

غيوم الموربكي وتوما الأكويني أصدقاء أم مظاهر «حمى تاريخية»؟



محمد إيشو
باحث مغربي

مهمهن بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

غيوم الموربكي وتوما الأكويني أصداقة أم مظاهر «حمى تاريخية»؟

1- نيتشه هو صاحب مفهوم الحمى التاريخية، ذكره في كتاب «محاسن التاريخ ومساوئه» (ص.68)، في معرض نقده للمجتمع الألماني المتشبه بالتاريخ بشكل مبالغ فيه. يقول: «يصنع المعنى التاريخي من خادمه شخصا سلبيا ورجعيا، وحين يتم تعطيل هذا المعنى التاريخي، فقط عبر لحظات نسيان سيستعيد الإنسان المريض بالحمى التاريخية نشاطه»، ويضيف في سياق نقده لمجتمعه، مستحضرا عبارة لفيلهلم فاكرناغل «مهما فعلنا سنظل نحن الألمان- مجرد خلف؛ وذلك على الرغم من علومنا المتفوقة ومن إيماننا، فنحن دائما مجرد خلف للعالم القديم»، يظنون مجرد تلاميذ للعصور القديمة. هذا ما يعيشه العالم الغربي بأسره، مصاب بحمى تاريخية، يسعى بكل الوسائل لتخليص نفسه منها؛ سواء عبر تشويه التاريخ، أو من خلال التقليل من بعض رموزه (كابن رشد مثلا)، أو بمحاولة حجب مرحلة بأسرها (العصر الوسيط) بنعتها بأقبح الأوصاف.

الملخص:

يتناول هذا البحث علاقة الصداقة التي كانت تربط غيوم الموربكي بتوما الأكويني، تلك العلاقة التي وضعت اللبنة الأساسية للانفصال عن الفلسفة العربية الإسلامية إبان العصر الوسيط. بفعل هذا الرابط الأخلاقي بين توما وغيوم، تخلصت أوروبا من التبعية للفكر العربي (العلمي والفلسفي). ولم يكن الأمر مجرد صدفة، إذ يظهر من إلحاح توما على الموربكي للقيام بترجمة للفكر اليوناني مباشرة، طموحه للانفلات من قبضة الإنتاج الفكري العربي، وتعبيد السبيل نحو إنتاج فكري مسيحي خالص. وقد اكتسب هذا الصراع الفكري فيما بعد، صبغة الصراع الهوياتي أو الحضاري، حيث رفض الغرب أن يشاركه العرب والمسلمون في هويته الفكرية، وتمظهر ذلك في شكل حمى تاريخية¹. ومن هذه الزاوية استطعنا أن نفهم لماذا تخلت الكنيسة الكاثوليكية- بهذه السرعة- عن الأوغسطينية لصالح التومائية التي لازالت تخطو خطواتها الأولى.

1- أتقدم بالشكر الجزيل إلى الأستاذ حسن أسويق الذي وجهني ونبهني إلى مفهوم «الحمى التاريخية» عند نيتشه، مع إضاءات قيمة من لدنه. وأشكره على تعاونيه بإمدادي بمقالات وكتب لباحثين وفلاسفة إسبان اهتموا بالموضوع (بعضها قام بترجمتها إلى العربية).

كما أتقدم بالشكر الوفير للأستاذ فؤاد بن أحمد الذي نبهتني مداخلته في إطار الندوة الوطنية: «الفلسفة والكلام وتاريخ العلوم في سياقات المسلمين؛ أسئلة التاريخ والراهن» (28 مايو 2022) التي نظمتها شعبة الفلسفة بالكلية متعددة التخصصات بالناظور، بشراكة مع مؤسسة البحث في الفلسفة والعلوم في السياقات الإسلامية. وأرشدتني مقالته المنشورة حديثاً «ما هي الأعمال الفلسفية اليونانية القديمة [...] التي ندين للعرب في أول معرفتنا بها؟ عودة إلى نقاش «قديم»»، إلى أن علاقة أوروبا بالتراث الإسلامي اتسم بصراع هوياتي. فقد صححت بعض المعلومات التاريخية بناء على المقال السالف، إذ لم أستطع -مدة طويلة- فهم علاقة توما الأكويني بغيوم الموربكي إلا من منظور الإضاءتين القيمتين.

تقديم

إن الناظر في التاريخ الفكري الأوروبي يكتشف أن مجمل الأحداث والقرارات التي اتخذت من لدن المؤسسة الكنسية لم تكن قرارات عرضية، وإنما نابعة من ضرورة اقتضاها السياق والحاضر؛ فاتخاذها المذهب الأوغسطيني مذهباً رسمياً يعزى إلى أهمية هذه الفلسفة. لقد قدم خدمة جليلة لها، حين صالح اللاهوت بالفلسفة وخلصه من الغنوصية وبعض الآثار المانوية، والتي كانت ستعصف بالمسيحية أكثر من أي خطر آخر، وقلل من شأن ميتافيزيقا أفلوطين التي تبدو أقرب إلى أقانيم اللاهوت. كما أن المتأمل في هذا التاريخ لابد أن يتساءل لماذا تخلت الكنيسة عن الأوغسطينية في فجر القرن الرابع عشر، لصالح المذهب التومائي، في لحظة لازالت فيها فلسفة توما تخطو خطواتها الأولى؛ إذ لا يمكن تفسير ذلك بأن توما فصل اللاهوت بالفلسفة فحسب، بل يفسر من منظور يرتبط بسعيه الحثيث للانفصال عن الفكر العربي الإسلامي.

إن العودة المتكررة إلى مثل هذه المناقشات لا يشكل تحدياً للعقل السليم، بل من غير السليم الجهل بها وبالتاريخ الذي أفرزها؛ لقد تم إدراجها -بشكل لا يصدق- ضمن المساجلات التيولوجية الفارغة التي تنتمي إلى عصر قديم (العصر الوسيط). فبمجرد ما نستحضر سجلات فكرية وسياسية مماثلة اليوم في أوروبا حول قضايا تبدو معاصرة، نلاحظ أن لها جذور عميقة وقديمة، تتعلق بالأساس بصراع «هوياتي»، تعود إلى الحقبة التاريخية التي غطت فيها الفلسفة والعلم العربي الإسلامي كامل ثقافة أوروبا وأهم معاقلها الكبرى (أقصد جامعة باريس وجامعة أكسفورد).

لقد ساد اعتقاد جازم في الأوساط الفكرية الأوروبية، يتجلى في كون الهوية الدينية-الروحية للغرب تتجسد في المسيحية. أما الهوية الثقافية-العقلانية، فتتمثل في الفلسفة اليونانية²، غير أن هذه الأخيرة لم يتم تلقيها مباشرة من اليونان، بل شاركه فيها العرب والمسلمون؛ بالأحرى وصلت إليه من مصدر وهوية أخرى مختلفة ومنافسة على الحضارة والهيمنة، وذات جذب كوني.

كانت علاقة توما الأكويني بغيوم الموربكي في مجملها تعبيراً عن الشغف بالانفصال عن الفلسفة العربية الإسلامية، التي أضحت مصدراً أساسياً لكل اجتهاد فلسفي أو تيولوجي أو علمي في العصر الوسيط. ويظهر من كتابات توما أنه كان أشد الناس وعياً بهذا الدور الأساسي للفكر العربي، وما يمثله ذلك من خطورة على الفكر المسيحي³. في حالة استمرار الوضع على هاتاه الحال، فسيؤدي لا محالة إلى طمس معالم

2 فؤاد بن أحمد، «ما هي الأعمال الفلسفية اليونانية القديمة [...] التي ندين للعرب في أول معرفتنا بها؟ عودة إلى نقاش «قديم»»، مجلة الفلسفة والعلوم في السياقات الإسلامية، (نشرة إلكترونية، 7 دجنبر 2022)، ص. 8.

3 انظر كتاب توما، ضد ابن رشد، فلم يكن نقده مقتصرًا على إشكاليته وحدة العقل وقدم العالم، بل امتد ليشمل جوانب من حياته وأسلوبه. (Thomas d'Aquin, *contre Averroès*, trad. Alain De Libera, éd. GF-Flamarion, paris, 1994)

التاريخ المسيحي؛ فسيطرة الترجمات والشروح والإبداعات العربية الإسلامية، والاعتماد المطلق عليها من قبل المفكرين والتيلوجيين الأوروبيين، يضع الهوية الفلسفية الأوروبية في مأزق، ويجعل من إمكانية انبثاق نهضة فلسفية أوروبية⁴ (*) أمراً معقداً. ففي نظر توما الأكوييني لا معنى للحديث عن فكر مسيحي دون وجود اجتهادات فلسفية مسيحية خالصة، تمتح من الفكر اليوناني مباشرة، بلا وساطة تكون حاملة لثقافة وحضارة مختلفة. كما أنه لا معنى لنقد الفكر العربي الإسلامي باستخدام الإنتاج الفكري العربي الإسلامي نفسه. ووجد توما في صديقه غيوم الموربكي الرجل المناسب لهذه المهمة الصعبة؛ مهمة نقل الفلسفة اليونانية مباشرة إلى اللغة اللاتينية. لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل نجح غيوم الموربكي في تحقيق هذا المبتغى لتوما الأكوييني؟ وهل حققت الترجمات ما كان يصبو إليه صديقه؟

رب معترض يقول إنه كانت هناك ترجمات من اليونانية إلى اللاتينية مباشرة في عهد الإمبراطورية الرومانية وفي القرون اللاحقة (العاشر والحادي عشر) قام بها فلاسفة كبار كشيشرون، وبونثيوس، وأوغسطين، وسكوت أوريجين وباك دو فينيز... لكن هذا الاعتراض يفتقر للحجة، نظراً لكون هذه الترجمات غير منظمة ومحدودة في عدد ضئيل من المؤلفات والمقالات والفصول والفقرات. لو تمت هذه الترجمات بشكل منتظم ومتسلسل عبر مؤسسات أو أفراد، كان يمكن أن تنتقل أوروبا في ليلها «القوطي الطويل»⁵، وبالتأكيد ستتفوق على الترجمات العربية؛ لأن هذه الأخيرة معظمها تم عن طريق اللغة السريانية، وليس من اليونانية مباشرة.

لقد سبق لمجموعة من الباحثين العرب والغربيين أن تناولوا هذا الموضوع بالدراسة والتحليل، بالخصوص في شقه المتعلق بالأثر الذي أحدثه الفكر العربي الإسلامي على الفكر الأوروبي في العصر الوسيط، كما بينوا الدور الذي أدته الفلسفة العربية في ولادة نهضة فلسفية وعلمية في أوروبا خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر. ونذكر منها دراسة لآلان دوليبيرا موسومة **بالفلسفة الوسيطة**⁶؛ وصف فيها التفاعل بين الفلسفة العربية الإسلامية بالفكر الأوروبي بالحوار الفكري القوي، الذي أسهم بشكل كبير في الحركة الفلسفية والعلمية في أوروبا إبان القرن الثالث عشر الميلادي، إلى درجة أنه اعتبر فيه «ابن رشد الأب الروحي لأوروبا». وفي السياق ذاته نستحضر دراسة للفيلسوف الفرنسي إتيان جيلسون بعنوان

4 (*) كان الأوروبيون في هذه الحقبة يعتقدون أن هيمنة الفلسفة العربية الإسلامية يشكل تهديداً للهوية الدينية والفكرية لأوروبا، غير أن الذي حدث هو العكس حيث ساهمت في خلق تقدم علمي وفلسفي وضعها في سكة الحضارة الإنسانية. إذ لم يكن بمقدور الأوروبيين أن يؤسسوا **لنهضة فلسفية وعلمية** لولا الاعتماد على الترجمات والإبداعات العربية الإسلامية. ورغم ذلك كانت معظم الدراسات الفلسفية والعلمية المعاصرة تسعى للتقليل من الأبحاث التي وصلت إلى أوروبا في القرن الثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر. كما أن أغلب الدراسات الاستشراقية أخذت المنحى نفسه.

