الجزء الأول

ابن رشد

الفصل الأوّل

حَيَاةُ ابن رُشد ومؤلّفاته

١ - نظرةٌ فيما اعتور الفلسفة من نصيب مختلف في إسبانيا العربية قبل ابن رشد.

٢ - سيرة ابن رشد.

٣ - عواملُ نكبة ابن رشد وما أصاب الفلسفة من اضطهادٍ لدى المسلمين في القرن الثاني عشر.

٤ - نصيبُ ابن رشد لدى أبناء دينه.

٥ - ما ضَخُمَتْ به سيرة ابن رشد من الأقاصيص.

٦ - معارفُ ابن رشد ومصادرُها.

٧ - إعجابُه، مع الغُلُوّ، بأرسطو.

٨ - شروحُ ابن رشد.

٩ - تعدادُ مؤلّفاته.

١٠ - مُتُون ابن رشد العربية، والمخطوطاتُ العربية والعِبْرِية واللاتينية.

١١ - طَبَعَاتُ مؤلّفاته.

١- نظرةٌ فيما اعتور الفلسفة من نصيبٍ مختلفٍ في إسبانيا العربية قبل ابن رشد

تَشْغَل حياةُ ابن رشد جميع القرن الثاني عشر تقريبًا، وترتبط في جميع حوادث هذا الدور الحاسم في تاريخ التمدن الإسلاميِّ، وأبْصَرَ القرنُ الثاني عشر نهائيًّا حبوطَ ما حاوله العباسيون في الشرق والأُمويون في إسبانيا من توسيعٍ لحقل العقل والعلم في الإسلام، فلما مات ابن رشد في سنة ١١٩٨ فَقَدَت الفلسفةُ العربيةُ فيه آخرَ ممثلٍ لها، وضُمِن انتصارُ القرآن على الحرية الفكرية لستة قرون على الأقلّ.

وقد أَسْهَمَ ابنُ رشدٍ فيما لمثل هذا الوضع من نفْعٍ وضَرٍّ بما لَقِيَ من نَكَبَاتٍ في حياته، وما تمتع به من شهرةٍ بعد مماته، وذلك بما أنه ظَهَرَ بعد دورٍ من الثقافة العقلية العظيمة، وذلك في زمنٍ كانت هذه الثقافة تتداعى، فإن مصائب مَشيبِهِ إذا كانت شاهدةً على ما ابْتُلِيَتْ به القضيةُ التي كان يُدافِعُ عنها من زوالِ حُظْوةٍ، فإنه عُوِّضَ من هذا تعويضًا ملائمًا باقتطافه وحده -تقريبًا- مجدَ أعمالٍ لم يَفْعَلْ غيرَ عرضها في مجموعها، فكأن ابنَ رشدٍ بوِيسُ الفلسفة العربية؛ أي: أحدُ أولئك الذين يَظْهرُون مؤخَّرًا فيُعَوَّضون من الإبداع الذي يُعْوزهم بَموْسُوعية آثارهم القائمة على الشرح والنقاش؛ أي: أحدُ أولئك الذين يظهرون في وقتٍ متأخرٍ جدًّا فلا يبتكرون، وإنما يَكُونُون آخرَ ما للحضارة المتداعية من دعائمَ فَيَرَوْنَ اقترانَ اسمهم ببقايا الثقافة التي لَخَّصُوها كما يَرَوْن غُدُوَّ مؤلَّفاتِهم صيغةً مختصرة تَدْخُل بها هذه الثقافة، من ناحيتها، في أثر الذهن البشريِّ المشترك.

ولم يَكَدْ يَمْضِي على الفلسفة العربية الأندلسية قرنان حتى أَبْصَرَتْ أنها وُقِفَتْ من فَوْرِها عن تعصبٍ دينيٍّ وانقلاباتٍ سياسيةٍ وغاراتٍ أجنبية، وقد كان للخليفة الحَكَم الثاني فخرُ البدء بهذه السلسلة الرائعة من الدراسات التي لها مقام مهمٌّ في تاريخ الحضارة بما اتَّفَقَ لها من تأثيرٍ في أوربا النصرانية.

ويَرْوِي المؤرخون المسلمون أن الأندلس تحولت في عهده إلى سُوقٍ عظيمة تُجْلَب إليها مُنْتَجاتُ الأدب من مُخْتَلِف الأقاليم حالًا[1]، وكانت الكتب التي تؤلَّفُ في فارس وسوريا تُعْرف في الأندلس، غالبًا قَبْلَ أن تُعْرَف في المشرق، ومن ذلك أن أرسل الحَكَمُ ألفَ دينارٍ من الذهب الخالص إلى أبي الفرج الأصفهاني كَيْمَا يَحُوزُ النسخة الأولى من أغانيه المشهورة، ومن الواقع أن قُرِئَ هذا الأثَرُ النفيس في الأندلس قَبْلَ أن يُقْرَأ في العراق، وقد كان للحَكَم في القاهرة وبغداد ودمشق والإسكندرية وُكلاء عَهِدَ إليهم في الحُصُول له على مؤلَّفاتٍ من علوم الأوَّلين والآخرين بأيِّ ثمنٍ كان، وتَحَوَّل قصرُه إلى مَصْنَعٍ لا يُلْقَى فيه غيرُ الناسخين والمُجَلِّدين والمُزَوِّقين، وكانت قائمة مكتبته وحدها مؤلَّفةً من أربعة وأربعين مجلدا[2]، وذلك من غير أن تشتمل على غير عُنوانِ كلِّ كتاب.

ويَرْوِي بعض المؤلِّفين أن عدد المجلَّدات بَلَغ أربعمائة ألف، وأن نَقْلَ هذه المجلدات من مكانٍ إلى آخرَ استلزم ستة أشهر على الأقل، وكان الحَكَمُ مُتَبَحِّرًا في التراجم وعلم الأنساب، ولم يُوجَدْ كتابٌ لم يقرأه، ثم إنه كان يكتب على أوراق متنقلة اسم المؤلِّف وكُنيته وأُسْرَته و قبيلته وأهله وسنةَ ولادته وموته وما عُزِي إليه من نوادر، وكان يقضي وقته في محادثة رجال الأدب الذين يَرِدُون بَلاطَه من جميع أنحاء العالم الإسلاميِّ.

وكان عربُ الأندلس -حتى قبل الحَكَم- يَشْعُرون بحافزٍ فيهم إلى الدِّراسات الحرة، وذلك بفعل هذا الإقليم الجميل أو بفعل صِلاتهم المستمرة باليهود والنصارى، وكان من

---

(١) بسكوال الغاينغوسي، تاريخ الدول الإسلامية في الأندلس، من متن المقري، (لندن ١٨٤٠)، الجزء ١، الذيل ٤٠ وما بعده، الجزء ٢، الصفحة ١٦٨ وما بعدها، الغزيري: المكتبة العربية الإسبانية، الجزء ٢، الصفحة ٣٧، ٣٨ والصفحة ٢٠١، ٢٠٢، مدلدورف: Comment. de institutes, literarils in Hispania quoe Arabes auctores habuerunt (غوتنغن ١٨١٠)، ص١١ وص٥٩، كاترمير: مذكرة حول ميل الشرقيين إلى الكتب، ص٤١، ابن أبي أصيبعة: في حياة ابن باجة، (المكتبة الإمبراطورية، تكملة، مادة ٦٧٦، ص١٩٥).

(٢) انظر إلى ابن الأبار، في دوزي لمحات حول بعض المخطوطات العربية، ص١٠٣، ١، ١٦، ١٧، المقري (طبعة دوزي، رايت إلخ) جزء ١، ص٢٥٦.

جهود الحَكَم -وقد ساعدته عليها عواملُ ملائمةٌ إلى الغاية- أن نَمَتْ حركةٌ أدبيةٌ تُعَدُّ من أسطع ما في القرون الوسطى.

وكان من الميلِ إلى العِلْم والموضوعات الجميلة في القرن العاشر أن قام في هذه الزاوية الممتازة من العالم تسامحٌ لا تكاد الأزمنة الحديثة تَعْرِض مثيلًا له علينا؛ وذلك أن النصارى واليهود والمسلمين كانوا يتكلمون بلغة واحدة، ويُنْشِدُون عَيْنَ الأشعار، ويشتركون في ذات المباحث الأدبية والعلمية، وقد زالت جميعُ الحواجز التي تَفْصِل بين الناس، فكان الجميعُ متفقين على الجِدِّ في حقل الحضارة المشتركة، وتَغْدُو مساجدُ قرطبة، التي كان الطُّلَّاب فيها يُعَدُّون بالألوف، مراكز فَعَّالة للدراسات الفلسفية والعلمية.

بَيْدَ أن التعصب الدينيَّ الذي هو عاملٌ مشئومٌ أزال بُذُورَ التقدم العقلي لدى المسلمين، كان يُعِدُّ تقويض أثرِ الحَكَم؛ وذلك أن علماء الكلام في المشرق كانوا قد أثاروا رِيبًا جِدِّيَّةً حول نجاة الخليفة المأمون لإقلاقه عاملَ التقوى في الإسلام بإدخاله فلسفة اليونان[1]، فلم يَبْدُ مُتَزَمِّتُو الأندلس أقلَّ قَسْوَةً، ولما اغتصب الحاجبُ المنصور السلطةَ من الضعيف هشام، الذي هو من بَني الحَكَم، أدرك أنه يُفْقَرُ له كلُّ شيء إذا ما أَرْوَى نفور الأئمةِ والجمهور الغريزيَّ من الدِّراسات العقلية، فأمَرَ إذَن أن تُسْتَقْصَى كُتُبُ الفلسفة والفلك، وغيرهما من العلوم التي زاولها القدماء، في المكتبة التي عُنِيَ بجمعها الحَكَمُ عن حُبٍّ بالغٍ للاطلاع، ويُحْرَق جميع هذه الكتب في ميادين قرطبة العامة أو تُقْذَف في آبار القصر وصهاريجه، ولم يُحْفَظْ من هذا غيرُ كتب التوحيد والنحو والطبِّ.

قال المؤرخُ سعيد الطليطليُّ[2]: «عزا مؤرخو العصر عملَ المنصور هذا إلى رغبته في الحُظْوَة لدى العوامِّ وفي إثارة أقلِّ ما يكون من معارضةٍ حين إلقائه ضَرْبًا من الغِشاوة على ذكرى الخليفة الحَكَم الذي كان يحاول اغتصابَ عرشه*»، ولسوف نَرَى ما كان للفلاسفة من حُظْوةٍ شعبية قليلةٍ في الأندلس.

---

(١) عدت المصائب التي حلت به عقابا على تعلقه بالفلسفة (تاريخ أبي الفداء، جزء ٢، ١٤٨، ١٥٠).

(٢) غاينغوس: جزء ١، الذيل، الصفحة ٤٠ وما بعدها.

ولم يُحِبَّ الجُمهورُ فريقَ الحكماء قطُّ، وكان احتمالُه لشَرَف العقل أصعبَ من احتماله لشرف النسب والنَّشَب، ولم تتمتع الفلسفة بعد أمرِ المنصور ذاك بغير فَتَراتٍ من الحرية قصيرةٍ، وبَدَت الفلسفةُ هدفًا لاضطهادٍ مكشوفٍ غيرَ مرة، ورأى من يتعاطَوْنها أنفسهم موضعَ تصريح بأنهم زنادقة من قِبَل أئمة الشريعة، واضْطُرَّ العلماء غير مرةٍ إلى كَتْمِ عِلْمِهم حتى حِيَالَ أصدقائهم الخالصي المودَّة خشيةَ الوِشَاية بهم والحُكْمِ عليهم مِثْلَ مَلَاحدَة.

وما كانت إسبانيا الإسلامية مَسْرَحًا له من الانقلابات في القرن الحادي عشر ألقى حضارة الأُمويين في خطرٍ بالغ، فقد نُهِب مركزُ الدِّراسات الرائعة: قرطبة، ودُمِّرَ قصرُ الخلفاء، وأُتْلِفَت المجموعات، وبِيعَت بقايا مكتبة الحَكَم بأبخس الأثمان، وبُدِّدَت في البلد، ويَرْوي سعيد أنه شاهد مُجَلداتٍ كثيرةً منها في طليطلة، ويعترف بأن ما تشتمل عليه كان يُوجِب إحراقها لو سُيِّرَت المباحث التي تَمَّتْ في عهد المنصور بانتباهٍ كما تَمَّتْ بُهَيَام.

وكان للفلسفة من الجُذُور المتأصلة في هذا البلد الجميل ما كانت جميع الجهود، التي بُذِلَتْ للقضاء عليها، لتؤدِّيَ معه إلى غير إنعاشها، ويُوكِّدُ لنا سعيدٌ[1] أن ما تَمَّ في زمنه (١٠٦٨) من دِراسات لعلوم الأوائل اتَّفَقَ له من الازدهار ما لم يَبْلُغْه قَبْلَ ذلك قطُّ، وإن كان الملوك لا يزالون يَمْقُتُونها، وإن كانت ضرورة الذهاب إلى الجهاد في كلِّ عامٍ بالغةَ الضَّرَر بتأمُّلات الفلاسفة، حتى إن بعض الأمراء كانوا يَظْهَرُون ملائمين لها، أو متسامحين نحوها على الأقل، وقد أثبتت التجربة عدم احتياج الفلسفة إلى حماية ولا إلى رعاية، وأنها لا تَسْتأذن أحدًا ولا تَتَلَقَّى أمرًا من أحد، فهي أكثرُ محاصيل الشعور البشريِّ تِلْقَائيَّةً، وذلك أن عصرَ حُكْمِ الحَكَم الذهبيَّ لم يُخَلِّفْ للتاريخ أي اسمٍ مشهور، وأن أسماء ابن باجَّة وابن طفيل وابن زُهْر وابنِ رشد، الذين أزعجهم التعصب، دخلت في مَجْرَى الحياة الأوربية، أي ضمن حياة الورَى الحقيقية.

---

(١) غاينغوس، الكتاب المذكور، ص٤١ وما بعدها، وقد أعلمني مسيو دوزي أن مخطوط ليدن، رقم ١٥٩، ص٢٩٧ (٢) يعرض معنى مختلفًا، غير أن مسيو شيفر (ص٩٣) يؤيد قسمًا من ترجمة مسيو غاينغوس.

٢- سيرة ابن رشد

مَرَاجعُ سيرة ابن رشد[١] هي:

١- الكلمة الوجيزة التي خَصَّه بها ابنُ الأبّار في تكملته على مُعْجَم التراجم لابن بَشْكُوال[٢].

٢- مقالةٌ طويلة، ولكن مَبْتورةٌ في البدء، ضِمْن تكلمةٍ لمُعْجَمَيِ ابن بَشْكوال وابن الأبار، وهي لكاتبها أبي عبد الله محمد بن أبي عبد الله محمد بن عبد الملك الأنصاري المرَّاكشي[٣].

---

(١) تكون اسم ابن رشد اللاتيني، Averroès، بفعل اللفظ الإسباني، الذي تحولت به كلمة Ibn إلى Aven، ولا تجد غير أسماء قليلة اعتورها من تنوع النسخ ما اعتور هذا الاسم، فقيل: Ibin-Rosdin، Filius-Ibn-Rusid، Ben Raxid، Ibn-Ruschod، Ben-Resched، Aben-Rassd، Aben Rois، Aben-Rasid، Aben-Rust، Avenrosd، Avenryz، Adveroys، Benroist، Avenroyth، Averroysta، إلخ، وتجد لكنية ابن رشد تنوعات أخرى، فقيل: Abulguail، Aboolit، Alulidus، Ablult، Aboloys، ويقرأ في مقدمة الكليات: Membucius، (أو Mahuntius، أو Mauuitius)، qui Latine dicitur (أساس قديم ٦٩٤٩ و٧٠٥٢، أرسنال العلوم والفنون، ٦١)، ويرجح أن يكون هذا تحريفا لكلمة محمد، والواقع أن هلدبر قد سمى هذا النبي الغوغي Mamutius.

(٢) مخطوط الجمعية الآسيوية، الصفحة ٥١ وما بعدها، انظر إلى الذيل ١.

(٣) مخطوط المكتبة الإمبراطورية، (التكملة العربية، ٦٨٢)، ص٧ وما بعدها، ولا يشتمل هذا المجلد على غير تراجم الرجال الذين يحملون اسم محمد، وقد ضاعت الورقات الأولى عن سيرة ابن رشد، ومن الواجب أن أقول إن هذه المقالة الخالية من العنوان والتي نقلت من مكانها الهجائي كانت تفوتني على الأرجح لو لم يدلني عليها مسيو منك الذي قام ببحث خاص حولها، انظر إلى الذيل ٣.

٣- كلمةٌ وجيزة لابن أبي أصيبعة في كتاب طبقات الأطباء[١].

٤- المقالة التي خَصَّ بها الذهبيُّ في حَوْلِيَّاته[٢] فيلسوفَنا مع مُضْطَهِدِه يعقوب المنصور، وذلك في سنة ٥٩٥ من الهجرة.

٥- مقالة ليون الإفريقيِّ في كتابه مشاهير الرجال لدى العرب[٣].

٦- عباراتٌ لمؤرخي إسبانيا الإسلامية، ولا سيما عبدُ الواحد المَرَّاكشي[٤].

٧- الأدلة المُسْتَنْبَطة من مؤلفات ابن رشد الخاصة[٥].

ويَظْهَرُ أن ابن الأبار والأنصاري أكثرُ من ترجم لابن رشدٍ استعلامًا، فقد تَلَقَّيَا أخبارَهما ممن عَرف فيلسوف قرطبة معرفةً صميمية، وكذلك عبد الواحد يستحقُّ كلَّ ثِقَةٍ به، وإن ظهر بعد ابن رشدٍ بجيل واحدٍ، وما قَدَّم من تفصيلٍ دقيقٍ عن ابن زُهْر وابن باجَّة

(١) مخطوط المكتبة الإمبراطورية (تكملة، مادة ٦٧٣)، الورقة ٢٠١، ٥ وما بعدها. انظر إلى الذيل ٣، وقد نشر مسيو بسكوال الغاينغومي ترجمة مختلة لهذه المقالة في ذيول الجزء الأول من ترجمته لكتاب المقري.

(٢) مخطوطات عربية في المكتبة الإمبراطورية (أساس قديم ٧٥٣)، الصفحة ٨٠٢ وما بعدها، الصفحة ٨٧: ٥ وما بعدها، انظر إلى الذيل ٤.

(٣) نشرت باللغة اللاتينية للمرة الأولى من قبل هوننغر في كتابه Bibliothecarium quadripartitum، الصفحة ٢٤٦ وما بعدها، (تيغوزي ١٦٦٤)، وذلك عن نسخة في فلورنسة، ونشرت للمرة الثانية من قبل فابريسيوس، المكتبة الإغريقية، الجزء ١٣، الصفحة ٢٥٩ وما بعدها، (الطبعة الأولى).

(٤) النص العربي، نشره مسيو رينارت دوزي (ليدن ١٨٤٧).

(٥) ليعلم القارئ منذ الآن أن الاستشهادات بمؤلفات ابن رشد تشير، عند عدم ذكر الطبعة، إلى طبعة aprud Cominum de Tridino، ١٥٦٠، وذلك عدا الطبيعيات ورسالة النفس حيث اتبعت طبعة الجونت لسنة ١٥٥٣.

وابن طُفَيْل، الذي عاين مؤلفاتِه المكتوبة بيده والذي عَرَف ابنه يَشْهَدُ بأنه عاش في مجتمع زمانه الفلسفيّ.

وألَّف ابنُ أُصيبعة كتابَه بعد وفاة ابن رشد بنحو أربعين سنة، وجَمَعَ أخباره من القاضي أبي مروان الباجِّيّ الذي عَرَف الشارحَ معرفةً شخصية كما يلوح، ولم يَصْنَع الذهبيُّ غير نَسْخٍ من تَقَدَّمُوه، وأما ليونُ الإفريقيُّ فقيمةُ روايته ضعيفة، فالخِفَّةُ لازمةُ ما ألَّفَ غالبا وإن استشهد بمؤلِّفي العرب في كلِّ صفحة، ولا سيما صاحبُ التراجم: ابن الأبار[1]، وذلك فضلًا عن أن الترجمة اللاتينية، التي هي كلُّ ما بَقِيَ لنا من كتابه، بلغت من الغِلْظة ما يَجِبُ أن يُعْدَل معه، غالبًا، عن العُثُور على معنى لها.

وزِدْ على ذلك كَوْنَ الأحاديثِ التي رُوِيتْ حول ابن رشدٍ في القرون الوسطى وعصر النهضة ذاتَ صِبْغةٍ تاريخية أقل من تلك، و هي لا تَدُلُّ على غير الرأي الذي كُوِّن عن هذا الشارح، وهي لا فائدة منها لغير تاريخ الرُّشدية، ومع ذلك فإن هذه الأحاديث هي التي تألَّف منها جميعُ سيرة ابن رشد حتى أواسطِ القرن السابع عشر، فلما نُشِرَ كُتَيِّبُ لِيُون في سنة ١٦٦٤ نُسِخَتِ المقالةُ التي خَصَّ بها ابنَ رشدٍ نَسْخَ اعتمادٍ خال من النقد من قِبَل مُورِيري وبَرْتولُكْشي وبيل وأنطونيو وبُروكِر وسبرِنْغِل وَأَمُورُو ومِدِّلْدُرْف وَأَمَابل جُرْدان، ومع أن مقالة ابن أبي أُصَيْبِعة كانت معروفةً لدى بُوكُوك ورِسْك ورُوسِّي فإنه لم يُسْتَفَدْ منها بالحقيقة إلا في السنين الأخيرة من قِبَل السادة وِسْتِنْفِلْد[2] ولِبْرِخت[3] وفِنْرخ[4]، ثم من قِبَل مسيو مُنْك في المقالة النفيسة التي نشرها عن ابن رشد في مُعْجَم

---

(١) لا تجد العبارات التي عزاها ليون إلى ابن الأبار في المقالة التي خص بها هذا المؤلف ابن رشد في تكملته، ومن المحتمل أن يكون الخطأ قد تطرق إلى ليون بعنوان غير صحيح.

(٢) Geschichte der arabischen Aerzie und Naturforscher (غوتنغن ١٨٤٠)، ص١٠٤-١٠٨.

(٣) Magazin Fur die Literatur Auslandes، برلين ١٨٤٢، رقم ٧٩، ٨٣، ٩٥.

(٤) De auctorum graecorum versionibus et commentaries syriacis, arabicis, etc. (لبسيا، ١٨٤٢)، ص١٦٦.

العلوم الفلسفية، ثم نَقَلَهَا مع إضافات مهمة في كتابه «مجموعة مقالات عن الفلسفة اليهودية والعربية» (١٨٥٩).

وُلِدَ القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد في قرطبة سنة ١١٢٦ (٥٢٠هـ)، وقد اتفق ابن الأبار والأنصاري على هذا التاريخ، ورَوَى عبد الواحد أنه قارَبَ الثمانين حينما مات في سنة ٥٩٥ (١١٩٨)، وذَكَر في شرحه الجزء الثاني من كتاب السماء[١] أنه شاهَدَ بنفسه حادثًا في سنة ١١٣٨، وتَجِدُ ذِكْرَياتِ قرطبة في مواضعَ كثيرةٍ من مؤلفاته، ولما أَتَى في شرحه لكتاب «جوامع السياسة» إلى ادعاء أفلاطون بأن الأغارقة شعبٌ ممتازٌ في حقل الثقافة العقلية ادَّعَى للأندلس[٢] بهذا، وفي الكليات (١، ٢، فصل ٢٢) ذهب إلى خلاف جالينوس مُؤكِّدًا أن الإقليم الخامس الذي تَقَعُ فيه قرطبة هو أطيبُ الأقاليم، ومن حديث انتهى إلينا خبرُه[٣] أن مناظرةً جَرَتْ أمام المنصور بين ابن رشد وأبي بكر بن زُهْر حول تَفْضيل أيٍّ من وَطَنَيْهِمَا على الآخر، فقال ابن رشد: «إذا مات عالمٌ بأشبيلية فأُريد بَيْعُ كتبِهِ حُمِلَتْ إلى قرطبة حتى تُبَاعَ فيها، وإن مات مُطْرِبٌ بقرطبة فأُريد بيعُ آلاته حُمِلَتْ إلى أشبيليه».

وكانت أُسْرَةُ ابن رشد من أكثر أُسَر الأندلس وجاهةً، وكانت تتمتع بتقدير عظيم في القضاء، وكان جدُّه يُدْعَى مِثْلَه أبا الوليد محمدًا، وكان مِثْلَه قاضيَ قرطبة، وكان هذا الجَدُّ فقيهًا مشهورًا في المذهب المالكيِّ، وتشتمل مكتبتنا الإمبراطورية (مُلْحَق، باب

---

(١) صفحة ١٧٦: ٥ (طبعة ١٥٦٠).

(٢) صفحة ٤٩٦، وإذا ما اقتصر على الترجمة اللاتينية وجد أن حكمه في أمر فرنسا أقل ملاءمة، Concedimus aliam nationem ad aliud virtutum genus melius a natura esse paratam, ut in Groecis facultas sciendi multo proestantior, in Gallis aliisque hujusmodi gentibus iracundia، بيد أن من المحتمل أن يكون المترجم قد أساء إدراك مناحي الألفاظ الأخيرة.

(٣) المقري، الجزء الأول، ٩٨ (طبعة دوزي ورايت إلخ)، غاينغوس، ١، ص٤٢، - كاترمير: مذكرة حول ميل الشرقيين إلى الكتب، ص٤٠.

٣٩٨)[١] على مجموعة ضخمة من فَتَاوَاه رَتَّبَها إمامُ المسجد الكبير بقرطبة، ابنُ الوَرَّان، وكان يَظْهَرُ بين من يُهْرَعون إلى معارف هذا القاضي العالم جميعُ مُدُن الأندلس والمغرب والأمراء المرابطون.

ولاتصال الفلسفة بعلم الكلام مكانها[٢] في هذه المجموعة، ويُخَيَّلُ إلى الناظر في كثير من صفحات هذا الكتاب الطَّرِيف أنه يَلْمِسُ أصولَ فكر الشارح[٣]، وقد مَثَّلَ ابنُ رشدِ الجَدُّ دورًا سياسيًّا مهمًّا، ومن ذلك أن ثارت فتنةٌ فعُهِدَ إليه أن يَحْمِل إلى ملك مَرَّاكُش[٤] خضوعَ الولايات الأندلسية، ومن ذلك أن ساعد نصارى الأندلس على غَزْو الأَذْفُنْشِ المِحْرَابِ لبلد الإسلام فذهب ابنُ رشدِ الجَدُّ إلى مراكش مُجَدَّدًا (٣١ من مارس ١١٢٦) ليَعْرِض على السلطان أمرَ الوَضْعِ الخَطِر الذي يُوقِعُ البلدَ فيه هؤلاء الأعداء في الداخل، فكان من فِعْل نصائحه أن نُقِلَ الألوفُ من النصارى إلى سَلَا وإلى شواطئ بلاد البربر[٥]، وكذلك ابنُه الذي وُلِدَ سنة ١٠٩٤ وتُوُفِّيَ سنة ١١٦٨، والذي هو أبو فيلسوفنا، قد قام بمنصِب قاضي قرطبة[٦]، فمن نَزَوَاتِ هذه الشهرة التي تَجِدُ لها غير مثالٍ مِيزَ ابنُ رشدٍ؛

---

(١) لا بد من أن يكون قد جيء بهذا المخطوط من دير سان فكتور إلى فرنسا في القرن الرابع عشر أو القرن الخامس عشر، وله جلد قديم من سان فكتور، وهو مذكور في قائمة هذا الدير التي وضعت حوالي هذا التاريخ تقريبًا (سان فكتور رقم ١١٢٢).

