الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة محمد بوضياف

كلية العلوم الانسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة

الموضـــــــــوع:

أثر ابن رشد في فلسفة توماس الإكويني

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة.

إعداد الطالبة :

بوقرة خديجة .

لجنـــــة المناقشة

د.بورنان خيرة . مشرفا.

د. مقورة جلول .رئيسا .

د.ارفيس علي .مناقشا .

السنة الجامعية : 2017 - 2018

مقدمة

مقدمة :

يعد ابن رشد أحد أهم الفلاسفة المسلمين الذين تميزو بالعقلانية فقد عرف عنه بأنه الشارح الأعظم لمؤلفات أرسطو ، إضافة إلى ما ألفه من مؤلفات خاصة به تناول فيها أهم المواضيع الفلسفية حيث أن التوافق بين الدين والفلسفة وجعل الحقيقة واحدة يعتبر أهم هذه المواضيع على الإطلاق ، فقد كان خير مدافع عن الفلاسفة من إتهامات الغزالي ، إلى أن ابن رشد كغيره من عظماء الفلاسفة و المفكرين لم يسلم من الانتقادات و الاتهامات ، فقد اتهم بالكفر و الإلحاد من بني جلدته و أحرقت كتبه ، و رغم النكبة التي تعرض لها شاعت أفكاره وإشتهر إسمه حتى وصل إلى أرجاء أوربا من خلال حركة الترجمة التي قام بها اليهود و النصارى ، أين أثارت ضجة في الأوساط اللاتنية و في أكبر الجامعات الأوربية وسرعان ما لاقت لها مؤيدون كما كان لها معارضون أيضا ، حاربوا ذلك التيار الذي سمي على إسمه وهو التيار الرشدية اللاتنية ، حتى وإن خرج هذا التيار في كثير من الأحيان عن أفكار بن رشد الحقيقية ، فجندت الكنيسة أهم لاهوتييها وفلاسفتها، لمحاربة تلك الأفكار الدخيلة عنها ، وكان من بينهم "ألبرت الكبير" وتلميذه "توماس الاكويني" هذا الأخير الذي عرف عنه تمسكه بدينه وإطلاعه على فلسفة أرسطو ، ومحاولة جعلها متوافقة مع المسيحية وقد أثير الجدل حول هذا الفيلسوف فيما إذا كان تأثر بفلسفة ابن رشد ، ولذا فقد جاءت إشكالية بحثنا كالتالي : أين نلمس تأثر توماس الاكويني بفلسفة ابن رشد ؟ و تتفرع هذه الإشكالية إلى إشكاليات جزئية :

– كيف إنتقلت أفكار بن رشد إلى أوربا المسيحية ؟ وما مدى تأثيرها في الفكر اللاتيني ؟

وقد إتبعنا المنهج التريخي في الفصل الأول و المنهج المقارن في الفصل الثاني ، ولحل هذه الإشكالية إتبعنا خطة مكونة من فصلين : تناولنا في الفصل الاول مظاهر إنتقال الفلسفة الرشدية إلى العالم اللاتيني ، وقد تفرع بدوره إلى ثلاثة مباحث ، فجاء المبحث

الأول يتناول ترجمة كتب ابن رشد إلى اللاتنية ، وأهم المراكز التي تمت فيها هذه الترجمة وأهم المترجمين اللاتنيين مع ذكر أهمية المترجمين اليهود الذين كانوا بمثابة حلقة الوصل بين مؤلفات بن رشد و اللاتنيين .

– أما المبحث الثاني فتناول ذلك التيار المسمى بتيار الرشدية اللاتنية وكيف نشأ وأهم مؤيديه ومعارضيه ، أما المبحث الثالث فتناول كيف ان الرشدية إنتشرت في الجامعات و ذكر جامعة باريس وجامعة بادوفا الإطالية كمثالين عن ذلك .

وقد خصصنا الفصل الثاني للمقارنة بين فلسفة بن رشد وفلسفة توماس الاكويني في بعض النقاط ، فجاء المبحث الاول يتناول موضوع التوفيق بين الدين و الفلسفة وكيف نظر كل من الفيلسوفين إلى هذا الموضوع بينما جاء المبحث الثاني يتناول دلائل وجود الله وجاء المبحث الثالث يتناول مسألة قدم العالم.

الفصل الأول

مظاهر انتقال الفلسفة الرشدية إلى العالم اللاتيني

المبحث الأول: ترجمة كتب ابن رشد الى اللاتينية.

أولا: مراكز الترجمة.

ثانيا : أهم المترجمين.

ثالثا : دور المفكرين اليهود في نقل فلسفة ابن رشد إلى أوروبا .

المبحث الثاني: الرشدية اللاتينية.

أولا : مؤيدو الرشدية اللاتينية.

ثانيا : معارضو الرشدية اللاتينية.

المبحث الثالث: الرشدية في الجامعات.

أولا : جامعة باريس.

ثانيا : جامعة بادوفا الايطالية.

المبحث الأول: ترجمة كتب ابن رشد إلى اللاتينية

لقد كان موقف الأروبيين من ما وصلت اليه الحضارة العربية الإسلامية من تطور في شتى ميادين العلوم والفلسفة في أواخر القرون الوسطى ذو إتجاهين: أولهما هو الإعجاب الشديد بالمنجزات التي وصلت اليها هذه الحضارة وضرورة التعلم منها، وثانيهما هو التصارع معها إذ أنها تشكل بالنسبة لهم عقيدة غريبة من جهة ومعادية من جهة ثانية لذا وجب التصدي لها[1]

وبعد أن أدرك العلماء الاروبيون إمكانية الاستفادة من المؤلفات العربية فبدأو بترجمتها الى اللاتينية مع مستهل القرن الثاني عشر، وللاشارة فإن هناك من يرى بأن بداية اطلاع الاروبيين على العلوم العربية وترجمتها الى اللاتينية كان قبل هذا التاريخ وانها بدأت مع القرن التاسع للميلاد، وذلك على يد عالم يدعى "جوبرت أوريلان" وهو أول من اهتم بدراسة علوم العرب، بينما هناك معلومات أخرى تشير الى ان عملية الإطلاع كانت خلال القرنين العاشر والحادي عشر وذلك نسبة الى مخطوطة من" ريبول "تعود الى القرن الحادي عشر وهي تحتوي على رسالتين من أصول عربية مضمونهما معلومات عن صنع الإصطرلاب ، كما ان هناك كتابان آخران يرجع تاريخهما الى عام 1048م يحويان ارشادات لعلماء عرب، وفي القرن الحادي عشر كان هناك رجل يدعى قسطنطين الافريقي درس الطب في العالم الاسلامي وقام بترجمة المؤلفات التي درسها الى اللاتينية [2] الا ان الترجمة كعمل منظم وحظي بالاهتمام الكبير من طرف العلماء والمفكرين كانت مع بدايات القرن الثاني عشر.

[1] اليسكي جوزافسكي: الاسلام والمسيحية، ترجمة خلف محمد الجراد، عالم المعرفة، الكويت، 1996، ص12

[2] مونتجومري وات :فضل الاسلام على الحضارة الغربية ،ترجمة حسين أحمد ،دار الشروق ،بيروت ،1983 ص81-83

أولا.مراكز الترجمة:

لقد كانت طليطلة أول المراكز واهمها للإستفادة من ما ألفه العلماء والفلاسفة في الحضارة الاسلامية، فبعد أن إسترجعها الأروبيون من أيدي المسلمين عثرو فيها على مكتبة ضحمة تعود للمسلمين، إضافة الى وجود المستعربين بهذه المنطقة وهمك الذين يتقنون اللغتين العربية واللاتينية معا،ولقد لعب اليهود دورا هاما في هذه المنطقة في مجال الترجمة، خاصة وأن بيع المخطوطات تجارة رابحة في ذلك العصر، كما أن ألفونس ملك قتشالة كان محبا للعلم والفلسفة ومشجعا لهما[1] وقد أسس" ريمون" كبير أساقفة طليطلة معهدا هاما عرف بكلية المترجمين أو ديوان الترجمة ضم أهم المترجمين وأبرعهم على الإطلاق، ويرجع الفضل إلى هذا المشروع في معرفة أروبا بأرسطو من خلال شراحه العرب وكذا معرفة مؤلفات العرب أنفسهم، وعلى رأسها مؤلفات فيلسوفنا ابن رشد* وشروحا.[2]

أي ان الفضل في معرفة أروبا بأرسطو يعود الى التراث العربي الذي نقل إلى أروبا بفضل جهود الترجمة، لذلك يقول "ألان دوليبيرا" مؤكدا على هذه الأهمية:" كانت ردة الفعل المعاكسة على الإنتصار الإسباني هي إثارة أكبر حركة تثاقف شهدها العالم

---

[1] إبراهيم بيومي مدكور: أثر العرب والاسلام في النهضة الاروبية ، الهيئة المصرية العامة ، 1970 ، ص166.

* وهو محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد ، و يكفى أبا الوليد ، و يلقب بالحفيد تميم له من أبيه و جده الذين كانا قاضيين و فقيهين مشهورين ، ولد في مدينة قرطبة في سنة 520هـ (1126 م) ودرس علم الفقه المالكي و الديث ، ثم درس الطب و درس الفلسفة ، تولى القضاء في قرطبة ، و في عام 1153 م كان في بلاط عبد المومن سلطان الموحدين بمراكش ثم قدمه ابن طفيل إلى السلطان يوسف بن عبد المومن الذي أوعز إليه القيام بتقسيم مؤلفات أرسطو وقد تعرض بن الرشد للنكبة في عهد السلطان يوسف يعقوب المنصور بالله الذي خلف أباه ونفى بن رشد إلى "....." بسبب حملة الفقهاء عليه وذلك بسبب إنشغاله بعلوم الدلائل من الفلسفة والفلك ، ثم عفى عنه السلطان وإستدعاه إليه ، توفي سنة 594هـ ، (عبد الرحمن بدوي : موسوعة الحضارة العربية الاسلامية ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر و التوزيع ، بيروت ، ط1 ، 1987 ة، ص 107 ، 115)

[2] زينب محمود الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار التنوير،بيروت، 2007،ص47.46.

الغربي الناطق باللاتينية، فخلال بضعة عقود من السنين فقط راحت تتدفق إلى أروبا الشمالية أجزاء كبيرة من الثقافة الفلسفية التي كانت قد تراكمت في أرض الإسلام منذ قرون عديدة، وكانت صدمة اللقاء، أو(التثاقف) ذات عنف استثنائي، لكأن التاريخ قد إنشطر إلى شطرين...وأصبح أرسطو متوفرا كليا في اللغة اللاتينية وقد سبقه إبن سينا ببضعة أعوام فقط ورافقه ابن رشد وخلال ثلاثين سنة راح المسيحيون الناطقون باللاتينية يجدون أنفسهم مضطرين إلى إستيعاب ماكان العرب قد مضوا في جمعه مدة ثلاث قرون "[1].

وأهم اثنين اشتغلا في مجال الترجمة في طليطلة أثناء القرن الثاني عشر هما "دومنيك جونديا سالفي" و"جيرار الإيطالي"[2] وقد عني الأول بترجمة المؤلفات الفلسفية حيث يرجع الفضل إليه في إدخال عدد من فلاسفة الإسلام إلى أروبا، إضافة إلى تأليف كتب ووضع ملخصات للكتب التي قام بترجمتها، أما الثاني فقد أنصب اهتمامه على ترجمة المؤلفات العلمية، كالطب والكيمياء، وفي حين كانت تتم هذه الترجمات كان ابن رش لا يزال يضع تأليفاته وشروحاته في أشبيلية وقرطبة.[3]

أما ثاني مركذ للترجمة فهو صقلية وبالتحديد عاصمتها بالرمو والتي كانت بدورها لا تزال تحمل معالم الحضارة الشرقية وقد ازدهرت الترجمة في هذه المنطقة في عهد "روجر الأول" 1101 حيث أنه كان من محبي العلم ثم بلغت أوج ازدهارها في عهد حفيده "فريدريك الثاني" والذي كان على خلاف شديد مع رجال الدين، وهذا ما أدى به إلى اللجوء لأفكار ابن رشد لاستخدامها ضد الكنيسة، وقد أصدر أمرا بترجمة كتب ابن رشد من العربية إلى العبرية بواسطة مترجمين يهود ثم من العبرية إلى اللاتينية بواسطة

[1]نقلا عن: هاشم صالح: مدخل الى التنوير الأروبي، دار الطليعة، ط2005،1، ص50.

[2]مونتجومري وات فضل الاسلام على الحضارة الغربية، مرجع سابق، ص84

[3]إبراهيم بيومي مدكور:أثر العرب والاسلام في النهضة الاروبية ، مرجع سابق،ص167.166.

مترجمين لاتين[1] ،ولعل شدة إعجاب "فريدريك الثاني" بالعلوم العربية وحضارة العرب والمسلمين وسعيه إلى ترجمة مؤلفاتهم، كان السبب وراء إتهامه بالإلحاد، فقد كانت العلوم العربية أنذاك تصنف إلى جانب العلوم الوثنية، وهو بترجمته لهذه المؤلفات يكون قد أفسح المجال لحرية الفكر والحرية الدينية وهو عكس ما كان سائدا في أروبا في العصور الوسطى من تزمت وسيطرة دينية تفرض قيودها على الفكر البشري[2]، كما وأنه كانت لفريدريك الثاني علاقات تربطه مع الحكام العرب ويذكر انه جمع ثروة طائلة حصل عليها من خلال المؤلفات العربية[3].

[1] مجمد حمزة إبراهيم:مراكز نقل الفلسفة الاسلامية الى العالم المسيحي وموقف الكنيسة منها، مجلة العلوم الإنسانية لجامعة بابل،مج13، العدد4، بابل، ص276.

[2] زينب محمود الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، مرجع سابق، ص47

[3] إبراهيم بيومي مكور : أثر العرب و الاسلام في النهضة الأوروبية ، ص 167 .

ثانيا.أهم المترجمين:

رغم أن مؤلفات ابن رشد كانت آخر المؤلفات التي نقلت الى اللاتينية، إلا أنها كانت الأوفر حضا من بينهم جميعا.

ويعتبر "ميخائيل سكوت" (1123) أول من نقل فلسفة ابن رشد إلى اللاتينية وخاصة فيما يخص شروحه على "ارسطو" فقد عهد إليه إمبراطور صقلية "فريدريك الثاني" بترجمة كتب ابن رشد[1]، ويذكر بعض المؤرخين أن ميخائيل ولد في إنجلترا بينما يؤكد البعض الآخر أنه من إسبانيا، وقد درس في جامعتي باريس وإكسفورد، ثم سافر إلى إسبانيا وتعلم اللغة العربية في طليطلة ثم عاد إلى صقلية[2]، "ويبدو أن ميخائيل هذا كان أول من عرف علماء الأمم اللاتينية بابن رشد"[3].

ويذكر رينان أن ميخائيل سكوت ترجم كتاب شرح السماء والعالم" وشرح كتاب "النفس"، حيث إسمه في كل من الترجمتين، كما أنه يعزو إليه ترجمة شروح الكون والفساد والآثار العلوية والقوى الطبيعية وعنصر الأجرام السماوية، إضافة الى شرح الطبيعيات وشرح مابعد الطبيعة[4]، ومما يذكر عنه انه لم يكن يقوم بأعمال الترجمة بمفرده بل كان يستعين بمجموعة من الأعوان الذين كانو يعملون عنده وبعد أن يقومو بأعمال الترجمة يقوم هو بمراجعة اعمالهم وكذا متابعة نشاطهم اثناء الترجمة.[5]

---

[1] زكريا بشير إبراهيم: تاريخ الفلسفة الاسلامية، الدار السودانية، السودان، ط1998،1، ص380.

[2] زينب محمود الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص48.

[3] آنجل جنثالث بالنثيا: تاريخ الفكر الاندلسي،ترجمة حين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، (دت)، ص368.

[4] أرنست رينان: ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1957، ص219.218.

[5] ابراهيم بيومي مدكور: أثر العرب والاسلام في الحضارة الاروبية، ص168.

ومن بين المترجمين اللاتين لمؤلفات ابن رشد "هرمن الألماني" الذي كان هو الآخر مرتبطا ببلاط الملك "فريدريك"، وقد ترجم هرمن كتاب الخطابة، وصناعة الشعر، والخلقيات والسياسة، وقد كانت الملخصات العربية لهذه الكتب أكث شهرة من الترجمات العربية الكاملة لها، كما أن هرمن قام بترجمة كتاب الخطابة والذي ينسب إلى شروحات "الفرابي"، إضافة إلى ترجمة تلخيص ابن رشد لصناعة الشعر، وكتاب الشرح الأوسط وهو ملخص للأخلاق[1].

ولم تكن الترجمات اللاتينية سليمة تماما من الأخطاء فقد كانت تنسب بعض المؤلفات إلى غير مؤلفيها، أو أن المعنى كان يؤدي أداء فاسدا [2]، خاصة وأن الترجمة في الأندلس كانت تتم على مرحلتين من العربية إلى عجمية الأندلس والتي نقصد بها القتشالية ومن هذه إلى اللاتينية وهكذا نسبت إلى ابن رشد آراء لم تكن له، ويقول "آسين بلاسيوس" عن "إسكندر الهالي*" و"جيرمو الأوفيرني" اللذان نقلا عن ابن رشد ان آرائهما تتبع طريق الأفلاطونية الحديثة من المفكرين العرب[3]، وهو بذلك ينفي نسبة هذه الآراء إلى ابن رشد.

[1] أرنست رينان: ابن رشد والرشدية، مرجع سابق، ص224.

[2] إبراهيم بيومي مدكور: أثر العرب والاسلام في الحضارة الأروبية، مرجع سابق، ص168.

* الإسكندر الهالي هو لاهوتي إنجليزي ولد في مقاطعة غلوسستر نحو عام 1157، كان عضوا نافذا في الاكليروس الانكليزي، درس في كلية باريس بداية من كلية الفنون ثم انتقالا الى كلية اللاهوت، وقد إرتبط اسمه بالخلاصة اللاهوتية التي تعكس الفكر الفلسفي واللاهوتي للمدرسة الفرنسيسكانية والتي كان بدوره ينتمي اليها ، اذ ان الاسكندر لم يكن مؤلف الخلاصة بل كان ملهمها فقد كتبت تحت إشرافه واستخلصت من تصانيف له سابقة. (جورج طربيشي :معجم الفلاسفة،دار الطليعة، بيروت، ط2، ص64.)

[3] آنجل جنثالث بالنثيا: تاريخ الفكر الاندلسي، مرجع سابق، ص368.

ثالثا. دور المفكرين اليهود في نقل فلسفة ابن رشد إلى أروبا

لم يكن اليهود بأقل أهمية من اللاتين في ترجمة كتب ابن رشد ومؤلفاته، فقد شكل اليهود حلقة هامة في إنتقال العلم العربي بصفة عامة وفكر ابن رشد بصفة خاصة إلى اروبا.

لقد كان لليهود إتصال بالمسلمين فقد عاشوا معهم وحازوا ثقتهم حتى أنهم تقلدوا مناصب رفيعة ومهمة لديهم فقد كانوا يتقنون اللغة العربية وبرعوا في الفنون والعلوم الاسلامية وتتلمذوا على يد المسلمين وتأثروا بهم وهذا ما جعل لهم دورا هاما في نقل الفكر الإسلامي والثقافة العربية إلى الغرب المسيحي، سواء من الاتصال المباشر بهم أو من خلال ترجمة كتبهم[1]، فبعد أن هاجر اليهود من إسبانيا الإسلامية إلى المناطق المجاورة من أروبا ولم تعد اللغة العربية هي لغة الكتابة والحديث ، قاموا بنقل التراث العربي الذي كان يشكل بالنسبة لهم مصدر فخر واعتزاز إلى لغتهم العبرية[2] إضافة إلى اليهود الذين ظلوا في إسبانيا حتى استرجعها المسيحيون فإقتضتهم الضرورة إلى معرفة اللغة اللاتينية، إلى جانب معرفتهم المسبقة بالعربية فكان بمستطاعهم ترجمة المؤلفات العربية[3] ولعل ما يدل على أهمية اللغة العبرية في نقل المؤلفات الإسلامية هي تلك المدرسة التي تأسست في "طليطلة" والتي كانت تعنى بتعليم اللغتين العربية والعبرية [4]

[1] إبراهيم بيومي مدكور: أثر العرب والإسلام في النهضة الأروبية، مرجع سابق، ص164.

