Journal of Al-Tamaddun, Vol. 15 (2), 2020, 197-206
https://doi.org/10.22452/JAT.vol15no2.14

ابن رشد في سياق استحضار قيم النهوض الحضاري دراسة نقدية تحليلية
(Ibn Rushd's in the Context of Evoking the Values of Civilizational Awakening: A Critical & Analytical Study)

Abdelkader Bekhouche*

ملخص

يهدف هذا البحث إلى بيان منظومة الحوار الحضاري الرشدية وآثارها في الواقع، ويحاول من خلال البحث في المقولات الرشدية النظر إن كان بالإمكان الحديث عن استحضار القيم الحضارية في المنظومة الرشدية و أسسها الواضحة في المنظومة الرشدية. ومن أجل الوصول إلى الهدف المنشود، فقد تكفل البحث بالإجابة عن السؤال الرئيس الآتي: ماهي قيم النهوض الحضاري في فكر ابن رشد التي ينبغي استحضارها؟

ويتفرع عن هذا السؤال الرئيس أسئلة فرعية، وهي:

ما حاجة المجتمع المعاصر لأفكار ابن رشد؟ وكيف كان يعبر عنها في خطابه؟ ولماذا هذه الحظوة التي تبوأتها أطروحات ابن رشد في الفكر الحضاري العالمي؟ وكيف كانت هذه القيم الحضارية عابرة للثقافات؟

في معرض الإجابة عن ذلك، فقد كشف البحث عن مدى الحاجة إلى مثل هذا النوع من الدراسة، وبيان ما شهده الغرب من دوام نفوذ مقولات ابن رشد لمدة طويلة، وعن دورها في الميادين التطبيقية، في تفعيل قضايا المشترك الحضاري.

يعتمد البحث على منهج الاستقراء للمقولات الرشدية التي جاءت في منظومة الحوار والتعايش مع الثقافات؛ اليونانية، واليهودية، والمسيحية، ثم تصنيفها بما يتناسب وأغراض الدراسة، ثم تحليل ما أمكن منها، ونقدها نقداً علمياً.

اجتهدنا في هذا البحث؛ لبيان أن المشترك الحضاري، وبلوغ مرتبة الإحساس بأن البشر جميعا جزء لا يتجزأ من الأنا الجمعية، أمر ممكن للغاية بما تقترحه المرجعية الإسلامية التي يصدر عنها هذا البحث، بل ومتحقق في بعض صوره العملية وبخاصة عند ابن رشد، ونحن نفصل في بيان هذا في متن البحث، ونوجه مخرجاته تلخيصا في خاتمته.

Abstract

This research seeks to show the system of inter-cultural dialogue in Ibn Rushd's thought and its impact on the real world around it. In this way, it is an attempt to search into Ibn Rushd's writings in order to see if it is possible to deduce the cultural values of Ibn Rushd's time from his philosophy. In order to reach this goal, the research addresses the following fundamental question: How do the cultural and intellectual values of co-existence appear in the thought of Ibn Rushd, and how are they expressed in his discourse and, moreover, why have they occupied a great significance in the universal cultural thought? This study establishes a great need for more such attempts demonstrating why Europe has admitted the impact of Ibn Rushd's thought for a long time, particularly in terms of its role in activating the issues of the common and mutual cultural grounds in various fields. The methodology here depends largely on reading the opinions of Ibn Rushd in the area of inter-cultural dialogue between Greek, Jewish and Christian cultures. The readings of texts are classified in accordance with the goal of the study and then are analyzed and criticized objectively. The main result of this research is the fact that the mutual cultural common grounds and the feeling that human beings are part and parcel of the collective ego is very possible through the Islamic framework given in Ibn Rushd's thought.

Keywords: *Civilizational Awakening, Ibn Rushd, Dialogue, Renaissance, Civilizational Values*

مقدمة

منذ أن حطت الحربُ الباردة أوزارها حتى بدأت العولمة تحتل حيزا أساسيا في الفكر العالمي؛ لتبشر بنمط ثقافي غربي جارف، يُحقق الرّخاء والازدهار، ويُنهي كافة أشكال النزاعات، والصراعات بين بني البشر. إلّا أن الواقع كان غير ذلك، حيث تم إخضاع الجميع؛ لغطرسة القوى العظمى، والقطب الأوحد في العالم، وبدأت الشعوب يمتلكها إحساس بالدونية والإقصاء.

وفي ظل هذا الوضع المتأزم، وجد صُناع القرار الغربي أنفسهم حيارى، وانبروا يبحثون عن معالم ذلك النظام الجديد من دون وجود مؤشّرَات ملموسة لها، بل فُوجئوا بصدمة الأحداث الدامية والمشتعلة في البوسنة، والصومال، وكشمير، ومناطق

* Abdelkader Bekhouche, Professor and Head Department, Department of Aqidah and Da'wah, Faculty of Sharia and Islamic Studies, Qatar University, Doha, Qatar. Email: bekhouche@qu.edu.qa.

أخرى في العالم، وعجز هؤلاء عن ترسيم استراتيجيَّة يُمكن استحضارها في التعامل مع الأحداث جميعها، ولذلك هرعوا إلى التحذير من حقبة مظلمة، حقبة تتفشى فيها الفوضى والاضطرابات، كما تمثل ذلك واضحا في نظريَّة صدام الحضارات[1].

يُعزى وضع الأساس الفلسفي للصدام للمفكر الاستراتيجي الأمريكي صموئيل هنتغتون Samuel Huntington ، وبدا الحديث عن صدام أو صراع الحضارات يشكل بؤرة اهتمام المفكرين الغربيين، وصناع القرار، في مختلف أنحاء العالم، وخاصة بعد أحداث 11 سبتمبر في أمريكا، والتداعيات المرافقة لها، وبات العالم اليوم من خلال هذه النظرية، على مشارف مرحلة جديدة، تُنذر بنشوب صراعات، وحروب بين الشعوب .

إن رؤية هنتنغتون تتوافق هنا كلياً، مع رؤية فرانسيس فوكوياما Francis Fukuyama الباحث الأمريكي الجنسية الياباني الأصل، والذي يرى بأن تهاوي القطبية الثنائية بسقوط الاتحاد السوفيتي، كنسق للشيوعية، أدى إلى تحكم الرأسمالية الغربية قبضتها على العالم، وهو ما يمثل نهاية التاريخ[2].

نظريَّتا فوكوياما وهنتنجتون تتآزران في تصاعد النزعة الغربية المركزية المتعالية، والتي ترى في نفسها الحضارة المهيمنة التي تُمَثِّل أفضل ما أبدع الإنسان في كلِّ تاريخه، وبأنَّ كلَّ الحضارات الأخرى لا يمكن بأي حال أن تبلغ شأو الحضارة الغربيَّة في العظمة والإبداع، وكلَّ الأفكار الخلاقة والفاعلة في تاريخ البشريَّة، إنَّما ولدت في رحم الحضارة الغربية[3].