5 مرت أوروبا بعد انهيار الإمبراطورية الرومانية، بمرحلة من الصراعات السياسية قادتها قبائل جرمانية مختلفة (الومبارديين، والنفار، والأفار، والسكسون...)، دخلت معها أوروبا خلال قرنين ونصف في حالة من الجمود الفكري، من القرن السادس إلى الثامن الميلادي.

6 Alain De Libera, *La philosophie médiévale*, (paris : Ed. P.U.F, 1993).

الفلسفة في العصر الوسيط⁷، وتناول فيها الدور الكبير الذي أداه الفكر العربي الإسلامي في أوروبا في القرن الثالث عشر، غير أنه يصف العلاقة بين الفيلسوفين بكونها علاقة صراع. وينضاف إلى عمل جيلسون ودوليبيرا بحثين⁸ لفرناند فان ستينبرغن، يؤكدان على الموقف نفسه. وهناك دراستان قيمتان أنجزهما المفكر علي بن مخلوف (لماذا نقرأ الفلاسفة العرب؟⁹)، وعلي الشنوفي (صدى نظريات ابن رشد في أوروبا الغربية في العصر الوسيط¹⁰)، وخلصا فيهما إلى ضرورة قراءة الفلسفة العربية اليوم؛ لأنها تظل حاملة لمواقف وأجوبة لإشكالاتنا الملحة في التاريخ (الماضي) وفي الحاضر. وانتقدا دعاوى المستشرقين -وعلى رأسهم إرنست رينان- الذين قللوا من شأن الفلسفة العربية. في الإطار نفسه نستحضر كتاب **الجذور اللاهوتية للحدث¹¹** للباحث الأمريكي مايكل ألين جيلسبي، وكتاب **التاريخ والخلاص¹²** للفيلسوف الألماني كارل لوفيت، وكتاب **شرعية الأزمنة الحديثة¹³** للمفكر الألماني هانز بلمبرغ. وتناول هؤلاء المفكرون في دراساتهم ارتباط اللاهوت بالحدث، والحق يقال إن أي تاريخ للفلسفة يأخذ بعين الاعتبار مساهمة العصر الوسيط في تشكيل الفكر الحديث، يؤكد صراحة أو ضمنا الدور الأساسي للفلسفة العربية في بناء المنظومة الفكرية للحدث. أخيرا هناك دراسة للباحث الفرنسي جون- باتيست برونيه بعنوان **ابن رشد المقلق¹⁴**، تبين هذه الدراسة في مجملها مكانة ابن رشد في العصر الوسيط، حيث أحدث «ثورة ابيستمولوجية» غيرت معالم الفكر الأوروبي من أوغسطين إلى توما الأكوييني. ونضيف كذلك دراسة للباحث المغربي فؤاد بن أحمد بعنوان «ما هي الأعمال الفلسفية اليونانية القديمة [...] التي ندين للعرب في أول معرفتنا بها؟ عودة إلى نقاش «قديم»»، أبرز فيها أن علاقة التراث الإسلامي بالتراث الغربي اتسمت بنوع من الصراع يحمل أبعادا هوياتية. لكن الباحث ركز بالأساس بزمان بلغ فيه هذا الصراع أوجه؛ أي القرن التاسع عشر إلى اليوم. في حين يعود بحثنا إلى بداياته الأولى في القرن الثالث عشر الميلادي مع توما الأكوييني والرشدية اللاتينية.

7 E. Gilson, *La philosophie au moyen-âge* : Du XIII siècle à la fin du XIVème siècle, Tome II, (paris : Edition, petite bibliothèque Payot 1976).

8 F. Van STEENBERGHEN, *Histoire de la philosophie, période chrétienne*, (Belgique : éd. Universitaires Louvain, 1973, Deuxième Edition). / Fernand Van STEENBERGHEN, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, (Belgique : éd. Louvain publications Universitaires 1974.)

9 علي بن مخلوف، لماذا نقرأ الفلاسفة العرب؟، ترجمة أنور مغيت، (القاهرة: منشورات آفاق، الطبعة الأولى 2018).

10 علي الشنوفي، «صدى نظريات ابن رشد في أوروبا الغربية في العصر الوسيط»، ضمن، ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، تنسيق مقدار عرفة منسية، المجلد الثاني، (تونس: منشورات المجمع الثقافي، والمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ط 1، 1999).

11 مايكل ألين جيلسبي، **الجذور اللاهوتية للحدث**، ترجمة فيصل بن أحمد الفهود، (بيروت: جداول، الطبعة الأولى 2019).

12 Karl Löwith, *Histoire et salut : Les Présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, trad. M. C. Cal-liol-Gillet, S. Hurstel, J.-F. Kervégan, (Paris : éd. Gallimard, 2002).

13 Hans Blumenberg, *La légitimité des Temps Modernes*, trad de d'Allemand par Mar Sagnol, Jean Louis Schlegel et Denis Trirweiler, (paris : Ed. Gallimard, 1999).

14 جان-باتيست برونيه، ابن رشد المقلق، ترجمة جورج زيناتي، (بيروت: دار المدار الإسلامي، الطبعة الثانية، 2021).

هناك العشرات من الدراسات الاستشراقية التي تناولت الموضوع بشكل ضيق ومحصور، تضمنت مواقف إيديولوجية أكثر منها علمية وأكاديمية (وسبق للمفكر عبد الرحمن بدوي أن جمع بعضها في كتاب أساسي¹⁵)، نستثنى منها البحث التاريخي المشهور للمستشرقة الألمانية زيغريد هونكه المعنون بـ **شمس العرب تسطع على الغرب**¹⁶. وأهم هذه الدراسات تلك التي أنجزها إرنست رينان¹⁷؛ لقد أحدثت تأثيرا كبيرا في الموقف العام الأوروبي تجاه الفلسفة العربية، «لازال أثره ساري المفعول، ورهن الكتابات عن ابن رشد وعن تراثه إلى اليوم». فهذه الدراسة نفسها نتاج الحمى التاريخية التي أصابت أوروبا، والتي بدأت علاماتها منذ عهد توما الأكوييني. وفي هذا السياق، يمكن إدراج دراسات تاريخية لإميل برييه¹⁸ وبرتراند راسل¹⁹ وبول تليش²⁰؛ بتخصيصهم للفلسفة العربية بعض السطور أو صفحات معدودات مليئة بالأحكام. ووظف تليش مفهوما في غاية الدقة يعبر عن الحمى التي تعاني منها أوروبا، هذا المفهوم هو «الستائر الحديدية» التي «نشيدها من خلال عدم قبول كتب من «الشرق» وغيره. كمحاولة لإبقاء الناس في تراث واحد محدد، ومنعهم من التعرف على تراثيات أخرى»²¹.

أما ما انشغلنا به في هذا المقال فيتصل بالإرهاصات الأولى لمحاولة الانفصال عن الفكر العربي، بعد تغلغله في ثنايا الثقافة الأوروبية، والذي تجسده علاقة توما الأكوييني بصديقه غيوم الموربكي. السعي وراء الاستقلال الفكري تحول شيئا فشيئا إلى صراع هوياتي، لا زالت آثاره ظاهرة في أحدث النقاشات الفكرية والسياسية في الغرب؛ بمعنى ما استحال «حمى تاريخية» على حد تعبير نيتشه. وكان القديس توما حامل لهذا الشغف خلق أعمال تيار فكري ينافس به الأعمال العربية؛ ولتحقيق ذلك طلب من صديقه القيام بترجمة الفلسفة اليونانية. هذا الطلب يكتسي طابعا صراعيا أكثر منه علميا ومعرفيا. هذا ما سنسعى تبينه في هذا المقال، بالوقوف أولا عند الترجمات الأولى للفلسفة اليونانية (عهد الإمبراطورية الرومانية). وثانيا بالتفصيل في الثورة الإبتيمولوجية العربية في العصر الوسيط. وثالثا بجرد الترجمات التي أعدها غيوم الموربكي والتي حققت لتوما الأكوييني- إلى حد ما- ما كان يصبو إليه. قد يبدو من خلال هذه المحاور الثلاثة أنها

15 عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية: دراسات لكبار المستشرقين، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى 1940).

16 زيغريد هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب. أثر الحضارة العربية في أوروبا، ترجمة فاروق بيضون، مراجعة مارون عيسى الخوري، (بيروت: دار الجيل، ودار الأفاق، ط 8، 1993).

17 إرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1957).

18 إميل برييه، تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، ج3. ترجمة جورج طرابيشي، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، 1988).

19 برتراند راسل، حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكرياء، الجزء الأول، (الكويت: منشورات سلسلة عالم المعرفة، العدد 365، الطبعة الثانية 2009).

20 بول تليش، تاريخ الفكر المسيحي من جذوره الهلنستية واليهودية حتى الوجودية، ج1، ترجمة وهبه طلعت أبو العلا، (القاهرة: مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة 2012).

21 المرجع نفسه، ص. 164

منفصلة عن بعضها، ولا تمت بصلة بإشكالية البحث، غير أن المتأمل فيها يستخلص أن المبحث الأول يبين أن اللاتينيين في العهد الروماني صعبوا المهمة على مفكري العصر الوسيط المسيحي؛ لأنهم لم يترجموا المتن اليوناني، فكان عليهم أن ينتظروا وصول الإنتاجات الفكرية العربية الإسلامية؛ وهذه من المفارقات التي يكشف عنها تاريخ الفلسفة. الغرب يعتبر اليونان امتدادا تاريخيا له، لكن لم يصله تراث هذا الينبوع إلا من مصدر مختلف أشد الاختلاف. هذا هو موضوع المبحث الثاني. بينما المبحث الثالث يوضح مظاهر الحمى التاريخية التي عانى منها توما الأكويني، وسعيه المستمر نحو التخلص منها، وجعلت منه الكنيسة بذلك رمزا لها ومنحته صفات متعددة في وقت وجيز. ولم تختف ملامح هذه الحمى، بل ظلت تظهر من حين لآخر، في كتابات المفكرين المسيحيين وفي الأعمال الفنية، من دانتلي (في الكوميديا الإلهية) إلى اليوم.

ولكي لا يتحول البحث إلى سرد تاريخي لأهم الأحداث والترجمات، استعنا بمنهج تحليلي، يتجاوز مجرد استحضار لوقائع تاريخية ووصفها، ويجنبنا التتبع الكرونولوجي للحقب التي شكلت الإطار الزمني لموضوع البحث. وحاولنا بذلك الوقوف عند أهم الأسباب التي دفعت توما الأكويني - ومن سار على نهجه - إلى التفكير في تخلص الفكر الأوروبي من التبعية للفكر العربي؛ ألا يكون ذلك بداية ترسيم لمسار النهضة الأوروبية، بالبحث عن طرائق للإبداع خارج الفكر العربي؟ وكيف يمكن الإبداع من عدم؟ وإذا كانت النهضة الأوروبية منفصلة عن الفلسفة العربية فما علة الحمى التاريخية التي أصابت الأوروبيين؟ هل الكتب التي ترجمها غيوم الموربكي كانت مؤهلة لهذه المهمة الصعبة والمصيرية؟

أولا: الهلينية المحصورة

كان على البومة²² أن تقطع جبال الألب وتحلق بعيدا نحو باريس وأكسفورد، بسلوكها أسهل السبل ومقلصة لمسافة طويلة (من دمشق وبغداد إلى طليطلة بالأندلس مرورا بالإسكندرية وفاس) تطلبت قسما غير يسير من الزمن. لكنها لم تفعل، لأن الحكمة لا تمر في أي مكان كان، وإنما تسير في المسالك الآمنة، والحضائر العامرة، والمراكز الثقافية النشيطة. لقد سبق للفلسفة أن اختبرت المرور عبر روما (وعبر بيزانطا بمضيق البوسفور) إلى باقي بلاد الإفرنجية، غير أنها اصطدمت بموانع كثيرة (أبرزها الحروب بين القبائل الجرمانية) صعبت عليها المسير بارتياح. وعادت للانطلاق من جديد ببغداد وصولا إلى صقلية والأندلس دون حواجز تحول دون استمرارها وتطورها، بل أمست في حلة متميزة، تحمل في طياتها قيما حضارية عربية، جعلتها أكثر جاذبية من غيرها، كما أنها متضمنة لبذور النهضة والتقدم، ناتجة عن هضم العرب والمسلمين لمبادئها الأصلية اليونانية.

