دانتي وابن رُشد ونشأة العلمانيّة الحديثة

الدكتور ماجد فخري*

مقدّمة: إبن رشد والتطوّرات الفكريّة في الغرب اللاّتينيّ

لا نُدرك تمام الإدراك، في أيّامنا هذه، ما ينطوي عليه تاريخ نشأة العقلانيّة الحديثة، التي تُربط عادةً باسم رينه ديكارت (توفّي ١٦٥٠)، من إشكال كبير. ففي الواقع، ثمّة علاقة عضويّة بين تلك العقلانيّة والنهضة التي عرفتها الأرسطاطاليّة Aristotelianism في القرن الثالث عشر، كما سبق أن بيّنه جِلسون Gilson ورينان Renan وغيرهما. فالأرسطاطاليّة، التي تمثّل، من نواحٍ عديدة، ملخّص الفلسفة الإغريقيّة، أُغفلت في الغرب الأوروبّيّ، على نحوٍ شبه كامل، منذ زمن الحاكم الرومانيّ بويتيوس Boethius (توفّي ٥٢٥)، الذي كان مسؤولًا عن ترجمة مجموعة أرسطو في المنطق والتعليق على أقسام منها، وهي المجموعة المعروفة بعنوان الآلة Organon، مع احتمال سقوط التحليلات الثانية Analytica Posteriora من تلك الترجمة.

وعلى خلاف ذلك، ازدهرت الدراسات الأرسطاطاليّة والأفلاطونيّة الحديثة Neoplatonic في الشرق الأوسط، من القرن التاسع حتّى القرن الثاني عشر. وفي العقود الأخيرة من القرن الثاني عشر، تُرجمت أعمال

(*) أستاذ شرف في الجامعة الأميركيّة، بيروت، وأستاذ زائر في جامعة جُورجتاون، واشنطن.

فلسفيّة وعلميّة وطبّيّة عربيّة إلى اللاّتينيّة، وقام بدور رائد في ترجمتها ريموندو، أسقف طليطلة في إسبانيا، الذي عُرف عنه شغفه بدراسات العربيّة. كما امتاز المترجم جيراردو دا كريمونا Gerard of Cremona (توفّي ١١٨٧) بوفرة نتاجه، فترجم من العربيّة إلى اللاّتينيّة ما لا يقلّ عن سبعين عملًا فلسفيًّا وعلميًّا. غير أنّ ترجمة شروحات ابن رشد القرطبيّ (توفّي ١١٩٨) على مجموعة أعمال أرسطو، التي قام بها ميخائيل سكوت وهرمان الجرمانيّ Michael the Scot, Herman the German وغيرهما، في العقود الأولى من القرن الثالث عشر، هي التي أطلقت الحركات الفكريّة الجديدة في الغرب الأوروبّيّ، والتي بلغت ذروتها في انبثاق الحركة المدرسيّة اللاّتينيّة Latin Scholasticism وتطوّرها، وهي تُعدّ من أمجاد الفكر الأوروبّيّ في القرن الثالث عشر وما بعد.

ولا ريب أنّ إحدى ميزات إحياء فلسفة أرسطو، كما فسّرها ابن رشد، هي الاختلاف العميق الذي أحدثه دخول ابن رشد الأوساط الفلسفيّة واللاّهوتيّة في الغرب اللاّتينيّ. فقد أثار ذلك الدخول، في أواخر القرون الوسطى، مواجهة عنيفة بين أنصار ابن رشد، وعلى رأسهم سيجر البرابانتي Siger of Brabant، والمناهضين له، وعلى رأسهم القدّيس توما الأكوينيّ.

وقد بلغ هذا الاختلاف درجة حرجة، حتّى إنّ السلطات الكنسيّة وجدت نفسها مُكرهة على التدخّل عام ١٢٧٠ و١٢٧٧، وإصدار قرارَين، شجبت في الأوّل منهما خمس عشرة مسألة، وفي الثاني مائتين وتسع عشرة مسألة، منها عدد كبير مُلهم من كتابات ابن رشد. وقد شملت تلك المسائل خلود العالم، ونفي قيامة الأجساد، والحرّيّة الشخصيّة، والعناية الإلهيّة الشاملة.

١. إبن رشد والعلمانيّة الحديثة والنزعة الإنسانيّة

غير أنّ تأثير ابن رشد، في فكر الغرب الأوروبّيّ، لم يقتصر على

المجادلات الفلسفيّة واللاّهوتيّة إبّان القرن الثالث عشر والرابع عشر. فالثورة العقليّة التي أطلقتها دراسة شروحه لاقت استحسانًا لدى قارئيه باللاّتينيّة، الذين استخدموها سلاحًا في صراعهم مع السلطات الكنسيّة، مُتحدّين ادّعاءات البابويّة بحقّها في إملاء الأوامر على الأمراء والأباطرة، وممهّدين الطريق بذلك لقيام العلمانيّة secularism الحديثة والحركة الإنسانيّة humanism.

دانتي اليغياري والدعوة إلى الإنسانيّة العلمانيّة

دانتي اليغياري (١٢٦٥-١٣٢١) هو أوّل مَن نادى بتلك الإنسانيّة العلمانيّة في أوروبّا، وكانت نقطة انطلاقه مفهوم ابن رشد «للعقل الممكن» أو الهيولانيّ، كما دُعي بالعربيّة، وهو مفهوم كان موضع جدل في الأوساط الفلسفيّة واللاّهوتيّة منذ أواسط القرن الثالث عشر.

إنّ ما أثار حفيظة أنصار مذهب القدّيس توما، أي الفريق المناهض لابن رشد، كان بالضبط فكرة ابن رشد عن عقل «ممكن» أو هيولانيّ، تشارك فيه البشريّة جمعاء، وهو مفارق ومتسامٍ وشامل. يكمن جوهرُ ذلك العقل، تبعًا لمقصد ابن رشد الجليّ، في أنّه عقل بالقوّة وحسب. ويمكنه أن يتحقّق، أوّلًا، بأن يتعرّض للصور الخياليّة التي تستنتجها المخيّلةُ من الإحساس؛ ومن ثمّ، بواسطة «الاتّصال» بالعقل الفعّال، آخر تلك «العقول المفارقة»، الذي نسب أرسطو إليه مهمّة تحريك الأجرام السماويّة.