لقد مثلت أطروحات فوكويوما وهنتجتون و شتراوس Leo Strauss الأسس التي تبنتها السياسة الخارجية الأمريكية وصاغت أهدافها في ضوئها، وأسهمت في تشكيل معالم نظرية جديدة عرفت بنظرية الفوضى الخلاقة تحقيقا لفكرة الغطرسة الشاملة.[4]

هذا الاستكبار الغربي الطافح، لم يكن خافيا أو جديدا على مفكر كبير بحجم محمد إقبال، وهو الذي خَبر الثقافة الغربية عن قرب، وسبر غورها، فكشفَ عوارها، وأظهرها على حقيقتها، وحذر من خطرها على البشرية جمعاء، بما فيها الغرب نفسه (يا ساكني ديار الغرب ليست أرض الله حانوتاً، إن الذي توهمتموه ذهباً خالصاً، سترونه زائفاً، وإن حضارتكم ستبعج نفسها بخنجرها، وإن العز الذي بني على غصن غض رقيق لا يثبت).[5]

لقد شهد العالم الآثار المروعة للرأسمالية داخل الغرب، وفي العالم أجمع، وباتت العولمة مسرحا لتأزم فكري، وأخلاقي، وروحاني، تقف من خلاله البشرية على حافة الهاوية، وأذكى لدى الإنسانية تطلعا وطموحا بالحاجة إلى منظومة فكرية تؤسس لنظام دولي أمثل، يكون بديلا عن هذه المنظومة الكئيبة.

وفي كنف هذا الاحتباس الحضاري الذي تردت فيه البشرية، بدأ التطلع إلى استحضار نموذج حي للتعايش والتآلف، يستجيب إلى توق الإنسان المستمر، في أن يعيش في أمن وسلام، وينعم بالعدالة والمساواة.

يتزامن كلُ هذا مع استعادة الاهتمام بفكر **ابن رشد**، والإشادة بجهوده الفكرية في إرساء أسس القيم الحضارية التي استفادت منها الأديان والفلسفات، حيث يتم استقدامه كأيقونة للسلوك الحضاري والتعايش الديني، عاشها فكريا وطبقها عمليا في بيئة الأندلس الإسلامية، الشاهدة على التسامح، في وقت كانت فيه أوروبا بيئة للتعصُّب على حد تعبير المؤرِّخ والأستاذ الفخري بجامعة نيويورك ديفيد ليفيرنغ لويس David Luizوالذي لم يُخف تأسفه عن توقف الإسلام عن فتح أروبا[6].

يقول **الجابري** :(إن استعادة ابن رشد الفقيه، وابن رشد الفيلسوف، وابن رشد العالم، ضرورة تُمليها علينا، ليس فقط تلك المكانة المرموقة التي يتبوؤها هذا الرجل في الفكر الإنساني والتي غابت في تاريخ فكرنا العربي، بل تمليها علينا كذلك حاجتنا اليوم إلى ابن رشد ذاته)[7].

ولذلك نسأل مع **الجابري** ماهي حاجتنا أو حاجة البشرية لاستحضار أفكار ابن رشد اليوم؟

ماهي إسهاماته في السلوك الحضاري ؟ هذا الذي انتهت إليه رئاسة الفلسفة في عصره، ولعدة قرون من بعده، ورحل إليه الفلاسفة، وطلاب العلم من شتى الأصقاع.

---

[1] - صموئيل هانتغتون، صدام الحضارات .. إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة طلعت الشايب، العراق: دار سطور، ط2، 1999م، ص 46-47

[2] صموئيل هنتغتون، المرجع السابق، ص 110.

وفرنسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة فؤاد شاهين وجميل قاسم، رضا الشايبي، بيروت: مركز الإنماء القومي، بيروت 1993، ص 69.

[3] صموئيل هنتغتون، المرجع السابق، ص 309.

فرنسيس فوكوياما، المرجع السابق،43-44.

[4] نصار الربيعي، دور الهيمنة الأمريكية في العلاقات الدولية، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون ، ط1 2013 ص 367.

[5] محمد إقبال فكره الديني والفلسفي، محمد العربي بوعزيزي، دمشق : دار الفكر ، ط2 2004م ص 70

[6] David Luiz Moreira (2008), *God's Crucible: Islam and the Making of Europe, 570-1215*, New York: W. W. Norton, p. 174.

[7] محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1998ص 10.

وهل صحيح ما يذهب إليه الكتاب الغربيون وبعض الكتاب العرب، من أن **ابن رشد**(520هـ 595 -هـ)والذي يسميه الأوروبيون **Averroes**واشتهر باسم **ابن رشد الحفيد**، لحقه ظلمُ ذوي القربى من بني قومه، فطواه الإهمال والنسيان، ولم يلتفت إليه أحد[8]؟

أولا- الإصلاح الديني والتجدد الحضاري:

لا خلاف بين علماء التاريخ على أن الحضارات الإنسانية كانت شديدة الارتباط بالدين صعودا وهبوطا؛ فإذا كان الدين هو مقوّم رفيع وباعث هام على قيام الحضارة، فإنه بالمقابل قد يكون عاملا ملحا في انهيارها وإفلاسها، وأي إرساء لقيم تحكم السلوك الحضاري بعيدا عن فهم الماهية الدينية التي تحكم الشعوب لا قيمة له؛ والتاريخ خيرُ شاهد على ذلك، هو يعطينا نماذج لقادة ومصلحين، تولوا زمام قيادة سفينة حضارة مجتمعاتهم، اعتمدوا أساسا على الإصلاح الديني الداخلي؛ يأتي في

طليعة هؤلاء جميعا؛ غاندي في الهندوسية، وأشوكا في البوذية، ومارتن لوثر وتوماس الإكويني في المسيحية.
لذلك لا يمكن لفقيه قرطبة أن يعتلي مكانة المصلح الديني المجدد، دون النجاح في تعزيز قيم السلوك الحضاري داخل ثقافة مجتمعه. إن الدراسات الدينية لابن رشد وإسهاماته فيها، لم تأخذ حظها من الدراسة المأمولة التي أخذته الدراسات الفلسفية، فأغلبُ ما كُتب عنه، انصب على الجانب الفلسفي، وهذا كان صدى للدراسات الغربية التي أنجزت حوله، وبالمقابل فإن دراساته الدينية لم توجه إليها العناية اللازمة، مع أنها الأهم في مشروعه الإصلاحي، كما أشار إلى ذلك الإمام محمد عبده والشيخ الفاضل ابن عاشور[9]. فابن الآبّار المؤرخ الأندلسي الشهير، يذكر أن البواكر الأولى في حياته العلمية، تلقيا، وتأليفا، وتدريسا، استهلت بدراسة الفقه، وعلم الكلام، ويذهب إلى أن مصنفاته الشرعية، أعظم من مؤلفاته في الفلك والطب والحكمة[10].

ابن رشد من مواليد قرطبة عام 1126م، تلقى العلم الشرعي عن أسرته التي تربعت على عرش الفقه والفتوى في الأندلس، حيث كان جده المعروف باسم ابن رشد الجد شيخ المالكية، وإمام جامع قرطبة، وقاضي الجماعة، كما درس على أيدي عديد من الفقهاء ؛ ومن أبرزهم: أبي جعفر بن عبد العزيز، حتى آلت إليه الإمامة في الفقه، فهو الفقيه الكبير، والقاضي الألمعي[11]، وصاحب المتن الفقهي الموثوق على المذاهب الأربعة "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" كما أنه قد رسم طريقا آمنة تسير فيها الشريعة آمنة وموجهة للحكمة، فما وافق الشرع منها أقر به وما عارض الشرع لا تسمى حكمة ، يقول ابن رشد:(وإذا كانت الشريعة حقا وداعية إلى النظر إلى النظر المؤدي إلى معرفة فإنا –معشر المسلمين- نعلم على القطع أنه لا يؤدي إلى النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له)[12].

