المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون
بيت الحكمة
قسم الدراسات الإسلاميّة

نـــــدوة دوليّـــــة

بمناسبة مرور تسعة قرون على ولادة ابن رشد

ابـن رشـد

(520 هـ / 1126 م – 595 هـ / 1198 م)

قضايا ومقاربات

يومي 3 و4 ديسمبر 2026 على الساعة 09:00
بقصر المجمع

إعـداد
مقداد عرفة منسية

ملـخّـصات

ورقة الملتقى

منذ ما يزيد عن عقدين ونصف العقد من الزمن احتفلت جامعات العالم ومراكزه العلميّة كافّة بالذكرى المئويّة الثامنة لوفاة ابن رشد (520هـ/ 1126م ـ 595هـ/ 1198م) فيلسوف قرطبة وقاضيها، وذلك بتنظيم عدد جمّ من الملتقيات ونشر النصوص وإنجاز الدراسات. وقد أنارت تلك الأعمال جوانب أساسيّة من شخصيّة الفيلسوف وبيئته ومؤلّفاته وفكره وتأثيره اللاحق. وكان للمجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون «بيت الحكمة» آنذاك إسهام معتبر، إذ عقد بالاشتراك مع المنظمة العربيّة للتربية والثقافة والعلوم (الألكسو) ملتقى دوليّا ضخما نشرت أعماله في جزأين بتونس سنة 1999، وكان له صدى عالمي كبير.

واليوم تمرّ تسعة قرون على ولادة الفيلسوف. وقد بادرت الجامعات ومراكز البحوث في شتى أنحاء العالم إلى الاحتفال بهذه المناسبة وعقد الملتقيات العلميّة، إيمانا منها بالأهمّيّة التي يكتسيها ابن رشد بأعماله وفكره وبالدور الذي كان له في تاريخ الفكر العربي الإسلامي والغربي المسيحي.

ولا يسع المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون «بيت الحكمة» إلاّ أن ينتهز هذه الفرصة، حرصا منه على أداء واجبه التاريخي إزاء الفكر، ويعقد احتفاء بهذه المناسبة لقاء علميّا كبيرا يليق بفيلسوف قرطبة وقاضيها، ويدعو إليه ثلّة من الباحثين المختصّين والمعروفين دولياّ من تونس ومن خارجها ليواصلوا جهدهم العلمي في التعمّق في شتّى المسائل التي تتعلّق بابن رشد وعصره والوسط الفكري والسياسي الذي عاش فيه، وشتّى جوانب فكره، الفلسفيّة والعلميّة والدينيّة، ومنزلته في الفكر الإنسانيّ، وتأثيره الذي لم ينقطع

في الـشرق وفي الغـرب والاتّجاهـات المعـاصرة في تنـاول فكـره.

ويدور الملتقى حول المحاور التالية:

- 1 الطبيعيّات والإلهيات
- 2 السياسة والأخلاق
- 3 الحكمة والشريعة، العقل والوحي
- 4 الفلسفة والكلام والفقه والمجتمع
- 5 الرشديّة اللاتينيّة
- 6 مقاربات لفكر ابن رشد

الملخّصات

1 - الطبيعيّات والإلاهيّات

* **يوسيب بوتش مونتادا،** (المعهد الجامعي لعلوم الأديان، جامعة كومبلوتنسي، مدريد، أسبانيا)
puigmont@filol.ucm.es

«المسائل الطبيعيّة» في «تهافت التهافت» وأهميّتها التاريخيّة»

أتمّ صاحب هذه المحاضرة الترجمة إلى اللغة الكاتالونيّة للمسائل الأربعة الأخيرة (من المسألة 17 إلى المسألة 20) من كتاب ابن رشد «تهافت التهافت»، لدار النشر الجامعية ببرشلونة. وقد قادت عمليّة الترجمة والتعليق المترجم إلى التفكير في أهمّية هذه المسائل، وأفضت إلى هذا العرض.

حرّر ابن رشد ردّا على كتاب الغزالي «تهافت الفلاسفة»، جمع فيه المسائل الأربعة الأخيرة في العنوان التالي «الطبيعيّات»، بمعنى أقرب إلى «الأمور الطبيعيّة» منه إلى «العلوم الطبيعيّة».

إلاّ أنّ الغزالي خصّص المسألة 17 لدحض السببيّة، باعتماد أدلّة تذكّر بنقد الشكّاك.

وتبحث المسألتان 18 و19 في طبيعة النفس البشريّة، ويرى الغزالي أنّ الفلاسفة، أي ابن سينا تحديدا، عاجزون على إقامة البرهان العقلي على أنّ النفس الإنسانيّة جوهر روحانيّ قائم بنفسه. ويذهب إلى أنّ هذه الفرضيّة لا يمكن إثباتها، لأنّ محلّ النفس يكون غير منقسم على هذا التقدير. ووجب على ابن رشد إذن أن يبرهن أنّ دليل الغزالي لا يستقيم وإنّه من الممكن أن يحلّ شيء غير منقسم في شيء قابل للقسمة.

وتبحث المسألة الأخيرة، المسألة 20، في المعاد مثلما ورد وصفه في القرآن. واعتقد الغزالي أنّ الآخرة هي جوهر الإسلام وانّ إثبات صحّتها يبرّر دحض المذاهب الفلسفيّة، بما في ذلك علاقة العليّة. ولم يجد ابن رشد صعوبة في دحض نفي الغزالي للعلّيّة. أمّا المسألة الأخيرة المتعلّقة بالآخرة طبقا لما وردت

في القرآن، فيرى المحاضر أنّ ابن رشد خشي أن يخوض هذا النقاش وأنّه فضّل أن يدافع عن الحاجة العمليّة إلى الدين، والإسلام على وجه الخصوص.

من الواضح أنّ الموضوعات المعروضة في هذه المسائل ـ العلّيّة، وحدة العقل في الإنسان، بعث الأجساد ـ لم تفقد أهمّيتها ولا وجاهتها.

* **كريستينا سيرامي**، (مديرة بحث، المركز القومي للبحث (CNRS SPHERE) باريس، فرنسا، مديرة مركز العلوم والفلسفات العربيّة والوسيطة (CHSPAM))
cristinacerami@hotmail.com
http://www.sphere.univ-paris-diderot.fr/spip.php?article489

«العقل في خدمة القلب. ابن رشد بين أرسطو وجالينوس»

تتناول هذه الورقة البحثيّة المكانة التي يوليها ابن رشد (توفي عام 1198) للدماغ في إعادة صياغته لمذهب أرسطو القائل بمركزيّة القلب، وذلك في ضوء السنّة الطبيّة اليونانيّة ـ العربيّة، ومنها جالينوس على وجه الخصوص. وأنطلق من نصوص مأخوذة من شروح ابن رشد على علم الحيوان لأرسطو، وأحلّل الطريقة التي أقرّ بها بوظائف فزيولوجية مخصوصة للدماغ والأعصاب، مع الحفاظ على أولويّة القلب باعتباره مبدأ الحياة والملكات الأساسية للنفس. وسأبيّن أن وضع الدماغ في هذه التبعيّة تستند إلى إعادة صياغة للغائيّة الأرسطيّة: إذ ينسب ابن رشد إلى الدماغ والأعصاب منزلة الأجزاء التي توجد، لا لأنّها ضروريّة مطلقا للحياة، وإنّما «لوجود الأفضل». وبذلك، يتمكّن من دمج مكتسبات التشريح الجالينوسي من دون التخلي عن نموذج مركزية القلب الأرسطيّة.