بيد أنّ دراسة دقيقة لنصوص ابن رشد الخاصّة بنظريّة المعرفة والكونيّات، من شأنها أن تُظهر أنّ فكرة الاتّصال بالعقل الفعّال هي أثر من آثار الأفلاطونيّة العربيّة الحديثة، التي انتقدها ابن رشد من دون أن يتحرّر منها تمامًا. ولكن يبدو أنّ هذه المسألة لم تزعج دانتي، الذي اهتمّ باستخلاص المضمون العلمانيّ والإنسانيّ من نظريّة ابن رشد عن العقل «الممكن» وحسب. لذا، ذهب في مؤلّفه في الملكيّة *De Monarchia*، إلى أنّ قدرة الإنسان الخاصّة، أو وظيفته، لا تكمن في أن يوجد بلا قيد ولا

شرط، ولا في أن يكون حيًّا، بل بالأحرى «في القدرة على الفهم بواسطة العقل الممكن؛ وهذا ما يجعله مستقلًّا عن الكائنات السفليّة والعلويّة»[1]. ذلك بأنّ المخلوقات السفليّة، مثل البهائم - كما شرح في التالي - تَفهم بطريقة معيّنة، والمخلوقات العلويّة، مثل الملائكة، تتمتّع بالعقل، غير أنّ عقلها ليس ممكنًا مثل عقل الإنسان، بل فعليّ بكلّ ما في الكلمة من معنى، ويماثل كينونتها نفسها؛ في حين أنّ عقل الإنسان، على خلاف ذلك، عقل بالقوّة وحسب. وفي هذا المضمار، يجزم دانتي بأنّ ابن رشد وأرسطو على اتّفاق.

ومن ثمّ، يتعرّض لمسألة تحقيق العقل «الممكن» لذاته، وهي مسألة أجاب عنها ابن رشد بتعابير تخصّ نظريّة المعرفة فقط، فاعتبرها تطوّرًا تدريجيًّا من ملكة الإحساس فالمخيّلة، إلى ممارسة الفهم العقليّ ممارسة قصوى، وهي عمليّة يتمّمها «الاتّصال» بـالعقل الفعّال. وعلى مثال العقل «الممكن»، كان العقل الفعّال، في نظر ابن رشد، واحدًا ومماثلًا لدى جميع أبناء الجنس البشريّ.

جديد دانتي بالقياس إلى ابن رشد

على أنّ اختلاف دانتي عن ابن رشد يبدأ عند هذه النقطة. فبالنسبة إلى دانتي، ليس تحقّق العقل «الممكن» لذاته نظريًّا أو بالنسبة إلى نظريّة المعرفة وحسب، ولا فرديًّا أو شخصيًّا محضًا، بل له بُعد جماعيّ مال ابن رشد وأسلافه من المدرسة الأفلاطونيّة الحديث إلى إغفاله. لذا، وصفوا غاية الإنسان القصوى «بالاتّصال» صوفيًّا، أو، على نحو شبه صوفيّ بـالعقل الفعّال، الأمر الذي هو ضمان سعادة الإنسان الأبديّة.

أمّا في نظر دانتي، «فمهمّة الجنس البشريّ برمّته أن تحقّق طاقة العقل الممكن كلّها على الدوام، أوّلًا، عن طريق التأمّل النظريّ، ومن

(١) Dante, *Monarchy and Three Political Letters*, trans. Donald Nicholas, New york, 1955, p. 7.

ثمّ، عن طريق العمل، بصفته وظيفة التأمّل النظريّ وامتدادًا له»[٢]. وهنا يُضيف على النور أنّ ذلك يكون في المدى المحدود لوجود الجنس البشريّ على الأرض. فضلًا عن ذلك، لا يتمّ تحقيق هذه المهمّة المزدوجة الملقاة على عاتق الفرد وحسب، بل على الإنسانيّة جمعاء، من حيث تسعى إلى أن تحقّق أسمى هدف دُعيت إليه، ألا وهو السلام الشامل الذي يُعدُّ وسيلةً لضمان السعادة الأرضيّة.

٢. نظرة دانتي السياسيّة

وبعد أن يرسي دانتي أسس فرضيّته السياسيّة في موازاة أسس ابن رشد وأرسطو، يبدأ في مؤلّفه في الملكيّة بالإجابة عن الأسئلة الثلاثة التي تدور نظرته السياسيّة حولها، وهي: ١. هل الحكومة العلمانيّة أو الإمبراطوريّة ضروريّة لخير العالم؛ ٢. وهل أصاب الشعب الرومانيّ في أنّه اتّخذ على نفسه عبء تلك السلطة؛ ٣. وهل سلطة الملك أو الإمبراطور تُستمدّ مباشرة من الله أم من خليفة لله أو ممثّل له، هو البابا.

السؤال الأوّل: هل الحكومة العلمانيّة أو الإمبراطوريّة ضروريّة لخير العالم؟

يُجيب دانتي عن السؤال الأوّل مستشهدًا بسلطة أرسطو، الذي وصفه في الكوميديا الإلهيّة *Divine Comedy* بأنّه «سيّد العرفين»، والذي وضع على لسانه في الملكيّة قوله: «عندما تتّجه أشياء مختلفة إلى غاية واحدة، من الضروريّ أن يقوم أحدها بدور القائد أو الحاكم، وأن تخضع الأشياء الأخرى لحكمه». ثمّ يعزّز هذا القول باستناد أرسطو إلى قول هوميرُس بأنّ كلّ بيت يجب أن يحكمه الأكبر سنًّا، وهذا بدوره عليه أن يحكم الآخرين ويضع لهم القوانين[٣]. ولكن ذلك لا يتمّ على صعيد البيت فقط، بل المدينة والمملكة أيضًا. فالحاكم، ملكًا كان أم

---

(٢) *Ibid.*, p. 8

(٣) Cf. *Odyssey*, bk. IX, 114, and Aristotle, *Politics*, 1, 2

إمبراطورًا، يجب أن يكون حاكمًا فردًا لكي يضمن خير البشريّة أو سعادتها.