22 ترمز البومة في الثقافة اليونانية القديمة وفي أوروبا إلى الحكمة والفلسفة.

معلوم أن الفلسفة لا تتطور إلا بوجود حركة الترجمة؛ لأن الترجمة وسيلة دفع للعجلة الفكرية والعلمية، عن طريقها تأتي الحاجة إلى تأسيس مراكز ثقافية جديدة، تحمل على عاتقها مهمة تقويم الاعوجاج الذي يصيب الحضارة الإنسانية بفعل الحروب وانتشار قيم الشر.

إن بطء انتشار الفلسفة في الإمبراطورية الرومانية من ناحية له صلة بالموقف العام منها؛ فوجود فلاسفة كبار في روما -وضمنهم الإمبراطور ماركوس أورليوس- لا يدل على أن الإمبراطورية تدعم الفكر الفلسفي، بل إن الفلسفة لم تكن مرغوبة لدى جميع الفئات، بالخصوص القادة السياسيين وبعض الأباطرة، كانت دائما محط شبهة. وهذا ما يفسر غياب اهتمام رسمي، يفرز مراسيم لإدخالها إلى المؤسسات الثقافية والتربوية. على غرار ذلك عرفت هذه الحقبة التاريخية محاكمات وإعدامات ونفي لفلاسفة أو مهتمين بالفكر الفلسفي. ففي سنة 65 م. كان نفي موزونيوس وكرنوتوس من جملة التدابير التي أمر بها نيرون؛ وقد اتهم موزونيوس بتعليم الشباب الفلسفة²³، «وفي سنة 71 م. طرد الفلاسفة من روما»²⁴، «وفي زمن لاحق أمر دوميسيانوس الظنون أي في سنة 85 م. بقتل كل من السفسطائي ماترنوس؛ لأنه ألقى خطابا مدرسيا ضد الطغاة»²⁵. والجدير بالذكر أنه رغم هذه الأحكام ضد الفلسفة، لا يعني غياب فلاسفة مرموقين، جعلوا الفلسفة تستمر -ولو بشكل محتشم- في مكتباتهم وفي ثنايا أروقة روما. وكيفما كان الحال، فإن هذه المرحلة لم تكن أسوأ من لحظات انهيار الإمبراطورية؛ فانهيارها -وقبيل انهيارها- عرف إغلاقا تاما للمراكز الثقافية في روما وخارجها، فقد «أمر جستنيان في أوائل حكمه، أي في عام 529 م، بإغلاق الأكاديمية في أثينا، بعد أن ظلت قائمة بوصفها معقلا أخيرا للتراث القديم»²⁶، أي بعد تسع سنوات من تأسيس دير مونتي كاسينو، من لدن بندكت، وأصبح الدير بديلاً عن المدارس القديمة، حيث أضحت مؤسسة كبيرة للاهوت المسيحي، وتم إحداث مكتبة كبيرة ضمن مرافقه الأساسية، ضمت كتباً كثيرة من التراث الكلاسيكي. لكن الاهتمامات باتت لاهوتية أكثر منها فلسفية. لهذا، فإن للقيادة السياسية إرادة قوية في محو التراث الكلاسيكي اليوناني وبعضاً من الروماني، واستبداله بالدراسات اللاهوتية. لقد صدقت نبوءة بويثيوس (لقد تم إغلاق الأكاديمية في أثينا بعد خمس سنوات من وفاته) في كتابه عزاء الفلسفة، حين أكد للفلسفة (المحاور) أنها مقبلة على أسوأ مما كانت تشتكي منه؛ أي ظهور ملامح خريف للفكر اليوناني مع المذاهب الفلسفية الأخلاقية اليونانية.

ومن ناحية أخرى، السبب راجع بالأساس إلى ضعف الإقبال على الترجمة، فقد كان من الأولى أن ينقل فلاسفة روما وخطبائها الفكر اليوناني إلى العالم اللاتيني، كي تتحدث اللغة اللاتينية لغة الفلسفة لا لغة

23 برييه، ص. 203

24 المرجع نفسه، ص. 203

25 المرجع نفسه، ص. 204

26 راسل، ص. 207

القانون فحسب، ولتعبيد الطريق أمام الفلسفة للوصول إلى العالم الأوروبي كافة، دون مشاركة حضارة أو ثقافة في بناء الهوية الفكرية الأوروبية، التي هي مصدر فخر بالنسبة إليهم. لكن العكس هو الذي حدث؛ إذ لم يترجم من الفلسفة اليونانية إلا النزر اليسير، تجلت في بعض المقالات وبعض الكتب. لذلك لم تستطع الجهود الفردية المبذولة خلق تقليد فلسفي تتعاقبه أجيال متفاوتة؛ فمنذ القرن الأول قبل الميلاد سارت اليونان جزءا من الإمبراطورية الرومانية، لكن مع ذلك لم تتعرف أوروبا على الفلسفة اليونانية في شموليتها إلا من خلال العرب. لقد اختارت البومة أن تمرّ عبر الشرق؛ أي عبر مهدها الأول²⁷.

يعزى السبب الجوهرى لغياب الترجمة في عهد الإمبراطورية الرومانية (من القرن الأول قبل الميلاد إلى القرن الخامس) إلى هيمنة اللغة اليونانية وتطورها الكبير؛ فمنذ اجتياح الإسكندر للشرق، أضحت اللغة اليونانية لغة العلم والفلسفة والأدب، وعندما استولت الإمبراطورية الرومانية على أجزاء من آسيا الصغرى واليونان والإسكندرية وشمال إفريقيا... بقيت اللغة اليونانية لغة رسمية ومشاعة تتقنها معظم طبقات المجتمع الأرستقراطية (الفلاسفة والشعراء والموظفون السامون رجال الدين). لذلك لم يكن الرومان في حاجة إلى ترجمة مؤلفات اليونان، ما داموا يتقنون اليونانية كما يتقنون لغتهم الأم (اللاتينية). بل إن بعض الفلاسفة الرومان قد تلقوا تعليمهم في أثينا، كالفيلسوف شيشرون. هذا الأخير هو الذي قام بأولى محاولات الترجمة، شملت بعض النصوص الشعرية وأخرى خطابية مبعثرة، دون إحالة إلى صاحبها غالبا؛ ففي كتابه تسكلنس Tusculanes «أخذ ثلث مادته من كتاب بعنوان حول الحزن، الذي وجهه كرائنتور اليوناني إلى صديقه هيبوكلس بمناسبة موت ولده»، بل إنه في بعض الأحيان يستنسخ الكتب بصورة عشوائية. يقول فليكس غافيو: «هذا الاستنساخ الرديء للنص اليوناني كان في الواقع أقل ما كان يزعجه»²⁸. لهذا فرغم كون شيشرون «مفكرا واسع الاطلاع غزير المادة متزن العقل نفاذ النظر، يحسن عرض الآراء ويجيد تصنيفها ويستطيع في براعة نادرة المثال مناقشتها التغلغل بفكره النفاذ إلى أنوارها والكشف عن مبلغ صدقها أو بطلانها، ولكنه مع هذا كله لا يعتبر عبقرى الإنتاج»²⁹، مادام يستنسخ كتب اليونان ويستشهد بها دون الإحالة عليها. ففي هذه الفترة بالذات (50 ق.م) قام «أندرونيقوس الرودسي بنشر مؤلفات أرسطو، ظهرت شروح متنوعة عليه، كشروح الإسكندر الأفروديسي على ما وراء الطبيعة، وعلى التحليلات الأولى، على المواضيع وعلى مغالطات السفسطائيين، وأخيرا على كتاب في الإحساس والآثار العلوية، وإليها ينبغي أن نضيف الشروح في

27 ذكر أفلاطون في محاوره «طيمائوس» أن الحكيم اليوناني صولون زار مصر والتقى بمنجميها وكهنتها وشعرائها. فقال له أحدهم إن اليونانيين مازالوا أطفالا في العلم والمعرفة. وهذا اعتراف صريح من أفلاطون أن مهد الحكمة والفلسفة هي الشرق. (انظر أفلاطون، محاوره طيمائوس، ترجمة ص.).

28 Félix Gaffiot, « Note sur Cicéron traducteur du grec », Revue des études grecques, Tome 47, fascicule 219, Janvier-Mars 1934, p. 24

29 شيشرون، علم الغيب في العالم القديم، ترجمه وشرحه وعلق عليه تفيق الطويل، (القاهرة: مطبعة الاعتماد)، ص.9. (مقدمة المترجم).

النفس وفي القدر»³⁰. لكن هذا الانبعاث المشائي لم يصمد أمام الأفلاطونية الجديدة مع أفلوطين التي ظهرت بعد ذلك، وأدت إلى «اختفاء المشائية من جديد كمدرسة»³¹. وبقيت الأفلاطونية المحدثه والرواقية (مع سينيكا وإبيكتيتوس وماركوس أورليوس) تنصدران المشهد الفكري في روما، حتى فترة بويثيوس الذي سعى إلى بعث الأرسطية من جديد، لكن محاولته لم تنجح بفعل سيطرة المذهب الأفلاطوني في صورته الأفلوطينية، ذات الطابع الصوفي أكثر من الجانب العقلاني الذي ميز فلسفة أفلاطون في المحاورات؛ فالصرامة المنطقية لفلسفته اختفت أمام التأثير الشرقي في مبادئ فكر أفلوطين. والواقع أن هذا الشكل من الفلسفة الأفلاطونية هو الذي استمر إلى حدود القرن الثاني عشر³²، حتى دخول فلسفة أرسطو عن طريق العرب.

كانت محاولات بويثيوس جديرة بالثناء في هذا المضمار، فقد كانت حالة نادرة واستثنائية، يعد الأول الذي قام بترجمات للفلسفة اليونانية، وصرح بنيته ترجمة جميع كتب أفلاطون وأرسطو إلى اللغة اللاتينية، لكن -للأسف- تم إعدامه قبل إتمام هذه المهمة التي كانت ستخلص أوروبا من التبعية للفكر العربي الإسلامي. وكم يتأسف المفكرون الأوروبيون حين يقرؤون تصريحه في كتاب عزاء الفلسفة³³ وفي مقدمة ترجمته لكتاب العبارة. لا شك أن طموحه كان كبيرا، ينطوي على مشروع حضاري وفكري ضخم، ولا مرية أنه لو بقي حيا لأنجزه، لما عرف عنه «بالحكمة والعلم»، هو مشروع سيكون «مضادا للتدهور الحضاري العام السائد عندئذ»، لكنه اصطدم باضطرابات سياسية عصفت به وبمشروعه الفكري والثقافي. «فقد عاش بويثيوس في عالم معاد للبحث المنطقي النزيه، وفي عصر تفتشت فيه الخرافات وأعماه التعصب القاتل. ومع ذلك، لا يبدو أن شيئا من هذه المؤثرات الخارجية يظهر في أعماله، كما أن مشكلاته ليست بأي حال تلك التي تميز عصره على وجه التخصيص. وبالطبع فمن الصحيح أن الأوساط الأرسطراطية في روما كانت أقل تعرضا للخضوع للأذواق المتقلبة والأمزجة المتغيرة من يوم لآخر»³⁴. لهذا فسعيه لإنجاز ترجمات للفلسفة اليونانية نابع من حبه للتراث الكلاسيكي وشغفه بالفلسفة عامة وبالفلسفة الإغريقية خاصة، لذلك أراد حمايته من الزوال وحفظه للأجيال القادمة، بعيدا عن واقعه المشحون بالصراعات السياسية والدينية التي كبلت العجلة الفكرية والحضارية، بل إن «ظهور شخصية مثل بويثيوس خلال الفترة التي نتحدث عنها كان

30 بريه، ص. 235

31 المرجع نفسه، ص. 235

32 قد لا نجانب الصواب إن قلنا أن هناك ملامح أرسطية بدأت تظهر من حين لآخر وبنسب متفاوتة، منذ روسلان (1050) وأبيالار وسالسيوري وجاك الفينيزي، لكنها أبعد ما تكون عن الفعالية والتأثير في الحركة الفكرية، إنها بعيدة بعد وانعزال جبل القديس ميشيل عن باريس.

