلية ولكن مؤلفات أرسطو وابوقراط و جالينوس وغيرهم من رجال الفكر والعلم عند قدماء اليونان لم تكن معروفة في الغرب الأوروبي (1).

ومن المعروف والثابت تاريخيا أنه في الوقت الذي كانت البلاد الإسلامية تمثل المشعل الفكري الوضاء الذي ينشر النور فيما حوله ويملاً الدنيا علما ومعرفة ، كانت أوروبا تعيش عصر الظلمات في حالة من الجهل والتخلف والضياع والتمزق ، ولما أرادت أن ترفع عن كاهلها عبء ذلك الوضع المهين ، التفتت إلى الحضارة ورجال الدين فيها على دراسة الآثار العلمية والفلسفية ، التي كتبها العلماء المسلمون من أمثال ابن سينا والرازي والبتاني وابن الهيثم والبيروني والخوارزمي والفارابي وابن رشد، هذه المؤلفات تمثل المنهل العذب الذي كان طلاب المعرفة ينهلون منه (2) ، ومع تدفق علوم العرب ومعارفهم على أوروبا اتضح أن المؤسسات التعليمية في الغرب الأوروبي لم يعرف طوال الشطر الأول من العصور المظلمة وحتى القرن العاشر سوى المدارس الديرية و الكتدرانية وهذا بحكم طبيعتها وتكوينها وإشراف الدين عليها إشرافا تاما.

(1) - د / نوال الصانع - المرجع في الفكر الفلسفي - دار الفكر العربي دطت - 144

(2) - أحمد علي الملا - أثر العلماء المسلمين في الحضارة الأوروبية - دار الفكر - دمشق ط2 - 1981 - ص 117

المبحث الثاني :

انتقال فلسفة بن رشد إلى أوروبا:

وقد لعبت حركة الترجمة ميزت أواخر القرن الثاني عشر وأوائل القرن الثالث عشر الهجريين دورا هاما في التعريف بأراء ابن رشد لدى الغربيين مما أدى إلى بروز ما يسمى بالرشدية ، التي اعتبرها الكثير من الفلاسفة بعيدة كل البعد عن ماجاء به مفكر قرطبة ابن رشد ، وهنا نتعرض بشيء من التفصيل لاهتمام المفكرين اليهود بفلسفة ابن رشد .

الرشدية اليهودية :

- لعب الفكر اليهودي خلال العصور الوسطى وعلى التحديد من القرن 13 إلى 16م دورا كبيرا في التراث العربي الإسلامي إلى الفكر الغربي حتى أطلق عليها "لقب الجسر"⁽²⁾ ويرجع ذلك إلى حركة الترجمة الواسعة لكل الأعمال الفلسفية إلى اللغة العبرية خاصة أعمال ابن رشد باعتباره الأبرز والألفت للنظر في الفكر الشرقي ومن العوامل التي ساعدت على عملية الترجمة نذكر مايلي:
- 1/ احتكاك اليهود بالعب في الأندلس وإتقانهم للغة العربية .
 - 2/ تعطش الفكر الأوربي للفكر العربي الذي كان في أوجه آنذاك في حين كان الفراغ الفكري سائدا في أوروبا .
 - 3/ تعرض اليهود للاضطهاد وشعورهم بالتعاطف مع ابن رشد أثناء محنته ، ساعد اليهود على إبراز فكرهم .
 - 4/ العامل الإيجابي للإمبراطورية فريدريك الثاني الذي شجع اليهود على نقل الفكر العربي ، حيث لوحظ أن الحبر اليهودي "سيمون أنطولي"⁽²⁾ كان يتمتع بحرية من الملك فريدريك الثاني.
 - مقابل القيام بمهمة تبسيط العلوم العربية كما فعل ذلك مع يعقوب بن شمشون مقابل ترجمة كتب ابن رشد .
 - 5/ لما هجر اليهود الأندلس كان لزاما عليهم ترجمة ونقل الفكر العربي إلى لغتهم العبرية .
 - 6/ تأثرهم بفلاسفة العرب ابن حزم ، ابن سينا ، ابن طفيل ووصولاً إلى ابن رشد هذه العوامل وغيرها كانت اضطلاع اليهود على أفكار ابن رشد⁽³⁾

(1) - عبدالرزاق قسوم - مفهوم الزمان في فلسفة أبي الوليد ابن رشد - المؤسسة الوطنية لكتاب الجزائر - 1986 ص 173

(2) - أرنست رينان - ابن رشد و الرشدية - ت / عادل زعيتر دار إحياء الكتب العربية القاهرة ص 196

(3) - فرح أنطون - المرجع السابق ص(360 - 361 - 362) بتصرف

بعد وفاة ابن رشد كان الفاعل في إداعة فلسفته بين اليهود عالم يهودي كبير اسمه الكامل أبو عمران موسى بن ميمون بن عبد الله موسى بن ميمون يسميه اليهود موسى الثاني وهو معروف عند العرب بابن عبيد ، كما أطلق عليه اسم رامبم " " بمعنى المعلم وعرف في كتابات أوروبا المسيحية "بموسى المصري"⁽³⁾ درس ابن ميمون فلسفة ابن رشد وأخذ يقابلها بفلسفة أرسطو الأصلية حتى تكونت لديه فلسفة أخذ يطبقها على الدين اليهودي ، فقال أن العالم غير قديم ، كما أنه لا يعتقد بأن القول بقدم العالم كفر لأن ذلك يمكن تطبيقه على الشريعة كما قال باتقسام العقل في الإنسان ، كل عقل فيه نفس قائمة بذاتها وفي هذا يخالف أستاذه ابن رشد ، هذه بعض آراء موسى بن ميمون والتي سنتطرق إليها وغيرها بالتفصيل في الفصل الثالث .

وكغيرها من الفلسفات تعرضت الفلسفة اليهودية لمقاومة أكليروس اليهود ، إلا أنها انتصرت في البداية واستمرت بذلك أبحاث اليهود الفلسفية ، غير أن هذا لا يعني أن هؤلاء الفلاسفة لم يعانون من الاضطهاد ، حيث هجر اليهود إلى بروفيشيا ومختلف الأقاليم المتاخمة للجبال البيرينية ومن نتائج هذا الاضطهاد أيضا شعورهم بضرورة :

ترجمة كتب ابن رشد إلى لغتهم العبرية فأقبلوا عليها يترجمونها وبلغ عددها 38 شرحا ، وتعد أسرة "طيبون "

ذات الأصل الأندلسي⁽²⁾ أول من شرع في عملية الترجمة حيث ترجم " صموئيل طيبون " الأعمال الطبية والميتافيزيقية الرشدية وكذلك كتاب اسمه آراء الفلاسفة ، وترجم موسى بن طيبون أغلب شروح ابن رشد ، ومن المترجمين نجد كذلك " يهوذا بن سليمان " الذي ألف كتابا أسماه طلب الحكمة اعتمد فيه على ابن رشد.

(1) -زينب محمود الخضيرى المرجع السابق ص 21

(2) - فرح أنطون - المرجع السابق - ص 80

(3) - نفسه ص 80

" يعقوب بن أبي ماري بن أبي شمشون الذي ترجم العيد من الكتب وكالونيم بن كالونيم بن مير الذي ترجم كتاب تهافت سنة 1338 و " شيمتوب بن يوسف فالكير و " جرشون بن سليمان صاحب كتاب " باب السماوات " .

والجدير بالذكر أن هؤلاء لم يترجموا أعمال ابن رشد فقط بل تأثروا بها تأثرا شديدا في فلسفتهم ، كما توسعت هذه المدرسة في القرن 14 م ومن أعلامها ليفين بم جرمون ديبيانول مترجم كتاب جوهر الأجرام السماوية ورسالة الاتصال ومن أعلامها كذلك "لؤون جرثوف " والمعروف عند الإفرنج بلون الإفريقي ويعد هذا الفيليفو أجراً فلاسفة اليهود (1) إذ أقدم على ما أحجم عليه موسى بن ميمون ، فقال بقدر العالم وأزلية المادة وبإستحالة إمكان الخلق من لاشيء وبأن النبوة قوة من القوى الإنسانية الطبيعية، وبذلك لوى قواعد الشريعة اليهودية ليطبقتها على العالم ، وجعلها تابعة له ، فشرح بذلك فلسفة ابن رشد شرحا مفصلا صنع بها ما صنعها ابن رشد بفلسفة أرسطو وسار على نهجه "موسى الناربوني" (2)

ورغم التدهور الذي عرفته الرشدية اليهودية في القرن 15م فقد ظلت تدرس كما حافظت مؤلفاته على قيمتها عند المفكرين اليهود وبرز الفلاسفة اليهود أيلي ديلميدجو الذي كان أستاذا في جامعة بادوا المبنية على المبادئ العربية وفي أوائل القرن 16م استيقظ حزب التقاليد الدينية اليهودية من سباته ودعا إلى التنديد بالفلسفة الرشدية حيث نشر أحد رجاله وهو "ربي موسى" كتاب "تهافت الفلاسفة" للامام الغزالي ردا على فلاسفة اليهود الذين كانوا يؤيدون فلسفة ابن رشد وارسطو ، وأدى ذلك إلى ضعف هذه الفلسفة وخاصة بعد الفلسفة الحديثة التي أخذت تحل محلها(3)

ونلمس من كل ذلك فضل اليهود في نشر الفلسفة الرشدية ووصولها إلى أوروبا وهو ماجعل " أرنست رينان " يقول أن ابن رشد يدين لليهود بشهرته كشارح وإنهم أعطوه اللقب الذي ايده جامعة بادوا الا وهو نفس وعقل أرسطو .

(1) - أرنست رينان - المرجع السابق - ص 196

(2) - د/ عبدالرزاق قسوم - المرجع السابق - 183

(3) - فرح أنطون - ابن رشد وفلسفته مع نصوص المناظرة بين محمد عبدوا وفرح أنطون - دار الطليعة - ط1 - 1981 - ص 81

ومما لاشك فيه أن فلاسفة اليهود اعتمدوا واستمدوا فكرهم وفلسفتهم من الفلسفة الإسلامية إلى درجة أن صارت اللغة العبرية أكثر أهمية للذين يريدون أن يؤرخوا للفلسفة الإسلامية⁽¹⁾

تلك إذن كانت الخطوات الكبرى للمدرسة الرشدية اليهودية ، وتلك كانت مبادئ أعلامها المتقمصين لشخصية ابن رشد ممن يرجع إليهم الفضل في التعريف به ونقل تراثه إلى الفكر الأوربي اللاتيني لتأسس بعد ما سميت بالرشدية اللاتينية⁽²⁾
فماذا عن هذه الأخيرة ؟

(1) - أرنست رينان - المرجع السابق - ص 174 إلى 184 بتصرف
(2) - د / عبد الرزاق قسوم - المرجع السابق - ص 183

ب / الرشدية اللاتينية :

تمثل الفلسفة الرشدية في عمومها تياراً قوياً فرض نفسه على الفكر الإنساني من خلال النفاذ إلى هذا الفكر بواسطة الفلسفة المسيحية أو الفلسفة المدرسية بحيث أن أغلب كتب ابن رشد المهمة قد ترجمت في هذه الفترة من الزمان ، وهكذا خلق هذا التيار الفلسفي لنفسه أباعاً ومريدين كان لهم دور التعريف بالفكر الرشدي لدى بني ملتهم⁽²⁾ وكان من أثر هذا الإقبال على فلسفة ابن رشد أن أخذت هذه الفلسفة تتسرب إلى المدرسين اللاتين ن بعد أن جازت بالوسط العبراني ، ويبدو أن أول الآثار الغربية المترجمة إلى اللاتينية كانت آثاراً علمية وطبية .

ويعد ريموند أسقف طليطلة صاحب الفضل في حث مواطنيه على الاهتمام بالآثار الفلسفية العربية التي كان قد ترجم منها في أواسط القرن الثاني عشر بعض المؤلفات لابن سينا والكندي والفارابي أما ابن رشد فيبدو أن أول من أقدم على ترجمة تأليفه بين سنة 1217 – 1230 ميخائيل الاسكتلندي الذي تنسب إليه ترجمة شرح السماء والعالم وشرح كتاب الكون والفساد وشرح الآثار العلوية فكتاب الطبيعة فكتاب مابعد الطبيعة⁽²⁾ ومن مشاهير نقلة ابن رشد الآخرين إلى اللاتينية " هرمان الألماني " الذي ترجم شروحه على الخطابة والشعر والأخلاق والساسة ، منجزاً بعضها حوالي سنة 1240 والبعض الآخر سنة 1256 وهكذا يكون القسم الأكبر من الشروح قد ترجم إلى اللاتينية على يدي هذين المترجمين .

