جامعة الأمريكية المفتوحة
كلية الدراسات الإسلامية والعربية

قطـــــــوف

من

الفلسفة الإسلامية في المغرب

بقلم
الأستاذ الدكتور
محمد رشاد عبد العزيز حكمش
عميد كلية الدراسات الإسلامية
بدسوق

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ رَبِّ أَوْزِعْنِيٓ أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ ٱلَّتِيٓ أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَٰلِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَٰلِحًا تَرْضَىٰهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١٩﴾ ﴾

قرآن كريم

سورة النمل الآية (١٩)

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء وسيد المرسلين معلم الإنسانية محمد بن عبد الله الرحمة المهداة والنعمة المسداة وعلى آله وأصحابه أجمعين.

وبعد :

فلقد رأيت من واجبي أن أضع بين يدي القارئ الكريم جوانب من الفكر الإنساني وصفحات من نتاج العقول منذ أن بدأ عقل الإنسان يحدد معالم الفكر ويتجه نحو الحقيقة ضالة الإنسان في كل زمان ومكان.

وأن أقدم تصورات المدارس الفكرية المختلفة في الكون والحياة والمعرفة والحقيقة وما إلى ذلك وادعاء كل مدرسة أن الحقيقة من نصيبها وحدها، مع أننا لو عدنا إلى تاريخ الفلسفة لاستطعنا أن نقول :

إن الحقيقة لم تكن في يوم من الأيام وقفًا على مدرسة دون مدرسة أو على مذهب دون مذهب أو على فكر دون فكر، بل هي دائمًا موزعة بين سائر المذاهب ومختلف المدارس.

إن الحقيقة كما يقول — بسبرز — ليست ملكًا لأحد وإنما البشر جميعًا ملك للحقيقة.

ومن المعروف أن من طبيعة الفكر البشري أن يقصر نظره على ناحية واحدة من نواحي الوجود فهو قلما يصيب منه أكثر من جهة، بينما تفوته منه

جهات أخرى فطن إليها غيره ومن هنا كان الاختلاف وتعارض وجهات النظر وهذا شيء طبيعي لا غرابة فيه.

إننا نجد مثلاً في هذه الحياة من يعيش من الفلسفة وفي الوقت نفسه نجد من يعيش للفلسفة بينما نجد في الوقت ذاته من يندد بالفلسفة ويغض من الفلاسفة ولكل وجهة نظر ولكل رأي يتعصب له ويدافع عنه ويوجد هذا في كل العصور والأمصار ورغم اعتقاد الكثير أن الفلسفة لم تعد – في عصرنا هذا – بضاعة رائجة لظنهم أن العلم قد خلع الفلسفة من عرشها ونزع منها التاج إلى غير رجعة، فما زلت أعتقد أن العالم الآن في أشد الحاجة إلى رسالة الفلسفة الحقة حتى تكفكف من غلوائه وتهذب من ماديته وتنتشله من سقطاته، وتجعل الإنسان يحسن – على حد تعبير أرسبتس – القدرة على العيش في اطمئنان ومن غير خوف مع كل الناس.

ولو عاد العالم إلى الفلسفة لوجد فيها غذاءه الروحي وبلسمه الشافي ولسارت قافلته نحو مرفأ السلام وشاطئ الأمان ولأدرك بادئ ذي بدء أن مبدع هذا الكون أو مبدع الكل على حد تعبير ابن سينا إنما هو الله الواحد الأحد ومن أجل هذه الغاية النبيلة ومن أجل عشاق المعرفة وطلاب الحقيقة أقدم هذه الصفحات من الفكر الفلسفي في العصر القديم.

ولقد حاولت – جهد الطاقة – أن أقدم أفكار الرعيل الأول من مفكري الإنسانية في رداء القرن العشرين وبأسلوب معاصر وأن أتبع مبدأ تيسير المادة لا تبسيطها؛ ذلك لأن التيسير يولد الحافز ويحيي الإرادة ويوقظ الدافع وينعش

الفكر أما التبسيط فإنه قد يضعف العزائم ويوهن الهمم ويدفع إلى الملل ويهبط بالمادة الدسمة إلى المستوى الأدنى ويؤثر على الفهم، كذلك حاولت — جهد الطاقة أيضًا — أن أبتعد عن العبارات المعقدة في أسلوب الفلاسفة وذلك قصد إعطاء — في دقة وأمانة- صورة واضحة لأفكارهم وآرائهم وتصوراتهم، وحتى لا يدير القارئ الكريم ظهره لهذا الكتاب إذا ما قدمت مادته في ثوب مهدها التاريخي هذا ودون مساس بالمصطلحات الفلسفية المتعارف عليها التي لا يجوز استبدالها أو التحريف فيها أو الزيادة عليها أو الانتقاص منها.

هذا والله أسأل أن يحقق الآمال وأن ينفع عشاق المعرفة بهذا الجهد المقل وأن يوفقنا لخدمة الدين والعلم والوطن والإنسانية جمعاء.

﴿ ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ﴾

هذا وبالله التوفيق ،،

القاهرة في رمضان المبارك سنة ١٤٠٢هـ

الموافق يوليو سنة ١٩٨٢م

دكتور

محمد رشاد عبد العزيز محمود

الباب الأول

الفلسفة في المغرب

انتقال الفلسفة من المشرق إلى المغرب

ظلت الفلسفة مزدهرة في بغداد والمشرق الإسلامي في القرنين الثالث والرابع الهجريين على يدي الفارابي وابن سينا، رغم ما كان يحمله جمهور المسلمين للفلسفة والفلاسفة من مقت وكراهية، فقد كان هؤلاء ينظرون إلى التعاليم الفلسفية، بل إلى العلوم القديمة، التي تشمل الرياضة والمنطق والفلك والفلسفة الإلهية- كما يقول جولد تسيهر — نظرة ريبة وشك وحذر.

غير أن هؤلاء لم يستطيعوا أن يوجهوا هجومًا عنيفًا إلى تلك الفلسفة حتى جاء إمام الحرمين أبو المعالي الجويني، فكان تقريبًا أول من خطا إلى ذلك خطوات جريئة خارجًا في ذلك عن تقاليد أهل السنة المتشددين، ثم أعقبه تلميذه الغزالي فأوسع في هذا الباب وأبدع، وتناول جميع النظريات الفلسفية التي قام فيها الصراع بين المتكلمين والفلاسفة، والتي اعتبرت في نظر الأولين منافية لمبادئ العقيدة الإسلامية، وخصص لها كتابًا خاصًا، شرح فيه وجهة نظر الفلاسفة في تلكم المسائل، وذلك هو كتابه "مقاصد الفلاسفة"، ثم أفرد كتابًا آخر للرد عليهم وتفنيد آرائهم ومذاهبهم وذلك هو كتابه "تهافت الفلاسفة"، فكان بذلك زعيمًا للمتكلمين من أهل السنة وإمامًا لهم، والمنبع الأول والأخير الذي تستقي منه مذاهبهم وآراؤهم: ويقول الدكتور "ماكس مايرهوف": إن الغزالي أكبر متكلم في الإسلام، وهو الذي ساهم بأوفر نصيب في كفاح رجال

أهل السُّنة ضد دراسة الفلسفة، وفي يده سلاح من شهرته العظيمة ومنطقه الجلي الواضح[1].

ويرى كثير من مؤرخي الفلسفة أن الغزالي بهذا الكفاح استطاع أن يقضي على الفلسفة في المشرق قضاء لم تقم لها بعده قائمة، وأن انحطاط الفلسفة في بغداد منذ القرن الخامس يرجع إلى حد كبير إلى تأثيره[2].

وهذا الحكم يحمل من المبالغة وعدم الدقة ما يضطرنا إلى مخالفته وعدم الإذعان له إلى حد ما، وذلك أن الفلسفة في المشرق ظلت قائمة على قدم وساق بعد الغزالي بل كثر طلابها والمشتغلون بها، واتسعت دائرة التأليف فيها، وضاقت هوة الخلاف بينها وبين علم الكلام الإسلامي الذي يمثل مسائل العقيدة حتى اختلطت مسائلها بمسائله وجمعتا في مؤلف واحد، وكانت في كثير من تلك التآليف تحظى بالصدارة والقسط الأكبر من صحائفه، ولم يعدل المتكلمون عن أدلتهم الكلامية التي يؤيدون بها العقائد، كما لم يغب عن الثقافة العامة حظها من التفلسف، ونصيبها من الرياضة العقلية.

ولكن من الإنصاف أن نقرر أن الفلسفة مع هذا لم تستطع بعد الغزالي أن تحرز لنفسها المكانة الأولى، والحرية الكاملة التي كانت تحظى بهما أيام الرئيس ابن سينا، وربما كان المشتغلون بالمسائل الفلسفة بعده لا يضعونها تحت اسم "فلسفة" ولا يسمون المشتغل بالتفكير العقلي "فيلسوفا"، فقد كانت هذه

(1) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية (دراسات لكبار المستشرقين) ص ٩٨.

(2) ماكس مايرهوف ص ١٩٨ المرجع السابق.

التسمية ممقوتة مرذولة تكفي وحدها أن تجعل المتسمين بها في زمرة الملاحدة والمارقين، وإنما كان هذا الدرس والاشتغال في ثوب كلامي عقائدي، ففي الظاهر "كلام" و"متكلم" وفي الباطن "فلسفة" و"فيلسوف"، ولعل هذا هو سند القائلين بانقضاء الفلسفة بعد الغزالي، فإننا لا نرى من يطلق عليه في ذلك الوقت كلمة "فيلسوف" كما لا نرى مؤلفات يبدو في عناوينها اتجاه فلسفي خالص، أو يتكلم أصحابها باسم الفلسفة.

على أنه لم يستطع أحد أن يزيد شيئًا في أية ناحية من نواحي التفكير على ما بلغه المتقدمون، لأن حركة الإنتاج العلمي كانت ضعيفة إذ ذاك، ولم يكن للمؤلفين الكثيرين الذين جاءوا في القرون التالية لعصر الازدهار الفلسفي من الفضل سوى تنظيم الانتقاء من تآليف المتقدمين، فلم يوفق أحد بعد ابن سينا إلى الإتيان بآراء جديدة مبتكرة، وإنما كل ما هنالك جمع واختصار، أو شرح وتعليق.

ولعلنا نلحظ مما تقدم أن مدنية الشرق كانت في تدهور، وأن الحرية الفكرية لم تكن مكفولة إذ ذاك في المشرق الإسلامي، اللهم إلا في بعض الأجزاء التي انفصلت عن الخلافة التي كانت إذ ذاك قابضة على زمام التفكير موجهة له حيثما ترى وكيفما تريد.

وما كان للفلسفة أن تبقى في هذا المنحدر، مغلولة الأيدي، مخفوضة الجناح دون أن تبحث لها عن وطن جديد تستقل فيه بعرشها، وتتمتع بحريتها، وتعمل دائبة على أن يكون بيدها زمام الرأي، وأن تكون لها الصدارة والتقدم

في كل مظهر من مظاهر التفكير، وأن تفرض نفسها خالدة باقية لا تبلى ولا تبيد، ذلك الوطن الجديد الذي انتقلت إليه الفلسفة، ونشدت فيه غايتها هو "الأندلس" التي ازدهرت فيها حينًا من الدهر، وكان لها قادة أوفياء كابن باجة، وابن طفيل، وفيلسوفنا ابن رشد، وحلت فيها قرطبة محل بغداد في المشرق.

وقد كان انتقال الفلسفة عن طريق الرحلات المتبادلة بين المشرق والمغرب فقد بدأ الناس منذ القرن الرابع الهجري يرتحلون من الأندلس إلى أماكن الشرق الآهلة بحلقات العلم ودروس المشاهير من العلماء، كذلك كانت حاجة أهل الأندلس إلى العلم وافتقارها إلى أساتذة يؤخذ عنهم تجلب إليها كثيرًا من علماء المشرق الذين فقدوا الأعمال في أوطانهم، فدخلت إلى الأندلس حوالي القرن الخامس الهجري عن طريق هؤلاء الرحالة الفلسفة الطبيعية، وكتب إخوان الصفا، ومنطق أصحاب أبي سليمان السجستاني، وبدت في آخر هذا القرن بوادر التأثير لمؤلفات الفارابي، وفيه عرف قانون ابن سينا في الطب، كما عرفت من قبل بقية الكتب الفلسفة التي عمل بعض الخلفاء على جمعها واستحضارها من كل فج وصوب.

وأول ما نجد بواكير التفكير الفلسفي عند طائفة من علماء اليهود، كابن جبرول، الذي يسميه كتاب الإفرنج "أفنسبرول"، و"باخيا بن باقودا" الذي تأثر بإخوان الصفا، وحتى الشعر اليهودي الديني كان أسبق الشعر الأندلسي إلى التأثر بالمذاهب الفلسفية.

وقد كانت معرفة اليهود لأرسطو، وفلسفته عن طريق الملخصات التي قام بها الفارابي وابن سينا، إذ لم يكن أرسطو في ذلك الحين قد نقل إلى العبرية التي هي لغة اليهود[1]. وسواء كان ذلك التفكير قد بدأ على يد اليهود، أو المسلمين، أو غيرهم، فإننا نلحظ أنه كان على يد أفراد تحركهم الرغبة إليه، لا تربطهم مجالس، ولا تجمعهم جامعة منظمة.

وإذا كانت الأندلس قد احتضنت الفلسفة بعد فرارها من المشرق، وكانت كذلك هي المهد الذي نشأ فيه فيلسوفنا "ابن رشد"، وفي أحضانه تربى، فإنه يكون من أوجب الواجبات علينا ومن الضرورة لدراسة ابن رشد في أي ناحية من نواحيه أن نستعرض بإيجاز الحياة العقلية في الأندلس، منذ الفتح الإسلامي حتى العصر الذي انتهى تقريبًا بانتهاء حياة ابن رشد، لنقف على مدى نفوذ التفكير الفلسفي في ذلك الوقت، وعلى ما قد يكون لذلك من صلة بحياته الشخصية وآرائه الفلسفية.

(1)- تراث الإسلام (الفلسفة والإلهيات)جـ١ ص٢٨٨، تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٢٢٧.

عرض عام للحياة العقلية في الأندلس حتى وفاة ابن رشد

كانت الأندلس قبل الفتح الإسلامي تحت حكم "القوط" وهم إحدى القبائل والشعوب البربرية التي هبطت من شمالي أوربا، وقوّضت صروح الإمبراطورية الرومانية.

وكان المجتمع الأندلسي يعاني صنوف الشقاء والبؤس، فقد مزقته العصور الطويلة التي قضاها تحت ربقة الظلم والإرهاق. وكانت الأندلس خالية من العلم، لم يشتهر أحد من أهلها بالاعتناء به إلا ما يوجد حينذاك من طلسمات قديمة في مواضع مختلفة، وقع الإجماع – كما يقول صاعد [1]– على أنها من عمل ملوك روما الذين حكموا الأندلس قبل تغلب القوط عليها، ولم تزل على ذلك عاطلة من الحكمة، خالية من العلم والصناعة، ترسف تحت أغلال القهر والاستبداد، إلى أن افتتحها المسلمون عام (٩٢هـ) فلم يجد جديد في هذه الناحية حتى عام (٣٠٠هـ) غير ما تمليه ظروف الفتح الإسلامي من العناية بعلوم الشريعة واللغة، فقد كان الحكم الإسلامي في تلك الفترة في يد أمراء مستقلين لم يصلوا بعد إلى مرتبة الخلفاء، وكانت الفتن في أنحاء البلاد لا تهدأ ولا تفتر، مما جعل هؤلاء الأمراء يحيون حياة قلقة مضطربة، لا يتيسر لهم فيها التفرغ للعلم، ولا تهيئ لهم التوجه لتشييد حضارة أو بناء مدنية، وبالرغم من ذلك كله ما لبث الأسبانيين أن أحسوا بالفرق بين حكم العرب، وحكم القوط، ورأوا البون شاسعًا بين المدنية التي يحملها المسلمون، وبين ثقافة القوط المتأخرة، وهمجيتهم الجامحة، فلم يمض قرن على الفتح

(1) طبقات الأمم ص ٩٧ طبع مصر.

الإسلامي حتى أخضبت القرى، وكثرت المزارع، واتصل العمران، وتزاحم الناس في المدن، وارتفعت الصناعات، وقام الجميع بتطبيق العلم على العمل في تجاربهم الزراعية والصناعية، حتى غدت قرطبة عاصمة البلاد حاضرة علم وصناعة وفن.

ولقد كان المذهب الفقهي السائد في الأندلس قبل عهد "الحكم الأول" (١٨٠- ٢٠٦هـ ٧٩٦- ٨٢٢م) هو مذهب "الأوزاعي"[1]، ثم بعد ذلك انتشر مذهب مالك لكثرة رحلاتهم إلى الحجاز، وأصبح هو المذهب السائد هناك حتى نهاية الحكم الإسلامي. يقول ابن خلدون:

"وأما مالك رحمه الله فاختص بمذهبه أهل المغرب والأندلس، وإن كان يوجد في غيرهم إلا أنهم لم يقلدوا غيره إلا في القليل، لما أن رحلتهم كانت غالبًا إلى الحجاز، وممن رحل من الأندلس لتلقي مذهب مالك عبد الملك بن حبيب، فأخذ عن ابن القاسم وظيفته، وبث مذهب مالك في الأندلس"[2].

ولعل من هذا القليل الذي يذكره ابن خلدون ما يرويه ابن الأثير عن يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن، من استقضائه الشافعية على بعض البلاد، وميله إليهم في آخر أيامه[3] ولا يُدرى على وجه اليقين إن كان "الحكم الأول" هو الذي أدخل مذهب مالك في الأندلس أم أبوه "هشام الأول".

ومهما يكن فقد كان الفقهاء يحلون من نفوس الجمهور محلة التجلة والإكبار، وينظر إليهم نظرة تقدير وإجلال، فزمام الجمهور في أيديهم، وسلطتهم

(1) دائرة المعارف الإسلامية. مادة (الأمويون في الأندلس) .

(2) المقدمة ص ٣١٥ طبع مصر.

(3) الكامل لابن الأثير ج١٢ ص٦١ .

على النفوس قوية، بحيث يتحرك الناس بإشارتهم، ويسكنون بكلمتهم، وأظهر مثل لذلك ما حدث في عهد الحكم الأول الذي كان – خلافًا لأبيه – قليل الميل لهم، فقد دفعه ذلك إلى عدم الإذعان لهم والأخذ بآرائهم، مما أحنقهم عليه وجعلهم يصممون على مقاومته، فانضموا إلى فريق آخر من المتذمرين هم "المولدون"، وصاروا باسم الدين أبطالاً للقومية الأسبانية، وقاموا بعدة فتن، إحداها في "قرطبة" ذاتها عام (١٨٩هـ)، وأهمها وأوسعها نطاقًا تلك الثورة التي حدثت في الضاحية الجنوبية للعاصمة على شاطئ الوادي الكبير، فقد قام الفقهاء بزعاعة "يحيى بن يحيى"، وأهاجوا الدهماء، فقام هؤلاء وحاولوا أن يأخذوا قصر الأمير.

وقد استطاع الفقهاء أن يجعلوا عهد الحكم كله سلسلة من القلاقل والثورات، غير أن كل هذه الثورات ذهبت أدراج الرياح أمام جرأة الحكم، ومقدرته على إخماد الثورات، وتسكين الفتن، مهما ارتكب في سبيل ذلك من عنف وقسوة، وليس أدل على ذلك من الكمين الذي نصبه لسادة "طليطلة" على أثر ثورة فيها فلم ينج منه أحد سالمًا من القتل[1].

مات الحكم وترك الحكم لابنه "عبد الرحمن الثاني" (٢٠٦- ٢٣٨هـ ٨٦٢م) الذي بلغ به الضعف إلى أن استسلم لقيادة فقيه هو "يحيى بن يحيى" ومغن، وامرأة، وخصي. وكل هؤلاء كانوا يملون على الأمير معظم مشروعاته السياسية[2].

(1) دائرة المعارف الإسلامية. مادة – (الأمويون في الأندلس) .

(2) دائرة المعارف الإسلامية. مادة (الأموية في الأندلس).

ويحكى عنه أنه كان أديبًا، شاعرًا، له دراية بعلوم الفلاسفة.

أما في منتصف المائة الثالثة، وذلك في عهد "محمد بن عبد الرحمن بن الحكم بن هشام بن عبد الرحمن، فقد تحرك أفراد من الناس إلى طلب العلوم، ولم يزالوا يظهرون ظهورًا غير شائع إلى قرب وسط المائة الرابعة[1].

فإذا غادرنا هذه الحلقة من تاريخ الأندلس إلى عهد "عبد الرحمن الثالث" وجدنا الحركة العقلية، تتقدم تقدمًا مطردًا، وتتسع اتساعًا ملموسًا، فعندما تولى عبد الرحمن الأمر بعد جده عبد الله (٣٠٠- ٣٥٠هـ -٩١٢- ٩٦١م) رسم برنامجًا سياسيًا، يرمي إلى القضاء على الثورات التي كثيرًا ما تروى أرض الأندلس بالدماء، منذ قيام الدولة الأموية، فلم يزل يقاتل المخالفين حتى أذعنوا له وأطاعوه، فاستتب الأمر، وأمن الناس في عهده[2].

وكان عبد الرحمن شافعي المذهب، لقب نفسه بلقب أمير المؤمنين، كما أطلق عليها اسم "الخليفة"، ومنحها لقبًا تشريفيًا عام ٣١٦هـ هو "الناصر لدين الله".

وأهمية عهد عبد الرحمن أنه كان فاصلاً بين عهدين، عهد القلاقل والثورات، وعهد الأمن والاستقرار، فمنذ ذلك الوقت بدأت حياة الهدوء والاستقرار تسري في الأندلس، وتهيئ الطريق لنهضة علمية واجتماعية وفلسفية واسعة النطاق، ظهرت على يد ابنه "الحكم الثاني" الذي اعتبر عصره أزهى

(1) طبقات الأمم ص ١٠٠.

(2) الكامل لابن الأثير جـ٨ ص ٢٦، ٢٩ ..

عصور الأندلس، بل أزهى عصور القرون الوسطى على الإطلاق من الوجهة العلمية خاصة.

تولى الحكم الثاني الحكم بعد أبيه، وكان ورعًا، عالمًا، فقيهًا في المذهب، له دراية بالأنساب والتواريخ، وقد كانت محبته للعلم سببًا في ميله إلى الحياة الهادئة من أول الأمر، لذلك انصرف عن الأمور السياسية، ولم يعتن بها عناية أبيه أو سواه[1] كما كانت سببًا في أن يجمع الكتب من أقاصي البلاد، وفي تقريب العلماء إليه، وإكرامهم، والإحسان إليهم، كل ذلك قصد الاستفادة منهم، وإعلاء شأنهم بين الناس[2]، وأنشأ في عاصمته خزانة كتب، أحضر فيها أصناف العلوم، ومختلف المعارف، حتى اجتمع له فيها — كما يقول المؤرخون — نحو من أربعمائة ألف مجلد[3] وكانت جامعة قرطبة في عهده أعظم جامعات الأرض، تقرأ فيها العلوم الطبيعية، والرياضية، والفلكية، والكيميائية، ويذكر لنا القاضي صاعد أن الحكم قد بدأ بحركته العلمية في أيام أبيه ثم أتمها في أيام حكمه هو فيقول:

"ثم لما مضى صدر من المائة الرابعة انتدب الحكم المستنصر بالله ابن عبد الرحمن الناصر لدين الله، وذلك في أيام أبيه، إلى العناية بالعلوم، وإلى إيثار أهلها. واستجلب من بغداد ومصر وغيرهما من ديار المشرق عيون التآليف الجليلة،

(1) دائرة المعارف الإسلامية مادة (الأندلس).

(2) الكامل جـ ٨ ص٢٤٤، نفح الطيب١ ص١٨.

(3) الإسلام والحضارة العربية جـ١ ص ٢٤٥.

والمصنفات الغريبة في العلوم القديمة[1] والحديثة، وجمع منها في بقية أيام أبيه، ثم في مدة ملكه من بعده، ما كاد يضاهي ما جمعته ملوك بني العباس في الأزمان الطويلة، وتهيأ له ذلك لفرط محبته للعلم، وبعد همته في اكتساب الفضائل، وسمو نفسه إلى التشبه بأهل الحكمة من الملوك، فكثر تحرك الناس في زمانه إلى قراءة كتب الأوائل وتعلم مذاهبهم"[2].

نعم: أدى ذلك كله كما يقول صاعد، إلى إنهاض الفلسفة، وإنعاش الحياة العقلية، والعكوف على الدراسات العالية، دون خشية بطش الفقهاء، أو ثورة المتذمرين.

ولعل شعور الفقهاء بميل الحكم إلى الفلسفة، والبحث الحر جعلهم يقفون ولو مؤقتًا موقفًا سلبيًا إزاء هذه العلوم، ولاسيما وقد سرت في حياة الأندلس في ذلك الوقت روح التسامح الذي امتاز به المسلمون عن غيرهم من دول أوربا وملوكها حتى امتزج المسلمون واليهود والمسيحيون، وحدث بينهم تزواج شبيه بذلك التزاوج الذي حصل بين العقائد المختلفة في المشرق. لذلك يقول جستاف لبون "حاول العرب أن يعلموا الشعوب النصرانية أثمن الصفات الإنسانية وأغرها "التسامح"[3] وليس أدل على ذلك التسامح، وهذا الامتزاج بين أصحاب العقائد المختلفة في أسبانيا مما يرويه المؤرخون من زواج عبد العزيز ابن موسى بن نصير وغيره بالمسيحيات، فقد تزوج عبد العزيز هذا بابنة "وتزا"

(1) يريد بها العلوم التي لم يكن للعرب ألف بها كالفلسفة والتنجيم.

(2) طبقات الأمم ص ١٠٢ .

(3) الإسلام والحضارة العربية جـ١ ص ٢٣٤ .

أو "وتكا" الذي هو آخر ملك قوطي شرعي لأسبانيا، وهذه هي المسماة "أيلونا" والتي يطلق عليها العرب اسم "أم عاصم"[1].

وهكذا أدى الانصراف إلى العلم والأدب إلى نتيجة من أروع النتائج وأخلدها، فقد تصالحت العناصر الثلاثة: المسلمون، والنصارى، واليهود في الأندلس تحت كنف العلم، والفلسفة، والسلطنة الأندلسية، تصالحًا أزال كل ما كان بينهم من أسباب الشحناء، فصار أهل هذه الأديان الثلاثة يتكلمون بلغة واحدة وهي اللغة العربية ويدرسون في كتاب واحد، ويجتمعون للاستنارة بنور الفلسفة الإلهية والعلوم النقلية تحت سقف واحد.

ولم تكن هذه النهضة العلمية، والسعي إلى التقدم في جميع مرافق الحياة وليدة الميل الشخصي وحده، بل هناك عامل آخر ربما كان أقوى وأشد من الميل والرغبة، ذلك هو طموح بني أمية في الأندلس إلى بناء مدنية، وتشييد حضارة يضاهون بها مدنية العباسيين في بغداد وحضارتهم في المشرق الإسلامي، وبذلك يعيدون مجد تلك الدولة الوطيدة الأركان التي أسقطها العباسيون في بغداد من قبل.

يقول الأستاذ محمد كرد علي: "وأهم ما كان الأندلسيون يهتمون له – خصوصًا بعد أن قطعوا صلاتهم بالعباسيين – أن لا تقصر بلادهم عن العراق وفارس والشام ومصر في سلوك سبيل الارتقاء، ولذلك كان كثير من خلفائهم يجعلون لهم عمالاً في عواصم الشرق، ينسخون لهم الكتب التي تؤلف حديثًا

(1) تراث الإسلام جـ١ ص١١- أصل وهامش.

ليطلعوا على سير العلم في العهد العباسي الأول والثاني، ويبتاعوا كل ما تطول إليه أيديهم من الأسفار والطرائف، لئلا يفوقهم شيء من علماء المشرق"[1].

وقد تم للأمويين في المغرب ما أرادوا، فقد استطاعت الأندلس بحضارتها الزاهرة وعلمها الفياض، ومعارفها الغزيرة أن تتبوأ مكانة المعلم والأستاذ لشعوب أوربا، فكثيرًا ما انتهلت هذه من منهل تلك، واستقت من معارفها، وأرسلت إليها بعوثها وطلاب العلوم فيها. يقول الأستاذ أحمد زكي:

"وأما الخلافة الأندلسية وهي الأموية، فقد تجلت على أوربا بمظهر رائع، ونشرت رايات الحضارة، وساعدت على ترقية المعارف، وأخذ عنها الفرنج مبادئ العلوم وأساليب الفنون والفلسفة التي كانت السبب الحقيقي لما هم فيه الآن من حضارة أذلت لإرادتهم العناصر، وأخضعت لهم الطبيعة، وسخرت لهم كل ما في هذا الكون"[2].

ويقول جستاف لبون في كتابه حضارة العرب:

"وكان تأثير العرب في الغرب عظيمًا، وإليهم يرجع الفضل في حضارة أوربا، وكان تأثيرهم في الفنون واللغة ضعيفًا، وتأثيرهم بتعاليمهم العلمية والأدبية والأخلاقية عظيمًا، ولا يتأتى للمرء معرفة التأثير العظيم الذي أثره العرب في الغرب إلا إذا تصور حالة أوربا في الزمن الذي دخلت فيه الحضارة وإذا رجعنا إلى القرنين التاسع والعاشر للميلاد يوم كانت المدنية الإسلامية في

(1) الإسلام والحضارة العربية جـ١ ص٣٤٣.

(2) الحضارة الإسلامية ص ٥.

أسبانيا زاهرة باهرة! نرى أن المراكز العلمية الوحيدة في عامة بلاد الغرب كانت عبارة عن مجموعة أبراج، يسكنها سادة نصف متوحشين، يفاخرون بأنهم أميون لا يقرءون ولا يكتبون، وكانت الطبقة العالية المستنيرة في النصرانية عبارة عن رهبان فقراء جهلة، يقضون الوقت بالتكسب في ديرهم بنسخ كتب القدماء"[1].

وإنما سقنا هذا النص على طوله لأنه يدل بشهادة رجل أوربي على مبلغ الازدهار العلمي والفلسفي الذي وصلت إليه الأندلس في ذلك الوقت.

غير أن هذا الازدهار الفلسفي ما لبث أن ذوي وذبل، حيث نكبت علوم الفلسفة في عهد "هشام بن الحكم" الذي كان غلامًا لم يبلغ الحلم، نكبة قاسية، إذا استبد به واستأثر بسلطانه حاجبه المنصور بن أبي عامر المتوفى سنة ٣٩٣هـ، فعمد أول تغلبه على هشام إلى خزائن أبيه (الحكم) التي احتوت على ما جمع من الكتب فأفرزها جميعها، وأخرج منها كتب الفلسفة، والمنطق، والنجوم (إلا ما تخلف منه سهوًا) فأحرقها في محضر من أهل العلم والدين و لم ينكر عليه ذلك أحد.

غير أننا تأخذنا الدهشة والعجب حينما نرى ابن الأثير يصف المنصور هذا بحبه للعلم والعلماء، ويتوه بذكر مناقبه التي ألفت فيها التآليف الكثيرة، فيقول في شأن المنصور: "كان عالمًا محبًا للعلماء، يكثر مجالستهم ويناظرهم، وقد أكثر العلماء ذكر مناقبه، وصنفوا لها تصانيف كثيرة"[2].

(1) الإسلام والحضارة العربية جـ ١ ص ٩٦، ١٩٧.

(2) الكامل جـ ٩ ص٦٦ .

فالرجل الذي يتصف بهذه الصفات يبعد عليه أن ينتهك حرمة أعظم تراث فلسفي جمع في مكاتب الأندلس، بل ومكاتب العصور الوسطى على الإطلاق.

ولكن القاضي صاعدا يصف لنا هذا الحادث وصفًا مفصلاً، ولا يتركه من غير تعليل يزيل ما قد يعترينا من العجب، ويذهب بما في نفوسنا من الدهشة والاستغراب، يقول صاعد: "وعمد (المنصور) أول تغلبه عليه (هشام) إلى خزائن أبيه "الحكم" الجامعة للكتب المذكورة وغيرها، وأبرز ما فيها من ضروب التآليف بمحضر خواص من أهل العلم بالدين وأمرهم بإخراج ما في جملتها من كتب العلوم القديمة المؤلفة في علوم المنطق وعلوم النجوم وغير ذلك من علوم الأوائل حاشا كتب الطب والحساب، فلما تميزت من سائر الكتب المباحة عند أهل الأندلس- إلا ما أفلت منها في أثناء الكتب وذلك أقلها — أمر بإحراقها فأحرق بعضها وطرح بعضها في آبار القصر وهيل عليها التراب والحجارة وغيرت بضروب من التغاير. وفعل ذلك تحببًا إلى عوام الأندلس، وتقبيحًا لمذهب الخليفة "الحكم" عندهم، إذ كانت تلك العلوم مهجورة عند أسلافهم، مذمومة بألسنة رؤسائهم، وكان كل من قرأها متهمًا عندهم بالخروج من الملة، ومظنونًا به الإلحاد في الشريعة، فسكن أكثر من كان تحرك للحكمة عند ذلك، وخملت نفوسهم، وتستروا بما كان عندهم من تلك العلوم. ولم يزل أولو النباهة من ذلك الوقت يكتبون ما يعرفونه منها، ويظهرون ما تجوز لهم فيه من الحساب والفرائض والطب وما أشبه ذلك إلى أن انقرضت دولة بني أمية"[1].

(1) طبقات الأمم ص١٠٣. راجع كذلك التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ص١٥١.

وهكذا يخالف المنصور ضميره ورغبته، ويجنح إلى العامة والفقهاء يستمد منهم سلطانه، ويستجلب رضاهم حفاظًا على الملك، وحرصًا على المنصب، وإرضاءً لشهوة الجاه وغريزة الاستعلاء، هكذا يرتكب أكبر جناية في حق العلم، ويقترف أقبح جريمة في تاريخ الفلسفة. ولو رجع المنصور إلى نفسه لأيقن أنه وإن أرضى بذلك الفقهاء والعامة فقد أغضب العقل الذي هو جوهر الإنسانية، وأقدس وديعة بين جوانح البشرية.

على أن هذه المظاهرة العدائية ضد الفلسفة والعلوم العقلية لم تمنع بعض الرجال المتحمسين لنصرة السنة من الاشتغال بالمنطق، والرضا عن الفلسفة، فهاهو ابن حزم الأندلسي يؤيد علم المنطق تأييدًا مصدره الإعجاب، ويقرر أن لدراسته قيمة خاصة، وقد ألف فيه كتبًا عديدة، ناقش فيها كثيرًا من آراء الفلاسفة. ويقول جولد تسيهر: "والظاهر أن كتب ابن حزم هذه قد ضاعت فيما ضاع من كتبه العديدة"[1].

غير أن القاضي صاعدًا يعطينا صورة من منهج ابن حزم في تلك الكتب فيقول: "فعنى (ابن حزم) بعلم المنطق، وألف فيه كتابًا سماه "التقريب لحدود المنطق" بسط فيه القول على تبيين طرق المعارف، واستعمل فيه أمثلة فقهية وجوامع شرعية، وخالف أرسطوطاليس واضع هذا العلم في أصوله مخالفة من لم يفهم غرضه، ولا ارتاض في كتبه. فكتابه من أجل هذا بين الغلط كثير السقط".

ولعلنا نستطيع أن نستنتج من هذا النص أن اشتغال ابن حزم بالمنطق كان

(1) المرجع السابق ص ١٥٢.

من أجل خدمة نظرياته الدينية، كما يدل على ذلك قول ابن حزم نفسه: "الكتب التي جمعها أرسطوطاليس في حدود الكلام (يقصد قواعد المنطق).. كلها كتب سالمة، مفيدة، دالة على توحيد الله عز وجل وقدرته، عظيمة المنفعة في انتقاد جميع العلوم. وعظم منفعة الكتب التي ذكرنا في الحدود (أي القواعد المنطقية) في مسائل الأحكام الشرعية.. الخ[1].

ومهما يكن من جهر ابن حزم بالمنطق فقد كان خارجًا بذلك عن موقف الجمهور وعلماء السنة الذين كان يخشاهم كثير ممن يشتغلون بالمنطق.

وليس أدل على ذلك مما ذكره العلامة "سنتلانا" في محاضراته في تاريخ المذاهب الفلسفية ناقلاً عن أبي حيان في تفسيره "البحر". قال سنتلانا:

"إن أهل المنطق بجزيرة الأندلس كانوا يعبرون عن المنطق بالفعل، تحرزًا عن صولة الفقهاء، حتى أن بعض الوزراء أراد أن يشتري لابنه كتابًا في المنطق فاشتراه خفية خوفًا منهم، مع أنه أصل كل علم وتقويم كل ذهن[2].

أما الفلسفة فليس ابن حزم عدوًا لها بوجه عام، بل كان يصرح بأن الفلسفة الحقيقية غايتها إصلاح النفوس، وتلك الغاية بعينها هي غاية الشريعة، فلا تعارض إذن بين الاثنين، وليس ينكر الشريعة إلا الذين يزعمون الانتماء إلى الفلسفة، وواقع الأمر أنهم بمعاني الفلسفة حقًا جاهلون[3]. وهذا شبيه بما يقرره ابن رشد من التآخي بين الدين والفلسفة، الأمر الذي أفرد له كتابه "فصل المقال".

(1) طبقات الأمم ص ١١٨.

(2) تاريخ المذاهب الفلسفية .

(3) التراث اليوناني ص١٥١، الملل والنحل للشهرستاني حـ١ ص٩٤ طبع القاهرة .

على أن حادث المنصور المتقدم الذكر ما هو في الحقيقة إلا ظاهرة من ظواهر التدهور العام الذي لحق السياسة والعلم منذ عهد هشام ابن الحكم أو "هشام الثاني" فقد قامت في عصره دكتاتورية وراثية في بني عامر الذين قبضوا على زمام السلطة المدنية والحربية بعد زحزحة الخليفة إلى قصره، وتجريده من الاضطلاع بمهام السياسة. وبذلك بدأت الخلافة الأموية تسير في طريقها إلى التدهور والسقوط، فبعد موت المنصور بقليل سادت الحرب الأهلية في قرطبة وامبراطورية الخلفاء وزاد العنصر البربري بجنود صنهاجة التي أخذها بنو عامر من إفريقيا، وكان له شأن كبير في الاضطرابات التي جاءت بعد ذلك، والتي كانت نهايتها سقوط الخلافة الأموية في الأندلس عام ١٠٣١م حيث حلت محلها دويلات صغيرة، قصيرة العمر، حكمها أمراء يعرفون في التاريخ بملوك الطوائف.

وكان أغلب هؤلاء الملوك على جانب عظيم من العلم والثقافة[1]، ومع ذلك فقد ظلت الحالة العلمية راكدة جامدة، يخيم عليها عنكبوت الجهل، ويبسط عليها جناح الذلة والخذلان، حتى انقضى عهد الطوائف القصير الأمد ووقعت الأندلس تحت حكم جماعة من بربر مراكش يسمون بالمرابطين. وكان ذلك بعد عام ١٠٨٦م وهو العام الذي انتصر فيه على النصارى يوسف بن تاشفين أحد أمرائهم في واقعة "الزلاقة" شمالي شرق بطليوس.

وكان المرابطون أكثر تمسكًا بالدين، وأدرى بأساليب السياسة من خلفاء الأندلس الذين كانوا قد انغمسوا في اللذات، واشتغلوا بتحصيل المشتهيات،

(1) دائرة المعارف. مادة "الأمويون في الأندلس". ومادة "الأندلس".

فكان من الطبيعي أن تضعف روح التفكير الحر عند المرابطين، إذ اعتقد الناس جميعًا أن زمن الثقافة الرفيعة، والبحوث الحرة قد انقضى ولن يعود، ولم يجرؤ على إعلان رأيه في الناس والظهور بينهم إلا أصحاب الحديث المتشددون. أما الفلاسفة فقد كانوا عرضة للاضطهاد والقتل إذا هم جاهروا بآرائهم[1].

وبدت تلك الظاهرة بشكل أوضح في عهد أحد أمرائهم، وهو علي بن يوسف بن تاشفين الذي قرب إليه الفقهاء، وأبعد المتفلسفين، حتى علت كلمة "ابن حمدين" قاضي قرطبة في عهده إلى حد أن أمر بإحراق كتاب "الإحياء" للغزالي". وقد اضطر كثير من الفلاسفة إلى أن يهجروا الاشتغال بالفلسفة ويستبدلوا بها دراسة الفقه والحديث كما فعل مالك بن وهيب الذي يحكي عنه المراكشي أنه "كان قد شارك في جميع العلوم إلا أنه لا يظهر إلا ما يتفق في ذلك الزمان" ويقول: "ولمالك بن وهيب هذا تحقق بكثير من أجزاء الفلسفة[2].

ولم يكن ذلك الموقف التعصبي الذي يقفه عليّ خاصًا بالفلسفة، بل كان موقفه من علم الكلام الإسلامي- وهو العلم الذي يدرس العقيدة- أشد وأنكى، فقد حرم تحت تأثير الفقهاء الاشتغال به، وتوعد بالعقوبات الصارمة من خاض في شيء منه أو وجد عنده شيء من كتبه، يحدثنا عن ذلك المراكشي فيقول:

"واشتد إيثاره لأهل الفقه والدين، وكان لا يقطع أمرًا في جميع

(1) تاريخ الفلسفة في الإسلام لدى بور. تعريب أبو بريدة ص ٢٤٠.

(2) المعجب في أخبار المغرب ص١١٩.

مملكته دون مشاورة الفقهاء... ودان أهل ذلك الزمان بتكفير كل من ظهر منه الخوض في شيء من علوم الكلام، وقرر الفقهاء عند أمير المسلمين تقبيح علم الكلام وكراهة السلف له وهجرهم من ظهر عليه شيء منه، وأنه بدعة في الدين، وربما أدى أكثره إلى اختلاف في العقائد في أشباه لهذه الأقوال، حتى استحكم في نفسه بغض علم الكلام وأهله، فكان يكتب عنه في كل وقت إلى البلاد بالتشديد في نبذ الخوض في شيء منه، وتوعد من وجد عنده شيء من كتبه. ولما دخلت كتب أبي حامد الغزالي رحمه الله أمر أمير المسلمين بإحراقها، وتقدم بالوعيد الشديد من سفك الدم واستئصال المال من وجد عنده شيء منها"[1].

على أنه لا ينبغي أن يحملنا ذلك كله على القول بأنه لم يظهر طالب، ولم ينبغ نابغ في الفلسفة في ذلك الوقت، فقد كان ملوك البربر مع هذا- كما يقول دي بور- "لهم ولوع بتشرب ثقافة الأمم التي يخضعونها، ولو تشربًا سطحيًا"[2].

وأوضح مثل على ذلك ما ناله "ابن باجة" الفيلسوف الإسلامي الأندلسي من الحظوة لدى أبي بكر بن إبراهيم حاكم "سرقسطة" وصهر علي الأمين المرابط، حيث اتخذه جليسه ووزيره، مما أحنق عليه الجند والفقهاء، لأن ابن باجه كان حاذقًا للعلوم العقلية، ومشتغلاً بالمنطق، والفلسفة الطبيعية، ولذلك لم ينج ابن باجه من رمي المتشددين من الفقهاء ورجال الدين له بالرذائل وضعف الإيمان.

(1) المعجب ص ١١١ .

(2) تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٢٤.

تلك كانت حالة العلوم العقلية. وهذا موقف المرابطين منها، غير أنه حدث بعد ذلك ما هيأ للفلسفة عصرها الثاني، ومنحها الحياة من جديد على يد الموحدين الذين خلفوا المرابطين في حكم البلاد.

والموحدون طائفة دينية وسياسية، قضت على المرابطين في أفريقيا والأندلس معًا من عام (١١٤٥- ١١٥٠م) وظلت تحكم البلاد حتى اضمحلت هي الأخرى تدريجيًا، بعد الهزيمة التي لحقتها في واقعة "العقاب عام ١٢١٢م"[1].

أسس هذه الدولة "محمد بن تومرت" الذي قام بين قبائل العرب فيما وراء الأندلس بشمال أفريقيا عام (٥١٥هـ- ١١٢١م) في صورة آمر بالمعروف، ناه عن المنكر، وكان ابن تومرت قد رحل إلى الشرق في طلب العلم، وانتهى إلى بغداد، لقى أبا بكر الشاشي، فأخذ عنه شيئًا من أصول الفقه والدين، كما لقى أبا حامد الغزالي بالشام أيام تزهده، وأخذ بمذهب الأشعرية من أهل السنة ولما عاد إلى المغرب أخذ يعظ الناس ومعظمهم على مذهب أهل الظاهر في منع التأويل، فاجتمعوا عليه، ومالت إليه القلوب، ولما كثر أنصاره ادعى أنه المهدي المنتظر وسمي أتباعه "بالموحدين"، قيل استنكارًا منه لتكفير القائلين بالتجسيم الذي يؤدي إليه الوقوف عند الظاهر، وقيل لاشتغالهم بعلم الكلام وخوضهم فيه[2].

وعلى يد ابن تومرت هذا دخل مذهب الأشعري والغزالي في المغرب بعد

(1) دائرة المعارف مادة "الأندلس".

(2) المعجب ص١٣٠.

أن كانا حتى ذلك الحين، موسومين بالزندقة. وكان هذا – كما يقول دي بور- "مؤذنًا بدخول النزعة العقلية في مذهب المتكلمين، وهو أمر لم ينل تمام الرضا.

وإذًا فقد كان انتقال هذا المذهب عن طريق التواتر والسماع من أشخاص قليلين: يعتمدون على ذاكرتهم؛ أو على فقرات يدونونها عمن سمعوه؛ فلم يرو لنا أحد من الباحثين أن كتب المعتزلة الأصلية قد نقلت إلى الأندلس بل يحدثنا ابن رشد في كتابه "الكشف" بما يناقض ذلك فيقول: "وأما المعتزلة فإنه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي سلكوها"[1].

توفي ابن تومرت؛ وتولى الأمر من بعده أحد أنصاره المخلصين لدعوته وهو عبد المؤمن (٥٥٨هـ ١١٦٣م) بعد أن فتح الأندلس وأفض فيها العلوم والفنون فجرى على منهج سابقيه؛ من تقريب العلماء وإكرامهم؛ وإجراء الأرزاق عليهم، ثم خلفه ابنه أبو يعقوب يوسف (٥٥٨هـ- ٥٨٠، ١١٦٣- ١١٨٤م)، الذي طمح به شرف نفسه وعلو همته إلى تعليم الفلسفة؛ فجمع كثيرًا من أجزائها، وبدأ من ذلك بعلم الطب، ثم تخطى ذلك إلى ما هو أشرف منه من أنواع الفلسفة وأمر بجمع كتبها؛ فاجتمع له منها قريب مما اجتمع للحكم المستنصر بالله الأموي. ولم يزل يجمع الكتب من أقطار الأندلس والمغرب، ويبحث عن العلماء وخاصة أهل علم النظر إلى أن اجتمع له منهم ما

(1) ضمن مجموعة تشتمل عليه وعلى كتاب "فصل المقال" طبع صبيح ص ٦٤، ٦٥ من هذه المجموعة.

لم يجتمع للملك قبله ممن ملك المغرب؛ حتى أشبهت حضرته حضرة بني العباس في صدر دولتهم.

وممن صحب أبا يعقوب ابن طفيل أحد فلاسفة الإسلام في الأندلس، الذي اتخذه طبيبه ووزيره بعد اشتغاله بمنصب "الحجابة" في "غرناطة"، وكان ابن طفيل يساعده على جلب العلماء من جميع الأقطار، ويعرفه بهم، ويعقد صلة بينهم وبين الأمير، حاثًا له على إكرامهم، وممن قدمه ابن طفيل إلى أبي يعقوب فيلسوفنا "ابن رشد"، وكان ذلك عام (٥٤٨ هـ ١١٥٣م) ولمّا يتول الأمير الخلافة بعد، فجرت بينهما حينذاك المناظرة المشهورة، التي لها مغزاها الحي في تاريخ أبي يعقوب العقلي والفلسفي، والتي كلفه فيها بشرح كتب أرسطو[1].

ومن هنا نرى مبلغ عناية الموحدين بالكلام والفلسفة؛ فقد أبدى أبو يعقوب وخليفته من بعده أبو يوسف (٥٨٠- ٥٩٥هـ، ١١٨٤- ١١٩٨م)، عناية فائقة بالعلوم العقلية، وأخصها: الكلام، والفلسفة، على قدر ما كانت تسمح به الظروف السياسية في ذلك الوقت، حتى أتيح للفلسفة- كما يقول دي بور- أن تزدهر زمنًا قليلاً في قصورهم[2].

ثم لم يلبث بعده أن رجفت الراجفة؛ وهبت العاصفة على الفلسفة والمتفلسفين؛ وحل بهم السخط من كل ناحية؛ فألقيت كتبهم في النار؛ وانساق الخليفة أبو يوسف يعقوب في هذا التيار الأعمى، فأمر بإبعاد كل من يشتغل

(1) سنذكر فيما يأتي (عند الترجمة لابن رشد) شيئًا عن تلك المناظرة .

(2) المرجع السابق من ٢٤٨.

بالفلسفة والبحث الحر، وعمل بذلك منشورًا مشهورًا في تاريخ أبي يوسف وعلى أثر هذا أبعد جماعة منهم أبو جعفر الذهبي؛ والوليد بن رشد؛ وكان ذلك إيذانًا بعصر التدهور العقلي، والفلسفي الذي انحدرت فيه الأندلس بعد ذلك بقليل من الزمان على يد بني الأحمر الذين أعقبوا الموحدين في حكم البلاد.

ولعلنا بعد ذلك العرض التاريخي العام للحياة العقلية في الأندلس نستطيع أن نلاحظ ظواهر لها قيمتها في الكشف عن صورة هذه الحياة العقلية.

فمن الظواهر الملموسة في جميع أطوار العرب في الأندلس غرام الملوك والخلفاء باصطفاء كبار العلماء والممتازين منهم لتولي منصب الوزارة والقضاء، وإدارة شئون الدولة! ومن هؤلاء من برزوا في السياسة والإدارة وقيادة الجيوش تبريزهم في العلم والأدب كابن زهر وابن سعيد وابن حزم، وغيرهم كثيرون. جرى على هذه السنة الأمويون ثم المرابطون والموحدون ثم بنو الأحمر، ومن تخلل هذه الدول الكبرى من ملوك الطوائف.

غير أن معظم هؤلاء أو جلهم كان من الفقهاء الذين قبضوا على ناصية الأمر في كل عصر من عصور الحكم، واستطاعوا أن يكسبوا الجمهور في جانبهم، وأن يتخذوا منه عدة لتقويض دعائم الخليفة أو الأمير، وزلزلة الحكم باسم الدفاع عن الدين، وحمايته من عبث العابثين. ولقد أدى هذا السلوك من الفقهاء والعامة إلى سيادة الفوضى وذهاب هيبة الحكام الذين اضطروا في كثير من الظروف إلى مجاراتهم والعمل لإرضائهم، ولو خالف ذلك ما يعلمون ويعتقدون كما سبقت الإشارة إليه.

يقدم لنا المقري صورة واضحة من هذه الفوضى فيقول:

"وأما قواعد أهل الأندلس في ديانتهم، فإنها تختلف بحسب الأوقات والنظر إلى السلاطين، ولكن الأغلب عندهم إقامة الحدود، وإنكار التهاون بتعطيلها، وقيام العامة في ذلك وإنكاره إن تهاون فيه أصحاب السلطان وقد يلج السلطان في شيء من ذلك ولا ينكره، فيدخلون عليه قصره المشيد، ولا يعبئون بخيله ورجله حتى يخرجوه من بلدهم، وهذا كثير في أخبارهم. وأما الرجم بالحجر للقضاة والولاة للأعمال إذا لم يعدلوا فكل يوم"[1].

وهذه الصورة التي يقدمها لنا المقري إن دلت على قوة الروح الدينية، والتمسك بتنفيذ تعاليم الإسلام، فإنما تدل بجانب ذلك على أسوأ مثل من مثل الفوضى والإرهاب التي كثيرًا ما تودي بمكانة الدولة، وتذهب بكيانها وعمرانها.

على أن هذه الروح الدينية لم تنقلب عند الأندلسيين إلى نزعة صوفية يعرض فيها الناس عن شئون الحياة، ويحتقرون ملذاتها وشهواتها، بل كان الزهد والتقشف لا يتغنى بهما أحد من أهل الأندلس؛ ومع ذلك فقد وجد من رجال الأندلس من خلد اسمه، وذاع صيته كزعيم للمتصوفين، ذلك هو الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي.

كذلك من الظواهر التي كانت سائدة عند أهل الأندلس كراهية الفلسفة، وكل تفكير عقلي حر من الفقهاء والعامة من الناس، فلم يشتغل بذلك النوع من التفكير إلا آحادهم، وفي حماية من خليفة أو أمير، أو في خفية من أعين

(1) نفح الطيب جـ١ ص١٠٢.

