# الفصل السابع
# الفلسفة والإلهيات

ف١٠٠- أصول الفلسفة في الأندلس.

(أ) المدرسة الأفلاطونية الحديثة

ف١٠١- محمد بن عبد الله بن مسرة.

ف١٠٢- مدرسة ابن مسرة.

## (ب) المدرسة المشائية

ف١٠٣- عودة الدراسات الفلسفية إلى النشاط.

ف١٠٤- أبو الصلت أمية بن عبد العزيز الداني.

ف١٠٥- ابن السيِّد البطليوسي.

ف١٠٦- ابن باجة.

ف١٠٧- ابن طفيل.

ف١٠٨- ابن رشد: حياته ومؤلفاته.

ف١٠٩- آراء ابن رشد.

ف١١٠- تلاميذ ابن رشد.

ف١١١- الرشدية (مذهب ابن رشد).

## (جـ) التصوف

ف١١٢- أبو العباس العريف.

ف١١٣- محيي الدين بن عربي.

ف١١٤- مؤلفات ابن عربي.

ف١١٥- الخصائص العامة لمذهب ابن عربي.

ف١١٦- ابن سبعين.

ف١١٧- ابن عبَّاد الرُّندي.

ف١٠٠- أصول الفلسفة في الأندلس

يقول آسين بلاثيوس: «إنَّ تاريخ الفكر الفلسفي في إسبانيا الإسلامية هو صورة مطابقة لما كانت عليه الثقافة الإسلامية المشرقية، دون أن تكون له بالتراث المحلي صلة حقيقية يقوم عليها الدليل»[1]. وقد اعتمد آسين في قالته تلك على ما ذكره صاعد الطليطلي وابن حزم القرطبي في كتبهما، ولم يكن أيُّهما ليعرف شيئًا عن تاريخ الفكر اللاتيني في الأندلس، بل لم يعرفا مجرد أسمي «سنيكا» و«القديس أيزودور»؛ هذا مع أنهما عرفا شيئاً طيبًا عن اللاهوتيِّين من نصارى المشرق.

ويؤيد ما يقوله بلاثيوس فيما يذكره لمن إغفالهما ذكر أي شيء عن الفلسفة في إسبانيا قبل العرب، ما هو معروف من إقفار العصر القوطي من التفكير الفلسفي إقفارًا يكاد يكون تامًّا، ويؤكده كذلك ما نعرفه من هبوط مستوى آداب المستعربين في الأندلس. ثم إن الناتحين المسلمين، ما بين عرب وبربر، لم يكونوا أكثر من محاربين متحمِّسين لعقيدتهم، ولم يُؤثر عنهم انصرافٌ إلى تفكير فلسفي، إذ لم يحسّوا بحاجة إليه. وقد اكتفوا بأن أخذوا عن أهل البلاد لغتهم وقانونهم الجاري بينهم، وأطرافًا من أنظمتهم السياسية والإدارية. ولهذا لم يظهر بين مسلمي الأندلس فيلسوفٌ واحدٌ حتى القرن الثالث الهجري، إنما كان همهم - إلى ذلك الحين - الدراسات الفقهية واللغوية.

وقد قُضِي في عنف على الحركات الأولى التي رمت إلى التجديد - في ميدان الفقه خاصة - وكان لها في نفس الوقت طابع سياسي قومي: ومن هذه الحركات تلك التي قام بها «شَقْيَا بن شعيا»، وهو مؤدب صبيان نحا نحو التعصب والشَّعبذة، وزعم أنَّه من أبناء علي وفاطمة، وانتزى بناحية شنتبرية سنة ١٥٢/٧٦٩[2]؛ وقد قضى عبد الرحمن الداخل على حركته. وكان فقهاء الأندلس المالكيون من أشد الناس كراهة لكل حركة ترمي إلى التجديد ومخالفة ما كانوا سائرين عليه، وشدَّت

الدولة أزرهم في حزم، فحرَّمت على الناس كتب الفقه غير المالكي - ولو كان أصحابها من أجلاء أهل السنة - كمسند ابن أبي شيبة[٣] أو كتاب «المعارف» لابن قتيبة[٤]، وهو تاريخ يضم أطرافًا من الروايات الإسلامية وروايات التوراة.

بل اضطهد المالكيون كل مذهب فقهي يخالف مذهبهم، ومن ذلك أنهم أرادوا الإيقاع ببقي بن مخلد وتكلموا في حقه عند الأمير محمد ابن الحكم؛ لأنه أراد أن يُعَلِّم الناس فقه الشافعي في الجامع، ولولا رجاحة عقل الأمير لأوذي بقي[٥]. ونظر فقهاء الأندلس إلى كل تفكير عقلي في مسائل الدين على أنه زندقة، واتهموا من يتكلم في المنطق في دينه[٦]، بل لم يتسامحوا مع نفر من الناس صدرت عنهم أقوال تمس الدين في ساعة الضيق أو اشتداد المرض أو في لحظة خفة وانبساط، فعاقبوا بعضهم وقتلوا البعض الآخر[٧].

وقد كثر اتصال الأندلسيين بالمشارقة أثناء رحلاتهم للحج والطلب، وعاد هذا الاتصال على الأندلسيين بفوائد جمة، فاتسعت معارفهم في الفقه واللغة، وسمعوا الدروس في حلقات يتحدث فيها كبار شيوخ المذاهب المشهورة، وتأصلت - نتيجة لذلك - العلائق بين شيوخ الأندلس وشيوخ المشرق، وكان الكثيرون منهم يقولون بمذاهب أكثر حرية من المذهب المالكي.

ثم إن فرق الباطنية والخوارج والأباضية والصفرية، التي كثرت في المشرق والمغرب لم تدع أية فرصة - لنشر ما تقول به - تمرُّ دون أن تفيد منها؛ وكذلك وفد على الأندلس من فقهاء المشرق وعلمائه نفر تكلموا بين أهله في هذه الآراء.

وأول من تنسب إليه المراجعُ الكلامَ في الاعتزال في الأندلس طبيب أديب قرطبي - لم تذكر اسمه[٨] - رحل إلى المشرق في القرن الثالث الهجري، وحضر مجالس الدرس في العراق، وعاد إلى بلده ؛ لينشر بين أهلها كتب الجاحظ. «وكان

الجاحظ رأس الناثرين في عصره، وكان عالمًا متبحرًا في الجدل، عارفًا بالفلسفة والكلام»[٩]، وقد عدَّل آراء إبراهيم النَّظام - من كبار مؤسسي مذهب الاعتزال - ووجّهها وجهةً أكثر حرية. واتَّبع هذه الآراء شيخان من أجلاء أهل قرطبة هما أحمد بن عبد الله الحبيبي، وأبو وهب عبد العلي بن وهب القرطبي - مولى قريش وكان من أهل الفقه والشرع، وكان ذا مكانة علية عند عبد الرحمن الأوسط[١٠] - واتبعها كذلك خليل بن عبد الملك المعروف بخليل الغفلة[١١]، الذي أحرق فقهاء المالكية كُتُبه عند موته[١٢]. وكذلك تكلَّم في الاعتزال تلميذه ابن السَّمينة (أبو بكر يحيى بن يحيى)[١٣]، وغيره كثيرون؛ وقد جمعوا بين الاعتزال ومذاهب الباطنية وآراء الفلاسفة والفقهاء.

وكانت بدعة الباطنية قد انتشرت في إفريقية في منتصف القرن التاسع الميلاديّ (الثالث الهجري)، وصارت منظمة تنظيمًا سياسيًّا على يد الدولة الفاطمية الشيعية، بفضل اجتهاد رجالها في نشر الدعوة الفاطمية، فلم تلبث أن انتقلت أطراف منها إلى الأندلس. وتحدثنا الكتب عن شيخ من أهل شرق الأندلس، أسقط الكتّاب وأصحاب معاجم التراجم اسمه، أمر بصلبه عبد الرحمن الأوسط في سنة٨٥١/٢٣٧[١٤]؛ لأنه تكلَّم في الدين بآراء جديدة ذات طابع باطني، «فادعى النبوة وتأوَّل القرآن على غير تأويله، فاتبعه جماعة من الغوغاء وقام معه خلق كثير»[*].

---

(*) ابن عذارى: البيان، جـ٢، ص٩٢.

Historia Abbadidarum. Praemissis scriptorum arabum de ea dynastia locis nunc primus editis. (Lugduni Batavorum, 1846)

= تاريخ بن عباد. أهم ما كتبه كتاب العرب عن هذه الأسرة لمما لم يسبق نشره، لايدن ١٨٤٦. وعنوان المجلدين الثاني والثالث يختلف بعض الشيء، وهو المستعمل عادة عند العلماء في الإشارة إلى هذا الكتاب وهو:

Scriptorum arabum loci de Abbadidis nune primum editi. (Lugduni Batavoruin,1852).

= أقوال كتاب العرب في بني عباد لمما لم يسبق نشره قبل.

وخلال القرون الثلاثة الأولى للإسلام في الأندلس، كانت الرياضة والفلك والطب تتقدم في بطء شديد جدًّا[١٥]؛ وكانت المشقة أكبر على من بحث في الطبيعة وما وراء الطبيعة. وكل ما نلمحه أثرٌ غامض جدًّا من آراء أبي بكر الرازي الطبيب الفارسي في أصول التفكير الفلسفي الأندلسي، وفي ذلك يقول آسين بلاثيوس: «إنَّ الفلسفة لم تدخل الأندلس صريحة ظاهرة بوجه مسفر، وإنما وفدت عليه في صحبة العلوم التطبيقية - الفلك والرياضة والطب - أو تسربت إليه متسترة في ثنايا بدَع الاعتزال وبعض مذاهب الباطنية، كما اجتهد أصحاب هذه المذاهب - التي كان الناس يتحاشونها - في النجاة بأنفسهم من تعقُّب الفقهاء وأهل الدولة بالظهور في مظهر التدين والنسك»[١٦].

ولدينا أخبار ترجع إلى أقدم أيام العصور الوسطى في الأندلس، تحدثنا عن زهاد أندلسيين اجتهدوا في تعذيب أبدانهم وحرمان أنفسهم من اللذات وآثروا الفقر عن طواعية، وكانوا يقطعون سواد الليالي في قراءة القرآن، ويصومون الدهر ولا يأكلون إلا مرة واحدة في الأسبوع في شهر رمضان، ولا يتداوون إذا مسَّهم مرض، ويقيمون حياتهم عُزُبًا، ويخرجون عما بأيديهم للفقراء أو يفتدون به الأسرى، ويقطعون العمر متوحدين بأنفسهم في عزلة وتأمل أو يرابطون على الثغور لمحاربة النصارى طلباً للشهادة[١٧].

وكان هذا النسك خلال القرن الهجري الثاني أمرًا فرديًّا، يقنع الناسك فيه بالعبادة ويجتهد في النجاة بنفسه، ثم خرجوا بعد ذلك عن عزلتهم واجتهدوا في دعوة الناس إلى سلوك طريقهم، وجعلوا يعظون الناس، فصار لهم مريدون وأتباع، وبدأت حياة الزهد وحلقات النساك والزهاد تظهر في الأندلس كما كان الحال في المشرق.

وفي هذه المواضع جرت عادة الناس بالخلط بين الفلسفة وعلوم الغيب، إلى جانب ما كانوا منصرفين إليه من تعبد وتدارس لشئون الدين.

## المدرسة الأفلاطونية الحديثة

### ف١٠١- محمد بن عبد الله بن مسرة[١٨]

كان محمد بن مسرة القرطبي (٢٦٩/٨٨٣-٣١٨/٩٣١) أول مفكر أصيل أطلعه الأندلس الإسلامي، وكان يستر آراءه وراء نسكه وزهادته، وكان أبوه عبد الله من أهل البيع والشراء، وكان يهوى آراء المعتزلة، وكان صديقًا لخليل الغفلة، وهو الذي علّم ابنه محمدًا علوم الدين والفلسفة. وقد توفي أبوه قبل سنة ٢٩٩/٩١٢ وكان سنه إذا ذاك سبعة عشر عامًا، وكان له في هذه السن المبكرة عدد من التلاميذ، وكان يعيش مع أقربهم منه في معتزل له كان يملكه بجبل قرطبة. ولم تلبث الأراجيف أن انتشرت حول طبيعة تعاليمه، فقيل: إنه كان يلقن تلاميذه بدعة الاعتزال - التي تقول بأن الإنسان هو الفاعل الحقيقي لجميع ما يصدر عنه من أعمال، وأن عذاب النار ليس عذابا حقيقيًا - كما قيل إنه ينشر آراء أنباذقليس، التي تنحو نحو وحدة الوجود وتكاد أن تكون فلسفة إلحادية.

وكانت الظروف السياسية والاجتماعية العامة في الأندلس في ذلك الحين عسيرة حرجة، فقد كان ذلك عهد الأمير عبد الله الذي لم يكن يعترف بسلطته أحد من العرب أو البربر، وكان كل رئيس منهم قد انتزى في ناحية وأصبح مستقلاً فيها بالفعل، وخرج من طاعته كذلك عمر بن حفصون ومن انضم إليه من المولّدين الذين كانوا يمثلون رؤساء الحركة الوطنية الإسبانية.

ورأى الأمير أن يسكت عن ابن مسرة وأتباعه خوفًا مما قد يؤدي إليه تعقبه وأنصاره من فتنة جديدة، كانت الحكمة تقضي بتلافيها في وقت اجتاحت فيه الفتن الأندلس كله. وخاف ابن مسرة على نفسه، فزعم أنه خارج للحج وهرب من قرطبة، على إثر ما فعله الفقيه أحمد بن خالد المعروف بالحباب، إذ كتب «صحيفة» اتهم فيها رأيه وعقيدته. وكان الحباب فقيهًا مشاورًا وعارفًا بعلوم الدين

مشتهرًا بالزهد والصلاح، وكانت مكانته العلمية في قرطبة لا تقل عن مكانة ابن مسرة، وشهرته بالتزام السنة أعظم. وخرج مع ابن مسرة اثنان من تلاميذه: محمد بن حزم بن بكر التتُّوخي المعروف بابن المديني، وابن صقيل (محمد بن وهب القرطبي). وألمَّ ابن مسرة بالقيروان، ثم نزل مكة وسمع أبا سعيد بن العربي، وكان أبو سعيد يُظهر أنه يروي الحديث على مذهب أهل السنة؛ وَلَكِنَّه كان يتكلم في الباطنية ويعلّم دقائق أسرار الصوفية وآرائهم الإشراقية؛ وقد كتب رسالة في الرد على ابن مسرة.

وعاد ابن مسرة إلى قرطبة، ولزم مُعتزَله في جبل قرطبة ؛ حيث اتخذ لنفسه دويرة بناها على هيئة الدُّوَيْرَةِ التي اتخذها رسول الله ﷺ لمارية القبطية أم ولده إبراهيم. وأخذ يقرأ دروسه ويعرض للمسائل العويصة بطريقة بارعة وتعبير بليغ، فيبدو لمن لم يتعمق في ذلك العلم وكأنه يتكلم برأي أهل السنة، في حين أنه كان يفتح بكلامه مغاليق الأسرار لطلبته، وينتهي بأن يعلمهم كتبه التي ألّفها؛ ومن بين أولئك التلاميذ واحد امتاز بحدة الذكاء والنشاط، هو حي بن عبد الملك، «وكان قريب الجوار منه، يسكن منه الأيام الكثيرة في مُتعبَّده بالجبل، وينصرف ثم يعود.

ولما وضع ابن مسرة كتاب «التبصرة» - ولم يكن يُخرج كتابًا حتى يتعقبه حولاً كاملاً - احتال حي فيه حتى أُخرج إليه دون إذنه ورأيه، وانتسخه ثم صرف الأصل، وأتى بالنسخة إلى ابن مسرة فأراه إياها وقال: «تعرف هذا الكتاب؟» فلما تصفّحه قال: «لا نفعك الله به!!». ولم يخرج كتاب التبصرة بعد ذلك إلى أحد»(*). وكان من تلاميذه كذلك خليل بن عبد الملك القرطبي المتعبد - وكان من أهل

(*) ابن الأبار: تكملة، ترجمة١١٣

التقى والورع البالغين - ومحمد بن سليمان العكي المعروف بابن المورووري، وأحمد بن فرج بن منتيل بن قيس، وغيرهم كثيرون.

وعاشت هذه الجماعة الصغيرة حياة مقفلة لا يُعرف من تفاصيلها شيء على وجه التحقيق، فزعم بعض الناس أن أفرادها يعيشون وفق «طريقة» صوفية قررها لهم ابن مسرة. وقد كانوا يتظاهرون أمام الفقهاء بمظهر يخالف ما كان عندهم من النحو في آرائهم نحو المذاهب العقلية؛ ولكن الذي لا شك فيه أنه كانت لهذه الجماعة «طريقتها»، وأنها كانت تشبه الطرق الصوفية التي سار عليها ذو النون الإخميمي المصري والنهرَجُوري.

ولما كان شيخ هذه الجماعة وأفرادها يتحرون التزام قواعد طريقهم التزامًا دقيقًا، فقد انتهى الناس إلى الانقسام في أمرهم فرقتين: «فرقة تبلغ به (ابن مسرة) مبلغ الإمامة في العلم والزهد، وفرقة تطعن عليه بالبدع لما ظهر من كلامه في الوعد والوعيد، وبخروجه عن العلوم المعلومة بأرض الأندلس الجارية على مذهب التقليد والتسليم»(*)؛ وذهب الفقهاء إلى أن ابن مسرة وتلاميذه زنادقة.

وعندما عُرفت كتبه واطلع عليها الناس ثارت مشاعرهم ضدها، وسرعان ما انتقلت إلى غير قرطبة من المواضع، ووصلت إلى المشرق فأنكرها نفر من علماء الجماعة المتمسكين بالمأثور؛ وَلَكِنْ يبدو أن العلماء لم يقولوا بأن ما فيها منحرف عن النهج الصحيح. ومات ابن مسرة في قرطبة سنة ٩٣١/٣١٩، وشُيِّع إلى قبره باحترام من خصومه وإجلال من أتباعه.

---

(*) ابن الفرضي: علماء ترجمة ١٢٠٢

وقد ضاعت كتب ابن مسرة كلها، ولم يصل إلينا إلا اسمًا اثنين منها هما: «كتاب التبصرة» و «كتاب الحروف». وقد استطاع الأستاذ آسين بلاثيوس أن يجمع أطراف مذهب ابن مسرة الفلسفي والديني، معتمدًا على ما ورد منها في كتب الكتّاب الأندلسيين، أمثال ابن حزم القرطبي وصاعد الطليطلي والشَّهْرَزُوري والشهرستاني وابن أبي أصيبعة والقفطي. ومحور مذهبه كله آراء أبناذقليس وليس المراد هنا أمباذقليس الحقيقي بل آراء أبناذقليس زائف عرفه المسلمون عن طريق أساطير تزعم أنه عاش في عصر داود عليه السلام، وأنه أحاط بعلم سليمان واليونان جميعًا وكانت آراؤه «خليطًا امتزجت فيه مذاهب الغُنُوصِيَّة التي قالت بها الأفلاطونية الحديثة، كما كوَّنها الإسكندرانيون وزيَّنوها للناس بنسبتها إلى فيلسوف أَغْرِغَنْت (أي أنباذقليس) ؛ لكي يكسبوها ما لهذا الفيلسوف من مكانة».

ويقوم مذهب أنباذقليس الزائف هذا[١٩] - وابن مسرة من بعده - على أفكار فيلون الإسكندري وأفلوطين (في التاسوعات) وفُرْفُورْيُوس الصوري ويَرُوقْلِس؛ والجانب الجديد فيها أنها أبرزت نظرية ثانوية موجودة في التاسوعات تقول : «بوجود مادة روحانية يشترك فيها جميع الكائنات عدا الذات الإلهية»، واعتبرت هذه المادة أول صورة برزت للعالم العقلي الذي يتألف من الجواهر الخمسة الروحانية. وقد دافع ابن مسرة عن هذا المذهب تحت ستار إسلامي من آراء المعتزلة الباطنية.

**ف١٠٢- مدرسة ابن مسرة**

أضفى الحكم المستنصر جوًّا من التسامح على الحياة الفكرية الأندلسية، وقد أعان ذلك مدرسة ابن مسرة على البقاء. وقد كان معظم تلاميذ ابن مسرة من أهل الأدب والمؤرخين والمعنيِّين بالجدل والتفكير الفلسفي، ولم يكونوا من المنصرفين إلى دراسة الحديث. وقد أورد لنا المؤرخون أسماء بعضهم مثل طريف

الرَّوطي(*) ومحمد بن مفرج المعافري (يعرف بالفَنِي)، وابن أخت عبدون (أحمد بن وليد بن عبد الحميد بن عوسجة الأنصاري)، ورشيد بن محمد بن فتح الدجّاج (من أهل قرطبة، يكنى أبا القاسم)، وأبان بن عثمان بن سعيد بن المبشر (يكنى أبا سعيد)، ومحمد بن أحمد بن حمدون بن عيسى الخولاني (يعرف بابن الإمام)، ومحمد بن عبد الله بن عمر بن خير القيسي (من أهل قرطبة، وأصله من جيان)، وعبد العزيز بن حكم بن أحمد بن الإمام محمد بن عبدالرحمن بن الحكم، وغيرهم. ولا يبدو أنهم غيروا شيئًا من تعاليم شيخهم، وكان من علامات أهل هذه المدرسة «التشريق»، أي أنهم كانوا لا يولون وجوههم شطر مكة في الصلاة، وإنما نحو الشرق الفلكي[٢٠].