أما مصنفاته الحجاجية وهي التهافت وفصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة فلم يلتفت إليهما المترجمون أو العلماء إلا في حقبة متأخرة ، ولم يترجم منها إلا التهافت الذي نقل إلى اللاتينية حوالي سنة 1328 على يد كالونيم الأنف الذكر⁽³⁾، لذلك بقيت الكثير من آراء ابن رشد الخاصة بالقضايا الفلسفية واللاهوتية خافية على اللاتين .

(1) - د / عبد الرزاق قسوم - المرجع السابق - ص

(2) - زينب محمود الخضيرى - المرجع السابق - ص 44

(3) - ماجد فخري - المرجع السابق - ص 139

وما إن شاعت آثار ابن رشد بين الفلاسفة المدرسين حتى انقسموا إلى فريقين يشهد كلاهما بعلو كعبه في الفلسفة لاسيما مدى نفوذه إلى غور الفلسفة الأرسطو طاليسية : فريق يأخذ بأقواله دون تحفظ وفريق ينعي عليه مفهومه الجبري إلى الكون واصطدامه الصريح ببعض الحقائق المنزلة كما سنرى (page de b rabant لواء المدرسة الرشدية اللاتينية في باريس في القرن 13م وتزعم الفريق الثاني القديس توماس الاكويني الذي حمل على هذه المدرسة لا على ابن رشد مباشرة لاسيما في كتابه وحدة العقل أو الرد على الرشديين وقد سار على نهجه عدد من كبار المدرسين منهم كولنيم دو فرني ، وألبيرالكبير وريموندليل وجيل الرومي ، وريموندمارتين وسواهم ، وبلغ من حدة النزاع بين الفريقين أن اضطرت السلطات الكنسية إلى التدخل ، فأدانت سنة 1271 و1277 عددا من القضايا الفلسفية الكبرى التي تلزم عن تأويل ابن رشد وإتباعه لأرسطو وتصطدم بالعقيدة المسيحية أهمها القضايا التالية:

1/ إنكار حرية الإرادة أو قول قولهم : إن الأفعال البشرية ليست خاضعة للعناية الإلهية ، وإن كل الموجودات الدنيا خاضعة لضرورة الجرم السماوي .

3/ قولهم بأزلية العالم وإستحالة الخلق من العدم .

4/ قولهم بوحدة العقل البشري وإستحالة المعاد الفردي .

(1) - ماجد فخري - المرجع السابق - ص140

(2) - نفسه - ص 140

16 / إنكار علم الله للجزئيات الحادثة

17 / تقديم الفلسفة أو الحكمة على الشريعة عندهم .

18 / إنكارهم الخوارق أو المعجزات

ورغم أهمية سائر هذه القضايا فقد اختدم النزاع خاصة حول بعض القضايا الفلسفية البحتة التي يلزم عنها تناقض صريح العقيدة المسيحية ، من ذلك المشكلة التي عرفت بمشكلة وحدة العقل .

ومنه فقد واصل الأكليروس المسيحي رغبته في خنق الفكر الرشدي بحجة أن أصوله مخالفة لقواعد الأديان الموجودة ، مما دفعه إلى إصدار مجموعة من التحريمات والتي سنتطرق إليها في مبحثنا المقبل بعنوان نوقف الكنيسة من فلسفة ابن رشد ومن حسن حظ أوروبا أنها لم تصر على هذا الخطأ الفاضح فان اللاهوتيين فيها أظطروا بحكم الضرورة إلى تغيير سياستهم في مقاومة الفلسفة مقاومة عمياء وصاروا يتخذون منها سلاحا لمحاربتها به ، وهذا من خلال العديد من الآراء التي لم تكن يوما من آراء ابن رشد.

وفي الأخير يمكن القول أن عظمة الفكر الرشدي عند الغرب لم تدم طويلا ، إذ بحلول القرن السادس عشر بدأت الفلسفة الرشدية تضعف ذلك أن الأساتذة في أوروبا كانوا يدرسون فلسفة أرسطو من قبل بموجب تلاخيص ابن رشد ولما قدم العهد بها أصبحوا يصنعون شروحا من عندهم ، كما أن مرور فلسفة أرسطو عبر التلاخيص الرشدية جعلها تفقد كثيرا من صفتها الأرسطو طاليسية ، ولهذا كان لابد من الرجوع إلى النص اليوناني الحقيقي إن عاجلا أو آجلا.

وهكذا بدأ الاستغناء عن ابن رشد بعد أن أنار لهم طريق البحث العقلي ، إن المخاض الذي شهدته فلسفته عندهم إنما يدل على مدى إشعاع عقلانيته في الدعوى إلى التأمل البشري وفي بحث التفكير العقلي الذي سيكون طابع القرون الحديثة والمعاصرة.

(1) - فرح أنطون - ابن رشد وفلسفته مع نصوص المناظرة بين محمد عبدو وفرح أنطون - ص 84

(2) - فرح أنطون - ابن رشد وفلسفته - ص 162

المبحث الثالث:موقف الكنيسة من فلسفة ابن رشد:

لما نفذت فلسفة العرب إلى أوروبا و انتشرت بين أيدي الناس في الكليات والمدارس والمكاتب والجمعيات وقبل بلوغ فلسفة ابن رشد أوج النفوذ والسلطان فيها اشتغل الاكليروس الأوربي بمقاومتها لأن أصولها مخالفة لتعاليم المسيحية ، وأول مقاومة حدثت في وجهها كانت في المجمع الاكليريكي الذي عقد في باريس عام 1210 فإن هذا المجمع حكم على المشتغلين بها وهم أموري ودافيد ديدنيان وتلامذتها و شجب تعاليم أرسطو الطبيعية وشروحه ، وربما كان في هذه الكلمة الشروح إشارة إلى شرح ابن رشد ، لأن كلمة الشارح على الاطلاق لا تطلق على سواه ومهما يكن من هذا الأمر فإن هذا المجمع إنما كان غرضه ضرب أرسطو الداخل إلى بلادهم بواسطة العرب : مترجما عن العرب ومشروحا عنهم .

والجدير بالذكر أن هذا التحريم كان ينطبق على جامعة باريس فحسب ، إذا استمر تدريس أرسطو وشروحه في تولوز مثلا، فقد كان لباريس دور هام في التعبير والدفاع عن المسيحية ولهذا كان البابا يحرص دائما على المحافظة على العقيدة فيها وهو ما دفعه إلى إصدار أول تحريم فيها دون غيرها من الدوائر الفكرية في أنحاء أوروبا المسيحية .

ولقد اضطرت الكنيسة إلى إصدار تحريم ثان عام 1215 كان أكثر عنفا من سابقه وقد صاغه روبر دي كوريسون الذي كان أستاذا للاهوت في جامعة باريس وصديقا للبابا اينوسنت الثالث ، وقد صدر هذا التحريم لعدم تراجع أساتذة كلية الآداب الذين استهوتهم الفلسفة عن دراسة وتدريس شروح أرسطو وبذلك أدركت المدرسة المسيحية وهي تواحه يقظة الأرسطية الجديدة أنها إذا تركتها تنتصر وقبلتها لكان لزاما عليها أن تعلن أن كل تعاليم الكنيسة الكاثوليكية خاطئة ، وإما أن تقبل إمكانية وجود حقيقتين متعارضتين وسليمتين في نفس الوقت .

(1) - فرح أنطون - ابن رشد وفلسفته مع نصوص المناظرة بين محمد عبدو وفرح أنطون ، ص 83 - ص 84

(2) - زينب محمود الخضيرى - المرجع السابق - ص 52 - 53 بتصرف

تقول بأحدها الكنيسة وتبرهن الفلسفة على صحة الأخرى ، كان على الكنيسة أن تضحى إما بالعقيدة أو بالعقل السليم واتخذت الكنيسة قرارها فضحت بكل فلسفة الوثنية وهو ما يدل على أن الكنيسة مصممة على سد أبوابها أمام أرسطو العربي أي أرسطو وشراحه العرب .

ورغم التحريمات السابقة 1210 – 1215 إلا أن كلية الآداب بجامعة باريس واصلت تدريس أرسطو وشروحه والأكثر من ذلك أن كلية اللاهوت أصابها العدوى فهاهو البابا جريجوري التاسع يوجه رسالة إلى أساتذة هذه الكلية يحذرهم فيها من الفلسفة وسوء استخدامها ويذكرهم بقيمة العلم المقدس الذي يستمد قيمته من العقيدة تلك المبادئ التي تعلق على مستوى الفهم الإنساني فلا يجب إذن قلب الأدوار ووضع العلم المسيطر تحت سيادة الفلسفة وهي مجرد خادمة له ، فالصراع هنا بين الروح الفلسفية والاتجاه الفلسفي الطبيعي الوثني ، وبعد تزايد قوة هذا الاتجاه اضطر البابا إلى توجيه خطاب في 13 أبريل 1231 إلى أساتذة وطلاب جامعة باريس لإعادة السلام بهدوء إلى هذه الجامعة بعد أن اجتاحتها الاضطرابات ، والجديد في هذه الرسالة هو أن البابا رأى استمرار تحريم كتب أرسطو إلى حين فحص الطبيعية منها ولحين تنقيتها من كل ما يثير مجرد الشكوك ، بالابتعاد عن المناهج الآلة لعلمهم وعليهم الاعتماد دائما على مصادر اللاهوت التقليدية ، فقد كون البابا جريجوري التاسع لجنة مهمتها فحص كتب أرسطو الطبيعية و كان الهدف من هذا الفحص حذف كل الفقرات التي تمثل خطرا على العقيدة وتثير شكها فيها أو تتعارض معها صراحة ، وهذا ما نتج عنه ظهور فلسفة رشيديّة مزيفة مقابلة للرشدية الحقيقية التي تتضمن أفكار أرسطو وشروحه الحقيقية التي كانت تشكل كل الخطر على المسيحية وهذا ما زاد في شدة الصراع الفكري الجدلي خاصة عام 1256 لما طلب البابا الاسكندر الرابع من البرت الكبير الرد على فلسفة ابن رشد ووصفها بالزندقة والإلحاد ولم يكتف بذلك فقط بل طلب كذلك من البرت أوف كولون وتوماس الاكويني.

(1) - زينب محمود الخضيرى : المرجع السابق ، ص 54

(2) - نفسه : صص 61 – 62 بتصرف

(3) - قاسم السمراي : الاشتقاق بين الموضوعية والافعالية ، دار الرفاعي للنشر والطباعة والتوزيع ، ط 1 ، 1983 ص 83 .

فاستجاب ألبرت الكبير لذلك بأن وضع كتابا في وحدة العقل ضد ابن رشد الذي أدمجه فيما بعد في خلاصاته اللاهوتية بعد أن أدخل عليها تعديلات هامة ، ولم تتوقف جهود " البابا الاسكندر الرابع" عند هذا الحد إذ كلف توما الاكويني بوضع كتاب يحارب فيه الهرطقات الفلسفية الجديدة ، وعلى الفور بدأ توماس الاكويني في تأليف كتابه الشهير الرد على الأجانب والوثنيين ويرى : فان ستينرجن " أن القديس توما لم يكن يستهدف محاربه الهرطقات الفلسفية إنما ألفه من أجل المبشرين المسيحيين الذين عليهم تنصير العرب وقد كان على هؤلاء المبشرين معرفة الأخطاء الفلسفية أو اللاهوتية المنتشرة في الإسلام وكان عليهم أن يكونوا مسلحين لمحاربتها⁽¹⁾

وانصبت جهود ألبرت الكبير وتلميذه العظيم القديس توما على انتشار الفكر الأوربي من هذه الأزمة التي بلغت ذروتها 1267 - 1277 وهي السنوات التي كتب فيها سيجردي برابانت أخطر كتبه الرشدية النزعة وقد حاول القديس توما التصدي لسيجر من خلال إصدار كتاب في وحدة العقل ردا على الرشديين. ويبدو أن الأزمة قد وصلت إلى قيمتها وأن التيار كان جارفا ، مما دفع بأسقف باريس أتين تومبيه إلى أن يصدر قرار تحريم جديد في 10 ديسمبر 1270، يحرم فيه ثلاثة عشر قضية ، ونلاحظ أن هذه المرة الأولى التي نرى فيها تحديدا لقضايا معينة مما يدل على أن المسألة لم تعد تيارا أو اتجاها غير واضح المعالم ، وإنما أصبحت الرشدية معروفة تماما وقضاياها مدروسة وواضحة⁽²⁾

وإذا كان البعض يرى أن عام 1270 هو عام انتصار شخصي لتوما الاكويني ممثل الأرسطية الأرثوذكسية على الرشدية و الأرسطينية . إلا أنه لم يكن نصرا حقيقيا و إلا لما أضطر الأسقف أتين تومبيه أن يصدر قرار تحريم آخر عام 1277 مكونا من 219 قضية موجهة ضد الذين يصرون على تدريس نظرية العقل المفارق .