الرقباء والمتشددين؛ فقد كان نفوذ الفقهاء ضد دراسة الفلسفة والكلام- كما رأينا سابقًا- قويًا حتى في عصر الازدهار الفلسفي الذي ظهر على يدي الموحدين، ونبغ فيه ابن طفيل وابن رشد. إذ أننا نسمع- وكتب التراجم تقدم لنا على ذلك كثيرًا من الشواهد- أن فقهاء المالكية يحملون على الدراسات الفلسفية في عنف ظاهر، وغضب بيِّن. ومن أوضح الأمثلة على تلك الظاهرة ما يتردد في الأسماع في القرن الثاني عشر من تلك الأبيات التي هجا بها الرحالة "ابن جبير" الفلسفة والتي تأثر فيها بما سمعه في البيئات التي اتصل بها في الشرق أثناء رحلته إليه.

قال ابن جبير:

قد ظهرت في عصرنا فرقة ظهورها شؤم على العصر

لا تقتدي في الدين إلا بما سن ابن سينا وأبو نصر[1]

يصور لنا تلك الروح العدائية ضد الفلسفة صاحب نفح الطيب فيقول:

"وكل العلوم لها عندهم حظ واعتناء إلا الفلسفة والتنجيم، فإن لهما حظًا عظيمًا عند خواصهم، ولا يتظاهر بهما خوف العامة، فإنه كلما قيل فلان يقرأ الفلسفة أو يشتغل بالتنجيم أطلقت عليه العامة اسم "زنديق"، فقيدت عليه أنفاسه، فإن زل في شبهة رجموه بالحجارة أو حرقوه قبل أن يصل أمره للسلطان أو يقتله السلطان تقربًا لقلوب العامة، وكثيرًا ما يأمر ملوكهم بإحراق كتب

(1) التراث اليوناني ص ١٥٣.

هذا الشأن إذا وجدت"[1]، ورغم أن كتب الفلسفة والكلام التي كانت موجودة بالمشرق قد عرفت عند أهل المغرب كما عرفت بعض كتب المغرب عند أهل المشرق.

(1) حـ١ ص ١٠٢.

عصر ابن رُشد

١- الحركة العلمية

ولد ابن رشد في سنة ٥٢٠ هجرية بمدينة قرطبة وهي لا تزال في عصرها الذهبي الذي جعلها من عواصم الثقافة في التاريخ، فلا تذكر أثينا وروما والإسكندرية وبغداد إلا ذكرت معهن قرطبة في هذا الطراز.

وقد كان مولده بعد وفاة الحكم الثاني المستنصر بالله بنحو مائة وخمسين سنة (٣٦٦هـ) وهو الخليفة الأموي الذي شغلته الثقافة قبل كل شاغل، وجعل همه الأول أن ينافس بعاصمته عاصمة المشرق -بغداد- في عهد الخليفة المأمون، فجمع فيها من الكتب والكتّاب ما لم يجمع قبل ذلك في مدينة واحدة، وكان هو أسبقهم إلى قراءة ما يجمعه من الأسفار النادرة من أقطار المشرق والمغرب.

قال ابن خلدون ما خلاصته: "... كان يبعث في شراء الكتب إلى الأقطار رجالاً من التجار ويرسل إليهم الأموال لشرائها، حتى جلب منها إلى الأندلس ما لم يعهدوه، وبعث في كتاب الأغاني إلى مصنفه أبي الفرج الأصفهاني - وكان نسبه في بني أمية - وأرسل إليه فيه ألف دينار من الذهب العين، فبعث إليه بنسخة منه قبل أن يخرجه إلى العراق، وكذلك فعل مع القاضي الأبهري المالكي في شرحه لمختصر ابن عبد الحكم وأمثال ذلك، وجمع بداره الحذاق في صناعة النسخ والمهرة[1] في الضبط والإجادة في التحليد، فأوعى[2] من ذلك كله. واجتمعت بالأندلس خزائن من الكتب لم تكن لأحد من قبله ولا من بعده، إلا ما يذكر عن الناصر العباسي بن المستضيء، ولم تزل هذه الكتب

(1) المهرة جمع ماهر: الحاذق.

(2) أوعى إيعاء الكلام أو الشيء: حفظه وجمعه. وأوعى الزاد ونحوه: جعله في الوعاء. وفي التنزيل الكريم: ﴿جمع فأوعى﴾.

بقصر قرطبة إلى أن بيع أكثرها في حصار البربر..." [1].

وكان أعيان السَّراة[2] والتجار يقتدون بالخلفاء في هذا الإقبال على اقتناء الكتب سواء منهم من يقرأ ومن لا يقرأ. قال الحضرمي: أقمت مرة بقرطبة ولازمت سوق كتبها مدة أترقب فيه وقوع كتاب كان لي بطلبه اعتناء، إلى أن وقع وهو بخط فصيح وتفسير مليح، ففرحت به أشد الفرح، فجعلت أزيد في ثمنه فيرجع إليَّ المنادي بالزيادة عليّ، إلى أن بلغ فوق حده، فقلت له: يا هذا! أرني مَنْ يزيد في هذا الكتاب حتى بلغه إلى ما لا يساوي، قال: فأراني شخصًا عليه لباس رئاسة، فدنوت منه وقلت له: أعز الله سيدنا الفقيه. إن كان لك غرض في هذا الكتاب تركته لك، فقد بلغت به الزيادة بيننا فوق حده... فقال لي: لست بفقيه ولا أدري ما فيه، ولكني أقمت خزانة كتب واحتفلت فيها لأتجمل بها بين أعيان البلد، وبقي فيها موضع يسع هذا الكتاب، فلما رأيته حسن الخط جيد التجليد استحسنته ولم أبال بما أزيد فيه، والحمد لله على ما أنعم به من الرزق فهو كثير..." [3].

وكان ابن رشد فخورًا بهذه الخصلة في موطنه، فقال لزميه الفيلسوف ابن زهر يومًا وهما بحضرة المنصور بن عبد المؤمن من خلفاء دولة الموحدين: "ما أدري ما تقول، غير أنه إذا مات عالم بإشبيلية فأريد بيع كتبه حملت إلى

(1) "مقدمة ابن خلدون" و"نفح الطيب" الجزء الأول .

(2) السراة جمع سرى: صاحب الترف والمروءة والسخاء .

(3) "نفح الطيب" الجزء الثاني.

قرطبة حتى تباع فيها، وإذا مات مطرب بقرطبة فأريد بيع تركته حملت إلى إشبيلية.."[1].

على أن هذين الفيلسوفين قد كانا في نفسيهما، وفي آلهما، آية الآيات على مبلغ ذلك العصر من ازدهار الثقافة، فكان العلم وراثة في أسرة كل منهما يتعاقبه منها جيل بعد جيل، وكان الذاكرون إذا ذكروهم ميزوا بينهم باسم الجد والابن والحفيد، فيقولون ابن رشد الجد وابن رشد الابن وابن رشد الحفيد، ويزيدون في أسرة ابن زهر فيقولون: ابن زهر الأصغر، تمييزًا له من ابن زهر الحفيد.

وأعجوبة الأعاجيب في نشأة ابن رشد أنه نشأ في دولة الموحدين، وأنه تلقى التشجيع من أحد خلفائهم على الاشتغال بشرح أرسطو وتفسير موضوعات الفلسفة على العموم، وكان موضع العجب أن يأتي هذا التشجيع من أناس اشتهروا بالتزمت والمحافظة الشديدة على العلوم السلفية، ومنهم من نسب إليه أنه أحرق كتب الفلسفة والبحث في مذاهب المتكلمين.

روى صاحب كتاب المعجب في تلخيص أخبار المغرب عن بعض الفقهاء قال: "سمعت الحكيم أبا الوليد يقول غير مرة: لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبو بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما، فأخذ أبو بكر يثني عليّ ويذكر بيتي وسلفي، ويضم بفضله إلى ذلك أشياء

(1) المصدر نفسه .

لا يبلغها قدري، فكان أول ما فاتحني به أمير المؤمنين بعد أن سألني عن اسمي واسم أبي ونسبي أن قال لي: ما رأيهم في السماء؟ يعني الفلاسفة. أقديمة هي أم حادثة؟... فأدركني الحياء والخوف، فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة، ولم أكن أدري ما قرر معه ابن طفيل، ففهم أمير المؤمنين مني الرَّوع والحياء، فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التي سألني عنها، ويذكر ما قاله أرسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم، فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له، ولم يزل يبسطني حتى تكلمت، فعرف ما عندي من ذلك، فلما انصرفت أمر لي بمال وخلعة سنية ومركب".

واستطرد صاحب المعجب قائلاً: "أخبرني تلميذه المتقدم الذكر عنه قال: "استدعاني أبو بكر بن طفيل يومًا فقال لي: سمعت أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة أرسطوطاليس أو عبارة المترجمين عنه، ويذكر غموض أغراضه، ويقول: لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهمًا جيدًا لقرب مأخذها على الناس. فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل، وإني لأرجو أن تفي به، لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك، وقوة نزوعك إلى الصناعة، وما يمنعني من ذلك إلا ما تعلمه من كبرة سني واشتغالي بالخدمة وصرف عنايتي إلى ما هو أهم عندي منه، قال أبو الوليد: فكان هذا الذي حملني على تلخيص

ما لخصته من كتب الحكيم أرسطوطاليس"[1].

ويزيد العجب عند مؤرخي هذا العصر- والمستشرقين منهم على الخصوص- أن هذا الخليفة ينتمي إلى أسرة تدين بمذهب الظاهرية، وهو المذهب الذي يلتزم أصحابه ظاهر النصوص ويتحرجون من التأويل، وقد توفي إمام هذا المذهب في المغرب- ابن حزم- بعد منتصف القرن الخامس للهجرة ومذهبه شائع وخلفاء الموحدين يرجحونه على سائر المذاهب، ويعتبره المؤرخون المحدثون قصب المذاهب الرجعية مع إحاطته بمذاهب الفلاسفة كما يعلم من كتابه عن "فصل في الملل والنحل".

كان ابن حزم هذا آية أخرى من آيات العراقة في البيوتات العلمية، ولكنها الآية التي تمثل الثقافة من جانبها الآخر: جانب المحافظة "السلفية" وكراهة التوسع في البدع الحديثة[2].

وكان ابن حزم هذا هو ابن حزم الابن "علي بن أحمد" وأبوه أحمد بن سعيد، وابنه الفضل أبو رافع، وكلهم من مشاهير العلماء الثقات في المعارف السلفية، وإقبالهم على العلم إقبال الصادق في طلبه المستغني عن التكسب به، المجترئ بالرأي على من يخالفه، لأنه لا يخشى من الجرأة على رزقه. جرت بين ابن حزم "الابن" وبين أبي الوليد الباجي مناظرة، فقال الباجي: أنا أعظم منك همة في طلب العلم لأنك طلبته وأنت معان عليه تسهر بمشكاة

(1) المعجب في تلخيص أخبار المغرب.

(2) البدع جمع بدعة: ما أحدث على غير مثال سابق. والعقيدة أحدثت تخالف الإيمان.

الذهب، وطلبته وأنا أسهر بقنديل بائت السوق. قال ابن حزم: هذا الكلام عليك لا لك. لأنك إنما طلبت العلم وأنت في تلك الحال رجاء تبديلها بمثل حالي، وأنا طلبته في حين ما تعلم وما ذكرت، فلم أرج به إلا علو القدر العلمي في الدنيا والآخرة".

وقد جنت عليه ملاحاته[1] للعلماء والرؤساء وقلة مبالاته بغضب الغاضبين فأحرقوا كتبه في إشبيلية، وقال في ذلك:

فإن تحرقوا القرطاس لم تحرقوا الذي تضمنه القرطاس، بل هو في صدري

وقد كان تلميذه عبد المؤمن، رأس أسرة الموحدين، على مثل هذه الصرامة في الخلق، وهذا اللَّدَد[2] في الخصومة العلمية، وهذه الشدة في المحافظة على السنن السلفية، فموضع العجب أن تكون هذه الأسرة هي حامية الفلسفة والبدع العلمية، وهي التي تشجع رجلاً كابن رشد على شرح أرسطوطاليس.

(1) الملاحاة: المنازعة .

(2) اللدد: شدة الخصومة .

٢- الحركة السياسية وتأثيرها في الثقافة

ذلك في الحق عجيب، ولكنه العجب الذي مصدره الزَّيْغ[1] عن السبب، وهو قريب، بل جدّ قريب.

فقد أحصى المؤرخون، ولا سيما المستشرقين، علل الحركات الثقافية في المغرب عامة غير علتها الحقيقة، وهي بالإيجاز ظهور الدعوة الفاطمية في إفريقيا الشمالية.

فظهور هذه الدعوة في المغرب قد غير فيه كثيرًا من وجهات الثقافة والسياسة، وقد كان له الأثر المباشر فيما شغل الأوربيين بعد ذلك خلال القرون الوسطى من موضوعات الفلسفة الدينية، وأهمها موضوعات النفس وخلودها وموضوعات العقل وعلاقته بالخلق والخالق.

ولا يخفى أن الدعوة الفاطمية هي الدعوة الإسماعيلية بعينها، فإن الفاطميين يُنْسَبون إلى فاطمة الزهراء أو يُنْسَبون إلى إسماعيل بن جعفر الصادق تمييزًا لهم من سائر العلويين.

وقد كان الإسماعيليون يشتغلون بالفلسفة ويرجحون مذهب الأفلاطونية الحديثة، وهو مذهب الفيلسوف أفلوطين plotinus (٢٠٥- ٢٧٠م) الذي ولد بإقليم أسيوط وألقى دروسه في الإسكندرية ثم في روما. ومن أتباع الإسماعيليين الذين نشروا هذا المذهب إخوان الصفاء، أصحاب الرسائل المنسوبة إليهم، ومنهم مسلم بن محمد الأندلسي الذي نقل مذهبهم إلى البلاد الأندلسية.

---

(1) الزيغ: الميل.

وقد شاع مذهب الإسماعيلية شرقًا وغربًا في العالم الإسلامي من جبال الأطلس إلى تخوم الهند وآسيا الوسطى، وكان ابن سينا يقول: "كان أبي ممن أجاب داعي المصريين، ويُعد من الإسماعيلية. وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه هم، وكذلك أخي. وكانا ربما تذاكرا بينهما وأنا أسمع منهما وأدرك ما يقولانه، وابتدءا يدعواني أيضًا إليه ويجريان على لسانهما ذكر الفلسفة والهندسة"[1].

لا جرم يتذاكر المستطلعون أحاديث هذا المذهب في إفريقيا الشمالية كما تذاكروها في بخاري وعلى التخوم الهندية، فقد جاء هذا المذهب إلى المغرب بقوة الدولة فوق قوة الدعوة. وأصبح من شاغل أصحاب الدول أن يتعرفوه ويستطلعوا كنهه ويتبطنوا ما وراءه، وبخاصة من كان كخلفاء الموحدين مهددًا بسلطان الدولة الفاطمية معيا بما يعلنونه ويسرونه من مذاهب السياسة أو الحكمة.

ولقد كان من آثار هذه الدعوة في المغرب عامة أن الخليفة الأموي بالأندلس عبد الرحمن الناصر (٣٠٠- ٣٥٠ هجرية، ٩١٢- ٩٦١ ميلادية) تلقب بأمير المومنين بعد أن أطلق هذا اللقب على خلفاء الفاطميين، وجاء خلفه الحكم الثاني الملقب بالمستنصر بالله، فنافس خلفاء الفاطميين أشد المنافسة في الاشتغال بالفلسفة والعلوم وتقريب الحكماء والأدباء، وأنفذ إلى إفريقيا جيشًا قويًا لتوطيد سلطانه في مراكش وإعلان الدعوة باسمه على المنابر.

(1) العلماء بأخبار الحكماء" للوزير جمال الدين القفطي.

أما دولة الموحدين فقد كان الخطر عليهم من الدعوة الفاطمية- أو الدعوة الإسماعيلية بعبارة أخرى- أشد وأقرب، فقابلوا دعوتهم بمثلها واجتهدوا في تعرف مذاهبهم الباطنية، وكان رئيسهم "محمد بن تومرت" من قبيلة "مصمودة" البربرية ولكنه كان يلقب بالمهدي وينتمي إلى آل البيت ويقول ابن خلكان - وهو ممن ينكرون نسب الفاطميين- إن ابن تومرت هو: "محمد بن عبد الله ابن عبد الرحمن بن هود بن خالد بن تمام بن عدنان بن صفوان بن سفيان بن جابر بن يحيى بن عطاء بن رباح بن يسار بن العباس بن محمد بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه"[1].

فقد برز الموحدون إذن للفاطميين أو الإسماعيليين حتى في النسب والدعوة المهدية، ولما اشتهر الإمام الغزالي في المشرق بإنكار الباطنية والرد عليها قصد إليه ابن تومرت وحضر عليه. وحكى- كما جاء في كتاب المعجب في أخبار المغرب-: "أنه ذكر للغزالي ما فعل علي بن يوسف بن تاشفين من ملوك المرابطين بكتبه التي وصلت إلى المغرب من إحراقها وإفسادها، وابن تومرت حاضر ذلك المجلس، فقال الغزالي حين بلغه ذلك: ليذهبن عن قليل ملكه، وليقتلن ولده، وما أحسب المتولي لذلك إلا حاضرًا بمجلسنا".

وقد تم لابن تومرت ما أنبأه به أستاذه الغزالي، فأقام دولة الموحدين وندب لها صاحبه عبد المؤمن بن علي الكومي (٥٢٤- ٥٥٨هـ و١١٢٩- ١١٦٢م) ثم خلفه ابن يوسف ثم خلفه ابنه يعقوب وتلقب بالمنصور بالله (٥٨٠- ٥٩٥

(1) "وفيات الأعيان". الجزء الرابع. ترجمة رقم ٦٦٠.

هجرية و١١٨٤- ١١٩٨ ميلادية) وهو الذي اقترح على ابن رشد تفسير كتب أرسطوطاليس وشرح مذاهب الفلسفة على الإجمال.

ويظهر التحدي والمناجزة بين الموحدين والإسماعيليين في مقابلة كل دعوى إسماعيلية بمثلها من دعاوى ابن تومرت وخلفائه.

فقد انتسب إلى آل البيت كما ينتسبون، وتلقب بالمهدي كما يتلقبون، وقال عنه مريدوه إنه لم يكن أحد أعلم منه بأسرار النجوم وعلوم الجفر[1] والتنجيم وهي العلوم التي اشتهر بها الإسماعيليون.

قال ابن خلكان: "إن محمد بن تومرت كان قد اطلع على كتاب يسمى الجفر من علوم أهل البيت، وإنه رأى فيه صفة رجل يظهر بالمغرب الأقصى، بمكان يسمى السوس، وهو من ذرية رسول الله ﷺ، يدعو إلى الله ويكون مقامه ومدفنه بموضع من الغرب: هجاء اسمه ت ى م ل ل ؛ ورأى فيه أيضًا أن استقامة ذلك الأمر واستيلاءه وتمكنه على يد رجل من أصحابه، هجاء اسمه ع ب د م و م ن، ويجاوز وقته المائة الخامسة للهجرة، فأوقع الله سبحانه وتعالى في نفسه أنه القائم بأول الأمر، وأن أوانه قد أزف، فما كان ابن تومرت يمر بموضع

(1) علم الجفر ويسمى علم الحروف: هو علم يدعي أصحابه أنهم يعرفون به الحوادث إلى انقراض العالم. وإلى هذا الجفر أشار أبو العلاء المعري بقوله من جملة أبيات:

لقد عجبوا لأهل البيت لما ... أتاهم علمهم في مسك جفر

ومرآة المنجم وهي صغرى ... أرته كل عامرة وقفر

إلا ويسأل عنه، ولا يرى أحدًا إلا أخذ اسمه وتفقد حليته، وكانت حلية عبد المؤمن معه، فبينما هو في الطريق رأى شابًا قد بلغ أشده على الصفة التي معه، فقال له وقد تجاوزه: ما اسمك يا شاب؟ فقال: عبد المؤمن! فرجع إليه وقال له: الله أكبر! أنت بغيتي، ونظر في حليته فوافقت ما عنده"[1].

هذه القصة نترك ما فيها كله، ويبقى منها ما لا سبيل إلى تركه، وهو استعداد الموحدين للفاطميين بسلاحهم ومقابلتهم بمثل دعواهم، واستبطانهم لأسرار دعوتهم، لينهضوا لها بما يجري في مجراها عن اعتقاد منهم، أو عن سياسة وتدبير.

وكل شيء يجري تفسيره بعد ذلك على أهون سبيل.

فالعلوم التي كانت مقبولة عند دولة الموحدين قد تتناقض وتتنافر، ولكنها تلتقي في مقصد واحد وهو لزومها في تلك المناجزة وتلك المناظرة.

وبين الغزالي وابن حزم بون بعيد في التفكير ومذاهب النظر والمعرفة، ولكنهما يلتقيان في كراهة الباطنية، فالغزالي يرد عليها ويفند أقوالها في الإمامة، وابن حزم يدين بظاهر النصوص ويحرم التأويل مع وجود النص، والتأويل كما هو معلوم أصل من أصول الإسماعيلية، يجيزونه بل يوجبونه ويرجعون به إلى علم الإمام بأسرار الغيب وبواطن الآيات، ويضيف ابن حزم إلى ذلك أنه كان شديد التعصب للأمويين، ولم يكن يظهر هذا التعصب لغير الأخصاء، ولكنه كان يظهر النقمة على الفاطميين الإسماعيليين ويؤلف كتابه عن جمهرة أنساب

(1) "وفيات الأعيان" الجزء الرابع. ترجمة رقم ٦٦٠.

العرب[1] فينكر انتسابهم إلى إسماعيل ابن جعفر الصادق ومن ثم إلى فاطمة الزهراء.

ولا يبعد أن يكون الخلفاء الموحدون مؤمنين بأسرار النجوم يبحثون عن الأفلاك والعقول التي تديرها لينفذوا منها إلى خفايا تلك الأسرار، ويلفت النظر إلى هذا أول سؤال وجهه الخليفة المنصور إلى ابن رشد، وهو: ماذا يقولون عن السماء؟

كانت دولة الموحدين أول دولة إفريقية تقف أمام الفاطميين موقف المناظرة في السياسة والثقافة. أما قبل ذلك فالدولة الصنهاجية في تونس كانت تتولى الأمر بإذن الفاطميين من القاهرة، ودولة الملثمين أو المرابطين التي نازعتها السلطان في المغرب الأقصى لم تكن تدرس حين نشأتها شيئًا من الثقافة أو من الدين، ومضى عليها زمن وهي مشغولة بحرب القبائل البربرية والسودانية التي بقيت على الجاهلية، ولم يكد يستقر بها القرار على عهد يوسف بن تاشفين حتى شغلت بالجزيرة الأندلسية واستقدمها ملوك الطوائف إلى الأندلس لنجدتهم في حربهم مع ألفونس السادس ملك أرجوان، وانصرفت جهودهم إلى هذه الناحية، وظلوا كذلك على عهد عليّ بن يوسف بن تاشفين حتى زالت دولتهم ولما ينقض على وفاة هذا الأمير أكثر من سنتين، وكان منهجهم في شؤون الثقافة منهج البداوة في استنكار كل ما يحسبونه من البدع، ومنه علم الكلام وبحوث الفقهاء في الحكمة الدينية، ولهذا أحرقوا كتب الغزالي وهي من أفضل ما كتبه المتكلمون!

(1) "جمهرة أنساب العرب" نشرته دار المعارف بمصر بتحقيق المستشرق ا . ل. بروفنسال.

فالموحدون هم أول من ناظر الفاطميين (أو الإسماعيليين) في إفريقيا الشمالية، وأول من تعرف علومهم ومذاهبهم ليغلبهم في ميدانهم ويقابل دعوتهم بمثلها أو بما ينقضها ويبطلها.

وما من حركة ثقافية في ذلك العصر يراد تفسيرها بمعزل عن هذا العامل المهم- عامل الدعوة الإسماعيلية- إلا تعذر التفسير أو وقع فيه الخطأ الكثير، ومن هذا القبيل تلك المناقشات الطويلة حول مصدر الثقافة الإغريقية التي انتقلت من الشرق إلى أوربا أهو إسرائيلي أم عربي؟ وموضع اللبس هنا أن الفيلسوف اليهودي ابن جبيرول (١٠٢١- ١٠٧٠) سبق ابن رشد بمولده وكتابته. ولكن ابن جبيرول لم يكن له مصدر غير المراجع العربية، وفلسفته الأفلاطونية الحديثة مستمدة من هذه المراجع لم يسلم حتى من أخطائها الظاهرة وهي الخلط بين مذهب أفلوطين ومذهب أرسطو في الربوبية لأن طائفة من تواسيع أفلوطين ترجمت في القرن الثالث للهجرة ونسبت خطأ إلى أرسطو باسم أثولوجية أرسطوطاليس، وقد التبست آراء ابن جبيرول بالآراء الإسلامية والآراء المسيحية التي نقلت عنها حتى حسبه بعض الأوربيين من فلاسفة المسلمين وحسبه بعضهم من فلاسفة المسيحيين، ولم تتضح الحقيقة إلا في القرن التاسع عشر حين كشف المستشرق الإسرائيلي سلمون مونك Salomon Munk (١٨٠٣- ١٨٦٧) [1] عن بعض المخطوطات، فتبين له أن الفيلسوف الذي يسميه الأوربيون أفيسبرون Avicebron هو نفسه ابن جبيرول، وأنه إسرائيلي وليس من المسلمين ولا من المسيحيين.

(1) سلمون مونك فرنسي من أصل ألماني.

وقد كان ابن جبيرول مسبوقًا في الثقافة الإسرائيلية بفيلسوف آخر من اليهود نشأ في الفيوم بمصر (٨٩٢- ٩٤٢) وتنقل بين مصر وفلسطين والعراق في إبان الدعوة الإسماعيلية وملاحم الجدل بين المتكلمين والمعتزلة وهم فلاسفة الإسلام الباحثون في مسائل التوحيد والحكمة الدينية، وهذا الفيلسوف الإسرائيلي هو سعديا بن يوسف الذي اشتهر باسم وظيفته جاعون (٨٩٢- ٩٤٢) وتتبع مساجلات المتكلمين والمعتزلة فطبقها على الديانة الإسرائيلية، وألف كتابه "الإيمان والعقل" في موضوعات الخلق والتوحيد والوحي والقضاء والقدر والثواب والعقاب وغير ذلك من موضوعات علم الكلام.

وقد كان للفلسفة في المغرب رواد قبل ابن رشد أشهرهم ابن باجة أو ابن الصائغ الذي توفي سنة ٥٣٣ للهجرة إذ كان ابن رشد في الثالثة عشرة من عمره، وابن باجة هو الذي يسميه الأوربيون Avinpace وهو أستاذ أبي الحسن علي بن عبد العزيز الذي رحل إلى مصر بعد موت أستاذه في مدينة فاس ونقل معه خلاصة من مؤلفاته إلى مدرسة قوص بالصعيد الأعلى حيث مات ودفن، و قد كان ابن باجة على ديدن الكثير من علماء عصره جامعًا بين الأدب والفلسفة والطب، وقيل إن حسد الأطباء له- ممن كانوا يزاحمونه في بلاط ابن تاشفين بمراكش- أغراهم به فدسوا له عند الأمير ودسوا له السم في طعامه فمات و لم يكن يجاوز الأربعين، ويعتبر ابن باجة بحق أول رائد لثقافة الإغريق في الأندلس، فقد علق على كتب أرسطو وجالينوس، وترجمت تعليقاته إلى العبرية، وترجم إليها كتابه عن تدبير المتوحد وفيه يشرح سبيل الوصول إلى الله بالمعرفة

والرياضة ويجمع بين أساليب الحكمة وأساليب التصوف، ويقسم أساليب "التوحد" الذي يعني وحدة الأشباه المشتركين في مطالب الحكمة والفضيلة.

أما بعد ابن باجة فأشهر الفلاسفة هما الزميلان ابن الطفيل وابن رشد، وقد اجتمعا زمنًا في بلاط الموحدين، وكان ابن الطفيل أكبر من ابن رشد ولكنه عاش بعده (توفي سنة ٥٨١ للهجرة) ولم ينكب مثل نكبته، بل قيل إنه كان يأخذ مرتبه مع الأطباء والمهندسين والرماة والشعراء، ويقول كما جاء في كتاب "المعجب في أخبار المغرب": لو نفق عليهم علم الموسيقى لأنفقته عليهم...!

٣- الحركة الاجتماعية

وابن طفيل هو صاحب قصة "حي بن يقظان" التي ترجمت إلى الإنجليزية في القرن السابع عشر ونسب إليها نشاط القصة في العصر الحديث، وفحوى قصة حي بن يقظان أن الإنسان قد يصل إلى معرفة الله ولو نشأ منفردًا على جزيرة منعزلة لا يصحبه فيها أحد من بني نوعه، ويتمم رأيه في هذه القصة مذهبه في التصوف وإمكان الاتصال بالله وإدراك الحقائق الربانية برياضة النفس على الكشف والمناجاة[1].

ويبدو من أخبار ابن الطفيل وآثاره -على قلة هذه وتلك- أنه كان إلى مزاج الفنان الظريف أقرب منه إلى مزاج الفيلسوف الحكيم، وأنه كان خبيرًا بفنون المنادمة والمسامرة، أثيرًا عند أمير المؤمنين المنصور، لا يطيق هذا غيابه ولا يزال عنده أيامًا منقطعًا عن أهله، وكان هذا هو الغالب على حكماء ذلك العصر وأطبائه ما عدا ابن رشد. فقد كان ابن ماجه يحسن فن النغم والإيقاع، وكان ينظم الموشحات ويلحنها ويغنيها، ومن موشحاته تلك الموشحة التي قيل إن صاحب سرقسطة أقسم ساعة سماعها لا يمشين ناظمها ومنشدها إلى على الذهب، وهي التي ختمها بقوله:

عقد الله راية النصر لأمير العلا أبي بكر

---

(١) قصة "حي بن يقظان" عالجها ابن سينا والسهروردي وابن طفيل، والقصص الثلاث مجموعة في كتاب واحد نشرته دار المعارف بمصر بمناسبة مهرجان ابن سينا الذي عقد ببغداد في مارس سنة ١٩٥١.

ومن لباقته وحسن تصرفه في إرضاء الأمراء أنه أشفق من مغبة هذا القسم فاحتال على تنفيذه بأن جعل في نعله قطعة من الذهب[1]!.

وكان ابن زهر زميل ابن رشد في الطب والحكمة أبرع أهل زمانه في فن التوشيح وفن التلحين، وله من الشعر الظريف ما يقل نظيره في بدائع الشعراء المنقطعين للهو والمنادمة، وهو صاحب الأبيات في المرآة:

إني نظرتُ إلى المرآة أسألها ... فأنكرت مقلتاي كل ما رأتا

رأيت فيها شييخًا لست أعرفهُ ... وكنت أعهد فيها قبل ذاك فتى[2]

فقلت أين الذي بالأمس كان هنا ... متى ترحَّل عن هذا المكان متى

فاستضحكت ثم قالت وهي معجبة ... إن الذي أنكرته مقلتاك أتى

كانت سليمى تنادي يا أخيَّ وقد ... صارت سليمى تنادي اليوم يا أبتا

وله يتشوق إلى ولده بإشبيلية، وهو بمراكش:

ولي واجدٌ مثلُ فرخ القطا ... صغير تخلف قلبي لديه[3]

وأفردت عنه فيا وحشتا ... لذاك الشخيص وذاك الوجيه[4]

تشوقني وتشوقته ... فيبكي عليَّ وأبكي عليه

وقد تعب الشوق ما بيننا ... فمنه إليّ ، ومني إليه

---

(1) "مقدمة ابن خلدون" ص٥٨٤ طبعة بيروت ١٩٠٠ .

(2) شيخ: مسفر شيخ.

(3) القطا: جمع قطاة: طائر في حجم الحمام.

(4) شخيص ووجيه: مصغر شخص ووجه .

روى أبو القاسم بن محمد الوزير الغساني حكيم السلطان المنصور بالله الحسني أن يعقوب المنصور سلطان المغرب والأندلس سمع هذه الأبيات فرق للحكيم الظريف وأرسل المهندسين إلى إشبيلية وأمرهم أن يرسموا بيت ابن زهر ويبنوا له بيتًا مثله في مراكش، ففعلوا كما أمرهم وفرشوا البيت بمثل فرشه وجعل فيها مثل آلاته؛ ثم أمر بنقل أولاد ابن زهر وحشمه إلى تلك الدار، ثم أخذه معه إليها فدخلها فوجد ولده الذي تشوقه يلعب في فنائها، وخيل إليه أنه في منام.

وهذه فنون من المنادمة والتحبب إلى الأمراء لم يكن ابن رشد يحسن شيئًا منها، ولعله كان أعلم أهل زمانه بالفلسفة والفقه وأجهلهم بفنون المنادمة والسياسة، وراض نفسه على التوقر فبالغ في رياشتها وأنف أن يروى له شعر يتغزل فيه فأحرق ما نظمه في صباه، وقد تقدم في تفضيله لقرطبة على إشبيلية أنه قال لابن زهر: إن المطرب الذي يموت في قرطبة تحمل آلاته إلى إشبيلية لتباع فيها، وهو قول لا يخلو من التعريض والترفع، غير ما نقل عنه كثيرًا من سكينته وتورعه عن المزاح.

ومن المهم التنبيه إلى هذه الخصلة فيه وإلى مخالفته بها لنظرائه وأقرانه، فلا شك أن جهله بفنون الندمان وجلساء الأسمار كان له شأن أي شأن في تعجيل نكبته التي لا ترجع كلها إلى أحوال عصره، ولا تخلو من رجعة في بعض أسبابها على الأقل إلى أحواله.

الباب الثاني

الازدهار الفكري بالأندلس

عوامل الازدهار الفكري

١- التبادل الفكري بين المغرب والأندلس:

بعد ما تم فتح المغرب، وبناء مدينة القيروان أقيم جامعها، ووفق التقاليد الإسلامية عد حاضرة المغرب للثقافة الإسلامية، والسياسية، وبيت شورى المسلمين، وإليه وفَد التابعون والفقهاء، والعلماء، وتتلمذ على أيديهم كثيرون من المغاربة، وأخذ نجم القيروان في الصعود يزهو ويزدهر في سماء الثقافة الإسلامية، كلما مضى عليه الزمن، وغدت قبلة لطلاب المعرفة من كل فج من أقصى المغرب إلى أقصاه، وكان بفضل القيروان ونشاطها الثقافي الإسلامي أن قامت حركة إسلامية مغربية مباركة تنشر الإسلام بين قبائل المغرب.

أدت طبيعة المغرب الخاصة من حيث بعدها عن حاضرة الخلافة الإسلامية في المشرق، ومن حيث بنيتها القبلية ولسانها البربري وعجمتها العربية، إلى أن أصبحت ملاذًا ومهربًا لبعض الفرق الإسلامية الخارجة على نظام الخلافة الأموية... كالخوارج... والصفرية، والإباضية، وبعض الشيعيين الذين يشايعون الإمام علي، وتعقبتهم الخلافة الأموية، مثل هذه الجماعات أخذت تبث في نفوس البربر، بعض المفاهيم الإسلامية التي تعكس فكرها وعقائدها، وتبث في نفوس البربر بذور الخلاف والخروج بين جماعات البربر، ذلك مما صور الإسلام بين جماعات من البربر بصورة الشعوذة والخرافة، وأخذ هذا التصور يسري في بعض نواحي المغرب، مما أدى إلى وجود اتجاهات خطرة على الثقافة الإسلامية في نفوس البربر. وكانت الصورة الإسلامية المشوهة التي شوهها أصحاب

العقائد المزيفة والشاذة وراء تلك الثورات التي قامت في المغرب قبل ثورات خالد بن حميد الزناتي، وثورة فحومة علي عبدالرحمن بن حبيب، وثورة أبي قرج البقري في تلمسان، وأبي ميسرة البرغواضي استجابة لهذه العقائد الغريبة على أفهام المغاربة[1].

وصف حسان بن النعمان الذي خلفه موسى بن نصير على إفريقيا في كتاب وجهه إلى الخليفة عبد الملك بن مروان المتوفي ٨٥ هـ- وصف البربر بقوله:

"وإن أمم المغرب ليس لهم غاية، ولا يقف أحد منها على نهاية، كلما بادت أمة خلفتها أمم، وهي من الجهل والكثرة كسائمة النعم"[2].

كذلك وفدت المذاهب المختلفة إلى القيروان، فقد غلب مذهب الكوفيين، ثم وفدت عليها الشافعية[3]، ومذهب داود الظاهري، ثم وفد فريق من المعتزلة أهل الرأي، والمغاربة أمام ذلك كله في حيرة من أمرهم[4].

وانتهت القيروان، كجامعة ذات شأن في الحياة الثقافية في المغرب والأندلس، بعدما ظلت تغذي الحياة الثقافية في العالم الإسلامي طيلة أربعة قرون. وقد أقفرت مدارس القيروان، بعد غارات بني هلال.

وكان طبيعيًا أن يعتصم هؤلاء العلماء بإقليم بعيد عن متناول هؤلاء

(1) يراجع: مقدمة رياض النفوس ص٢٨ د حسين مؤنس.

(2) يراجع: الدولة الأغلبية- التاريخ السياسي- د. محمد الطالبي- ترجمة د. المنجي الصيادي.

(3) ترتيب المدارك- القاضي عياض جـ١ ص٢١ .

(4) قيام دولة المرابطين- ص ٩٠ .

العرب حيث يستطيعون أن يؤدوا رسالتهم، ويتابعوا نشاطهم الثقافي، فالتجأ أغلبهم إلى مدارس المغرب الأقصى: فاس، وسبتة، وطنجة، وأغمات[1].

ولم تكد القيروان تنتهي[2]- كجامعة إسلامية- حتى قامت دولة الأدارسة في المغرب الأقصى بنفس الدور الذي قام به الأغالبة في أفريقية، فاستطاعوا أن يوحدوا البلاد تحت لوائهم، وأن يقروا السكينة والطمأنينة في ربوع القيروان بعد أن كانت فتن الخوارج تعصف به، وتمزق شمله، وتأتي على ما نشرته جامعة القيروان في ربوع العالم المغربي، وعلى ما بذل من جهد في سبيل تنظيم شؤونه. وكان لانتساب الأدارسة إلى الرسول ﷺ، أثر كبير في توحيد القبائل المتنافرة الضاربة في المغرب الأقصى، فظفروا بتأييد السكان على اختلاف ألوانهم ومشاربهم، فقد أيدهم البربر، وأيدهم البرانس، وأيدهم المصامدة، ونجح إدريس حيث أخفق غيره من العرب، واستطاع لأول مرة أن يوحد بين إقليم المراعي، وبين إقليم الحضارات القديمة، وإقليم البداوي، فلما نجح في ذلك اطمأن أهل السهول واطمأن البدو، وازدهرت الحياة الاقتصادية ازدهارًا لم تعرفه البلاد من قبل.

وقد نجح الأدارسة في إقامة حكومة مركزية قوية اشترك فيها العرب والبربر جنبًا إلى جنب، واستطاعوا بفضل هذه الوحدة الشاملة والجهود المتضامنة أن يوجهوا أبصارهم إلى حركة جهاد مقدس، بقصد إتمام إسلام

(1) المصدر السابق ص٤٢٠.

(2) ص٨١ وما يليها د- محمد إبراهيم الفيومي تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والأندلس.

البلاد، ومحاربة العقائد الشاذة والقضاء على بقايا النصرانية واليهودية المنتشرة بين قبائل المغرب الأقصى، وكان تأسيس مدينة فاس فاتحة عهد جديد في تاريخ البلاد، فقد أصبحت بعد جامعة القيروان المنارة والموئل، وأخذت تكون شخصيتها المستقلة، وتبث العلم في ربوع ذلك القطر النائي، وكان الأدارسة أنفسهم يزكون هذه الحركة المباركة بتأييدهم، ولهم الفضل في نشر اللغة العربية في البلاد وإحلالها محل اللغة البربرية[1].

كانت مدرسة فاس أكثر مدارس المغرب الأقصى تفوقًا وتجويدًا حتى قصدها الناس من كل حدب وصوب[2]، فأصبحت دار فقه، وعلم، وحديث، وتفسير، وأصبح فقهاؤها يقتدي بهم جميع فقهاء المغرب[3]، وشبهها المؤرخون بالإسكندرية في المحافظة على علوم الشريعة وتغيير المنكر والقيام بالناموس[4]. زادت شهرة جامعة فاس بعد اضطراب أمر قرطبة والقيروان[5]، حتى لقد قصدها أحد البابوات طلبًا للعلم[6]. ومنها انتشرت مدارس بد، وكالة، وأصيلا وسبتة.

واشتهر من علمائها: يوسف بن موسى الكلبي، وهو أول من أدخل علوم

(1) المصدر السابق ص٣٠.

(2) روض القرطاس ص ١٩.

(3) صبح الأعشى جـ٥ ص١٥٧.

(4) المصدر السابق: ١٨.

(5) المراكشي: المعجب ص٢٣٨، ٢٣٩.

(6) الأنحال/ عبد الرحمن زيدان جـ٢ ص٧.

الاعتقاد إلى المغرب الأقصى[1]، واشتهرت مدرسة سجلماسة، وغدت من قواعد فقه مالك بن أنس، وكان من أشهر علمائها في ذلك العصر الفقيه أبو عبد الله مروان بن عبد الملك بن كتون زعيم المغرب وشيخه. وابن الفرديس الذي قصده الطلاب من الأندلس. ومدرسة تلمسان التي غدت دارًا للعلماء والمحدثين وحملة لواء مذهب مالك، ومنهم ميمون بن ياسين الصنهاجي اللمثوني، الذي سكن المدينة وذاع علمه في الأندلس... كان هذا التفوق في المغرب الأقصى، على حين خيم الظلام على ربوع الصحراء في ديار الملثمين، لم تستطع هذه المدارس أن تحيل هذه الظلمة نورًا.

أما عن مجتمع الملثمين فقد صوره المؤرخون في ذلك الوقت تصويرًا قاتمًا؛ فذكروا أن الملثمين لم يعرفوا من الإسلام إلا اسمه، لم يقلعوا عما اعتادوه من جاهليتهم من مساوئ قضى عليها الإسلام في كل مكان حل فيه، ولم يجرؤ العلماء على المخاطرة باختراق البوادي وتعليم الناس مبادئ دينهم القويم، أو كما قال يحيى بن إبراهيم: إننا في الصحراء منقطعون لا يصل إلينا إلا بعض التجار الجهال، حرفتهم الاشتغال بالبيع والشراء، وفينا أقوام يحرصون على تعلم القرآن وطلب العلم ويرغبون في الفقه والدين لو وجدوا إلى ذلك سبيلا[2].

وفي سنة ٢٩٠هـ وقع في يد أبي عبد الله الشيعي كثير من مدن المغرب وساعد على انتصاره موت إبراهيم الثاني الأغلبي، ولحاق ابنه أبي العباس به في

(1) قيام دولة المرابطين ص ١٠٥.

(2) الحلل الموشية في الأخبار المراكشية ص٩.

السنة التالية، وتولية ابنه زيادة الله ٢٩٠- ٢٩٦ الذي انصرف إلى اللهو، وميل وزارته إلى عقائد المذهب الشيعي الذي اعتقده كثير من أهالي هذه البلاد، وفي سنة ٢٩٦ استولى أبو عبيد الله على القيروان التي تبعد أربعة أميال عن مدينة "رقادة"، وفر زيادة الله من "رقادة"، وزالت دولة الأغالبة بإفريقيا، وأطلق عبيد الله المهدي من سجنه بسجلماسة.

وقد استطاع أبو عبد الله الشيعي، أن يجهر بالدعوة لعلي وفاطمة، فأمر بالصلاة على رسول الله وعلى الحسين وفاطمة.

تكللت جهود الإسماعيلية في دول السنة بالنجاح، وقامت الدولة الفاطمية أو دولة الفواطم، التي عرفت أخيرًا باسم دولة العبيديين، نسبة إلى عبيد الله المهدي مؤسس هذه الدولة[1].

منذ ذلك الحين انقسم أهل المغرب على أنفسهم قسمين.

قسم منهم يؤيد الخلافة العباسية، وهم أهل السنة المالكية.

وقسم آخر يؤيد الخلافة الفاطمية، وهم الشيعة الذين تأثروا بالدعوة الفاطمية خلال إقامتهم بين ظهرانيهم.. هذا فضلاً عن قبائل الملثمين.. وتفشي الخرافة والشعوذة وبعض العقائد الشاذة فيهم.

عرف المغرب الفرق والمذاهب الإسلامية التي ظهرت في الشرق، حتى وصف ياقوت الحموي المغاربة لتسرعهم إلى اعتناق المذاهب الإسلامية بالطيش والنزوع إلى الفتنة. فقد والوا عدة اتجاهات سنية وشيعية، وناصروا عدة دول،

(1) يراجع: الإسلام السياسي جـ ٣ ص ١٤٢ د. إبراهيم حسن.

فكانوا خوارج وإباضية وصفرية في عهد ولاية عبد الله بن الحبحاب، ووصل عدد الثائرين على عمر بن حفص عامل المنصور إلى ٤٠ ألف صفري، و٢٥ ألف إباضي، كما كانوا شيعة زيدية مع الأدارسة، وشيعة فاطمية مع الفاطميين في أول عهد دولة بني زيري الصنهاجيين، التي منها المعز بن باديس، أول من حمل الناس بأفريقيا على مذهب مالك، كما كانوا في عهد العباسيين على مذهب أبي حنيفة، ويلاحظ القاضي عياض أن مذهب أبي حنيفة ظل في المغرب إلى قرب سنة ٤٠٠هـ ثم انقطع عنها، وكان للمعز بن باديس أثر كبير في نشر مذهب مالك بعد رجوعه عن المذهب الشيعي والدعوة للعباسيين.

يقول المقدسي في كتابه (أحسن التقاسيم) عن المغاربة: لا يعرفون إلا كتاب الله.. وموطأ مالك.. فإن عثروا على حنفي أو شافعي نفوه، وإن عثروا على معتزلي قتلوه.

وكان انقسام أهل المغرب إلى سنة وشيعة يعني من الناحية السياسية أن قيام دولة قوية في بلاد المغرب على مذهب السنة أو الشيعة، إنما يعني تغييرًا كبيرًا في ميزان القوى المذهبية والسياسية في بلاد المغرب.

ولعل السبب في تفشي مذهب الخوارج بتياراته- مثل: الصفرية والإباضية- هو رأيهم في الخلافة الإسلامية، بأنها ليست مقصورة على العرب، بل يشترك المسلمون فيها على السواء، حتى إن جمهور الثوار في طنجة قد بايعوا "ميسرة"[1] بالخلافة عليها، حتى امتد لهيب تلك الثورة إلى إفريقيا، واشترك فيها

(1) يراجع: قيام دولة المرابطين ص٦٧.

البرانس بزعامة عبد الملك بن سكرويه وسقطت القيروان، وعمت الفرقة، وكاد سلطان العرب في المغرب أن يقضى عليه نهائيًا.

ومن الملاحظ أن الخوارج كانوا يظهرون بمظهر المتحررين في عصرهم بفضل عدة جوانب من نشاطهم ومذهبهم. ولعل نشاطهم لم يكن خاليًا من أهداف سياسة بعيدة، فقد شقوا طريقهم لتحوير العلاقات، وغالبًا ما كانوا يحملون السيف لذلك، وطالبوا أن تقوم هذه العلاقات على أساس آخر غير الوصاية والإخضاع. وأرادوا أكثر من ذلك، أن تتحقق الأخوة في القتال، تلك الأخوة التي كانوا يدعون إليها. ومن أقدم فرق الخوارج بالمغرب[1]: الإباضية، والصفرية. ويرجع تاريخهما بالمغرب إلى سنة ١٧٧هـ، ولم يكن وجودهما بالمغرب خاليًا من الصراعات مع عبد الرحمن بن حبيب والي المغرب، فقد وقعت بينهما صراعات دامية، ولم يترددوا في بث العنف بكل ألوانه في أنحاء المغرب، وكل هذا حصل باسم مذهب ورد من الشرق[2].

إن مذهب الخوارج من الوجهة المذهبية كان يحمل أفكارًا تحررية مثل مسألة الخلافة، وأنه من حق أي شخص أن يكون خليفة، ولو كان عبدًا حبشيًا، وذلك كموقف سياسي... غير أنهم من الناحية التنظيمية كانوا يحملون عوامل التفكك. فعلى الرغم من أنهم دخلوا المغرب مغلوبين إلا أنهم ما استطاعوا أن يقيموا نظامًا جديدًا أو دولة جديدة، ولم يؤسسوا ملكًا متلاحمًا

(1) يراجع: البيان المغرب ص٣٦- الدولة الأغلبية ص٢٣.

(2) يراجع: البيان المغرب ص٤٣- الدولة الأغلبية ص ٢٣.

قويًا، كذلك لم يحاولوا أن يوحدوا بينهم رئيسًا روحيًا يتفقون عليه، وكان مذهبهم محل استقطاب لكل نافر من الإسلام، وكل مناوئ للسلطة الشرعية، ووجد فيه بعض الناقمين على النظام السياسي في الجماعة الإسلامية أحسن سلاح لمحاربة مساوئ السلطة والتبعية.

لذلك كان مذهب الخوارج من الوجهة المذهبية، وبسبب نوعية تنظيمه الخاص، يحمل في طياته طلائع التفكك. فعند انتصاب بني العباس قامت قوى التفجر، التي كان يمثلها كثيرًا من قومها في العراق والشرق عامة، لكنها بقيت مميزة في المغرب[1].

غير أننا نستطيع القول، إن فكر الخوارج أحدث أثرًا في الحياة السياسية، فلم يكن لدار الإسلام خليفة واحد بل الأمر عدي على نحو آخر. خلافة أموية بالأندلس ١٣٩هـ، الصفرية بسجلماسة ١٤٠هـ، وبنو رستم بالمغرب الأوسط ١٦٠هـ، والإدريسيون بالمغرب الأقصى ١٧٣هـ، والأغالبة بأفريقيا ١٨٤هـ، وبنو طاهر بخراسان ٢٠٢هـ، وأحمد بن أسد بطبرستان ٢٥٢هـ، والصفاريون بسجستان ٢٢٣هـ، والطولونيون بمصر ٢٥٤هـ، والسامانيون بإقليم ما وراء النهر ٢٦١هـ، هذا فضلاً عن بعض الولاة الذين يتبعون خلافة بغداد ويشكلون لونًا آخر من المركزية.

يقول ديلاس أولري: وانتشر الدين انتشارًا سريعًا بين البربر، ولكنه تطور تطورًا خاصًا لا تزال فيه أفكار دينية مما قبل الإسلام. فتقديس الأولياء والتوسل

(1) المصدر السابق ص٦٠.

إلى أضرحتهم مسخ للإسلام، يظهر في صورة مخالفة للمعتقدات في آسيا كالحلول وتقديس الأولياء. هذا جعل في المغرب صورة متطرفة، ولو أن بعض القبائل هنا وهناك ترفضها رفضًا باتًا في جنوب مراكش. ويزور الناس أضرحة الأولياء، ويقيمون عندهم أوليائهم، ويعرف الأولياء الأحياء باسم المرابطين، ويعرف كل من هؤلاء الأولياء باسم "سيدي" أو "مولاي".

وكذلك كان المغرب مهربًا دائمًا للفرق المغلوبة على أمرها في الإسلام بين ظهراني قبائل البربر التي كانت في نزاع أبدي مع الحاميات العربية.

وهكذا.. وقفت كل فرقة إلحادية، وكل أسرة ملكية مهزومة وقفتها الأخيرة بينهم، لدرجة أن هذه البقاع تظهر فيها حتى وقتنا هذا بقايا الحركات، ولولا وجودها فيها لنسيت تمامًا. وكل من ثار على الخليفة كسب تأييدهم بسبب هذه الثورة[1].

ولسنا نرى في قول "أوليري" مبالغة: فلقد انتشرت الشعوذات والبدع وكثر المتنبئون خاصة في "عمارة"، وترتب على ذلك: التحلل من القيم الإنسانية النبيلة... وكانت هذه العادات أكثر تفشيًا في قبائل الملثمين الذين كانوا لا يعرفون من الإسلام إلا اسمه، وكانوا لا يستحيون منها، أي من تلك العادات السيئة التي نبذها الإسلام لما لها من مساوئ، وقضى عليها قضاءً تامًا، كالتلثم للرجال والسفور للنساء.

ومن ذلك ما ذكره الحميدي في ترجمته لعمر بن وضاح بن بزيغ المتوفى

(1) الفكر العربي ومكانته في التاريخ.

٢٨٦هـ، ذكر أنه سمع عن سحنون بن سعيد يقول: وقد ذكر عن رجل يذهب إلى أن الأرواح تموت بموت الأجساد. فقال: معاذ الله، هذا قول أهل البدع[1].

وذكر الحميدي في ترجمته لمحمد بن موهب العبري، والد الحاكم أبي شاكر الواحد بن محمد المتوفى سنة ٤٠٠هـ، أنه كان فقيهًا عالمًا تفقه بالقيروان على أبي محمد عبد الله بن أبي زيد، وأبي الحسن القابسي، وكان ضالعًا في علوم المعاني والكلام... ورجع إلى الأندلس في أيام العامرية فأظهر من ذلك كلامًا في نبوة النساء، ونحو هذه المسائل التي لا يعرفها العوام، فشنع بذلك عليه، واتفق له بذلك أسباب اختلاف وفرق[2].