ثم ظهر لهذه المدرسة خصوم نذكر منهم محمد بن يَبْقَى[٢١] الذي ولي قضاء قرطبة عند وفاة الحكم المستنصر، وأبا بكر الزبيدي النحوي[٢٢]، وأبا عمر بن لب الطلمنكي[٢٣]؛ وقد اشتدوا في مهاجمة آراء ابن مسرة لما بدا على الحكم المستنصر في أخرياته من رغبة في التكفير عما أبداه من ميل إلى الفلسفة فيما سلف بالانصراف إلى أعمال التقى[٢٤].

وتحرج أمر المسريين عندما تظاهر المنصور بالحميَّة للدين، وما فعله من تَرْكِه الفقهاء يستخرجون من مكتبة القصر الكتب التي لم يرضوها وإحراقها أمام الناس، فزادت الحملة على أتباع ابن مسرة واضطروا إلى الهجرة، ومن هؤلاء عبد الرحمن المهندس الذي كان يلقب بإقليدس الأندلس؛ وأودع السجن صاعد بن فتحون بن مكرم السرقسطي المعروف بالحمَار، الذي ألَّف مدخلاً إلى الفلسفة سمَّاه

(*) من أهل قرطبة ولكنه سكن روطة، وكان مولى للوزير أحمد بن محمد بن جدير.

«شجرة الحكمة»[٢٥]، وتعقب الفقهاء ابن الإفليلي وكان من ذوي العلم الواسع بالأدب وعلوم الدين والفلسفة[٢٦]، وأصاب مثل ذلك تلاميذه مثل قاسم الذي كان ينتسب إلى البيت الأموي، ومحمد شاعر بَجَّانَة، وابن الخطيب الذي اتهم بالزندقة ولم ينجُ من الموت إلا بشق النفس[٢٧].

ولم يضمحل أمر المدرسة المسرية مع ذلك فقد ظلت قائمة ولها أتباع: فكان رأسها في أيام ابن حزم إسماعيل بن عبد الله الرعيني، وكان بجاني الدار وكان أهل بيته كلهم مسريين، وكان من بينهم ابنة له لقبها الناس «بالمتكلمة»[٢٨]. وقد تكونت حول منذر بن سعيد البلوطي قاضي قرطبة وفقيهها المعروف (٢٧٢-٣٥٥/ ٨٨٦-٩٦٦) جماعة تقول قول ابن مسرة، وكان معتزليًا[٢٩]، وتبعه في ذلك أهله[٣٠] وخاصة ابنه الحكم، وكان شاعرًا أديبًا طبيبًا فقيهًا متضلعًا في علوم الدين، وكان رأس المعتزلة في الأندلس على أيامه، وكان ينهج نهج ابن مسرة في النسك[٣١].

وقد أدخل الرعيني شيئًا من التعديل على آراء المذهب كما وضعها ابن مسرة، فقال بأن شيخ الجماعة ينبغي أن يُعتبر إمامًا أي رئيسًا دينيًا لها، ودعا إلى إحاطته بالإجلال والتوقير الكاملين، وذهب إلى أن المِلْكية من كل صنف غير شرعية وقَالَ «بنكاح المتعة، وأن العالم لا يفنى أبدًا بل هكذا يكون الأمر بلا نهاية».[٣٢](*).

وليست لدينا معلومات عن المدرسة بعد الرعيني؛ وَلَكِنَّ أثر آراء ابن مسرة ظل ظاهرًا ملموسًا زمنًا طويلاً، وأصبحت المرية مركز الصوفية في الأندلس تتكلم بآراء تنحو نحو وحدة الوجود، وفيها ظهر محمد بن عيسى الإلبيري المتصوف، وفيها ظهر كذلك أبو العباس بن العريف. ومن تلاميذ أبي العباس بن العريف في غرناطة

(*) ابن حزم: الفصل، ج٤، ص١٩٩، ٢٠٠.

أبو بكر الميورقي (محمد بن الحسين بن أحمد بن يحيى)، وابن براجان (عبد السلام بن عبد الرحمن بن أبي الرجال الإفريقي ثم الإشبيلي) وهو شيخ ابن عربي، وابن قسي (أبو القاسم أحمد بن الحسين) في نواحي الجوف وهو الذي قاد «المريدين» في قيامهم على المرابطين[٣٢].

وممن أخذ ببعض آراء ابن مسرة محيي الدين بن عربي، وعن طريقه انتقلت هذه الآراء إلى المشرق، وأخذ به كذلك بعض مفكري اليهود مثل ابن جبرول وبعض الإسكولاستيين من النصارى مثل دومنجو جنذالذ أسقف شقوبية وقد دعا إليها في طليطلة، وكذلك روجر بيكون وريموندو لوليو وغيرهم.

# المدرسة المشائية

**ف١٠٣- عودة الدراسات الفلسفية إلى النشاط**

كان من نتيجة الظروف التي خلقها المنصور بن أبي عامر بتظاهره بالحمية للدين، وما أقدم عليه من إخراج كتب الفلسفة وعلوم اليونان من مكتبة الحكم المستنصر وإحراقها، أن توقف تطور الدراسات الفلسفية في الأندلس قليلاً؛ ولَكِنَّ سقوط الخلافة، وانتثار أمر الجماعة، وقيام ممالك الطوائف في النواحي، نفّست من مخنقها وأتاحت لها فرصة السير في الطريق الذي بدأته.

ويعزو صاعد الطليطلي في كتاب «طبقات الأمم» تلك الحياة التي تجددت في كيان الدراسات الفلسفية إلى أسباب ترجع كلها إلى الحالة السياسية التي سادت الأندلس أيام الطوائف ويقول: «لم يزل أولو النباهة من ذلك الوقت يكتمون ما يعرفونه منها (الحكمة وعلوم الأوائل)، ويُظهرون ما تُجُوِّز لهم فيه من الحساب والفرائض والطب وما أشبه ذلك، إلى أن انقرضت دولة بني أمية من الأندلس، وافترق الملك بين المتنزين عليهم في صدر المائة الخامسة من الهجرة، وصاروا طوائف واقتعد كل ملك قاعدةً من أمهات البلاد، فاشتغل بهم ملوك الحاضرة العظمى قرطبة عن امتحان الناس والتعقب عليهم، واضطرتهم الفتنة على بيع ما كان بقصر قرطبة من ذخائر ملوك الجماعة من الكتب وسائر المتاع، فبيع بأوكس ثمن وأتفه قيمة، وانتشرت تلك الكتب بأقطار الأندلس، ووُجد في خلالها أعلاق من العلوم القديمة، كانت أفلتت من أيدي الممتحنين بحركة الحكم أيام المنصور بن أبي عامر، وأظهر أيضًا كل من كان عنده من الرعية شيء منها، ما كان لديه منها.

فلم تزل الرغبة ترتفع من ذلِكَ الْحين في طلب العلم القديم شيئًا فشيئًا، وقواعد الطوائف تتمصر قليلاً قليلاً إلى وقتنا هذا، فالحال بحمد الله أفضل مما كانت بالأندلس في إباحة تلك العلوم والإعراض عن تحجير طلبها، إلى أن زهد الملوك في

هذه العلوم وغيرها؛ لكن اشتغال الخواطر بما دهم الثغور من تغلب المشركين عامًا فعامًا، لوانتقاصهم أطرافها، وضعف أهلها عن مدافعتهم عنها، قلّل طلاب العلم وصيرهم أفرادًا بالأندلس».

وقد ساد نواحي الأندلس كلها خلال ذلك العصر تسامح عظيم، فتكلم أصحاب كل الآراء بما أرادوا من دون أن يخشوا شيئًا، وظهرت الاتجاهات كلها: من الفقهاء المتشددين خصوم كل تأمل إلى الفلاسفة العقليين الذين قالوا بدين واحد للبشر جميعًا، فقام الطبيب الفيلسوف الكرماني بنشر «رسائل إخوان الصفاء» في سرقسطة، وكان الذي أتى بها إلى الأندلس مسلمة المجريطي، ودخلت معها أفلاطونية حديثة بالإضافة إلى ما تكلم به ابن مسرة منها.

وإلى جانب هذا الاتجاه الأفلاطوني الحديث - الذي بدأ بابن مسرة وانتهى بمحيي الدين بن عربي (ف١٠١ و ١١٣) - قامت في الأندلس مذاهب الفلسفة المشائية وذاعت ذيوعًا واسعًا.

**ف١٠٤-أبو الصلت أمية بن عبد العزيز الداني- (٤٥٩ -٥٢٨ /١٠٦٧ ١١٣٤ )[٣٤]**

لا ندري إذا كان قد انتشر بين أهل الأندلس كتاب «تقويم الذهن» (نشره جنذالذ بالنثيا مع ترجمة إسبانية سنة ١٩١٥ في مدريد) الذي ألّفه أبو الصلت الداني (ف٣٩). والكتاب رسالة في المنطق توجز آراء أرسطو في أمانة ودقة.

**ف١٠٥- ابن السِّيد البطليوسي (عبد الله بن محمد بن السِّيد النحوي، ٤٤٤-٥٢١/ ١٠٥٢-١١٢٧)**

كان كاتبًا لعبد الملك بن رزين صاحب السُّهْلة، وكان له في دولته «مجال ممتد ومكان ممتد» كما يقول ابن خاقان، ثم لجأ إلى طليطلة فبلنسية فسرقسطة.

كان - كما يقول ابن خلكان - عالمًا بالأدب واللغات، متبحرًا فيهما مقدمًا في معرفتهما وإتقانهما، وله في اللغة مؤلفات جليلة منها «كتاب الاقتضاب في شرح أدب الكتّاب» لابن قتيبة وهو أشبه بدليل يستعين به المشتغلون بالكتابة عن أصحاب الدول، و «كتاب الإنصاف في التنبيه على الأسباب الموجبة لاختلاف الأئمة».

وكلا الكتابين لهما أهمية فلسفية؛ أما كتابة المسمى «كتاب الحدائق» (نشره آسين بلاثيوس مع ترجمة إسبانية في سنة ١٩٤٠) فيقول في حقه آسين: «إن كتاب الحدائق لا يمكن اعتباره مجرد كتاب سهل الاستعمال يعين جمهور غير المتخصصين في الفلسفة على معرفة المبادئ الفلسفية، بل له - بفضل طابعه السهل الميسّط - أهمية أخرى، هي أنه يعرض علينا صورة صادقة إلى حد كبير للحالة التي كانت عليها المعارف الفلسفية في إسبانيا الإسلامية في الفترة التي ألّف فيها. فقد كتب في نفس الوقت الذي كان ابن باجة يؤلف فيه كتبه، وقبل أن يفكر ابن طفيل وابن رشد في شرح مؤلفات فيلسوف أسطاغاريا (أي أرسطو) . ومما يزيد في أهميته أن ابن السيّد يورد فيه فقرات بنصها من محاورة تيماوس لأفلاطون.

وهذه الفقرات التي يوردها ابن السيّد من تلك المحاورة لا تتفق مع نصها اليوناني المعروف، مما يثير مشاكل متعددة تتعلق بالمراجع الخاصة بدراسة أفلاطون، وهي مشاكل جديرة بأن يناقشها المتخصصون في الفلسفة. وعلاوة على ذلك كله فإن كتاب الحدائق يعتبر أول محاولة للتوفيق بين الشريعة الإسلامية والفكر اليوناني»[٣٥] (*).

(*) Asin Palacios, Ibn al- sid ed Badajoze y su libro de los cercos, Apud: Obras Escojidas. II. P. 407.

وقد اختصر بالنثيا هذا النص فأوردته بجملته من الأصل.

ف١٠٦- ابن باجة

كان أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ الملقب بابن باجة (المتوفى سنة ٥٢٢ أو ٥٢٣ /١١٢٨ أو ١١٣٨) من أهل سرقسطة، وقد عُرف عند فلاسفة الإسكولاستيين باسم (أفيمباس أو أفيمباشِه أو أفيمباژه) وهو تحريف لابن باجة. وقد عاش في أيام أحمد بن يوسف بن هود الملقب بالمستعين المتوفى سنة ٥٠٣/١١١٠ آخر أمراء بني هود. ولا يبعد أن يكون ابن باجة قد مارس الصياغة التي كانت صناعة أسرته، ولم تحدثنا المراجع بشيء عن تعليمه أو دراسته.

وكل ما نعرفه أنه عندما دخل المرابطون سرقسطة استطاع ابن باجة أن ينال ثقتهم، واتخذه عاملهم على سرقسطة - أبو بكر إبراهيم بن تيفاويت - كاتبًا له، واشتهر أمره في ذلك الحين بالتضلع في الفلسفة والموسيقى وقول الشعر الجيد.

وعندما توفي ابن تيفاويت في سنة ٥٠٩/١١١٦ - أي قبل وقوع البلد في يد ألفونسو المقاتل في سنة ٥١١/١١١٨ - غادر ابن باجة سرقسطة إلى جنوبي الأندلس، وسكن المرية ثم غرناطة؛ حيث كانت له ندوات أدبية تحدثنا عنها الكتب، ثم رحل إلى فاس وربما إلى جيان، مبتعدًا عن السياسة جملة، منصرفًا إلى التدريس والتأليف.

ووقع بينه وبين أبي العلا بن زهر الطبيب وابن خاقان الأديب (ف٩١) ما أوجب التنفور والتخاصم، ويبدو أن سبب الخصومة بينه وبين ابن خاقان أنه - أي ابن باجة - تنكَّر بما كان يفعله أبو نصر الفتح بن خاقان من التفاخر بما كان يصله من إفضال الأمراء والسروات. لوقد رأينا كيف انتصف ابن خاقان لنفسه من صاحبه في المادة التي أدارها عليه في «القلائد»، وإن كان هجاؤه المقذع له يتناقض تمامًا مع ما قاله فيه في موضع آخر من مديح بالغ، كقوله: «نور فهم ساطع، وبرهان علم لكل حجة قاطع، تتوجت بعصره الأعصار، وتأرجت من طيب ذكره الأمصار، وقام وزن

المعارف واعتدل، ومال للأفهام فننًا وتهدُّل، وعطِّل بالبرهان التقليد، وحقق بعد عدمه الاختراع والتوليد. إذا قُدح زَندُ فهمه أورى بشرر للجهل محرق، وإن طما بحر خاطره فهو لكل شيء مغرق، مع نزاهة النفس وصونها، وبعد الفساد من كونها، والتحقق الذي هو للإيمان شقيق، والجد الذي يخلق العمر وهو مستجد، وله أدب يود عطارد أن يلتحفه، ومذهب يتمنى المشتري أن يعرفه، ونظم تعشقه اللبات والنحور، وتدعيه مع نطاسة جوهرها البحور»(*).

وكان من خصوم ابن باجة أيضًا ابن السِّيد البطليوسي تلميذ ابن خاقان. وقد حقد الأطباء وكُتَّاب الدولة على ابن باجة وحسدوه، وآل أمره إلى أن مات مسمومًا في فاس بين سنتي ١١٢٨ و ١١٣٨.

كان ابن باجة - كغيره من مفكري العصور الوسطى - ملمًا بجميع علوم اليونان. وهو أقدم مؤلف أندلسي نعرف عن يقين أنه درس فلسفة المشائين، ورجع إلى كتب الفارابي وابن سينا والغزالي.

وأهم ما اشتغل به ابن باجة شرح مؤلفات أرسطو، ومن ذلك شرحه لكتاب «السماع الطبيعي» الذي يسمى أيضًا «بسمع الكيان»، وشرحه لجزء من كتاب «الكون والفساد» و «تاريخ الحيوان» و «النبات». وإلى جانب ذلك وضع شرحاً لمنطق الفارابي، وشرح «كتاب الأدوية المفردة» وشرح كتابًا في نفس الموضوع لابن وافد الأندلسي وهو كتاب انتفع به ابن البيطار انتفاعًا عظيمًا.

ولم يكتفِ ابن باجة بالشرح والتعليق والاختصار، بل ألَّف كُتُبًا أودعها علمه

(*) المقري: نفح (طبعة محيي الدين، القاهرة ١٩٤٩) حـ٩، ص٢٣٦-٢٣٧

الخاص يذكر المؤرخون منها: «مقال في البرهان»، ومقالاً آخر في «الاسم والمسمى»، وكتاب «كلام في الإسْطُقُسّات» (يبدو أنه في الهندسة)، ومؤلفات في «الرياضة والفلك»، وكتابًا في «النفس»، وكتابًا في «التشوق الطبيعي وماهيته»، وكتابًا في «القوة النزوعية»، و«رسالة الوداع» وكتابًا عن «اتصال الإنسان بالعقل الفعّال»، وكتاب «تدبير المتوحد»، وغيرها كثير.

ولم يبقَ لنا من هذا الإنتاج الغزير إلا شرح ابن باجة لمنطق الفارابي (مخطوط بالإسكوريال)، وهي رسالة في ذلك الفن تتجلى فيها شخصيته، ومجموعة أخرى من الرسائل في الفلسفة والطب والعلوم الطبيعية (مخطوطة في مكتبتي أو كسفورد وبرلين) يعني بنشرها آسين بلاثيوس بادئًا بمقالته في «النبات» (الأندلس، ١٩٤٠)، لو «رسالة الوداع» في ترجمتها العبرية التي قام بها جواد بن فيفس، وترجمة عبرية لقطع من كتاب تدبير الموحد قام بها موسى النريوني في القرن الرابع عشر الميلادي وجعلها في نهاية تعليقه على ابن طفيل وقد اعتمد عليها مونك في تأليف كتابه. ورسالة الوداع[٣٧] ترمي إلى إعادة العلم إلى مكانه الحقيق به، وبيان فضل العلم والمعرفة وفضل التأمل الفلسفي وكيف يؤديان وحدهما بالإنسان إلى معرفة الطبيعة، وكيف يعيناه - بفضل من الله - على تعرف نفسه ويؤديان به إلى الاتصال بالعقل الفعال[*].

أما رسالته المسماة «قول في إتصال العقل بالإنسان» (نشر آسين نصها مع ترجمة إسبانية سنة ١٩٤٢)، فهو يثبت فيها - كما يقول آسين - «إن العقل الإنساني، وإن كان مجرد قوة أو استعداد لتقبل المعقولات، فإنه إذا اتحد بالمعقولات يصير صورة

(*) أسقط المؤلف العبارة التي بين الحاصرتين من الطبعة الثانية

الصُّور كما هو الحال في العقل الفعّال، بمعنى أنه يصير بمثابة محل المُثل ومكان المعقولات، وهو ما تصوره أفلاطون في محاورة طيماوس ورفض أرسطو قبوله؛ لأنه لا يتفق مع الأساس التجريبي لرأيه في النفس.

هذا وفي مذهب أرسطو في النفس تناقض وغموض، كانا سببًا في تلك المحاولات المضطربة التي اضطر إليها المشاءون في العصور الوسطى - عربًا وإسكولاستيين - عندما أرادوا تعرف حقيقة رأي أرسطو في النفس، وعرضه عرضًا منهجيًا متسقًا، والتوفيق بينه وبين ما جاءت به الأديان من الاعتقاد بخلود النفوس، وهو ما أنكره الإسكندر الأفروديسي أكبر شراح أرسطو في مؤلفه المسمى «كتاب النفس»، الذي كثيرًا ما يذكره الفارابي وابن باجة وابن رشد في سياق مناقشاتهم لتلك المشكلة الجوهرية، وهي مشكلة حقيقة التعقل الخالص ووظيفة العقل المستفاد ووحدة العقل الفعّال»[٣٨].

وفي هذه الرسالة - كما في غيرها من كتب ابن باجة - روح سارية من التدين تستوجب تصحيح الآراء القديمة التي قررها مونك، والتي تتهم ابن باجة بأنه وجّه الفلسفة توجيهًا يتعارض مع نزعات الصوفية.

