



الرشدية اغتراب النص وازدواجية الخطاب

عبد ربه يوسف بوبريق

Doi: <https://doi.org/10.54172/yqph9926>

المستخلص: تتناول هذه الدراسة الرشدية في اغتراب النص وازدواجية الخطاب، وتسليط الضوء على العلاقة بين اللغة والسياق الاجتماعي والثقافي. تستكشف الدراسة التحولات التي يمر بها النص الأدبي في ظل تأثيرات الاستعمالات اللغوية المختلفة والتحولات الثقافية في المجتمعات المعاصرة. تتناول الدراسة أيضًا التحديات التي تواجهها اللغة والترجمة في تقديم المضمون الأدبي بشكل دقيق ومناسب. يهدف هذا البحث إلى توفير فهم أعمق لتأثير الازدواجية اللغوية والثقافية في نقل المعاني والمفاهيم بين اللغات المختلفة.

الكلمات المفتاحية: الرشدية - اغتراب النص - ازدواجية الخطاب - التحولات اللغوية

Textual Estrangement and Discursive Duplication

Abd Rabbo Yusuf Boubriq

Abstract: This study examines the hermeneutics of textual estrangement and the duality of discourse, focusing on the relationship between language and social/cultural contexts. The study explores the transformations undergone by literary texts in light of different linguistic uses and cultural shifts in contemporary societies. It also addresses the challenges faced by language and translation in accurately and appropriately conveying literary content. The aim of this research is to provide a deeper understanding of the impact of linguistic and cultural duality on the transfer of meanings and concepts between different languages.

Keywords: Hermeneutics - Textual Estrangement - Discourse Duality - Linguistic Transformations

توطئة:

يحسب الواحد منا وهو يقرأ ابن رشد أو عنه إنه أمام نصين متباعدين كتبهما عقل قد انقسم على نفسه ، عقل قيده الإيمان بنصوص العقيدة وآخر جرفته العقلانية إلى تخوم الإلحاد .

ولا عجب إذ أن النص الرشدي هو النص المهاجر لهذا لا يجد الباحث لوم ولا عتب على ارنست رينان الذي ذكر بملء فاهه " الآن يُدرك السبب في أن ابن رشد الذي كانت له سلسلة طويلة من التلاميذ لدى اليهود والنصارى مدة أربعة قرون والذي برز اسمه في معركة الذهن الإنساني لم يؤسس له مدرسة عند مواطنيه وانه وهو أشهر العرب في نظر اللاتين قد جهل هنا قبل أبناء دينه تماماً" (i)

فهل أبنع الفكر الرشدي ووجد رصيده من الإبداع في مرتع الاسكولائين ، بينما عزله أهله عن أفقهم الفلسفي حقا ؟

أم كان هذا دأبهم مع كل مجدد ومبدع مثل ابن رشد الذي اشتهر باسم (الشارح) على كتابات أرسطو المعلم الأول ؟

أم أن الأمر يتعلق بالنص الرشدي نفسه الذي غالى في إعجابه بأرسطو إلى حد الهيام فنأدى بالحققتين حقيقة العقل والحكمة ، وحقيقة المعتقد والإيمان ؟ هذا ما سوف يطرح الباحث بصدده ورقته هذه كمقدمة لتأسيس قراءة جديدة في الفكر الرشدي .

مما لا شك فيه أن ابن رشد قبل أن يكلفه الخليفة الموحي أبو يعقوب يوسف بشرح وتلخيص كتب أرسطو ، لم يكن هذا أول عهده بالعقلانية وهو الناقد للتراثين الفقهي و الكلامي ، وإلا ما أدركه الحياء والخوف عندما سأله أبو يعقوب " ما رأيك في السماء أقديمة أم حادثة ؟ فأخذت أنكر اشتغالي بالفلسفة ولم أكن أدري ما قرره معه ابن طفيل حتى طمئننه الخليفة الموحي بأنه هو أيضا يتعاطى الفلسفة " (ii) خاصة وان تهمة الإلحاد اللصيقة بالعقلانية كانت قد ألحقت به من قبل خصومه الذين اطلعوا يعقوب المنصور بالله عن عبارة كتبها في إحدى شروحه عن أن كوكب الزهرة احد الالهة وفصلوا العبارة عما سبقها وأوهموا أن قائلها هو ابن رشد وهو لذلك مشرك بالله . (iii) لهذا اتهم ابن رشد بالإلحاد من قبل يعقوب المنصور الذي حذر من قراءة كتبه واحرقها وهذا يناقض موقف والده ابوعقوب يوسف مؤسس الدولة الموحدية (iv) فلقد كان ابن رشد مستغرقا في النص الأرسطي في علوم المنطق والطبيعات وما بعد الطبيعات فتفوق على ما عداه من الفلاسفات تلك التي يروي ابن رشد كما يورد رينان أنها " لم تستطيع أن تضيف شيئا جديدا على مؤلفاته - أرسطو- أو أن يجدوا فيها خطأ