لذلك نهض من بين الملثمين دعوات إصلاح شأن العقيدة الإسلامية في نفوس تلك القبائل، فقام عبد الله بن ياسين يوضح للمتلثمين- الذين سيطرت عليهم البدع والخرافات- مبادئ الإسلام الصحيحة، ويأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر. وعلى الرغم من الصعوبات التي اعترضته استطاع خلال فترة وجيزة أن يربي ألف رجل من أشراف قبيلة صنهاجة على تعاليم الإسلام الصافية. وللزومهم رباطه وإخلاصهم له سماهم المرابطين، وقد كانوا نواة حركة المرابطين بقيادة يوسف بن تاشفين، وإليهم يرجع الفضل في توحيد الأندلس تحت إمرتهم، وذلك لما يئس جماعة الفقهاء من لم شعث ملوك الطوائف،

(1) جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس لأبي عبد الله بن أبي نصر فتوح بن عبد الله الأزدي الحميدي المتوفى ٨٨٨ ص٩٤ .

(2) يراجع: المصدر السابق ص ٩٢.

ودعوتهم إلى التكاتف والوحدة من أجل الوقوف أمام زحف النصارى المنهمر نحوهم، استصرخ الفقهاء بيوسف بن تاشفين، وذلك لما ثبت لديهم استحالة توحيد كلمتهم، ووجود العداء المستحكم بينهم، حتى بين الإخوة منهم، فقد بلغ العداء بينهم حدًا أن استنصر بعضهم بأعدائهم، وعقد محالفات معهم على إخوانهم، وبعد ما ثبت ليوسف ذلك أرسل أبو بكر بن العربي إلى فقهاء من المشرق كالإمام الغزالي، والطرطوشي، وباركه فقهاء المغرب وقبلهم فقهاء الأندلس[1].. بعد ذلك جهز قواته ليسقط مشروع ملوك الطوائف وتقسيم الأندلس، ويقيم وحدة مغربية إسلامية... ولم تمض خمسة عشر عامًا حتى أخضع الأندلس تحت مظلة المغرب.

وكان بفضل حركة المرابطين أن أصبحت الأندلس ولاية مغربية تحت إمرة سلطان البربر سياسيًا وثقافيًا. وكانت الدولة الأموية في الأندلس إلى حد كبير بعثًا للميزات العامة لحكم الأمويين في سوريا، فقد كانوا متسامحين، واستخدموا الموظفين المسيحيين واليهود دون قيد، وشجعوا الفنون الأدبية القديمة ولاسيما الشعر، واستخدموا فنيين وبنائين من الإغريق. ولكن بالرغم من الاهتمام بالعناصر المادية للثقافة، لا يوجد دليل على اهتمامهم بعلم الإغريق، أو فلسفتهم، سوى وأد حركة عبد الله بن مسرة في مهدها بمرسوم الناصر.

وحين دخل المرابطون الأندلس كان قد تألق نجم الحضارة فيها بصورة لم تكن معهودة من قبل. وقد تفوق أهل الأندلس في الأدب والعلوم الشرعية

(1) يراجع: المصدر السابق الصفحة نفسها.

كالفقه والحديث والتفسير، وبقيت علوم الأوائل بمعزل عن الدراسة على المستوى الرسمي، تعيش في دخيلة الأفراد في خوف وفزع من سطوة السلطان وسيفه. حتى جاء الغزو المرابطي فازدهرت الفلسفة تحت مظلتهم، وكان نقلها عن طريق المعتزلة في بغداد، وذلك بما أوجد الحكم المرابطي من حرية وتسامح... ويرى ديلاس أوليري أن نقل الفلسفة إلى الأندلس تم بواسطة اليهود، وقد قام اليهود بدور الوسطاء الذين أوجدوا صلة بين الفلسفة العربية في آسيا وبين المسلمين في الأندلس.

غير أنه بعد ذلك يعدل عن وجهة نظره بقوله: ولا نستطيع القول بأن اليهود قد سبقوا مسلمي أسبانيا في دراستهم للفلسفة، ولكن الواضح أن اليهود كانوا على صلة بالفجر الأول للعلوم الحديثة في أسبانيا... وهكذا كان يومًا جديدًا قد بدأ يشرق في أسبانيا حين آذنت شمس المشرق بالمغيب.

وكان الإسلام في آسيا في ذلك الوقت قد بدأ يحس قوة القيود التي فرضها عليه رد الفعل السني.

غير أننا نلاحظ على أوليري بعد ما عدل وجهة نظره بالنسبة لليهود أنه أغفل مدرسة القيروان ومدرسة فاس... فلقد عرفت القيروان مذهب الاعتزال، وكان في فاس يوسف بن موسى الكلبي، أول من أدخل علوم الاعتقاد، ولقد كانت تلك المدرستين من الجسور الصالحة للمد الثقافي، فلقد درس فيها فقهاء كبار من الأندلس، فكان في (فاس) ابن الفرديس الذي وفد عليه الطلاب من الأندلس، ومنهم ميمون بن ياسين الذي سكن المدينة وذاع علمه بالأندلس.

كذلك عرف المغرب الفلسفة في عصر مبكر، في عصر زيادة الله سنة ٢٩٠- ٢٩٦هـ، كما يذهب ابن أبي أصيبعة نقلاً عن ابن جلجل، وهو يؤرخ لطبيب عرضًا هو إسحاق بن عمران، بقوله: طبيب مشهور، وعالم مذكور، ويعرف بابن الساعة، وقال سليمان بن حسان المعروف بابن جلجل: إن إسحاق بن عمران مسلم النحلة، وكان بغدادي الأصل، ودخل إفريقيا في دولة زيادة الله بن الأغلب سنة ٢٩٠- ٢٩٦هـ التميمي... ثم قال: وبه ظهر الطب بالمغرب وعرفت الفلسفة... ثم وصفه بقوله: وهو شبيه الأوائل في علمه، وجوده... وقريحته، استوطن القيروان حينًا.

يشير هذا النص إلى أن أول من حمل الفلسفة إلى ديار المغرب رجل من بغداد، مسلم وليس يهوديًا، وأن المغرب عرف الفلسفة في أواخر القرن الثالث وصدر الرابع الهجري... غير أن الفلسفة لم يكن علماء المغرب مغرمين بتدريسها في إحدى المدرستين، القيروان أو فاس... وسواء سبقت الفلسفة إلى المغرب قبل الأندلس أو بعد دخولها الأندلس بقليل أو تلازمتا، فإن المغرب والأندلس معًا استمداها من المشرق... فلا داعي لإقحام اليهود، وإسناد الريادة لهم في حمل التراث الفلسفي إلى المغرب، فلقد كان ابن مسرة ٢٨٩- ٣١٩ وهو مسلم، أول من حمل الفلسفة إلى الأندلس، وإسحاق بن عمران طبيب مسلم أول من حمل الطب والفلسفة معًا إلى المغرب العربي، كذلك لا تستطيع القول: إن المغرب أثر تأثيرًا مباشرًا أو غير مباشر على الدراسات الفلسفية في الأندلس، لا من حيث الترجمة أو النقل أو التدريس، أو حتى الذين تخصصوا في

علوم الأوائل لم يكونوا مغاربة، ومن اتصل منهم بسبب إلى تلك العلوم يرحل للإقامة في الأندلس، على حسب الظروف السياسية وموقف الحاكم من الفلسفة.

من هنا كانت نهضة الأندلس الفكرية غير مطابقة لما كانت عليه الحالة الفكرية في المغرب.. اللهم إلا التعصب لمذهب الإمام مالك، أما بقية المذاهب الإسلامية: من إباضية أو صفرية، أو خوارج أو شيعة، أو بعض العقائد الشاذة التي شاعت في المغرب فلم يكن لها صدى في الأندلس.

وما كان في الأندلس من تفلسف على مستوى الأفراد الذي أرخنا لهم لم يظهر مثله في المغرب. لذلك لا نستطيع القول بالصلة التامة بين المغرب والأندلس، كما كان بينهم وحدة سياسية في عصر المرابطين... ويبدو أن الاختلاف الذي كان بين الشيعة والسنة هو الذي أدى إلى تلك القطيعة بين الأندلس والمغرب، فلم يتواصل بينهم المد الثقافي والحضاري بصورة فعالة كما تواصل بين المشرق والأندلس. لذلك جاءت حضارة الأندلس على شبه كبير مع المشرق العربي، واختلاف كبير عن مغربه، ولولا سيطرة الفقهاء على عقول العامة وعلى ولاة الأمر، وتملق الفقهاء لهم وتملق ولاة الأمر لفقهائهم، وضيق أفقهم الثقافي، والتعصب المحكم من العامة والفقهاء والولاة لمذهب مالك دون غيره من المذاهب الإسلامية المتفق عليها من الجماعة الإسلامية، لأخذت تنداح الدائرة الثقافية: فكرية وعقلية وإسلامية، دائرة إثر دائرة، ولشهدنا نهضة في الأندلس أزهى مما كانت عليه في المشرق العربي خلا العلوم العقلية.

كذلك انعزل المغرب عن تيار الثقافة المشرقية والأندلسية، بسبب ما كانت تنطوي عليه علاقة الفاطميين بالأندلس والعباسيين بالمشرق، على الكراهية والبغضاء بسبب ذلك العداء التقليدي الذي استمر بين البيتين: الهاشمي والأموي منذ الجاهلية؛ ومما يدل على استمرار ذلك العداء تلك الرسائل التي تبودلت بين العزيز بالله الفاطمي والحكم المستنصر الأموي، يقول ابن خلكان: إن الحكم كتب إلى العزيز صاحب مصر كتابًا هجاه فيه، وفي أهله، وأنه دعي في نسبه وأن جده القداح باطني المذهب.

من هنا انعزل المغرب فكريًا وثقافيًا وسياسيًا عن تيار الثقافة العام في المشرق، كذلك أندلسه، بسبب ذلك العداء بين الأمويين والفاطميين من جانب، وبين الفاطميين والعباسيين في المشرق من جانب آخر.

ومما يلفت النظر في شيعة المغرب أنها كانت أقل ثقافة عن شيعة المشرق، وحظها من الفكر الفلسفي ضئيل جدًا، بل حظها من الثقافة الإسلامية الشيعية أضعف شأنًا من نظيرتها المشرقية... فشيعة المشرق احتضنت الفلسفة وبرز فيها رجال شيعيون: الفارابي، ابن سينا، إخوان الصفا، ويفسر المؤرخون ميل الشيعة إلى الفلسفة إلى افتقار مذهبهم العقدي إلى نصوص إسلامية تؤيده فيما أثاروه من قضايا تحتاج إلى إعمال العقل والاحتكام إلى برهنة فلسفية، ترفع من شأن نظريتهم الدينية في بناء مذهبهم.

أما الفلسفة في المغرب فلم تستفد من وجود حركة شعبية تؤازرها سياسيًا لأن الدولة العبيدية التي قامت بالقيروان ذات نزعة فاطمية (شيعية)؛ فالمهدية من

٢٩٦- ٣٦٢هـ (٩٠٩- ٩٧٢م) لقيت معارضة شديدة من طرف الأهالي الذين ثاروا عليها مرات ومرات، كلما أراد أمراء هذه الدولة حمل الناس على الآراء الشيعية قهرًا... وبقي هذا المذهب دخيلاً على الأمة لم يقبل عليه إلا بعض الشعراء، ومن أشهرهم محمد بن هانئ ٣٦٣، الذي اتهم بمذهب الفلاسفة، وابن الجزار القيرواني ٢٨٥- ٣٨٩هـ (٨٩٧- ٩٨٩م) الذي لم يخلف لنا أثرًا فلسفيًا سوى كتابه المفقود "رسالة في النفس"[1].

ربما كان عدم استقرار الدولة الفاطمية السياسي في المغرب، والصراعات القومية ضدها، هو الذي أدى بطبيعة الحال إلى عدم الاستقرار الثقافي... هذا بالإضافة إلى الصراعات القومية بينها وبين المذهب السني السائد، الذي كان يرى أن كاتب الفلسفة متهم، والمشتغل بها زنديق مبتدع... كل ذلك زاد من عزلة المغرب ثقافيًا عن المشرق، وعن الأندلس. فجاءت حضارته حضارة منعزلة منطوية على نفسها، محافظة على أصولها.. وذلك مما أثر على اللغة العربية وعلى الثقافة الإسلامية، حتى أصبح للمغرب لغته الخاصة بجانب اللغة العربية، وللمغرب مذهبه المالكي الذي حافظ على قومية المغرب، وعلى قومية المذهب على مر السنين، غير أن عزلته صنعت جفوة بين مزاجه الفكري وبين ألوان أخرى من الثقافة.

ونجد في توجيه ديلاس أوليري في اتجاه الفلسفة إلى الأندلس دون مصر الفاطمية، ما يشير إلى أن المغرب قد عزلتها ظروفها، يقول: كادت الفلسفة

(1) يراجع: التطور المذهبي بالمغرب ص١٥- محي الدين عزوز- الشركة التونسية للتوزيع.

العربية تختفي في آسيا، وكانت تعتبر إلحادًا خطرًا. حقيقة إن درجة عظيمة من التسامح كانت موجودة في مصر، ولو أنها أقل مما كانت في العصر الذهبي للفاطميين، ولكن مصر كان ينظر إليها بعين الشك باعتبارها دارًا للإلحاد، وأنواع الشعوذة التي لا تمت بسبب للفلسفة. وهكذا تصبح أسبانيا ملاذًا للفلسفة الإسلامية، كما أصبحت فعلاً مهدًا للأفكار العقلية... فقد وجد في أسبانيا في عهد المرابطين الحرية والتسامح.

لا شك في أن السبب في انتقال الفلسفة إلى أسبانيا مباشرة دون أن ترسُوَ في مرافئ المغرب هو تعليل واقع وقع. ففعلاً انتقلت الفلسفة إلى الأندلس مباشرة ولم تمر بالمغرب، بالرغم من أن حكم المرابطين المغربي هو الذي أتاح لها ذلك الظهور العلني، وبشكل سافر في بعض فترات ذلك الحكم، بما أتاح جوًا من الحرية هو ذلك الفيلسوف "ابن باجة" الذي قربه المرابطون، ويقال، إنه عاش في بلاطهم وعمل طبيبًا... وتحت ظلهم اشتغل بالفلسفة تأليفًا وتدريسًا... كل ذلك ما كان يعفيه من عذر العامة.

الاشتغال بالفلسفة وراء نكبة ابن رشد

أولاً –:

إذا كنا من جانبنا قد حاولنا منذ سنوات الكشف عن جانب أو أكثر من جوانب فلسفة ابن رشد والتي نراها جديرة بالتأمل والوقوف عندها، وداعين إلى منهج جديد في دراسته يقوم أساسًا على شروحه[1]. فإننا سنخصص هذه الدراسة الموجزة للبحث في العوامل السياسية والدينية التي أدت كلها أو واحد منها إلى نكبة الفيلسوف ابن رشد، منتهين إلى ترجيح عامل منها على ما عداه من عوامل، مقدمين الدليل على ذلك تلو الدليل. وسيرى القارئ مدى الارتباط بين الحديث عن نكبته وبين النظرة التحديدية إلى فلسفته من خلال شروحه على أرسطو.

وقبل أن نتحدث عن أسباب هذه النكبة التي حدثت لفيلسوفنا، نجد من المناسب- لكي نتفهم العوامل الحقيقية لهذه النكبة- الرجوع إلى الوراء قليلاً، أيام أبي يعقوب بن عبد المؤمن، وهو والد الأمير الذي حدثت في عهده نكبة ابن رشد.

تحدثنا كتب التاريخ أن هذا الأمير كان يؤثر العلوم والمعارف إيثارًا شديدًا وخاصة الفقه واللغة. ثم رغب في تعلم الفلسفة وأمر بجمع كتبها من كافة أرجاء البلاد. يقول عبد الواحد المراكشي: لم يزل يجمع الكتب من أقطار الأندلس

(1) راجع تصدير كتابنا: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، وأيضًا: مقالتنا بمجلة الفكر المعاصر عدد نوفمبر سنة ١٩٦٩ بعنوان: محاولات جديدة لتفسير تراث ابن رشد.

والمغرب ويبحث عن العلماء، وخاصة أهل علم النظر، إلى أن اجتمع له منهم ما لم يجتمع لملك قبله ممن ملك المغرب.

كما تخبرنا المصادر العديدة، أن ممن صحبه من العلماء، أبو بكر محمد بن طفيل، أحد الفلاسفة المسلمين. وأبو بكر بن طفيل هذا، هو الذي قدم له فيلسوفنا ابن رشد. إذ كان هذا الأمير شغوفًا بجمع العلماء من كل أقطار الأرض، مثلما كان شغوفًا- كما قلنا- بجمع كتب الفلاسفة، يقول عبد الواحد أيضًا: ولم يزل أبو بكر هذا يجلب إليه العلماء من جميع الأقطار وينبهه عليهم ويحضه على إكرامهم والتنويه بهم، وهو الذي نبهه على أبي الوليد محمد بن أحمد ابن محمد بن رشد، فمن حينئذ عرفوه ونبه قدره عندهم[1].

هذا عن والد الأمير الذي حدثت في عهده نكبة فيلسوفنا. فإذا أردنا أن نعرف أهم ما حدث في عهده بالنسبة لفيلسوفنا ابن رشد، قلنا إن ذلك يتلخص في أنه هو الذي تعرف على فيلسوفنا من خلال ابن طفيل، كما أن فيلسوفنا قد بدأ في شرحه على أرسطو في عهد هذا الأمير.

أما أبو يوسف يعقوب بن عبد المؤمن، وهو الذي تولى مقاليد الحكم بعد وفاة أبيه، فهو الذي حدثت في أواخر عهده نكبة فيلسوفنا ونفيه[2].

(1) عبد الواحد المراكشي: المعجب في تلخيص أخبار المغرب ص٢٤٢.

(2) راجع كتاب : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٢٨ وما بعدها.

ويبدو لنا أننا إذا أردنا البحث عن عوامل سياسية أو دينية أو فلسفية تكمن وراء نكبة فيلسوفنا، فلا مفر من البحث في الاتجاه الديني عند هذا الأمير. ويمكننا أن نتعرف على ذلك من خلال النقاط الآتية:

١- في معرض المقارنة بينه وبين أبيه، يمكننا أن نقول إن الأب إذا كان قد اجتهد في البحث عن الفلاسفة، فإن الابن قد اجتهد في البحث عن الصالحين والأتقياء. يقول عبد الواحد المراكشي: انتشر في أيامه للصالحين والمتبتلين وأهل علم الحديث صيت، وقامت لهم سوق، وعظمت مكانتهم منه ومن الناس، ولم يزل يستدعي الصالحين من البلاد، ويكتب إليهم يسألهم الدعاء، ويصل من يقبل صلته منهم بالصلات المجزية[1].

٢- إذا كان الأب لم يحمل الرعية بصورة فعلية على الأخذ بظاهر القرآن والحديث، فإن الابن قد حمل الناس على هذا الظاهر. وقد أفاضت كتب التاريخ في التدليل على هذا الاتجاه من جانب أبي يوسف.

ولعل الروايتين الآتيتين اللتين نوردهما برغم طولهما لأهميتهما توضحان لنا هذا الاتجاه.

الرواية الأولى يحكيها عبد الواحد المراكشي[2] قائلاً: وفي أيامه انقطع علم الفروع وخافه الفقهاء وأمر بإحراق كتب المذهب بعد أن يُجرد ما فيها من حديث رسول الله ﷺ ومن آيات القرآن، ففعل ذلك، فأحرق منها جملة في

(1) المعجب في تلخيص أخبار المغرب ص ٢٧٨.

(2) المعجب في تلخيص أخبار المغرب ص ٢٧٨- ٢٧٩- ٢٧٠.

سائر البلاد كمدونة سحنون وكتاب ابن يونس ونوادر ابن أبي زيد ومختصره وكتاب التهذيب للبرادعي وواضحة ابن حبيب وما جانس هذه الكتب ونحا نحوها. لقد شهدت منها وأنا يومئذ بمدينة فاس، يؤتى منها بالأحمال فتوضع ويطلق فيها النار. وتقدم إلى الناس في ترك الاشتغال بعلم الرأي والخوض في شيء منه، وتوعد على ذلك بالعقوبة الشديدة وأمر جماعة ممن كان عنده من العلماء المحدثين بجمع أحاديث من المصنفات العشرة (الصحيحين والترمذي والموطأ وسنن أبي داود وسنن النسائي وسنن البزّار ومسند ابن أبي شيبة وسنن الدارقطني وسنن البيهقي) في الصلاة وما يتعلق بها على نحو الأحاديث التي جمعها محمد بن تومرت في الطهارة فأجابوه إلى ذلك وجمعوا ما أمرهم بجمعه فكان يمليه بنفسه على الناس ويأخذهم بحفظه، وانتشر هذا المجموع في جميع المغرب وحفظه الناس من العوام والخاصة، فكان يجعل لمن حفظه الجعل السني من الكسا والأموال، وكان قصده في الجملة محو مذهب مالك وإزالته في المغرب مرة واحدة وحمل الناس على الظاهر من القرآن والحديث. وهذا المقصد بعينه كان مقصد أبيه وجده إلا أنهما لم يظهراه وأظهره يعقوب هذا، يشهد لذلك عندي ما أخبرني غير واحد ممن لقي الحافظ أبا بكر بن الجد، أنه أخبرهم قال:

دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب أول دخلة دخلتها عليه، وجدت بين يديه كتاب ابن يونس، فقال لي: يا أبا بكر. أنا أنظر في هذه الآراء المتشعبة التي أحدثت في دين الله. أرأيت يا أبا بكر المسألة فيها أربعة أقوال أو خمسة أقوال أو أكثر من هذا، فأي هذه الأقوال هو الحق؟ وأيها يجب أن يأخذ به المقلد؟

فافتتحت أبين له ما أشكل عليه من ذلك، فقال لي مقاطعًا كلامي: يا أبا بكر ليس إلا هذا، وأشار إلى المصحف، أو هذا، وأشار إلى كتاب سنن أبي داود، وكان عن يمينه، أو السيف. فظهر في أيام يعقوب هذا ما خفي في أيام أبيه وجده، ونال عنده طلبة العلم- أعني علم الحديث- ما لم ينالوا في أيام أبيه وجده. وانتهى أمره معهم إلى أن قال يومًا بحضرة كافة الموحدين يسمعهم- وقد بلغه حسدهم للطلبة عن موضعهم منه وتقريبه إياهم وخلوته بهم دونهم- يا معشر الموحدين، أنتم قبائل، فمن نابه منكم أمر، فزع إلى قبيلته، وهؤلاء -يعني الطلبة- لا قبيل لهم إلا أنا، فمهما نابهم أمر فأنا ملجؤهم وإليّ فزعهم وإليّ ينتسبون. فعظم منذ ذلك اليوم أمرهم وبالغ الموحدون في برّهم وإكرامهم.

الرواية الثانية التي تؤكد هذا الاتجاه الذي أشرنا إليه منذ قليل، يحكيها عبدالواحد المراكشي أيضًا. فيقول: أخبرني شيخ ممن لقيته من أهل مدينة جيان من جزيرة الأندلس، يسمى أبا بكر بن هانئ، مشهور البيت هناك، لقيته وقد علت سنه، فرويت عنه، قال لي: لما رجع أمير المؤمنين من غزوة الأرك- وهي التي أوقع فيها بالأدفنش[1] وأصحابه- خرجنا نتلقاه، فقدّمني أهل البلد لتكليمه فرُفِعْتُ إليه، فسألني عن أحوال البلد وأحوال قضاته وولاته وعماله- على ما جرت عادته- فلما فرغت من جوابه سألني كيف حالي في نفسي فتشكرت له ودعوت بطول بقائه ثم قال لي: ما قرأت من العلم؟ قلت: قرأت تواليف الإمام- أعني ابن تومرت- فنظر إليّ نظرة المغضب وقال: ما هكذا يقول

(1) الفنش الثامن ملك قشتالة.

الطالب إنما حُكمك أن تقول: قرأت كتاب الله وقرأت شيئًا من السنة ثم بعد هذا قل ما شئت[1].

لعلنا بهذا نكون قد عرفنا الأحوال التي كانت سائدة أيام أبي يوسف. وسيرى القارئ، كيف أن هذه الأحوال والظروف كانت من العوامل التي تختلف فيما بينها شدة أو ضعفًا، والتي نتج عنها نكبة فيلسوفنا ابن رشد.

ثانيًا- المحاكمة والنفي إلى أليسانه:

قلنا إن نكبة فيلسوفنا قد حدثت أيام الأمير أبي يوسف يعقوب بن عبد المؤمن المنصور. فعندما عاد هذا الأمير من أحد حروبه المتعددة مع الأدفنش، تقدم إليه بعض أعداء ابن رشد ببعض الكتابات التي تحتوي طعنًا في عقيدته ودينه- سنعرض لها بعد قليل- ومنها ما كان بخطه كما يزعم بعض المؤرخين. وقد ترتب على ذلك نفيه إلى أليسانه، وهي على مقربة من قرطبة. ثم عفا عنه المنصور قبل موته بقليل، حيث قدم إلى حضرة مراكش. وأخيرًا توفي ابن رشد ليلة الخميس التاسعة من صفر عام خمس وتسعين وخمسمائة التي توافق التاريخ الميلادي وهو العاشر من ديسمبر عام ١١٩٨م. ودفن- كما يقول ابن الآبار- بجبانة باب تاغزوت خارج مراكش ثلاثة أشهر. ثم حمل إلى قرطبة فدفن فيها في روضة سلفه بمقبرة ابن عباس.

ويجدر بنا قبل بيان أسباب وعوامل النكبة بصورة تفصيلية الإشارة إلى مسألة هامة. وهي مسألة نفيه إلى أليسانة بالذات.

---

(1) المعجب في تلخيص أخبار المغرب ص٢٩٢.

فقد ذهب بعض المؤخين إلى أن اختيار أليسانة مقرًا لمنفاه يرجع إلى قول البعض بأنه ينتسب لبني إسرائيل. يقول الأنصاري: ثم أمر أبو الوليد بسكنى أليسانة لقول من قال إنه يُنسب في بني إسرائيل، وأنه لا يعرف له نسبة في قبائل الأندلس.

وقد كانت هذه المسألة على مناقشات عديدة. فمنهم من يؤيدها ومنهم من ينفيها. ونكتفي في هذا المجال برأيين مختلفين:

هو رأي دوزي Dozy الذي يذهب فيه إلى القول بأن أعداء ابن رشد لم يبعدوا عن الصواب حين قالوا بهذه القصة، أي نسبوه إلى بني إسرائيل. ودليل ذلك عند دوزي أن الأطباء والفلاسفة في الأندلس كانوا كلهم تقريبًا من أصل يهودي أو نصراني.

هذا بالإضافة إلى أن الذين ترجموا لابن رشد لم يذكروا اسم القبيلة العربية التي ينتسب إليها. وهذا شيء يخالف ما جرت عليه العادة حين الترجمة لحياة الأعراب العريقي الأصل.

الثاني هو رأي Renan[1] فهو لا يرجح أقوال Dozy ويرى أن ما قام به فيلسوفنا من دور كبير في تاريخ الأندلس لا يناسب إلا واحدًا ممن يعد عريقًا في إسلامه وعروبته. كما أن الاحتجاج بمسألة الطب لا يعد دليلاً قويًا. إذ أن

(1) Averroes et l'averroisme p.35.

الاشتغال بالطب بالأندلس لم يبدأ في أسرة ابن رشد إلا بابن رشد أي لم يزاوله جده ولا أبوه[1].

ونود أن نشير من جانبنا، في معرض دحض الحجج التي يذهب إليها أمثال دوزي والتي لا تستند إلى أساس، إلى عدة أمور منها:

١- من الثابت تاريخيًا أن ابن رشد قد تولى منصب القضاء في مختلف بلاد الأندلس. وهذا المنصب كان يعد أرفع المناصب في بلاد الأندلس. بل إنه تولى منصب قاضي القضاة في أيام الخليفة يوسف بن عبد المؤمن. ولا يخفى أن وصوله إلى هذا المنصب لم يكن ليتسنى له إذا كان ينسب لبني إسرائيل.

٢- أفاضت كتب التراجم في بيان تعمق فيلسوفنا في دراسة الفقه. فهو قد وضع كتابًا قيمًا فيه وهو "بداية المجتهد ونهاية المقتصد". وقد أصبح بذلك - على حد تعبير ابن أبي أصيبعة- أوحد عصره في علم الفقه والخلاف. بل إن من المؤرخين من يذهب إلى أن شهرة ابن رشد إنما ترجع أساسًا إلى تفوقه في دراسة الفقه. وواضح أن ذلك يتعارض تمامًا مع ما يذهب إليه بعض المؤلفين من كونه ينتسب لبني إسرائيل.

٣- سبب ثالث نسوقه للتدليل على رأينا. إن دوزي إذا كان يرى أن كتب التراجم لم تبين لنا القبيلة الإسلامية التي ينتسب إليها فيلسوفنا. فإنه قد خفي عليه أن حياة فيلسوفنا وفلسفته قد لاقت إهمالاً من جانب أبناء دينه

(1) ص١٥٧ وما بعدها د. العراقي: تجديد في المذاهب الإسلامية.

ووطنه. وقد يكون هذا الإهمال قد امتد بحيث لم تحفل كتب التراجم بذكر قبيلته الإسلامية.

بعد إثارة هذا الموضوع الذي يتعلق بأليسانة، نود أن نعرض لمحاكمته ولمنشور الذي كتب بعد المحاكمة، حتى يتسنى لنا التعرف على أسباب نكبته.

لو رجعنا إلى كتب التراجم التي عنيت ببيان أخبار هذه المحاكمة وجدناها تذكر لنا أن بعض القوم من حساده سعوا لدى الأمير أبي يوسف، ووجدوا طريقهم إلى ذلك بعض التلاخيص التي قلنا إن فيلسوفنا كان يقوم بها شارحًا كتب أرسطو وموضحًا لها. فهم قد أخذوا بعض التلاخيص وعليها بخطه بعض آراء قدماء الفلاسفة، وفيها يقول: "فقد ظهر أن الزهرة أحد الآلهة.." وأوقفوا أبا يوسف على هذه الكلمة، فاستدعاه بعد أن جمع له الرؤساء والأعيان من كل طبقة وهم بمدينة قرطبة، فلما حضر أبو الوليد قال له: أخطك هذا؟ فأنكر فيلسوفنا ذلك. فقال له أمير المؤمنين: لعن الله كاتب هذا الخط وأمر الحاضرين بلعنه. ثم أمر بإخراج ابن رشد في حالة يرثى لها وأمر بإبعاده وإبعاد من يتكلم في شيء من العلوم التي تتعلق بالفلسفة. وقد أمر الخليفة بأن تكتب عنه الكتب إلى البلاد طالبة من الناس ترك هذه العلوم جملة واحدة، وبإحراق كتب الفلسفة كلها، ما عدا الطب والحساب وعلوم الفلك التي تؤدي إلى معرفة أوقات الليل والنهار واتجاه القبلة في الصلاة، فانتشرت هذه الكتب في سائر البلاد وعمل بمقتضاها[1].

(1) عبد الواحد المراكشي: المعجب في تلخيص أخبار المغرب ص ٢٠٦.

ويتضح ذلك كله من المنشور الذي كتبه عن المنصور، كاتبه أبو عبد الله ابن عياش[1]، والذي ننقله برغم طوله لأهميته الكبيرة في التدليل على ما سنذهب إليه، حين تحليلنا لعوامل نكبته والذي يعد وثيقة من الوثائق الهامة التي توضح لنا اتجاه المنصور، بل اتجاه هذه الفترة الزمنية إلى حد كبير.

يقول المنشور (نقلاً عن الأنصاري الذي ورد في ملحق كتاب E. Renan) وقد كان في سالف الدهر قوم خاضوا في بحور الأوهام، وأقرَّ لهم عوامهم بتفوق عليهم في الأفهام حيث لا داعي يدعو إلى الحي القيوم، ولا حاكم يفصل بين المشكوك فيه والمعلوم، فخلدوا في العالم صحفًا ما لها من خلاق. مسودة المعاني والأوراق، بعدها من الشريعة بعد المشرقين، وتباينها تباين الثقلين. يوهمون أن العقل ميزانها والحق برهانها. وهم يتشعبون في القضية الواحدة فرقًا ويسيرون فيها شواكل وطرقًا. ذلكم بأن الله خلقهم للنار وبعمل أهل النار يعملون ﴿ **ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم ألا ساء ما يزرون** ﴾.

ونشأ منهم في هذه السمحة البيضاء شياطين إنس يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون. يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا، ولو شاء ربك ما فعلوه، فذرهم وما يفترون فكانوا عليها أصر

(1) عمر عبد الواحد المراكشي في كتابه: المعجب في تلخيص أخبار المغرب ص٢٦٣: إنه من أ ... برشانة من أعمال المرية من ... د الأندلس: لم يزل أبو عبد الله هذا كاتبًا ... ولابنه محمد ولابن ... يوسف، ... كته حيًا حين ارتحلت عن البلاد سنة ٦١٤، ثم اتصا ... ي ... ته في شهر ٦١٤ ... ا يومئذ بالبلاد المصرية.

من أهل الكتاب، وأبعد عن الرجعة إلى الله والمآب. لأن الكتابي يجتهد في ضلال ويجد في كلال، وهؤلاء جهدهم التعطيل فصاراهم التمويه والتخييل. دبت عقاربهم في الآفاق برهة من الزمان. إلى أن أطلعنا الله سبحانه منهم على رجال كان الدهر قد أملى لهم على شدة حروبهم. وأغفى عنهم سنين على كثرة ذنوبهم وما أملى لهم إلا ليزدادوا إثمًا. وما أمهلوا إلا ليأخذهم الله الذي لا إله إلا هو: وسع كل شيء علمًا.

وما زلنا- وصل الله كرامتكم- نُذكرهم على مقدار ظننا فيهم، وندعوهم على بصيرة إلى ما يقربهم إلى الله سبحانه وتعالى ويدينهم.

فلما أراد الله فضيحة عمايتهم وكشف غوايتهم. وقف لبعضهم على كتب مسطورة في الضلال، موجبة أخذ كتاب صاحبها بالشمال، ظاهرها موشح بكتاب الله، وباطنها مصرح بالإعراض عن الله، لبس منها الإيمان بالظلم وجيء منها بالحرب الزبون في صورة السلم مزلة للأقدام. وهم يدب في بطن الإسلام، أسياف أهل الصليب دونها مفلولة، وأيديهم عما يناله هؤلاء مغلولة. فإنهم يوافقون الأمة في ظاهرهم وزيهم ولسانهم ويخالفونهم بباطنهم وغيهم وهتافهم.

فلما وقفنا منهم على ما هو قذى في جفن الدين ونكتة سوداء في صفحة النور المبين، نبذناهم في الله نبذ النواة. وأقصيناهم حيث يقصى السفهاء من الغواة، وأبغضناهم في الله كما أنا نحب المؤمنين في الله. وقلنا اللهم إن دينك هو الحق اليقين وعبادك هم الموصوفون بالمتقين. وهؤلاء قد صدفوا عن آياتك

وعميت أبصارهم وبصائرهم عن بيناتك، فباعد أسفارهم وألحق بهم أشياعهم حيث كانوا وأنصارهم. ولم يكن بينهم إلا قليل وبين الإلجام بالسيف في مجال ألسنتهم والإيقاظ بحده من غفلتهم وسنتهم. ولكنهم وقفوا بموقف الخزي والهوان ثم طردوا من رحمة الله. ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وإنهم لكاذبون.

فاحذروا وفقكم الله هذه الشرذمة على الإيمان. حذركم من السموم السارية في الأبدان ومن عثر له على كتاب من كتبهم فجزاؤه النار التي بها يعذب أربابه إليها يكون مآل مؤلفه وقارئه وما به ومتى عثر منهم على مجد في غلوائه عم عن سبيل استقامته واهتدائه، فليعاجل بالتوقيف والتعريف ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار وما لكم من دون الله من أولياء ثم لا تُنصرون. أولئك الذين حبطت أعمالهم. أولئك الذين ليس لهم في الآخرة إلا النار، وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون.

أدلة ابن رشد: على وجود الله

إن الأدلة التي تستخدم في إثبات وجود الله يجب أن تكون بديهية وغير معقدة، أي خالية من تفريع المتكلمين وتقسيماتهم العقلية، كما ينبغي ألا تثير الشبهات، وأن تكون أدلة العقل والشرع في آن واحد؛ إذ الحقيقة واحدة. وبذا تتجه هذه الأدلة في يسر إلى الناس جميعًا عامة وخاصة، وربما حفزت العامة إلى الرغبة في المعرفة للوصول إلى مرتبة العلماء.

وقد وجد ابن رشد أن الأدلة التي استخدمها الفلاسفة هي نفس الأدلة التي جاء ذكرها في القرآن، ويزيد بذلك دليل العناية الإلهية ودليل الاختراع.

١- دليل العناية :

إن النظر في طبيعة الكون وما يحتوي عليه من ظواهر يرشدنا إلى أن وجود كثير من الأشياء والكائنات كأنما قصد به الإنسان، وذلك لأن هذه الكائنات أو الأشياء تلائم حياته. وليس يمكن أن تكون هذه الملاءمة وليدة الصدفة. وحقيقة أثبت العلم الحديث أن هذا الخلق المحكم الذي يحقق غايات محددة لا يمكن أن يصدر إلا عن علم وتدبير وحكمة. فإن وجود الليل والنهار والشمس والقمر والفصول الأربعة والحيوان والنبات والأمطار كل أولئك يوافق حياة الإنسان، كما يقول ابن رشد، وكأنما خلق من أجله كما يشهد بذلك الحس. ثم إن العناية والحكمة تتجليان في تركيب جسم الإنسان بل في جسم الحيوان أيضًا. قد يقال إن بعض علماء عصرنا يميلون إلى إنكار وجود غايات في الطبيعة، وإلى أن القول بوجود عناية خاصة بالإنسان معناه أن هذا الأخير يتخذ نفسه محورًا أو مركزًا للكون. نعم قد يقال ذلك وقد يقال أكثر منه. وقد تبدو حججهم مقنعة. لكنهم قلة؛ بينما تذهب كثرة العلماء ممن يكابدون مشقة العلم حقيقة إلى الجزم بأن هناك عناية بما في هذا الكون، وأن هذه العناية لا يمكن أن تنسب إلى الإنفاق[1].

تلك هي وجهة نظر العقل، وهي نفس وجهة النظر التي يقررها القرآن الكريم وتؤيدها آياته، من مثل قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ الأَرْضَ مِهَاداً (٦)

(1) انظر كتابنا "المنطق الحديث ومناهج البحث- نشر دار المعارف الطبعة الخامسة في آخر الفصل الخاص بمشكلة أساس الاستقراء.

وَالْجِبَالَ أَوْتَاداً (٧) وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجاً (٨) وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتاً (٩) وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاساً (١٠) وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشاً (١١) وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعاً شِدَاداً (١٢) وَجَعَلْنَا سِرَاجاً وَهَّاجاً (١٣) وَأَنزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجاً (١٤) لِنُخْرِجَ بِهِ حَبّاً وَنَبَاتاً (١٥) وَجَنَّاتٍ أَلْفَافاً ﴾ [النبأ: ٦- ١٦].

وقوله: ﴿ فَلْيَنْظُرِ الإِنسَانُ إِلَى طَعَامِهِ (٢٤) أَنَّا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبّاً (٢٥) ثُمَّ شَقَقْنَا الأَرْضَ شَقّاً (٢٦) فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبّاً (٢٧) وَعِنَباً وَقَضْباً (٢٨) وَزَيْتُوناً وَنَخْلاً (٢٩) وَحَدَائِقَ غُلْباً (٣٠) وَفَاكِهَةً وَأَبّاً (٣١) مَتَاعاً لَكُمْ وَلأَنْعَامِكُمْ ﴾ [عبس: ٢٤- ٣٢]. وغير ذلك من الآيات الدالة على العناية كثير في القرآن الكريم.

ويمتاز هذا الدليل عن أدلة الأشاعرة بأنه يدعو إلى المعرفة الصحيحة لا إلى الجدل العقيم. فهو يحفزنا إلى التعمق في البحث والكشف عن أسرار الكون، دون أن يثير شبهات أو مشكلات، كما يمتاز من هذه الناحية أيضًا عن دليل الحدس الصوفي الذي يصرف عن المعرفة الحقة ويقود إن عاجلاً أو آجلاً، إلى الجمود والتواكل واختراع الأساطير لتمجيد الواصلين من أهل الطريق.

٣- دليل الاختراع أو السببية :

ليس هذا الدليل أقل بداهة ووضوحًا من سابقه؛ فإن الاختراع بيِّن في أنواع الحيوان والنبات، وجميع أجزاء العالم. ويمكن تحديد هذا الدليل على هيئة مقدمات بديهية. ذلك أن وجود الحيوان أو النبات دليل محسوس على الاختراع، بمعنى أن وجود ظاهرة الحياة نفسها التي تطرأ على الأشياء غير

العضوية كاف وحده في إثبات فكرة الاختراع. أما أجزاء العالم وحركات أجرامه السماوية فهي مخترعة أيضًا؛ لأنها مسخرة لتحقيق غايات معينة، وكل شيء مسخر لا بد أن يكون مخلوقًا. فإذا ثبت حدوث هذه الأشياء جميعًا، حية وغير حية، كان ذلك دليلاً بالضرورة على وجود الخالق.

ويشبه هذا الدليل سابقه في أنه يحفز الإنسان إلى السير في طريق العلم حتى نهايته، إن جاز أن له نهاية. ذلك أن فكرتنا عن حقيقة الخلق لا تصبح كاملة إلا إذا وقفنا على آثار صنعة الله في كل جزء من أجزاء الكون فأي مقارنة يمكن أن تعقد بين مثل هذا الدليل الجوهر الفرد أو دليل الممكن والواجب، أو غيرهما من الأدلة غير الفلسفية والشرعية التي تنمي قدرة الجدل دون أن تساعد بحال ما على تحصيل المعارف الجديدة، وإن كانت تنتج كثيرًا من الإشكالات والشبه التي ربما عجز المتكلمون أنفسهم عن حلها؟

وميزة أخرى، وهي أن هذا الدليل العقلي هو دليل الشرع نفسه، وهو مؤكد لحكمته تعالى. فقد ورد في القرآن كثير من الآيات التي تدعو إلى الإيمان بوجود الله عن طريق معرفة مخلوقاته. فمن ذلك قوله: ﴿ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَاباً وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئاً لا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ ﴾ [الحج: ٧٣]. وقوله تعالى: ﴿ فَلْيَنظُرِ الإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ (٥) خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ ﴾ [الطارق: ٥، ٦]. فهاتان الآيتان تبينان لنا أن ظهور الحياة في حد ذاته دليل كاف لإقناع الخاصة والعامة بوجود الله الخالق. وحقيقة عجز العلماء في عصرنا

الراهن، الذي تقدمت فيه العلوم الطبيعية تقدمًا هائلاً، عن معرفة سر الحياة، وكيف ظهرت على وجه الأرض، هذا فضلاً عن أنهم أعجز عن أن يخلقوا أشياء حية[1].

فهل لأحد أن يصفنا بالتحلي على الأشاعرة والمعتزلة إذا قلنا إن أدلتهم ليست شرعية ولا عقلية، وإنهم حرصوا على إغفال أدلة الشرع فلا نجدها إلا في كتب المتأخرين من علماء الكلام، عندما أرادوا إكمال النقص في مذهب سلفهم. ومن المقرر الذي لا مجال للشك فيه أن أدلة أبي الوليد ابن رشد تنطبق تمامًا على أدلة القرآن، وهي أدلة الفلاسفة في الوقت نفسه. ففكرة السببية مأخوذة عن أرسطو وأفلاطون حتى يكونا أقرب إلى العقل والشرع. ذلك أن الأول ينكر العناية الإلهية؛ في حين يتفق الاثنان على القول بقدم العالم.

وفي رأينا أنه كان أولى بالمسلمين جميعًا، متكلمين وغير متكلمين، أن يتدبروا آيات الكتاب لكي يستنبطوا منها أدلتهم، بدلاً من أن يعمدوا إلى نظريات فلسفية ظنية، وخصوصًا إذا كانت نظريات من الدرجة الثانية أو الثالثة، كنظرية الجوهر الفرد، وإنما كان أجدر بهم أن يكتفوا بأدلة القرآن لأنها تصلح للناس جميعًا، ولأهل الجدل أيضًا؛ ذلك أن القرآن يتجه كما قلنا إلى جميع المستويات العقلية، بمعنى أن العلماء يدركون بحواسهم وعقلهم أنه لا بد من وجود صانع حكيم، لما يرونه من آثار الصنعة ويلمسونه من علامات

(1) ارجع إلى هذا الدليل بالتفصيل في كتابنا ابن رشد، وفلسفته الدينية الطبعة الثالثة، نشر مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٩ .

الحكمة في الكون. أما الجمهور فتكفيه الأدلة القرآنية؛ لأن الواقع يشهد بصدقها، كما أنها في الوقت نفسه أدلة عقلية يمكن تفصيلها حسب الحاجة وبدرجات متفاوتة، تبعًا لتقدم الإنسان في مراتب المعرفة. ويبقى بعد ذلك كله أن الفارق بين الجمهور والعلماء شبيه بالفارق بين رجلين يرى أحدهما شيئًا فيعلم أنه مصنوع فقط، دون أن يدري كيف صنع، ولا كيف يستخدم، وربما لا يهتدي أيضًا إلى معرفة الغاية منه؛ بينما يرى الآخر حقيقة هذه الأمور كلها، فيكون علمه أتم وأكمل.

٣- الوحدانية

أ- دليل الفلاسفة :

حاول الكندي أن يبرهن على وحدانيته تعالى بطريقة منطقية، فقال لو سلمنا جدلاً بوجود عدة آلهة للعالم لوجب أن تشترك هذه الآلهة في صفة واحدة، وهي أنها تستطيع الخلق جميعها، ولوجب أن يحتوي كل منها على صفة أو صفات خاصة تميزه عن غيره من الآلهة؛ لأن أفراد النوع الواحد تتفق في صفة واحدة، وتختلف في الصفات الشخصية. فمثلاً تتفق أفراد الإنسان في أنهم من جنس الحيوان العاقل، ويختلفون فيما بينهم من حيث اللون والشكل والحجم. ولذا متى قلنا بأن كل إله يحتوي على نوعين من الصفات كان ذلك تسليمًا بوجود الكثرة فيه؛ لأنه مركب من شيء عام يشترك معه فيه غيره، ومن شيء خاص ينفرد به وحده. وعندئذ يجب أن نقف على العلة في وجود هذا التركيب في كل إله من هذه الآلهة المتعددة. فإذا وجدنا علة، على سبيل الفرض، وجب البحث عن علة لهذه العلة وهكذا دواليك. لكن لا يمكن الانتقال في سلسلة العلل إلى ما لا نهاية له، فوجب الوقوف عند حد، أي يلزمنا القول بوجود إله بريء من كل كثرة أو تركيب، بحيث يكون مخالفًا لخلقه "لأن الكثرة في كل الخلق، وليست فيه ألبتة".

أما الفارابي فقد بنى دليل الوحدانية على أساس من نظريته في ترتيب الموجودات، فهو يحصر هذه الأخيرة في ستة أنواع ترتقي في مراتب الكمال، وهي المادة والصورة والنفس الإنسانية والعقل الفعال، والعقول المفارقة، ويعني

بها العقول المجردة من كل مادة، أو الملائكة التي تشرف على الأفلاك السماوية، وهي التي يطلق عليها أيضًا اسم الأسباب الثانية، وأخيرًا يوجد المبدأ الإلهي، وهو كمال محض.

ومن المعروف أن أبا نصر الفارابي أخذ فكرة هذا الترتيب التصاعدي عن أفلوطين صاحب مذهب وحدة الوجود. فإنه كان يرى أن الموجودات ليست سواء في الكمال أو النقص؛ إذ تزيد درجة الكمال أو تقل تبعًا لدرجة الاتحاد بين أجزاء الموجودات. مثال ذلك أن الاتحاد بين الأحجار المبعثرة أقل منه بين أحجار المنزل الذي تم بناؤه؛ والاتحاد بين أفراد الجيش أو الفرقة الموسيقية أكمل منه بين جماعة من الناس لا تربطهم صلة؛ والاتحاد بين الأمور العقلية أكثر كمالاً منه بين الأمور المادية، كالاتساق الذي نراه بين نظريات علم من العلوم العقلية كالهندسة. ثم تزداد درجة الكمال، ويقل الانقسام، بالصعود إلى الشخص الذي فكر في هذه النظريات. وما زال أفلوطين يصعد في سلم الموجودات حتى وصل أولاً إلى نفس العامل، ثم إلى العالم العقلي، ثم انتهى إلى الوحدة الأولى التي تعد أكمل الموجودات والتي لا تحتوي على أجزاء ألبتة، والتي تفيض منها الموجودات الأخرى شيئًا فشيئًا، فتبدو فيها الكثرة والانقسام، عندما تتميز أجزاؤها بالتدريج.

تلك هي فكرة الفيض لدى أفلوطين، وقريب منها رأى الفارابي في الفيض. والصلة بين هذين الرأيين أكثر وضوحًا من أن يحتاج إلى الإلحاح في بيانها[1].

وقد رأى الفارابي أن يعتمد على ترتيب الموجودات بدلاً من الاعتماد على النصوص القرآنية التي تقرر الوحدانية من مثل قوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ وغير ذلك من الآيات. أما كيف برهن على هذه الوحدانية فذلك أنه يقول: لما كان الله الموجود الكامل على وجه الإطلاق، فمن المستحيل أن يوجد معه إله غيره؛ لأنه لو جاز أن يوجد معه إله مثيل به في كماله لما كان هو أسمى وأكمل مبادئ الموجودات، ولوجب أن يوجد وجود أكمل منه يهبه هو وقرينه الكمال. فطبيعة الذات الإلهية، وهي كمال محض، تكفي في البرهنة على وحدانية الله تعالى.

ويبدو برهان الفارابي بمظهر الدليل الفلسفي الذي يعضد وجهة نظر الشرع. ومع أنه ليس دليل القرآن فهو في رأينا أقل تعقيدًا من برهان المتكلمين. فإن هؤلاء، وإن اعتمدوا على بعض الآيات، إلا أنهم سلكوا مسلك الجدل والتفريع، مع أن الأمر لا يقتضي تفريعًا، ولا جدلاً.

(1) انظر نظرية الفيض بالتفصيل في كتابنا نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني الطبعة الثانية- نشر مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٦٩.

ب- دليل المتكلمين :

يعرف دليل المتكلمين باسم دليل التمانع[1]، ونجده لدى الأشاعرة والمعتزلة والماتريدية على حد سواء، وما كان لنا إلا أن نتوقع وجوده لديهم، لأنه دليل جدلي، وهم أهل الجدل خاصة. ويتبنى هذا الدليل على ما جاء في كتاب الله من مثل قوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ وقوله ﴿ مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذاً لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ . وقوله: ﴿ قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذاً لابْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلاً ﴾ . وقوله: ﴿ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴾ .

لكن المعتزلة والأشاعرة استنبطوا دليلهم من هذه الآيات بطريقة خاصة، وتابعهم الماتريدي في ذلك، وإن جنح في أحد براهينه إلى مسلك عقلي نجده مفصلاً لدى ابن رشد، وهو أن دقة صنع العالم دليل على وجود إله واحد. أما الآخرون فاقتصروا على دليل واحد مشهور. فقالوا: لو صح أن هناك إلهين فمن الجائز أن يقع الخلاف بينهما، بأن يريد أحدهما خلق العالم ولا يريده الآخر. وعندئذ يمكن أن يتشكل هذا الخلاف بإحدى صور عقلية في رأيهم. فإما أن تتم إرادة كل واحدة منهما، وإما أن تبطل إرادة كل منهما، وإما أن تتحقق إرادة أحدهما دون إرادة الآخر. فعلى الفرض الثاني يكون غير موجود وغير معدوم؛

(1) انظر هذا الدليل بالتفصيل في كتابنا ابن رشد وفلسفته الدينية.

وعلى الفرض الثالث يكون الذي تتم إرادته هو الإله حقيقة والآخر عاجزًا، فلا يستاهل أن يوصف بأنه إله.