إنّ الناظر الحصيف للمقاربة التجديدية للدين لدى **ابن رشد**، والتي تعد لب النهوض الحضاري
لأي ثقافة مرتبطة بالدين، يجد أنّها تصبّ في مسارين اثنين :

1-**<u>المسار العقدي:</u>**
أودع ابن رشد مشروع إصلاح علم العقيدة في كتبه الثلاث؛ (فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة) و(تهافت التهافت) (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة)، هذا الأخير تضمن جملة من القواعد والأسس والتي على إثرها أعاد عملية التأسيس والبناء في فهم مسائل العقيدة الإسلامية، فنظرته كانت تروم إلى تحقيق وحدة عقائدية مبدّدة لأسباب الخلاف والشقاق، وانتقد مناهج المتكلمين في فهم النص الديني؛ كالتفريق بين الحقيقة العقلية، والحقيقة الدينية، رغم الاتفاق في الغاية والهدف، بحيث يحقق للدين هدفه، فينبغي أن يتأسس تكامل وظيفي بين العقل والنص ، فالعقل هو آلة لفهم الدين، ضمن إطاره الكلي، ومقصده الشرعي؛ فعمل العقل في فهم النص الديني، ينبغي أن ينساب داخل المنظومة الدينية نفسها، ومنه يمكن تقسيم الناس إلى صنفين ؛ علماء، وعامة الناس؛ كل حسب قدراته، ومستوياته المعرفية، وأيضا تحديد آليات الفهم ودرجات التصديق، والإقرار بمبدأ دمج الحقيقة عن طريق العقل أو الدين[13].

ولفك أيّ نزاع ودرء أي خلاف، حرص ابن رشد على رد مسائل العقيدة إلى الينابيع الأولى (القرآن الكريم، والسنة النبوية) كما فعل أئمة المذاهب الأربعة وبالخصوص أحمد بن حنبل[14]، فإذا الهدف هو إصلاح تصور الناس لقضايا الدين الكبرى، وقد أدرك أن ما فرّق الأمة إلى شِيع و طوائف و أحزاب، كان بسبب الفهم الخاطئ للدين، وغياب الوعي بالمقصد الشرعي لديهم؛ ولذلك انبرى ابن رشد في البحث عن المقصد الشرعي من خلال مشروعه الإصلاحي، وهذا ما عبر عنه بقوله: «وكل هذه الطوائف قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة، وحرفت كثيرا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزلوها

---

[8] Roger Arnaldez (1978), *Averroès dans, Multiple Averroès*, Paris: Les Belles Lettres, p. 13
أنظر: محمد أركون،" ابن رشد رائد الفكر العقلاني و الإيمان المستنير "الكويت: عالم الفكر، العدد4 ، المجلد 27 ، أبريل – يونيو،1999
[9] حمادي العبيدي، ابن رشد والعلوم الشرعية، دمشق: دار وحي القلم،ط1، 2014، ص5,
[10] المرجع نفسه، ص 32 نقلا عن التكملة 270/1.
[11] حمادي العبيدي، المرجع السابق، ص 9.
[12] ابن رشد، ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، بيروت: درا الكتب العلمية،1971.
، ص 35.
[13] مصطفى الجيوسي، موسوعة علماء العرب والمسلمين وأعلامهم، الأردن: دار أسامة للنشر والتوزيع، ص 34-38.
[14] أبوزهرة، المذاهب الأربعة الإسلامية، (القاهرة: دار الفكر)ص462.

على تلك الاعتقادات وزعموا أنها الشريعة الأولى التي قصد بالحمل عليها جميع الناس، وأن من زاغ عنها فهو إما كافر وإما مبتدع ، وإذا تؤملت جميعها وتؤمل مقصد الشرع ظهر أن جعلها أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة، وأنا أذكر من ذلك ما يجري مجرى العقائد الواجبة في الشرع التي لا يتم الإيمان إلا بها وأتحرى في ذلك كله مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم، دون ما جعل أصلا في الشرع وعقيدة من عقائده ، من قبل التأويل الذي ليس صحيحا»[15].

ولا يتردَّد ابن رشد في رفض أيّ تأويل للنصوص إذا كان ينطوي على تفسير متحيز، وهو بهذا يعارض المواقف المتحيزة التي تطبع بعض الفرق في رؤيتها للنص الديني، ويتم تأويل النص والاستحواذ عليه، و التصريح بالمعنى المؤول للناس عامة –الجمهور والعلماء– وهذا من شأنه أن يلحق اضطرابا وتشويشا في أفهام العامة، ويحصل الاختلاف والتنازع فيما بينهم؛ مما يؤدى إلى تفرق وتحزب الأمة إلى شيع وطوائف، وهذا يتعارض مع مقصد الشريعة الإسلامية في دعوتها إلى خطاب الناس، كل على حسب درجات فهمه، وقدراته المعرفية، كما أكد على أن الشريعة قسمان؛ ظاهر ومؤول، وأن الظاهر فرض العامة، والمؤول فرض الراسخين في العلم، وأنه لا يليق بالعلماء أن تظهر تأويلاتهم للعامة، ولا أن تُذكر في الكتب الشائعة بينهم[16].

فالتأويل المتحيز لقضايا العقيدة، تنبع منه وتدور في فلكه كافة أشكال النزاعات والصراعات الحادثة بين الطوائف الإسلامية، من كلامية وفلسفية، نتيجة الفهم المتعدد والمختلف في مسائل العقيدة، ولذلك يدعو إلى تحقيق التوحيد بين أفراد الأمة الإسلامية، فكريا، سياسيا، ومجتمعيا، وهو غاية مشروعه الإصلاحي.

وليس غريبا على العالم الإسلامي، أنه لازال يعاني من هذا الوضع المتأزم، فالأصل أن يكون المسلمون مشدودين في فهم عقيدتهم إلى الوحي، وينبغي أن تخضع مقولات الفرق إلى الوحي فهو الضابط والمرشد لها.

كما أن **ابن رشد** يدعو إلى استنهاض القدرة الكامنة في الروح، و يؤكد على وجوب غرس العقيدة في النفوس من جديد والتي من شأنها أن تدفع إلى العمل الصالح المحقق للسعادة الدنيوية و الأخروية ؛[17]لذلك شرع الإسلام الأحكام و أقام الضوابط، بما يحقق السعادة الدنيوية في حياته الأولى، وأن الحياة الدنيا ليست سوى مرحلة أولية تتحقق فيها السعادة، وأن الحياة الحقيقية التي يجب أن يسعى لها الإنسان هي الحياة الآخرة. ويعني هذا اتفاق الأدلة الشرعية والبراهين العقلية على إقرار السعادة الدنيوية و الأخروية.