ذي بال ، والواقع ان جميع هذا قد اجتمع في رجل واحد ، وهذا أمر عجيب خارق للعادة ، وهو إذ امتاز على هذا الوجه يستحق أن يدعى إلهيا - أكثر من أن يدعى بشريا ، وهذا ما جعل الأوائل يسمونه إلهيا"^(v)

ويضيف دوهيم إلى غلو ابن رشد في محبة المعلم الأول أرسطو " ولقد كانت استعدادات هذا الرجل العظيم عجيبة ، واختلافات تكوينه عن تكوين غيره بدرجة يبدو معها وكأنه الرجل الذي أوجدته العناية الإلهية لكي تعلمنا نحن جميع البشر التمام الذي يمكن ان يبلغه الإنسان بما هو إنسان من خلال اكتشاف أسمى تمام يمكن ان يبلغه الجنس البشري عندما يتشخص ويصبح محسوسا ، لذلك أطلق عليه القدامى صفة الإلهي"^(vi)

إن هذا بوسعه أن يكشف بجدارة عن ما هو الدور الذي لعبه هذا الافتنان بأرسطو فيما بدا شرخا في الفكر الرشدي الذي تجاوز بأعجوبة أفلاطون الذي لطالما عد متفقا ومتكلمي المسلمين في القول بحدوث العالم في الزمان حتى ليكاد الواحد منا وهو يطلع على شروح أبو الوليد على كتابات أرسطو في الطبيعة وما وراء الطبيعة (خاصة) لا يكاد يميز ما بين ما قاله المعلم الأول وما قاله الشارح^(vii) وهذا ما نلمسه أيضا في كتبه (الأصيلة) خاصة تهافت التهافت الذي كان ابن رشد يرد فيها

i

الهوامش :

- ? . انظر : ارنست رينان : ابن رشد والرشدية . نقله إلى العربية عادل زعيتر ، القاهرة ، دار إحياء الكتب العربية ، 1957 ، ص 53 .
- ii . عبد الواحد المراكشي : المعجب في أخبار المغرب . تحقيق محمد سعيد العريان ، طبعة القاهرة ، 1963 ، ص 315 .
- iii . انظر : عبد الرحمن بدوي : الفلسفة والفلسفة في الحضارة العربية . دار المعارف للطباعة والنشر ، تونس ، بدون تاريخ ، ص ص 107 _ 115 .
- iv . انظر : محمد عابد الجابري : المثقفون في الحضارة العربية " محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد " مركز دراسات الوحدة العربية ، ط 2 ، 2000 ، ص 119 .
- v . انظر كتاب رينان السابق ص 70 .
- vi . بيار دوهيم : مصادر الفلسفة العربية . قسم من كتاب (نظام الطبيعة) نقله للعربية أبويعرب المرزوقي ، بيت الحكمة ، تونس ، 1989 ، ص 13 .
- vii . من المؤكد أن ابن رشد لم يكن يعرف اليونانية ، وإنما اعتمد على الترجمات العربية لمؤلفات أرسطو وشراحه اليونان أمثال الاسكندر الافروديسي وهي :
 أ- (الشروح) حيث يورد ابن رشد نصا لأرسطو بنصه الحرفي المترجم إلى العربية ثم يأخذ في شرحه وتفسيره ، حيث يتميز كلام أرسطو عن كلام ابن رشد .
 ب- (التلخيصات) لا يتميز فيها كلام أرسطو عن ما يقوله ابن رشد .
 ج- (جوامع صفار) يتحرر فيها ابن رشد من النص الأرسطي ويتحدث بنفسه عارضا مضمون كتاب أرسطو .

