

## الديانات السماوية ومسألة العقل والإيمان (الرشدية)

عثمان أشقرا \*

نُحدّد الديانات السماوية في اليهودية والمسيحية والإسلام باعتبارها تقوم على أساس شرائع منزلة ومتضمنة في كتب أوحى بها لرسول وأنبياء بعينهم، وليست مهمتها -هنا- التأريخ لهذه الأديان الثلاثة بقدر ما أن المهم هو طرح (أو إعادة طرح) سؤال جوهرى مرتبط بمفهوم التنوير تحديداً: كيف تستقيم فكرة إدراك الرشد العقلي التي هي مضمون التنوير بامتياز مع واقعة الوحي التي تفترض نظرياً ومبدئياً حاجة الإنسان إلى الوصاية والتوجيه؟.

وبالطبع، فالمسألة لم تطرح بالوضوح المقدمة به هنا إلا في خضمّ نقاشات بدأت لاهوتية وانتهت فلسفية، وما نقترحه في هذا الصدد بالضبط هو فحص هذه المسألة كما اكتمل طرحها فلسفياً فيما ندعوه -عامّة- بالرشدية (نسبة إلى الفيلسوف المسلم ابن رشد 1126-1198م).

ومن جهة أخرى، فليس المهم في هذا المنظور - إعادة كتابة ما هو معروف ومشهور حول شخصية ابن رشد وفلسفته الخاصة منذ ما كتبه إرنست رينان في 1852م وفرح أنطون في 1904م إلى أبحاث آلان دو ليبيرا المتقدمة وقراءات محمد عابد الجابري الراهنة (1)، وبالمقابل فسنركز على ما نعتبره الواقعة التاريخية والفكرية الأبرز في سياق محاولة إبراز ما ندعوه بـ "جذور التنوير": تحول فلسفة ابن رشد العقلية التأويلية ذاتها إلى صيغة عامة وفضفاضة، تتجاذبها بل وتتماهى معها صيغ عقلية تأويلية بعينها، تطرح مسألة العقل والإيمان إسلامياً ويهودياً ومسيحياً.

و بالتالي، يلزم التمييز في هذا الصدد بين ما يلي:

1- الرشدية العربية.

2- الرشدية العبرية.

3- الرشدية اللاتينية.

1- الرشدية العربية:

يمثل ابن رشد (1126-1198م) -دون جدال- قمة النزعة التأويلية العقلية في الفكر العربي/الإسلامي، فمنذ أوائل المتكلمين (في حدود القرن الثامن الميلادي) و"مسألة التأويل العقلي" لقضايا دينية بعينها (الجبر والاختيار، خلق القرآن وأزليته، الصفات الإلهية...) تقع في صميم النقاش الديني والصراع السياسي الملتهبين؛ بحيث بلغا حد

المأساة والمحنة (حالة ابن حنبل (780-855) الشهيرة وحالة المعتزلة الأشهر)، والفلاسفة المسلمون الأوائل لم يفعلوا شيئاً في الواقع سوى أنهم عززوا النقاش بتراث "دخيل" (على حد تعبير أعدائهم)، ونقلوا "الصراع" إلى مستويات مجردة عليا (على حد تعبير نقادهم). الفيلسوف والفقير والقاضي ابن رشد هو الوريث الأبرز لهذه الصيرورة العصبية والمعقدة.

إنه ليس آخر الفلاسفة المسلمين الكبار فحسب؛ ولكنه الشخصية الفكرية والتاريخية التي اجتمعت داخلها تناقضات حادة (الفقه والفلسفة مثلاً)، واستوعب بمنطق القاضي الممارس واقعة التوفيقية "غير الشرعية" -في نظره- التي كانت هي المهيمنة على مجمل الممارسة الفلسفية فيما يخص العلاقة بين الفلسفة والدين (أو بين الحكمة والشريعة، أو بين العقل والإيمان)، فعقد "محكمة النظر العقلي"، وأصدر الحكم الحاسم والجازم فيما يخص:

1- "فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال" (شريعة الفلسفة).

2- "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة" (شريعة الاجتهاد).

3- "تهافت التهافت" (الرد على الغزالي).

وهذه -وبمعنى من المعاني- هي الثلاثية "النقدية" الرشدية الشهيرة.

ورغم أن ابن رشد أنجز "شروحا" لأرسطو جعلته ينال لقب "الشارح الأكبر"، ووضع كذلك "مختصر كتاب السياسة لأفلاطون"، وكتب "الكليات في الطب" ... فـ"الثلاثية النقدية" تبقى -على ما يبدو- فريدة في موضوعها ومنهجها: تثبيت النظر العقلي (البرهاني)، ورفعها إلى حد جعله هو الأولي والمنطلق فيما يخص مكانة وموضوعات الفلسفة (الحكمة) والعقيدة (الشريعة) والعلاقة بينهما.

إن ابن رشد -وعلى عكس ما يوحي به عنوان كتاب "فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال" - لا- يعيد طرح وتبني مطلب دمج الفلسفة في الدين (أو التوفيق بينهما) -وهو المطلب الذي ساد وتواتر على امتداد تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ الكندي (حوالي 796-حوالي 870 أو 873م) والفارابي (872-950م) إلى ابن سينا (980-1037م) وابن طفيل (1110-1185م)- ولكنه يقرر تمايز واستقلال مجاليهما، وهذا لا يعني ضرورة وجود حقيقتين منفصلتين (الحقيقة الدينية، والحقيقة الفلسفية)؛ ولكن الحقيقة هي واحدة، وتختلف فقط سبل النظر إليها أو العلاقة معها: سبيل "الخطابة" (العوام/الظاهر)، أو سبيل "الجدل" (علماء الكلام/التأويل)، أو سبيل البرهان (الفلاسفة/الحكمة). إن "ازدواجية الحقيقة" هو قول "الرشدیین اللاتین" لاحقاً باعتبار صراعهم المتميز ضد الكنيسة، أما ابن رشد المسلم فهو يقرر قوله المشهور: "الحق لا يضاد الحق؛ بل يوافقه ويشهد له"، وعليه فالتهمج على الفلسفة والفلاسفة في حكمه- هو باطل شرعاً وعقلاً:

- باطل شرعا: لأنهم (الفلاسفة) يمارسون "واجب" النظر العقلي المنصوص عليه شرعا فحسب (2).