[2] زينب محمود الخضيري : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، مرجع سابق، ص69.

[3] برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية(الكتاب الثاني)، ترجمة زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2011، ص121

[4] إبراهيم بيومي مدكور: أثر العرب والاسلام في النهضة الروبية، مرجع سابق، ص165.

وأكثر المترجمين اليهود شهرة كانوا ينتمون إلى أسرة "يهودا ابن طبون" الذي يغتبر مؤسس مدرسة "آل طبون" في جنوب فرنسا في منتصف القرن الثاني عشر، ولم تستقل جنوب فرنسا بمفردها بهذا الفضل، فقد شاركتها ايطاليا حيث أن هذه الأخيرة كانت ملتقى لحضارات الشرق والغرب إضافة إلى كونها مركزا سياسيا هاما، بفضل حكامه الذين قدروا العلوم العربية الإسلامية حق قدرها وتتابعت حركة الترجمة من العربية الى العبرية في كثير من بلاد أروبا التي كان بها يهود حتى القرن السادس عشر، إلا أن جنوب فرنسا كان أهم هذه المراكز جميعا، فقد شهدت ترجمة أمهات الفكر العلمي والفلسفي العربي الإسلامي وخاصة ترجمات ابن رشد[1].

ومن بين هؤلاء المترجمين "شموئيل بن يهودا بن تبون"(1150_1232) والذي قام بترجمات و تلاخيص لعدة مؤلفات عربية منها مؤلفات "لموسى بن ميمون"* من بينها كتاب "دلالة الحائرين" سنة 1204، وتتجلى أهمية هذا المترجم في أنه كان أول المترجمين الذين إعتبروا الترجمة مسؤولية يجب أن لايستهان بها، ويذكر أنه كانت تدور بينه وبين موسى ابن ميمون عدة مراسلات حول الترجمة، وإذا كانت ترجمات شموئيل بن تبون الخاصة بابن رشد قليلة العدد فإنه كان يعتمد أبا الوليد في كثير من أرائه وشروحه وتفاسيره التوراتية.[2]

[1] أحمد شحلان: ابن رشد والفكر العبري الوسيط، ج1، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، ط1، 1999،ص488.489.

* موسى ابن ميمون (1135_1204) طبيب ولاهوتي وفيلسوف يهودي من إسبانيا ، ولد في قرطبة عاصمة الأندلس القديمة ، وتنقل بين المغرب وفلسطين ومصر، كان من أبرز الرجال الذين تصدروا ديوان الفلسفة في العصور الوسطى وأبعدهم صيتا.(جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، مرجع سابق ، ص35.34.)

[2] أحمد شحلان :ابن رشد والفكر العبري الوسيط، مرجع سابق، :ص489_492.

وبعد شموئيل يأتي يعقوب بن أبا ماري وهو صهر شموئيل كما أنه تتلمذ على يديه وما عرف عنه هو رعاية فريدريك الثاني له والذي عهد إليه ترجمة لشروحات ابن رشد على أورغانون ارسطو[1] وقد قام موسى ابن طبون الذي أقام فترة في نابلي بين (1244_1247) بترجمة جل مؤلفات ابن رشد من شروح و تلاخيص ومختصرات، وهناك مترجم آخر يدعى موسى ابن سلمون والذي كان يقيم في جنوب فرنسا وقد كانت أعماله بين سنتي (1244و1274) وقد ترجم شرح ابن رشد الكبير لكتاب ما بعد الطبيعة وكتاب "السماء الطبيعي" لأرسطو.[2]

ويعتبر تلاميذ ابن رشد من اليهود الأكثر إخلاصا له، فقد حظي ابن رشد بمكانة مرموقة بينهم وقد نشأة مدرسة بين اليهود كانت فيما بعد الوسيلة الرئيسية في ادخال الفلسفة الرشدية إلى العالم اللاتيني[3] فقد كان القرن الرابع عشر يمثل العصر الذهبي للسكولائية اليهودية وظلت كتب ابن رشد تترجم حتى هذا القرن ومع مجيء القرن السادس عشر بدأت الرشدية اليهودية تضمحل.[4]

وقد كانت فلسفة ابن رشد هي الأساس الذي بنيت عليه الفلسفة العبرانية ومن دلائل ذلك ما نلمسه عند موسى ابن ميمون[5] الذي يعتبر من معاصري ابن رشد ومن إتباعه وقد بذل ابن ميمون قصار جهده لتأسيس المدرسة الرشدية، وقد انتقل أثره إلى العالم اللاتيني.[6]

---

[1] دي لاسي أوليري: الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ترجمة إسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني،بيروت، 1982، ص229،228.

[2] أحمد شحلان: ابن رشد والفكر العبري الوسيط، ج1،مرجع سابق، ص489_495.

[3] دي لاسي أوليري: الفكر العربي ومركزه في التاريخ، مرجع سابق، ص121.

[4] المرجع نفسه، ص231.

[5] أنجل جنثالث بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، مرجع سابق،ص367.

[6] دي لاسي اوليري: الفكر العربي ومركزه في التاريخ، مرجع سابق، ص224.

وقد جعل موسى ابن ميمون من أرسطو وشارحه ابن رشد السلطة الفلسفية في المدرسة اليهودية وأساسا لها[1] ومن المحتمل أن يكون بمثابة الجسر الذي عبرت من خلاله آراء ابن رشد إلى توماس الاكويني هذا الأخير الذي إعترف في بعض كتبه بأنه أخذ عن موسى ابن ميمون[2].

وبالرغم من أهمية اليهود في ترجمة مؤلفات ابن رشد وحفضها من الزوال إلا أن ترجمتهم هي الأخرى لم تسلم من الأخطاء سواء كانت هذه الأخطاء ناتجة عن سوء القراءة للمخطوط العربي وذلك لعدم إثبات النقط وتشابه الحروف و إعتبار كلمة واحدة كلمتين أو العكس، بينما نتجت أخطاء أخرى عن سوء فهم الدلالة والصيغ واشتراك الجذر والتشابه الصوتي، كما أن هناك من المعاني ما يكون غامضا و يستعصى على المترجم فهمه، كما أن بعض الفقرات حذفت من الكتب المترجمة وهناك كلمات عربية لم يستطع المترجمون إيجاد ما يقابلها في اللغة العبرية وغيرها من الأخطاء.[3]

ومن خلال عرضنا لنماذج من المترجمين اليهود لابن رشد يتضح لنا أنهم لم يقوموا بترجمة مؤلفاته فحسب، بل أنهم تأثروا به وبمؤلفاته وألفوا على إثرها مؤلفاتهم الخاصة، إضافة إلى أن الترجمات اليهودية سبقت الترجمات اللاتينية فكانت بمثابة همزة الوصل بينها وبين المؤلفات العربية بصفة عامة ومؤلفات ابن رشد بصفة خاصة ذلك أن الكثير منهم كانوا معاصرين له وإهتموا بفلسفته أيكما إهتمام إضافة إلى التشجيع الذي وجدوه من طرف الملك فريدريك الثاني على ترجمة هذه المؤلفات مؤلفات ابن رشد الخاصة و شروحاته على أرسطو هذه الشروحات التي ستثير ضجة بعد دخولها إلى أروبا وستكون السبب الأول في ظهور ما يسمى بالرشدية اللاتينية.

---

[1] زينب محمود الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، مرجع سابق، ص89.

[2] محمود قاسم: الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، (د ت)، ص39.

[3] مقداد عرفة منسية : ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، مج2، الجامعة التونسية، تونس، 1999،ص45.

المبحث الثاني : الرشدية اللاتينية.

لقد كان لدخول فلسفة أرسطو مع شراحها العرب صداها في الغرب الأوربي رغم أنه كانت للأوربيين محاولات سابقة لترجمة مؤلفات أرسطو وشرحها إلا أن هذه المحاولات كانت محدودة ولم تشمل سوى بعضا من مؤلفاته المنطقية.

بينما كان الاصطدام بالميتافيزيقا الأرسطية مع دخول الشروحات العربية إلا أن الشروحات الأولى السابقة الشروحات إبن رشد والتي كانت ممزوجة بالأفلاطونية الجديدة* جعلها مقبولة لدى المسيحيين، فقد كان الأوروبيون آنذاك شديدي التأثر بهذه النزعة، بداية من "القديس أوغسطين"* وتابعيه[1] وبعد ظهور شروحات ابن رشد هذه الشروحات التي كانت أكثر إغراء من سابقاتها متناولة القضايا الأخلاقية والميتافيزيقية كما لم تتناول من قبل[2] وقد تعددت شروحات ابن رشد لأرسطو بين ثلاثة أنواع من الشروح: شرح أكبر وشرح أوسط وشرح أصغر، حيث أنه اتخذ طريقة خاصة لكل شرح[3] فأما الشرح الأصغر والذي يطلق عليه أيضا الشرح الوجيز فكان فيه ابن رشد كمؤلف لا كشارح حيث أنه كان يتناول مواضيع لأرسطو ويؤلف فيها من عنده، وأما الشرح الوسيط أو المتوسط فهو مختلط بين أقواله وأقوال أرسطو حيث كان يذكر في كل فصل بضع كلمات من كتب أرسطو ثم يشرع في شرحها بأسلوبه، وأما المطول

---

*الأفلاطونية الجديدة (المحدثة) هي أخر النظم الفلسفية الكبرى التي تميزت بها العصور القديمة ففيها يعود الفلاسفة لاسيما في رؤيتهم الكوسمولوجية إلى أفلاطون، مازجين أطروحاته بأطروحات أرسطو والمدرسة الرواقية.(بيتر كونزمان وأخرون: أطلس الفلسفة، ترجمة جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، ط2، 2007، ص63).

*القديس اوغسطينوس هو أشهر آباء الكنيسة اللاتينية من مواليد طاجسطا وهي سوق أهراس اليوم عام 354م، له عدة مؤلفات من بينها كتاب الإعترافات كما أن له عدة محاورات والتي من بينها ردا على فلاسفة الأكاديمية ومناجاة النفس وغيرها.(جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، مرجع سابق،ص117_119).

[1] هاشم صالح: مدخل إلى التنوير الاروبي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005، ص49.

[2] جورج قنواتي، لويس غردية : فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، ج2، ترجمة صبحي الصالح، فريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 1979، ص63.

[3] عاطف العراقي : ابن رشد فيلسوفا عربيا بروح غربية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2004، ص77.

فيذكر فيه كلام أرسطو فقرة فقرة ثم يشرح أجزائها وما يذكر أيضا أن ابن رشد لم يكن يحسن اللغة اليونانية لذا فإن شروحاته لكتب أرسطو لم تكن عن اليونانية مباشرة، بل من الكتب العربية التي قام بترجمتها "النساطرة" والسريان واليهود في الشرق والغرب[1] إلا أن كونه لا يتقن اللغة اليونانية فهذا لا ينقص من قيمة شروحاته، فقد كان ابن رشد لا يكتفي بشرح النص فقط بل كان يطلع على عدة ترجمات للنص الواحد ويقارب بين هذه الترجمات حتى يتأكد من صحتها.[2]

ورغم المحاولات الجادة في منع هذه الفلسفة من إن تشيع في الأوساط الأروبية، وقرارات التحريم التي وقفت في وجه الشروحات الرشدية إلا أن هذا لم يمنعها من الدخول والتأثير في العالم اللاتيني ومن أثر ذلك ظهور تيار الرشدية اللاتينية.

وقد نشأت الرشدية اللاتينية بين مجموعة من المفكرين اللاتين في كلية باريس والذين رأوا في شروحات ابن رشد على أرسطو الشروحات الأصدق والأمثل عقليا[3] فأخذوا باستخدام العقل مقابل الجدل الذي يأخذ به رجال الدين[4]ويعتبر "سيجر البربانتي"* (1235_1282)، زعيم الرشدية اللاتينية في القرن الثالث عشر في جامعة باريس[5].

---

[1] فرح أنطوان: ابن رشد وفلسفته، دار الفرابي، بيروت، ط1، 1988، ص82.81.

[2] حسن حنفي حسنين: ابن رشد شارحا لأرسطو، بحث منشور ضمن فعاليات مؤتمر ابن رشد(الذكرى المئوية الثامنة لوفاته)، ج2، المنظمة العربية للثقافة والعلوم، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر،1985، ص12،68.

[3] يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، مؤسسة هنداوي،مصر، 2012، ص108.

[4] عمر فروخ: عبقرية العرب في العلم والفلسفة، مرجع سابق، ص114.

* سيجر البربانتي هو لاهوتي وفيلسوف بلجيكي كتب باللاتينية ويعتبر من أبرز ممثلي الرشدية اللاتينية وكان مدرسا للفنون في جامعة باريس عام 1260، حيث كانت تحظى نظرياته بشعبية كبيرة لدى طلابه. (جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص382.381).

[5]عبد الرحمان التليلي: ابن رشد الفيلسوف العالم، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1998، ص188.

وقد قامت الرشدية اللاتينية على مجموعة من النظريات:

✓**نظرية الحقيقتين:** ومحتوى هذه النظرية هو الإقرار بوجود حقيقتين الحقيقة الدينية التي تأتي عن طريق الوحي والإيمان والحقيقة العقلية التي تأتي من العقل والبرهان المنطقي أي الحقيقة الفلسفية[1] وتذكر زينب الخضيري أن الرشديين لجأوا إلى القول بهذه النظرية لما رأوه من تعارض بعض النظريات الرشدية مع العقيدة الكاثوليكية ولأنهم يحترمون عقيدتهم قالوا بأن ما تقره الفلسفة من حقيقة يمكن أن تعارضه العقيدة وأن كل من الحقيقتين صادقة[2]

✓**مسألة قدم العالم:** والتي ترفض مبدأ فعل الخلق الإلهي للكون في حين أنها تتقبل وجود الإله في سياق المسبب الأول أو المحرك الأول* للوجود وأن العالم ليس مخلوقا في الزمان بل هو قديم قدم الباري نفسه[3] أي أن الله خلق موجودا واحدا فقط هو العقل الأول ومن هذا العقل ينشأ عقل أخر، ثم فلك سماوي وهذا يقتضي أن الله لا يعلم الجزئيات وأنه يعلم الكليات فقط[4].

✓**نظرية العقل الفعال:** وتتضمن هذه النظرية القول بأن جميع البشر يشتركون في نفس عاقلة واحدة منفصلة عن الأفراد، و اتصالها بالنفس الفردية هو اتصال عابر وهكذا يحدث التفكير للفرد، ويعني هذا أن هناك عقلا واحدا يشترك فيه

---

[1] عبد الرحمان التليلي: ابن رشد الفيلسوف العالم، مرجع سابق، ص189.

[2] زينب محمود الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، مرجع سابق، 97.96.

* المحرك هو كل مالا يتحرك بنفسه فهو يحتاج إلى مبدأ يحركه ويسمى هذا المبدأ بالعلة المحركة أو المبدأ المحرك، والمحرك الأول في فلسفة أرسطو هو الله، وهو يحرك العالم، ولا يتحرك معه، وهو فعل محض لا يعتريه التغير.(جميل صليبا: المعجم الفلسفي ج2، دار الكتاب اللبناني، لبنان ،1982،ص 355.354).

[3] أليسكي جوزافسكي: الإسلام والمسيحية، مرجع سابق، ص50.

[4] سعيد عبد اللطيف فودة: موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام وأثره في الاتجاهات الفكرية الحديثة، دار الفتح، الأردن، ط1، 2009، ص255.

جميع البشر ومما يترتب على هذه النظرية هو إنكار الخلود الفردي للنفس وإنكار بعث الأجساد والحساب[1]

وقد جاءت تسمية الرشدية Averroisme نتيجة لتحريف إسم صاحبها ابن رشد والذي يطلق عليه إسم Averroes أفيروس وهكذا أصبح الرشدي Averroiste، وقد أطلق على ابن رشد هذا الاسم نتيجة تحريف إسمه عند ترجمته إلى اللاتينية وهكذا فقد ظل ابن رشد يعرف بإسمه المحرف الذي اشتهر به أكثر من إسمه الحقيقي ويعتبر توماس الاكويني أول من إستخدم تعبير الرشديون في كتابه "وحدة العقل"[2]

و إستخدام وصف الرشديون لا يعني أن لهؤلاء كل الفضل في إشاعة الفكر الرشدي في أروبا بل إن دخول الفكر الرشدي إلى العالم اللاتيني فتح عالما من الميتافيزيقا أمام اللاتين، وما كان أمام مذاهب الفكر الاروبي إلا أن تدرسه سواء كانت هذه المذاهب من أتباع ابن رشد أو من خصومه[3]

ولعل أهم ما يمكن ملاحظته من خلال أهم النظريات التي تضمنتها الرشدية اللاتينية هي أنها كانت سوء فهم وتفسير لما إطلعوا عليه من فلسفته تلك الفلسفة العقلية التي كانت متسقة أتم الاتساق مع مذهبه العقدي[4] فقد شوه الرشديون اللاتينيون فكر أستاذهم، وقد يكون هذا التشويه شيء لابد منه بسبب الانتقال من الجو الإسلامي إلى الجو المسيحي[5] ذلك أن الترجمة تمت من العربية الى اللاتينية أو من العربية الى العبرية هذا من جهة ومن جهة ثانية اختلاف البيئة الفكرية والثقافية والدينية التي عايشها ابن رشد وطرح خلالها قضاياه الخاصة، وبين البيئة التي طرح خلالها

---

[1] عبد اللطيف فودة: موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام وأثره في الاتجاهات الفكرية الحديثة، مرجع سابق، ص255.

[2] زينب محمود الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، مرجع سابق، ص92.

[3] مونتجومري وات: فضل الاسلام على الحضارة الغربية، مرجع سابق، ص97.

[4] عبد الرحمان التليلي: ابن رشد الفيلسوف العالم، ص90.

[5] جورج قنواتي: فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية،ج2، مرجع سابق ص199.

الرشديون اللاتين قضاياهم تلك القضايا التي جاءت مختلفة عن تلك التي طرحت بالصورة العربية و الاسلامية[1]

ويؤكد الدكتور قاسم أن ما جاءت به الرشدية اللاتينية، ليست نتاجا لشروحات ابن رشد لأرسطو بل نتجت عن الخلط بين ما جاء به ابن رشد وبين ما يحمله تراث أرسطو، أو بين أرائه الخاصة و الآراء التي كان يعرضها على أنها أراء غيره من المفكرين[2] وذلك أن ابن رشد في شروحاته لأرسطو لم يكن يكتفي بشروحاته بل أنه كان يذكر شروحات من سبقوه ثم يكون بمثابة القاضي بين هذه النصوص المشروحة فيقوم بالمقارنة بينها ويختار أقربها إلى الصواب[3]

وقد نسجت حول ابن رشد روايات وأساطير جعلت منه رمزا للإلحاد حيث نسب إليه قول على أنه أزدرى فيه من الأديان السماوية، حيث أطلق على المسيحية بالدين المستحيل وعلى الدين اليهودي بأنه لا يصلح إلا للأطفال وأن الدين الإسلامي هو دين الخنازير[4] وقد وجد ملحدوا أروبا في القرن الثالث عشر والقرون التي تلتها في شخص ابن رشد مثالا ليؤكدوا تحت إسمه بدعهم ويلصقوها به[5]

---

[1] عبد الرحمان التليلي: ابن رشد الفيلسوف العالم، مرجع سابق، ص188.