أمّا أنّ دانتي، في هذا الموضع، لم يكن مهتمًّا بالحكومة الوطنيّة أو بحكم المنزل، بل بحكومة دوليّة أو حكم عالميّ، فهو أمر جليّ يبرز من خلال المقارنة التي يجريها بين الملكيّة، أو حكم الإنسان الفرد، والعناية الإلهيّة، أو حكم الله القدير الكلّيّ. ذلك بأنّ وحدة الجنس البشريّ، تبعًا لحجّة دانتي، لا تُضمن إلّا عندما تكون خاضعة لسلطة أمير واحد أو حاكم فرد. وبالتالي، «عندما يخضع الجنس البشريّ لأمير واحد، فذلك يكون وكأنّه خضوع لله، إذ يفترض امتثالًا للقصد الإلهيّ الذي هو شرط الكمال الإنسانيّ»(٤).

وثمّة فائدة أخرى من فوائد هذا الحكم الشامل، وهي أنّه الوحيد الذي يضمن أكبر قدر من العدالة التي تصدر عن إرادة كاملة وغير منقسمة، مدعومة بالقوّة القصوى. ولكي يُعزّز دانتي ادّعاءه ذلك، استند إلى حجّة أرسطو في **الأخلاق النيقوماخيّة** (٥، ٢)، القائلة بأنّ أكبر عائق يحول دون قيام العدالة هو الجشع أو الطمع الناتج عن الشوق، فإذا ما استُئصل قامت العدالة. أمّا الملك، كما يقول دانتي: «فما من شيء يشتاقه، لأنّ البحر الواسع وحده هو أقصى حدود رغبته». وهو يضيف بشيء من سذاجة الشاعر: «من بين جميع المخلوقات البشريّة، يمثّل الملك أطهر تجسيد للعدالة»(٥).

إضافة إلى ذلك، ليس الملك تجسيدًا للعدالة وحسب، بل هو دومًا، في نظر دانتي، تجسيد للحرّيّة الكاملة. وبالتالي، فضمانة الجنس البشريّ الوحيدة تكمن في اتّكاله على نفسه اتّكالًا تامًّا والتمتّع بالحرّيّة، في ظلّ حكم ملكيّ.

---

(٤) *Monarchy*, p. 13

(٥) *Ibid.*, p. 17

أمّا أنّ دانتي كان يحلم بحكم أمبراطوريّ شامل مماثل لحكم الإمبراطوريّة الرومانيّة، فهو أمر يتجلّى في حجّته التالية، وهي أنّ ضمان سعادة الجنس البشريّ لا تتوفّر إلّا إذا تولّى الحكم أمير واحد مطلق مخلص لقضيّة السلام العالميّ، وقام قانون شامل يصدر عن إرادة الأمير، ولكن يُطبّق عليه وعلى أتباعه على قدم المساواة. ويُكرّر دانتي متولة الوحدة هذه ويدعمها بأقوال لأرسطو وفيثاغوراس وغيرهما. ويستشهد، في هذا المضمار، بكلمات أرسطو في كتاب ما بعد الطبيعة (١٢، ١٠): «يرفض العالم أن يُحكم على نحو رديء»، مُردفًا على لسان هوميرُس في الألياذة (٢، ٢٠٤): «حُكم الكثيرين ليس جيّدًا، فليكن هنالك حاكم واحد».

السؤال الثاني: هل أصاب الشعب الرومانيّ حين اتّخذ على نفسه عبء تلك السلطة؟

وعن السؤال الثاني، هل حصل الشعب الرومانيّ على الكرامة الأمبراطوريّة عن حقّ أم لا، يجيب دانتي جوابًا إيجابيًّا لا لبس فيه. فهو يقول إنّه يترتّب علينا أن نفهم أنّ هذا الحقّ المكتسب يعني التوافق مع مشيئة الله كما ظهرت في التاريخ البشريّ أو الأحداث الطبيعيّة. فالحكم الرومانيّ لأمم العالم المختلفة لم يكن اغتصابًا، بل كان ناتجًا عن حقّ قضى به الله، «الذي تدخّل على نحو عجائبيّ في تأسيس الأمبراطوريّة الرومانيّة»[٦]، وهو أمر يؤكّده كتّاب لامعون أمثال ليفي ولوقان Livy and Lucan وغيرهما.

ومن ثمّ، يتوفّر دانتي على ذكر فضائل الرومان، الشعب «الأنبل»، الذي آثر الطاعة لنواهي الأخلاق العامّة على أن يطمع في حكم العالم. إضافة إلى ذلك، من بين جميع أمم العالم، من أشوريّين ومصريّين وفرس ومقدونيّين، انتصر الرومان وحدهم على جميع منافسيهم «بقضاء إلهيّ».