- وباطل عقلا: لأن الفلاسفة هم العلماء حقا؛ بل هم "الراسخون في العلم" المؤهلون علما ودينا وخلقاً لممارسة التأويل الصحيح (3).

وهنا يبرز قوام ما ندعوه عامة بـ"الرشدية" التي نبتت نباتا طبيعيا في بلاد الغرب الإسلامي؛ ولكن تناقضات الوقت (السياسة)، واستشراء ما سيعبر عنه لاحقا مؤرخ عربي مسلم بارز بـ"فساد العمران" جعل النبتة الرشدية تذبذب سريعا، ولا تؤتي أكلها "الطبيعي" في تربتها العربية الإسلامية مقابل تحقق ذلك عبر انيا/يهوديا، ولاتينيا/مسيحيا.

## 2- الرشدية العبرية:

تأسس اليهودية -كدين- على تراثين:

- "الكتاب المقدس"، أو ما يعرف بـ"التناخ"، وهو يضم أسفار موسى الخمسة (التوراة): سفر التكوين، وسفر الخروج، وسفر اللاويين، وسفر العدد، وسفر التثنية؛ أسفار الأنبياء كبارا وصغارا؛ الأسفار التاريخية وأسفار الحكمة الشعرية.

- التلمود: يضم جماع التقليد الشفوي العقائدي والتشريعي العبراني كما تم جمعه وتدوينه بين القرن الثالث والقرنين الخامس/السادس الميلاديين، ويتكون التلمود من المشناه (المتن) والجمارة (التفسير).

و كدين توحيدى خالص يدعى قيامه على أساس علاقة خاصة مع الرب (يهوه) تستند إلى قاعدة "العهد" و"الشعب المختار"، فقد طرحت منذ القديم مسألة مجابهة "الحكمة" اليونانية البارزة من جهة- ومنافسة الديانتين التوحيديتين: المسيحية والإسلام من جهة أخرى.

المسألة الأولى تبلورت بشكل أولي مع فيلون السكندري (حوالي 12ق.م-54ميلادية) الذي -رغم حضوره الباهت في تاريخ الفلسفة اليهودية- يعد أول من أنجز "تركيبية" خالصة بين المعتقد اليهودي و"حكمة" الرواقيين أساسا، إضافة إلى فكرته الهامة المتمثلة في ضرورة وضع الفلسفة في خدمة الدين.

أما علاقة اليهودية بالإسلام خاصة (وسنقتصر عليها هنا لوحدنا) فهي أدق وأعمق إلى حد أنه صدر في سنة 1857م كتاب لسالمون مونك بهذا العنوان البالغ الدلالة: **اختلاط الفلسفة اليهودية والعربية (4)**.

فمن جهة، عاش اليهود كذميين في كنف الدولة الإسلامية (وقد تمكن بعضهم من شغل مناصب رفيعة وحساسة في أجهزة هذه الدولة)، ومن جهة أخرى -وهذا هو الذي يهمنا هنا- فلقد تأثروا -كنخبة فكرية ودينية- بـ"مناخ" الحضارة العربية/الإسلامية الفكري والثقافي، إلى حد ليس فقط تبنيهم اللغة العربية وسيلة للكتابة والتعبير؛ ولكن تغلغل

إشكالات وقضايا علم الكلام والفلسفة الإسلاميين في قلب ما يمكن أن ندعوه بعلم كلام وفلسفة يهوديين.

فهذا سعديا بن غاون (882-942) يؤلف سفرا بعنوان "كتاب الأمانات والاعتقادات" يعدّ أول نص كلامي/فلسفي يهودي يبرز فيه جليا تأثير المعتزلة وإخوان الصفا(5).

وبتأثير بالغ من أبي حامد الغزالي كتب يهوذا هالي في (1075-1141م) كتاب **الحجة والدليل في نصر الدين الدليل**, أو كتاب **الخزري يدافع فيه عن "نصية" الدين مقابل "مقاصد الفلاسفة"**, (وهذا عنوان كتاب شهير للغزالي).

لكن التأثير الحقيقي والبالغ للفلسفة العربية الإسلامية في الفكر العبراني اليهودي هو – دون جدال- لأبي الوليد بن رشد من خلال شخصية موسى بن ميمون, ونصوص من يمكن نعتهم صراحة بـ"الرشديين اليهود"(6).

- موسى بن ميمون (1138-1204م):

عالم دين وقاض وطبيب وفيلسوف ومفخرة يهودية وإنسانية بامتياز(7).

ولد-مثل ابن رشد- في قرطبة من أسرة مجد ديني وعلمي, وتعلم وتثقف ونهل -مثل أبناء جيله- من معين الثقافة العربية الإسلامية المهيمنة التي كانت قرطبة آنذاك –وبمعنى من المعاني- مركز "أنوارها"(8), وتحت ضغط القلاقل السياسية (سيطرة الحكام المسلمين الجدد "الموحدين" على قرطبة وعدم تسامحهم الظاهر مع اليهود) دُفعت عائلة ابن ميمون –مثل آخرين- إلى الفرار والهجرة, فكانت الإقامة في فاس من 1160 إلى 1165م, وهناك في جامعة القرويين العريقة- عمق ابن ميمون تعليمه وتكوينه في الطب وعموم المعرفة العربية الإسلامية المزدهرة وقتذاك, وعليه فابن ميمون هو نتاج خالص لهذه المعرفة بالرغم من يهوديته الأصلية والمتأصلة(9).