[2] محمود قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الاكويني، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، (د ت)، ص37.

[3] حسن حنفي حسنين: ابن رشد شارحا لأرسطو، مرجع سابق، ص70.

[4] زينب محمود الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، مرجع سابق،ص94

[5] محمود قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الاكويني، مرجع سابق،ص41

ويؤكد "آسين بلاسيوس" عن براءة ابن رشد من الكثير من الأفكار والنظريات التي نسبها إليه من سمو أنفسهم إتباعه بقوله: "من الواجب أن نشير إلى تلك الفكرة الوهمية التي كان جميع المؤرخين ضحية لها وهي أنهم متى وجدوا جماعة من المدرسين، الذين نطلق عليهم في العصور الوسطى وفي عصر النهضة، إسم الرشديين فإنهم لا يترددون أن يلقوا على رأس ابن رشد كل النظريات التي تتميز بها هذه الجماعة"[1]

وقد تشكلت ثلاث تيارات فكرية على اثر دخول الشروحات الرشدية لمؤلفات أرسطو، حيث كان التيار الأول يتبع الأوغسطينية ذات النزعة الأفلاطونية المحدثة وكان رجال هذا التيار من اللاهوتيين الذين رفضوا أرسطو رفضا مطلقا، معتبرين أن نظرياته تتنافى وعقيدتهم الدينية، أما التيار الثاني فهم زعماء الرشدية اللاتينية الذين فصلوا الفلسفة عن الدين، ويتمثل الاتجاه الثالث فيمن حاولوا التوفيق بين أرسطو والدين المسيحي وقد تزعم هذا التيار كل من ألبرت الكبير وتوماس الاكويني[2]

وهكذا وبعد أن أصبحت الرشدية اللاتينية تيارا فكريا ضمن أهم التيارات الفكرية في أروبا منذ القرن الثالث عشر، وأصبح له مفكرون يؤيدون نظرياته ويدافعون عنها كما أصبح له مناهضين ومعارضين يفندون هذه النظريات ويعارضونها.

[1] نقلا عن: عبد الرحمان التليلي: ابن رشد الفيلسوف العالم، مرجع سابق،ص190.191.

[2] زينب محمود الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، مرجع سابق، ص99.

أولا: مؤيدو الرشدية اللاتينية:

ومن بين مؤيدي الرشدية اللاتينية هو "سيجر البرابانتي" وهو أشهر الرشديين اللاتينيين وقد كان سيجر أستاذا بجامعة باريس حيث بدأ التدريس بكلية الفنون حوالي سنة 1265[1] ويرجع الفضل إليه في أنه أدخل طريقة جديدة في البحث الفلسفي والتي لم تكن معروفة من قبل وهي الطريق التي تعتمد على العقل وحده دون أن تعطي للمعطيات اللاهوتية إي إعتبار، وبذلك يكون أول من دعا إلى استقلال الفلسفة عن اللاهوت[2] وقد كان سيجر يرى الحقيقة في مذهب ابن رشد، إلى أنه أول في كثير من الأحيان مذهبه بما لا يتفق مع فلسفته الحقيقية فقد قال بتعارض الفلسفة مع العقيدة المسيحية وعدم اجتماعهما[3] مؤكدا على أن ما تصل إليه المعرفة الفلسفية من نتائج يمكن أن تكون مناقضة لما تقول به تعليمات الوحي و الحدوس الإيمانية[4].

ورغم أن سيجر كان مهتما بأرسطو وابن رشد إلا أنه أدخل عناصر إلى مذهبه تنتمي إلى الأفلاطونية المحدثة عن طريق ابن سينا* حيث قال أن الواحد

لا يصدر عنه إلا واحد، وأنكر العناية الإلهية إذ أن عملية الخلق عنده تتم بالضرورة وبفعل الأفلاك السماوية[5] أما فيما يخص النفس الإنسانية فإنه تمسك بتفسير ابن رشد لهذه النظرية عند أرسطو، فقال كما قال أرسطو بأن النفس الفردية صورة للجسم وهي

---

[1] يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأروبية في العصر الوسيط، مرجع سابق، ص180.

[2] جورج زيناتي: رحلات داخل الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص21.

[3] مقداد عرفة منسية: ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، مرجع سابق، ص342.341.

[4] أليسكي جوزافسكي : الاسلام والمسيحية، مرجع سابق، ص50.

* ابو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، ولد في قرية أفشنة قرب بخارى عاصمة السامانيين سنة 370 للهجرة وتوفي في إيران سنة 428 ، وهو واحد من أعظم الفلاسفة العرب ،إضافة الى أنه كان طبيبا ماهرا ، كتب بعض الرسائل في مسائل فلسفية من بينها الحكمة العروضية ورسالته في البر والاثم وغيرها، كما أن له مؤلفات طبية أهمها كتاب الشفاء، أما مؤلفاته الفلسفية فمعظمها لا يزال مجهول.(جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص26).

[5] عبد الرحمان التليلي: ابن رشد الفيلسوف العالم، مرجع سابق، ص188.

تفنى بفنائه، كما أن التعقل يختلف باختلاف استعدادات الأفراد لتقبل العقل الفعال الذي يعتبر واحدا للنوع البشري كله وأنه عن هذا العقل تفيض الصور المعقولة لتتلقاها الصور الفردية كل على حسب استعداداتها وقابليتها، وهذا الطرح يناقض الخلود الفردي للإنسان، كما أن سيجر قال بقدم العالم وأن الله يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات[1]

إلا أن كون سيجر أول من نادى بحرية العقل في البحث الفلسفي، لا يعني أنه كان يرفض الحقيقة الدينية، بل إن الحقيقة بالنسبة إليه هي ما جاء به النص المقدس[2] أما الحقيقة التي يؤدي إليها العقل الطبيعي فهي أراء الفلاسفة فلسفة أرسطو وشارحه ابن رشد، وهذا العقل لا يمكنه أن يتجاوز النظام الطبيعي في حين أن الإيمان يكشف لنا عن حقائق فائقة للطبيعة، وبالتالي فنحن نقبل هذه الحقائق إلى جانب ما يعقله العقل حسب رأي سيجر[3]

ويعد "بويس دي داسي" BOECE DE DACIE أيضا من زعماء الرشدية اللاتينية ويعتبر الدنمركي _كما يلقب_ أحد أشهر تلاميذ سيجر دي بربانت، كما أنه كان أحد المروجين للتعليمات التي أدانتها تحريمات 1277 وهذا التاريخ هو نفسه التاريخ الذي منع فيه دي داسي من التدريس وقد ألف كتابا بعنوان "في الخير الأعظم أي في حياة الفيلسوف" والذي نشره "المطران جربمان" عام 1924 وقد ألقى فيه دي داسي ضوءا جديدا على الرشدية اللاتينية وقد بدأ بتحديد الخير الأعظم والذي يقصد به أكبر سعادة قد يصل إليها الإنسان، حيث أنه لا يمكن أن يصل إلى هذه السعادة

[1] سعيد عبد اللطيف فودة: موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام، مرجع سابق، ص252.

[2] جورج زيناتي: رحلات داخل الفلسفة الغربية، مرجع سابق،ص21.

[3] يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الاروبية في العصر الوسيط، مرجع سابق، ص171.

إلى من خلال استخدام عقله هذا العقل الذي يعتبره أعظم قوى الإنسان، وهو يقصد هنا العقل التأملي، الذي يقودنا إلى معرفة الحق[1]

وباختصار فإن الخير الأعظم عند بويس هو في حياة الفلاسفة التي يكرسونها للحكمة، حيث أن الحياة الفلسفية تنقسم إلى قسمين: شق يكون فيه النظر والتأمل وهو طريق المعرفة إلى القسم الثاني فيتضمن ممارسة أعمال الخير، وهكذا يكون الفيلسوف هو أكثر إنسان يمكن أنم يبلغ السعادة حسب بويس إذ أنه يرتقي بعقله من علة إلى علة أخرى حتى يصل إلى العلة التي لا علة بعدها والتي تعتبر بمثابة المبدأ الأول[2].

[1] جورج زيناتي: رحلات داخل الفلسفة الغربية، مرجع سابق،23.22 ص.

[2] الرجع نفسه: ص23.

ثانيا : معارضوا الرشدية:

لقد كان للآراء الإلحادية التي انتشرت في أروبا في القرن الثالث عشر أهمية كبرى في معارضة السكولائية* والتي كانت معادية لها، وكانت هذه الآراء تظهر في أكثر الأحيان في الأوساط المشغوفة بالفلسفة الرشدية، وللوقوف في وجه هذه الأفكار والتي كانت تحرز نجاحات ملحوظة آنذاك جندت الكنيسة عددا من المؤسسات والفلاسفة المخلصين لمعارضتها[1]، وقد كان جل المعارضين ينتمون إلى المدرسة "الدومينكانية" ومن أهم من مثلوا هذه المعارضة "ألبرت الكبير" وتلميذه " توماس الإكويني" و"جيل دي روم" و"ريموند لول"[2].

ويعتبر "غيليوم دو فرن" ممن حملوا على فلسفة العرب حملة شديدة ومن بينها فلسفة ابن رشد، ورغم أنه كان يقول عنه أنه الفيلسوف الرزين العاقل، وأن تلاميذه شوهوا فلسفته إلا أنه كان من أشد أعدائها[3]، وقد عارض غيليوم الرشدية في مسألة العقل الأول المخلوق من الله مباشرة والخالق للكون مستعينا بالغزالي في ذلك، كما ورفض نظرية وحدة العقل التي نسبها لأرسطو وتلاميذه[4]

* السكولائية (المدرسة الفلسفية): وهي اسم يطلق على المدارس والجامعات في القرون الوسطى والتي بدأت من القرن العاشر حتى القرن السادس عشر، وقد اعتمدت بوجه خاص على فلسفة أرسطو، محاولة التوفيق بينه وبين التعاليم الدينية، ومن أهم ممثليها توماس الاكويني في القرن الثالث عشر.(إبراهيم مدكور: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983، ص173).

[1] جماعة من الأساتذة السوفيات: موجز تاريخ الفلسفة، ترجمة توفيق سلوم، دار الفرابي، لبنان، ط1، 1989،ص110.111.

[2] عبد اللطيف فودة : موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام، مرجع سابق، ص225.

[3] فرح أنطوان: ابن رشد وفلسفته، مرجع سابق، ص136.

[4] أرنست رينان: ابن رشد والرشدية، مرجع سابق، ص240.

و"ريموند لول" هو الآخر يعتبر أحد معارضي الرشدية وممن تصدوا لها وحاربوها وقد ألف لذلك عدة مؤلفات من بينها كتابه "الفن الأكبر"الذي ذكر فيه عدة قضايا خالف فيها الرشديين، حيث أن ريموند لول كان فيلسوفا لاهوتيا متصوفا إسباني، إضافة إلى أنه كان متضلعا في اللغة العربية فنقل عنها وكتب بها، ومن أهم القضايا التي رفضها هذا الفيلسوف القول بحقيقتين، حيث يرى أنه بين العقل والدين توافقا ضروريا خلافا لما يدعيه الرشديون[1]

كما أن ألبرت الكبير يعتبر أحد معارضي الرشدية حيث يعتبر ابن سينا أستاذا لألبرت الكبير حيث أن شروحاته تتشابه و شروحات ابن سينا، وقد ذكر ألبرت أستاذه في كل صفحة من كتبه، أما ابن رشد فهو لم يذكره إلا نادرا، ولقد كانت مسألة وحدة العقل من بين أكثر المسائل التي عارضها ألبرت الكبير فوضع لذلك رسالة خاصة ألفها بأمر من البابا اسكندر الرابع حوالي سنة 1200[2] كما أن تلميذه توماس الإكويني كان من أشد المعارضين للرشدية حيث دخل معهم في صراع عنيف في كلية باريس التي عمل بها أربع سنين (1269-1272) وكان مما كتب في الرد عليهم رسالة "في وحدة العقل"[3]

ورغم المعارضة الشديدة التي لاقتها الرشدية اللاتينية إلا أن هذا لم يمنع من انتشارها في الأوساط الأوربية وأهم المراكز العلمية والمتمثلة في الجامعات.

[1] يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأروبية في العصر الوسيط، مرجع سابق،ص173-175.

[2] أرنست رينان: ابن رشد والرشدية، مرجع سابق، ص244، 245.

[3] يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأروبية في العصر الوسيط، مرجع سابق،ص142.

المبحث الثالث : الرشدية في الجامعات.

لقد عرف القرن الثالث عشر في أروبا بأنه قرن تأسيس الجامعات وكان تطور المدن وازدهارها السبب الأول في تأسيسها إذ أن الاطلاع على حياة المسلمين خلال الحروب الصليبية، وإعجابهم بها جعل الطبقة البرجوازية آنذاك تطالب بعلوم جديدة غير العلوم التي كانت في كلية اللاهوت وكانت الخطوة الأولى في تأسيس الجامعات هي إنشاء كلية الفنون ككلية مستقلة عن كلية اللاهوت، وهكذا بدأ تأسيس الجامعات الواحدة تلوى الأخرى بداية من جامعة باريس و إكسفورد وغيرها[1]

أولا : جامعة باريس.

تعتبر جامعة باريس أول جامعة قامت في أروبا، وعرف عنها بأنها كانت تجتذب أفواج الطلاب من كل أنحاء القارة الأوربية فيتعلمون فيها وينتشرون في كل أنحاء القارة وفي سنة 1200 مجتمع طلاب وأساتذة جامعة باريس وأعلنوا استقلالهم عن السلطة الأسقفية (السلطة الدينية) إضافة إلى مطالبتهم باختصاص المدارس ومنح الإجازات العلمية وقد أعترف الملك "فيليب أوجست" بإتحاد المدارس كما فعل ذلك البابا أيضا كما أصبحت الجامعة تنقسم إلى أربع طوائف، اللاهتيون والفنانون أي: معلمو الفنون الحرة، والفقهاء، والأطباء ومن الجدير بالذكر أن الفلسفة لم يكن لها كلية خاصة وكان يدرس بعض منها في كلية الآداب والبعض الآخر في كلية الفنون[2]

[1] جورج زيناتي: رحلات داخل الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص15.14.

[2] يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأروبية في العصر الوسيط، مرجع سابق، ص104.103.

وأساتذة جامعة باريس كانوا من أشهر لاهوتيي وفلاسفة القرن الثالث عشر من أمثال: إسكندر دي هالس والقديس بونافونتورا والقديس ألبرت الأكبر والقديس توما الاكويني وروجر بيكون وسيجر دي بريبانت وغيرهم، وبما أن انطلاق الرشدية كان من هذه الجامعة، فقد انتشرت منها إلى بقية أنحاء أروبا[1] وقد كان لدخول فلسفة أرسطو الميتافيزيقية إلى هذه الجامعة بمثابة إثارة ضجة وبما أن هذه الجامعة كانت مركزا هاما للدفاع عن العقيدة المسيحية وبما أن الميتافيزيقا الأرسطية و شراحها العرب كانوا يمثلون تهديدا لهذه العقيدة خاصة بعد أن لاحظت الكنيسة أن بعض المفكرين يحاولون تكييفها مع اللاهوت، إضافة إلى اندفاع أساتذة كلية الآداب نحو دراسة الفلسفة وتدريسها فكان قرار أول تحريم[2]

وأصدر أول قرار سنة 1210 وقد تضمن منع قراءة كتب أرسطو و شراحه العرب وقد صدر هذا القرار عن المجمع الكنسي المنعقد في فرنسا وكانت الكتب المستهدفة آنذاك هي كتب الطبيعة وما بعد الطبيعة[3]، وأصدر القرار الثاني سنة 1215 والذي قام بإصداره الكاردينال "روبير دوكرسون" حيث أنه سمح بتدريس كتب أرسطو المنطقية والطبيعية و الخلاصات ومنع كتبه الميتافيزيقية، وقد وجه هذا القرار ضد: "داوود دي دينان" و"موريس الإسباني"[4] هذا الأخير الذي نسبت آراؤه إلى ابن رشد وأقترن بإسمه[5]

[1] يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأروبية في العصر الوسيط، مرجع سابق، ص105.

[2] زينب محمود الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، مرجع سابق، ص57.56.

[3] هاشم صالح: مدخل إلى التنوير الأروبي، مرجع سابق، ص52.

[4] زينب محمود الخضيري : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، مرجع سابق، ص57

[5] مقداد عرفة منسية: ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، مرجع سابق، ص342.

ولم يكن لقراري التحريم السابقين أي جدوى، ذلك أنه تشكل في كلية اللاهوت تيار فكري جديد إلى جانب القديم المتعصب للاهوت، وكان التيار الجديد متأثرا بالفلسفة ذلك أن طلاب هذه الكلية كانوا يمرون بكلية الآداب أولا مما زاد في شدة التأثر وقد رافق هذا التغير تغيير آخر متمثل في تكون طائفة الدومنكان في 1216، ومجيئ الفرانسيسكان إلى هذه الجامعة لأول مرة في عام 1219، وهذا ما زاد شدة الصدام بين المسيحية والأرسطية الرشدية[1]

وتعد الفترة الممتدة من 1230 إلى 1250 هي الفترة التي لا نزاع فيها في أن شروحات ابن رشد غزت جامعة باريس وفرضت سيطرتها على العقول[2]وبعد أن أصبحت كلية الآداب تتجاذب طرفين أحدهما بزعامة سيجر البريبانتي ومن ساروا معه في طريق العقلانية، والثاني بزعامة ألبرت الكبير وتوماس الإكويني، حيث كانوا يتبعون أرسطية معتدلة تحترم اللاهوت[3]هذين الأخيرين الذين تصديا للرشدية بأمر من البابا إسكندر الرابع[4] وهكذا ظل التصادم جاريا بين أنصار الرشدية وبين مناهضيها هذا التصادم الذي انتقل إلى الكنيسة ذلك أن أساتذة الجامعة ، في ذلك الحين كانوا من رجال الدين وهذا ما اضطرت الكنيسة إلى أخذ موقف حاسم وحازم من كل الرشدية حيث كلفت ممثلها في باريس "إتيان تومبييه" منشورا يتناول تحريم ثلاث عشرة قضية رشدية وهي كالتالي:

1_ بأن عقل جميع الناس واحد، وهو واحد بالعدد.

2_ بأن من الخطأ أو سوء التعبير القول بأن الإنسان يعقل.

---

[1] زينب محمود الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، مرجع سابق، ص64.65.

[2] المرجع نفسه، ص67.

[3] مقداد عرفة منسية: ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، مرجع سابق، 343.

[4] زينب محمود الخضيري : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، مرجع سابق،ص68.

3_ بأن الإرادة البشرية لا تريد ولا تختار إلا تحت تأثير الضرورة.

4_ بأن كل ما يجري في عالمنا السفلي هذا يخضع وجوبا لتأثير الأجرام السماوية.

5_ بأن العالم قديم.

6_ بأن ليس هناك من إنسان أول.

7_ بأن النفس التي هي صورة الجسد تفسد بفساد الجسم.

8_ بأن النفس المفارقة بعد الموت لا تنفعل بنار مجسمة (تفنى بفناء الجسد).

9_ بأن حرية الاختيار هي قوة منفعلة (سلبية) لا فاعلة، وبأنها تحركها ضرورة النفس النزوعية.

10_ بأن الله لا يعلم الجزئيات.

11_ بأن الله لا يعلم إلا ذاته.

12_ بأن أعمال البشر ليست خاضعة للعناية الإلهية.