وفي رسالة الوداع التي نشرها آسين مع ترجمة إسبانية سنة ١٩٤٣، يثير ابن باجة مشكلة النهاية الأخيرة للنفس الإنسانية ويحاول حلها. وهي رسالة وجهها ابن باجة إلى تلميذه علي بن الإمام السرقسطي قبيل رحلته إلى المشرق، يبين له فيها طريقًا في الحياة يؤدي إلى الاتصال بالعقل الفعال أو التعقل الخالص للمعقولات. وهو يقول فيها لصديقه هذا:

«.... وإليك الآن الأمر: فإن شئت أن تكون تسعى؛ ليكون كمالك في الآلات - وذلك في اليسار - فتكون كالحالم، أو كمالك بالصحة فتكون عبدًا بالطبع،

سواء ملكك إنسان أو لم يملكك، أو يكون كمالك بالفضائل الشكلية فتكون مدبرًا من سواك تحتاج إلى مدبر، وتخرج من المرتبة الإنسانية بالطبع إلى مرتبة أشرف الحيوان غير الناطق - فإن العبد يشبه من الحيوان غير الناطق البغال والدواب التي تستعمل لجَلَدِها وقوة أعضائها على الحمل، ويشبه صاحب الفضائل الشكلية الحيوان غير الناطق ذوي الهيئات الكريمة(*)، كالأسد في الجرأة والديك في الكرم، وذانك الصنفان مدبران - أو تكون كاملاً بالصناعات العملية فتكون - لعمري - إنسانًا؛ لأنك تُدبِّر عند ذلك ولا تُدَبَّر، إلا أنك تكون بهذا التدبير خادمًا لإنسان غيرك، إما دون توسط كالكاتب، وإما بتوسط كمن يصنع رباط الخيل، فإنه يخدم أولاً الخيل وثانيًا الإنسان؛ لأنه ينتفع بالخيل، فإن شاجَ في ذلك مشاجٌ كنت متممًا لغرض غيرك ومرءوسًا بالطبع؛ وكذلك القوي، غير أن القوي أشرف، فتكون أشرف وأرفع الخَدَمة كالوزير للملك، أو تكون كاملاً بكمالك الذي يخصّك، فتكون قد كملت في ذاتك ولم تفتقر في الوجود إلى سواك، بل كلُّ إنسان وكلُّ موجود كائنٌ فاسد نحوك، وبوجودك صار أولئك موجودين، وبوجودك أولاً صرت أنت كائنًا؛ مثال ما أقوله أن بالقَطع صار السكين سكينًا ولولاه لما كان، وبالسكين صار القطع خادمًا ؛ ولذلك اتخذ. وهذا بيّنٌ عند من حاول النظر في أمثال هذه الأمور، وهذه مراتب يجب للإنسان أن يختار لنفسه ما شاء منها على بصرٍ بها وتقدُّرها، ويعلم أي مرتبة اختار.

«وأيضًا فإن من حصلت له هذه الرتبةُ حصل في حال لا تضارعه فيها الطبيعة ولا تنازعه النفس البهيمية، وعلم بهذه الحال التي بها يكون الخلاص من هاتين

(*) كذا في الأصل المطبوع، ولعله يريد أن يقول: ذوي الهيئات الكريمة من الحيوان غير الناطق

المنازعتين - أعني الطبيعة والبهيمية - حال لا يمكن أن توصف بأكثر من هذا، وهذه الحال يفوق النطق جلالها وشرفها ولذتها وبهاؤها وبهجتها، فإن الألم إنما هو من أجل هذه الطبيعة، واللذة من قبل النفس، إلا أن النفس البهيمية لا تحتمل شيئًا واحدًا؛ لأنها غير بسيطة، فلذلك يكون المؤلم لها الآن مُلِذًّا غدًا؛ لأنها قريبة من الطبيعة؛ فلذلك لا تبقى على حال، وأما النفس الناطقة فلبعدها عن الهيولي تبقى بحال واحدة، ولا ضد عندها إلا أنها تتكثَّر، فأما هذا العقل المستفاد فلأنه واحد من كل جهة فهو في غاية البعد عن الهيولي، لا يلحقه التضادّ كما يلحق الطبيعة، ولا العمل عن التضاد كالنفس البهيمية، ولا أثر التضاد كالناطقة التي تعقل المعقولات الهيولانية المتكثرة، فهو أبدًا واحد وعلى سَنَن واحد في لذة صرف وفرح وبهاء وسرور، وهو مقوّم للأمور كلها والله عنه راضٍ أكمل ما يكون من الرضا.

«فإنّ صالح السلف قالوا: إن الإمكان صنفان:

صنف طبيعي وصنف إلهي، فالطبيعي هو الذي يدرك بالعلم ويقدر الإنسان على الوقوف عليه من تلقاء نفسه، وأما الصنف الإلهي فإنما يدرك بمعونة إلهية؛ ولذلك بعث الله الرسل وجعل الأنبياء ليخبرونا - معشر الناس - بالإمكانات الإلهية، لما أراد - عز اسمه - من تتميم أجلّ مواهبه عند الناس وهو العلم، وفيما جاءت به الشرائع الحضّ على العلم، وفي شريعتنا الإلهية ما يدل على ذلك، منه قوله - عز اسمه - في الكتاب المنزل ﴿ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ﴾ [آل عمران:٧]. يعني الإمكانات الإلهية، وقوله - عَزَّ وَجَلَّ - : ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟ ﴾ [فاطر:٢٨]؛ لأن من علم الله حق علمه علم أن أعظم الشقاء سُخْطُه والبعد منه، وأعظم السعادة قدرًا رضاه والقرب منه، ولا يكون الإنسان أقرب منه إلا بمعرفة ذاته؛ ولذلك يؤثر عنه ﷺ: «**خلق الله العقل فقال له: أقبل فأقبلَ، ثم قَالَ له: أدبر فأدبر، فقال: وعزتي و جلالي ما خلقت خلقًا أحب إليَّ**

منك».

فالعقل أحب الموجودات إلى الله عز وجل، فإذا حصل الإنسان ذلك العقل بعينه - لا فرق بينهما بوجه ولا على حال - فقد حصل ذلك الإنسان أحبّ المخلوقات إليه، وعلى قدر قربه منه قربه من الله ورضي الله عنه، وهذا إنما يكون بالعلم. فالعلم مقرب من الله والجهل مبعّد منه، وأشرف العلوم جميعًا هو هذا العلم الذي قلناه، وأجله مرتبة هذه المرتبة التي هي تصوّر الإنسان ذاته ؛ حتى يتصور ذلك العقل الذي قلناه قبل».

وإذن فإن النفس إذا تخلصت من العوارض الغريبة عن جوهرها، وتحررت ؛ حتى من التعقل نفسه، «تجد نفسها - كالعقل المستفاد - في حالة وحدة وبساطة وروحانية لا توصف، تتميز بالخلاص من جميع الآلام وبالتمتع بغبطة هادئة مطمئنة لا يعتريها تغير وهي التي تضمن نوال رحمة الله» كما يقول آسين.

أما كتاب «تدبير المتوحد» فلم يكن معروفًا منه حتى الآن إلا شذرات اقتبسها موسى النربوني وترجمها إلى العبرية (في القرن الرابع عشر) وجعلها في نهاية شرحه على ابن طفيل، وقد انتفع بها مونك، ولكن آسين عثر على نصه العربي وسينشره(*)، وإليك مخلص آراء ابن باجة في هذا الكتاب كما عرضها آسين:

«يفترض ابن باجة وجود «مدينة فاضلة» أو كيان سياسي هو المثل الأعلى للدول. وفي هذه المدينة المثالية لا تمس الحاجة إلى أي من طوائف الأطباء الثلاث: أطباء البدن ؛ لأن الرعايا لا رذائل لهم ومن ثمَّ فهم لا يمرضون، وأطباء العدالة وهم القضاة؛ لأن جميع علاقات المواطنين قائمة على الحب ولا يقع الخلاف بينهم أصلا،

(*) نشر في مدريد سنة ١٩٤٦.

وأطباء النفوس لوهم الحكماء] لأن «المتوحدين» يكونون كاملين. وهو يعتبر أولئك المتوحدين وكأنهم نوابت(*) (أي نباتات) أو نماذج مختارة تعيش وسط المجتمعات الأخرى التي يشوبها النقص، وهم لا بد لهم من أن يسترشدوا بقواعد الجمهورية الكاملة؛ حتى لا تمس حاجتهم إلى أي طبيب، أي أنهم يصيرون إلى لا شيء يشبه ما يسمى في مصطلح الصوفية بالغرباء».

**وإليك قطعة من كلامه بنصه في هذا الصدد:**

ولما كانت المدينة الفاضلة تختص بعدم صناعة الطب وصناعة القضاء، وذلك أن المحبة بينهم أجمع ولا تشاكُس بينهم أصلاً، فلذلك إذا عرِيَ جزء منها من المحبة ووقع التشاكس احتيج إلى وضع العدل، واحتيج ضرورة إلى مَنْ يقوم به وهو القاضي. وأيضًا فإن المدينة الفاضلة أفعالها كلها صواب، فإن هذا خاصّتها التي تلزمها؛ فلذلك لا يغتذي أهلها بالأغذية الضارة، فلذلك لا يحتاجون إلى معرفة أدوية الاختناق بالفطْر ولا غيره مما جانسه، ولا يحتاجون إلى معرفة مداواة الخمر إذا كان ليس هناك أمر غير منتظم.

وكذلك إذا أسقطوا الرياضة حدثت عند ذلك أمراضٌ كثيرةٌ، وبيِّنٌ أنَّ ذلك ليس لها. وعسى أن لا يحتاج فيها في أكثر من مداواة الخلع وما جانسه، وبالجملة الأمراض التي أسبابها الجزئية واردة من خارج ولا يستطيع البدن الحسن الصحة أن ينهض بنفسه في دفعها، فإنه قد شوهد كثير من الأصحاء تبرأ جراحهم العظيمة من تلقاء أنفسها، إلى أشياء أخرى تشهد بذلك. فمن خواص المدينة الكاملة أن لا يكون فيها طبيب ولا قاض، ومن اللواحق العامة بالمدن الأربع البسيطة أن يُفتقر

(*) يقول ابن باجة في «تدبير المتوحد» تفسيرًا لهذا اللفظ: «... ونقل إليهم هذا الاسم من العشب النابت من تلقاء نفسه بين الزرع، فنخص بهذا الاسم الذين يرون الآراء الصادقة». (انظر طبعة آسين، مدريد ١٩٤٦، ص١٠).

فيها إلى طبيب وقاض، وكلما بعدت المدينة عن الكاملة كان الافتقار إلى هذين أكثر، وكان فيها مرتبة هذين الصنفين من الناس أشرف.

«وبيِّنٌ أن المدينة الفاضلة الكاملة قد أُعطي فيها كل إنسان أفضل ما هو معدّ نحوه، وأن آراءها كلها صادقة، وأنه لا رأي كاذب فيها، وأن أعمالها هي الفاضلة بالإطلاق وحدها، وأنّ كل عمل غيره فإن كان فاضلاً فبالإضافة إلى فساد موجود فإنّ قُطع عضو من الجسد ضار بذاته، إلا أنه قد يكون نافعًا بالعرض لمن نهشته أفعى فيصح بقطعة البدن، وكذلك السقمونيا ضارة بذاتها، إلا أنها نافعة لمن به علة وقد تلخصت هذه الأمور في كتاب نيقوماخيا، فبيِّن أن كل رأي غير رأي أهلها يحدث في المدينة الكاملة فهو كاذب، وكلّ عمل يحدث فيها غير الأعمال المعتادة فيها فهو خطأ ، وليس للكاذب طبيعة محدودة ولا يمكن أن يُعلم الكاذب أصلاً على ما تبين في كتاب البرهان، وأما العمل الخطأ فقد يمكن أن يُعمل؛ لينال به غرض آخر، وقد وُضع في الأعمال التي أمكن النظر عنها كتب كالحيل لابن شاكر، فإن كل ما فيها لعب وأشياء يقصد التعجب بها لا مقصد لها في كمال الإنسان الذاتي، فالقول فيه شرارة وجهل، فإذن ليس توضع في المدينة الكاملة أقاويل فيمن رأى غير رأيها أو عمل غير عملها».

«ولكي يصل ابن باجة إلى تعرف أي أفعال البشر يؤدي إلى هذه الغاية، يقسم هذه الأفعال إلى صنفين: بهيمية وإنسانية، وذلك بحسب دافع الإنسان إلى القيام بها. وذلك أن أعمال الإنسان إما أن تصدر عن الغريزة أو عن إرادة صادرة عن رويَّة وتأمل؛ بيد أن معظم أفعال الإنسان تختلط فيها هذه الدوافع بعضها ببعض، ولهذا ينبغي على المتوحد أن يعمل على أن تكون أفعاله صادرة عن دوافع إنسانية، ولا بد له من أن يسيطر على النفس البهيمية في كيانه ويخضعها للنفس العاقلة؛ حتى يبلغ إلى أن يكون إنسانًا إلهيًّا. وينبغي عليه أن يجعل وجهته من كل أفعاله إدراك الصور

الروحية».

**وإليك نص كلام ابن باجة في هذا الصدد:**

«والإنسان - لأنه من الأسطقسات - فتلحقه الأفعال الضرورية التي لا اختيار له فيها، كالهويّ من فوق والاحتراق بالنار وما جانسه. ومنه مشاركته للحي من وجه فقط - وهي النبات - يلحقه أيضاً الأفعال التي لا اختيار له فيها أصلاً كالاحتباس، وقد يقع في هذه ضرب من الضرورة، مثلما يفعل الإنسان عند الخوف الشديد، مثل شتم الصديق وقتل الأخ والأب على أمر ملك، وهذه فللاختيار فيها موقع، ولقد لُخصت هذه كلها في نيقوماخيا، وكل ما يوجد للإنسان بالطبع ويختص به من الأفعال فهي باختيار، وكل فعل يوجد للإنسان باختياره فلا يوجد لغيره من أنواع الأجسام، والأفعال الإنسانية الخاصة به هي ما يكون باختيار، فكل ما يفعله الإنسان باختيار فهو فعل إنساني، وكل فعل إنساني فهو فعل باختيار، وأعني بالاختيار الإرادة الكائنة عن رؤية، وأما الإلهامات والإلقاء في الروع وبالجملة فالانفعالات العقلية - إن جاز أن يكون في العقل انفعال - تشارك الإنسان، فإن الإنسان مختص بها، وإنما احتيج إلى اشتراط الاختيار في الأفعال التي من جهة النفس البهيمية، فإن الحيوان غير الناطق إنما يتقدم فعله ما يحدث في النفس البهيمية من انفعال، والإنسان قد يفعل ذلك من هذه الجهة، كما يهرب الإنسان من مفزّع فإن هذا الفعل هو للإنسان من جهة النفس البهيمية، ومثل من يكسر حجرًا ضربه وعودًا خدشه؛ لأنه خدشه فقط، وهذه كلها أفعال بهيمية، فأما من يكسره لئلا يخدش غيره أو عن رؤية وجب كسره فذلك فعل إنساني، فكل فعل يفعله لا لينال به غرضًا غير فعل ذلك الفعل، أو من جهة أنه لا ينال به غرضًا فإن كان له غرض ينال به لم يلحظه فذلك الفعل بهيمي وفعله عن النفس البهيمية فقط.

مثال ذلكَ: أن آكلاً إن أكل القراسيا لتشهّيه إياه فاتفق له عن ذلك أن لانَ

بطنه وقد كان محتاجًا إليه فإن ذلك فعل بهيمي وهو فعل إنساني بالعرض، وإن أكله المتقبل الطبع لا لتشهِّيه إياه بل لتليين بطنه واتفق مع ذلك أن كان شهيًا عنده فإن ذلك فعل إنساني وهو بهيمي بالعرض، وذلك أنه عرض للنافع إن كان شهيًّا. فالفعل البهيمي هو الذي يتقدمه في النفس الانفعال النفساني فقط، مثل التشهِّي أو الغضب أو الخوف وما شاكله، والإنساني هو ما يتقدمه أمر يوجبه عند فاعله الفكرُ، سواء تقدم الفكر انفعال نفساني أو أعقب الفكر ذلك، بل إذا كان المحرك للإنسان ما أوجبه الفكر من جهة ما أوجبه الفكر أو ما جانس ذلك، سواء كانت الفكرة يقينية أو مظنونة، فالبهيمي المحرك فيه ما يحدث في النفس البهيمية من الانفعال، والإنساني هو المحرك فيه ما يوجد في النفس من رأى أو اعتقاد.

«ومعظم أفعال الإنسان في السير الأربع والمركب منها هو أيضًا من بهيمي وإنساني، وقلما يوجد البهيمي خلوًا من الإنساني؛ لأنه لا بد للإنسان - إذا كان على الحال الطبيعية في أكثر الأمر إلا في النادر، وإن كان سبب حركته الانفعال - أن يفكر كيف يفعل ذلك، ولذلك يستخدم البهيمي فيه الجزء الإنساني ليجد فعله، فأما الإنساني فقد يوجد خلوًا من البهيمي، والتطبُّب داخلٌ في هذا الصنف، ولكن في هذه قد تصحبها انفعال النفس البهيمية، وإن كان معاونًا للرأي كان النهوض إليه أكثر وأقوى، وإن كان مخالفًا كان النهوض أضعف وأقل».

وهذه الصور الروحانية يقسمها ابن باجة إلى أربعة أصناف:

**أولاً:** عقول الأفلاك.

**ثانيًا:** العقل الفعَّال والعقل الفائض عنه وليس ماديًّا بذاته ولكنه متصل بالمادة، وذلك من حيث إنه يكمل الصور المادية من حيث هو عقل فائض أو هو يجعلها كالعقل الفعال.

**ثالثاً**: أصناف الصور المعقولة المادية، أعني التي ليست بذاتها روحانية، وهي الصور التي توجد في النفس الناطقة إذا تجردت عن موضوعها المادي.

**رابعًا**: الصور الحسية، وهي وسط بين المعقولات المادية وبين الصور المادية الخالصة.

«وأنواع الأفعال الإنسانية تقابل أنواع الصور المتقدمة».

لوهذا نص كلام ابن باجة:

**أولها** : صور الأجسام المستديرة.

**والصنف الثاني**: العقل الفعال والعقل المستفاد.

**والثالث**: المعقولات الهيولانية.

**والرابع**: المعاني الموجودة في قوى النفس، وهي الموجودة في الحس المشترك وفي قوة التخيّل وفي قوة التذكر.

«**والصنف الأول**: ليس هيولانيًا بوجه، وأما **الصنف الثالث**: فله نسبة إلى الهيولي، ويقال لها هيولانيًا؛ لأنها المعقولات الهيولانية؛ لأنها ليست روحانية بذاتها إذ وجودها في الهيولي. فأما **الصنف الثاني**: فهو بهذا الوجه غير هيولاني أصلاً، إذ لم تكن في وقت من الأوقات ضرورة هيولانية، وإنما نسبته إلى الهيولي وأما **الصنف الرابع**: فهو وسط بين المعقولات الهيولانية والصور الروحانية».

«**وتقابل أنواع هذه الصور أفعال البشر**:

**أولاً** : فهناك من الأفعال الإنسانية ما تكون الغاية منه وجود الصورة الجسمانية فقط، وذلك مثل الأكل والشرب.

**ثانيًا**: أفعال غايتها الصور الروحانية الجزئية ولها أصل في الحس المشترك

(كالتأنق في الثياب) أو في المخيلة، أو تلك التي يقصد بها إلى التسلية واللهو المباح أو إلى الكمال العقلي والخلقي (مثل الدرس والكرم).

**ثالثاً**: أفعال يقصد من ورائها إلى صور روحانية عامة وهي أكمل الأفعال الروحانية، ولها مكان وسط بين الأفعال السابقة التي تختلط بعض الشيء بالجسمية والأفعال الروحانية المطلقة.

**رابعًا**: الأفعال الروحانية الكلية التي هي أكمل الصور الروحانية، وهي الغاية القصوى للمتوحد.

والإنسان بالعنصر الجسدي في كيانه مجرد مخلوق بشري، أما بالعنصر الروحي في كيانه فيصبح كائنًا أعلى ولكنه بالعنصر العقلي يصبح كائنا أرفع إلهيًا. ثم يقول ابن باجة: «وإذا بلغ [الفيلسوف] الغاية القصوى - وذلك بأن يعقل العقول البسيطة الجوهرية التي تذكر فيما بعد الطبيعة وفي كتاب النفس وكتاب الحس والمحسوس - كان عند ذلك واحدًا من تلك العقول، وصدق عليه أنه إلهي فقط، وارتفعت عنه أوصاف الحسية الفانية وأوصاف الروحانية الرفيعة، ولاق به وصف «إلهي بسيط»، وهذه كلها قد تكون للمتوحد دون المدينة الكاملة»(*).

ويجعل ابن باجة الصور الروحية مراتب، ثم يمضي في استبعاد تلك التي لا يمكن أن تكون غاية للمتوحد، وهو ينصح بالبعد عن الناس؛ لأنهم غير كاملين، ويرى الخير في أن يعتزل المتوحد الناس جملة وإن كان مقيمًا وسط الجماعة. ويقول: إن الغاية القصوى للمتوحد هي الصور العقلية والتأملية، ويصل الإنسان إلى هذه المرتبة عن طريق الدرس والفكر. وأعلى المراتب هي مرتبة العقل المستفاد الصادر عن العقل الفعال، وعن طريقه يعرف الإنسان نفسه ككائن عقلي.

---

(*) تدبير المتوحد، ص٦١-٦٢.

ويدرس ابن باجة في مهارة جدلية عظيمة كيف يصل العقل الإنساني إلى الحصول على الصور المعقولة، ويتَّحد معها؛ حتى يبلغ مرتبة المعرفة العقلية الحقيقية، أعني معرفة الوجود الذي هو بذاته عقل بالفعل، دون أن تكون به حاجة حاضرة أو سابقة إلى شيء يجعله يخرج من حالة القوة، وهذا هو مفهوم العقل المفارق أعني العقل الفعال، الذي هو العاقل والعقل والمعقول، وهذه المرتبة هي الغاية المطلوبة من وراء كل الأفعال.