وفي فاس بدأ ابن ميمون وضع مصنفاته الرئيسية التي لن تكتمل إلا في القاهرة -حيث هاجر وأقام معززا مكرما كطبيب وعالم دين وفيلسوف يهودي في كنف السلطان صلاح الدين الأيوبي ووزيره "الفاضل" وابن السلطان لاحقا-ولقد اكتملت مصنفات ابن ميمون بكتاب دلالة الحائرين الذي انتهى منه قبل عشر سنوات من موته.

لقد بدأ ابن ميمون بوضع رسالة في المنطق بعنوان: بحث في مفاهيم المنطق تكشف عن استيعابه المبكر للمنطق الأرسطي الذي تعلمه على أيدي أساتذته المسلمين، ثم جاءت المصنفات "التقليدية" التي بوأ ابن ميمون مكانة الريادة و"التجديد" في دراسة وتدريس التوراة والتلمود (السراج، مشناه التوراة، كتاب الأحكام).

ويبقى كتاب **دلالة الحائرين** هو الإنجاز الفكري/الفلسفي الأبرز لموسى بن ميمون.

لقد كتب ابن ميمون دلالة الحائرين بالعربية مستعملا الأحرف العبرية بين 1186 و1190م, وترجم الكتاب كاملا- إلى العبرية من قبل صموئيل بن طبون سنة 1204م,

وأنجز محمد التبريزي وهو من علماء القرن الثالث عشر المرموقين شرحا إضافيا لفصول من الجزء الثاني من دلالة الحائرين (10)، وعرف الكتاب بترجمة لاتينية في أوروبا، وعليه، تحول الكتاب إلى بؤرة للمعارضة الجذرية والقبول الحذر (11). وفي الواقع فنمط جديد في "قراءة" النصوص الدينية (التأويل العقلي والمجازي)، وتقرير العلاقة بين العقل والإيمان ("اتصالهما" وليس "انفصالهما" على غرار ما حددناه كقوام "الرشدية") هو ما يعيد إنتاجه وإقراره ابن ميمون من داخل سياق مختلف، وعليه فسنتكلم هنا عن "رشدية يهودية" ليس بمعنى تتلمذ ابن ميمون وتبعيته المباشرة لابن رشد؛ ولكن بمعنى تبلور سياق وإطار عامين للفكر والتفكير وقتئذ برزت نصوص ابن رشد باعتبارها الصيغة الرائدة والتامة لهما، وابن ميمون يعترف صراحة في رسالة له سنة 1191م بحصوله على هذه النصوص كاملة ما عدا كتاب الحس والمحسوس واطلاعه المجد عليها (12)، هذا أولا.

**ثانيا:** إن كتاب دليل الحائرين مكون من ثلاثة أجزاء ضخمة متضمنة لعشرات الفصول والمباحث التي تطرح كمًا هائلًا من القضايا والإشكالات الدينية والفلسفية (13)، وبهذه الصفة فهو كتاب معرفي موسوعي؛ ولكنه أيضا نص "وجودي" ملتصق بوضعية عقلية وروحية تتخبط داخلها ذات قلق حائرة تبحث عن دليل. نقرأ بقلم ابن ميمون نفسه في "مقدمة في غرض المؤلف في تأليفه دلالة الحائرين" ما يلي: "هذه المقالة غرضها تبين معاني أسماء جاءت في كتب النبوة؛ من تلك الأسماء أسماء مشتركة فحملها الجهال على بعض المعاني التي يقال عليها ذلك اسم المشترك، ومنها مستعارة فحملوها أيضا على المعنى الذي استعيرت منه، ومنها مشككة فتارة يظن بها أنها تقال بتواطؤ، وتارة يظن بها أنها مشتركة" (ص5)، "تضمنت هذه المقالة غرضا ثانيا وهو تبين أمثال خفية جدا جاءت في كتب الأنبياء، ولم يصرح بأنها مثل؛ بل يبدو للجاهل والذاهل أنها على ظاهرها ولا باطن لها، فإذا تأملها العالم بالحقيقة وحملها على ظاهرها حدثت له حيرة شديدة، فإذا بينا له ذلك المثل، أو نبهناه على كونه مثلا اهتدى، وتخلص من تلك الحيرة؛ ولذلك سميت هذه المقالة: دلالة الحائرين (ص6)".

**ثالثا:** يخاطب ابن ميمون في كتاب/نص دليل الحائرين طائفة من الناس بعينها: "أما الذين لم يروا ضوعا وهو ساقط؛ بل هم في ليلهم يخبطون، وهم الذين قيل فيهم: إنهم لا يعلمون ولا يفهمون، سيكونون في الظلمة وخفي عنهم الحق جملة مع شدة ظهوره كما قيل فيهم: إنهم لا يرون النور الذي يلمع في السماء وهم جمهور العامة، فلا مدخل لذكرهم في هذه المقالة" (ص8)؛ "أما هذه المقالة فكلامي فيها مع من تفلسف كما ذكرت، وعلم علوما حقيقة، وهو معتقد للأمر الشرعية حائر في معانيها التي حيرت فيها الأسماء المشككة والأمثال" (ص11).