13_ بأن الله لا يستطيع أن يمنح الخلود أو عدم الفساد للكائنات الفاسدة والفانية.[1]

وإضافة إلى هذه القضايا فإن قرار 1270 قد شمل قضيتين تنسبان إلى ألبرت الكبير وتوماس الإكويني وهما قضية وحدة الصورة في الإنسان وقضية بساطة الملائكة[2]

[1] جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص.18.17.

[2] زينب محمود الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، مرجع سابق،ص76.

وفي عام 1277 أصدر قرار إدانة أشد من سابقيه حيث منعت أي مناقشات للقضايا اللاهوتية خارج كلية اللاهوت، إذ أنها ليست من اختصاصهم[1] وقد منع اثنان من أهم زعماء الرشدية من التدريس، وهما بويس دي داسي وسيجر البريبانتي، هذا الأخير الذي تم استدعاؤه إلى روما حيث مات هناك بطريقة غامضة، وبهذا توقفت الرشدية اللاتينية في جامعة باريس دون أن تتوقف التيارات المطالبة بفصل الفلسفة عن اللاهوت[2].

وقد شمل قرار 1277، مائتين وتسع عشرة قضية مشائية تشمل بعض القضايا لتوماس الإكويني، لكن هذا القرار لم يمنع سيجر وجماعته من تدريس الرشدية في جامعة باريس حتى قتل سيجر عام 1281، و انتهى التدريس الرشدي بها[3]

ولعل أهم ما يمكن استخلاصه من قرارات التحريم المتوالية التي شملت أرسطو وشارحه العربي وجميع من ساروا على دربهما في جامعة باريس، لم يمنع زعماء الرشدية من مواصلة المشوار وتدريس ما تضمنته رشديتهم اللاتينية، حتى أن قتل زعيمها ومنع أتباعه من التدريس لم يوقف هذه النزعة إذ أنها خرجت من الجامعة و إنتشرت في جميع أنحاء أروبا وهكذا انتقلت الأحداث إلى جامعة بادوفا الإيطالية.

[1] هاشم صالح: مدخل إلى التنوير الأروبي، مرجع سابق، ص55.

[2] جورج زيناتي: رحلات داخل الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص24

[3] زينب محمود الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، مرجع سابق، ص78.

ثانيا : جامعة بادوفا الإيطالية.

تأسست جامعة بادوفا عام 1222 في إيطاليا، وتعتبر هذه الجامعة معقلا للرشدية بعد جامعة باريس حيث عرفت الرشدية انتشارا واسعا بها والفضل في ذلك كان عائدا لمجلس الشيوخ الذي كان يقوم بحمايته هذه الجامعة كما أنه أعطى الحرية للباحثين بها، وهذا ما جعلها تتمتع بالحرية بعيدا عن السلطة اللاهوتية المتمثلة في الكنيسة وتدخلاتها، ولقد حظي ابن رشد بشهرة واسعة في هذه الجامعة فقد دافعو عنه وصححوا الكثير من الأخطاء التي نسبت إلى فلسفته[1]

كما أنه وبفضل جامعة بادوفا استمرت الرشدية في أروبا حتى القرن السابع عشر للميلاد، ويعتبر "بير دي بانو" مؤسس الرشدية في جامعة بادوفا في القرن الرابع عشر، وهذا المفكر هو أول أهتم بمقارنة الأديان الذي سيصبح أهم معلم من معالم الرشدية اللاتينية فيما بعد، إضافة إلى مفكرين آخرين حملوا لواء الرشدية من بعد بير دي بانو في جامعة بادو من أمثال: "بومبوناد"، "بيك دي لاميراندول"، "كاردان"، "فانيني"[2] كما أن هذه الجامعة عرفت تأثرا كبيرا بالطب العربي وخاصة كتب ابن رشد الطبية إضافة إلى قانون ابن سينا، وارتبط الطب آنذاك بالتنجيم و اصبح هذا الأخير موضوع دراسات في هذه الجامعة وتمنح فيه شهادات حتى أن معظم أطبائها كانوا منجمين.[3]

[1] مقداد عرفة منسية: ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، مرجع سابق،ص349

[2] زينب محمود الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، مرجع سابق، ص86.

[3] دي لاسي أوليري: الفكر العربي ومركزه في التاريخ، مرجع سابق، ص246.

ومن بين أهم الرشديين في جامعة إيطاليا في القرن الرابع عشر: "الكرملي يوحنا البنكريوسي" الذي عرف بتعلقه بفلسفة ابن رشد، فلقد كان تأثره به عظيما، رغم أنه كان يرفض نظرية وحدة العقول وجميع الأفكار الإلحادية المنسوبة لابن رشد، ويعتبر "والتربولي" أيضا من رواد الفكر الرشدي في هذه الجامعة وهو طبيب قدم من إكسفورد كما أن "غايتانو دي تين" الذي بدأ التدريس بجامعة بادوفا سنة 1465 من الرشديين في القرن الخامس عشر، هذا الرجل الذي ساند الرشديين بعمله وماله ونفوذه، ونسخ محاضراته في المكتبات الجامعية شاهدة على ذلك.[1]

ومع دخول القرن السادس عشر زادت شهرة ابن رشد على ما كانت عليه في جامعة بادوفا، ليس هذا فقط بل إن الثقة التي منحت لابن رشد جعلت من الإيطاليين يطلقون لقب الرشديين على أكثر الناس تمسكا بالدين، خاصة مع تأييد الكنيسة لأرسطو وشارحه الأعظم، وفي هذه الفترة لمع إسم آخر أضيف إلى قائمة الرشديين يدعى "نيفوس" وقد قام بترجمة لبعض كتب ابن رشد ككتاب تهافت التهافت وقد عرف نيفوس بتمسكه بنظرية وحدة العقل الرشدية، وآخر اسمين حملا لواء الرشدية في جامعة بادوفا هما "مارك أنطوان" و "سيزار كريمونيني"، فأما الأول فعرف باهتمامه بنصوص ابن رشد ووضع ملخصات لها أما الثاني فقد أنتفع غاية المنفعة بنصوص ابن رشد في محاضراته، وألتزم بغض الآراء التي نسبت إليه أنه أنتقد علم النفس الرشدي ورفض نظرية وحدة العقل وتعتبر وفاته في عام 1631 تاريخ نهاية الرشدية في إيطاليا. [2]

وهكذا كان كفاح الرشدية طويلا في أروبا، وقد صنعت فلسفة ابن رشد ما لم تصنعه فلسفة غيره، فما إن دخلت فلسفته أروبا حتى ألتف حولها الكثير من المفكرين

[1] مقداد عرفة منسية: ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، مرجع سابق، ص350.351.

[2] زينب محمود الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، مرجع سابق، ص87.

كمؤيدين لها، في حين جعل البعض الآخر أنفسهم مناهضين ومفندين لها، بينما هناك فريق آخر توسط الفريقين إن صح التعبير، حيث إستفادوا من فلسفته غاية الاستفادة، وجعلوا أنفسهم مفندين لها في بعض المواضع.

الفصل الثاني

مقارنة فلسفة ابن رشد وتوماس الاكويني

المبحث الأول: التوفيق بين الفلسفة والدين.

أولا : موقف ابن رشد.

ثانيا : موقف توماس الإكويني

المبحث الثاني: دلائل وجود الله.

أولا: موقف ابن رشد.

ثانيا : موقف توماس الإكويني

المبحث الثالث: قدم العالم.

أولا : موقف ابن رشد.

ثانيا : موقف توماس الإكويني.

المبحث الأول : التوفيق بين الدين والفلسفة .

تعد مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة من بين أهم المسائل التي طرحت في الفكر العربي والفكر الأوربي، كما نجد صدا كبيرا لهذه المسألة في فكر كل من الفيلسوفين ابن رشد وتوماس الاكويني.

أولا : التوفيق بين الدين والفلسفة عند ابن رشد:

لم يكن ابن رشد هو أول الفلاسفة المسلمين الذين بحثوا في مسألة العقل والنقل فقد سبقه إلى ذلك فلاسفة قبله من أمثال "الكندي" "والفرابي""وابن سينا" و"ابن باجة" وغيرهم إلا أن ابن رشد كان أكثر هؤلاء الفلاسفة تناولا للموضوع إذ أنه أنطلق من موقف دفاعي عن الفلسفة والفلاسفة بعدما تعرضوا له من هجوم من طرف علماء الدين والمتكلمين.

وقد انقسم رجال الدين في عصر ابن رشد إلى فريقين، فريق فقهاء المالكية الذين اهتموا بتناول الأمور العملية بالدراسة، والفريق الثاني هم متكلموا الأشاعرة الذين اهتموا بتناول الأمور النظرية، وقد أعتمد كل منهما على ظاهر النصوص الدينية مستعينين بدراسة اللغة العربية في فهمها، وقد كانوا من أشد الأعداء للفلسفة والفلاسفة الذين كانوا يستعينون بالاستدلال العقلي في الموضوعات الخاصة بالألوهية والكون والفساد متتبعين فلاسفة اليونان في ذلك[1] ويعتبر الإمام الغزالي* أشد من تصدى للفلاسفة وللرد عليهم وألف لذلك كتابا سنة 1095 سماه "تهافت الفلاسفة" كفر فيها الفلاسفة في عدة مسائل من بينها مسألة قدم العالم، وأزلية العالم، والبعث ثم ألف كتابا

[1] أميرة حلمي مطر: الفكر الإسلامي وتراث اليونان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1996، ص36.

* الغزالي أبو حامد فيلسوف ومتكلم وفقيه ومتصوف عربي ومن أبرز مفكري العصر الذهبي في الإسلام ، لقبه أبناء دينه بحجة الإسلام، ولد عام 1059م في طوس بخراسان ومات فيها عام 1111م، من أشهر مؤلفاته كتاب "المنقذ كمن الضلال" الذي يكاد يكون ضربا من سيرته الذاتية سرد فيه نتيجة تجاربه في تطبيق منهج النظر العقلي على علم الكلام، وكتاب تهافت الفلاسفة الذي شن فيه هجوما عنيفا على الأرسطوطاليسية المسلمة.(جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص430.429).

آخر بعنوان "فيصل التفرقة بين الإسلام والمتزندقة أدان فيه الطريقة التي يتبعها الفلاسفة في التأويل، ثم جاء ابن رشد بعد ثمانين عاما ليرد على الغزالي.[1]

وقد ألف ابن رشد ثلاث كتب تناول فيها مسألة العقل والنقل بمهارة ودقة، أولها كتاب "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال"، والذي يعتبر أهم مؤلفاته من حيث تناوله للموضوع وكتاب " الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة" وكتاب "تهافت التهافت"[2] الذي رد فيه على كتاب "تهافت الفلاسفة" للإمام الغزالي.

وقد أنطلق ابن رشد في بحثه في مشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين في كتابه فصل المقال بقوله: "فإن الغرض من هذا القول ان نفحص على جهة النضر الشرعي هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محضور أم مأمور به إما على جهة الندب وإما على جهة الوجوب"[3] وهو بذلك حدد الموضوع الذي هو العلاقة بين الفلسفة وعلوم المنطق، والدين، إضافة إلى تحديد الغاية وهي معرفة حكم الشرع في من الفلسفة، فإما أن تكون مسموح بها أو تكون ممنوعة، أو أن الدين أمر بها أمرا جازما وجب تطبيقه أو أمرا غير جازم أي مخير فيه مع أفضلية فعله على تركه وبما أننا لا نستطيع أن نعرف حكم أمر من الأمور حتى نعرفه لذا فقد عرف ابن رشد الفلسفة: "إن كان فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات و اعتبارها من جهة دلالتها على الصانع أعني من جهة ما هي مصنوعات فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم"[4] ويظهر من قول ابن رشد أن الفلسفة تأمل عقلي في الكون وفي المخلوقات، هذا التأمل و الاعتبار الذي سيؤدي بنا لا محالة إلى معرفة الخالق، وقد

[1] أميرة حلمي مطر: الفكر الإسلامي وتراث اليونان، مرجع سابق، ص36_38.

[2] زينب محمود الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، مرجع سابق، ص221.

[3] ابن رشد: فصل المقال وتقرير مابين الشريعة والحكمة من إتصال، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982، ص23.

[4] المصدر نفسه : ص24.

أستدل ابن رشد على وجوب الاعتبار العقلي بآيات من القرآن الكريم ومن أمثلة ذلك قوله تعالى:(فاعتبروا يا أولي الأبصار)[1] وقوله أيضا: (أولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء)[2] وغيرها من الآيات التي تحث على النظر في الموجودات.

وقد بين ابن رشد أن القياس* هو استنباط المجهول من المعلوم، وهكذا فإن الاعتبار عند ابن رشد ما هو إلا القياس، القياس العقلي والذي يطلق عليه القياس البرهاني الذي هو أتم أنواع القياس، وهو الذي حث عليه الشرع[3] وبهذا يكون ابن رشد قد تناول مسألة التوفيق تناولا شرعيا مثبتا أن الدين يوجب التفلسف وأن الحكمة المذكورة في القرآن الكريم هي الفلسفة[4] وبما أن النظر الفلسفي واجب، فإنه علينا أن نستعين بمن سبقنا إلى هذا الطريق من باحثين ومتفلسفين[5]

وبما أن ابن رشد اعتبر بأن الفلسفة تؤدي بنا إلى معرفة الله، هذه الحقيقة التي هي من أولى الحقائق التي يبحث عنها الإنسان، فإنه يصرف النظر عن ما إذا كانت هذه الحقيقة إسلامية أو غير إسلامية، سواء كانت عربية أم كانت يونانية[6]، "وإذا "وإذا كان هذا هكذا فقد يجب علينا إن ألفينا بمن تقدمنا من الأمم السالفة نظرا في الموجودات واعتبارها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان أن ينظر في الذي قالوه من

[1] سورة الحشر: الأية 2.

[2] سورة الأعراف: الآية185.

* القياس ضرب من الاستدلال الاستنباطي، وهو عند أرسطو قول مؤلف من أقوال، إذا وضعت لزم عنها لذاتها قول آخر غيرها ضرورة، فماهية القياس عنده في لزوم النتيجة من المقدمتين. (إبراهيم بيومي مدكور: المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص149.

[3] ابن رشد: فصل المقال، مصدر سابق، ص25).

[4] زينب محمود الخضيري : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، مرجع سابق، ص125.

[5] محمد يوسف موسى : ابن رشد الفيلسوف، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012، ص28.

[6] عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، ط2، 2012، ص300.

ذلك وما أثبتوه في كتبهم فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم"[1]

ويظهر من قول ابن رشد أنه دعا إلى قراءة كتب القدماء والذي يقصد بهم الإغريق، والاستفادة من ما جاء فيها من فلسفة، إلا أن دعوته هذه لم تتضمن الأخذ بكل ما جاء به التراث القديم، بل أخذ ما كان صحيحا منها والاعتراف بفضلهم، والتنبيه على ما كان بعيدا عن الصواب دون أن نأخذهم عليه، وعندما نقول كتب الإغريق عند ابن رشد يقصد بشكل خاص كتب أرسطو لأنه يعتبره هو قمة ما وصل إليه العقل البشري، كما أن ابن رشد وجه ضربة قاضية لعلماء الكلام في عصره ممن حرموا الاشتغال بالفلسفة فاعتبر أن من صد عنها "فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله"[2] ثم إن سد باب الإطلاع على الحكمة فيمن سبقنا بدعوى أن من الناس من ظل بسبب إطلاعه عليها ليست حجة كافية لمنعها، ذلك أن سبب ظلاله لا يعود إلى إطلاعه عليها بل يعود لسوء فهمه ثم يمثل مانع النظر في كتب السابقين كمانع العطشان من شرب الماء لأن هناك من مات قبله شرقا بالماء، فالموت عن العطش شيء محتم في حين الموت بالشرق شيء عارض[3]

[1] ابن رشد: فصل المقال، مصدر سابق، ص31.

[2] المصدر نفسه: ص31.

[3] المصدر نفسه: ص32.

وهو يقصد هنا الميتافيزيقا وبالضبط الجزء الذي يدرس موضوع الله أي مبحث الألوهية، وكأن ابن رشد هنا يجعل جميع أجزاء الفلسفة تصب في مبحث الألوهية، أو أنها تمهيد لمعرفته فالمنطق مثلا يساعدنا في البحث في الموجودات هذا البحث الذي يقودنا بدوره إلى معرفة الله ، ومما ذهب إليه ابن رشد أيضا في مسيرته التوفيقية بين الدين والفلسفة هو أن الفلسفة لا تؤتى لكل الناس وأنها ليست واجبة على الجميع، وهنا ميز بين ثلاثة أصناف من الناس على أساس مقدرتهم على الإدراك والتعقل[1]

أو بمعنى آخر أن الناس تختلف حالاتهم في فهم النصوص القرآنية وما يراد بها من أمور سواء تعلق الأمر بالعالم الحاضر أو العالم الآخر وهذه الطوائف هم الخطابيون الذين يمثلون أغلبية الناس أي جمهور العامة، وهذه الفئة سهلة الإقتناع بالأدلة الخطابية، والفئة الثانية وهم أهل الجدل أي المتكلمون وهم أعلى مرتبة من الخطابيين وأقل درجة من البرهانيين الذين يشكلون الفئة الثالثة[2] وهذه الفئة من البرهانيين هم فقط من يستطيعون إدراك المعنى الباطن للنصوص الدينية التي تقسم إلى ظاهر وباطن، ويتوجب على أصحاب البرهان الذين يستخدمون الاستدلال في كشف المعاني الباطنة أن لا يكشفوا نتائج استدلالاتهم إلا لأمثالهم من أهل البرهان[3]

[1] زينب محمود الخضيري : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، مرجع سابق، ص126.127.

[2] محمد يوسف موسى: ابن رشد الفيلسوف العالم، مرجع سابق، ص30.

[3] زينب محمود الخضيري : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، مرجع سابق، ص127.

ولكن ماذا لو أدى الاستدلال البرهاني إلى مخالفة ما قال به الشرع ؟ وهنا ابن رشد يدعو إلى مقارنة ما أدى إليه الاستدلال البرهاني مع ما قالت به الشريعة، فإما أن تكون الشريعة قد سكتت عما أدى إليه البرهان وهنا لا تعارض بينهما لأن ذلك بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام فإستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي، وإما أن تكون الشريعة متوافقة مع ما قال به البرهان بحيث أنها أتت على ذكر نفس النتائج التي أدى إليها البرهان، وإما أن تكون الشريعة قد أتت على ذكر ما يخالف ما توصل إليه البرهان وهنا يكون الحل هو التأويل*[1]

والتأويل عند ابن رشد هو "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عودت في تعريف أصناف الكلام المجازي"[2] أي أنه في حالة التعارض بين النص الديني والحقائق التي توصل إليها العقل يكون التأويل المجازي هو الوسيلة التي يلجأ إليها المفكر لجعل معنى النص الديني متوافقا مع الحقيقة العقلية[3]

* التأويل مشتق من الأول وهو في اللغة الترجيع، تقول أوله إليه رجعه، أما عند علماء اللاهوت فهو تفسير الكتب المقدسة تفسيرا رمزيا أو مجازيا يكشف عن معانيها الخفية، قال الجرجاني: التأويل في الشرع صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا للكتاب والسنة مثل قوله تعالى (يخرج الحي من الميت) ان أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيرا، وإن أراد إخراج المؤمن من الكافر، أو العالم من الجاهل كان تأويلا".(جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، مرجع سابق، ص234.

[1] منجي لسود: إسلام الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2006، ص66).

[2] ابن رشد : فصل المقال، مصدر سابق، ص34.

[3] زينب محمود الخضيري : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، مرجع سابق، ص130.