وبعد أن دلل **ابن رشد** على وجود السعادة الأخروية بالأدلة الشرعية والعقلية معا، توجه إلى بيان ماهية هذه السعادة ، وأين هي من السعادة الدنيوية؟

فيطلق على ما يتحقق للإنسان من سعادة في الدنيا اسم السعادة المشتركة، هذه الأخيرة تكمن في كمال أفعال النفس الإنسانية، في قسميها النظري و العملي، ويذهب إلى أن الشرائع و خاصة الشريعة السمحاء، عرفت من الأمور النظرية ما ينبغي لجميع الناس من معرفتها، وهي؛ معرفة الله تبارك وتعالى، و معرفة الموجودات الشريفة، ومعرفة السعادة، وعرفت من الأعمال القدر الذي تكون به، والسعادة المشتركة، وهي؛ تلك الدرجة من السعادة الممكنة التي يبلغها الناس، حين يجتنبون الرذائل و يكتسبون الفضائل[18].

وهنا نلمس دعوة إلى قيمة حضارية، تُبرز تجليات العقيدة في الواقع؛ في أبعادها النفسية، والاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية؛ وهي التي تذكي الطاقة المحركة للسلوك الحضاري المنشود.

وهذا ما قصده **مالك بن نبي،** في قوله: (فليست المشكلة أن نعلم المسلم عقيدة هو يملكها وإنما المهم أن نرد إلى هذه العقيدة فاعليتها وقوتها الإيجابية وتأثيرها الاجتماعي)[19].

2- المسار الفقهي:

خلّف **ابن رشد** تصانيف نافعة وماتعة في الفقه، وجعل من كتابه المتميز **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** درسا في فلسفة الفقه، وتقعيداً لأسباب اختلاف فقهاء المذاهب، فجاء إلى جانب كونه عمدة في الفقه المالكي، دراسة معمقة في الفقه الإسلامي المقارن، حتى عدّه **ابن الأبار** قمة فيما صنف في بابه، فيقول: (وله تصانيف جليلة الفائدة منها كتاب بداية المجتهد وفي الفقه أعطى في أسباب الخلاف ، فوجه وأفاد وأمتع بهن ولا يعلم في فنه أمتع منه ولا أحسن مساقا)[20].

[15]ابن رشد ، مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمود قاسم، مصر: مكتبة الأنجلو المصرية،1964، ص 133-134.
[16]المصدر نفسه، ص240-244
[17]- المصدر نفسه والصفحة.
[18] - المصدر نفسه.
[19] - مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبدالصبور شاهين، دمشق: دار الفكر،ط5، 1986،ص 54.
[20]حمادي العبيدي، ابن رشد والعلوم الشرعية ،ص 65-66نقلا عن التكملة ج1 ص 271.

استند ابن رشد إلى تحري الدليل والاحتكام إليه، والدليل الموجب عنده هو النص، وبرز هذا في ترجيحه لمذهب واحد على حساب ما ذهب إليه الجمهور؛ إذ تقرر عنده، بأن دليل ذلك المذهب أقوى، ومن أمثلة ذلك؛ أن الفقهاء اختلفوا فيما يترتب على نكول المرأة في اللعان، فقال الشافعي ومالك وأحمد والجمهور بحدها رجما إن دخل بها الزوج ووجدت شروط الإحصان، وجلدا إن لم يكن قد دخل بها، ورأى أبو حنيفة أنها إذا نكلت وجب عليها الحبس حتى تلاعن، وحجته هو نص الحديث:(لا يحل دم أمرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: زنا بعد إحصان، أو كفر بعد إيمان، أو قتل نفس بغير نفس)[21].

فبحسب **ابن رشد** أنّ سفك الدم بمجرد النكول ترده النصوص وهو الأصل، وإن كان كثير من الفقهاء لا يوجبون غرم المال بالنكول، فكان الأحرى أن لا يجب به سفك الدماء، هذا فضلا على أنّ قاعدة الدّماء مبناها في الشرع، أنها لا تراق إلا بالبيّنة العادلة أو الاعتراف، و النكول ليس اعترافا، ثم عقب **ابن رشد** على ذلك فقال: فأبو حنيفة في المسألة أولى بالصواب إن شاء الله.[22]

ومنه، فإن فقيه قرطبة كان ينظر إلى المذاهب الفقهية كلها على أنها ثروة تشريعية كبرى، تنم عن سعة وثراء الفقه الإسلامي، والاختلاف فيها هو مجرد الفروع والاجتهادات العملية، لا في أصول ومبادئ الشريعة، وأن الفقيه له أن يأخذ من المذاهب دون تقيد بمذهب واحد، مادام أنه أطمأن إلى دليله، وليس صحيحا، ما يظنه كثير من الناس، أن كتابه بداية المجتهد يقتصر على الفقه المالكي فقط، مع أنه في حقيقته كتاب يتناول الفقه الإسلامي كله بجميع مذاهبه، **وابن رشد** نفسه هو الذي يصرح بذلك، ويعلن أنه لم يؤلف كتابه في فقه المذاهب، وإنما ألفه في قواعد الفقه العامة بأصولها، وهذا ما يقوله:(وليس قصدنا تفصيل مذهب ولا تخريجه، وإنما الغرض الإشارة إلى قواعد المسائل وأصولها)[23].

والواقع أن **ابن رشد** سلك منهجا فريدا في النظر الفقهي، يهيمن فيه الحكم بالدليل، وتبلغ هذه النزعة شأوا، تتهاوى معه الأقوال التي لم يقم عليها الدليل، من ذلك؛ مسألة النكاح في العدة، فلا خلاف بين الفقهاء في عدم جواز النكاح فيها، ولكنهم اختلفوا فيما يترتب على ذلك إن وقع، فذهب الإمام **مالك** إلى أن يتأبد تحريمها عليه، بعد أن يفرق بينهما، وذهب الشافعي وأبو حنيفة إلى أنه يفرق بينهما حتى تنقضي العدة، وله أن يتزوجها بعد ذلك، ودليل مالك ما قضى به عمر بن الخطاب رضي الله عنه بين التفريق بين صليحة الأسدية وزوجها راشد الثقفي مع تأييد التحريم، فعارض ابن رشد اجتهاد مالك، قائلا: (والأصل أنها لا تحرم حتى يقوم على ذلك دليل من كتاب أو سنة أو اجماع من الأمة).[24]

كان ابن رشد مسكونا بهاجس الإصلاح الفقهي، وردّ مقولاته إلى الدليل، وقد أودعه في كتابه الزاخر بداية المجتهد ونهاية المقتصد، وغايته تعبيد الطريق؛ لإعداد فقهاء مجتهدين، قادرين على بيان روح الشريعة ومقصدها.

إن حديثنا عن معالم التجديد الديني لابن رشد، وتجلياته في الفكر الإسلامي، يدفعنا لاستقصاء ركائز القيم الحضارية التي أرساها ابن رشد، مستفيدا مما منحته أيّاه الحضارة الإسلامية في الأندلس.

ثانيا- ركائز القيم الحضارية:

استلهم **ابن رشد** القيم الحضارية عن طريق ركائز، بنى عليها من خلال الدراسة الإسلامية المعمقة والمنفتحة، على شتى الثقافات، والمعارف، والعلوم.