**رابعا:** يوصي ابن ميمون في آخر "مقدمة في غرض المؤلف في تأليفه دلالة الحائرين" كالتالي: "إذا أردت أن تحصل على جملة ما تضمنته هذه المقالة (حتى لا يغادرك منها شيء فردد فصولها بعضها على بعض ولا يكون غرضك من الفصل فهم جملة معناه فقط،

ألا وتحصيل كل لفظة جاءت فيه في معرض القول وإن لم تكن من غرض الفصل؛ لأن هذه المقالة ما وقع فيها الكلام كيف اتفق، إلا- بتحرير فائض، وضبط زائد، وتحفظ من الإخلال بتبيين مشكل، وما من شيء قيل فيها في غير موضعه، ولا- تتبعها بأوهامك فتؤذيني ولا- تتفع نفسك؛ بل ينبغي لك أن تتعلم كل ما ينبغي تعلمه، وانظر فيها دائماً، فهي تبين لك معظم مشكلات الشريعة التي تشكل على كل عاقل..."(ص16-17). وعليه يتضح أن وراء تعدد واختلاف بل وتشدت موضوعات الكتاب/النص وحدة الإشكال/الرؤية كالتالي:

**الإشكال:** حيرة أهل العلم والمعرفة إزاء التباسات وتناقضات الشريعة وبالتالي ظهور الحاجة إلى دليل.

**الرؤية: التأويل العقلي لـ"جميع ما قالته الأنبياء عليهم السلام" هو "المفتاح" والدليل (ص11).**

وهنا يحضر الإشكال/الرؤية في منظور ما دعونه بـ"الرشدية" رغم عدم الجزم بالقول بتلمذة وتبعية ابن ميمون المباشرة والصريحة لأبي الوليد بن رشد، مقابل من يمكن نعتهم مباشرة وصراحة بـ"الرشديين اليهود"، وأبرزهم من دون جدال: إسحاق البلاك، ليفي بن جرسون، موسى النربوني.

إسحاق البلاك(14):

لا- يعرف عن حياته سوى النزر القليل مع العلم أنه عاش في حدود القرن الثالث عشر، وله كتاب واحد معروف هو عبارة عن ترجمة ناقصة لكتاب مقاصد الفلسفة للغزالي مع تعليق -هو المهم- ينتقد فيه البلاك نقد الغزالي للفلسفة والفلسفة، وهو (أي الغزالي) لم يقرأ أرسطو إلا عبر تفاسير محددة (ابن سينا)... وهذا هو ذات النقد الذي يوجهه البلاك إلى ابن ميمون، وبالتالي يسعى إلى تجاوزه معلناً رشديته الكاملة.

يبرز البلاك توافق الفلسفة والدين على مستوى الأغراض العامة (السامية)، كما يبرز تمايزهما على مستوى الخطاب (الفلسفة تبرهن والدين يلقتن)، وعلى مستوى المخاطب (الفرد في حال الفلسفة والجمهور في حال الدين)، وهو هنا رشدي خالص.

ليفى بن جرسون (1288-1344م)(15)، طبيب وفلكي وفيلسوف وضع شروحا على نصوص ابن رشد معتبرا "أن الحقيقة موجودة في المشائية العربية، والمطلوب هو التوفيق بين هذه الأخيرة والديانة اليهودية؛ حتى لا يضاد الحق الحق"(16).

والكتاب الرئيس لابن جرسون هو **حروب الرب** الذي وضعه على غرار دلالة الحائرين، بحيث إنه يحتوي على ستة أجزاء هي: الطبيعة وخلود الروح-النبوة-العلم الإلهي-العناية الربانية-الجواهر السماوية-الخلق. وحسب G.Wajda فهذا الكتاب "هو بلا ريب واحد من المعالم الأكثر أهمية للتفكير النظري (الديني اليهودي)؛ ليس فقط لأنه مثل دلالة

الحائرين- يتضمن نظاما فلسفيا شبه كامل؛ ولكن لأن هذا النظام (لابن جرسون) عوض أن يكون مجرد صدى - كما هي الموضوعة وقته- لنظام ابن ميمون، هو بالعكس -أو على الأقل يحاول أن يكون كذلك - إعادة تشكيل وتصحيح له" (17)، وعليه، فابن جرسون هو حاسم وصريح في انحيازه إلى ابن رشد، وبالتالي قام بإنجاز نوع من التركيب العجيب بين الرشدية والموساوية، وجعل اللقاء ممكنا بين أرسطو والتوراة (18).

### موسى النربوني (1300-1362م) (19):

درس الفلسفة مبكرا على يد أبيه (سليل عائلة عريقة في العلم) بالرغم من "حظر" تدريس الفلسفة لمن هم دون 25/30 سنة، رشديته ثابتة وحاسمة؛ إذ ينسب إليه القول التالي في حق أبي الوليد ابن رشد: "الحكيم الإنساني الذي قَوِّمَ أحسن تقويم كل آراء أولئك الذين حادوا عن طريق من وضع أس العلوم (أرسطو)، وعمل على أن يصل بها إلى قمة كمالها في الفلسفة، والذي وفق بين حقيقة الدين والحقيقة نفسها" (20).

إضافة إلى نصوص موضوعها الأساس تقديم مؤلفات رشدية والتعليق إيجابيا عليها، فله تفسير نقدي شامل لكتاب دلالة الحائرين يبرز فيه "الميل" السينيوي (نسبة إلى ابن سينا) المنفلة أحيانا لدى ابن ميمون، ويؤكد على الأطروحات الرشديية المعروفة والبارزة: الفيلسوف لوحده قادر على بلوغ المعاني العميقة في القول الديني (ما هو موحى به إلى الأنبياء). والخلاصة كما يقررها Maurice-Ruben Hayoun في آخر كتابه المذكور أن مكانة يوسف النربوني في التاريخ هي مكانة رشدي حاسم u n averroïste u n déterminé؛ إذ لا- يمكن تصور إعادة تشكيل فكر ابن ميمون في العصر الوسيط من دونه (21).

### 3- الرشدية اللاتينية:

بدأ تحول المسيحية إلى الدين الرسمي للدولة الرومانية مع إعلان الإمبراطور قسطنطين اعتناقه للديانة الجديدة في سنة 313م.

وفي سنة 325 تم رسميا تثبيت أركان العقيدة الجديدة ممثلة أساسا في مبدأ التثليث، وسر التجسد، وواقعة الصلب، وكونية الكنيسة البابوية (22).