وقد بين ابن رشد قواعد التأويل التي يجب أن يتبعها أصحاب الاستدلال البرهاني لتوفيق بين نص ديني وحقيقة فلسفية يكون بينهما تعارض في الظاهر، وأولها هو إتباع قوانين اللغة العربية في أساليبها ودلالتها إذ أن الكثير من التأويلات الزائفة سببها عدم المعرفة التامة باللغة العربية _التي هي لغة الوحي_ وقواعدها وأساليبها في تصريف وجوه القول وطرق البيان، وثانيها هو جمع الأدلة الشرعية المتصلة بالموضوع حتى تتضح غاية الشرع ومدلوله في النص الذي يجري عليه التأويل إذا كان من النصوص التي وجب تأويلها أو من النصوص الواجب أخذها على ظاهرها، وثالثها هو أن يختص بالتأويل الراسخون في العلم، وهم الحكماء الذين خصهم الله بالتأويل[1]

وهكذا يكون ابن رشد قد قرر أن الحقيقة واحدة وأن تمثلها يختلف بين التمثل العقلي والتمثل الحسي، فالخطاب الديني هدفه تقويم السلوك البشري أي أن له طابع عملي لذا لا يمكن تأجيله حتى الوصول إلى البرهان[2]

[1] حسن الشافعي: التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية، دار الثقافة العربية، القاهرة، 1998، ص140.

[2] عبد الرحمان التليلي: ابن رشد الفيلسوف العالم، مرجع سابق، ص154.

ثانيا : التوفيق بين الدين والفلسفة عند توماس الإكويني.

لم تكن قضية التوفيق بين الدين والفلسفة وليدة التأثر بابن رشد في الثقافة الأوربية، بل كانت قبله بكثير، فقد كان العالم اليهودي "فلون الإسكندري" صاحب أكبر تأثير في التوفيقية المسيحية وقد حاول عدد من اللاهوتيين المسيحيين من بعده أن يفهموا نصوص الدين وأن يؤولوها بما يتناسب مع الفلسفة اليونانية ومن بينهم: "كليمنت السكندرس"، "أوريجين" و"أوغسطين" هذا الأخير الذي ظلت توفيقيته سائدة حتى توماس الإكويني إلا أن أوغسطين كان يميل إلى الطبيعة الوعظية التبشيرية أكثر منها إلى التوفيقية[1].

لقد انطلق توماس الإكويني* في بحثه عن العلاقة بين الفلسفة والعقيدة من السؤال: "هل تمس الحاجة إلى تعليم غير التعاليم الفلسفية"[2] ثم يجيب على هذا السؤال: "قد مست الحاجة في خلاص الإنسان إلى تعليم منزل من الله غير التعاليم الفلسفية التي ينظر فيها بالعقل"[3] أي أن توماس الإكويني يميز صنفين أو ميدانين من المعرفة، المعرفة الإيمانية والمعرفة العقلية والتي يقصد بها الفلسفة حيث أن الفيلسوف يبدأ من المخلوقات ليرتفع إلى الله في حين أن اللاهوت مبني على الوحي والإيمان حيث يبدأ اللاهوتي من الله ثم يهبط إلى المخلوقات[4] أو بمعنى آخر أن معرفتنا بالوجود هي معرفة مزدوجة إحداهما تختص بالعالم الطبيعي ولا تستطيع تجاوزه وهي

---

[1] إبراهيم محمد تركي: مدخل إلى الفلسفة المسيحية في أروبا إبان العصر الوسيط، دار شتات، مصر، (د ت)، ص320.

* ولد توماس الأكويني عام 1224 بمدينة ركاسيكا Rocaseca قرب مدينة نابولي ، وكان والده عمدة لهذه المدينة، والتحق في صباه بدير جبل كاسينو الباندكني القريب من مسقط رأسه ثم بجامعة نابولي عندما بلغ الرابعة عشرة من عمره ، ثم التحق بعد ذلك بدير الرهبان الدومينكان، الذي أرسله إلى جامعة باريس فتتلمذ فيها ثلاث سنوات على يد ألبرت الكبير ثم إنتقل معه إلى كلونيا ثم عاد مجددا إلى باريس حيث حصل فيها على لقب الأستاذية بعد أربع سنوات من عودته وأصبح أستاذا بجامعتها، أما عن أهم أعماله فهي تنقسم بين مجموعة من الشروح والخلاصات والمسائل. (كامل محمد محمد عويضة: توماس الإكويني الفيلسوف المثالي في العصور الوسطى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993، ص32، 34).

[2] توماس الإكويني: الخلاصة اللاهوتية، المجلد الثاني، ترجمة خولي بولس عواد، المطبعة الأدبية، بيروت، ص10.

[3] المصدر نفسه، ص11.

[4] علي زيغور: الفلسفة في أروبا الوسيطية وعصري النهضة والإصلاح، المكتب العالمي، (دم)، 1998، ص336.

الفلسفة في حين تختص المعرفة الثانية بعالم ما وراء الطبيعة وهو ميدان الدين واللاهوت وهنا يعتمد فيه على الوحي[1] ولكن أي العلمين أرفع بالنسبة لتوماس الإكويني هل هو علم اللاهوت أم العلم العقلي؟

يرى توماس الإكويني أن علم اللاهوت أرفع وأكمل من العلوم العقلية "إن هذا العلم لما كان نظريا وعمليا باعتبارين كان أفضل من سائر العلوم النظرية والعملية لأن التفاضل يقع بين العلوم النظرية من جهة اليقين ومن جهة شرف الموضوع وهذا العلم يفضل سائر العلوم النظرية في كلا الأمرين، أما في اليقين فلأن سائر العلوم تستفيد يقينها من النور الطبيعي الذي للعقل الإنساني الغير معصوم، وهذا العلم يستفيد يقينه من نور العلم الإلهي المعصوم، وأما في شرف الموضوع فلأن هذا العلم بالأصالة كما يتجاوز بسموه طور العقل، مع أن سائر العلوم إنما تبحث عما تحت العقل"[2]

أي أن توماس الإكويني يعتبر العلم الإلهي الذي يأتينا من الوحي هو أشرف وأرفع من العلوم العقلية، ذلك أن العقل البشري غير معصوم وأنه قد يقع في الخطأ في حين أن الوحي من المحال أن يخطئ لأن مصدره هو الله ولعل أهم ما يمكن ملاحظته بداية هو أن النقطة التي انطلق منها توماس الإكويني ليست هي ذاتها التي انطلق منها ابن رشد إذ أن هزا الأخير أطلق من التساؤل عما إذا كانت الشريعة أوجبت التفلسف أي أنه انطلق من الدين ذلك أنه انطلق من موقف دفاعي عن الفلسفة ضد المتكلمين الذين حرموها و منعوا الاشتغال بها، في حين أن توماس الإكويني كان عكس ابن رشد حيث انطلق من الفلسفة ليصل إلا أن هناك علما آخر أعلى مرتبة منها من حيث درجة اليقين وهو اللاهوت .

[1] كامل محمد محمد عويضة: توماس الإكويني، مرجع سابق، ص32-34.

[2] توماس الإكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج1، مصدر سابق، ص16.

ولكن هل كون الحقائق الدينية اليقينية التي تستمد يقينها من العلم الإلهي المعصوم أن تتناقض مع الحقائق العقلية التي تستمد يقينها من العقل الطبيعي الغير معصوم؟

إن تصور توماس الإكويني للعلاقة بين العقل والإيمان يلغي أي تناقض بينهما فهو ينطلق من مبدأ أن الحقيقة لا تناقض الحقيقة، وبالتالي فإن حقائق العقل لا يمكن أن تناقض حقائق الإيمان، ولا يمكن أن تناقض حقائق الإيمان حقائق العقل وإذا ما ظهر لنا بأن هناك حقيقة عقلية تناقض حقيقة من حقائق الإيمان فهذا يعني ومما لا شك فيه أن حقيقة العقل هي الخاطئة ذلك أن مصدرها هو العقل البشري هذا العقل الهزيل والموهن، وما علينا إلا البحث والتحري حتى نكشف زيف هذه الحقيقة[1] أي أن أي أدلة عقلية تناقض اللاهوت المقدس الذي تتجاوز حقائقه العقل البشري تكون مرفوضة بالضرورة وأن هذه الأدلة غير سليمة برهانيا وبالتالي فإن توماس يقر بأنه لا يوجد أي تناقض بين العقل والإيمان[2]"ويستحيل إثبات ما يضاد الحق بالبرهان"[3]

وأهم ما يمكن أن نلخصه هو أن المبدأ الذي قال به توماس الإكويني في أنه لا تناقض بين حقائق الإيمان وحقائق العقل شبيه بمبدأ ابن رشد القائل:"أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع فان الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له"[4]

[1] إيميل بروهييه: تاريخ الفلسفة، ج3، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1988، ص174، 175.

[2] زينب محمود الخضيري : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، مرجع سابق، ص145.

[3] توماس الإكويني: الخلاصة اللاهوتية، مج1، مصدر سابق، ص122.

[4] ابن رشد: فصل المقال، مصدر سابق، ص34.

فالوحي عند توماس الإكويني لا يضاد العقل ألا أنه وجب فصل أجزاء العقيدة التي يمكن البرهنة عليها بالعقل عن تلك التي علينا أن نقبلها دون أن نحاول برهنتها فبمقدور العقل مثلا أن يبرهن على وجود الله ويبرهن على خلود الروح ولكن ليس بإمكانه أن يثبت الثالوث ولا أن يثبت التجسيد ولا يوم الحساب[1] أي أن هناك حقائق خاصة بميدان الفلسفة في حين أن هناك حقائق خاصة بالعلم المقدس وهي التي لا يستطيع العقل إثباتها ولا البرهنة عليها، بينما هناك حقائق مشتركة بينهما هي الحقائق اللاهوتية التي يمكن البرهنة عليها بالعقل[2] إلا أن كون وجود حقائق في متناول العقل فهذا لا يعني أنه بإمكانه أن يستدل عليها دون أن يعطي للحقائق التي تتجاوزه أي اعتبار بل أن عليه أن ينطلق من تلك الحقائق وأن يعتبرها كمقدمات دون أن يحاول البرهنة عليها، ثم يستنبط النتائج منها وعلى هذا النحو يمكن للإنسان أن يبرهن على ضرورة النعمة الإلهية التي لولاها لكان مصير الإنسان الخارق للطبيعة بحكم المستحيل، ولكن يجب أن يكشف لنا هذا المصير أولا بالوحي[3] وهذا كما جاء ذكره في الإنجيل: (وأما ذلك اليوم وتلك فلا يعلم بهما أحد).[4]

إن توماس الإكويني لا يرفض العقل والاستدلال العقلي في مقابل اللاهوت بل هو يرفضه فقط في الأمور أو المبادئ التي لا يمكن الاستدلال عليها ذلك أن في الأسفار ما هو من عالم الأسرار التي لا تبرهن ولا تخضع للعقل وهذه تكون بمثابة الحقائق الجاهزة التي على العقل قبولها دون أن يحاول إثباتها لأن في ذلك مساس بالإيمان، وبالتالي يبقى دور العقل ثانويا فهو بمثابة خادم للاهوت، هذا الأخير الذي بإمكانه استخدام الحقائق الفلسفية ليس بمثابتها يقينية ولكن بمثابتها أقل درجة من

[1] برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ج2، مرجع سابق، ص122.

[2] علي زيغور : الفلسفة في أروبا الوسيطية وعصري النهضة والإصلاح، مرجع سابق، ص341.

[3] إيميل برهييه: تاريخ الفلسفة، ج3، مرجع سابق، ص174.173.

[4] إنجيل مرقص: الإصحاح الثالث عشر، الآية 32.

اليقين[1] وهكذا يكون العقل والإيمان لا يختلفان بل أنهما منسجمان وقناعة توماس بالانسجام بين هاتين الوحدتين هو ما دفعه إلى محاربة الرشدية التي تقول بتناقض العقل والإيمان ما يجعل لكل منهما حقيقته الخاصة به، حقيقة عقلية وأخرى إيمانية، أما توماس فإنه يرى في حال ما إذا تناقض العقل والإيمان فهذا يعني أن العقل هو المخطئ ذلك أن الوحي الإلهي لا يتضمن أي شيء خاطئ وبما أن الدين والفلسفة تجمعهما مبادئ مشتركة وفي حال الاختيار فمن الأفضل أن نفهم بالعقل وأن لا نكتفي فقط بالإيمان، وهذا ما يشكل بالنسبة إلى توماس اللاهوت الطبيعي والذي هو جزء من الفلسفة وهو الجزء الأسمى منه[2] فالإيمان المصحوب بالفهم واليقين العقلي أعلى منزلة من الإيمان الغير مصحوب باليقين العقلي من حيث الوضوح، لذا فقد أخطأ الداعون إلى فصل الدين عن الفلسفة فصلا تاما، ذلك أن منهجهم هذا يؤدي إلى أن تصبح كل العقائد الدينية إيمانا بلا دليل عقلي يدعمها ويمنحها اليقين[3]

إذن لقد فصل توماس الإكويني بين الدين والفلسفة كما فعل ذلك ابن رشد حيث اعتبر أن الفلسفة لا تؤتى لكل الناس وخص بها فئة معينة أما الإكويني فقد جعل بعض الحقائق الدينية التي لا يمكن إثباتها عقليا بعيدا عن العقل واستدلالاته.

[1] زينب محمود الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، مرجع سابق، ص154.155.

[2] جماعة من الأساتذة السوفيات : موجز تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص112.

[3] كامل محمد محمد عويضة : توماس الإكويني، مرجع سابق، ص39.

المبحث الثاني : دلائل وجود الله.

تعتبر مسألة إثبات وجود الله من بين أهم المسائل التي تناولها الفلاسفة والمتكلمون واللاهوتيون.

أولا : أدلة وجود الله عند ابن رشد

لقد بدأ ابن رشد بدحض ما ذهب إليه المتكلمون من طرق لإثبات وجود الله وتفنيدها من خلال بيان فساد تأويلاتهم وتعقدها وبيان أنها لا تخدم الشرع في شيء وتساءل عن الطريقة الشرعية التي تجعل الناس على اختلافهم واختلاف فطرهم يقرون بوجود الله وهي الطريقة التي ذكرت في القرآن الكريم واتبعها الصحابة رضوان الله عليهم.[1]

- **دليل العناية .**

وأول دليل وضعه ابن رشد لإثبات وجود الله هو دليل العناية، "العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجلها"[2] أي أن الله تعالى خلق الكائنات وسخرها لخدمة الإنسان وان على الإنسان أن يتفكر ويتدبر في هذه المخلوقات المسخرة له، كما ذكر ذلك في القرآن الكريم مثل قوله تعالى (وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعا منه إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون)[3]

[1] فتيحة فاطمي: مكانة التأويل في فلسفة ابن رشد، أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه العلوم في الفلسفة، جامعة منتوري، قسنطينة، 2009، ص191.

[2] ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998، ص118.

[3] سورة الجاثية ، الآية 13.

وقد أشار أرسطو إلى هذا الدليل وهو أن الطبيعة تحتوي على آيات تدل على وجود عناية إلهية في الكون والتي نسبها إلى الآلهة أي إلى العقول التي تحرك الأفلاك السماوية، إلا أنه تراجع عن رأيه فيما بعد وألغى هذا الدليل واكتفى بدليل الحركة[1] أما ابن رشد فإن دليل العناية عنده يقوم على أصلين اثنين:الأصل الأول هو موافقة جميع الموجودات للوجود الإنساني، والأصل الثاني هو أن هذه الموافقة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد وليس بمحض الصدفة[2]

ومن الأمثلة التي تدل على موافقة الكائنات لوجود الإنسان "موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الإنسان، وكذلك موافقة الأزمنة (الفصول) الأربعة له، والمكان الذي هو فيه أيضا، وهو الأرض وكذلك تظهر أيضا موافقة كثير من الحيوانات له والنباتات والجماد، وجزئيات كثيرة مثل الأمطار والأنهار وبالجملة الأرض والماء والهواء، وكذلك أيضا تظهر العناية في أعضاء الإنسان وأعضاء الحيوان، أعني كونها موافقة لحيات ووجوده"[3]

ودليل العناية هو طريق يسلكه الحكماء للتعرف على الله من خلال فحص الموجودات ومعرفة منافعها، ودقة صنعها فمعرفة المصنوعات ستؤدي لا محالة إلى معرفة الصانع ولا يمكن أن يكون وجود هذه الأشياء وحفظ بقائها إلا شيئا مقصودا لضرورة ولغاية، فمثلا لو كانت الشمس أقرب من مكانها التي هي عليه باعتبارها أعظم جرم سماوي لكانت سببا في هلاك الكائنات الحية من شدة الحر، ولو كانت عكس ذلك أي أبعد مما هي عليه لكانت سببا في الهلاك من شدة البرد، كما أنها لو لم تكن فلك مائلا لما نتج عنها تعاقب الفصول الأربع والتي تعتبر ضرورية للتنوع النباتي والحيواني، كما أنه لو لم تكن الحركة اليومية لما نتج تعاقب الليل والنهار، كما

[1] محمود قاسم: الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد، مرجع سابق، ص81.

[2] ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مصدر سابق، ص118.

[3] المصدر نفسه، ص118.119.

أن القمر هو الآخر واضح الأثر فلو كان أكبر من حجمه أو أصغر لما عكس لنا ضوء الشمس وهكذا في سائر الأفلاك والكواكب، كما أن الإنسان أذا نظر إلى أحد الموجودات بشكله الموافق لمنافعه سيعرف أنه لو خلق على غير ذك الشكل والهيئة لذهبت منفعته، وهذا أكبر دليل على أن لهذا الموجود والشيء صانعا صنعه بشكل موافق لمنفعته[1] ودليل ذلك من القرآن الكريم قوله تعالى: (ألم نجعل الأرض مهادا والجبال أوتادا، وخلقناكم أزواجا، وجعلنا نومكم سباتا، وجعلنا الليل لباسا، وجعلنا النهار معاشا، وبنينا فوقكم سبعا شدادا وجعلنا سراجا وهاجا وأنزلنا من المعصرات ماءا ثجاجا، لنخرج به حبا ونباتا وجنات ألفافا)[2] وغيرها من الآيات التي تؤكد على أن كل شيء خلق بمقدار وليؤدي وظيفة معينة في الكون وفي حياة الإنسان بعنايته وتدبيره

ويمكن أن نجعل هذا الدليل في صورة على الشكل التالي:

1-موافقة وجود العالم لوجود الإنسان والكائنات (مقدمة صغرى).

2-كل ما يوجد موجه نحو غاية فهو مصنوع (مقدمة كبرى).

3-العالم مصنوع ضرورة وله صانع (نتيجة).[3]

[1] عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، مرجع سابق، ص270-272.

[2] سورة النبأ، من الآية 06 إلى الآية 14.

[3] عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، مرجع سابق، ص 273.

- **دليل الإختراع.**

أما الدليل الثاني فهو دليل الاختراع "ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات، مثل اختراع الحياة في الجماد و الادراكات الحسية والعقل"[1] ويدخل في هذا الدليل الوجود الحيواني والنباتي ووجود السماوات وهو يقوم على أصلين اثنين موجودين في الفطرة الإنسانية، وأول هاذين الأصلين هو أن هذه الموجودات مخترعة ويظهر ذلك في الكائنات الحية، إذ أننا نجد أجساما مادية ثم تدب فيها الحياة وهو دليل على أن هناك من أوجد فيها الحياة وهو البارئ سبحانه، أما السماوات فإن ملاحظة حركتها التي لا تنقطع دليل على أنها مأمورة ومسخرة وبالتالي فهي مخترعة بالضرورة، أما الأصل الثاني فهو أن لكل مخترعٍ مخترعٌ أي أن لكل موجود موجد أوجده[2]

إذن فبرهان الاختراع هو برهان بديهي يفرض نفسه على تفكير الإنسان، حيث أنه إذا نظر إلى الكون وما يحتويه من ظواهر وكائنات ولم تكن تحجب نظرته بعض الاعتقادات الفاسدة التي ورثها عن أسلافه سيعرف حتما أن تلك الظواهر والكائنات لا يمكن أن تحدث من تلقاء نفسها، ولا يمكن أن تكون وليدة الصدفة لأن الصدفة لا يمكن أن تكون بتلك الدقة والحكمة البالغة وبالتالي فهناك من أوجدها على ماهي عليه، فلو نظرنا إلى الكائنات الحية مثلا لوجدناها تتكون من نفس العناصر الكيميائية التي تتكون منها الجمادات، إلا أن الكائنات الحية تحتوي عناصر أخرى لا تحتويها الجمادات وهي أن الكائنات الحية تدب فيها الحياة عكس الجمادات، فالنبات ينمو ويتغذى ويثمر والحيوان يحس ويتحرك ويتغذى وينمو ويتكاثر، فكيف يمكن لكل هذه الوظائف أن تكون وليدة الصدفة ولو كانت وليدة الصدفة لكانت كل الموجودات مثل

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة، مصدر سابق، ص118.