على حجج الإمام الغزالي ضد الفلاسفة بروح أرسطو ومنطقه ، بينما في (فصل المقال ما بين الحكمة والشريعة من اتصال) و (مناهج الأدلة في عقائد الملة) يخبو وهج العقلانية الارسطو طاليسية ليتماهى النص الرشدي مع منطق العقيدة و الإيمان حتى ليكاد الواحد منا يشعر أن الأولى (أي الشروح) لعقل مختلف عن ذلك العقل الذي كتبت له أعمال أبو الوليد الأصيل ، وهو ذات الافتتان الذي يدفع الباحث هنا لأن يجد بعض المبررات لتلك الدعاوى التي راجت حول فكر ابن رشد فإنه لمن النادر كما يورد ارنست رنان " أن تجد سيرا ضخمت بأقاصيص كما ضخمت سيرته - يقصد ابن رشد - حتى أنه عُذ إسرائيليا ذات حين كما هو معروف ^(viii) أو مجمل الآراء التي تتهمه بالتناقض في أفكاره ^(ix) أو وصمة الإلحاد التي رافقت سيرته منذ عهد الموحدين حتى في عصرنا الحديث كقول يوحنا قمير بأن ابن رشد " أبعد العرب عن الإسلام بعد المعري " ^(x) الأمر الذي أهل للنص الرشدي مكانة مرموقة تحت شجرة العقلانية المصاحبة للإلحاد والمادية وارفة الظلال لاعتقاد البعض الآخر أن الفكر الرشدي قد تجاوز التعصب الديني مع فرح انطون الذي اتخذ من ابن رشد نصيرا للأديان الأخرى لأن فلسفته كما يقول " مذهب مادي قاعدته العلم لا الدين " ^(xi)

لهذا كله نجد أن كبار من بحثوا في فلسفة ابن رشد قد اخذوا شعبتين تتبنى كل منهما رأيا مغايرا عن ابن رشد إن لم يكن متعارضا ، فمن قائل أن مذهب ابن رشد هو نسخة من الارسطاليسية أمثال ارنست رنان وماندونيه ومونك وجوتية ^(xii) وآتين جيلسون ^(xiii) وفريقا آخر مثل المستشرق الأسباني المعروف أسين بلاسيوس الذي يري عكس هذا بأن ابن رشد " لم يكن عقلانيا بل اعتمد على الوحي وقرر أن الوحي والعقل لا يتعارضان ، وأنه بقى صحيح الإيمان ولم يتعد حدود المذهب السني " ^(xiv) ومن ثم يرى ، أي بلاسيوس ، بخلاف جوتيه وماندونيه تبرئة ابن رشد من أن يكون نسخة من

^{viii} . أنظر كتاب ارنست رنان السابق ، ص 62 .

^{ix} . أنظر عبده الحلو : ابن رشد فيلسوف المغرب ، طبعة بيروت 1960 ، ص ص 15 ، 58 ، 69 .

^x . أنظر للأب يوحنا قمير : ابن رشد . الطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ج 2 ، ص 31 .

^{xi} . أنظر : فرح أنطون : ابن رشد وفلسفته . طبعة الإسكندرية 1903 ، ص ص 33 ، 37 .

^{xii} . أنظر : عبد الرحمن بدوي : المرجع السابق ص 131 .

^{xiii} . اشتهر آتين جيلسون خاصة في كتبه (التوماوية - روح الفلسفة الوسيطة - تاريخ الفلسفة في العصور الوسطى) بمناصرتة للقديس توما الأكويني الذي يرى أن الرشديين اللاتين قد اخطئوا في فهم شرح ابن رشد على أرسطو ، ويمثل جيلسون وجاهك مارتان جيل حديث من التوماوية - نسبة الى القديس توما الأكويني - التي لا ترى أن الأكويني قد اعتمد في فهمه لأرسطو على شروح ابن رشد اعتمادا كاملا .

^{xiv} . أنظر : عبد الرحمن بدوي ، المرجع السابق ص 131 .