وفي عام 397 تم نهائيا تكريس النصوص المسيحية المقدسة كالتالي (23):

- كتاب العهد القديم المعروف.
- كتاب العهد الجديد ويضم الأناجيل الأربعة المقررة والمعتزف بها: إنجيل مرقص (حوالي 70م)، إنجيلا- متى ولوقا (حوالي 80-90م)، إنجيل يوحنا (حوالي 90-100)، إضافة إلى النصوص المعروفة بـ "أعمال الرسل" و "الرسائل".
- وهذه -عموما- هي مرحلة "المسيحية المبكرة"، تتلوها المرحلة المرتبطة بمن يعرفون بـ "آباء الكنيسة" وأشهرهم -دون جدال- القديس أوغسطين (354-430م) الذي أنجز

نوعاً من "التوفيق" بين التراث الإغريقي (الأفلاطوني بالخصوص) والوحي التوراتي ظلت صيغته العامة مهيمنة مباشرة على الفكر الكنسي المسيحي حتى حدود القرنين الحادي عشر والثاني عشر. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، لقد واجهت المسيحية مبكراً تحدياً كبيراً تمثل في "الدفاع" عن الديانة الجديدة إزاء الفكر "الوثني" المنتشر والبارز: الفكر الفلسفي اليوناني، وهنا يبرز موقفان:

- موقف القديس والشهيد جيستان (100/114م-162/168م) ذي التكوين الفلسفي المتين، والذي تتصّر حوالي سنة 130م من دون أن يتنكر للتراث الفلسفي اليوناني؛ ولكن بالعكس- رأى فيه إغناء وتمتينا لعقيدته الدينية الجديدة باعتباره حكمة القدماء هي إعلان عن مقدم المسيحية، وتبوء المسيح مقام العقل الأسمى أو اللوغوس.

- موقف ترتليان (150/160) (Tertulien م-230/240م) الذي يُعدّ مؤسس اللاهوت المسيحي التقليدي والمدافع الصلب عن فهم "تراثي" للمسيحية بعيداً عن "التجريد" الفلسفي و"البدعة" الغنوصية.

وتعدّ مدرسة الإسكندرية (كليمانت، أوريجين، لوسيان الأنطاكي) استمراراً في هذا السياق، باعتبار هذه المدرسة كانت "ملتقى للتفكير اليهودي والمسيحي واليوناني جميعاً، وفي هذا العصر كانت المسيحية قد انتشرت وإن لم تكن قد أصبحت بعد الديانة الرسمية للدولة، فكان لزاماً على آباء الكنيسة الاستمرار في نشر الدعوة الجديدة، وتأسيس الأخلاق الدينية والتربية المسيحية، مع استمرار البناء والتكوين العقلي للعقائد والدفاع عن المسيحية ضد مهاجميها، خاصة ضد الفرق التي نشأت داخل المسيحية ذاتها" (24)، ولعب أفلاطون والأفلوطينية دوراً مركزياً في هذا الصدد؛ بحيث هيمن على التفكير المسيحي، وغلفا الجو العام الذي كانت تتكون فيه العقائد المسيحية، وهذا هو الجو الذي سينشأ فيه (القديس) أوغسطين (25) قبل أن يتحول إلى المسيحية سنة 386م، وينجز من خلال عشرات النصوص التي كتبها في نوع من تدفق الإلهام وصرامة التفكير تركيبة عجيبة بين معرفة الله بالإيمان (وهذا هو السابق)، وإدراكه بالعقل (وهذا هو اللاحق)، وبالتالي إقرار نوع من عدم التمايز الشكلي بين مجال الفلسفة ومجال اللاهوت؛ فالفلسفة لم تطرد من مدينة الله (عنوان كتاب شهير للقديس أوغسطين)؛ ولكنها ببساطة تحولت إلى خادم لللاهوت المسيحي في صيغته الكاثوليكية الرسمية دون أن ينقص هذا من قيمة الأوغسطينية التي انبثقت في الأصل كتجربة وجودية عميقة (كتاب الاعترافات للقديس أوغسطين)، واستوت هيكل نظرياً يؤسس لمسيحية "متصالحة" مع محيطها الفكري العام (كتاب العقيدة المسيحية مثلاً).

مات القديس أوغسطين سنة 430م؛ ولكن الأوغسطينية ستتحوّل إلى نوع من الإيديولوجية المسيحية المهيمنة طيلة ما يسمى بالعصر الوسيط الأوروبي، ولن يبدأ هذا الحال في التملل والتبدل إلا مع تغلغل الفلسفة الإسلامية في الجامعات الأوروبية (خاصة كلية الفنون في باريس وجامعة بادو في إيطاليا)، واكتشاف أرسطو (المعلم الأول) من



خلال شروح ابن رشد أساسا وبروز جماعة "الرشديين اللاتين".

والواقعة الأخيرة هي التي سنتوقف عندها ببعض التفصيل.

في سنة 1852م نشر المستشرق الفرنسي إرنست رينان كتابه الرائد المعنون بـ"ابن رشد والرشدية" (26)، وعلى الرغم من النظرة الضيقة والرؤية المنحازة اللتين يحددان هذا الكتاب فهو -من جهة- قد لفت النظر إلى أهمية الرشدية والرشديين اللاتين (التسمية الأخيرة منسوبة إلى رينان تحديدا) في تكون الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط (الفلسفة الوسيطة la philosophie médiévale) ومن جهة أخرى فتح الباب واسعا أمام سيل متدفق من الكتابات الأوروبية والعربية حول ابن رشد والرشدية (27).