(1) - زينب محمود الخضيرى : المرجع السابق ، ص 71

(2) - أدوار جوكو : ترجمة علي زيغور ، الفلسفة الوسيطية دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع ص 30 - 31

ولم تنته أزمة الأرسطية الرشدية عند هذا الحد إنما حدث فيها تحول هائل ، ففي عام 1278 عقد مؤتمر الدومينيكان وقرر معاقبة كل من يعارض بعد ذلك مذهب القديس توما ومعنى هذا أن الأرسطية بشبوتها المسيحي قد دخلت هذه المرة بطريقة نهائية في اللاهوت المسيحي .

وما كان لأحد في القرن الثالث عشر ليجراً على الاعتراف بأنه رشدي ، أما في القرن الرابع عشر فقد اختلف الأمر إذ نجد مدرسة تحمل راية الرشدية وهي تتكون من مجموعة الفلاسفة الذين يعتبرون الأسلاف الطبيعيين لمدرسة بادوا الرشدية . وهكذا نستطيع أن نقول أنه تعددت الأبواب التي دخلت منها فلسفة ابن رشد، فانتشرت و لقت صدى واسعاً ويقول في ذلك روجي بيكون : " ومع اختلاف المنافذ التي نفذت منها فلسفة ابن رشد إلى الغرب فإن الثابت تاريخياً على الأقل أنها انتشرت انتشاراً واسعاً ومدهشاً، فأثرت على عقول علماء النصرانية وتلاميذهم إلى حد لم يصل إليه مؤلف غيره ، وقد ظلت فلسفة ابن رشد المذهب السائد على الرغم من ردود الفعل العنيفة للكنيسة طيلة أربعة قرون ، ولقد بقيت فلسفته بكل حسناتها وبكل ما أضيف إليها من أخطاء عاملاً حياً في الفكر الأوربي حتى ولادة الفكر الحديث القائم على المنهج التجريبي.⁽¹⁾

(1) - قاسم السمرائي : المرجع السابق ، ص 47 .

الفصل الثالث

"ان ابن رشد ليس الرشدية "

سلفادور غومت

الفصل الثاني :

الفلسفة الرشدية في أوروبا

المبحث الأول : مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين

المبحث الثاني : مسألة النفس ومصيرها

المبحث الثالث : مسألة العالم ونظرية الخلق

الفصل الثالث :

الفلسفة الرشدية في أوروبا :

لم يكن ابن رشد أسعد حظا في الغرب منه في الأندلس والشرق ، ولم يكن مسيحيو أوروبا أكثر إبقاء عليه أو أحفظ عهدا من المسلمين لهذا الفيلسوف الكبير ، مع أنهم كانوا أحق الناس وأجدرهم أن يعترفوا له بالفضل لأنهم كانوا أكثر انتفاعا بآثاره وآرائه الخاصة ، وقد كان لهم قدح معلى في تشويه آرائه لأنهم نسبوا إليه أقوالا لم تكن على وفاق مع عيده ولا مع تعاليم أرسطو(1) ، وسيوضح ذلك من خلال الإطلاع على بعض المسائل الهامة.

المبحث الأول :

مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين في العصور الوسطى :

1 / عند ابن رشد : عالج ابن رشد مشكلة تحديد العلاقة بين الفلسفة والدين أو كما يطلق عليها بوجه عام في الفلسفة الإسلامية مشكلة التوفيق بين العقل والنقل بعمق ودقة ومهارة في ثلاث مؤلفات هي :
الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، وتهافت التهافت ، وفصل المقال في ما بين الحكمة والشريع من الاتصال وهو أهمها جميعا(2) .
لقد أراد ابن رشد أن يقول الكلمة الأخيرة في هذا الموضوع الشائك وأن يفرد له دراسة مفصلة متميزا في هذا عن سائر الفلاسفة الذين سبقوه ، ولعل مما دفعه إلى هذا هو وقوف الفقهاء في عصره موقف التكرار للفلسفة اليونانية وخاصة لفلسفة أرسطو وانحياز الدولة (الدولة الموحدية) نفسها إلى الغزالي وإلى المذهب الأشعري عموما في علم الكلام ، ومن أجل هذه الأسباب أراد ابن رشد أن يدافع عن الفلسفة بصفة عامة وعن أستاذه أرسطو بصفة خاصة ، وأن يوجه ضربة قاسية لعدو الفلسفة والفلاسفة الإمام الغزالي(3) .

(1) - محمود القاسم : المرجع السابق ، ص 39

(2) - زينب محمودي الخضيرى : المرجع السابق ، ص 117 .

(3) - نفسه : ص 117.

ولقد عرض ابن رشد في كتبه السابقة الذكر أهم مآخذه عن المتكلمين عامة وعن الأشاعرة خاصة ، كما تناول فيها المسائل الكبرى التي دار حولها النزاع بين المشائين والمتكلمين منذ بداية عهد العرب بعلم الكلام والفلسفة كما فعل الغزالي تماما في تهافت الفلاسفة وإن فعل ذلك من أجل إنصاف الفلاسفة لا من أجل الهجوم عليهم كما فعل الغزالي .

1 - / القرآن يدعو إلى التفلسف :

تساءل أبو الوليد ابن رشد في كتابه فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال "إذا ما كان الاشتغال بالفلسفة أمرا يبيحه الشرع أو يحرمه أو يأمر به وإذا كان يأمر به فهل يوجبه على جميع الناس ، أم على نفر منهم يدعوهم للقيام به لأنفسهم وللآخرين(1) ؟

وقد فطن إلى أن الجواب عن مثل هذا السؤال يتوقف دون ريب على المعنى الذي تستخدم فيه كلمة الحكمة أو الفلسفة للدلالة عليه ، فإذا كان المراد بالفلسفة هو دراسة الموجودات واتخاذها دليلا على صانعها وخالقها ، فإن زيادة العلم بدقة الصنعة تدل على معرفة أدق بالصانع ، و لربيب فيه أن كل دين ينبغي أن يدعو العقل إلى جواره فيجعله خير أعوانه ، وإذا نحن نظرنا إلى الدين الإسلامي وجدنا أن القرآن الكريم لم يدع الناس إلى دراسة الكائنات فحسب ، بل حث على هذه الدراسة وهو يحتوي على كثير من الآيات التي تحث على التدبر والتفكير ، مثل قوله تعالى *فاعتبروا يا أولي الأبصار* (2) ، وقوله تعالى : *أولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء* (3) ، وهذا نص يحث على النظر في جميع الموجودات ، وقوله أيضا : * أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت* (4) ، وقوله كذلك : * ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور* (5)

(1) - زينب محمود الخضيرى : المرجع السابق ، ص 120 .

(2) - سورة الحشر : الآية 2.

(3) - سورة الأعراف : الآية 185

(4) - سورة الغاشية : الآية 17 - 18

(5) - سورة الملك : الآية 2.. 3..

وقوله تعالى : * ألم تروا كيف خلق الله سبع سماوات طباقا وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا والله أنبتكم من الأرض نباتا * (1) ، وقوله : * اعلموا أن الله يحي الأرض بعد موتها قد بينا لكم الآيات لعلكم تعقلون * (2) ، ولو ذهبنا نتبع كل الآيات القرآنية التي تشير إلى مثل هذا المعنى لوجدنا عددا كبيرا لا يكاد يدخل تحت حصر ، مما يدل على أن الاشتغال بالفلسفة ليس محظورا في نظر ابن رشد بل ينتهي هذا الفيلسوف إلى القول بأن الاشتغال بها أمر يوجبه الدين .

وإذا كان الدين يأمر بالنظر في الأشياء واعتبارها ، والمقصود باعتبار الأشياء هو ، استخدام طريقة الاستنباط التي ينتقل فيها الإنسان من قضايا معلومة إلى حقائق مجهولة ، وهكذا يتجه ابن رشد إلى القول بضرورة دراسة المنطق ، لان القياس الذي يقرره هذا المنطق هو الذي يكشف لنا أسباب الظواهر والكائنات .

لقد رأى ابن رشد أن الفلسفة التي يأمر بها الله هي تلك المتمثلة في الفلسفة الأرسطية باعتبارها أعظم نتاج العقل البشري وعندما نقول الفلسفة الأرسطية لا نقصد بها الأرسطية الخالصة بل الأرسطية كما عرفها ابن رشد أي تلك المصطبغة بصبغة أفلاطونية محدثة (3) .

فلقد دعا الإسلام إلى التفلسف لأن وسيلة الإنسان إلى معرفة الله، ومن ينهى الناس عنها فقد صدهم عن الباب الذي دعا الشر عبه الناس إلى معرفة الله(4) .

وعليه فقد كان ابن رشد شديد المهارة في معالجة الموضوع بحيث حول السهام التي كان يطلقها علماء الكلام على الفلاسفة إليهم هم أنفسهم، بحيث تصيبهم إصابة قاتلة .

ومن يحرم الفلسفة كما سبق وأن ذكرنا هو الكافر لأنه أثنى الناس عن معرفة الله حق المعرفة بالعقل .

(1) - سورة نوح : الآية 14 - 17

(2) - سورة الحديد : الآية 16 - 17

(3) - صليب جميل : المرجع السابق ، 459 .

(4) - أبو الوليد ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال - محمد عمارة المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ط 1985، ص 25.

1 - 2 / التأويل المجازي أساس التوفيق :

إن وسيلة ابن رشد للتوفيق كانت المجازي ببساطة وسيلة يلجأ إليها المفكر عندما يجد تعارضا بين النص الديني والحقيقة العقلية، فيحاول أن يفسر النص أو يؤوله بحيث يتفق هذا المعنى الذي أعطاه له والحقيقة العقلية التي سبق له التوصل إليها ، مع مراعاة عدم لوي المعنى اللفظي يقول ابن رشد ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ التجويز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنة(1)، و فصل المقال كله مليء بإثباتات أن التعارضات الظاهرية بين النصوص الدينية والعقل (الفلسفة) القضاء عليها بالتأويل أي استخراج المعنى الباطني الحقيقي للدين من المعنى الظاهري الرمزي الذي وضع من أجل العامة.

ولم يكن ابن رشد أول الفلاسفة الإسلاميين الذين قالوا بأن القرآن ظاهر وباطن فلقد سبقه فلاسفة كثيرون إلى ذلك كما سبقه علماء الكلام أيضا وهو يتمسك بما تمسك به السابقون من الفلاسفة دون علماء الكلام بحضر الكشف عن نتائج التأويل أو عن باطن النص الديني للعامة فأن ذلك من شأنه أن يؤدي إلى كوارث نفسية واجتماعية جسيمة ولقد وضع ابن رشد قواعد للتأويل حتى لا تتسرب إليها الفوضى فحدد النصوص التي يجب أن تؤول دون غيرها وحدد من لهم الحق في القيام بالتأويل كما حدد أولئك الذين يكشف لهم عن نتيجة هذا التأويل(2) .

أما بالنسبة لما يجب أن يؤول من النصوص أو ما لا يجب أن يؤول فقد رأى أن هناك معان ظاهرة في الشرع لا يجوز تأويلها بل يعد تأويلها كفرا وهي تلك الخاصة بأصول الدين مثل البعث والحساب هذا النحو من الظاهر إن كان في الأصول فالمؤول لها كافر مثل من يعتقد أنه لا سعادة أخروية ولا شقاء أخروي كما أن هناك على العكس من ذلك نصوصا يجب تأويلها فالأخذ بظاهرها كفر وهناك نوع ثالث من النصوص مترددين بين هذين النوعين السابقين لذا يرى البعض تأويله بينما يرى البعض الآخر عدم ضرورة ذلك.

(1) - أبو الوليد ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال - ص 16

(2) - المصدر نفسه ، ص 27 .

يقول ابن رشد * وهاهنا أيضا ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله وحملهم إياه على ظاهره كفر، وتأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر أو بدعة* (1) .

سبق وأن قلنا أن ابن رشد يحضر تأويل النصوص التي تتناول مبادئ الشريعة الأساسية أو أصولها وهذه الأصول هي الإقرار بالله تعالى وبالنبوات وبالسعادة الآخروية والشقاء الآخروي وعلى الناس جميعا بفئاتهم الثلاث كما قسمهم هو تصديق هذه الأصول الثلاثة كما يسميها ابن رشد كل منهم كل بحسب طبيعة عقله وطبيعة الأدلة التي يستطيع إدراكها(2) .