الأرسطو طاليسية يتبعه في هذا محمود قاسم الذي يرفض رأى ماندونيه خاصة في أن ابن رشد " ليس إلا نسخة من الأرسطوطاليسية فعلى المرء أن يعلم - كما يقول - كيف يفرق بين ابن رشد الشارح و ابن رشد الفيلسوف وإلا ضلت به السبيل " (xv) إذ أن جميع هذه البدع الدينية التي نسبت بغير حق إلى ابن رشد ، أفكارا مثل إنكار خلود النفس والقول بقدوم العالم والنفس الكلية المشتركة بين الناس جميعا إنما هي تفسيرات كما يرى محمود قاسم " تتم في الأغلب عن سوء القصد والتحامل وأنني على أتم الاتفاق - كما يقول محمود قاسم - مع أسين بلاسيوس عندما لاحظ أن المذهب الرشدي اللاتيني والبدع الدينية في العالم الغربي إنما هي تحريف واضح لمبادئ ابن رشد وتفكيره " (xvi)

ومن ثم يقف محمود قاسم في الجهة المقابلة تماما لآتين جيلسون - التوماوي حتى النخاع - حيث يرى محمود قاسم أن ما لدى القديس توما الأكويني هو نسخة من الرشدية الحقيقية التي ادعاها توما الأكويني لنفسه (xvii)

وهكذا ، كما يرى الباحث ، أن الساحة تعج بالاعتقادات المتناقضة والمتضاربة حول فكر ابن رشد لتجد كل فرقة زحما في نصوص ابن رشد نفسه يؤيد بها دعاويها ، ولا يجد الباحث مفتاحا انسب في فهم هذا التناقض غير ما أسلف بأنه الإعجاب الأرسطوطاليسية تلك التي جعلت من النص الرشدي مغتربا عن ذاته لهذا ظلت نصوصه مطاردة من قبل المفكرين المتدينين سواء في عقر داره أم في غربته اللاتينية . صحيح أن الغزالي قبل ابن رشد قد قسم الناس إلى فئات ثلاث ، وهم أصحاب البرهان ويقصد بهم الفلاسفة ، وأصحاب الجدل ويقصد بهم المتكلمين ، وأصحاب الخطابة ويقصد بهم عامة الناس ، ومن ثم اختلف خطابه في (الكشف عن عقائد الملة) حيث كان يعرض للقضايا العقائدية بكيفية تناسب عقول العامة وبطريقة خطابية بعيدة عن البرهان " وقد رأيت أن افحص في هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها وأتحرى في ذلك كله مقصد الشارع - صلى الله عليه وسلم - بحسب الجهد والاستطاعة " (xviii) وحيث يوصينا باستعمال الإكراه مع العامة والإقناع مع الخاصة وكأنه يتكلم بلسان الغزالي الذي يوصى باستعمال الحديد والسيف مع العامة. (xix)

إلا أن ابن رشد كان يعني بالخاصة الفلاسفة وهم الفئة الصفوة ، بينما قصد الغزالي الزهاد والمتصوفة (xx) فالفلاسفة يقف خلفهم أرسطو بقامة نصه

xv. أنظر : محمود قاسم ، نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني . ط 2 ، مكتبة الأنجلو المصرية ، 1969 ، ص 20 .

xvi. المرجع السابق ص 19 .

xvii. المرجع السابق ص 18 .

المديدة مما حدا بابن رشد أن يجد للشرع ظاهرا وباطنا " لاختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق " ^(xxi) فهو يرى أن هناك حقيقة ثابتة مغايرة للحقيقة التي نلمسها في ظاهر الشرع والتي يجب السكوت عنها إذ لو صرحنا بها للعامة لهدمنا مقاصد الشريعة ولحملنا العامة على تكذيب الله ورسوله كما صرح بذلك في فصل المقال ومناهج الأدلة ^(xxii) لهذا نجد أن ابن رشد قد أقر التأويل واعتبره مفتاحا لفهم النص الديني ، والتأويل متصل باختلاف مراتب الناس في فهم مرامي النصوص و معانيها فالخطابيون ليسوا من أهل التأويل في شيء لأنهم من الجمهور في الغالب ، وآخرون لهم الحق في التأويل الجدلي وهم الجدليون أصحاب أهل الكلام إلا أن التأويل الجدلي لا يفضي بنا إلى اليقين ، أما البرهانيون فهم أهل التأويل اليقيني فإن صناعتهم الحكمة ، وهذا حق يعطيه ابن رشد للفيلسوف المشائني فإنه " لا يقر بحق الفيلسوف المشائني في التأويل فحسب وإنما أيضا بأن تأويله هو الأحق لأنه هو الحاكم على الموجودات و التأويل كما نعرفه هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية " فإن الفلاسفة وحدهم هم القادرون على الإلمام بالمعنى الذي يكون به حامل الشريعة طبيا قادرا على شفاء النفوس وهم - أي الفلاسفة - يفهمون على ما يبدو أفضل مما يفهم الفقهاء لأن التأويل يعتمد على الاستنباط العقلي و البرهان فلا يقوم به إلا العلماء لهذا يجب حجب التأويل عن العامة مع إقرار ابن رشد أن هناك مسائل لا تأويل حولها " الإقرار بالله والإقرار بالنبوات والإقرار باليوم الآخر " ^(xxiii) وفيما عدا ذلك يقبل التأويل " فإننا معشر