وفي هذا الصدد لابد من التوقف عند مصطلح **العصر الوسيط (le moyen age)**:

فالشائع هو أن هذا العصر يمتد من القرن الخامس الميلادي (سقوط الإمبراطورية الرومانية وتثبيت المسيحية) إلى القرن الخامس عشر (ما يسمى ببداية النهضة الأوروبية أو الرونيسانس)، وبالتالي فالعصر الوسيط يرادف هنا ألف عام من الانحطاط التاريخي والظلمية الفكرية، والواقع أن هذه صورة غير دقيقة تماما، وقد تبذلت رأسا على عقب مع تقدم الدراسات الجديدة والمختصة حول العصر الوسيط خاصة مع جاك لوغوف وآلان ليبيرا، ففي سنة 1957م سينشر جاك لوغوف Jacques le Goff - وهو بمعنى من المعاني سليل المدرسة التاريخية الفرنسية الشهيرة المعروفة بمدرسة الحوليات Les annales - كتابه المتميز: **المثقفون في العصر الوسيط (Les intellectuels au moyen age)**.

وبالطبع فالحديث عن مثقفين في العصر الوسيط يبدو -لأول وهلة- مستغزا وصادما لعموم المهتمين بتاريخ وسوسيولوجيا الثقافة والمثقفين؛ إذ المثقف -كواقعة ومفهوم- هو حديث الظهور، باعتباره يرتبط تحديدا بحادث اتهام الضابط الفرنسي اليهودي دريفوس باطلا بالخيانة القومية، ومحاكمته غير العادلة، ووقوف علماء وكتاب إلى جانبه نشروا في جريدة لورور بتاريخ 14 يناير 1898م بيانا بعنوان "بيان المثقفين" le manifeste des intellectuels يعتبر هو "بيان" ميلاد المثقف الحديث؛ لكن جاك لوغوف يتجاوز في الواقع هذه التحديدات البنيوية ويتحدث عن المثقف l'intellectuel من حيث -هو أساسا وحصرًا- الفرد المشتغل بالعمل الذهني/العقلي والمتعيش منه أساسا، متميزا في هذا عن رجل الدين le clerc ورجل الدولة والإدارة (الموظف) أو رجل المال والتجارة (البنكي والتاجر)... وعليه، يتقدم **المثقفون في العصر الوسيط** باعتبارهم أولئك المعلمين والأساتذة والأدباء والفنانين المرتبط ظهورهم بنهضة المدن الأوروبية ابتداء من القرن الثاني عشر، وهم بالتالي يشكلون كمجموعة -سرعان ما وعت نفسها باعتبارها كذلك- أساس ما يسميه جاك لوغوف بـ"نهضة القرن الثاني عشر" في أوروبا (28).

والواقع أن جاك لوغوف يتكلم في كتابه الرائد عن نهضات أوروبية ثلاث:

- نهضة القرن الثامن/التاسع الكارولينية (نسبة إلى الإمبراطور الفرنسي/الألماني شارلمان) المنصبة تحديدا على تحسين شكل الكتابة والخط وأحوال التعليم عامة.

- نهضة القرن الثاني عشر الناتجة عن التأثير الحضاري العربي الإسلامي عموما, والتأثير الفلسفي خصوصا في أوروبا.

- نهضة القرن الخامس عشر/السادس عشر المشهورة.

النهضة الأولى محدودة, بل وثمة خلاف بين المؤرخين في اعتبارها كذلك.

النهضة الثالثة تتجاوز نطاق اختصاص الباحث لوغوف؛ ولكنه يحسم أمرا أساسيا بصددها لما يرفض مبدأ القطيعة الجذرية, ويؤكد على واقعة الانعطاف المتبدل.

وتبقى النهضة الثانية، نهضة القرن الثاني عشر وامتدادها داخل القرن الثالث عشر هي ما يدرسه جاك لوغوف في الفصلين الأول والثاني من كتابه مبرزاً باقتدار منهجي صارم وتجرد علمي فذ- واقعتين حاسمتين:

- بروز "المتقفين" كفئة سوسيو-مهنية متميزة, والدور الريادي فكريا وتعليميا وأدبيا وفنيا الذي لعبته في النهضة الأوروبية الوسيطية هذه عبر مؤسسات تعليمية بعينها (مدرسة شارتر، جامعات باريس وأكسفورد وبولونيا)، ومن خلال شخصيات فذة (ألبير الكبير، أبيلا، طوماس الأكويني، سيجير دي برابان...).

- الحضور الفلسفي العربي الإسلامي عامة والرشدي خاصة في قلب هذه النهضة الأوروبية المبكرة.

والفصل الثالث والأخير تحت عنوان: من الجامعي إلى الإنساني- يخصصه جاك لوغوف لمآل نهضة القرن الثاني عشر عبر مسارين:

- مسار تحول عموم المتقفين الوسيطيين أنفسهم إلى فئة مندمجة بالكامل في بنية النظام القائم.

- تحول الفلسفة الوسيطية ذاتها -التي بدأت تاريخية تقدمية مع مدرسة شارتر, وعقلانية جدلية مع ألبير الكبير وتوفيقية مسيحية/رشدية مع توماس الأكويني, ورشدية خالصة مع سيجير دي برابان- إلى سكوالاتية فارغة ولا عقلانية مرتدة.

والنتيجة هي بروز القرنين الرابع عشر والخامس عشر باعتبارهما فترة تراجع وسقوط حقيقيين ضدها تحديدا ستقوم النهضة الأوروبية المعروفة والمشهور بالرونيسانس.

من جهته -وفي نفس السياق- سينشر آلان دو ليبيرا Alain de libera سنة 1991م كتابا بعنوان **التفكير في العصر الوسيط (29)** يدعو فيه أساسا إلى ما يلي:

- إعادة النظر جذريا في تحديد مفهوم العصر الوسيط من حيث الزمن التاريخي ومن حيث المضمون المعرفي؛ فالأمر لا- يتعلق ها بزمن أوروبي واحد؛ ولكن بتركيب أزمنة متداخلة: الزمن اليوناني الإ-غريقي، والزمن العربي الإسلامي، والزمن اليهودي العبري، والزمن الأوروبي اللاتيني.