33 بويثيوس، عزاء الفلسفة. ترجمة عادل مصطفى. مراجعة أحمد عثمان. القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2008. يقول في تعليقه على كتاب أرسطو في التأويل: «أود أن أترجم أعمال أرسطو كلها، بقدر ما تتوافر لدي، إلى لغة الرومان، وأنقل عباراته بأمانة إلى اللسان اللاتيني... فضلا عن ذلك سوف أجعل كل هذا مفهوما بتزويده بشروح مفسرة. وأود أيضا بالتأكيد أن أترجم كل محاورات أفلاطون، وأشرحها بالمثل، وأعرضها بذلك في صيغة لاتينية... هذه هي المهمة التي سأكرس لها نفسي بقدر ما يتيح لي الأجل والفراغ». أورده المترجم في الصفحة 285 من كتاب عزاء الفلسفة.

34 راسل، ص. 204

ظاهرة استثنائية تماماً، إذ لم يكن مزاج العصر فلسفياً»³⁵. ومنذ وفاته (ق. 6 م) إلى القرن التاسع الميلادي ظلت الفلسفة تجوب الأديرة، في غياب واضح لإرادة تطويرها وإغنائها بترجمات جديدة، ظلت تتأرجح بين الرفض والقبول من لدن النيولوجيين، حتى فجر القرن الثاني عشر عندما أخرجتها الفلسفة العربية الإسلامية من دائرة اللاهوت إلى مجالها الفكري الفسيح - وإن استمرت بعض المساجلات اللاهوتية لكنها بمنطق وخلفية جديدة أرسطية بالدرجة الأولى- وتستقر على مسلك الحضارة الإنسانية الآتية من الشرق على حد تعبير هيجل.

لقد «فقدت العديد من المعرفة الناجمة عن التأثير الفلسفي الإغريقي على المسيحية في أوروبا، خلال الفترة المبكرة من عهد القرون الوسطى (عصر الآباء)، على الرغم من تأمين الفيلسوف بويثيوس لنقطة وصل ضعيفة لهذا التراث الفكري. كان اكتشاف أرسطو هو الحدث الجوهري في مسيحية القرون الوسطى، من خلال الاتصال بالعالم العربي في إسبانيا والشام بشكل كبير»³⁶. يسعى بويثيوس ليكون بمثابة قنطرة ومجرى للثقافة الإغريقية الكلاسيكية؛ وساعده في ذلك إتقانه الفريد للغة اليونانية أثناء تعليمه في قسطنطينية، وينجلي ذلك في كتابه عزاء الفلسفة، حيث يقتبس ببراعة وبأسلوب دقيق من أفلاطون وأرسطو ومن الراقبين والأبيقوريين، وينتقل بين المذاهب اليونانية بطرائق تنم هضمه للفكر اليوناني، وهو على دراية تامة أن هذا الفكر يمكن أن يخلص روما من الاضطرابات العنف والعصبية، لذلك أقدم على ترجمته، فكانت أولى الترجمات «مؤلفات أرسطو المنطقية (المقولات، العبارة، الإيساغوجي لفورفوريوس)، وكتب شروحا ومؤلفات خاصة به على المنطق الأرسطي. وظلت دراساته في الموسيقى والحساب والهندسة، أضحت لفترة طويلة مراجع أساسية في مدارس الفنون والآداب في العصور الوسطى». ولكن للأسف لم تستطع بعث المدرسة الأرسطية التي بدأت معالمها تختفي أمام المباني العملاقة للأفلاطونية المحدثة، الأيسر على التوليف مع الأنساق اللاهوتية المسيحية. ويمكن القول إن أوغسطين قد نجح، وأخفق بويثيوس.

خلاصة

يظهر إذن الغياب التام للإرادة السياسية لدى قادة روما وأباطرتها لنقل الفكر اليوناني إلى حواضر الإمبراطورية وعاصمتها ومدارسها، كل ما هنالك محاولات فردية لدى شيشرون وأوغسطين وبويثيوس على الخصوص. على عكس الإمبراطورية العربية الإسلامية، فقد كان قرار ترجمة الفكر اليوناني وغيره رسمياً، من قبل أعلى سلطة في الإمبراطورية، هارون الرشيد وبعده المأمون، بإحداث مؤسسة خاصة

35 المرجع نفسه، ص. 208

36 جیابسی، ص. 36

للت ترجمة ببغداد، وتكليف ترجمة مختصين ليتم النقل على أفضل وجه، أقصد مؤسسة بيت الحكمة. وقد ساهمت هذه المؤسسة في توليف إنتاجات الحضارات السابقة، وفتحت أمام العرب والمسلمين آفاقا علمية وفلسفية، جعلتهم يتربعون على عرش الحضارة الإنسانية.

الاجتهادات الفردية مهما عظمت لن ترقى إلى مستوى العمل المؤسساتي الجماعي، فقد كانت طموحات بويثيوس كبيرة، وقاربه كان مصنوعا بإتقان، لكن الأمواج كانت قوية، فأغرقت وأغرقت معه المشروع الحضاري الأوروبي، وباتت أوروبا تتخبط بين التيارات التكنولوجية والأفلاطونية المحدثة قرابة ثمانية قرون. وقد ظهر أن الحضارة الرومانية بعظمتها، ما هي إلا حضارة قوامها الجيش والأمن والقانون والسياسة، أما من الناحية العلمية والفلسفية فهي خارج مصاف الحضارات الإنسانية. إذ لم تتمكن حتى من نقل التراث الكلاسيكي إلى اللغة اللاتينية؛ كتب معدودة ومحدودة؛ حضارة ممتدة تاريخيا وجغرافيا وزمانيا، لكنها ضيقة جدا ومحصورة فكريا وفلسفيا.

ثانيا: «الثورة الابستمولوجية»³⁷ للفكر العربي الإسلامي في العصر الوسيط

إن أي تاريخ للفلسفة في العصر الوسيط لا يجعل من الفلسفة العربية الإسلامية المطر المدرار الذي حول أوروبا في القرن الثاني عشر والثالث عشر إلى ربيع فكري منقطع النظير، فهو تاريخ لا يمت بصلة بالعمل الأكاديمي الجاد، بل يمكن إدراجه (التأريخ) ضمن آثار العدوى والحمى التاريخية التي أصابت أوروبا منذ بدايتها الأولى مع توما الأكوييني إلى رينان، من ثم إلى باقي المجالات (السياسة، والأدب، والتاريخ...).

لقد كتب عن هذه الفترة إميل برييه، وبرتراند راسل، وبول تليش، وستينبرغن، وولف، ورينان، وهيجل، وكثير من المستشرقين، وجيلسون³⁸ وغيرهم كثير... إذا استثنينا هذا الأخير، فإن هؤلاء جميعهم لم يخصصوا للفلسفة العربية غير أسطر أو صفحات معدودات. الأدهى من ذلك أنهم لم يكتفوا بطمس معالم هذه الفلسفة، وإنما استصدار أحكام قاذحة في رموزها، والانكباب على استعظام مؤلفات هامشية بعيدة عن مصادره الأساسية. يقول المستشرق كارل هنريش بكر في دراسته تراث الأوائل في الشرق والغرب: «وبعد أن كان الناس أرسطوطالبيين أصبحوا الآن أفلاطونيين وأخذوا عن العرب التنجيم والعرافة الهيلينية

37 مفهوم «الثورة الابستمولوجية» ذكره الباحث الفرنسي برونبيه في كتابه ابن رشد المقلق، وهو ضمن الدراسات التي اعتمدنا في هذا البحث.

38 يعتبر إتيان جيلسون البحث في هذا الموضوع، «بحثا هائلا في موضوع هائل». وذلك في ورقة ألقاها في الاجتماع الخاص بالعلاقات بين الغرب اللاتيني والثقافة الإسلامية، المقام في روما 1969. منشورة في كتاب «دراسات وسيطية».

بالصورة التي عليها في كتاب **غاية الحكيم**³⁹، بل على العكس من ذلك لقد كانت أوروبا بأسرها أفلاطونية محدثة، فلم تخرج من دوامتها إلا عندما دخلت الأرسطوية عن طريق العرب.

بول تليش في مناسبة سرده للمراحل التاريخية للعصر الوسيط لم يذكر البتة الأثر العربي الإسلامي، يقول: «فترة أوج العصور الوسطى (1200-1300)، هناك تم دراسة سائر الدوافع الرئيسية وتم وضعها في الأنساق أو المذاهب العظيمة التي قدمها المدرسيون، الفن القوطي والحياة الإقطاعية»⁴⁰. استخدم تليش مصطلح «الأوج» بمعنى قمة العصر، لكنه لم يذكر في قائمة من كان له الفضل الكبير في بلوغ هذا الأوج، فقد أدرجه ضمن الفكر المدرسي، في حين أن الفكر العربي الإسلامي أخرج الفكر المسيحي من المدارس إلى الجامعات وإلى الفضاءات العمومية. الأمر نفسه ينطبق على هيغل الذي كتب أكثر من ثلاثة آلاف صفحة لتاريخ الفلسفة، خصص منها مائة وعشرون صفحة للعصر الوسيط. أما برتراند راسل، فخصص للفلسفة العربية في كتابه **حكمة الغرب** (ج.1) ثلاث صفحات فقط (من الصفحة 225-227 في الترجمة العربية)، وأفرد سبع صفحات لتوما الأكويني وحده. لقد حاول المفكر العربي فؤاد زكرياء التخفيف عن هذا الموقف في مقدمة ترجمته لكتاب **حكمة الغرب**؛ يقول: «إن موضوع الكتاب نفسه قد فرض على المؤلف ألا يعرض بأي قدر من التوسع للفكر العربي الإسلامي، فاكتمى بإشارات موجزة تخدم أغراضه في التركيز على حكمة الغرب، ولكن مما يحمد له أن هذه الإشارات جاءت منصفة، لهذا الفكر ومقدرة للدور الذي قامت به الحضارة الإسلامية إلى حد بعيد»⁴¹. يبدو أن العرب والمسلمين تطبعوا مع إيديولوجيا أوروبا، لدرجة أننا أصبحنا نلتمس لهم الأعذار. فالسؤال الذي يطرح نفسه بشدة، هل يمكن التأريخ لحكمة الغرب دون الوقوف عند الفكر العربي الإسلامي في العصر الوسيط المتأخر (زمانيا)؟ هل يستطيع الأوروبيون بناء صرح هوياتي دون أن يكون العرب جزءا من هذا الصرح؟ فالأوروبيون يتغاضون عن كون هويتهم الدينية (المسيحية)⁴² من أصل شرقي، لكن أن تكون الهوية الفكرية من الأصل نفسه، أو على الأقل يتقاسمها معه، فهذا ما لا يستسيغه الأوروبيون؛ ذلك هو مصدر الحمى التاريخية التي تظهر في كتابات الأوروبيين وفي مواقفهم الفكرية؛ والتي اكتسحت باقي مجالات المجتمع.

إذا افترضنا جدلاً أن حكمة الغرب يمكن التأريخ لها دون الحاجة إلى العرب، فما بيناه سلفاً (في النقطة الأولى) يقوض هذا الموقف جذرياً. فما قدمته روما وفلاسفتها من ترجمة للفكر اليوناني وشروحاته لأوروبا الغربية ضئيل جداً، رغم قرب المسافة- كما سبق أن أشرنا- ووحدة اللغة- آنذاك- والدين والتاريخ. لكن ما

39 بدوي، ص.25

40 تليش، ص.158

41 راسل، ص.11

42 «جيروم أول من وضع ترجمة لاتينية للكتاب المقدس (ما بين 382-385 م.)، عن الأصل اليوناني، وسار من أعظم أعماله».