xviii . ابن رشد : مناهج الأدلة في عقائد الملة . تحقيق د. محمود قاسم ، طبعة القاهرة 1955 ، ص ص 132 ، 133 .

xix . أنظر ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال ، ص 21 ، ومناهج الأدلة ، ص 123 .

xx . أنظر إجماع العوام عن علم الكلام للإمام الغزالي .

xxi . أنظر : ابن رشد ، فصل المقال . ط 2 ، دار المشرق ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، وأنظر لزينب الخضير : ابن رشد في الفكر الغربي الوسيط والفكر العربي الحديث ضمن (ابن رشد فيلسوف الغرب والشرق) المنظمة العربية ، تونس 1999 ، ج 2 ، ص 128 ، حيث ترى أن ابن رشد قد حمل خطابا فلسفيا وفقها معا .

xxii . أنظر : لبنسالم حميش ، عن الرشدية مقدمات لقراءة فلسفية ضمن ج 1 من (ابن رشد فيلسوف الغرب والشرق) المنظمة العربية ، تونس ، 1999 ، ص 50 . وأنظر صفحات 10 ، 12 ، 14 ، من فصل المقال (مرجع سابق) في تنزيهه كتب الفلاسفة من الخطأ الذي يقع فيه البعض عند إطلاعهم على هذه النصوص لنقص في فطرتهم أو غلبة شهواتهم عليهم ، وأنظر أيضا أرنست رينان المرجع السابق ص 176 في أن الفيلسوف وحده هو الذي يفهم الدين وأن ليس من الفرق الإسلامية كالا شاعرة و المعتزلة و الباطنية من يحوز على فهم الحقيقة وأن ليس هناك ثمة إلزام على الفيلسوف بأن يسلك سبيل أي من هذه الفرق .

المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له^(xxiv) إلا أن هذا كله يفتح الباب واسعا أمام شتى التضاربات والتشعبات في فهم النص الرشدي ، كما أسلف الباحث ، فالنص الرشدي قد قدم نفسه من خلال الثنائية، يقول بالفكرة ثم ينفذها في موضع آخر مبررا هذا باختلاف مقدرات الناس على الفهم والتأمل ، كل هذا من أجل ألا يطرد النص الأرسطي من رواق الخطاب الرشدي من أجل الدين والمعتقد ، فما أن يطلع المرء منا على نص ابن رشد حتى يجد أن الدين منساقا مع أرسطو تارة وتارة أخرى أرسطو منقادا مع الدين حتى نتذكر أننا نقرأ لابن رشد صاحب النص المراءوغ الذي ما أن يُخيل للمرء أنه قد فهمه وألم بأطرافه حتى يذوب كحبة رمل بين أمواج البحر .

لهذا فإن الباحث لا يرى فرقا ما بين القول بأن ابن رشد قد قال بحقيقة واحدة أم بحقيقتين فالمحصلة هي ذاتها ، خطابا ثنائيا يبرر تناقضه بالدين تارة وبالحكمة تارة أخرى ، إن ما ذهب إليه محمد عابد الجابري من أن ابن رشد " لم يقل بحقيقة واحدة تقررها الفلسفة بخطابها البرهاني و يقررها الدين بخطابه البياني "^(xxv) ، وقد سبقه إلى هذا محمود قاسم أن القول بالحقيقتين عند ابن رشد إنما هو من دعاوى التلاميذ الذين نسبوا إليه هذا ، أي تلك النظرية القائلة بعدم الاتفاق الضروري بين حقيقة الشرع وحقيقة العقل^(xxvi) لا يغير من جوهر المسألة وهو يقوم ، كما يقر الجابري نفسه ، للمفارقة على مشروع ابن رشد الفلسفي الذي يقوم على " الفصل بين الفلسفة والدين حتى يتأتى الحفاظ على هويته الخاصة ويصبح في الإمكان رسم حدودها وتعيين مجال كل منهما من جهة والبرهان من جهة أخرى على أنهما معا يهدفان إلى نفس الهدف "^(xxvii) وما يفصح عنه مباشرة ابن رشد " الحكمة هي صاحبة الشريعة و الأخت الرضيعة ... وهما المصطحبتان بالطبع ، المتحابتان بالجواهر والغريزة ... إذ أن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له "^(xxviii)