* **عبد الجليل سالم**، (معهد أصول الدين، جامعة الزيتونة، تونس؛ عضو المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، قسم الدراسات الإسلاميّة، قرطاج، تونس)
abdeljalilsalem2015@gmail.com

«قدم العالم عند ابن رشد»

يبدو أنّ مفهوم القدم عند الفلاسفة اليونان، خاصّة أفلاطون وأرسطو، قد عرف اضطرابا شديدا في تمثّله عند متكلّمة الإسلام، فقد ينسب لأفلاطون القول بالحدوث وقد ينسب إليه القول بالقدم، أما أرسطو فقد نسب إليه

القـول بالقـدم بعامـة. ومعلـوم أنّ هـذه المقولـة عرفـت جـدلا كلاميّـا وفلسـفيّا عنـد المتكلّمـين والفلاسـفة المسـلمين. وتطـوّر الأمـر عنـد المتأخريـن الى محاولـة تعقلهـا بأكثـر موضوعيـة. ولعـلّ ابـن رشـد في تناولـه لهـذه المسـألة قـد حـاول أن يتعامـل معهـا بـشيء مـن التأويليّـة المرنـة. فهـل كان تناولـه لهـا بنفـس الرؤيـة في شـتّى كتبـه؟ أم كان موقفـه منهـا يتغيّـر في كتـب الـشروح عـلى أرسـطو وكتـاب «الفصـل» و«التهافـت» و«الكشـف»؟

هذه هي الإشكاليّة التي تحاول هذه الورقة التعرّض لها.

* **رمضان بن منصور**، (المعهد العالـي للعلـوم الإنسـانيّة بتونـس، جامعـة تونـس المنـار، تونـس)
Benmansourromdhan@yahoo.fr

«استشكال البرهنة على مبادئ الجوهر المحسوس بين ابن سينا وابن رشد أو التمييز بين الطرق المنطقيّة في البرهنة على الجواهر المحسوسة»

مثّـل تفسـير مـا بعـد الطبيعـة لابـن رشـد موضـوع تقاطـع نحْوَيْـن مـن النظـر في الجوهـر: نحـو نظـر طبيعـي، احتوتـه المقـالات الأولى منـه (الألـف الكـبرى والصغـرى والبـاء...). ونحـو نظـر ميتافيزيقـي أتـت عليـه مقالـة الـلام عـلى وجـه التحديـد.

استشـكل الأمـر عنـد أهـمّ شرّاح أرسـطو الهلينسـتيين والعـرب في كيفيّـة صياغـة علاقـة الجوهـر المحسـوس، بنوْعَيْـه الفاسـد وغـير الفاسـد، بالعلمـين الطبيعـي ومـا بعـد الطبيعـي؛ أيّهـما أحـق ببيـان مبـادئ الموجـودات الطبيعيـة؟ هـل هـي الطبيعـة التـي تتسـلّم مبادئهـا وعللهـا مـن الميتافيزيقـا أم أنهـا تختـص لوحدهـا بالبرهنـة عـلى ذلـك دون حاجـة إلى صاحـب العلـم الأول؟

نظـرا إلى غمـوض معانـي أرسـطو وإيجـازه الشـديد في عباراتـه حسـب عادتـه، ونظـرا إلى توفّـر ابـن رشـد عـلى أكثـر مـن ترجمـة عربيّـة واحـدة لمقالـة الـلام، فقـد وجـد نفسـه، في سـياقات متعـدّدة، أمـام تأويـلات مـن الـشرّاح لا تجـري مجـرى تعاليـم المعلـم الأوّل. مـن بـين هـذه التأويـلات

شرح ابن سينا للاستشكال الموضعي السابق من مقالة اللام (التفسير 5، ص 1420، تحقيق بويج).

يعتقد الشارح الأكبر أنّ فهم ابن سينا لمعضلة علاقة الجوهر المحسوس بالعلمين الطبيعي والميتافيزيقي ليس فهما مستقيما لذلك يعمد إلى تصحيحه. كيف يُصحّح كلام الشيخ الرئيس في هذا الموضع؟ وما دور استحضار تفسير الاسكندر الأفروديسي عنده في عمليّة التصحيح؟ كيف يلعب تعدّد الترجمات دورا ترجيحيّا في ترتيب التأويلات عند ابن رشد؟ ولماذا يعود ابن رشد إلى صناعة المنطق في تصويب التأويل السينوي؟ وما الفرق بين استعمالات الطرق المنطقيّة في النظر في الطبيعي؟

* **ريتشارد تايلور**، (قسم الفلسفة، جامعة ماركتّ، الولايات المتحدة الأمريكيّة؛ الجامعة الكاثولوكية لوفن، بلجيكيا)
Richard.Taylor@Marquette.edu / richard.taylor@hiw.kuleuven.be / richard.taylor@kuleuven.be
http://richardctaylor.info/richard-c-taylor/
CV

«العلم الإلهي والتوفيق بين الفلسفة والدين»

تقدّم هذه الورقة عرضا للعلم الإلهي في فكر ابن رشد يتيح توفيقا حقيقيّا بين الفلسفة والدين ضمن رؤية للعالم (Weltanschauung) موحّدة تتأسّس على الميتافيزيقا الفلسفيّة، وتتلاءم إلى حدّ كبير — وإن لم يكن تاماً — مع الكيفيّات التقليديّة في فهم التعاليم الدينية الإسلاميّة.

2- السياسة والأخلاق

* **تشارلس باتّاوورث**، (قسم الحكم والسياسة، جامعة ماريلاند، الولايات المتحدة الأمريكيّة)
cebworth@umd.edu

«الأنماط الشعريّة والطبع السياسي: ابن رشد والشعر العربي»

ينمّ «تلخيص كتاب الشعر» لابن رشد (باتّاوورث، 1986 و2000) عن دراية بالشعر العربي مثيرة للإعجاب. وينتقد ابن رشد فيه نوع الشعر الجاهلي انتقاداً شديدا. وهو يرى أنّ عيوب هذا الشعر تحرم أهله من أن يكونوا أمّة طبيعيّة. إنها تهمةٌ غريبة وتستحقّ عناية فائقة. أقترح في هذا العرض أن أشرح الأمر الذي جعل ابن رشد -وهو عربيٌّ أيضاً- يصدر حكما كهذا، وما يعنيه ذلك بالنسبة إلى الطبع السياسي.