[2] المصدر نفسه، ص119.

بعضها أي لدبت فيها الحياة جميعا ولكن حكمة الصانع اقتضت أن تكون بعض الموجودات أسمى من البعض الآخر وبما أن فطرة الإنسان توجب عليه أن يسلم بأن لكل شيء سبب وأنه لابد من الوقوف على السبب الأول الذي لا سبب بعده وأنه هو سبب الأسباب الثانوية الأخرى[1]

لذا فمن أراد معرفة الله فما عليه ألا أن يتأمل ويتفكر في حقيقة الأشياء ذلك أن كل شيء خلق لأجل غاية ولم يخلق عبثا فما على الإنسان إلا أن يعرف جواهر الأشياء حتى يعرف صانعها الحقيقي لأن معرفة حقيقة الشيء تدلنا إلى معرفة الصانع[2] وهذه المعرفة عند ابن رشد تنقسم إلى مستويين مستوى العامة ومستوى العلماء، فالعامة يدركون بالأمثلة الحسية بينما يتوسع العلماء ويتعمقون عن طريق البرهان واليقين لا عن طريق الجدل والسفسطة كما يفعل المتكلمون[3] أي أن هذا الدليل يلائم الخواص والعوام، أهل البرهان وعامة الناس إلا أن طريقة معرفة كل منهما تختلف فالجمهور يقتصرون على الحس في معرفة العناية والاختراع في حين أن العلماء يسلكون طريق المعرفة العقلية اليقينية ذلك أن درجة الفهم تختلف بينهم[4]

ودليل الاختراع هو دليل شرعي أيضا إذ أن هناك الكثير من الآيات التي تشير إلى دليل الاختراع مثل قوله تعالى: (أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ، وإلى السماء كيف رفعت،وإلى الجبال كيف نصبت ،وإلى الأرض كيف سطحت).[5]

وقوله أيضا (يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له)[1] وغيرها من الآيات.

---

[1] محمود قاسم: الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد، مرجع سابق، ص83.82.

[2] فتيحة فاطمي: مكانة التأويل في فلسفة ابن رشد، مرجع سابق، ص194.

[3] محمد عابد الجابري: ابن رشد سيرة وفكر، مرجع سابق، 126.

[4] عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، مرجع سابق، ص280.

[5] سورة الغاشية : الآية20.17.

ويمكن اختصار دليل الاختراع في شكل قياس على النحو التالي:

1-موجودات العالم لا يمكن أن تكون بالصدفة فهي مخترعة (مقدمة صغرى).

2-لا بد أن يكون لكل مخترعٍ مخترع (مقدمة كبرى).

3--الوجود له فاعل مخترع (نتيجة).[2]

- **دليل الحركة .**

والدليل الثالث الذي اعتمده ابن رشد هو دليل الحركة وقد أتسند ابن رشد في تقرير مبدأ الحركة إلى المبدأ الأرسطي القائل أن كل متحرك فله محرك وانه لا يوجد شيء يتحرك من ذاته[3] فبرهان أرسطو على وجود المحرك هو أن العالم يتحرك حركة أبدية دائمة ويتضمن وجود محرك أول لا يتحرك وغير مادي وهو الله في مذهبه، إلا أن ابن رشد لم يقل بأن حركات الأفلاك السماوية في هذا العالم قديمة كما قال بذلك أرسطو، بل هو يرى بأن الأفلاك وحركاتها مخلوقة لله من العدم وفي غير زمان لأن الزمان لا يمكن أن يسبق وجود الأشياء المتحركة إذ أنه يعتبر مقياسا لحركتها[4]

فمن خلال تحليل فكرة الحركة والمحرك يمكن الاستدلال على وجود الله ورفض فكرة التسلسل إلى مالا نهاية، إذ أن القول ينفي وجود المحرك الأول الذي لا يتحرك وبما أن كل متحرك يتحرك عن طريق إما محرك غير متحرك وإما عن محرك متحرك، فإذا تحرك عن طريق محرك غير متحرك، وكان كل محرك متحركا فإنه إما أن يتحرك من تلقائه وإما يتحرك من محرك خارجي والمتحرك من تلقائه يكون هو أول الحركات المتحركة في المكان وهو ليس بحاجة إلى محرك خارجي ليحركه، والمتحرك عن شيء خارج يتوسط المتحرك من تلقائه والمتحرك الأخير، فالإنسان مثلا بإمكانه

---

[1]سورة الحج: الآية 73.

[2]محمد عابد الجابري: ابن رشد سيرة وفكر، مرجع سابق، ص126.

[3] زينب عفيفي شاكر: العالم في فلسفة ابن رشد الطبيعية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1993، ص38.

[4]محمود قاسم: الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد، مرجع سابق، ص80.

أن يحرك الحجر بواسطة العكاز الذي يعتبر متحركا عن ما هو خارج، كما أنه بإمكانه أن يحرك الحجر دون الواسطة أي دون العكاز، والمحركات المتحركات هنا لا يمكن أن تمر إلى سلسلة ما لانهاية، لأن ما ليس له أول ليس له آخر وبما أن الأخير موجود فإن الأول أيضا موجود، وهو الذي يتحرك من تلقائه وتنتهي إليه سائر الحركات وهو الله سبحانه[1]

ثانيا : أدلة وجود الله عند توماس الإكويني

تعتبر مسألة الألوهية لدى توماس الإكويني هي المبدأ والغاية لجميع الأشياء لاسيما المخلوقات العاقلة فهي أولى المسائل وأهمها، حيث أن معرفة الله تقتضي النظر في ثلاث موضوعات رئيسية وهي: وجود الله، ثم صفاته المتصفة بالسلب التي تقول ما ليس هو، ثم صفاته الثبوتية التي تقول ما هو، ولإثبات وجود الله يستلزم الإجابة على ثلاث أسئلة أولها: هل وجود الله بين بذاته؟ وثانيها: هل يمكن إثبات وجود الله؟ وثالثها: هل الله موجود؟[2]

لقد أشار توماس بداية إلى الرأي القائل بأن وجود الله بين بذاته ، ثم يقوم توماس بالرد عليها ليوضح بأن وجود الله ليس بينا بذاته وليس من المستحيل بأن يظن بأن الله غير موجود، أي إنكار وجوده والرأي القائل بأن الله موجود لا يمكن إقامة البرهان عليه ذلك أن الإذعان اليقيني به يقع بالإيمان فقط، وأول الحجج التي نقدها توماس هو ما قال به "يوحنا الدمشقي" في كتابه "الإيمان القويم" الذي يقول فيه بأن معرفة وجود الله مغروسة في الإنسان بالفطرة، فيفندها توماس ويرد على أنها ليست طبيعية في الإنسان[3]

---

[1] عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، مرجع سابق، ص285.286

[2] ميلاد ذكي غالي: الله في فلسفة القديس توما الإكويني، منشأة المعارف، الإسكندرية، (د ت)، ص13.

[3] علي زيغور: الفلسفة في أروبا الوسيطية وعصري النهضة والإصلاح، مرجع سابق، ص344.343.

"وذلك من حيث أن الله سعادة الإنسان لأن الإنسان يتشوق السعادة بطبعه وما يتشوقه بطبعه يعرفه بطبعه إلا أن هذا ليس معرفة وجود الله على الإطلاق"[1] أي أن معرفة الله عامة ومختلطة فهي تقتصر على أن الله هو سعادة الإنسان، وبما أن الإنسان يرغب في السعادة بالطبع فإن المرغوب بالطبع معروف بالطبع إلا أن الكثير من الناس يرون سعادتهم في أشياء أخرى كالمال والغنى واللذة وغيرها[2]

والحجة الثانية التي نقدها توماس الاكويني، وهو الدليل الأنطلوجي الذي قال به "أنسلم" وهو مستمد من تعريف الله بأنه الكائن الذي لا يتصور كائن أعظم منه[3] أي أنه من يعرف اسم الله سيعرف أنه لا يمكن أن نتصور من هو أعظم منه، كما أن معرفة اسمه يعني أنه موجود في الذهن مما يترتب على ذلك أنه موجود بالفعل[4]

ويرد توماس على أصحاب هذا الرأي بأنهم يقعون في خطأين اثنين، الخطأ الأول هو أن افتراضهم بأن كلمة الله هو ما لا يمكن تصور ما هو أعظم منه معروفة لدى جميع الناس بهذا المعنى وهذا غير صحيح، فكثير من الأقدمين زعموا أن هذا العالم هو الله، أي أنه بالإمكان تصور كائن أعظم منه، لأن الوجود الواقعي لهذا الكائن لا يتلخص بالضرورة من هذا التصور، أي أنه يبقى موجودا داخل التصور ولا يتحتم بأنه موجود خارجه أي في الواقع[5]

[1] توماس الإكويني: الخلاصة اللاهوتية، مج1، مصدر سايق، ص29.

[2] ميلاد ذكي غالي: الله في فلسفة القديس توما الإكويني، مرجع سابق، ص14، 15.

[3] كامل محمد محمد عويضة: توماس الإكويني، مرجع سابق، ص40

[4] ميلاد ذكي غالي: الله في فلسفة القديس توما اللإكويني، مرجع سابق، ص14.13.

[5] علي زيغور: الفلسفة في أروبا الوسيطية وعصري النهضة والإصلاح، مرجع سابق، ص340.

وتوماس الإكويني عندما بحث في ماهية الله خالف المبدأ الذي يسير عليه بالنسبة للموجودات الأخرى، حيث أنه يفرق في هذه الموجودات بين الماهية والوجود باعتبارهما شيئين مختلفين حيث أن الماهية تتضمن الصفات اللازمة لإدراك الشيء بينما التصور يكون في العقل، ووجود الشيء هو تحققه خارج العقل، ولكن وفيما يختص بالله فإنه لا يمكن التمييز بين وجوده وماهيته لأنهما يعتبران شيئا واحدا وإثبات وجود الله عند الإكويني لا يلزم للعقل الخالي من الإيمان إلا إذا بدأ بالمحسوس وانتقل منه إلى المعقول[1]

الحجة الثالثة التي نقدها توماس الإكويني هي التي قال بها أوغسطينوس والتي تتضمن بأن الله معلوم بذاته لأنه مبدأ كل معرفة معقولة وأنه به يعرف ما سواه فهو كنور الشمس مبدأ لكل إبصار حسي، فكما ندرك نور الشمس مباشرة وفي الحال فكذلك ندرك نور الله، وقد ذهب أصحاب هذا الرأي إلى أبعد من ذلك فقالوا بأن الله في النفس أكثر داخلية من النفس عينها[2] وقد أنتقد توماس الإكويني هذه الفكرة واعتبر أن معرفة الأشياء هي من فيض الله وسببه وليس سبب معرفتنا به[3]

والحجة الرابعة والتي تنسب إلى أوغسطينوس أيضا والتي تقول بأن الله معلوم بذاته عن طريق الحقيقة وهي أن الحقيقة موجودة وبينة بذاتها ومن ينكر وجودها فإنه بإنكاره هذا يعترف بوجودها لأنه يكون قد قال: من الحقيقي أن الحقيقة غير موجودة وبما أن الله هو الحق فهو بين بذاته[4]

[1] كامل محمد محمد عويضة: توماس الإكويني، مرجع سابق، ص40.41.

[2] علي زيغور: الفلسفة في أروبا الوسيطية وعصري النهضة والإصلاح، مرجع سابق، ص345.346.

[3] ميلاد ذكي غالي: الله في فلسفة القديس توما الاكويني، مرجع سابق، ص15.

[4] علي زيغور : الفلسفة في أروبا الوسيطية وعصري النهضة والإصلاح، مرجع سابق، ص346.

ويرد توماس الإكويني على أصحاب هذا الرأي بأن القول على أن الله هو الحقيقة ليس قولا عقليا بل انه مستمد من الوحي وبالتالي فهذا الاستنتاج لا يقبله العقل ولا بد من البرهنة، كما أن البين بذاته لا يمكن تصور ضده أو مقابله ووجود الله يمكن تصور مقابله[1]

وما يمكن أن نستخلصه هو أن توماس الإكويني انتقد كل الأدلة التي تستند على الإيمان مبينا أنه وجب إثبات وجود الله عن طريق أدلة عقلية بعيدا عن الإيمان القلبي، وفيما تعلق بإمكانية إثبات وجود الله فإن توماس ينقد الحجج التي تنفي إمكانية البرهنة عليها

والحجة الأولى ترى بأن مسألة وجود الله هي عقيدة إيمانية وأن العقائد الإيمانية لا يمكن البرهنة عليها، والحجة الثانية هو أن ليس بإمكاننا أن نعرف الله بما هو بل بما ليس هو، والحجة الثالثة تقول بأن البرهنة على وجود الله تكون من خلال أثاره أي الموجودات التي أوجدها إلا أن هذه الموجودات متناهية وهو غير متناهي، وبالتالي لا يمكن أن نبرهن على العلة من المعلول الغير المعادل له.[2]

ولنقض هذه الحجج يميز الإكويني بين نوعين من البرهان البرهان اللمي propter quid الذي ينطلق من العلة ليبلغ معلولها، والبرهان البرهان الإني propter quia الذي ينطلق من المعلول ليبلغ إلى علته وإذا كان المعلول موجودا فإن العلة أيضا موجودة بالضرورة، وبالتالي فإن البرهان على وجود الله ممكن من خلال موجوداته.[3]

[1] علي زيغور: الفلسفة في أروبا الوسيطية وعصري النهضة والإصلاح، مرجع سابق، ص347.

[2] توماس الإكويني : الخلاصة اللاهوتية، مصدر سابق، ص30.

[3] ميلاد ذكي غالي: الله في فلسفة القديس توما الإكويني، مرجع سابق، ص16.

وبداية يرى توماس الإكويني بأن وجود الله ونحوه من الحقائق الإيمانية التي يمكن إدراكها بالفطرة الطبيعية ليست من عقائد الإيمان بل هي مقدمات للإيمان لذا فلا مانع من البرهنة عليها[1] إذ أن الإيمان يتوقف على المعرفة العلمية وبموجب هذه المعرفة نعرف وجود الله ومن بعدها يأتي الإيمان بالوحي الذي يأتي من عند الله أما فيما يخص البرهان فإنه عندما نبدأ في البرهان على الله من المعلول إلى العلة فلا يجب أن نعتبر الماهية حدا وسطا ذلك أن ماهية الله تأتي بعد معرفة وجوده، أما الحد الأوسط فيكون ما دلت عليه أسماء الله التي نستمدها من أثاره المحسوسة، وهذا لا يؤدي بنا إلى معرفة ماهيته بشكل كامل بل يقتصر على إثبات وجوده[2]

إذن فكرة وجود الله يتم البرهنة عليها عن طريق قوانين الفعل في إنتقاله من المعلول إلى العلة ومن المتحرك إلى الثابت، ومن الحادث إلى الضروري ومن الناقص إلى الكامل ومن التابع إلى المتبوع، وفيما يخص عدم مقدرتنا أن نعرف شيئا عن الله بالطريق الإيجابي وأننا نستطيع أن نعرف فقط من الطريق السلبي فهذا صحيح، ذلك أنه إما أن نقع في التشبيه وإما أنه من المستحيل أن نعرف شيئا عنه، أي عن ماهية الله لذا فوجب الارتقاء من المحسوس إلى المعقول لإثبات وجوده بما أن المحسوس هو المجال الطبيعي للإنسان[3]

[1] توماس الإكويني: الخلاصة اللاهوتية، مصدر سابق، ص31.

[2] ميلاد ذكي غالي: الله في فلسفة القديس توما الإكويني، مرجع سابق، ص16.

[3] حسن حنفي حسنين: نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط (أوغسطين_أنسلم_توما الإكويني)، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ط2، 1978، ص226.

وأخيرا ينقد توماس الاكويني الآراء التي تنفي وجود الله مجيبا عن السؤال هل الله موجود؟

وأول الحجج تقول بأن الله ليس موجودا لأنه لا يراد به خير غير متناه، وهذا يقتضي أن الشر غير موجود لكن الشر موجود في العالم فإذا الله غير موجود، أما الحجة الثانية فتقول أن ما يمكن فعله بمبادئ قليلة لا يمكن أن يفعل بمبادئ كثير وإذا افترضنا أن عدم وجود الله شيئا صحيحا فإن جميع الأشياء في الكون يمكن فعلها بمبادئ أخرى، فتصبح الطبيعة مبدءا تستند إليه الطبيعيات ويصبح العقل الإنساني والإرادة الإنسانية مبدءا تستند إليه الإرادات، وبالتالي لا حاجة إلى إثبات الله[1]، إلا أنه يعارض هذا القول بقوله: (أنا كائن)[2]

ويرد توماس الاكويني على هذه الاعتراضات مستدلا بقول القديس أوغسطين بأن الله في غاية الخيرية فهو كلي وكامل ولا يسمح للشر بأن يوجد في أعماله، إلا أنه ومن خير يته أن يستخرج الخير من الشر، أما كون الطبيعة والإرادة والعقل واعتبارهما مبادئ فيرد توماس بأنها متغيرة وربما يشوبها النقص والفشل لذا فلا بد وأن نعود إلى علة أولى ترشدنا إلى غاية معينة[3]

وبعد أن دحض توماس الآراء التي تعتبر أن وجود الله بين بذاته دون الحاجة إلى البراهين العقلية، ورد على الأقوال التي تنفي إمكانية إثبات وجوده، ونقد آراء المنكرين لوجوده، ورغم اعترافه بنقص العق البشري وضعفه فهو يقدم خمسة أدلة وبراهين ليثبت بها وجود الله بطريقة منطقية.

---

[1] توماس الاكويني : الخلاصة اللاهوتية، مصدر سابق، ص32.

[2] إنجيل يوحنا : الإصحاح الثامن، الآية 58.

[3] ميلاد ذكي غالي: الله في فلسفة القديس توما الاكويني، مرجع سابق، ص17.