xxiii . أنظر ابن رشد :تهافت التهافت ، تحقيق سليمان دنيا ، ط 1 ، دار المعارف ، 1964 ، ص 255 .

xxiv . فصل المقال ، المرجع السابق ، ص 31 .

xxv . محمد عابد الجابري : المثقفون في الحضارة العربية . مرجع سابق ، ص 31 .

xxvi . محمود قاسم : مرجع سابق ، ص 15 .

xxvii . محمد عابد الجابري : نحن والتراث . المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، 1983 ،

ص 306 . وأنظر رأي زينب الخضيرى السابق الذي يورد نفس هذه الحجة ، وأنظر محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي (نقد العقل العربي) ط 5 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت 1991 .

xxviii . فصل المقال ، ص 35 ، 36 .

فهو توفيقيا ما بين عالمين أو حقيقتين غير متعارضتين ولكن منفصلتين اجتمعتا داخل نص واحد يؤسس بالإيمان ما يكمل دور العقل ، ويبرهن بالعقل على ما أسسه الإيمان وهو سبب اتفاق الباحث فيما ذهب إليه الباحث الغنوشي الذي يرى أن " الطبيعتين الفلسفية و الشرعية تظل مختلفتين ومغايرتين لبعضهما البعض لأنهما لا ينتميان إلى نفس المرجعية ونفس المنظومة " (xxix) وأنه في الفلسفة ينطلق من وجهة نظر أرسطو وفي الثانية من وجهة نظر المتكلمين ، لنخلص إلى أن كلمة اتصال التي خرج بها جوتييه وجماعة مؤرخي الفلسفة الإسلامية جميعا منذ العام 1198 لا تفيد التوفيق وإنما تفيد العلاقة والصلة والنسبة ، فيكون قصد ابن رشد ، كما يرى الغنوشي ، من وراء كتابه (فصل المقال) " التمييز في القول من الأمور المتجانسة ، إلى التمييز بين الخطاب أو المقال الفلسفي والخطاب الشرعي مع إثبات ما بينهما من صلة وعلاقة " (xxx)

ليعود الباحث إلى نفس النتيجة التي استقطبها من النص الرشدي شديد الولاء لأرسطو طاليس ، وقدم بذا النظر العقلي على النص المقدس لأنه اعتبر أن فلسفة أرسطو هي اليقين ذاته ، وأن فلسفته غاية ما تصل إليه العقول (xxxi) " إن معرفة القدماء إنما هي معرفة الحق ولو لم يكن لهم إلا هذا القصد لكان ذلك كافيا في مذهبهم مع أنه لم يقل أحد من الناس في العلوم قولاً يعتد به " (xxxii) فإن ابن رشد يدافع في تهافت التهافت عما قاله القدماء (أي فلاسفة اليونان) وعلى رأسهم أرسطو ، ويرد كل الشبهات التي أطاحت بالفلسفة والتي حاول الإمام الغزالي تصيدها في تهافت الفلاسفة ، بما طرأ على أيدي المتأخرين من أمثال الفارابي وابن سينا ، جاعلا من آراء القدماء اليونان وخاصة أرسطو هي المرجع والمحك " فعليك أن تتبنى قولهم هذا ، هل هو برهان أم لا ؟ أعني في كتب القدماء لا في كتب ابن سينا وغيره ، الذين غيروا مذهب القوم في العلم الإلهي حتى صار ظنيا " (xxxiii)

وهنا يتفق الباحث مع محمد عمارة الذي ساق نص ابن رشد في التهافت حيث إذا ما عثر على اعتراض جيد ساقه الغزالي ضد فلاسفة الإسلام على أن المسؤولية لا تقع على الفلاسفة القدماء وإنما على يد من سلك هذا المسلك من الفلاسفة المتأخرين من أهل الإسلام لقلة تحصيلهم

xxix . عبد المجيد الغنوشي : ابن رشد وازدواجية الحقيقة " فصل المقال الشرعي عن المقال الفلسفي وإثبات الصلة بينهما " ضمن ج 1 من (ابن رشد فيلسوف الغرب والشرق) المنظمة العربية ، تونس ، 1999 ، ص 118 .