إن ابن رشد كشارح لا يلجأ إلى التأويل ليجعل أرسطو ينطق بما يتفق والعقيدة الإسلامية بل يشرحه بكل أمانة، فشرحه موجه للفلاسفة أو لأهل البرهان لا العامة وهو يعرف أن كل هذه النظريات يمكنها في النهاية الاتفاق مع العقيدة بواسطة التأويل فما يبدو منها متعارضا والعقيدة ليس كذلك في الحقيقة إنما سوء فهمه هو الذي أظهره بهذا المظهر، ولذلك في رده على الغزالي في كتابه تهافت التهافت يحمل ابن سينا كل الضلالات التي نسبت خطأ إلى فلسفة ابن رشد فهو الذي أساء تفسيرها وعرضها، أما أرسطو الذي دائما ينطق بالحق، فلا يمكن أن يتعارض مع الدين الإسلامي، فالحق لا يضاد الحق وهو المبدأ الذي تمسك به دائما والذي يطلق عليه وحدة الحقيقة(3).

(1) - زينب محمود الخضيرى : المرجع السابق ، ص 128

(2) - صليبيا جميل : المرجع السابق ، ص 463

(3) - محمود القاسم : المرجع السابق ، ص 55 - 56

3 / حقيقة أم حقيقتان ؟:

قال معظم الرشديين اللاتين في القرن (13 - 14) بنظرية الحقيقتين أي أن هناك حقيقة دينية وأخرى فلسفية وأن الحقيقتين قد تتعارضان وقد حرمت هذه النظرية على أنها نظرية رشدية، والحقيقة التي تتضح من دراسة فلسفة ابن رشد في مجال التوفيق بين الفلسفة والدين هي أنه تمسك دائما بفكرة وحدة الحقيقة أي أن ثمة حقيقة واحدة دائما وإن كان لها تعبيران، تعبير فلسفي وآخر ديني، وكأنهما وجهان لعملة واحدة، إن من يقول بأن ابن رشد قال بالحقيقتين يكون قد كشف عن عدم فهمه لموقف ابن رشد في فلسفته التوفيقية وأساسها التأويل وعمادها الحقيقة الواحدة⁽¹⁾

معلوم أن الحقائق الإيمانية أو الأصول قليلة في الإسلام و أن ابن رشد يحترمها ويخرجها من دائرة التأويل فهي من الحقائق التي يعجز العقل عن إدراكها بقدراته الطبيعية وبالتالي عليه قبولها دون نقاش وفي هذه الحالة لا تكون هناك حقيقتان بل حقيقة واحدة هي حقيقة دينية، وفي اعتقادنا أن ابن رشد قد فصل بتحديد المسائل التي يعجز العقل عن إدراكها بقدراته الطبيعية بين الدين والفلسفة فصلا تاما وقد فصل أيضا بين هذين المجالين عندما لم يسمح بالتأويل إلا للفلسفة ومن أهم أسرار الدين الإسلامي التي لا يمكن للفيلسوف أن يستنتجها بالعقل الخلق من العدم وإرادة الله التي لا يمكن الإطاحة بها ونظيف سرا ثالثا ألا وهو مصير النفس الإنسانية وكان على ابن رشد كتلميذ مخلص لأرسطو أن يرفض تلك الأسرار، فعند أرسطو المادة والحركة والزمان قام قدم الله وكل ما يوجد في العالم المادي والعالم اللامادي ينتج عن الملهية الألبية بواسطة فيض لا يترك مجالاً للإرادة الإلهية اللامحدودة⁽²⁾، والفلسفة بالطبع تدلل لنا برهانيا على تلك الحقائق، ويوفق ابن رشد بين هذين الموقفين المتعارضين (موقف الفلسفة وموقف الدين) بأن يقول أن هذه الأسرار ليست في الحقيقة إلا خيالا أو صورة رمزية صور بها القرآن الحقائق العامة، فالدين أيضا لو تأولت نصوصه لقال مثل الفلسفة إن العالم قديم وانه ضرورة ينتج عن العقل الإلهي وبالطبع يمكن حل مشكلة النفس الإنسانية ومصيرها بنفس الطريقة⁽³⁾.

(1) - يوحنا قمير :فلسفة العرب ابن رشد ، دار الطبع ، دار الشرق، بيروت، 1982، ص ص 31 - 32 .

(2) - محمود قاسم ، المرجع السابق ، ص ص 69 - 70

(3) - زينب محمود الخضيرى : المرجع السابق ، ص 135

ب / عند توماس الاكويني:

لقد جاء القديس توماس الاكويني لإنهاء النزاع الحاصل بين بعض اللاهوتيين وبعض الفلاسفة بمعالجة المسائل كفيلسوف والمسائل اللاهوتية كلاهوتي⁽¹⁾.

إن اللاهوت المقدس عند توما هو أعلى العلوم لأنه يقوم على مبادئ الوحي الإلهي هو إذن أعلى من الميتافيزيقا أو العلم الإلهي الطبيعي الذي هو جزء من أجزاء الفلسفة ومبادئ العلم المقدس لا تناقض بالعقل الطبيعي لأنها تتجاوز حدوده وهذه المبادئ هي الحقائق الضرورية وأية أدلة عقلية تناقضها تكون مرفوضة بالضرورة لأنها لا بد وأن تكون غير سليمة برهانها أي أن العيب لا بد وأنه فيها وبالتالي فإنه ليس هناك في الحقيقة تناقض بين الدين والعقل⁽²⁾.

والحقائق الإيمانية في نظر توماس الاكويني تتجاوز العقل الإنساني ، وإن كانت لا تتناقض معه، مع وجود حقائق لا يمكن إدراكها بالعقل لأنها فوق مستوى الاثبات العقلي الإنساني، وما مهمة العلم إلا توضيح ما قد يكون غامضا فيها ، فالفلسفة أو العقل الإنساني تلعب دورا ثانويا مساعدا وهي تعتمد على حقائق جاهزة عليها قبولها أوليا، ولذا يسميها القديس توماس الاكويني (خادمة اللاهوت).

وقد يستخدم اللاهوت المقدس بعض الحقائق الفلسفية لا على أنها حقائق يقينية بل على أنها اقل درجة من حيث اليقين فهي أجنبية وظنية⁽³⁾.

لقد فصل توماس الاكويني بين الفلسفة والدين تماما كما فعل من قبله ابن رشد ثم رأى أنه فعل ذلك تحت ضغط غزو الأرسطية العربية والرشدية بالذات للفكر المسيحي أن يجعل للفلسفة دورا في الدين، لهذا كله رأى توما أن الفلسفة لا بد وان تكون مجرد تابعة أو خادمة للدين ، على أن تلتزم وهي في هذا المجال بالحقائق الإيمانية⁽⁴⁾.

(1) - اتين جيلسون :روح الفلسفة المسيحية في العصور المسيحية ، ترجمة الإمام عبد الفتاح ، الطبعة الثالثة 1981. ص 28 .

(2) - زينب محمود الخضيري : المرجع السابق ، ص 149

(3) - نفسه : ص 151.

(3) - نفسه : ص 152

ولقد اضطر القديس توما في محاولته هذه إدماج مذهب أرسطو في اللاهوت المسيحي إلى التحايل أحيانا، إذا ما وجد أن هناك تناقضا بين المعلم الأول والمسيحية فكان يقول إن أرسطو لم يقل بالفعل، لهذا إنما ابن رشد هو الذي أوله بهذا المعنى وفي أحيان أخرى كان يؤول مذهب أرسطو تأويلا يتفق والعقيدة المسيحية، وإن غير من فكر أرسطو الأصلي، أما إذا كان التناقض صارخا فكان لا بد بالقطع من التخلي عن الحقيقة الارسطية، فالعقل والإيمان لا يتعارضان أبدا عنده، فإذا كان من الحق أن العقل لا يمكن أن يبرهن على صحة الحقيقة الموحية، فإنه من الحق كذلك أن كل استدلال يحاول إثبات العكس ما جاء به الإيمان ينتهي دائما إلى السفسطة، فتوماس يتمسك بمبدأ أساسي وهو أن الحقيقة لا يمكنها أن تنقسم، ولا يمكن لأجزائها أن تتعارض، ومما لاشك فيه أن مبدأ وحدة الحقيقة هو مبدأ رشدي تمسك به فيلسوف قرطبة لحل مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين⁽¹⁾.

وهناك تشابه شديد في التعبير عن هذا المبدأ عند كل من ابن رشد وتوماس الاكوييني يقول ابن رشد في فصل المقال (يستحيل إثبات ما يصاد الحق بالبرهان).

إن قد أخذ الاكوييني⁽²⁾ مفتاح حل مشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين من ابن رشد سواء اعترف هو بذلك أم لا.

(1) - توماس الاكوييني : الخلاصة اللاهوتية، المطبعة الأدبية، بيروت، 1889، ص ص 21 - 22 .

(2) - توماس الاكوييني : عالم لاهوتي إيطالي، ولد 1125 وتوفي 1274م، أهم آثاره المجموعة اللاهوتية .

عرف ابن ميمون بجرأته الأمر الذي ساعده على اقتحام المشكلات الدينية التي أحجم عنها الكثير من الفلاسفة ، وكان الهدف من ذلك :

1 - التوفيق بين الفلسفة والدين .

2 - ترجيح الكفة لوجهة نظر الدين على حساب الحقيقة الفلسفية .

3- الشك في الآراء الموروثة .

وبهذا أراد موسى بن ميمون التوفيق بين (موسى كلیم الله) وأرسطو زعيم الفلاسفة وذلك من أجل رفع الحيرة على فئة من العقول التي درست الفلسفة ولكنها بقيت حائرة أمام بعض قضايا الدين (1) .

وهذا ما نلمسه من خلال كتابه "دلالة الحائرين" ، حيث يقر ابن ميمون بوجود حقيقة واحدة (الحقيقة الدينية) لا حقيقتين ، وانه لا تعارض بين الفلسفة والدين اليهودي فصدرهما واحد ، فالفلسفة تقدم براهين على حقائق عقلية سبق وأن عرفت من العقيدة . وقد درس موسى بن ميمون قضايا الدين المختلفة لتفسيرها وتوضيحها ، وإن حدث وان رأى تعارضا بينهما وبين النتيجة الفلسفية خصوصا في حالة النص الديني ذي المعنيين : المعنى الظاهري البسيط والمعنى الباطني الرمزي الذي يؤول بما يتفق مع الحقيقة الفلسفية ، وفي هذا تثبيت للحقيقة الدينية وليس تفصيلا للحقيقة الفلسفية(2) .

أما إذا كان النص الديني عن أحد الأسرار الإلهية أو عن أحد التعاليم الدينية يقوم بن ميمون في هذه الحالة بمناقشة رأي الفلاسفة ليجعله يحتمل الصدق أو الكذب ، لان هذا الرأي في مرتبة أدنى من حيث درجة اليقين من الحقيقة الدينية التي هي معيار كل يقين توحى جل الأفكار الموجودة في كتاب دلالة الحائرين بتأثر موسى بن ميمون بفكر بين الحكمة والشريعة من الاتصال .

(1) - زينب محمود الخضيرى: المرجع السابق ، ص 118 .

(2) - إيتن جلسون : المرجع السابق ، ص 231 .

" ولقد استعمل ابن ميمون للتوفيق بين الفلسفة والدين أسلوب التأويل – استعمله قبله ابن رشد – الذي يعتمد على أربعة قواعد وهي :

- 1 – أن يكون ظاهر النص الديني يرشد المتأمل بعقله إلى المعنى الحقيقي .
- 2 – يجب تأويل النصوص الدينية إذا كان معناها الحرفي ينسب إلى الله صفات المخلوقات التي يستحيل عقلا أن تنسب إليه .
- 3 – يجب التأويل في حالة قيام الدليل العقلي الصحيح على أن بطلان المعنى الظاهري للنص الديني يجب ألا يذاع في التأويل إلا قليل من النص الذي يكفي لفهمه وأن يكون ذلك للمستعد له(2) .

حاول موسى بن ميمون بمنهج التأويل الدفاع عن الدين باعتباره عالم لاهوت أكثر منه فيلسوف ويتجلى هذا في قيامه " بشرح قضايا الدين اليهودي وتفسيرها تفسيراً عقلياً وجعلها تخاطب العقل والقلب معا وهذا لإيمانه الشديد بالعقيدة اليهودية(2) .