بيد أن ابن باجة لا يذكر السبيل إلى التحقق من اتصال العقل الفعال بالعقل الإنساني. ويبدو أن ابن باجة كان يقول بضرورة معونة علوية، ولكنه لم يستطع تحديد رأيه وربما كان سبب ذلك أن كتابه لم يكمل، كما يقول ابن طفيل.

والفكرة الأساسية التي أضافها ابن باجة إلى التراث الفلسفي هي التي تتعلق باتحاد العقل الفعال الإنساني. وقد كانت هذه الفكرة هي الأساس الذي بني عليه ابن طفيل رأيه الصوفي في وحدة الوجود، وتناولها ابن رشد وسار بها إلى الأمام وستنتقل عن طريقه إلى الإسكولاستيين. وقد أخملت شخصيةَ ابن باجة شخصيةُ ابن رشد، وهو الذي واصل دراسة آرائه.

**ف١٠٧- ابن طفيل**

أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن محمد بن طفيل القيسي[٣٩]، ولد قبل سنة ١١١٠/٥٠٦ وتوفي سنة ١١٨٥/٥٨١، وأصله من وادي آش. ويذهب بعض المؤرخين إلى أنه كان تلميذاً لابن باجة، ولكنه هو نفسه يذكر أنه لم يتصل به اتصالاً شخصيًّا. كان طبيبًا في غرناطة، وعمل كاتبًا لعامل هذا البلد ولأحد أبناء عبد المؤمن، وعلا أمره؛ حتى أصبح طبيبًا لأبي يعقوب يوسف المنصور خليفة الموحدين (٥٥٨-٥٧٩/١١٦٣-١١٨٤). وكانت له حظوة عظيمة عنده، وهو الذي

قدم إليه ابن رشد في ظروف معروفة ونصح هذا الفيلسوف القرطبي بأن يدوِّن شروحه لكتب أرسطو. ثم تخلى ابن طفيل عن عمله كطبيب للمنصور وتركه لابن رشد، وتوفي في مراكش سنة ٥٨٠/١١٨٥-١١٨٦.

ومن المعروف أن ابن طفيل صنَّف في الطب كتبًا، وأنه كان له آراء مبتكرة في الفلك، وقد ذكر البطروجي أنه أخذ قوله في الدوائر الخارجية والدوائر الداخلية من ابن طفيل.

ولم يبق لنا من مؤلفات ابن طفيل إلا رسالة «حي بن يقظان» أو «أسرار الفلسفة المُشرقية» (الإشراقية)، وقد ترجمه بوكوك إلى اللاتينية بعنوان «الفيلسوف المعلم نفسه Philosophus Autodidactus» ونشره في سنة ١٦٧١، وإلى الفرنسية ليون جوتييه في سنة ١٩٠٠ ثم أعاد ترجمته سنة ١٩٣٧، وترجمه إلى الإسبانية بونس بويجيس سنة ١٩١٠، وترجمه إلى نفس اللغة مرة أخرى جنذالذ بالنثيا سنة ١٩٣٤. وتبدأ الرسالة بموجز مفيد هام لتاريخ الفلسفة في الإسلام يمتدح ابنُ طفيل فيه ممن تقدمه من الفلاسفة ابنَ سينا وابن باجة والغزالي[٤٠].

**وإليك موجز هذه القصة كما أورده غرسية غومس:**

«في جزيرة مهجورة من جزائر الهند» التي تحت خط الاستواء، وفي وسط ظروف طبيعية طيبة[٤١]، تولّد طفل من «بطن من أرض تلك الجزيرة تخمرت فيه طينةً على مر السنين»[٤٢] من دون أن يكون له أم أو أب. وفي قول آخر أن تيار البحر حمله إلى هذه الجزيرة في «تابوت أحكمتْ زَمَّه [أمُّه] بعد أن أروته من الرضاع»، وكانت أميرة مضطهدة في جزيرة مجاورة[٤٣]، فاستودعت ابنها الأمواج؛ حتى تنجيه من الموت.

وهذا الطفل هو حي بن يقظان، فتبنته غزالة وأرضعته وصارت له كأمه. ونما «حي» وأخذ يلاحظ ويتأمل[٤٤]. وكان الله قد وهبه ذكاءً وقّادًا، فعرف كيف يقوم

بحاجات نفسه، بل استطاع أن يصل بالملاحظة والتفكير إلى أن يدرك بنفسه أرفع حقائق الطبيعة وما وراءها. وقد وصل إلى ذلك بطريقة الفلاسفة، بطبيعة الحال. وأدت به هذه الطريقة إلى أن يحاول - عن سبيل الإشراق الفلسفي - الوصولَ إلى الاتحاد الوثيق بالله، وهذا الاتحاد هو العلم الغزير والسعادة العليا المتصلة الخالدة في وقت واحد ؛ ولكي يصل «حي» إلى ذلك دخل مغارة وصام أربعين يومًا متوالية. مجتهدًا في أن يفصل عقله عن العالم الخارجي وعن جسده بواسطة التأمل المطلق في الله؛ لكي يصل إلى الاتصال به؛ حتى أدرك ما أراد[٤٥].

وعندما بلغ ذلك المبلغ لقي رجلا تقيًّا يسمى «أَسَال»[٤٦] أقبل من جزيرة مجاورة إلى هذه الجزيرة يحسبها خلاء من الناس. وقام أَسَال بتعليم الكلام لصاحبه المنفرد بنفسه والذي لقيه دون أن يتوقع ذلك ولم يلبث أن وجد في الطريق الفلسفي الذي ابتكره حي لنفسه تعليلاً علويًّا للدين الذي كان يعتقده، وتفسيرًا كذلك لكل الأديان المنزَّلة[٤٧]. ثم أخذ أسال صاحبه إلى الجزيرة المجاورة، وكان يحكمها ملك تقي يسمى سلامان، [«وهو صاحب أسال الذي كان يرى ملازمة الجماعة، ويقول بتحريم العزلة»] [٤٨]، وطلب إليه أن يكشف (لأهل الجزيرة) عن الحقائق العليا التي وصل إليها، فلم يوفق[٤٩] ووجد عالِمانا نفسيهما مضطرَّين آخر الأمر إلى أن يعترفا بأن الحقيقة الخالصة لم تُخلق للعوام، إذ إنهم مكبَّلون بأغلال الحواس، وعرفا أن الإنسان إذا أراد أن يصل إلى التأثير في أفهامهم الغليظة، ويؤثر في إرادتهم المستعصية، فلا مفر له من أن يصوغ آراءه في قوالب الأديان المنزلة. وكانت نتيجة هذا أن قرَّرا اعتزال هؤلاء الناس المساكين إلى الأبد، ونُصْحهم بالاستمساك بأديان آبائهم[٥٠]. وعاد حي وصاحبه إلى الجزيرة المهجورة؛ لينعما بهذه الحياة الرفيعة الإلهية الخالصة التي لا يدركها إلا القلائل من الناس».

والأساس الفلسفي لهذه القصة هو الطريق الذي كان عليه فلاسفة المسلمين

الذين نهجوا على مذهب الأفلاطونية الحديثة، وقد صور ابن طفيل الإنسان الذي هو رمز العقل في صورة حي بن يقظان (واليقظان هو الله)، ورمى ابن طفيل من ورائها إلى بيان الاتفاق بين الدين والفلسفة، وهو موضوع شَغل أذهان مفكري المسلمين كثيرًا.

أما القالب القصصي الذي اتخذه ابن طفيل سبيلاً لعرض آرائه الفلسفية، فقد درسه الأستاذ غرسية غومس دراسة علمية بالغة العمق، ذهب فيها إلى أن هذا الهيكل العام للقصة مأخوذ من «قصة الصنم والملك وابنته»، وهي إحدى الأساطير التي نُسجت حول شخصية الإسكندر الأكبر، ولا بد أنها كانت معروفة عند أهل الأندلس، فتناولها ابن طفيل وصاغها في قالب رمزي، لهذا يقول غرسية غومس: « وقد وجد ابن طفيل في هذه الفكرة الأدبية - ذات الحيوية المتصلة الّتي تبدو حقيقة وإن كانت من نسخ الخيال - السبيل إلى عرض نظرية المفكر المتوحد ونظريات فلسفية أخرى. وقد وردت فكرة الفيلسوف المتوحد في كتابات ابن سينا وابن باجة، وقد وجد ابن طفيل فيها كذلك وسيلة تتفق مع تفكيره اتفاقًا بديعًا، بل ضمت هذه الحكاية موضعًا مناسبًا استطاع ابن طفيل أن يفرغ فيه أفكاره، ومن هنا نتج هذا التأليف الجميل بين قصة شائعة وبين الأفكار الفلسفية، واستطاع ابن طفيل بأسلوبه العذب، الذي يفيض ابتكارًا ومنطقًا وقوة شاعرية، أن يخلق منها أثرًا من أعظم ما أطلعته العصور الوسطى»[٥١].

وأطرف من هذا أن حكاية الصنم نفسها هي التي أوحت إلى «جَراسيان Gracian » فكرة كتابه المسمى «كريتيكون El Criticon = الناقد» . وقد استطاع كل من الأب بو pou ومنندذ بلايو من بعده أن يُظهر العلاقة الواضحة بين شخصية أندرينيو التي ترد في قصة ذلك اليسوعي الأرغوني (أي جراسيان) وبين شخصية حي بن يقظان التي ابتكرها الفيلسوف المسلم. ولا نعرف كيف اطّلع جراسيان على

رسالة ابن طفيل التي لم تنشر في لغة أوروبية إلا سنة ١٦٧١. وقد أثبت غرسية غومس أن كتاب الكريتيكون أقرب إلى «قصة الصنم» منه إلى «رسالة حي بن يقظان»، وأدت به المقارنة بينَ الكتابين إلى القول: بأن علة هذا التشابه هي أن جراسيان قلّد هذه الأسطورة التي كانت متواترة بين الموريسكيين الأرغونيين من غير شك، ومن أدلة ذلك أن مخطوط الإسكوريال الذي يضم هذه القصة مكتوب بحروف لاتينية أرغونية ترجع إلى القرن السادس عشر[٥٢].

وقد ذاعت قصة حي بن يقظان بين المسلمين ذيوعًا عظيمًا، وترجمها موسى النريوني إلى العبرية في سنة ١٣٤١م، وعلق عليها. وقد نقل ترجمة بوكوك اللاتينية إلى الإنجليزية جورج كيث؛ لكي يقرأها الكويكرز بين ما يقرءونه من كتب التقى والورع، وامتدحها الفيلسوف ليبنتز، واعتبرها منذئذ بلايو أبدع وأغرب ثمرات الأدب العربي.

وإليك فقرة من «رسالة حي» يتحدث فيها عن فضائل النار:

«واتفق في بعض الأحيان أن انقدحت نار في أجمة قلخ على سبيل المحاكة. فلما بصر بها رأى منظرًا هاله وخلقًا لم يعهده قبلُ، فوقف يتعجب منها مليًا، وما زال يدنو منها شيئًا فشيئًا، فرأى ما للنار من الضوء الثاقب والفعل الغالب؛ حتى لا تعلق بشيء إلا أتت عليه وأحالته إلى نفسها، فحمله العجب بها، وبما ركّب الله تعالى في طباعه من الجراءة والقوة، على أن يمد يده إليها، وأراد أن يأخذ منها شيئًا، فلما باشرها أحرقت يده فلم يستطع القبض عليها، فاهتدى إلى أن يأخذ قبسًا لم تستولِ النار على جميعه، فأخذ بطرفه السليم والنار في طرفه الآخر، فتأتى له ذلك وحمله إلى موضعه الذي كان يأوي إليه، وكان قد خلا في جحر استحسنه للسكنى قبل ذلك.

ثم ما زال يمد تلك النار بالحشيش والحطب الجزل، ويتعهدها ليلاً ونهارًا

استحسانًا لها وتعجبًا منها، وكان يزيد أنسُه بها ليلاً؛ لأنها كانت تقوم له مقام الشمس في الضياء والدفء، فعظم بها ولوعه، واعتقد أنها أفضل الأشياء التي لديه. وكان دائمًا يراها تتحرك على جهة فوق وتطلب العلو، فغلب على ظنه أنها من جملة الجواهر السماوية التي كان يشاهدها.

وكان يختبر قوتها في جميع الأشياء، بأن يلقيها فيها فيراها مستولية عليها: إما بسرعة، وإما ببطء، بحسب قوة استعداد الجسم الذي كان يلقيه للاحتراق أو ضعفه.

وكان من جملة ما ألقي فيها على سبيل الاختبار لقوتها شيء من أصناف الحيوانات البحرية - كان قد ألقاه البحر إلى ساحله - فلما انضجت ذلك الحيوان وسطع قتارُه تحركت شهوته إليه، فأكل منه شيئًا فاستطابه، فاعتاد بذلك أكل اللحم، فصرف الحيلة في صيد البر والبحر؛ حتى مهر في ذلك.

وزادت محبته للنار، إذ تأتَّى له بها من وجوه الاغتذاء الطيب شيء لم يتأتَّ له قبل ذلك. فلما اشتد شغفه بها لما رأى من حسن آثارها وقوة اقتدارها، وقع في نفسه أن الشيء الذي ارتحل من قلب أمه الظبية التي أنشأته، كان من جوهر هذا الموجود أو من شيء يجانسه، وأكد ذلك في ظنه، ما كان يراه من حرارة الحيوان طول مدة حياته، وبرودته من بعد موته، وكل هذا دائم لا يختل، وما كان يجده في نفسه من شدة الحرارة عند صدره بإزاء الموضع الذي كان قد شق عليه من الظبية، فوقع في نفسه أنه لو أخذ حيوانًا حيًّا وشق قلبه، ونظر إلى ذلك التجويف الذي صادفه خاليًا عندما شق عليه في أمه الظبية، لرآه في هذا الحيوان الحي وهو مملوء بذلك الشيء الساكن فيه، وتحقق هل هو من جوهر النار؟ وهل فيه شيء من الضوء والحرارة، أم لا؟ فعمد إلى بعض الوحوش واستوثق منه كتافًا، وشقه على الصفة التي شق بها الظبية؛ حتى وصل إلى القلب. فقصد أولاً إلى الجهة اليسرى منه وشقها، فرأى ذلك

الفراغ مملوءًا بهواء بُخَارِيّ، يشبه الضباب الأبيض، فأدخل أصبعه فيه، فوجده من الحرارة في حدّ كاد يحرقه، ومات ذلك الحيوان على الفور. فصح عنده أن ذلك البخار الحار هو الذي كان يحرك هذا الحيوان، وأن في كل شخص من أشخاص الحيوانات مثل ذلك، ومتى انفصل عن الحيوان مات».

**ف١٠٨- ابن رشد حياته ومؤلفاته (٥٢٦-٥٩٥/١١٢٦-١١٩٨)[٥٣]**

يسميه الإسكولاستيون أفرّويس، واسمه الكامل أبو الوليد محمد بن رشد الحفيد، تمييزًا له من جده الفقيه - وكان يسمى أبا الوليد محمد بن رشد أيضًا - وهو ينتسب إلى أسرة قرطبية جليلة تكررت في أفرادها النباهة في الفقه. ولا بد أن علوم الشرع كانت أول ما درس، وربما درس الطب أيضًا إذ إن كتابه «الكليات في الطب» الذي عرف عند الأوروبيين في العصور الوسطى، باسم كوليجت Colliget (وهو تحريف اللفظ كليات) لا بد أنه كُتِب في الفترة الأولى من حياته - قبل سنة ١١٦٢/٥٥٧ - وربما كان اشتغاله هذا بالطب هو الذي حبَّب إليه دراسة الفلسفة؛ ولا يعرف له كتاب فيها قبل ذلك التاريخ.

والسبب في انصراف ابن رشد إلى ترجمة أرسطو وشروحها أن أبا يعقوب يوسف الموحدي (٥٥٧-٥٧٩/١١٦٢-١١٨٤) كان محبًّا للعلم والعلماء، وكان يحيط نفسه بأصنافهم، وكان أبو بكر بن طفيل صاحب حظوة عظيمة عنده، فقدم أبا الوليد بن رشد إلى أبي يعقوب يوسف في خبر لطيف حكاه عبد الواحد المراكشي[٥٤]، قال: «أخبرني تلميذه (أي تلميذ ابن رشد) الفقيه الأستاذ أبو بكر بُنْدُود بن يحيى القرطبي، قال: سمعت الحكيم أبا الوليد يقول غير مرة : لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هُو وأبو بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما، فأخذ أبو بكر يثني عليَّ ويذكر بيتي وسَلَفي، ويضم بفضله إلى ذلك أشياء 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 قرّر معه ابن طفيل؛ ففهم أمير المؤمنين مني الروع والحياء، فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم عن 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 يبسُطني؛ حتى تكلمت، فعرف ما عندي من ذلك، فلما انصرفت أمَرَ لي بمال وخلعه سنية ومركب».

«وأخبرني تلميذه المتقدم الذكر عنه، قال : استدعاني أبو بكر بن طفيل يومًا فقال لي: سمعت اليوم أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة أرسطوطاليس - أو عبارة المترجمين عنه - ويذكر غموض أغراضه ويقول: لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرِّب أغراضها بعد أن يفهمها فهمًا جيدًا لقرب مأخذها على الناس. فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل، وإني لأرجو أن تعني به لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزوعك إلى الصناعة، ولا يمنعني من ذلك إلا ما تعلمه من كِبْرة سني واشتغالي بالخِدْمة وصرف عنايتي إلى ما هو أهم عندي منه. قال أبو الوليد [ ابن رشد]: فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطوطاليس»[٥٥].

وكان ابن رشد إذ ذاك قاضيًا لإشبيلية، فانصرف إلى دراسة مؤلفات أرسطو وشرحها، وأخرج في سنة ١١٦٩/٥٦٤ كتابه «شرح لرسالة الحيوان»، ثم عاد إلى قرطبة في سنة ١١٧٠ وأفرغ همته كلها في دراساته الفلسفية، ولم تصرفه عنها رحلتاه إلى مراكش في سنتي ٥٧٣ و ١١٧٨/٥٧٧ و ١١٨٢. وفي ذلك العام الأخير وُلّي قضاء قرطبة. وعندما تولى خلافة الموحدين أبو يوسف يعقوب المنصور (٥٧٩-٥٩٥/

١١٨٤-١١٩٨) علت مكانته عنده وأصبح منه ما كان ابن طفيل من أبي يعقوب يوسف، فكان يخالطه مخالطة الأخ، وبلغ ابن رشد أعلى مكانة بلغها لدى الموحدين قبل موقعه «الأَرْك» التي كانت في سنة ٥٩١/١١٩٥.

ثم وقعت النفرة بين الخليفة والفيلسوف بعد ذلك، ولا يمكننا رد ذلك إلى أسباب تتصل بالعقيدة، فقد كان المنصور على علم بمؤلفات ابن رشد، وربما كان سببه نفور شخصي محض، أو أنه وقع نتيجة لسعايات الحاسدين من أهل الحاشية، وربما كان مرده كذلك إلى ما شمل نفس المنصور من حمية دينية بعد انتصاره على النصارى في تلك الواقعة.

ولا يبعد كذلك أن الفيلسوف غالى في الإفصاح عن خواطره التي لم تكن تأتلف تمامًا مع حرفية العقيدة، فلم يحتمل المنصور ذلك. وعلى أي الأحوال فمن الثابت أنه أصدر أمرًا يحرِّم تدارس الفلسفة وعلومها وأخذ يضطهد المشتغلين بها. ودعا المنصور جماعة من الفقهاء فبحثوا آراء ابن رشد للتثبت من ناحيتها الدينية، وانتهوا إلى الحكم على تعاليمه بالمروق، على رغم دفاع أبي عبد الله إبراهيم الأصولي عنه. وأعقب ذلك اتهام ابن رشد وصاحبه هذا بالزندقة علنًا في الجامع. وجُرِّد ابن رشد من منصبه ونُفِيَ إلى اليُسَانة على مقربة من قرطبة، وكانت بلدًا معظم أهله من اليهود، وانقلب عليه من كان يفيض في مدحه من الشعراء، ومضوا يهجونه ويقولون في ذمه[٥٦].