✓ **الدليل الأول: دليل الحركة**

يقوم دليل الحركة على أن الحس يخبرنا بأن هناك أشياء تتحرك في هذا العالم، وأن هذه التحركات تتم بواسطة محركات أخرى وهي عندما تتحرك فهي تنتقل من القوة إلى الفعل[1] وبما أنه يستحيل أن يكون الشيء بالقوة وبالفعل في آن واحد فهذا يعني أيضا استحالة أن تكون هذه الأشياء هي من تحرك نفسها، فإذا هناك سلسلة محركات وبما أن هذه المحركات لا يمكن أن تتسلسل إلى مالا نهاية فلا بد من الوصول إلى علة أولى تحرك الموجودات في الكون وهو الله ودليل الحركة قال به أرسطو ثم تابعه في ذلك ابن رشد ألا أن ابن رشد لم يأخذ كل ما قال به أرسطو بل غير في بعض الأمور الميتافيزيقية ذلك أن المحرك الأول الذي قال به أرسطو يختلف عن الله في العقيدة الإسلامية ولذا فإن توماس الاكويني قد أخذ هزا الدليل عن ابن رشد[2]

إذن فدليل الحركة قد أخذه توماس عن أرسطو كما فعل ذلك ابن رشد قبله وبما أن ابن رشد غير من النظرية الأرسطية كونها لا تتماشى مع عقيدته حيث أن فكرة الله عند أرسطو تختلف عنها عند أبن رشد، إضافة إلى رفض فكرة قدم حركات الأفلاك ذلك أن حركتها مخلوقة لله من العدم في غير زمان فإن توماس هو الآخر غير من نظرية أرسطو وأخذ بفكرة ابن رشد فقد نقل توماس فكرة الحركة من الوجهة الطبيعية والآلية إلى الوجهة الميتافيزيقية وهذا دليل واضح على تأثره بابن رشد

[1] ماهر عبد القادر، حربي عباس عطيتو: دراسات في فلسفة العصور الوسطى، دار المعارف الجامعية، الإسكندرية، 2000، ص245.

[2] إبراهيم محمد تركي : مدخل إلى الفلسفة المسيحية في أروبا إبان العصر الوسيط ، مرجع سابق ، ص245.

✓ **الدليل الثاني: دليل العلية**

يقول توماس الاكويني "نجد في المحسوسات الشاهدة ترتيبا بين العلل المؤثرة وليس يرى مع ذلك ولا يمكن أن شيئا يكون علة مؤثرة لنفسه للزوم وجوده قبل نفسه وهذا محال، والتسلسل ممتنع في العلل المؤثرة المترتبة هو علة الوسط والوسط هو علة الأخير سواء كان ثمة وسط واحد أوساط كثيرة، لكنه إذا ارتفعت العلة ارتفع المعلول فإذا لو لم يكن في العلل المؤثرة أول لم يكن فيها أخير ولا وسط ولو تسللت العلل المؤثرة لم يكن علة أولى مؤثرة فلم يكن معلول أخير ولا علل مؤثرة متوسطة وهذا بين البطلان ... فلا بد من إثبات علة مؤثرة أولى وهي التي يسميها الجميع الله"[1] أي أن برهان العلية شبيه ببرهان الحركة حيث أنه يبحث في العلل ويذكر سلسلة من العلل ولكل علة علة فاعلة، إلى أن نصل إلى العلة الأولى التي هي علة ذاتها وهو الله.[2]

إن دليل العلية عند توماس الاكويني شبيه بدليل الاختراع عند ابن رشد فقد اعتبر ابن رشد بأنه لا بد لكل مخترَع من مخترِع أوجده وأن موجودات العالم لا يمكن أن توجد من تلقاء نفسها، وهذا أيضا ما ذهب إليه توماس الاكويني في أن العلة لا يمكن أن تكون علة نفسها ولا بد من وجود علة أولى أوجدت العلل أي الموجودات وهذا دليل على تأثر توماس بابن رشد

✓ **الدليل الثالث: دليل الواجب والممكن .**

ويعتمد هذا الدليل على الوجود بالفعل والوجود بالقوة، إذ أن هناك أشياء ممكنة الوجود و الشيء الممكن الوجود قد يتحقق وجوده بالفعل وقد لا يتحقق فيظل

[1] توماس الاكويني: الخلاصة اللاهوتية، مصدر سابق، ص33.

[2] ماهر عبد القادر، حربي عباس عطيتو : دراسات في فلسفة العصور الوسطى، مرجع سابق، ص435.

موجودا بالقوة وبما أن الشيء الممكن الوجود يستمد وجوده من غيره ويحتاج لواجب يحققه وهذا الواجب بدوره يعتبر ممكنا لواجب آخر وهكذا حتى نصل إلى واجب بذاته وهو واهب الوجود لذاته ولغيره أي لكل الموجودات وهو واجب بالضرورة وهو الله[1] أي أن الكائنات ممكنة الوجود ذلك أنها تولد ثم تنموا وتزول، ولو كانت واجبة الوجود لكان وجودها سرمديا وبالتالي لابد من وجود كائن واجب الوجود يكون هو علة مجيء الكائنات الممكنة الوجود إلى هذا العالم وهو الكائن الضروري الذي لولاه لما وجد أي شيء وهو الله.[2]

✓ **الدليل الرابع: دليل التدرج في الكمال**

ويرتكز هذا الدليل على أنه "يوجد شيء هو علة لما في جميع الموجودات من الوجود والخيرية وسائر الكمالات وهذا ما نسميه الله" أي أن هذا الدليل يقوم على أساس صفات الكمال هذه الصفات التي تتفاوت عند موجودات هذا العالم فيما بينها، فهي تتفاوت في الجمال والخير والحق وغيرها إلا أن هذه الصفات لا يمكن أن تكون كاملة كمالا مطلقا عند الموجودات والكمال المطلق هو الله فالله هو الخير المطلق والجمال المطلق والحق المطلق لأنه هو الوجود المطلق[3] وقد إستقى توماس هذا البرهان من كلام أرسطو ومحتواه أن الحقيقة هي أفضل الموجودات وأن الحقيقة تتفاوت وهذا التفاوت في الحقيقة يكون بناءا على ما هو غاية في الحقية أي الحقيقة الأسمى ومنه إستنتج توماس الاكويني وجود شيء ما هو أفضل الموجودات وهو الله[4] أي أنه وبناءا على هذا الدليل فإن الصفات الايجابية التي يتصف بها البشر من خير

[1] ماهر عبد القادر، حربي عباس عطيتو: دراسات في فلسفة العصور الوسطى، مرجع سابق، ص435.

[2] علي زيغور : الفلسفة في أروبا الوسيطية وعصري النهضة والإصلاح ، مرجع سابق، ص352.

[3] إبراهيم محمد تركي : مدخل إلى الفلسفة المسيحية في أروبا إبان العصر الوسيط، مرجع سابق، ص254.

[4] علي زيغور: الفلسفة في أروبا الوسيطية وعصري النهضة والإصلاح، مرجع سابق، ص354.353.

وعدل وحق وغيرها هي صفات ناقصة وغير كاملة حيث أنها مستمدة من الصفات الكاملة والمطلقة التي يتصف بها الله.

✓ **الدليل الخامس: دليل النظام.**

نرى أن بعض الموجودات تفعل لغاية، وهذا من أنها تفعل دائما أو في الأكثر على نهج واحد إلى أن تدرك النهاية في ذلك وبهذا يتضح أنها لا تدرك الغاية اتفاقا بل قصدا على أن ما يخلو من المعرفة ليس يتجه إلى غاية ما لم يسدد إليها من موجود عارف وعاقل كما يسدد السهم من الرامي فإذا يوجد موجود عاقل يسدد جميع الأشياء الطبيعية إلى الغاية وهذا الذي نسميه الله"[1] أي أن هذا الدليل يقوم على النظر في الكون وموجوداته والنظام الذي يحكمه وهذا الكون يسير حسب نظام دقيق ويستحيل أن يكون ذلك بمحض الصدفة وبالتالي فهناك خالق عاقل يسير هذا الكون وموجوداته طبقا لهذا النظام، فكل موجود من الموجودات مسير نحو غاية معينة وجد من أجلها وهكذا يتم النظام العام للوجود وبما أن كل نظام يقتضي منظما لأن الصدفة لا يمكن أن تأتي بهذا النظام الدقيق فهذا دليل على أن هناك علة عاقلة منظمة لهذا الكون وهي الأصل في استمرار هذا النظام وثباته وهو الله[2]

من الملاحظ أن دليل النظام الذي قال به الاكويني شبيه بدليل العناية الذي قال به ابن رشد، فكما أن العناية تتضمن أن كل موجود من الموجودات وجد لغاية معينة وتبعا لنظام لا يحيد عنه وهكذا يشكل النظام العام في الكون وأن من مظاهر عناية الله بالإنسان أن خلق الموجودات لغاية خدمته فكذلك يتضمن دليل النظام نفس ما تضمنه دليل العناية من أن الموجودات وجدت لغاية هي بذلك تسير حسب نظام دقيق ناتج عن علة أولى منظمة لهذا الكون

[1] توماس الإكويني: الخلاصة اللاهوتية، مصدر سابق، ص34.

[2] إبراهيم محمد تركي : مدخل إلى الفلسفة المسيحية في أروبا إبان العصر الوسيط، ص248.249.

إذن لقد تشابهت براهين وجود الله بين ابن رشد وتوماس الاكويني سواء على مستوى الأدلة أو على مستو المنهج أو فيما يخص استعانة كل منهما بالشرع، فعلى مستوى الأدلة فإن دليل الحركة الذي قال به الاكويني هو نفسه الذي قالبه ابن رشد ودليل العلية هو ذاته دليل الاختراع كما أن دليل النظام هو نفسه دليل العناية، أما على مستو المنهج فيظهر في انتقال كل منهما من المحسوس إلى المعقول أي من الموجودات لإثبات موجدها من خلال التأمل في الكون ومظاهره، أما على مستوى الخلفية الدينية لكل منهما فإن معظم الأدلة التي قال بها ابن رشد هي أيضا أدلة شرعية، ونفس الشيء بالنسبة للاكويني فمثلا دليل النظام الذي قال به هو دليل معروف لدى اللاهوتيين وذكر في الكتب المقدسة.

المبحث الثالث : مسألة قدم العالم.

تعتبر مسألة قدم العالم* والتي يطلق عليها أيضا بفكرة الأزلية من بين أهم المسائل التي أثارت الجدل بين الفلاسفة والمتكلمين، حيث اختلفت آراؤهم بين من يرى بأن العالم قديم وبين من يرى بأنه محدث، كما وقد شكلت هذه المسألة محورا أساسيا في فلسفة ابن رشد وكذا في فلسفة توماس الاكويني، فكيف نظر كل من الفيلسوفين إلى المسألة وهل تأثر توماس برأي ابن رشد حول قدم العالم، أم أنه عالج الموضوع بشكل مختلف عنه ؟

أولا : قدم العالم عند ابن رشد

لقد عالج ابن رشد نظرية قدم العالم بطريقة منظمة ومتكاملة في كتبه الشخصية كما أنه عالجها أيضا في شروحه على أرسطو ولو أنها كانت أقل تنظيما وهذا دليل على أن الفلاسفة المسيحيين قد وقفوا على نظرية ابن رشد في قدم العالم حتى قبل وصول مؤلفاته الشخصية لهم[1]

و قد أرجع ابن رشد سبب الاختلاف بين الفلاسفة والمتكلمين حول قدم العالم إلى الاختلاف في التسمية، وقد اتفقوا في على أن هناك ثلاثة أصناف من الموجودات طرفان وواسطة بين الطرفين، فيما كان اختلافهم حول الواسطة، فالطرف الواحد هو موجود وجد في الزمان أي أن الزمان متقدم عليه وقد وجد عن سبب غيره وبفعل فاعل وهذا يشمل الأجسام التي يمكن إدراك تكونها بالحس مثل الماء والهواء والأرض والنبات والحيوان وغيرها، أما الطرف الثاني أي الطرف المقابل فهو موجود لم

* جاء في كشاف إصطلاحات الفنون والعلوم القدم يعني: عدم المسبوقية بالغير سبقا ذاتيا ويسمى قدما ذاتيا، وحاصله عدم احتياج الشيء في وجوده إلى غيره في حال ما أصلا حتى يكون القديم مالا يحتاج في وجوده في وقت ما إلى غيره، والحدوث الذاتي يعني: المسبوقية بالغير سبق ذاتيا سواء كان هناك سبق زماني أو لا، ويسمى حدوثا ذاتيا وحاصله إحتياج الشيء في وجوده إلى غيره في وقت ما فيكون الحادث ما يحتاج في وجوده إلى غيره في الجملة. منجي لسود: إسلام الفلاسفة، مرجع سابق، ص88.

[1] زينب محمود الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1983، ص219.

يكن من شيء (من دون مادة) ولا عن شيء أي لم يكن بفعل فاعل ولا عن علة سبقته ولم يتقدمه زمان وقد اتفقوا جميعهم على أنه قديم عكس الأول الذي هو حديث وهذا الطرف هو الله الذي يمكن إثباته بالبرهان والذي هو من أوجد الكون وهو حافظه، أما الموجود الذي يتوسط الطرفين فهو لم يكن من شيء ولم يتقدمه شيء ولا تقدمه زمان إلا أنه موجود عن فاعل وهذا الموجود هو العالم بأسره[1] وهو ما ثار عليه الجدل بين المتكلمين والفلاسفة فقد رأى المتكلمون بأنه محدث بينما أعتبره الفلاسفة قديم إلا أنه ليس بمحدث ولا قديم فالمحدث الحقيقي يعني أنه فاسد بينما القديم الحقيقي يعني أن ليس له علة[2]

وقد قال أفلاطون بتناهي العالم أي أنه محدث في ما ذهب أرسطو وأتباعه إلى أنه غير متناهي أي قديم وقد رأى ابن رشد أن هذه الآراء التي تقول بقدم وحدوث العالم ليست موافقة لما قال به الشرع فصورة العالم محدثة في حين أن الزمان مستمر من الطرفين أي أن مادة العالم قديمة في حين أن صورته محدثة[3]

ومما يدل على أن العالم قد صنع من مادة قديمة وجدت قبله قوله تعالى:(وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء)[4] وقوله أيضا: (ثم استوى إلى السماء وهي دخان)[5] وغيرها من الآيات التي تدل على أن العالم قد خلق من مادة وجدت قبله وهذه المادة تتمثل في مجموعة من العناصر كالماء والدخان والأيام التي تمثل الزمن.[6]

---

[1] ابن رشد: فصل المقال، مصدر سابق، ص42.43.

[2] محمود قاسم : الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد، مرجع سابق، ص132.133.

[3] ابن رشد: فصل المقال، مصدر سابق، ص43.44.

[4] سورة هود، الآية 7.

[5] سورة فصلت، الآية 11.

[6] ابن رشد: فصل المقال، مصدر سابق، ص44

كما أن قوله تعالى: (يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات)[1] يقتضي بأنه سيكون هناك وجود ثاني بعد هذا الوجود [2]

كما أن هناك آيات أخرى في القرآن الكريم تؤكد أن العالم مخلوق وأنه سينتهي في زمن ما وأنه كما كانت له بداية ستكون له نهاية كذلك فالشمس مثلا في طريقها إلى الزوال حيث أنها تفقد كل يوم جزءا من طاقتها والنجوم لها زمن محدد تولد فيه ثم تموت[3] بعد ذلك وذلك مثل قوله تعالى: (كما بدأنا أول خلق نعيده وعدا علينا إنا كنا فاعلين)[4] وقوله أيضا: (كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام)[5]

وقد اعتبر ابن رشد انه ليس في الشرع أن الله كان موجود مع العدم المحض وأن هذا ما لا يوجد فيه نص أبدا، وهذا دليل على قدم العالم عند ابن رشد إلا أن القدم الذي يقول به هو قدم من نوع خاص، حيث أن الله قديم والقديم لا بد وأن يكون فعله قديم مثله إلا إذا كان هناك ما يحول دون إتمام هذا الفعل وهو ما لا يليق بالله، وبالتالي فالعالم قديم من حيث هو فعل الله إلا أن كونه قديم مثل الله لا يعني أن لا علة له مثله أيضا وهذا المعنى السالف الذكر هو المعنى الشائع للتعبير عن القدم، وهو ذاته الذي يتمسك به علماء الكلام البلبلة حول مشكلة قدم العالم، أما ابن رشد فيرى بأن القديم يمكن أن تكون له علة فهو حادث من حيث أنه معلول، أما من حيث حدوثه فهو قديم أي أن حدوثه منذ الأزل، أي انه وفي اعتقاد ابن رشد لا يمكن التسليم بأن الكون تكون من لا شيء لان التكوين يعني انتقال الشيء وتغيره مما هو بالقوة إلى

---

[1] سورة إبراهية، الآية 48.

[2] ابن رشد : فصل المقال، ص44.

[3] جاري نور الدين: موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد في موضوع الألوهية، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجيستر في الفلسفة، جامعة منتوري، قسنطينة، 2012.2011، ص98.

[4] سورة الأنبياء، الآية 104.

[5] سورة الرحمن، الآية 26،27.

٧زينب محمود الخضيري : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، مرجع سابق، ص125.122.

ما هو بالفعل أي أن ابن رشد يقول بفكرة الخلق المتجدد حيث إن الخلق لم يكن دفعة واحدة وفي زمن معين وبالتالي فهناك قوة فاعلة دائمة الفعل وتسهر على بقاءه وحفظه.[1]

كما أن ابن رشد رفض القول بإخراج الوجود من عدم كما ذهب إليه المتكلمون إنما هو تحويل ما بالقوة إلى الفعل وهذا ما يقتضي وجود مادة أزلية وهي التي تتعاقب عليها الصور وهذه المادة القديمة مخلوقة من قبل الله منذ القدم، ومن هنا يتضح أن الخلق عند ابن رشد على نمطين، خلق للمادة منذ القدم، وخلق للعالم من هذه المادة منذ القدم أيضا والخلق عند ابن رشد مستمر ومتصل منذ الأزل إلى الأبد.[2]

وقد جاءت فكرة الخلق المستمر عن ابن رشد نتيجة الأخذ بفكرة أن الخالق محرك أول وأن فعل الخلق هو تحريك المادة وبما أن الحركة مستمرة فالخلق متجدد ومستمر، أي أنه لا يتم دفعة واحدة من العدم بل هو متجدد وهذا يعني أن القدرة الخالقة مستمرة وهي من تحافظ على العالم وتحركه باستمرار، ويعتبر ابن رشد أن هذا النوع من الخلق هو أشرف من الخلق الذي يتم دفعة واحدة ولا يتكرر وهذا النوع من الخلق حل مشكلة قدم العالم أو حدوثه، حيث أن العالم قديم دائم الحدوث.[3]

---

[1] جاري نور الدين ،موقف ان تيمية من فلسفة ابن رشد في موضوع الأولوهية ، ص101.

[2] زينب محمود الاخضيري : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ، ص 228 .

[3] المرجع نفسه : ص 234 ، 235 .

كما أن الزمان أيضا قديم حسب رأي ابن رشد وهو مرتبط بالحركة ولا يتصور إلا معها وإذا كان الزمان هو مقدار للحركة المستديرة من جهة المتقدم والمتأخر وهو عدد لها فإنه لا بداية لها ولا نهاية أي أنها تجري أبدا ولا تنتهي وبالتالي فإن الزمان تابع لحركة أزلية مستديرة فهو يقدر بالحركة وهي تقدر به ،[1]

أما فيما يتعلق بنظرية الصدور(الفيض) فهو لم يقل بها ولم يعتمد المبدأ القائل أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد وهو ما حل به المشاءون العرب مشكلة العلاقة بين الله والخليقة أما ابن رشد فقد اعتبر أن مبادئ الخلق تختلف حسب المراحل والدرجات فالعقول تصدر عن العقل الأول أما كثرة الأشياء الأرضية فتنتج عن المادة والصورة وعن الأجسام السماوية.[2]

[1] زينب عفيفي شاكر : العالم في فلسفة ان رشد الطبيعية ، ص48 .

[2] زينب محمود الخضيري : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ، ص 226 .

ثانيا : قدم العالم عند توماس الاكويني .

إن موقف توماس الاكويني في قدم العالم ليس بعيدا عن موقف ابن رشد، فقد حاول توماس الاكويني التوفيق بين القدم والحدوث وهما النقيضان اللذان اشتد عليهما الصراع بين الفلاسفة فإذا كان العقل يقول بقدم العالم وإذا كان الوحي يفرض القول بحدوثه فكيف يدحض حجج الفلاسفة وبراهينهم وبما أن[1] كل من الطرفين متمسك برأيه، وهذا ما أدى بتوماس الاكويني بالرجوع إلى كل من الرأيين أي أصول الوحي وبراهين الفلاسفة ثم تحليل كل من الموقفين على حدا وغربلتها ونقدها.