وما نستطيع ملاحظته هو أن نزعه التوفيقية هذه لم يتخلص فيها نهائياً من دفاعه عن الجانب الديني ، بينما ابن رشد من خلال كتابه " فصل المقال " أراد توفياً حقيقياً على أساس العقل بين الشريعة والفلسفة وذلك بعد نكته وحقد المتكلمين عليه وعلى الحقيقة الفلسفية ، فحاربهم أبو الوليد ورد عليهم في جميع ما ذهبوا إليه ، معتمداً في ذلك على النص الشرعي والبرهان في آن واحد ، فانصب اهتمامه على الفلسفة والشريعة، معا محاولاً التوفيق بينهما ، وحجته في ذلك أن الشريعة أوجبت النظر العقلي وهذا ما ترمي إليه الفلسفة، إذ ليس هناك من داع لمعرضة الفلسفة مادامت تتوافق مع الشريعة وهدفها واحد ، فليس من المعقول أن نرفض الحكمة بدعوى أنها ظهرت قبل الإسلام وفي بيئة غير إسلامية والوفاق بين الفلسفة والدين في نظر ابن رشد ليس وليد الصدفة مادام كلاهما يرمي إلى الهدف نفسه ، إن الذي يظن أن هناك تناقضا بينهما إما أن يكون رجلاً يجهل الدين وإما رجلاً يجهل الفلسفة"(2) .

ويمكننا القول في الأخير أن موسى بن ميمون تأثراً بالغا بابن رشد في مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين كما أثر هو بدوره في مسألة نفسها على المفكرين المسيحيين أمثال توماس الاكويني(2) .

(1) – زينب محمود الخضيرى: المرجع السابق ، ص190 .

(2) – أبو الوليد ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة غي عقائد الملة، محمد عابد الجابري المطبع المحمودية التجانية، القاهرة 1935، ص70

(3) – محمود قاسم : المرجع السابق، ص 61 .

(4) – نفسه : 64

المبحث الثاني :مسألة النفس:

|| عند ابن رشد : البحث في النفس عند ابن رشد سم من العلم الطبيعي لأن العلم الطبيعي يبحث في الجسم الطبيعي من حيث هو مركب من مادة وصورة ، والنفس صورة الجسم ، أو هي كما قال الفلاسفة " كمال أول جسم طبيعي آلي ⁽¹⁾

والدليل على أن البحث في النفس قسم من العلم الطبيعي ، أن النفس لا تفعل و لا تتفعل

إلا بالجسد، وأن أحوالها لا تنفصل عن الهيولى الطبيعية للأجسام ، ولكن إذا ثبت أن اتصال النفس بالهيولى اتصال بالعرض ، وان هناك أحوالا للنفس منفصلة تمام الانفصال عن المادة الجسمانية وجب عند ذلك دراسة هذه الأحوال في علم ما بعد الطبيعة.

إن النفس هي صورة الجسم وكماله عند أرسطو ، وأن الجسم عنده متى فنى فنت الصورة أو النفس معه ، ومن الواضح تماما أن هذه الفكرة تتناقض تماما مع الشريعة الإسلامية، لأننا لو قلنا بفناء النفوس مع ناء الأجسام ففيما الحسـاب والعقـاب والمسؤولية؟⁽²⁾ ولذلك نجد ابن رشد عند تعرضه لدراسة النفس في تلخيص كتاب "النفس" لأرسطو يسأل على غرار المعلم الأول : هل يمكن أن تفارق النفس الجسد أم لا ؟

فراى أن المفارقة قد تنسب إلى مامن شأنه أن يكون اتصاله بالهيولى اتصالا بالعرض كالعقل الفعال، أما الصورة فيستحيل تصور المفارقة فيها لأن اتصالها بالمادة اتصال جوهرى .

كل جسم مركب من مادة وصورة والمادة في الحيوان هي البدن والصورة والنفس ولكن هذا الكمال أو الاستكمال يختلف باختلاف أجزاء النفس التي هي خمسة : النباتية (العادية)، الحساسة فالمتخلية، فالناطقة ، فالنزوعية.⁽³⁾

هذه القوى لا تختلف من حيث أفعالها فحسب ، بل من حيث مواضعها أيضا .

(1) - صليبا جميل : المرجع السابق ، ص 489 .

(2) - زينب محمود الخضيرى: المرجع السابق ، ص 327 .

(3) - ماجد فخري : المرجع السابق ، ص 94 .

فالنباتية قد توجد دون الحساسة" كما في النباتية"، فالحساسة دون المتخيلة " كما في الكثير من الحيوان"، إلا أن العكس ممتنع، فالحساسة لا توجد دون النباتية، والمتخيلة دون الحساسة، وعلّة ذلك أن بعض القوى هو بمثابة الهيولى من البعض الآخر، فاستحال أن ينفصل عنه .

1/ النفس الغذائية: يدرج ابن رشد النفس الغذائية في عداد القوى الفاعلة لأنها تحرك ما

هو غذاء وتخرجه من حال القوة إلى حال الفعل، أي تجعله غذاء بالفعل، والآلة التي تستعين بها هذه القوى في ذلك هي الحرارة الغريزية، التي تفعل على سبيل المزاج أو الاختلاط كما يرى، إلا أن هذه النفس ليست عين الحرارة كما كان يرى جالينوس، بل الحرارة بمثابة موضوعها القريب، وتلحق بهذه النفس نفس أخرى هي النفس النامية التي تختلف عنها في علتها الغائية وهي التنمية أو النمو لا البقاء .

وتلحق بالنفس المنمية نفس أخرى هي المولدة، وقد جعلت هذه القوة الأخيرة في الحيوان، لا على سبيل الضرورة بل على سبيل الفضل "ليكون لهذه الموجودات حظ من البقاء الأزلي بحسب ما يمكن في طباعها"⁽¹⁾

2/ النفس الحساسة: إن نسبتها إلى النفس الغذائية كنسبة الصورة إلى موضوعها وهي مع ذلك لا توجد إلا في الحيوان خلافا للقوى الغذائية المشتركة بين الحيوان والنبات، ويمكن تعريف النفس الحساسة "القوى التي من شأنها أن تستكمل بمعاني الأمور الحسية من جهة ماهي معان شخصية"⁽²⁾

ومن خصائص هذه النفس أنها توجد تارة بالقوى وتارة بالفعل، وهي كائنة فاسدة ولا بد لها من آلة جسمانية يتم بها فعلها، والآلات الجسمانية التي تعينها على القيام بفعلها هي الحواس الخمس، أعني اللمس والذوق والشم والسمع والبصر .

و المحسوسات تنقسم عند ابن رشد إلى خاصة ومشاركة، فالخاصة هي التي تتعلق بحاسة من الحواس الظاهرة، والمشاركة هي التي تشترك فيها حاستان أو أكثر وتسمى القوة التي تجتمع فيها المحسوسات المختلفة بقوة الحس المشترك.

(1) - ماجد فخري : المرجع السابق ، ص 96 .

(2) - صليبيا جميل : المرجع السابق ، ص 492

3/ النفس المتخيلة: فهي التي تلي قوة المشترك، وهي تختلف عن قوة الحس من حيث أنها تدرك المحسوسات بعد غيبتها، و مباينة لقوة الظن من حيث أن الظن مصحوب بالتصديق، وهي غير مصحوبة به اضطرارا وهي كذلك مباينة لقوة العقل لأن موضوع التخيل صورة شخصية و هيولانية في حين أن موضوع العقل صورة كلية مجردة، ولما كانت المتخيلة قوة هيولانية كان بينها وبين قوة الحس المشترك صلة وثيقة لأن التخيل يتناول الصور الحسية فيفصلها بعضا عن بعض، ويربط بعضها ببعض فلا يوجد منفصلا عن الحس في الإنسان في حين أن الحس قد يوجد منفصلا عن الحيوان ، وقوة التخيل كائنة فاسدة لأنها لا توجد بالقوة أو لا ثم توجد بالفعل ، وهي تستكمل بالآثار المجتمعة في الحس المشترك فهي إذن حادثة مثلها .

4/ النفس النزوعية: فهي التي ينزع بها الحيوان إلى النافع وينفر عن الضار فإذا كان نزوعه إلى اللاذ سمي شوقا وإذا كانت إلى الانتقام سمي غضبا، وإذا، وإذا كان مصحوبا بالروية والفكر سمي اختيارا وإرادة، فالشوق والغضب والإرادة أقسام القوة النزوعية، وبين هذه القوة وقوة التخيل صلة وثيقة لأن الحيوان إذا تخيل معنى ما في المحسوس تشوق له أو نفر عنه ، سواء كان ذلك المحسوس حاضرا أو غائبا وهي متصلة كذلك بقوة العقل لأن الإنسان إذا تصور بعقله أمرا ملائما تحرك له، وإذا تصور أمرا منافيا نفر منه.

5/ النفس الناطقة: يبرهن ابن رشد على وجود القوة الناطقة بتأمل أنواع الإدراك، فالإدراك في نظره نوعان : أحدهما شخصي والآخر كلي ، أما الإدراك الشخصي فهو إدراك المعنى في الهيولى كإدراك الحس أو الخيال وأما الإدراك الكلي فهو إدراك المعنى مجردا من الهيولى، ونحن نسمي النفس التي تدرك بالكليات بقوة النطق أو العقل.(1)

(1) - صليبا جميل : المرجع السابق ، ص ص 492-494 .

وقوة النطق غير محدودة في الحيوان، أما الإنسان فهو يحتاج إلى قوة أخرى غير هذه القوة الحسية، وهي القوة التي يدرك بها المعاني المجردة من الهيولى، فيركب بعضها إلى بعض، ويستتبط بعضها من بعض حتى تلتئم من ذلك صنائع كثيرة ومهن نافعة في وجوده، ومعنى ذلك أن القوة الناطقة لم توجد في الإنسان من أجل سلامته فقط، بل وجدت فيه من أجل وجوده الأفضل.

فقسم النفس الناطقة إلى قسمين: نفس نظرية وتسمى بالعقل النظري، ونفس عملية وتسمى بالعقل العملي.

أما موقف ابن رشد من خلود النفس فقد حاول في كتابه "تهافت التهافت" التخلص من مأزق التعريف الأرسطي للنفس بقوله أنه يمكن اعتبارها أشبه بمادة لطيفة، أو بطاقة تفيض عن الأجرام السماوية، وهي تشاركها في الخلود فلا تخضع للكون ولا للفساد.⁽¹⁾ ومن ذلك يتضح بالدليل الفلسفي أن في النفس عند ابن رشد جزءا واحدا قابلا للمفارقة أو الخلود هو العقل بقسميه: العيولاني والفعال.

أما سائر أجزائها (أي الغذائية والحاسة والنزوعية والمخلية) فهي تتقوم بموضوع طبيعي خاضع لسنة الكون والفساد، هو الحرارة الغريزية كما رأينا، فاستحال إسناد الخلود أو المفارقة إليها، فإذا بطل خلود النفس وهي صورة الجسد، وكان الجسد من المركبات التي تنحل لدى الوفاة إلى عناصرها الأصلية، بطل ضرورة المعاد الفردي، أي معاد الشخص المركب من نفس وجسد، وهو ما يعرف بالحشر الجسماني في المناقشات اللاهوتية والفلسفية التي دارت بين الفلاسفة والمتكلمين.⁽²⁾

(1) - صليبا جميل : المرجع السابق ، ص - 494 .

(2) - ماجد فخري : : المرجع السابق ، ص 117.

ب / عند توماس الاكوييني:

يرى توماس الاكوييني أنه من الواجب الأخذ بتعريف النفس الذي ذكره أرسطو في كتابه النفس حيث يقول " أنها الفعل الأول للجسم، الطبيعي عضو....."⁽¹⁾

وذكر أن هذا التعريف ينطبق على كل من النفس النباتية والحيوانية والإنسانية، ويترتب على هذا القول أن النفس الإنسانية ليست مفارقة للبدن شأنها في ذلك شأن النفسين الآخر وين .

فالنفس إذا هي الصورة الجوهرية للإنسان وهي متحدة بالبدن، لقد رفض القديس توما أن تكون النفس مختلطة بالجسم فهي على حد قوله " مبدأ مجرد قائم بذاته" أي هو جوهر عاقل، فإذا ما اختلطت بالجسد فإن طبيعتها الخاصة تفسد، كما رفض القديس توما اعتقاد الارتباط القائم بين النفس والجسد ارتباطاً خارجياً .

فما هي الإنسان عند توما كما كما هي عند أرسطو تتحقق في المركب من النفس والجسد إن اتحاد النفس بالجسد اتحاد جوهري لا عرضي، وهي ليست جوهرًا مستقلًا يدبر البدن كما يدبر الربان أمر السفينة .