قدمه العرب والمسلمون⁴³ لأوروبا كاف لتحقيق نهضة فكرية وعلمية، بفضلهم تحققت لأوروبا «سيولة» معرفية هائلة، حاملة لبذور قابلة للاستنبات في جميع الظروف المناخية، حتى أكثرها قسوة كما هو المناخ العام في العصر الوسيط. لذلك «أشرق في عقول الكثيرين فكرة أن الآداب العربية لم تكن ذات أهمية وحسب، وإنما هي ضرورية، بما حوت من كنوز المعرفة، التي هي في الواقع جملة ما استجمع من العلم»⁴⁴. وقد بلغ الاهتمام -في تلك الحقبة- بما كتب في الحضارة العربية الإسلامية مبلغا حتى سارت «موضة» العصر، فأى كتاب يؤلف في قرطبة أو فاس أو الإسكندرية أو دمشق يترجم وينشر بسرعة. ووصف رينان الوضع قائلا: «فمن أغرب ظواهر تاريخ الأدب في القرون الوسطى هو نشاط الاختلاط الثقافي والسرعة التي كانت تنتشر بها الكتب من أقصى أوروبا إلى أقصاها، فقد نفذت فلسفة أبلار حتى الصميم من إيطاليا، وكان لشعر الجائلين بفرنسا، في أقل من قرن ترجمات ألمانية ونرويجية وأيسلندية وهولندية وبوهيمية وإيطالية وإسبانية، وكان الكتاب الذي يؤلف في مراكش أو القاهرة يعرف بباريس أو كولونية في وقت أقل من مما يقتضيه عبور كتاب مهم من الرين يؤلف في ألمانيا»⁴⁵. لقد خلق العرب في العالم الأوروبي حركة فكرية، يمكن وصفها دون خجل «بالثورة الاستيمولوجية»، لم يشهدها خلال تاريخه بأكمله، بفضل هذه الكتابات العربية سارت أغلبية طبقات المجتمع تقتني الكتب وتتابع الشأن الثقافي. فقد ازداد عدد طلبة جامعة باريس بشكل لافت، وسارت قطبا للطلبة الإيطاليين والإنجليز وكافة أنحاء أوروبا. بل إن الداعي إلى تأسيس جامعة أكسفورد هو محنة الطلبة الإنجليز في باريس نظرا للاكتظاظ الذي باتت تعرفه المدينة.

لقد كان قرار ترجمة الكتب العربية بالأندلس أمرا رسميا، فقد قام رئيس أساقفة طليطلة (وهو ريمون دو سوفيتات)، والذي يشغل في الوقت نفسه وزير قشتالة (ما بين 1126-1151)، بتأسيس «معهد للمترجمين، على رأسه القسيس الأعلى دومينيك غندسالف بن غنسالف، ووجد من اليهود من كانوا يعملون تحت إمرته،

43 نذكر هذه الترجمات في الهامش لكي لا تتحول الدراسة إلى بحث تاريخي: أولا ترجمات قسطنطين الإفريقي الذي وصف بعالم الشرق والغرب، ترجم **الفصول** لأبقراط مع شرح جالينوس، و**كتابين** لجالينوس. أما أديلار الباتي، الذي رحل في مستهل القرن الثاني عشر إلى اليونان وبلاد العرب، فقد أب منها بترجمات لكتب في **الرياضيات**. فقد نقل من العربية كتاب المبادئ **لأوقليدس** (يعرف في العربية بالأسطرسات الإلهية) ومؤلفات في **علم الفلك**، و**حساب الجبر والمقابلة** للخوازمي (ويعرف في اللاتينية ب: liber Algorism). إلى جانب قسطنطين الإفريقي، أديلار الباتي، وأفلاطون النيفولي، وجربيرت؛ ويعد هذا الأخير أبرز المترجمين، وهو المعروف ب**جربيرت دو أورياك** Gerbert d'Aurillac، والذي أصبح فيما بعد بابا الكنيسة، لقب بالبابا سلفيستر الثاني سنة 999 م. نشئ في دير سان جيررو saint Gérant في أورياك. وبعد ذلك ذهب لإكمال دراسته إلى إسبانيا الإسلامية، ليتلقى من العرب المسلمين العلم، فدرس على أيديهم الهندسة والميكانيكا (الحيل) والفلك وسائر العلوم المعروفة في ذلك العصر عند العرب. وهناك بعض الروايات التي تقول إنه درس في جامعة القرويين بفاس. (عبد الرحمن بدوي، **موسوعة المشرقين**، ص. 178). وشملت الترجمة كذلك، **الرسالة في العقل** للكندي، و**كتاب الشفاء** (والقانون) لابن سينا، و**مقاصد الفلاسفة** للغزالي، ولما يسمى **بمنبع الحياة** للفيلسوف الأفلاطوني المحدث اليهودي سليمان ابن جبرول، و**رسالة في الفرق بين الروح والنفس** للعربي المسيحي في القرن التاسع الميلادي، قوسطابن لوقا. ومع وصول جيرارد الكريموني إلى طليطلة في حوالي 1160، نال العالم اللاتيني ترجمة جزء كبير من مجموعة الكتب العلمية، وكذلك بعض الأعمال الميتافيزيقية اللاهوتية: رسالة الإسكندر الأفروديسي في **العقل**، وخاصة قول أرسطو في **الخير المحض**، أي كتاب العلال liber de causis. وفقط في موجة ترجمة لاحقة قد علم العالم اللاتيني بالتفسيرات الأرسطية لابن رشد. (كريستينا دانكونا، **بيت الحكمة: الميتافيزيقا اليونانية وتشكيل الفلسفة العربية**، ترجمة عصام مرجاني، دار توبقال، المغرب، الطبعة الأولى، 2014، ص. 103).

44 سارتون، **تاريخ العلم والإنسية الجديدة**، ترجمة وتقديم اسماعيل مظهر، دار النهضة العربية (بدون تاريخ)، ص. 173

45 رينان، ص. 213

وكان يوحنا ابن ديات أو يوحنا الإشبيلي أشهر هؤلاء اليهود، وكان ابن سينا أول من بدى به في هذه المحاولة، وتمضي بضعة أعوام، فيضيف جرارد الكريموني وألفريد مورله إلى ذلك رسائل كثيرة للكندي والفارابي، وهكذا فإن اللاتين عرفوا منذ النصف الأول من القرن الثاني عشر كتباً في الفلسفة العربية مهمة للغاية»⁴⁶. في اللحظة التي تكون فيها الترجمة بفعل إرادة سياسية، تكون النتائج مثمرة جداً. وهذا شبيه بما حدث في العصر العباسي، عندما تأسست بيت الحكمة. هذه المرة القرار جاء من جهة أوروبا، ويمكن القول إن هذا القرار كان فاصلاً بين أوروبا القديمة وأوروبا الحديثة؛ لأنه بمجرد ما تمت هذه الترجمة تغيرت ملامح أوروبا بأسرها، من أوروبا الواقعية والأفلاطونية والصوفية إلى أوروبا الاسمية والأرسطية والرشدية. ويمكن ملاحظة ذلك دون عناء، بمقارنة بسيطة بين الفترتين؛ فالإنتاج الفكري والعلمي في الفترة ما بين القرن التاسع والقرن الحادي عشر هيمن عليه تحرير موسوعات الأحكام وبعض الشروح على مقالات متفرقات لأفلاطون والقدّيس أوغسطين. أما في الفترة ما بين القرن الثاني عشر والثالث عشر، فقد كانت فترة علم وفلسفة بحق، بفضل ما دخل إلى الغرب اللاتيني من دراسات عربية غاية في الأهمية. لذلك قال إتيان جيلسون إن «الانطلاقة الفلسفية والتبولوجية في القرن الثالث عشر، تمت بعد اجتياح الغرب اللاتيني من لدن الفلسفات العربية واليهودية، وفي آن معاً، اجتياحه من لدن الأعمال العلمية والميتافيزيقية والأخلاقية لأرسطو»⁴⁷. ابتداء من القرن الثالث عشر سيتخذ الفكر الغربي منعطفاً جديداً، وستتسع دائرة المدارس لتصبح جامعات، كما برز علماء وفلاسفة كبار أسهموا في تكوين أجيال من الطلبة والباحثين، أضحوا فيما بعد شعلة علمية متميزة، سواء اشتغلوا في وظائف كنسية أو داخل إدارات الدولة؛ ذلك ما سهل على أوروبا الانتقال إلى دولة قائمة على مؤسسات لا على أشخاص، أي قيام علمنة شاملة للدولة.

لم تتوقف حركة ترجمة وشرح الفلسفة العربية منذ أن بدأت-رغم قيام أوروبا بترجمات جديدة من الأصل اليوناني-، فإلى حدود القرن الثامن عشر لازالت قصة حي ابن يقطان تنتقل بين لغات أوروبا، «داع صيتها وانتشرت في أوروبا انتشاراً واسعاً، فترجمت إلى اللاتينية والإنجليزية والألمانية والهولندية تحت عناوين مختلفة قد لا تخلو من التعسف أحياناً في الثلاثين سنة الأخيرة من القرن السابع عشر وطوال القرن الثامن عشر، ولم تخل من التأثير في جون لوك»⁴⁸ (الدين الطبيعي). وكذلك كتب ابن سينا «تم إعادة طبعها في البندقية (بإيطاليا) إبان أواخر القرن الخامس عشر»⁴⁹، بل إن «كتبه قد شرحت في مونبولي في أواخر

46 رينان، ص. 214

47 E. Gilson, *La philosophie au moyen-âge*, Op.cit, P. 377

48 بدوي، ص. 247.

49 Gilson, *Etudes médiévales*, (paris : éd. J. Vrin , 1986), P. 202

القرن الماضي (ق19)⁵⁰. زخم هائل من المعرفة العربية، أنتجها فلاسفة من أعلام الحضارة الإنسانية، قاموا بهضم الفكر اليوناني والفارسي والسرياني، وألفوا فيها كتباً قيمة، عرفت منها أوروبا ووضعت بها اللبانات الأساسية لحضارتها. لهذا ليس غريباً أن ينطلق الفيلسوف إتيان جيلسون من القرن الثالث عشر للتأريخ للحدث، معتبراً ذلك القرن البداية الفعلية لها. ومن هذا المنطلق لم يعد موضوع النهضة يقتصر على نهضتي شارلمان (في القرن 9) والنهضة الإنسانية في القرن الخامس عشر، بل إن الحديث عن النهضة لا يستقيم إلا باستحضار نهضة القرن الثالث عشر؛ لأن في هذه الحقبة بدأ «التمييز بين ما هو قابل للبرهان وما ليس كذلك». وما كان لهذه النهضة أن تتحقق لولا الفلسفة العربية، بفعلها سارت أوروبا اسمية أكثر من واقعية. وليس من شك أن الاسم المنبعث من الأرسطية، هي التي عادت الطريق أمام العلم التجريبي، والمعرفة العلمية، ونزع الطابع السحري عن العالم، والعلمنة؛ بالجملة كل ما يتصل بالفكر الحديث. إن أي حديث عن قيام ديكارت بقطيعة إبستمولوجية مع التراث السكولائي، لهو قول يفتقر للدقة؛ لأن كتابات هذا الأخير تعج بالنتائج والأفكار الوسيطية. (سبق لي أن وضحت ذلك في مقال بعنوان «العصر الوسيط والحدث»).