(٢) صفحة ٦٦، ٨٣.

(٣) ومع ذلك فإن هذا كان لا يستطيع معرفة جده الذي توفي في ٢٨ من نوفمبر ١١٢٦، كما يثبت ذلك تعليق على المخطوط المذكور آنفا، وتعليق آخر على مخطوطة التكملة، باب ٧٤٢، جزء ٣، صفحة ١٠٠ (على الهامش).

(٤) ليون الإفريقي، apud fabr، جزء ١٣، ص٢٨٢.

(٥) دوزي: مباحث في تاريخ إسبانيا وآدابها في القرون الوسطى، (الطبعة الثانية، ليدن، ١٨٦٠)، جزء ١، ص٣٥٧ وما بعدها، - غاينغوس، جزء ٢، ص٣٠٦، ٣٠٧، كوند، قسم ٣، فصل ٢٩، أجد في تاريخ ١١٤٨ ابن رشد آخر تدخل في شئون إفريقية (المجلة الآسيوية، أبريل- مايو ١٨٥٣، ص٣٨٥).

(٦) منك: مجموعة مقالات، ص٤١٩.

الذي بلغ صيتُ اسمه لدى اللاتين ما بَلَغَه اسم أرسطو تقريبًا، من آبائه المشهورين لدى العرب بصفة «الحفيد».

واقْتَدَى أبو الوليد بن رشد بأبيه وجَدِّه فكان علمُ التوحيد على مذهب الأشاعرة، والفقهُ على المذهب المالكيِّ أولَ ما دَرَس، ويُثْني مترجموه على معارفه في الفقه ثناءهم على معارفه في الطبِّ والفلسفة تقريبًا، ويُعَلِّقُ ابن الأبّار -على الخصوص- أهمية على هذا القسم من مؤلَّفاته أعظمَ بمراحلَ مما يُعلِّق على مؤلَّفاته الأرسطوطاليسية التي نال بها شهرة بالغة، وقد وضعه ابن سعيد في الطبقة الأولى من فقهاء الأندلس[1] وقد تَخَرَّج في الفقه على أعلم فقهاء عصره[2] كما تَخَرَّج في الطبِّ على أبي جعفر بن هارونَ الترجالي الذي تَرْجَم له ابنُ أبي أُصيبعة[3].

ومهما يَكُنْ من قَوْل هذا المترجم المرجال، فإن من المستحيل أن يكون قد تَلَقَّى دروسًا من ابن باجَّة المتوفَّى سنة ١١٣٨ على الأكثر، وإن كان من شأن تماثلِ المذهب وما يحَدِّث به من احترامٍ بالغ عن هذا الرجل العظيم يُجيزُ عَدَّه تلميذًا له من حيث العمومُ، وهكذا فإن ابن رشد عاش في مجتمعٍ مؤلَّفٍ من جميع مشاهير عصره، ويَصْدُر ابن رشدٍ بفلسفته عن ابن باجَّة مباشرةً، وكان ابنُ طفيل عاملَ طالعه كما نُبيِّن ذلك عما قليل.

وكان ابنُ رشدٍ في جميع حياته على أوثق صلاتٍ بأُسرة أبناء زُهْر الكبيرة التي يَتَجَلَّى فيها كلُّ تقدمٍ علميٍّ اتَّفَقَ لإسبانيا الإسلامية في القرنِ الثاني عشر؛ أي: كان أبو بكر بن زُهْر الشابُّ زميلًا له في خِدَم طبيب الملك، وكانت الصداقة التي تَرْبِطه بمؤلِّف كتاب التيسير؛ أبي مروان ابن زُهْر، من الإحكام ما رَغِبَ معه ابنُ رشدٍ، حينما أَلَّف كتاب الكليات، أن يؤلِّف صديقُه هذا رسالةً في الجزئيات كيما يتألفُ من اجتماع كتابيهما مؤلَّفٌ

(١) المقري، ٢، ١٢٢، (طبعة دوزي، إلخ).

(٢) ابن الأبار (انظر إلى الذيل ١).

(٣) ابن أبي أصيبعة، في غاينغوس، جزء ١، ص١٧، ١٨، الغزيري، جزء ٢، ص٨٤.

كامل[١] في الطبّ، ثم قامت صلةٌ بين ابن رشد والمتصوف ابن عربيّ الذي لم يَعُدَّه -مع ذلك- مريدًا يُرْكَنُ إليه، ويَرْجو قاطني قرطبة ابنُ رشد من ابن عربيّ أن يُطْلِعَه على أسرار علمه فَيَتَحَوَّلُ ابن عربيٍّ عن كشفها له برؤيا رَبَّانية[٢].

ولم يَخْلُ شُغْلُ ابنِ رشدٍ العامُّ من رونق، وذلك أن التعصب الذي كان روح ثورة الموحدين ازْدُجِر بمُيُول عبد المؤمن ويوسف الحرةِ، وأن سقوط المرابطين عُزِي إلى ما أَمَروا به من إتلاف الكتب، وأن عبد المؤمن مَنَعَ بِشدَّةٍ وقوعَ هذه الأفعال الوحشية[٣]، وأنه كان لابن زُهْر وابن باجَّة وابنِ طفيل وابن رشد، الذين هم فلاسفةُ ذلك العصر، مقامٌ في بَلَاطه، فلما حَلَّت سنة ١١٥٣ (٥٤٨هـ) وَجَدْنا ابنَ رشدٍ يَقُوم، على ما يحتمل، بمساعدة عبد المؤمن على ما كان يَرَى من إقامة ما شاد من مدارسَ في ذلك الحين، غيرَ غافلٍ عن أرصاده الفلكية[٤] في هذا السبيل.

وظَهَرَ يوسفُ الذي خَلَفَ عبد المؤمن -أكثر أمراء عصره ثقافةً- ونال ابن طُفَيْل نفوذًا بالغًا إلى الغاية في بَلاطه فاستغلَّه لاجتذاب العلماء إليه من جميع البلدان، فلابن طُفَيْلٍ يُعَدُّ ابنُ رشدٍ مدينًا بشرف المكانة عند الأمير، وقد روَى المؤرخُ عبد الواحد على لسان أحد تلاميذ ابن رشد قصةَ تقديمه الأول كما كان من عادة هذا الشارح أن يَذْكُرَها[٥]، قال ابن رشد:

---

(١) هذا ما أطلعنا عليه ابن رشد نفسه في خاتمة الكليات التي بُتِرت في الترجمات اللاتينية، ولكن مع حفظها لنا من قبل ابن أبي أصيبعة كاملة (انظر إلى الذيل ٣)، وفي الترجمات العبرية، انظر إلى: Steinschneeder, Catal, Codd. Hebr. Acad. Lugd. Bat.، ص٣١٢، تعليق.

(٢) Eleischer, Catal.Cadd. arab.، لبسك، ص٤٩٢.

(٣) المجلة الآسيوية، فبراير ١٨٤٨، ص١٩٦.

(٤) شرح كتاب السماء، ص١٧٩، -منك، راجع ص٤٢٠، ٤٢١، كونده، قسم ٣، فصل ٤٣، عزا ليون الإفريقي (في تاريخه عن إفريقية، ٢، ص٦٠) إقامة هذه المعاهد إلى يعقوب المنصور.

(٥) طبعة دوزي، ص١٧٤، ١٧٥، راجع ليون الإفريقي في فصل ابن طفيل، ص٢٨٠، منك، راجع ص٤١١، ٤٢١، ٤٢٢.

(لمَّا دخلتُ على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدتُه هو وأبا بكر بن طُفَيْل ليس معهما غيرُهما، فأخذ أبو بكر يُثْني عليَّ ويَذْكُر بيتي وسَلَفي، ويضمُّ بفضله إلى ذلك أشياء لا يَبْلُغها قَدْري، فكان أولَ ما فاتحني به أمير المؤمنين، بعد أن سألني عن اسمي واسم أبي ونَسَبي، أن قال لي: «ما رأيُهم في السماء، يَعْني الفلاسفة، أقديمةٌ هي أم حادثة؟»، فأدركني الحياء والخوف، فأخذتُ أتعلَّلُ وأُنكِرُ اشتغالي بعلم الفلسفة، ولم أكن أَدْرِي ما قَرَّر معه ابنُ طفيل، ففَهِمَ أميرُ المؤمنين مني الرَّوْعَ والحياء، فالتفَت إلى ابن طفيل وجَعَلَ يتكلمُ على المسئلة التي سألني عنها، ويَذْكُر ما قاله أرسطوطاليس وأفلاطون وجميعُ الفلاسفة، ويُورِد مع ذلك احتجاجَ أهل الإسلام عليهم، فرأيتُ منه غزارةَ حفظٍ لم أظُنها في أحدٍ من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له، ولم يَزَلْ يَبْسُطني حتى تكلمتُ، فَعَرَفَ ما عندي من ذلك، فلما انصرفتُ أَمَرَ لي بمالٍ وخِلْعةٍ سَنِيَّة ومَرْكَب».

وإذا ما وَجَبَ تصديقُ ذاك المؤرخ[1] وُجِدَ أن إقدامَ ابن رشدٍ على شروحه لأرسطو نتيجةٌ لرغبةِ يوسفَ وإلحاحِ ابن طُفيل، فقد كان ابن رشد يقول: (استدعاني أبو بكر بن طُفَيْل يومًا فقال لي: سمعت اليوم أمير المؤمنين يَتَشَكَّى من قَلَق عبارة أرسطوطاليس، أو عبارة المترجمين عنه، ويَذْكُر غموضَ أغراضه، ويقول: «لو وَقَعَ لهذه الكتب من يُلَخِّصُها ويُقَرِّب أغراضها بعد أن يَفْهَمها فَهْمًا جيدًا لقَرُبَ مأخذُها على الناس، فإن كان فيك فَضْلُ قوةٍ لذلك فافْعَل، وإني لأرجو أن تَفِيَ به، لِمَا أعلمه من جَوْدة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نُزُوعك إلى الصَّناعة، وما يَمْنَعُني من ذلك إلا ما تَعْلَمُه من كِبَرَة سِنِّي واشتغالي بالخدمة وصَرْف عنايتي إلى ما هو أهمُّ عندي منه»، قال أبو الوليد: فكان هذا الذي حَمَلَني على تلخيص ما لَخَّصْتُه من كتب الحكيم أرسطو طاليس).

ولا رَيْبَ في أن ابن رشد هو الذي أَلْمَعَ إليه ابن طُفَيْل في العبارة الآتية من قصته الفلسفية: «ولم يَكُنْ فيهم (بالأندلس) أثقبُ ذهنًا ولا أصحُّ نظرًا ولا أصدقُ رويةً من أبي بكر بن الصائغ... وأما من كان معاصرًا له ممن لم يُوصَفْ بأنه في مثل درجته فلم نَرَ له

(١) المصدر نفسه: ص١٧٥.

تأليفا، وأما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا فهم بعدُ في حَدِّ التزايد... على غير كمال...»[١].

ولم ينفكَّ ابن رشدٍ يتمتَّع، في عهد يوسف بحُظْوَةٍ مستمرة، ويَشْغَلُ أرفعَ المراتب، فقد نُصِبَ قاضيًا لأشبيلية[٢] في سنة ٥٦٥ (١١٦٩م)، وقد اعتذر في عبارةٍ جاءت في شرحه للجزء الرابع من كتاب أجزاء الحيوان الذي أتمَّه في تلك السنة عن الأغاليط التي أَمْكَن أن يأتيها بانهماكه في شئون الوقت وبُعْدِه من بيته في قرطبة حيث جميعُ كُتُبِه[٣]، ويَجِبُ أن يُجْعَلَ رجوعه إلى قرطبة[٤] حوالي سنة ٥٦٧ (١١٧١م)، ولا مِرَاءَ في أنه أَلَّفَ شروحَه الكبرى منذ هذا الزمن، وما أكثر ما تَوَجَّعَ فيها من شَوَاغله بالشئون العامة التي تَحْرِمُه ما يحتاج إليه من التأليف من الوقت وراحة البال، ويقول في آخر الجزء الأول من كتاب مختصر المَجِسْطِي إنه اضْطُرَّ إلى الاقتصار على أهمِّ القضايا مُشَبِّهًا نفسه برجلٍ يَضْغَطُه حريق فيُنْقِذ نفسه، آخذًا معه ألزمَ الأشياء فقط[٥].

وكانت خِدَمُه تَحْمِلُه على القيام برحلات كثيرة في مختلف أقسام دولة الموحدين، فنجده في هذا الجانب أو ذاك من المَضيق، أي مراكش وأشبيلية وقرطبة مؤرِّخًا شُرُوحه بهذه المدن، ومن ذلك أن أَلَّفَ في مراكش سنة ١١٧٨ قسمًا من «جوهر الأجرام السماوية» وأنه أتمَّ في أشبيلية سنة ١١٧٩ إحدى رسائله في علم الكلام، وأن يوسفَ دعاه إلى مراكش مُجَدِّدًا وعَيَّنَه طبيبه الأول بدلًا من ابن طُفَيْل[٦]، ثم وَلَّاهُ مَنْصِبَ قاضي الجماعة الرفيع الذي كان يَشْغَلُه أبوه وجَدُّه.

---

(١) Philos. Autodid. Prooem.، ص١٦، (طبعة بوكوك، ١٦٧١).

(٢) نراه قد أبدى بهذه الصفة في خبر رواه عبد الواحد (طبعة دوزي، ص٢٢٢).

(٣) منك، راجع صفحة ٤٢٢، وقد أورد باتريزي هذه العبارة (النقاش المشائي، ١، ٩ صفحة ٩٤، فنسيا، ١٥١٧)، وقد حرفت في طبعة الجونت، المعارضة، جزء ٦، ص١٠٣: ٥ (طبعة ١٥٥٠).

(٤) انظر إلى منك للاطلاع على النقاش الذي دار حول هذه التواريخ، راجع ص٤٢٢، ٤٢٣.

(٥) منك، المصدر نفسه.

(٦) تورنبرغ، Annaies regum Mauritanioe، ص١٨٢، كونده، قسم ٣، فصل ٤٧.

ونراه قد نال في عهدِ يعقوبَ المنصور بالله من الحُظْوَة ما لم يَنَلْه قَبْل ذلك قَطُّ، وذلك أن المنصور كان يُحِبُّ محادثته في الموضوعات العلمية، وكان يُجْلِسُه على الوسادة المُعَدَّة لأكثر الناس حُظْوَةً لديه، وكان ابنُ رشد يَبْلُغ من الدَّالَّةَ في هذه الأحاديث ما يخاطب معه مولاه بـ«تَسْمَعُ يا أخي»[1]، وبينا كان المنصورُ يتأهبُ في سنة ٥٩١ (١١٩٥م) لِقتَال الفنش التاسع القشتاليِّ، الذي انتهى بانتصار المنصور في الأَرَكِ كُنَّا نَرَى الشائب ابنَ رشد بجانبه، ويَرْوي ابن أبي أصيبعة -مع التفصيل- خبر ما غُمِرَ به في هذا الظَّرْف من الحُظْواتِ المثيرة لحسد أعدائه فكانت هذه الحُظْواتُ، لا رَيْبَ سببًا رئيسًا للمصائب التي سَمَّمَتْ سِني حياتِهِ الأخيرة.

والواقع أن ابن رشد فَقَدَ حُظْوَتَه لدى المنصور الذي نفاه إلى مدينة اليُسانَة القريبة من قرطبة، وَفْقَ ما يسود البَلاطاتِ الإسلامية عادةً، وكان اليهود يَسْكُنُون اليُسَانةَ فيما مضى، ولا رَيْبَ في أن هذا الأمر هو مدارُ القصة التي اعتمد ليون الإفريقي عليها والتي سَهُلَ قبولُها والتي جَعَلَتْ للفيلسوف المُضْطَهَد ملجأً لدى تلميذه المزعوم موسى بن ميمون، حتى إنه يَظْهَرُ أن أعداءه حاولوا أن يَحْمِلُوا على الاعتقاد بأنه من أصل يهودي[2].

---

(١) يفترض مسيو دوغاينغوس أن المنصور هو الذي تكلف إطلاق كلمة الأخ على ابن رشد، بيد أن التفسير الذي أتاه مسيو منك أدعى إلى الارتياح.

(٢) الأنصاري، الصفحة ٧ من المخطوط، (انظر إلى الذيل ٢)، ويرى مسيو دوزي (في الصفحة ٩٠ من عدد المجلة الآسيوية الصادر في يوليه ١٨٥٣) أن من الممكن ألا يكون أعداء ابن رشد قد ابتعدوا عن الحقيقة، ويستند في هذا إلى أمرين: ١- كون الأطباء والفلاسفة في الأندلس يكادون يكونون كلهم من أصل يهودي أو نصراني. ٢- كونه لم يذكر أحد ممن ترجم لابن رشد اسم القبيلة العربية التي ينتسب إليها، وهذا لم يقع نحو العرب الحقيقيين، ومع ذلك أوجه النظر إلى أن الدور الذي مثله أبو ابن رشد وجده هو من الأدوار التي لا تناسب غير الأسر البالغة القدم في الإسلام، وأن تاريخ مزاولة الطب من قبل بني رشد لم يبدأ بغير فيلسوفنا.

وقد أثارت عواملُ نَكْبَة ابن رشد عِدَّةَ حَدْسِيَّات، فبعضُهم يَذْكُر أن من أسباب نَكْبة هذا الفيلسوف اختصاصه بأبي يحيى أخي المنصور[١]، وبعضٌ آخر يحاول أن يَجِدَ علّة نكبته في عدم مجاملته لأمير المؤمنين؛ فقد رَوَى عبد الواحد[٢] وابن أبي أُصيبعة[٣] أن ابنَ رشدٍ صَنَّف كتابًا في الحيوان، وأنه لَمَّا ذَكَرَ الزرافةَ قال: «قد رأيتُ الزرافة عند مَلك البربر»[٤] قاصدًا بذلك يعقوب المنصور، «جاريًا في ذلك، على قول عبد الواحد، على طريقة العلماء في الإخبار عن ملوك الأمم وأسماء الأقاليم، غيرَ مُلْتَفِتٍ إلى ما يتعاطاه خَدَمة الملوك ومُتَحَيِّلُو الكُتَّاب من الإطراء والتقريظ وما جانس هذه الطُّرُق»، بَيْدَ أن هذه الحرية غاظت المنصورَ الذي عَدَّ تعبيرَ «مَلِك البربر» تحقيرًا له، ومما اعتذر به ابن رشد أنه قال: «إنما قلتُ مَلِك البَرَّيْن، وإنما تَصَحَّفَتْ على القارئ فقال ملكَ البربر»، قاصدًا بالبرين إفريقية والأندلس، والواقعُ أن إحدى هاتين الكلمتين لا تُمازُ من الأخرى بغير النِّقاط.

ويُوجدُ خبر آخر نَقَلَه إلينا الأنصاري[٥] عن عقيدة الكلامي الذي مَثَّلَ دورًا رئيسًا في ذلك «وذلك حين شاعَ في المشرق والأندلس على ألسنة المُنَجِّمَة أن ريحًا عاتيةً تَهُبُّ في يوم كذا ويوم كذا في تلك المُدَّة تُهْلِكُ الناس[٦]، واستفاض ذلك حتى اشتد جَزَع الناس

---

(١) الأنصاري أيضًا.

(٢) طبعة دوزي، ص٢٢٤، ٢٢٥.

(٣) انظر إلى الذيل ٣، وتقرأ عين الرواية في هامش مقالة الأنصاري الترجمية، ولكنها كتبت بيد أخرى.

(٤) والواقع أنّ هذه العبارة تُقرأ في شرح الفصل الثالث من الباب الثالث من رسالة أقسام الحيوان (منك، ص٤٢٦، تعليق)، وتجد مثل هذه العبارة في آخر شرح الجزء الثاني من السماء، ص١٧٧ (طبعة ١٥٦٠).

(٥) الصفحة ٨ من المخطوط، (انظر إلى الذيل ٢).

(٦) قام هذا الرأي على اقتران السيارات الذي حدث سنة ٥٨١هـ أو سنة ٥٨٢هـ انظر إلى دفريميري، المجلة الآسيوية، يناير ١٨٤٩، الصفحة ١٦ وما بعدها، راجع ميشو، مكتبة الحروب الصليبية، جزء ٢، ٧٧٢، ٧٧٣، جزء ٤، ص٢٠٩، تعليق.

منه واتخذوا الغِيرانَ والأنفاق تحت الأرض تَوَقِّيًا لهذه الريح، ولما انتشر الحديث بها وطَبَّقَ البلاد استدعى والي قرطبة إذ ذاك طَلَبَتها وفاوضهم في ذلك وفيهم ابنُ رشد -وهو القاضي بقرطبة يومئذ- وابنُ بُنْدُود، فلما انصرفوا من عند الوالي تكَلَّم ابنُ رشد وابن بُنْدُود في شأن هذه الريح من جهة الطبيعة وتأثيرات الكواكب.

قال شيخُنا أبو محمد عبد الله الكبير: «وكنتُ حاضرًا فقلتُ في أثناء المفاوضة: إن صحَّ أمرُ هذه الريح فهي ثانية الريح التي أهلك الله تعالى بها قومَ عادٍ إذ لم تُعْلَم ريحٌ بعدها يَعُمُّ إهلاكُها، فانبرى إليَّ ابنُ رشد ولم يتمالك أن قال: والله وجودُ قومِ عادٍ ما كان حقًّا، فكيف سببُ هلاكهم؟ فَسُقِط في أيدي الحاضرين وأكبروا هذه الزَّلَّة التي لا تَصْدُر إلا عن صريح الكفر والتكذيب لِمَا جاءت به آياتُ القرآن».

ويُعَدُّ النقدُ التاريخيُّ ذنبًا يَظْهَرُ علماء الكلام أقل مَنْ يَصْفَحُون عنه، ويَغْتَنِمُ أعداء ابن رشد فرصةَ هذه الزَّلَّة التي أسفرت عنها تلك المُشَاورةِ لعَرْضِ القاضي البالغِ البصيرةِ زنديقًا كافرًا.

ثم يروي عبد الواحد أن أعداء ابن رشد حَصَلُوا على مخطوطٍ مكتوبٍ بيده مشتمل على شروح له، ومما وَجَدُوا فيه عبارةٌ منقولةٌ عن مؤلفٍ قديم نَصُّها: «فقد ظَهَرَ أن الزُّهَرَة أحدُ الآلهة...»، فأطلعوا المنصور على هذه العبارة بعد عَزْلها عما تقدمها عازين إياها ابن رشد واجدين فيها وسيلةً لعَدِّه مشركًا[1].

ومهما يَكُنْ من أمر هذه الحكايات فإنه لا يُمْكِنُ الشكُّ في أن الفلسفة كانت عاملَ مِحْنةِ ابن رشد الحقيقيَّ، وذلك أنها صنعتْ له الأعداء الأقوياء من جعلوا صحةَ اعتقاده

(١) طبعة دوزي، ص٢٢٤.

موضعَ شبهةٍ لدى المنصور[١]، وكذلك كان جميعُ المُثَقَّفِين، الذين أثار طالعُهم الحسدَ، عُرْضَةً لعَيْن الاتهامات، ويَدْعو المنصور أعيانَ قرطبة، ويأمر بحضور ابن رشد، ويَلْعَنُ مبادئه، ويَقْضي بنفيه، ويأمر الأميرُ في الوقت نفسه بإرسال مراسيم إلى الأقاليم لمنع الدِّراسات الخَطِرَة ولِصُنْع ما يقتضيه إحراقُ جميع الكتب التي تتناول هذه الدِّراسات ولم يُسْتَثْنَ من ذلك غيرُ ما هو خاصٌّ بالطبِّ والحساب وأَوَّليات علم النجوم التي لا غُنْيَةَ عنها للتوصل إلى معرفة أوقات الليل والنهار وأخذ سَمْت القِبْلَة[٢]، وقد حَفِظ لنا الأنصاريُّ نَصَّ التعزيرِ الكاملَ الذي كتبه بأسلوب مُفَخَّم كاتبُ الأمير عبد الله بنُ عَيَّاش فأُرْسِلَ في ذلك الحين إلى مراكش وسائر مُدُن المملكة[٣]، ويَنِمُّ كلُّ سطر من هذا البلاغ على الحقد التعصبيِّ الذي أثاره مذهبُ أحرار الفكر، ومن الصعب مع ذلك أن يُتَصَوَّرَ ما هو أتفهُ من هذه الشكوى التي كُرِّرَت ألف مرة باسم مَضَرَّاتٍ لم تنشأ عن خطأ أحدٍ، والتي نَجِدُ علتها فيمن يتوجَّعُون منها أكثر من غيرهم.

ودسائسُ البَلَاط هي التي قامت عليها فتنةُ إيذاء ابن رشد كما يُرَى، وذلك أن الحزبَ الدينيَّ وُفِّقَ لطرد الحزب الفلسفيِّ، وذلك أن ابن رشد لم يُضْطَهَدْ وحدَه، فقد ذُكِرَ أعيانٌ كثيرون من العلماء والأطباء والفقهاء والقضاة والشعراء قاسَمُوا ابنَ رشدٍ نكبته، قال ابنُ أبي أُصَيْبعة: «ونَقَم (المنصور) أيضًا على جماعةٍ أُخَرَ من الفضلاء الأعيان... وأظْهَرَ أنه إنما فعل بهم ذلك بسبب ما يُدَّعى فيهم أنهم مشتغلون بالحكمة وعلوم الأوائل»، حتى إن نكبة الفلاسفة وَجَدَت من الشعراء مَنْ يَتَغَنَّوْن بها، ونُظِمَتْ قِطَعٌ كثيرةٌ من الشعر في هذه الفرصة، ومن ذلك أن المَدْعُوَّ أبا حسين بن جُبَيْر -على الخصوص-

---

(١) يمكن أن ترى شواهد كثيرة على ذلك جمعها الأنصاري (انظر إلى الذيل ٢)، والمقري (جزء ٢، ص١٢٥، طبعة دوزي، إلخ.، وغاينغوس، جزء ١، ص١٩٨)، راجع ابن خلدون، جزء١، ص٣٢٩، ٣٣٠، ترجمة، جزء٢، ص٢١٤ (طبعة دوسلان)، وفي غاينغوس، جزء٢، ذيل، ص٦٤.

(٢) عبد الواحد، طبعة دوزي، ص٢٢٤، ٢٢٥، دوهامر، المجلة الآسيوية، فبراير ١٨٤٨، ص١٩٦، Literaturgeschichte der Araber, 1 Abth. 1 Band، ص١٠٤ وما بعدها.

(٣) انظر إلى الذيل ٢.