ولما اطلع توماس الاكوييني على فلسفة ابن رشد حاول تقليده في التوفيق بين تعريف كل من أرسطو وابن سينا فقال " إن النفس جوهر غير جسمي، وهي في نفس الوقت صورة للبدن وهي السبب في أن الإنسان يحتل مكانا وسطا بين عالمين، عالم الحس وعالم العقل "⁽²⁾.

إن توماس الاكوييني لا يثبت على تعريف واحد بعينه، بل يعتمد على عدة تعاريف متباينة، فتارة يقول إن النفس جوهر قائم بنفسه، وتارة أخرى يقول إنها تتحدد اتحادا جوهريا في البدن، وأن يدخل في تعاريفها حتى بعد مفارقتها إياه ، وتارة أخرى يقول إنها جوهر مستقل وصورة للبدن في الوقت ذاته، وليس هناك ما هو أكثر دلالة على الاضطراب في التفكير من هذا المسلك، ومع ذلك سنعجب فيما بعد لصاحب هذا التفكير المضطرب القلق، حينما ينسب إلى ابن رشد الذي لم يفهمه جيدا في هذه النقطة آراء لم يقل بها هذا الأخير قط.⁽³⁾

(1) - زينب محمود الخضيرى : المرجع السابق ، ص 350 .

(2) - كامل محمد عويضة : المرجع السابق، ص 57.

(3) - نفسه : ص 58 .

و مما سبق يمكن أن نخلص إلى أن توماس الاكوييني قد استعار تعريف النفس عن ابن رشد في المرحلة الأولى من حياته الفكرية ، فكانت النفس عنده هي الصورة الجوهرية الوحيدة في الإنسان ، ولم تكن هذه الصورة عند وقتئذ إلا العقل . إلا انه تخلى عن هذا التعريف ، لقد اضطر إلى الرجوع لأرسطو وإلى التخلي على الرأي الأول ، فلم يعد العقل عنده حقيقة الإنسان وجوهه⁽¹⁾.

إن العقل لم يعد الجوهر الحقيقي للنفس كما لم تعد النفس العاقلة تتضمن النفس الحسية والنفس الغاذية، كما كان يقول من قبل ، لقد اعتقد أن تعريف أرسطو للنفس ينقذه من البدعة الرشدية ، بينما هو في الحقيقة يفضي إلى إنكار خلود النفس .

فلقد ذهب القديس توما إلى أ، العقل الفعال داخل كل نفس فردية يتعدد بتعدد هذه النفوس وهو بالطبع أزلي وخالد وهذا هو وجه الخلاف مع ابن رشد الذي ذهب كما سبق وأن رأينا إلى أن العقل الفعال واحد في الإنسانية كلها ، واختلف مع ابن رشد في أنه جعل العقل الهولاني الفردي خالدا في حين اعتبره ابن رشد فاسدا فانيا بفناء صاحبه، فلم يبق إلا العقل الهولاني الكلي .

يقول القديس الاكوييني : " يستحيل قطعا أن يكون لجميع الناس عقل واحد وهذا واضح على قول أفلاطون بأن الإنسان هو العقل، لأنه لو كان لسقراط و أفلاطون عقل واحد فقط للزما كونهما إنسانا واحدا، وأنهما لا يتمايزان إلا بما هو خارج عن ماهية كليهما " ⁽²⁾.

وإذا ما انتقلنا إلى فكرة خلود النفس عند الاكوييني وجدناه يتمسك كمسيحي مؤمن وكفيلسوف توفيقى بهذه الفكرة محاولا إثباتها اعتمادا على ماهية النفس .

أما البعث عند القديس توما هو بعث بالأرواح والأجساد معا، فالنفس الإنسانية هي صورة الجسد الحي ، فباتحادها معه تحدد أبعادا محددة ، وبالتالي تحدد له وجودا فرديا وعند الوفاة تترك النفس الجسم ، أي أن هذه الأبعاد المحددة تكف عن الوجود بطريقة فعلية في المادة .

(1) - زينب محمود الخضيرى : المرجع السابق ، ص 360 .

(2) - نفسه : ص 361

ج / عند موسى بن ميمون :

يرى موسى بن ميمون أن النفس هي صورة الإنسان التي تحركه وقسمها بحسب الوظائف إلى خمسة نفوس : النفس الغاذية ، الحساسة ، والمتخيلة، والشهوانية والعاقلة⁽¹⁾ هذه الأخيرة تمثل صورة الإنسان وتحصل باتحاد العقل السلبي بالعقل الفعال أما عن علاقتها بالجسم فيرى ابن ميمون أن الإنسان عبارة عن ثنائية، فهو متكون من يعرف تحولات ، فبعدها يكون مجرد استعداد، وهو ما يعرف بالعقل السلبي يتحول بعدها إلى عقل فعال عندما يستقبل الصورة التي يتعرف من خلالها على طبيعته الخاصة وفي هذه اللحظة يصبح كل من العقل والمعرفة شيئا واحدا.

إن العقل السلبي بالنسبة للعقل الفعال هو بمثابة المادة بالنسبة للصورة ، فالعقل السلبي فأن بينما العقل الفعال خالد، والعقل الفعال هو الذي يجعل المادة تقبل الصورة فدوره هو تحويل العقل السلبي على إلى عقل مستفاد، والتحويل باستمرار العقل بالقوة إلى العقل بالفعل .

وتجدر الملاحظة أن العقل بالفعل ليس قدرة في الجسم بل هو مفارق له مفارق له ويفيض عليه وهذا ما أقره ابن رشد حيث رأى أن: النفس جوهر قائم بذاته من حيث هي نفس النوع البشري بأكمله.⁽²⁾

كما يرى ابن ميمون أن حظ الأفراد يختلف في حجم فيض العقول الفعالة على عقولهم هذا الاختلاف راجع إلى درجة استعداد نفوسهم العاقلة لاستقبال هذا الفيض .

الهيولاني فاسد والعقل الفعال الكلي يوجد خارج الإنسان لكن ما أضافه موسى بن ميمون أن لكل فرد عقلا فعلا خاصا وخالدا .

(1) - زينب محمود الخضيرى : المرجع السابق ، ص 385 .

(2) - صليبا جميل : المعجم الفلسفي ، ج2، دار الكتاب اللبناني ، بيروت، 1973، ص 481.

أما عن فكرة خلود النفس ووحدها فيرى ابن ميمون⁽¹⁾ أن النفوس الإنسانية تتحد بالأجسام خلال الحياة ، فيتميز بعضها عن بعض ، أما بعد الوفاة تصبح هذه النفوس بلا أجسام وبالتالي فهي لا تقبل التعدد إلا من حيث أن بعضها علة وجود البعض الآخر ، وقد اعترف ابن ميمون بأنه اخذ هذه النظرية عن ابن باجة الذي تأثر به .

كما أقر المفكر اليهودي بوحدة النفس العاقلة لكنه لم يقل هذا صراحة بل لمح إليه، وهي أهم فكرة ميزت الرشدية اليهودية في مسألة النفس.

أما ابن رشد فقد أعلن صراحة عن وحدة النفس العاقلة إذ يقول "و أما وضع النفوس من غيره هيولي فكثيرة بالعدد لأن سبب الكثرة العددية هي المادة وسبب الاتفاق مع الكثرة العددية هي الصورة ... وإنما يترق الشخص إلى من قبل المادة"⁽²⁾.

(1) - موسى بن ميمون : مفكر وفيلسوف يهودي ولد بقرطبة سنة 1135 وتوفي سنة 1204م دفن بفلسطين.

(2) - أبو الوليد ابن رشد : تهافت التهافت ، ترجمة موريس بويج ، المطبعة الكاثوليكية ، القاهرة ، 1965. ص ص 228 - 230

(3) - المصدر نفسه : ص 231

المبحث الثالث : مسألة العالم ونظرية الخلق1/ عند ابن رشد:

يتميز ابن رشد عن من سبقه من فلاسفة الإسلام بتصوير مسألة القدم تصورا لا لبس فيه، فالعالم في نظره كما هو في نظر أرسطو أزلي واحد في جملته، لا يجوز عليه العدم ولا يمكن أن يكون على غير م هو عليه وليس هناك إيجاد من عدم، ولا عدم بعد وجود، لأن كل ما يحدث هو خروج من القوة إلى الفعل ورجوع من الفعل إلى القوة.⁽¹⁾

والموجودات التي هي في عالم الكون والفساد مركبة من مادة وصورة لا تنفصل أحدهما عن الأخرى، والمادة والصورة أزليتان لأن المادة لو لم تكن أزلية لم يكن للكون والفساد موضوع أول يحملان عليه، ولأن الصورة لو كانت فاسدة لوجب أن تكون مركبة، من مادة وصورة كسائر الموجودات التي هي في عالم الكون والفساد وكما أننا لا نستطيع أن نقول أن وراء كل صورة صورة، إن الصورة هي الكمال الذي ينتهي إليه الموجود الكائن الفاسد، والحركة أيضا أزلية لأن طبيعتها من طبيعة الكم المتصل وكل شيء تكون طبيعته كذلك لا يمكن أن يكون له بدء زمني وما يقال عن الحركة يقال كذلك عن الزمان، لأن الزمان مقدار الحركة، فهو إذن أزلي وهو غير منتهى من طرفيه.⁽²⁾

والملاحظ أن ابن رشد يحذو في مسألة قدم العالم حذو أرسطو لأن أزلية العالم عنده نتيجة ضرورية لأزلية المادة والصورة اللتان تتركب منهما الموجودات.

إن الحركة تحتاج إلى محرك أزلي لأننا إذا قلنا إن العالم حادث، ووجب أن يكون هناك عالم آخر، نشأ هذا العالم عنه، وهكذا يتسلل الأمر إلى ما لا نهاية له، وإذا قلنا أن العالم ممكن ووجب علينا أن نقول بوجود ممكن قبله وهذا أيضا يذهب إلى ما لا نهاية له ولذلك قرر ابن رشد أن العالم كله متحرك منذ الأزل و له محرك أزلي يحركه وهذا المحرك الأزلي الذي يصدر عنه نظام العالم وحركته الدائمة جدير بأن يسمى صانع العالم، و تأثيره في العالم إنما يتم بتوسط العقول المحركة للأفلاك.⁽³⁾

(1) - صليبا جميل : تاريخ الفلسفة العربية ، ص 477

(2) - ماجد فخري : المرجع السابق ، ص ص 68-69

(3) - صليبا جميل : تاريخ الفلسفة العربية ، ص 479

وتتضح أدلة ابن رشد حول أزلية العالم من خلال رده على الغزالي وبعض المتكلمين ببراهين مستوحاة من الفلسفة الأرسطية والتي يمكن تلخيصها فيما يلي :

1- دليل الإرادة : إن الغزالي⁽¹⁾ قد أخطأ بين الإرادة والفعل عند الفاعل القديم ولم يدرك أن الفلاسفة يجوزون التراخي الزمني بين إرادة الفاعل ومفعوله ولا يجوز هذا التراخي بين فعل الفاعل ومفعوله، * إذا فرضنا أن الله أراد إيجاد العالم بإرادة قديمة وجب أن يكون فعله أزليا كإرادته ، لأن الفعل مقترن بالإرادة بالضرورة لدى الفاعل المطلق*

2/ دليل الزمان : يرد ابن رشد على الغزالي بقوله إن الله ليس في الزمان لأنه ليس متحركا والعالم في زمان لأنه متحرك وتقدم الله على العالم كتقدم العلة على المعلول ، ولا يصح قياس الزمان على المكان ، لأن للمكان وجودا موضوعيا محصنا ، أما الزمان فليس شيئا غير ما يدركه الذهن من هذا الامتداد المقدر للحركة فوجوده إذن ذهني ، ثم إن المقارنة بين الله والعالم غير صحيحة، لأن الله مباين للعالم كل المباينة، وليس بينه وبين العالم من طبيعة تدخلهما في جنس واحد .

3/ دليل الإمكان : الإمكان أزلي في فلسفة ابن رشد والمادة الحاملة له أزلية كذلك ، وهو يرفض اعتبار الإمكان تصورا عقليا لا يحتاج إلى موضوع بل *المتمتع نفسه يستلزم موضوعا يقابله*

4/ دليل السببية : العالم قديم كل شيء فيه مقيد بنظام وترتيب يدلان على الحكمة والعناية * فلو وجد العالم بغير ذلك الشكل ، لم توجد فيه المنفعة ، وأن هناك نظاما لو أختل شيء منه لأختل وجود المخلوقات كلها*⁽²⁾.