قد يفهم مما سبق أن متفكرة أوروبا ومؤسساتها لم تكن لهم أي ردود فعل عنيفة تجاه الفكر العربي، لكن في الواقع كانت هناك صراعات فكرية وجدالات قوية انعكست إيجاباً على تطور الفكر الأوروبي، حيث أغنت المكتبات الأوروبية⁵¹، ووفرت للطلبة مناخاً فكرياً محضاً، أفرز حلقات متنوعة، وبلغ منزلة صار كل طرف ينعت الآخر بالمحرف؛ كانت أشهر هذه المساجلات التي حصلت بين الرشدانيين وبين الأوغسطينيين (ممثلو اللاهوت الرسمي في تلك المرحلة). لقد أصدرت الكنيسة مجموعة من القرارات الرسمية المتتالية تشجب تدريس الفلسفة الطبيعية لأرسطو وابن رشد، واستمر المنع خلال تعاقب الباباوات. ولو لم تكن

50 غوستاف لوبون، حضارة العرب، ترجمة عادل زعير، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2013، ص. 589

51 تضاعف عدد الكتب التي تحتويها المكتبات بشكل كبير وفي ظرف وجيز، عكس ما كان عليه الوضع في الماضي، «فمتوسط ما كانت تحتويه مكتبة خاصة لعربي في القرن العاشر، كان أكثر مما تحتويه كل مكتبات الغرب مجتمعة». (أوردته المستشفرة الألمانية: زيغريد هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب. أثر الحضارة العربية في أوروبا، ترجمة فاروق ببيزون، مراجعة مارون عيسى الخوري، (بيروت: دار الجيل، ودار الأفاق، ط 8، 1993)، ص. 388).

الفلسفة الأرسطية-الرشدية مرغوبة فيها بشكل لافت، لما صدرت ضدها أحكام من السلطة العليا⁵². لكن ذلك لم يمنعها من الانتشار، وخلق تأثير واضح في الجو العام لأوروبا الوسيطية، حتى أضحت بإمكاننا الحديث دون تردد عن رشدية لاتينية وسيناوية لاتينية

خلاصة

يُدرج البعض الحديث عن الأثر الكبير للعرب والمسلمين على الفكر الأوروبي، ضمن المواقف العاطفية. لكن الأمر لا يتعلق بحكم عاطفي أو خيالي، وإنما مرتبط بالتاريخ؛ أي بأحداث واقعية شكلت وشوما بالغة في الذاكرة الأوروبية، وفي الحضارة الإنسانية بأسرها. إنها ذكرى نرجسية أصابت -ولازلت- الغرب بالحمى. إلى درجة يمكن من خلالها اعتبار هذه الوشوم جرحاً نرجسياً رابعاً سابق عن الثلاثة اللاحقة التي تعرضت لها الثقافة الأوروبية («الأول لكوبرنيك والثاني لداروين والثالث لفرويد»)⁵³.

إن سعي أوروبا إلى التقليل من شأن العصر الوسيط، واعتبار دوره في تشكل الهوية الأوروبية هامشياً، لم يكن بفعل بطش الكنيسة فحسب، وإنما كذلك للحط من منزلة المساهمة العربية في بناء هويته الفكرية. فالهوية الدينية المسيحية لازالت مبعث فخر بالنسبة إليهم، رغم تبنيها لفلسفة توما الأكويني السكولائي. لكن الفلسفة الوسيطة لا يجذبون إليها بسبب كونها هجينة. لذلك يؤرخون للفلسفة منطلقين من اليونان ومتجهين صوب ديكارت مباشرة؛ فالتاريخ تاريخ واحد لا وجود فيه للفراغ.

لم يعد هذا الموقف (نفي أثر الفلسفة العربية في أوروبا الوسيطة) مقتصرًا على الأوروبيين، بل صار بعض العرب والمسلمين مقتنعون به؛ لذلك ففي مناسبة الحوار عن المسألة، يتم التركيز على شق العلوم

52 ويبدأ أول حكم «في مجمع كنيسي أقيم في باريس سنة 1210 والذي تقرر فيه ما يلي: تمنع تحت طائلة الحرم، في باريس جهازاً أو سرية، قراءة كتب أرسطو في الفلسفة الطبيعية، وكذلك الشروحات حوله»؛ المقصود هنا بالدرجة الأولى شروح ابن رشد التي ازداد الطلب عليها مع تطور الحركة الفكرية بفعل الترجمة. ويضيف جيلسون في هذا السياق تحديداً «بالفعل في 13 أبريل 1231 جدد البابا غريغور التاسع منع تدريس أرسطو»، بعد ذلك «بعشرة أيام عين البابا ثلاثة أساتذة من باريس للقيام بمهمة الغرلة، وجعل الفلسفة الطبيعية لأرسطو قابلة للاستعمال في التعليم»؛ وهؤلاء الأساتذة هم غليوم دوكسير وسيمون دوني وإتيان دوبروفين. ويبدو أن هذه اللجنة قدمت تقريراً تبين فيه تجذر الرشدية في الوسط اللاتيني، ومن خلاله استخلص البابا «أنه لا فائدة من محاولة القضاء على هذا التيار، ومن الأفضل التعايش معه بعد أن ينقى من كل الشوائب وتزال منه الشكوك والهرطقة». ثم «في سنة 1240 أُلزم غليوم دوفيرن، الذي كان أسقف باريس في ذلك الحين، بالحكم على كثير من القضايا ذات المسحة العربية والموسومة بالطابع العربي والتي يلوح أنها مستخرجة من كتاب العلل»، وفي «1245 إينوسون الرابع مد من هذا المنع ليشمل جامعة تولوز، وعندما تولى إيربان الرابع جدد هذا المنع سنة 1263». سنوات بعد ذلك ستعرف جامعة باريس مساجلات قوية، وبالضبط سنة 1270، وهي «السنة التي تخاصم فيها القديس توما الأكويني مع الأساتذة العلمانيين وأتباع المذهب الأوغسطيني، وشن تهجماً عنيفاً ضد رشدية بعض الأساتذة الباريسيين من كلية الفنون التابعة لجامعة باريس. وليس من المستبعد أن تكون سنة 1270 هي السنة التي جددت أثناءها الاضطرابات التي وسمت الأزمة الحادة التي مرت بها جامعة باريس طوال سبع سنوات، وهي السنة التي حدثت أثناءها المجادلة العنيفة بين توما الأكويني وسيجير دوبرابانت». ويعتبر أقسى حكم تعرضت له الرشدية في القرون الوسطى، الحكم الذي صدر «بتاريخ 7 مارس 1277 وأهم ما في القضايا التي حرمها هذا الحكم وعددها بلغ 219 قضية، اثنتان: الأولى هي الفصل بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الإيمانية، ومن ثم حرية المؤمن في أن يرى كفيلسوف خلاف ما يعتقد كمؤمن. والقضية الثانية هي اعتبار الديانات خرافات وحصر الحق على الفلاسفة. ونتيجة لهذا الحكم الصادر 1277 ترك الأستاذ سيجير دوبرابانت باريس بعد أن كف عن التعليم بجامعة على إثر استدعائه من طرف رئيس محكمة التفتيش».

53 أوردها ميشيل فوكو في تقديمه لكتاب: فريديريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ترجمة سهيل القش، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية)، ص.8. وضمن هذا الإطار تندرج دراسة برونييه «ابن رشد القلق».

التجريبية (الفلك، والفيزياء، والرياضيات، والحيل، والطب...)، ويُهمل الشق الأهم والأعظم، وهو الشق الفلسفي؛ لأن في العصر الوسيط لم يستقل العلم بعد عن الفلسفة -حسب راسل-، بل إن التطور الفلسفي هو الذي أدى إلى تطور العلوم بشكل كبير. ومن هذه الزاوية، كان الأجدد التركيز على الفلسفة لا على العلم، فالعلم لا يفكر كما عبر عن ذلك مارتن هايدغر، أي لا يمكن أن يخلق حركة فكرية شاملة.

ثالثا: صداقة غيوم الموربكي وتوما الأكوييني مشروع للانفصال عن الفكر العربي

إذا كان كل ما قدمه العرب والمسلمون مجرد شروح وتعليق وتفسير للفلسفة اليونانية، فلماذا يتحدث الدارسون الأوروبيون عن «الرشدية اللاتينية» وعن «سنوية لاتينية»؟ وكيف نفهم الردود القوية من لدن فلاسفة أوروبا في العصر الوسيط تجاه الفلسفة العربية؟ وإذا كان العرب قد أنتجوا فلسفة خالصة متميزة عن الفلسفة اليونانية، بهضمها للتراث الكلاسيكي، فلماذا لا تعترف أوروبا بكون هويتها الفكرية والثقافية تشكلت بفعل مساهمتهم؟ لماذا وصف توما الأكوييني الفلاسفة العرب والمسلمين بالخوارج؟ ولماذا سعى إلى تكريس صورة أن هؤلاء الفلاسفة -رغم أهميتهم- يظلون خارج ثقافتنا وهويتنا؟

لقد كتب توما الأكوييني كتابا ضخما وصف فيه الفلاسفة المسلمين بالخوارج، وقام بمهاجمتهم بخطاب غير مألوف في مؤلفاته، حتى في الكتاب الذي خصصه لنقد ابن رشد (ضد ابن رشد)، محاولة منه لتقويض فلسفته، لما تشكل من خطر على الفكر المسيحي، رغم كونه هو نفسه قد «مر ببعض التأثيرات العربية التي كان عليه أن يتجاوزها، فبمجرد ميله الصريح لمدارك الحس يدل على أن هذا المعلم لم ينزل فجأة من السماء. فباريس التي بادر فيها بالتدريس، كانت قد تأثرت بالرشدية عن طريق سيجر دي برابانت الذي أقر بأن العلم من حيث هو معرفة ليس في حاجة إلى أن يستند إلى الوحي. ومن أقوال أرسطو أن النفس العاقلة هي واحدة لدى جميع الناس، حيث ينعدم الخلود بالنسبة إلى النفوس الفردية»⁵⁴.

من العبث ربط قيمة توما الأكوييني في التاريخ العام لأوروبا بكونه فصل ميدان العقل عن ميدان اللاهوت فحسب. إنما منزلته العليا تعزى إلى تشييده مذهباً فلسفياً مسيحياً مستقلاً عن الفلسفة العربية الإسلامية، وفي الوقت نفسه ظل في مسار أرسطي اسمي-عقلاني؛ أي إنه سعى إلى صون الهوية الأوروبية المسيحية والفكرية معاً، وانتشالها من قبضة الفكر العربي الذي تغلغل في أوروبا بشكل سريع. وبهذا «اكتسب مذهب الفلسفي اعترافاً واسعاً؛ ففي سنة 1309 (أي في مدة وجيزة) أعلن أنه المذهب الرسمي للطريقة الدومينيكانية، وبعد وقت قصير؛ أي في عام 1323، رسم توما قديساً، وربما لم تكن لمذهب توما،

54 أرست بلوخ، ابن سينا واليسار الأرسطوطاليسي، ترجمة محمد التركي، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون «بيت الحكمة»، الطبعة الأولى، 2012، ص. 94

من الوجهة الفلسفية، تلك الأهمية التي يوحى بها تأثيره التاريخي»⁵⁵. لقد وجدت المؤسسة الكنسية وبعض رجال اللاهوت في توما الأكويني الرجل المنقذ من الزخم الفكري الذي أحدثته الفلسفة العربية الإسلامية، وانتشارها الساحق بات يهدد الخصوصية الثقافية لأوروبا، لهذا كان من اللازم الاستعانة بجميع الوسائل لجعل توما بطلا، لمواجهة للرشدية، وتمكينه من الألقاب الكنسية السامية (القديس، المعلم الملائكي، المعلم الكبير...) لجذب انتباه الطلبة والمهتمين إلى فلسفته؛ وفي الوقت ذاته التراجع عن الاهتمام بالرشدية التي بدأت تستحوذ على «على حيز كبير من فكر أساتذة باريس، وانتشارها بين شبابها منذ منتصف القرن الثالث عشر وما بعده. وظلت هذه الفلسفة وسياسة الكنيسة المعادية لها تتخذان من جامعة باريس ميدانا لاقتتالهما ردحا من الزمن. وكان الإقبال على هذه الفلسفة الرشدية كبيرا، ويدل على ذلك أن أساس السوربون، الذي يمثل دراسات جامعة باريس في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، كان يحتوي على مخطوطات عديدة لابن رشد، بلغت نحو تسعة، ينطوي بعضها على آثار للاستعمال اليومي في التعليم، وهي تشتمل على دروس مقتطفة حرفيا من الشارح الأكبر ابن رشد»⁵⁶.