أعْرَب عن غَيْظِه من ابن رشد ببعض اللواذع المؤذية التي ظهرت مستحبَّةً كثيرًا، -لا ريْبَ- عند الجُمهور الظافر[١]، قال أبو الحسين بن جُبَيْر:

الآن أَيْقَنَ ابن رُشْدٍ ... أن تَوَالِيفَه تَوالِف

يا ظالمًا نَفْسَهُ تأمَّلْ ... هل تَجِدُ اليومَ من تُوَالِف[٢]

وقال أيضًا:

لم تَلْزَم الرُّشْدَ يا ابن رُشْدٍ[٣] ... لَمَّا عَلَا في الزمان جَدك

وكنتَ في الدين ذا رِيَاء ... ما هكذا كان فيه جَدك

وقال أيضًا:

نَفَدَ القضاء بأخذ كل مُرَمَّدٍ[٤] ... مُتَفَلْسِفٍ في دينه مُتَزَنْدِقِ

بالمنطق اشْتَغَلُوا فقِيلَ حقيقةً ... إن البلاء مُوَكَّلٌ بالمنطقِ[٥]

ومع ذلك فإن مِحْنَةَ ابن رشد لم تَدُمْ طويلًا، فقد أسْفَرَ انقلاب جديد عن إعادة الفلاسفة إلى حَظيرة الحُظْوة، وذلك أن المنصور لما عاد إلى مراكش رَجعَ عن المراسيم التي كان قد أمر بها ضِدَّ الفلسفة، وصار يُكِبُّ على الفلسفة بهِمَّةٍ مُجَدَّدًا، وأجابَ الوجوهَ والعلماءَ إلى ما سألوا، فدَعَا إليه ابنَ رشدٍ ورفقاءَه في المحنة[٦]، وعَهِدَ إلى أحدهم أبي جعفرٍ الذهبيِّ في مُهِمَّة الإشراف على كُتُبِ أطباء البَلَاط وفلاسفته.

---

(١) مخطوطات تكميلية رقم ٦٨٢ صفحة ٨، ٩، انظر إلى الذيل ٢.

(٢) نشرت هذه الأهاجي وترجمت من قبل مسيو منك، المصدر المذكور، صفحة ٤٢٧، ٤٢٨، ٥١٧.

(٣) جناس حولّ اسم ابن رشد.

(٤) رمده: جعله في الرماد.

(٥) ترى الجناس القائم على إبهام كلمة المنطق التي لها في العربية مثلما لها في اليونانية، وأعدل عن التنبيه إلى الجناسات التي تشتمل عليها القطع الأخرى، انظر إلى منك أيضًا.

(٦) ابن خلدون أيضًا، ابن الأبار (انظر إلى الذيل ١).

وقد شَفَعَ ليون الإفريقي[١] نكبةَ ابن رشدٍ بتفاصيل سخيفةٍ عن الحِيَل التي اتخذها أعداؤه لكَشْفِ القِنَاع عن إلحاده، وعن الأحوال المُخْزِية حول انقباضه وإبعاده، ويَظْهَرُ أن هذه الحكايات ليست من الصحة ما تستحقُّ أن تُنْقَل معه هنا، ومع ذلك فلا يمكنني أن أذهب إلى أنها من خيال ليون، فهو قد قرأها في كتابٍ عربيٍّ، ولا يُنْكَرُ كَوْنُ كثيرٍ من الأمور التي يَرْوِي يُذَكِّرُ بها حكاه الأنصاري.

ومما أكَّدَه الأنصاريُّ أنه كان من عادة ابن رشد أن يقول: «إن أعظمَ ما طرَأَ عليَّ في النكبة أني دخلت وأنا وولدي عبد الله مسجدًا بقرطبة وقد حانت صلاة العصر فَثَار لنا بعض سِفْلَة العامَّة فأخرجونا منه»، وكاد يكُون جميعُ تلاميذه غير أوفياء له، وكُفَّ عن الاحتجاج به، وكان أكثرهم جُرأةً يحاول أن يُثْبِتَ أنَّ آراءه لم تَكُنْ مخالفةً لعقيدة المُسلم الصالح[٢] بالمقدار الذي ظُنَّ، ومما حَدَث أن أحد علماء المشرق، تاجَ الدين بن حَمَوَيْه، الذي زار المغرب في ذلك الحين حاول الاجتماع بابن رشد من غير أن يُوَفَّقَ لهذا، لتشديد حال الانعزال الذي كان يعيش فيه هذا الفيلسوف المنفيُّ[٣].

وعاش ابن رشد قليلًا بعد أن عادت إليه حُظْوته، ومات ابنُ رشد في مراكش متقدمًا في السِّنِّ، وكانت وفاتُه يوم الخميس الموافق ٩ من صفر[٤] سنة ٥٩٥ (١١ من ديسمبر ١١٩٨م) وهذا هو التاريخ الذي عَيَّنَه الأنصاريُّ، وجَعَلَ ابنُ أبي أصيبعة وفاة ابن رشد في أوائل سنة ٥٩٥ أيضًا، ولكنه تَنَاقَضَ عندما زعم أن ابن رشد نال حُظْوة لدى محمد الناصر الذي خَلَفَ يعقوب المنصور في ٢٢ من ربيع الأول سنة ٥٩٥ (٢ من يناير

---

(١) Apud Fabr. Bibl. Gr.، جزء١٣، ص٢٨٥-٢٨٧، بيل، معجم، مادة ابن رشد، تعليق م. بروكر، تاريخ النقد الفلسفي، جزء ٣، ص١٠٠، ١٠١.

(٢) الأنصاري (الذيل ٢)، راجع منك، ص٤٢٧.

(٣) الذهبي، المكتبة الإمبراطورية، أساس قديم، باب ٧٥٣، ص٨١ (انظر إلى الذيل ٤) وقد ذكر ابن حمويه أن ابن رشد مات وهو محبوس، فهذا خطأ لا ريب.

(٤) يستند ابن الأبار إلى من روى وقوع هذا الحادث في شهر ربيع الأول من تلك السنة.

١١٩٩)[١]، ولا سيما عند النظر إلى أنه جعل إعادة المنصور لابن رشدٍ في سنة ٥٩٥ هذه، وقد أجمع على سنة ٥٩٥ ابنُ عربيٍّ، الذي شَهِدَ جنازته، واليافعي، ومحمدُ بن عليٍّ الشاطبي، ومؤرخو المسلمين على العموم[٢].

وقد انحرف عن هذا التاريخ قليلًا عبد الواحد والذهبيُّ اللذان وضعا وَفاة الشارح في أواخر سنة ٥٩٤[٣]؛ أي: في شهر أغسطس أو سبتمبر من سنة ١١٩٨، وليون الإفريقي وحدَه هو الذي أخَّرَ وفاتَه إلى سنة ١٢٠٦[٤] ونَعْلَمُ من الأنصاريِّ أن ابن رشد دُفِنَ في مراكش، وذلك في الجَبَّانة الواقعة خارج باب تاغَزُوت، فلما مضت على وفاته ثلاثةُ أشهر حُمِل إلى قرطبة، حيث دُفِنَ في رَوْضة سلفه بمقبرة ابن عباس[٥]، والواقعُ أن ابن عربيّ

---

(١) روى ابن الأبار أن ابن رشد توفي قبل موت المنصور بشهر واحد تقريبا، وهذا صحيح، (انظر إلى الذيل ١).

(٢) اليافعي، مخطوط قديم، أساس، باب ٦٤٤، ص١٤١، محمد بن علي، أساس قديم، باب ٦١٦، ص١٨٤، ٥، يدحض ابن الأبار رأيًا آخر قائلا حول هذا التاريخ.

(٣) عبد الواحد، طبعة دوزي، ص٢٢٥، الذهبي الذيل ٤.

(٤) ذهب رنسيوس وبوكوك ودربلو إلى سنة ١١٩٨، وتابع موريري وأنطونيو ودو رومي ليون الإفريقي، وأخطأ هوتنغر في تحويل السنين الهجرية إلى السنين الدارجة فجعل موت ابن رشد في سنة ١٢٢٥، ونقل مدلدورف ذلك عنه، وسار آخرون على غير هدى، فذهب تنمان إلى سنة ١٢١٧ أو سنة ١٢٢٥، وذهب سبر نفل إلى سنة ١٢١٧، وذهب برتولكشي إلى سنة ١٢١٦، ولم يكن عند المؤلفين الأقدم من أولئك غير خبر جيل دو روم عن أبناء ابن رشد، فاتبعوا تاريخًا أكثر تقلبًا، وبيير دابانو (Concil. Controv، ص١٤: ٥، البندقية ١٥٦٥)، وباتريزي (النقاش المشائي، جزء١، ١، ١٠، ص٩٤، البندقية ١٦٧١)، وباجي (ad Baronium ann.، ١١٩٧، رقم ١١)، فقط، هم الذين فكروا في الانتفاع بالتواريخ التي تنطوي عليها اكتتابات الرسائل.

(٥) قال ابن الأبار مثل هذا تقريبًا، راجع محمد بن علي الشاطبي (رقم ٦١٦، أساس قديم).

يَروِي أنه شاهد تحميل جُثَّته على دابَّة لتُنْقَلَ إلى قرطبة[١]، ويُؤكِّدُ ليون الإفريقي -من ناحيةٍ أخرى- أنه شاهد قَبْرَه وكتابةَ لَحْدِه في مراكش بالقرب من باب الدَّبَّاغين[٢].

وقد خَلَّف ابنُ رشدٍ ولدًا كثيرًا، وقد عَكَفَ بعضهم على دراسة علم الكلام والفقه وغَدَوْا قضاةَ مُدُنٍ وكُوَرٍ، وكان أحدُهم، أبو محمد عبد الله مشهورًا في صناعة الطبِّ، وتَرْجَمَ له ابنُ أبي أصَيْبِعة عَقبَ ترجَمته لأبيه[٣]، وكان يَطِبُّ الناصرَ، وله من الكتب مقالة في حيلة البُرْءِ، وما كانت جميع هذه الأحوال لِتَحْمِلَ على تصديق رواية جيلْ دُو رُوم حول إقامة أبناء ابن رشد في بَلاط هُوهِنْشتَاوْفِن[٤].

ومات ابن البيطار، وعبد الملك بن زُهْر في السنة نفسها تقريبًا، وكان أبو مروان ابن زُهْر وابنُ طُفَيْل قد ماتا منذ زمنٍ، وهكذا فإن فريق الفلاسفة والعلماء توارى من الأندلس والمغرب في وقتٍ واحدٍ تقريبًا؛ أي: في السنين الأخيرة من القرن الثاني عشر، ويَزُور مؤرخُ الموحدين عبد الواحد[٥]، بلادَ المغرب في سنة ٥٩٥ (١١٩٨-٩٩) فيَجِدُ قَيْدَ الحياة ولكن مع تقدم في السِّن، الحفيدَ أبا بكر بن زُهْر، ويُنْشِدُه أبو بكر هذا قِطَعًا من شعره، ويَلْقَى في مراكش سنة ٦٠٣ (١٢٠٦-٧) ابنَ ابنِ طُفَيْل، ويُنْشِدُه هذا الابنُ قصائدَ من شِعْر أبيه، وعادَ لا يُفْتَدَى بغير ذكريات الماضي وعَنْعَنَاته التي أخذت تَضْعُفُ يومًا بعد يوم.

---

(١) فليشر، Codd. Arab، لبسك، ص٤٩٢.

(٢) فابريسيوس، جزء١٣، ص٢٨٨.

(٣) مخطوط، ملحق، باب ٦٧٣، ص٢٠٣.

(٤) انظر الجزء الثاني الآتي، فصل ٢: ١٤.

(٥) المعجب في تلخيص تاريخ المغررب، طبعة رينارت دوزي، (ليدن، ١٨٤٧)؛ مقدمة، ص٦.

٣- عواملُ نكبة ابن رشد، وما أصاب الفلسفة من اضطهادٍ لدى المسلمين في القرن الثاني عشر

تُعَدُّ نكبةُ ابن رشد وما ثار حِيالَه من رِيَبِ الإلحاد أبرزَ ما وَقَفَ خيالَ معاصريه، وتَرَى جميعَ مؤرخي المسلمين ومترجمي الرجال مُجْمعين على هذه الناحية، وما كان من تَنَوُّع الأحوال التي يَرْوُون بها الحادثَ أفضلُ دليلٍ على ما أحدث من أثَر، ومع ذلك فإن تلك الاضطهادات لم تَكُن حادثًا منعزلًا، ففي أواخر القرن الثاني عشر نُظِّمَتْ حربٌ على الفلاسفة في جميع العالم الإسلامي[1]؛ وذلك أن رَجْعِيَّةً كلامية، كالتي عَقَبَتْ في الكنيسة مؤتمرَ ترَنْتَ الديني، بَذَلَتْ وُسعَها لتستردَّ بالبرهان والقوة ما أضاعت من بِقَاع، ولم ينفكَّ الإسلامُ، ككثيرٍ من المبتدعات الدينية، يشتدُّ وينال من أتباعه إيمانًا أكثر إطلاقًا، وما كاد أصحاب محمد يؤمنون برسالته الفائقة للطبيعة، وسِيقَ عدمُ التصديق إلى أقصى حدوده في القرون الستة الأولى من الهجرة، وعلى العكس لا ارتيابَ ولا اعتراضَ في القرون الحديثة، فلما أفْلَتَ الإسلام بالتدريج من سلطان العِرْق العربيِّ المُرْتابِ جوهرًا.

وصار بفعل عوارض التاريخ قبضةَ عروق تَوَّاقة إلى التعصب، كالإسبان والبربر والفُرْس والترك، سَلَكَ سبيلًا اعتقاديًّ صارمًا مانعًا لِمَا سواه، وأصابَ الإسلامَ ما أصابَ الكَثْلَكَة في إسبانيا وما كان يصيب جميع أوربا لو تَمَّ للرَّجْعِ الدينيِّ في أواخر القرنِ السادس عشر وأوائل القرن السابع عشر إخمادُ كلِّ تقدم عقليّ، وتَعُمُّ الأشعرية، التي هي ضَرْب من التوفيق بين العقل والدين، والتي تشابه علمَ اللاهوت الحديث، بلادَ مصرَ في عهد صلاح الدين، وبلادَ الأندلس في عهد الموحِّدين، وتَظَلُّ مذهبَ أهل السنة حتى

---

(١) لا تزال كلمة فيلسوف تعد شتيمة مرادفة للزنديق والفاسد، كما تعد كلمة فرماسون (البناء الحر)، انظر إلى كتاب ((رحلة إلى الوادي)) الذي نشره الدكتور برون، ص٦٦٣.

أيامنا، ويُرْغَى ويُزْبَد من منابر كل ناحيةٍ حِيالَ أرسطو والفلاسفة[١]، وتُحْرَقُ بأمر من الخليفة المُسْتَنْجِد، في سنة ١١٥٠، جميعُ الكتب الفلسفية في مكتبة أحد القضاة، ولا سيما كتبُ ابن سينا والموسوعةُ المسماةُ «رسائلَ إخوان الصفا»، ويُتَّهَمُ الطبيبُ الرُّكْنُ عبد السلام بالزندقة، ويُبَاشَرُ إتلافُ كتبه باحتفال، ويَصْعَدُ العالِمُ الذي كان يرأس الاحتفالَ، في المِنْبَر ويَحْمِل على الفلسفة، ثم يتناول المجلدات واحدًا فواحدًا ويَنْطِق ببعض الكلمات لبيان إثمها، ثم يُسَلِّمُها إلى من يَقُومون بإحراقها[٢].

وقد كان تلميذُ ابن ميمون المُفَضَّل، الرَّبَّانيُّ يَهُودا، شاهدًا على هذا المنظر الغريب، فقال: (لقد شاهدتُ في يد العالِمِ كتابَ ابن الهيثم في الفلك، ويشير العالِمُ إلى الدائرة التي عَرَض هذا المؤلفُ بها الفلك، ويقول بصوتٍ عالٍ: «هذا هو البلاء العظيم، هذه هي المصيبة التي يَعْجِزُ عن بيانها اللسان، هذه هي النكبة القاتمة!»، وقد مَزَّق الكتابَ وهو يقول هذا، وألقاه في النار)[٣].

وكان جميع فلاسفة الأندلس في عصر ابن رشد عُرْضةً للاضطهاد مِثْلَه[٤]، وذلك أن الموحِّدين صَدَرُوا عن مذهب الغزالي مباشرةً، وأن مؤسس حزبهم بإفريقية كان تلميذًا لعدوِّ الفلسفة هذا[٥]، وأن ابن باجَّة، الذي هو أستاذٌ لابن رشد، كَفَّرَ بالسجن عن تُهَمٍ

---

(١) ترى معظم المؤرخين والمؤلفين في موضوعات شتى من العرب، كأبي الفداء والمقريزي، قليلي العطف على الفلسفة، راجع تاريخ أبي الفداء ٤، ٢٥٥، دو ساسي: بيان الديانة الدرزية، مقدمة، ص٢٢، فلوغل: الكندي، ص١٥، وذلك في .Abhandl. Für die Kunde des morg، جزء١.

(٢) أبو الفرج: تاريخ مختصر الدول، ص٤٥١، المتن، منك، المقالات، ص٣٣٤.

(٣) المجلة الآسيوية، يوليه ١٨٤٢ (ص١٨، ١٩)، مقالة مسيو منك.

(٤) روى مؤلف القرطاس أن جد ابن رشد عزل عن منصبه قاضي الجماعة بقرطبة لمؤلفاته الأدبية والفلسفية، غير أنه يشك في هذه الرواية، فنسأل ألا تنطوي على التباس في ابني رشد، راجع تورنبرغ، Ann regum Mauritanioe، ص١٤٤، بتسر دولا كروا، في المكتبة الإمبراطورية، أساس الترجمات، رقم ٩٧ مكرر، ص١٥٤: ٥.

(٥) راجع عبد الواحد والمراكشي (طبعة دوزي)، ص١٢٤.

الإلحاد التي كانت لاصقةً به، وأنه لم يُطْلَق منه إلا بنفوذ أبي ابن رشد الذي كان قاضي الجماعة[١] في ذلك الحين، إذا ما صُدِّقت روايةُ ليون الإفريقي، وأن ابن طُفَيْل عُدَّ مؤسِّسَ الإلحاد الفلسفي، وأستاذًا لابن رشدِ وابن ميمون في الزندقة[٢]، وأن الفيلسوف مالكَ بن وهيب الأشبيليَّ المعاصرَ لابن باجَّة رأى أنه مُضْطَرٌّ إلى قَصْرِ تعليمه على أول الصِّناعة الذهنية، وأنه عَدَل عن المعارف الفلسفية عُدُولًا تامًّا، وحَظَر على نفسه كلَّ حديث في هذا الموضوع لِمَا فيه من خَطَر الهلاك، وأقبل على العلوم الشرعية، «ولم يَكُنْ يلوح على أقواله ضياءُ هذه المعارف، ولا قَيَّدَ فيها باطنًا شيئًا أُلْفِيَ بعد موته»[٣]، وأنه كان يُلْجَأ إلى ما هو أشدُّ من ذلك أحيانًا، فقُتِل ابنُ حبيبٍ الأشبيليُّ لاشتغاله بالفلسفة، وأضاف المؤرخُ الذي رَوَى هذا النبأَ قولَه عن الفلسفة: «وهذا العلم ممقوتٌ بالأندلس لا يستطيع صاحبه إظهارَه؛ فلذلك تَخْفَى تصانيفهُ... وكان مُطَرف الأشبيليُّ في عصرنا قد اشتغل بالتصنيف في هذا الشأن، إلا أن أهل بلده كانوا يَنْسُبُونه إلى الزندقة بسبب اعتكافه على هذا الشأن، فكان لا يُظْهِر شيئًا مما يُصَنِّف»[٤].

وسيرةُ أبي بكر بن زُهْر لابن أبي أُصَيْبِعة مملوءةٌ بمثل هذه الحوادث[٥]، ومن ذلك قولُ ابن أبي أصيبعة: «وكان المنصور قد قَصَدَ ألَّا يَتْرُكَ شيئًا من كتب المنطق والحكمة باقيًا في بلاده، وأباد كثيرًا منها بإحراقها بالنار، وشَدَّد في ألَّا يَبْقى أحدٌ يشتغل بشيء منها، وأنه متى وُجِدَ أحدٌ يَنْظُر في هذا العلم أو وُجِدَ عنده شيء من الكتب المُصَنَّفَة فيه فإنه يَلْحَقُه ضررٌ عظيمٌ، ولما شَرَع في ذلك جعل أمرَه مفوَّضًا إلى الحفيد أبي بكر بن زُهْر، وأنه الذي يَنْظُر فيه، وأراد الخليفةُ أنه إن كان عند ابنِ زُهْر شيءٌ من كتب المنطق والحكمة لم يَظْهرْ، ولا يقال عنه إنه يشتغلُ بها ولا ينالُه مكروهٌ بسببها، ونَظَرَ ابنُ زُهْرٍ في ذلك، وامتثل أمرَ

---

(١) ليون الإفريقي apud fabr. Bibl. gr.، جزء١٣، ص٢٧٩.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) ابن أبي أصيبعة، في ترجمته لابن باجة (مخطوط، المكتبة الإمبراطورية، ص١٩٢).

(٤) المقري، جزء٢، ص١٢٥، ١٢٦ (طبعة دوزي، إلخ) غاينغوس، جزء١، ص١٩٨، ١٩٩.

(٥) مخطوط المكتبة الإمبراطورية، ص١٩٩، غاينغوس، جزء١، ذيل، ص١٠.

المنصور في جَمْع الكتب من عند الكُتُبِيِّين وغيرهم، وألَّا يبقي شيء منها، وإهانةِ المشتغلين بها».

ولم تَحُل هذه المُهِمَّةُ الشاقَّةُ على فيلسوفٍ كابن زُهْر -والتي قام بها ابنُ زُهْرٍ مُنْقادًا- دون الوشاية به لدى الخليفة عاكفًا على دراسة الكتب المحظورة، وكان الاضطهادُ يؤتي ثمرته المعتادة من الرِّثاء وانحطاط الضمائر.

وقال ابن أبي أُصَيْبِعة: (كان الحفيد أبو بكر بن زُهْر قد أَتَى إليه من الطَّلَبَةِ اثنان ليَشْتَغلا عليه بصِناعة الطبِّ، فتردَّدا إليه ولازماه مُدَّةً وقَرَآ عليه شيئًا من كتب الطِّبِّ، ثم إنهما أَتَياه يومًا بيد أحدهما كتابٌ صغير في المنطق، وكان يَحْضُر معهما أبو الحسين المعروفُ بالمصدوم، وكان غرضُهم أن يشتغلوا فيه، فلما نَظَر ابنُ زُهْرٍ إلى ذلك الكتاب قال: ما هذا؟ ثم أخذه يَنْظُر فيه، فلما وجده في علم المنطق رَمَى به ناحيةً، ثم نَهَضَ إليهم حافيًا ليَضْرِبَهم، وانهزموا قدَّامَه، وتَبِعَهم يَعْدُو على حالته تلك وهو يبالغ في شتمهم، وهم يتعادَوْن قُدَّامه إلى أن رَجَع عنهم عن مسافة بعيدة، فبَقُوا منقطعين عنه أيامًا لا يَجْسُرون أن يأْتُوا إليه.

ثم إنهم تَوَسَّلوا إلى أن حَضَرُوا عنده، واعتذروا بأن ذلك الكتاب لم يكُنْ لهم، ولا لهم فيه غَرَضٌ أصلًا، وأنهم إنما رأَوه مع حَدَثٍ في الطريق وهم قاصدون إليه، فَهَزءُوا بصاحبه، وعَبِثُوا به، وأخذوا منه الكتابَ قهرًا، وبَقِيَ معهم، ودخلوا إليه وهم ساهون عنه، فتخادع لهم، وقَبِلَ معذرتهم، واستمرُّوا في قراءتهم عليه صِناعة الطبِّ، ولَمَّا كان بعدُ مُدَيْدَةٍ أَمَرَهم أن يُجيدوا حفظَ القرآن، وأن يشتغلوا بقراءة التفسير والحديث والفقه، وأن يواظبوا على مراعاة الأمور الشرعية والاقتداء بها، وألا يُخِلُّوا بشيء من ذلك.

فلما امتثلوا أمره، وأَتْقَنُوا معرفةَ ما أشار به عليهم، وصارت لهم مراعاةُ الأمور سَجِيَّةً وعادةً قد أَلِفُوها، كانوا يومًا عنده، وإذا به قد أخرج لهم الكتاب الذي كان رآه معهم في المنطق، وقال لهم: «الآن صَلَحْتُم لأن تقرءوا هذا الكتاب وأمثالَه عليَّ»، وأَشْغَلهم فيه، فتَعَجَّبوا من فِعْلِه رَحِمَه الله، وهذا يدلُّ على كمال عقله وتَوَفر مُرُوءته).

والذي تُهِمُّ ملاحظتُه، والذي يُمْكِنُ أن يَظْهَرَ مُحيِّرًا أولَ وهلةٍ، هو أن هذه الاضطهاداتِ كانت مُسْتَحَبَّةً لدى العامة كثيرًا، وأن أكثر الأمراء ثقافةً كانوا يَدَعُونها تُنْزَع منهم، على الرغم من ميولهم الشخصية، نَيْلًا للحُظْوَة لدى العامة، وكان مقتُ العامة للفلسفة الطبيعية من أبرز ما تتصف بها إسبانيا الإسلامية، ومن الصعوبة بمكانٍ ألا يُعَدَّ هذا من نتائج نفوذ العِرْق المغلوب، قال المَقَّرِيُّ[1]: «وكلُّ العلوم لها عند أهل الأندلس حَظٌّ واعتناء إلا الفلسفة والتنجيم فإن لهما حَظًّا عظيمًا عند خواصِّهم، ولا يُتَظَاهر بهما خَوْفَ العامَّة، فإنه كلما قيل فلان يقرأ الفلسفة أو يشتغل بالتنجيم أطلقت العامةُ عليه اسم زِنْدِيق، وقَيَّدَت عليه أنفاسه، فإن زَلَّ في شُبهةٍ رَجمُوه بالحجارة، أو حَرَّقوه قبل أن يَصِلَ أمرهُ للسلطان، أو يَقْتُله السلطان تَقَرُّبًا لقلوب العامة، وكَثيرًا ما يَأْمُر ملوكُهم بإحراق كتب هذا الشأن إذا وُجِدَت، وبذلك تَقَرَّبَ المنصورَ بن أبي عامر[2] لقلوبهم أوَّل نهوضه وإن كان غير خالٍ من الاشتغال بذلك في الباطن»، وما مَلَأَ حياة المفكِّر الحرِّ ابنِ سبعين من كروبٍ (في النصف الأول من القرن الثالث عشر) وما رُئِيَ من اضطراره، بلا انقطاعٍ إلى رِثاء يُورِث الغمَّ[3]، أمرٌ يثبتُ أن هذه التأملاتِ التي أتاها ذاك المؤرخُ الأندلسيُّ لا تنطوي على مبالغة.

(١) جزء ١، ص١٣٦ (طبعة دوزي ورايت، إلخ.)، غاينغوس، جزء١، ص١٤١.