---

(٦) *Ibid.*, p. 37

السؤال الثالث: هل سلطة الملك أو الإمبراطور تُستمدّ مباشرة من الله أم من خليفة لله أو ممثّل له، هو البابا؟

وفي سياق الجواب عن السؤال الثالث، أي هل تستمدّ سلطة الأمبراطور مباشرة من الله، أم على نحو غير مباشر، عن طريق نائب المسيح أو البابا، ينهج دانتي النهج المنطقيّ الصارم نفسه الذي نهجه في جوابه عن السؤالين المنصرمين، محاولًا بذلك أن يتوصّل، على حدّ قوله، إلى قاعدة مقنعة بما فيه الكفاية تدعم حججه. ثمّ يوضح، بتعابير لا لبس فيها، تلك القاعدة، التي يمكن تسميتها انسجام الحقيقة الإلهيّة والطبيعيّة، أي أنّ الله لا يوافق على شيء في العالم يتعارض مع مقاصد الطبيعة؛ وبكلام آخر، يوافق الله دائمًا على مقاصد الطبيعة. غير أنّ دانتي يُسلّم بأنّ السؤال الثالث، على خلاف السؤالين السابقَين، مشحون بالانفعال ومن شأنه أن يؤدّي، مع مرور الزمان، إلى قسوة وغضب وسخط في مواقف الأطراف الثلاثة المتصارعة، وهي أوّلًا، البابا أو نائب المسيح، والسلطة الكنسيّة بوجه عامّ؛ وثانيًا، الحكّام الأفراد الزمنيّين أو الأمراء، الذين يحرّكهم طمعُهم عمومًا لمعارضة الأمبراطور؛ وثالثًا، أنصار المراسيم Decretalists، الذين يدّعون أنّ الإيمان المسيحيّ تأسّس على تقاليد الكنيسة أو ما يُسمّى «بمراسيم الكنيسة».

أمّا الفريق الأوّل، أو أنصار البابا، فيقولون بأنّ البابا يمثّل بالنسبة إلى الإمبراطور ما تمثّله الشمس بالنسبة إلى القمر، أي مصدر الضوء والقوّة. يدحض دانتي هذه الحجّة باعتبارها استعاريّة أو تمثيليّة صرف. وفي شأن حجّتهم الثانية المبنيّة على قول المسيح لبطرس، كما ورد في إنجيل القدّيس متّى ١٩/١٦: «ما حللته في الأرض يحلّ في السموات»، فهي لا تبرهن، في نظر دانتي، على أنّ تكريس الأمبراطور يعود إلى البابا بصفته خليفة بطرس، لأنّ شرعيّة ذلك تتوقّف على التباس لفظة «ما»، التي يجب أن تُفهم فهمًا صحيحًا. فمن المؤكّد أنّ المسيح لم يقصد في ذلك القول إنّه بإمكان بطرس وخلفائه أن يحلّوا ويربطوا ما لا يقدر الله نفسه على حلّه وربطه، مثل رباط الزواج أو الغفران لتائب لم يتب بعد، وما

شكل. لذا، يجب أن تُفهم لفظة «ما» في إطار أقوال المسيح السابقة لبطرس: «سأُعطيك مفاتيح ملكوت السموات...». وفقًا لذلك، تقتصر اللفظة المعنيّة على الحلّ والربط في كلّ ما يتّصل بمهمّة الحفاظ على تلك المفاتيح، أي المهمّة الروحيّة الصرف وحسب.

وفي شأن الحجّة الثالثة، المعروفة بـ«السيفَين»، فقد تذرّع أصحابها بقول التلامذة للمسيح كما وردت في إنجيل القدّيس لوقا ٣٨/٢٢: «يا ربّ، هينا سيفان»؟ فاعتبروا أنّ ذلك يشير إلى السلطة الزمنيّة والسلطة الروحيّة، أو سلطة الكنيسة وسلطة الدّولة، التي افترض أنّ لبطرس وخلفائه الحقّ المطلق بالتصرّف بها. يدحض دانتي هذه الحجّة بقوله إنّ الكلام على السيفَين، في الآية المذكورة، يتّصل بالكلام على السيف الآخر الذي يذكره المسيح في إنجيل متّى ٣٤/١٠: «لا تظنّوا أنّي جئتُ لأحمل السلام إلى الأرض، ما جئتُ لأحملَ سلامًا بل سيفًا». وبالتالي، يجب أن يُفهم أنّ المسيح قد أمر التلاميذ بأن يشتروا السيفَين المذكورَين في إنجيل لوقا، وهذان «يعنيان الأعمال والكلمات التي استعدّوا لاستخدامها لكي يقوّموا بما قال المسيح إنّه جاء ليعمله بواسطة السيف»[٧].

ومن ثمّ، يتطرّق دانتي إلى مسألة هبة قسطنطين، القائلة إنّ قسطنطين وهب «كرسيّ الإمبراطوريّة» للبابا سِلفِستُر، الذي طهّره من البرص، فيرفض ذلك القول على أساس أنّ التصرّف بـ«كرسيّ الإمبراطوريّة» ليس من اختصاص قسطنطين، كما أنّه لا يعود إلى الكنيسة حقّ الحصول عليه. إضافة إلى ذلك، يرى أنّه كان من الخطأ تقسيم الإمبراطوريّة عن طريق إسناد بعض الامتيازات إلى الكنيسة، في حين كونها هي امتيازات تعود أصلًا إلى الإمبراطوريّة.

أمّا في ما يختصّ بحجّة أنصار المراسيم Decretalists، الذين

---

(٧) *Ibid.*, p. 80

يعتبرون أنّ الإيمان المسيحيّ يقوم على المراسيم أو تقاليد الكنيسة، وهي حجّة تعزّز ادّعاءات أنصار البابويّة، فيدحضها دانتي بقوله إنّ سلطة المراسيم هي دون سلطة الكتاب المقدّس والمجامع المسكونيّة، بل وحتّى كتابات ملافنة الكنيسة، أمثال القدّيس أوغسطينُس، الذي لم يؤيّد الادّعاء القائل بأنّ الكنيسة استمدّت سلطتها من التقاليد. بل، على نقيض ذلك، رأى أنّ سلطة التقاليد تنبثق عن الكنيسة. كما وأنّ المسيح نفسه سلّم بمنزلة التقاليد الثانويّة، في سياق ردّه على سؤال الفريسيّين (متّى ١٥/ ٢ وما يتبع): «لِمَ يخالفُ تلاميذك سُنَّة الشيوخ؟»، قال: «لِمَ تُخالفون أنتم وصيَّةَ الله من أجل سنّتكم؟»[٨].