المراجع:

Butterworth, 2000: *Averroes' Middle Commentary on Aristotel's Poetics*, English translation with introduction (South Bend, IN: St. Augustine's Press, 2000.

باتّاوورث، 1986: ابن رشد = تلخيص كتاب الشعر، تحقيق تشارلس بترورث وأحمد عبد المجيد هريدي، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، القاهرة، 1986.

* **فريد العليبي**، (قسم الفلسفة كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، جامعة صفاقس، تونس)
efaridalibi@yahoo.fr

«إشكاليّة الاخلاق عند ابن رشد»

نبتغي من البحث في إشكاليّة الاخلاق عند ابن رشد الإجابة عن سؤال: هل لابن رشد فلسفة أخلاقيّة؟ هو لم يُفرد للأخلاق كتابا مستقلاّ، يمكن اعتماده سندا جوهريا للظّفر بالإجابة، وهذه معضلة لا يمكن انكارها. ولكن

أليست هي ذاتها التي اعترضتنا ونحن نتعامل مع السؤال عن فلسفته السياسيّة حيث خلصنا الى أنّ له رؤية سياسيّة لا بالاستناد الى تلخيصه لسياسة افلاطون وحده وإنّما بالذهاب الى متنه بأكمله، فهل يمكننا أن نخلص إلى النتيجة ذاتها باعتماد السبيل ذاته مع سند رئيسي هو شرحه لكتاب الأخلاق لأرسطو، العائد قبل مدّة وجيزة إلى اللّغة العربيّة، بفضل نقل أنجزه أحمد شحلان عن العبريّة؟ أم أنّنا سنجد أنفسنا نسير في دروب أخرى؟

بتصفّح المدوّنة الرشديّة نلاحظ ثراءها بمفاهيم مثل: العدل والعدالة والسعادة والفضيلة والشجاعة والصداقة والعفّة الخ... بما يتيح لنا تناولها بالبحث من حيث دلالها الأخلاقية، وفي صلة بالإجابة عن ذاك السؤال على أمل وصل البحث في سياسة أب الوليد بالبحث في أخلاقه.

* **توفيق بن عامر**، (كلّية العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، جامعة تونس، تونس؛ المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، قرطاج، تونس)
taoufikbenameur@yahoo.fr

«المقالة الرشدية في معنى الحرية»

تعتزم هذه الورقة معالجة سؤال الحريّة من منظور الفيلسوف ابن رشد استنادا إلى خطابه الفلسفي والديني كما تجلى في آثاره ومنها خاصّة مؤلّفاته: مناهج الأدلّة وفصل المقال وتهافت التهافت. وتتوسل إلى ذلك بمدخل تمهيدي ترصد خلاله مختلف الإجابات عن هذا السؤال في الثقافة الإسلاميّة المعاصرة له لتتّضح بذلك السياقات الفكريّة والثقافيّة التي تتنزّل فيها معالجة فيلسوف قرطبة لهذه المسألة. وتتعرّض الورقة، فيما يلي وفي غضون تحليلها، للمقالة الرشديّة في مسألة الحريّة إلى المنهجيّة التي اعتمدها الفيلسوف ابن رشد في معالجته للمسألة مقارنة بالمناهج التي اعتمدها في ذلك السابقون والمعاصرون له من الفلاسفة المسلمين وعلماء الكلام. وترتئي الورقة، بناء على ذلك، أن يفضي هذا التحليل إلى الوقوف على ما يمكن أن يكون قد حقّقه التحليل الرشدي للمسألة من إضافات نوعيّة إلى الفكر الفلسفي الإسلامي وعلى صعيد الفكر الإنساني والعالمي.

3- الحكمة والشريعة، العقل والوحي

* **فريال بوحافة**، (جامعة يوليوس ماكسيميليانس فورتسبورغ ، ألمانيا (Julius-Maximilians-Universität Würzburg)
feriel.bouhafa@uni-wuerzburg.de

«ورثة الأنبياء: ابن رشد ومسؤولية الفلاسفة الأخلاقيّة»

يقول ابن رشد بصراحة إنّ العلم الإلهي هو أفضل طريقة لعبادة الله (شريعة الفلاسفة). ومع ذلك ظلّ الأساس الأخلاقي مهملا من الباحثين مدّة طويلة، وذلك بسبب تركيز الدراسات الحديثة على انقسام الفلسفة والشريعة. غير أنّ هذا الانقسام مضلّل، إذ يخفي الأصل في مشروع ابن رشد الأخلاقي المتجذّر في رؤية للكون تندرج في تنظيم إلهي فيه يحدّد العقل الفعّال الطريق إلى الله عبر المسارين النظري والعملي. وقراءتنا هذه، المستمدّة من كتاب لنا سينشر مستقبلا، لا تقدّم منظورا جديدا ومبتكرا في الطريقة التي نقرأ بها ابن رشد فحسب، بل وتبرز أيضا تأكيده على المسؤولية الأخلاقيّة الملقاة على عاتق الفلاسفة باعتبارهم ورثة الأنبياء في الوفاء بميثاق الفطرة الذي يتمّ عن طريق الاتّصال.

وأخيراً يضع هذا الطرح مشروع ابن رشد في سياقه الفكري المباشر -لا سيّما بالقياس إلى موقفه من علوم أخرى، مثل علم الكلام والتصوّف- مسلّطاً بذلك ضوءاً جديداً على إرثه في العالم الإسلامي.

* **كاران تاليافرّو**، (مركز هاملتون، جامعة فلوريدا، الولايات المتحدة الأمريكية)
krupprecht@gmail.com

«ابن رشد، العقلاني؟ البحث عن دور الوحي في المتن الرشدي»

في مطلع القرن العشرين، كتب ليون غوتييه قائلا إنّ ابن رشد «لم يتخلَّ لحظةً واحدة عن إيمانه بمبادئ العقلانيّة،» وأن النبوّة كانت بالنسبة إليه

ظاهـرة «طبيعيّـة بحتـة» -أي غـير خارقـة للطبيعـة-.[1] وبينـما شـهد تأويـل أعـمال ابـن رشـد توسـعاً كبـيراً خـلال القـرن المنـصرم، فـإنّ هـذه الصـورة لابـن رشـد بوصفـه عقلانيّـاً -يـرى في الديـن والنبـوة مرشـدين ضروريـين، لكنّهـما في نهايـة المطـاف أقـل موثوقيّـة في الوصـول إلى الحقائـق التـي تسـتطيع الفلسـفة الكشـف عنهـا بأفضـل صـورة- لا تـزال، عـلى الأرجـح، هـي الصـورة السـائدة بـين الباحثـين حتـى يومنـا هـذا. ففـي قـراءة ريتشـارد تايلـور، عـلى سـبيل المثـال: «في المسـائل الدينيّـة التـي تتقاطـع فيهـا التعاليـم الدينيّـة مـع النظـر الفلسـفي، ثمـة حقيقـة واحـدة لا إثنتـان، ويجـب الحفـاظ عـلى أولويّـة الفلسـفة ومنهجهـا القائـم عـلى البرهـان، تمامـاً كـما هـو مبـيّن في كتـاب «فصـل المقـال». [2]