ويلاحظ أن الفرض الثاني ليس إلا صورة معكوسة من الفرض الأول، وأن أحدهما كان كافيًا، وبخاصة لأن عقيدة الوحدانية من البداهة الحسية والعقلية بحيث لا تتطلب هذا العناء كله. كذلك نرى برهانهم يقوم على المماثلة بين الله والبشر؛ لأنهم يريدون تطبيق ما يشاهدونه بين بني الإنسان على العالم الإلهي، أي ينسبون الاختلاف إلى الآلهة. فإذا نحن سرنا معهم في طريقهم، وتبعناهم في جدلهم، قلنا أليس من الممكن أن يتفق الإلهان بدلاً من أن يختلفا، فإنا نرى أنه يحدث، في كثير من الأحيان، أن يتفق شخصان على صنع واحد فيعاون كل منهما صاحبه. وفعلاً نبتت هذه الشبهة في ذهن بعض المتكلمين، فلم يجدوا لها حلاً، ولذا قالوا إن دليل الآيات السابقة ليس منطقيًا؛ بل هو خطابي فقط يراد به الإقناع؛ إذ يجوز الاتفاق على خلق العالم بنظامه الذي نشاهده[1]. حقًا فطن بعض المتقدمين من المتكلمين[2] إلى نقطة الضعف هذه فأراد أن يتحنبها، فذكر أن اتفاقهما بطريق التعاون دليل عجز كل منهما أو جهله: لكن هذا الرد ليس حاسمًا؛ إذ من الممكن أن يقال إن أحدهما يفعل بعض العالم والآخر يفعل بعضه، أو يفعلانه على سبيل المداولة. إلى غير ذلك من التشكيك الذي لا يليق بالجمهور،

(1) شرح العقائد النسفية للتفتازاني ص٢٢٢ طبعة مصر ١٣٥٨.

(2) الماتريدي المتوفى سنة ٣٣٣هـ. والمشهور أنه يماثل الأشعري في آرائه، ولكننا سنرى أنه أقرب إلى المعتزلة منه إلى الأشاعرة.

كما يقول ابن رشد. ولو سلمنا أن ردهم حاسم فمن المقرر، بعد هذا الجدل كله، أن دليلهم يثير شبهات ويحتاج إلى ردود، وأنه لا يقنع إلا بشق الأنفس.

أما الماتريدي فتبع عدة طرق للبرهنة على وحدانية الله، فقال: إن الكل متفق أولاً على وجود الإله الواحد، وإنما يختلفون فيما بعده: أهو حقيقة أم مجرد وهم ووساوس؟ فلو كان هناك أكثر من إله لجاز أن يطرد عندهم في الزيادة إلى ما لا نهاية له؛ لأن العدد غير متناه بطبيعته، أي لماذا يحددون العدد باثنين أو ثلاثة أو أكثر. ولو كان الأمر كما يقولون لجاز أيضًا أن تحول الآلهة الأخرى دون مجيء الرسل الذين ينادون بألوهية واحد منهم فقط. ثم عرض لدليل التمانع، وفصله على النحو الذي فعله السابقون من المتكلمين، وكأنه أحس بعدم جدوى مثل هذه الأدلة، فعاد إلى منهج يتفق مع روح الآيات السابقة، فقال: لو كان هناك عدة آلهة، لحاول كل منهم أن يستقل بأفعاله، ولخلق كل منهم عالمًا يخصه، أو لاختلفت أفعالهم، فحدث الفساد والاضطراب في الكون. لكنا نرى أن العالم واحد، وهو متجانس وغاية في الاتساق، مما يدل على انفراد إله واحد بخلقه.

جـ- وجهة نظر ابن رشد:

اعتمد أبو الوليد على الأدلة الشرعية، وبين أنها تتجه على الحس والعقل معًا، أي إلى الجمهور والعلماء. فقوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ يقرر حقيقة بديهية وفطرية تشهد الملاحظة بصدقها، وهي أن وجود ملكين في مدينة واحدة يفسدها، إلا أن يعمل أحدهما ويبقى الآخر دون عمل. وإذا جاز هذا في الملوك فإنه لا يجوز في الآلهة. فإن العاجز أو المتعطل لا يصلح

أن يوصف بالألوهية. ثم نص هذا الفيلسوف على فساد طريقة المتكلمين في استنباط دليل التمانع من هذه الآية فقال: إنهم فرعوا المسألة في غير جدوى، فقالوا إما أن يتفقا وإما أن يختلفا؛ وإذا اختلفا فإما وإما إلخ، أي أنهم ظنوا أن الآية تحتوي على قياس شرطي منفصل، مع أنها تحتوي على قياس شرطي متصل، وهو القياس الذي لم يفطن المناطقة القدماء إلى أهميته العلمية. ومعنى هذا القياس هو أنه لو فرضنا وجود أكثر من إله لفسد العالم، لكن هذا الفرض غير صحيح لأن العالم ليس فاسدًا. وإذن ليس هناك إلا إله واحد خلق هذا العالم بعلمه وحكمته وعنايته.

وأما قوله تعالى: ﴿ مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذاً لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ فمعناه أنه إذا اختلفت أفعال الآلهة فلا يمكن أن يترتب عليها فعل واحد؛ لكن هذا الفرض الثاني مردود أيضًا لأننا نرى أن هناك عالمًا واحدًا. إذن لا يعقل أن يكون موجودًا بسبب عدة آلهة مختلفة الأفعال. ففي هذا الدليل أيضًا نرى أن القياس شرطي متصل، أي أنه قياس علمي منتج، لأنه قياس فرضي، وهو الأسلوب المنتج حقيقة في كل تفسير علمي[1].

وأما قوله تعالى: ﴿ قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذاً لابْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلاً ﴾ فمعناه أنه لا يجوز عقلاً أن يوجد إلهان تتحد أفعالهما؛ إذ لو كان هناك إلهان يفعلان فعلاً واحدًا لوجب أن تكون نسبتهما إلى العرش

(1) انظر كتابنا: المنطق الحديث ومناهج البحث، دار المعارف ١٩٦٨، الطبعة الخامسة ص٥٥، ٥٦.

واحدة، أي أنهما يتساويان في كل شيء، فيحلان على العرش. وليس المراد هنا حلولاً جسميًا؛ لأن "الأمر في نسبة الله إلى العرش ضد هذه النسبة، أعني أن العرش يقوم به لا أنه يقوم بالعرش. ولذلك قال الله تعالى: ﴿ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَلا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا ﴾ وإنما المراد هو أن اتحاد أفعالهما تمامًا يجعلهما يتحدان في كل شيء، مما يؤدي إلى استحالة القول بالتعدد.

إذن ليس هناك ما يدعو إلى الجدل أو القسمة العقلية. فكل آية لها معناها المحدد. زد على ذلك أن دليل الوحدانية، الذي تحتوى عليه هذه الآيات، هو دليل الخاصة والعامة معًا، وإن امتاز الخاصة بأنهم إذا فحصوا العالم، ووقفوا على ما فيه من نظام واتساق، زادوا يقينًا بأن هذا العالم المتسق المتجانس لا يمكن إلا أن يكون مخلوقًا لإله واحد، لا شريك له في تدبير خلقه[1]. وهكذا تتحقق حكمة القرآن في حث الناس على المعرفة، لكي يكون إيمانهم كاملاً. ويتفق هذا الهدف مع رأيناه في أدلة وجود الله، كما يجب أن يفهمها المسلم حقيقة؛ لأن دليل الاختراع ودليل العناية الإلهية حليفان للمعرفة وباعثان عليها.

ومن الواضح أن المتكلمين لم يقفوا على حكمة آيات الوحدانية لأنهم أساءوا فهمها. وفي ذلك يقول ابن رشد: "وقد يدلك على أن الدليل الذي فهمه المتكلمون من الآية ليس هو الدليل الذي تضمنت الآية أن المحال الذي أفضى إليه دليلهم غير المحال الذي أفضى إليه الدليل المذكور في الآية... إذ قسموا الأمر إلى

(1) يلاحظ أن ابن رشد لا يطبق هنا منهج القياس الأرسطوطاليسي، وإنما يعتمد دائمًا على الملاحظات والبداهات الحسية.

ثلاثة أقسام، وليس في الآية تقسيم. فدليلهم الذي استعملوه هو الذي يعرفه أهل المنطق بالقياس الشرطي المنفصل... والدليل الذي في الآية هو الذي يعرف في صناعة المنطق بالشرطي المتصل، وهو غير المنفصل، ومن نظر في تلك الصناعة أدنى نظر يتبين له الفرق بين الدليلين".

والحق أن من يخلط بين الدليلين هو من يخلط بين الجدل وبين المنهج العلمي الصحيح. والمناهج الفاسدة أو الواهية تؤدي عادة إلى نتائج فاسدة أو واهية.

٤- مشكلة الصفات والذات

درج الناس في الصدر الأول من الإسلام على التسليم بما جاء في الكتاب والسنة فيما يمس الصفات الإلهية وغيرها من المسائل. وكان التوحيد الخالص رائدهم، وكان التنزيه هو الفكرة الرئيسية التي تحد فهمهم لعقائد الدين. ولم نشهد لدى السلف هذا الجدل في العقائد على النحو الذي سنراه لدى المعتزلة والأشاعرة ومن سلك مسلكهم. ومن ثم لم تكن مسألة الصفات الإلهية موضع خلاف لدى الصحابة، ثم لدى كبار الأئمة من أمثال مالك والشافعي وأحمد. والحق أنه كان عند المسلمين ما يشغلهم عن هذا الجدل واللجج في العقائد. فقد انصرفوا إلى ما هو خير من ذلك وأجدى، أي إلى نشر الإسلام، وتثبيت قواعد دولتهم الجديدة وإرساء قواعد ملكهم، وإعداد ما استطاعوا من قوة ومن رباط الخيل لهؤلاء الذين تسول لهم أنفسهم الوقوف في وجه الدعوة الجديدة، دعوة الحق والتوحيد. وكانوا إذا وجدوا أن بعض آيات القرآن تكاد تنسب إلى الله

بعض الصفات التي تتنافى مع فكرتهم الخالصة عنه، أو تخدش معنى التوحيد والتنزيه.

رأيه في خلق الله للجزئيات:

يرى ابن رشد أن القول بخلق الله للجزئيات قول باطل، لأنه يلزم عليه أن يكون الله خالقًا للكون كله بطريقة مباشرة، وينتج عن هذا وجوب عدم الأسباب كلها؛ لأنه لا معنى لأن يكون لبعض المسببات أسباب، والبعض الآخر لا سبب له، لأن هذا يلزم عليه ترجيح أحد المتساويات بلا مرجح، وهو باطل، وإذا ثبت كل هذه المقدمات وجب أن نؤمن بأن الماء لا يبل، وأن النار لا تحرق، وأن الإنسان إذا ألقى حجرًا تنسب حركة هذا الإلقاء إلى الله، وأن الإنسان إذا ألقى حجرًا تنسب حركة هذا الإلقاء إلى الله، وأن الموت كذلك من فعل الله؛ والمشاهد عكس ذلك، فإن النار تحرق، والماء يبل، والإنسان هو خالق حركة الإلقاء، والجسم يحمل في طبيعته عنصر الموت.

فيثبت أن لكل شيء سببًا مؤثرًا فيما بعده، متأثرًا بما قبله إلى أن نصل إلى العلة الأولى.

أما نظرية العقول عند ابن رشد فلا تكاد تختلف عنها عند أسلافه الفلاسفة، غير أن كل عقل في رأيه إيجابي بطبيعة خلقته، وأن العقل العاشر أكثرهم إيجابية، وأظهرهم إنتاجًا، لأنه هو المنشئ المباشر لفعل العوالم الأرضية.

رأيه في النفس وخلودها :

يرى ابن رشد في النفس ما يراه أرسطو فيها، إذ أن أرسطو يقرر أن العقل الإيجابي هو وحده الخالد، وأما العقل السلبي فهو كائن فاسد بكون البدن وفساده، وقد تبعه ابن رشد حيث ذهب إلى أن القوى الدنيا في النفس مثل: الحاسة، والذاكرة، والمحبة، والمبغضة، والحاقدة، والمشتهية، والغاضبة؛ تتأثر كلها بعوارض البدن وتفسد بفساده، أما القوة العليا وهي العقل الذي هو واحد في جميع بني الإنسان ولا يعتوره التشخص إلا عرضًا فهو خالد لا يخضع لأي أثر جسماني.

وهو يرى أن خلود هذا العقل الإيجاب العام هو منحة تفضل بها الباري على النوع الإنساني ليعزيه بها عن فساد أشخاصه، وليفرق بها بينه وبين بقية الكائنات الحية.

أما خلود النفس بالمعنى الذي تفهمه الجماهير من أنها ستبقى بقاء شخصيًا، وستلاقي جزاءها بعيدة عن الجسم، كما قررت بعض الديانات القديمة، أو أنها ستلقى الجزاء في الأجسام كما أعلن الإسلام، فكل ذلك تمثيل عنده، أتى به حكماء هذه الديانات ليرهبوا العامة من العقاب ويغروهم بالثواب، فيسلكوا سبيل الفضيلة، ويتجنبوا الرذيلة، وذلك لأن كل نبي حكيم يهمه صلاح الأمة التي وجد فيها، وهو يرى أن التمثيل بالحشر الجسماني أبلغ في تحقيق هذا الغرض من التمثيل بالحشر الروحاني، لأنه أشد إرهابًا وإفزاعًا للشريرين، وأعظم ترغيبًا للأخيار الصالحين.

غير أن قوله بتمثيلية ما ورد في القرآن عن البعث لم يمنعه من الإيمان بالبعث وخلود النفس.

الباحثون الاجتماعيون من المسلمين

ونقصد بهم فلاسفة الأخلاق المسلمين، وهم الذين عنوا عناية خاصة ببحث ما يجب أن تكون عليه علاقة الناس بعضهم ببعض، سواء في ذلك علاقة الأفراد أو الجماعات، مما يتصل بحياتهم الخاصة والعامة. فرسموا بذلك طريق السلوك نحو السعادة... سعادة الأفراد، وسعادة الأمم والجماعات.

وقد عرف تاريخ التفكير الإسلامي كثيرًا من هؤلاء المفكرين الأعلام الذين تأثروا بالفلسفة كما تأثروا بالدين، ولاءموا بين إنتاج العقل وما جاء به الإسلام، فجاءت أبحاثهم مزيجًا من هذا وذاك.

وقد رأيت- مما تقدم- أن فلاسفة المسلمين الذين مر بك ذكرهم تناولوا في أبحاثهم الجانب الأخلاقي الذي يوجه السلوك نحو الخير، ويأخذ بيد الإنسان نحو الفضيلة؛ فالكندي، والفارابي، وابن سيناء وابن رشد، من فلاسفة المسلمين، قد خصصوا جانبًا من فلسفاتهم لبحث السعادة والفضيلة، وما يجب أن يسير عليه المرء في حياته حتى يصل إلى الخير، غير أن كلامهم في هذا الجانب الأخلاقي جاء في سبيل عرض المذهب الفلسفي العام، أما فلاسفة الأخلاق الذين نتكلم عنهم هنا فقد توفروا على البحث الأخلاقي بصفة خاصة من بين البحوث الفلسفية، وبذلك غلبت عليهم الصبغة الأخلاقية وعرفوا بدقة البحث في هذا المجال ورأوا أنه إذا فرض خلود النفوس وعودها إلى أجسام، فإنه من

المستحيل أن تكون هي الأجسام الأولى، لأنها فسدت، وما فسد لا يعود كما كان، وإنما توجد لها أجسام جديدة تحل فيها[1].

رأيه في الأخلاق:

يرى ابن رشد أن الله أمر بالخير لأنه خير في ذاته، كما يرى أن الإنسان ليس حرًا حرية كاملة، وليس مجبرًا إجبارًا تامًا؛ بل إن حرية الإنسان مقيدة بالأحوال الخارجية، تابعة لقوانين طبيعية، فالأفعال المنسوبة إلينا يتم فعلها بإرادتنا، وموافقة الأفعال التي من خارج لها، وهي المعبر عنها بقدر الله. وهذا هو سر تصوير القرآن الفرد تارة حرًا، وتارة مقيدًا؛ فهو حين يصوره حرًا يقصد نفسه الفاعلة المختارة، وحين يصوره مقيدًا يقصد إحداق الظروف الخارجية بتصرفاته.

وعلى هذا فالإنسان في نظره مختار مجبر.

ونكتفي بهذا القدر من الكلام على ابن رشد.

(1) راجع صـــ١٣٤ من كتاب تهافت التهافت لابن رشد (١٨- في الفلسفة الإسلامية).

موقف ابن رشد من قضية التوفيق

يرى بعض مؤرخي الفلسفة أن ابن رشد هو فيلسوف التوفيق بين الدين والفلسفة على التحقيق، وقد ألف رسالته المشهورة التي سماها "فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعة من الاتصال" للتوفيق بين الدين والفلسفة وخصوصًا في المسائل التي كفر الغزالي فيها الفلاسفة وقد بدأ هذه الرسالة بسؤال هو: هل أوجب الشرع الفلسفة؟

ثم يجيب بأن الفلسفة ليست شيئًا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالاتها على الصانع، والشرع قد ندب إلى هذا وحث عليه في غير ما آية من كتاب الله تعالى مثل قوله تعالى ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ ﴾ [الحشر: ٢].

ويرى ابن رشد أن هذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي، أو العقلي والشرعي معًا.

ومثل قوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ ﴾ [الأعراف: ١٨٥].

وابن رشد مصيب في كلامه هذا كل الإصابة فإن القرآن يدعو في كثير من آياته إلى استخدام النظر العقلي في نبذ التقليد والاستدلال على وجود الله، والآيات التي تدل على هذا أكثر من أن تحصى.

ولكن ابن رشد جعل النظر بالعقل في الموجودات واعتبارًا لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان أن ننظر فيما قالوه وما أثبتوه في كتبهم.

فما كان منها موافقًا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما

كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم"[1] وابن رشد يريد أن نقتبس منطق أرسطو ونستخدمه في النظر واستنباط المجهول من المعلوم، وهذا ليس فيه شيء طالما نؤيد به الدين.

ثم يواصل ابن رشد الكلام فيقول: إن الشرع أوجب النظر في كتب القدماء لننتفع بما فيها في معرفة الله تعالى ولا يجب أن نمنع النظر فيها[2] لمن هو له أهل فإن الخطأ قد وقع لبعض من نظر فيها وهو ليس أهلاً لذلك لنقص في فطرته ثم يخلص ابن رشد من هذا إلى أنه "إذا كانت هذه الشريعة حقًا وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له".

ثم يقرر ابن رشد أنه إذا كان في الشرع آيات ظاهرها يخالف ما أدى إليه البرهان يجب تأويلها بشرط أن يتفق هذا التأويل وقواعد اللغة العربية.

والسبب في انقسام الشريعة إلى ظاهر وباطن هو اختلاف الناس في الفطر والعقول فالجمهور وأشباههم من الجدليين الذين لا يطيقون الوصول إلى التآويل الصحيحة والإيمان بظواهر النصوص الشرعية.

أما العلماء الراسخون في العلم وهم أهل البرهان فلهم تأويل النصوص وفهم المعاني الباطنة منها وهي التي خرجت الأمثال والرموز لتقريبها للعقول.

---

(1) فصل المقال ص٣٣ طبعة دار الشرق بيروت.

(2) صـ١٠٧ وما بعدها د. الصافي قضية التوفيق بين الدين والفلسفة .

وبهذا التأويل يوفق العلماء الراسخون بين الشريعة والفلسفة في هذه الأشياء التي يتعارض فيها ظاهر الشريعة مع العلوم البرهانية.

ثم أخذ ابن رشد ينظر في المسائل الثلاث التي كفر فيها الغزالي الفلاسفة وحاول أن ينفي عن الفلاسفة تهمة الكفر ويرد على الغزالي اتهامه لهم بذلك، وقدمنا ما رد به على الغزالي في مسألتي قدم العالم، وعدم علم الله تعالى بالجزئيات.

ففي مسألة قدم العالم انتقد فلاسفة الإسلام وانتقد إثباتهم الأزلية حركة الأفلاك استنادًا إلى أنها دائرية واستنتجوا من ذلك أنها غير متناهية، هذا أن كل حركة سبقتها حركات غير متناهية مع أنهم أنكروا إمكان تسلسل الأسباب إلى ما لا نهاية له.

وانتقد المتكلمين وانتقد الغزالي وقلنا خيرًا لعل الفيلسوف يأتي بشيء جديد ولكنه للأسف انحاز لصف الفلاسفة وتمنى لو أنهم أثبتوا أزلية الحركة بقولهم: الله أزلي وهو علة للحركة، والمعلول يتبع علته فالحركة أزلية والعالم أزلي. وهكذا تمسك ابن رشد بأزلية العالم متأثرًا بأرسطو وبمحركة الأول، وتمسك بأزلية المادة.

أما في مسألة حشر الأجساد فقد قال عنها في التهافت: إن الفلاسفة الأقدمين لم يبحثوا في مسألة حشر الأجساد لا سلبًا ولا إيجابًا، وإنما أول من أثارها وأوجبها هم أنبياء بني إسرائيل الذين أتوا بعد موسى، والفلاسفة لا ينكرونها لأنها ضرورية في وجود الفضائل الخلقية للإنسان، وقد أقرته الشرائع الدينية كلها الإسرائيلية والصابئية

والمسيحية والإسلامية، إلا أن ما قيل في شريعة الإسلام هو أحث على الأعمال الفاضلة فما قبل في غيرها" وهذا كلام عام يرضي الجمهور، ولكنه لا يقطع برأي صريح في البعث الجسماني إن كان يثبته أن ينفيه، فبينما نراه في مواضع من كتبه يثبت المعاد الجسماني إلا أنه يقول إن الأجسام التي تعود في الآخرة هي مثل الأجسام التي كانت في الدنيا لا عينها، ثم يستشهد بقول أرسطو في كتابه الكون والفساد: بأن المعدوم لا يعود لشخص وهذا قول مخالف لصريح الآيات القرآنية التي تقرر أن الأجسام التي شاركت الروح وجودها في الدنيا هي التي ستبعث ليستقيم العدل، فالله تعالى يقول: ﴿ يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ وهي التي كانت معهم في الدنيا.

نراه في موضع آخر يوافق الفلاسفة الذين ينكرون البعث الجسماني ويرون أن الآيات القرآنية التي تثبته هي مجرد تمثيل لتفهيم الجمهور المعاد الروحاني بصور محسوسة فيقول "وغرض الشريعة محصور في نشر الفضيلة بين الجمهور، وإن لم توصلهم تعاليم الدين، حسب ظاهرها، إلى معرفة الحقيقة، لذلك كان تمثيل المعاد لهم بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية كما قال سبحانه ﴿ مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ ﴾ .

بينما نراه في موضع ثالث يقول "الحق في هذه المسألة أن فرض كل إنسان فيها هو ما أدى إليه نظره فيها" وهذا قول سفسطائي من ابن رشد معناه أن ما يراه كل إنسان فهو حقيقة، وهذا يدل على أنه لا يسلم بعقيدة حشر الأجساد لأنها تنافي فلسفته المقرة بقدم العالم.

وأكثر من هذا فقد نردد في شروحه لكتب أرسطو في شأن خلود النفس يثبته مرة مجاراة للدين وننفيه مرة أخرى مجاراة لفلسفة أرسطو التي ترى أن النفس صورة للجسد فهل تفنى بفنائه أم لا؟ ورجح أرسطو في بعض كتبه أنها تفنى بفناء الجسم فلا بعث ولا معاد أما ابن رشد فقد قال إن الفلسفة لا شأن لها بخلود النفس والإقرار بخلودها وقف على تعاليم الدين.

هذا التناقض من ابن رشد أثار عليه المسيحيين في أوربا لما انتشرت شروحه على كتب أرسطو في أوربا ودست في جامعة باريس "فقرر مجمع باريس المنعقد في سنة ١٩٦٩ تحريم مبادئ كانت معروفة عند ابن رشد منها وحدة العقل الإنساني في الناس جميعا، وقدم العالم وفناء النفس بفناء الجسم و علم الله للجزئيات، وعدم تأثير العناية الإلهية في أفعال البشر، وأدان البابا جون الحادي والعشرون مذهب ابن رشد في ازدواج الحقيقة"[1].

والذي أوقع ابن رشد في هذا هو إيمانه التام بكل ما قاله أرسطو فلم يدخل غلبة التوفيق بذهن خال من أي تأثير كما تعلم الفلسفة وإنما دخلها وهو معجب أشد الإعجاب بأرسطو فإنه كان يرى أن أرسطو هو الإنسان الأكمل والمفكر الأعظم الذي وصل إلى الحق الذي لا يشوبه باطل، وحتى لو كشفت أشياء جديدة في الفلك والطبيعة لما غير ذلك من هذا الحكم شيئًا، بل كان يرى كما نقل عنه المستشرق ديبور "أن الإنسانية في تطورها الأزلي، بلغت في شخص أرسطو درجة عالية يستحيل أن يسمو عليها أحد، وإن الذين جاءوا

(1) قصة النزاع بين الدين والفلسفة لتوفيق الطويل ص١٠٠ طبعة مكتبة مصر.

بعده تجشموا كثيرًا من المشقة وإعمال الفكر لاستنباط آراء انكشفت للمعلم الأول بسهولة، لأن أرسطو إنسان فوق طور الإنسان، وكأن العناية الإلهية أرادت أن تبين فيه مدى قدرة الإنسان على الاقتراب من العقل الكلي"[1] فأرسطو عند ابن رشد أفضل من الناس جميعًا حتى من الأنبياء وهو بهذا الإيمان يستحيل أن ينصف الدين من الفلسفة، ولذلك لا نعجب حينما نقرأ أنه اضطهد وأحرقت كتبه التي تعلم هذا الكفر، وأمر الخليفة المنصور بتشهيره، ونشر أخبار كفره في البلاد فأعلن أنه مارق وقيل في هذا الشأن شعر كثير ومنه قول محمد ابن جبير الأندلسي:

لم تلزم الرشد يا ابن رشدٍ ... لما علا في الزمان جَدُّكْ

وكنت في الدين ذا رياءٍ ... ما هكذا كان فيه جَدُّكْ

(1) تاريخ الفلسفة في الإسلام لدى بور ص ٢٩٥ طبعة القاهرة سنة ١٩٥٩.

تعقيب على فلسفة ابن رشد

فيلسوف قرطبة

إن ابن رشد مصيب في قوله إن القرآن يوجب التفلسف ولكنه غير مصيب في أن القرآن يوجب التفلسف على طريقة أرسطو، إن هذا خطأ وقع فيه الفارابي وابن سينا وابن رشد وكل من سار على منوالهم، فإن القرآن يوجب التفلسف الحقيقي الذي يستخدم فيه الإنسان البرهان العقلي المبني على المقدمات اليقينية، ويتخلص فيه من التقليد فينظر نظرًا حرًا غير متأثر بشيء مطلقًا والفلاسفة لم يوفوا بهذا الشرط الذي لا بد منه بل انقادوا لأرسطو انقيادًا أعمى، فقد انطلقوا في توفيقهم بين الدين والفلسفة من مقدمات أخذوها من أرسطو أو من أفلوطين، وهي مقدمات وهمية وليست برهانية ولذلك كانت أدلتهم واهية لأنها قامت على أساس واه "كقولهم الواحد لا يصدر إلا واحد" وغيره كقولهم "إن الله لو علم بالمتغيرات لكان علمه متغيرًا وهذا يجر إلى تغير في ذاته".

إن العقل مهما تفلسف ومهما أوتي من عبقرية فله حدود يجب أن يقف عندها ولا يتخطاها ويخضع فيما وراءها للوحي، فالعقل ينظر في هذا الكون ليستدل من تنظيمه ودقة صنعه على وجود إله عالم قادر مريد خلق هذا الكون ورتبه ونظمه على هذا النحو البديع ثم بعد ذلك يتلقى العقل عن الرسل الذين أخبرهم الله بالوحي كل ما يجب أن نعرفه عن الله بعد هذا من كونه سميعًا بصيرًا متكلمًا، وكون طاعته بما أمر واجبة وكيفية عبادته وتحديد أوقات العبادة وماذا

نقول له ونحن ندعوه؟ كل هذا يتلقاه العقل عن الرسل ولو حاول أن يعرفه بمفرده لضل الطريق والدليل على ذلك ما قاله العبقري أرسطو في حق الله من أنه لا يعرف إلا نفسه" لأنه لو عرف المتغيرات لكان متغيرًا وناقصًا، ولو لم يترل القرآن بقوله تعالى: ﴿ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لا يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلاَّ يَعْلَمُهَا وَلا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الأَرْضِ وَلا رَطْبٍ وَلا يَابِسٍ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴾ لظل العقل الإنساني أسير أرسطو في قوله هذا إلى الآن.

لقد بحث جميع الفلاسفة في مسألة النفس أو الروح من أول سقراط إلى الآن، فلم يستطيعوا أن يزيدوا فيها على قول القرآن ﴿ ويسألونك عَنْ الرُّوحِ قُلْ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً ﴾ [الإسراء: ٨٥]. لقد قال أفلاطون إن النفس قديمة وقال سقراط إنها حادثة بالقطع: ولما حكم عليه قضاة أثينا بالموت جاء تلاميذه ليدعوه فجلسوا معه يتحدثون ويبكون وكان معظم حديثهم عن خلود النفس.

قال لهم سقراط لا تبكوا إن الموت ليس بشر لأنه بعث لحياة جديدة وسنلتقي هناك.

فسأله أحد التلاميذ هل النفس خالدة؟ فأجابه نعم فقال: أليست النفس حادثة قال: نعم فقال: فالحادث لا بد أن يفنى، وهنا يسكت سقراط ويسكت الجميع ثم يقول سيمياس: إن العلم بحقيقة هذه الأمور ممتنع أو عسير جدًا، ولكن من الجبن اليأس من البحث قبل الوصول إلى آخر مدى العقل، فيجب إما

الاستيثاق من الحق، وإما استكشاف الدليل الأقوى والتدرع به في اجتياز الحياة، كما يخطر المرء بقطع البحر على لوح خشب ما دام لا سبيل لنا إلى مركب أمتن وآمن، أعني إلى وحي إلهي"[1] وقد صدق فإن الوحي الإلهي هو الذي يأتي بالعلم اليقيني في هذه المسألة والفلسفة والعقل لا شأن لهما بها.

أما في مسألة التأويل فقد أصاب ابن رشد في قوله "ونحن نقطع قطعًا أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم"[2].

ولكنه أخطأ في قوله أن الآيات الناطقة بحدوث العالم وخلقه من العدم يجب أن تؤول توافق قول أرسطو بقدم العالم وأزليته، والآيات الناطقة بالبعث الجسماني يجب أن تؤول لتوافق قول الفلاسفة بالمعاد الروحاني، وقولهم بأن المعدوم لا يعود، كما قال أرسطو في كتاب الكون والفساد فالتأويل قيل فيه كلام كثير ولكن ما ذهب إليه أهل السنة من الأشاعرة في شأن التأويل هو أحسن ما قيل في هذا الموضوع فقد ذهبوا إلى أنه لو تعارض ظاهر القرآن مع ما قام عليه الدليل اليقيني البرهاني يجب أن تؤول الآيات التي يتعارض ظاهرها مع ما قام عليه الدليل البرهاني وقد قام الدليل البرهاني على أن الله ليس بجسم وليس في مكان، يجب أن تؤول الآيات التي يوهم ظاهرها إثبات الجسمية لله تعالى فتؤول اليد في قوله تعالى: ﴿ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ [الفتح :١٠] بالقدرة ويؤول

(1) تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٩١.

(2) فصل المقال ص ٣.

الوجه بالذات في قوله تعالى: ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ ﴾ [القصص: ٨٨].

ويؤول الاستواء بالاستيلاء والسيطرة والقهر في قوله تعالى: ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ [طه: ٥].

أما الآيات التي تتحدث عن خلق العالم وإبداع الله تعالى له من العدم وكذلك الآيات التي تتحدث عن البعث الجسماني فهي آيات محكمة يجب أن تبقى على ظاهرها لأنه لم يقم دليل برهاني يقيني على أن العالم أزلي، وأن المعلوم لا يعود أو أن بعث الأجسام مستحيل.

هذا هو ما ارتضاه كبار المفكرين من الأشاعرة الذين توسطوا بين السلف الذين يمنعون التأويل مطلقًا وبين هؤلاء الفلاسفة الذين يريدون تأويل كل ما يتعارض مع فلسفة أرسطو من آيات القرآن.

أما موقف علماء الدين من الفلسفة فيمكن تقسيمهم إلى فرقتين: فرقة تمسكت بالنصوص ورفضت الفلسفة كلية بجميع علومها ويمثل هذه الفرقة ابن الصلاح الشهرزوري وكان من أكبر أئمة الحديث وفتواه في تعلم الفلسفة والمنطق مشهورة حيث أجاب حين سئل عن ذلك "الفلسفة أس السفه والانحلال ومادة الكفر والضلال ومثار الزيغ والزندقة والمنطق مقدمة للفلسفة ومقدمة الكفر كفر"[1] ولكن رأي ابن الصلاح كان متطرفًا جدًا ولم يؤخذ به حتى بين علماء الدين.

أما الفرقة الأخرى فوقفت من الفلسفة موقفًا معتدلاً ولم تحكم عليها إلا

(1) قضية النزاع بين الدين والفلسفة ص١٢٢ لتوفيق الطويل.

بعد دراسة وتمحيص فأخذت منها ما يمكن أن يفيد الدين والإسلام وحذرت مما يؤدي إلى الكفر من تعاليم الفلاسفة، بل وحكمت بالكفر على من قال بهذه الآراء، واعتقدها ودافع عنها ويمثل هذه الفرقة الإمام أبو حامد الغزالي وقد درس الغزالي الفلسفة دراسة جادة متعمقة واطلع على جميع علومها كما كانت في عصره ثم صنفها ليميز النافع من الضار: فقال عن الرياضيات إنها علوم برهانية لا سبيل إلى جحدها وهي لا تضر الدين وكذلك المنطقيات فلا يتعلق شيء منها بالدين نفيًا أو إثباتًا، بل هي النظر في طرق الأدلة والمقاييس وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها، وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبه، وليس في هذا ما ينبغي أن ينكر، بل إن الغزالي استخدم هذا العلم في إثبات القضايا الدينية واصطنعه معظم المتكلمين من بعده وخصوصًا متكلموا الأشاعرة والماتريدية.

وأما علم الطبيعيات، فهو بحث من عالم السماوات وكواكبها وما تحتها من الأجسام المفردة كالعناصر الأربعة ومن الأجسام المركبة: كالحيوان والنبات والمعادن وعن أسباب تغيرها واستحالتها وامتزاجها، وذلك يضاهي بحث الطب عن جسم الإنسان وأعضائه الرئيسية والخادمة وأسباب استحالة مزاجه، وكما ليس من شرط الدين إنكار علم الطب فليس من شرط إنكار هذا العلم بشرط أن يعلم الباحث فيه أن الطبيعة مسخرة لله تعالى لا تعمل بنفسها بل هي مستعملة من جهة فاطرها، والشمس والقمر والنجوم والطبائع مسخرات بأمره

لا فعل لشيء منها بذاته عن ذاته[1]، فمن أخطأ وقال إن الطبيعة هي الفاعلة بذاتها فيكون الخطأ منه لا من هذا العلم وكلامه هذا يكون كفرًا يجب أن يردع عنه.

أما الإلهيات ففيها أكثر أغاليطهم لأنهم خالفوا فيها المنطق ولذلك كثر خلافهم فيها ثم حصر ما خالفوا فيه الدين في عشرين مسألة بدعهم في سبع عشرة مسألة منها وكفرهم في ثلاث مسائل هي قولهم: إن الأجسام لا تحشر وإنما المثاب والمعاقب هو الأرواح المجردة، وقولهم إن الله يعلم الكليات دون الجزئيات، وقولهم بقدم العالم وأزليته.

وظل هذا الحكم هو اتجاه رجال الدين إلى اليوم.

وما أحسن قول أبي حيان التوحيدي "إن الدين والفلسفة مهما كانا مختلفين سببًا في وجودهما، يكمل أحدهما الآخر، إن الإنسان ليتقرب بالدين من الله، كما أنه ليتأمل بالحكمة قدرة الله في الكون. إن الفلسفة كمال إنساني في حين أن الدين كمال إلهي وليس للكمال الإلهي حاجة في الكمال الإنساني بينما هناك حاجة في الكمال الإنساني إلى الكمال الإلهي"[2].

علاقة الصفات بالذات :

كانت مشكلة العلاقة بين الذات والصفات، مثار جدل بين مدارس علم الكلام، وكان الاختلاف بين كل منها في الصيغة لا في الهدف.

(1) المنقذ من الضلال.

(2) الإمتاع والمؤانسة.

فهدف الجميع كان هو :

١- تنزيه الله سبحانه وتعالى من أن يكون -عز وجل- مركبًا من ذات وصفات لأن التركيب ينافي الذات الإلهية، أو يكون سبحانه معطلاً من صفات الكمال والمخالفة للحوادث، أو يكون سبحانه معددًا من عدة قدماء ذات وصفات كل منها مستقلة.

٢- والهدف الثاني هو مواجهة فكرة الأقانيم التي كانت ترى ثالوث الآب والابن والروح القدس صفات قديمة لها وجودها المستقل عن الذات، والفرار من مشابهة التصوير الإسلامي لذلك التصور النصراني المغلوط للذات الإلهية.

ولكن مذاهب المتكلمين اختلفت في تحقيق هذا الهدف.

- فالأشاعرة ذهبوا إلى أن الصفات منها صفات نفسية كالوحدانية والقدم والبقاء وهي ليست زائدة على الذات، وصفات معنوية وهي العلم والإرادة والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام وهي مع قدمها زائدة على الذات فالله سبحانه عالم بعلم هو زائد على الذات ولكن زيادتها على الذات لا يعطي لها استقلالاً عن الذات بل هي قائمة بالذات ومتعلقة بها.

- والمعتزلة نفوا أن تكون هذه الصفات زائدة على الذات وقالوا أن الله عالم بعلم هو ذاته.

- والفلاسفة ذهبوا إلى أن الصفات بمجرد اعتبارات ذهنية ليست زائدة على الذات.

أما ابن رشد فقد أنكر وضع المسألة كلها هذا الوضع فهذا بدعة أحدثها

المتكلمون ثم لم يستطيعوا أن يجيبوا عليها ببرهان.

الأشاعرة انتهى بهم الأمر إلى تعدد القدماء كما فعل النصارى وجعلوا الذات الإلهية جوهرًا هو الذات وعرضًا هو الصفات- القائمة بالذات والمؤلف من جوهر وعرض جسم ضرورة.

والمعتزلة ليس قولهم أن الذات والصفات شيء واحد بمنأى عن النقد بل هو أمر بعيد من المعارف الأولى بل يظن أنه مضاد لها وذلك أنه يظن أن من المعارف الأولى أن العلم يجب أن يكون غير العالم وأنه ليس يجوز أن يكون العلم هو العالم وإلا جاز أن يكون أحد المضافين قرينة مثل أن يكون الأب والابن معنى واحدًا بعينه"[1].

ويقول ابن رشد أن "هذا تعليم بعيد عن أفهام الجمهور والتصريح به بدعة وهو أن يضلل الجمهور أحرى منه أن يرشدهم وليس عند المعتزلة برهان على وجوب هذا في الأول سبحانه.

وإذا كان هذا هكذا فإذن الذي ينبغي أن يعلم الجمهور من أمر هذه الصفات -يقول ابن رشد- هو ما صرح به الشرع فقط وهو الاعتراف بوجودها دون تفصيل الأمر فيها هذا التفصيل"[2].

والحقيقة أننا لا نجد نقد ابن رشد لكل من الأشعرية والمعتزلة هنا مقنعًا فبالنسبة للأشعرية لا يترتب على قولهم بزيادة الصفات تعدد القدماء لأنهم لا يرون

(1) مناهج الأدلة ص٥٨- ٥٩.

(2) المصدر نفسه نفس الصفحة.

استقلال هذه الصفات عن الذات ثم لا يلزم على قولهم أن يكون الخالق جسمًا كما قال لأنه يكون هناك صفة وموصوف فليس كلما وجد صفة وموصوف كانت الجسمية إذ قد يقال معنى واضح فيحمل الوضوح وهو صفة على المعنى ولا تلزم الجسمية.

كما أننا لا نجد نقده للمعتزلة مقنعًا فليس يلزم على أن يكون العلم والعالم واحدًا أن يكون المضافين كالأب والابن معنى واحدًا كما قال لأن كلا من الابن والأب يتجسد في ذات وليس كذلك العلم والعالم فهما يتجسدان في ذات واحدة.

ثم إن رأيه ليس بعيدًا من رأي المعتزلة فهو يقول —على أساس التفرقة بين الغائب والشاهد التي يجعلها أساس النظر في الصفات.

"إن الشيء الواحد بعينه إذا اعتبر من جهة ما يصدر عنه شيء غيره سمي قادرًا وفاعلاً، وإذا اعتبر من جهة إدراكه لمفعوله سمي عالمًا، وإذا اعتبر العلم من حيث هو إدراك وسبب للحركة سمي حيًا"[1].

فإذا كانت الصفات عنده اعتبارات غير زائدة على الذات وعند المعتزلة هي اعتبارات للذات كما قال الجبائي أو أحوال كما قال أبو هاشم.

بل إن المعتزلة قالوا ذلك متأثرين بالفلاسفة ولذلك جاء مذهبهم عين مذهب الفلاسفة.

يقول الشهرستاني: "وكان واصل بن عطاء يشرع فيها —يقصد في صفات

(1) تهافت التهافت .

الباري سبحانه- على قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين قال: ومن أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين، وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالمًا قادرًا ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان هما اعتباران للذات القديمة كما قاله الجبائي، أو حالتان كما قال قاله أبو هاشم[1].

فما الفرق إذن بين رأي ابن رشد ورأي المعتزلة حتى ينتقدهم بأنهم ليس عندهم برهان وأن التصريح برأيهم بدعة "وهو أن يضلل الجمهور أحرى منه أن يرشدهم".

النبوة في فلسفة ابن رشد:

في البدء سوف نغضي -كما فعلنا من قبل- عما اتهم به فيلسوفنا في نظرية النبوة من قبل المسلمين وغيرهم، لنعمد مباشرة إلى نصوصه لنرى ما يقول هو قبل أن نرى ما يقول غيره عنه.

وأول ما نراه من نصوص ابن رشد أنه يعترف بالنبوة اعترافًا واضحًا وصريحًا وليس كما قال ربغان وغيره ممن ينكرون النبوات بل إننا نرى نصوصه في هذا الصدد مشبعة بروح التقديس للنبوة واعتبارها أمرًا تعجز عن إدراكه العقول الإنسانية وقد ثبت وجودها بالتواتر التاريخي فهو يقول في تهافت التهافت:

"أما الكلام في المعجزات فليس فيه للقدماء من الفلاسفة قول، لأن هذه كانت عندهم من الأشياء التي لا يجب أن يتعرض للفحص عنها وتجعل مسائل

(1) الملل والنحل ص ٦٩ جـ١ مكتبة صبيح.

فإنها مبادئ الشرائع والفاحص عنها والمشكك فيها يحتاج إلى عقوبة عندهم مثل من يفحص عن سائر مبادئ الشرائع العامة.

مثل: هل الله تعالى موجود؟، وهل السعادة موجودة؟، وهل الفضائل موجودة؟ وأنه لا يشك في وجودها، وأن كيفية وجودها هو أمر إلهي معجز من إدراك العقول الإنسانية[1].

ويقول في مناهج الأدلة:

..."وجود هذا الصنف من الناس وهم الأنبياء والرسل بين بنفسه وهذا الصنف هو الذي يضع الشرائع للناس بوحي من الله لا يتعلم إنساني ولا ينكر وجودهم إلا من أنكر وجود الأمور المتواترة، كوجود سائر الأنواع التي لم نشاهدها. والأشخاص المشهورين بالحكمة[2].

ففي هذا النص نلحظ أن ابن رشد يذهب إلى أن :

- المعجزات من مبادئ الشرائع المقدسة التي لا يشك في وجودها.
- كيفية وجود المعجزة أمر إلهي تقصر عنه العقول.
- وجود الأنبياء والرسل أمر ظاهر بنفسه لا خفاء فيه.
- من ينكر وجودهم منكر للتواتر التاريخي.

وأهم من هذا كله أن ابن رشد يرى أن الأنبياء والرسل يضعون الشرائع للناس بوحي من الله "لا بتعلم إنساني" على حد ما يقول بالنص.

(1) تهافت التهافت ٧٧٤ نشرة د. سليمان دنيا.

(2) مناهج الأدلة ٢٥.

فليس في فلسفة ابن رشد إذن مكان للقول بنظرية النبوة المكتسبة، وإنما هي عنده لا مدخل فيها للاكتساب أو التعلم.

فإذا أضفنا إلى ذلك أن يقول بتوسط الملك بين الله والرسول، وبذلك تكون قد اكتملت فكرته في النبوة مطابقة للتصور الإسلامي العام فيها.

يقول: والذي يقول به القدماء في أمر الوحي والرؤيا إنما هو عن الله تبارك وتعالى، بتوسط موجود روحاني ليس بجسم، وهو واهب العقل الإنساني عندهم وهو الذي تسميه الحذاق منهم العقل الفعال ويسمى في الشريعة ملكًا"[1].

وقد أثبت المتكلمون الرسالات السماوية بأمرين :

الأمر الأول: القياس، إذ قالوا قد ثبت أن الله متكلم ومريد ومالك لعباده، وجائز على المريد المالك لأمر عباده في الشاهد أن يبعث رسولاً إلى عباده المملوكين فوجب أن يكون ذلك ممكنًا في الغائب.

الأمر الثاني المعجزة؛ إذ قالوا "إذا كان قد ظهر إمكان وجوده في الغائب كوجوده في الشاهد، وكان أيضًا يظهر في الشاهد إنه إذا قام رجل في حضرة الملك، فقال: أيها الناس إني رسول الملك إليكم وظهرت عليه من علامات الملك، فيجب أن يعترف بأن دعوى ذلك الرسول صحيحة، وقالوا وهذه العلامة ظهور المعجزة على يد الرسول".

لكن ابن رشد عاب على المتكلمين استدلالهم بأنه يقنع الجمهور ولا يقنع الخاصة.

(1) تهافت التهافت ص٧٧٦.

ذلك أنه لا يصح تصديقنا للذي ادعى الرسالة عن الملك إلا متى علمنا أن تلك العلامة التي ظهرت عليه هي علامة المرسل للملك وذلك إما بقول الملك لأهل طاعة أن من رأيتم عليه علامة كذا من علاماتي المختصة بي فهو رسول من عندي، أو بأن يعرف أن من عادة الملك ألا تظهر تلك العلامات إلا على رسله.

ويتساءل ابن رشد: فمن أين يصح لنا أن من ظهر على يديه المعجز فهو رسول؟ وذلك أن هذا الحكم –حكمنا بأنه رسول– ليس يمكن أن يؤخذ من السمع، إذ السمع لا يثبت من قبل هذا الأصل فيكون من باب تصحيح الشيء بنفسه وذلك فاسد.

ولا سبيل إلى أن يدعى صحة هذه المقدمة بالتجربة والعادة، إلا إذا شوهدت المعجزات ظاهرة على أيدي الرسل، أعني من يعترف بوجود رسالتهم ولم تشاهد على أيدي غيرهم فتكون حينئذ علامة قاطعة على تمييز من هو رسول من عند الله ممن هو ليس برسول أعني بين من دعواه صادقة وبين من دعواه كاذبة"[1].

وهنا نصل إلى فكرة غريبة وخطيرة لابن رشد لا نعتقد أن أحدًا من المتكلمين أو الفلاسفة الإلهيين سبقه إليها.

ذلك أنه يفرق في المعجزة بين أن تكون:

– من طبيعة الرسالة كالقرآن بالنسبة للتشريع فتكون معجزة حقيقية دالة على الرسالة من الله حقًا.

(1) مناهج الأدلة ٩٦.

- أو تكون مجرد قرينة خارجية على أن هذا رسول، لكنها لا تدل دلالة لازمة على أنه رسول خاصة أن المتكلمين يجوزون أن يظهر الأمر الخارق على يد الولي أو الساحر.

وما يشترطه المتكلمون من مقارنة دعوى النبوة للمعجزة فدعوى ليس عليها دليل من السمع أو العقل.

يقول ابن رشد: "وإنما كان المعجز ليس يدل على الرسالة لأنه ليس يدرك العقل ارتباطًا بينهما، إلا أن يعترف أن المعجز فعل من أفعال الرسالة كالإبراء الذي هو فعل من أفعال الطب، فإنه من ظهر منه فعل الإبراء دل على وجود الطب وأن ذلك طبيب"[1].

فابن رشد يرى أن الرسول إنما جاء ليضع الشرائع الموافقة للحق والمفيدة من الأعمال ما فيه سعادة جميع الخلق فلا بد أن تكون المعجزة من جنس هذه المهمة ومن طبيعتها.

يقول: "وليعلم أن طريق الخواص في تصديق الأنبياء طريق آخر قد نبه عليه أبو حامد في غير ما وضع وهو الفعل الصادر عن الصفة التي بها سمي النبي نبيًا، الذي هو الإعلام بالغيوب، ووضع الشرائع الموافقة للحق، والمفيدة من الأعمال ما فيه سعادة جميع الخلق"[2].

أما ما يظهر على الرسل من غير طبيعة الرسالة فإنه يعتبرها قرائن على

(1) مناهج الأدلة ٩٦.

(2) تهافت التهافت ٧٧٦.

الصدق ولذلك ما ظهر على يد رسول الله ﷺ من خوارق العادات غير القرآن لم يتحد بها.

يقول: "وأنت تتبين من حال الشارع ﷺ أنه لم يدع أحدًا من الناس ولا أمة من الأمم إلى الإيمان برسالته وبما جاء به بأن قدم على يدي دعواه خارقًا من خوارق الأفعال مثل قلب عين من الأعيان إلى عين أخرى، وما ظهر على يديه ﷺ من الكرامات الخوارق فإنما ظهرت في أثناء أحوال من غير أن يتحدى بها، وقد يدلك على هذا قوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الأَرْضِ يَنْبُوعاً ﴾ إلى قوله تعالى ﴿ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلاَّ بَشَراً رَسُولاً ﴾.

وليس معنى أن تكون المعجزات التي ليست من طبيعة الرسالة قرائن ألا تدل على الرسالة بل معناه إذا انفردت لا تدل على الرسالة ولكنها إذا أضيفت إلى المعجزات التي من فعل الرسالة فإن النوعين معًا يدلان على صدق الرسول.

يقول: "وذلك أن الخارق المعتاد إذا كان خارقًا في المعرفة بوضع الشرائع دل على أن وضعها لم يكن يتعلم، وإنما كان بوحي من الله وهو المسمى نبوة.

وأما الخارق الذي ليس من نفس وضع الشرائع مثل انفلاق البحر وغير ذلك، فلا يدل دلالة ضرورية على هذه الصفة المسماة نبوة وإنما تدل إذا اقترنت إلى الدلالة الأولى وأما إذا أتت مفردة فلا تدل على ذلك"[1].

(1) تلخيص كتاب الحاس والمحسوس لابن رشد ص٢١٦ انظر: د/ محمد عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ٣١٧ دار المعارف بمصر.

"فالمعجز في العلم والعمل هو الدلالة القطعية مع النبوة، وأما المعجز في غير ذلك فشاهد لها ومقو"[1].

ولذلك يرى ابن رشد أن المعجزة الحقيقة التي كانت من نفس فعل الرسالة هي القرآن الكريم كما يعرف ذلك من زوال العلوم وبخاصة وضع الشرائع وتقرير القوانين والإعلام بأحوال المعاد، ولما وجدت هذه كلها في الكتاب العزيز على أتم ما يمكن علم أن ذلك بوحي من عند الله، وأنه كلام ألقاه على لسان نبيه"[2]

يقول ابن رشد:

"تنن عليه السلام منها على هذا المعنى الذي خصه الله به "ما من نبي من الأنبياء إلا وقد أوتي من الآيات ما على مثله آمن جميع البشر وإنما كان الذي أوتيته وحيًا، وإني لأرجو أن أكون أكثرهم تبعًا يوم القيامة.

وإذا كان هذا كله كما وصفنا فقد تبين لك أن دلالة القرآن على نبوته ﷺ ليست هي مثل دلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسى عليه السلام ولا إحياء الموتى على نبوة عيسى فإن تلك وإن كانت أفعالاً لا تظهر إلا على أيدي الأنبياء وهي مقنعة عند الجمهور فليست تدل دلالة قطعية إذا انفردت إذ كانت ليست فعلاً من أفعال الصفة التي بها سمي النبي نبيًا وأما القرآن فدلالة على هذه الصفة هي مثل دلالة الإبراء على الطب.

(1) المصدران السابقان نفس الصفحة .

(2) مناهج الأدلة ٢١٩ .

ومثال ذلك: لو أن شخصين ادعيا الطب فقال أحدهما: الدليل أني أسير على الماء، وقال الآخر الدليل أني أبرئ المرضى فمشى ذلك على الماء وأبرأ هذا المرض لكان تصديقنا بوجود الطب للذي أبرأ المرضى ببرهان وتصديقنا بوجود الطب لمن مشى على الماء مقنعًا من طريق الأولى والأحرى، ووجه الظن للذي يعرض للجمهور ذلك أن من قرر المشي على الماء الذي ليس من وضع البشر فهو أولى أن يقدر على الإبراء الذي هو من صنع البشر[1].

وكون القرآن فعل من أفعال الرسالة وهو التشريع ليس هو الوجه الوحيد لإعجاز القرآن بل هناك أوجه أخرى يراها ابن رشد لكنه يعتمد في مجال الدلالة على صدق الرسول على التشريع بالذات.