وبعد أن يردّ دانتي على هذه الحجج التي ترمي إلى تأييد فرضيّة أنصار البابويّة، والقائلة بأنّ الإمبراطور يتسلّم سلطته من خليفة بطرس أو البابا، يستنتج أنّ الله وحده يمنح السلطة. لذا، فالإمبراطور يحصل على سلطته من الله مباشرة. فضلًا عن ذلك، إنّ ممارسة السلطة، في أثناء العهد الرومانيّ، كان سابقًا لنشأة الكنيسة. وبالتالي، لا يسع الكنيسة أن تكون مسؤولة عن تأسيس هذه السلطة أو عن منحها للأباطرة الرومان أو خلفائهم في العصور الوسطى، المعروفين بـ«الأباطرة الرومان المقدّسين». كما وأنّ لا العهد القديم ولا الجديد يذكران أنّه طُلب إلى الكنيسة، «في كلا العهدَين القديم أو الجديد»، أن يهتمّوا بالشؤون الزمنيّة ويديروها»[٩].

هدف الإنسان المزدوج في نظر دانتي

جاءت خلاصة الحجّة على أنّ الإمبراطور يحصل على سلطته مباشرةً من الله، مسكوبة بتعابير فلسفيّة، وهو ما ألِف دانتي القيام به في القسم الأكبر من كتابه في الملكيّة. فهو يبدأ كلامه على العناية الإلهيّة. فيعتبر أنّها وَضعت للإنسان هدفَين، هما السعادة في هذا العالم، والغبطة

(٨) *Ibid.*, p. 66

(٩) *Ibid.*, p. 89

في العالم الآخر. أمّا الهدف الأوّل، فبلوغه يتمّ بواسطة التعليم الفلسفيّ، وأمّا الهدف الثاني، فعن طريق التعليم الروحيّ، الذي يفوق العقل. ولهذا السبب، تمّ تعيين مرشدَين ليقودوا الناس إلى تحقيق هذا الهدف المزدوج: الحبر الأعظم، وهو يقود الإنسان إلى خلاصه الأبديّ طبقًا للوحي الإلهيّ؛ والإمبراطور، وهو يقود الإنسان إلى الخير الزمنيّ والسعادة عن طريق الفلسفة أو الخطاب العقليّ.

٣. هل كان دانتي من أنصار ابن رشد؟

إنّ شغف دانتي بالفلسفة، كما يبرز في احتكامه الدائم إلى سلطة أرسطو أو ابن رشد، بالرغم من رجوعه العرضيّ إلى سلطة الكتاب المقدّس أو المصادر التاريخيّة، قد وفّرت له مفتاح الحلّ الأساسيّ للمسائل السياسيّة التي سعى لإيجاد مخارج لها في كتابه في الملكيّة. على أنّ شغفه هذا اتّخذ شكلًا شعريًّا في كتاب المائدة *Convivio*، حيث يرمز إلى الفلسفة بـ دونّا الأنيسة Donna Gentile، التي وجد في حبّها العزاء في أعقاب موت بياتريس Beatrice، حبّه الأوّل. وفي نظره، ترمز الفلسفة، كما تعني اللفظة ذاتها، إلى حبّ الحكمة (Philo-sophia).

ولمّا كان دانتي قد حُرم بياتريس، رمز النعمة الإلهيّة، فقد انكبّ على الفلسفة التي خصّها بثناء كبير، وسمّاها في النشيد *Canzone* «بنت الله» (Figlia di Dei)، و«ملكة الكون» (Regina tutti)[١٠]. ولكن بصرف النظر عن الطابع الشعريّ المؤثّر في مؤلّفه كتاب المائدة، الذي كتبه قبل عام واحد من الملكيّة (١٣٠٩)، فقد بدا مسحورًا بالشغف الأرسطاليّ بالحياة الفلسفيّة، أو حياة العقل، كما عبّر عنها أرسطو بفصاحة بليغة في الأخلاق النيقوماخيّة، وهو عمل يعدّه دانتي من أعظم أعمال أرسطو. ذلك بأنّ أرسطو، في ذلك العمل، يحثّ قرّاءه على أن يُجهدوا كلّ عصب منهم للعيش تبعًا للعنصر الإلهيّ فيهم الذي هو العقل، ما دام الإنسان كما

(١٠) Gilson, *Dante the Philosopher*, trans. David Moore, New York, 1949, p. 95

يقول في (*Nicomachian Ethics X, 1178 a7*)، هو، فوق كلّ شيء، عقل.

ونشير هنا إلى أنّه قد سبق أن نادى شيشرون (توفّي ٤٣ ق.م.)، وبويتيوس Boethius (توفّي ٥٢٥) وغيرهما، بهذا المثال الأرسطاطاليّ أو التأمّليّ، ولكنّه أُغفل في الغرب الأوروبّيّ منذ القرن السادس ولمدّة سبعة قرون تقريبًا. ثمّ أحيته، قبل ولادة دانتي بوقت قليل، مجموعة لاتينيّة من أنصار ابن رشد في باريس وبادوا وغيرهما، كما مرّ أعلاه.

لقد كان دانتي نفسه ملمًّا بتعاليم ابن رشد، كما يظهر في الأقسام الافتتاحيّة من مؤلّفه **في الملكيّة**، (**الكتاب الثاني**)، حيث سبق أن رأينا أنّ نقطة انطلاقه العلمانيّة والإنسانيّة، في هذا الكتاب، كانت فرضيّة ابن رشد الخاصّة بعقل شامل وسام «ممكن»، وهي الفرضيّة التي دانتها الكنيسة عام ١٢٧٠ و١٢٧٧، وكتب في شأنها القدّيس توما الأكوينيّ رسالته الجدليّة الشهيرة بعنوان **في وحدة العقل، خلافًا للرشديّين** *De unitate intellectus contra Averroistas* عام ١٢٧٠، في وقت بلغت فيه المواجهة بين أنصار ابن رشد وخصومه أشدّها في باريس وفي أماكن أخرى. ولم ينجُ دانتي من غضب سلطات الكنيسة إذ اتّهمه عام ١٣٢٧، العالم الدومينيكانيّ غويدو فرناني Guido Vernani بأنّه من أنصار ابن رشد، فأُحرق كتابه **في الملكيّة** علانيةً في ساحة بولونيا Bologna العامّة بناءً على طلب البابا يوحنّا الثاني والعشرين.