ثم سعى نفر من سروات إشبيلية عند أبي يعقوب حتى رضي عن ابن رشد في سنة ٥٩٥/١١٩٨ فاستقدمه إلى مراكش؛ حيث مات ذلك العام (٩ صفر ٥٩٥/١٠ ديسمبر ١١٩٨) ووُري جثمانه التراب في «مقبرة باب تاغزوت» ثم نقل إلى مدافن أهله في قرطبة، وقد شهد محيي الدين بن عربي نقل جثمانه وقال: «... ولما جُعل التابوت الذي فيه جسده على الدابة، جُعِلت تآليفه تعادله من الجانب الآخر، وأنا واقف

ومعي الفقيه الأديب أبو الحسن محمد بن جبير كاتب السيد أبي سعيد وصاحبي أبو الحكم عمر بن السراج الناسخ، فالتفت أبو الحكم إلينا وقال: «ألا تنظرون إلى من (يريد: ما) يعادل الإمام ابن رشد في مركوبه؟: هذا الإمامُ وهذه أعماله»، يعنى تآليفه. فقال له ابن جبير: «يا ولدي، نِعْمَ ما نظرت، لا فُضّ فوك» فقيَّدتها عندي موعظة وتذكرة، رحم الله جميعهم. وما بقي من الجماعة غيري، وقلنا في ذلك:

هـذا الإمـام وهـذه أعمالـه  يـا ليـت شـعري، هـل أتـت آمالـه؟(*)

**أما مؤلفات ابن رشد فنذكر منها ما يلي:**

**أ - في الفلسفة:** شروح مؤلفات أرسطو: وضع ابن رشد لمؤلفات أرسطو ثلاثة أنواع من الشروح يختلف أحدها عن الآخر في السعة[٥٧]، فوضع شروحًا مطولة لكتاب «التحليلات الثانية» (كتاب البرهان)، ولكتب «السماع الطبيعي» و «السماء والعالم» و «النفس» و «ما وراء الطبيعة»، ووضع شروحًا متوسطة لهذه الكتب التي ذكرناها وأضاف إليها شروحًا «للأرغانون (المنطق)» ومعه كتاب «إيساغوجي» لفُرفُوريُوس الصُّوري، وشروحًا لكتاب «الكون والفساد» و «الآثار العلوية» و «الأخلاق إلى نيقوماخوس»، وله شروح وتلخيصات مختصرة لهذه كلها عدا كتاب «الأخلاق»، ولكتاب «الطبيعيات الصغرى (عن الحسّ والمحسوس)، وشَرَح كذلك الكتب الأخيرة التسعة من «الحيوان»، ولدينا الترجمات اللاتينية لهذه الكتب كلها وتراجم عبرية للكثير منها. أما في العربية فلم يبقى منها إلا القايل، نذكر منها «كتاب الكليات» (بالمكتبة الأهلية في مدريد) ويضم رسائل «السماع الطبيعي» ورسائل «السماء والعالم» و«الكون والفساد» و«الآثار العلوية» و«النفس» و«ما وراء الطبيعة» (وقد نشر «ما وراء الطبيعة» وترجمه إلى الإسبانية كارلوس كيروس في سنة١٩١٩)، ونشر الأب بويج كتاب «المقولات» - قاطيغورياس- سنة ١٩٣٢.

---

(*) ابن عربي: الفتوحات المكية، جـ١، ص١٩٩-٢٠٠.

ب- **مؤلفاته في الفلسفة، كتب أصيلة وضعها بنفسه:** وعنى ابن رشد إلى جانب شروحه على أرسطو - وهي أوسع مؤلفاته انتشارًا - بوضع مؤلفات فلسفية، منها كتاب «تهافت التهافت» (نشر في القاهرة سنة ١٨٨٦، ثم أعاد نشره الأب بويج سنة ١٩٣٠) وهو المعروف في تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصور الوسطى بعنوانه اللاتيني Destretio destructionis، وقد ألفه ردًا على «تهافت الفلاسفة» لأبي حامد الغزالي. وله كذلك كتاب «المقدمات» في الفلسفة، وهو مجموعة من اثنتي عشرة مقالة معظمها في مسائل من علم المنطق (م. إسكوريال)، وكتاب «اتصال العقل الفعَّال بالإنسان» (نشره الأب موراتا مع ترجمة إسبانية سنة ١٩٢٣)، وله كذلك مقالتان عن اتصال العقل الفعال بالإنسان وموجز في المنطق ورسائل أخرى مختلفة بقيت لنا في ترجمتها العبرية[٥٨].

حـ- **في علوم العقائد:** نشر ماركوس يوسف مولر في ميونخ سنة ١٨٥٩ كتابين لابن رشد هما «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»، والثاني هو «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشُبَه المُزيغة والبدع المضلة»، وذلك على أساس مخطوطة الإسكوريال ( وقد ترجم «مولر» هذين الكتابين إلى الألمانية في سنة ١٨٧٥، وترجم جوتييه الثاني منهما إلى الفرنسية سنة ١٩٠٥). ولخَّص آسين بلاثيوس هذين الكتابين وعرضهما عرضًا شاملاً في مقاله «الرُشدية اللاهوتية عند القديس توما الأكويني» (نشر هذا البحث في كتاب «التنويه بفضل كوديرا» سنة ١٩٠٤)[٥٩]. وقد نشر ليون جوتييه كتاب «فصل المقال» في الجزائر سنة ١٩٤٢.

د- **في الفقه:** نهج ابن رشد نهج من سبقه من آل رشد في العناية بالتأليف في علوم الفقه، فألَّف فيها كتاب «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» وهو كتاب في الفقه على مذهب مالك، وقد نُشر في القاهرة أخيرًا.

**هـ- في الفلك:** لدينا ترجمة عبرية للمختصر الذي وضعه لكتاب المجسطي (الكتاب الجليل)، ويُنسب إليه كذلك «رسالة عن حركة الفلك» وكتاب آخر عن «استدارة فلك السماء والنجوم الثابتة».

**و- في الطب:** أهم ما ألّف ابن رشد في هذا الميدان «كتاب الكليات» وهو المسمى عند مفكري العصور الوسطى الأوروبيين باسم كولّيجتْ Colliget وهو دراسة شاملة لعلم الطب في سبعة كتب، وقد نُشِر مُصَوَّرًا في تيطوان سنة ١٩٣٨. ووضع كذلك شروحًا لأرجوزة ابن سينا في الطب، ولمؤلفات أخرى لجالينوس عن «الحمّيات» و «القوى الطبيعية» و «العلل والأعراض» لجالينوس، وغيرها. وألّف كذلك مقالات عن «الترياق» و «الإسهال» و «المزاج» و «جملة من الأدوية المفردة» ورسائل أخرى كثيرة.

**ف١٠٩- آراء ابن رشد الفلسفية**

عرف المثقفون من أهل أوروبا منذ زمن بعيد مؤلفات ابن رشد في ترجماتها اللاتينية، وهي ترجمات تشوبها الأخطاء غالبًا بسبب تمسُّك أصحابها بحرفية النقل مما يجعل فهم آراء ابن رشد عسيرًا إذا نحن اعتمدنا عليها[٦٠]. ويجتهد المستشرقون المحدثون مثل كويروس والأب موراتا في تلافي ذلك النقص بالرجوع إلى أصولها التي كتبها ابن رشد وترجمتها ونشرها. وإليك فقرة من كتاب «ما بعد الطبيعة»:

«وأما كون الصور فاسدة ومتكوِّنة وبالجملة متغيرة، فإنما ذلك لها من حيث هي جزء من الكائن الفاسد بالذات، وهو الشخص الذي هو مجموع المادة والصورة بما هي صورة مشار إليها لا بما هي صورة. وكذلك الأمر في المادة، فإن التغير إنما يلحقها من حيث هي مادة شيء مشار إليه، فأما بما هي مادة فلا. وإذا كانت المادة هي التي تسبب التغير اللاحق للصور، فأحرى أن تكون الصور كذلك، لكن

كون المادة معقولة ليس لها بما هي مادة، إذ كان المعقول إنما يلحق الشيء من جهة ما هو بالفعل، بل عقلُها أبدًا يكون بالمناسبة، فذلك في المادة الأولى أو من حيث عرض لها الفعل، وذلك في المواد الخاصة بموجود موجود»[٦١].

وابن رشد قبل كل شيء شارح لمؤلفات أرسطو ومعلق عليها، ولو أنه لم يوفق في كل حين إلى عرض الآراء الحقيقية للفيلسوف اسطاغاريا، وهو، يعمد إلى عرض آرائه الخاصة في سياق شروحه وفي مؤلفاته التي وضعها بنفسه. وإليك موجز آراء ابن رشد كما يعرضها دي وولف:

١- **عقول الأفلاك، وصدورها عن الله وتفاوتها في المرتبة:** أي أن السماء تتكون من أفلاك عديدة، لكل منها عقل هو صورته، وكل فلك من هذه يُحدث الحركة فيما دونه؛ حتى نصل إلى فلك القمر وهو يؤثر (يفعل) في العقل الإنساني.

٢- **قِدَمُ المادة وكَوْنُهَا بالقوة:** يعتقد ابن رشد أن المادة لم تكن عَدَمًا، وإنما هي قوة كلية تضم في ذاتها أصول كل الصور، ولما كان المحرك الأول موجودًا بإزاء المادة الأزلية فإنه يُخْرِج ما هو في المادة بالقوة إلى حيز العقل، وعن التسلسل المتصل لهذا كله ينشأ العالم المادي، وهذا التسلسل في الكون ضروري واجب الوجود ولا نهاية له أزلاً وأبدًا .

٣- **وحدة العقل الإنساني وإنكار الخلود عن النفوس الجزئية:** ويقول دي وولف في تفسير هذه النقطة: إن العقل الإنساني هو أخر العقول الفلكية، وهو صورة غير مادية أزلية مفارقة للأشخاص، وهو واحد في العدد. وهذا العقل هو في وقت واحد عقل فعال وعقل هيولاني أو عقل بالقوة والإمكان. والعقل الإنساني لو نظرنا إليه في جملته لوجدناه مستقلاً عن الأشخاص وليس عقلاً لشخص بعينه، وهو السراج الذي ينير الأرواح الجزئية ويمكّن الإنسانية على الدوام من المشاركة في الحقائق الخالدة.

وعملية التعقل تحصل عند الفرد عن طريق اتصال عرضي للعقل المفارق بالعقل الإنساني الجزئي بواسطة صور المحسوسات. وهذه المرتبة الأولى من تملك الصور تولد في الشخص العقل المستفاد. وهناك أنواع من الاتصال بين العقل الإنساني والعقل المفارق أوثق مما تقدم، ونعني بها الاتصال الذي ينشأ من حصول المعقولات في العقل الإنساني حصولاً بالفعل، والاتصال الذي هو أعلى من ذلك وهو الذي يكون في حالة الكشف الصوفي والوحي النبوي. والنتيجة المنطقية لهذا كله هي فناء الوعي الفردي.

والسعادة تكون في الاتصال الذي يزداد توثقًا مرة بعد مرة مع عقل الإنسانية في جملته. والأرواح الجزئية تموت ولكنَّ الإنسانية خالدة.

٤- **تأويل القرآن والفلسفة:** إن المنهج الذي حاول ابن رشد سلوكه لكي يوفق بين الدين والعقل انتهى به إلى المذهب العقلي. وابن رشد يفرق بين التفسير الحرفي والتأويل الفلسفي للنصوص المقدسة، ويقول: إن هذا الأخير هو الوحيد الذي يمكّن الإنسان من الوصول إلى الحقائق العليا، وهو لا يتفق في نقطه جميعًا مع التفسير الحرفي. والعقل الفلسفي هو الذي يبيِّن ما هو تقليدٌ في الدين، ويبين أي العقائد يمكن تأويله وبأي وجه يكون هذا التأويل. وقد حاول ابن رشد أن يوفق بين القول بحدوث العالم - وهو ما دافع عنه الغزالي - وبين النظرية المشائية التي تقول بقدمه.

ويقول آسين: إن هناك ثلاثة آثار نتجت عن المشكلة التي نشأت عند المسلمين والنصارى واليهود عن العلاقة بين الفلسفة - خصوصًا الفلسفة الأرسطية - والدين. وهذه الآثار هي:

١- ردُّ المشتغلين بعلوم العقائد على أرسطو؛ ويتمثل ذلك عند المسلمين في الغزالي، وعند اليهود في يهودا هلاوي (هاليفي) وعند النصارى في المدرسة الأوغسطينية

التي أسسها جِيِّرْمُو الأوفرني Guillermo de Auvernia وإسكندر الهالي Alejandro de Hales.

٢- ظهور تعارض، صريح أحيانًا وغير صريح أحيانًا أخرى، بين علم المشائين وبين الوحي؛ وقد مثَّل هذا التعارض الفلاسفة الإسلاميون الحقيقون بهذا الوصف، ومثَّله في الجانب اليهودي ابن جبيرول، ونراه في الجانب النصراني فيما يسمى بالرشدية عند سيجر البرابانتي.

٣- جمعٌ وتوفيق بين الناحيتين حاوله ابن رشد وموسى بن ميمون والقديس توما الأكويني.

وإذن فيرجع الفضل إلى هذا الفيلسوف القرطبي المسلم في أنه أتم أول محاولة في هذا الباب نالت التقدير، وأنه تمكن من الوصول إلى نظرية العلاقة بين الحكمة والشريعة كان لها من القيمة ما جعل مفكرًا مثل القديس توما الأكويني يعمد إلى الاستفادة منها.

**ف١١٠- تلاميذ ابن رشد**

ولا بد أن نذكر من تلاميذ ابن رشد المباشرين ابن طُمْلوس (أبا الحجاج يوسف بن محمد، ٥٥٩-٦٢٠/١١٦٤-١٢٢٣)[٦٢] من أهل جزيرة شقر، وقد درس علوم الدين والأدب على أبي القاسم بين وضَّاح، وهو غرناطي رحل إلى المشرق للحج والطلب وأخذ القراءات على أبي علي بن العرجاء، فلما عاد قعد يُقرئ الناس القرآن أربعين عامًا. ودرس ابن طلموس كذلك على قاضي بلنسية أبي عبد الله بن حميد وتحقق بالأدب. وقد ذكر عن نفسه أنه درس المنطق عن طريق بعض كتب الغزالي التي كان محمد بن تومرت مُنشئ حركة الموحدين ودولتهم قد أعاد لها احترامها بين أهل المغرب والأندلس[٦٣]، لوقد جرت بينه وبين المتحاملين عليها (مثل مالك بن

وهيب) مناقشات طويلة[*].

وعلى الرغم من أن من ترجموا لابن طُمْلُوس - كابن الأبار - يقولون: إنه تلميذ ابن رشد[٦٤]، إلا أنه لزم الصمت عن هذه الناحية، وليس إلى الشك سبيل في أن دافعه إلى ذلك كان الرغبة في النجاة بنفسه مما كان من الممكن أن يثيره الفقهاء حوله من الشكوك. وكان طبيبًا نابهًا، وقد خَلَف ابن رشد في تطبيب أبي يوسف يعقوب المنصور[٦٥].

ولم يبقَ من كتبه إلا «المدخل إلى صناعة المنطق» (نشره مع ترجمة إسبانية آسين بلاثيوس، وظهر الجزء الأول منه سنة ١٩١٦) وهو رسالة كاملة في المنطق بناها على ما ذكره الغزالي والفارابي في كتبهما واستعان «بكتاب أرسطاطاليس المكتوب في ذلك العلم». وقد درس هذا الكتاب الأخير بتفسير أستاذ لم يشأ أن يذكره، ولكنه لا يمكن أن يكون إلا ابن رشد، وهو ينقل عن الفارابي في بعض

(*) أبو عبد الله مالك بن وهيب الذي كان يسمى فيلسوف المغرب (المقري: نفح، جـ٢ ص ٣٢٢) لشهرته بالفلسفة، ويقول في حقه عبد الواحد المراكشي: «كان قد شارك في جميع العلم، إلا أنه كان لا يظهر إلا ما كان ينفق في ذلك الزمان، وكانت له فنون من العلم... ولمالك بن وهيب هذا تحقق بكثير من أجزاء الفلسفة. رأيت بخطه كتاب الثمرة لبطليموس في الأحكام، وكتاب المجسطي في علم الهيئة، وعليه حواش بتقييده أيام قراءاته إياه على رجل من أهل قرطبة يسمى حمد الذهبي (المعجب، القاهرة ١٩٤٩، ص١٨٥) وقد اضطر هذا الرجل بسبب تعصب الفقهاء واتهامهم إياه عند القاضي إلى إخفاء آرائه تحت ستار من الفقه، وعهد إليه علي بن يوسف في مناقشة محمد بن تومرت مهدي الموحدين». (انظر جانبًا من المناقشة عند ابن خلكان في الوفيات، طبعة محيي الدين عبد الحميد، القاهرة١٩٤٩، جـ٤، ترجمة ٦٦٠، ص١٤٠-١٤١، وانظر أيضًا: كتاب أخبار المهدي ابن تومرت وابتداء دولة الموحدين لأبي بكر الصنهاجي المكنَّى بالبيدق (باريس ١٩٢٨) ص٦٨-٦٩ وتعليق ليفي بروفنسال على الترجمة الفرنسية لهذا الكتاب في نفس المجلد ص١٠٩-١١١).

الأحيان فقرات كاملة أخذها من رسالته العجيبة المسماة «تصنيف العلوم».

وأهم جزء في كتابه - من الوجهة العامة - هو مقدمته، فقد رأى أن يبرر تأليفه هذا الكتاب بعرض دقيق للإطار التاريخي للحركة العلمية بين المسلمين الأندلسيين، مشيرًا إلى المقياس الضعيف الضيق الذي اعتمد عليه الفقهاء إذ إنهم كانوا ينكرون علمًا من العلوم ثم يرضون عنه ويقبلونه بعد ذلك، وهو يقول بعد أن يتحدث عن الرِّيَب التي يثيرها الفقهاء حول علم المنطق ويتعجب من رجمهم بالحكم فيما لا يعرفونه.

«ووجهٌ آخر من الاسترابة معهم ما أذكره: وذلك أن أهل هذه الجزيرة -أعني جزيرة الأندلس- عندما دخلها المسلمون في أيام بني أمية، إنما كانت تحتوي على قوم وطوايف من العرب والبرابر ومن استقر فيها من مُصَالِحة النصارى.

«وكل هؤلاء لم يكن عندهم علمٌ، وإنما وصلهم من العلم ما اضطروا إليه في الأحكام، ونقل إليهم من التابعين وتابعي التابعين - رضي الله عنهم - من فروع المسائل فحفظوها. ولكون الناس محتاجين إليها بسبب الأحكام عُظِّم حاملوها وجُلّ مقدارهم، وصار الحاملون لهذه المسائل عند العامة علماء بإطلاق، وظنت العوام وأرباب المسائل أنَّ هذا هو العلم الذي يجب أن يُطلب، ولم يظهر لهم على سواه. فكانت الرياسة في ذلك الزمان بهذا العلم، واعتقدوا مع ذلك أن هذا العلم هو العلم الحق، وأن ما اتصل بهم من المسائل عن الأئمة التي استنبطوها أنها من عند الله تعالى، لكونهم إنما قبلوها عن عدْل، عن الإمام الذي قلّدوه عن رسول الله ﷺ، عن الله تعالى.

«وكان ما يُتَصرف فيه من المسائل في أول الأمر على مذهب الأوزاعي، ثم انتقلوا إلى مذهب مالك بن أنس - رضي الله عن جميعهم - فغُذُّوا بمحبة هذا العلم

والشغف به، ونشئوا على تعظيم أهله واعتقاد صدقهم وبُغض مخالفيه، وذلك أنهم - لما كانوا يعتقدون فيه أنه الحق وأنه من عند الله - اعتقدوا في مخالفيه الكفر والزندقة».

« ولما امتدت الأيام وسافر أهل الأندلس إلى المشرق، ورأوا هناك العلماء وأخذوا عنهم المذاهب - أعني مذاهب الأئمة المشهورين - وكتب الحديث، وانقلبوا إلى الأندلس بما أخذوه عن شيوخهم وما جلبوه لمن المسائل الغريبة، رأى علماء الأندلس أن ما أتى به هؤلاء الداخلون هو مخالف لمذهبهم أو بعضه. وكان المخالف عندهم كافرًا، لمخالفته الحق الذي جاء به الرسول عن الله تعالى. فاعتقدوا لذلك في هؤلاء الواصلين من المشرق بعلم المذاهب المنسوبة إلى الأئمة وبعلوم الحديث أنهم كفار وزنادقة، وقرروا ذلك عند العوام وعند آل السلطان، وقاموا في طلب دمائهم وهتكهم نُصرةً لدين الله تعالى، على زعمهم».

«وأعظم من امتُحن على أيديهم من أفاضل العلماء، ولقي كل مكروه منهم «بَقيّ بن مَخْلَد»، وكادت نفسه تذهب وتُمزق كل ممزق لولا الأميرُ في ذلك الوقت، فإنه تثبت في أمره وطالع ما عنده فاستحسنه، وكان من جملة الذي أتى به من علم الحديث مسند ابن أبي شيبة، فأمر بمطالعة ما عنده والأخذ عنه. فانصرف الناس إلى «بقى» قليلاً قليلاً، وأخذ عنه الحديث وما نقل عن الأئمة. وطالت الأيام فعاد ما كان منكرًا عندهم مألوفًا، وما اعتقدوه كفرًا وزندقة إيمانًا ودينًا حقًّا.

«فدانوا بهذا مدة ودأبوا عليه، إلى أن اتصل بهم علمُ أصول الدين، فاعتقدوا فيه ما اعتقدوه أولاً في مذاهب الأئمة من أنه كفر وزندقة، ولذلك قال القحطاني: «يا أشعرية يا زنادقة الورى!» فعد القوم الذين هم أهل السنة والناصرون لدين هذه الملة كفارًا وزنادقة.. ثم أنِسُوا أيضًا بهذا المذهب - أعني علم الأصول - ودرّجتهم الأيام إلى أن طالعوه وتمهَّروا فيه، حتى كان فيه منهم أئمة وعلماء، ولكن بقى في

نفوس أرباب المسائل- أعني أهل الفروع - استنكارٌ لذلك إلى قريب من زماننا هذا، فإن ذلك الاستنكار لم ينتسخ من نفوسهم بالكلية كما استُنسخ استنكار المنكرين لعلوم الحديث قبل ذلك، ولكن صار الحامل لهذا العلم آمنا منهم في نفسه وماله، متكلمًا بما شاء من علمه، يُملي فيه غير مترقب ولا خائف».