بسبب هذه المسؤولية الثقيلة الملقاة على عاتق توما، والتي أدركتها المؤسسة الكنسية، وأضفت عليها طابعا رسميا أوليا، بالرفع من شأن توما القديس، انتشرت فلسفته في ظرف وجيز، وولجت جميع الأقطاب الدينية والفلسفية منذ القرن الثالث عشر إلى اليوم. وانشغل بها الدارسون والمهتمون شرحا وتدريسا حتى تشعبت واستحالت مذهباً جديداً، أطلق عليه «التومائية الجديدة»، وبهذا «الوصف تُعلم في جميع معاهد ومدارس أوروبا. ولا توجد اليوم فلسفة أخرى تتمتع بمثل هذه المكانة البارزة وهذا التأييد القوي»⁵⁷. خلال عصر النهضة والإصلاح البروتستانتي لم تفقد فلسفة توما مكانتها الفكرية، رغم الانتقاد اللاذع الذي وجهه لها مارتين لوتر؛ ففي الشعور واللاشعور «الجمعي» السائد في العصر الوسيط المتقدم، صوت ينادي بقوة: لا بد لفلسفة توما أن تستمر وتنتشر، لأنها البديل الوحيد القادر على تمثيل الهوية الأوروبية، ما عداها رشدية وسناوية وأرسطية نابعة من الفلسفة العربية الإسلامية. في هذا السياق تحديدا يقول راسل: «لقد كان توما بالفعل بالنسبة إلى الكنيسة في روما، رسولا ومعلما»⁵⁸، وأسدَى خدمة جليلة لها ولل فكر الأوروبي بأسره، حيث أنقذهما وخلصهما من قبضة الفكر العربي، كما خلصهما أوغسطين من الأفلاطونية المحدثة (مع أفلوطين) ومن الغنوصية، نتج عنها مصالحة تاريخية بين اللاهوت والفلسفة. وبالتالي إذا كان أوغسطين بهذا العمل الكبير، قد سارت فلسفته مذهباً رسمياً للكنيسة الكاثوليكية (من القرن الخامس إلى القرن الثالث

55 راسل، ص. 236

56 عبد الواحد دنون طه، «موقف بعض الجامعات الأوروبية من فلسفة ابن رشد في العصور الوسطى». ضمن، ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، ص. 348

57 راسل، ص. 236

58 راسل، ص. 236

عشر). فإن توما الأكويني -بعمله- أضحت فلسفته المذهب الرسمي للكنيسة الكاثوليكية (من القرن الرابع عشر إلى اليوم)، بل صدر في ذلك رسالة بابوية رسمية (من البابا ليون الثالث عشر، بتاريخ 4 غشت 1879 المعروفة باسم Aeterni Patris)، تعيد التأكيد على فلسفة توما «العقلانية»، كفلسفة رسمية للكنيسة، وكذلك لتكريس الهوية الأوروبية العقلانية، بالموازنة بين العقلانية الدينية والعقلانية الفلسفية.

سار توما الأكويني رمزا «للعقلانية الأوروبية»، باتخاذ فلسفة أرسطو مصدرا أساسية لحل المسائل اللاهوتية العويصة، بطرائق سلسلة، مختلفة عن جرأة الموقف الفلسفي لابن رشد، لكنه لا يخرج عن أسلوبه⁵⁹ (ابن رشد) في الشرح والتعليق. بفضل تحقّق لأوروبا إلى حد كبير الاستقرار الفكري والديني، بإزاحته للتراث الأفلاطوني الأوغسطيني والتراث العربي الرشدي.

معلوم أن توما الأكويني لم يبلغ هذه المكانة قبل التقائه بغيوم الموربكي في إيطاليا، واستمرار علاقة الصداقة بينهما لسنوات تزيد عن تسع سنوات (1259-1268). وليس اللقاء مجرد مصادفة عرضية، وإنما كان مخططا له من لدن توما الأكويني، ويدل على ذلك زمن حدوث اللقاء، فقد جرى في الفترة التي عاد فيها توما إلى إيطاليا قادما من باريس (1259)، حاملا معه مشروعا كبيرا، انبثق عن غيره توما من هيمنة الفكر العربي الإسلامي على باريس؛ ففي هذه الفترة بالذات بدأ بكتابة مؤلفه **ضد الخوارج** الذي حاول فيه نقد جميع الفلاسفة العرب. حمّيته -والحمى التاريخية التي تنهش فكره- تجاه الفكر المسيحي الأوروبي الذي بدأت معالمه تختفي أمام اجتياح الفكر العربي لأوروبا، جعلته يعود إلى إيطاليا بعيدا عن باريس، التي تعرف حركة فكرية منقطعة النظير، ليبدأ في إنجاز أعمال فكرية ينافس بها الفكر العربي الإسلامي، تمهيدا للاستقلال عنه.

بفعل توما الأكويني ومشروعه الكبير الذي لا يتوانى عن الإفصاح به، سنتطلق من جديد في العالم اللاتيني إبان منتصف القرن الثالث عشر ترجمات جديدة للفلسفة اليونانية، لكن هذه المرة كانت نقلا عن الأصل اليوناني مباشرة، قام بها غيوم الموربكي⁶⁰ بطلب من صديقه توما، لما عرف عنه من إتقان للغة اليونانية، وإطلاعه الشاسع بفلسفتها وثقافتها، وإنجازه لترجمات دقيقة وسلسلة، وهو أمر لا يتوفر لتوما الأكويني وغيره من فلاسفة اللاتين الذين لا يتقنون اليونانية.

59 على الرغم من هذا الهجوم الشرس من لدن توما على ابن رشد، إلا أنه استفاد منه بشكل كبير؛ إذ كان توما يكتب بأسلوب ابن رشد، يوظف طريقة الشرح والتعليق، يستدعي النص الأصلي للمعلم الأول فيعلق عليه، فابن رشد هو الذي علمه طريقة الشرح، هذا النمط من الكتابة لم يكن معروفا في العصر الوسيط قبل دخول الرشدية إلى العالم اللاتيني؛ إنها طريقة علمية دقيقة، تتأسس على «تقسيم النص»، وشرحه كلمة كلمة المقاطع المختلفة محررا في النهاية المعنى (E. Gilson, *Etudes médiévales*, OP.Cit. p.194).

60 غيوم الموربكي يمكن تشبيهه في التراث العربي الإسلامي بإسحاق بن حنين، المترجم الفذ الذي لا ينقل النص حرفيا (كلمة كلمة)، وإنما يوازي بين اللفظ ويحافظ على المعنى في الوقت ذاته، لهذا وصفت ترجمتهما بالدقة.

هذه الترجمات المباشرة من اليونانية إلى اللاتينية سمحت لتوما الأكويني لأول مرة الاطلاع على فلسفة أرسطو دون وساطة عربية أو غيرها، وبفضلها استطاع تدقيق جملة من المفاهيم التي «شابت» فلسفة أرسطو بسبب ابن رشد. وفي هذه الفترة بدأ توما في التأليف، وأول عمل كبير قدمه هو ضد الخوارج (الذي أشرنا إليه سابقاً)، وبعد خمس سنوات أي في «سنة 1266 شرع في تأليف كتابه الرئيس **الخلاصة اللاهوتية**، كما كتب في هذه السنوات شروحا على كثير من مؤلفات أرسطو التي زوده بها صديقه غيوم الموربكي»⁶¹. لا شك أن صداقة توما أثمرت هذه الأعمال التي اعتبرت -فيما بعد بالإضافة إلى الأعمال المترجمة- عصارة العصر الوسيط وخلاصته الفكرية، ومجمل المعارف والمذاهب والإشكالات الفلسفية واللاهوتية، بمنهج تحليلي بارع لا يخرج عن النسق الفلسفي ولا ينفي الروح المسيحية. ويعود في كل مرة إلى أرسطو دون المرور بابن رشد، وذلك لإعادة بناء لمذهب أرسطي-مسيحي جديد مختلف عن الأرسطية العربية (بالتقليل من خطورتها؛ بإعادة شرح «وحدة الفكر» وتقليص المسافة بين الكليات والجزئيات، وتأويل قضية أزلية العالم...)، وبالجملية إعادة تشكيل الهوية الفكرية الأوروبية المستقلة عن الإرث الفكري العربي. لذلك، فبعد تأليف توما لهذه الأعمال وبعد اطلاعه الشاسع على نسخ من الفلسفة اليونانية شد الرحال «مرة أخرى إلى باريس سنة 1269، وأقام فيها ثلاث سنوات»، وفي ذهنه غاية واحدة، إزاحة ابن رشد والرشدية من معقلها الكبرى، أي جامعة باريس. صحيح أن الرشدية والأرسطية في هذه الفترة كانتا خارج البرمجة الرسمية لكلية الفنون، لكنهما لم يكونا خارج أسوار الجامعة، فقد استأثرتا باهتمام بالغ من لدن الطلبة وبعض الأساتذة. وبذل بوصوله إلى باريس «جهداً هائلاً لإزاحة الآراء الرشدية من الجامعة، وأحرزت جهوده في هذا الاتجاه نجاحاً تاماً، وهو انتصار كان معناه المحافظة على أرسطو في خدمة اللاهوت المسيحي، حتى لو كان ثمة ذلك التخلي عن بعض النصوص الأصلية»⁶². فقد استطاع توما أن يخفف من الصرامة المنطقية لبعض مبادئ ميتافيزيقا أرسطو، ويجعلها أقل خطورة على مبادئ اللاهوت. وكما عاد توما إلى باريس بخلفية جديدة، عادت الأرسطية إلى الجامعة بصورة مختلفة، شكلها توما بالاستناد إلى تأويل فلسفة المعلم الأول بناء على نصوصه الأصلية «الواضحة». كأنه بذلك اقتحم قلعة كان العرب أسياها، زمنا طويلا، واعتبرت الكنيسة ذلك انتصارا لها وللثقافة الأوروبية بأسرها.

61 قام غيوم الموربكي بتوجيه من توما الأكويني بترجمة العديد من الكتب الفلسفية اليونانية مباشرة عن أصلها، ونذكر منها **المنطقية**: كتاب المقولات لأرسطو 1266، وكتاب بيري هيرمينياس (في التأويل) Peri Hermeneias، ثم التحليلات الأولى والتحليلات الثانية 1269، والطوبى (الجدل) والسفسطة 1269. وكتاب الكون والفساد 1274. وفي **الفلسفة الطبيعية**: كتاب الطبيعة 1270 وكتاب الآثار العلوية (علم المناخ) Météorolo-giques. و**كتاب في النفس**: كتاب النفس سنة 1268، وكتاب الذاكرة De memoria، في المعنى De sensu، وفي النوم De somno، في التنفس، في الموت. و**كتاب في الفلسفة الأولى والأخلاق والحيوان**: كتاب الميتافيزيقا 1272، ثم الأخلاق إلى نيقوماخوس، والأخلاق إلى أوديموس، وكتاب السياسة. ثم كتاب الخطابة 1270، وكتاب الشعر 1278 وكتاب الحيوان (تاريخ وأجزاء الحيوان). (أنظر كتاب Alain De Libera, *La philoso-*

.(*phie médiévale*, paris : Ed. P.U.F, 1993, p.360

62 راسل، ص. 235

وقد تمظهر ذلك في القرون اللاحقة في كتابات الفلاسفة الأوروبيين وفي أعمال الفنانين والرسامين وفي مؤلفات الأدباء، وفي خطابات السياسيين. ففي الكوميديا الإلهية يلتقي «دانتي في السماء الرابعة باللاهوتيين والفلاسفة، وكان أعظمهم على الإطلاق القديس توما الأكوييني»، وفي المقابل وضع ابن رشد في الجحيم. وهناك العديد من اللوحات الفنية التي تناولت هذا الموضوع، وجميعها انتصر لتوما الأكوييني؛ وأذكر منها لوحة للفنان فرانسيسكو ترايني (القرن الرابع عشر) يصور فيها توما الأكوييني متربعا على عرش التاريخ والثقافة الإنسانية، إلى جانبه فلاسفة اليونان (أفلاطون وأرسطو)، وابن رشد مستلق على ظهره. هذه المواقف كلها (لأدباء وفنانين وسياسيين وفلاسفة...) تنم عن الصراع الهوياتي، وتعبير عن الحمى التاريخية التي أصابت أوروبا منذ القرن الثالث عشر، ولا زالت آثارها إلى حدود اليوم.