في ضوء ذلك الاتّهام ونتائجه، يمكن أن يسأل المرء صراحةً: «هل كان دانتي من أنصار ابن رشد؟». وفي الواقع، إنّ الذين اتّهموا دانتي، بمَن فيهم الدومينيكانيّ فرناني، قد نعتوه بالهرطوقيّ لأنّه أيّد ابن رشد في اعتباره أنّ هنالك عقلًا واحدًا مشتركًا للبشريّة جمعاء، يُعرف بالعقل الممكن. ولكن ثمّة أمر يجب أن يكون واضحًا كلّ الوضوح، وهو أنّ دانتي، كما بيّناه في تحليلنا، لم يكن مهتمًّا بنظريّة العقل الممكن للأسباب النظريّة والمجرّدة نفسها التي حثّت ابن رشد، بل بالأحرى لأسباب أوسع ذات طابع سياسيّ سبق لنا أن تناولناها. قال جِلسون Gilson في كتابه

دانتي الفيلسوف: «إنّ دانتي قلب فرضيّة ابن رشد رأسًا على عقب عن طريق اعتبار الجنس البشريّ، أو، بكلام آخر، الأفراد الموجودين على الأرض في جميع الأزمنة، والنظر إليهم جماعيًّا على أنّهم مساوون للعقل الوحيد الممكن الذي تكلّم عليه ابن رشد»[١١]. وبتعبير آخر، أضفى دانتي، على مفهوم ابن رشد النظريّ الصرف، معنًى سياسيًّا كان، في آخر الأمر، هدفه الأساسيّ عندما كتب في الملكيّة. لقد حاول أن يُطلق فرضيّته عن حكومة شاملة وعلمانيّة يرأسها الإمبراطور، الذي يتسلّم سلطته مباشرة من الله، لا عن طريق البابا، كما حاول أن يدافع عن هذه الفرضيّة. وليس هنالك أيّ دليل على أنّ ابن رشد نفسه، حينما قدّم نظريّة العقل «الممكن»، بل وحتّى نظيره أي «العقل الفاعل» - وهو شامل حقًّا تبعًا لجميع الأفلاطونيّين الجدد من دون استثناء تقريبًا - كان يفكّر فعلًا في دولة شاملة أو إمبراطوريّة مثل التي تصوّرها دانتي. ولربّما كان يتوقّع المرء من ابن رشد أن يمعن النظر، في هذا السياق، في مؤسّسة الخلافة الإسلاميّة التي كانت قريبة من حيث الشموليّة من مؤسّسة الإمبراطوريّة. ولكنّنا نراه، في رسالته السياسيّة الوحيدة التي وصلتنا، جوامع جمهوريّة أفلاطون *Paraphrase of Plato's Republic*، يدافع عن اقتراح أفلاطون القاضي بتحديد حجم الدولة بألف رجل حرّ، في مقابل قول جالينوس إنّ «أفلاطون لم يقدّم اقتراحه ذلك على أنّه غير قابل للتغيير... بل قال (أي أفلاطون) ذلك انسجامًا مع زمانه وشعبه، أي الشعب الإغريقيّ»[١٢].

وعند ابن رشد أنّ أرسطو لم يوافق على هذا الرأي، لأنّنا نعلم أنّه حدّد حجم المدينة/الدولة بخمسة آلاف - وإن كان ابن رشد لا يذكر ذلك صراحةً، لكي تكون «صغيرة بحيث يمكن أن تُحكم جيّدًا، وكبيرة بحيث تكفي نفسها بنفسها». ثمّ يستشهد ابن رشد بتقليد إسلاميّ جاء فيه إنّ النبيّ قال: «أُرسلتُ إلى الحمر والسود (أعراق)»، ويُفسّر هذا القول في كتابه

---

(١١) *Ibid.*, p. 169

(١٢) *Averroes on Plato's 'Republic'*, trans. R. Lerner, Ithaca and London, 1974, p. 45

الكشف عن منهج الأدلّة تفسيرًا خاصًا، فيرى فيه برهانًا قاطعًا عن تفوّق الوحي الإسلاميّ على سواه، فالأديان السابقة للإسلام «كانت موجّهة إلى شعب واحد فقط، في حين أنّ ديننا (أي الإسلام) موجّه إلى البشريّة جمعاء»[١٣].

وتجدر الملاحظة هنا إلى أنّ أرسطو، في ما يختصّ بمثل هذه النظرة الشاملة، سلّم بديهيًا بأنّ العالم منقسم طبيعيًا إلى عرقَين، هما الهلّينيّون والبرابرة، وهؤلاء «ذوو طبع أكثر عبوديّة من الهلّينيّين... ولا يتمرّدون على الحكومات الاستبداديّة» كما يقول[١٤]. وهو يستنتج من ذلك استنتاجًا غريبًا، لا يليق بعبقريّته العالميّة، إذ قال «لذا، فمن المناسب أن يحكم الهلّينيّون البرابرة، كما لو أنّهم اعتقدوا أنّ البرابرة والعبيد هما سيّان من حيث الطبيعة»[١٥]. ولا يقلّ غرابةً عن ذلك أنّه عندما تحدّى تلميذُه، الإسكندر الكبير، هذه النظرة نظريًا وعمليًا، في أعقاب فتوحاته الآسيويّة، فدعا، في خطاب شهير ألقاه في عاصمة بلاد الفرس Persopolis، إلى وحدة الجنس البشريّ في ظلّ إله واحد وحاكم واحد، شعر أرسطو بأنّ تلميذه قد خانه. وإذا تأمّلنا في هذه الأحداث الماضية اليوم، اتّضح لنا أنّه كان لتلميذ أرسطو هذا رؤية إلى العلاقات الإنسانيّة أو العرقيّة أكثر نبلًا من رؤية معلّمه.