- إعادة الاعتبار للتراث العربي الإسلامي الذي ينعته دو ليبيرا بـ"التراث المنسي"(30) ضمن مسار تكون الفكر الأوروبي خاصة والفكر الإنساني عامة.

- أهمية ابن رشد والرشدية في بروز وتكون خطاب ثقافي أوروبي جديد حمل لواءه بالخصوص "مثقفون فلاسفة" غير محترفين(31) ولا مرتبطين بمؤسسات بعينها، ولكنهم أفراد أحرار يمارسون التفلسف كنمط حياة وعقيدة وسلوك متوخين إدراك حكمة عقلية توفر لهم لذة فكرية سامية وسكينة عقلية كاملة. وهؤلاء هم من ينعتون بـ"الرشديين اللاتين" الذين سيتحولون في القرن الثالث عشر والرابع عشر إلى "منار إشعاعي" يجلب ضدهم غضب الكنيسة و"مثقفها" فيتهمون بـ"الهراطقة" و"الإلحاد" (القول بـ"الحقيقية المزدوجة" المنسوبة خطأ إلى ابن رشد) وتصدر ضدهم كـ"رشديين" قوانين المنع و"التكفير"(32).

والمواقع أن هذا القمع الكنسي إن أفلح في ردع ما يسميه آلان ليبيرا بـ"الرشدية الشعبية"، فهو لم يفلح في استئصال روحها "الثورية" (حالة الرشدي "المتطرف" سيجير دي باربان Siger de barbant) ونهجها "العقلاني" (حالة طوماس الأكويني المعارض للرشدية على أساس منهجها العقلي الجدلي ذاته). وهذا ما سيتطرق إليه آلان ليبيرا في كتابه اللاحق: طوماس الأكويني ضد ابن رشد(33) حيث سيحقق ويقدم النص الطوماوي الشهير وحدة العقل الموضوع أصلا ضد ابن رشد والرشدية، ليختم بهذه الخلاصة الحاسمة: "لقد استمر تأثير كتاب طوماس الأكويني ووحدة العقل ولم تختف الرشدية. بالعكس، ودون أن نتحدث عن المراحل الثلاثة التي مرت بها في القرن الثالث عشر والرابع عشر، والحيوية العجيبة التي عرفتھا في إيطاليا في القرن الخامس عشر والسادس عشر(التشديد مني، ع.أ)، فهي استمرت تقريبا أكثر نشاطا في السنوات التالية لـ"تدخل" طوماس الأكويني"(34).

\*\*\*\*\*

الحواشي:

(\* باحث من المغرب.

1) Ernest Renan: Averroès et l'averroïsme, Essai historique

فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته، الإسكندرية، 1904م.

-Alain de Libera: Penser au moyen age, Seuil, 1991 –Averroès et

l'averroïsme, PUF, "Que sais-je ? 1991".

- محمد عابد الجابري: "المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس: مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد" ضمن كتاب: نحن والثرات: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي"، طبعة مزيّدة ومنقحة، المركز الثقافي العربي/الدار البيضاء-المغرب، 1983م- ابن رشد: سيرة وفكر/دراسة ونصوص، مركز دراسات الوحدة العربية، طبعتان: 1998م و2001م.

(2) نقرأ في "فصل المقال": "وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات، واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم، واستخراجه منه وهذا هو القياس، أو بالقياس، فوجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي" - "وإذا كان الأمر هكذا، وكان كل ما يحتاج إليه من النظر في أمر المقاييس العقلية قد فحص (عنه) القدماء أتم فحص، فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم، فننظر فيما قالوه من ذلك، فإن كان كله صواباً قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه".

(3) "فإذن: الناس في الشريعة على ثلاثة أصناف:

- صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً، وهو الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب. وذلك أنه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرى من هذا النوع من التصديق.

- وصنف هو من أهل التأويل الجدلي، وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط أو بالطبع والعادة.

- وصنف هو من أهل التأويل اليقيني، وهم هم البرهانيون بالطبع والصناعة، أعني صناعة الحكمة" (فصل المقال)

4) Munk (Salomon): Mélanges de philosophie juive et rabe ;Paris,1857,1955,1989..

5) Maurice-Ruban Hayoun: Petite histoire de la philosophie juive, Ed Ellipses,Paris,2008,pp32-34.

(6) نفسه، ص39.

(7) لا يتوانى الكثيرون في اعتباره موسى الثاني بعد موسى الأول (النبي).

(8) ثمة خلاف حول سنة ميلاده بالضبط: 1138م أم 1135م؟ والراجح حسب ما عدنا إليه من مراجع هو 1138م.

(9) مسألة اعتناقه للإسلام ظاهرياً أثناء الإقامة في فاس يحوم حولها الكثير من شك وغير مستساغة بالمرّة بالنظر إلى شخصية الرجل المتميزة. كما أن ثمة مسألة أخرى جديرة بالانتباه: محاولة إحاق ابن ميمون بتاريخ الفلسفة الإسلامية الخاص، واعتباره فيلسوفاً

إسلاميا على غرار ما نادى به مثلا مصطفى عبد الرزاق أستاذ الفلسفة الإسلامية وشيخ الأزهر سابقا: "إنني ممن يجعلون ابن ميمون وإخوانه من فلاسفة الإسلام لأن المشتغلين في ظل الإسلام بذلك اللون الخاص من ألوان البحث النظري مسلمين وغير مسلمين يسمون منذ أزمان فلاسفة الإسلام وتسمى فلسفتهم فلسفة إسلامية بمعنى أنها نبتت في بلاد الإسلام وفي ظل دولته وتميزت ببعض الخصائص من غير نظر إلى دين أصحابها ولا جنسهم ولا لغتهم" (مذكور في مقال للباحث المغربي محمد بنشريفية منشور في كتاب "حلقة وصل بين الشرق والغرب: أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون"، ندوات أكاديمية المملكة المغربية، السفر الثاني عشر) هذا قول في تقديري فيه الكثير من "الحماس" والقليل من الدقة والموضوعية.