يقول: "وإذا سأل سائل عن الدليل على كون القرآن خارقًا ومعجزًا من نوع الخارق الذي يدل دلالة قطعية على صفة النبوة، وأي الخارق الذي في فعل النبوة الذي يدل عليها كما يدل في الإبراء على صفة الطب الذي هو فعل الطب.

أجيب عليه بالقول بأن ذلك يوقف عليه من وجوه:

أحدهما: أن يعلم أن الشرائع التي تضمنها من العلم والعمل ليست مما يمكن أن يكتسب بتعلم بل بوحي.

ثانيها: ما تضمن من الإعلام بالغيوب.

ثالثها: من نظمه الذي هو خارج عن النظم الذي يكون بفكر وروية أعني أن يعلم أنه من غير جنس البلغاء المتكلمين بلسان العرب سواء من تكلم منهم

(1) مناهج الأدلة.

بذلك بتعلم وصناعة، وهم الذين ليسوا بأعراب، أو من تكلم بذلك من قبل المنشأ عليه وهم العرب الأول.

والمعتمد في ذلك على الوجه الأول[1].

ومما تقدم نستطيع أن تكشف زيف الذين قالوا إن ابن رشد ينكر المعجزة فهو كما رأينا يعترف بها ولكنه ينكر أن تكون كل الخوارق التي تظهر على أيدي الأنبياء دلائل قطعية بل بعضها دلائل قطعية وهو ما جاء عن فعل الرسالة وطبيعتها وبعضها قرائن ومقومات للدلائل القطعية فليس قول هؤلاء صحيحًا من هذه الوجهة.

ولكن الذي أعتقد أنه يؤخذ على ابن رشد إنكاره لدلالة المعجزة التي ليست من طبيعة الرسالة لأن الذي يلزم عن ذلك أن تكون معجزة اليد والعصا بالنسبة لموسى عليه الصلاة والسلام غير دالة على رسالته دلالة قطعية مع أن القرآن الكريم قد نص على أنها "برهان" على الرسالة.

قال تعالى: ﴿ وَأَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِراً وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَى أَقْبِلْ وَلا تَخَفْ إِنَّكَ مِن الآمِنِينَ ﴾ قال تعالى: ﴿ اسْلُكْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ وَاضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِن الرَّهْبِ فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِنْ رَبِّكَ إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْماً فَاسِقِينَ ﴾ [القصص: ٣٢].

(1) تلخيص كتاب الحاس والمحسوس لابن رشد ٢١٧ وانظر د/ محمد عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ٣١٧.

كذلك سمى القرآن إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص "آية" لعيسى عليه الصلاة والسلام، قال تعالى: ﴿ وَرَسُولاً إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِن الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الأَكْمَهَ وَالأَبْرَصَ وَأُحْيِ الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾ [المائدة: ٤٩].

فالمتكلمون هنا في اعتقادي أصدق رأيًا في قولهم أن المعجزة على يد الرسول دالة على رسالته لأنها بمثابة قول الله صدق عبدي فيما يبلغ عني، لأنه لو كان كاذبًا ما أجرى الله على يديه الخوارق، أيا كانت.

ومع ذلك كله فنحن نوافق من يقول إن المعجز البراني أدل على الرسول من المعجز المناسب، ذلك أن المعجز المناسب هو دليل دقيق يعسر- حتى على الخاصة- الاقتناع به وإقناع الغير، لأنه يقوم على تقدير صلاح الشريعة وموافقتها لكمال الإنسان وسعادته.

أما المعجز البراني فالتثبت من وقوعه أسهل[1].

(1) يوحنا قمير، ابن رشد جـ٢ ص ١٣ .

- موجز كتاب

فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال "لابن رشد"

.... فإن الغرض من هذا القول أن نفحص، على جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به، إما على جهة الندب وإما على جهة الوجوب.

فنقول: إن كان فعل الفلسفة ليس شيئًا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع- أعني من جهة ما هي مصنوعات- فإن الموجودات تدل على الصانع لمعرفة صنعها، وإنه كلما كانت المعرفة بصنعها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم....

فأما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلُّب معرفتها به فبين في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى، مثل قوله تعالى: ﴿ **فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ** ﴾ . وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معًا....

وإذ تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، و(إذا) كان الاعتبار ليس شيئًا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه- وهذا هو القياس أو بالقياس- فواجب أن نجعل نظرنا بالموجودات بالقياس العقلي. وبين أن هذا النحو من النظر الذي دعا إليه الشرع وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس- وهو المسمى "برهانًا"- وإذ كان الشرع قد حث على معرفة الله تعالى وموجوداته بالبرهان، كان من الأفضل، أو الأمر

الضروري- لمن أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان- أن يتقدم أولاً فيعلم أنواع البراهين وشروطها، و(يعلم) ما يخالفُ [فيه] القياس البرهاني (أنواع القياس الأخرى:) القياس الجدلي والقياس الخطابي والقياس المغالطي. وكان لا يمكن ذلك دون (قبل، من غير) أن يتقدم فيعرف قبل ذلك ما هو القياس المطلق، وكم أنواعه....

وإذ تقرر أنه يجب بالشرع النظر في القياس العقلي وأنواعه كما يجب النظر في القياس الفقهي، فبيِّنٌ أنه:

إن كان لم يتقدم أحد ممن قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه، أنه يجب علينا (نحن) أن نبتدئ بالفحص عنه، وأن يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم حتى تكمل المعرفة به. فإنه عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس- من تلقائه وابتداء- على جميع ما يحتاج إليه من ذلك. كما أنه عسير أن يستنبط واحد جميع ما يحتاج إليه من معرفة أنواع القياس الفقهي؛ بل معرفة القياس العقلي أحرى بذلك (أحرى أن تكون عسيرة).

وإن كان غيرنا قد فحص عن ذلك، فبين أنه يجب علينا أن نستعين -على ما نحن بسبيله- بما قاله من تقدمنا في ذلك، سواء أكان الغير مشاركًا لنا في الملة أو غير مشارك، فإن الآلة التي تصح بها التزكية[1] ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة.

(1) التزكية (بالزاي أخت الراء): الشهادة بعدالة شخص وصلاحه. وقرأها بعضهم التذكية (بالذال أخت الدال): الذبح.

وأعني بغير المشارك (لنا في الملة) من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام.

وإذا كان الأمر هكذا، وكان كل ما يحتاج إليه من النظر في أمر المقاييس العقلية قد فحص عنه القدماء أتم فحص، فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم فننظر في ما قالوه من ذلك: فإن كان كله صوابًا قبلناه منهم: وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه.... (وبما) أن من لا يعرف الصنعة لا يعرف المصنوع، ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع، فقد يجب أن نشرع في الفحص عن الموجودات على الترتيب والنحو الذي استفدناه من صناعة المعرفة بالمقاييس البرهانية.

وبين أيضًا أن هذا الغرض إنما يتم لنا في الموجودات بتداول الفحص عنها واحدًا بعد واحد، وأن يستعين، في ذلك، المتأخر بالمتقدم..... وإذا كان هذا هكذا، فقد يجب علينا- إن ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظرًا في الموجودات واعتبارًا لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان- أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وأثبتوه في كتبهم: فما كان منها موافقًا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه؛ وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم.

فقد تبين من هذا أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع، إذ كان مغزى (القدماء) في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه. وإن من نهى عن النظر فيها من كان أهلاً للنظر فيها- وهو الذي جمع أمرين: أحدهما

ذكاء الفطرة، والثاني العدالة الشرعية والفضيلة الخلقية- فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله، وهو الباب المؤدي إلى معرفته حق معرفته. وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى. وليس يلزم إن غوى غاو بالنظر فيها أو زلّ زالٌ- من قبل نقص فطرته.... أو أنه لم يجد معلمًا يرشده إلى فهم ما فيها...- أن تمنعها عن الذي هو أهل للنظر فيها. فإن هذا النحو من الضرر الداخل من قبلها هو شيء لحقها بالعرض لا بالذات.... وهذا الشيء الذي عرض لهذه الصناعة هو شيء عارض لسائر الصنائع. فكم من فقيه كان الفقه سببًا لقلة تورعه وخوضه في الدنيا!....

إن طباع الناس متفاضلة في التصديق: فمن (الناس) من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية.... ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية. ولما كانت شريعتنا هذه الإلهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث عم التصديق بها كل إنسان، إلا من جحدها عنادًا بلسانه..... وإذ كانت هذه الشريعة حقًا وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإنا- معشر المسلمين- نعلم على القطع أن النظر البرهاني لا يؤدي إلى مخالفة ما ورد في الشرع: فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له.

وإذ كان هذا هكذا؛ فإن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما، فلا يخلو ذلك الموجود (من) أن يكون قد سكت عنه في الشرع أو عرف به. فإن كان مما سكت عنه فلا تعارض هنالك، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي. وإن كانت الشريعة قد نطقت به

فلا يخلو ظاهر النطق (من) أن يكون موافقًا لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفًا له. فإن كان موافقًا فلا قول هنالك، **وإن كان مخالفًا طُلبَ هنالك تأويله**. ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية[1]، من غير أن يُخِلّ ذلك بعادة لسان العرب... في تعريف أصناف الكلام المجازي. وإذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية، فكم بالحري أن يفعل ذلك صاحب علم البرهان... ونحن نقطع قطعًا (في) أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع فإن هذا الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي.... وما أعظم ازدياد اليقين بما عند من زاول هذا المعنى وجربه وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول. بل نقول: إنه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان- إذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه- إلا وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد (له). ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، والسبب في ورود الشرع- فيه الظاهر والباطن- هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق.....

(إن كثيرين من أهل الصدر الأول في الإسلام) كانوا يرون أن للشرع ظاهرًا وباطنًا، وأنه ليس يجب أن يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به ولا يقدر على فهمه، مثل ما روى البخاري عن علي رضي الله عنه أنه قال: "**حَدِّثوا**

---

(1) في قوله تعالى: ﴿ **يد الله فوق أيديهم** ﴾ ننقل مدرك اليد من الحقيقة (العضو الذي نتناول به الأشياء) إلى المجاز (مدرك القوة والسلطة التي تكون للبشر في يدهم).

الناس بما يعرفون، أتريدون أن يُكَذَّبَ اللهُ ورسولُه؟".....

– الرد على أبي حامد الغزالي :

إن أبا حامد قد غلط على الحكماء المشَّائين في ما نسب إليهم من أنهم يقولون إنه تقدس وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلاً. بل (هم) يرون أنه تعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا بها: وذلك أن علمنا بها معلول للمعلوم به فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره، وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا فإنه علة للمعلوم الذي هو الموجود فمن شبه العلمين أحدهما بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحدًا، وذلك غاية الجهل..... و(المشَّاءون) ليس يرون أنه (تعالى) لا يعلم الجزئيات فقط على النحو الذي نعلمه نحن، بل ولا الكليات، فإن الكليات المعلومة عندنا معلولة أيضًا عن طبيعة الموجود؛ والأمر في ذلك العلم (الإلهي) بالعكس. ولذلك (كان) ما أدى إليه البرهان أن ذلك العلم منزه عن أن يوصف بكلي أو بجزئي..

وأما قدم العالم أو حدوثه فإن الاختلاف فيه –عندي– بين المتكلمين من الأشعرية و(بين) الحكماء المتقدمين يكاد يكون راجعًا للاختلاف في التسمية.... وذلك أنهم اتفقوا على أن هاهنا ثلاثة أصناف من الموجودات طرفين وواسطة بين الطرفين. فاتفقوا في تسمية الطرفين واختلفوا في الواسطة.

فأما الطرف الواحد فهو موجود وجد عن شيء– أعني عن سبب فاعل ومن مادة– والزمان متقدم عليه، أعني على وجوده. وهذه حال الأجسام التي يدرك تكونها بالحس مثل الماء والهواء والحيوان والنبات. وهذا الصنف من

الموجودات اتفق الجميع من القدماء (الفلاسفة) والأشعريين على تسميتها محدثة.

وأما الطرف المقابل لهذا فهو موجود لم يكن من شيء ولا عن شيء ولا تقدمه زمان. وهذا أيضًا قد اتفق الجميع من الفرقتين على تسميته قديمًا. وهذا الموجود مدرك بالبرهان، وهو الله....

وأما الصنف من الموجود الذي بين هذين الطرفين فهو موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان، ولكنه موجود عن شيء- أعني عن فاعل- وهذا هو العالم بأسره. هذا الموجود.... قد أخذ شبهًا من الوجود الكائن الحقيقي (المحدث) ومن الوجود القديم: فمن غلب عليه (من الناس) ما فيه (في هذا العالم بجملته) من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث سماه قديمًا، ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث سماه محدثًا. وهو في الحقيقة ليس محدثًا حقيقيًا ولا قديمًا حقيقيًا. فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة، والقديم الحقيقي ليس له علة.....

وأما الأشياء التي لخفائها لا تعلم إلا بالبرهان، فقد تلطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان- إما من قبل فطرهم (الناقصة)، وإما من قبل عادتهم (تصديقهم بما ألفوا)، وإما من قبل عدم أسباب التعلم- بأن ضرب (الله) لهم أمثالها وأشباهها ثم دعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال، إذ كانت تلك الأمثال يمكن التصديق بها بالأدلة المشتركة للجميع، أعني (البرهانية و) الجدلية والخطابية. وهذا هو السبب الذي انقسم (به) الشرع إلى ظاهر وباطن. فإن الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي إلا لأهل البرهان....

وإذ تقرر هذا فقد ظهر لك- من قولنا- أن هاهنا ظاهرًا في الشرع لا يجوز تأويله. فإن كان تأويله في المبادئ (العقائد) فهو كفرٌ، وإن كان في ما بعد المبادئ (في العبادات) فهو بدعة. وهاهنا أيضًا ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله: وحملهم إياه على ظاهره كفر؛ وتأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر في حقهم أو بدعة.....

ولهذا يجب ألا تثبت التأويلات إلا في كتب البراهين، لأنها إذا كانت في كتب البراهين لم يصل إليها إلا من هو من أهل البرهان. وأما إذا أثبتت في غير كتب البرهان واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطابية والجدلية- كما يصنعه أبو حامد- فخطأ على الشرع وعلى الحكمة: وإن كان الرجل إنما قصد خيرًا، وذلك أنه رام أن يكثر بذلك أهل العلم، ولكن كثر بذلك أهل الفساد بدون كثرة أهل العلم. وتطرق بذلك قوم إلى ثلب (ذم) الحكمة، وقوم إلى ثلب الشريعة، وقوم إلى الجمع بينهما (في الثلب).....

وينبغي أن تعلم أن مقصود الشرع إنما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق. والعلم الحق هو معرفة الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه، وبخاصة الشريفة منها، ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي. والعمل الحق هو امتثال الأفعال التي تفسد السعادة وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء. والمعرفة بهذه الأفعال هي التي تسمى العلم العملي .....

الناس في الشريعة على ثلاثة أصناف: صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً، وهم الخطابيون الذي هم الجمهور الغالب؛ وصنف هو من أهل التأويل

الجدلي، وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط، أو بالطبع والعادة؛ وصنف هو من أهل التأويل اليقيني، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة، أعني صناعة الحكمة.

وهذا التأويل ليس ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل فضلاً عن الجمهور. ومتى صرح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها —وبخاصة التأويلات البرهانية، لبعدها عن المعارف المشتركة- أفضى ذلك بالمصرح له وبالمصرح إلى الكفر....

وبمثل هذا يأتي الجواب أيضًا في السؤال عن الأمور الغامضة التي لا سبيل للجمهور إلى فهمها، مثل قوله تعالى: ﴿ **وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ الرُّوحِ قُل الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً** ﴾ .....

(ثم) إن الأقاويل الشرعية المصرح بها في الكتاب العزيز لها ثلاث خواص دلت على الإعجاز: إحداها أنه لا يوجد أتم إقناعًا وتصديقًا للجميع منها؛ والثانية أنها تقبل النصرة بطبعها إلى أن تنتهي إلى حد لا يقف على التأويل فيها- إن كانت مما فيه تأويل- إلا أهل البرهان؛ والثالثة أنها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق....

وبودنا (أن) لو تفرغنا لهذا المقصود وقدرنا عليه. وإن أنسأ الله في العمر فسنثبت فيه قدر ما تيسر لنا منه. فعسى أن يكون ذلك مبدأ لمن يأتي بعد؛ فإن النفس مما تخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة في غاية الحزن والتألم؛ وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قبل من ينسب نفسه إلى

الحكمة فإن الأذية من الصديق هي أشد من الأذية من العدو- أعني أن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة، فالأذية ممن ينسب إليها هي أشد الأذية- مع ما يقع بينهما (بسبب التصريح بتأويل كل شيء لجميع طبقات الناس) من العداوة والبغضاء والمشاجرة- وهما المصطحبتان بالطبع والمتحابتان بالجوهر والغريزة. وقد آذاها أيضًا كثير من الأصدقاء الجهال ممن ينسبون إليها، وهي الفرق الموجودة فيها....

من حقائق هذين النصين :

أ - مقصد الفلسفة نفع القلة من العلماء؛ ومقصد الشريعة التنبيه على ما ينفع الكثرة من الناس (ولكن الشريعة قد تضر أحيانًا بالقلة من الناس).

ب- الفلسفة (الحكمة) تقصد إلى طلب الحق، وهي واضحة في التعبير؛ ولكن للشريعة ظاهرًا وباطنًا.

ج- جاء في الشريعة أشياء توافق الحكمة، ثم أشياء إذا نظرنا إلى ظاهرها وجدنا هذا الظاهر من الشريعة يخالف الحكمة.

د - أن على الجمهور الغالب من الناس أن يأخذوا بظاهر الشرع، حتى لو أنهم توهموا أن الله جسم وأنه يجلس فعلاً على عرش لوجب أن نقبل منهم هذا الاعتقاد لأنهم قاصرون عن إدراك غيره، ولأن هذا الإدراك المجسم هو الذي يحملهم على التقوى التي تؤدي بهم إلى عمل الأعمال الصالحة وإلى الامتناع عن فعل الشر.

هـ- أما الخاصة من العلماء فيجب أن يقبلوا ظاهر الشرع حيث لا حاجة إلى

تأويل؛ ثم يجب عليهم أن يتأولوا كل ما عدا ذلك.

و - المفروض ألا يبوح العلماء مما تأولوا من الشرع بشيء من التأويل للعامة. غير أنهم إذا وجدوا في العامة جماعات تحتمل شيئًا من التأويل فيجب عليهم أن يبوحوا لكل جماعة من هذه الجماعات بما تحتمله من ذلك.

ز - على العلماء أن يجمعوا بين الحكمة والشريعة (أن يعملوا من الشريعة بما يوافق الحكمة، وأن يتأولوا من الشريعة ما لا يوافق الحكمة، حتى يكون عملهم في كل شيء موافقًا للحكمة).

عبد الرحمن بن خلدون

مؤسس علم التاريخ ومُوجِد عِلْم الاجتِمَاع

١- ترجمته وآثاره وخصائصه :

لما فتح المسلمون الأندلس كان مع جيوش الفتح رجل يمني من عرب حضرموت اسمه خالد بن الخطاب سكن في قرمونة ثم انتقل إلى إشبيلية حيث عُرِفَ باسم خلدون[1]. ولما اشتد خطر الإسبان على إشبيلية سنة ٦٢٥هـ (١٢٢٧م)، هجرها آل الخطاب إلى ثغر سبتة (المغرب). ثم انتقل محمد جد فيلسوفنا إلى تونس وولي الوزارة لأبي حفص ثم لابنه المستنصر. وكذلك مال والد فيلسوفنا (واسمه محمد أيضًا) إلى الشؤون العسكرية والإدارية، ولكنه عاد فشُغِفَ بالعلم وأصبح ثقة في الفقه واللغة، وقد توفي (٧٤٩هـ- ١٣٤٩م) بالطاعون الجارف[2] الذي ذهب فيه كثير من العلماء.

أما ابن خلدون نفسه (وهو ولي الدين أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن محمد.... بن خالد بن الخطاب) فقد وُلِدَ في تونس (غرة رمضان ٧٣٢- ١٣٣٢/٥/٢٧م). وتلقى ابن خلدون علومه على أبيه وعلى نفر من علماء تونس والعلماء الواردين إليها فحفظ القرآن العظيم وتفسيره والحديث والفقه

(1) تكون صيغة فعلون في العربية غير الفصيحة للتصغير والتحبب أو التحقير، نحو كلبون. أما في الأسبانية فتزاد الواو والنون للتعظيم.

(2) وصل هذا الطاعون إلى أوربا، في القرن الرابع عشر، وجرف ملايين من أهلها وعرف فيها باسم الموت الأسود.

واللغة والنحو ثم توسع في الأدب والمنطق وعلوم الفلسفة.

وفي سنة ٦٤٨هـ (١٣٤٧م) التحق ابن خلدون بحاشية أبي الحسن المريني سلطان مراكش. ولكن أول عهده بمراتب الدولة فعلاً كان سنة ٧٥٢هـ (١٣٥٢م)، فقد تولى "كتابة العلامة" (ديوان الرسائل) لأبي محمد بن تافراكين المستبد على الدولة يومئذ بتونس. ثم إنه وصف لأبي عنان صاحب فاس، وكان يجمع العلماء في بلاطه، فاستقدمه سنة ٧٥٥هـ ثم استخدمه في آخر سنة ٧٥٦هـ(آخر ١٣٥٥م).

وتقلب ابن خلدون في البلاد فكان عند بني مرين في فاس (٧٦٠هـ- ١٣٥٩م)، وعند بني عبد الواد في تلمسان (٧٦٣هـ) ثم عند بني الأحمر في غرناطة الأندلس (٧٦٤هـ)؛ فأرسله بنو الأحمر في سفارة إلى بطره ملك قشتالة (بطرس الرابع القاسي الأسباني) لإتمام عقد الصلح بينه وبني ملوك المغرب ثم إنه انتقل إلى المغرب؛ ولما سئم التطواف والمناصب وخاف عواقب السياسة آثر الاعتزال في قلعة سلامة، شرق تلمسان، فمكث عند بني العريف أربع سنوات وبدأ بتأليف كتابه في التاريخ. ولكنه احتاج إلى مواد لكتابه لم تكن متيسرة في قلعة سلامة فعاد إلى تونس (٧٨٠هـ- ١٣٧٨م).

وفي سنة ٧٨٤هـ (١٣٨٢م) سار ابن خلدون إلى الحج؛ فلما وصل إلى مصر عُرِضَ عليه القضاء على المذهب المالكي فقبله فتأخر ذهابه على الحج حتى سنة ٧٨٩هـ. وعاد من الحج إلى القاهرة وانقطع فيها التدريس حينًا ثم عاد إلى تولي القضاء (٨٠١هـ- ١٣٩٩م).

ولما غزا تيمورلنك سورية ذهب الملك الناصر فرج ابن الملك الظاهر برقوق إلى دمشق ليفاوض تيمور واصطحب نفرًا من العلماء فيهم ابن خلدون. ثم سمع الناصر فرج بمؤامرة عليه في مصر فاضطر إلى العودة. فحمل ابن خلدون تبعة الحال وذهب سرًا على رأس وفد لمفاوضة تيمور في الصلح وألقى بين يديه خطبة نفيسة؛ فأكرمه تيمور عليها وأعاده إلى مصر. وتولى ابن خلدون القضاء بمصر بعد ذلك مرارًا، ثم وافاه اليقينُ بالقاهرة في ٢٥ رمضان ٨٠٨هـ (١٥ آذار مارس ١٤٠٦م).

آثاره :

ذكر المؤرخون لابن خلدون كتبًا مختلفة في الحساب والمنطق والتاريخ وسوى ذلك، يهمنا منها كتابه المشهور في التاريخ "كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر". ويهمنا من هذا الكتاب الجزء الأول المعروف بمقدمة ابن خلدون أو "بالمقدمة" فحسب. وإليك أقسام هذا الجزء الأول[1].

أ — الديباجة (ص٣- ٩)- وفيها يذكر ابن خلدون أنه طالع كتب المؤرخين فوجدها بعيدة عن التحقيق، فوضع هذا الكتاب وجعله مشتملاً على البحث في العمران ثم على تاريخ العرب والمشرق ثم على تاريخ البربر والمغرب[2].

(1) بيروت، المطبعة الأدبية، الطبعة الثالثة ١٩٠٠م .

(2) هنالك فصول منسية في الطبعات المتداولة بين أيدي الناس لم أشر إليها هنا (راجع "دراسات عن مقدمة ابن خلدون" لساطع الحصري —طبعة موسعة، دار المعارف بمصر ١٩٥٣م- ص١١٠ وما بعد). وبعض هذه الفصول المنسية موجودة في طبعة دار الكتاب اللبناني في بيروت.

ب- المقدمة (مقدمة الجزء الأول ص٩- ٣٥)- "في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط وذكر شيء من أسبابها".

ج- الكتاب الأول (الصفحات ٣٥- ٥٨٨ وهي آخر الجزء الأول)- "في طبيعة العمران (الاجتماع البشري): في الخليقة وما يعرض فيها من البدو والحضر والتغلب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها وما لذلك من العلل"- وهو ستة أبواب:

١- الباب الأول- في الجغرافية الطبيعية والبشرية (أثر البيئة في أبدان البشر وأخلاقهم وأحوالهم وفي ما ينشأ من العمران) ص٣٥- ١١٩.

٢- الباب الثاني- في العمران البدوي (وفيه موازنة بين أهل البدو وأهل الحضر وذكر خصائصهم ثم فيه كلام على العصبية والتغلب والملك) ص ١٢٠- ١٥٣.

٣- الباب الثالث- في الدولة (كيف تنشأ الدول وتتطور قوة ثم ضعفًا، وما تحتاج إليه من المناصب ومن وسائل الدفاع في البر والبحر مع كلام مفصل في الضرائب والجباية) ص١٥٤- ٣٤٢.

٤- الباب الرابع: في العمران الحضري خاصة (نشأة المدن وبناء الهياكل العظيمة، ثم الرفاهية في المدن والجاه والصنائع، ثم خراب الأمصار حينما يكثر عمرانها أو حينما تنقرض الدول القائمة فيها) ص٣٤٢- ٣٨٠.

فلسفة ابن خلدون

إذا ذكر ابن خلدون، ذكر معه الاهتمام بالنقد التاريخي، والبعد عن علم ما بعد الطبيعة، والتحرر من قيود الفلسفة المشائية، فهو وإن كان لم يطبق طريقته التاريخية في تمحيص الأخبار وتحقيقها تطبيقًا دقيقًا، إلا أنه برهن كما يقول (بوتول) على أنه رائد من رواد علم الاجتماع الحديث. لقد أراد أن يعلل حوادث التاريخ بطبائع العمران، فساقه هذا التعليل إلى النظر في موضوع آخر لا يقل خطورة عن الموضوع الأول، وهو ما نطلق عليه اليوم اسم فلسفة التاريخ.

وسنقصر بحثنا في فلسفة ابن خلدون على الإلمام بثلاثة موضوعات أساسية، وهي:

١- **النقد التاريخي.** ويشتمل على البحث في علم التاريخ، ومغالط المؤرخين، وحاجة المؤرخ إلى علم العمران.

٢- **علم العمران**، وفيه إشارة إلى أربعة موضوعات، وهي:

أ — **العمران البشري** على الجملة، نشأته، وأثر الإقليم والتربة فيه.

ب- **العمران البدوي**، القبائل. وصفات البدو.

ج- **العمران الحضري**، نشأة الدولة، ومنازع الملك فيها وعمرها.

د — **وجوه المعاش.**

٣- موقف ابن خلدون من العقل والفلسفة.

١- النقد التاريخي

١- علم التاريخ

حقيقة التاريخ عند ابن خلدون "أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال، مثل التوحش، والتأنس، والعصبيات، وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال"[١]. وهذا القول الذي استشهدنا به سابقًا، يدل على أن موضوع التاريخ عند ابن خلدون واسع جدًا فهو لا ينحصر في أخبار الدول، والملوك، والوقائع، والحروب، بل يشمل كل ما يطرأ على الحياة الاجتماعية من تغير في مؤسساتها وأوضاعها، كالتغيرات الاقتصادية والثقافية وغيرها. فكأن المقصود بالتاريخ عنده تاريخ الحضارة، لا التاريخ السياسي وحده، وكأن موضوعه الشامل يتعدى حدود التاريخ المحض، ويحيط بمسائل الفلسفة الاجتماعية، أو مسائل علم الاجتماع العام[٢].

والتاريخ من الفنون التي يشغف بها الخواص والعوام على السواء، وسبب ذلك تشوف الناس جميعها إلى معرفة أخبار الماضي، إلا أن هناك فرقًا بين مفهوم التاريخ عند العوام، ومفهومه عند الخواص، لأن الخواص يدركون بواطن الأمور

(1) المقدمة، ص: ٣٥.

(2) ص٥٦٤ وما يليها د. جميل صليبة: تاريخ الفلسفة الغربية.

على حين أن العوام لا يدركون إلا ظواهرها. قال ابن خلدون: إن التاريخ فن تتداوله "الأمم والأجيال، وتشد إليه الركائب والرحال، وتسمو إلى معرفته السوقة والأغفال، وتتنافس فيه الملوك والأقيال، ويتساوى في فهمه العلماء والجهال. إذ هو، في ظاهره، لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأول، تنمق فيها الأقوال، وتضرب فيها الأمثال، وتطرف بها الأندية إذا غصها الاحتفال، وتؤدي لنا شأن الخليقة كيف تقلبت بها الأحوال، واتسع للدول فيها النطاق والمجال، وعمروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال، وحان منهم الزوال، وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة وعريق، وجدير بأن يعد في علومها وخليق"[1].

وإذا كان الغرض الأسمى من علم التاريخ معرفة بواطن الأمور، كان من الواجب على المؤرخ أن يعمل على اجتناب المغالط، وأن يجمع في منهجه بين أمرين أساسيين: الأول تمحيص الأخبار، والثاني تعليل الوقائع.

٣- مغالط المؤرخين

كثيرًا ما يقع المؤرخون في المغالط لأسباب نفسية أو اجتماعية، أو لجهلهم بقوانين الطبيعة وأحوال العمران، ولذلك وجب على المؤرخ تمحيص الأخبار لتمييز الحق من الباطل، والصدق من الكذب فيها، لأن "الغلط والوهم نسيب

(1) المقدمة، ص: ٣- ٤.

للأخبار وخليل"[1]، ولأن الحكايات والروايات "مظنة الكذب ومطية الهذر"[2]، ولأن الكذب متطرق "للخبر بطبيعته، وله أسباب تقتضيه"[3]، وهذا كله يوجب على المؤرخ الحقيقي نقد الأخبار لاجتناب الغلط والوهم، وسبيل ذلك معرفة الأسباب الداعية إلى الكذب.

١- فمن هذه الأسباب **التشيع للآراء والمذاهب**، "فإن النفس، إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر، أعطته حقه من التمحيص والنظر، حتى تتبين صدقه من كذبه، وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة، قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها"[4] يحول بينها وبين الانتقاد والتمحيص، فتقع في قبول الكذب ونقله.

٢- ومن الأسباب الداعية إلى الكذب في الأخبار **الثقة بالناقلين**، فإن الراوي قد يكون كاذبًا، فإذا وثق المرء به، نقل كذبه إلى غيره بغير قصد، ولا سبيل إلى اجتناب مثل هذه الأخطاء إلا "بالتعديل والتجريح" أي بنقد عدالة الرواة، وأمانتهم في القول، وسلامتهم من الكذب.

٣- "ومنها **الذهول عن المقاصد**، فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع، وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب"[5]. ومعنى

(1) المقدمة، ص: ٤.

(2) المقدمة، ص: ١٠ .

(3) المقدمة، ص: ٣٥.

(4) المقدمة، ص: ٣٥.

(5) المقدمة، ص: ٣٥.

ذلك أن الناقل قد يكون صادقًا في نقله، ويكون مع ذلك مخطئًا في فهمه، فإذا نقل الخبر كما عاين وسمع، وهو ذاهل عن المقاصد، وقع في الخطأ وهو يظن أنه صادق.

٤- ومنها **توهم الصدق** وهو كثير، وإنما يجيء هذا التوهم في الأكثر من **جهة الثقة بالناقلين**. ولعلنا إذا أردنا أن نفرق بين هذا السبب والسبب الثاني الذي سبق ذكره نستطيع أن نقول: إن ابن خلدون يريد بتوهم الصدق عدم الثقة بالناقلين وإن كثر عددهم، وتواترت رواياتهم.

٥- ومنها **الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع**، لأجل ما يداخلها من التلبيس والتصنع، فينقلها المخبر كما رآها، وهي بالتصنع على غير الحق في نفسه"، فإن بعض الدساسين قد يلبسون الأمر على الناس أو يصطنعون بعض الوقائع، فإذا لم يفطن المؤرخ إلى ما يداخل أخبارهم من التلبيس والتصنع، ولم يعرف كيف تنطبق الأحوال العامة على الوقائع الجزئية، لم يستطع أن يجتنب الوقوع في الخطأ.

٦- "ومنها **تقرب الناس في الأكثر لأصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمدح** وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر". فينسبون إليهم من الأعمال والمآثر ما ليس لهم، "فيستفيض الإخبار بها على غير حقيقة، فالنفوس مولعة بحب الثناء، والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة، وليسوا في الأكثر براغبين في الفضائل، ولا متنافسين في أهلها"، وذلك كما يحدث في كثير مما يكتبه بعض المؤرخين عن الملوك والوزراء، فيبالغون في وصف مآثرهم إرضاءً لهم، وتقربًا إليهم.

٧- ومنها "الجهل بطبائع الأحوال في العمران، فإن كل حادث من الحوادث، ذاتًا كان أو فعلاً، لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته، وفيما يعرض له من أحواله، فإذا كان السامع عارفًا بطبيعة الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها، أعانه ذلك، في تمحيص الخبر، على تمييز الصدق من الكذب، وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض"[1]. مثال ذلك أن بعض المؤرخين الجاهلين بطبائع الأحوال في العمران قد ينقلون أخبارًا تحكم هذه الطبائع باستحالة حدوثها، فالمسعودي وغيره من المؤرخين مثلاً نقلوا "عن جيوش بني إسرائيل بأن موسى عليه السلام أحصاهم في التيه، بعد أن أجاز من يطيق حمل السلاح خاصة من ابن عشرين فما فوقها فكانوا ست مائة ألف أو يزيدون"[2]. فهذا العدد الذي ذكره المسعودي تحكم طبائع العمران باستحالته، لأن الذي بين موسى وإسرائيل إنما هو أربعة آباء على ما ذكره المحققون، وكان مقامهم بمصر إلى أن خرجوا مع موسى إلى التيه مائتين وعشرين سنة، فلا يعقل إذن أن يتشعب النسل في مثل هذه المدة، ويبلغ هذا العدد. ومثال ذلك أيضًا أن جهل المؤرخين بقوانين الطبيعة يوقعهم في كثير من الخطأ عند نقل الأخبار وتسجيلها، مثل "ما نقله المسعودي أيضًا عن الإسكندر لما صدته دواب البحر عن ميناء الإسكندرية، وكيف اتخذ تابوت الخشب، وفي باطنه صندوق الزجاج، وغاص فيه، إلى قعر البحر، حتى رسم صور تلك الدواب الشيطانية، التي رآها، وعمل

(1) المقدمة، ص: ٣٦.

(2) المقدمة، ص: ١٠.

تماثيلها من أجساد معدنية، ونصبها حذاء البنيان، ففرت تلك الدواب حين خرجت وعاينتها، وتم له بناؤها في حكاية طويلة، من أحاديث خرافة مستحيلة"[1] فهذا الخبر الذي أورده المسعودي يدل على الجهل بقوانين الطبيعة لأن الإنسان إذا وضع في صندوق من زجاج، وضاق عليه الهواء مدة من الزمان هلك في مكانه. وعلاج هذه الطائفة من الأسباب أن يكون المؤرخ عالمًا بطبائع الأحوال في العمران، ملمًّا بالعلوم الطبيعية وقوانينها، حتى يستبعد كل ما يخالفها.

٨- ومن أسباب الوقوع في الخطأ **ولوع النفس بالغرائب، وسهولة التجاوز على اللسان** ، مثال ذلك أن الناس إذا تحدثوا عن عساكر الدول، أو أخذوا في إحصاء أموال الجبايات، وخراج السلطان، ونفقات المترفين، وبضائع الأغنياء والموسرين توغلوا في العدد، وتجاوزوا حدود العوائد، وطاوعوا وساوس الإغراب، وما ذلك إلا لميل النفس إلى المبالغة في نقل الأخبار، ولعدم تصورها معاني الألفاظ ومفاهيم الأعداد تصورًا واضحًا[2].

٩- ومن أسباب الوقوع في الخطأ **قياس الماضي على الحاضر قياسًا مطلقًا** كالذي يسمع أخبار الأيام الماضية، ولا يتفطن لما وقع من تغير الأحوال وانقلابها، فيجريها لأول وهلة على ما عرف، ويقيسها بما شهد، مع أن الفرق بينهما قد يكون كبيرًا، فيكون ذلك سببًا لوقوعه في مهواة من الغلط. لا شك أن بين الحاضر

(1) المقدمة: ص: ٣٦.

(2) المقدمة، ص: ١١.

والماضي تشابهًا، والماضي كما يقول ابن خلدون "أشبه بالآتي من الماء بالماء"[1]. ولكن قياس الماضي على الحاضر قياسًا مطلقًا لا يخلو من الخطأ، لأن أحوال العالم والأمم لا تدوم على وتيرة واحدة، ولذلك كان من الواجب على المؤرخ، عند المماثلة بين الحاضر والماضي، أو بين الشاهد والغائب، أن يبحث عما بينهما من الوفاق والخلاف، للنجاة من الغلط والوهم.

١٠- على أن هذه الأسباب التي ذكرناها قد تجتمع كلها أو بعضها في أمر واحد، فيكون الوقوع في الخطأ ناشئًا عن عدة أسباب، لا عن سبب واحد، مثال ذلك: أن الشهرة كثيرًا ما تكون سببًا للوقوع في الوهم والغلط، لأن كثيرًا ممن اشتهر بالشر كان في حقيقته بخلاف ذلك، وسبب نسبة الشر إليه ما ينقل عنه من الأخبار، والأخبار يدخلها الذهول عن المقاصد، ويدخلها التعصب، والتشيع، والوهم، ويدخلها الجهل بمطابقة الحكايات للأحوال، لخفائها بالتلبيس والتصنع، أو لجهل الناقل، ويدخلها التقرب لأصحاب التجلة والمراتب الدنيوية بالثناء والمدح، وتحسين الأحوال، وإشاعة الذكر بذلك.. "وأين مطابقة الحق مع هذه كلها"[2].

١١- ولعلنا إذا أردنا أن نلخص أسباب الوقوع في الغلط والوهم نستطيع أن نقسمها بجملتها قسمين، وهما: **الأغلاط القصدية، والأغلاط اللاقصدية، أما الأغلاط القصدية**، فهي الأخبار الكاذبة التي يضعها الدساسون لترويج مذهب،

(1) المقدمة، ص: ١٠.

(2) المقدمة، ص: ٢٧٨.

ويلفقونها لترويج مذهب، أو نشر دعوة، أو توفير منفعة، أو اصطناع أمر يلبسون به على الناس.

وأما الأغلاط اللاقصدية فهي الأخبار المخالفة للواقع، التي ينقلها بعض الرواة عن حسن نية، لجهلهم، أو قلة فهمهم، أو عدم تدقيقهم فيما يسمعون ويشاهدون، أو لميلهم إلى المبالغة، وولوعهم بالغرائب، أو لاسترسالهم في قياس الماضي على الحاضر قياسًا مطلقًا[1].

وقد تجتمع الأغلاط القصدية واللاقصدية في خبر واحد، كالخبر الذي ينقله مخبر صادق عن مخبر دساس ملفق لثقته به، أو لعجزه عن تمحيص الخبر الذي يسمعه لا سيما إذا كان ذلك الخبر موافقًا للمذهب الذي ينتحله.

٣- حاجة المؤرخ إلى علم العمران في تمحيص الأخبار وتعليل الوقائع

يمكننا الآن بعد الذي ذكرناه من أسباب الوقوع في الغلط والوهم، أن نبين لكم قواعد اجتنابها. وهي التجرد من الهوى والتشيع، والتزام الحق، والإقدام على البحث التاريخي دون غرض سابق، والعناية بتمحيص كل خبر تخالطه ريبة.

وسبيل ذلك أمران أساسيان: **الأول** هو النظر في مبلغ صدق الرواة وأمانتهم، **والثاني** هو النظر في إمكان الوقائع المروية أو استحالتها.

١- **أما صدق الرواة وعدالتهم** فيتعين بالتجريح والتعديل، على ما قرره علماء التفسير والحديث في قواعدهم، فعلماء الحديث يستندون في أبحاثهم إلى

(1) ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص: ٢٧٣.

ما نقله الرواة من أقوال الرسول وأفعاله، فينتقدون رواية كل راوٍ، ولا يقبلون روايته إلا إذا كان متصفًا بالعدالة والصدق، إن موقفهم إزاء الأحاديث المنقولة إليهم كموقف المؤرخ إزاء الأخبار والوقائع، وابن خلدون يقرن بينهم وبين المؤرخين، فيقول "وكثيرًا ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل المغالط في الحكايات والوقائع لاعتمادهم على مجرد النقل غثًا أو سمينًا"[1]، إلا أنه يرى مع ذلك أن بين طريقة تمحيص الأخبار الشرعية، وطريقة تمحيص الأخبار التاريخية فرقًا جوهريًا. وسبب ذلك أن الأحكام التي تبنى على الأخبار الشرعية **أحكام إنشائية**، تعين واجبات المكلفين، وتأمرهم بالعمل أو بالترك، ويكفي في وجوب العمل بالأحكام الشرعية حصول الظن بصحة الخبر، والتجريح والتعديل كافيان لتوليد هذا الظن، ولإيجاب العمل بمقتضاه.

أما الأحكام التي تتضمنها الأخبار التاريخية فهي **"أحكام خبرية"** محضة، لا تأمر بالعمل، أو بالترك، بل تقرر الواقع كما هو، ولذلك كان من الضروري النظر في **مطابقتها أو عدم مطابقتها للوقائع**، وهذا لا يمكن أن يتم بطريق التجريح والتعديل، أي بنقد عدالة المخبرين وأمانتهم، بل يحتاج إلى أمر آخر. قال ابن خلدون: "إنما كان التعديل والتجريح هو المعتبر في صحة الأخبار الشرعية، لأن معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها متى حصل الظن بصدقها، وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط. أما الأخبار عن الواقعات، فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار **المطابقة**، ولذلك وجب أن

(1) المقدمة، ص٩.

ينظر في إمكان وقوعه، وصار فيها ذلك أهم من التعديل ومقدمًا عليه، إذ فائدة الإنشاء مقتبسة منه فقط، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة".

ومعنى ذلك أن ابن خلدون يفرق هنا بين الموجود في الذهن، والموجود في الخارج، ويقول إن الأحكام الشرعية أحكام ذهنية يطلب العمل بموجبها. نعم إن العمل يفضي إلى حدوث الشيء في الخارج، وفقًا لمقتضيات هذه الأحكام، ولكن الأحكام الشرعية لا تتقيد بما هو موجود في الخارج، بل توجب أن يكون الموجود في الخارج مطابقًا لها بخلاف الأحكام العلمية، التي لا تعد صحيحة، إلا إذا كانت مطابقة للموجود في الخارج أولاً. ولذلك قال ابن خلدون إن التجريح والتعديل يكفيان لتمحيص الأخبار الشرعية، غير أنهما لا يكفيان لتمحيص الأخبار التاريخية.

٢- فلا بد إذن في تمحيص الأخبار التاريخية من أمر آخر أشرنا إليه سابقًا وهو النظر في **إمكان حدوث الشيء في حد ذاته، أو في استحالته**. ولا يمكن النظر في هذا الإمكان أو هذه الاستحالة إلا بمعرفة **طبائع العمران**. قال ابن خلدون: "تمحيصه (أي تمحيص الخبر) إنما هو بمعرفة طبائع العمران، وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار، وتمييز صدقها من كذبها، وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة، ولا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع. وأما إذا كان مستحيلاً فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح"[1]. وليس المقصود بالإمكان هنا الإمكان

(1) المقدمة، ص: ٣٧ .

المطلق، وإنما المقصود به الإمكان الطبيعي، قال ابن خلدون: "فليرجع الإنسان إلى أصوله، وليكن مهيمنًا على نفسه، ومميزًا بين طبيعة الممكن والمستحيل بصريح عقله ومستقيم فطرته، فما دخل في نطاق الإمكان قبله وما خرج عنه رفضه. وليس مرادنا الإمكان العقلي المطلق، فإن نطاقه أوسع شيء، فلا يفرض حدًا بين الواقعات، وإنما مرادنا الإمكان بحسب مادة الشيء"(1). ولا تتم لنا معرفة الإمكان بحسب مادة الشيء إلا إذا بنينا أحكامنا الخبرية على العلم، فعلم الطبيعة يعيننا على استبعاد الأخبار المخالفة للقوانين الطبيعية، وعلم العمران يعصمنا من قبول الأخبار الزائفة، المخالفة لقوانين الحياة الاجتماعية. وفي ذلك يقول ابن خلدون: "فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة، أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضًا لا يعتد به، وما لا يمكن أن يعرض له. وإذا فعلنا ذلك كان لنا قانونًا في تمييز الحق من الباطل في الأخبار، والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه، وحينئذ فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران، علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه، وكان ذلك لنا معيارًا صحيحًا، يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه"(2).

(1) المقدمة، ص١٨٢ .

(2) المقدمة، ص: ٣٧- ٣٨.

فلعلم العمران إذن فائدتان: **الأولى** ذاتيه له، وهي غرضه الذاتي المباشر من حيث أنه يبحث عن القوانين المحيطة بالظواهر الاجتماعية، وهذا شأن جميع العلوم الطبيعية، لأن الغرض الذاتي المباشر لكل علم منها هو مجرد الوقوف على طبيعة طائفة من الظواهر والإلمام بقوانينها، **والثانية** فائدة غير مباشرة وغير ذاتية، وهو أنه يعصم المؤرخين من الوقوع في مهاوي الغلط، ومن قبول الأخبار التي تحكم طبيعة العمران بامتناع حدوثها.

٢- العمران البشري على الجملة

العمران عند ابن خلدون "هو التساكن والتنازل في مصر أو حلة للأنس بالعشير، واقتضاء الحاجات، لما في طباعهم من التعاون على المعاش"[1]، وهو نوعان: العمران البدوي، والعمران الحضري.

فالعمران البدوي هو الذي يكون في الضواحي وفي الجبال، وفي الحلل المنتجعة من القفار وأطراف الرمال.

والعمران الحضري هو الذي يكون بالأمصار والمدن للاعتصام بها، والتحصن بجدرانها.

وسواء أكان العمران بدويًا أم حضريًا، فإن له أحوالاً تخصه بمقتضى طبعه، لأن لكل حادث من حوادث العالم ذاتًا كان أو فعلاً طبيعة تخصه في ذاته، وفيما يعرض له من أحواله[2]، وإذا كان لكل حقيقة وجودية عوارض ذاتية تلحقها

(1) المقدمة، ص:٤١.

(2) المقدمة، ص: ٣٥- ٣٦.

بمقتضى طبيعتها، كان لا بد من أن يكون لها علم يخصها. وهذا يصدق على الاجتماع الإنساني بدويًا كان أو حضريًا، فإن له طبيعة تخصه، وعلمًا يخصه. وموضوع هذا العلم، كما بينا سابقًا هو البحث فيما يعرض لطبيعة العمران من الأحوال التي تحدث فيه بمقتضى طبعه، وهو ذو مسائل مختلفة تتناول ما يلحق العمران من العوارض الذاتية واحدة بعد أخرى. وهذا شأن كل علم من العلوم وضعيًا كان أو عقليًا.

ولا يكفي في هذا العلم أن يكون ذا موضوع مستقل عن موضوعات العلوم الأخرى، بل يجب أن يكون للظواهر التي يفحص عنها علل وأسباب تفسرها، وقوانين طبيعية تضبطها. وهذان الشرطان متوافران في علم العمران البشري، لأن موضوعه مستقل عن غيره، ولأن جميع الأحوال التي يتناولها بالبحث خاضعة لقوانين طبيعية. والدليل على ذلك قول ابن خلدون أنه يريد أن يبحث "في طبيعة العمران في الخليقة، وما يعرض فيها من البدو، والحضر، والتغلب، والكسب، والمعاش، والصنائع، والعلوم ونحوها، وما لذلك من العلل والأسباب"[1]. وقوله: "ونحن الآن نبين في هذا الكتاب ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران في الملك والكسب والعلوم والصنائع **بوجوه برهانية**"[2].

وكثيرًا ما نجده يستعمل لفظ **طبائع العمران** للدلالة على أن للاجتماع

(1) المقدمة، ص: ٣٥.

(2) المقدمة، ص: ٤٠.

الإنساني قوانين طبيعية، مثل قوله: إن "للعمران طبائع في أحواله"، وقوله: إن المؤرخ يجب أن يكون "عارفًا بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياته[1]"، وقوله: "كلامنا في وظائف الملك والسلطان ورتبته إنما هو بمقتضى طبيعة العمران ووجود البشر"[2]. وإشارته في عدة مواضع من مقدمته إلى طبيعة الملك، وطبيعة العصبية، وطبائع الأكوان، وطبيعة الوجود. وإذا علمنا أن للفظ الطبيعة عنده معنى أرسطيًا، وهو دلالته على الصورة النوعية للشيء- أي على مبدأ حركات الشيء- وعلى سائر عوارضه الذاتية، علمنا أن المقصود بطبيعة العمران تعليل جميع أحواله بأسباب طبيعية، وقوانين -حتمية، لا تقع بالاختيار، بل بضرورة الوجود وترتيبه. فالهرم مثلاً، إذا نزل بالدولة، كان حدوثه طبيعيًا كالهرم في المزاج الحيواني، فإنه من الأمراض المزمنة، لا يمكن دواؤها ولا ارتفاعها، لأنه طبيعي، والأمور الطبيعية لا تتبدل[3]. والمجتمع الإنساني أيضًا ينتقل من طور إلى طور، فطور الحضارة يتبع طور البداوة، والملك غاية العصبية، وهو يقع بضرورة الوجود وترتيبه. فهذه الأقوال كلها تدل على أن ابن خلدون يعتقد أن ظواهر الاجتماع الإنساني مقيدة بقوانين طبيعية، كغيرها من ظواهر الطبيعة، وهي ضرورية الوجود. لقد قال (مونتسكيو): إن القوانين هي الروابط الضرورية الناشئة عن طبائع الأشياء، وهذا القول لا يختلف كثيرًا عن كلام ابن خلدون على طبائع العمران وطبائع الأكوان، إن لأحوال

(1) المقدمة، ص: ٣٦ .

(2) المقدمة، ص: ٢٣٦.

(3) المقدمة، ص: ٢٩٣- ٢٩٤.

المجتمع الإنساني في نظره قوانين تخصها بمقتضى طبائعها، وهذه القوانين ضرورية:

وسنقصر كلامنا الآن على الإلمام بحقيقتين أساسيتين، وهما: نشأة العمران البشري، والعوامل المؤثرة فيه.

١- نشأة العمران البشري:

- يبدأ ابن خلدون كلامه على العمران البشري بقوله: "إن الاجتماع الإنساني ضروري"، ويعبر الحكماء عن ذلك بقولهم إن الإنسان مدني بالطبع، أي لا بد له من الاجتماع. ولذلك سببان:

الأول اضطرار الإنسان إلى التعاون مع أبناء جنسه على تحصيل حاجته من الغذاء. **والثاني** اضطراره إلى التعاون معهم على دفع عادية الحيوانات الضارية.

قال ابن خلدون: "إن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من الغذاء، غير موفية له بمادة حياته منه... فلا بد من اجتماع القدر الكثير من أبناء جنسه ليحصل القوت لهم"[1]. وكذلك "الواحد من البشر لا تقاوم قدرته قدرة واحد من الحيوانات العجم سيما المفترسة، فهو عاجز عن مدافعتها وحده بالجملة، ولا تفي قدرته أيضًا باستعمال الآلات المعدة للمدافعة لكثرتها وكثرة الصنائع والمواعين المعدة لها، فلا بد في ذلك كله من التعاون عليه بأبناء جنسه"[2].

(1) المقدمة، ص: ٤٢.

(2) المقدمة، ص: ٤٢.

فالتعاون ضروري إذن لتحصيل الغذاء، كما هو ضروري لمدافعة الحيوانات الضارية. ولولا ذلك لما تمت حياة الإنسان، لما ركبه الله عليه من الحاجة إلى الغذاء، والدفاع عن النفس في سبيل بقائه وحفظ نوعه، فحاجة الأفراد إلى التعاون هي التي تدفعهم إلى التساكن، وإذا تفرق الناس لم يكن هنالك عمران بدوي، ولا عمران حضري.