ومن ناحية ثانية مهمّة، سبق أن ألمعت إليها، كان دانتي مدينًا لابن رشد بقدر ما كان مدينًا لأرسطو، عندما تحوّل إلى الفلسفة التي رمز إليها بحبّه لدونا الأنيسة، على أثر موت بياتريس، حبّه الأوّل، عام ١٢٩١. لقد كان أرسطو، كما ذكرنا آنفًا، النصير الأمثل قديمًا لأولويّة المثال الفلسفيّ أو الحياة بحسب العقل، وهو أمر اعتبره إلهيًا. ولكن في زمن دانتي، كان هنالك تفاسير متعدّدة لأرسطو، بما في ذلك تفسير القدّيس توما الأكوينيّ،

---

(١٣) الكشف عن منهج الأدلّة، القاهرة، ١٩٦٤، ص ٢٢٠.

(١٤) *Politics* III, 1285a20

(١٥) *Ibid.*, I, 1252a7

الذي تعاطف دانتي معه بعض الشيء. أمّا الفضل في إعادة تأكيد الفرضيّة الأرسطاطاليّة الأصليّة، والمخاطرة بسمعته كلّها كفيلسوف مسلم وقاضٍ مالكيّ، فيجب أن تُنسب إلى ابن رشد ومن ثمّ إلى أتباعه اللاّتين والمعجبين به في فرنسا وإيطاليا إبّان القرنين الثالث عشر والرابع عشر.

إنّ الأرسطاطاليّة، ودعنا نكرّر، كانت شبه منسيّة في الغرب الأوروبّيّ منذ زمن بويتيوس (توفّي ٥٢٥)، كما مرّ، الذي أثنى دانتي عليه في كتابه في الملكيّة لما أظهره من تأييد لقضيّة الفلسفة التي لاقى فيها تعزيةً ومؤاساة طوال سنواته الأخيرة في السجن.

لقد سبق لنا أن بيّنّا، ببعض التفصيل، أنّه تمّ إعادة إحياء الأرسطاطاليّة إبّان النصف الأوّل من القرن الثالث عشر، ولا سيّما بنتيجة نقل شروحات ابن رشد إلى اللاّتينيّة، وهي شروحات بقيت، طوال عصور، المصادر الأساسيّة لتفسير أرسطو في الغرب الأوروبّيّ. وفي الواقع، لم يتخلّ ابن رشد قطّ، لا في شروحاته، ولا حتّى في كتاباته الجدليّة التي تعرّض فيها للاّهوتيّين المسلمين (المتكلّمين)، وبعض خصوم الفلسفة اليونانيّة، عن فرضيّة أولويّة العقل كما نادى بها أرسطو. لقد تابع ابن رشد تمسّكه، في هذه الكتابات، بالفرضيّة القائلة بأنّ الفلسفة حَكَمُ الحقيقة النهائيّ، حتّى في تلك الحقول التي يبدو العقل فيها في نزاع مع الدين، وذلك على الرغم من بعض تردّداته اللفظيّة، أو الالتباس الذي فرضه موقفه الحرج بصفته قاضيًا مالكيًّا، وفي وجه الحركات المناهضة للفلسفة في قرطبة. ويشدّد ابن رشد، في رسالته الهامّة، فصل المقال، على أنّه في مثل هذه النزاعات يبقى التأويل سبيلنا الوحيد، والفلاسفة، أو «أهل البرهان» كما يسمّيهم، هم أساطينه الأول. وهو يجد أساسًا لفرضيّته في القرآن نفسه، الذي يشير إلى أجزاء محكمة وأجزاء متشابهة من الكلام الإلهيّ في الآية ٣، ٧: «هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنّ أمّ الكتاب وأُخر متشابهات»، مضيفًا: «وما يعلم تأويله إلّا الله والراسخون في العلم».

ويجزم ابن رشد بأنّ «الراسخين في العلم» هم الفلاسفة، تبعًا لتفسيره الشخصيّ للآية القرآنيّة التي هو بصددها، وهم وحدهم المؤهّلون لتفسير الأجزاء المتشابهة التي كانت في صميم النزاع اللاّهوتيّ في الإسلام منذ وقت مبكّر. وفي المقابل، بناءً على تعاليم القدّيس توما الأكوينيّ، التي كانت تحرز تقدّمًا تدريجيًّا بصفتها تعاليم الكنيسة الرسميّة في زمن دانتي، اعتُبر اللاّهوت «ملك العلوم»، والفلسفة مجرّد «خادمة» له.

كان ذلك، إذن، مقدار دَين دانتي لابن رشد، أعظم أبطال الفلسفة في زمانه. لقد أحبّ دانتي دونا الأنسيّة حبًّا جنونيًّا، وهي التي رمزت إلى الفلسفة كما رأينا، حتّى إنّ بياتريس، رمز الحكمة الإلهيّة، وبّخته في **الكوميديا الإلهيّة** لأنّه خانها لصالح الحكمة البشريّة. وإزاء اتّهامه بهذا الانحراف، طلب تفسيرًا، فأجابته بياتريس قائلة: «لكي تعرف أنّ المدرسة التي تبعتها (أي فلسفة ابن رشد) وترى أنّ طريقك تبعد عن الطريق الإلهيّة (أي اللاّهوت) بقدر ما تبعد السموات، التي تُسرع في مسارها في الأعالي، عن الأرض»[١٦].