نبـيّن في هـذه الورقـة أن الـرأي القائـل إنّ ابـن رشـد يعتقـد اكتفـاء العقـل وحده في تحصيـل المعرفـة ليـس دقيقـا تمامـاً؛ وإنّـما حقيقـة الأمـر هـي التاليـة: فبينـما يُمثّـل البرهـان الفلسـفي -بالنسـبة إلى ابـن رشـد- أسـمى أشـكال الاسـتدلال البـشري، فهـو ليـس السـبيل الوحيـد الممكـن لبلـوغ المعرفـة. إذ يمكـن للوحـي أن يُسـهم في إثـراء المعرفـة التـي يوفّرهـا العقـل وحـده، لا أن يكتفـي بمجـرّد إعـادة صياغتهـا. وإذا مـا صـحّ هـذا القـول، فـإنّ تبعاتـه قـد تكـون بالغـة الأثـر: الفلسـفة ضروريّـة -بطبيعـة الحـال- لمعرفـة الحقيقـة، لكنّهـا ليسـت كافيـة لوحدهـا. ولتقريـر ذلـك، نعتمـد مقاربـات نصيّـة ولغويـة لتحليـل مؤلّفـات ابـن رشـد الكلاميّـة والفلسـفيّة عـلى حـد سـواء -مـع التركيـز بصفـة أساسـية عـلى: «فصـل المقـال»، و«تهافـت التهافـت»، و«الكشـف عـن مناهـج الأدلـة»- وذلـك لتمييـز صـوت ابـن رشـد الخـاص عـن أصـوات المفكريـن الذيـن يناقـش آراءهـم (سـواء كان الغـزالي أو أرسـطو). وإذا مـا توخّينـا ذلـك، وجدنـا أنّ ابـن رشـد يقـدّم دليـلا دقيقـا وواضحا أيضـا عـلى ضرورة كل مـن العقـل والوحـي معـاً لتكويـن معرفـة متكاملـة.

[1] *La Théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Paris, 1909, p.145-6, (quoted in Badawi p. 61).

[2] Richard Taylor, "Averroes and the Philosophical Account of Prophecy," in *Studia Graeco-Arabica* 8 (2018), 292.

4- الفلسفة والكلام والفقه والمجتمع

* **فؤاد بن أحمد**، (دار الحديث الحسنية، جامعة القرويّين، الرباط، المغرب)
benahmedf@gmail.com
https://edhh.academia.edu/FouadBenAhmed

«كتابات ابن رشد مدخلاً إلى دراسة وضعية علم الكلام في المغرب والأندلس»

تكشف بعض مؤلفات ابن رشد (ت. 595هـ/ 1198م) عن مفارقة جديرة بالفحص؛ فهي تنطوي، من جهة، على نقد شديد لعلم الكلام، ولا سيما في صيغته الأشعرية، بينما تكاد تخلو، من جهة أخرى، من أي إحالة صريحة إلى أعلام الكلام ونصوصه في المغرب والأندلس. وقد يوحي هذا الغياب بأن ابن رشد كان يوجّه نقده أساسًا إلى متكلمين مشارقة، وفي مقدمتهم أبو المعالي الجويني (ت. 478هـ/ 1085م) وأبو حامد الغزالي (ت. 505هـ/ 1111م)، وأن الغرب الإسلامي لم يكن يعرف حياة كلامية نشطة أو مؤثرة تستحق النقد والاهتمام.

تتناول هذه المداخلة كتابات ابن رشد بوصفها مدخلاً إلى إعادة فحص وضعية علم الكلام في المغرب والأندلس خلال القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي. وتفحص دلالة غياب الأسماء المحلية عن مؤلفاته، وتتساءل عمّا إذا كان هذا الغياب يعكس ضعفًا أو انعدامًا فعليًا للحياة الكلامية، أم أنه يرتبط بطبيعة خطابه النقدي وبمستوى تدخله في الجدل الكلامي. فابن رشد لم يكن يواجه الجويني بوصفه اسماً مشرقيًا مجردًا، بل كان يناقش نصوصًا محدّدة، في مقدّمتها كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلّة والرسالة النظامية، بما اكتسباه من مكانة مرجعيّة في التعليم العقدي والتكوين الديني بالغرب الإسلامي.

وتبحث المداخلة في مسارات انتشار هذه النصوص في المغرب والأندلس، وفي طرائق تلقيها وتدريسها وإعادة صياغتها داخل المجال العلمي الغربي الإسلامي. كما تتناول تداولها داخل شبكات العلماء والتلاميذ، ودورها في

البنيـة التعليميـة التـي أسـهمت في ترسـيخ المرجعيـات الأشـعريّة وتداولهـا. ومـن هـذا المنظـور، تسـعى المداخلـة إلى اسـتجلاء وضعيـة الدراسـات الكلاميـة في عـصر ابـن رشـد، مـن خـلال فحـص تركيـزه عـلى الجوينـي، والكشـف عـمّا إذا كان هـذا التركيـز يحيـل إلى مرجعيـة مشرقيـة بعيـدة، أم إلى نصـوص اكتسـبت حضـورًا فعليًـا في البيئـة العلميـة التـي عـاش فيهـا.

وتتيـح هـذه المقاربـة قـراءة كتابـات ابـن رشـد بوصفهـا مصـدرًا لتتبّـع حضـور علـم الـكلام في المغـرب والأندلـس، وموقـع المرجعيـات الكلاميـة المشرقيـة داخـل شـبكات التعليـم والتكويـن في الغـرب الإسـلامي. كـما تسـمح بفهـم صمتـه عـن أعـلام الـكلام المحليـين في ضـوء اختياراتـه النقديـة وطبيعـة النصـوص التـي جعلهـا موضوعًـا لجدلـه، لا باعتبـاره دليـلاً حاسـماً عـلى غيـاب الحيـاة الكلاميـة في عـصره.