خلاصة

إن علاقة توما الأكوييني بغيوم الموربكي تتخطى مستوى الصداقة؛ فهي صداقة تخفي تعاقدًا فكريًا. كأن الأمر يتعلق بإبرام اتفاقية ملزمة للطرفين. لقد أفرغت الصداقة من حمولتها الأخلاقية القائمة على الإرادة والحرية، لتتخذ صبغة الإجبار؛ لأن المسألة لم تكن هينة، إذ تتعلق بمرحلة متقدمة من الحمى، إذا لم يسارعوا في تقوية المناعة ضدها، قد تعصف بأوروبا كاملة، وتفرغها من كينونتها وهويتها التي بدأت معالمها تختفي أمام التراث الكلاسيكي العربي الإسلامي. لذلك لم يسجل التاريخ أي تردد من قبل غيوم الموربكي، فقد نفذ كل ما طلبه منه صديقه توما الأكوييني. لهذا يمكن القول إن غيوم أنقد توما الأكوييني، وتوما أنقد أوروبا.

خاتمة

واضح إذن أن أوروبا الغربية لم يصل إليها من الفكر والفلسفة عن طريق روما إلا النزر اليسير، متمثل في معظمه من الأفلاطونية المحدثه، المتصالحة مع اللاهوت، وفق ما حدده أوغسطين وأفلوطين في عصر الآباء وقبله. فقد انصب اهتمام الفلاسفة والتولوجيين في تلك المرحلة عن الكليات والواقعية التي تجيب أكثر عن أسئلة اللاهوت أكثر من الإجابة عن الإشكالات الفلسفية؛ إذ لم تقم روما ومفكرها بترجمة الفكر اليوناني، ولم تكن هناك اجتهادات فردية كثيرة، وإنما هناك -إذا استثنينا بويثيوس من حيث هو حالة خاصة جدا- إلا محاولاً محتشمة، تكاد تقتصر على مواضيع ذات أهمية في المجال السياسي وحده، كموضوع الخطابة (شيشرون). لذلك، فالحديث عن المساهمة العربية الإسلامية في تطور الفلسفة الأوروبية يقتضي ضرورة اعتبار هذه المساهمة انخراطاً جوهرياً في تشكل العقلانية والهوية الأوروبية، فقد كان القرن الثالث عشر لحظة حاسمة في التاريخ الأوروبي. وعلى الأوروبيين أن يعترفوا بذلك. فإذا كان ما يمنعهم عن ذلك هو أن أرسطو اليوناني-اللاتيني سبق إلى أوروبا (مع بويثيوس وطلبة بيزانطا كجاك الفينيزي الذي صار فيما بعد أستاذاً-مهمشاً- في سان غال) أرسطو العربي الإسلامي. فإن هذه الترجمات والشروحات الأرسطية الأولى غير العربية في القرنين الحادي والثاني عشر، ظلت معزولة إما لدى أفراد محددين أو في أروقة مكتبات مونتي كازينو أو سان غال تنقصها الفعالية والتأثير والمجالية. في مقابل ذلك كانت الشروح العربية الإسلامية مصدر حركة فكرية منقطعة النظير، أفرزت فضاء ثقافياً تجددت وتطورت داخله؛ أقصد الجامعة (بالخصوص جامعة باريس). في أحيان كثيرة لا تهم النصوص أكثر مما تهم النظرة التي نقرأ بها النصوص -على حد تعبير إميل برييه-.

على الرغم من أن اتيان جيلسون كان من المدافعين الكبار عن المسيحية؛ دينا وفلسفة، إلا أنه كان يشيد بالدور الذي أدته الفلسفة العربية الإسلامية في انتقال أوروبا إلى الأزمنة الحديثة؛ أي إن العرب بثقافتهم الفلسفية الأرسطية بالخصوص، والتي أنتجت ظروف ترتبط أساساً بوجود فلاسفة أقحاح لا يقتصر دورهم في عملية المصالحة بين التولوجيا والفلسفة، وإنما في تشييد صرح فلسفي حضاري، يوازي أو يفوق ما قدمه الإغريق. لهذا السبب ينطلق جيلسون للتأريخ للفكر الحديث من القرن الثالث عشر، مؤكداً أن في هذه اللحظة بالذات بدأ التمييز بين ما هو قابل للبرهان وما ليس كذلك. وفي هذه المرحلة تغيرت النظرة إلى الماضي وإلى نتاجه الفكري، «والإقبال على مطالعته بروح جديدة؛ فكتاب شيشرون في الواجبات هو عينه الذي عرفه كل من القديس أمبروسيوس وإرازموس، ولكن على حين التمس فيه القديس أمبروسيوس قواعد

سلوك لكهنوته، ووجد فيه إرازموس أخلاقاً قائمة بذاتها ومستقلة عن المسيحية، فلم يعد بيت القصيد الآن توفيق تلك النصوص مع تفسير الكتاب المقدس، بل فهمها بذاتها»⁶³.

من هذا المنطلق، فإن النهضة الأوروبية والإصلاح البروتستانتي لم يكونا وليدي الصدفة أو معجزة خارقة، بل كانا محطة من محطات تطور الفكر البشري. لكن أوروبا تعتبر ذلك تاريخاً خاصاً بها، ومصدر فخر واعتزاز يسهمان في صلابة الهوية والشخصية الأوروبية، رغم التنافس الداخلي بين المكونات الثقافية المختلفة لهذه الهوية، فلا زال الصراع «القبلي» يحكمها منذ سقوط روما إلى اليوم، لازالت اللومبارديين في إيطاليا غير البفار والسكسون في ألمانيا والشمال وإنجلترا والإفرنجية في فرنسا، لقد سعى قادة (بالخصوص شارلمان) أوروبا لجعلوها موحدة في هوية واحدة، لكن جهودهم دائماً ما تصطدم بالتباعد والصراع الخفي بين المكونات المتنوعة لأوروبا، فكان الدين العامل البارز في تحقيق الوحدة، غير أن الإصلاح خلخل من جديد هذا الطموح وقوض أسسه. فلم يتبق غير الأنوار والعقلانية والحداثة؛ أي الفلسفة.

من هنا يظهر أن أوروبا شيدت هويتها وحضارتها على أسس غير مستقرة؛ فالهوية تحيل دائماً على الثبات، لذلك لن تتحقق الهوية إذا ما بنيت على عناصر متحولة ومستوردة، وبالتالي ستبقى الهوية الأوروبية مشروخة ومتغيرة وهشة، قابلة للاقتحام بسهولة. وما صعود التيارات اليمينية والمتطرفة، إلا رد فعل عن هذا الضعف الهوياتي. ومن سخریات التاريخ أن ما اعتبرته أوروبا عنصراً هويتها (المسيحية والعقلانية) قد ساد بينهما صراع لم يتوقف منذ أن بدأ (في القرن الثالث عشر عندما تراجع التأثير الأوغسطيني-الأفلاطوني). هذا الصراع جعل منها هوية شفافة تهددها أدنى الإيديولوجيات، وتخرقها أي موجة أو «موضة» ثقافية مختلفة جديدة.

إن العقلانية (الفلسفة اليونانية أو الحداثة أو الأنوار...) لا يمكن أن تشكل هوية أمة مهما سعت (الأمة) إلى ذلك، لأن الهوية دائماً محصورة ومنغلقة، بينما العقلانية في تجدد، وتنسم بطابعها الكوني والنسبي.

63 برييه، ص. 269

المراجع

*- باللغة العربية

- بدوي عبد الرحمن، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية: دراسات لكبار المستشرقين، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى 1940
- برونيه جان- باتيست، ابن رشد المقلق، ترجمة جورج زيناتي، بيروت: دار المدار الإسلامي، الطبعة الثانية، 2021
- برييه إميل، تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، ج3. ترجمة جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، 1988
- بشارة عزمي، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، الجزء الثاني، المجلد الأول، الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى (2015)
- بلوخ أرنست، ابن سينا واليسار الأرسطوطاليسي، ترجمة محمد التركي، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون «بيت الحكمة»، الطبعة الأولى، 2012
- بن أحمد فؤاد، «ما هي الأعمال الفلسفية اليونانية القديمة [...] التي ندين للعرب في أول معرفتنا بها؟ عودة إلى نقاش «قديم»»، مجلة الفلسفة والعلوم في السياقات الإسلامية، (نشرة إلكترونية، 7 دجنبر 2022).
- بن مخلوف علي، لماذا نقرأ الفلاسفة العرب؟، ترجمة أنور مغيت، القاهرة: منشورات آفاق، الطبعة الأولى 2018
- تليش بول، تاريخ الفكر المسيحي من جذوره الهلنيسية واليهودية حتى الوجودية، ج1، ترجمة وهبه طلعت أبو العلا، القاهرة: مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة 2012
- جيلسبي مايكل ألين، الجذور اللاهوتية للحدثة، ترجمة فيصل بن أحمد الفرهود، بيروت: جداول، الطبعة الأولى 2019
- دانكونا كريستينا، بيت الحكمة: الميثافيزيقا اليونانية وتشكيل الفلسفة العربية، ترجمة عصام مرجاني، دار توبقال، المغرب، الطبعة الأولى، 2014
- راسل برتراند، حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكرياء، الجزء الأول، الكويت: منشورات سلسلة عالم المعرفة، العدد 365، الطبعة الثانية 2009
- رينان أرنست، ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1957.
- سارتون جورج، تاريخ العلم والإنسية الجديدة، ترجمة وتقديم اسماعيل مظهر، دار النهضة العربية (بدون تاريخ).

- الشنوفي علي، «صدى نظريات ابن رشد في أوروبا الغربية في العصر الوسيط»، ضمن، ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، تنسيق مقدار عرفة منسية، المجلد الثاني، تونس: منشورات المجمع الثقافي، والمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ط 1، 1999
- شيشرون، علم الغيب في العالم القديم، ترجمه وشرحه وعلق عليه تقي الطويل، القاهرة: مطبعة الاعتماد.
- لوبون غوستاف، حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتز، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2013
- هونكه زيغريد، شمس العرب تسطع على الغرب. أثر الحضارة العربية في أوروبا، ترجمة فاروق بيضون، مراجعة مارون عيسى الخوري، بيروت: دار الجيل، ودار الآفاق، ط 8، 1993

*- باللغة الأجنبية

- d'AQUIN Thomas, *contre Averroès*, trad. Alain De Libera, paris : éd. GF-Flammarion, 1994
- BLUMENBERG Hans, *La légitimité des Temps Modernes*, trad de d'Allemand par Mar Sagnol, Jean Louis Schlegel et Denis Trirweiler, paris : Ed. Gallimard, 1999
- DE LIBERA Alain, *La philosophie médiévale*, paris : Ed. P.U.F, 1993
- GILSON Etienne, *Etudes médiévales*, paris : éd. J. Vrin , 1986
- GILSON E., *La philosophie au moyen-âge* : Du XIII siècle à la fin du XIVème siècle, Tome II, paris : Edition, petite bibliothèque Payot 1976
- GAFFIOT Félix, « Note sur Cicéron traducteur du grec », Revue des études grecques, Tome 47, fascicule 219, Janvier-Mars 1934
- LOWITH Karl, *Histoire et salut : Les Présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, trad. M. C. Calliol-Gillet, S. Hurstel, J.-F. Kervégan, Paris : éd. Gallimard, 2002
- STEENBERGHEN F. Van, *Histoire de la philosophie, période chrétienne*, Belgique : éd. Universitaires Louvain, 1973, Deuxième Edition.
- STEENBERGHEN Fernand Van, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, Belgique : éd. Louvain publications Universitaires 1974

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

info@mominoun.com

www.mominoun.com