1-التأسيس للاختلاف وبناء المشترك:

قيمة حضارية رفيعة؛ تلك التي ترنو إلى تتبع الاختلاف، وفتح نقاشات معرفية إزاء القضايا المختلفة، في محاولة إلى اعتماد المقاربة المشتركة التي تفتح السبيل؛ للعمل الوحدوي، وحماية مرتكزات العيش المشترك.

جمع **ابن رشد** في كتابه بداية المجتهد الآراء الفقهية، على اختلافها وتعارضها، واجتهد في الترجيح فيما بينها، بحسب الدليل الأقوى، ويتجلى هذا الإبداع النقدي، والبحث عن المشترك في مجال الفقه أو في مجال العقيدة- كما سبقت الإشارة إليه سابقا- حينما انبرى يدعو إلى العودة إلى النصوص؛ لتجاوز أي خلاف غير ممدوح، قد تكون نتيجته وخيمة تضر بوحدة الأمة.

يتضح مما لا يدع للشك، أن مقصد **ابن رشد** في تحقيق المشترك وجمع الناس على كلمة سواء، يتم عبر تجاوز المذهب الواحد، والانفتاح على كل المذاهب، وإخضاع اجتهادات الفقهاء على ميزان النصوص الأصلية.

---

[21] حمد بن إدريس الشافعي ، المحقق المترجم: رفعت بن فوزي عبدالمطلب، اختلاف الحديث مع كتاب الأم ، مصر: دار الوفاء ، ط1، 1422هـ 10/199.

[22] ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، بيروت: دار الفكر للنشر، ط 2014، ص 97.
وحمادي العبيدي، ابن رشد والعلوم الشرعية ص 65-66.

[23] ابن رشد، المصدر السابق، ص 150.

[24] المصدر السابق، ص 150.
وحمادي العبيدي، ابن رشد والعلوم الشرعية، ص 66.

وهذا الأمر يُحسَب له، في أنه أذكى هذه النزعة الإسلامية الأصيلة، وأحيا شعلتها بالعودة إلى الأصول والمنابع الأولى؛ القرآن، والسنة، في فك أي خلاف ونزاع؛ فالحفاظ على نقاء الدين في صورته الأولى، وتصفيته من الشوائب التي قد تلتصق به عبر الممارسات، شرط ضروري؛ لتحقيق مقاصده وأغراضه.

وسنجد لاحقا، أن هذا السلوك الحضاري، والمتمثل في النزعة النقدية والعودة إلى الأصول، كان لها عظيم الأثر في إصلاح اليهودية[25] والمسيحية فيما بعد، واستلهام الديانتين لهذه النزعة ، جعلهما تتجاوزان حالة الصراعات والاضطرابات التي شهدتها عبر تاريخها الطويل.

2- الموازنة بين النص والعقل:

إن الموازنة بين النص المقدس والعقل تعد قيمة حضارية، يتوافق فيها الجانب الاعتقادي، وما يحمله من تصورات عن الكون والحياة والغيب، والجانب العقلي، وما يحمله من علوم ومعارف؛ وأي تعارض بين الجانبين، يحدث خللا رهيبا، وانفصاما مقيتا، داخل البناء الحضاري الواحد؛ لذلك لا يغيب عنا، ما سجله التاريخ الإنساني من مآسي وحروب، نشبت بين رجال الدين ورجال العلم وساسة الدول؛ ولذا فإن كبار المصلحين الدينيين، عملوا جاهدين على إرساء هذا السلوك الحضاري في بنية حضاراتهم؛ والمتمثل في ترسيخ قيمة التوافق والتوازن بين منازع الروح ومطالب العقل وحاجات الواقع، من أمثال؛ غاندي في الهندوسية، و آشوكا في البوذية[26] ،والقديس توما الإكويني في المسيحية[27]، و فيلون في اليهودية[28].

وفي الحضارة الإسلامية تبرز في الأفق شخصية ابن رشد، لقد آمن فقيه قرطبة أن الإسلام والعقل لا يختلفان في الوصول إلى الحقيقة، بل يعبران عن حقيقة واحدة ، فالحكمة أو الفلسفة عنده (ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم[29]).

يقول **ابن رشد** :(والفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع، فإن أدركته استوى الإدراك، وكل ذلك أتم في المعرفة).[30] بيد أنّ الفلسفة لا تدرك كل شيء، وعلى العكس من ذلك فالشريعة تحيط بكل شيء، يقول: (وإن لم تدركه أعلم بقصور العقل الإنساني عنه وأن يدركه الشرع فقط[31])).

ليس من شك، أن هذا الموقف أصيل في الفكر الإسلامي، وقد تسلل عبر **ابن رشد** إلى الفلسفة اليهودية والمسيحية، وهذا ما صرح به الفيلسوف اليهودي الأندلسي **ابن ميمون** بأن العقل له حد يقف عنده في قدرته على المعرفة، وحينئذ يجب اللجوء فيما لا يمكن أن يصل إليه العقل إلَى الوحي.

ويؤكد **ابن رشد** نفس هذا المعنى، في قوله: (كل ما عجز عنه العقل أفاده الله-تعالى- الإنسان من قبل الوحي).[32]

فالمسائل الكبرى التي يعجز العقل عن معرفتها، تتلخص كما يرى فيلسوف قرطبة ، في معرفة الله والسعادة والشقاء الإنساني في هذه الدنيا، وفي الحياة الأخرى أيضا، وإن هذه الفضائل الخلقية والنظرية لا تعرف كلها أَو بعضها إلا بوحي.

من هذا المنطلق الرشدي الهادف إلى التوفيق بين الحكمة وبين الشريعة، نراه ينطلق في الاجتهاد والترجيح على أساس النظر العقلي، والامتثال للنصوص، بل إن ما يذكره الفقهاء من الأحكام غير المعقولة ينكره **ابن رشد** ويصرح بأن الأحكام الشرعية كلها معقولة المعنى وأنها بعللها، وقوله في ذلك: والأحكام يجب أن توجد مع وجود عللها[33]. من هنا يبرز مشروعه الإصلاحي للفكر الإسلامي، في ذلك التناغم والتوافق بين النقل والعقل أو بين الشريعة والحكمة، واللتان تهدفان إلى ذات الحق مع الأخذ بعين الاعتبار أن العقل آلة فهم الدين ولكن في حدود الدين وضمن أهدافه، أما خارج تعاليم الدين فللعقل الحرية في أن يحلق كما يشاء؛ بشرط أن يكون هدفه البحث عن الحق.

لم يكن ابن رشد بدعا في هذا القول، ولم يشذ في ذلك كما يحاول بعض المنبهرين به تصويره، وكأنه جاء من بيئة خارج بيئته أو أنه متأثر بالفلسفة اليونانية، لقد عاش في بيئة إسلامية، ونهل من معين الفكر الإسلامي الأصيل، وسلك دربا سار عليه من قبله كبار علماء الإسلام، ولعل فضله في هذا المقام، يتحقق في أنه أحيا فضيلة إسلامية، توارت عن الأنظار في زمن الجمود والتحجر، ولذلك نجد صدى لهذه الفكرة في محاولات الجويني (ت 487 ه) في إرشاده فقد خصص بابا أسماه (باب القول في السمعيات) و مشروع ابن تيمية (ت 728 ه) الضخم الذي أودعه كتابه الكبير (درء تعارض العقل والنقل).