٤. التطوّرات اللاّحقة لموت دانتي

بعد موت دانتي سنة ١٣٢١ بوقت قليل، أصدر مرسيليوس البادواني Marsilius of Padua (توفّي ١٣٤٣) رسالة سياسيّة بعنوان **الدفاع عن السلام** *Defensor pacis*، انطوت على مضامين عميقة مستمدّة من ابن رشد وأرسطو. وعلى مثال جان الجندني John of Jandun، الذي نُسبت إليه مقاطع من الدفاع، كان مرسيليوس، الذي درس في بادوا، مركز الدراسات الرشديّة في تلك الفترة، يجاهر باتّباعه لابن رشد. أمّا افتراضه الرئيسيّ في الدفاع، فكان الفصل المطلق بين العقل والإيمان على المستوى الفلسفيّ، وبين الدولة والكنيسة على المستوى السياسيّ. وقد

(١٦) *Purgatory* XXXIII, 85-90. Cf. E. Gilson. *Dante the Philosopher*, p. 97

اعتُبر هذا الانفصال أمرًا منطقيًا في ضوء عقلانيّة أرسطو الجذريّة كما فسّرها أتباع ابن رشد اللاّتين في باريس وبادوا.

وبالتالي، نظر مرسيليوس إلى الدولة، كما نظر إليها أرسطو، ككيان حيّ يتألّف من أجزاء مختلفة، يقوم كلّ جزء منها بوظيفته أو وظائفه المفضية إلى خيرها الذي هو السلام، أو حسن عمل أجزائها السليم. أمّا وجود مثل هذه الدولة، فهو أمر ضروريّ لتحقيق حياة فاضلة في هذا العالم والنعيم الأبديّ في العالم الآخر. وحول هذه النقطة، يبتعد مرسيليوس بوضوح عن الخطّ الأرسطاطاليّ الصارم، ويقترب إلى حدّ كبير من خطّ ابن رشد اللاّتينيّ، لأنّه اعتقد أنّ القسم الأوّل من وظيفة الدولة هو من شأن الفلسفة أو العقل، والثاني من شأن الدين أو الإيمان. وإذا كانت حقائق الإيمان، ووظيفة الدين في العالم الآخر، ممّا لا يمكن البرهان عليه عقليًا، فهذا لا يعني أنّها خاطئة أو موضع تساؤل. وكما سبق أن رأينا في ما تقدّم، كان في صلب فكر ابن رشد التسليم بأنّ للدين دورًا مهمًا أخلاقيًا واجتماعيًا، إذ هو يصون انسجام الدولة واستقرارها عن طريق غرس «فضائل عمليّة» في أرواح المواطنين، بالرغم من أنّه لا يمكن إقامة الدليل على الحقائق الدينيّة بصورة مطلقة.

في سياق تعليق ابن رشد على مسألة قيامة الأجساد، التي دارت حولها مجادلات عنيفة في الأوساط الفلسفيّة والدينيّة الإسلاميّة طوال قرون، يرد تعبير له، لعلّه الأجلى عن وظيفة الدين الاجتماعيّة والأخلاقيّة، في مؤلّفه تهافت التهافت، الذي ترجم إلى اللاّتينيّة حوالى العام ١٣٢٨، حيث يقول: «ولمّا فرغ (أي الغزالي) من هذه المسألة، أخذ يزعم أنّ الفلاسفة ينكرون حشر الأجساد. وهذا شيء ما وجد لواحد ممّن تقدّم فيه قول. والقول بحشر الأجساد أقلّ ما له متشرّعًا في الشرائع ألف سنة. والذين تأدّت إلينا عنهم الفلسفة هم دون هذا العدد من السنين. وذلك أنّ أوّل مَن قال بحشر الأجساد هم أنبياء بني إسرائيل الذين أتوا بعد موسى عليه السلام. وذلك بيّن من الزبور ومن كثير من الصحف المنسوبة لبني إسرائيل. وثبت ذلك أيضًا في الإنجيل وتواتر

القول به عن عيسى عليه السلام»[١٧].

من هنا، وكاختبار للحقيقة الدينيّة، يشرع ابن رشد في إقامة الحجّة على أنّ الفلاسفة يتناولون الحقائق الدينيّة، أو الأحكام الإلهيّة، بروح من الإذعان والاحترام العميق، لأنّهم يعتبرونها أساسيّة «لتدبير الناس، الذي به وجود الإنسان بما هو إنسان وبلوغه سعادته الخاصّة به. وذلك أنّها ضروريّة في وجود الفضائل الخلقيّة للإنسان والفضائل النظريّة والصنائع العمليّة». ويستنتج، من ثمّ، أنّ الفلاسفة يعتقدون بأنّ الشرائع الدينيّة أو الأحكام الإلهيّة جزء من «الصنائع الضروريّة المدنيّة التي تؤخذ مبادؤها من العقل والشرع ولا سيّما ما كان منها عامًّا لجميع الشرائع. وإن اختلفت بالأقلّ والأكثر. ويرون مع هذا أنّه لا ينبغي أن يتعرّض بقول مثبت أو مبطل في مبادئها العامّة»[١٨]. بل على نقيض ذلك، ينبغي الالتزام بها من غير جدال، ما دامت شرعيّتها بديهيّة أو بيّنة بذاتها، ولا تعتمد على برهان فلسفيّ.

خلاصة

إنّ الحدّ الفاصل بين الفلسفة والدين أو العقل والإيمان، كما رسمه ابن رشد وأتباعه اللاّتين، كان إحدى القضايا التي استفاد منها المفكّرون السياسيّون، أمثال دانتي ومرسيليوس البادواني، إلى أقصى حدّ، في دعم افتراضاتهم السياسيّة العلمانيّة. وبالتالي، يمثّل ذلك الحدّ، الذي كان مجهولًا على نحوٍ شبه كامل قبل القرن الثالث عشر، بداية مرحلة فكريّة جديدة من مراحل تطوّر الفكر الغربيّ.

(نقلها عن الإنكليزيّة الأب صلاح أبو جوده)

---

(١٧) **تهافت التهافت**، بيروت، ١٩٣٠، ص ٥٨٠.

For Marsilius of Padua, see George Sabine, *History of Political Theory*, Fourth edition, 1973, pp. 240ff. And Marsilius of Padua, *The Defender of Peace*, trans. Alan Gewrith, New York, 1956.

(١٨) المرجع نفسه، ص ٥٨١.