* **ناجية الوريمي**، (المعهد العالي للعلوم الانسانية (ابن شرف)، جامعة تونس المنار، تونس؛ المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، قرطاج، تونس)
nejia.ourimi@issht.utm.tn

«المرأة في خطاب ابن رشد وصراع التأويلات»

نهتـمّ في هـذه الورقـة البحثيـة بإشـكالية لا تـزال تثير الجـدل في فهـم خطـاب ابن رشـد وتأويلـه، وهـي إشـكالية الاختـلاف بـين تصـوّره الفلسـفيّ وتصـوّره الفقهيّ لمسـألة المـرأة ودورهـا في المجتمـع. فبقـدر مـا أبـرز خطابـه الفلسـفيّ المسـاواة بينهـا وبـين الرجـل وأوضـح قدرتهـا عـلى إجـادة التفكـير والتسـيير وأهليتهـا لأن تكـون «فيلسـوفة» و«حاكمـة» و«محاربـة»، لم يفعـل خطابـه «الفقهـي» إلا أن أعـاد إنتـاج مـا اسـتقرّ في الـتراث التشريعـي مـن أحـكام تكـرّس دونيتهـا عقـلاً ودينًـا وتحـصر فاعليّتهـا في «الخُـدور والقُـدور». ونشـأت حـول هـذه الازدواجيّـة تأويـلات مختلفـة كلٌّ منهـا يدّعـي التفـرّد بالوصـول إلى فـكّ رموزهـا: تأويـلٌ أوّل مفـاده مراعـاة ابـن رشـد لثنائيّـة الحقيقـة والجمهـور التـي تقتـضي أن تختـصّ «الحقيقـة البرهانيّـة» بالفلاسـفة وأن يختـصّ «الخطـاب الظـنّيّ» بالجمهـور؛ وتأويـلٌ ثـان مفـاده ضرورة اعتبـار الفـرق بـين المنشـود في «المدينـة الفاضلـة» والموجـود في الواقـع الأندلـسيّ الموحّـدي عـصر ابـن رشـد؛ وتأويـل ثالـث اعتمـد عـلى هـذه الازدواجيّـة بالـذات ليـبرز فشـل ابـن رشـد في التوفيـق بـين تبعيّتـه للدخيـل الفلسـفي اليونانـي والتزامـه

بالأصيل الفقهي؛ وتأويل رابع عزا هذه الازدواجيّة إلى ما اقتضته واقعية ابن رشد وبراغماتيته من اقتراح حلول تنهض بواقع متأزّم قد يسهم تفعيلُ دور المرأة -بما هي فاعل اقتصاديّ- في تحسينه؛ وهناك تأويلات أخرى يضيق المقام عن استعراضها، لكنّ ما يعنينا منها هو دلالتها أوّلا على الأهميّة الخاصة التي يحظى بها النصّ الرشدي اليوم، ودلالتها ثانيا على التعثر المستمرّ في تطوير آليات القراءة والتأويل في الثقافة العربيّة المعاصرة.

وبقدر ما تحاول هذه الورقة ألّا تنخرط في صراع التأويلات بتغليب بعضها على بعض، تحاول أن تكشف عن مدى قدرة الخطاب الرشدي على افتتاح الدلالات المنسوبة إليه وعلى السماح بتطويرها في هذا الاتجاه أو ذاك، عمادها في ذلك ما يتيحه تحليل الخطاب من مداخل نصّيّة وأخرى حافّة بالنصّ أو سياقيّة، ومنطلقها ما تثيره الأسئلة التوجيهيّة التالية: هل من علاقة ظاهرة أو خفية بين خطابَيْ ابن رشد الفلسفي والفقهي في موضوع المرأة؟ وما هو الموقع الذي يحتلّه تصوره للمرأة ضمن تصوّره الفلسفي العامّ «لعدالة المدينة الفاضلة»؟ ثمّ إلى أيّ حدّ يمكن أن تعبّر هذه الازدواجيّة الرشديّة عن مأزق إبستمولوجي عنوانه عجز الفكر الإسلامي الوسيط عن إيجاد آلية تتيح للفلسفة العقلية أن تساهم في تشكيل الواقع؟

* **عمر بن حمادي**، (كلية الآداب والفنون والانسانيات، منوبة، جامعة منوبة، تونس)
amorbenhammadi1@gmail.com

«حول فتوى وقعت نسبتها إلى أبي الوليد بن رشد الحفيد»

يتعرض هذا العمل إلى فتوى تتعلّق بنصراني أسلم، لكن وجدت عنده متعلقات كثيرة مرتبطة بالديانة المسيحية، وهو ما وقع الاستناد إليها لاتهامه بالردة. لذلك وقعت استشارة ابن رشد في الموضوع نظرا إلى خطورة القضية، إذ قد يصل الحكم فيها إلى حدّ القتل. وأصدر ابن رشد فتوى في ذلك. وقد استغل عدد من الباحثين هذه النازلة وجوابها في بعض الدراسات مستخلصين عديد الاستنتاجات ومعتقدين أن ابن رشد المقصود هو الحفيد في حين أن المقصود هو الجد، والأمر مثبت بأدلة «مادية» لا شك فيها، وهو ما

يفـرغ بعـض الاسـتنتاجات مـن معناهـا.

وهـذه الفتـوى تثـير قضايـا كثـيرة سـيحاول هـذا البحـث التركيـز عـلى واحـدة منهـا، وهـي المتعلقـة بإبـراز اسـتحالة صـدور مثـل هـذه الفتـوى عـن ابـن رشـد الحفيـد نظـرا لخصائـص الفقـه الموحـدي والـذي كان ملتزمـا بـه.

5- ابن رشد اللاتيني

* **بيلار هيرّايز أوليفا**، (بيلار هيرّايز أوليفا، قسم الفلسفة، جامعة مرسية، أسبانيا؛ Istanbul Medeniyet University، تركيا)
piliherraiz@gmail.com

«الأسس الأنطولوجيّة للقول بالاتّحاد ومشكل المعرفة الشخصيّة عند ابن رشد اللاتيني: مقاربة جديدة»

يعني قول ابن رشد بالاتّحاد أنّه لا وجود إلاّ لعقل واحد للبشريّة كافّة. ويرى عدد من الباحثين أنّ هذا القول هو أكثر إسهامات الفيلسوف القرطبي أصالة. وأيضا يعرف هذا القول ـ وإن كان عن طريق الخطأ ـ بمذهب وحدة العقل (monopsychism). ويلقى هذا الموقف الفلسفي بعض التحدّيات، تتعلّق بصفة خاصّة بكيف لهذا الجوهر المفارق والكلّي، أي العقل، أن يتّصل بالأشخاص عن طريق أفكارهم، وبالتالي كيف تكون المعرفة الشخصيّة ممكنة.