(1) - أبو حامد الغزالي : من كبار أئمة الدين والعقيدة في الإسلام ، ولد 450 هـ وتوفي سنة 505 هـ أهم آثاره إحياء علوم الدين .

(2) - لجنة من الأساتذة : المرجع السابق ، ص ص 117 - 118 .

يعالج ابن رشد نظرية العالم معالجة منظمة متكاملة إلا في كتبه الشخصية الثلاثة تهافت التهافت ، فصل المقال ، مناهج الأدلة ، وهو ما يدل على أن فلاسفة المسيحية وعلماء لا هوتها في القرن 13 لم يققوا على حقيقة نظرية ابن رشد في هذا المجال بما أن هذه الكتب لم تكن معروفة في ذلك الحين .⁽¹⁾

وقد ادعى بعض المؤرخين للفلسفة أن لابن رشد نظريتين فيما يتعلق بأصل العالم فهو في كتبه الموجهة لجمهور من القراء لا يقول بالقدم بل بخلق العالم أما في كتبه الفلسفية أي في شروح الأرسطية فيقول بقدم العالم والحقيقة أن ابن رشد احتفظ النظرية نفسها في كل كتبه.

أما نظرة ابن رشد لمسألة الخلق فهي قائمة على الرفض فهو يخالف جل المتكلمين القائلين بالخلق من العدم ، وفعل الخلق عنده إخراج ما هو بالقوة في هذه المادة من صورة أزلية إلى الفعل فقد نفى الوجود الحادث بالجنس أي الخلق من العدم ، وبالتالي كان لا بد أن ينفي وجود العدم المحظ والفناء المحظ ، وقال ابن رشد بنمطين للوجود وهو في هذا متأثر بوضوح بأرسطو هما الوجود بالقوة والوجود بالفعل .⁽²⁾

لقد تشكلت فكرة الخلق المستمر عند ابن رشد نتيجة أخذه بفكرة أن الخالق متجدد ومستمر ، أي أنه لا يتم دفعة واحدة من العدم ، إن هذا النوع من الخلق قد حل جل المشاكل المتعلقة بحدوث العالم ، فالخلق مستمر منذ الأزل وإلى الأبد ، فالعالم قديم زمانا ، وإن كانت له علة خالقة من الله الذي لا يكف عن الخلق ، وعليه فالعالم قديم الوجود ، ويختلف مفهوم الحدوث عند ابن رشد عن غيره (المتكلمين) ، كما أنه لم يقل بالصدور وبهذا يكون تصوره للعلاقة بين العالم والله مختلف عن تصوره علماء الكلام والفلاسفة السابقين مثل الفارابي وابن سينا اللذين انتهيا إلى القول بالصدور أو الفيض .⁽³⁾

(1) - زينب محمودي الخضيرى : المرجع السابق ، ص 219

(2) - ايتن جسون : الوحي والعقل في العصور الوسطى . ص 345

(3) - رضا سعادة : مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين من الغزالي وابن رشد إلى الطوسي والخواجة ، دار الفكر اللبناني ، ص 196.

ب / عند توماس الاكوييني:

من أكثر المسائل الفلسفية غموضاً مسألة أصل الوجود حيث زعم البعض أنه في الإمكان البرهنة على أن الكون قد وجد دائماً، في حين يرى فريق آخر أن إمكانية إثبات أن الكون قد بدأ بالضرورة في الزمان .

يعتمد أصحاب الرأي الأول على آراء أرسطو والتي لا تبدو واضحة بهذا الصدد، وكما سبق وأن بين توماس الاكوييني أن نظرية قدم العالم بصورتها المتبلورة ليست نظرية أرسطية في الحقيقة بل هي نظرية رشدية .

أما الفريق الثاني الذي يقول بحدوث العالم فيعتمد على التراث اليهودي المسيحي المعتمد أساساً على سفر تكوين الذي جاء فيه أن العالم قد بدأ .

هذا البدء مفهوم فلسفي إذا لم يكن إثباته بالعقل الطبيعي، فالوحي وحده هو الذي يقول به ولكننا لا نستطيع إثبات الخلق في الزمان فلسفياً .

أورد توماس الاكوييني حجج القائلين بقدم العالم، والتي أهمها ما يقوم على العلة الكافية، إن الله هو العلة الكافية للعالم، سواء من حيث هو علة غائية بما أنه الخير الأسمى، أو من حيث هو علة فاعلة، بما أن القدرة العليا، إلا أننا نعرف أن الله وجد منذ القدم، وبالتالي فالعالم مثل علته الكافية أي * يوجد منذ القدم * ومن جهة أخرى أن المخلوف يفيض عن علة بواسطة فعل هذه العلة وفعل الله قديم ، وحجة ثانية قدمها ابن رشد في كتابه

(تهافت التهافت) يثبت أن قدم العالم يعتمد على المخلوقات ذلك أن في الكون مخلوقات لا تفسد مثل الأجسام السماوية أو الجواهر العاقلة⁽¹⁾.

أما الدليل الثالث على قدم العالم وهو مستنتج من قدم الحركة أي أن جرم جديدة لا توجد أبداً بدون تغير سابق في المحرك إلا أن التغير ما هو حركة ، إذن هناك دائماً حركة سابقة على تلك التي تبدأ وبالتالي فإننا سنجد مهما ارتفعنا في سلم هذه السلسلة حركة ما ولكن إذا كانت الحركة موجودة منذ الأزل ، فلا بد أن يكون هناك محرك منذ الأزل⁽²⁾.

(1)- Gilson – etienne-le

Thomisme – introductiob ausc systemes de thomas dequin2eme edition librair J V rain

- paris-1927-p132-133

(2) – زينب محمود الخضيرى : المرجع السابق ، ص 253

وبعد أن أقدم توماس الاكوييني حجج الفلاسفة القائلين بقدوم العالم يحاول هدمها حيث يذهب إلى أنه يمكن إبطال الدليل (دليل الحركة) فإذا وجدت حركة دائمة لا يعني أنه يوجد دائماً متحرك، يمكن القول إن الحركة وجدت منذ اللحظة الأولى التي وجد فيها المتحرك ، وهذا المتحرك يمكن أن يكون قد جاء للوجود بواسطة الخلق .

أما نقده للدليل الثاني فيتمثل في أن الشيء كي يكون قادرا على الوجود دائما يجب أولا أن يوجد ، معنى هذا أن الموجودات الخالدة لا يمكن أن تكون كذلك إلا إذا كانت موجودة أصلا. (1)

أما الدليل الأول الذي يقوم على أن العالم مخلوق وأن الله هو الخالق وهو علتة الكافية، فيرد عليه توماس الاكوييني بأن هذا الكون أو العالم يخضع لإرادة الله وحده من حيث أن له كما محددًا من زاوية الحجم ، وأنه كذلك يخضع لإرادة من حيث حصوله على كم محدد من حيث الزمان، من المصدر نفسه أي من الله، ولو اعترض على هذه الحجة بأن إرادة الله لا تتغير، ولذا لا بد أنها أرادت وجود العالم منذ الأبد وبالتالي فإن العالم لا بد قد وجد منذ الأزل لكان الرد بأن هذا الاعتراض يخضع فعل العلة الأولى للشروط نفسها التي تتحكم في أفعال العلة الجزئية التي تتم أفعالها في الزمان ، إن العلة الجزئية ليست علة للزمان ذاته الذي يتم فيها فعلها ، أما الله فهو على عكس علة الزمان ذاته لأن الزمان موجود في كلية الأشياء التي خلقها .

والعقيدة المسيحية ترى أن العالم محدث وأن الله هو الذي خلقه ، ولذلك يمكننا القول أن الله أراد بدء العالم.

إن مفهوم القبل مرتبط بمفهوم الزمان، إذ الزمان ليس إطار خاويًا وغير متناه تأتي الأشياء لتحتل مكانًا بداخله بل هو عدد أو مقياس حركتها ولو لم تكن هناك موجودات مادية لما كان هناك زمان. (2)

(1) - زينب محمود الخضيرى : المرجع السابق ، ص 254

(2) - نفسه: ص 255 .

فلا يوجد إذن "قبل" بالنسبة للعالم ، بما أن مشكلة الزمان من غير العالم ليس لها مضمون ، إن وقت الله هو الأزلي ، خلق الله العالم وأخضعه للزمان أما هو فلا يوجد في الزمان، فهو لامادي ولا متناه بلا صيرورة (1) .

وإرادة الخلق عند الله موجودة منذ الأزل وهي لا توجد في الزمان وتجليها لنا وحده هو الذي يمكن أن يكون في الزمان.

لقد نجح توماس الاكويني في التوفيق بين المسيحية والأرسطية (2) بما يتعلق بنظرية العالم لكنه لم يوفق في رأيه هذا إذ لم يأت بأي جديد و لا بأي تأويل للعقيدة بما يجعلها تتفق والأرسطية . أما ابن رشد فلقد رأينا كيف أنه أول الدين الإسلامي بحيث يقول بقضية أرسطية ألا و هي قدم العالم . وأن نلبسها لباسا إسلاميا فجعلها قدم حادث أي "مخلوق" فالجديد الذي أتى به ابن رشد هو التوفيق بين الخلق والقدم ، فالمفهوم عند الله لا يتعارضان في حين أن توماس الاكويني يميز بين المفهومين (3) .

ولا أحد ينكر أن القديس توما قد أخذ فكرة الخلق المستمر عن ابن رشد . فالله يحفظ وجود الكائنات كلها باستمرار ، وهذا يعني استمرار فعله ، وعلى الرغم من أن القديس توما يؤكد أن هذه الفكرة عقائدية إلى جانب كونها فكرة عقلية فان بلورتها في شكلها الفلسفي يتضح فيها تماما تأثير ابن رشد ، ولعل الاختلاف الوحيد بين هذين الفيلسوفين هو تمسك ابن رشد بفكرة قدم العالم أو المادة زمانيا بينما أنكر القديس توماس ذلك .

(1) - زينب محمود الخضيرى : المرجع السابق ، ص 256

(2) - الأرسطية : نسبة إلى أرسطو ، الفيلسوف اليوناني ولد سنة 384 ق م وتوفي سنة 322 ق م يعد واضع الميتافيزيقا وعلم المنطق. من أهم آثاره لطبيعة

(3) - زينب محمود الخضيرى : المرجع السابق ، ص 257

ج/ عند موسى بن ميمون :

إن نظرة ابن ميمون إلى العالم نظرة توفيقية بين الخلق والقدم ، ورأيه في هذا المجال يكاد يكون مطابقاً للعرض الذي قدمه ابن رشد ، فهو يقول بأن كل مفكر متعمق يبحث عن الحقيقة ولا يخدع نفسه يعرف أن مسألة قدم العالم أو خلقه لا يمكن حلها ببرهان قاطع فهو حد يقف عنده العقل .

لذا علينا أن نأخذ من التوراة التي تقول : (إن الله خلق الكون من العدم ومن قبل لم يكن إلا الله ثم خلق كل شيء بإرادته الحرة والزمان)⁽¹⁾

يقول ابن ميمون إن الله في خلقه للعالم خلق في البداية السماوات والأرض وما هذه البداية إلا خلق العقول التي تعطي الوجود للأفلاك وتمنحها الحركة وتتكون بعد ذلك صورة العالم بتدرج ، أي بتأثير الأفلاك بطريقة مباشرة بفضل النور والظلام وذلك في الأيام الخمسة التالية : الله خلق الكون في ستة أيام ، أما اليوم السابع فقد نظم فيه الكون لأول مرة بنفس القوانين التي تستمر بعد ذلك .

يقول ابن ميمون بفكرة الفيض فالملائكة المذكورة في الديانات ما هي إلا عقول الأفلاك تفيض عن العلة الأولى وتكون سلسلة من العقول تفيض كل منها على الأخرى وتنتهي إلى العقل بالفعل⁽²⁾ كما ذهب المفكر اليهودي إلى أن لهذا الخلق بداية حددها الله ، وبهذا فقد مزج ابن ميمون بين الأرسطية والأفلاطونية المحدثة .

وقد أقر ابن ميمون كما سبق لنا القول ذلك بخلق العالم من العدم ، ولكنه عاد وقال إنه خلق من مادة قديمة ومخلوقة بدورها ، ويفيض كل شيء عنها ثم يرجع إليها في النهاية فهي لم تخلق من شيء وإنما كل شيء خلق منها وتصبح عدما إذا أراد خالقها ذلك .
وابن ميمون يخالف ابن رشد في مسألة قدم العالم ، حيث يرى هذا الأخير أن العالم القديم وإن كان قديماً بنوع خاص ، فالله قديم والقديم لا بد أن يكون خلقه قديماً مثله .