– على أن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر، ولم يكن لهم وازع يدفع بعضهم عن بعض، لم يتم بقاؤهم. وسبب ذلك أن في طباع البشر ميلاً إلى العدوان والظلم.

والظلم من شيم النفوس فإن تجد ذا عفةٍ فلعلةٍ لا يظلمُ

وأنى للفرد دفع هذا العدوان بنفسه، إنه لا يستطيع دفعه إلا بالسلاح والسلاح موجود لجميع الناس، فلا بد إذن من شيء آخر يدفع عدوان الأفراد بعضهم عن بعض، وهو الذي يسميه ابن خلدون وازعًا، وسنبين فيما بعد أن هذا الوازع هو الذي بنى عليه ابن خلدون نظريته في نشوء الملك والدولة. قال: "إن البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضرورياتهم، وإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات. ومدَّ كل واحد منهم يده إلى حاجته بأخذها من صاحبه، لما في الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض، ويمانعه الآخر عنها بمقتضى الغضب والأنفة، ومقتضى القوة البشرية في ذلك، فيقع التنازع المفضي إلى المقاتلة، وهي تؤدي إلى الهرج، وسفك الدماء، وإذهاب النفوس المفضي على انقطاع النوع...

(ولذلك) استحال بقاؤهم فوضى، دون حاكم يزع بعضهم عن بعض، واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع، وهو الحاكم عليهم، وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم"[1]، فالدولة دون العمران لا تتصور، والعمران دون الدولة والملك متعذر، لما في طباع البشر من العدوان الداعي إلى التنازع[2].

ومعنى ذلك كله أنه لا بد في العمران البشري من سياسة ينتظم بها أمره وسلطة وازعة تأخذ حق الضعيف من القوي، وتحقق العدل بين الناس.

ولسنا نريد الآن أن نفصل القول في طبيعة هذا الوازع، فإننا سنعود إليه عند البحث في نشوء الدولة وتطورها، ولكننا نريد أن نقول: إن ابن خلدون يلاحظ أن الوازع للإنسان في المجتمعات البشرية ليس وازعًا مفروضًا من عند الله يأتي به واحد من البشر دائمًا، "لأن الوجود والحياة للبشر قد تتم من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه، أو بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم، وحملهم على جادته، فأهل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة إلى المجوس الذين ليس لهم كتاب، فإنهم أكثر أهل هذا العالم، ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار فضلاً عن الحياة".

وليس بالمقصود بهذا القول أن الوازع الديني غير موجود عندهم على الإطلاق، لأن للمجوس دينًا، وإن لم يكن لهم كتاب سماوي منزل، المهم في ذلك كله أن نعلم أن الوازع ضرورة للعمران البشري، لأن الحياة الاجتماعية لا تستقيم إلا به.

---

(1) المقدمة، ص: ١٨٧ .

(2) المقدمة، ص: ٣٧٦ .

٢- العوامل المؤثرة في العمران البشري :

العوامل المؤثرة في العمران البشري كثيرة، منها ما هو طبيعي، ومنها ما هو اقتصادي، ومنها ما هو نفسي واجتماعي.

أ - **العوامل الطبيعية-** من العوامل الطبيعية تأثير الهواء، والإقليم في ألوان البشر، وفي الكثير من أحوالهم. فالأقاليم المعتدلة تمتاز باعتدال أهلها في ألوانهم وأجسامهم وأخلاقهم وأديانهم، تكثر فيها المدن والأمصار، وتزدهر فيها العلوم والصنائع والملل والشرائع. أما الأقاليم المنحرفة فهي قليلة العمران، وأهلها أقرب إلى الحيوانات العجم منهم إلى الإنسان، لا يؤمنون بنبوة، ولا يدينون بشريعة، وهم يسكنون الكهوف والغياض، ملابسهم من أوراق الشجر والجلود، وبناؤهم بالطين والقصب، وأقواتهم من الذرة والعشب. إن شدة الحرارة تسود جلود الناس على حين إن الإفراط في البرودة يبيضها، ويتبع ذلك زرقة العيون، وبرش الجلود وصهوبة الشعور، وإذا سكن جماعة من السودان الأقاليم المعتدلة أو الباردة، ابيضت ألوان أعقابهم بالتدريج، وكذلك أهل الشمال، إذا سكنوا المناطق الحارة، اسودت ألوان أعقابهم شيئًا فشيئًا.

وكما يؤثر الهواء في ألوان البشر وأجسامهم، فكذلك يؤثر في أخلاقهم، فالسودان وغيرهم من سكان الأقاليم الحارة متصفون بالخفة والطيش وكثرة الطرب، مولعون بالرقص على كل توقيع، لا يدخرون قوت سنتهم ولا شهرهم. أما القاطنون في التلال الباردة فإنا نراهم مطرقين إطراق الحزن، مفرطين في النظر إلى العواقب، حتى إن الرجل منهم ليدخر قوت سنتين، ويباكر

الأسواق لشراء قوت يومه، مخافة أن ينقص شيئًا من مدخره.

أضف إلى ذلك أن اختلاف الأقاليم في الخصب يؤثر في أبدان البشر وأخلاقهم وأنماط حياتهم. فأهل القفار الفاقدون للحبوب يتعودون شظف العيش، فتجدهم أحسن حالاً في أجسامهم وأخلاقهم من أهل المدن المنغمسين في النعيم، لأن كثرة الأغذية، وكثرة الأخلاط الفاسدة تولدان في الجسم فضلات رديئة، ينشأ عنها انكساف وقبح في الأشكال، لكثرة اللحم، وكثيرًا ما تغطي الرطوبات العفنة على أذهان المولعين بكثرة الأكل بما يصعد إلى أدمغتهم من أبخرتها الرديئة، فيؤدي ذلك إلى البلادة والانحراف عن الاعتدال[1].

ب- **العوامل الاقتصادية**- من العوامل الاقتصادية المؤثرة في أحوال البشر اختلاف نحلتهم من المعاش، لما في ذلك من الألفة. والاعتياد، والممارسة. فالمرء إذا ألف شيئًا صار هذا الشيء من جبلته وخلقته، وإذا مارس عملاً من الأعمال عادت آثاره على نفسه، وقد يؤدي تأثير العوامل الاقتصادية إلى إكساب الناس شجاعة أو فطنة أو أخلاقًا محمودة، أو إلى إكسابهم أخلاقًا مذمومة، أو ذلاً أو انقيادًا. والدليل على ذلك أن خلق التجار في نظر ابن خلدون أبعد عن المروءة من خلق الرؤساء. وأن الصنائع تكسب صاحبها عقلاً. فالنحلة المعاشية تحمل الأفراد على القيام ببعض الأعمال المعينة، فإذا تكررت هذه الأعمال عادت آثارها على النفس، وولدت فيها عادات وملكات راسخة. لأن الإنسان كما

(1) في كتاب روح القوانين لمونتسكيو إشارة إلى تأثير الطبيعة والإقليم في طبائع الأمم وسير التاريخ، وهي قريبة بعض الشيء من كلام ابن خلدون.

يقول ابن خلدون ابن عوائده ومألوفه، لا ابن طبيعته.

أضف إلى ذلك أن الترف متى حصل لأهل العمران دعاهم بطبيعة الحال إلى التأنق في الأحوال المترلية، وإلى طاعة الشهوات، حتى إذا استفحل اقترن بارتفاع الأسعار. وإذا عظمت نفقات الحضارة خرجت عن القصد إلى الإسراف، فتذهب المكاسب في النفقات، ويزداد الإملاق والخصاصة، ويعجز الفقراء عن شراء ما يحتاجون إليه، وهذه كلها مفسدة للأخلاق، فما بالك إذا كان الحصول على الحاجات لا يتم إلا بالكد والتعب، وكان تحصيل المعاش مصحوبًا بالتحيل، والكذب، والمغامرة، والغش، والخلابة، والسرقة، والفجور "وهكذا يموج بحر المدينة بالسفلة من أهل الأخلاق الذميمة، ويجاريهم فيها كثير من ناشئة الدولة وولدائهم"[1].

فالأخلاق الحاصلة من الترف هي في نظر ابن خلدون عين الفساد، ومع ذلك، فإن الحضارة تفيد أصحابها عقلاً، لأنها قائمة على استجادة العلوم والصنائع، وهذه كلها تكسب صاحبها فطنة وذكاء. وسنعود إلى الكلام على هذه العوامل الاقتصادية عند البحث في المعاش ووجوهه.

ج- **العوامل النفسية- الاجتماعية**- من العوامل النفسية- الاجتماعية المؤثرة في العمران البشري **سلطان العادة**، والميل إلى **التقليد**، وقوة **العصبية**.

١- **أما سلطان العادة** فإنه إذا استحكم في النفوس صدها عن الخروج على المألوف، فلا تكاد النفوس تحدث سرها بمخالفة، ولا يختلج في ضميرها

(1) المقدمة، ص: ٣٧٣ .

انحراف عن الطاعة، كأن هناك قسرًا اجتماعيًا شبيهًا بالقسر الذي تكلم عليه (دور كهايم). وليس أدل على ذلك من قول ابن خلدون: "فإن من أدرك مثلاً أباه وأكثر أهل بيته يلبسون الحرير والديباج، ويتحلون بالذهب في السلاح والمراكب، ويحتجبون عن الناس، في المجالس والصلوات، فلا يمكنه مخالفة سلفه في ذلك إلى الخشونة في اللباس والزي والاختلاط بالناس، إذ العوائد حينئذ تمنعه وتقبح عليه مرتكبه، ولو فعله لرمي بالجنون والوسواس في الخروج عن العوائد دفعة، وخشي عليه عائدة ذلك وعاقبته في سلطانه"[1].

ومعنى ذلك أن للعادات والتقاليد المنتشرة في المجتمع سلطانًا على نفوس الأفراد، لأن الإنسان كما قلنا آنفًا ابن عاداته ومألوفه، لا ابن طبيعته وجبلته "فلا يكاد أحد يتصور عصيانًا أو خروجًا إلا والجمهور منكرون عليه ذلك، مخالفون له، فلا يقدر على التصدي لذلك، ولو جهد جهده"[2].

٢- وأما الميل إلى **التقليد** فهو يدعو الأفراد والجماعات إلى التشبه بعضهم ببعض، فالولد يقلد أباه، والمتعلم يقلد معلمه، والمغلوب مولع أبدًا بالاقتداء بالغالب في شعاره، وزيه، ونحلته، وسائر أحواله، وعوائده، والخلف يأخذ عن السلف، والآخر يقلد الأول، فيتبع آثاره حذو النعل بالنعل، والدول اللاحقة تقلد الدول السابقة في عاداتها وتقاليدها، ونمط حضارتها، والرعية تقلد حكامها، لأن "عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه، كما يقال في الأمثال

(1) المقدمة، ص: ٢٩٤.

(2) المقدمة، ص: ٢٩٦.

الحكمية، الناس على دين الملك" [1] وسبب هذا التقليد اعتقاد المقلِّد أن المقلَّد أكمل منه، فيوقره، ويعظمه ويحاكيه في أفعاله وسائر صفاته، ولولا اعتقاد الكمال لما كان المغلوب مولعًا بالاقتداء بالغالب، ولا كان الأبناء متشبهين دائمًا بآبائهم ومعلميهم.

٣- وأما **العصبية** فهي نزعة طبيعية في البشر تؤدي إلى الاتحاد والالتحام والتعاضد بين أفراد النسب الواحد، وهي ترجع في الأصل إلى صلة الرحم، فإن ذوي القربى والأرحام لا يزالون يتعاطفون، ويلتحمون، ويتعاضدون في أمورهم، حتى يصبحوا شخصًا واحدًا. والقريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو الاعتداء عليه، ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك. وأهل النسب الواحد يتعاونون على دفع العدوان عن أنفسهم، وكلما كانت القرابة أدنى كانت العصبية أقوى.

ولكن العصبية لا تقتصر على صلة النسب والقرابة بالمعنى الضيق، بل تشمل أيضًا لحمة **الحلف والولاء**، والدليل على ذلك أن الفرد قد ينتقل من نسب إلى آخر بحلف أو ولاء، فيتناسى نسبه الأول، ويلتحم بأصحاب النسب الجديد، فيجري عليه ما يجري عليهم من أحكام. ومتى وجد النسب، ولم يكن معلومًا لم تتولد العصبية، لأنه لا قيمة للعصبية إلا بثمراتها من نعرة، وقود، وحمل دية، فإذا حصلت هذه الثمرات بسبب حلف، أو ولاء، أو رق، أو اصطناع، ولم يكن هناك قرابة طبيعية، حصلت العصبية. لذلك قال ابن خلدون: "إن

---

(1) المقدمة، ص: ٢٩ .

اللحمة الحاصلة من الولاء مثل لحمة النسب أو قريبة منها"[1]. وإن "النسب وإن كان طبيعيًا فإنما هو وهمي"[2]. فلا يؤثر النسب في الالتحام إلا إذا كان هنالك صحبة وعشرة، "فإن المعنى الذي كان به الالتحام إنما هو العشرة، والمدافعة، وطول الممارسة، والصحبة بالمربى والرضاع وسائر أحوال الموت والحياة"[3].

ثم إن العصبية تختلف باختلاف الحياة البدوية والحضرية، فأهل البدو أشد عصبية من أهل الحضر، ولذلك كانت الأمم الوحشية أقدر على التغلب من الأمم الحضرية. وسبب ذلك أن حالة البداوة تقتضي بطبيعتها وجود عصبية قوية، لأن الدفاع عن الحي لا يتم إلا على يدي الأنجاد المعروفين بالشجاعة، ولا ينجحون في دفاعهم إلا إذا كانوا عصبة وكتلة واحدة، أما أهل الحضر، فإنهم يكلون أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم الذي يسوس أمرهم، أو إلى الحامية التي تتولى حراستهم[4].

وسنبين فيما بعد أن للعصبية تأثيرًا في تأسيس الملك، لأن الملك إنما يحصل بالتغلب والتغلب إنما يكون بالعصبية، ولكن الملك إذا استقر في طائفة معينة، وتوارثه أصحابه واحدًا بعد آخر في أعقاب كثيرة، ألفه الناس، واعتادوه، ورسخ في نفوسهم حب الانقياد لأصحابه، فلا يحتاجون إلى كبير عصبية في المحافظة عليه، بل يكون استظهارهم بالموالي، والمصطنعين، أو بالعصائب الخارجين عن

(1) المقدمة، ص: ١٢٩.

(2) المقدمة، ص: ١٨٤.

(3) المقدمة، ص: ١٨٤.

(4) المقدمة، ص: ١٢٥ .

نسب أصحاب الملك، أو بالجنود المرتزقة. وقد تعرقل العصبية تأسيس الدولة واستقرارها إذا كانت الأوطان كثيرة العصائب، والسبب في ذلك اختلاف الآراء والأهواء، وميل العصائب المختلفة إلى الانتقاض على الدولة.

وكما تؤثر العصبية في تأسيس الملك فكذلك تؤثر في انتشار الدعوة الدينية، بل الشرائع والديانات، وكل أمر يحمل عليه الجمهور، فلا بد فيه من العصبية، ومتى انتشرت الدعوة الدينية عادت على العصبية فأثرت فيها، لأن الديانة تؤلف قلوب أصحابها، وتوحد منازعهم، وتذهب بالتنافس والتحاسد، وتحمل على التعاون والتعاضد، وتزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها. لقد كان العرب أصعب الأمم انقيادًا بعضهم لبعض لتفرق عصبياتهم من جهة، ولغلظتهم وأنفهم وحبهم للرياسة من جهة ثانية، فلما جمعتهم ديانة واحدة، وتألفت كلمتهم، استطاعوا أن يتغلبوا على جموع الفرس والروم. فالعصبية تؤثر في نجاح الدعوة الدينية، والاجتماع الديني يضاعف قوة العصبية.

يتبين لكم من كل ما تقدم أن سلطان العادة، والميل إلى التقليد، وقوة العصبية تؤثر في الاجتماع البشري تأثيرًا عميقًا، لأنها تصد الأفراد عن الخروج على المألوف، وتحملهم على التشبه بعضهم ببعض، وتدعوهم إلى الالتحام، والاتحاد، والتعاضد، والتعاون، والتناصر.

٣- العمران البشري في تطور دائم:

إن الاجتماع الإنساني، كما يقول ابن خلدون لا يبقى على حالة واحدة، ومنهاج مستقر، "إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلى

حال، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار؛ فكذلك يقع في الآفاق، والأقطار، والأزمنة، والدول"[1].

وسبب ذلك "أن عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه.. وأهل الملك والسلطان، إذا استولوا على الدولة والأمر، فلا بد من أن يفزعوا إلى عوائد من قبلهم، فيأخذون الكثير منها، ولا يغفلون عوائد جيلهم مع ذلك، فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول، فإذا جاءت دولة أخرى من بعدهم، ومزجت من عوائدهم وعوائدها، خالفت أيضًا بعض الشيء، وكانت للأولى أشد مخالفة، ثم لا يزال التدريج في المخالفة، حتى ينتهي إلى المباينة بالجملة، فما دامت الأمم والأجيال تتعاقب في الملك والسلطان، لا تزال المخالفة في العوائد والأحوال واقعة[2].

فإذا كانت كل حالة من أحوال العمران تحمل أثرًا من آثار الماضي، وتترك هي نفسها بعد زوالها أثرًا في الأحوال التي تجيء بعدها، كان لا بد من تطور العمران البشري بالتدريج خطوة خطوة، وجيلاً بعد جيل.

ولكن التبدل الذي يقع في العمران قد يكون في بعض الأحيان كليًا ودفعة واحدة لا تدريجيًا، كالطاعون الجارف الذي يذهب بأهل الجيل، ويطوي محاسن العمران، ويمحو آثاره، وفي هذه الحالة يتنقض العمران بانتقاض البشر، وتخرب الأمصار والمصانع، وتندرس المعالم، وتخلو الديار والمنازل دفعة واحدة. قال ابن

(1) المقدمة، ص: ٢٨.

(2) المقدمة، ص: ٢٩.

خلدون: "وإذا تبدلت الأحوال جملة، فكأنما تبدل الخلق من أصله، وتحول العالم بأسره، وكأنه خلق جديد، ونشأة مستأنفة، وعالم مُحدَث"[1].

ولعدد السكان في نظر ابن خلدون علاقة بتطور العمران، فكلما كان عدد السكان أكثر كانت الصناعات والأعمال أغزر، لأن الصنائع كما يقول ابن خلدون إنما تستجاد إذا احتيج إليها وكثر طالبها، وإذا ضعفت أحوال المصر، وأخذ في الهرم بانتقاض عمرانه وقلة ساكنه، تناقص فيه الترف، ورجع الناس إلى الاقتصار على الضروري في أحوالهم، فتقل الصنائع التي كانت من توابع الترف. ولعدد السكان تأثير أيضًا في قوة العصبية، لأن العصبية إنما هي بكثرة العدد ووفوره، ونسبة الدول في أعمارها إنما هي على نسبة القائمين فيها، فإذا بلغ عدد السكان نهايته بلغ تطور الدولة ذروته.

وليست فكرة التطور الاجتماعي عند ابن خلدون إلا حالة خاصة من تطور الكائنات عامة. قال ابن خلدون: "أنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والأحكام، وربط الأسباب بالمسببات، واتصال الأكوان بالأكوان، واستحالة بعض الموجودات إلى بعض، لا تنقضي عجائبه في ذلك، ولا تنتهي غاياته. وابدأ من ذلك بالعالم المحسوس الجثماني، وأولاً عالم العناصر المشاهدة، كيف تدرج صاعدًا من الأرض إلى الماء، ثم إلى الهواء، ثم إلى النار، متصلاً بعضها ببعض، وكل واحد منها مستعد إلى أن يستحيل إلى ما يليه صاعدًا وهابطًا، ويستحيل بعض الأوقات، والصاعد منها

(1) المقدمة، ص: ٣٣ .

ألطف مما قبله، إلى أن ينتهي إلى عالم الأفلاك، وهو ألطف من الكل، على طبقات اتصل بعضها ببعض، على هيئة لا يدرك الحس منها إلا الحركات فقط، وبها يهتدي بعضهم إلى معرفة مقاديرها وأوضاعها، وما بعد ذلك من وجود الذوات التي لها هذه الآثار فيها، ثم انظر إلى عالم التكوين، كيف ابتدأ من المعادن ثم، النبات، ثم الحيوان، على هيئة بديعة من التدريج، آخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات مثل الحشائش وما لا بذر له، وآخر أفق النبات مثل النخل والكرم متصل بأول أفق الحيوان مثل الحلزون والصدف، ولم يوجد لهما إلا قوة الحس فقط. ومعنى الاتصال في هذه الكونات أن آخر أفق منها مستعد بالاستعداد القريب لأن يصير أول أفق الذي بعده، واتسع عالم الحيوان، وتعددت أنواعه، وانتهى في تدريج التكوين إلى الإنسان صاحب الفكر والروية، ترتفع إليه من عالم القردة الذي اجتمع فيه الحس والإدراك، ولم ينته إلى الروية والفكر بالفعل، وكان ذلك أول أفق من الإنسان بعده، وهذا غاية شهودنا"[1].

ففي هذا النص كما ترون إشارة إلى ما في العالم من النظام والترتيب والارتباط بين الأسباب والمسببات. وفيه أيضًا إشارة إلى اتصال جميع الموجودات بعضها ببعض، وإلى إمكان استحالة آخر أفق من كل نوع إلى أول أفق من النوع الذي يليه، وفيه أيضًا إشارة واضحة إلى أن لكل أفق من هذه الأنواع صفات يتميز بها عن غيره، وفيه أخيرًا إشارة صريحة إلى أن أنواع الحيوان متصلة، وأن أفق الإنسان يلي أفق القردة في مراتب التطور، وهذا كله يذكرنا

(1) المقدمة، ص: ٩٥- ٩٦.

بنظريات التطور الحديثة ولا سيما النظرية الدروينية التي تجعل الأشكال الحية كلها منحدرة من أصل واحد مشترك. قال ابن خلدون: "إن الوجود كله في عوامله البسيطة والمركبة على ترتيب طبيعي من أعلاها وأسفلها متصلة كلها اتصالاً لا ينخرم. وإن الذوات التي في آخر كل أفق من العوالم مستعدة لأن تنقلب إلى الذات التي تجاورها من الأسفل والأعلى استعدادًا طبيعيًا، كما في العناصر الجسمانية البسيطة، وكما في النخل والكرم آخر أفق النبات مع الحلزون والصدف من أفق الحيوان، وكما في القردة التي استجمع فيها الكيس والإدراك، مع الإنسان صاحب الفكر والروية"[1].

فالتطور عام إذن في الوجود، وهو يشمل عالم العناصر، وعالم النبات، وعالم الحيوان، وعالم الإنسان، وليس تطور العمران البشري بتأثير العوامل الطبيعية والاقتصادية والنفسية والاجتماعية إلا مظهرًا من مظاهر هذا التطور العام. ومع أن ابن خلدون لم يكن أول فيلسوف عربي أخذ بنظرية التطور، إلا أن تصريحه باتصال عالم الإنسان بعالم القردة، وقوله بالتطور التدريجي، والتطور الكلي في العمران البشري، يكسب هذه النظرية عنده طرافة خاصة. وسنعود إلى الكلام على هذه النظرية عند بحثنا في تطور الدولة.

٣- العمران البدوي

مما أعان ابن خلدون على الفحص عن طبيعة العمران البدوي اتصاله بالقبائل البدوية المنتشرة في مختلف الأقطار المغربية. فإن هذه القبائل كانت كما

(1) المقدمة، طبعة كاترمير، ج٢، ص:٣٧٣.

قلنا أشبه شيء بقوات مسلحة مستعدة للدخول في خدمة هذا الأمير أو ذاك، حتى إن بعضها كان بمثابة دويلات صغيرة تجبي الإتاوات باسم الخفارة، وقد رأينا في كلامنا على حياة ابن خلدون أنه حاول أن يمثل دورًا كبيرًا في سياسة المغرب باستئلاف القبائل واستتباعها، فأكسبه ذلك خبرة في شؤون البدو، وسيطرة معنوية عليهم، حتى صار قادرًا على توجيههم إلى خدمة من يشاء من سلاطين المغرب. فكلامه على العمران البدوي إذن ليس كلامًا نظريًا، وإنما هو كلام مطابق للواقع، مستمد من المشاهدات والخبرات المباشرة.

– العمران البدوي طبيعي

إن أول شيء يقرره ابن خلدون هو القول أن أجيال البدو طبيعية في الوجود. فإذا كان اختلاف البشر في أحوالهم، إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش، كان لا بد من التفريق بين الأجيال التي تكتفي بالضروري من الحاجات، والأجيال التي تطلب الزائد على الضروري منها، كالتأنق في الملابس، وتوسيع البيوت، وتخطيط الأمصار، وما يتبع ذلك من الرفه والدعة والترف. فالأجيال الأولى هم البدو الذين يسكنون الجبال والصحراء البادية، والأجيال الثانية هم الحضر الذين يسكنون المدن والأمصار، وكل من هذين الجيلين ضروري في الوجود.

ابن باجة

١- شخصيته

(١) نسبه وحياته

هو أبو بكر محمد بن يحيى المعروف بابن الصائغ أو بابن باجة.

وقد ادعى بعض مؤرخي العرب أن معنى هذه الكلمة في اللغة الأسبانية الفضة. وبهذا تنعقد الصلة بين كلمتي ابن الصائغ وابن باجة. وقد علق الأستاذ مانك على ذلك بما يفيد أنه لو صحت هذه الدعوى لكان من المحتمل أن تكون كلمة باجة قد حرفت عن كلمة "باتشا" مثلا التي هي بدورها حرفت عن كلمة "بلاتان" التي معناها: الفضة. وهنا تقع الصلة بينها وبين كلمة: الصائغ التي ترادف في اللغة اللاتينية: "الفضي"[1]. وقد حرف الأوربيون في القرون الوسيطة اسم ابن باجة فنطقوه: "أفيمباس" كما حرفوا أسماء: ابن سينا وابن جبيرول وابن طفيل وابن رشد، فنطقوا الأول: "أفيسين" والثاني: "أفيسيبرون" والثالث "أبو باسير" والرابع: أفيروويس".

ولد ابن باجة في مدينة سراجوس في القرن الحادي عشر، ولا يعرف تاريخ مولده بالضبط، وكذلك لا يعرف شيء يذكر عن طفولته ومبدأ شبابه، وإنما كل الذي يستطيع المؤرخون أن يؤكدوه في هذا الصدد هو أنه عاش في إشبيلية وغرناطة وفاس، وأنه كتب رسائل في المنطق في مدينة إشبيلية في سنة

(١) صـ٢٧ وما بعدها د. غلاب الفلسفة الإسلامية في المغرب.

١١١٨م وأنه مات في مدينة فاس في سنة ١١٣٨م ولم يكن قد تقدمت به السن بعد. ويروي بعض مؤرخي العرب أنه مات مسمومًا بيد طبيب كان يحسده على ذكائه وعلمه وشهرته.

(٣) مؤلفاته

ألف ابن باجة- رغم أنه توفي في شبابه- عددًا هامًا من الكتب بعضها من وضعه الخاص، والبعض الآخر شروح لمؤلفات أرسطو وغيره من الفلاسفة. فأما القسم الأول فأهمه ما يلي:

(أ) "في تدبير المتوحد" وهو أجل كتبه وأجردها بالدرس والتحليل، ولكنه مع الأسف الشديد قد فقد، وقد شوقنا ابن رشد إلى ما احتواه من نظريات فقال:

"لقد حاول أبو بكر ابن الصائغ أن يضع منهجًا للتوحد في هذه البلاد، وسنجتهد أن نبين في موضع آخر الغاية التي قصد إليها المؤلف، لأنه هو الوحيد الذي عالج هذا الموضوع".

ولكننا لم نعثر في بقية كتب ابن رشد المتداولة بيننا على هذا البيان الذي وعد به.

غير أن موسى الناربوني قد سجل في أحد كتبه العبرية تحليلاً قيما لهذا الكتاب سمح لنا بأن نحيط بشيء مما احتوى عليه من آراء مؤلفه في كيفية وصول المتوحد إلى الحق والخير وصلاحه لأن يكون عنصرًا أساسيًا للدولة المثالية. وقد أردنا أن ننقل لك هنا نبذا وجيزة من هذا التحليل، لنبسط أمامك صورة مصغرة مما في هذا الكتاب.

وإليك هذه النبذ :

تتألف هذه الرسالة- فيما رواه لنا الأستاذ مانك عن موسى الناربوني- من ثمانية فصول:

الأول شرح فيه المؤلف معنى كلمة تدبير، فأبان أنها تطلق على كل مجموعة من القواعد التي يضبط بها عدد من الأفعال يتجه إلى غاية واحدة كتدبير الأسرة وتدبير الجيش وتدبير الدولة. ولما كانت أفعال الفرد المتجهة نحو غاية السمو لا بد لها من تفكير مستقيم بعيد عن كل تأثير أجنبي، ولما كان هذا النوع من التفكير لا يتيسر إلا لمن اعتزل الهيئة الاجتماعية المرهقة بأدناس العرف والعادات والجهل وتمركز في داخل نفسه، فقد عنون رسالته: "تدبير المتوحد".

وعنده أن تدبير المتوحد الذي اعتزل الهيئة الاجتماعية الناقصة هو صورة الدولة الكاملة تلألأت أمام عقل هذا الفرد فتعقبها ليحقق وجودها في دولته، وهو يرى أن الدولة المثالية يجب أن تخلو من الأطباء والقضاة والقوانين، لأنها لا تكون مثالية إلا إذا صار كل أهلها أصحاء عدولاً أخيارًا. وفي هذه الحالة يكون وجود الأطباء والقضاة والقوانين نوعًا من العبث. وهؤلاء المعتزلون أو المتوحدون هم عناصر الكمال في الدولة الناقصة التي تسودها الأريستوقراطية أو الأوليجارشية"[1] أو الطغيان.

وفي الفصل الثاني درس المؤلف جميع الأفعال الإنسانية ليتبين ما يمكن أن يحقق من بينها غاية المتوحد، فألفى هذه الأفعال تنقسم إلى قسمين: الأول ما

(1) الأوليجارشية هي حكم بضعة أفراد من الأثرياء الذين يقصدون أطماعهم الخاصة.

كان ناشئًا عن الإرادة الحرة بعد الروية والنظر. والقسم الثاني هو ما كان باعثه الغريزة الحيوانية الخاضعة لنفسه الناطقة، وهو لهذا في أعلى المراتب الأخلاقية، إذ أن كل من غلبت قواه البهيمية قوته الناطقة هو أخس من الحيوان ما دام أن غلبة الشهوة على الحيوان طبيعية، وهو يرى أن أفعال كل فرد تتعلق بإرادته الخاصة، وأنه يستطيع أن يقف تيار شروره متى أراد، وأن من الواضح أنه لا يصل فرد إلى غايته إلا بأفعاله، وأنه لهذا مسئول عن كل شيء منها.

وفي الفصل الثالث تابع هذه السلسلة فقرر أنه ما دام أن أفعال الفرد هي التي تحقق غايته، وأن مثلى غايات المتوحد هي إدراك الأمور الروحانية فقد وجبت معرفة هذه الأمور وأقسامها المختلفة، (وهي الصور المحضة الخالصة من علائق المادة، والفكر المجردة المدركة) بجميع قوى النفس. أما أقسامها فأربعة: الأول صور الأجرام السماوية، والثاني هو العقل الإيجابي أو العقل المنبثق. والثالث المعقولات الهيولانية[1]. والرابع هو الفكر الموجودة في قوى النفس الثلاث: الحس المشترك والمخيلة والذاكرة.

وفي الفصل الرابع يشاهد القارئ المؤلف يقسم الأعمال الإنسانية — حسب ما يلتئم مع الصور المتقدمة- إلى ثلاثة أقسام.

القسم الأول ما كانت غايته الصورة الجسمانية كالأكل والشرب واللبس وما شاكل ذلك، وليست اللذة الحيوانية هي المقصودة لذاتها من أفعال هذا القسم، وإنما المقصود هو إتمام الصورة الجسمانية التي لا بد منها للصور الروحانية.

(1) سميت هذه المعقولات بالهيولانية لصلتها بالهيولي.

والقسم الثاني ما كانت غايته الصور الروحانية الشخصية، وأفعال هذا القسم على أربع درجات: الدرجة الأولى هي ما كانت أفعالها متجهة نحو الصور المرتسمة في الحس المشترك كمحاولة بعض الأفراد –تحت تأثير الغرور– تجميل الملابس الخارجية دون عنايتهم بالملابس الداخلية، ولما لم يكن الحامل على هذه العناية هو اللذة الجسمانية بل شيء آخر وهو الغرور الثاوي في ملكة الحس المشترك، فقد اندرجت هذه الأفعال ضمن مراتب الروحانيات. والدرجة الثانية هي ما كانت أفعالها متجهة نحو الصور المرتسمة في المخيلة، وذلك مثل التزين بالأسلحة بعيدًا عن الهيجاء، والدرجة الثالثة هي ما كانت أفعالها متجهة نحو المسرات الروحانية والتسريات المألوفة، وذلك مثل الاجتماع مع الأصدقاء والاشتغال بالأدب والشعر وبعض الألعاب الشيقة والعناية بجمال المنزل واختيار الأثاث الفاخر. والدرجة الرابعة هي ما كانت أفعالها متجهة إلى التكمل العقلي والخلقي كاشتغال الفرد بدراسة أحد العلوم بقصد الثقافة وحدها دون أن يرمي إلى أي غرض مادي، أو كقيامه بإحسان دون انتظار أية مكافأة.

أما القسم الثالث فهو ما كانت غايته الصور الروحانية العامة، وأفعال هذا القسم هي أكمل الأفعال الروحانية العامة وهي دون الغاية الأخيرة.

وفي الفصل الخامس يصور المؤلف أن المتوحد يجب عليه أن يختار من كل درجة من هذه الدرجات أسماها حتى إذا وصل إلى الغاية الأخيرة، وهي إدراك العقول البسيطة والجواهر المجردة إدراكًا ذاتيًا صار واحدًا منها، وإذ ذاك يبرأ من جميع الأفعال الجسمانية والروحانية التي لا تليق به ويصبح جديرًا بأن يطلق عليه اسم الموجود الإلهي:

وفي الفصلين السادس والسابع يعود إلى الإسهاب في تحليل الصور الروحانية والأفعال التي تلتئم معها والغايات التي تتجه إليها مشيرًا إلى أن هذه الغايات ليست مقصودة لذواتها، بل هي وسائل للغاية النهائية ولهذا لا ينبغي للمتوحد أن يرمي إلى تلك الغايات المتعددة، بل يجب عليه أن يوحد جهوده للسعي إلى الغاية الأخيرة.

وفي الفصل الثامن —وهو آخر فصول الكتاب— يبين المؤلف ما هي هذه الغاية متحققة في الصور العقلية، وأن الأفعال التي تحقق اللحوق بها منحصرة في اختصاص العقل وفي النظر، إذ بالدراسة والتأمل يصل الإنسان إلى هذه الصور النظرية التي هي على الحقيقة "مثال المثال".

وأرفع هذه الصور جميعها هو العقل الإيجابي الذي هو مصدر العقل المستفاد والذي بفضله يصل الإنسان إلى إدراك نفسه ككائن عقلي ولكن ابن باجة لم يذكر في هذا الكتاب —فيما يظهر— كيف يتصل العقل الإنساني بالعقل الإيجابي العام حتى يستمد منه الإدراك، ولعل السبب في ذلك هو أن الكتاب لم يتم ككثير من كتبه.

(ب) عدة رسائل في المنطق و لم تتم، وهي محفوظة في مكتبة الأسكوريال.

(ج) رسالة في النفس.

(د) رسالة الاتصال، وهي تبحث في كيفية امتزاج الإنسان بالعقل الفعال.

(هـ) رسالة الوداع وتحتوي على أفكار تتناول المحرك الأول في الإنسان والغاية الحقيقية للوجود البشري والعلم. وتحدد هذه الغاية بالاقتراب من الإله

ليقبل إليه العقل الفعال الذي فاض عنه. وفي هذا الكتاب- كما يحدثنا الأستاذ مانك- فقرات مظلمة معقدة عن خلود النفس، وهو يشتمل أيضًا على شيء من النقد وجهه مؤلفه إلى رأي الغزالي في نظرية المعرفة.

(و) عدة كتب في الرياضة وفي الطب.

هذه هي الكتب الموضوعة، أما شروحه للكتب الفلسفية فهي كثيرة نخص منها بالذكر شروحه لكتاب "الطبيعة" وبضع مقالات من "الآثار العلوية" وكتاب "الكون والفساد" والمقالات الأخيرة من كتاب "الحيوان" وثلاث رسائل للفارابي، وإيساغوجي لفرفريوس. وقد حدثنا الأستاذ كارادي فو أنه يوجد في مكتبة برلين أربع وعشرون رسالة مخطوطة لابن باجة.

هذا هو القدر الذي وصلت إلينا عناوينه من مؤلفات هذا الفيلسوف، وقد حدثنا ابن أبي أصيبعة أن أبا الحسن عليا الغرناطي تلميذ ابن باجة قد نسخ مجموعة من رسائل أستاذه وصدرها بمقدمة ذكر فيها أن ابن باجة كان أول فيلسوف مغربي استطاع أن يستغل تآليف فلاسفة المشرق التي كانت مع ذلك ذائعة في المغرب منذ عهد الحكم الثاني وقد رد الأستاذ مانك هذا الرأي بأن ابن جبيرول الإسرائيلي قد سبق ابن باجة إلى هذا الاستغلال ثم عزا هذا الخطأ التاريخي إلى أن ذلك الفيلسوف اليهودي الذي أحدث أثرًا عظيمًا في الحركة الفكرية المسيحية في القرون الوسطى قد ظل مجهولاً لدى العرب، وعلى هذا يكون من زعم أن ابن باجة هو أول من استغل كتب مفكري المشرق له بعض العذر فيما زعم.

ومهما يكن من الأمر، فقد كان هذا الفيلسوف أحد أعلام عصره الممتازين، ولعل السبب في عدم تزعمه الحركة العقلية في عصره هو أنه مات شابًا من جهة، وأن كثيرًا من مؤلفاته قد فقد من جهة أخرى، لأن ابن طفيل الذي ظهر بعد عصره بقليل حدثنا أن عقل ابن باجة قد فاق عقول كل معاصريه دقة وضبطًا.

غير أن هذه الشهادة القيمة لم تمنع الفتح بن خاقان من أن يهاجمه في كتابه "قلائد العقيان" مهاجمة عنيفة فيصفه بأنه قذى في عين الدين ونكبة على المؤمنين، ويحتقر كلام الله، ولا يكترث لأوامر الشرع، ويفضل الشر على الخير، وأن في آرائه كثيرًا من الهوس والجنون.

ب – مذهبه

تمهيد:

يلوح لنا من تلك الفقرات المقتضبة المظلمة التي نقلها لنا الأستاذ "مانك" عن موسى الناربوني أن هذا الفيلسوف كان له –بعد الذي أسلفناه من آرائه في كيفية وصول المتوحد إلى الغاية العليا– آراء هامة في العقول والنفوس الفلكية، وفي قوى النفس البشرية وملكاتها، ولكن تفاصيل هذه الآراء –مع الأسف الشديد– قد فقدت ولم يبق منها ما يسمح لنا بأن نقرر له رأيًا خاصًا في تلك النظريات الخطيرة.

على أن ظلمة هذه الفقرات لم تأت من اقتضابها الذي عرض لها بعد فقدان بقيتها فحسب، بل إنها متأصلة فيها منذ كتبها مؤلفها وليس أدل على ذلك من أن ابن طفيل وابن رشد قد اتفقا على أن آراء ابن باجة في العقول مظلمة وغير مستوفاة.

لهذا آثرنا ألا يتناول حديثنا عنه إلا رأيه في نظرية المعرفة وفي الأخلاق. وهاك هذين الرأيين:

(1) نظرية المعرفة

طبع ابن باجة الفلسفة العربية في المغرب في نظرية المعرفة بطابع جديد يختلف تمام الاختلاف عن الطابع الذي كان الغزالي قد طبعها به في الشرق بعد أن خلا له الجو بوفاة أعلام الفلاسفة، وهو أن الإلهام أهم وأوثق مصادر المعرفة،

فلما جاء ابن باجة هاجم هذا الرأي وقرر أن الفرد يستطيع أن يصل إلى نهاية المعرفة ويندمج في العقل الفعال إذا تخلص من رذائل المجتمع وانفرد بنفسه واستخدم قواه العقلية في تحصيل أكبر قسط ممكن من الثقافة والعلم، وغلب الناحية الفكرية في ذاته على الفكرة الحيوانية كما أسلفنا في تحليل كتاب "تدبير المتوحد" وصرح بأن الجمعية البشرية هي التي تطغى على الفرد وتعطل ملكاته النظرية وتعوقه عن الكمال بوساطة ما تغمره فيه من رذائلها الكثيرة وأهوائها الجارفة، وإذًا، ففي مكنة الإنسان أن يصل إلى أسمى مراتب الرفعة عن طريق النظر وتحصيل المعرفة التي لا تتخلف البتة متى ساد العقل أفعال الفرد وتفرغ لتحصيلها.

ولا ريب أن هذا الرأي هو على الطرف المناقض لرأي الغزالي الذي قرر أن العقل ضعيف وغير موثوق به، وأن جميع العلوم والثقافات البشرية عبث، لأنها لا توصل إلى أية حقيقة من الحقائق، وأن الوسيلة المثلى لتحقيق المعرفة الصحيحة هي التنسك.

عرف ابن باجة للغزالي هذا الرأي فهاجمه من أجله في كتابه "رسالة الوداع" مهاجمة عنيفة ورماه بأنه سلك في كتابه "المنقذ من الضلال" سبيلاً خيالية سخيفة، فضل وأضل كل من انساقوا وراءه في هذا السراب الذي أوهمه أن التصوف قد فتح أمامه باب العالم العقلي، فرأى فيه حقائق سماوية وأحس عند رؤيتها بسعادة إلى آخر ما يزعم.

قد يرى الباحث أن ابن باجة يطلب إلى الإنسان الانسلاخ من الهيئة

الاجتماعية فيحسب أن معنى هذا هو العزلة التي يأمر بها المتنسكون، ولكن الحقيقة أن العزلة التي يأمر بها ابن باجة ليست انقطاعًا عن الناس، وإنما معناها أن يظل الإنسان متصلاً بالمجتمع، غاية الأمر أن يكون دائمًا أمير نفسه وسيد شهواته وألا ينسحب في تيار رذائل الهيئة الاجتماعية، وبعبارة أخرى: أن يتمركز في نفسه ويشعر دائمًا بأنه مثل يحتذى، ومشرع يقنن القواعد للمجتمع بدل أن ينماع في هذا المجتمع.

وعنده أن كل إنسان مستعد لسلوك هذا الطريق ولا يؤخره عنه إلا استهانته بذاته وخضوعه لرذائل الهيئة الاجتماعية، ولو أن كل فرد نبذ هذه المهانة لوصلت الجمعية البشرية كلها إلى الكمال.

أما وسيلة حصول المعرفة الفعلية لدى المتوحد، فهي أن يستخدم قواه العارفة في تكوين المعلومات ثم يجردها من علائقها المادية، فإذا تم له ذلك أجرى عليها ما يلتئم معها من التأمل فتتحقق له المعرفة الكاملة.

وعنده أن القوى الإنسانية ثلاث. الأولى القوة الغاذية، والثانية الملكة المتخيلة والذاكرة، وهما غير قادرتين على إدراك ذاتيهما. والثالثة العاقلة، وهي بفطرتها قادرة على إدارك نفسها وغيرها، ولكن الفرق بين الإدراكين هو أنها تدرك نفسها إدراكًا صحيحًا على حين لا تدرك من غيرها إلا أنه يخالفها ولا تتعدى مهمتها- وهي في هذه الحالة التي يدعوها الفلاسفة بالقوة أو بالهيولانية- عملين: الأول هذا الإدراك المتموج، والثاني انتزاع الصور من المحسات وتكديسها في مواضعها من الدماغ، فإذا تلقت معونة العقل الإيجابي، انتقلت من

القوة إلى الفعل، وإذ ذاك تبدأ مهمتها الحقيقية فتجرد الصور التي كانت مختزنة لديها وهي بالقوة، فإذا تحقق هذا التجريد سمت بهذه الصور من درجة الفردية إلى درجة العمومية فأصبحت معقولات بالفعل، وبالتالي صارت كائنات حقيقية لها بدورها صور تدركها هي ويدركها كل عقل بالفعل، وهذا هو معنى قولهم: كل معقول بالفعل، عاقل بالفعل، وصورها هذه تدعي: "مُثلُ المُثل" فإذا وقع لها ذلك الإدراك الأخير صارت عقلاً مستفادًا يشبه العقل الإيجابي شبهًا قويًا لا تصله بالمادة أية صلة ولا يدرك إلا المجردات التي تنقت من غواشي المادة وعلائقها وفقدت اسم المعقولات الهيولانية الذي كان لها قبل هذا النقاء الأخير، وينجم عن هذا أن يكون العقل الهيولاني- كما قال فلاسفة الشرق- شبه هيولي، صورته العقل بالفعل، والعقل بالفعل شبه هيولي، صورته العقل المستفاد، والعقل المستفاد صورة محضة. وبهذا يكون ابن باجة أول من استغل من مفكري الأندلس آراء فلاسفة الشرق ولو في هذه النظرية على الأقل كما أسلفنا.

وعنده أن المتوحد وحده الذي يستطيع أن يصل إلى مرتبة العقل المستفاد، وهذا يدل على أن متوحد ابن باجة يشبه كل الشبه حكيم الفارابي الذي اختصه من بين الجماهير بالخلود لبلوغه درجة العقل المستفاد واتصاله بالعقل الفعال.

(٣) الأخلاق

يقسم ابن باجة الأعمال البشرية إلى قسمين: الأول الناشئ عن باعث الغرائز وما يتصل بها من قريب أو من بعيد، وهذا القسم هو الذي يسميه بالأعمال الحيوانية. القسم الثاني الناشئ عن التفكير المستقيم والإرادة المهذبة

السامية، ويسميه بالأعمال الإنسانية. وليس منشأ هذا الاختلاف عنده هو الأعمال نفسها، وإنما بواعثها التي صدرت عنها. وهو يمثل لهذين القسمين برجل اصطدم بحجر فجرح فكسر الحجر؛ فإذا كان قد كسره لأنه جرحه، فهو عمل حيواني مدفوع إليه بالغريزة البهيمية التي تدفع الكائن الحي إلى إبادة كل ما يؤذيه، وإذا كان قد كسره لكي لا يؤذي غيره، وليس لمنفعته الخاصة أو لغضبه أي دخل فهو عمل إنساني، وهذا الأخير هو عنده وحده المقدر في نظر الأخلاق، إذ أن من يعمل تحت تأثير التفكير والعدالة وحدهما وبدون أية علاقة بالجانب الحيواني فيه، هو وحده الجدير بأن يحترم عمله ويدعى سماويًا ويستحق أن يتناول عنه ابن باجة الحديث في كتابه وكل شخص يريد أن يخضع الناحية الحيوانية فيه، فليس عليه إلا أن يبدأ بتنفيذ أمر الناحية الإنسانية. وإذا ذاك ينحني الجانب الحيواني فيه خضوعًا للسمو الإنساني، فيصبح الإنسان ولا نقص فيه، لأن النقص ناشئ من إذعانه للغرائز.

وأحسب أنه لا يرى أحد من الباحثين هذا الرأي لابن باجة دون أن تمتلئ نفسه إجلالا له لا سيما إذا عرف أنه قد يعد بسبب هذه الفكرة أحد العوامل التي ألهمت "كانت" نظرية الواجب، وإن كان هذا الأخير قد أضاف إليها ما سما بها سموا لم يصل ابن باجة إلا إلى عناصره فحسب.

ابن طفيل

١- شخصيته

(١) نسبه وحياته

هو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن طفيل وهو عربي العنصر، إذ ينتسب على قبيلة قيس، وقد أطلق عليه نسب القيسي والأندلسي والإشبيلي والقرطبي، وقد أطلق عليه الفرنجة في القرون الوسيطة اسم "أبو باسير" وهو تحريف أبي بكر.

ولد في السنين الأولى من القرن الثاني في مدينة وادي عش القريبة من غرناطة، ولا يعرف التاريخ عن طفولته ومبدأ شبابه شيئًا معينًا، ولا يعرف كذلك كيف تثقف، ولكن الباحثين المحدثين يردون دعوى عبد الواحد المراكشي أنه كان تلميذ ابن باجة، إذ أن ابن طفيل نفسه ينفى في رسالة "حي ابن يقظان" أنه عرف ابن باجة أو التقى به[1] وأيا ما كان، فإن الجانب المعروف من حياة هذا الفيلسوف يبتدئ بالوقت الذي كان فيه طبيبًا محترفًا في غرناطة، إذ يحدثنا أنه بعد أن احترف الطب في تلك المدينة عين كاتبًا خاصًا لحاكمها، ثم كاتبًا خاصًا لحاكم مدينتي: سبتة وطنجة، وهو ابن الأمير عبد المؤمن، وكان ذلك في سنة ١١٥٤م. ثم اتصل بعد ذلك بقصر أبي يعقوب يوسف ثاني ملوك أسرة الموحدين، ثم قلد منصب الطبيب الأول، فمنصب القضاء وقيل إنه تولى الوزارة.

(1) انظر صفحة ٧ من رسالة حي ابن يقظان.

ذكر المراكشي في كتابه "تاريخ المغرب" كثيرًا من التفاصيل عن صلة ابن طفيل الوثيقة بهذا الأمير، فحدثنا مثلاً أنه كان كثيرًا ما يدخل القصر فلا يخرج منه إلا بعد بضعة أيام، وقد انتهز فرصة صلته بالملك فقرب منه كل العلماء الذين كان يرى أن في اتصالاتهم بالقصر فائدة عامة للعلم وأهله. ومن هؤلاء العلماء الذين قربهم من الملك ابن رشد كما سيجيء ذلك في موضعه.

وأخيرًا توفي ابن طفيل في سنة ٥٨١هـ (١١٨٥م) وحضر الملك يعقوب المنصور جنازته ثم خلفه ابن رشد في منصب الطبيب الأول.

(٣) مؤلفاته

يعزو المؤرخون إلى ابن طفيل كثيرًا من الكتب فيصفونها ويذكرون ما فيها ويتحدثون عنها حديثًا يختلف طولاً وقصرًا باختلاف أهمية الموضوعات التي تناولتها هذه الكتب، وذلك مثل كتاب "أسرار الحكمة المشرقية" ورسائل: في النفس، وفي بعض النواحي الفلسفية الأخرى، ومثل كتابين جليلين ألفهما في الطب فكانا فريدة العقد في عصره، ومثل الرسائل الهامة التي تبودلت بينه وبين ابن رشد حول كثير من المشاكل العلمية والفلسفية، وقد حدثنا المراكشي أنه هو شخصيًا رأى من هذه الكتب عدة رسائل في الفلسفة وعلى الأخص رسالة في النفس مكتوبة بخط ابن طفيل نفسه، وقد ذكر ابن رشد أن ابن طفيل له في الفلك نظريات فاخرة. وذكر أبو إسحاق البتروجي في إحدى رسائله في الفلك أنه رأى لأستاذه ابن طفيل نظريات فلكية يصح أن تحل محل نظريات بطليموس،

ولكننا إذا تعقبنا هذه المؤلفات لم نلف منها في عالم الوجود إلا رسالة حي ابن يقظان.

وفي الحق أن هذا الكتاب يحتوي آراء مؤلفه في أهم المشاكل الفلسفية التي كانت تشغل أهل ذلك العصر، وهي المشكلة التي أسلفنا لك الحديث عنها حين عرضنا لمذهب ابن باجة، وإليك موجز هذه الرسالة وما يستنتجه الباحث من بين سطورها من آراء:

تأثر ابن طفيل في مباني الرسالة بخيال ابن سينا، وتأثر في معانيها وآرائها بمذاهب: أرسطو والفيثاغورية والأفلاطونية الحديثتين كما سنشير إلى ذلك في موضعه، فجاءت هذه الرسالة خيالية شيقة في صورتها وأسلوبها، فلسفية عميقة في موضوعها ومراميها على نحو رسائل أفلاطون والأفلاطونية الحديثة التي كان مؤلفوها يصوغونها في صيغ أساطير قديمة ويخلقون لها أبطالاً يجرون على ألسنتهم آراءهم وآراء خصومهم، أما غاية المؤلف من هذه الرسالة فلم تكن –كما فهم عبدالواحد المراكشي– محاولة عرض كيفية بدء الخلق أو بيان أصل النوع الإنساني فيما يرى الفلاسفة، وإنما غايته الأساسية هي إيضاح رأيه في كيفية المعرفة، وهو يتلخص في أن الإنسان يستطيع أن يصل إلى إدراك الحقائق ولو كان قد نشأ في عزلة تامة و لم يتلق أية ثقافة خارجية و لم يحتمل أقل أثر من غيره إلا أثر العقل الفعال الذي ينير عقله، وكذلك يستطيع أن يدرك هذه الحقائق ويتذوقها إذا لقنه غيره إياها، ولكن على شرط أن يكون هذا الإنسان من الخاصة الذين منحتهم السماء موهبة فلسفية كحي ابن يقظان بطل رواية

فيلسوفنا الذي أدركها وحده، وكصديقه (أسال) الذي أدركها أولا بوساطة الدين ثم بوساطة "حي" وذلك لأن العامة ليس لديهم الاستعداد لإدراك هذه الحقائق، ولأن المجهود الذي يبذل في تهذيبهم يذهب عبثًا كما ذهب مجهود "حي" وصاحبه في تهذيب أهل الجزيرة الأخرى.