10) "الترجمة العربية الكاملة والمحقة تحقيقا علميا لم تتم إلا حديثا ونشرت كالتالي: دلالة الحائرين، تأليف الحكيم الفيلسوف موسى بن ميمون القرطبي الأندلسي-عارضه بأصوله العربية والعبرية وترجم النصوص التي أوردها المؤلف بنصها العبري إلى العربية وقدم له الدكتور حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية.

11) نشير في هذا الصدد إلى واقعتين: جمع وحرق كل مصنفات ابن ميمون علنا في الساحة العمومية سنة 1223م، في مونبوليه في جنوب فرنسا، و"فتوى" الربى راشبا (1235-1310م) بمنع الفلسفة بالنسبة لمن عمرهم يقل عن ثلاثين سنة.

12) مذكور في "مقدمة الناشر"، دليل الحائرين، النسخة العربية، م.م.

13) نحيل هنا بالخصوص على "الخطاظة" التي وضعها الفيلسوف اليهودي ليو ستر اوس لدراسة كتاب دلالة الحائرين والمنشورة في صدر النسخة العربية المعتمدة هنا.

14) Georges Vajda: Ishaac Albalag, averroiste juif, traducteur et commentateur d'alghazali. Paris. Vrin. 1960.

15) Isidor Weil: Philosophie religieuse de levi ben Gerson, Chez Ladrage, Librairie philosophique, Paris, 1868.

16) المرجع السابق، ص 9.

17) المرجع السابق ص 20.

18) نفسه.

19) Maurice-Ruben Hayoun: La philosophie et la théologie de Moise de Narbonne (1300-1362) ; Tubingen, Mohr, 1989.

20) ذكره الأستاذ أحمد شحلان-المتخصص المغربي في الفكر اليهودي- في: "دور العربية في النقل بين الثقافتين العربية واللاتينية"، منشور في السفر الثاني عشر من

مطبوعات الأكاديمية المغربية: حلقة وصل بين الشرق والغرب: أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون.

21) Maurice-Ruben Hayoun: La philosophie et la théologie de Moïse de Narbonne, p255K m, m.

22) تجدر الإشارة إلى وجود نزعات مسيحية تنعت رسمياً بـ"الهرطقة" و"المروق" على غرار مثلاً تلك المرتبطة باسم أريوس (255/260-326م) الناكر لألوهية المسيح.

23) من المعلوم وجود أناجيل تنعت بالأبيكروافية ولا تعترف بها الكنيسة الرسمية.

24) حسن حنفي: نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، دار التنوير، بيروت، 1981م، ص4.

25) نفسه، ص9.

26) Ernest Renan: Averroès et l'averroïsme, Essai historique,

الترجمة العربية: ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة، دار إحياء الكتب، 1937.

27) عزيز الحدادي: صورة ابن رشد في الكتابات الأوروبية والعربية؛ دار ما بعد الحداثة، فاس، المغرب، 2000. 275 ص (الكتاب هو عبارة عن بحث بيبيولوجرافي مفصل وموثق).

28) هذا يحيلنا على كتاب الأمريكي شارلز هومير هاسكينز الذي يستحضره لوغوف: نهضة القرن الثاني عشر المنشور سنة 1927م والذي يمكن اعتباره أول من فتح الطريق نحو إعادة النظر في التاريخ الوسيط وتجاوز النظرة الاختزالية الإقصائية لمفكري النهضة الأوروبية الكلاسيكية. نقرأ في هذا الكتاب الهام: "كان القرن الثاني عشر في أوروبا حيويًا ونشطًا في أكثر من ميدان. إضافة إلى الحروب الصليبية (?) ونمو المدن وبروز الدول الغربية البيروقراطية الأولى، ففي هذا القرن تألق الفن الروماني وبدأ الفن الغوطي وبرزت الآداب العامية وتجددت الكلاسيكيات اللاتينية والشعر اللاتيني والقانون الروماني واكتشفت العلوم اليونانية والفلسفية وإغناء العرب لها كما ظهرت الجامعات الأوروبية الأولى. لقد ترك القرن الثاني عشر أثره على التربية والفلسفة السكولائية والأنظمة التشريعية الأوروبية والمعمار والنحت والدراما الدينية والشعر اللاتيني والعامي." (ترجمة النص عربياً منقولة عن كتاب محمد عابد الجابري: المثقفون في الحضارة العربية، ص26).

29) Alain de Libera: Penser au moyen age, Paris, ed Seuil, 1991.

30) عنوان الفصل الرابع من كتاب التفكير في العصر الوسيط.

31) ما يسميه دو ليبيرا بـ: la déprofessionnalisation de la philosophie. وهنا يختلف آلان دو ليبيرا عن جاك لوغوف، باعتبار أن فئة/ظاهرة "متقفي العصر الوسيط" إذا كانت قد انقلبت ضد نفسها بالمعنى الذي يقرره لوغوف، فهذا حدث يلاحظ دي ليبيرا- فقط داخل أسوار المؤسسات الرسمية وباعتبار الدور والموقع الاجتماعيين لهذه الفئة، أما من حيث نمط الفكر والحياة والسلوك الفلسفي المتجذر في التراث اليوناني العربي الإسلامي فهو قد شاع وانتشر عبر ما ينعى "بالرشدية الشعبية".

32) نشير هنا بالخصوص إلى أسقف باريز Etienne Tempier الذي أصدر سنة 1269م قانونا يدين 13 أطروحة رشدية، وفي سنة 1277م يتلقى تفويضا من البابا بملاحقة الرشديين ومعاقبتهم.

33) Alain de libera: Thomas d'Aquin contre Averroès, Paris, Flammarion, 1994.

34) المرجع السابق، ص 58-59.