(٢) ليس هذا يعقوب المنصور المعاصر لابن رشد؛ بل الحاجب المنصور الذي توفي سنة ١٠٠٢، والذي اغتصب السلطان من هشام الثاني، انظر إلى الصفحة ٢٦ السابقة.

(٣) أماري: المجلة الآسيوية، فبراير–مارس ١٨٥٣.

٤- نصيب ابن رشد لدى أبناء دينه

الآن يُدْرَك السبب في أن ابن رشدٍ، الذي كانت له سلسلةٌ طويلةٌ من التلاميذ لدى اليهود والنصارى مدةَ أربعة قرون، والذي بَرَزَ اسمُه عِدَّةَ مراتٍ في معركة الذهن الإنسانيّ، لم يُؤسِّس له مدرسةٌ عند مواطنيه، وأنه وهو أشهرُ العرب في نظر اللاتين قد جُهِلَ من قِبَل أبناء دينه تمامًا، وإذا ما نُظِرَ إلى الاقتباسات التي فازت بها القرون الوسطى من المسلمين نظرًا عامًّا وُجِدَ أن هذه الاقتباسات لا تستطيع مَنْحَ أية فكرةٍ عما لأقسام الأدب العربيِّ من أهمية نسبية؛ وذلك أن الفلاسفة، الذين هم كلُّ من عُرِف من قِبَل اللاتين تقريبًا لا يؤلِّفُون غيرَ أُسرة طفيفة في مجموع هذا الأدب، ولا تَرَى لابن باجَّة وابن طفيل وابن رشد أيَّ صيت في الإسلام.

ولم يُسْفِرْ ذاك التقدمُ العظيم عن غير شهرةٍ شعبيةٍ واحدة؛ أي: شهرة ابن سينا، وانْظُرْ إلى مجموعة التراجم العربية تَجِدْ أن كتاب «الفهرست» و«كشفَ الظنون» لحاجي خليفة لم يَذْكُرَا غيرَ القليل جدًّا عن كتب الفلاسفة حَصْرًا، وأن اسمَ ابن رشدٍ نفسه لم يَرِدْ في حاجي خليفة إلَّا عَرَضًا؛ أي: بمناسبة كتاب الغزاليِّ الذي رَدَّ عليه وقصيدة ابن سينا التي شَرَحها[1]، وأن ابن خلِّكان والصفديَّ[2] لم يقولا عنه كلمةً واحدة فيما أَلَّفَا عن أعاظم الرجال في الإسلام، وأن جمال الدين القِفْطِيَّ الذي جاء بعده بجيلٍ واحد (١١٧٢-١٢٤٨)، لم يَذْكُرْه في كتاب أخبار الحكماء، وأن اليافعيَّ والحَوْليين اكْتَفَوْا، حين ذكروا وفاته سنة ٥٩٥، بقولهم مع الإبهام: إنه أَلَّفَ كتبًا كثيرة، ولكن مع ملاحظتنا أن اسم الشرح الأكبر لم يَصِلْ إليهم، وأن معاصريه ومواطنيه أنفسهم لا يكادون يَعْرِفون

(١) راجع حاجي خليفة، كشف الظنون، (طبعة فلوغل)، كلمتا تهافت وأرجوزة.

(٢) لا يشتمل مجلد الصفدي الموجود في المكتبة الإمبراطورية على القسم الذي يظن وجود ترجمة فيه لابن رشد وفق الترتيب الأبجدي، بيد أنه مجلد عن هذا الكتاب عند مسيو شيفر يجب أن تكون الترجمة المذكورة فيه إذا لم يكن المؤلف قد أهملها.

وجودَه[١]، فلم يَعْدُ جميعُ ما ذَكَرَ ابنُ الأبار من تآليف ابن رشد نطاقَ الفقه والطبِّ والنحو، ويشتمل مخطوطٌ لدينا، رقمه ٥٢٥ (ملحق، باب)[٢]، على فهرسٍ للكتب المحظورة، فلا يُشَارُ فيه إلى غير عباراتٍ قليلة من مؤلَّفٍ له في القانون الدينيِّ، وكذلك لا يُسْنِدُ إليه محمد بن علي الشاطبي غيرَ مؤلَّفٍ واحد، وهذا المؤلَّف هو في الفقه[٣].

ولا يعني هذا أن ابن رشدٍ لم يتمتع بشهرة كبيرة بين معاصريه، فقد عَقَدَ له ابنُ الأبار أفخم أكاليل الثناء؛ ومن ذلك أنه بعد أن قَصَّ من الأحاديث ما أدى إليه عِلْمُه البالغُ قال: إن هذه الأقاصيص أقلُّ من الحقيقة، ويُلَقِّبُه ابن سعيد بإمام الفلسفة في عصره[٤]، ويَضَعُه ابن أبي أُصَيْبِعة في تَرْجَمته لابن باجَّة في الطبقة الأولى من تلاميذ هذا الأستاذ الكبير، ويُطْلِقَ عليه القاضي أبو مروان الباجِّي، الذي استشهد به هذا المترجمُ للرجال، أعزَّ الصفات، ويُورِد الأنصاريُّ من الشواهد ما يَدُلُّ على بلوغ شهرةِ ابن رشدٍ أقصى حدود الإسلام، ويُثْنِي المؤرخ اليافعيُّ[٥] على ألْمَعِيَّته وعُكُوفِه الدائم على الدرس وعلمه الشامل في الفقه والكلام والطب والفلسفة والمنطق وما بعد الطبيعة والرياضيات.

ويَبْرُز ابنُ رشد كريمَ المَقَام بين أعاظم الرجال الذين ذكرهم محامي الأندلس المَقَّرِي لإثبات أفضلية هذا البلد[٦]، وذلك في أثناء مناظرةٍ مُمْتِعة دَارت حول تَفَوُّق أيِّ البلدين

---

(١) يفند ابن خلدون (المقدمة، ١، ص٢٤٤، ٤٥، طبعة كاترمتر) عبارة من كتاب الخطابة لابن رشد جاعلا لها قسما من الشرح الأوسط في المنطق.

(٢) ص٣٩: ٥.

(٣) أساس عربي قديم، رقم ٨١٤، ص١٨٤.

(٤) المقري، جزء٢، ص١٢٥ (طبعة دوزي)،غاينغوس، جزء١، ص١٩٨.

(٥) سنة ٥٩٥، مخطوط، المكتبة الإمبراطورية، أساس قديم، رقم ٦٤٤، ص١٤١، ملحق، باب ٧٢٣.

(٦) المقري، جزء٢، ص١٣٠، (طبعة دوزي، إلخ.)، غاينغوس، جزء١، ص٣٧.

على الآخر: الأندلس أو إفريقية، ويَذِيع صيتُه في المشرق، ويقرأ ابنُ ميمون كتبه في مصر سنة ١١٩٠[١].

وقد رأينا أن ابن حَمَوَيْه لم يَجِدْ حافزًا في نفسه عند وصوله إلى المغرب أكثر من السؤال عن ابن رشد[٢]، بيدَ أن مقاييس الشهرة والنفوذ في أدوار الانحطاط تختلف اختلافًا كليًّا عما كانت عليه؛ ولذا فإنك لا تَجِدُ بين تلاميذ ابن رشد الذين عَرَفْنَا أسماءهم؛ أي: أبي محمد بن حَوْط الله، وأبي الحسن سَهْل بن مالك، وأبي الربيع بن سالم، وأبي بكر بن جَهْوَر، وأبي القاسم بن الطَّيْلَسان ويُنْدُودَ[٣]، أو ابنِ بُنْدُودَ[٤]، واحدًا نال شيئًا من الشهرة؛ ولذا فإنه لم يَتَّفِقْ لنظرياته مَنْ يواصلها، ولم تجد مؤلفاتُه نفسُها غير قُرَّاءٍ قليلين بعد وفاته، ولم يُرَ أن القليلَ التصديقِ والقائلَ بوَحدة الوجود، ابنَ سبعين[٥] (المولودَ سنة ١٢١٧)، اقتبس من ابن رشدٍ شيئًا مباشرةً، وكان ابن سبعين إذا ما تناول عينَ المسائل التي عالجها ابنُ رشد، لم يَذْكُر ابن رشدٍ قط.

وليس لدينا غيرُ تفصيل قليل حول تدريس ابن رشد، ويَكْفِي شكلُ كثير من مؤلفاته لإثبات صلاحها للعَرْض الشفويِّ، ومع ذلك فإن ابن الأبار يدلنا بصراحةٍ على أنه كان يُلْقِي محاضراتٍ أو يَعْقِدُ مجالسَ حُرَّةً[٦] وَفْقَ عادة المسلمين، ولا رَيْبَ في أن هذه

---

(١) لم يذكر اسم ابن رشد من قبل عبد اللطيف الذي زار مصر سنة ١١٩٧، والذي قص خبر جميع مجادلاته مع علماء مصر حول الفلاسفة الرائجين في ذلك الزمن، (عبد اللطيف: الإفادة والاعتبار بما في مصر من الآثار، ص٤٦٦، ترجمة دو ساسي).

(٢) انظر إلى الذيل ٤.

(٣) يظهر لي أن هذا الاسم يهودي، قارن بنغوداس وبنغوا.

(٤) انظر إلى ابن الأبار (ذيل ١)، عبد الواحد، ص١٧٤، (طبعة دوزي).

(٥) أماري، في المجلة الآسيوية، فبراير-مارس ١٨٥٣.

(٦) انظر إلى الذيل ١.

المجالس كانت تُعْقَد في مسجدٍ كان يختارُه، وقد كان جدُّه أستاذًا ثَبَتًا[١] حتى سِنِيه الأخيرة.

ويَرْوِي ليون الإفريقي أن فخر الدين ابن الخطيب الرازي الشهير سَمِعَ في القاهرة أحاديث عن شهرة ابن رشد فاستأجر سفينةً في الإسكندرية ليزوره في الأندلس، ولكنه عَدَل عن رحلته حينما عَلِمَ خبرَ النكبة التي جلبها إليه انحرافه عن الدين، والواقعُ أن الرازيَّ هذا أُصيب بمثل هذه المكاره في بغداد بسبب آرائه الفلسفية، غير أن ترجَمةَ ليون لابن الخطيب هذا زاخرةٌ بالمتناقضات الغليظة التي تَحْمِل على عدم الثقة بهذه القصة، ومن ذلك أن ليون جَعَلَ، بعد ذلك ببضعة أسطر، حدوثَ وفاة الرازيِّ هذا بعد وفاة ابن رشد بـ١٧٤ سنة!

مهما يَكُنْ من أمرٍ فإن فخر الدين كان -كما يَظْهَرُ- من أتباع هذه الفلسفة الحرة التي أطلق اللاتينُ عليها اسمَ الرُّشدية بعد حين، وإنه شَرَح أرسطو وابنَ سينا، وَوُجِدتْ في بيته، بعد وفاته، أشعارٌ يَتَغَنَّى فيها بقِدَم العالَم وتلاشي الفرد، فلما عَلِمَت العامَّة هذا نَبَشَتْ رُفاته، وانتهكت حرمة هذا الرُّفات[٢].

ولذا يَجِبُ ألا يُبْحَثَ عن الرُّشدية لدى المسلمين[٣]، وذلك لأنه لم يكن لابن رشدٍ في نظر المسلمين من ناحيةٍ ذلك الإبداعُ الذي له في نظر السُّكُلَاسيين الذين كانوا يَعُدُّونه

---

(١) دوزي، المباحث، (الطبعة الثانية)، ص٣٥٩، ٣٦٠.

(٢) ليون الإفريقي، apud fabr. Boibl.gr، جزء ١٣، ص٢٨٩ وما بعدها.

(٣) لا نعلم هل قرنت مؤلفات ابن رشد بالمجادلات التي وقعت حول كتاب التهافت للغزالي في الأزمنة الأولى من السلطة التركية (حاجي خليفة ٢، ص٤٧٤ وما بعدها، طبعة فوغل)، ويزعم بول جوف أن بايزيد كان مولعا بآراء ابن رشد: Peripatetici Averrois opinionbus (Elogia viroum bellica virt, illustr) oblectabatur، (١، ٤ ص٣٤٤)، وقد أتاه هذا الاعتقاد أول وهلة من وجوب تمتع الفيلسوف العربي لدى أبناء دينه بمثل ما كان يتمتع به في إيطالية من شهرة.

منعزلًا عمن تَقَدَّمه، ولأن الفلسفة بعده فَقَدَت حُظْوَتها تمامًا[١] وتَجِدُ عَقِبَ ابنِ رشدٍ الحقيقي ودوامَ الفلسفة العربية المباشر لدى اليهود في مدرسة موسى بن ميمون.

والواقعُ أن مذهب ابن ميمون هذا حُكِمَ عليه بشِدَّة من قِبَل المسلمين، ومن ذلك أن المقريزيَّ السُّنِّيَّ قال عن موسى بن ميمون إنه يَجْعَلُ من أبناء دينه مُعَطِّلين، وإنه لا يُوجَدُ ما هو أكثرُ من مذهبه ابتعادًا عن الأديان السماوية التي أُنزِلَتْ على الأنبياء المرسلين[٢]، والمُعَطِّلُ اسم فاعلٍ لِفْعل عَطَّل، الذي يَعْني نَزْع حَلْيَ المرأة أو تفريغَ الشيء وإخلاءه، ويَعْني المُعَطِّل مَنْ يُجَرِّد الله من صفاته ويَجْعَلُ الفَرَاغَ فيه، ويُصَرِّح بأن العقل لا يَصِلُ إليه وأنه غريبٌ عن حُكْم الكَوْن[٣]، وهذا هو الشكلُ الذي تُجَاوِرُ به المشائيةُ وَحْدَةَ الوجود، وهذا هو المذهب الذي قُرِن به اسمُ ابنِ رشد فيما بعد.

---

(١) لم يقل ابن بطوطة كلمة عن الفلسفة مع أنه طاف في العالم الإسلامي في النصف الأول من القرن الرابع عشر، وأحصى بكل دقة جميع الأساتذة الذين سمعهم والدروس التي تتبعها، وعد ما بعد الطبيعة الذي دار البحث حوله في الجزء ١ والصفحة ٩١ (طبعة ديفريميري وسنغينتي)، لا يكون ما بعد الطبيعة المشائي القديم، وهو قد أشير إليه باسم جديد على الأقل.

(٢) دو ساسي، مقتطفات عربية، جزء ١، ص٢٩٩، ٣٠٠.

(٣) المصدر نفسه، ص٣٢٥ والجزء الثاني، ص٩٦.

٥- ما ضَخَّمَتْ به سيرةُ ابن رشد من الأقاصيص

يكاد عَدَدُ الأقاصيص، التي تَكدَّس حول أعيان التاريخ، يَكُون بنسبة شهرتهم، ويَعُود كلُّ رجلٍ يَغْدُو اسمهُ عُنوانَ مذهبٍ -حقًّا كان هذا أو باطلًا- غيرَ وليٍّ لنفسه، وتدلُّ سيرته إلى مختلف أحداث المذهب الذي قُرِن به أكثرَ من دلالتها إلى شخصيته الخاصة، وقد أدَّى ابن رشد دَيْنَ شهرته، فمن النادر أن نَجِدَ سِيَرًا ضُخِّمَتْ بأقاصيص كما ضُخِّمَتْ سيرتُه، ويُمْكنُ ردُّ هذه الأقاصيص إلى ثلاثة أصناف:

وذلك أن بعضها صدر عن مؤلفي التراجم من العرب، وأن بعضًا آخر منها من أصلٍ نصراني اخْتُلِقَ لإثبات دَوْر الإلحاد الذي جَعَلَت القرونُ الوسطى ابنَ رشدٍ يُمَثِّلُه، وأن بعضها الثالث وهو بضعُ حكاياتٍ وجب أن يُعْزَى -كما يَظْهَر- إلى ما يَتَمَتَّعُ به ابنُ رشدٍ من شهرةٍ عظيمة في شمال إيطاليا أيام عصر النهضة، وإلى هذه العبقرية المُبْدِعة التي ما انْفَكَّتْ تَجْعَلُ المذاهبَ خصيبةً بالأحاديث حول مشاهير المعلِّمين.

كان مُعْظَم الأوصاف التي رواها ابنُ أبي أُصَيْبِعة والأنصاريُّ وليون الإفريقيُّ يَهْدِف إلى الإشادة بفضائل ابن رشد وصبرِه وسهولة صَفْحِه عن الإهانات، وبكرمه نحو رجال الأدب على الخصوص، ولا شيء في هذه الأخبار غير المؤذية ما يشابه أُحْدُوثَةَ القرون الوسطى النصرانية، وما كان لِيَخْطُرَ بالبال -مطلقًا- أن يُحَوِّل القاضي الجليل الذي يَظْهَرُ فيها مثالَ الكمال إلى عدوِّ المسيح وإلى ملحدٍ أُصُوليٍّ يَصْفَع الأديان الثلاثة المعروفة مع الازدراء، ويُجَدِّف على سِرِّ القربان المقدَّس ويقول بصوتٍ عال: «لِتَمُتْ نفسي مَوْتَةَ الفلاسفة!»، وسوف نتناول بالنقد هذه الأقاصيص الأخيرة ونَتَقَصَّى أصلها حينما نَدْرُس شأنَ ابن رشدٍ مُمَثِّلًا للإلحاد الدينيِّ في القرن الثالث عشر.

ولا رَيْبَ في أن أكثر الأقاصيص التي نشأت عن شهرة ابن رشد الفلسفية والطبية مخالَفةً للصواب هي التي أَسْفَرَ عنها تظاهرُه بمخالفة ابن سينا، وهذا مَيْلٌ كان رُوجِر

بيكُن[١] قد لاحظه، وقد قرَّر بِنِفِنُوتُو دِيمُولَا ذات الأحاديث[٢]، وهو يَزْعُم أن هذا كان عن معارضةٍ لابن سينا القائل بوجوب احترام الإنسان للدين الذي يُولَدُ عليه، وذلك بابتداع ابن رشدٍ لمذهبه مستخفًّا بالأديان القائمة، ويُؤَكِّدُ سِنْفُورْيَن شانبيه[٣]، وقد أُكْثِرَ بعده تكرار ما أَكَّد أن ابن رشد يمتنع عن ذكر منافسه، ولا شيء أكثر خطأ من هذا لا رَيْبَ، أجَلْ فُنِّدَ ابنُ سينا كثيرًا في الشرح الأكبر -ولا سيما في «تهافت التهافت»- ولكن بَعُدَ ابنُ رشدٍ من معاداته بانتظامٍ في الطِّبِّ، وتَرَى أن أحد مؤلَّفاتِه الطبية المهمة هو شرحٌ لأُرجوزة ابن سينا التعليمية التي تَوَّجها بأعظم مَدْحٍ.

ومع ذلك كلِّه فإن الخيال لم يَقِفْ عند هذا الطريق الجميل، فقد حُكِيَ أن ابن سينا جاء قرطبةَ أيام ابن رشد (وهذا خطأٌ في التاريخ بمقدار قرنٍ ونصف قرنٍ) فسامه هذا الأخيرُ سوء العذاب إرواءً لحقده، وأوجب هلاكَه تحت الدولاب[٤]، ومن الواضح أننا نُبْصِرُ هنا انعكاس ما كان يسود علماء عصر النهضة من أحقادٍ فظيعةٍ إلى الغاية، والواقعُ أنه ما كان ليُمْكِنَ هذا الدَّوْرَ أن يتصورَ وجودَ رئيسيْ مذهبٍ من غير أن يَفْتَرَ تَعَادِيَهما، فقُصَّ ألفُ خبرٍ عن تضاغن أرسطو وأفلاطون، وبَرْتُولَ وبَلْدُوس، وظُنَّ، طَوْعًا، أن ابنَ رشدٍ عامَلَ مُنَافِسَه كما كان يعامل لو كان منافسُه في مكانه.

وقد اعتقد أطباء عصر النهضة -على العموم- أن ابن رشدٍ لم يُزَاول الطبَّ عمليًّا قَطُّ[٥]، مع أنه يُعْتَرَف بأنه كان طبيبًا للملك مارُولين، وأنه يُعْزَى إليه اكتشافٌ مهمٌّ؛ أي:

---

(١) الكتاب الأكبر، ص١٣ (طبعة جب).

(٢) Ad Inf. cant ٤: ٥، ١٤٣ (مخطوط، المكتبة الإمبراطورية، رقم ٤١٤٦، ملحق فرنسي، ص٢٥).

(٣) De claris medicis Gesneri Bibl.، ص١٠٠، بيل، مادة ابن رشد، تعليق آ.

(٤) قوسيوس، De Philos. Sectis، فصل ١٤، ص١١٣، -بروكر، تاريخ النقد الفلسفي، جزء ٣، ص١٠٨.

(٥) راجع بروكر، جزء٣، ص٩٩.

إن من الممكن تعاطي الفَصْدِ بلا خَطَرٍ في الأولاد[١]، وقد بَيَّن فرانْدُ أن هذا الرأي صدرَ عن خطأٍ في عبارةٍ عزا ابنُ رشد فيها هذه التجربةَ إلى ابن زُهْر[٢]، ويُعَدُّ هذا أيضًا تأويلًا كاذبًا لعبارةٍ وردت في «الكليات» فأدت إلى الرأي الغريب الذي كُرِّر كثيرًا، والقائلِ: إن من عادة ابن رشدٍ ألَّا يَصِفَ علاجًا لمَرْضاه[٣]، بَيْدَ أن أدعى الأغاليط التي كان ابنُ رشدٍ هدفًا لها إلى السُّخْرِية هو أن نقرأ في الباتِينْيَانَا كَوْنَ «ابن رشدٍ قد قُتِل بدُولاَبِ عَرَبةٍ سَحَقَه في الطريق مع الأسف»[٤]، وأن نقرأ في دُوفِرْدِيه الذي ذكره بيلُ: كَوْنَ «ابنِ رشدٍ قد حُطِّم بدُولابٍ وُضِعَ على مَعِدَته»[٥]، ومن المحتمل أن تكون هذه الأسطورة قد أتت من التباسٍ بينها وبين أسطورة أخرى -أي: الأسطورة القائلة إنه سام ابنَ سينا سوء العذاب- أو أن تكون قد أتت من الإشارة إلى إلزام اليهود بوضع دولابٍ من نسيج أصفر على ثيابهم (وقد عُدَّ ابنُ رشدٍ إسرائيليًّا ذاتَ حين، كما هو معلوم).

---

(١) إتيان باسكيه (الرسائل، جزء ٢، ١، ١٩، ص٥٤٨): «ما أكثر القرون التي زاولنا فيها الطب قائلين بعدم جواز فصد الولد قبل بلوغه الرابعة عشرة من سنيه، وأن فصد الأولاد قبل هذه السن ينطوي على موتهم، لا على علاج لهم! وقد كنا نستمر على هذا الضلال حتى أيامنا لولا ابن رشد العربي الذي كان أول من خاطر فجرب الفصد في ابن له يترجح عمره بين السادس والسابع، فشفاه من ذات الجنب».

(٢) تاريخ الطب، جزء٢، ص٢٥٦.

(٣) بيل، تعليق د/ بروكر، جزء ٣، ص١٠٨.

(٤) ص٩٧ (طبعة ١٧٠١).

(٥) لم أستطع أن أجد هذا النبأ في مكتبة دوفرديه.

٦- معارفُ ابن رشد ومصادرُها

لا بُدَّ من التسليم إذَنْ بأن نَعْلَم شيئًا قليلًا عن خُلُق ابن رشدٍ الفرديِّ، ويكاد يَكُون كلُّ ما يقال عنه من الأقاصيص، ويَكُون ما فَعَل أقل كثيرًا من الفكر الذي كُوِّن حول موضوعه، وتُثْبِتُ مجموعةُ كتبه أن قدرته على العمل وَجَبَ أن تكون عظيمةً، ولو لم نَعْلَم من ابن الأبار أنه استعمل لتأليف كتبه عشرةَ آلاف ورقة، ولو وَجَدْنا من المبالغة ذاك الزَّعمَ القائل إنه لم يَقْضِ غيرَ ليلتين بلا دراسة منذ شَبَابه الأول، ليلة وفاةِ أبيه وليلةِ بنائه على أهله[١].

ولا يُمْكِن أن يقال إن ابن رشدٍ يَخْرُج بدِراساته عن مثال علماء المسلمين الشائع، فهو يَعْرِف ما يَعْرِف الآخرون: يَعْرِف الطبَّ؛ أي: جالينوسَ، والفلسفةَ؛ أي: أرسطو، وعلمَ الفلك؛ أي: المجسطيَّ، وإنما يُضِيف إلى ذلك درجةً من النقد النادر في الإسلام، ويُوجد بين ملاحظاته ما يَفوق أُفُقَ عصره بمراحل[٢]، وهو يُضِيفُ الفقه إلى دراساته الدنيوية ككلِّ مسلمٍ صالح، فيَحْفَظُ الموطأ على ظَهْرِ القلب[٣] كما يُضِيفُ الشِّعْرَ ككلِّ عربيٍّ نجيب، ولم يَكُن الشعرُ لدى العرب في ذلك العصر غيرَ تأليفٍ مُحْكَمٍ بين المقاطع؛ ولِذَا فلا عَجَبَ إذا ما رأينا انتحاله من قِبَل ألبَّاءَ قليلي الغِنائية كابن سينا وابن رشد.

ونَعْلَم من ليون الإفريقي أن ابن رشد كان قد نَظَمَ عِدَّة قصائد خُلُقية وغَزَلية فأحرقها في مَشِيبه[٤]، ويَنْقُل ليون إلينا قطعةً منها تَجْعَلُنَا نفْتَرِض -بالحقيقة- كَوْن الحكمة، من بعض النواحي، لم تأتِ ابنَ رشدٍ إلا مع السنين، ويَزْعُم ابن الأبار أن ابنَ رشدٍ كنا يَحْفَظُ ديوانَ المتنبي وديوان حبيب ويُكْثِرُ من إيرادهما في أثناء دروسه[٥]، والواقعُ أن تلخيصه فنَّ الشعر

---

(١) انظر إلى الذيل ١، ٤.

(٢) انظر، مثلا، إلى الملاحظة الممتازة النفاذة حول فلك بطليموس، التي تنطوي على بذرة تقدم واسع المدى، (ما بعد الطبيعة، ١، ٨، فصل ٨، معارضة جزء٨، ص١٥٤: ٥).

(٣) ابن الأبار، (الذيل ١).

(٤) apud fabricium، المكتبة اليونانية، جزء ٨، ص٢٨٧.

(٥) الذيل ١، راجع منك، مقالات، ص٤١٩، تعليق.

لأرسطو يَشْهَدُ بعُلُوّ كعبه في الأدب العربيّ، ولا سيما شعرُ ما قَبْل الإسلام، وتَجِدُ في كلّ صفحةٍ من هذا الكتاب[1] استشهادًا بعنترة وامرئ القَيْس والأعشى وأبي تمام والنابغةِ والمتنبي وكتابِ الأغاني (الذي هو مجموعةٌ من أغاني العرب القديمة).