«فصار هذا العلم، وعلم الحديث، ومذاهب الأئمة، ومسائل الفروع، كل ذلك دين الله تعالى يجب الإيمان به والعمل بمقتضاه، بعد أن كان فيه ما كان».

«ولما امتدت الأيام، وصل على هذه الجزيرة كتب أبي حامد الغزالي متفننة، فقرعت أسماعهم بأشياء لم يألفوها ولا عرفوها، وكلام خرج به عن معتادهم من مسائل الصوفية وغيرهم من سائر الطوائف الذين لم يَعْتَدْ أهل الأندلس مناظرتهم ولا محاورتهم، فبعدت عن قبوله أذهانهم ونفرت عنه نفوسهم، وقالوا: إن كان في الدنيا كفر وزندقة فهذا الذي في كتب الغزالي هو الكفر والزندقة، وأجمعوا على ذلك واجتمعوا للأمير إذ ذاك وحملوه على أن يأمر بحرق هذه الكتب المنسوبة إلى الضلال بزعمهم، وعزموا عليه في ذلكَ؛ حتى أجابهم إلى ما سألوه منه، فأحرقت كتب الغزالي وهم لا يعرفون ما فيها، وخاطب الأميرُ إذ ذاك جميعَ أهل مملكته يأمرهم بحرقها، ويُعلمهم أنه هو الذي أدَّى إليه نظر العلماء، وقُرئت مخاطبته على المنابر وشُنِّع الأمر بذلك تشنيعًا عظيمًا وامتُحِن من كان عنده منها كتاب، وخاف كل إنسان على نفسه أن يُرمى بأنه قرأ منها كتابًا أو اقتناه، وكان في ذلك من الوعيد ما لا مزيد عليه. وأشهر من امتحن في هذه الثورة أبو بكر بن العربي - رحمه الله - فإنه صلَى بحرِّها ثم عصمه الله بعد لبلاء عظيم، وفيه معنى قول القائل: إن ينجُ منها أبو نصر فعن قدر...».

«ثم لم تكن تمتد الأيام إلا قليلا؛ حتى جاء الله بالإمام المهدي - رضي الله عنه - فبان به للناس ما كانوا قد تحيروا فيه، وندب الناس إلى قراءة كتب الغزالي -

رحمه الله - وعُرف من مذهبه أنه يوافقه، فأخذ الناس في قراءتها وأعجبوا بها وبما رأوا فيها من جودة النظام والترتيب الذي لم يروا مثله قطُّ في التأليف. ولم يبقَ في هذه الجهات من لم يغلب عليه حب كتب الغزّالي، إلا من غلب عليه إفراط الجمود من غلاة المقلّدين، فصارت قراءاتها شرعًا ودينًا بعد أن كانت كفرًا وزندقة».

«فلما رأيت هذا الذي ذكرته، وما جرى عليه أمر الناس في القديم والحديث، من إنكارهم أولاً ما ألفوه واستحسنوه آخرًا، قلت في نفسي: ولعل صناعة المنطق هكذا يكون حكمها، تُنكر أولاً وتستعمل آخرًا، وليس هذا ببدع في حقّها، إذ لها التأسّيَ في ذلك بسائر العلوم. واستريت في أمرها لهذا الذي علمته من أحوال الناس، وسقط عنّي تقليدهم في حقها وصارت عندي مجهولة الحال لا يمكن أن يُحكم عليها بخير أو شر، حتى تعرف كالعادة في جميع ما يُحكم عليه بأمر ما فإنه لا يسوغ الحكم فيه حتى يُعلم. فلما رأيتها مجهولة وأنَّ تَعَلُّمَهَا مما يسوغ؛ تشوقت إلى معرفتها، كالحال في جميع المعارف، فإن المطلوب فيها أبدًا مجهول بوجه ما وتُتَشَوَّق معرفتُه»(*).

**ف١١١- الرشدية**

كان تأثير مذهب ابن رشد في تاريخ الفكر الأوروبي حاسمًا، فقد أخذ اليهود شروحه وترجموها إلى العبرية، أو عملوا منها ملخَّصات في هذه اللغة، وكانت هذه الترجمات والمختصرات العمادَ الأكبر الذي بُني عليه العلمُ العبري ابتداءً من القرن الثالث عشر الميلادي.

---

(*) لم يورد المؤلف هذه الفقرة في الأصل ولكني رأيت إيرادها. كنموذج لكلام ابن طملوس من ناحية، ولما تعطينا إياه من تفاصيل هامة عن موقف الفقهاء من تطور الفكر في الأندلس.
ابن طملوس: المدخل لصناعة المنطق (مدريد ١٩١٦) جـ١، ص٩-١٣

ومن مدماديق ذلك ما نجده عند موسى بن ميمون من محاولة التوفيق بين الفلسفة المشائية والعقيدة الموسوية في كتابه «دلالة الحائرين» متّبعًا آثار الفيلسوف المسلم، وينطابق هذا على كل ما خلفته المدرسة الميمونية، وعلى المترجمين والمصنفين من اليهود الذين تجلى نشاطهم في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين، وخاصة أسرة بني طِبُّوْن (أو تِبُّوْن) ويهود المدرسة البروفنسية في لونيل Lunel، ويصدق أيضًا على كالونيمو بن ماير وكالونيموس بن تدرس وصمويل بن مسلم وليفي بن جرسون، بل هو يصدق على من ظهر منهم في القرن الخامس عشر الذي فترفيه نشاط اليهود العلمي وفترت همتهم في الترجمة، فقد ظلت كتابات ابن رشد مصدر إلهام لهم، ومنها قبس مفكّروهم القليلون الذين ظهروا في ذلك القرن الخامس عشر، مثل شِمْ طُبْ بن فالكويرا وإلياس دل مديجو Elias del Medigo .

وكان أثر ابن رشد في الحركة الإسكولاستية النصرانية أعظم من أثره بين اليهود. وقد كانت مدرسة مترجمي طليطلة (ف١٤٩) هي المركز الذي انتقلت عن طريقه الفلسفة العربية إلى أوروبا، وفيها أتم ميخائيل الإسكتلندي Micael Scottus ترجمة كتب ابن رشد إلى اللاتينية، ويبدو أن ميخائيل هذا كان أول من عرّف علماء الأمم اللاتينية بابن رشد.

وفي طليطلة أيضًا شرع هرمان الألماني Hermannus Alemanus في نقل مؤلفات فيلسوف قرطبة إلى اللاتينية مرة أخرى. ومن المعروف أن هذه الترجمات حافلة بالعيوب والأخطاء؛ لان الترجمة تمت فيها على مرحلتين: من العربية إلى عجمية الأندلس، ومن هذه إلى اللاتينية. ثم إننا نجد آراء لابن رشد نشرها رجل مجهول يسمى موريس الإسباني Mauritis Hispanus، ونجد إسكندر الهالي وجيِّرمُو الأوفرني ينقلان آراء ابن ابن رشد ويشيران إلى ذلك، (ويقول آسين بلاثيوس: إن كتابات هذين المؤلفين ينبغي أن تُدرس على ضوء آراء من اتبع طريق الأفلاطونية

الحديثة من مفكري العرب). وقد أخذ «ألبرتوس الأكبر» بعض آراء عن ابن رشد راغماً، إذ لم يكن له عن ذلك محيص! واعترف بذلك. ومما أخذه عنه القول بصدور العقول بعضها عن بعض، والقول بتأثير الكائنات العليا على العقل الإنساني، ومن ذلك أيضًا آراء ابن رشد عن العلاقة بين العقل الفعال والعقل المستفاد. وأما القديس توما الأكويني فقد كان أشد خصوم مذهب ابن رشد، ولكن يمكن اعتباره في نفس الوقت تلميذًا له في المنهج، بل في طريقة التأليف. وقد أثبت آسين اعتماد القديس توما على ابن رشد في المسألة التي يمكن أن تعتبر منتهى ما تصل إليه علوم اللاهوت، أي في التوفيق بين الدين والفلسفة.

ومنذ أيام توما الأكويني نجد المدرسة الدومينيكية كلها تعارض آراء ابن رشد: فكتب ريموند مارتين كتابه «ضربة الدين Pugio Fidei » في الرد على ابن رشد معتمدًا على نصوص من كتب الغزالي، ووضع دانتي الشارح العظيم (ابن رشد) بين ذوي القدر العظيم من الرجال الذين لا يستطيعون النجاة بأنفسهم من عذاب جهنم بسبب عقيدتهم الدينية، وممن تصدى لمناقشة ابن رشد ونقض آرائه «جيل الروماني»[٦٦] ورايْمُونْدو لوليو خاصةً؛ وقد اجتهد في دحض آراء فيلسوف قرطبة في عنف، وإن كانت هذه الآراء قد شُوِّهت وحُرِّفت عن مواضعها.

أما أنصار نظريات ابن رشد فنجدهم بين رجال المدرسة الفرانْشِيسْكِيَّة مثل «روجر بيكون» وفي جامعة باريس، ومن أقطاب هذا الاتجاه في تلك الجامعة سيجر البرابانتي.

وفي نفس الوقت الذي كانت شروح ابن رشد على مذهب أرسطو تجد قبولاً في مدارس الفكر النصراني، بدأت تتكون -ابتداءً من القرن الرابع عشر - صورة أسطورية أخرى لابن رشد نراه فيها خارجًا عن الدين، فيُنسب إليه كتاب لم يره أحد وإن كان الكلام عنه على كل لسان، وزعموا أن ابن رشد تحدث في هذا

الكتاب بنظرية «الدجالين الثلاثة» التي تقول ببطلان الأديان الثلاثة: اليهودية والنصرانية والإسلام جميعًا، وتزعم أنها من وضع أصحابها. ونسبت إليه كذلك نظرية القول بحقيقتين إحداهما الحقيقة الدينية والأخرى الحقيقة الفلسفية، وأنه قَالَ: إنهما متناقضتان فيما بينهما ولكنَّ كلاً منهما صحيحة، وهي بالأحْرَى نظرية سيجر البرابانتي وغيره من الرشديين اللاتين.

ويقول آسين: إن ابن رشد لم يقل بنظرية الحقيقتين هذه أبدًا بل هو على العكس من ذلك حاول أنْ يوفق بين الدين والعقل. أما القول بالحقيقتين فيمكن أن يؤخذ من آراء محيي الدين بن عربي (ف١١٥) وأنّها لا بد أن تكون قد انتقلت إلى سيجر وأتباعه عن طريقه أو عن طريق فلاسفة الأفلاطونية الحديثة[٦٧].

**ف١١٢- ابن العريف، أبو العباس أحمد بن محمد بن موسى بن عطاء الله بن العريف الصنهاجي (٤٨١/١٠٨٨-٥٣٥/١١٤١)**

ظهر أبو العباس بن العريف في المرية، وكأنه صدًى بعيدٌ لمدرسة ابن مسرة وهو صاحب الكتاب الغريب المسمى «محاسن المجالس» (نشره آسين مع ترجمة فرنسية في باريس سنة ١٩٣١)، وهو يبين فيه أصول طريقة صوفية جديدة كان لها أثر ظاهر في طريقة الشاذلية وبصورة أوضح في مذهب ابن عباد الرندي.

وتتلخص هذه الطريقة في بطولة «الزهد في كل شيء ما عدا الله بما في ذلك الزهد في «منازل» الصوفية والعطايا والمواهب الإلهية والكرامات وما إليها من المنن التي يهبها الله للنفس الإنسانية»، كما يقول آسين. ويذهب ابن العريف إلى أن هذه المنن كلها تكون للعوام دون الخواص من الراغبين في سلوك الطريق إلى الله. ولفي هذا يقول ابن العريف بعد أن يعرض لمنازل الصوفية ويشرحها واحدًا واحدًا]:

«... فهذه جميعًا عِللٌ آنفَ الخواصُّ منها وأسبابٌ انفصلوا عنها، فلم يبقَ لهم مع

الحق إرادةٌ ولا في عطايهُ شوقٌ إلى استزادة فهو منتهى مرادهم وغاية رغبتهم، فيعتقدون أن ما دونه قاطعٌ عنه، قال الله تعالى:﴿ قُلِ ٱللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِى خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ ﴾ [الأنعام:٩١]. فزهدُهم جمعُ الهمة عن تفرُّقات الكون؛ لأن الحق عافاهم بنور الكشف من التعلق بالأحوال، قال الله تعالى:﴿ إِنَّآ أَخْلَصْنَٰهُم بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى ٱلدَّارِ ﴾ [ص:٤٦]. وتوكُّلهم رضاهم بتدبير الحق، وتخلُّصُهم من تدبيرهم، وفراغُ هممهم من إجالتها في إصلاح شأنهم، لوقوفهم على فراغ المدبر منها، ومَمَرّها على علمه بمصالحهم فيما قال الله تعالى: ﴿ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴾ [الفجر:٢٨].

وصبرُهم صونُهم قلوبَهم عن خواطر السوء؛ لأنه ليس لله تعالى قضاءٌ عاريًا عن الرأفة خارجًا عن الرحمة، قال الله تعالى: ﴿ وَلِيُبْلِىَ ٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَآءً حَسَنًا ﴾ [الأنفال:١٧].

وحُزنهم باسُهم عن أنفسهم الأمّارة بالسوء، قال الله تعالى : ﴿ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لِرَبِّهِۦ لَكَنُودٌ ﴾ [العاديات:٦]. وخوفهم هيبة الجلال لا خوف العذاب؛ لأن خوف العذاب مناضلة عن النفس، وهيبته سبحانه تعظيم للحق ونسيان للنفس، قال الله تعالى: ﴿ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ ﴾ [النحل:٥٠]. وقال الله تعالى في حق العوام: ﴿ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ ٱلْقُلُوبُ وَٱلْأَبْصَٰرُ ﴾ [النور:٣٧].

ورجاؤهم ظمؤهم إلى الشراب الذي هم فيه غَرقى وبه سكرى، قال الله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ ﴾ [الفرقان:٤٥]. وقال في ذكر الواسطة قبل ذكره له على الأفراد، قال الله تعالى : ﴿ وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَٰمُوسَىٰ ﴾ [طه:١٧].

وشكرُهم سرورُهم بوجودهم ورؤيتهم النعمةَ لموجدهم، ومن رضي فله الرضا، وعين الرضا عن كل عيب كليلة ولكن عين السخط تبدي المساويا، رضي الله عنهم ورضوا عنه؛ قال الله تعالى: ﴿ فَٱسْتَبْشِرُوا۟ بِبَيْعِكُمُ ٱلَّذِى بَايَعْتُم بِهِۦ ﴾ [التوبة:١١١]

ومحبتهم فناؤهم في محبة الحق وأحبابه، فإن المحَابَّ كلّها ضلت في محبة الحق، وتصاغرت واضمحلت، قال الله تعالى: ﴿ فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ ﴾ [يونس:٣٢] وشوقُهم هربُهم من رسمهم وسماتهم، قال الله تعالى: ﴿ وَعَجِلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَىٰ ﴾ [طه:٨٤].

وقد تجلّى أثر دعوة ابن العريف وطريقه الصوفي في ثورة «المريدين» على المرابطين بقيادة ابن قيس[٨٦].

## (جـ) التصوف

### ف١١٣-محيي الدين بن عربي

تتمثل أعلى صورة وصل إليها تطور مذهب الأفلاطونية الحديثة لعند مسلمي الأندلس المتفرع عن مدرسة ابن مسرة (ف١٠١) في شخص أبي بكر محمد بن على بن عربي (٥٦٠/١١٦٤-٩٨٣/١٢٤٠)[٦٩]. وقد عُرف ابن عربي «بمحيي الدين»، و«بالشيخ الأكبر»، و «بابن أفلاطون»، وقد وُلد في مرسية في بيت حسب وتقى، وكانت أسرته على ثراء، ولا بد أنه درس علوم الدين والأدب دراسةً شاملةً. وذهب به أهله وهو بعدُ طفل إلى إشبيلية عندما استولى الموحدون على مرسية، وفي إشبيلية قضى سنوات طفولته وصباه، ولم يبد منه في سنه الباكرة انصراف إلى حياة الزهد، بل كان همُّه الآداب والصيد.

وفي إشبيلية أيضًا قرأ القرآن والحديث ودرس الفقه على يد أحد تلاميذ ابن حزم الظاهري. «وكتب لبعض الولاة»[٧٠]، وتزوج بمريم بنت محمد بن عبدون بن عبد الرحمن الباجي[٧١]، وعند ذلك بدأ مجرى حياته يتغير، وكان سبب ذلك التغير ما كان يسمعه من مواعظ زوجه التي ضربت له المثلَ الصالح في الورع، وألحّت عليه أمه كذلك أن يقلع عما هو فيه. ثم أصابه مرض فلزم الفراش مدةً تراءت له أثناءها منامات تَمثَّل له فيها عذابُ جهنم[٧٢] وتوفي أبوه عليّ بن عربي في أعقاب ذلك، وكان قد أخبَرَ - أي أبوه - بيوم وفاته قبل حلول أجله بخمسة عشر يوم[٧٣].

وتجمعت هذه العوامل كلُّها ودفعت به إلى طريق الزهد والتصوف، فتراه قبل سنة ١١٤٨/٥٧٩ - أي قبل وفاة أبيه - وقد سلك الطريق، ومصداق ذلك تشوف ابن رشد إلى معرفته. ولا بد أنه انصرف انصرافًا عظيمًا إلى دارسة كتب التصوُّف بعد أن اتجه هذا الاتجاه[٧٤].

ونذكر من أوائل أساتذته في التصوف موسى بن عمران الميرتُلي الذي علّمه كيف يتلقى الإلهام الإلهي[٧٥]، وأبا الحجاج يوسف الشُّبُرْيُلي (وشُبُرْيُلْ Suborbol قرية بالشَّرَف على فرسخين من إشبيلية)، «وكان ممن يمشي على الماء»[٧٦]، وأبا عبد الله بن المجاهد، وأبا بعد الله قَسُّوم وكلاهما من أهل إشبيلية، وقد تعلّم منهما «محاسبة النفس» وكيف تكون[٧٧]. بيد أن أستاذه الحقيقي كان «الاعتكاف»، فكان ينفرد بنفسه أيامًا طويلة بين القبور يناجي أرواح الأموات[٧٨].

ثم وقع بينه وبين شيخه أبي العباس العرياني[٧٩] جدلٌ، فظهر له الخضر، وهو - كما يقول آسين - «شخصية أسطورية تَمثَّل زهادُ المسلمين فيها ما أُثر عن الربانيين اليهود وعلماء النصارى من أخبار تدور حول إلياس النبي والقديس جرجس، مختلطًا بأسطورة اليهودي التائه»[٨٠].

وقد مارس ابن عربي حياة التصوف مع شيوخ كثيرين، وأخذ عنهم الكثير من رياضات الصوفية[٨١]، وأخذ على الأخص عن عجوز تسمَّى نونه فاطمة بنت ابن المثنى القرطبية، لزمها سنتين خادمًا ومريدًا[٨٢]، وشاهد بنفسه ما كان يجري على يدها من ظواهر التنبؤ الغريبة[٨٣].

وعندما أحس أنه استكمل عدته خرج يجول في الأرض، وقضى بقية حياته متجولاً، «فكانت بقية أيامه رحلةً متصلة في بلاد المسلمين والنصارى، جابها كلّها، يتعلم ويعلّم ويجادل»، كما يقول آسين.

ولدينا أخبار عن إلمامه بمورور[٨٤] ومَرشانة الزيتون[٨٥] ومدينة الزهراء وقَبْرَفِيق Cabrafigo.(قرية على مقربة من رندة)[٨٦]. ثم رحل إلى المغرب ونزل بجاية (حيث لقي الصوفيَّ شعيب بن الحسن الإشبيلي المعروف بأبي مَدْيَن، ويبالغ ابن عربي في وصف رؤاه وكراماته وفضائله وطريقته)[٨٧]. ثم ألمَّ بتونس حيث درس ما كتبه أبو

القاسم بن قَسي الزاهد[٨٨]، وهو الذي بدأ ثورة «المريدين» في غرب الأندلس على المرابطين، وفي هذا البلد ظهر له الخضر مرة أخرى[٨٩]. ثم مضى إلى تلمسان[٩٠]، وبعد أن قام بسياحات متعددة في نواحي المغرب والأندلس[٩١] استقر في فاس سنة ٥٩١ /١١٩٤[٩٢]؛ حيث انصرف إلى الدراسة وإلى الرياضة الصوفية في الجامع الأزهر (بعين الخليل من مدينة فاس) وجَنّة (حديقة) ابن حيون[٩٣]، وهناك وقع له أولُ ما عَرف من حالات الإشراق[٩٤].

ويبدو أن العلاقات بينه وبين الموحدين[٩٥] لم تكن على ما يرام، وربما كان هذا هو الذي دعاه إلى المسير إلى المشرق، ولكنه تلكّأ بعض الوقت قبل الخروج إليه وزار مرسية[٩٦] والمرية، مركز جماعة ابن العريف[٩٧]، وهناك كتب رسالته الصوفية «مواقع النجوم»[٩٨]، وهي مدخل للمبتدئين في سلوك الطريق يصف فيها كيف يمكنهم السلوك فيه دون حاجة إلى مرشد روحي (أي شيخ).