وفي تقديرنا أسيء هذا القول على مستوى واسع، ونتيجة ذلك هي أنّه ما زال المصطلح الدقيق الملائم لعرض فكر ابن رشد في حقيقته يعوزنا. وهذا يُعزى أيضا إلى أنّ كثيرا من الباحثين عندما كانوا يقرأون عباراته كانوا يركّزون إمّا على جعل فكره ملائما للدين وإمّا على نقد ابن رشد فيما يتعلّق بالاستحالة المزعومة للمعرفة الشخصيّة. ولذلك كان غرضنا في هذا المقترح، 1) أن نبيّن الركائز الميتافيزيقيّة للقول باتّحاد العقل، أي الأسس الأنطولوجية التي تُجيز مثل هذا الموقف، وأن نبيّن بالتالي طبيعة العقل، ثمّ 2) أن نبرز كيف أنّ طبيعة العقل ذاتها ترتبط بالكيفيّة التي بها نفهم الأشياء التي من شاننا أن نفهمها، وتحدّدها، وبسببها لا نفحص الشيء وهو معلوم فقط، وإنّما أيضا موضوع المعرفة وكيف يتّصل بأفكارنا الشخصيّة. وسنعتمد بالأساس على «الشرح الكبير لكتاب النفس»، وغرضنا هو أن نبيّن أن مقاربة ابن رشد تستبق فعلا مقاربة الفكر الحديث.

6- مقاربات لفكر ابن رشد

* **مقداد عرفة منسية**، (كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس؛ جامعة تونس؛ المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، قرطاج، تونس)
mokdadarfa@hotmail.com

«إنصاف ابن رشد بوحي من ابن رشد نفسه: مقاربة باعتماد المماثلة الصوريّة»

«وهذا بيّن عند من أنصف واعتبر الأمر بنفسه»
(ابن رشد، مناهج الأدلّة)

تنطلق هذه الورقة من ملاحظة تطوّر الدراسات الرشدية منذ ظهور كتاب أرنست رينان، وتحوّل ابن رشد إلى فيلسوف تنازعته الأمم إن شرقا وإن غربا، بحيث تكثّر الرجل وتعدّدت تأويلات فكره واختُلف في تقدير مكانته في التاريخ وفي مغازيها بالقياس إلينا. وأمثال ذلك عديدة، نكتفي منها بالإشارة في البلاد العربيّة على سبيل الذكر لا الحصر إلى محمود قاسم من مصر، وعبد المجيد الغنوشي من تونس، ومحمد عابد الجابري من المغرب.

وهناك الآن مناسبتان: إحداهما مرور ثمانية قرون على وفاة فيلسوف قرطبة وقاضيها. وقد احتفلت فيها الجامعات ومراكز البحث في شتّى بقاع العالم. وهو ما فسح المجال إلى تسارع هائل في وتيرة البحوث الرشديّة. وما من شكّ في انّ الإنتاج الضخم الذي حصل خلال هاتين الفترتين أسهم كثيرا في تجويد معرفتنا بابن رشد.

واليوم نحتفل بمناسبة ثانية، وهي مرور تسعة قرون على ولادة الفيلسوف. ويتساءل صاحب الورقة عن السبيل إلى أن تكون هذه فرصة سانحة ننتهزها، فنقف ونتأمّل في مصير أبي الوليد وفكره، سعيا إلى إنصافه من الشوائب التي لحقت عددا من الدراسات. وطريقنا إلى ذلك هو الاستيحاء ممّا ندّعي أنّه مثّل الأساس في عمل الفيلسوف نفسه ومنهجه، أي بدعوى العودة إلى الأصل، وهو خطاب ابن رشد في حقيقة مضمونه كما ورد في تآليفه، ثمّ اعتماد ظاهر القول منه بحسب صياغة صاحبه في العبارة عنه، مع مراعاة المقصد منه

وعـدم تسـليط التأويـلات التاريخيّـة المتعسّـفة عليـه. فالبحـث يعتمـد إذا نوعـا مـن تماثـل صـوري مـع التمـشّي الواعـي الـذي نـرى أنّ ابـن رشـد نفسـه توخّـاه.

وفي هـذا البحـث نـوع لعـب مـع ابـن رشـد، إذ يدّعـي أنّـه يسـتعمل قانـون اللعبـة نفسـه الـذي وضعـه أبـو الوليـد. ولكنّـه لعـب جـدّي يريـد أن يتجنّـب مـا وسـعه ذلـك الحديـث غـير النقـدي، ويقـترب مـن ابـن رشـد القرطبـي، وينصـف هـذه الشـخصيّة الفـذّة في روحهـا ويبقـى وفيّـا لآمالهـا.

* **جبيب الله بابائي**، (جامعة العلوم والثقافة الإسلامية، طهران؛ رئيس مركز دراسات الحضارة والمجتمع، طهران، ايران)
Habz109@gmail.com

«منظومة الفضائل المدنية وانعكاسها الحضاري في فكر ابن رشد السياسي: قراءة في كتابي «الضروري في السياسة» و«تلخيص الأخلاق»»

في غالـب التأويـلات الحديثـة، يُنظـر إلى السياسـة بوصفهـا شـأنًا محـوره السـلطة، وإلى الأخـلاق بوصفهـا متعلقـة بخـلاص الفـرد؛ غـير أن ابـن رشـد يرسـم في فقهـه وفلسـفته نسـقًا تكـون فيـه الفضائـل المدنيـة محـرّكًا للحيـاة الحضاريـة، وقوامَهـا وأساسَـها، مـع اعتبـار الشريعـة الحقـة مُقيمـةً للمدينـة الفاضلـة العادلـة. وبنـاءً على ذلـك، فـإن سـلامة المدينـة أو زوالهـا يرتبطـان ارتباطًـا مبـاشرًا بترسّـخ الفضائـل في بنيـة المجتمـع، وكيفيـة توزيعهـا، أو انحطاطهـا. ويقيـم ابـن رشـد مقوّمـات المدينـة عـلى أربعـة أصنـاف مـن الفضائـل: «الفضائـل النظريـة»، و«الفضائـل الفكريـة/ العلميـة»، و«الفضائـل الخُلقيـة»، و«الصنائـع العمليـة». وهـو، اقتباسًـا مـن أبي نـصر الفـارابي، ولا سـيما في كتابـه تحصيـل السـعادة، وفي إطـار إعـادة قـراءة كتـاب أفلاطـون الجمهوريـة، لا يعـرّف هـذه الفضائـل بوصفهـا كـمالات نفسـية مجـردة فحسـب، بـل يربطهـا بوظائـف عينيـة وبُنـى اجتماعيـة. ومـن أبـرز وجـوه تميّـز فكـر ابـن رشـد عـن فكـر غالبيـة مفكـري عـصره تصـوّره للمكانـة الاجتماعيـة للمـرأة عـلى أسـاس الاشـتراك في الفضائـل، مـع مراعـاة الفـروق بـين الرجـل والمـرأة. وانطلاقًـا مـن الطبيعـة الإنسـانية المشـتركة، يـرى ابـن رشـد أن المـرأة مؤهلـة لبلـوغ مختلـف أنـواع الفضائـل، ويقـرّ بمشـاركتها في الشـؤون العمليـة والصنائـع، بـل

وفي حراسة المدينة وإدارتها. وفي تشخيص واقعي ذي بُعد تاريخي، يستحضر فيه انحطاط المجتمعات الإسلاميّة المعاصرة له في الأندلس، يبيّن ابن رشد أن حبس النساء في دائرة الاستهلاك، وحصر وظائفهن في التناسل، على نحو يشبه الحياة النباتية، يؤديان إلى تعطيل نصف الطاقات الإنتاجية والمعنوية للمدينة. ومن وجهة نظره، فإن حرمان النساء من تفعيل الفضائل والصنائع العملية يفرض عبئًا استهلاكيًا ثقيلاً على اقتصاد المدينة، ويجرّد المجتمع من توازنه وحيويته الحضارية. وهكذا، يرتبط الازدهار الحضاري ارتباطًا وثيقًا بشمول الفضائل المدنية وانتشارها في مختلف أركان المجتمع.