صدر ابن طفيل هذه الرسالة بمقدمة هامة ذكر فيها أن الحامل له على إثبات هذه الآراء في رسالته هو أن أسلافه من علماء الأندلس لم يعنوا بالنظر الحر العناية الجديرة به، فاشتغل فريق منهم بالعلوم المحفوظة من شرعية ولغوية، ويئس فريق آخر من النظر يأسًا تامًا، لأنه اقتنع بعدم فائدته، إذ أنه لا يرمي إلا إلى أحد شيئين: حقيقة متعذرة التحصيل، وباطل غير مفيد، وليس بينهم شخص جدير بالاهتمام إلا ابن باجة فهو وحده الذي كان من الممكن أن يظهر من إنتاج عقله ما يسد هذه الثغرة لو لم تعترضه العقبات القاسية التي إحداها أنه اتقى شر الجمهور، فلم يخض في الفلسفة بصراحة وثانيتها أنه اشتغل بالماديات فألهته عن التفرغ للعلم، وحالت أطماعه في الثروة بينه وبين الإتقان. وثالثتها أن المنية قصفت زهرة شبابه، وهي لم تزل حديثة التفتح. وأما معاصرو ابن طفيل فرأى أنهم ناشئون في الفلسفة و لم يقطعوا فيها بعد شوطًا يستحق الذكر، فصمم على أن يتكفل هو بسد هذه الثغرة فألف هذه الرسالة. وقد أردنا أن نبسط أمامك صورة من نقد هذا الفيلسوف الذي لا يقل عن نقد المحدثين فنقلنا لك هنا نص عبارته على طولها، لتنظر فيها نظرة المتأمل، وإليك هذا النص:

"والغرض الثاني من الغرضين اللذين قلنا إن سؤالك لن يتعدى أحدهما هو أن تبتغي التعريف بهذا الأمر على طريقة أهل النظر، وهذا -أكرمك الله بولايته- شيء يحتمل أن يوضع في الكتب ويتصرف فيه بالعبارات، ولكنه أعدم من الكبريت الأحمر ولا سيما في هذا الصقع الذي نحن فيه، لأنه من الغرابة في حد لا يظفر باليسير منه إلا الفرد بعد الفرد، ومن ظفر بشيء منه لم يكلم الناس به إلا رمزا، فإن الملة الحنيفية والشريعة المحمدية قد منعت من الخوض فيه وحذرت عنه ولا تظن أن الفلسفة التي وصلت إلينا في كتب أرسطوطاليس وأبي نصر، وفي كتاب "الشفاء" تفي بهذا الغرض الذي أردته، ولا أن أحدًا من أهل الأندلس كتب فيه شيئًا فيه كفاية، وذلك أن من نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفائقة قبل شروع علم المنطق والفلسفة فيها قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم وبلغوا فيها مبلغًا رفيعًا ولم يقدروا على أكثر من ذلك، ثم خلف من بعدهم خلف زادوا عليهم بشيء من علم المنطق فنظروا فيه ولم يفض بهم إلى حقيقة الكمال فكان فيهم قول من قال:

برح بي أن علم الورى اثنان ما إن فيهما مزيد

حقيقة يعجز تحصيلها وباطل تحصيله ما يفيد

ثم خلف من بعدهم خلف آخر أحذق منهم نظرًا وأقرب إلى الحقيقة، ولم يكن فيهم أثقف ذهنًا، ولا أصح نظرًا، ولا أصدق رواية من أبي بكر بن الصائغ، غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه، وبث خفايا حكمته، وأكثر ما يوجد له من التآليف إنما هي غير كاملة ومجزومة من أواخرها ككتابه

في النفس، وتدبير المتوحد، وما كتبه في المنطق وعلم الطبيعة، وأما كتبه الكاملة فهي كتب وجيزة ورسائل مختلفة، وقد صرح هو نفسه بذلك، وذكر أن المعنى المقصود برهانه في رسالة الاتصال ليس يعطيه ذلك القول عطاء بينًا إلا بعد عسر واستكراه شديد، وأن ترتيب عباراته في بعض المواضع على غير الطريق الأكمل، ولو اتسع له الوقت لمال لتبديلها. فهذا حال ما وصل إلينا من علم هذا الرجل، ولم نلق شخصه. وأما من كان معاصرًا له ممن لم يوصف بأنه في مثل درجته فلم نر له تأليفًا. وأما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا، فهم بعد في حد التزايد أو الوقوف على غير كمال. أو ممن لم تصل إلينا حقيقة أمره"[1].

نقد ابن طفيل بعد هذا، الفارابيّ فرماه بأنه مضطرب متناقض في مسألة خلود النفس، وأنه يميل إلى القول بفنائها، وأن هذا الرأي لو ذاع بين أفراد الأمة لسوى الناس بين الفضيلة والرذيلة والخير والشر ولفسدت الحال وساء المآل. وقد أسلفنا مناقشة هذا الرأي حين عرضنا لفلسفة الفارابي فارجع إليه. وبعد أن انتهى من نقد الفارابي حمل على أبي حامد الغزالي فرماه بالتلون والذبذبة بين الخاصة والعامة يظهر لأولئك ما يخفيه أمام هؤلاء، ولا يتحرج أن يذكر ذلك في كتبه وأن يبرره بأنه هو الحكمة التي تقي الفيلسوف من التعرض لأذى الجمهور. ولم يلق ابن طفيل مثالية التي وجهها إلى الغزالي على عواهنها. بل استدل عليها بما ورد في كتابي المنقذ والميزان وغيرهما من كتبه. وإليك عبارته في هذا النقد:

(1) انظر صفحتي ٦، ٧ من رسالة حي ابن يقظان لابن طفيل .

وأما كتب الشيخ أبي حامد الغزالي، فهو بحسب مخاطبته للجمهور يربط في موضع ويحل في آخر، ويكفر بأشياء ثم يتحللها، ثم إنه من جملة ما كفر به الفلاسفة في كتاب التهافت إنكارهم لحشر الأجساد، وإثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة، ثم قال في أول كتاب الميزان إن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع، ثم قال في كتاب المنقذ من الضلال والمفصح بالأحوال إن اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية، وإن أمره إنما وقف على ذلك بعد طول البحث. وفي كتبه من هذا النوع كثير يراه من تصفحها وأمعن النظر فيها. وقد اعتذر عن هذا الفعل في آخر كتاب "ميزان العمل" حيث وصف أن الآراء ثلاثة أقسام: رأى يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه، ورأى يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل ومسترشد، ورأى يكون بين الإنسان وبين نفسه لا يطلع عليه إلا من هو شريكه في اعتقاده ثم قال بعد ذلك: ولم لم يكن في هذه الألفاظ إلا ما يشكك في اعتقادك الموروث لكفى بذلك نفعًا، فإن من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والحيرة ثم تمثل بهذا البيت.

خذ ما تراه ودع شيئًا سمعت به في طلعة الشمس ما يغنيك عن زحل"[1].

بدأ ابن طفيل بعد فراغه من المقدمة في الرواية نفسها، فأوجد لنا "حي ابن يقظان" من غير أب ولا أم، أو من إحدى الأشجار التي تثمر أطفالاً، أو من سيدة ضن بها شقيقها عن أن يزوجها من غير كفء، فأحبت شابًا يدعي "يقظان" وتزوجت منه سرًا، فكان حي ثمرة هذا الزواج، ولكن السيدة خشيت

(1) راجع صفحة ٨ من الرسالة المذكورة.

بطش شقيقها فوضعت الطفل في صندوق ثم ألقته في البحر فقذفت به الأمواج إلى جزيرة غير مأهولة عند خط الاستواء[1] وهناك ساقت إليه الأقدار ظبية كانت قد فقدت ولدها فسمعته يصرخ فحنت عليه وأخذت ترضعه حتى شب ونضج بين الوحوش، وفي تلك الجزيرة أعقب المؤلف على بطل روايته أطوار المعرفة المختلفة التي تبدأ بإدراك الحسيات ثم تنتقل منها إلى إدراك المعقولات المؤثرة فيها، وهذا الرأي يتناسب بلا ريب مع حالة الطفل الساذج الناشئ في جزيرة موحشة ولكنه أيضًا متأثر برأي أرسطو الذي يتخذ الطبيعة وسيلة إلى إدراك ما وراء الطبيعة، ويستخدم المحسات في فهم المعقولات.

كانت الإدراكات الأولى لهذا الطفل إذًا مقصورة على المحسات التي تحوطه ثم تدرج إلى إدراك القوى التي تؤثر في هذه المحسات تأثيرًا يغاير الإحساس بها. وإيضاح هذا أنه أدرك أولاً أن هذا الشيء حار مثلاً ثم تدرج من ذلك إلى إدراك الحرارة التي اشتمل عليها فصار حارًا، وما هو المؤثر الذي أودع الحرارة في الحار، أو سيرها من القوة إلى الفعل ثم تتبع هذا المؤثر فأدرك أنه شيء في الأجسام له معنى الجسمية، ومعنى آخر يغايره فأهمل الأول وتعقب الثاني فألقى أن له آثارًا زائدة عن آثار الأول.

وبعد هذه المرحلة انتقل إلى أخرى أرقى من الأولى فأدرك أن الكائنات كلها وحدة من جهة، ومتعددة من جهة أخرى، وأن وحدتها ناشئة من

(1) تعمد ابن طفيل أن يضع بطل روايته في جزيرة عند خط الاستواء، لأنها هي المنطقة المعتدلة في رأيه حتى لا يخضع الطفل لآثار الإفراطات الجوية، ولكن العلم الحديث أثبت أن منطقة خط الاستواء ليست كما فهم هذا الفيلسوف.

جوهرها الذي لا يختلف، أما تعددها فناشئ من الأعراض المتعاقبة على هذا الجوهر. وقد دفعه هذا إلى محاولة التمييز بين الجوهر الواحد الثابت، والأعراض المتعددة المتنقلة، فأنتجت هذه المحاولة اهتداءه إلى أن كل كائن مؤلف من هيولي ثابتة وصورة حائلة، وعندما أدرك الهيولي والصورة والفرق بينهما، وأدرك أن بعض الكائنات يشترك مع البعض الآخر في صورة أو صورتين ويختلف معه في ثالثة أو رابعة، وأن لهذه الصورة الزائدة في الكائن آثارًا لا توجد فيما لا يشتمل عليها من الكائنات.

لما بلغ حي هذه المرتبة من التفكير وصل إلى عتبة العالم الروحاني على حد تعبيرهم ثم جعل يتأمل. فلما وقف بهذا النظر على أن حقيقة الروح الحيواني الذي كان تشوقه إليه أبدًا مركبة من معنى الجسمية ومن معنى آخر زائد على الجسمية، وأن معنى هذه الجسمية مشترك له ولسائر الأجسام، والمعنى الآخر المقترن به ينفرد به هو وحده، هان عنده معنى الجسمية، فاطرحه وتعلق فكره بالمعنى الثاني وهو الذي يعبر عنه بالنفس، فتشوق إلى التحقق به فالتزم الفكرة فيه وجعل مبدأ النظر في ذلك تصفح الأجسام كلها لا من جهة ما هي أجسام، بل من جهة ما هي ذوات صور تلزم عنها خواص وينفصل بها بعضها عن بعض، فتتبع ذلك وحصره في نفسه، فرأى أن جملة الأجسام تشترك في صور تصدر عنها الأفعال، ورأى فريقًا من تلك الجملة مع مشاركته لها في تلك الصورة يزيد عليها بصورة أخرى تصدر عنها أفعال خاصة به ورأى طائفة من

ذلك الفريق مع مشاركتها له في الصورة الأولى، والثانية تزيد عنه بصورة ثالثة تصدر عنها أفعال خاصة بها"[1].

وعلى أثر ذلك فكر حي في تعاقب هذه الصور على الجواهر الأرضية، فأدرك أنها لا بد لها من مؤثر، لأن كل نتيجة يجب أن تكون ناشئة عن منتج "فعلم بالضرورة أن كل حادث لا بد له من محدث، فارتسم في نفسه بهذا الاعتبار فاعل للصورة ارتسامًا على العموم دون تفصيل، ثم إنه تتبع الصور التي كان علمها قبل ذلك صورة صورة فرأى أنها كلها حادثة وأنها لا بد لها من فاعل[2].

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى رفع بصره إلى السماء فرأى أجرامًا سماوية عظيمة تتحرك وتتغير فآمن بأن لها هي الأخرى محركات تؤثر فيها، وأن هذه المحركات مرتبطة ببعضها ارتباطًا يؤلف منها وحدة ثابتة، ثم تدرج من ذلك إلى أن العالم كله وحدة. ولا جرم أن القول بالوحدة هو من آثار الأفلاطونية الحديثة على ابن طفيل.

فكر بعد ذلك في هذه المحركات فرأى أنها لا بد لها من مؤثر أول وأن هذا المؤثر بسيط الذات، أي أنه ليس له صفات، وإنما هو عالم بذاته، قادر بذاته كما هو رأي جميع أسلافه من الفلاسفة. "أما صفات الإيجاب، فلما علم أنها كلها راجعة إلى حقيقة ذاته، وأنه لا كثرة فيها بوجه من الوجوه، إذ الكثرة من

(1) انظر صفحتي ٣٠، ٣١ من رسالة حي ابن يقظان لابن طفيل .

(2) راجع صفحة ٣٤ من الرسالة المذكورة .

صفات الأجسام، وعلم أن علمه بذاته ليس معنى زائدًا على ذاته، بل ذاته هي علمه بذاته، وعلمه بذاته هو ذاته، تبين له أنه إن أمكنه هو أن يعلم ذاته، فليس ذلك العلم الذي علم به ذاته معنى زائدًا على ذاته، بل هو هو، فرأى أن التشبه به في صفة الإيجاب هو أن يعلمه فقط دون أن يشرك به شيئًا من صفات الأجسام فأخذ نفسه بذلك"[1].

بعد أن وصل حي إلى هذا التفكير نشأت أمامه مشكلة أخرى هي أعقد من جميع المشاكل التي تقدمتها، وهي مشكلة أزلية العالم وحدوثه، فلم يسع هذا الشاب المنقطع عن كل المؤثرات الدينية والاجتماعية التي يجرف تيارها الناشئين عادة فيفقدهم استقلالهم في الرأي إلا أن ينظر في هذه المشكلة نظرًا حرًا بعيدًا عن كل اعتبار، فلما نظر في العالم نظرة تأمل أيقن أنه أزلي وأنه ليس متأخرًا عن مبدعه إلا بالرتبة والذات لا بالزمان. "فإذًا، العالم كله بما فيه من السماوات والكواكب وما بينها وما فوقها وما تحتها فعله وخلقه ومتأخر عنه بالذات، وإن كانت غير متأخرة بالزمان كما أنك إذا أخذت في قبضتك جسمًا ثم حركت يدك، فإن ذلك الجسم لا محالة يتحرك تابعًا لحركة يدك حركة متأخرة عن حركة يدك تأخرًا بالذات، وإن كانت لم تتأخر بالزمان عنها، بل كان ابتداؤهما معًا، فكذلك العالم كله معلول ومخلوق لهذا الفاعل بغير زمان"[2].

(1) انظر صفحة ٥٤ من رسالة حي ابن يقظان لابن طفيل .

(2) راجع صفحة ٤٠ من الرسالة المذكورة.

ونحسب أنه لا يخفى على الباحث أن فلاسفة الإسلام جميعًا قد تبعوا فلاسفة الإغريق ولا سيما أرسطو في القول بأزلية العالم، فلا حاجة بنا إلى إعادة الحديث في هذه التبعية.

وكما تبع هؤلاء الفلاسفة أرسطو في القول بالأزلية، تبعوه في القول بالا بدية، وعللوا ذلك بارتباط العالم الحسي بالعالم العقلي، وارتباط العالم العقلي بالباري ارتباطًا يجعل العالمين ومبدعهما كلاً واحدًا لا يفرض فناء شيء منه إلا ارتبط به فناء الباقي، وهو في هذا يقول: "وإنما ارتباطها وتعلقها بذات الواحد الحق الموجود الواجب الوجود الذي هو أولها ومبدؤها، وسببها وموجدها، وهو يعطيها الدوام، ويمدها بالبقاء والتسرمد، ولا حاجة بها إلى الأجسام بل الأجسام محتاجة إليها، ولو جاز عدمها لعدمت الأجسام، فإنها هي مباديها كما أنه لو جاز أن تعدم ذات الواحد الحق تعالى وتقدس عن ذلك لا إله إلا هو، لعدمت هذه الذوات كلها، ولعدمت الأجسام، ولعدم العالم الحسي بأسره ولم يبق موجود، إذ الكل مرتبط بعضه ببعض. والعالم المحسوس وإن كان تابعًا للعالم الإلهي شبيه الظل له، والعالم الإلهي مستغنٍ عنه وبريء منه، فإنه مع ذلك قد يستحيل فرض عدمه، إذ هو تابع للعالم الإلهي، وإنما فساده أن يبدل، لا أن يعدم بالجملة، وبذلك نطق الكتاب العزيز حيثما وقع هذا المعنى في تصيير الجبال كالعهن، والناس كالفراش وتكوير الشمس والقمر، وتفجير البحار، يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات"[1].

(1) ارجع إلى صفحتي ٦٠ و٦١ من المصدر السالف.

تأمل حي بعد ذلك فأدرك أن هذا الكائن الأعلى ليس جسمًا ولا في جسم، وأن عقله حين يتأمل في جمال الصنعة ينعطف بطبعه نحو خيرية الصانع وكماله، وأن هذا الانعطاف من جانب العقل نحو هذا الموجود الأعلى يدل على أنه هو نفسه ليس مادة و لم يولد ولن يفنى، وكل ما هنالك أنه اتصل بالمادة فحصل له من هذا الاتصال اضطراب، ولكي يتخلص من هذا الاضطراب يجب عليه أن يكون بمجهود في سبيل هذا التحرر الذي هو قرب من الموجود الأعلى، وبعد عن ظلام المادة والذي لا ينال الشخص من السعادة أو من الألم إلا بمقدار اختلافه كثرة وقلة، فإذا فاز من الدنيا بمعرفة الموجود الأعلى وبدوام التفكير فيه، تحققت له في الحياة الأخرى سعادة الاتصال به، وإذا لم يعرفه في الدنيا لم يكن له شأن في الحياة الآخرة، وإذا عرفه وأعرض عنه حتى مات وهو على هذه الحالة، حرم لذة الاتصال به في الآخرة، فذاق بهذا الحرمان أقسى ألوان العذاب... فظهر له بذلك أن من كانت له مثل هذه الذات المعدة لمثل هذا الإدراك، فإنه إذا اطرح البدن بالموت، فإما أن يكون قبل ذلك في مدة تصريفه للبدن لم يتعرف قط بهذا الموجود الواجب الوجود ولا اتصل به ولا سمع عنه، فهذا إذا فارق البدن لا يتصل بذلك الموجود ولا يتألم لفقده..... وإما أن يكون قبل ذلك في مدة تصريفه للبدن قد تعرف بهذا الموجود وعلم ما هو عليه من الكمال والعظمة والسلطان والقدرة إلا أنه أعرض عنه واتبع هواه حتى وافته منيته وهو على تلك الحال فيحرم المشاهدة وعنده الشوق إليها فيبقى في عذاب طويل وآلام لا نهاية لها، فإما أن يتخلص من تلك الآلام بعد جهد طويل ويشاهد ما تشوق إليه قبل ذلك، وإما أن يبقى في آلامه بقاء سرمديًا بحسب استعداده لكل واحد من

الموجهين في حياته الجسمانية، وأما من تعرف بهذا الموجود الواجب الوجود قبل أن يفارق البدن وأقبل بكليته عليه والتزم الفكرة في جلاله وحسنه وبهائه ولم يعرض عنه حتى وافته منيته وهو على حال من الإقبال والمشاهدة بالفعل، فهو إذا فارق البدن، بقي في لذة لا نهاية لها وغبطة وسرور وفي فرح دائم لاتصال مشاهدته لذلك الموجود الواجب الوجود، وسلامة تلك المشاهدة من الكدر والشوائب، ويزول عنه ما تقتضيه هذه القوى الجسمانية من الأمور الحسية التي هي بالإضافة إلى تلك الحال آلام وشرور وعوائق"[1].

من هذه العبارات يتبين جليًا أن الحشر عند ابن طفيل هو للأرواح وحدها، وأن النعيم هو لذة الاتصال بالباري، والعذاب هو شقاء الحرمان منه. ولما كان الإنسان يشبه أنواع الكائنات الثلاثة: العليا والوسطى والدنيا، أو الباري والأفلاك والكائنات الأرضية من بعض الوجوه، فمن الطبيعي أن تماثل أفعاله أفعالها. فإذا هوى إلى حضيض الشهوات، ماثلت أفعاله وصفاته أفعال البهائم وصفاتها. وإذا حاول السمو شيئًا فشيئًا ماثلت أفعاله أفعال الموجود الأوحد.

وعلى أثر اقتناع "حي" بهذه الفكرة بدأ يتخلص من المحسات والخيال ويلقي بنفسه في عالم الفكر الخالص، وبهذا يعتقد أنه امتزج بالكائن الأعلى وبأن العالم كله لا يفهم منه شيء بعيدًا عن هذا الاتحاد وهذا هو رأي الأفلاطونية الحديثة في الإدراك بوساطة الغيبوبة الناشئة من الاتحاد. غير أن هذا الاتحاد لا

(1) انظر صفحة ٤٤ من رسالة "حي ابن يقظان" لابن طفيل.

يتيسر إلا بالتنسك، والتنسك لا يتم إلا بالحرمان من أكل الحيوانات، وبالإقلال من أكل النباتات. ولا شك أن هذا أحد آثار الفيثاغورية على ابن طفيل.

ومن العجيب أن ابن طفيل قد انتهى في كتابه هذا إلى أن النتيجة التي حصل عليها حي ابن يقظان بوساطة الفكر الخالص بعد تأمل استغرق خمسين سنة هي نفس النتيجة التي قررتها الديانات، إذ يروي لنا أن بطله قد التقى ببطل آخر وصل إلى نفس هذه النتيجة بوساطة الدين، وهذه هي نفس الظاهرة العجيبة التي لاحظنا أنها شملت جميع فلاسفة المسلمين في الشرق والغرب، وهي ظاهرة التوفيق بين الفلسفة والدين وإثبات أنهما إن بدآ مختلفين فسيلتقيان حتمًا عند الغاية الأخيرة وهي الحق.

بعد أن استطاع "حي" التفاهم مع صاحبه المتدين في آرائهما اتفقا على أن يرتحلا إلى الجزيرة الأخرى المأهولة، ليرشدا أهلها إلى الحق الذي وصلا إليه ففعلا، ولكن محاولتهما ذهبت عبثًا، إذ لم يتمكنا من هداية الجماهير لعدم استعدادها لقبول الحكمة التي يهتدي إليها الخاصة بسهولة، سواء أكان ذلك عن طريق الفكر المحض الناشئ عن تمركز الفرد في ذاته كما وقع لحي، أم عن طريق الاسترشاد بالدين كما حدث لأسال. وهذه هي عظمى غايات ابن طفيل من رسالته كما أسلفنا.

تلك هي محتويات هذا الكتاب، وهي خلاصة مذهب مؤلفه في الفلسفة وفي كيفية الوصول إلى المعرفة الصحيحة، وقد أحدث هذا الكتاب في عالم الفكر ضجيجًا عظيمًا، ففي البيئات العربية كان مصدرًا هامًا لنظرية التوحد التي

بدأها ابن باجة ونماها ابن طفيل، وفي البيئات الأوربية فاز هذا الكتاب أيضًا بحظ عظيم من الاهتمام، فترجمه إلى العبرية موسى الناربوني في منتصف القرن الرابع عشر، وترجمه إلى اللاتينية "بوكوك" الإنجليزي ونشره في "أوكسفورد"، مع النص العربي في سنة ١٦٧١ ثم في سنة ١٧٠٠. ثم ترجمت هذه الترجمة اللاتينية إلى اللغة الإنجليزية مرتين، ثم ترجم النص العربي الإنجليزية أيضًا ونشر في سنة ١٧١١ ولا ريب أن إحدى هذه الترجمات هي التي يسرت للكاتب الإنجليزي "دانيل دي فويه" التأثر بخيال ابن طفيل حتى يحاكي رسالة "حي ابن يقظان" فينشئ في سنة ١٧١٩ على غرارها روايته الفخمة "رينسون كروزوويه" Robinson Crusoe التي يشاهد فيها الباحث لوحة أمينة للرقي المنهجي والعواطف الأخلاقية الملموسة في رواية ابن طفيل.

وترجم هذا الكتاب إلى اللغة الهولندية في سنة ١٦٧٢. وقد ترجمه إلى الألمانية "بريتيوس" في سنة ١٧٢٦ ثم ترجمه إلى نفس اللغة "ايشون" في سنة ١٧٨٣.

الباب الثالث

النصوص والتعليقات لابن مسرة

١- خواص الحروف

٢- الاعتبار

رسالتا

(ابن مسرة)

عثر في بعض المكتبات الكبيرة، على رسالتين أخذت منهما الكثير الذي يتعلق بموضوع بحثي آنذاك ولكن أعياني أن أتعرف على مؤلفهما.

وقد يظن الباحث لأول وهلة أن هاتين الرسالتين لمؤلفين مختلفين نظرًا لتغاير الأوصاف المضفاة على المؤلف في كل منهما؛ ولكن الفحص أفضى بنا إلى القول بأن المؤلف واحد، بناء على أسس خارجية وداخلية تمس النص ذاته في كلتا الرسالتين.

لقد ذكر بصفحة العنوان بإحدى هاتين الرسالتين وهي رسالة "خواص الحروف وحقائقها وأصولها" أنها لأبي عبد الله الجبلي. وقد قرأها ناشر الفهرس الخاص بالمخطوطات المحفوظة بمكتبة تشستربيتي المرحوم الأستاذ أربري "الجيلي" بالياء المثناة، نظرًا لشهرة هذه النسبة في تاريخ التصوف. فالمؤلف في الرسالة الأولى وصف بأنه "العارف المحقق"، وفي الرسالة الثانية بأنه "الفقيه".

وبمقارنة الأسلوب والمادة وما يمكن أن نسميه "اللازمة" كحقيقة لاصقة بالمؤلف، يتبين لنا أن الرسالتين هما لمؤلف واحد وإن بدا من العسير التعرف عليه.

وقد كتب لنا أن نوفق في الاستعانة بمكبر خاص لنتبين هذه العبارة على الجانب الأيمن من صفحة العنوان تحت اسم المؤلف مباشرة وهي عبارة (في نسخة لابن مسرة). وقد كان لهذه العبارة فضل كبير في توجيه البحث الوجهة

الصحيحة حيث تم على أثر ذلك استشارة كافة المراجع التي تعرضت لابن مسرة أو مؤلفاته.

وقد دلنا البحث على أن النسبة هي "الجبلي" بالباء الموحدة، وليست "الجيلي" بالياء المثناة، وذلك نسبة إلى الجبل الذي هرب إليه ابن مسرة وزملاؤه من الاضطهاد الذي صبه عليهم العلماء المعاصرون. وهذا الجبل يسمى جبل السيرا أو السيرانا Sierra أو El-Serrana.

ومن الملاحظ أنه لا يوجد مرجع واحد يقتصر في الحديث عن ابن مسرة على كنيته ونسبته كما فعل ناسخ هاتين الرسالتين. فما الذي جعل الناسخ إذن يفضل هذه الكنية العامة، وهذه النسبة الغامضة على الاسم المشهور للمؤلف الذي تذكره المراجع بالإجماع؟

إن الدافع إلى ذلك يصبح واضحًا إذا تذكرنا أن خوف الاضطهاد حمل كثيرًا من المؤلفين أو النقلة على إخفاء أسمائهم، أو التعمية حولها حتى لا تقع في يد من يحرفها أو يشوش على مؤلفيها. والتاريخ يحدثنا كثيرًا عن حوادث إحراق الكتب الحكمية خصوصًا في الأندلس. ولعل ذلك ما جعل الناسخ يصف المؤلف في الرسالة الثانية بأنه فقيه. فنحن نعلم أن العقل الأندلسي أحب الفقه وعلى الخصوص مذهب الإمام مالك، كما أحب الفقهاء وفي مقابل ذلك وقف من الفلسفة موقف المعاداة. على أن التعمية حول اسم المؤلف لم تذهب إلى مدى بعيد؛ غاية ما في الأمر أنها ذكرته بكنية ونسبة لا يسرع الذهن في التعرف

على صاحبها، ولم يصل ذلك إلى درجة تزييف اسم المؤلف أو إغفاله تمامًا كما يحصل ذلك في حالات أخرى.

وقد يتساءل المرء فيقول: لماذا وصف المؤلف في الرسالة الأخرى "رسالة الحروف" بوصف "العارف المحقق"، على حين وصف في الرسالة الثانية بأنه "فقيه"؟

وللإجابة على ذلك نقول: إن الرسالة الأولى تعالج أسرار الحروف التي تبتدئ بها بعض سور القرآن الكريم، فموضوعها ديني، ولا مانع إذن من أن يوصف من يدعي معرفتها بأنه عارف ومحقق أي واصل إلى حقيقة أمرها. وليس في ذلك ما يثير الشبهات أو يستدعي الاتهام.

أما الرسالة الثانية فهي رسالة "الاعتبار" وموضوعها فكري أو فلسفي بحت، يحاول فيه المؤلف أن يثبت عن طريق المثال المفصل أن العقل والوحي طريقان يؤديان إلى شيء واحد، وأن الدين والفلسفة نهجان مختلفان من حيث الوسيلة ولكنهما متفقان من حيث الغاية. يبدأ الدين من الأعلى إلى الأسفل، ويأخذ العقل طريقًا مقابلاً من التدرج- إذ هو يبدأ من الأسفل، ويأخذ العقل طريقًا مقابلاً من التدرج- إذ هو يبدأ من الأسفل وينتهي إلى الأعلى، والنبي والفيلسوف طالبا حق ورائدا هداية وخير. يأتي الحق إلى النبي مباشرة، ويسعى الفيلسوف إلى الحق بوسائط ودرجات، وقد ينجح في مسعاه إذا توفرت لديه النية الصحيحة. ويكفي هنا أن نشير إلى أن موضوع تلك الرسالة فلسفي وحكمي، ومن ثم دعت الحاجة إلى ستر اسم المؤلف بصفة محببة إلى نفوس أهل

بلدته. وهي صفة "الفقيه" ضمانًا لذيوع الكتاب وعدم إحراقه من جهة، وتحقيقًا للأمن الضروري بالنسبة لمقتنيه من جهة أخرى.

ولكن كيف تأتى لنا أن هاتين الرسالتين هما عملان من أعمال ابن مسرة بالذات؟

يكاد يجمع أصحاب التراجم المسلمون على ابن مسرة قد ألف[1] كتابين، أحدهما يسمى "كتاب الحروف" وقد ذكرنا عنوانه بالتفصيل فيما مضى والآخر يسمى "التبصرة"، وقد ذكر بروكلمان هذين العنوانين ولم يشر إلى وجودهما. وكان أسين بلاسيوس Asin Palacious – رغم إثباته هذين العنوانين- أحرص الباحثين وأدقهم حين صرح بأننا لا نعلم تاريخ ولا عنوان ولا عدد مؤلفات ابن مسرة.

وبمقارنة خصائص الأسلوب في الرسالتين بالخصائص التي ذكرها المؤرخون لابن مسرة يظهر لنا بجلاء أننا أمام أسلوب الرجل ذلك الأسلوب الذي يتمتع بالخلابة والدقة والجمال، إلى جانب تسلسله في إحكام منطقي واضح يجهد في الإقناع والإيضاح.

(1) أمثال الضبي "بغية الملتمس" رقم ١٦٣ ص٧٨؛ زوزني "تاريخ الحكماء"..

حول العنوان

اعتبار أو تبصرة؟

فيما يمس عنوان الرسالة الأولى نلاحظ أن المؤرخين ذكروه مجملاً تحت اسم "الحروف" بينما هو "خواص الحروف وحقائقها وأصولها".

ومن قراءة هذه الرسالة يتضح أن ابن مسرة يستعمل لفظ "خواص" في معنى خاص يباين استعمال طلاب الصنعة أو التأثير في المواد وغيرها، كما نرى ذلك مثلاً عند جابر بن حيان أو البحريطي أو البوني.

أما فيما يتصل بعنوان الرسالة الأخرى فقد ذكر المؤرخون أنه "التبصرة" بينما هو في الحقيقة "الاعتبار" وليس "التبصرة".

ولإثبات ذلك سندخل في اعتبارنا الأدلة التي يقدمها النص نفسه، إذا كان ذلك بطريق مباشر أو غير مباشر، كما أننا سنلقي نظرة عامة تاريخية على هذه الكلمة "اعتبار" وما إذا كنا سنجد مؤلفات في نفس الفترة تقريبًا تحمل نفس هذا العنوان. والملاحظات التالية تؤيد كون العنوان هو **"الاعتبار"** وليس "التبصرة".

أولاً: العنوان مسجل صراحة في أول الرسالة كما أثبته الناسخ بنفس الخط الذي كتبت به الرسالة.

ثانيًا: ترد كلمة "الاعتبار" وما اشتق منها فوق الثماني عشرة مرة لتدل على طريقة خاصة من البحث والتأمل والاستبطان الذي لا ينكر الجانب النفسي كما سيتضح —فيما يتبع من فقرات. ويلح المؤلف بهذا الصدد على أن ما توصل

إليه بهذه الوسيلة "الاعتبار" هو ما قصد أن يصل إليه الفلاسفة الذين كان ينقصهم الإخلاص، لكنهم أخفقوا. وإليك بعض الأمثلة التي توضح أن كلمة "اعتبار" في الرسالة تستعمل "كمصطلح فني" يشير إلى طريقة خاصة تمثل جوهر الرسالة.

(أ) في المقدمة يخاطب ابن مسرة أحد أصدقائه —ولعله هو الصديق الذي من أجله ألف الرسالة —قائلاً "ذكرت —رحمك الله- أنك قرأت في بعض الكتب أنه لا يجد المستدل بالاعتبار من أسفل العالم إلى الأعلى إلا مثل ما دلت عليه الأنبياء والأعلى إلى الأسفل، وتطلعت إلى تحقيق ذلك وتمثيله" ص١٧٥.

(ب) يذكر اللفظ في نفس الصفحة مرة أخرى عند الحديث عن واجب الإنسان في التدبر والاعتبار لما خلق الله فالعالم كله كتاب. حروفه كلام يقرأه الناس على حسب أبصارهم وسعة اعتبارهم.

(ج) يلح ابن مسرة على ذكر اللفظ مرة أخرى عقب استشهاده بآيات قرآنية داعية إلى التفكير واستعمال العقل حيث يقول "لقد أمرنا الله سبحانه بالاعتبار" ص١٧٧.

(د) يستعمل ابن مسرة لفظ "الاعتبار" على أنه يقابل لفظة "النبأ" ويشير بذلك إلى أن الحقيقة التي يتوصل إليها العقل تتفق مع الحقيقة التي يخبر بها النبي. وعبارة ابن مسرة "يوافق النبأ الاعتبار" ص١٧٠.

(هـ) بعد أن أوضح ابن مسرة إمكان الوصول إلى نتائج يقينية ونهائية خاصة بوحدانية الإله عن طريق التأمل والاعتبار فيما حول الإنسان من ظواهر

طبيعية، وبعد أن بين تدرج البحث وتسلسله المنظم الدقيق، اختتم ذلك بقول: "فهذا مثال من استدلال الاعتبار" ص١٨٧.

(و) ومما يدل على أن لفظ "الاعتبار" في اصطلاح ابن مسرة يمثل الأساس العقلي الاستبطاني للبحث والسعي وراء الحقيقة ومن هذه الناحية فهو يرادف كلمة "تفكير" وكلمة "تأمل"، وبعبارة أخرى فهو طريق الفلسفة بمعنى خاص. إن ابن مسرة يذكر صراحة أن طريقة "الاعتبار" هذه هي الأساس "الذي دار عليه وابتغاه المتنطعون المسمون بالفلاسفة بغير نية مستقيمة؛ فأخطأوه وفصلوا عنه، فتاهوا في الترهات التي لا نور فيها" ص١٨٧و ١٨٨.

فهذه الطريقة إذن —في زعم ابن مسرة ليست شيئًا سوى طريقة الفلاسفة المعهودة مضافًا إليها العنصر الوحداني. غير أن ما يلاحظه ابن مسرة هو نقص الإخلاص لدى الفلاسفة. وهذا يدل دلالة واضحة على أن لفظ "الاعتبار" لدى ابن مسرة يمثل منهجًا عقليًا خاصًا ولا نقول صرفًا، إذ الواقع أن هذا التفكير العقلي ليس تفكيرًا مستقلاً تمام الاستقلال عن الوجدان، يقف على النقيض من النقل أو الوحي من حيث الوسيلة، وإن كان يتفق معه من حيث الغاية. ولعله فضل هذه اللفظة الإسلامية العربية الموحية لما لها من وقع في النفوس المؤمنة المتدينة، التي تنفر من لفظ فلسفة أشد النفور.

(ز) يؤكد ابن مسرة مرات عديدة —خاصة في نهاية رسالته— أن الحقائق المكتشفة عن طريق الاعتبار تتوافق في النهاية مع الحقائق التي يعلمها الأنبياء.

ثالثًا- ترد الكلمة أيضًا في الرسالة الأخرى لابن مسرة وهي رسالة "خواص الحروف وحقائقها وأصولها" لتشير إلى نفس المعنى الذي حدده استعمال هذا الفيلسوف، ومثال ذلك ما نراه في رسالته، وذلك عند تعليقه على الآية القرآنية ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ إذ يقول: فالفكرة هاهنا "الاعتبار" مما أظهر من مخلوقاته (خواص الحروف ص١٣٠).

رابعًا- أن الاستعراض التاريخي لهذه الكلمة يعلمنا أنه نظرًا لإيحائها وشمولها وامتلائها وغناها، فقد حظيت باستعمال جم غفير من الكتاب والمؤلفين على اختلاف مشاربهم وتخصصاتهم. ولقد وردت هذه الكلمة في القرآن الكريم متعلقة بالتاريخ وحوادث الأمم، حيث يطلب من الإنسان أن يتأمل وأن يعتبر فيهما ليستفيد الدروس الضرورية التي تعينه على مجابهة الحياة وإلى هذا الحد فمعنى الكلمة يكاد يتفق مع الاتعاظ. ومن هذا القبيل قوله تعالى ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ ﴾ .

لقد استعملها بعد ذلك الفلاسفة والمؤرخون والمتصوفة في معان متباينة، غير أن الفكرة الأساسية للكلمة ما زالت على العموم محتفظًا بها، إلى جانب إيحاءاتها المتعددة.

ويلاحظ أن الكلمة أضحت واسعة الانتشار والاستعمال خاصة منذ القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) لتدل دلالة واضحة على طريقة متميزة للتفكير المدعم بالوجدان، وهذه الطريقة تدعي قدرتها على وضع حد للتقليد الأعمى،

بل إنها إلى جانب ذلك تشير إلى مد الاتجاه إلى الماورائيات، والسعي نحو الغوامض التي لا يشغل بها عادة العامة، ونجد ذلك ممثلاً في تعليق الجاحظ على بعض خصومه إذ يقول: "إن هذا الخصم كان (ينتحل الاعتبار) ويشغل بالحكمة، ويجري وراء أسرار الأشياء"[1].

كما يورد الجاحظ في كتابه "البيان والتبيين" في باب "البيان "ما يشير إلى المعنى الاصطلاحي الذي أشرنا إليه أنفا من التأمل الصامت حيث يروي عن بعضهم قوله "سل الأرض فقل: من شق أنهارك وغرس أشجارك، وجنى ثمارك، فإن لم تجبك حوارًا أجابتك اعتبارًا".

بل إن الجاحظ نفسه ألف كتابًا بعنوان "دلائل الاعتبار"[2] في مخلوقات الله. وقد ذكر ابن النديم وأبو نصر السراج أن المحاسبي – الزاهد الصوفي المشهور المتوفى سنة ٢٤٣هـ– ألف كتابًا بعنوان "التفكير والاعتبار"[3] وإن كان هذا الكتاب لم يعد موجودًا فيما نعلم.

وقد وصل إلينا كتاب أسامة بن منقذ نفسه، بعنوان الاعتبار وقد نشره فيليب حتى.

ونضيف إلى ذلك أن لفظ "اعتبار، واستبصار" كان يقصد بهما فعلاً نمط خاص من أنماط تحصيل المعرفة، وبخاصة في الكتابات الشيعية. وقد صرح بذلك وطبقه الملا صدرًا في شرحه على أصول الكافي عند تقسيمه للعلوم إذ يقول

(1) التربيع والتدوير ص ٣٤.

(2) طبعة أولى حلب ١٣٤٦/١٩٢٨ .

(3) انظر اللمع ٢٣١، الفهرست/ ١٨٤.

"فالذي يتحصل لا بطريق الكسب وحيلة الاستدلال يسمى إلهامًا، والذي يتحصل بالاستدلال يسمى اعتبارًا"[1].

وهكذا تتعاضد هذه الأدلة الكثير لتثبت دقة عنوان رسالة ابن مسرة "الاعتبار" كما أثبتها الناسخ وليس "التبصرة" كما قال المؤرخون.

ويمكن أن يضاف إلى ذلك قولنا إنه بالنظر إلى إمكان تبادل الكلمتين "اعتبار" "وتبصرة" فإن من غير المستغرب أن يتساهل المؤرخون في إثبات أحدهما مكان الآخر[2].

(1) انظر شرح أصول الكافي للكليني- كتاب ضرورة الحجة [عن كوربان/ تاريخ الفلسفة.../ ١٠٦، ١٠٧هـ ١].

(2) في الحقيقة يذكر بعض اللغويين أن هناك مثالاً واحدًا يمكن فيه أن تتعارض فيه للكلمتان المكان، وذلك إذا تضمن كل منهما تصورًا عقليًا. ويذكر لين lane في مثاله الثالث ما ينطبق تمامًا مع المعنى الذي يقصده كل من ابن مسرة، والجاحظ، وابن رشيد، انظر لين lane جـ٥ ص ١٩٣٦، ١٩٣٧، وقارن١، ١ص ٢١٠. على أن لفظ "تبصرة" يرد أيضًا في مواضع قليلة من الرسالة إلى جانب الاعتبار والتفكر والتذكر.

مضمون رسالة الاعتبار[1]

يمكن إيجاز الفكرة التي تدعو إليها الرسالة فيما يلي:

الوحي والعقل طريقان للوصول إلى المعرفة الإلهية. ويبدأ الوحي الموجود الأعلى -الإله- ثم يهبط تدريجيًا حتى يصل إلى أسفل جزء في العالم. وعلى النقيض من ذلك يسير العقل، حيث يبدأ من القاع ويصعد تدريجيًا حتى يصل إلى الموجود الأعلى. وبهذا يلتقي الطريقان- طريق الوحي وطريق العقل المؤيد بالبصيرة القلبية- في إثبات الحقيقة الكبرى التي يجب أن يسعى الإنسان لإدراكها، يقول ابن مسرة: فتبين لك أن كل ما خلق من شيء موضوع للفكرة" ثم يضيف إلى ذلك قوله في شأن الأولياء المستبصرين "أجل والله، لقد أطلعتهم الفكرة على البصيرة فشهدت لهم السماوات والأرض بما نبأت به النبوة، أما بالنسبة لطريق الوحي "فنبأت الرسل عن أمر الله تعالى، وافتتحت بالأعظم فالأعظم، والأول فالأول في الصفة، فدلت على الله عز وجل، وعلى صفاته الحسنى، وكيف بدأ خلقه وأنشأه واستوى على عرشه وكرس ملكوته وسماواته وأرضه إلى آخر ذلك"[2].

وأما بالنسبة لطريقة الاعتبار والتأمل فيقول ابن مسرة: "فقد أمرنا (الله) بالاعتبار لذلك، وأشار إلى البدوّ فيه من آيات الأرض.... فالعالم وخلائقه

---

(1) طبعت هذه الرسالة دون تحقيق في نصوص فلسفية ملحقة بكتابنا "في الفلسفة الأخلاق" ص٣١٥ (دار الكتب الجامعية ١٧٦٨) .

(2) ص ١٧٧ .

وآياته درج يتصعد فيها المعتبرون إلى ما في العلا من آيات الله الكبرى، والمترقي إنما يترقى من الأسفل إلى الأعلى"[1].

ويرى ابن مسرة ضرورة تأييد التدبر والاعتبار لما جاء به الرسول، بل ويرى أنه لا يمكن للإنسان أن يصل إلى معرفة علم الكتاب، حتى يجمع بين السبيلين: "ولا يصل بشر إلى معرفة علم الكتاب، حتى يقرن الخبر بالاعتبار، ويحقق السماع بالاستبصار". وبهذا الموقف من الدين والتأمل يظهر دور ابن مسرة في تأمين مركز التفكير الفلسفي في الأندلس، ويعتبر بذلك رائدًا لأمثال "ابن السيد" ٤٤٤- ٥٢١هـ/ ١٠٥٢- ١١٧٢م الذي نادى هو الآخر بأن الدين والفلسفة لا يختلفان "من حيث الغاية فهما يبحثان ويعلمان حقيقة واحدة بطرق مختلفة"[2].

وتعمر الرسالة بالمصطلحات الفلسفية والعلمية، وخاصة فيما يتصل بالطبائع الأربع والأفلاك والنفوس وتقسيمها وخصائصها، كما يلمح فيها بوضوح الترابط بين الحيوان والنبات) وذلك القانون الذي استغله أرسطو[3] بعد أن نادى به أمباد قليس فيلسوف العناصر اليوناني الذي ظهر في القرن الخامس قبل الميلاد.

وهناك مشاكل كثيرة تثيرها الرسالة دون أن تدعي قدرة مطلقة على حلها. فهناك مشكلة مدى وثاقة العقل في الوصول إلى الحقيقة بالنسبة إلى

(1) نفس المرجع.

(2) قارن: تاريخ الفلسفة الإسلامية ٣٥٠ لهنري كوربان .

(3) انظر: الفلسفة اليونانية لألبير ريفوس ٨٤ ترجمة د. عبد الحليم محمود.

الدين. ودرجة اليقين في الوحي ذاته ومشكلة الموهبة والاكتساب بين النبي والفيلسوف.

ولعل أخطر ما يمكن أن يثيره خصوم صاحب هذه الرسالة هو ما يمكن أن يفهم ضمنًا أن الرسالة إنما تدافع عن استعمال العقل وقدرته على الوصول إلى الحقيقة مستقلاً تمامًا عن الدين، وهذا يؤدي إلى ادعاء إمكان الاستغناء عن الدين كلية ما دام العقل كافيًا في هذا الميدان.

ولا أعتقد أن من الإنصاف أن ننساق وراء هذا الادعاء وذلك لإلحاح ابن مسرة في مناسبات كثيرة على ضرورة الجمع بين الحقائق الموحاة وبين الأفكار المكتشفة في نظام فيكون متسق ومتماسك وذلك حق. دون أن يعني ذلك استبعاد فروض كثيرة لتبرير طريقة العقل كظهير للدين. وإن شئت فقل طريقة عقلية يباركها ويحميها الدين وهكذا نجد أنفسنا وجهًا لوجه أمام محاولة من أهم المحاولات لتمهيد مكان أمين للفلسفة في المحيط الإسلامي، دون إسراف في ادعاء الاتفاق التفصيلي بين حقائق الفلسفة وحقائق الدين ذلك أن الشواهد التي سيقت في الرسالة إنما تتصل بخطوط عريضة وأفكار عامة تعتبر من الأسس الهامة المكونة لكل دين حق، وهو وحدانية الله جل جلاله وتفرده بالذات والفعل والتأثير.

وترجع أهمية تلك الرسالة إلى أنها إحدى المحاولات المبكرة بعد الكندي – فيلسوف العربية– مباشرة، للتوفيق بين العقل والوحي. ومادامها ولا شك تقدم فرصة تقدم فرصة أفضل للتعرف على طبيعة وتطور الفلسفة الإسلامية بصفة

عامة، وعلى تبين ذلك لدى ابن مسرة بصفة خاصة. صحيح أن الرسالة لا تقوم بعملية التوفيق التفصيلي بين الجزئيات التي يتضمنها الدين ولكنها تمهد لذلك تمهيدًا تامًا، ولذلك نرى أن رسالة الحروف تسير في نفس الغرض في بيان أشد تفصيلاً وذلك يتضح بالعرض التحليل لهذه الرسالة وقبل أن يقوم بدراسة تفصيلية لهذه الرسالة الأخيرة نكتفي في هذا الكتاب بما ورد من تعليقات في الهامش.

نصوص مختارة

مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد

"كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة"

"وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل"

"من الشبه المزيغة والبدع المضلة"

الفصل الأول

البرهنة على وجود الله

٢١ بسم الله الرحمن الرحيم، عونك اللهم يا رب، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم.

قال الشيخ الفقيه العلامة الأوحد أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد رضي الله عنه، ورحمه بمنه[1].

وبعد حمد الله الذي اختص من يشاء بحكمته، ووفقهم لفهم شريعته، واتباع سنته، وأطلعهم من مكنون علمه ومفهوم وحيه ومقصد رسالة نبيه إلى خلقه، على ما استبان به عندهم زيغ الزائغين من أهل ملته، وتحريف المبطلين من ٢١ أمته؛ وانكشف لهم أن من التأويل ما لم يأذن الله ورسوله به؛ وصلواته التامة على أمين وحيه، وخاتم رسله وعلى آله وأسرته؛ فإنه لما كنا قد بينا قبل هذا، في قول أفردناه[2] مطابقة الحكمة للشرع، وأمر الشريعة بها؛ وقلنا[3] هناك إن

(1) يبدأ مخطوط "ب"، رقم ١٣٣ "حكمة" للكتبة التيمورية هكذا: "بسم الله الرحمن الرحيم، وبه نستعين، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى إله وصحبه أجمعين: قال الفقيه الأجل الأوحد العلامة الصدر الكبير القاضي الأعدل أبو الوليد محمد ابن أحمد بن رشد رضي الله عنه ورحمه" أما بعد:

أما في مخطوط " " رقم ١٢٩ "حكمة" من المكتبة التيمورية فيبدأ الكلام بقوله: قال الفقيه الأجل الأبجد القاضي الإمام الأوحد فاضل الحكماء أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد رضي الله عنه .

(2) يشير ابن رشد هنا إلى رسالته المسماة: فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الإتصال، وهي الرسالة التي يدلل فيها على وجوب موافقة العقل للشريعة الإسلامية من الوجهة النظرية .

(3) في " أ "، "ب": قلنا.

الشريعة قسمان: ظاهر ومؤول، وإن الظاهر منها هو[1] فرض الجمهور، وإن المؤول هو[2] فرض العلماء؛ وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهره وترك تأويله، وإنه لا يحل للعلماء أن يقصدوا بتأويله للجمهور، كما قال علي رضي الله عنه: "حدثوا الناس بما يفهمون. أتريدون أن يكذب الله ورسوله؟"- فقد رأيت أن أفحص، في هذا الكتاب، عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها، وأتحرى[3]، في ذلك كله، مقصد الشارع، ﷺ، بحسب الجهد والاستطاعة؛ فإن الناس قد اضطربوا في هذا المعنى كل الاضطراب في هذه الشريعة، حتى حدثت فرق ضالة، وأصناف مختلفة. كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى، وأن من خالفه إما مبتدع، وإما كافر مستباح الدم والمال. وهذا كله عدول عن مقصد الشارع؛ وسببه ما عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة.

وأشهر هذه الطوائف في زماننا هذا أربعة: الطائفة التي تسمى بالأشعرية، وهم الذين يرى أكثر الناس اليوم أنهم أهل السنة، والتي تسمى بالمعتزلة[4]، والطائفة التي تسمى بالباطنية، والطائفة التي تسمى بالحشوية.

وكل هذه الطوائف قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة، وصرفت كثيرًا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات،

(1) سقطت "ا"، "ب".

(2) سقطت في "ا"، "ب".

(3) في "س" وتحرى.

(4) في "س" للمعتزلة.

وزعموا أنها[1] الشريعة الأولى التي قصد بالحمل عليها جميع الناس، وأن من زاغ عنها فهو إما كافر، وإما مبتدع وإذا تؤملت جميعها وتؤمل مقصد الشرع ظهر أن جلها أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة. وأنا أذكر من ذلك ما يجري مجرى العقائد الواجبة في الشرع التي لا يتم الإيمان إلا بها، وأتحرى في ذلك كله مقصد الشارع ﷻ، دون ما جعل أصلاً في الشرع وعقيدة من عقائده، من قبل التأويل الذي ليس بصحيح.