(1) - زينب محمود الخضيرى : المرجع السابق ، ص 288

(2) - نفسه : ص 258

ولكن العالم عكس الله ، حادث حدوث عليا أي أن له علة وهي الله فالعالم قديم من حيث أنه من صنع الله ومحدث من حيث أن له علة هي الله ، بعبارة أخرى العالم (محدث منذ الأزل أو محدث قديم الحدوث).

أما فيما يخص عملية الخلق فيرى ابن رشد أنها عملية تحويل ما بالقوة إلى فعل أي أن الخلق عنده ينطوي على معنى الحركة ، والله هو المحرك الأول والمادة القديمة وإن كانت مخلوقة.

وفي الأخير نقول إن موسى ابن ميمون أخذ فكرة قدم المادة المخلوقة عن ابن رشد إلا أنه جعل العالم حادثا عن طريق الفيض بينما ابن رشد رأى بان الخلق كان بطريقة مباشرة . ويجمع الباحثون إن موسى بن ميمون كان أول تلاميذ ابن رشد وأول شخصية يهودية جمعت بين الفكر العلمي والفكر الفلسفي (1) إذا إن جل المسائل التي تعرض إليها ابن ميمون والفلاسفة اللاتين من أمثال توماس الاكويني ، قد أشار إليها ابن رشد وإن كان هناك اختلاف بينهم في بعض الأفكار إلا أن هذا لا ينفي تأثيرهم الشديد بابن رشد خصوصا وأنهم استقوا فكرهم من منبع واحد هو منبع الفلسفة الأرسطية.

(1) - عبد العزيز عبد الله : حلقة الفصل بين الشرق والغرب ، أبوحامد الغزالي وموسى ابن ميمون ، ندوات أكاديمية للمملكة المغربية 1985 ص 107 .

مما سبق يمكن استخلاص الاستنتاجات الآتية:

- 1 / لقد كان لقاء ابن رشد بالخليفة أبي يعقوب نقطة تحول في حياة فيلسوف قرطبة، إذ مكنه من الاضطلاع على كتب أرسطو مما أكسبه لقب (الشارح الأكبر).
- 2 / دافع ابن رشد بشجاعة نادرة عن أفكاره، متخذا من النظر النقدي والتحليل العقلي منهجا متبعاً، مما جعله عرضة للتصادم مع علماء الدين الناقلين على المعرف الإغريقية الدخيلة ، الشيء الذي جعل الحاقدين على ابن رشد يشتغلون بإبراز التنافر الظاهر بين الفلسفة والدين واتهامه بالكفر والزندقة وهو ما مهد لنكبته .
- 3 / لم تكن آثار الشارح الأكبر عملا هامشيا، يحمل دلالة التبعية والتلمذة للمعلم الأول ، فكثيرا ما استقل بآرائه عن أرسطو، فعملية الشرح ليست عملية نقل وتقليد بقدر ما هي عملية بناء وتكملة ومؤلفات ابن رشد الخاصة – فصل المقال، تهافت التهافت، الكشف عن مناهج الأدلة – تعبر عن موقفه الفلسفي واستقلاله الفكري.
- 4 / من الثابت تاريخيا أنه لما كانت أوروبا تعيش الظلمات، في حالة من الجهل والتخلف كانت البلاد الإسلامية تمثل مشعلا فكريا وظاءا ، ينشر العلم والنور والمعرفة ،مما جعل أعمال علمائها ومن بينهم ابن رشد محل اهتمام رجال الدين حتى ينهلوا رحيق الفكر الخالص .
- 5 / إذا كان لليهود دورا في نشر فكر ابن رشد من خلال حركة الترجمة فقد عمل المسيحيون عللا تزيف حقائقها لتعارضها مع فلسفتهم الدينية فالرشيديية في ظاهرها تبدو حركة فلسفية متأثرة بآراء ابن رشد ولكن في باطنها هي حركة عملت عللا التوفيق بين آراء أرسطو ومبادئ رجال الكنيسة ولو بتزيف الحقائق.
- 5 / تعدد الأبواب التي دخلت منها فلسفة ابن رشد إلى الغرب وانتشارها والصدى الواسع الذي لقيته ، جعل الكنيسة تحسب لها ألف حساب فألصقت بها العديد من التهم وأصدرت ضدها الكثير من التحريمات التي يوحى تسلسلها التاريخي عجز الكنيسة على وقف المد الرشيدي على تعاليمها الدينية لتفضح في الأخير بانتصار الرشيديية من خلال جامعة بادوا .

7/ الحركة الرشدية التي ظهرت في العصور الوسطى ، ما هي إلا تزييف لفلسفة ابن رشد وهذا يتجلى في تباين آرائه الأصلية إزاء المسائل الثلاثة المدروسة مع آراء دارسيه ومترجميه من المفكرين اللاتين ، وإذا كان اليهود أقرب في آرائهم إلى ابن رشد فأن اللاتين كان تزييفهم واضحا وصريحا .

8/ إن ابن رشد يعد من الفلاسفة القلائل الذين تخطت فلسفاتهم حدود الدين والمكان والزمان ، ومن الذين لعب فكرهم دورا بارزا في الربط بين الثقافات العالمية المختلفة .

وفي الأخير نتمنى أن نكون قد أنصفنا فيلسوفنا ، و لو بإلقاء الضوء على بعض جوانب فلسفته، التي يتضح من خلالها الوجه الصحيح لهذا المفكر العظيم.

ونسأل الله العظيم في الختام أن يعصمنا من الزلل، وأن يقينا شر الغرور رائدنا في هذا المثل بالحكمة الفلسفية القائلة:
كلما ازددت علما بشيء ، ازددت علما بجهلي ، قل ربي زدني علما

فہرس

* فهرست *

الإهداء :
المقدمة : (أ. ب.)

* الفصل الأول : ابن رشد الإنسان ونزعته الفلسفية

- المبحث الأول : حياته وآثاره (03)
المبحث الثاني : فلسفته واهتماماته العلمية (06)
المبحث الثالث : إعجابه وشرحه لأرسطو (08)

* الفصل الثاني : الفلسفة الرشدية في أوروبا خلال العصور الوسطى

- المبحث الأول : واقع الفكر الغربي ابان العصور الوسطى .. (11)
المبحث الثاني : انتقال فلسفة ابن رشد إلى أوروبا (14)

- أ - الرشدية اليهودية (14)
ب - الرشدية اللاتينية (18)

المبحث الثالث : موقف الكنيسة من فلسفة ابن رشد (21)

الفصل الثالث : الفلسفة الرشدية في أوروبا

- المبحث الأول : مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين (25)
أ- عند ابن رشد (25)
ب - عند توماس الاكويني (31)
ج - عند موسى ابن ميمون (33)

المبحث الثاني : مسألة النفس (35)

ا - عند ابن رشد (35)

ب - عند توماس الاكويني (39)

ج - عند موسى ابن ميمون (41)

المبحث الثالث : مسألة العالم ونظرية الخلق

ا - عند ابن رشد (43)

ب - عند توماس الاكويني (46)

ج - عند موسى ابن ميمون (49)

* الخاتمة : (51)

* قائمة المصادر والمراجع

أ / المصادر :

1 - القرآن الكريم

2 - أبو الوليد ابن رشد : فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال،

د / ابو عمران الشيخ - الأستاذ جلول جودي - الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، دار الطبع
1982

3-ابو الوليد ابن رشد : تهافت التهافت ،ت/ مورس بويج ، الطبعو الكاثوليكية ، القاهرة1965

4- ابو الوليد ابن رشد : تهافت التهافت ،ت/ دنيا سليمان ، قسم 2دار المعرف ،القاهرة

5 -أبو الوليد ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، محمد العابد الجابري ، ط / 2، المطبعة
المحمودية التجانية ، القاهرة ، 1935.

6 - أبو حامد الغزالي : تهافت الفلاسفة ، ترجمة سليمان دنيا ، ط4،دار المعارف ، مصر 1966.

ب/ المراجع :

1 - ابوريان (محمد علي): تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ،ج2،دار الجيل، بيروت 1990

2 - الجابري (محمد عابد) : ابن رشد السيرة والفكر، مركز الدراسة العربية ، بيروت 1982

4 - الخضيرى (زينب محمود): تأثير ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، كلية الآداب ، جامعة القاهرة ،دار
الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة،1993

5-الزين (سميح):ابن رشد اخر فلاسفة العرب،ط9،مؤسسة الخلفية للطباعة ،بيروت،د-ت

6- الصانع(نوال): المرجع في الفكر الفلسفي ،دت ، د ط

7-السمرائى(قاسم):الاستشراف بين الموضوعية والافتعالية ، دار الرفاعي للنشر والطباعة والتوزيع ،ط1،
الرياض 1983.

8- الملا- (احمدعلي): اثر العلماء المسلمين في الحضارة الأوروبية ،ط3،دار الفكر،
دمشق ،1981.

9-الفاخوري (حنا): تاريخ الفلسفة العربية ،ج2،ط3،دار الجيل ، بيروت ،1993.

10- النجار(رمزي):الفلسفة العربية عبر التاريخ، د-ط، القاهرة ،1983.

11- أنطوان(فرح):ابن رشد وفلسفته،ط1،دار الفارابي ،1988.

12- أنطوان (رح):ابن رشد وفلسفته، مع نصوص الناظرة بين محمد عبده وفرح أنطوان دار الطليعة للطباعة
والنشر ، ط1،بيروت،1981

- 13- بور(دي):تاريخ الفلسفة في الإسلام ،ط5،دار النهضة العربية ،بيروت ،1981
- 14-بركات (محمد مراد):تأملات في فلسفة ابن رشد ،ط1،الصدر لخدمات والتوزيع. دت
- 15- جوکو(ادوار):ت علي زغور،الفلسفة الوسيطية ،دار الاندلس للطباعة والنشر والتوزيع د ت
- 16- جيلسون (ايتيان):روح الفلسفة المسحية في العصور الوسطى ،ت/إمام عبدالفتاح ط3، 1981
- 17-رينان (ارنست):ابن رشد والرشدية ،ت/عادل زعتر ،دار الطبع إحياء الكتب العربية ، القاهرة 1957.
- 18-عاشور (سعيد عبد الفتاح):الطب الإسلامي في الجامعات الأوروبية في فجر عصر النهضة ، الكويت،
محاضرة عن ابن رشد1989
- 19-عومث (سلفادور): تعريب عثمان الكعك، الفلسفة الإسلامية وتأثيرها الحاسم في الفكر الغربي، التونسية
النشر،1977.
- 20- صليبيا(جميل): تاريخ الفلسفة العربية ،دار الكتاب اللبناني ط1973،2،
- 21-ضومط(ميخائيل):توما الاكويني، دار الطبع المطبعة الكاثوليكية،بيروت1956
- 22-فخري(ماجد):ابن رشد فيلسوف قرطبة ،ط2،منشورات الشرق بيروت1982
- 23-قاسم(محمود)ابن رشد وفلسفته الدينية ،ط3 :مكتبة الانجلو مصرية ، القاهرة 1996
- 24- قاسم(محمود):نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توما الاكويني،ط2،مكتبة الانجلو المصرية
1996.
- 25- قسوم(عبد الرزاق):مفهوم الزمان في فلسفة ابي الوليد ابن رشد ،المؤسسة الوطنية لكتاب الجزائر،1986.
- 26-قمير(يوحنا):فلاسفة العرب ابن رشد ،دار المشرق ،بيروت ،1982
- 27-كريسون(اندري):تيارات الفكر الفلسفي من العصور الوسطى إلى العصر الحديث،ت/نهادر ضا ،منشورات
البحر المتوسط، ط3،بيروت ،1983.
- 28-وهبة(محمد مراد):ابن رشد اليوم،ط1،دار قبا ،القاهرة ،1983.
- 29-لجنة من الأساتذة: المرشد في الفلسفة العربية ،دار مارون عبود،1983

ج/ المعاجم:

صليبيا(جميل):المعجم الفلسفي ،ج2،دار الكتاب اللبناني ،بيروت،1973.

د/الموسوعات:

شرف الدين(خليل): ابن رشد الشعاع الأخير، في سبيل موسوعة فلسفية، دار مكتبة الهلال لبنان،1985.

و/ قائمة المراجع بالفرنسية

- Etienne qelson, la philophie au moyen aqe origine patistique 3eme

edition (paris, Payot 1947)

Etienne qelson, le thomisme, introduction aux systemes, thomas daquin, 2eme

edition librire qvrain, (Paris)