* **حافظ عبد الملك**، (كلية العلوم بنزرت، جامعة قرطاج، تونس؛ المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون «بيت الحكمة»، قرطاج، تونس)
Hafedh.Abdelmelek@fsb.rnu.tn

النمذجة الرمزيّة للديناميكيات الحضاريّة من خلال معادلة الذكاء العاطفي الوجداني: التفاعل بين الزمن الحقيقي(tr) والزمن التخيلي (ti) من الرشدية إلى الأزمة المعاصرة 2026

تقترح هذه الدراسة قراءة فلسفية وحضارية لتطور الحداثة الغربية من خلال معادلة «الذكاء العاطفي–الوجداني» $I=(tr+ti)E^{\alpha}\,\varepsilon$ التي طورها حافظ عبد الملك. يرتكز هذا النموذج على الذكاء (I)، والعواطف (E) والتفاعل الديناميكي بين الزمن الفعلي (tr) والزمن التخيلي (ti). ويمثّل الزمن الفعلي (tr)الأبعاد المادية والعلمية والتكنولوجية والتاريخية للحضارات، بينما يحيل الزمن التخيلي (ti)إلى الأبعاد الرمزية والعاطفية والروحية والميتافيزيقية. تتبع الدراسة في تحليلها نقطة التحول الحضاري التي أحدثها ابن رشد عند نقله العقلانية الأرسطية إلى الغرب، والتي شكلت الانتقال التدريجي من حضارة كان يهيمن عليها الزمن التخيلي (ti) في العصور الوسطى، إلى حضارة يتسع فيها الزمن الفعلي(ti) العلمي والتكنولوجي.

وفي المقابل، يُذكّر ابن عربي بالبعد الداخلي والرمزي للواقع، حيث يظلّ الزمن التخيلي (ti) أساسياً للانسجام البشري. لاحقاً، جعل ماركس

الأولويـة للماديّـة التاريخيـة والاقتصاديّـة بشـكل أكثـر راديكاليّـة، ممـا عـزّز هيمنـة الزمـن الفعـلي (tr) ؛ في حـين أعـاد أينشـتاين إدخـال الـدور المركـزي للخيـال ومفهـوم النسـبية، مُثبِتـاً أن العلـم نفسـه يقـوم عـلى تفاعـل دقيـق بـين التجريـد والواقـع.

ومـن المثـير للمفارقـة في عـام 2026، أن الجـدل التاريخـي بـين الغـزالي وابـن رشـد يطفـو عـلى السـطح مجـدداً بشـكل غـير مبـاشر في التوتّـرات المعـاصرة (الاحـتراق الحضـاري) ؛ وهـي التوتّـرات التـي تضـع التكنولوجيـا، والروحانيـة، والـذكاء الاصطناعـي، والوعـي البـشري في مواجهـة بعضهـا بعضاً. وانطلاقـاً مـن هـذه القـراءة، يمكـن تفسـير الوضـع الحضـاري الراهـن، بـما يشـهده مـن إرهـاق جماعـي وفقـدان للمعنـى واضطـراب في منظومـات القيـم، بوصفـه اختـلالاً في التـوازن بـين الزمـن الفعـلي(tr) والزمـن التخيـلي (ti)، ناتجـاً عـن تضخـم مفـرط للواقـع المـادي المتجسـد، مقابـل تراجـع البنـى الرمزيـة والوجدانيـة التـي تمنـح التجربـة الإنسـانية معناهـا واتسـاقها.

تكمـن أصالـة نمـوذج «الـذكاء العاطفي-الوجدانـي» في تقديـم إطـار عابـر للتخصصـات للتحليـل الحضـاري؛ يربـط بـين الفلسـفة، والماديـة التاريخيـة، والفيزيـاء الحديثـة، وعلـم النفـس الجماعـي، والـذكاء الاصطناعـي، بهـدف بنـاء تركيـب جديـد يجمـع بـين العقـل، والوعـي، والعاطفـة، والتكنولوجيـا داخـل مجتمعـات القـرن الحـادي والعشريـن.

الكلمات المفتاحية : الرشـدية، معادلـة الـذكاء العاطفـي، الزمـن الحقيقـي، الزمـن التخيـلي، الاحـتراق الحضـاري

* **إقبـال عبيـدي اللمّوشـي**، (المعهـد العالـي للعلـوم الإنسـانيّة، جندوبـة، جامعـة جندوبـة، تونـس)
lamouchi_ikbel@yahoo.fr

«الحقيقة بين الوحدة والتنوع: قراءة في آليات التأويل وتعدد المسالك عند ابن رشد»

تنطلـق الورقـة مـن مُفارقـة فلسـفيّة مفادهـا تمسّـك ابـن رشـد بمبـدأ وحـدة الحقيقـة، عـلى اعتبـار أنّ «الحـقّ لا يضـاد الحـق» مـن ناحيـة، وتنـوّع الوجـود

الإنساني في مستوى تفاوت مدارك الفهم وتعدّد الثقافات والرؤى من ناحية أخرى. ويروم الكشف عن كيفية بناء فيلسوف قرطبة لمفهوم الحقيقة الواحدة، مُستعرضا الآليات التي اعتمدها لصيانتها من كلّ تعارض ظاهريّ. ويُركّز بوجه خاص على وظيفة التأويل باعتباره وسيطًا معرفيّا يحقق التوافق بين البرهان والنص من جهة، ويحفظ الحقيقة من التشتت والتناقض من جهة أخرى.

يأتي هذا العمل في سياق مراجعة القراءات المعرفيّة التي أُسيء من خلالها فهم مشروع ابن رشد، ولا سيما تلك التي نُسبت إليه القول بازدواج الحقيقة، فافترضت وجود حقيقة دينية وأخرى عقليّة.

ومن هذا المنطلق، يطرح البحث الإشكاليّة التّالية: كيف دبّر ابن رشد سياسة الحقيقة داخل مدينة الملّة، بحيث حافظ على وحدتها من جهة، ونظّم طرائق إنتاجها وتداولها عبر مراتب الخطاب من جهة أخرى؟

ضمن هذا الأفق، يتحوّل الإشكال من سؤال البحث عن الحقيقة إلى مساءلة الشروط المعرفيّة والخطابية التي تجعل الحقيقة ممكنة وقابلة للتداول في مدينة الملّة.