وأبتدئ من ذلك بتعريف ما قصد الشارع أن يعتقده الجمهور في الله تبارك وتعالى[2]، والطرق التي سلك بهم في ذلك، وذلك في الكتاب[3] العزيز فلنبتدئ[4] من ذلك بمعرفة الطريق التي تفضي على وجود الصانع؛ إذ كانت أول معرفة يجب أن يعرفها المكلف. وقبل ذلك، فينبغي أن نذكر آراء تلك الفرق المشهورة في ذلك فنقول:

أما الفرقة التي تدعى بالحشوية فإنهم قالوا: إن طريق معرفة[5] وجود الله تعالى هو السمع لا العقل، أعني أن الإيمان بوجوده، الذي كلف الناس التصديق به، يكفي فيه أن يُتلقى من صاحب الشرع، ويؤمن به إيمانًا، كما يتلقى منه أحوال المعاد، وغير ذلك مما لا مدخل فيه للعقل- وهذه الفرقة الضالة الظاهر

(1) في "أ": وزعم كل واحد أن اعتقاده هو الشريعة الخ .

(2) في "س" تبرك وتعالى.

(3) في "س": الكتب.

(4) في "أ"، "ب": ونبدأ.

(5) في "س": معرفة طريق.

من أمرها أنها مقصرة عن مقصود الشرع في الطريق[1] التي نصبها للجميع مفضية إلى معرفة وجود الله تعالى، ودعاهم من قبلها إلى الإقرار به وذلك أنه يظهر، من غير ما آية من كتاب الله تعالى[2]، أنه دعا الناس فيها إلى التصديق ٢٢
بوجود البارئ سبحانه بأدلة عقلية منصوص عليها فيها، مثل قوله تبارك وتعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ ﴾[3]، ومثل قوله تعالى: ﴿ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ ﴾ إلى غير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى.

وليس لقائل أن يقول: إنه لو كان ذلك واجبًا على كل من آمن بالله، أعني أن لا يصح إيمانه إلا من قِبَل وقوعه عن هذه الأدلة، لكان النبي، ﷺ، لا يدعو أحدًا إلى الإسلام إلا عرض عليه هذه الأدلة؛ فإن العرب كلها[4] تعترف بوجود البارئ سبحانه. ولذلك قال تعالى: ﴿ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ﴾ ولا يمتنع أن يوجد من الناس من تبلغ به فدامة العقل[5] وبلادة القريحة إلى أن لا يفهم شيئًا من الأدلة الشرعية التي نصبها، ﷺ، للجمهور. وهذا فهو أقل الوجود. فإذا وجد ففرضه الإيمان بالله من جهة السماع. فهذه حال الحشوية مع ظاهر الشرع.

(1) في "أ": الطريقة.

(2) سقطت في "أ، ب".

(3) في "أ، ب": الآية.

(4) في "أ": كانت كلها.

(5) في "أ": الطبع.

وأما الأشعرية فإنهم رأوا أن التصديق بوجود الله تبارك وتعالى لا يكون إلا بالعقل. لكن سلكوا في ذلك طرقًا ليست هي الطرق الشرعية التي نبه الله عليها، ودعا الناس إلى الإيمان به من قِبَلها. وذلك أن طريقتهم المشهورة انبنت على بيان أن العالم حادث؛ وانبنى عندهم حدوث العالم على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ، وأن الجزء الذي لا يتجزأ محدث، والأجسام محدثة بحدوثه. وطريقتهم التي سلكوا في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزأ، وهو الذي يسمونه الجوهر الفرد، طريقة معتاصة، تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل، فضلاً عن الجمهور. ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية، ولا مفضية بيقين إلى وجود البارئ [سبحانه] (1).

وذلك أنه إذا فرضنا أن العالم محدث لزم -كما يقولون- أن يكون له ولا بد فاعل محدث. ولكن يعرض في وجود هذا المحدث شك ليس في قوة صناعة الكلام الانفصال عنه؛ وذلك أن هذا المحدث لسنا نقدر أن نجعله أزليًا ولا محدثًا. أما كونه محدثًا فلأنه يفتقر إلى محدث، وذلك المحدث إلى محدث، ويمر الأمر إلى غير نهاية، وذلك مستحيل. وأما(2) كونه أزليًا فإنه يجب أن يكون فعله المتعلق بالمفعولات أزليًا، فتكون المفعولات أزلية، والحادث يجب أن يكون وجوده متعلقًا بفعل حادث؛ اللهم إلا لو سلموا أنه يوجد فعل حادث عن فاعل قديم؛ فإن المفعول لا بد أن يتعلق به فعل الفاعل، وهم لا يسلمون ذلك. فإن من

(1) سقطت في كل من: "أ"، "ب".

(2) في "ب" وفي "س" وفي نسخة موللر: وإنما.

أصولهم أن المقارن للحوادث حادث. وأيضًا، إن كان الفاعل حينًا يفعل، وحينًا لا يفعل، وجب أن تكون هنالك علة صيرته بإحدى الحالتين أولى منه بالأخرى. فيُسأل أيضًا في تلك العلة مثل هذا السؤال، وفي علة العلة، فيمر الأمر إلى غير نهاية.

وما يقوله المتكلمون في جواب هذا من أن الفعل الحادث كان بإرادة قديمة، ليس بمنج ولا مخلص من هذا الشك؛ لأن الإرادة غير الفعل المتعلق بالمفعول. وإذا كان المفعول حادثًا فواجب أن يكون الفعل المتعلق بإيجاده حادثًا، وسواء فرضنا الإرادة قديمة أو حديثة، متقدمة على الفعل أو معه. فكيفما كان فقد يلزمهم: إما أن يجوزوا على القديم أحد ثلاثة أمور: إما إرادة حادثة وفعل حادث، وإما فعل حادث وإرادة قديمة، وإما فعل قديم وإرادة قديمة. والحادث ليس يمكن أن يكون عن فعل قديم بلا واسطة، إن سلمنا لهم أنه يوجد عن إرادة قديمة. ووضع الإرادة نفسها هي للفعل المتعلق بالمفعول شيء لا يعقل. وهو كفرض مفعول بلا فاعل فإن الفعل غير الفاعل، وغير المفعول وغير الإرادة. والإرادة هي شرط الفعل لا الفعل. وأيضًا فهذه الإرادة القديمة يجب أن تتعلق بعدم الحادث دهرًا لا نهاية له [إذ كان الحادث معدومًا دهرًا لا نهاية له] [1]، فهي لا تتعلق بالمراد في الوقت الذي اقتضت إيجاده إلا بعد انقضاء دهر لا نهاية له، وما لا نهاية له لا ينقضي. فيجب ألا يخرج هذا المراد إلى الفعل، أو ينقضي دهر لا نهاية له، وذلك ممتنع. وهذا هو بعينه برهان المتكلمين الذي اعتمدوه في

(أ) سقطت هذه الجملة من مخطوط "ب".

حدوث دورات الفلك. وأيضًا فإن الإرادة التي تتقدم المراد، وتتعلق به بوقت مخصوص، لا بد أن يحدث فيها، في وقت إيجاد المراد، عزم على الإيجاد لم يكن قبل ذلك الوقت؛ لأنه إن لم يكن في المريد، في وقت الفعل، حالة زائدة على ما كانت عليه في الوقت الذي اقتضت الإرادة عدم الفعل، لم يكن وجود ذلك الفعل عنه، في ذلك الوقت، أولى من عدمه، إلى ما في هذا كله من التشعيب والشكوك العويصة التي لا يتخلص منها العلماء المهرة بعلم الكلام والحكمة، فضلاً عن العامة. ولو كلف الجمهور العلم من هذه الطرق لكان من باب تكليف ما لا يطاق.

وأيضًا فإن الطرق التي سلك هؤلاء القوم في حدوث العالم قد جمعت بين هذين الوصفين معًا، أعني أن الجمهور ليس في طباعهم قبولها ولا هي مع هذا برهاني. فليست تصلح لا للعلماء ولا للجمهور. ونحن ننبه على ذلك هاهنا[1] بعض التنبيه، فنقول: إن الطرق التي سلكوا[2] في ذلك طريقان: أحدهما، وهو الأشهر الذي اعتمد عليه عامتهم، ينبني على ثلاث مقدمات هي بمنزلة الأصول لما يرمون إنتاجه عنها من حدوث العالم: إحداها أن الجواهر لا تنفك من الأعراض، أي لا تخلو منها، والثانية أن الأعراض حادثة، والثالثة أن ما لا ينفك عن الحوادث حادث، أعني ما لا يخلو من الحوادث هو حادث. ٢٤/أ

(1) سقطت في كل من "أ" و"ب".

(2) في "أ": سلكوها.

فأما المقدمة الأولى، وهي القائلة إن الجواهر لا تتعرى من الأعراض، فإن عنوا بها الأجسام المشار إليها القائمة بذاتها فهي مقدمة صحيحة. وإن عنوا بالجوهر الجزء الذي لا ينقسم، وهو الذي يريدونه بالجوهر الفرد، ففيها شك ليس باليسير. وذلك أن وجود جوهر غير منقسم ليس معروفًا بنفسه، وفي وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند، وليس في قوة صناعة الكلام تخليص الحق منها، وإنما ذلك لصناعة البرهان. وأهل هذه الصناعة قليل جدًا. والدلائل التي تستعملها الأشعرية في إثباته هي خطبة[1] في الأكثر. وذلك أن استدلالهم المشهور في ذلك هو أنهم يقولون: إن من المعلومات الأول أن الفيل مثلاً إنما نقول فيه إنه أعظم من النملة، من قبل زيادة أجزاء فيه على أجزاء النملة. وإذا كان ذلك كذلك فهو مؤلف من تلك الأجزاء، وليس هو واحدًا بسيطًا. وإذا فسد الجسم فإليها ينحل. وإذا تركب فمنها يتركب.

٤ وهذا الغلط إنما دخل عليهم من شبه الكمية المنفصلة بالمتصلة. فظنوا أن ما يلزم في المنفصلة يلزم في المتصلة. وذلك أن هذا إنما يصدق في العدد[2]، أعني أن نقول: إن عددًا أكثر من عدد من قبل كثرة الأجزاء الموجودة فيه، أعني الوحدات. وأما الكم المتصل فليس يصدق ذلك فيه. ولذلك نقول في الكم المتصل: أنه أعظم وأكبر، ولا نقول: إنه أكثر وأقل[3]. ونقول في العدد: إنه أكثر وأقل، ولا نقول: أكبر وأصغر. وعلى هذا القول، فتكون الأشياء كلها

(1) هكذا في "س"، "أ"، "ب"، ونسخة موللر: وفي طبعة مصر: خطابية.

(2) في هامش "س" توجد العبارة الآتية: انظر الفرق بين الكم المتصل والمنفصل.

(3) في أ، ب: أو أقل.

أعدادًا، ولا يكون هناك عظم متصل أصلاً، فتكون صناعة الهندسة هي صناعة العدد بعينها. ومن المعروف بنفسه أن كل عظم فإنه ينقسم بنصفين، أعني الأعظام الثلاثة التي هي الخط والسطح والجسم. وأيضًا فإن الكم المتصل هو الذي يمكن أن يعرض[1] عليه في وسطه نهاية يلتقي عندها طرفًا القسمين جميعًا" وليس يمكن ذلك في العدد.

لكن يعارض هذا أيضًا أن الجسم، وسائر أجزاء الكم المتصل، يقبل الانقسام، وكل منقسم فإما أن ينقسم إلى شيء منقسم أو إلى شيء غير منقسم. فإن انقسم إلى غير منقسم فقد وجدنا الجزء الذي لا ينقسم، وإن انقسم إلى منقسم عاد السؤال أيضًا في هذا المنقسم: هل ينقسم إلى منقسم أو إلى غير منقسم؟ فإن انقسم إلى غير نهاية كانت في الشيء المتناهي أجزاء لا نهاية لها. ومن المعلومات الأول أن أجزاء المتناهي متناهية.

ومن الشكوك المعتاصة التي تلزمهم أن يسألوا: إذا حدث الجزء الذي لا يتجزأ ما القابل لنفس الحدوث؟ فإن الحدوث عرض من الأعراض، وإذا وجد الحادث فقد ارتفع الحدوث. فإن من أصولهم أن الأعراض لا تفارق الجواهر[2]. ١/٢٥
فيضطرهم الأمر إلى أن يضعوا الحدوث من موجود ما، ولموجود ما.

وأيضًا فقد يُسألون: إن كان الموجود يكون من غير عدم، فبماذا يتعلق فعل الفاعل؟ فإنه ليس بين العدم والوجود وسط عندهم. وإن كان ذلك

(1) في "أ": يفرض.
(2) سقطت من "س".

كذلك، وكان فعل الفاعل لا يتعلق عندهم بالعدم، ولا يتعلق بما وجد وفرغ من وجوده، فقد ينبغي أن يتعلق بذات متوسطة بين العدم والوجود. وهذا هو الذي اضطر المعتزلة إلى أن قالت إن في العدم ذاتًا ما. وهؤلاء أيضًا يلزمهم أن يوجد ما ليس بموجود بالفعل موجودًا بالفعل. وكلتا الطائفتين يلزمهم أن يقولوا بوجود الخلاء.

فهذه الشكوك -كما ترى- ليس في قوة صناعة الجدل حلها. فإذن يجب ألا يجعل هذا مبدأ لمعرفة الله تبارك وتعالى، وبخاصة للجمهور. فإن طريقة معرفة الله تعالى أوضح من هذه، على ما سنبين من قولنا بعد.

وأما المقدمة الثانية، وهي القائلة إن جميع الأعراض محدثة، فهي مقدمة مشكوك فيها. وخفاء هذا المعنى فيها كخفائه في الجسم. وذلك أنا إنما شاهدنا بعض الأجسام محدثة، وكذلك بعض الأعراض فلا فرق في النقلة من الشاهد، في كليهما، إلى الغائب. فإن كان واجبًا في الأعراض أن ينقل حكم الشاهد منها إلى الغائب، أعني أن نحكم بالحدوث على ما لم نشاهده منها، قياسًا على ما شاهدناه، فقد يجب أن يفعل ذلك في الأجسام. وذلك أن الجسم السماوي، وهو المشكوك في إلحاقه بالشاهد، الشك في حدوث أعراضه كالشك في حدوثه نفسه؛ لأنه لم يحس حدوثه، لا هو ولا أعراضه. لذلك ينبغي أن نجعل الفحص عنه من أمر حركته، وهي الطريق التي تفضي بالسالكين إلى معرفة الله تبارك وتعالى بيقين. وهي طريق الخواص، وهي التي خص الله بها إبراهيم عليه السلام في قوله: "وكذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من

الموقنين"؛ لأن الشك كله إنما هو في الأجرام السماوية. وأكثر النظار انتهوا إليها، واعتقدوا أنها آلهة.

وأيضًا، فإن الزمان من الأعراض، ويعسر تصور حدوثه؛ وذلك أن كل حادث فيجب أن يتقدمه العدم بالزمان. فإن تقدم عدم الشيء على الشيء لا يتصور إلا من قبل الزمان. وأيضًا، فإن المكان الذي يكون فيه العالم، إذا كان كل متكون بالمكان سابقًا له، يعسر تصور حدوثه أيضًا؛ لأنه إن كان خلاء — على رأي من يرى أن الخلاء هو المكان — احتاج أن يتقدم حدوثه — إن فرض حادثًا — خلاء آخر. وإن كان المكان نهاية الجسم المحيط بالتمكن[1]، على الرأي الثاني، لزم أن يكون ذلك الجسم في مكان، فيحاج الجسم إلى جسم، ويمر الأمر إلى غير نهاية.

وهذه كلها شكوك عويصة. وأدلتهم التي يلتمسون بها بيان إبطال قدم الأعراض إنما هي لازمة لمن يقول بقدم ما يحس منها حادثًا، أعني من يضع أن جميع الأعراض غير حادثة ذلك أنهم يقولون: إن الأعراض التي يظهر للحس أنها حادثة، إن لم تكن حادثة فإما أن تكون منتقلة من محل إلى محل، وإما أن تكون كامنة في المحل الذي ظهرت فيه قبل أن تظهر. ثم يبطلون هذين القسمين، فيظنون أنهم قد بينوا أن جميع الأعراض حادثة. وإنما بان من قولهم أن ما يظهر من الأعراض حادثًا فهو حادث، لا ما لا يظهر حدوثه، ولا ما لا يشك في أمره، مثل الأعراض الموجودة في الأجرام السماوية: من حركاتها وأشكالها،

(1) في "أ": المتمكن.

وغير ذلك. فتؤول أدلتهم على حدوث جميع الأعراض إلى قياس الشاهد على الغائب، وهو دليل خطي[1] إلا حيث النقلة معقولة بنفسها، وذلك عند التيقن باستواء طبيعة الشاهد والغائب.

وأما المقدمة الثالثة، وهي القائلة إن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، فهي مقدمة مشتركة الاسم، وذلك أنه يمكن أن تفهم على معنيين؛ أحدهما ما لا يخلو من جنس الحوادث، ويخلو من آحادها، والمعنى الثاني ما لا يخلو من واحد منها مخصوص مشار إليه، كأنك قلت: ما لا يخلو من هذا السواد المشار إليه. فأما هذا المفهوم الثاني فهو صادق، أعني ما لا يخلو عن عرض مشار إليه، وذلك العرض حادث، أنه يجب ضرورة أن يكون الموضوع له حادثًا؛ لأنه إن كان قديمًا فقد خلا من ذلك العرض، وقد كنا فرضناه لا يخلو، هذا خلف[2] لا يمكن. وأما المفهوم الأول، وهو الذي يريدونه، فليس يلزم عنه حدوث المحل، أعني الذي لا يخلو من جنس الحوادث؛ لأنه يمكن أن يتصور المحل الواحد، أعني الجسم، تتعاقب عليه أعراض غير متناهية: إما متضادة وإما غير متضادة؛ كأنك قلت حركات لا نهاية لها، كما يرى ذلك كثير من القدماء في العالم أنه يتكون واحدًا[3] بعد آخر. ولهذا لما شعر المتأخرون من المتكلمين بوهي هذه المقدمة ٢٦ راموا شدها وتقويتها بأن بينوا، في زعمهم، أنه لا يمكن أن تتعاقب على محل واحد أعراض لا نهاية لها. وذلك أنهم زعموا أنه يجب، عن هذا الموضع، ألا

(1) هكذا في "س"، "أ"، "ب" ونسخة مولر.

(2) في "س": خلف. أما في بقية النسخ فقط أعطأ النساخ وكتبوها: هذا خلو.

(3) في جميع النسخ: واحد.

يوجد منها في المحل عرض ما مشار إليه إلا وقد وجدت قبله أعراض لا نهاية لها، وذلك يؤدي إلى امتناع الموجود منها، أعني المشار إليه؛ لأنه يلزم ألا يوجد إلا بعد انقضاء ما لا نهاية له. ولما كان ما لا نهاية له لا ينقضي، وجب ألا يوجد هذا المشار إليه، أعني المفروض موجودًا. مثال ذلك أن الحركة الموجودة اليوم للجرم السماوي، إن كان قد وجد قبلها حركات لا نهاية لها فقد كان يجب ألا توجد[1]. ومثلوا لذلك برجل قال لرجل: "لا أعطيك هذا الدينار حتى أعطيك قبله دنانير لا نهاية لها". فليس يمكن أن يعطيه ذلك الدينار المشار إليه أبدًا. وهذا التمثيل ليس بصحيح، لأن في هذا وضع مبدأ ونهاية، ووضع ما بينهما غير متناه، لأن قوله وقع في زمان محدود، وإعطاؤه الدينار يقع أيضًا في زمن[2] محدود. فاشترط هو أن يعطيه الدينار في زمان يكون بينه وبين الزمان الذي تكلم فيه أزمنة لا نهاية لها، وهي التي يعطيه فيها دنانير لا نهاية لها، وذلك مستحيل. فهذا التمثيل بيّن من أمره أنه لا يشبه المسألة الممثل بها.

وأما قولهم "إن ما يوجد بعد وجود أشياء لا نهاية لها لا يمكن وجوده فليس صادقًا في جميع الوجوه؛ وذلك أن الأشياء التي بعضها قبل بعض، توجد على نحوين: إما على جهة الدور، وإما على جهة الاستقامة. فالتي توجد على جهة الدور الواجب فيها أن تكون غير متناهية، إلا أن يعرض عنها ما ينهيها. ٢٧/أ

(1) هذا هو دليل الكندي أيضًا على حدوث العالم: إذ ينبه على القضية القائلة بأن غير المتناهي لا يمكن أن يتحقق كله بالفعل. فإذا كان العالم قديمًا فإن حركته في اللحظة الحاضرة أسبق بزمن لا نهاية له، وهذا مستحيل؛ لأن الزمن اللامتناهي لا يمكن أن يتحقق فعلاً .

(2) في " أ "، "ب": زمان.

مثال ذلك أنه إن كان شروق فقد كان غروب، وإن كان غروب فقد كان شروق، فإن كان شروق فقد كان شروق. وكذلك إن كان غيم فقد كان بخار صاعد من الأرض، وإن كان بخار صاعد من الأرض فقد ابتلت الأرض، فإن كان ابتلت الأرض فقد كان مطر، وإن كان مطر فقد كان غيم، فإن كان غيم فقد كان غيم. وأما التي تكون على استقامة[1]، مثل كون الإنسان من الإنسان، وذلك الإنسان من إنسان آخر فإن هذا، إن كان بالذات، لم يصح أن يمر إلى غير نهاية؛ لأنه[2] إذا لم يوجد الأول من الأسباب لم يوجد الأخير. وإن كان ذلك بالعرض، مثل أن يكون الإنسان بالحقيقة عن فاعل آخر غير الإنسان الذي هو الأب، وهو المصور له، ويكون الأب إنما منزلته منزلة الآلة من الصانع فليس يمتنع، إن وجد ذلك الفاعل. يفعل فعلا لا نهاية له، أن يُفعل، بآلات متبدلة، أشخاص لا نهاية لها. وهذا كله ليس يظهر في هذا الموضع. وإنما سقناه ليعرف أن ما توهم القوم من هذه الأشياء أنه برهان فليس برهانًا، ولا هو من الأقاويل التي تليق بالجمهور، أعني البراهين البسيطة التي كلف الله بها الجميع من عباده الإيمان به. فقد تبين لك من هذا أن هذه الطريقة ليست برهانية صناعية، ولا شرعية[3].

(1) في "أ"، "ب": الاستقامة.

(2) في "أ"، "س": ولأنه.

(3) في المخطوط رقم ١٢٩، وهو مخطوط أ، توجد زيادة قدرها ٥١ سطرًا في ورقات ١٤، ١٥، ١٦، وهي تعليق على المتن أدخله الناسخ في صلب الكتاب.

وأما الطريقة الثانية فهي التي استنبطها أبو المعالي في رسالته المعروفة بالنظامية. ومبناها على مقدمتين: إحداهما أن العالم، بجميع ما فيه، جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه [حتى يكون من الجائز مثلاً أصغر مما هو، وأكبر مما هو] [1]، أو بشكل آخر غير الشكل الذي هو عليه، أو عدد أجسامه غير العدد الذي هو[2] عليه، أو ٢٧/ب تكون حركة كل متحرك منها إلى جهة ضد الجهة التي يتحرك إليها، حتى يمكن في الحجر أن يتحرك إلى فوق، وفي النار إلى أسفل، وفي الحركة الشرقية أن تكون غربية، وفي الغربية أن تكون شرقية. والمقدمة الثانية: أن الجائز محدَث، وله محدِث، أي فاعل صيره بأحد[3] الجائزين أولى منه بالآخر.

فأما المقدمة الأولى فهي خطبية، وفي بادئ الرأي. وهي أما في بعض أجزاء العالم فظاهر كذبها بنفسه، مثل كون الإنسان موجودًا على خلقة غير هذه الخلقة التي هو عليها، وفي بعضه الأمر فيه مشكوك، مثل كون الحركة الشرقية غربية والغربية شرقية؛ إذ كان ذلك ليس معروفًا بنفسه؛ إذ كان يمكن أن يكون لذلك علة غير بينة الوجود بنفسها، أو تكون من العلل الخفية على الإنسان. ويشبه أن يكون ما يعرض للإنسان، في أول الأمر، عند النظر في هذه الأشياء شبيهًا بما يعرض لمن ينظر في أجزاء المصنوعات، من غير أن يكون من أهل تلك الصنائع. وذلك أن الذي هذا شأنه قد سبق إلى ظنه أن كل ما في تلك المصنوعات، أو جلها، ممكن أن يكون بخلاف ما هو عليه، ويوجد عن هذا

(1) سقط هذا الجزء في المخطوط رقم ١٣٣، وهو مخطوط "ب".

(2) في "س" هي .

(3) بإحدى: في جميع النسخ.

المصنوع ذلك الفعل بعينه الذي صنع من أجله، أعني غايته. فلا يكون في ذلك المصنوع عند هذا موضع حكمة. وأما الصانع، والذي يشارك الصانع في شيء من علم ذلك، فقد يرى أن الأمر بضد ذلك، وأنه ليس في المصنوع إلا شيء واجب ضروري، أو ليكون به المصنوع أتم وأفضل، إن لم يكن ضروريًا فيه. وهذا هو معنى الصناعة. والظاهر أن المخلوقات شبيهة في هذا المعنى بالمصنوع. فسبحان الخلاق العظيم. ٢٨

فهذه المقدمة من جهة أنها خطبية قد تصلح لإقناع الجميع. ومن جهة أنها كاذبة ومبطلة لحكمة الصانع فليست تصلح لهم. وإنما صارت مبطلة للحكمة؛ لأن الحكمة ليست شيئًا أكثر من معرفة أسباب الشيء. وإذا لم تكن للشيء أسباب ضرورية تقتضي وجوده، على الصفة التي هو بها ذلك النوع موجود، فليس هاهنا معرفة يختص بها الحكيم الخالق دون غيره. كما أنه لو لم يكن هاهنا أسباب ضرورية في وجود الأمور المصنوعة لم تكن هنالك صناعة أصلاً، ولا حكمة تنسب على الصانع، دون من ليس بصانع. وأي حكمة كانت تكون[1] في الإنسان لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تتأتى بأي عضو اتفق، أو بغير عضو، حتى يكون الإبصار مثلاً يتأتى بالأذن كما يتأتى بالعين، والشم بالعين كما يتأتى بالأنف. وهذا كله إبطال للحكمة، وإبطال للمعنى الذي سمى[2] به نفسه حكيمًا، تعالى وتقدست أسماؤه عن ذلك.

(1) في "ب" وأي حكمة تكون.

(2) في "س" سما.

وقد نجد أن ابن سينا يذعن لهذه المقدمة بوجه ما؛ وذلك أنه يرى أن كل موجود ما، سوى الفاعل، فهو، إذا اعتبر بذاته، ممكن وجائز؛ وأن هذه الجائزات صنفان: صنف هو جائز باعتبار فاعله، وصنف هو واجب باعتبار فاعله، ممكن باعتبار ذاته؛ وأن الواجب بجميع الجهات هو الفاعل الأول. وهذا قول في غاية السقوط؛ وذلك أن الممكن في ذاته وفي جوهره ليس يمكن أن يعود ضروريًا من قِبَل فاعله إلا لو انقلبت طبيعة الممكن إلى طبيعة الضروري فإن قيل إنما يعني بقوله ممكنًا باعتبار ذاته أي[1] أنه متى توهم فاعله مرتفعًا ارتفع هو. قلنا هذا الارتفاع هو مستحيل. وليس هذا موضع الكلام مع هذا الرجل. ولكن للحرص على الكلام معه في الأشياء التي اخترعها هذا الرجل استجرنا القول إلى ذكره، فلنرجع إلى حيث كنا فنقول: ٢٨/ب

وأما القضية الثانية، وهي القائلة أن الجائز محدث، فهي مقدمة غير بينة بنفسها. وقد اختلف فيها العلماء: فأجاز "أفلاطون" أن يكون شيء جائز أزليًا، ومنعه أرسطو وهو مطلب عويص. ولن تتبين حقيقته إلا لأهل صناعة البرهان[2]، وهم العلماء الذين خصهم الله تبارك [وتعالى] [3] بعلمه، وقرن شهادتهم في الكتاب العزيز بشهادته وشهادة ملائكته.

(1) سقطت في "ب".

(2) انظر مناقشة ابن رشد لفكرة الممكن والواجب عند ابن سينا في كتابنا "نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها عند توماس الأكويني"- المصرية سنة ١٩٦٩س ١٠٧، وما بعدها .

(3) سقطت في مخطوط " أ " ومخطوط "ب".

وأما أبو المعالي فإنه رام أن يبين هذه المقدمة بمقدمات: إحداها أن الجائز لا بد له من مخصص يجعله بأحد الوصفين الجائزين أولى منه بالثاني؛ والثانية أن هذا المخصص لا يكون إلا مريدًا؛ والثالثة أن الموجود عن الإرادة هو حادث. ثم بين أن الجائز يكون عن الإرادة، أي عن فاعل مريد، من قبل أن كل فعل فإما أن يكون عن الطبيعة، وإما عن الإرادة. والطبيعة ليس يكون عنها أحد الجائزين المماثلين، أعني لا تفعل المماثل دون مماثله. بل تفعلهما. مثال ذلك أن السقمونيا[1] ليست تجذب الصفراء التي في الجانب الأيمن من البدن مثلاً دون التي في الأيسر. وأما الإرادة فهي التي تختص الشيء دون مماثله. ثم أضاف إلى هذه أن العالم مماثل كونه في الموضع الذي خلق فيه من الجو الذي خلق فيه، يريد الخلاء، لكونه في غير ذلك الموضع من ذلك الخلاء[2]. فأنتج عن ذلك أن العالم خلق عن إرادة.

والمقدمة القائلة إن الإدارة هي التي تختص أحد المماثلين صحيحة، والقائلة إن العالم في خلاء يحيط به كاذبة، أو غير بينة بنفسها. ويلزم أيضًا عن وضعه هذا الخلاء أمر شنيع عندهم، وهو أن يكون قديمًا؛ لأنه إن كان محدثًا احتاج إلى خلاء.

وأما المقدمة القائلة إن الإرادة لا يكون عنها إلا مراد محدث فذلك شيء غير بين. وذلك أن الإرادة التي بالفعل فهي مع فعل المراد نفسه؛ لأن الإرادة من

(1) نبات يؤخذ صمغه ويجفف، ويستخدم دواء في علاج الصفراء .

(2) يريد بذلك أن العالم يمكن أن يحل مكانًا في الفضاء مماثلاً للمكان الذي يوجد فيه الآن.

المضاف. وقد تبين أنه إذا وجد أحد المضافين بالفعل وجد الآخر بالفعل، مثل الأب والابن؛ وإذا وجد أحدهما بالقوة وجد الآخر بالقوة. فإن كانت الإرادة التي بالفعل حادثة فالمراد ولا بد حادث [بالفعل] [1]. وإن كانت الإرادة التي بالفعل قديمة فالمراد الذي بالفعل قديم. وأما الإرادة التي تتقدم المراد فهي الإرادة التي بالقوة، أعني التي لم يخرج مرادها إلى الفعل؛ إذ لم يقترن بتلك الإرادة الفعل الموجب لحدوث المراد. ولذلك هو بين أنها، إذا خرج مرادها أنها على نحو من الوجود لم تكن عليه قبل خروج مرادها إلى الفعل؛ إذ كانت هي السبب في حدوث المراد بتوسط الفعل. فإذًا لو وضع المتكلمون أن الإرادة حادثة لوجب أن يكون المراد محدثًا ولا بد.

والظاهر من الشرع أنه لم يتعمق هذا التعمق مع الجمهور. ولذلك لم يصرح لا بإرادة قديمة ولا حادثة؛ بل صرح بما الأظهر منه أن الإرادة [موجدة موجودات] [2] حادثة؛ وذلك في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ وإنما كان ذلك كذلك لأن الجمهور لا يفهمون /٢٩
موجودات حادثة عن إرادة قديمة؛ بل الحق أن الشرع لم يصرح في الإرادة لا بحدوث ولا بقدم؛ لكون هذا من المتشابهات في حق الأكثر. وليس بأيدي المتكلمين برهان قطعي على استحالة قيام إرادة حادثة في موجود قديم؛ لأن الأصل الذي يعولون عليه في نفي قيام الإرادة بمحل قديم هو المقدمة التي بينا

(1) سقطت في "ب".

(2) سقط هذا الجزء في نسخة "س".

وهنها[1]، وهي ما لا يخلو عن الحوادث حادث وسنبين هذا المعنى بيانًا أتم عند القول في الإرادة.

فقد تبين لك من هذا كله أن الطرق المشهورة للأشعرية في السلوك إلى معرفة الله سبحانه ليست طرقًا نظرية يقينية [ولا طرقًا شرعية يقينية] [2] وذلك ظاهر لمن تأمل أجناس الأدلة المنبهة، في الكتاب العزيز، على المعنى، أعني بمعرفة وجود الصانع. وذلك أن الطرق الشرعية إذا تؤملت وجدت، في الأكثر، قد جمعت وصفين: أحدهما أن تكون يقينية، والثاني أن تكون بسيطة غير مركبة، أعني قليلة المقدمات، فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأول.

وأما الصوفية فطرقهم في النظر ليست طرقًا نظرية، أعني مركبة من مقدمات وأقيسة. وإنما يزعمون أن المعرفة بالله، وبغيره من الموجودات، شيء يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية، وإقبالها بالفكرة على المطلوب، ويحتجون لتصحيح هذا بظواهر من الشرع كثيرة. مثل قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾ : ومثل قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ﴾ . ومثل قوله [تعالى] [3]: ﴿ إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾ إلى أشباه ذلك كثيرة يظن أنها عاضدة لهذا المعنى.

ونحن نقول: إن هذه الطريقة. وإن سلمنا وجودها، فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس. ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة

(1) في ط أ "، "ب" وفي نسخة "موللر": بيناها..

(2) سقطت في "ب".

(3) لا توجد في "س".

النظر، ولكان وجودها بالناس عبثًا. والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار. وتنبيه على طرق النظر. نعم لسنا ننكر أن تكون أمانة الشهوات شرطًا في صحة النظر، مثلما تكون الصحة شرطًا في ذلك، لا أن أمانة الشهوات هي التي تفيد المعرفة بذاتها، وإن كانت شرطًا فيها، كما أن الصحة شرط في التعلم، وإن كانت ليست مفيدة له. ومن هذه الجهة دعا الشرع إلى هذه الطريقة، وحث عليها في جملتها حثًا، أعني على العمل، لا أنها كافية بنفسها كما ظن القوم؛ بل إن كانت نافعة في النظرية فعلى الوجه الذي قلنا. وهذا بين عند من أنصف، واعتبر الأمر بنفسه.

وأما المعتزلة فإنه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقل منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى. ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية.

فإن قيل: فإذا قد تبين أن هذه الطرق كلها ليست واحدة منها هي الطريقة الشرعية التي دعا الشرع منها جميع الناس، على اختلاف فطرهم، إلى الإقرار بوجود البارئ سبحانه، فما هي الطريقة الشرعية التي نبه الكتاب العزيز عليها، واعتمدها الصحابة رضوان الله عليهم؟

قلنا: الطريق[1] التي نبه الكتاب العزيز عليها، ودعا الكل من بابها. إذا استقرئ الكتاب العزيز، وُجدت تنحصر في جنسين.

(1) في "أ" الطرق.

أحدهما: طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجلها[1]، ولنسم هذه دليل العناية.

٣٠ والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات مثل اختراع الحياة في الجماد والإدراكات الحسية والعقل. ولنسم هذه دليل الاختراع.

فأما الطريقة الأولى فتنبني على أصلين: أحدهما أن جميع الموجودات التي هاهنا موافقة لوجود الإنسان؛ والأصل الثاني أن هذه الموافقة هي، ضرورة، من قبل فاعل قاصد لذلك مريد؛ إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق. فأما كونها موافقة لوجود الإنسان فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الإنسان، وكذلك موافقة الأزمنة الأربعة له. والمكان الذي هو فيه أيضًا، وهو الأرض. وكذلك تظهر أيضًا موافقة كثير من الحيوان له والنبات والجماد وجزئيات كثيرة مثل الأمطار والأنهار والبحار، وبالجملة الأرض والماء والنار والهواء. وكذلك أيضًا تظهر العناية في أعضاء الإنسان وأعضاء الحيوان، أعني كونها موافقة لحياته ووجوده.

وبالجملة فمعرفة ذلك، أعني منافع الموجودات، داخلة في هذا الجنس. ولذلك وجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يفحص عن منافع جميع الموجودات.

---

(1) في "ا" من أجله.

وأما دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كله، ووجود النبات ووجود السماوات. وهذه الطريقة تنبني على أصلين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس:

أحدهما: أن هذه الموجودات مخترعة. وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات، كما قال تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَاباً وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ﴾ الآية. فإنا نرى أجسامًا جمادية ثم تحدث فيها الحياة، فنعلم قطعًا أن هاهنا موجدًا للحياة ومنعمًا بها، وهو الله تبارك وتعالى. وأما السماوات فنعلم، من قبل حركاتها التي لا تفتر، أنها مأمورة بالعناية بما هاهنا، ومسخرة لنا. والمسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة. ٣١

وأما الأصل الثاني فهو أن كل مخترَع فله مخترِع.

فيصح من هذين الأصلين أن للموجود فاعلاً مخترعًا له. وفي هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات. ولذلك كان واجبًا على من أراد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء، ليقف على الاختراع الحقيقي[1] في جميع الموجودات؛ لأن من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع. وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ ﴾ وكذلك أيضًا من تتبع[2] معنى الحكمة في موجود

(1) يقابل هنا ابن رشد بين الاختراع الحقيقي الذي هو من فعل الله، والاختراع الإنساني الذي يتم في نطاق ما خلق الله.

(2) في "س": يتبع.

موجود، أعني معرفة السبب الذي من أجله خلق، والغاية المقصودة به، كان وقوفه على دليل العناية أتم.

فهذان الدليلان هما دليلا الشرع. وأما أن الآيات المنبهة على الأدلة المفضية إلى وجود الصانع سبحانه في الكتاب العزيز هي منحصرة في هذين الجنسين من الأدلة فذلك بين لمن تأمل الآيات الواردة في الكتاب العزيز في هذا المعنى. وذلك أن الآيات التي في الكتاب العزيز في هذا المعنى إذا تصفحت وجدت على ثلاثة أنواع: إما آيات تتضمن التنبيه على دلالة العناية، وإما آيات تتضمن التنبيه على دلالة الاختراع، وإما آيات تجمع الأمرين من الدلالة جميعًا.

فأما الآيات التي تتضمن دلالة العناية فقط فمثل قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ الأَرْضَ مِهَاداً (٦) وَالْجِبَالَ أَوْتَاداً ﴾ إلى قوله ﴿ وَجَنَّاتٍ أَلْفَافاً ﴾ ، ومثل قوله: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجاً وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجاً وَقَمَراً مُنِيراً﴾، ومثل قوله تعالى: ﴿ فَلْيَنْظُرِ الإِنسَانُ إِلَى طَعَامِهِ ﴾ الآية. ومثل هذا كثير في القرآن. ٣١/ب

وأما الآيات التي تتضمن دلالة الاختراع فقط فمثل قوله تعالى: ﴿ فَلْيَنظُرِ الإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ (٥) خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ ﴾ ومثل قوله تعالى: ﴿ أَفَلا يَنْظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴾ الآية، ومثل قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَاباً وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ﴾. ومن هذا قوله تعالى، حكاية عن قول إبراهيم: ﴿ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ ﴾ ، إلى غير ذلك من الآيات التي لا تحصى.

وأما الآيات التي تجمع الدلالتين فهي كثيرة أيضًا؛ بل هي الأكثر، مثل قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ ﴾ إلى قوله: ﴿فَلا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَاداً وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ فإن قوله ﴿ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ تنبيه على دلالة الاختراع، وقوله: ﴿ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشاً وَالسَّمَاءَ بِنَاءً ﴾ تنبيه على دلالة العناية. ومثل هذا قوله تعالى: ﴿ وَآيَةٌ لَهُمُ الأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبّاً فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ ﴾ وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴾[1] وأكثر الآيات الواردة في هذا المعنى يوجد فيها النوعان من الدلالة.

فهذه الطريق هي الصراط المستقيم التي دعا الله الناس منها إلى معرفة ٣٢/أ وجوده، ونبههم على ذلك بما جعل في فطرهم من إدراك هذا المعنى وإلى هذه الفطرة الأولى المغروزة في طباع البشر الإشارة بقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ ﴾ إلى قوله: ﴿ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا ﴾ ولهذا قد يجب على من كان وكده طاعة الله في الإيمان به، وامتثال ما جاءت به رسله، أن يسلك هذه الطريقة، حتى يكون من العلماء الذين يشهدون لله بالربوبية، مع شهادته لنفسه وشهادة ملائكته له، كما قال تبارك وتعالى: ﴿ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلائِكَةُ وَأُوْلُوا الْعِلْمِ قَائِماً بِالْقِسْطِ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ ومن دلالة الموجودات من هاتين الجهتين عليه هو التسبيح المشار إليه

(1) سقط هذا الجزء في جميع النسخ انظر: سورة آل عمران: آية ١١٩ .

في قوله تبارك وتعالى: ﴿ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ﴾ .

فقد بان من هذه الأدلة أن الدلالة على وجود الصانع منحصرة في هذين الجنسين: دلالة العناية ودلالة الاختراع، وتبين أن هاتين الطريقتين هما بأعيانهما طريقة الخواص، وأعني بالخواص العلماء، وطريقة الجمهور. وإنما الاختلاف بين المعرفتين في التفصيل، أعني أن الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس. وأما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان، أعني من العناية والاختراع، حتى لقد قال بعض العلماء إن الذي أدركه العلماء من معرفة أعضاء الإنسان والحيوان هو قريب من كذا وكذا آلاف منفعة. وإذا كان هذا هكذا فهذه الطريقة هي الطريقة الشرعية والطبيعية، وهي التي جاءت بها الرسل، ونزلت بها الكتب. والعلماء ليس يفضلون الجمهور في هذين الاستدلالين من قبل الكثرة فقط؛ بل ومن قِبل التعمق في معرفة الشيء الواحد نفسه. فإن مثال ٣٢/ب
الجمهور النظر إلى الموجودات مثالهم في النظر إلى المصنوعات التي ليس عندهم علم بصنعتها. فإنهم إنما يعرفون من أمرها أنها مصنوعات فقط، وأن لها صانعًا موجودًا. ومثال العلماء في ذلك مثال من نظر إلى المصنوعات التي عندهم علم ببعض صنعتها وبوجه الحكمة فيها. ولا شك أن من حاله من العلم بالمصنوعات هذه الحال فهو أعلم بالصانع، من جهة ما هو صانع، من الذي لا يعرف من تلك المصنوعات إلا أنها مصنوعة فقط. وأما مثال الدهرية في هذا، الذين

جحدوا الصانع سبحانه، فمثال من أحس مصنوعات فلم يعترف أنها مصنوعات؛ بلى ينسب ما رأى فيها من الصنعة إلى الاتفاق والأمر الذي يحدث من ذاته[1].

(1) يحتوي المخطوط " أ " على زيادة في الورقة رقم ٢٦، وهي فقرة مدسوسة على ابن رشد، ولا موضع لها هنا؛ إذ هي خاصة بمسألة الجسمية- وهل أثبتها القرآن أم نفاها.

الفصل الثاني

القول في الوحدانية

فإن قيل: فإن كانت هذه الطريقة هي الطريقة الشرعية في معرفة وجود الخالق سبحانه فما طريق وحدانيته الشرعية أيضًا، وهي معرفة أنه لا إله إلا هو، فإن هذا النفي هو معنى زائد على الإيجاب الذي[1] تضمنت هذه الكلمة، والإيجاب قد ثبت في القول المتقدم، فما يطلب بثبوت النفي؟

قلنا: أما نفي الألوهية عن سواه فإن طريق الشرع في ذلك هي الطريق التي نص عليها الله تعالى في كتابه العزيز، وذلك في ثلاث آيات. إحداها قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ ، والثانية قوله تعالى: ﴿ مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذاً لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ والثالثة قوله تعالى: ﴿ قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ[2] إِذاً لابْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلاً ﴾ .

فأما الآية الأولى فدلالتها مغروزة في الفطر بالطبع؛ وذلك أنه من المعلوم بنفسه أنه إذا كان ملكان كل واحد منهما فعله فعل[3] صاحبه، أنه ليس يمكن أن يكون عن تدبيرهما مدينة واحدة؛ لأنه ليس يكون عن فاعلين من نوع واحد فعل واحد. فيجب ضرورة- إن فعلا معًا- أن تفسد المدينة الواحدة؛ إلا أن

٣٣/ق

(1) ب، س: التي.

(2) في س: تقولون.

(3) في نسخة موللر: غير فعل.

يكون أحدهما يفعل ويبقى الآخر عطلاً؛ وذلك منتف في صفة الآلهة. فإنه متى اجتمع فعلان من نوع واحد على محل واحد فسد المحل ضرورة[1]. [هذا][2] معنى قوله سبحانه: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء: ٢٢].

وأما قوله: ﴿ إِذاً لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ ﴾ [المؤمنون: ٩١] فهذا رد منه على من يضع آلهة كثيرة مختلفة الأفعال، وذلك أنه يلزم في الآلهة المختلفة الأفعال، التي لا يكون بعضها مطيعًا لبعض، ألا يكون عنها موجود واحد. ولما كان العالم واحدًا وجب ألا يكون موجودًا عن آلهة متفننة[3] الأفعال.

وأما قوله تعالى: ﴿ قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذاً لابْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلاً ﴾ [الإسراء: ٤٢] فهي كالآية الأولى، أعني أنه برهان على امتناع إلهين فعلهما واحد. ومعنى هذه الآية أنه لو كان فيهما آلهة قادرة على إيجاد العالم وخلقه غير الإله الموجود، حتى تكون نسبته من هذا العالم نسبة الخالق له، لوجب أن يكون على العرش معه. فكان يوجد موجودان متماثلان ينسبان إلى محل واحد نسبة واحدة. فإن المثلين لا ينسبان إلى محل واحد نسبة واحدة؛ لأنه إذا اتحدت النسبة اتحد المنسوب، أعني لا يجتمعان في النسبة إلى محل واحد، كما لا يحلان في محل واحد، إذا كان مما شأنها أن يقوما بالمحل، وإن كان الأمر في نسبة الإله إلى العرش ضد هذه النسبة، أعني أن العرش يقوم به، لا أنه يقوم بالعرش. ولذلك قال الله تعالى: ﴿ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَلا

٣٣

(1) في " أ " زيادة وهي: "أو تمانع الفعل؛ فإن الفعل الواحد لا يصدر إلا عن واحد فهذا إلخ".

(2) سقطت في نسخة "س".

(3) في نسخة "س" متعينة.

يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا ﴾ فهذا هو الدليل الذي بالطبع والشرع في معرفة الوحدانية. وإنما الفرق بين العلماء والجمهور في هذا الدليل أن العلماء يعلمون من إيجاد العالم وكون أجزائه بعضها من أجل بعض بمنزلة الجسد الواحد أكثر مما يعلمه الجمهور من ذلك. ولهذا المعنى الإشارة بقوله تعالى في آخر الآية: ﴿ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوّاً كَبِيراً (٤٣) تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيماً غَفُوراً ﴾.

وأما ما تتكلفه الأشعرية من الدليل الذي يستنبطونه من هذه الآية، وهو الذي يسمونه دليل الممانعة[1] فشيء ليس يجري مجرى [الأدلة الطبيعية والشرعية. أما كونه ليس يجري مجرى][2] الطبع فلأن ما يقولون في ذلك ليس برهانًا. وأما كونه لا يجري مجرى الشرع فلأن الجمهور لا يقدرون على فهم ما يقولون من ذلك، فضلاً عن أن يقع لهم به إقناع. وذلك أنهم قالوا: لو كانا اثنين فأكثر لجاز أن يختلفا، وإذا اختلفا لم يخل ذلك من ثلاثة أقسام لا رابع لها: إما أن يتم مرادهما جميعًا، وإما ألا يتم مراد واحد منهما، وإما أن يتم مراد أحدهما ولا يتم مراد الآخر- قالوا: ويستحيل ألا يتم مراد واحد منهما؛ لأنه لو كان الأمر كذلك لكان العالم لا موجودًا ولا معدومًا. ويستحيل أن يتم مرادهما معًا؛ لأنه كان يكون العالم موجودًا معدومًا. فلم يبق إلا أن يتم مراد الواحد، ويبطل مراد الآخر. فالذي بطلت إرادته عاجز، والعاجز ليس بإله.

(1) في " أ " التمانع.

(2) سقط في " أ ".

ووجه الضعف في هذا الدليل أنه كما يجوز في العقل أن يختلفا، قياسًا على ٣٤/أ
المريدين في الشاهد، يجوز أن يتفقا، وهو أليق بالآلهة من الخلاف! وإذا اتفقا على صناعة العالم كانا مثل صانعين[1] اتفقا على صنع مصنوع. وإذا كان هذا هكذا فلا بد أن يقال إن أفعالهما[2]، ولو اتفقا، كانت تتعاون لورودها على محل واحد؛ إلا أن يقول قائل: فلعل هذا يفعل بعضًا والآخر بعضًا، ولعلهما يفعلان على المداولة، إلا أن هذا التشكيك لا يليق بالجمهور. والجواب في هذا لمن يشكك من الجدليين في هذا المعنى أن يقال: إن الذي يقدر على اختراع البعض يقدر على اختراع الكل، فيعود الأمر إلى قدرتهما على كل شيء. فإما أن يتفقا، وإما أن يختلفا، وكيفما كان تعاون الفعل. وأما التداول فهو نقص في حق كل واحد منهما. والأشبه أن لو كانا اثنين أن يكون العالم اثنين. فإذًا العالم واحد فالفاعل واحد. فإن الفعل الواحد إنما يوجد عن واحد. فإذًا ليس ينبغي أن يفهم من قوله تعالى. ﴿ ولعلا بعضهم على بعض ﴾ من جهة اختلاف الأفعال فقط؛ بل ومن جهة اتفاقها. فإن الأفعال المتفقة تتعاون في ورودها على المحل الواحد، كما تتعاون الأفعال المختلفة. وهذا هو الفرق بين ما فهمناه نحن من الآية وما فهمه المتكلمون، وإن كان قد يوجد في كلام أبي المعالي إشارة إلى هذا الذي قلناه.

(1) في س: الصانعين.

(2) في نسخة س: أفعالهم.

وقد يدلك على أن الدليل الذي فهمه المتكلمون من الآية ليس هو الدليل الذي تضمنته الآية أن المحال الذي أفضى إليه [دليلهم غير المحال الذي أفضى إليه] [1] الدليل المذكور في الآية. وذلك أن المحال الذي أفضى إليه الدليل الذي زعموا أنه دليل الآية هو أكثر من محال واحد؛ إذ قسموا الأمر إلى ثلاثة أقسام، ٣٤
وليس في الآية تقسيم. فدليلهم الذي استعملوه هو الذي يعرفه أهل المنطق بالقياس الشرطي المنفصل، ويعرفونه هم، في صناعتهم، بدليل السبر والتقسيم. والدليل الذي في الآية هو الذي يُعرف في صناعة المنطق بالشرطي المتصل، وهو غير المنفصل. ومن نظر في تلك الصناعة أدنى نظر تبين له الفرق بين الدليلين.

وأيضًا، فإن المحالات التي أفضى إليها دليلهم غير المحال الذي أفضى إليه دليل الكتاب؛ وذلك أن المحال الذي أفضى إليه دليلهم هو أن يكون العالم. إما لا موجودًا [ولا معدومًا؛ وإما أن يكون موجودًا] [2] معدومًا؛ وإما أن يكون الإله عاجزًا مغلوبًا. وهذه مستحيلات دائمة لاستحالة أكثر من واحد. والمحال الذي أفضى إليه دليل الكتاب ليس مستحيلاً على الدوام، وإنما علقت الاستحالة فيه في وقت مخصوص، وهو أن يوجد العالم فاسدًا في وقت الوجود. فكأنه قال: ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله ﴾ لوجد العالم فاسدًا في الآن، ثم استثنى أنه غير فاسد، فوجب ألا يكون هنالك إلا إله واحد.

(1) سقط في "ب".

(2) سقط في: "أ".

فقد تبين من هذا القول الطرق التي دعا الشرع من قبلها الناس إلى الإقرار بوجود البارئ سبحانه، ونفي الإلهية عمن سواه وهما المعينان اللذان تتضمنها كلمة التوحيد، [أعني لا إله إلا الله، فمن نطق بهذه الكلمة] [1]، وصدق بهذين المعنيين اللذين تضمنتهما، بهذه الطريق التي وصفنا، فهو المسلم الحقيقي الذي عقيدته العقيدة الإسلامية. ومن لم تكن عقيدته مبنية على هذه الأدلة، وإن صدق بهذه الكلمة، فهو مسلم مع المسلم الحقيقي باشتراك الاسم.

(1) سقط في "أ".