ثم قصد مراكش، وفيها رأى رؤيا جعلته يحزم أمره على المسير إلى المشرق[٩٩]. فخرج إليه وحلَّ ببجاية (رمضان ٥٩٧ هـ). وفي ليلة من الليالي تزوج زواجًا صوفيًّا بكل نجوم السماء والحروف كلها «فما بقي منها نجم إلا أنكحته بلذة عظيمة روحانية، ثم لما كملت نكاح النجوم أعطيت البدور فأنكحتها، وعرضت رؤياي هذه على من قصها على رجل عارف للرؤيا بصير بها، وقلت للذي عرضها عليه: لا تذكرني، فلما ذكر الرؤيا استعظمها وقال: هذا هو البحر الذي لا يُدرك قعْره، صاحب هذه الرؤيا يفتح الله له من العلوم العلوية وعلوم الأسرار وخواص الكواكب.....»[١٠٠].

وعندما نزل تونس ألّف كتابه «إنشاء الدوائر الإحاطية على مضاهاة الإنسان للخالق وللخلايق»، وفيه يشرح تصوُّره المعقد الملتوي للكون بواسطة أشكال هندسية[١٠١].

وفي سنة ١٢٠١/٥٩٨ توجّه إلى مكة وجاور فيها، وهناك توثّقت علاقته بأسرة أبي خاشَة إمام مقام إبراهيم، وتعلق بابنةٍ له تسمى «نظام»، وأوحى إليه تعلقه بها موضوعَ كتاب من أشهر كتبه وهو «ترجمان الأشواق»[١٠٢]، وهو من ناحية ظاهرِه مجموعة من شعر العشق الذي قاله في هذه الفتاة، أما معانيه فصوفية، المقصود بها الله والملأ الأعلى وحلاوة الفناء في الخالق. ثم زاد نشاطه في التأليف[١٠٣] ودخل في سلك طريق إخوان مكة[١٠٤]، وتواترت عليه المكاشفات وأخذ يخبر الناس عما سيحل بهم من المصائب، وكتب كتابَه «الدرة الفاخرة»[١٠٥]، وهو مجموع من سيَر الصوفية من أهل المغْرب من شيوخه وإخوانه.

ثم هدأ واستقر في مكانه ردحًا من الزمن عاد بعده إلى التجوال، فسار إلى الموصل سنة ١٢٠٤/٦٠١، وهناك لبس خرقة الخضر للمرة الثانية على يد الشيخ الصوفي عليّ بن جامع في حفل أحاطت به مظاهر تبين أهميته[١٠٦]. ونجده بعد ذلك بسنتين (١٢٠٦/٦٠٣) في القاهرة؛ حيث ظهرت على يديه كرامات ومعجزات غريبة في حلقة من الصوفيين كان مركزها «حارة القناديل».

تسرب إلى جمهور الناس قوله بوحدة الوجود واشتهر أمره، فتألّب عليه الفقهاء واتهموه بالمروق، فلم يُعرهم أي اهتمام، وقال: إن نبأ ذلك كَانَ عنده منذ زمان طويل، فقد كشف الله له عنه. ولم يصبه اتهام الفقهاء إياه بأذى؛ لأن السلطان العادل الأيوبي كان متسامحًا، فقبل في ابن عربي شفاعة صديقه أبي الحسن الباجي (نسبة إلى بجاية بإفريقية) وفُسِّرت آراؤه تفسيرًا رمزيًا: ولكن ابن عربي أصرَّ على ما كَانَ يقول به من آراء صوفية، ولام صديقه أبا الحسن قائلاً: «وكيف يكون مسجونًا مَن حلَّ الله في جسده؟»[١٠٧] ثم مضى ابن عربي إلى بلاد الروم ونزل قونية[١٠٨]، وسمع بأمره الملكُ كيقاوس الأول (تولى عرش قونية سنة ١٢١٠/٦٠٧) وزكّاه... وقال: «هذا تُذَلُّ له الأُسُود» أو كلامًا هذا معناه، وأمر له مرة بدار تساوي

مائة ألف درهم فلما نزلها وأقام بها مرَّ به بعض الأيام سائلٌ فقال له: شيء لله ! فقال : ما لي غير هذه الدار، خذها لك. فتسلمها السائل وصارت له[١٠٩]. واجتذب نفرًا من الناس فتتلمذوا له بسبب ما ظهر عليه من علامات القطبية[١١٠] وهناك ألَّف كتابي «مشاهدة الأسرار» و «رسالة الأنوار»[١١١]. ثم ساح بنواحي الأناضول حتى بلغ أبرد نواحي أرمينية؛ حيث يتجمد ماء الفرات[١١٢]. ثم عاد إلى بغداد (١٢١١/٦٠٨)؛ حيث لقي شهاب الدين السّهْرَوَردي قطب الصوفية [١١٣]، وتتلمذ له نفر من المريدين في هذا البلد[١١٤]. ومن بغداد كتب إلى كيقاوس خطابًا يعتبر وثيقةً في «السياسة الإلهية»، يطلب إليه فيه أن يشتد مع النصارى[١١٥]، وخطابه هذا يفيضُ بكراهية شديدة لهم، وهي كراهية تتجلى في كتبه الأخرى[١١٦].

ثم قصد مكة في سنة ١٢١٤/٦١٠، وفيها كَتَبَ «ذخائر الأعلاق» شرحًا على ديوانه «ترجمان الأشواق»، وقد رمى من وراء وضع هذا الشرح إلى القضاء على الأراجيف التي كان الفقهاء وأهل الدين يذيعونها حوله، إذ استعظموا معاني العشق الواردة في «الترجمان» وما تتحدث عنه مع عاطفة حسِّية مادية، وقد غابت عنهم المعاني الصوفية التي أرادها[١١٧].

وتوجّه بعد ذلك إلى قونية فوجد كيقاوس قد خرج لحصار أنطاكية، فتوجه ابن عربي إلى سيواس؛ حيث رأى في نومه انتصار كيقاوس واستيلاءه على أنطاكية، فذهب إلى ملطية، ومن هناك وجّه إلى الملك خطابًا بالبشرى، ووصل الخطابُ قبل أن تتحقق رؤيا ابن عربي وقبل سقوط أنطاكية في يد كيقاوس بعشرين يومًا[١١٨]. ثم قصد حلب؛ حيث لقيه السلطان الظاهر غازي (صاحب حلب حتى سنة ١٢١٦/٦١٣) فأعجب به وبلغ من نفسه مكانة جعلته يقدمه على من كان حوله من الحاشية والفقهاء، وكان ابن عربي يبغضهم[١١٩].

ثم اعتلَّت صحته[١٢٠]، وزاد ما كان يبدو عليه من مظاهر الجذب واضطراب

العقل، وفي هذه الحالة من الاعتلال الجسمي والعقلي كتب كتابه «الحكمة الإلهامية» وهو ردٌّ على الفلاسفة ونقض لآرائهم على طريقة الغزالي في «التهافت»[١٢١]. ثم مضى باحثًا عن مكان معتدل الجو يلائم صحته، واختار دمشق واستقر فيها من سنة ١٢٢٣/٦٢٠إلى وفاته. وكان واليها الملك المعظّم بن العادل من مريديه[١٢٢]. وفي دمشق كتب ثلاثة كُتب، هي : «فصوص الحكم»، و«الفتوحات المكية»، و«الديوان»، وفيها كذلك رأى رؤيًا شاهد فيها الخالق سبحانه[١٢٣]، فيها كذلك قضى أخريات أيامه ضيفًا على قاضيها ابن الزكي، وانصرف إلى التأليف حتى أدركته منيته ليلة الجمعة ٢٨ربيع الآخر ١٦/٦٣٨نوفمبر ١٢٤٠، ودفن بسفح جبل قاسيون خارج دمشق بالتربة الصالحية.

وقد أخذ إجلال الناس لابن عربي يزداد بعد موته «فجعلوه قطبًا شيْهَ نبي، ولم تلبث المأثورات المتداولة عنه بين تلاميذه أن صارت مصدرًا لعدد لا يحصى من الحكايات الأسطورية نسبت إليه ثم اختلطت بترجمة حياته»[١٢٤]. وقد بنى السلطان سليم العثماني قبة كبيرة على قبره وأنشأ مدرسة رتب لها الأوقاف[١٢٥]، وقد كانت هذه المدرسة قائمة لا تزال في أيام المقري على أوائل القرن السابع عشر، وذكرها في «النفح».

**ف١١٤- مؤلفات ابن عربي**

قيل: إنَّ ابن عربي كتب نحو أربعمائة كتاب ورسالة، وقد ذكر من ترجموا له الكثير من أساميها ونُبذًا عنها، وسنلم هنا بذكر مؤلفاته الثلاثة الكبرى:

١- «فصوص الحكم»، ألّفه سنة ١٢٢٩/٦٢٦: إلى هذا الكتاب يرجع الفضل فيما تمتع به ابن عربي من شهرة كبرى بين الصوفيين، كمؤلف لكتب المكاشفات التي ترفع الحجب عما وراء الغيب. وفيه يعرض مذهبه الغامض المتناقض في وحدة

الوجود على صورة إيحاءات يَرُدُّها واحدًا بعد الآخر إلى تعاليم السبعة وعشرين نبيًّا المقدّمين على مَن سواهم من الأنبياء الذين يُسَلِّم الإسلام بأنهم مرسلون، وأولهم آدم وآخرهم محمد؛ وقد كثرت التعليقات والشروح على هذا الكتاب[١٣٦].

٢- «الديوان»، ألّفه سنة ١٢٣٢/٦٢٩: وهو مجموع من شعره، معظم ما فيه فاتر متكلف تنقصه الحيوية والواقعية اللتان يمتاز بهما شعره في «ترجمان الأشواق».

٣- بيد أن أعظم كتب ابن عربي هو «الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المَلِكية والمُلكية[١٣٨]ونستطيع أن نقول : إنه جمع فيه كل ما ذكره في مؤلفاته الأخرى، ونسخته المطبوعة تقع في أربعة آلاف صفحة.

وقد أراد مِن وضع هذا الكتاب أن يبلّغ صديقيه أبا محمد بن عبد العزيز التونسي وعبد الله بن بدر الحبشي ما فتح الله به أثناء مقامه بمكة. وفاتحة الكتاب خطبةٌ ألقاها بين يدي الخالق - سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى - في رؤيا رآها، وهو يقول في هذه الفاتحة بعد تحميد طويل:

«... والصلاة على سر العالم ونكتته، ومطلب العالم وبغيته، السيد الصادق، المدلج إلى ربه الطارق، المخترق به السبعَ الطرائق، ليريه من أسرى به إليه ما أودع من الآيات والحقائق، فيما أبدع من الخلائق الّذي شاهدته عند إنشائي لهذه الخطبة في عالم الحقائق في حضرة الجلال، ومكاشفة قلبية، في حضرة غيبية. ولما شاهدته ﷺ في ذلك العالم سيدًا معصوم المقاصد، محفوظ المشاهد، منصورًا، للناس مؤيدًا، وجميع الرسل بين يديه مصطفون، وأمته التي هي خير أمة أخرجت للناس عليه ملتفون، وملائكة التسخير من حول عرش مقامه حافُون، والملائكة المولدة من الأعمال بين يديه صافون، والصدّيق عن يمينه الأنْفَس والفاروق عن يسارِه الأقدس، والختم -عليه السلام- بين يديه قد جثا، يخبره بحديث الأنثى، وعلىّ، ﷺ، يترجم عن الختم بلسانه، وذو النورين مشتمل برداء حيائه مقبل على شأنه، فالتفت

السيد الأعلى، والمورد العذب الأحلى، والنور الأكشف الأجلى، فرآني وراء الختم، لاشتراك بيني وبينه في الحكم، فقال له السيد: هذا عديلك وابنك وخليلك، انصبَّ له منبر الطرفاء بين يديَّ، ثم أشار إليَّ، أن قم يا محمد عليه فأثنِ على من أرسلني وعليَّ. فإن فيك شعرة مني. لا صبر لها عني هي السلطانة في ذاتيتك، فلا ترجع إليَّ إلا بكليتك، ولا بد لها من الرجوع إلى اللقاء، فإنها ليست من عالم الشقاء فما كان مني بعد بعثي شيء في شيء إلا سعد، وكان ممن شكر في الملأ الأعلى وحمد. فنصب الختم المنبر في ذلك المشهد الأخطر، وعلى جبهة المنبر مكتوب بالنور الأزهر: هذا هو المقام المحمدي الأظهر، مَن رقى فيه فقد ورثه، وأرسله الحق في العالم حافظًا لحُرمة الشريعة وبعثه. ووُهبتُ في ذلك الوقت مواهب الحكم؛ حتى كأني أوتيت جوامع الكلم، فشكرت الله - عَزَّ وَجَلَّ - وصعدت أعلاه، وحصلت في موضع وقوفه ﷺ ومستواه، ويُسط لي على الدرجة التي أنا فيها قميص أبيض فوقفت عليه ؛ حتى لا أباشر الموضع الذي باشره ﷺ بقدميه تنزيهًا له وتشريفًا... ثم أظهرت أسرارًا، وقصصت أخبارًا، لا يسع الوقت إيرادها، ولا يعرف أكثر الخلق إيجادها فتركتها موقوفة على رأس مهيعها، خوفا من وضع الحكمة في غير موضعها، ثم رددت من ذلك المشهد النومي العلي، إلى العالم السفلي، فجعلت ذلك الحمد المقدس خطبة الكتاب، وأخذت في تتميم صوره، ثم شرعت بعد ذلك في الكلام على ترتيب الأبواب، والحمد لله الغنيّ الوهّاب».

ويقول آسين عن هذا الكتاب: «إنه لمن المتعذَّر أن نعطي فكرة تحليلية للمادة الضخمة التي يحويها هذا السِّفر الذي يعتبر إنجيل التصوف الإسلامي. ذلك أننا نجد هنا - كما هو الحال في سائر فلاسفة المشّائين من المسلمين - منهجًا منطقيًّا بالغ الدقة. وكذلك في كتب التصوف الإسلامي، وخاصةً تواليف ابن عربي ففي هذه كلها نجد موضوعات غير متجانسة في طبيعتها مجموعة في فصل واحد، دون مراعاة ما تقتضيه طبيعة المادة. والرابطُ بين الأشياء في هذه الكتب لا يخضع إلا

لاعتبارات يفرضها بيان علوم أهل الباطن ولا أساس فلسفي أو اعتقادي لها.

وبعد مقدمة ضخمة نجد الكتاب ينقسم إلى الأقسام الستة التالية:

١- المعارف.
٢- المعاملات.
٣- الأحوال.
٤- المنازل.
٥- المنازلات.
٦- المقامات[١٢٩].

والكتاب في مجموعه يضم خمسمائة وستين فصلاً، وقد كانت ضخامته سببًا في قلة انتشاره، وإن كنَّا نجد له شروحًا متعددة.

ولابن عربي مؤلفات أخرى كثيرة؛ بعضها في الزهد وبعضها الآخر في التصوف، وأهمها «محاضرات الأبرار» وهو «أقرب إلى نوع كتب المفرقات الأدبية، وإن كانت مادته كلها زهدية صوفية كبقية كتبه كلها».

**ف١١٥- الخصائص العامة لمذهب ابن عربي الفلسفي اللاهوتي[١٣٠]**

كان محيي الدين - كغيره من المفكرين المسلمين - مكثرًا من التواليف، وكتاباته تتناول كل شيء: من علوم وفقه وفلسفة وشرع وفلك، وما إلى ذلك.

ونحن نلمح عنده - زيادةً على ما نجده عند غيره - الأثر الذي خلَّفه في مؤلفاته اختلاطُ المذاهب المتشعبة التي سمع بها أثناء سياحاته الطويلة، أو تحصَّلت له نتيجةً لاتصاله بأقوام ذوي عقائد شتى يختلف بعضها عن بعض اختلافًا عظيمًا. وهو يقول في ذلك: إنه لا يعرف طريقةً من طرق الصوفية، أو فرقة من الفرق، أو عقيدة من

العقائد لم يلقَ واحدًا من السالكين فيها أو ممن يعتنقونها ويمارسون طقوسها قولاً وعملاً، وأن كل ما سطّره في كتبه فمنه ما شاهده ومنه ما نقله من كتب مشهورة رواها سماعًا أو قراءةً أو مداولة أو كتابة(*).

ويقول آسين: «إن الإسلام في عصر ابن عربي كان قد تَمثَّل علومَ اليونان جميعًا، وذلك بفضل الدراسات الفلسفية اللاهوتية التي قام بها ابن سينا والغزالي وابن حزم وابن رشد. وأعقبت مذاهبَ الصوفية البسيطة الأولى، مذاهبُ ذات طابع نظري غالب؛ وهي في أساسها تتجه نحو القول بوحدة الوجود، وتقوم كلها على محاولة التوفيق بين شتى المذاهب والآراء، وهي محاولة متشعبة محيرة».

هذا، وشيوخ ابن عربي في علوم أهل الباطن يعدون بالمئات، والكتب التي يبدو أنه قرأها وعرف ما فيها في التصوف وغيره لا تحصى، وهذه الآراء كلها التي تجمعت لديه من مصادر مختلفة أشد الاختلاف كان ولا بدأن «تختمر اختمارًا صاخبًا» في رأسه، وكان ذهنه بطبعه مُستثارًا مضطربًا، بسبب ما رُكّب في طبعه من مزاج صوفي بالغ القوة، وبسبب ما كان يعانيه من «جذب» غير عادي، ذلك كله يجعل عرضَ مذهبه عرضًا علميًا أمرًا عسيرًا جدًا في رأي آسين.

والفكرة الرئيسية التي يقوم عليها تفكير ابن عربي كله تقوم على ستة أصول هي:

١- زهدُ أهل النظر من الصوفية ومذاهبهم في العلوم الباطنة، وهو يقبل عقيدتهم الصوفية، وهذه العقيدة في ظاهرها تطابق مذهب أهل السنة والجماعة.

٢- القول بوحدة الوجود.

---

(*) ابن عربي: محاضرة الأبرار، القاهرة ١٢٨٣، جـ١، ص٦.

٣- الشك الصوفي.

٤- المذهب الميتافيزيقي للإسكندرانيين الثلاثة.

٥- مذهب أفلوطين في الصدور.

٦- مذهب الصوفية في النفس.

بيد أن ما يمتاز به ابن عربي هو الجمع بين هذه الآراء المتباينة - بل المتضاربة - وتنسيقها، وقد وُفِّق إلى ذلكَ عن طريق تأويل النصوص المنزلة، والتماس معانٍ صوفية لها تتفق مع الآراء الأفلاطونية الحديثة.

ولكي يصل ابن عربي إلى ذلك، نراه بطبيعة الحال يستعمل مصطلحًا خاصًّا به يختلف عن الجاري المألوف، ويختلف عن مصطلح المتكلمين بل هو يختلف عن المصطلح المعروف للصوفيين. ولهذا نراه - من حين لحين - يعمد إلى شرح كلامه بنفسه، وهو يسرف في استعمال المجاز والاستعارة والرموز والتشبيهات الصوفية، وهو يلجأ إلى ذلكَ؛ لكي يحجب مذاهب الإسكندرانيين في وحدة الوجود وراء أستار هذه الرموز. وأكثر المجازات التي يستعملها تستند إلى النسبة إلى «النور» على طريقة الإشراقيِّين، وهم من جانبهم يترسمون آثار الغنوصيين والمانويين والزرادشتيين.

وهو يجعل للحروف العربية قيمًا خاصة يعتسفها من عنده، وذلك نتيجة لمزاوجته بين التنجيم وعلوم الصوفية عند اليهود وآراء الفيثاغوريين المحدثين في الإسكندرية. وعن هذا السبيل حصل ابن عربي على ثروة كبيرة من المعاني الباطنة والفضائل الصوفية. وهو يلجأ إلى الرسوم والتخطيطات والأشكال الهندسية؛ لكي يشرح المعقَّد من الآراء الميتافزيقية التي يتضمنها مذهبه، كما فعل «إخوان الصفا» والدروز. وهو لا يتحرج من الاستعانة بخرافات العلوم الخفية الشرقية والغربية: كحساب النجوم واستخراج الأحكام منها، والتنبؤ على أساس الفأل، وتفسير الأحلام وما إلى ذلك.

والأساس الأول الذي بنى عليه ابن عربي مذهبه هو نفس الأساس الذي بُنيت عليه مذاهب أهل النظر من المتصوفين، وهو «الشك»، أي إنكار قدرة العقل الإنساني على الوصول إلى الحق المطلق والنفوذ إلى علوم الربوبية. ويبني ابن عربي تشككه هذا على عجز الإنسان عن إدراك ذات الله من ناحية - ذلك بحكم طبيعته كإنسان - لأن الله هو المطلق والمخلوق هو المحدود، ويبنيه من ناحية أخرى على عجز الملكات والقوى الإنسانية عن بلوغ المعرفة اليقينية والبيِّنة، وعلى قصور العقل الإنساني وضعفه، كما يتضح من تعدد المذاهب الفلسفية وعدم اتفاقها على أية مسألة أساسية.