وقد قام الاكويني بعرض آراء القائلين بقدم العالم ونقض حججهم والرد عليها، وذلك في كتابه الخلاصة اللاهوتية وهذه الحجج كالتالي:

ومن بين هذه الحجج ترى أن العالم لم يكن لوجوده ابتداء ولو كان كذلك لكان قبل أن يوجد ممكن الوجود، وممكن الوجود هو المادة أي أنه لو كان لوجود العالم بداية لكانت المادة سابقة عنه أي قبله وبما أنه لا يمكن أن توجد المادة دون أن توجد الصورة ومادة العالم مع الصورة هي العالم فهذا يعني أن العالم وجد قبل ابتداء وجوده وهذا مستحيل.[2]

أيضا أن كل ما له ابتداء يكون تارة موجود وتارة غير موجود أما مالا يقبل الفساد فله قوة على أن يوجد دائمات والعالم ليس لوجوده ابتداء ذلك أن فيه أشياء كثيرة غير قابلة للفساد كالأجرام السماوية وجميع الجواهر العقلية.[3]

---

[1] كحول سعودي: العقل عند توماس الاكويني، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجيستر في الفلسفة، جامعة منتوري، قسنطينة، 2012.2011، ص84.

[2] توماس الاكويني: الخلاصة اللاهوتية، مصدر سابق، ص560.

[3] المصدر نفسه، ص560.

ومن بين الحجج أيضا لو كان لوجود للعالم ابتداء لما كان من قبل جسم وكان ممكنا أن يوجد وهذا يلزم عنه أنه كان قبل العالم خلاء وهذا غير ممكن.[1]

أنه لا يبدأ شيء في الحركة إلا إذا كان قد تحرك من قبل إذا فهو يتحرك وهذا يقتضي أن الحركة قديمة وكذلك المتحرك لأنه لا وجود للحركة إلا في المتحرك وأيضا كل ما يبدأ دائما وينتهي دائما لا يمكن أن يبتدئ أو ينتهي لأنه إذا كان في بدايته فليس في نهايته وإن كان في نهايته فليس في بدايته والزمان موجود دائما في بدايته وفي نهايته وبالتالي الزمان لا يمكن أن يبتدئ أو ينتهي والنفس الشيء بالنسبة للحركة التي عددها الزمان.[2]

متى فرضت العلة الكافية فرض معها المعلول لأن العلة التي لا يلزم عن وجودها معلول تكون علة ناقصة تحتاج إلى الغير في وجود المعلول والله علة كافية للعالم غائية باعتبار خير يته ومثالية باعتبار حكمته وفاعلية باعتبار قدرته فإذا لما كان الله قديما كان العلم قديما أيضا.[3]

وقد رد توماس على بأنه لاشيء قديم غير الله وأن إرادة الله هي علة الأشياء حيث أن وجود بعض الأشياء متوقفة على إرادة الله لها والله ليس يريد بالضرورة إلا نفسه فهو إذا لا يريد بأن يكون العالم قد وجد دائما أي ليس قديما بالضرورة.[4]

وقد رد على القائلين بالقدم كالتالي:

قبل أن يوجد العالم كان ممكنا أن يوجد بحسب قوة الله وليس القوة الانفعالية، ورد على الحجة التي قال بها أرسطو بأن الموجودات الغير قابلة للفساد قديمة ولم يكن لها

[1] توماس الاكويني : الخلاصة اللاهوتية، مصدر سابق، ص560.561.

[2] المصدر نفسه، ص561.

[3] المصدر نفسه، ص 561،562

[4] المصدر نفسه، ص562.

ابتداء بأن ما له قوة على أن يوجد دائما لا يكون بعد حصوله على تلك القوة تارة موجود وتارة غير موجود، أما أنه قبل أن يحصل عليها فإنه كان غير موجود، أما أنه لو لم يكن العالم قديما لكان قبله خلاء فإن الخلاء يقتضي أن يكون في فضاء أو مكان قابل لوجود جسم وغير مشغول بجسم.[1]

وقد أجاب على دليل قدم الحركة بتفرقة بسيطة وهو أن وجود حركة دائمة لا يعني بأنه لابد وأن يوجد دائما متحرك وبالتاي يمكننا القول بأن الحركة قد وجودت منذ اللحظة التي وجد فيها المتحرك أي وجدت مع وجوده، هذا المتحرك الذي يمكن أن يكون جاء للوجود بواسطة الخلق، أما الدليل الذي يقوم على أن الله هو علة العالم الكافية أي أنه هو خالقه فيرد توماس الاكويني بأن هذا العالم يخضع لإرادة الله وحدها من حيث أن له كما محددا من زاوية الحجم وكذلك من حيث حصوله على كم محدد من حيث الزمان من نفس المصدر أي من الله، ولو قيل بأن إرادة الله لا تتغير وهذا يغني أنها أرادت وجود العالم منذ الأبد فإن الرد سيكون بأن العلة الأولى تخضع لنفس الشروط التي تتحكم في أفعال العلل الجزئية التي تتم أفعالها في الزمان لأن العلة الجزئية ليست علة للزمان الذي يتم فيه فعلها والله هو علة الزمان ذاته لأن الزمان يدخل في كلية الأشياء التي خلقها، كما أن العقيدة المسيحية تقول بحدوث الاعلم وترفض القول بقدمه وأن الله أراد تحديد بدء للعالم أي أنه أراد أن يضع له حدا في الوقت كما حدد له حدا في المكان.[2]

وقد فسر "جوتييه" فكر القديس توما حول قضية قدم العالم بأنه لكي يسهل علينا فهم مفهوم الخلق في الزمان فإنه علينا أن نستبعد السؤال الذي يقول: ماذا كان يفعل الله قبل الخلق؟ حيث أن مفهوم القبل مرتبط بمفهوم الزمان، والزمان مرتبط هو

[1] توماس الاكويني: الخلاصة اللاهوتية، مصدر سابق، ص263.

[2] زينب محمود الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، مرجع سابق، ص254.

الآخر بعدد أو مقياس حركة الموجودات وهو بذلك ينفي كون الزمان إطارا خاويا وغير متناه تأتي الأشياء لتحتل مكانه، فولا وجود الموجودات المادية لما وجد الزمان، وبالتالي لا يوجد (قبل) بالنسبة للعالم ووقت الله هو الأزلية خلق العالم وأخضعه للزمان أما هو فيوجد خارج إطار الزمان فهو لا مادي ولا نهائي والأزلية ليس بها لا قبل ولا بعد وإرادة الخلق موجودة في الله منذ الأزل وتجليها هو فقط ما يمكن أن يكون في الزمان[1] وهذه الفكرة هي ذاتها فكرة ابن رشد الذي رفض القول بأن الله كان موجودا مع العدم .

وبما أن حدوث العالم عند الإكويني هو عقيدة إيمانية فقد نقد الآراء التي تقر بعكس ذلك أي على أنه ليس عقيدة إيمانية بل هو نتيجة برهانية لأن كل مصنوع فهو حادث ويمكن إثباته بالبرهان وهذا ما أقره الكثير من الفلاسفة، كما أن العالم مصنوع من الله فإما أن يكون مصنوع من شيء أو من لا شيء وإذا كان مصنوع من شيء فهذا يعني أن مادته متقدمة عليه وهذا ما نقده أرسطو وهذا يعني أنه حادث، كما أنه ومن بين حجج القائلين بالحدوث أيضا هو أن كل فاعل بالعقل يفعل عن مبدأ وبما أن الله هو فاعل العالم بالعقل فإذا يفعل عن مبدأ والعالم الذي هو مفعول ليس بقديم بل محدث، وأيضا أنه لو كان العال قديم لكان مساويا لله في المدة ومن المحقق أنه لا يوجد شيء مساوي لله وهذا يعني أن العالم ليس قديم، كما أنه لو كان العالم قديم لكان توالد الناس قديما أيضا فيلزم التسلسل في تولد الناس بعضهم من بعض والأب علة فاعلية للابن والتسلسل في العلة الفاعلية شيء باطل وغيرها من الحجج[2]

وتوماس الاكويني لا يتفق مع الآراء التي ترى في حدوث العالم قضية أمكن إثباتها بالبرهان ذلك أنه يعتبرها من عقائد الإيمان التي يجب قبولها دون محاولة إثباتها بالبرهان فالله هو خالق هذا العالم وكون العالم حادث عقيدة إيمانية التي نعلمها بالوحي

[1] زينب محمود الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، مرجع سابق، ص255.

[2] توماس الاكويني: الخلاصة اللاهوتية، مصدر سابق، ص565، 566.

ونقبلها كما هي[1] وبما أن العقل غير قادر على إثبات أزلية العالم فهو أيضا غير قادر على إثبات حدوثه وقد رد توماس الاكويني على حجج القائلين بالحدوث كالتالي:

الفلاسفة القائلين بقدم العالم مذهبين كما قال أوغسطينوس في كتابه مدينة الله فذهب فريق منهم إلى أن العالم ليس مصنوعا من الله فيما ذهب الفريق الآخر إلى أن العالم قديم وهو مصنوع من الله ويرون بأنه اذا كان الله هو علة العالم الضرورية فلا مشكلة في أن لا يتقدم الفاعل على المفعول بالمدة، لأن الخلق الذي أوجد الله به العالم ليس تحريكا تدريجيا، كما أن الفلاسفة القائلين بقدم العالم يقولون بأنه مصنوع من الله من العدم وليس بعد العدم أي ليس مصنوعا من شيء،، وقد أجاب على القائلين بحجة أن العقل يفعل على مبدأ فيرى بأن العقل الانساني هو من تنطبق عليه هذه المبادئ وليس العقل الإلهي، كما انه اجاب على أنه لو كان العالم قديم فمع ذلك ليس مساويا لله في الأزلية لأن الوجود الإلهي حاصل كله دفعة واحدة دون تدرج بخلاف وجود العالم .[2]

وما يمكن ملاحظته هو ان توماس رفض القول بأن العالم سبقه خلاء وقال بالتدرج في الخلق وهذا ماقال به ابن رشد أيضا وهذا دليل على أنه متأثر به.

[1] توماس الاكويني، الخلاصة اللاهوتية ص 566، 567.

[2] المصدر نفسه ، ص 567 ، 569.

خاتمة

خاتمـــــة

خاتمة :

إستنادا إلى البحث الذي تم عرضه نستخلص أن توماس الاكويني تأثر بفلسفة ابن رشد في عدة جوانب فقد أخذ عنه الطريقة التي حل بها مشكلة التوفيق بين الدين و الفلسفة حتى وإن عالجها بشكل مختلف عنه وذلك مراعات لخصوصيته الدينية ، كما أنه تأثر به في البرهان على وجود الله ، في برهان الحركة الذي أخذه كل منهما عن أرسطو ، وغيرا فيه بعض الأمور الميتافيزقية كما أن دليل العلية شبيه بدليل الإختراع عند بن رشد ودليل النظام الذي قال به الاكويني شبيه بدليل العناية عند ابن رشد ، أما في مسألة قدم العالم فقد رفض توماس الاكويني الخلق بواسطة الفيض كما فعل ابن رشد ، كما أنه رفض القول بأن العالم سبقه الخلاء كما فعل ابن رشد أيضا كما أنه ذهب مذهب ابن رشد في ان الخلق مستمر

وفيما يلي أهم النتائج المستخلصة :

انتقلت فلسفة بن رشد إلى العالم اللاتيني من خلال إهتمام المترجمين اليهود و اللاتنيين بها. وقد حظيت بمكانة كبيرة في الفكر الغربي .

تأثر المفكرون الغربيون بفلسفة ابن رشد وكان نتاج ذلك ظهور تيار سمي بتيار الرشدية اللاتنية .

إنتشار الفلسفة الرشدية في الاوساط الفكرية الغربية وجامعاتها رغم المعارضة الشديدة التي لاقتها من قبل الكنيسة .

تأثر توماس الاكويني بفلسفة ..ابن رشد وهذا مايظهر بشكل واضح في فلسفته .

قائمة المصادر

و المراجع

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر و المراجع :

- الكتب المقدسة :

1- القرآن الكريم .

2- العهد الجديد (انجيل مرقص) ، (انجيل يوحنا).

- قائمة المصادر

1- ابن رشد الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط1 1998 .

2- ابن رشد ، فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من اتصال ، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع ، الجزائر ، 1982

3- توما الاكويني ، الخلاصة اللاهوتية ، المجلد الثاني ، ترجمة خوري بولس عواد ، المطبعة الأدبية ، بيروت ، (د ت) .

قائمة المراجع

1 ابراهيم بيومي مدكور ، اثر العرب والاسلام في النهضة الأوربية (بحث منشور ضمن دراسة أعدها مركز تبادل القيم الثقافية بالتعاون مع منظمة الأمم المتحدة للتربية و العلوم والثقافة) ، الهيئة المصرية العامة، 1970 .

2 ابراهيم محمد تركي، مدخل إلى الفلسفة المسيحية في أروبا إبان العصر الوسيط، دار شتات، مصر،(د ت)2

3 أحمد شحلان ، ابن رشد الفكر العبري الوسيط ، ج1 ، المطبعة و الوراقية الوطنية ، مراكش ، ط1 ، 1999 .

4 أرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل عنتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1957

قائمة المصادر والمراجع

5أليسكي جوزافسكي ، الإسلام و المسيحية ، ترجمة خلف محمد الجراد ، عالم المعرفة ، الكويت ، 1996

6أميرة حلمي مطر، الفكر الإسلامي وتراث اليونان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1996

7آنجل جنثالث بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسن مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، (د ت)

8 إيميل بروهييه، تاريخ الفلسفة، ج3، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1988

9 برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، (الكتاب الثاني)، ترجمة زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (دت)

10 جماعة من الأساتذة السوفيات، موجز تاريخ الفلسفة، ترجمة توفيق سلوم، دار الفرابي، لبنان، ط1، 1989

11 جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي، بيروت، ط1، 1993

12 جورج قنواتي، لويس غردية، فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية، ترجمة صبحي الصالح، فريد حبر، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، 1979

13 حسن الشافعي، التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية، دار الثقافة العربية، القاهرة، 1998

14 حسن حنفي حسنين، ابن رشد شارحا لأرسطو، (بحث منشور ضمن فعاليات مؤتمر ابن رشد) ، المنظمة العربية للثقافة والعلوم، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1985

15 حسن حنفي حسنين، نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ط2، 1978

16 دي لاسي أوليري، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ترجمة اسماعيل البيطار، دار الكتاب البناني، بيروت، 1982

17 زكريا بشير ابراهيم،تاريخ الفلسفة الإسلامية،الدار السودانية، السودان، ط1،1998

18 زينب عفيفي شاكر،العالم في فلسفة ابن رشد الطبيعية، مكتبة النهضة المصرية،القاهرة،1993

19 زينب محمود الحضيري،أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى،دار التنوير ،بيروت،2007.

قائمة المصادر والمراجع

20 زينب محمود الخضيري، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة، القاهرة، 1983

21 سعيد عبد اللطيف فودة،موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام، وأثره في الإتجاهات الفكرية الحديثة، دارالفتح، الأردن، ط1، 2009

22 عاطف العراقي، ابن رشد فيلسوفا عربيا بروح غربية، المجلس الأعل للثقافة، القاهرة، 2004

23 عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة،ط4، 1984

24 عبد الرحمن التليلي، ابن رشد الفيلسوف العالم، المنظمة العربية للتربية والثقافة، تونس، 1998

25 علي زيغور، الفلسفة في أوربا الوسيطية وعصري النهضة والإصلاح، المكتب العالمي (دم)، 1998

26 عمر فروخ، عبقرية العرب في العلموم و الفلسفة،المكتبة العلمية، بيروت، ط1،1953

27 فرح أنطوان،ابن رشد و فلسفته، دار الفرابي ،بيروت، ط1، 1988

28 كامل محمد محمد عويضة، توما الاكويني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1،1993

29 ماهر عبد القادر،حربي عباس‌عطيتو، دراسات في فلسفة العصور الوسطى، دار المعارف الجامعية، الاسكندرية، 2000

30 محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998

31 محمود قاسم، الفيلسوف المفتري عليه ابن رشد، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، (دت)

32 محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الاكويني، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، (دت)

33 محمد يوسف موسى، ابن رشد الفيلسوف، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012

34 مقداد عرفة منسية،ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، مج2، الجامعةالتونسية، تونس، 1999.

35 منجي لسود،اسلام الفلاسفة، دار الطليعة ، بيروت، ط1، 2006.

36 ميلاد ذكي غالي،الله في فلسفة القديس توما الاكويني، منشأة المعارف، الاسكندرية، (دت).

37 مونتجومري وات، فضل الإسلام على الحضارة الغربية، ترجمةحسن أحمد، دار الشروق، بيروت، ط1، 1983.

38 هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوربي، دار الطليعة، ط1، 2005.

39 يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، مؤسسة هنداوي، مصر، 2012.

الموسوعات والمعاجم والقواميس

1 ابراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983.

2 بيتر كونزمان وآخرون، أطلس الفلسفة، ترجمة جورج كتورة، المكتبة الشرفية، بيروت، ط2، 2007.

2 جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1 ،دارالكتب اللبناني، بيروت، 1998.

3 جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دارالطليعة، بيروت، ط2، (د ت).

5 عبد الرحمن بدوي : موسوعة الحضارة العربية الاسلامية، المؤسسة الغربية ، بيروت ، ط1 ، 1987 .

المجلات و الرسائل

1 جاري نور الدين: موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد في موضوع الالوهية، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستار في الفلسفة، جامعة قسنطينة، 2011،2012 .

فتيحة فاطمي، مكانة التأويل في فلسفة ابن رشد، أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراة، جامعة منتوي، قسنطينة، 2009.

3 كحول سعودي، العقل عند توماس الاكويني، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجيستير في الفلسفة، جامعة منتودي، قسنطينة،2011،2012.

4 محمد حمزة ابراهيم، مراكز نقل الفلسفة الاسلامية إلى العالم المسيحي وموقف الكنيسة منها، مجلةا لعلوم الانسانية، جامعة بابل، العدد4، بابل، دت.

فهرس

الموضوعات

الموضـــــــــــــــــــــــــــوع	رقم الصفحة
المقدمـــــــــــــــة	أ – ت
الفصل الأول: مظاهر انتقال الفلسفة الرشدية	
المبحث الأول: ترجمة كتب ابن رشد إلى اللاتينية	2
أولا: مراكز الترجمة	5-3
ثانيا: أهم المترجمين	7-6
ثالثا : دور المفكرين اليهود في انتقال فلسفة ابن رشد إلى أوربا	11-8
المبحث الثاني: الرشدية اللاتينية	17-12
أولا: مؤيدوها	20-18
ثانيا: معارضوها	22-21
المبحث الثالث: الرشدية في الجامعات	23
أولا: جامعة باريس	27-23
ثانيا : جامعة بادوفا الإطالية	30-28
الفصل الثاني: مقارنة بين فلسفة ابن رشد وفلسفة توماس الاكويني	
المبحث الأول: التوفيق بين الدين والفلسفة	32
أولا: موقف ابن رشد	38-32

ثانيا: موقف توماس الاكويني	43-39
المبحث الثاني: دلائل وجود الله	44
أولا: موقف ابن رشد	50-44
ثانيا: موقف توماس الاكويني	60-50
المبحث الثالث: مسألة قدم العالم	61
أولا: موقف ابن رشد	65-61
ثانيا: موقف توماس الاكويني	70-66
الخاتمة	72
قائمة المصادر والمراجع	78-74
فهرس الموضوعات	81-80