xxx . المرجع السابق ، ص 115 .

xxxi . أنظر تهافت التهافت ، ص 50 ، وأنظر زينب الخضير : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة مكتبة الانجلو المصرية 1993 .

xxxii . تهافت التهافت ، ص 88 .

xxxiii . المرجع السابق ، ص 49 .

لمذهب القدماء^(xxxiv) ولكن لا تتفق مع نفس الكاتب في إيمانه غير المبرر، كما يرى الباحث ، بأن الآراء التي في تهافت التهافت هي لابن رشد حتى وإن نسبها للقدماء ، لأن هذه الآراء من الوعورة بحيث لا يمكن أن تكون محل رضا من جمهور محافظ كجمهور المجتمع الإسلامي في الأندلس الذي عاش فيه^(xxxv)

صحيح كما يذكر محمد عمارة أن هناك العديد من المسائل الإلهية الأساسية التي تميز بها ابن رشد عن أرسطو مثل تصويره للذات الإلهية ولوحدة الوجود ولعالم الصور و التوفيق بين الحكمة و الشريعة و ببعض القضايا الاجتماعية ، وتقسيمه الناس إلى مراتب ثلاث ، فهذه الأشياء جميعها نلتقي بها في مؤلفاته أكثر وأوضح بما نلتقي بها في الشروح والجوامع والملخصات^(xxxvi)

إلا أن الباحث يرى أن هذا أمر من صميم ما يقوم به ابن رشد في التوفيق بين الدين وفلسفة أرسطو طاليس نفسه و لا يميزه عنه بل يزيد من إظهار إعجاب أبو الوليد بأرسطو طاليس وهذا ما أسلف الباحث بأنه تأييد لأرسطو وفلسفته مما أثار كل هذه الزوبعة حول فكر ابن رشد ، ناهيك عن نقطة هامة يريد الباحث أن يلفت النظر حولها وهي أن هناك شبه إجماع من غالبية مؤرخي الفلسفة الإسلامية بأن كتب ابن رشد الأصلية كمناهج الأدلة وتهافت التهافت وفصل المقال ترجع إلى بضع سنوات من تلمية ابن رشد لطلب السلطان أبو يعقوب يوسف بتلخيص وشرح كتب أرسطو^(xxxvii) إلا أن هذا لا يعني أن الباحث ينحى منحى جيلسون الذي يقلل من دور ابن رشد وأنه مجرد شارح لأرسطو وكذلك جوتيه وإن كان الأخير ، كما يذهب الغنوشي ، قد جعل منه فيلسوف التوفيق بين الحكمة و الشريعة بدون منازع^(xxxviii) فهي تشكل مساهمة ابن رشد الكبرى في هذا المجال خاصة تهافت التهافت حيث بين ابن رشد كما يذكر دوهيم " وهو يدافع باستماتة عن أرسطو وشارحه المشائين ، وأن اعتراضات الغزالي تهوي منهوكة القوى أمام هذه الفلسفة^(xxxix) وحيث كان هجومه على المحدثين مثل ابن سينا أشد وأقوى من نقده للأشاعرة .

عود على بدء :

xxxiv . محمد عمارة : المادية و المثالية في فلسفة ابن رشد ، ط 2 ، دار المعارف ، القاهرة ، ص 29 .

xxxv . المرجع السابق ، ص 29 .

xxxvi . محمد عمارة : المرجع السابق ، ص 21 .

xxxvii . أنظر سالم حيمش : عن الرشدية مقدمات لقراءة فلسفية ، مرجع سابق .

xxxviii . الغنوشي : مرجع سابق ، ص 113 .

xxxix . دوهيم بيار : مرجع سابق ، ص 263 .