ويَنِمُّ هذا التلخيص -من جهةٍ أخرى- على جهلٍ تامٍّ بالأدب اليوناني، وهذا ما كان يَجِبُ انتظارُه، وذلك أن العرب لم يَعْرِفوا من اليونان غير الفلاسفة والعلماء، وأنه لم يَنْتَهِ إليهم أمرُ أديبٍ يوناني عبقري، ولا رَيْبَ في أنه كان لا يمكنهم تقديرُ بدائعَ تختلف عما كانوا يَنْشُدُون؛ وبيانُ ذلك أن المنطق والفلكَ والرياضيات، والطبَّ إلى حَدٍ ما أشياء خاصةٌ بجميع البلدان، وأن منطق أرسطو انْتُحل من قِبَل مختلف العروق مِثْلَ دُستورٍ للعقل، وأن أوميرس وبندار وسُوفوقل -حتى أفلاطون- كانوا يَبْدُون بلا طَلاوةٍ لدى الأمم السامِيَّة الأصل، شأنُ الصينيين الذين تَبْدُو التوراةُ لهم مِثْلَ كتابٍ غيرِ خُلُقِيٍّ إلى الغاية، ومهما يكُن من أمرٍ فإن أغاليط ابن رشد في الأدب اليوناني تُثِيرُ الابتسامَ بطبيعتها، وهو إذْ تَصَوَّر -مَثَلًا- أن المأساة ليست غير فنِّ الإطراء، وأن المَهْزَلة ليست غير فن الإزْرَاء[2]، زَعَمَ أنه يَجِدُ المآسيَ والمهازلَ في مدائح العرب وأهاجيِّهم، حتى في القرآن[3]!

وما تناول به الناقدون والمؤرخون فلسفة العرب من خِفَّةٍ يُفَسِّرُ وحده أُغْلُوطةً فظيعة كَثُرَ تكرارُها منذ دِرْ بلُو، قال دِرْبِلُو[4]: «إن ابن رشد هو أولُ من تَرْجَم أرسطو من اليونانية إلى العربية، وذلك قَبْلَ أن يَقُوم اليهودُ بترجَمتهم له، ولم يَكُنْ عندنا لطويل زمنٍ

---

(١) وهكذا تجده يستشهد في الصفحة ٥٤ (طبعة ١٤٨١) بالأبيات التي أنشدها الشاعر الأعشى في سوق عكاظ تكريمًا لضيفه المحلق (انظر إلى كوسان دوبرسفال: رسالة في تاريخ العرب قبل الإسلام، جزء ٢، ص٤٠٠).

(٢) اقتبست هذه النظرية الغريبة حرفيًا من ابن رشد في مقدمة شرح بنفنوتو ديمولا للكميدية الإلهية.

(٣) ليس الرثاء أقل إثارة للفضول من ذلك:

Species vero poetriæ quæ nominator non est nisi incitatio ad actus cohituales, quos amoris nominee obtegunt et decorant. Ldeoque ut a talibus carminibus abstrahantur,filii instruantur et exerceantur in carminibus quæ as actus fortitudinis et largitatis incit.

(٤) المكتبة الشرقية، كلمة «رشد».

نَصٌّ آخرُ لأرسطو غيرَ الترجمة اللاتينية التي تَمَّتْ وَفْقَ الترجمة العربية التي قام بها هذا الفيلسوف العظيم فأضاف إليها -فيما بعد- شروحًا مُطَوَّلة انتفع بها القديسُ توما والسَّكُلَاسيون الآخرون قَبْلَ أن نَعْرِف الأصلَ اليوناني لكتب أرسطو وشُرَّاحه».

أَجَل، كان يُمْكِنُ دِرْبِلُو ألا يَعْرِف تاريخَ ترجمات أرسطو اللاتينية الذي لم يُدْرَس بعنايةٍ إلا منذ بضع سنين؛ ولكنه -وهو مستشرقٌ- كان لا ينبغي له أن يَجْهلَ:

١- أن أرسطو تُرْجم إلى العربية قَبْلَ ابن رشد بثلاثة قرون.

٢- أن السُّرْيان هم الذين قاموا بجميع تَرْجَمات مؤلفي اليونان تقريبًا.

٣- أنك لا تَجِدُ عالمًا مسلمًا على ما يحتمل، ولا عربيًا أندلسيًّا، لا رَيْب كان يَعْرِف اليونانية.

ومهما يَكُنْ من أمرٍ فإن هذا الرأي القائل عَمَّ، كما يَظْهَرُ منذ الأزمنة الأولى من عصر النهضة، فانظر إلى أُوغُستن نِيفُوس[١] وبَتْرِزِّي[٢] ومَرْك أُدُّو، في مقدمة طبعة الجُونْت[٣] سنة ١٥٥٢، وجان بابْتِسْت برورِين[٤] وسِيغُونْيُو[٥] وتومازيني[٦] وغَسَّنْدِي[٧] ولُنْغِيرو[٨] ومُورِيرِي[٩].

---

(١) In Phyis. Auscultationes - In librum de Subst. Orbis (البندقية ١٥٠٨)، ص٢، Aristotelis (البندقية ١٥٤٩)، præf.

(٢) Discuss. Peripat: ١، ١٢، ص١٠٦ (البندقية ١٥٧١).

(٣) جزء ١، ص٧.

(٤) مقدمة الكليات، ص٨١ (طبعة ١٥٥٢).

(٥) معارضة، جزء ٢، ص٧٠٦ (ميلان ١٧٣٢).

(٦) Gymn. Patav ص٤ (أوتيني ١٦٥٤).

(٧) Exercit. parad. adv. Aristot. (معارضة، جزء ٣، ص١١٩٢).

(٨) Longueruana ص٦٨، ٦٩.

(٩) Dict. crit. art. Averrècs.

وجميع القرن السادس عشر والقرنِ السابع عشر، تَجِدهم قد عَدُّوا ابن رشدٍ مُدْخِلًا لأرسطو إلى اللاتين، ولما انْتَحَل دِرْبِلُو هذا الخطأ وأضاف إليه درجةً جديدةً من الإحكام استنسخه الغزيري[١] وبُول[٢] وهَرْل[٣] ورُوسِّي[٤] ومدلْدُرْف[٥] وتِنَّمان[٦] وجِيرَنْدو[٧] وأَمَابِل وجُرْدَان[٨] ودوهُنْبُلْد[٩]، إلخ، وقد اقْتُرِف مثلُ هذا الخطأ في قائمة المخطوطات العربية بالمكتبة الإمبراطورية[١٠]، فرَسَخَ لطويل زمنٍ في جميع الأحاديث اللغوية، وهذا هو حال الإصرار على الخطأ في التاريخ الأدبيِّ.

إذَنْ، لم يَقْرَأ ابن رشدٍ كتبَ أرسطو في غير الترجَمات القديمة التي قام بها من السريانية حُنَيْن بن إسْحاق وإسحاق بن حُنَيْن، ويحيى بن عديّ وأبو بشر مَتَّى، إلخ، وإنما كان يَعْرِف أن يَنْتفع بجميع ما عنده من وسائل الشَّرْح، وكان يقابل بين مختلف الترجمات العربية[١١]، ويجادِل في معنى الدروس، ويقوم أحيانًا بملاحظاتٍ انتقادية تُفْتَرَض بها

---

(١) المكتبة العربية الإسبانية، جزء ١، ص١٨٥.

(٢) Aristot. Opp. Prologg، طبعة بيبون، ص٣٢٣، ٣٤٦.

(٣) Ap. Fabr. Bibl. gr.، جزء٣ ، ص٣٠٦، تعليق.

(٤) Dizionario degli autori rabi، ص١٥٧.

(٥) De Instit, litt Hisp، ص٦٧، ٦٨.

(٦) في موسوعة إرش وغوبر، مادة ابن رشد.

(٧) تاريخ المذاهب الفلسفية المقارن، جزء٤، ص٢٤٧ (طبعة ١٨٢٢) ويذهب مسيو دو جيراندو إلى أن ابن رشد قام بترجمته من السريانية.

(٨) تراجم الرجال العامة، مادة ابن رشد.

(٩) تاريخ جغرافية العالم الجديد، جزء ١، ص٩٣، تعليق، وقد تسرب عين الخطأ في معجم العلوم الفلسفية، جزء ٣، ص٦١٤، ٦١٥، وقد لخص مسيو منك بعض صفحاته تلخيصًا لبقًا (المصدر نفسه، صفحة ١٦٠).

(١٠) Catal. Codd. Mss. Bibl. Regiœ ، جزء ١، صفحة ١٩، ٣٠.

(١١) ما بعد الطبيعة، ١٢ ص٣٢٣، كتاب النفس، ٣، ص١٧٥.

معرفةُ اللغة اليونانية[١] كما يَلوح؛ بَيْدَ أن أغاليطه تكفي لإثبات كَوْنِ النصِّ الأصليِّ مُوصَدًا دُونَه، وقد أظهرها أحدُ أعدائه الأشداء، لويس فِيفِس[٢]، بما يُثيرُ الفُضُول، فهو يخْلِطُ بين فرُوتَاغُورَس وفيثاغورس، وبين قراطلس وديمقراطيس، ويتحوَّل هرقليطس إلى فرقةٍ فلسفية؛ أي: فرقة الهِرَقْليين! ويكون سقراطَ فيلسوف فرقة الهِرَقليين الأولَ، كما جُعِلَ أنكساغورس رئيسَ المدرسة الإيطالية[٣].

والواقعُ أن هذه الأغاليط تَنِمُّ على أغلاطِ جهل لو لم يُفَكِّرْ في أنها، على الأكثر، من عمل الترجَمات التي كانت بين يدي ابن رشد، وفي أنه كان يُعْوِزُ العربَ أبسطُ المعارف في مجموع الآداب اليونانية وتاريخها[٤].

وأما جفاءُ أسلوب ابن رشدٍ فهل يُحَارُ منه إذا ما فُكِّرَ في أن طَبَعاتِ كتبه لا تَعْرِض غيرَ ترجَمةٍ لاتينية من ترجَمةٍ عبرية لشَرْحٍ قام على ترجَمةٍ عربية من ترجمة سريانية من أصلٍ يونانيٍّ، إذا ما فُكِّرَ، على الخصوص، في اختلاف العبقرية البالغِ بين اللغات الساميَّة واللغة اليونانية، وفيما تنطوي عليه العبارة التي يُرَادُ جَلَاؤها؟ وكيف لا يَتَبَخَّرُ الفكر الأصليُّ في هذا النقل المُكَرَّر؟ وإذا كانت جميعُ مساعدات علم اللغات الحديث، وجميعُ أفضل

---

(١) In Prœdicam، ص٢٣، كتاب النفس، ١٠١، ص١١٤، ١، ٢، ص١٢٧، ١٣٠، ١٥٩، و١، ٣، ص١٦٠، ١٩٥، الطبيعيات ١٠١، ص١٧، و١، ٢، ص٣٤، و١، ٤، ص٦١، Expcs. Mec in ft، ص٢٠٠، ٢٠٣، تهافت التهافت، ص٢١٧.

(٢) علل الفساد، مادة ١. معارضة، جزء ١، ص١٤١ (بال ١٥٥٥).

(٣) ما بعد الطبيعة، ١، ص٢٢، اقترف المترجم العربي مثل هذا الخطأ في محاورة سيبس، وذلك أن سيبس يهتف في الفينة بعد الفينة مع الاعجاب: يا هرقلس! وظن المترجم أن هذا هو اسم المحاور، وقد أضاف إلى آخر الكتاب: Explicit expcditio Herculis Socratici ad Cebetem Platonicem, etc.

(٤) ومع ذلك فإن مما يجدر ذكره وجود معارف على شيء من الصحة لدى ابن رشد عن الزمن الذي عاش فيه أرسطو، فقد كان يعلم أن أرسطو ألّف قبله بـ١٥٠٠ سنة، انظر إلى شتانشنايدر .Catal Codd. hebr. Aead lug ص٦٥، والصفحة ٧١ الآتية.

الأذهان النَّفَّاذة لا يكفي لرفع الحُجُب التي تَسْتُرُ فكرَ أرسطو فكيف يستطيع ابن رشد، الذي لم يكن بين يديه غيرُ ترجَماتٍ مبهمةٍ غالبًا، أن يكون أوفر حظًّا؟ لقد جُرِّب، تقريبًا، أن يُشْكَرَ له عدمُ إتيانه كثير مناقضات للمعنى الحقيقي، وأن يُقال مع إسحق فُوسُيوس: «من حسن حَظكَ أن تَنْقُدَ في نفس أرسطو مع جهلك اليونانية، وماذا كنت تَفْعَل لو كنت تَعْرِف اليونانية؟»[١].

وإذا عدوت أرسطو وجدتَ بين شُرَّاح اليونان أن اسمَ الإسكندرِ الأفروديسيِّ وثامسطيوس ونِيقُولاوس الدمشقيِّ أكثرُ ما يَجْرِي على قلم ابن رشد[٢]، ويُعَدُّ ابنُ سينا وابن باجَّة أكثر من يَذْكُرُ ابنُ رشدٍ بين العرب، ولا يُورِدُ ابنُ رشدٍ آراء ابن سينا والإسكندر عادةً إلا ليدحضَها، مُغْرِضًا علانيةً أحيانًا[٣]، وعلى العكس تَرَى ابنَ رشدٍ يتناول ابنَ باجَّة باحترام بالغ دائمًا، وإذا حَدَث أن أباح ابنُ رشدٍ لنفسه -في بعض الأحيان- ألا يقاسِمَ أبا الفلسفة العربية الأندلسية[٤] هذا رأيَه لم يَقَعْ هذا إلا مُعْجَبًا به، ويَشْغَلُ الجَدَلُ، على العموم، مكانًا كبيرًا جدًّا في مؤلَّفات ابن رشد، فيُدْخِل إليه من الرشاقة ما هو مُمْتِعٌ، ومما كان يَقَعُ، أحيانًا، أن يَرْتَقِيَ بحماسته العلمية وكَلَفِه بالفلسفة إلى نَبْرَةٍ من الخُلُقِيَّة بليغة إلى الغاية[٥]، ويَسُودُ الإسهابُ شروحَه، ولكن بلا جَفَاف، وتَتَجَلَّى شخصيةُ المؤلف فيما يَعْرِف أن يسوقه إلى المواضع المهمة من استطرادات وتأملات.

---

(١) De philos. Sectis، فصل ١٨، ص٩٠.

(٢) لا ريب في أن من خطأ الناسخ أو المترجم أن يقرأ اسم شيشرون في شرح الكتاب الثامن من الطبيعيات (ص١٧٧، طبعة ١٥٥٢) واسم سنيكا في ترجمة فن الشعر من قبل هرمن الألماني.

(٣) الطبيعيات، ٨، ص١٧٣، الآثار العلوية، ١، ٣، ص٥٥: ٥، الكون والفساد، ١، ١، ص٢٨٦: ٥، كتاب النفس، ١، ٣، ص١٦٩، ١٧٦ وما بعدها.

(٤) الطبيعيات، ١، ٤، ص٧٤: ٥، و٦، ص١٢٢، ١٣٨، كتاب النفس، ٣، ص١٧٦: ٥.

(٥) انظر إلى مقدمات الشارح على الطبيعيات، ومقدمات تهافت التهافت.

ونُضيفُ، مع ذلك، إلى ما تَقَدَّم قولنا إن هذه الشُّرُوح لا يُمْكِنُ أن يكون لنا بها غيرُ مُتْعَة تاريخية، وإن من الجُهْدِ الضائع أن نحاول استخراجَ نُورٍ لتفسير أرسطو، وذلك كما لو أريد الاطِّلاعُ على راسينَ بمطالعته في ترجَمةٍ تركية أو صينية، وكما لو أُريد تَذَوُّقُ روائع الأدب العبريِّ بالتوجُّه إلى نيقُولا اللِّيريِّ، أو إلى كُرْنِلْيُوس ألابِيد.

٧- إعجابهُ -مع الغُلوِّ- بأرسطو

إعجابُ ابن رشدٍ الأسطوريُّ بأرسطو مما لُوحِظَ غالبًا، وقد ابتهج به بِتْرَارْك[١]، ويَجِدُه غَسَّنْدِي قريبًا من تَبْجِيل لُكْرِيس لأبيقور[٢]، ويَجْعَلُ مَلْبَرانْش منه سلاحًا لمكافحة الأرسطوطاليسية[٣]، قال ابن رشد في مقدمة كتاب الطبيعيات: «إن مؤلِّف هذا الكتاب هو أعقل اليونان، أرسطوطاليس ابن نيقُوماخس، الذي وَضع علومَ المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعة وأكْمَلَها، وقد قُلْتُ إنه وَضَعها؛ لأن جميعَ الكتب التي أُلِّفَتْ قَبْلَه عن هذه العلوم لا تستحقُّ جُهْدَ الحديث عنها، ولأنها توارت بمؤلَّفاته الخاصة، وقد قلتُ إنه أكملها؛ لأن جميع الذين خَلَفُوه حتى زَمَنِنا -أي: في مدةِ خمسة عشر قرنًا- لم يستطيعوا أن يُضيفوا شيئًا إلى مؤلَّفاتِه، أو أن يَجِدُوا فيها خطأً ذا بال.

والواقعُ أن جميع هذا اجتمع في رجلٍ واحد، وهذا أمرٌ عجيبٌ خارقٌ للعادة، وهو إذ امتاز على هذا الوجه، يستحقُّ أن يُدْعَى إلهيًّا أكثر من أن يُدْعَى بشريًّا، وهذا ما جَعل الأوائل يُسَمُّونه إلهيًّا*»[٤]، وقال ابن رشد في كتابٍ آخر[٥]: «نَحْمَدُ حَمْدًا لا حَدَّ له ذاك الذي اختار هذا الرجلَ (أرسطو) للكمال، فوضعه في أعلى درجات الفضل البشريِّ التي لم يستطع أن يَبْلُغَها أيُّ رجلٍ في أي عصرٍ كان، وأرسطو هو الذي أشار الله إليه بقوله: {ذلك فَضْلُ الله يؤتيه مَنْ يَشَاء}*»، وقال ابن رشدٍ أيضًا[٦]: «إن مذهب أرسطو هو الحقيقة المطلقة، وذلك لبلوغ عقله أقصى حدودِ العقل البشريِّ، ولِذَا فإن من الحقِّ أن

---

(١) De sui ipsius et mult. Ignore. معارضة، جزء ٢، ص١٠٥٢.

(٢) معارضة، جزء ١، ص٣٩٦ (Liber Procemialis univ. philos) وجزء ٣، صفحة ١١٩٢ (Exercit, parad. adv. Arist.).

(٣) بحث عن الحقيقة، ١، ٢، قسم ٢، فصل ٧.

(٤) أصاب مسيو ويتر في ملاحظته اختلاف هذا النص في الترجمتين اللاتينيتين لشرح الطبيعيات.

(٥) De gener. Animal، ١، ١.

(٦) تهافت التهافت، ١، ١، ٣.

يقال عنه إن العناية الإلهية أنعمتْ به علينا لتعليمنا ما يُمْكِنُ أن نَتَعَلَّم*»، «وأرسطو هو أصلُ كلِّ فلسفة، ولا يُمْكِن الاختلافُ في غير تفسير أقواله وفي النتائج التي تُسْتَخْرج منها*»[١]، «وقد كان هذا الرجل دُستورَ الطبيعة، والمثالَ الذي حاولتْ أن تُعَبِّرَ به عن الكمال البالغ*»[٢].

ويَعْدِل جميعُ هذا ما أطلقه عليه من كلام قائل: «إن الطبيعة لم تَكُنْ قد كَمَلَتْ تمامًا قَبْلَ وِلادة أرسطو، فلما وُلِدَ وَجَدَت فيه تمامَها البالغَ وكمالَ وجودِها، وعادت لا تستطيع أن تَصْرِف النظر عنه، فهو غايةُ قُوَاها وحَدُّ العقل البشري*»[٣]، وفي الحقيقة أن هذه التعبيرات ليست أقوى من التي تُوجَدُ في كل صفحةٍ من صُحفِ مؤلِّفي النصارى منذ صَدارَة أرسطو في القرن الثاني عشر، ووُجِدَ من الآراء ما عُزِيتْ به فلسفته إلى مصدرٍ يَفُوق الطبيعة؛ أي: إن عفريت (خيرٍ؟ شَرٍّ؟) أوحى بها إليه، وعدوُّ المسيح وحدَه، هو الذي يَعْرِف سِرَّ ذلك[٤].

وقد لا تُحْمَلُ هذه المدائحُ المتناهية إلى كبير جِدٍّ، فمن الثابت أن ابن رشدٍ يميز – أحيانًا- بين رأيه ورأي المَتْن الذي يَشْرَح، أَجَلْ، إنه لا يبيح لنفسه إبداءَ رأيٍ مخالفٍ لرأي مُعَلِّمه، ولكنه يُعْنَى -من ناحية أخرى- بإخبارنا أنه لا يحتمل مسئولية المذاهب التي يَعْرِض، وهو يُصَرِّح في آخر شرحه الأوسط للطبيعيات[٥] بأنه لا غَرَضَ له غيرُ التعبير عن رأي المشَّائين، وذلك من غير أن يقول رأيه الخاص، وبأنه أراد، كما صنع الغزاليُّ، أن

---

(١) (Epist. de conn. intell. abstracti cum homine init.) (جزء ١٠، طبعة ١٥٦٠).

(٢) كتاب النفس، ١، ٣، صفحة ١٦٩ (١٥٥٠)، راجع الآثار العلوية ١، ٣، صفحة ٥٥: ٥ (طبعة ١٥٦٠). وكان ألبرت قد لاحظ هذا النص واستشهد به، كتاب النفس، ١، ٣ ترجمة ٢، فصل ٣، معارضة ٣ ص١٣٥ (Opus Majus صفحة٣٦) لروجر بيكن، (Quæst ٣ Cuodl ١٣) لجيل دو روم، النقاش المشائي جزء١ صفحة٩٨، ١٠٦ (البندقية ١٥٧١) لباتريزي.

(٣) جدال عقب سقراط النصراني، ص٢٢٨ (باريس ١٦٦٢).

(٤) بيل، مادة أرسطو.

(٥) متن غير مطبوع، ذكره مسيو منك (فصل ١، ص١٦٥).

يقتصر على عَرْض المذاهب الفلسفية، كيما يُمْكِنُ الحُكم فيها على بصيرة من الأمر، وكيما تُدْحَضُ إذا ما رُئِيَ ذلك، وكذلك تراه في آخر مقالته في «اتصال العقل الفارق بالإنسان»[1] يَتَنَصَّل من مسئولية ما تشتمل عليه من المذاهب، ومن المحتمل ألا يكون هذا غيرَ احترازٍ ليكون أكثر حريةً في تفلسفه تحت ستار غيره.

ويجب أن يُعْتَرَف -على الأقل- بأن هذا الأسلوب كثير الشيوع بين العرب، ومما لاحظ ابن طُفَيْل[2] أن ابن سينا ما انفكَّ يُحِيلُ من يُرِيدُون معرفة رأيه الحقيقيِّ إلى «حكمته المشرقية»، وأنه يَقول في شروحه أشياء لا يعتقدها، ويَعْرِض الغزاليُّ في «مقاصد الفلاسفة» مذاهبَ الفلاسفة عَرْضًا وثيقًا يَحْمِل على الظن بأنه يُبَيِّن رأيه الخاص مع أنه لم يَهْدِف إلى غير إعداده دحض هذه المذاهب، وهكذا قد يُوضَح كثيرٌ من متناقضات الفلسفة القديمة بانتحال لهجة المذهب ومسالكه لوقتٍ ما، ومن غير خَوْضٍ مُطْلَقٍ فيه.

---

(١) معارضة، جزء ١٠، ص٣٦٠ (طبعة ١٥٦٠).

(٢) Phil. Autodidact. (طبعة بوكوك)، ص١٩.

٨- شروحُ ابن رشد

ذاع صيت ابن رشد بين اللاتين لأمرين؛ لكَوْنه طبيبًا وكَوْنهِ شارحًا لأرسطو، بَيْدَ أن فَخْرَه شارحًا أعظمُ من فخره طبيبًا بمراحل: فمهما يَكُنْ من شُهْرَةٍ نالتها «الكليات» لم تَبْلُغْ ما ناله «قانون» ابن سينا من اعتبار بالغ، ولابن رشدٍ من الشروح الكثيرة على جالينوس ما لم يُتَرْجَم إلى العبرية ولا إلى اللاتينية، ومع ذلك فإن ابن رشدٍ يُعَدُّ في الطبِّ تلميذًا لأرسطو كما يُعَدُّ في الفلسفة، وقد ألَّف كتابًا «مِثْلَ أستاذٍ» للتوفيق بين أرسطو وجالينوس، فإذا ما استحال جَمْعُ ما بينهما نُبِذَ جالينوس، وهو يقول بمذهب الفيلسوف الذي يَعُدُّ القلبَ عُضْوًا أصليًّا ومصدرًا لجميع وظائف الحياة الحيوانية[١]، مع ذلك فإن مذهبه الطبيَّ لا يَنْطَوي على أيِّ إبداعٍ كان.

وكذلك لم يُبْدِ ابنُ رشدٍ أية صفة فارقة مِثْلَ عالمٍ فلكيٍّ ومِثْلَ فقيه[٢]، وإنما انتهى بشرحه الأكبر إلى تكوين قطبٍ ثَبتٍ في الفلسفة، «فالطبيعة تُفَسَّرُ بأرسطو، وأرسطو يُفَسَّرُ بابن رشد».

وقدِ ألَّف ابنُ رشدٍ ثلاثة أنواعٍ من الشُّرُوح لأرسطو[٣]: الشرحِ الأكبر والشرح الأوسط والتلخيصات[٤].

---

(١) رادع سير نغل، تاريخ الطب، جزء ٢، ص٣٨١، فريند، تاريخ الطب، ص٢٥٥ وما بعدها.

(٢) ومع ذلك فانظر إلى النص الرائع الذي ذكره مسيو منك، مقالات، ص٤٣٠، تعليق.

(٣) من العادات المألوفة لدى العرب تأليف ثلاثة شروح على الكتاب الواحد، انظر إلى رينو، مقدمة ترجمة مقامات الحريري، ص٦١.

(٤) قال بعد الواحد المراكشي في المعجب: ((رأيت أنا لأبي الوليد هذا تلخيص كتب الحكيم في جزء واحد في نحو من مئة و خمسين ورقة... ثم لخصها بعد ذلك وشرح أغراضها في كتاب مبسوط في أربعة أجزاء))، (ص١٧٥، طبعة دوزي).

وشكلُ الشرح الأكبر خاصٌّ بابن رشد، ولم يستعمل الفلاسفة الذين ظَهَرُوا قبلَه من الشَّرْح غير التلخيص، كما صَنَع ألبرت الكبير، وذلك بأن يُصْهَرَ النصُّ الأرسطوطاليسيُّ في عَرْضٍ متناسق لا يُمَازُ فيه بين المَتْن والشرح، وغيرُ هذا منهاجُ ابن رشدٍ في الشرح الأكبر، وذلك أنه يتناول كلَّ فَقْرَةٍ للفيلسوف بعد الأخرى ويُورِدُها كاملة ويُوضِحُها جُزْءًا بعد جزءٍ مُمَيِّزًا النصَّ الأصلي بكلمة «قال» التي تَعْدِل حاصرتين مزدوجتين، وتُدْرج المناقشاتُ النظرية على شكل استطرادات، ويُقَسَّمُ كلُّ كتابٍ إلى مباحثَ، والمباحثُ إلى فصول، والفصول إلى مطالب[1]، ومن الواضح أن يكون ابن رشد قد اقتبس من مُفَسِّري القرآن هذا المنهاجَ في العَرْض الحرفي، حيث يُفَرَّقُ بدقَّة بين ما هو خاصٌّ بالمؤلف وما هو خاصٌّ بالشارح[2].