ويعتقد ابن عربي أنه لا دواء يشفي من الحيرة - التي يؤدي بالإنسان إليها الاستنادُ إلى العقل عند الفلاسفة والمتكلمين - إلا شيء واحد: هو طريق أهل الصوفية في الرياضات والمجاهدات، وَذَلِكَ؛ لأن العقل الفلسفي يؤدي بالإنسان إلى الشك في وجود الله، ومن ثَمَّ فلا بد أن يكون هناك طريق آخر للوصول إلى العلم الحقيقي خير من طريق الفلسفة والكلام: ذلك هو الاتصال المباشر بالله واستمداد المعرفة منه. وكما أن الله يعرف بذاته كل ما هو مخلوق، فكذلك يستطيع الإنسان أن يصل إلى هذه المعرفة إذا توصل إلى الاتحاد بالخالق.

وهو يتوصل إلى ذلك عن نفس الطريق الذي وصل به إليه الأنبياء والصوفيون، وهو طريق الرياضات الصوفية. ذلك أن الإنسان إذا تجرَّد عن كل خاطر أو رغبة خارجية أو مادية حَلَّ الله نفسُه فيه وصار الله هو الذي يسيِّر كل حواسه وملكاته، باعثًا فيها النور الإلهي. وهذا النور إذا قُذِفَ في العقل الإنساني أصبح ملكة جديدة للإدراك تفوق قوى العقل العادي وتتجاوز مدى ما يصل إليه وتسمو عليه.

ويسمي الصوفية هذا الإدراك «قلبًا». ويقول ابن عربي: إن هذا «القلب» أسمى

وأعلى من العقل العادي، وهو يستخدم نفس الصور التشبيهية التي استخدمها برْوقليس ومن قبله أفلاطون. وابن عربي يرى أن هذا الأسلوب الذي ينتهجه في التدليل على صحة رأيه ليس خاطئًا، وإن كان صادرًا عن استدلال عقلي.

ويبلغ الإغراق في الشك بابن عربي إلى أن يرى في الدراسة الكلامية والأخلاقية حائلاً بين الإنسان وبين إشراق النور الإلهي في نفسه، ويذهب إلى أن الإنسان البسيط أجدر من المتعلم بتلقي الأنوار الإلهية، ويعلل ذلك بالقول بأن الخط على صفحة قد محيي ما كان عليها لا يَعدل في الوضوح الكتابةَ على صفحة نظيفة بيضاء.

وهو لهذا يريد أن يُقنع قارئه بأنَّ كتاباته صدرت عن النور الإلهي وحده، على الرغم من أننا نجد آراءه نفسها بالحرف الواحد في كتب سابقة عليه.

وعن طريق الجمع والمزج بين آراء أرسطو وآراء الأفلاطونية الحديثة، يقسِّم ابن عربي العلم الإنساني بحسب مصادره وموضوعاته إلى ثلاثة أنواع وهذا نص كلامه في هذا الصدد:

«قال العبد الفقير إلى رحمة الله تعالى: ربما وقع عندي أن أجعل في أول هذا الكتاب فصلاً في العقائد المؤيَّدة بالأدلة القاطعة والبراهين الساطعة، ثم رأيت أن ذلك تشعيب على المتأهب لطلب المزيد، المتعرض لنفحات الجود بأسرار الوجود، فإن المتأهب إذا لزم الخلوة والذكر، وفرغ المحل من الفكر، وقعد فقيرًا لا شيء له عند باب ربه، حينئذ يمنحه الله تعالى ويعطيه من العلوم والأسرار الإلهية، والمعارف الربانية التي أثنى الله بها سبحانه على عبده الخضر عليه السلام فقال تعالى: ﴿ عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَآ ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ﴾ وقال تعالى: ﴿ إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا ﴾ [الأنفال:٢٩] وقال: ﴿ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ ﴾ [البقرة:٢٨٤] وقال: ﴿ وَيَجْعَل لَّكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِۦ ﴾[الحديد:٢٨].

قيل للجنيد رضي الله عنه: بِمَ نلت ما نلت؟ فقال: بجلوسي تحت تلك الدرجة ثلاثين سنة. وقال أبو يزيد رضي الله عنه: أخذتم علمكم ميتًا عن ميت، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت. فيحصل لصاحب الهمة في الخلوة مع الله وبه - جلّت هيبته وعظمت منته - من العلوم ما يغيب عندها كل متكلم على البسيطة، بل كل صاحب نظر وبرهان ليست له هذه الحالة فإنها وراء طور العقل، إذ كانت العلوم على ثلاثة منازل:

علم العقل: وهو كل علم يحصل لك ضرورة، أو عقيب نظر في دليل بشرط العثور على وجه ذلك الدليل وشبهه من جنسه في عالم الفكر الذي يجمع هذا الفن من العلوم ويختص به، ولهذا يقولون في النظر: منه صحيح ومنه فاسد.

والعلم الثاني: علم الأحوال، ولا سبيل إليها إلا بالذوق، فلا يقدر عاقل على أن يُحدها ولا أن يقيم على معرفتها دليلاً البته، كالعلم بحلاوة العسل ومرارة الصبر ولذة الجماع والعشق والوجد والشوق وما يشاكل هذا الصنف، فهذه علوم من المحال أن يعرف أحد حقيقتها إلا بأن يتصف بها ويذوقها، أو شبهها من جنسها في عالم الذوق، كمن يغلب على محل طعمه المرّة الصفراء فيجد العسل مرًّا وليس كذلك، فإن الذي باشر محل الطعم إنما هو المرة الصفراء.

والعلم الثالث: علم الأسرار، وهو العلم الذي فوق طور العقل وهو علم نفث روح القدس في الروع يختص به النبي والوليّ، وهو نوعان: نوع منه يُدرك بالعقل كالعلم الأول من هذه الأقسام، لكن هذا العالم به لم يحصل له عن نظر ولكن مرتبه هذا العلم أعطت هذا . والنوع الآخر على ضربين: ضرب منه يلتحق بالعلم الثاني لكن حاله أشرف، والضرب الآخر من علوم الأخبار وهي التي يدخلها الصدق والكذب، إلا أن يكون المخبر به قد ثبت صدقه عن المخَبر وعصمته فيما يخبر به ويقوله، كإخبار الأنبياء - صلوات الله وسلامه عليهم - بالجنة وما فيها؛ فقوله: «إنَّ ثمّ

جنة» من علم الخبر، وقوله في القيامة: «إن فيها حوضًا أحلى من العسل» من علم الأحوال، وهو علم الذوق. وقوله: «كان الله ولا شيء معه» وشبهه، من علوم العقل المدركة بالنظر، فهذا الصنف الثالث - الذي هو علم الأسرار - العالمُ به يعلَم العلومَ كلَّها ويستغرقها، وليس صاحب تلك العلوم كذلك، فلا علم أشرف من هذا العلم المحيط الجاوي على جميع المعلومات، وما بقي إلا أن يكون المخبر به صادقًا عند السامعين له معصومًا»[١٣١].

ويقول آسين: «وبنظرية الحقيقتين المتعارضتين هذه - التي تشبه إلى حد كبير ما قال به الرشديون من النصارى - يمهِّد ابن عربي طريقًا سهلاً لتفسير كل ما يرد في إلهيّاته ومذهبه في وحدة الوجود من تنافر ومجافاة للمنطق».

وعندما نستعرض من عرفهم ابن عربي من شيوخ روحيين أو أصحاب في طرق الصوفية، نتبين بوضوح الأوجَ الذي وصل إليه التصوف في الأندلس الإسلامي، ويذكر ابن عربي نفسه في «رسالة القدس» (نشرها آسين سنة ١٩٣٩) تراجم خمسة وخمسين شيخًا من شيوخه الروحيين، والكثير من هؤلاء أندلسيون من شتى الطبقات: أعلاها وأدناها، ونحن نجد فيهم مُثُلاً نادرة: لتعذيب النفس والورع والقدرة على الإتيان بالكرامات بشتى صنوفها، وهذه التراجم في مجموعها تعطينا صورة للحياة الأندلسية تناقض المناقضة كلَّها ما تعرضه علينا أزجال ابن قزمان من فحش وتهتك.

ولم يكتب معظم أولئك الصوفية شيئًا، بل كان أبو جعفر العرياني «بدويًّا أميًّا لا يكتب ولا يحسب، وكان إذا تكلم في علم التوحيد فحسبك أن تسمع، كان يقيد الخواطر بهمته ويصدع الوجود بكلمته»[١٣٢]. وكان أبو عبد الله الشَّرَفي (نسبة على الشَّرَف، إقليم بغرب الأندلس) «إذا وقف في الصلاة تتحدر دموعه على بياض لحيته كأنها اللؤلؤ. سكن موضعًا نحو أربعين سنة ما أوقدَ فيها سراجًا ولا

نارًا»[١٣٣]. وكان أبو الحجاج يوسف الشُّبرُلي قطبًا كريمًا، ما دخل عليه أحد قطُّ وعنده ما يؤكل إلا يجعله أمام الداخلين - كثروا أو قلّوا، كثر الطعام أو قل - لا يترك شيئا يكون له ألبته»[١٣٤].

ونجد من بينهم أبا عبد الله محمد الخياط، وأحمد الخزّاز، وأبا علي حسن الشَّكّاز «وكان كثير الدمعة لا تزال عينه تهطل أبدًا»، وأبا محمد عبد الله الباغي الشَّكّاز[١٣٥]، وكان ليله قائمًا ونهارَه صائمًا، «لم يقدر مريد قطُّ على صحبته؛ لأنه كان يطالبه باجتهاده فيفر منه، عاش وحيدًا فريدًا ليس عنده ولا له على نفسه رحمة»[١٣٦]، وعبد الله المالقي - عُرف بالقلفاط - الذي «كان يعمل على طريقة الفتيان. ولعمري لقد ظهر فيه وبدت إليه أعلامه، ما تراه يمشي قطُّ إلا في حق غيره، لا يلتفت لنفسه ولا لحَقِّها، يقصد والى البلد والحكام في حوائج الناس، داره للفقراء مباحة»، ونُونَّة فاطمة بنت ابن المثنى الإشبيلية، قال ابن عربي: «أدركتها في عشر التسعين سنة قد أسنت لا تأكل إلا مما يطرح الناس على أبوابهم من الأطعمة، قليلة الأكل جدًّا، كنت إذا قعدت معها أستحي أن أنظر إلى وجهها من عظيم تورد وجنتيها ونعمتها وهي في عشر التسعين سنة.... عرض الله عليها مُلكه، فلم تقف مع شيء منه، إنما تقول: « أنت . أنت ! كل شيء دونك مسئوم عليّ!». كانت والهة في الله، من يراها يقول عنها حمقاء، فتقول: الأحمق هو الذي لا يعرف ربه»، وغير أولئك كثيرون.

وقد ذاعت آراء ابن عربي ذيوعًا عظيمًا في بلاد الإسلام، ولا زالت معروفة متداولة إلى اليوم، بل انتقلت إلَى بلاد النصرانية ووصلت إلى رجال مثل دانتي ورايموند ولوليو، وذلك كله يصور لنا القوة الدافقة التي حَوَتْها آراء هذا الصوفي المُرْسِيّ. وقد بيّن آسين في كتابه «الإسلام في ثوب نصراني»El Islam Cristianizado آراء ابن عربي بيانًا وافيًا.

**ف١١٦- ابن سبعين (أبو محمد عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر الشهير بابن سبعين العكي المرسي الأندلسي)**

لا بد أن نذكر في عداد تلاميذ ابن عربي عبدَ الحقّ بنَ سبعين (١٢١٨/٦١٤-١٢٧٠/٦٦٩) وكان يلقب «بقطب الدين»، وهو من مرسية مثله وأصله من رَقُوطة أو وادي رقوطةValle de Ricote، وهو من بيت كريم نابه الذكر. «ونشأ رحمه الله تَرِفًا مبجَّلاً في ظل جاه ونعمة لم تفارق معها نفسُه البَاو. وكان وسيمًا جميلاً ملوكي البزة عزيز النفس قليل التصنُّع، وكان آية من الآيات في الإيثار والجود بما في يدما»(*).

درس ابن سبعين علوم القرآن والحديث والفلسفة، وتلقى الصوفية على يد أبي إسحاق بن دَهَاق. ثم انتقل إلى سبتة؛ حيث رأس جماعة تألّف معظمها من الفقراء والسُّفَارة أصحاب العبادات والدنافيس( أيضًا دقاقيس ودفافيس)، ومضوا يسيحون في البلاد مشتملين بكساء من الصوف، حاملين عِدْلاً غليظًا ينامون عليه في السكك، وكانوا يسمون «السبعينية». وقد ثارت حفيظة الفقهاء عليه وعلى مريديه، بسبب الملابس التي كانوا يلبسونها والطريقة التي كانوا يعيشون عليها مجافين مألوف العرف، وأنكروا عليهم مذهبهم الذي كانوا عليه وطريقتهم في الحياة وعقيدتهم.

لقال المقري في النفح رواية عن «أحد الأعلام»: «ولما توفرت دواعي النقد عليه من الفقهاء، كثر عليه التأويل، ووُجهت لألفاظه المعاريض وفُلِّيَتْ موضوعاته وتعاورته الوحشة، وجرت بينه وبين الكثير من أعلام المشرق والمغرب خطوبٌ يطول ذكرها»(*).

ثم خرج إلى الحج وجاور في مكة، وتتلمذ له صاحبها، ويقال: إنه كان قد

---

(*) المقري: نفح، جـ١، ص٥٩٥.

(*) المقري: نفح: جـ١، ص٥٩١.

داواه من مرضٍ كان به فبرئ فصارت له عنده مكانة. لقال الشيخ صفي الدين الهندي: حججت سنة ست وستين لوستمائة] وبحثت مع ابن سبعين في الفلسفة فقال لي: لا ينبغي لك المقام بمكة، فقلت له: فكيف تقيم أنت بها؟ قال: انحصرت القيمةُ في قعودي بها، فإن الملك الظاهر يطلبني بسبب انتمائي إلى أشراف مكة، واليمنُ صاحبُها له في عقيدة ولكن وزيره حشوي يكرهني[(*)].

وابن سبعين هو الذي أنشأ الوثيقة التي بايع بها أشرافُ مكة المستنصر بالله محمد بن أبي زكريا بن عبد الواحد بن أبي حفص صاحب إفريقية، وقد خطبوا له بعد ذلك بعرفة. وقد توفي ابن سبعين في مكة. قال ابن شاكر الكتبي في فوات الوفيات: «وسمعت عن ابن سبعين أنه فصد يديه وترك الدم يخرج] حتى تصفى، ومات بمكة في ٢٨شوال سنة ٦٦٨ وله من العمر خمس وخمسون سنة»[(*)].

ونذكر من بين كتبه «بُدّ المعارف وعقيدة المحقق المقرب الكاشف وطريق السالك المتبتل العاكف»، وكتاب «الدَّرَج»، و«الدرة المُضيَّة والخافية الشمسية» وهي في علم الجفر[(١٣٧)]، و«رسائل »متنوعة إحداها وصاة لتلاميذه يوجه إليهم فيها نصائح صوفية، لعن فيها نفرًا من مُعاصريه من الصوفيين ممن كان يُنكر البعث والجنة والنار، وقال: إنه قاطعهم ونأى عنهم ( وربما كان ذلك إشارة إلى تلاميذ ابن عربي). ويستعمل ابن سبعين في كتبه الألغاز والرمز بالحروف، وله اصطلاحات خاصة ذات معانٍ رمزية بعيدة عن المألوف.

وقد طار صيت ابن سبعين في حياته كل مطار وبلغت أخبار علمه الواسع مسامع كونت روما والبابا، كما يُفهم من كلام ابن الخطيب. وعندما عَرَضت

(*) ما بين القوسين زيادة للتوضيح من «فجر الإسلام» لأحمد أمين (القاهرة ١٩٤٥). ص٢٠٨.

(*) ما بين القوسين زيادة للتوضيح من «فجر الإسلام» لأحمد أمين (القاهرة ١٩٤٥). ص٢٠٨.

للإمبراطور فردريك الثاني والنُّرماني ملك صقلية بضْعُ مسائل فلسفية، بعث يستفتي فيها علماء العصر في مصر أو الشام أو العراق أو آسيا الصغرى أو اليمن فلم يجد عند أحد منهم ما ينقع غليلاً، فأرسل بها إلى إفريقية وعهد إلى ابن سبعين في الإجابة عليها. لقال ابن الخطيب في الإحاطة: «ولما وردت على سبتة المسائل العقلية - وكانت جملة من المسائل الحكمية، وجهها علماء الروم تبكيتًا للمسلمين - انتُدب للجواب المقنع عنها على فتاء من سنه وبديهة من فكرته»[*]، فكتب في ذلك رسالة لا زالت بين أيدينا تُعرف «بالأجوبة على المسائل الصقلية». وهذه «المسائل» أربعة أسئلة نصها كما يلي: نقلاً عن إجابات ابن سبعين:

**أولاً**- الحكيم [أرسطو] يُفْصح في جميع أقاويله بقِدَم العالم؛ ولا شك أنه رأيه، إلا أنه إن كان قد برهن عليه فما رهانه، وإن كان لم يبرهن فمن أي قبيل هو كلامه فيه؟

**ثانيًا**- ما المقصود من العلم الإلهي؟ وما مقدماته الضرورية، إن كان له مقدمات؟

**ثالثًا** - المقولات، أي شيء هي؟ وكيف يُتَصرَّف بها في أجناس العلوم حتى يتم عددها؟ وكم عددها، وهل يمكن أن تكون أقل، وهل يمكن أن تكون أكثر، وما البرهان على ذلك؟

**رابعًا**- ما الدليل على بقاء النفس؟ وهل تبقى؟ وأين خالف الحكيمَ [أرسطو] الإسكندرُ [الأفروديسي]؟

وقد أجاب ابن سبعين على تلك الأسئلة في رسالة لا زالت بين أيدينا، وإجاباته مصوغة في أسلوب يتحدث عن رغبة في التظاهر بالعلم، وهي تقوم في جملتها على مذاهب أرسطو وأفلاطون، وما فيها مستقى من كتابات أرسطو، كما كان المسلمون يفهمونها. وأخذ عنه كذلك قوله في الكون والأفلاك السماوية، وقوله

(*) رواه المقري في النفح، جـ١، ص٥٩٦.

بوجود علوم أوَّليَّة لا بد من الإحاطة بها حتى يُستطاع إدراك الكائن الأوحد، وتقسيمَه المقولات إلى عشرة، وقوله بأن النفوس ثلاث مراتب : نباتية وبهيمية، وعاقلة، ولكنه عندما تعرض لمسألة نهاية الحياة قَالَ: إن ذلك سيكون بفناء الذات الإنسانية في ذات الله، وهو هنا يأخذ بآراء الزهدية الصوفية، وهي ككل التصوف الإسلامي صادرة عن الأفلاطونية الحديثة[١٢٨].

**ف١١٧- ابن عبَّاد الرندي (أبو عبدالله محمد بن إبراهيم بن محمد بن مالك بن بكر بن عبَّاد النفزي، ٧٣٣/١٣٢٠-٧٩١/١٣٨٩)**

كان الرندي حسيبًا نسيبًا، ليصفة أبو زكريا السرَّاج بقوله: «الفقيه الخطيب البليغ الخاشع الخاشي، الإمام العالم المتصف السالك العارف المحقق الرباني، ذو العلوم الباهرة والمحاسن الطاهرة، سليل الخطباء ونتيجة العلماء»، صرف حياته كلها في الزهد، نشأ في رُنْدَة وطاف بعدد من عواصم المغرب يدرس على شيوخه، و«لقي بسَلاَ الشيخ الصالح السني الزاهد الورع أحمد بن عمر بن محمد بن عاشر، وأقام معه ومع أصحابه سنين عديدة، قال: قصدتهم لوجْدان السلامة معهم». وختم حياته إمامًا وخطيبًا لجامع القرويين بفاس.

وقد أجمع الناس كافة على وصفه «بالوليّ العارف». وكان ابن عبَّاد صوفيًا على طريقة الشاذلية. وفي ذلك يقول آسين: «إن أهم كتبه «شرح كتاب الحِكم لابن عطاء الله السكندري»، يمكن أن نصفه - دون مبالغة - بأنه منهج كامل لطريقة صوفية زهدية، عظيم الفائدة للبادئين في الطريق، والذين سلكوه وقاربوا منزلة الكمال، والذين وصلوا إلى ذروة غاية النظر الصوفي. وابن عباد يتكلم في ثنايا هذا الشرح عن رياضاته ومجاهداته الشخصية.

وقد بيَّن الأستاذ آسين أوجه الشبه بين مصطلح الطريقة الشاذلية والمصطلح

الذي استعمله الصوفي المسيحي المعروف «القديس يوحنا الصليبي» ( Saint Jean la Croix أو San Juan de la Cruzبالإسبانية) وأتباعه المسمون «أهل النور»les ilumines أوlos alumbrados)، ومن ذلك استعمال كلا الفريقين للفظي «البسط» و«القبض» بمعنى النور والظلام، وكذلك زهد الفريقين في الكرامات[١٣٩].