هذا هو الخطاب الرشدي الذي استغرق حتى الثمالة في النص الأرسطو طاليسي ، والذي ما أن سافر متجهاً صوب الغرب اللاتيني الوسيط حتى تحرر من إيثار العقيدة فكان نصاً أرسطوطاليسياً محضاً شد إليه أنظار عقلائي ذلك الغرب ولكن ليس من دون معارضته إذ طلّت من جديد العقيدة في ثوبها المسيحي الدومنيكاني لتثير في وجه الخطاب الرشدي نفس الاعتراضات . صحيح أنه ما أن تمت ترجمة شروح ابن رشد إلى اللاتينية في الثلث الأول من القرن الثالث عشر الميلادي حتى تلقتها الأيدي في جامعة بادو ومنحته رسمياً لقب " روح أرسطو وعقلة"^(xl) واكتسب ابن رشد صفة الشارح لكنه وجد تعنتاً من رجال اللاهوت ورموه بالإلحاد وهي الصفة التي انعكست في كتابات من تناول هذه الحقبة من عمر الخطاب الرشدي " وهكذا قدم لنا رينان صورة عن ابن رشد إن لم تكن متسمة بالإلحاد و الزندقة فهي تبرز التباس موقف ابن رشد وازدواجيته إزاء الشريعة وكان من تأثيرها ذهاب ماكدونالد إلى أن ابن رشد يخفي هرطقة جسيمة"^(xli) وإن كان البعض مثل اتين جيلسون يرى أن شروح أرسطوطاليس وجدت من قبل دخول شروح ابن رشد ، وأن هناك تياراً أرسطوطاليسياً مؤمناً يتزعمه البرت الأكبر والقديس توما الأكويني وهو التيار الذي يرفض ويحاجج من خلال أعماله مثل كتابات القديس توما الأكويني :

1. في وحدة النفس ضد الرشدية اللاتينية .
2. الحجة ضد الكفرة .
3. و الخلاصة اللاهوتية .

في مقابل الأرسطوطاليسية الرشدية التي يتزعمها سيجار دي برابانت ، وجان دي نيفوس .

إلا أن محمود قاسم يتناول ذات المسألة ولكن من زاوية أخرى بأن معرفة الدومينكان بآراء ابن رشد كانت موجودة قبل دخول شروحه لأرسطو ما بين سنة 1230 ، 1256^(xlii) وينوه في موضع آخر بدور موسى ابن ميمون الذي وقف على معظم شروح ابن رشد على أرسطو^(xliii) .

يخلص الباحث من كل هذا إلى أن الخطاب الرشدي كان ذا سمة ازدواجية استغرقها نصاً فلسفياً عقلياً محضاً هو النص الأرسطو طاليسي مما سبب أن يكون الخطاب الرشدي ملاحقاً سواء في محيطه الإسلامي أم في غربته اللاتينية الوسيطة بنفس الحجج العقائدية ، ولم تسعف محاولات ابن رشد ، كما يرى الباحث ، في التخفيف من وطأة عقلانيته بالتوفيق بين

^{xl} . أنظر أرنست رينان . مرجع سابق ص 195 ، 244 ، 278 ، 289 ، وأنظر محمد زبيير : ابن رشد والرشدية في إطارها التاريخي ، ندوة ابن رشد والغرب الإسلامي ، بيروت ، 1981 ، ص 46 .

^{xli} . أنظر الغنوشي . مرجع سابق ، ص 113 .

الحكمة (أي الفلسفة) والدين ، صحيح إن هذه هي مساهمته الكبرى ولكنها تظل في الوقت نفسه هي ...مفارقته العظمى .

xlvi . أنظر محمود قاسم ، مرجع سابق ، ص 77 .
 xlvii . أنظر المرجع السابق ، ص 66 ، وأنظر لعلي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ج 1 ، مرجع سابق ، ص 87 ، عن دور موسى ابن ميمون الذي هاجم كابين
 رشد المتكلمين اليهود . وأنظر ارنست رينان مرجع سابق ، ص 188 ، عن دور ابن
 ميمون ، وذات المرجع ص 218 ، عن دور ميشيل أسكوت أول من ادخل ابن رشد إلى
 اللاتينية ، وأنظر دوهيم ، مرجع سابق ص 260 ، حول أن المدرسيون اللاتين في القرن
 الثالث عشر إذا لم يكونا قد اطلعوا مباشرة على الآراء التي قال بها الغزالي في تهافت
 الفلاسفة إلا أنهم قد قرأوا كتاب دليل الحائرین لموسى ابن ميمون وتأملوا في ، وهو
 كتاب كرر فيه صاحبه هذه الآراء وعرضها عرضاً نسقياً .