وفي الشرح الأوسط يُورَدُ نصُّ كلِّ فِقْرَة بكلماتها الأولى فقط، ثم يُشْرَح الباقي من غير تفريقٍ بين ما هو خاصٌّ بابن رشد وما هو خاصٌّ بأرسطو.

وفي التلخيص أو التحليل يتكلمُ ابنُ رشدٍ باسمه الخاصِّ دائمًا، فيعرض مذهب الفيلسوف مضيفًا حاذفًا باحثًا في الرسائل الأخرى ما تَكْمُلُ به الفكرة، مُتَّخِذًا ترتيبًا ومنهاجًا من اختياره، وهكذا فإن التلخيصات رسائلُ حقيقيةٌ كرسائل أرسطو، وبالعناوين والأقسام، على الخصوص، ما استحوذ أرسطو على النفس البشرية، وذلك أن عناوين كتبه -أي: أقسام العلم- ظَلَّت باقية نحو ألفي سنة.

---

(١) أقرت المدارس المشائية بإيطاليا هذه التقسيمات على العموم، راجع باتريزي، النقاش المشائي، جزء ١، ص٩٨.

(٢) يأتي الشرح والتفسير بمعنى واحد في اللغة العربية، وتطلق كلمة التلخيص على الشروح الوسطى، ويعبر عن الخلاصات بالجوامع، وهي تقابل summa أو σύνοψις، وقد خلط عبد الواحد بين التعبيرين بعض الخلط.

ولا مِرَاءَ في أن ابن رشدٍ لم يؤلِّفْ شروحَه الكُبْرَى إلا بعد الأخرى[١]، وفي آخر شرحه الأكبر للطبيعيات الذي تَمَّ سنة ١١٨٦ يُقْرَأُ في ترجماته العبرية قولُه: «لقد قمتُ في شبابي بآخَرَ أقصرَ منه»[٢]، وما أكثر ما وَعَدَ في شروحِه الوسطى بتأليف ما هو أوسعُ منها، ثم إن كثيرًا من مؤلَّفات ابنِ رشدٍ رسائلُ حَفِظَها المترجمون العبريون، فنَعرضُ وسيلة تعيين سلسلةِ مؤلَّفاتِه إلى حدٍّ ما[٣].

قبل سنة ١١٦٢: الكليات[٤].

سنة ١١٦٩: تلخيص أقسام الحيوان وتوالده (إشْبِيلِيَة).

سنة ١١٧٠: الشرح الأوسط للطبيعيات وما تَبِعَه من تحليل (إشْبِيلِيَة).

سنة ١١٧١: شرح السماء والعالم (إشْبِيلِيَة).

سنة ١١٧٤: تلخيص علم الخَطابة وصِناعة الشعر، الشرح الأوسط لِمَا بعد الطبيعة (قرطبة).

سنة ١١٧٦: الشرح الأوسط لكتاب الأخلاق إلى نيقوماخس.

سنة ١١٧٨: بعض أقسام من جوهر الأجرام السماوية (مراكش).

---

(١) منك، مقالات، ص٤٣١، وقد كان من الرأي الشائع في عصر النهضة أنه ألف تلخيصاته في شبابه، وألف شروحه الوسطى في كهولته، وألف شروحه الكبرى في مشيبه، راجع نيفوس In Phys. Auscult.، المقدمة، البندقية ١٥٤٩، ومقدمة طبعة الجونت سنة ١٥٥٢ ص٢: ٥.

(٢) بازيني Codd. mss. regii Taurin، أثينا، قسم ١، ص٥٢.

(٣) أخطأ برتولكشي وفولف وبازيني خطأ كبيرًا في هذه التواريخ، وذلك نتيجة لتحويل السنين الهجرية إلى سنين ميلادية.

(٤) انظر إلى منك، مقالات، صفحة٤٢٩، ٤٣٠، تعليق.

سنة ١١٧٩: الكشف عن منهاج الأدلة في عقائد الملة (أَشْبِيلِيَّة).

سنة ١١٨٦: الشرح الأكبر للطبيعات.

سنة ١١٩٣: شرح كتاب الحُمَّيَات لجالينوس.

سنة ١١٩٥: مسائل في المنطق (أُلِّفَتْ في أثناء نكبته).

ولدينا أنواعُ الشروح الثلاثةُ، سواء أكانت بالعربية أم بالعبرية أم باللاتينية، وذلك عن الجوامع الثانية والطبيعيات والسماء، والنَّفْس وما بعد الطبيعة، وليس لدينا عن كتب أرسطو الأخرى غيرُ الشروح الوسطى أو التلخيصات أو كِلَيْهما معًا، وكتبُ أرسطو الوحيدة التي لم يَبْقَ منها شرحٌ لابن رشد هي «رسائلُ تاريخ الحيوان»[1]، و«السياسة»[2] العشرةُ، فأما شَرْحُ تاريخ الحيوان فقد كان موجودًا فنَرَى له ذكرًا صريحًا[3] في ابن أبي أُصَيْبِعة وعبد الواحد وقائمة كتب ابن رشد العربية المدوَّنة في مخطوط الإسْكُوريال الذي رقمه ٨٧٩، وأما السياسةُ فَنَعْلم من ابن رشدٍ في خاتمة شرح الأوسط لكتاب الأخلاق أن الترجَمة العربية لهذا الأثر كانت غير معروفة في الأندلس بَعْدُ[4]، وقد صَرَّح في فاتحة شرحه لجوامع سياسة أفلاطون بأنه لم يَقُمْ بإيضاح هذا الكتاب إلا لأن كتب أرسطو عن هذا الموضوع لم تَصِلْ إليه.

---

(١) انظر إلى شتاينشنايدر حول الترجمة العبرية المزعومة لشرح تاريخ الحيوان، Catal. Codd. hebr. Acad. Lugh. Bat، ص٦٩، تعليق.

(٢) ليس لدينا شيء من الآداب الكبرى والآداب إلى أوديم، وكان من عادة العرب أن يجمعوا الأخلاق الكبرى والأخلاق إلى نيقوماخس، فألفوا الأجزاء الاثني عشر على هذا الوجه، (راجع فنريخ، صفحة١٣٦).

(٣) انظر إلى الصفحة٣٩ السابقة.

(٤) معارضة، جزء ٣، ص٣١٧: ٥، ٣١٨ (طبعة ١٥٦٠).

وقد أمكن الاعتقادُ، عند التدقيق في الطَّبَعَات اللاتينية عن ابن رشد، بأنه كان لا يَعْرف الجزء الحادي عشر والجزء الثاني عشر والجزء الثالث عشر مما بعد الطبيعة، والواقعُ أنه لا يُوجَدُ في هذه الطَّبَعَات أيُّ شرحٍ لهذه الأجزاء[١]، غير أن مسيو مُنْكَ لاحظ وجودَ شرح أوسط لهذه الأجزاء الثلاثة[٢]، واكتشف مسيو شتَاينشنَايْدِر دلائل جديدةً على دراسات ابن رشد لنصِّ ما بعد الطبيعة الكامل الذي كان بعضُ أقسامه مُهْمَلًا كثيرًا حتى زمانه.

وتُوجَدُ شروحٌ أخرى لم تُعْرَف لدينا إلا بإشارات مبهمة أو غير مُحْكَمة، ومن ذلك أن لابَّ وفُولْف ودور وُسِّي يُحَدِّثان عن شرحٍ للموسيقا، ولكن من الواضح أنهما خُدِعا بإبهام هذه الكلمة التي تَدُلُّ في العبرية على صناعة الشعر، وأن الكتاب الواقعَ تحت نظرهما تلخيصٌ لهذا المؤلَّف الذي ترجمه تُودْرُوس تُودْرُوسي، ومما أكَّدَه بِرْنَارْد نَفَاجيرو، في رسالة كتبها للجُونْت، أنه رأى في الآستانة شرح الكتابين الأكبر في النباتات، وبما أن ابن رشد لم يَضَعْ شرحًا كبيرًا لغير الكتب التي كان قد لَخَّصَها وعَرَضها سابقًا، فإن من الصعب أن يُعْتَقَدَ أنه بَذَل عنايةً فائقة بهذا الكتاب من غير أن يكون قد وَصَلَ إلينا، ومن الخطأ أيضًا عَزْوُ فابريسيوس إلى ابن رشدٍ كُتبًا في الفراسة[٣]، فالشارحُ، على العموم، قد مازَ كُتُبَ الفيلسوفِ الصحيحةَ من كُتُبه المُخْتَلَقَة بكثيرٍ من الاحتراز.

---

(١) رافيسون، ما بعد الطبيعة لأرسطو، جزء ١، ص٨١، -جردان، مباحث حول ترجمة كتب أرسطو، صفحة١٧٨، والجزء الحادي عشر ناقص في ألبرت، والجزء الثالث عشر والجزء الرابع عشر ناقصان في القديس توما.

(٢) مقالات، ص٤٣٤، ٤٣٥، راجع بازيني Codd. mss regii Taurin، أثينا، ١، ص١٤، ١٥.

(٣) المكتبة اليونانية، جزء ٣، ص٢٥٢ (طبعة هارلس).

٩- تعداد مؤلفاته

ألَّفَ ابنُ رشدٍ -عدا هذه الشروح- عددًا كبيرًا من الكتب تُوجَدُ صعوبةٌ عظيمة في إحصائه تمامًا، ومن البعيد أن تُطَابِقَ القوائمُ التي نَقَلَها إلينا أصحابُ السِّيَر من العرب ما بين أيدينا من مؤلفاتِ ابن رشد، وفي الغالب أن يَدلَّ عينُ العُنوان على رسائل مختلفة، وأغلبُ من هذا أن يكون للرسالة الواحدة عناوينُ مختلفة.

ومما يُرَى أحيانًا تَألُّفُ رسائلَ من إلصاق رسائل برسائل، ويُوجَدُ في مخطوطٍ عربيٍّ بالإسْكُوريال (رقم ٨٧٩)[١] مشتملٍ على قائمة كتب ابن سينا والفارابي وابن رشد، فيَظْهَرُ في هذه القائمة، باسم ابن رشد، ثمانيةٌ وسبعون كتابًا في الفلسفة والطبِّ والفقه وعلم الكلام، ويُحصي ابن أبي أصيبعة وحده خمسين كتابًا على الأقل، ولم يَذْكُر ابن الأبار غيرَ أربعة كتب[٢]، وإليك القائمة التي وضعناها بعد جمعٍ بين مختلف الجداول ومقابلتها ما لدينا من المؤلفات وحذف المُكَرَّرات[٣].

---

(١) أجدني مدينًا بنسخة هذا المخطوط البالغ الأهمية من حيث الموضوع الذي يشغلني للسيد جوزه دو ألافا ولكرتير المجمع التاريخي بمدريد، السيد توما مونز، اللذين أبديا من النشاط في مساعدتي في هذه الحال ما أشكر لهما معه ذلك.

(٢) لم يفعل الذهبي غير استنساخ ابن أبي أصيبعة وابن الأبار.

(٣) راجع فستنفلد Geschichte der arab. Ærzte، صفحة ١٠٥، وما بعدها.

١- الرسائل الفلسفية

١ - الكتاب الذي عُرِف باسم «تهافت التهافت»[١]، والذي دُحِضَ به كتابُ الغزالي الذي عُنوانُه «تهافت الفلاسفة»[٢]، وقد ذُكِرَ هذا الكتابُ من قِبَل ابن أبي أصيبعة كما ذُكِرَ في قائمة الإسْكُوريال[٣]، وله ترجَمةٌ عبريةٌ[٤] ولاتينية[٥]، غير أن ترجَمَتَه اللاتينية بعيدةٌ من الصحة كلَّ البعد ومُحَشَّاةٌ على ما يحتمل، ويناقض المذهبُ الذي عُرِض في هذا الكتاب مذهبَ ابن رشد مناقضةً واضحةً من عِدة نقاط.

٢- جوهرُ الأجرام السماوية، أو تركيب الأجرام السماوية، وتشتمل قائمة الإسكوريال وقائمةُ ابن أبي أصيبعة على كتب مختلفة تحت هذا العنوان، والواقعُ أن هذا الكتاب مؤلَّفٌ من مباحث كُتِبَتْ في أزمنة مختلفة، وهذا الكتابُ من أكثر الكتب انتشارًا بالعِبْرية واللاتينية، وقد اتَّخَذَ هذا الكتابُ، بإضافته إلى كتاب العلل عادةً، مكانًا بين مجموعة المؤلَّفات الأرسطوطاليسية.

---

(١) أطلق بيل وأنطونيو وبروكر، وجميع النقاد السابقين تقريبًا عنوان Happalath hahappala العبري على العنوان العربي، راجع بيل، تعليق ج، أنطونيو، جزء ٢، ص٣٩٩، بروكر، جزء ٣، ص١٠٣، فولف، المكتبة العبرية، جزء ٣، ص١٦، وما نقول عن دربلو الذي افترض ظهور الغزالي بعد ابن رشد (مادة: رشد).

(٢) يصعب إدراك فحوى كلمة ((التهافت))، وقد انتحل مسيو غوشه (Ueber Ghazzalis Leben und Werke، ص٢٦٨) تفسير مسيو شمولدر (Essai، صفحة٢١٥)، فدحض مسيو منك هذا التفسير (مقالات، ص٣٧٢ وما بعدها)، وأعتقد أن المعنى الذي قصده الغزالي لهذه الكلمة هو «التساقط»، ولذا فإن الفكرة التي عبر عنها بهذا العنوان هو تساقط جميع المذاهب كما يتساقط القصر الورقي، وقد أراد ابن رشد بعنوان كتاب تساقط كتاب الغزالي أيضًا.

(٣) Le De œternitate mundi contra Algazelem وقد ذكر على أنه موجود في مكتبة مار مرقس، ولا ريب في مطابقته لكتاب «تهافت التهافت»، راجع زانتي Latina et italica D.Marc. Bibliothca، ص١١٧.

(٤) فستنفلد، ص١٠٧، رقم ١٠، وشتاينشنايدر، ص٢٣، ٥٠، ٥١.

(٥) غوشه Ueber Ghazzalis Leben und Werke، ص٢٦٨ وما بعدها.

٣، ٤- رسالتان في «اتصال العقل المفارق بالإنسان»، وقد ذكرهما ابن أبي أصيبعة ذكرًا متتابعًا، وتُرْجِمَتْ هاتان الرسالتان إلى اللاتينية[١]، وإلى العبرية[٢].

٥- كتابٌ ذكره ابنُ أبي أصيبعة بعبارة: «كتاب في الفحص هل يُمْكِنُ العقلَ الذي فينا، وهو المسمى بالهيولانيَّ، أن يعقل الصُّوَر المفارقة بأخرةٍ أو لا يمكن ذلك؟ وهو المطلوب الذي كان أرسطو وَعَدَنا بالفحص عنه في كتاب النَّفْس»[٣]، ولهذا الكتاب ترجمةٌ بالعبرية عُنوانها: «كتاب في العقل الهيولانيِّ أو في إمكان الاتصال»[٤]، وقد وَجَدْتُ عَدَا ذلك، ترجمةً لاتينية لعين الموضوع في مخطوطين من مصدر إيطالي[٥] يَرْجِعان إلى القرن الرابع عشر، أحدهما في مكتبة مار مرقس بالبندقية[٦] (٦، رقم٥٢) والآخر في المكتبة الإمبراطورية[٧] (أساس قديم، رقم ٦٥١٠)، (انظر إلى الذيل[٨] ٦)، ولِذَا فإن ابن رشدٍ

---

(١) Epistola de connexione intellectus abstracti cum homine و De animœ beatitudine (معارضة، جزء ٩).

(٢) منك، مقالات، ص٤٣٧، تعليق، ويعزو اليهود الرسالة الثانية إلى ابن رشد الجد، شتاينشنايدر، قائمة أكسفورد غير المطبوعة، رقم ٢٥.

(٣) اتبع مسيو دو غاينغوس درسًا سيئًا هنا.

(٤) في باريس وأكسفورد وليدن، مقارنة أوري، المكتبة البودلية، ١، ص٤٧، فولف، المكتبة العبرية، ١، ص١٤، ٢٠، ٢١، و٣، ص١٥، ١٦، -شتانشنايدر، Catal. Lugd.Bat.، ص١٨ وما بعدها، وقائمة أكسفورد غير المطبوعة، مادة ابن رشد، رقم ٢٥، ٢٦، منك، مقالات، ص٤٣٧، ٤٤٨، تعليق.

(٥) كان مخطوط باريس خاصًّا بنقولا ليونيسينوس.

(٦) Tractatus Averoys cualiter intellectus materials conjungatur inteliigentiæ abstractæ.

(٧) Epistola de intellectu.

(٨) يظهر أن مسيو شتاينشنايدر (Catal. Cod. Lugd، ص٢٠ وص٧٨، تعليق) قد رأى هذه الرسالة بالعبرية، غير أن لاتينية هذا المترجم للأحوال المفضال بلغ من الغموض ما لا أطمئن معه إلى أني أدركت فكرته جيدًا.

يكون قد ألَّفَ -كما يظهر- أربع رسائل عن هذه النقطة الأساسية، وذلك من غير حساب للاستطراد الوافر في الشرح على الجزء الثالث من كتاب «النفس» والذي خُصَّ به عينُ الموضوع.

٦- شرح رسالة ابن باجَّة في «اتصال العقل بالإنسان» التي ورد ذكرها في قائمة الإسكوريال[١].

٧- مسائل في مختلف أقسام المنطق التي تُضاف عادةً إلى الشروح، فتُوجَدُ ترجَمةٌ عبرية لاثنين[٢] منها.

٨- القياس الشرطي، وقد ذُكِرَ في قائمة الإسكوريال.

٩- كتاب المسائل البرهانية، وقد جاء عَقْب التحليلات الثانية في الطَبَعَات اللاتينية.

١٠- خلاصة المنطق، وقد نُشِرَتْ ترجمةٌ له إلى العبرية بريفا دي تَرَنْتُو، ولا ريب في أنه عينُ الكتاب الذي تراه في ابن أبي أصيبعة وفي قائمة الكتب بالإسكوريال تحت عُنوان «كتاب الضروريّ في المنطق» و«مقدمة المنطق»، فتَرَى لذلك مخطوطاتٍ عبريةً كثيرة[٣].

١١- مقدمة الفلسفة، وهي بالعربية، في الإسكوريال (رقم٦٢٩)، وهي مؤلفة من اثنتي عشرة مقالة:

---

(١) والواقع أنّ ابن باجة ألف كتابا بهذا العنوان، وقد أعرب ابن رشد في آخر رسالته «إمكان الاتصال»، عن عزمه على شرح «تدبير المتوحد»، لابن باجة (منك، ص٣٨٨)، ومن الخطأ ذهاب مسيو شتاينشنايدر (ص١٩، ٢٠) إلى أن الكتاب المذكور في قائمة الإسكوريال هو المقصود من هذا.

(٢) منك، مقالات، ص٤٣٦.

(٣) برتولكشي، المكتبة الربانية، جزء ١، ص١٣، فولف١، ص١٨، و٢، ص١٢، ١، بازيني، ١، ٢٠، ٦٦.

١- الحامل والمحمول. ٢- الحدود.

٣- التحليل الأول والثاني. ٤- القضايا.

٥- القضايا الصحيحة والفاسدة. ٦- القضايا اللازمة وغير اللازمة.

٧- البرهنة. ٨- النتيجة المطابقة.

٩- رأي الفارابيِّ في القياس. ١٠- خصائص النفس.

١١- الحسُّ والسمع. ١٢- الصفات الأربع[1].

١٢- جوامع سياسة أفلاطون، وقد ذُكِرَ في قائمة الإسكوريال، وتوجد ترجَمةٌ له بالعبرية واللاتينية، (معارضة، جزء ٣، طبعة ١٥٥٣).

١٣- مقالة في التعريف بجهة نظر أبي نصر (الفارابي) في صناعة المنطق وبجهة نظر أرسطو فيها، وقد ذكره ابن أبي أصيبعة، ومن المحتمل أن يكون قد أُشير إليه في قائمة الإسكوريال.

١٤- شروحٌ كثيرة على الفارابي في مسائل المنطق لأرسطو، وقد أُشِيرَ إليها في قائمة الإسكوريال.

١٥- كتابٌ فيما خالف أبو نصر لأرسطو في كتاب البرهان من ترتيبه وقوانين البراهين والحدود، وقد ذُكِرَ هذا الكتاب من قِبَل ابن أبي أصيبعة.

---

(١) الغزيري، ١، ١٨٤.

١٦- مقالة في الرَّدِّ على أبي علي بن سينا في تقسيمه الموجودات إلى ممكن على الإطلاق وممكن بذاته، وإلى واجب بغيره وواجب بذاته، وتُوجَدُ ترجمة عبرية لها في المكتبة الإمبراطورية (أساس قديم ٣٥٦)، وقد ذَكَرَها ابنُ أبي أصيبعة[١].

١٧- شرح الإلهيات الأوسط (تلخيص الإلهيات) لنيقولاوُس، وهو مذكورٌ في ابن أبي أصيبعة[٢] وفي قائمة الإسكوريال، و لا ريب في أن هذا هو الفلسفة الأولى لنيقولاوس الدمشقيِّ، وقد ذُكِرَ نيقولاوس كثيرًا من قِبَل فلاسفة العرب، ولا سيما ابنُ رشدٍ الذي أَنكَرَ عليه سَعْيَه في قَلْبِ نظام كُتُب ما بعد الطبيعة[٣].

١٨- رسالةٌ في هل يَعْلَم الله الجزئيات، وقد ذُكِرَت في قائمة الإسكوريال.

١٩- مقالة في الوجود السرمديِّ والوجود الزمانيِّ، (المصدر نفسه).

٢٠- كتاب في الفحص عن مسائلَ وقعتْ في العلم الإلهيِّ في كتاب الشفاء لابن سينا، وقد ذكَرَه ابن أبي أصيبعة.

٢١- مقالةٌ في فَسْخِ شبهةٍ من اعْتَرَضَ على الحكيم وبرهانِه في وجود المادة الأولى وتبيين أنَّ برهان أرسطو هو الحقُّ المُبين، (المصدر نفسه).

٢٢- مسألةٌ في الزمان.

٢٣- مسائلُ في الحكمة (المصدر نفسه).

---

(١) راجع منك، مقالات، ص٣٥٨ وما بعدها.

(٢) تدع رواية ابن أبي أصيبعة شكا في وجود هذا الكتاب، وتعد الرواية التي اتبعها الذهبي واضحة جدًّا.

(٣) ما بعد الطبيعة، ١، ١٢، مقدمة، ص٣١٥: ٥ و٣٤٤، والنفس، ١، ٣، ص١٦٩، راجع بيرون وزيفورت، ما بعد الطبيعة لأرسطو، جزء١، ص١٢٤، فنريخ، De auct groæc. vers ص٢٩٤، -دو ساسي، الرحلة المصرية لعبد اللطيف، ص٧٧، تعليق.

٢٤- مقالة في العقل والمعقول، نسخة عربيةٌ في الإسكوريال (رقم٨٧٩)، ويُرَجَّحُ أن تكون «مقالةٌ في العقل» كما جاء في ابن أبي أصيبعة، وهي المقالة التي أخطأ مسيو فستنفلد[١] في عَدِّها عَيْنَ القسم الثاني من سعادة النفس.

٢٥- شرح مقالة الإسكندر الأفروديسيِّ في العقل، وقد ذُكِرَ في قائمة الإسكوريال، وله ترجَمةٌ بالعبرية[٢].

٢٦- مسائل في علم النفس سُئل عنها فأجاب فيها، (المصدر نفسه).

٢٧- كتابان في علم النفس غير الكتاب السابق (المصدر نفسه).

٢٨- مسائل في السماء والعالم (المصدر نفسه).

وتَجِدُ عناوين أخرى في المكتبات والمخطوطات نشأتْ عن خطأٍ أو عن استعمالٍ مُزْدوجٍ، ومن ذلك أن (معيار النظر) المتضمنَ مباحث في الله والخَلْق والخلود والنُّبُوَّة، والذي تُوجَدُ منه في المكتبة البودلية، وتورين، وبارم، نسخٌ مترجمةٌ إلى العبرية[٣]، هو للغزالي[٤]، وأن تكاثر الحيوان بالولادة والتعفن الذي يوجد في قوائم المكتبة الإمبراطورية (أساس، سوربون ٦١٢، أساس قديم٦٥١٠) ليس سوى خلاصةٍ عن الشرح على الجزء الثاني عشر من كتاب ما بعد الطبيعة، ولا تَقُوم رسائلُ تحول الأشياء الطبيعية عند قدماء الفلاسفة مع شرح ابن رشد، والنجوم المُذَنَّبة والإحساس والغذاء والطوفان والشروح حول رسالة «حيِّ بن يقظان» لابن طُفَيْل، وحول كتاب «تدبير المُتَوَحِّد» لابن باجَّة، التي

---

(١) Geschichte der arabischen Ærzte und Naturforscher، صفحة١٠٧.

(٢) شتاينشنايدر .Catal. Codd. Lugd. Bat، صفحة٢١.

(٣) أوري، ١، ص٧٤، فولف، جزء ٣، ص١٦، وجزء ٤، ص٧٥٣، دو روسي، .Codd، جزء ٢، ص٧٧.

(٤) شتاينشنايدر، ص١٤٦.

ذكرها فولف وبروتولكشي وموريري[١]، على غير دلالات مبهمة غير صحيحة، ومن ذلك، أيضًا، عَزْوُ إربلوا إلى ابن رشدٍ كتابَ السياسة المُسَمَّى «سِراجَ الملوك» لأبي بكر محمد الطُّرْطُوشيّ الذي لا علاقة بينه وبين مؤلِّفنا[٢].

٢- علم الكلام

١- كتاب صغير اسمُه «فَصْلُ المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»[٣]، وقد ذَكَرَه ابنُ أبي أصيبعة، ونُشِرَ نَصُّه العربيُّ الذي استُخْرِج من المخطوط (٦٢٩)، في مكتبة الإسكوريال[٤]، وذلك في ميونيخ من قِبَل مسيو ج.مُلِّر، وتُوجَدُ ترجمةٌ عبريةٌ له في باريس[٥] (أساس قديم، رقم ٣٤٥) وفي ليدن[٦].

٢- تلخيصٌ للكتاب السابق أو ذيلٌ له يشتمل عليه عَيْنُ المخطوطِ في الإسكوريال، وقد نُشِرَ من قِبَل مسيو مُلر أيضًا.

---

(١) فولف، المكتبة العبرية، جزء ١، ص١٤ وما بعدها، وجزء ٤، ص٧٥١ وما بعدها، برتولكشي، جزء١، ص١٤، -موريري، مادة: ابن رشد، -بروكر، جزء٣، ص١٠٤ و١٧٨.