---

[25] موسى بن ميمون، دلائل الحائرين، بيروت: دار الكتب العلمية، 1971،ج1ان ص 17.
[26] لويس صليبيا، المسيحية بين البوذية والإسلام، لبنان، جبيل، مكتبة بيبليون ، ط1، 2018، ص14
[27] لويس صليبيا، هكذا علم توما الأكويني، لبنان، جبيل: دار مكتبة بيبليون، ط2 2016،ص7.
[28] فاروق حافظ القاضي، محاضرات في تاريخ مصر في عصر الرومان - ب.ط.- القاهرة: جامعة عين شمس، 1994 ،ص 1
[29] ابن رشد، فصل المقال، ص 22.
[30] -11 ابن رشد، تهافت التهافت، ص 758/2.
[31] نفس المصدر والصفحة.
[32] ابن رشد، تهافت التهافت، بيروت: دار الكتب العلمية، 1971ص 255.
[33] حمادي العبيدي، ابن رشد والعلوم الشرعية، ص 73

3- وحدة القيم والأخلاق الإنسانية:

اعتبرت محاولة الباحث اللاهوتي هانس كونج Hans Kung في أطروحته نحو أخلاق عالمية سلوكا حضاريا جديرا بالاحترام والتأمل.[34] لكن ابن رشد سبق كونج في دعوته للأخلاق العالمية منذ أمد بعيد. يأتي **ابن رشد** في طليعة العلماء الذين انتبهوا لأهمية المسألة الأخلاقية الفائقة في المشروع النهضوي، ولذلك نجد ابن رشد أنزلها مكانة لائقة، لقد جعلها روح المقاصد الشرعية ولبّها[35].

إن الشريعة برأيه جاءت لتصلح الإنسانية عن طريق الأخلاق، ولتقريب الفهم، يعمد إلى تشبيه الشريعة بالطب، فالطب يصلح الأبدان، والشريعة تصلح النفوس، وفي ذلك يقول:(وذلك أن نسبة الطبيب إلى صحة الأبدان نسبة الشارع إلى صحة النفس، أي أن الطبيب هو الذي يطلب أن يحفظ صحة الأبدان إذا وجدت، ويستردها إذا عدمت، والشارع هذا هو مطلبه في صحة الأنفس، وهذه الصحة هي المسماة التقوى، ولقد صرح الكتاب بطلبها، بالأفعال الشرعية في غير ما آية، فقال تعالى : (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ)[36] وقال تعالى : (لن يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِن يَنَالُهُ التَّقْوَىٰ مِنكُمْ)[37] وقال تعالى: (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر)[38]والآيات في هذا المعنى عديدة، ومن هذا المعنى، فالشارع إنما يطلب بالعلم الشرعي والعمل الشرعي هذه الصحة، وهذه الصحة هي التي تترتب عليها السعادة الأخروية، وعلى ضدها الشقاء الأخروي)[39].

ومن هنا نتبين أساس نظرية ابن رشد، وهي أن أحكام الشريعة كلها معقولة المعنى؛ أي أن الشريعة التي جاء الوحي يدركها العقل، وأن غايتها تحقيق الفضيلة، كما أن الفضيلة غاية الفلسفة أيضا، ومن ثم فإن معرفة الله، وتعظيمه عن طريق العبادة، هي السبيل إلى تمكين الأخلاق في النفس الإنسانية، يقول: (والممدوح عندهم في هذه المبادئ الضرورية هو ما كان منها أحثُّ للجمهور على الأعمال الفاضلة، حتى يكون الناشؤون عليها أتم فضيلة من الناشئين على غيرها، مثل كون الصلوات عندنا؛ فإنه لا يشك في أن الصلوات تنهي عن الفحشاء والمنكر. وإن الصلاة الموضوعة في هذه الشريعة يوجد فيها هذا الفعل أتم منه في سائر الصلوات الموضوعة في سائر الشرائع، وذلك بما شرط في عددها، وأوقاتها، وأذكارها، وسائر ما شرط فيها، من الطهارة ، ومن التروك، أعني ترك الأفعال والأقوال المفسدة لها. وكذلك الأمر فيما قيل في المعاد منها، هو أحث على الأعمال الفاضلة مما قيل في غيرها)[40].

هكذا تبين بالنصوص، أن نظريته في مقاصد الشريعة، سلك بها مسلكا فريدا، لم يُسبق إليه في بابه، فهو الفقيه الوحيد الذي أقام تعاليم الشريعة على المسألة الخلقية، لقد احتكم إلى قاعدة كلية مفادها، أن الهدف من الأحكام الشريعة العملية كلها، هو غرس الفضائل[41].

لذلك فكرة المسألة الأخلاقية وعلاقتها بمقاصد الشريعة، لم تعد مجرد فكرة طوباوية مثالية، يقول بها فيلسوف أو متصوف، وإنما تصورات فقيه متمرس، سعى إلى تنزيلها في اجتهاداته وترجيحاته؛ من ذلك مسألة اختلاف الفقهاء في جواز الاعتصار. فذهب بعضهم إلى جوازه، وذهب آخرون إلى عدم جوازه، محتجين بقوله صلى الله عليه وسلم" العائد في هبته كالكلب العائد في قيّه " ، وذهب **مالك** إلى التفضيل في ذلك، فذكر أن الرجوع فيها لا يجوز إلا للأب أو الأم يهبان ابنهما، واشترط ذلك بعدم تصرف الابن تصرفا يتعلق بما وهباه إياه، ويترتب على ذلك التصرف حق للغير كالزواج أو التداين، فإذا تزوج أو استدان بناء على ما وهباه، فلا يجوز لهما الرجوع في الهبة، أما **ابن رشد** فإنه أفتى بعدم الجواز مطلقا، بناء على المبدأ العام للشريعة الذي هو الأخلاق ، فقال: " فقال القاضي والرجوع في الهبة ليس من محاسن الأخلاق والشارع عليه الصلاة والسلام إنما بعث ليتمم مكارم الأخلاق" [42].

هكذا إذن يُقيم **ابن رشد** الشريعة على الأخلاق، ويبتعد عن مذهب الأصوليين وعلماء المقاصد في بناء مقاصد الشريعة على درء المفسدة وجلب المصلحة، ونجد صدى لنظريته الأخلاقية في عصرنا، لدى الدكتور طه عبد الرحمن [43]والذي يثور على إدراج القيم والأخلاق في سُلم التحسينيات، وليس في سلم الضروريات، واعتبره قصورا يوجب إعادة النظر في الترتيب كله؛ باعتبار أن المقاصد الشرعية، هي علم يهتم بالصلاح الإنساني في الدارين، وهو أصل اهتمام الأخلاق في بعدها الكوني الوجودي، وقد قال الرسول صلى الله عليه وسلم" :إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق[44] ".

إن قيمة الفكرة التي طرحها ابن رشد بخصوص الأخلاق، أنها لم تكن شأنا إسلاميا خالصا، وإنما راح يُنظّر لها في الشرائع والأديان، فوجدت لها مرتعا خصبا وميدانا رحبا في الفكر الديني عامة، والفكر المسيحي خاصة.