* **عبد الستار رجب**، (المعهد العالي لإطارات الطفولة، قرطاج، جامعة قرطاج، تونس)
rejebabdessatar@gmail.com

«من يحرس الحقيقة؟ الشرعية وتفاوت المصائر الفكريّة في الأندلس الموحدية: مقاربة سوسيو-أنثروبولوجية»

تنظر هذه المقالة في الشروط الاجتماعية والسياسية التي تحدّد موقع الخطاب الفلسفي داخل التقليد الإسلامي وعلاقته بإنتاج الحقيقة والمشروعية وتوزيع سلطة تأويلها. وتفعل ذلك من منظور سوسيو-أنثربولوجي يتجاوز ثنائيات العقل والنقل أو الاتصال والانقطاع التي وسمت الدراسات الرشدية التقليدية. وتنطلق الدراسة من مفارقة تاريخية تتمثل في أنّ المجال السياسي الموحدي الذي أتاح للفلسفة حضورا في دوائر الحكم، وشجع فيه الخليفة أبو يعقوب يوسف،

بوساطة ابن طفيل، ابن رشد على تقريب مؤلفات أرسطو وشرح أغراضها، هو نفسه الذي شهد محنته في عهد أبي يوسف يعقوب المنصور سنة 591ه/ 1195م. فإذا لم تكن الفلسفة، في ذاتها، كافية لتفسير هذا التحوّل، فما الذي جعل الخطاب الرشدي مقبولا في مرحلة، ثم قابلا للإقصاء في مرحلة أخرى؟

تختبر الدراسة فرضيّة مفادها أنّ تفاوت مصائر الخطابات الفكريّة في المجال الموحدي لا يفسَّر بمضامينها العقدية والمعرفية وحدها، بل كذلك بمواقع منتجيها، وبعلاقة كل خطاب ببنية الشرعية السياسية، وبقدرته على إعادة تحديد من يملك حق تأويل النّص وتعريف الحقيقة المقبولة. وتستند إلى مفهوم «التقليد الخطابي» لدى طلال أسد، مع إخضاعه لنقد ابستيمولوجي مزدوج، والاستفادة من مفاهيم ابن خلدون المتعلقة بالعصبية والدعوة والملك، دون افتراض تطابق سياقي أو منح أي من المرجعيتين امتيازًا تفسيريًا مسبقًا.

منهجيا، تعتمد المقالة تحليلا تاريخيا مقارنا للخطاب، يتخذ من «فصل المقال» و«الكشف عن مناهج الأدلة» و«تهافت التهافت» مدوّنة نصيّة مركزيّة، ويقاطعها بالمصادر التاريخية والتراجم العربية وبـ«الحوليات اللاتينية لملوك قشتالة». وينصبّ التحليل على ثلاثة مستويات مترابطة: تعدّد مواقع إنتاج الحقيقة في المجال الموحدي، والاستراتيجية التي فاوض بها ابن رشد، بوصفه فقيهًا وقاضيًا وطبيبًا وفيلسوفًا، على مشروعيّة البرهان داخل التقليد الإسلامي، ثمّ محنته باعتبارها حدثا متعدّد العوامل تداخل فيه التحولات السياسية والصراعات الفكرية وآليات تسويغ الإقصاء.

ويُستعان بابن طفيل بوصفه حالة مقارنة قريبة تكشف خصوصيّة الاستراتيجية الرشدية، بينما يستحضر ابن ميمون والتَّلَقيَان العبري واللاتيني، في خاتمة المقارنة، لبيان أثر اختلاف الموقع الاجتماعي وشبكات الانتقال ومؤسّسات التلقي في إعادة تشكيل مصير الأفكار. ولا تفترض الدراسة انعدام أثر ابن رشد في الفكر الإسلامي اللاحق، بل تتساءل عن محدوديّة حضور مشروعه الفلسفي مقارنة باتساع تلقيه في فضاءات أخرى. وترجّح الدراسة أنّ محنة ابن رشد لا تختزل

في مواجهة بين الدين والفلسفة، بل تكشف صراعا على حدود القول المشروع وعلى الجهة المخوّلة بحراسة الحقيقة وتأويلها، وهو صراع لا يبدو أنّ فصله الأخير قد كُتب بعد.

الكلمات المفتاحية: ابن رشد؛ الشرعية الموحديّة؛ التقليد الخطابي؛ سوسيو-أنثروبولوجيا المعرفة؛ تفاوت المصائر الفكرية؛ الإقصاء الفكري؛ التلقي الفلسفي

* **ماتّيو دي جوفانّي**، (قسم الفلسفة وعلوم التربية، جامعة الدراسات، تورينو، أيطاليا)
matteo.digiovanni@unito.it

«مشروع ابن رشد: إعادة تقييم»

في سنة 1996 خلص جيرهارد إندريس، في تقييمه النموذجي لمشروع ابن رشد، إلى أن غرض ابن رشد من ممارسة الفلسفة هو تأسيس المجتمع على الحقيقة الوحيدة التي يُتوصّل إليها من خلال العقل البرهاني. وقد استدلّ إندريس على وجهة نظره هذه بتوفير قدر هائل من الشواهد النصيّة، مقرونةً بفهم دقيق لدلالاتها بالقياس إلى تطور ابن رشد نفسه باعتباره عالما مسلما وشارحا لأرسطو. واليوم، وبعد مرور ثلاثين عاماً على طرح إندريس، يمكن لنا في التقييم العامّ لمسيرة ابن رشد أن نحتفظ بمعظم الأدلّة وبتأويلها، وهو ما يقتضي إعادة تقييم لافتراضات ذلك واقتضاءاته الفلسفيّة. ومنها أوّلا واقعيّة ابن رشد الميتافيزيقيّة التي تضع جملة من الحقائق الموضوعية لا توجد في الطبيعة أو التجريب، بما يحويانه في ذاتهما من تنوّع واحتمال الخطأ، وإنّما في جوهر مفارق وأزلي واحد يسمّى العقل الفعّال، يتاح الوصول إليه للجميع عن طريق الاتّصال. كما يمثّل التركيز على إمكانية «الاتصال» بالعقل الفعّال -والوسيلة في حصوله- ركيزةً أخرى في مذهب ابن رشد، تبرز تفاؤله المعرفي الراسخ في مواجهة المخاوف الشائعة بشأن أولوية النص الديني على الفلسفة. وهذا هو السبب، في نهاية المطاف، في الكونيّة التي تختصّ بها عقليّة ابن رشد؛ حيث تتجاوز الأدلة العقليّة حدود الأديان كافّة، ومع أنّها متضمّنة أساسا في القرآن، فإنّها ينبغي أن تشكل أساساً لا للأمّة الإسلاميّة فحسب، بل لجميع الأديان والأمم؛ وتكتمل بالإسلام نفسه بقدر ما يكتمل الإسلام بالفلسفة.