(٢) انظر إلى دربلو، في كلمة «سراج الملوك»، وذلك إلى إضافات زيسك الكثيرة الخطأ، وإلى إضافات دو رومي Dizionario deglt aut. Arab، ص١٥٧، ١٥٨، راجع دوزي وريخ، ٢، ص٦٦ و ٢٥٤ وما بعدها.

(٣) هذه هي الرواية التي اتبعها مسيو دو غاينغوس والذهبي، وعنوان المخطوط في المكتبة الإمبراطورية، ومخطوطي أكسفورد هو: «ما بين السنة وعلم الكلام من الاتصال»، ويؤكد النص العربي في الإسكوريال والترجمة العبرية قراءة مسيو دو غاينغوس والذهبي.

(٤) أهمل الغزيري هذه الرسالة.

(٥) منك، مقالات، ص٤٣٨، تعليق.

(٦) شتاينشنايدر، ص٤١ وما بعدها، وص١٤٧.

٣- مقالةٌ في أن ما يعتقده المَشَّاءون[١] وما يعتقده المتكلمون من أهل مِلَّتِنا في كيفية وجود العالم متقاربٌ في المعنى، وقد ذكرها ابن أبي أصيبعة كما وَرَد ذكرها في قائمة الإسكوريال.

٤- كتابُ المنهاج في أصول الدين، وقد ذَكَرَه ابنُ أبي أصيبعة كما ذُكِرَ في قائمة الإسكوريال، وتُوجَدُ نسخةٌ عربيةٌ منه في الإسكوريال (رقم٦٢٩)[٢]، وتَرْجمةٌ عبرية له في المكتبة الإمبراطورية (منبر، رقم١١١)، وفي ليدن[٣]، وقد نُشِرَ من قِبَل مسيو ج.مُلِّر أيضًا.

٥- شرح عقيدة الإمام المهديِّ، وقد ذُكِرَ في قائمة الإسكوريال، ولا ريب في أن هذا الكتاب يتناول بالبحث عقيدة مهدي الموحدين: أبي عبد الله محمد بن تُومَرْت.

٣- الفقه

١- «بدايةُ المجتهد ونهايةُ المقتصد في الفقه»، وقد ذَكَرَ هذا الكتاب ابنُ الأبار ومحمدُ بن علي الشاطبي[٤] وابنُ أبي أصيبعة، كما ذُكِرَ في قائمة الإسكوريال[٥]، ويُخَيَّلُ إليَّ أن هذا هو الكتابُ الذي عُزي إلى ابن رشدٍ وذُكِرَ بعُنْوان «كتاب المُعْتَقِد» في قائمةٍ للكتب المحظورة يشتمل عليها مخطوطنا العربيُّ (٥٢٥، ملحق، ص٣٩: ٥).

---

(١) من الخطأ ترجمة مسيو دو غاينغوس لهذه الكلمة بالمشاقين «dissidents».

(٢) الغزيري، ٢، ١٨٥.

(٣) شتاينشنايدر (ص٤٢ وما بعدها)، جعل مسيو فستنفلد (Gesch. Der arab. Ærzte، ص١٧)، رسالتين منفصلتين من الكتاب الذي يشتمل عليه مخطوط الإسكوريال والكتاب الذي ذكره ابن أبي أصيبعة، ومن الخطأ أيضًا أن عزى الكتاب الذي يشغل بالنا إلى ابن رشد الجد، فسنة ٥٧٥ من الهجرة التي في الكتاب يعارض هذا.

(٤) مخطوط، أساس قديم ٦١٦، ص١٨٤.

(٥) تجد اختلافًا في عنوان المتون الأربعة، وقد اتبعت ابن الأبار.

٢- مختصر المُسْتَصْفَى في الأصول للغزاليِّ، وقد ذَكَرَه ابن الأبار، ووَرَدَ ذكرُه في قائمة الإسكوريال، كما ذَكَرَه المؤرخ ابنُ سعيد والمَقَّري[١].

٣- التنبيه إلى الخطأ في المتون، في ثلاثة أجزاء، وقد ذَكَرَه ليون الإفريقي[٢].

٤- الدعاوى، في ثلاثة مجلدات، تُوَجَدُ نسخة عربية منه في الإسكوريال، رقم ١٠٢١، ورقم ١٠٢٢.

٥- الدرسُ الكامل في الفقه، تُوجَدُ نسخة عربية منه في الإسكوريال، رقم١٠٢١، ورقم١٠٢٢.

٦- رسالة في الضحايا، المصدر نفسه، رقم ١١٢٦.

٧- رسالة في الخراج، المصدر نفسه، والرقم نفسه.

٨- مكاسبُ الملوك والرؤساء والمرابين المُحَرَّمةُ، المصدر نفسه، رقم ١١٢٧[٣].

ويَعْزُو ابنُ أبي أصيبعة إلى ابن رشدٍ كتابين في الفقه الإسلامي هما: كتابُ «التحصيل وكتابُ «المقدِّمات في الفقه»، بَيْدَ أن هذين المؤلَّفَيْن هما لابن رشد الجَدِّ[٤]، وما ذُكِرَ تحت رقم ١، ٢ من هذا المَطْلَب فقط لا ريب في صحة صدوره عن ابن رشد، ولا نَجِدُ واحدًا من العناوين التي أوردها الغزيري قد ذُكِرَ من قِبَل المترجمين لابن رشد، وبما أنه ظهر ثلاثة من الفقهاء المشهورين تَكَنَّوا بابن رشدٍ[٥]، ولا سيما أبو عبد الله محمد بن عمر، الذي عاشَ

(١) جزء ٢، ص١٢٢ (طبعة دوزي، إلخ.)، غاينغوس، جزء ١، ص١٩٢، ١٩٣.

(٢) فابريسيوس، جزء ١٣، ص٢٨٧.

(٣) الغزيري، جزء ١، ص٤٤٦، ٤٥٠، ٤٦٥، ٤٦٦.

(٤) منك، مقالات، ص٤١٩، تعليق، دوزي، مباحث (طبعة ثانية)، ١، ص٣٥٩، راجع القرطاس، ص١٤٤ من طبعة تورنبرغ، وص١٥٤، ترجمة بتيس دولا كروا.

(٥) دو روسي، Dizionaio degli autori arabi ص١٥٨.

حوالي سنة ٧٠٠ من الهجرة، والذي تُوجَدُ مؤلَّفاتُه في الإسكوريال[١]، فإنه ليس من دواعي الحَيْرة أن يكون بعضُ هؤلاء قد خُلِطَ ببعض.

٤- الفلك

١- «مختصر المجسطي»، وقد أُشِير إليه في قائمة الإسكوريال، وتُوجَدُ ترجَمَةٌ عبرية له في كثير من المكتبات، وهو لم يُتَرْجم إلى اللاتينية قطُّ، ومع ذلك فإن بِك دو ميرندول وفوسيوس وغيرهما يَعْرِفُونَ أمرَه.

٢- ويَذْكُر ملحق الإسكوريال اسمَ مؤلَّفٍ ثانٍ عنوانه: ما يُحْتاج إليه من كتاب... في المجسطي، ويُشَكُّ في اسم المؤلَّف، وأرى أن هذا هو كلمة القلُوذيّ التي يضيفها العرب إلى كلمة بطليموس، ولذا فإن هذا الكتاب هو عَيْنُ الكتاب السابق.

٣- مقالة في حركة الجِرْم السماوي، وقد ذُكِرَت في ابن أبي أصيبعة وقائمة الإسكوريال، ويَعُدُّ مسيو فِسْتِنْفِلْد[٢] هذه المقالة عينَ مقالة العنصر السماويّ.

٤- كلامٌ على رؤية الجرم الثابتة بأدوار، وقد ذُكِرَت هذه الرسالة في قائمة الإسكوريال.

ويُعْرِب ابنُ رشد في الجزء الثاني من شرحه الأكبر لرسالة السماء[٣] عن عَزْمِه -إذا أراد الله- أن يؤلِّف كتابًا في علم الفلك كما كان في زمن أرسطو، وذلك لنَقْضِ نظرية الدوائر التي تَطُفُّ على أخرى، والدوائر المتداخلة المتخالفة المركز، ولمطابقة ما بين علم الفلك وطبيعيات أرسطو.

---

(١) الغزيري، جزء ٢، ص١٦٤.

(٢) الكتاب المذكور ص١٠٧.

(٣) ص١٢٥ (طبعة ١٥٦٠)، راجع Comment in 12 Metaph، ص٣٤٥.

٥- النحو

١- كتاب الضروري في النحو، وقد ذَكَرَه ابنُ الأبار وذُكِرَ في قائمة الإسكوريال.
٢- كلام على الكلمة والاسم المشتقّ، وقد ذُكِرَ في قائمة الإسكوريال.

٦- الطب

١- الكليات[١]، وهي درسٌ كاملٌ للطبِّ في سبعة أجزاء، وقد جُمِعَ الجزء الثاني والسادس والسابع منه من قِبَل جان بروِيرَان شانْبيه تحت عُنوان «مجموعة في الأمور الطبية»، وليس كتاب «حفظ الصحة» الذي يُوجَدُ في الإسكوريال (رقم٨٧٩) بالعربية غير الجزء السادس من الكليات، وقد ذُكِرَ كتاب الكليات من قِبَل ابن الأبار وابن أبي أصيبعة، كما ذُكِرَ في قائمة الإسكوريال.

٢- شرح أُرجوزة[٢] ابن سينا في الطبِّ، وهذا الكتاب من أوسع مؤلفات ابن رشد انتشارًا، وهو يُوجَدُ بنصِّه العربيّ في الإسكوريال وأكسفورد وليدن، ولا سيما باريس (أساس قديم، رقم ١٠٥٦).

٣- مقالة في التِّرْياق، ويستشهد بها ابنُ رشد نفسه (الكليات، ١، ٧، فصل٢)، وتَجِدُ نسخةً عربيةً لها في الإسكوريال (رقم٨٧٩)، كما تَجِدُ ترجماتٍ لها بالعبرية واللاتينية في كثير من المكتبات.

٤- أجوبةٌ أو نصائحُ في أمر الإسهال، وتَجِدُ ترجمة عبريةً لها في مخطوط سكاليجه، ٢، ليدن[٣].

---

(١) يبحث عن اشتقاق هذه الكلمة في colligo على العموم، ومن هنا أتى اسم Collectorium الذي يطلق على هذا الكتاب أحيانًا (المكتبة الإمبراطورية، أساس لاتيني قديم، رقم ٦٩٤٩).

(٢) أي القصيدة التي هي من بحر الزجر، وقد ترجمت في القرون الوسطى وفي عصر النهضة بكلمة articull.

(٣) شتاينشنايدر، ص٣٣١، راجع فولف، ٣، ص١٦، ١٢١٨.

٥- تلخيص كتاب الحميات لجالينوس، وهو من الشرح الأوسط.

٦- تلخيص كتاب القُوى الطبيعية لجالينوس، في ثلاث مقالات.

٧- تلخيص كتاب العلل والأعراض لجالينوس، في سبع مقالات.

وتَجِدُ أصلَ هذه الشروح (التلخيصات) الثلاثة في الإسكوريال (رقم ٨٧٩).

٨- تلخيص مقالات جالينوس في تشخيص تبعض الأجزاء المصابة[١].

٩- شرح كتاب الإسْطُقْسَات لجالينوس، وهذا لا ريب هو كتاب الأعراض لبُقْراط.

١٠- تلخيص كتاب المزاج لجالينوس.

١١- تلخيص الخمس مقالات الأولى من كتاب الأدوية المفردة لجالينوس.

١٢- تلخيص كتاب حيلة البرء لجالينوس[٢].

وقد ذَكَرَ ابنُ أبي أصيبعة جميعَ هذه الشروح، كما أنها مذكورةٌ في قائمة الإسكوريال.

١٣- اختلاف المزاج، وتُوجَدُ نسخةٌ عربية منه في الإسكوريال (رقم ٨٧٩)، ولا ريب في أن هذا الكتاب هو عَيْنُ «مقالة في المزاج» التي ذكرها ابن أبي أصيبعة مِثْلَ كتاب مستقل عن تلخيص كتاب جالينوس الذي يَحمِلُ عَيْنَ العُنوان[٣].

---

(١) كل ما ورد في عبارة ابن أبي أصيبعة هو كتاب التشخيص، وقد التبس الأمر على مسيو دوغاينغوس فترجمها بالفصد، ومع ذلك فانظر إلى شتاينشنايدر، ص٣٣٢، تعليق.

(٢) أطلق مسيو دوغاينغوس على كتاب جالينوس عنوان صور الخلق.

(٣) فستنفلد ص١٠٦ وشتاينشنايدر، ص٣٣١، تعليق.

١٤- رسالةٌ في المفردات، ونسختُها الموجودة ترَجمةٌ عبرية، وهي غيرُ ما ذُكِرَ تحت رقم١١ آنفًا، وغيرُ رسالةِ المفردات التي نُشِرَت باللاتينية ولم تكن سوى الجزء الخامس من الكليات[١].

١٥- مقالة في المزاج المعتدل، وقد ذُكِرَت في قائمة الإسكوريال، ولا ريب في أنها تُقَابِلُ كتاب الأعضاء الآلة لجالينوس.

١٦- عنصر التناسل، وقد طُبِعَت ترجمته اللاتينية للمرة الأولى في المجلد الحادي عشر من طبعة سنة ١٥٦٠، وقد ذُكِرَ في قائمة الإسكوريال.

١٧- مقادير المُلَيِّنَات في الطِّبِّ، وهي نسخة مترجمة إلى اللاتينية، (المكتبة الإمبراطورية، أساس لاتيني سابق، رقم ٦٩٤٩).

١٨- مسألة في نوائب الحُمَّى، وقد ذُكِرَت من قِبَل ابن أبي أصيبعة.

١٩- مقالة في حُمَّيَات العَفَن (المصدر نفسه).

٢٠- مراجعات ومباحث بين أبي بكر بن طفيل وبين ابن رشد في رسمه للدواء في كتابه الموسوم بالكليات، (المصدر نفسه).

وتُوجَدُ في المخطوطات وفي مجموعات عصر النهضة وفي المكتبات مُتُونٌ لاتينية أو إشاراتٌ لاتينية لرسائلَ كثيرة تَحْمِلُ اسم ابن رشد، ولكن مع كَوْنها موضع شكٍّ كبيرٍ كما يَظْهر[٢].

---

(١) شتاينشنايدر، ص٣٣١، ٣٣٢، تعليق.

(٢) ومن ذلك: De Venenis,- De Concordia inter Aristoteiem et Galenum de generatione sanguinis,- Secreta Hippocratis,- Quœstio de convalescentia (أنطونيو، Bibl. Hisp. -De Sectis -De Balneis (Vetus. (فستنفلد، ص١٠٦) a feber (جزء ٢، ص٤٠١).

١٠- مُتون ابن رشد العربية

والمخطوطاتُ العربية والعِبْرية واللاتينية

كان من نتائج قِلَّةِ شهرة ابن رشد لدى المسلمين، وسرعةِ أفول الدِّراسات الفلسفية بعد وفاته أن كان انتشار نسخ مؤلَّفاته العربية قليلًا جدًّا ولم تكد تَخْرُجُ من الأندلس[١]، وما كان من إتلاف المخطوطات العربية على مدى واسعٍ بأمرٍ من إكْزِمِنِز (وقد أُبْلِغَ عددُ ما أُحْرِقَ منها في ميادين غرناطة إلى ثمانين ألفًا)[٢] أدى إلى جعلِ النصِّ الأصلي لمؤلَّفات الشارح الفلسفية نادرًا إلى الغاية، وما انتهى إلينا من مخطوطاتٍ كلُّه بالكتابة المراكشية.

ويُؤكِّدُ كازُوبون، الذي ذَكَرَه هُوِيه، أنه لَمَسَ بيده مخطوطًا، جاء به غلْيُوم بُوسْتِل من الشرق، مشتملًا على شرحٍ لأقسام المنطق الخمسة في الخَطابة والشعر[٣]، وأَعْتَرِف بأنني شَكَكْتُ، طويلَ زمنٍ، في هذا الزعم الذي حَبَاه أسْقُفُ أَفْرَنْش العالِمُ بتأييده، وقد قلتُ في نفسي: كيف جَلَبَ بُوسْتِل من الشرق كتابًا نادرًا في الشرق إلى الغاية؟ وقد دُهِشَ هُوِيه، بعد أن لاحظ أن سكالِيجِر كان قانطًا من العُثور على مخطوط عربيّ لابن رشد، من كَوْن هذا الرجل العالِم غير عارفٍ بأمرِ مخطوطِ صديقه ومراسلِه الدائم: يُوسْتِل، أليس هذا

---

(١) كان فريند قد أبدى هذه الملاحظة (تاريخ الطب، ٢، ص٢٥٤) وأخطأ مسيو هـ.ريتر بشكه في هذه النقطة، (Goett. gel. Anz، ٢٣ من يونيه ١٨٥٣، ص٩٨٩، ٩٩٠)، وظل ابن رشد مجهولًا تمامًا لدى مترجمي الرجال في الأستانة، وهو لا يزال غير معروف فيها، ونعلم مقدار رواج الكتب في سوق الأستانة دائمًا، ومع ذلك فقد كان يوجد فيها «تهافت التهافت» الذي توارى منها منذ زمن على ما يحتمل.

(٢) غاينغوس، جزء ١، ص٨، ولنلاحظ هنا أن مجموعة الإسكوريال لم تكن من بقايا عرب الأندلس خلافًا لما يعتقد، وإنما أتى معظمها من السفن المراكشية التي غنمت سنة ١٦١١، وقد قضى حريق سنة ١٦٧١ على نصفها تقريبًا.

(٣) De interpretatione et claris interpretibus ص١٤١ (باريس ١٦٨٠).

الاعتراضُ قاطعًا؟ أليس من شأن الأغاليط الزاخرة في رسالة التفسير أن تُوجبَ، عند النظر إلى الترجمات الشرقية، شَكًّا في شهادة هُوبِه؟...

لقد رأيتُ زوالَ بعض شكوكي بعد فَحْصِ مخطوط فلورنسة، والواقعُ أن هذا المخطوط كُتِبَ كما كُتِبَ المخطوطُ الذي حَكَى عنه هُوبِه، فالشرحُ على قسم الخَطابة وقسم الشِّعْرِ وُجِدَ مُقترنًا فيه بشرح المنطق، وهذا الاتفاقُ هو من البروز ما لا يكون قد اتفَّقَ لهُوبِه وكازُوبون مصادفةً، حتى إنه لا يُعَدُّ من الحَدْسِ الجريء أن يُفْتَرَض أن المخطوط الذين لَمَسَه كازُوبون هو عَيْنُ المخطوط في المكتبة اللورَنتية، بَيْدَ أن هذا لا يُضْعِفُ ما نحاول تقريره من أمرٍ عامٍّ، وذلك بما أن هذا المخطوط قد كُتِبَ بالخطِّ المغربيِّ المَحْضِ في القرن الرابعَ عشر فإن بُوسْتِل إذا كان قد أتى به من الشرق حَقًّا لم يُمْكِنْ أن يكونَ هذا غيرَ أثرِ مصادفة، ولدينا كتابٌ من بـ.دُوبوِي إلى سكالِيجِه[1] خُطَّ بباريس في ٢٠ من مايو ١٦٠٦، يَضَعُنَا على إثْرِ مخطوطٍ آخرَ عن ابن رشد كان يَعْرِفه كازُوبون أيضًا.

ويَشْتَمِل مخوط فلورنسة[2] على الشرح الأوسط للمنطق، كما يشتمل على تلخيصات فنِّ الخَطابة وفن الشعر؛ أي: على مجموعٍ كاملٍ لمؤلَّفات أرسطو[3] في المنطق، ولم تُسْفِر دراستي لهذا المخطوط الرائع عن اطلاعي على أي فرق مهم في النَصِّ اللاتيني إن لم يكن

---

(١) رسالة فرنسية إلى مسيو دولا سكالا (١٦٢٤، ٨)، ص١٦٢ «... في هذه الأيام الماضية كتب إلي أخي المقيم بروما حول بعض الكتب العربية، وإليك الكلمات الخاصة التي وردت في كتبه: يمكنك أن تقول لمسيو كازوبون: إنه يوجد هنا مواطن لديه مجموعة كاملة من كتب ابن@ يقدرها بثمانية آلاف إسكو، وإنه وعدني بأنه يمكنني أن أنال نسخة عنها بخمسمئة إسكو، على ألا يعطي الناسخ أقل من هذا، فالكتاب رائع إلى الغاية، وهو جدير بمكتبة الملك».

(٢) Ev. Assem. Biblioth. Palat. Medic. Codd. mss. Orient.، ص٣٣٥، cod ١٨٠، يخطئ مسيو فستنفلد (Geschichte der arab. Ærzte. Etc.)، ص١٠٦) إذ يفترض اشتمال المكتبة اللورنتية على نسخة كاملة من شروح ابن رشد.

(٣) ما فتئ فن الخطابة وفن الشعر يكونان من أقسام كتب المنطق في تصنيف السريان والعرب، راجع إبغر، تاريخ النقد لدى اليونان، ص١٥٥ و٢٩٩، ٣٠٠، -جردان، مباحث، ص١٣٩، ١٤٢.

في تلخيص فنِّ الخطابة ولا سيما فنُّ الشعر، وقد وَكَّدْتُ في مكانٍ آخر[١] على ما يكون للمستشرقين من فائدة بنشر هذا التلخيص، ولدينا ترجمتان له، فأما ترجمة هِرْمَنَ الألماني فمبهمة تمامًا، وأما ترجمةُ أبراهامَ البَلْميِّ فمختلفةٌ نَصًّا؛ وذلك لأن هذا المترجم العبريّض قد استبدل أمثلةً مألوفة لدى اليهود بالشواهد العربية التي كان ابن رشد نفسُه قد استبدلها بشواهد المَتْن اليوناني.

ومكتبة الإسكوريال وحدها في أوربا، مع المكتبة اللُّورَنْتِيَّة، هي ما تَحُوزُ قسمًا من النصِّ العربيِّ لمؤلَّفات ابن رشد الفلسفية، ويشتمل الرقم ٦٢٩ على مقالات كثيرة بُعنوان «مقدمة الحكمة»، وعلى الرسائل المهمة فيما بين الحكمة والدين من الاتصال (انظر إلى ص٨٧، ٨٨) ويشتمل الرقم ٦٤٦ على شرح كتاب النفس، ويشتمل الرقم ٨٧٩ على مقالة في العقل والمعقول وقائمة تامة بأسماء كتبه[٢].

وقد حَفِظَ لنا حاجي خليفة آخرَ كلمات «تهافت التهافت» لابن رشدٍ[٣] بسبب كتاب «التهافت» للغزالي، ثم يُوجَدُ بعض مُتُون عربية لابن رشد بحروف عبرية ليستعملها اليهود، وتشتمل مكتبتنا الإمبراطورية، بهذا الحرف، (الرقم ٣٠٣ والرقم ٣١٧)، على تلخيص المنطق، والشرح الأوسط لرسالة الكَوْن والفساد، ولرسالة الآثار العلوية، وكتابِ النفس، وتلخيص القُوَى الطبيعية[٤]، وتشتمل المكتبةَ البُودِلية، بالحروف عينها، على رسائل السماء والكَوْن والآثار العلوية[٥].

---

(١) ذخائر البعثات العلمية، (يوليه ١٨٥٠).

(٢) الغزيري، جزء ١، ص١٨٤، ١٩٣ و٢٩٨، ٢٩٩، وتوجد قائمة قديمة في الإسكوريال وضعت سنة ١٥٨٣ ونشرت من قبل هوتنغرن فتدل على كتب أخرى لا توجد في الغزيري، وهي: مخطوطان عن شرح كتاب السماء ومخطوطان عن الكليات (المكتبة الشرقية، ذيل، ص٨، ٩، ١٤، ١٥، ١٧، ١٨).

(٣) Lexic bibicgr (طبعة فلوغل)، جزء ٢، ص٤٧٤.

(٤) منك، مقالات، ص٤٤٠، ٤٤٥.

(٥) أوري، ص٨٦ (Codd. Hebr).

وكُتُبُ ابن رشد الطبيةُ أقلُّ نُدْرَةً من كتبه الفلسفية، وتشتمل الإسكوريال على مخطوطات كثيرة لشرحه أُرجوزة ابن سينا في الطبِّ (الأرقام ٧٩٩، ٨٢٦، ٨٥٨)، ولشرحه كتب جالينوس، ولمقالته في التِّرْياق، ولكتاب الكليات على ما يحتمل، وتشتمل المكتبةُ البودلية[١] ومكتبةُ ليدن[٢] ومكتبة باريس[٣] على مخطوطات شرح أُرجُوزة ابن سينا.

وعلى نسبة نَدْرة النصِّ العربيِّ لكتب ابن رشدٍ في مكتباتنا تَرَى كثرةَ الترجمات العبرية لمؤلَّفاته، ومن ذلك اشتمالُ الأساسِ القديم في المكتبة الإمبراطورية وحدها على نحو خمسين مخطوطًا، واشتمالُ مكتبة فِينَّا على أربعين مخطوطًا على الأقل، واشتمالُ مجموعة الأب رُوسِّي على أكثر من ثمانية وعشرين مخطوطًا، وإذا عَدَوْتَ التوراة لم تَجِدْ -على ما يحتمل- كتابًا في مجموعات المخطوطات العبرية، أوفرَ من كتب ابن رشد.

وكذلك المخطوطاتُ اللاتينيةُ عن ترجَمات كتب ابن رشد كثيرةٌ جدًّا، ولا سيما في الأُسس التي تُشِيرُ -كما في أساس السُّرْبون- إلى حركة الدراسات السُّكُلَاسِيَّة الكبرى، ويَرْجِعُ جميع هذه المخطوطات إلى القرنِ الرابعَ عشرَ تقريبًا.

---

(١) أوري، ٢، ص١٢٨، ٢٦١.

(٢) Catal. Bibl. Univ. Lugd. Bat. (Lugd ١٧١٦)، رقم ٧٢٠ ورقم ٧٢١، ورقم ٧٢٢، يظهر أن Le Catal. mss. Angliœ et Hebernicœ, Codd. Laudenses رقم ٣٩٨، يشير إلى النص العربي للكليات.

(٣) ملحق، رقم١٠٢٢.

١١- طَبَعَاتُ مؤلَّفاته

لم يُنشَرْ أيُّ مَتْنٍ عربيٍّ لابن رشد قبل سنة ١٨٥٩، وفي هذه السنة نشر مسيو ج. مُلَّر في ميونيخ، تحت رعاية المجمع العلميِّ، مباحث «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» الثلاثة التي يشتمل عليها مخطوطُ الإسكوريال (رقم٦٢٩)[١]، ويَعِدُ الناشرُ العالمَ بترجمةٍ لهذا الكتاب، وإيضاحٍ له لم يَظْهَرَا بَعْدُ.