---

[34] Hans kung (1991), *Projet d ethique plaintaire : la paix mandiale par les paix entre les religions*, Paris: Seuil, p. 9.

[35]حمادي العبيدي، ابن رشد والعلوم الشرعية، ص 98.

[36] سورة البقرة، آية 183.

[37] سورة الحج، آية 73.

[38] سورة العنكبوت ، آية 85.

[39]ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، بيروت: درا الكتب العلمية،1971، ص 124-125

[40] ابن رشد، تهافت التهافت، ص 395-396.

[41]حمادي العبيدي، ابن رشد وعلوم الشريعة الإسلامية ص 106-107

[42] ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ص 714.

[43] طه عبد الرحمن: مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة، مجلة المسلم المعاصر، القاهرة: السنة 103.العدد، 26ص 41-42.

[44] رواه الترمذي.

4- أثر الفكر الرشدي في الحركات الإصلاحية في الديانات الأخرى وتعزيز قيم الحوار:

الحوار سلوك حضاري حميد، وخلق إنساني رفيع، يحفز على الفهم المشترك، فيعزز قيم التسامح ويشيع السلم بين الثقافات والشعوب والأديان، وهو قيمة إسلامية مهدرة في عصور الجمود والتراجع الحضاري.

كان ابن رشد رمزاً للحوار، وشاهداً على التعايش الديني، لقد احتل الآخر في فكر ابن رشد مكاناً ومصدراً لا يستهان به، ذلك أنّ سعة اطلاعه على الأديان والثقافات ،جعلت منه شخصية يلتقي عنده الجميع.

يحظى ابن رشد الفيلسوف بتقدير واسع بين معاصريه؛ هو قطب الحوار الديني وملتقى الثقافات في عصره ، لقد تجاوز صيته وأثره حدود السياق الثقافي العربي الإسلامي، آمن بأن المعارف العلمية لا يمكن أن تتعارض أو تتناقض في حقيقتها مع الأصول الاعتقادية، ولقد كانت لهذه القيم الحضارية أثرها العظيم في الفكر اليهودي والمسيحي، وبفضله برز تيار فكري وفلسفي عرف باسم الرشدية، وأُولى الفكر تأثرا بالمبادئ الرشدية الفكر اليهودي؛ لذلك اعتبر المؤرخ **رينان** أن الانشغال بالفلسفة عند اليهود في السياق العربي الإسلامي في القرون الوسطى لا يعدو أن يكون إلا انعكاسا للفلسفة العربية الإسلامية[45]، وقد كانت الأندلس مرتعا خصبا للتعايش بين مختلف الأديان. وعلى امتداد القرون الثمانية التي أرّخت لوجود المسلمين في الأندلس إلى غاية سقوط غرناطة في القرن الخامس عشر الميلادي، انفردت الحضارة الأندلسية بالتسامح والتعايش والحوار بين مختلف الثقافات والأعراق؛ مما مكن لبروز مفكرين يهود في التأليف والترجمة،[46] وقد حظي **موسى بن ميمون** بمكانة رفيعة في الفكر اليهودي، حتى قيل عنه بأنه لم يظهر رجل كموسى من أيام موسى إلا موسى، وليس خافيا عند الباحثين مدى تأثر **موسى بن ميمون** بأفكار **ابن رشد،** وهذا ما شهد به المؤرخون، كما يذكر **أرنست رينان**[47] ولقد استعان بأفكار **ابن رشد** في إصلاح الفكر اليهودي، و تنقيته من التصورات الدينية الأسطورية والميتولوجية، والتي ظلت قابعة فيه عبر تاريخه الطويل.

و عليه، لم تكتسب العقلانية شرعيتها، في أن تصير محكا تحتكم إليه القضايا الفكرية، وحتى الدينية في الفكر اليهودي إلا مع الرشدية اليهودية، والتي كان لها الفضل في تأسيس العقلانية في تاريخ الفكر اليهودي.

أوضح **إرنست رينان** في فصل بكامله عن تواصل الفكر اليهودي بأفكار **ابن رشد** وبين تجليات تأثيره في الفكر اليهودي، وبخاصة **موسى بن ميمون،** وقال: "لم يظهر قط فاتحون ساروا بالتسامح والاعتدال نحو المغلوبين، إلى أبعد مدى مما سار عرب الأندلس" [48]وليس أدل على ذلك كما يقول : " وفي مجال العلم والدراسات، انسجم الباحثون والعلماء من المسلمين واليهود، حتى أن أكاديمية قرطبة خضعت لرئاسة اليهود في بعض الأحيان"[49].

ويتضح مما سبق، أن **ابن رشد** كان أوفر قبولا عند اليهود، وأن أقطاب فلاسفتهم، أمثال؛ **موسى بن ميمون** وغيره، ترجموا مؤلفاته إلى اللغة العبرية، ومنها ترجمت إلى اللاتينية، فلهم فضل السبق في الاعتناء بتلك المصنفات، إلى جانب البيئة المتسامحة التي أوجدتها الثقافة الإسلامية بالأندلس وساعدت على التعايش وتبادل الآراء والأفكار بين أصحاب الديانات الثلاث.

هكذا أسهم المفكرون اليهود بنصيب وافر، في إيصال فلسفة **ابن رشد** إلى الغرب، فقد كانت الترجمات العبرية جسراً واسعا، عبرت منه العديد من المؤلفات والمنجزات إلى الغرب، ويعترف كثير من المؤرخين الغربيين بأن تأثيرات ابن رشد امتدت ولاحقت عقلا يهوديا كبيرا بحجم الفيلسوف **باروخ سبينوزا Baruch Spinoza**[50].

لا خلاف في أن الرشدية كان لها أكبر الأثر، في إصلاح الفكر اللاهوتي المسيحي، وليس أدل على ذلك من تأثيرها في القس **توما الاكويني** (Tomas d'Aquino 1225 - 1274) الذي اتخذ من الفلسفة الرشدية الأساس الذي أقام عليه مشروعه اللاهوتي الجديد[51]، وتتجلى أهمية **الاكويني** في المسيحية الغربية، باعتباره أكبر اللاهوتيين الفلاسفة الذي عبّدوا الطريق للنهضة الفكرية والإصلاح الديني الذي عرفه الفكر الأوروبي الحديث.

يقول بلاتيوس: ما هو معترف به أن الفلسفة الإسلامية كان لها تأثير واضح على اللاهوت المسيحي في القرن الثالث عشر، حين ألف كتابا حول تأثير ابن رشد في الفكر الديني للقديس توما الإكويني تحت عنوان النزعة الرشدية في ثيولوجيا القديس توما الإكويني[52].

---

[45] ارنست رينان، ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ص 146.

[46] المرجع نفسه ص 145

[47] المرجع نفسه، 149

[48] ارنست رينان، ابن رشد والرشدية، ص155.

[49] المرجع السابق والصفحة.

[50] Youcef Djedi (2010), "Spinoza Et L'islam: Un État Des Lieux," *Philosophiques*, Vol. 37, No. 2, pp. 275-298.

[51]ارنست رينان، ابن رشد والرشدية، ص 193.

[52] Asain placios (1930), "La Theologie Dogmatique d'Abenhazam De Cordoue," *Revue Des Science Philosophiques Et Théologiques*, Vol. 19, No. 1, p. 51.

كما أن تأثر ابن ميمون بابن رشد، قد أسهم في نقل أفكار عديدة إلى الأكويني، شكل هذا التأثير والتأثر بين أقطاب الفكر الديني فضاء حواريا وتعايشا آمنا.

استفاد توما الأكويني من نظرية ابن رشد، في التوفيق بين الفلسفة والدين، في حل بعض المشكلات التى عرفتها المسيحية في معارضتها للعلم، وفتحت الأبواب على مصراعيها لإصلاح شامل، كان له أبعد الآثار في انفتاح المسيحية، والحد من تغول الكنيسة، وبهذا شغلت الرشدية الفكر واللاهوت الغربي، ووجدت لها موطن قدم في جامعة باريس التي ازدهرت في القرن الثالث عشر.

وهكذا قامت الثقافة الإسلامية الرشدية بدور الموجه الأمين، وأمدت مفكري ولاهوتي القرون الوسطى بمقومات السلوك الحضاري، الذي أستفاد منه الفكر اليهودي والمسيحي وتمثل في الإصلاحات الدينية التي عرفتها اليهودية والمسيحية، ومن أهمها الانفتاح على الإسلام وقضاياه وتجسد ذلك في تنظيم مناظرات علمية ودروس فلسفية تتم فيها مناقشات علمية ودينية وهذا من شأنه أن عزز للحوار والتعايش بين الأديان والثقافات المختلفة.

يعتقد الجابري بأن إحياء الروح الرشدية في عصرنا قادرة على أن تمد الفكر الفلسفي الحاضر بعناصر القوة الضرورية لمواجهة النزعات المتطرفة في الأديان المختلفة.

خاتمة

وفي الختام، يُمكن للنموذج الأندلسيّ المتسامح أن يتَّسع في الوقت الرّاهن ويكون بديلا للنزعات الدينية المتطرفة وهذا الاحتباس الحضاري الذي تردت فيه البشرية، ما أحوج العالم اليوم إلى التطلع إلى استحضار نموذج حي للتعايش والتآلف، يستجيب إلى توق الإنسان المستمر، في أن يعيش في أمن وسلام، وينعم بالعدالة والمساواة، يتزامن كلُ هذا مع استعادة الاهتمام بفكر **ابن رشد**، والإشادة بجهوده الفكرية في إرساء أسس القيم الحضارية التي استفادت منها الأديان والفلسفات، حيث يتم استقدامه كأيقونة للتعارف الحضاري والتعايش الديني، عاشها فكريا وطبقها عمليا في بيئة الأندلس الإسلامية.
وإذ نقدم بعض الومضات المشرقة من أفكر ابن رشد الحضارية، فالهدف هو حاجتنا إلى استحضار القيم والسنن الحضارية للدين الإسلامي السمح، والتي تمثلها **ابن رشد**، ووجدت لها موضع قدم في تعزيز الانفتاح والتعايش بين الأديان الثلاث، لقد استلهم **ابن رشد** القيم الحضارية عن طريق ركائز أساسية انتهى إليها بحثنا، بنى عليها من خلال الدراسة الإسلامية المعمقة والمنفتحة، على شتى الثقافات، والمعارف، والعلوم.

لم يكن ابن رشد بدعا في هذا القول، ولم يشذ في ذلك كما يحاول بعض المنبهرين به تصويره، وكأنه جاء من بيئة خارج بيئته أو أنه متأثر بالفلسفة اليونانية، لقد عاش في بيئة إسلامية، ونهل من معين الفكر الإسلامي الأصيل، وسلك دربا سار عليه من قبله كبار علماء الإسلام، ولعل فضله في هذا المقام، يتحقق في أنه أحيا فضائل وقيم إسلامية عالية ، تمثلت في ركائز للتعايش والتعارف الحضاري.

لقد قامت الثقافة الإسلامية الرشدية بدور الموجه الأمين، وأمدت الفلاسفة وعلماء الدين القرون بمقومات السلوك الحضاري، الذي أستفاد منه الفكر اليهودي والمسيحي وبرزت في الإصلاحات الدينية التي عرفتها اليهودية والمسيحية، وأسهمت في تجسيد ذلك في تنظيم مناظرات علمية ودروس فلسفية تتم فيها مناقشات علمية ودينية وهذا من شأنه أن عزز للحوار والتعايش بين الأديان والثقافات المختلفة.

References

Arnaldez, Roger (1978), *Multiple Averroès*, Paris: Les Belles Lettres.

Djedi, Youcef (2010), "Spinoza et l'islam: un état des lieux," *Philosophiques*, Vol. 37, No. 2, 275-298.

Ḥammadi Ubaydī (2014), *Ibn Rushd wa-'ulūm al-sharī'ah al-Islāmīyah*, Dimascus: Dār Waḥy al-Qalam.

Ibn Rushd (1964), *Manāhij al-adillah fī 'aqā'id al-millah*, Cairo: Maktabat al-Anjlū al-Miṣrīyah.

Ibn Rushd (1971), *Bidāyat al-mujtahid wa-nihāyat al-muqtaṣid*, Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah.

Ibn Rushd (1971), *Tahafut al-tahafut (The incoherence of the incoherence)*, Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah.

Ibn Rushd (2014), *Faṣl al-maqāl fī-mā bayna al-ḥikmah wa-al-sharī'ah min al-ittiṣāl*, Beirut: Dār al-Fikr.

Malek Bennabi (1986), *Wijhat al-'ālam al-Islāmī*, 'Abd al-Sabur Shahi (trans.), Damascus: Dar Al-Fikr.

Mohammed Arkoun (1999), "Ibn Rushd: The Pioneer of Reasoning and Faith," *Alim Al-Fikr Journal*, Vol. 27, No. 4.

Moreira, David Luiz (2008), *God's Crucible: Islam and the Making of Europe, 570-1215*, New York: W. W. Norton.

Muḥammad 'Abid Jabiri (1998), *Ibn Rushd: sīrah wa-fikr: dirāsah wa-nuṣūṣ*, Bayrūt, Lubnān: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabīyah.

Muḥammad al-Arabi Bu'azizi (2004), *Muḥammad Iqbāl : fikruh al-dīnī wa-al-falsafī*, Damascus: Dar Al-Fikr.

Muḥammad ibn Idris al-Shafii (2002), *Musnad al-Imām al-Shāfi'ī*, Rif'at Fawzi 'Abd al-Muttalib (ed.), Cairo: Dar Al Wafa.

Musá ibn Maymun (1971), *Dalālat al-ḥā'irīn*, Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah.

Nassar Al-Rubaiee (2013), *The role of US hegemony in international relations*, Beirut: al-Dār al-'arabiyah lil-'ulūm.

Renan, Ernest (2017), *Ibn Rushd wa-al-rushdīyah*, Ādil Zu'aytar (ed.), Beirut: Dār al-Tanwīr.

Taha Abdulrahman (2006), "A scientific renewal project for the purpose of Islamic law," *Modern Muslim Journal*, Vol. 103.