وفي سنة ١٥٦٠ ظَهَرَت بالعِبْرية في ريفا دي ترِنْتُو ترجَمةُ كتابين لابن رشد، وهما: «تلخيصُ المنطق» و«تلخيصُ الطبيعيات»، وفي سنة ١٨٤٢ نَشَرَ مسيو غُلْدِنْتَال بِلِيْبِسِكَ ترجَمةَ شرح فنِّ الخطابة إلى العبرية.

ولا يُحْصَى عددُ ما طُبِعَ من ترجَمات كُتُبِ ابن رشدٍ إلى اللاتينية -كليًّا كان ذلك أو جزئيًّا- ولم تَكَدْ تمُرُّ سنةٌ فيما بين سنة ١٤٨٠ وسنة ١٥٨٠ من غير ظهور طبعةٍ جديدةٍ لإحدى تلك الترجَمات، وقد كان نصيبُ البندقية من هذه الطبعات أكثر من خمسين يُعَدُّ أربعَ عشرةَ أو خمسَ عشرةَ منها على شيء من الكمال[٢].

---

(١) Philosophie und Theologie von Averroes, extrait no. 3 des Monumenta sœcularia de l'Academi, 1 re Calss.

(٢) إذا أردت إحصاء طبعات كتب ابن رشد منذ بدء الطباعة فانظر: إلى هين، Repert. Bibliogr.، مادة أرسطو ومادة ابن رشد، وإلى باتزر Annales typogr.، مادة بادو والبندقية، وإلى هوفمن، Le. bibl. ، جزء ١، ص٣١٦ وما بعدها، وإلى ميتارللي Bibl. Codd. mss. S.Michaelis Venet. Prope Murianum ذيل، مجموعة ٢٥-٢٨، ٣٢، وإلى أنطونيو، Bibl. hisp. Vetus، جزء ٢، ص٣٩٧-٤٠١، وإلى فيربسيوس المكتبة اليونانية، جزء ٣، ص٢١١ وما بعدها، وإلى فستنفلد Geschichte der arab Aertze، ص١٠٥-١٠٨، وإلى تعليق طويل أضافه مسيو دارنبرغ إلى مادة ابن رشد في الطبعة المعادة إلى تراجم الرجال العامة (١٨٤٣).

ومع ذلك فإن لبادُو فخرُ إخراجِ أول طبعة، فقد ظهرت باللاتينية في هذه المدينة، في سنة ١٤٧٢ و سنة ١٤٧٣ وسنة ١٤٧٤، كُتُبٌ لأرسطو مع شرح ابن رشد عليها[١].

وفي سنة ١٤٨١ ظهر بالبندقية تلخيص لفنِّ الشعر مع تَفْسير الفارابيِّ لفنِّ الخَطابة[٢]، وفي سنة ١٤٨٢ ظهرت الكليات وجوهرُ الأجرام السماوية، وفي سنة ١٤٨٣ وسنة ١٤٨٤ ظهرتْ طبعةٌ كاملةٌ (نادرة جدًّا) لأرسطو مع ابن رشد في ثلاثة مجلدات من قِبَل أنْدِره آزوُلُو[٣]، وفي سنة ١٤٨٩ ظهرت طبعة ثانية كاملة في مجلدين أو ثلاثة مجلدات (صفحة قوطية) من قِبَل بوناردينو دو تريدينو[٤]، وما فَتِئَت الطَّبَعَاتُ تتعاقب منذ هذا التاريخ بلا انقطاع، وقد رأت السِّنُون:١٤٩٥، ١٤٩٦، ١٤٩٧، ١٥٠٠، ظهور طَبَعَاتٍ على شيء من الكمال، وعاد أرسطو لا يَظْهَرُ في البندقية بعدئذٍ من غير أن يُقْرَن بالشارح.

وقد أوجب أنْدرِه دازولو وأُكْتَافيان سكُوت وكُومِينو دو تريدِينو وجان غيريفْيُوس، وألجونْتُ على الخصوص، تتابُعَ الطَّبَعَات بسرعة فائقة في أثناء القرن السادس عشر، والطبعة الأوسعُ انتشارًا والأحسنُ إخراجًا هي ما قام به الجونْتُ في سنة ١٥٥٣، وآخرُ طبعةٍ كاملة هي طبعة ١٥٧٤.

ومع أن البندقية فازت باحتكار مؤلَّفات ابن رشد كما قلنا فإنه اتفق لبعض المدن إخراجُ طَبَعاتٍ منفصلة لمؤلَّفاته في الطبِّ، ومن ذلك بُلُونِي (١٥٠١، ١٥٢٣، ١٥٨٠)

---

(١) Nobilis Vicentini joannis Philippi Aureliani et fratrum inpensa, opera vero atque ingenio Laurenti Canozii Lendenariensis.

(٢) تجد هذه الطبعة في المكتبة الإمبراطورية.

(٣) تشتمل المكتبة الإمبراطورية على نسخة رائعة من ذلك على رق كان يملكها ملك بوهيمية وهنغارية: فلادسلاس الثاني، راجع Van Praët، قائمة الكتب على رق، جزء ٣، رقم ٨ ورقم ٩، برونه، Manuel du lib.، جزء ١، ص١٧٧ (الطبعة الرابعة).

(٤) تجد هذه الطبعة في مكتبة الأرسنال.

وروما (١٥٢١، ١٥٣٩) وبافي (١٥٠٧، ١٥٢٠) وستراسبرغ (١٥٠٣، ١٥٣١) ونابل (١٥٧٠، ١٥٧٤) وجنيف (١٦٠٨)، وكان لليون طبعتُها الكاملةُ أيضًا لدى سبيون دوقابيانو (١٥٢٤)[1] وعِدَّةُ طَبَعاتٍ جزئية (١٥١٧، ١٥٣١، ١٥٣٧، ١٥٤٢).

وأخَذَت الطَّبَعاتُ تصيرُ في أواخر القرن السادسَ عشر نادرةً مقدارًا فمقدارًا، وبعضُ المؤلَّفاتِ الطبية وحدها هي ما أُصِرَّ على نشره، فلما حَلَّ القرنُ السابعَ عشرَ توارت هذه المجلداتُ التي لا يُحْصِيها عَدٌّ تحت الغُبار والنسيان.

(١) هذه الطبعة، الكاملة الوحيدة التي ظهرت في فرنسا، نادرة جدًّا، ولم أر غير نسخة منها، وذلك في مكتبة الإقليم.

الفصل الثاني

مَذهبُ ابن رُشد

١- مَنْ سَبَقُوا ابنَ رشدٍ في مذهبه.

٢- الفرق الإسلامية، المتكلمون.

٣- مُعْضِلةُ أصل الموجودات، الهَيُولَى، العلةُ الأولى، العناية الإلهية.

٤- نظرية السماء والعقول.

٥- نظرية العقل لدى أرسطو.

٦- تقدم هذه النظرية لدى شارحي أرسطو من اليونان.

٧- نظرية العقل لدى العرب، وَحدةُ العقل الفَعَّال.

٨- الاتحاد بالعقل الفَعَّال، إدراكُ العناصر المنفصلة الحسيُّ.

٩- الخلود الجَماعيّ، البعث.

١٠- الأخلاق والسياسة عند ابن رشد.

١١- مشاعر ابن رشد الدينية.

١- من سَبَقُوا ابنَ رشدٍ في مذهبه

مَنْ يَرَ تَرَدُّد اسم ابن رشدٍ إلى تاريخ الفلسفة بلا انقطاعٍ يَذهَبْ إلى عَدِّه أحدَ كِبار مؤسسي المناهج الذين يَجْمَعُون فريقًا كبيرًا من المفكِّرين حَوْلَ مذهبٍ أصليٍّ، والواقعُ أن توسيع مَدَى البحث في الفلسفة العربية يؤدي إلى نتيجةٍ، غريبةٍ في ظاهرها، قائلةٍ: إن النَّهْج المعروفَ في القرون الوسطى، وفي عصر النهضة باسم الرُّشْدِية ليس سوى مجموعِ المذاهب المشتركة بين مَشَّائي العرب، وإن هذا التعيين ينطوي على ضَرْبٍ من التأويل الكاذب، كما لو كان يُعَيَّن -تقريبًا- باسمِ الثامِسْطيانية أو البَسَاطية مجموعُ الدراسات المَشَّائية الإسكندرية، وقد لا نَجِدُ في تاريخ الأدب مثالَ رجلٍ أكثرَ منه عُرِّف بالشهرة ونَقْصِ النَّقْد وتقادم العهد، فلمَّا بَقِيَ ابنُ رشدٍ وحدَه تحت النظر مِثْلَ مُمَثِّلٍ للفلسفة العربية كان له حَظُّ آخرِ الآتين، فعُدَّ مُبْدِعًا لمذاهبَ لم يَصْنَعْ غيرَ عَرْضِها عَرْضًا أكملَ مما صَنَع أسلافه.

ولا يَعْني هذا أن الإبداع يُعْوِز مذهبَ ابن رشد عند النظر إليه بعينه، ومع أن ابن رشد لم يَطْمَحْ إلى مجدٍ آخرَ غيرِ مجد الشارح، فإنه لا ينبغي أن نُخْدَع بهذا التواضع الظاهر، فالنفسُ البشرية تَعْرِف -دائمًا- أن تطالب باستقلالها، فإذا ما قَيَّدْتَها بنصٍّ عَزَّ أن تَجِدَ حريتها في تفسير هذا النصّ؛ أي: إنها تُفَضِّلُ أن تُحَرِّف النصّ على العدول عن حقوقها التي يتعذر التنزلُ عنها، أي: عن إعمال الفكر فرديًّا.

وقد عَرَف العربُ، كما عَرَف السُّكُلاسيون، أن يُبْدِعوا فلسفةً زاخرةً بعناصرَ خاصةٍ كثيرة الاختلافِ -لا رَيْبَ- عن الفلسفة التي كانت تُعَلَّم في اللِّيسِه، بَيْدَ أن هذا الإبداعَ غيرُ معترفٍ به؛ وذلك أن العِلْم الفلسفي قد تَمَّ في نظر ابن رشدٍ، وأنه لم يَبْقَ غيرُ تسهيلِ تحصيله، ولا يَتَطَرَّقِ الوهمُ إلينا حَوْل أهمية من يُسَمَّوْن فلاسفة لدى العرب تسميةً خاصة، وذلك أن الفلسفة في تاريخ نَفْسِ العرب لم تكن غيرَ عارضٍ استطراديٍّ[1].

---

(١) انتبه مسيو هـ.ريتر إلى هذه الظاهرة الأساسية، انظر إلى Gesch. der Christ. Phil. 111 Th. Xi وبحثه المطول Ueber unsere Kentniss der arab. Phil. Buch. 1 Kap. (غوتنجن ١٨٤٤)،

والفِرَقُ الكلامية هي التي يجب أن يُبْحَثَ فيها عن الحركة الفلسفية في الإسلام، كالقَدَرية والجَبَرية والصِّفاتية والمعتزلة والباطنية والتعليمية والأشعرية، ولم يَحْدُثْ أن أطْلَقَ المسلمون على هذا الطِّراز من المباحث اسم «الفلسفة»، ولم يكن هذا الاسم ليدلَّ عند المسلمين على البحث عن الحقيقة على العموم؛ بل يدلُّ على فرقةٍ، أو مدرسة خاصة؛ أي: «الفلسفة اليونانية» ومن يَدْرُسونها، ومتى وُضِع للفكر العربي تاريخٌ كان من الأهمية البالغة ألَّا نَدَع أنفسنا تَضِلُّ بهذا الالتباس، وليس ما يُسَمَّى «الفلسفة العربية» غيرَ قسمٍ بَلَغَ من الضِّيق ضِمْنَ الحركة الفلسفية في الإسلام ما كاد المسلمون أنفُسهم يَجْهَلُون معه وجودها تقريبًا.

وقد أَدْلَى الغزاليُّ بدليلٍ على فُضُول نفسه حين أراد أن يَعْرِف هذه النُّدْرة، فقال: «ولم أرَ أحدًا من علماء الإسلام صرف عنايته وهمتَه إلى ذلك»[1]، وعلى قَدرِ ما طَبَعَ العرب بطابعهم القوميِّ إبداعَهم الدينيَّ وشعرَهم وفنَّ بنائهم وفِرَقَهم الكلامية أَبْدَوْا قليلَ ابتكارٍ فيما سَعَوْا إليه من مواصلة الفلسفة اليونانية، ومن الحَرِيِّ أن نقول: إن من الالتباس الخَلَّاب أن يُطْلَق اسمُ «الفلسفة العربية» على مجموعٍ من التصانيف التي وُضِعَتْ عن رَدِّ فعلٍ حِيَالَ العُرُوبِيَّة في أبْعَدِ أقسام الإمبراطورية الإسلامية من جزيرة العرب كسَمَرْقند وبخارى وقرطبة ومراكش، وقد كُتِبَتْ هذه الفلسفة بالعربية؛ لأن هذه اللغةَ غَدَتْ لسانَ العلم والدين في جميع البلاد الإسلامية، وهذا كلُّ ما في الأمر.

وكانت العبقرية العربية الحقيقية التي تَجَلَّتْ في نَظْم القصائد وبلاغة القرآن تقضي بوجود تنافرٍ بينها وبين الفلسفة اليونانية، ولا عَجَبَ فيما أن أهل جزيرة العرب قد حُصِرُوا، كجميع الأمم السامية، ضِمْنَ دائرة ضيقة من الشعر الغنائيِّ والكَهَانة فإنه لم يكن عندهم أدنى فكرٍ عما يُمْكِنُ أن يُطْلَق عليه اسمُ العلم أو المذهب العقليِّ، وإنما نَفَذَت الفلسفة اليونانية في الإسلام حينما ظهر الروحُ الفارسيُّ المُمَثَّلُ بالدولة العباسية، على

راجع ت.هربروكر، مقدمة ترجمة الشهرستاني، ص٧، دو هامر: Literaturgeschichte der Araber, 1 Abth. 1 Bend. S. LXXXI.

(١) كتاب للغزالي ترجمه مسيو شمولدرز، ص٢٧، ٢٨ (باريس ١٨٤٢).

الروح العربيّ، وما انْفَكَّت فارِسُ تحافظ على حقوقها القومية الهندية الأوربية وإن أخضعها دينٌ ساميٌّ، وقد كانت فارسُ -وهي تنتظر إقامة ملحمتها وأُسطورتها بلغتها الخاصة- تُكَدِّر صَفْوَ الإسلام بمحاولات لم تكن لتؤديَ، في القرن الأول من الهجرة إلى غير العار والامتهان.

وفي عاصمة العباسيين -بغداد- التي هي مركزُ هذه الحركة الجديدة ظَهَرَ أناسٌ من السِّرْيان النصارى وأبناء المجوس حَنُّوا عليها وكانوا وسائلَ إليها، والخليفةُ المأمون - الذي هو ممثلٌ عالٍ هاوٍ لهذا الرَّجْع الفارسيِّ- قد رأسَها، والمأمونُ، وقد تَخَرَّج على البرامكة -الذين حُسِبُوا مرتبطين في مذهب زرادشت السابق- رُئِي في جميع حياته باحثًا خارج الإسلام بَحْثَ وَلُوعٍ عن العلوم العقلية في الهند وفارسَ واليونان[1]، وهكذا فإن أصول الفلسفة العربية ذاتُ اتصالٍ بمعارضة الإسلام؛ ولِذَا ما فَتِئَت الفلسفة تَنْطَوي لدى المسلمين على معنى الاعتداء من الأجنبي وعلى تجرِبةٍ خائبةٍ غيرِ مُجْدِية في تربية أمم الشرق تربيةً عقلية.

وإذا ما قُوبل بين المذهب الذي تشتمل عليه مؤلفاتُ ابن رشد ومذهبِ أرسطو ظَهَرَ أولَ وهلةٍ ما اعْتَوَر المَشَّائيةَ من تحريفٍ بين هذين الحَدَّين المتناهيين، ولكنه إذا ما أُريدَ تعيينُ النقطة التي اندمج فيها العنصرُ الجديد فحَوَّل إحدى الفلسفات إلى فلسفةٍ أخرى غَدَت المسئلةُ صعبةً جِدًّا؛ وذلك أن نظرياتِ ابن رشد لا تختلف في أمرٍ جوهريٍّ عن نظريات ابن باجَّة وابن طُفَيْل اللذين لم يصنعا من ناحيتهما غير مواصلتهما في الأندلس سلسلةَ الدراسات التي كان ابنُ سينا والفارابيُّ والكنديُّ قد أقاموها في المشرق.

ولا يَلُوح الكنديُّ نفسهُ، الذي يُعَدُّ مؤسسَ الفلسفةِ العربية عادةً، ذا حَقٍّ بلقب المُبْدِع، وليس مذهبُه غيرَ صَدًى لمذهب السريان الذين يرتبطون ارتباطًا مباشرًا في شُرَّاح اليونان بالإسكندرية، ولا يوجد بين هؤلاء والإسكندر الأفروديسيِّ، وبين هذا الأخير

---

(١) غوستاف فيل Geschichte der Chalifen, 11 Band, S 253 ff. (منهايم ١٨٤٨).

وثُوفْرَسْطُسَ أيُّ إبداع وقتيٌّ، ومع ذلك فإن من الممكن أن يقال إنه يجب أن يُبْحَثَ عن أصل الفلسفة العربية، كما يُبْحَثُ عن أصل السَّكُلَاسية، في الحركة التي تَحْمِلُ جِيلَ المدرسة الإسكندرية الثانيَ نحو المَشَّائية، وعُدَّ فُرْفُريوس مَشَّائيًّا أكثر من عَدِّه أفلاطونيًّا، وليس من غير سبب اعتبارُ الشرقِ والقرونِ ا لوسطى إياه مُدْخِلًا لازمًا للموسوعة الفلسفية، وواضعَ أولِ حجرٍ للفلسفة العربية والفلسفة السَّكُلَاسية، ويُحْسَبُ مَكْسِيمُ والمعلمُ يُلْيَانُ وبُرْكُلُسُ والدمشقيُّ من المَشَّائين[1] تقريبًا، وينال أرسطو المكانَ الأول في مدرسة أمونيوس بن إرمياس فيُزِيحُ أفلاطونَ، ويَدُلُّ ثامسطيوس وسوريانوس وداود الأرمنيُّ وسَنْبِليقُوس ويوحنا فِلُوبُون على ارتقاء المشائية وشمول سلطانها، وذاك هو الزمن الحاسم الذي تَسُود فيه الفلسفة لأكثر من عشرة قرون.

ففي تلك الاستطالة المَشَّائية من مدرسة الإسكندرية ما يجب أن يُبْحَثَ عن نقطة التقاء الفلسفة العربية بالفلسفة اليونانية، وما يُبْدَى -عادةً- من أسبابٍ لتفضيل العرب أرسطوطاليسَ تمويهيٌّ أكثرَ منه حقيقيًا، ولم يَقَعْ تفضيلٌ؛ لأنه لم يَقَعْ خِيَار بَعْدَ تفكيرٍ[2]؛ وذلك أن العرب انتحلوا الثقافة اليونانية كما انتهت إليهم، والكتابان اللذان يُعَبِّران عن هذا الانتقال أصحّ تعبيرٍ هما «علمُ اللاهوت» لأرسطو المُخْتَلَق الذي يُمْكِن أن يُعْتَقَد تأليفهُ من قِبَل عربيٍّ، وكتابُ «العلل» الذي ألْقَى وضعُه المذبذبُ جميعَ السَّكُلاسيةِ في حَيْرة.

---

(١) راجع رافون: رسالة عن ما بعد الطبيعة لأرسطو، جزء ٢، ص٥٤٠، فاشيرو: تاريخ مدرسة الإسكندرية الانتقادي، جزء ٢، فصل ٧.

(٢) لا يمكنني أن أغير هذا الوجه في الرأي على الرغم من ملاحظات مسيو ريتر (Gœtt. gel. Anz يونيه ١٨٥٣، ص٩٩٠ وما بعدها) ومسيو ستوفتي (Archvio de Vieusseux، ذيل، جزء ٩، ص٥٥٤ وما بعدها).

ولم تَنْفَكَّ الفلسفةُ العربية تحافظ على طابع أصلها، وهو أن أثر الإسكندريين يُوجَدُ في كلِّ خُطْوةٍ منها، ومع أن أفْلُوطِينَ بَقِيَ مجهولًا لدى المسلمين[١] فإنه لا شيء يشابه مذهبَ تُسَاعِيَّاته غيرُ صُحُف ابن باجَّة وابن رشد وابن جبيرول، ومن الواقع إمكانُ اتحاد المؤثِّرات الآتية من المشرق بالمؤثِّرات الإسكندرية، ولا يُمْكِنُ أن يُشَك في أن التصوف الذي يُذْهَبُ إلى صدوره عن فارسَ أو الهند[٢]، ذو نصيبٍ في تكوين نظريات الاتصال بالعقل الفعال والفَنَاء الغائيِّ[٣]، أَجَلْ، شَتَّان ما بين بِدْلٍ هنديٍّ وفيلسوفٍ عربيٍّ، بَيْدَ أن من خواصِّ التصوف أن يجاوِر الفلسفةَ والعقيدةَ في وقت واحد فيَمُدَّ يده إلى المذهب العقلي المطلق تارةً، وإلى الخرافة البالغة تارةً أخرى.

وهكذا فإن الفلسفة العربية تَبْدُو لنا، منذ بوادرها، مُجَهَّزَةً بجميع صفاتها الجوهرية، وتكفي العناوينُ التي هي كلُّ ما بَقِيَ لنا من كتب الكنديِّ (القرن التاسع) عن العقل، لإثبات جَهْرِه، حَوْل هذه النقطة الأساسية، بالنظريات التي اتفقت لها في المدرسة أهميةٌ عظمية فيما بعد[٤]، وكانت هذه المذاهبُ لدى الفارابيِّ (القرن العاشر) من التقدم كما كانت في مؤلفات ابن رشد، وتُرَى في الفارابيِّ كاملةً عينُ النظريات التي سوف يَعْرِضها

---

(١) يرى مسيو فاشيرو (تاريخ مدرسة الإسكندرية، جزء ٣، ص١٠٠) أنه لابد من أن يكون أفلوطين قد ترجم إلى العربية، بيد أنه يوجد لدينا أدق المعلومات حول مؤلفي اليونان الذين ترجموا إلى هذه اللغة، فلا نرى أفلوطين بينهم، أجل، إن مسيو هربروكر (ترجمة الشهرستاني، جزء ٢، ص١٩٢، ٤٢٩) يرى أن المؤلف الذي يسميه الشهرستاني (الشيخ اليوناني) ليس سوى أفلوطين، ولكن مهما يكن من أمر المؤلف الذي يدعى هكذا فإن الشهرستاني لا يعرفه إلا من بعض المقتطفات الناقصة جدًّا.

(٢) انظر حول هذه النقطة، المجادل فيها كثيرًا أيضًا، إلى ويبر، (تاريخ الأدب الهندي، ص٣٥٩، ٣٦٠، ترجمة سادوس)، وإلى سبرنغر، في صحيفة جمعية البنغال الأسيوية، جزء ٢٥ (١٨٥٦)، ص١٣٣ وما بعدها.

(٣) انظر إلى كتب تولوك، ودوساسي دوهامر، وأليول عن التصوف (مذكرة أكاديمية بافارية، جزء ١٢).

(٤) انظر إلى فلوغل: الكندي (ليبسيك ١٨٥٧)، ص٢٠ وما بعدها، وذلك في Abhandlurgen für die Kunde des Morgenlandes جزء ١.

ابنُ باجَّة من فوره في كتابه «تدبير المتوحد»، وتَكُون نهايةُ الإنسان في الاندماج ضِمْنَ اتحادٍ على شيءٍ من الإحكام بالعقل (العقل الفَعَّال)، و يكون الإنسانُ نبيًّا منذ سقوط كلِّ غِطاء بينه وبين هذا العقل، ولا يُمْكِنُ بلوغُ مثلِ هذا الفلاح في غير هذه الحياة، ويَجِدُ الرجلُ الكامل ثوابَه في هذه الدنيا بكماله، وكلُّ ما يقال عن وجوده وراء ذلك ليس سوى خرافة[1].

وإنما يجب أن يُبْحَثَ في ابن سينا عن أتمِّ بيانٍ للفلسفة العربية، فيما أن الله وحدةٌ مطلقةٌ فإنه لا يكون ذا عَمَلٍ مباشرٍ في العالَم، وهو لا يَدْخُل في مجرى الأمور الخاصة؛ أي: إنه وهو مركز الدُّولاب، يَدَع محيط الدائرة يَدُور على مُراده، ويَقُوم كمالُ النفس العاقلة على تَحَوُّلها إلى مرآة الكَوْن، وهي تبلغ ذلك بتطهير الباطن وكمالِ الخُلُق اللذين يُعِدَّان الإناء ليُرَاقَ فيه العقلُ الإلهي، ومع ذلك فإن من الناس من لا يحتاجون إلى درس ولا إلى نُسْكٍ حتى يَتَلَقَّوْا نُورَ العقل، وهؤلاء المُقَرَّبون إلى الله هم الأنبياء، وعلى العموم يتفلسف ابنُ سينا بشيء من الاعتدال كما يلوح، ويلومه ابن رشد بمرارةٍ على عدم التزامه طرفًا واتخاذه وسطًا بين المتكلمين والفلاسفة[2] دائمًا.

وهو يقول: إن ذاتية الإنسان تبقى بعد الموت، وهو يحاول التعريج على طريقِ وَحْدة الوجود جاعلًا العالَم ضِمْنَ مقولة الممكن، وهذا التفريق بين الممكن والواجب هو أساسُ نظرية ابن سينا والأساسُ الذي يحاول أن يقيم عليه الذاتَ الإلهية، ومع ذلك فإن ابن رشد يُضيف إلى ذلك كَوْنَ ابن سينا لا يَقُول -على رواية بعضهم- بوجود أيِّ جوهرٍ

---

(١) انظر إلى سيرة الفارابي في مجموعة المقالات لمسيو منك (ص٣٤١ وما بعدها)، ولا سيما إلى التراجم الرائعة التي أدخلت إلى معجم العلوم الفلسفية في بدء الأمر، فجمعها هذا المؤلف الفاضل في هذا المجلد، وترى نظرات مسيو ريتر الإجمالية (Gesch. der Christ. Phil. 111 th. XI Buch 1 Kep على جانب كبير من الصواب).

(٢) طبيعيات ١، ٢، ص٢٧ (طبعة ١٥٥٣).

منفصلٍ كان، وإن رأيه الحقيقيَّ عن الله وقِدَم العالَم يجِبُ أن يُبْحَث عنه في «الحكمة المشرقية» حيث يُوَحِّدُ بين الله والكَوْن[١].

وصَوَّب الغزاليُّ كتابه «تهافتَ الفلاسفة» ضِدَّ ابن سينا على الخصوص، ولا مراء في أن الغزالي روحُ المدرسة العربية[٢] الأكثرُ إبداعًا، وقد تَرَك لنا، في كتابٍ طريفٍ[٣] له، اعترافاتِه الفلسفيةَ وخبَرَ جَوَلانه في مختلف مذاهب زمانه، وهو إذْ لم يَجِدْ من هذه المذاهب ما يرتاح له عَمَدَ إلى الشكِّ، وهو إذْ لم يَجِدْ في الشكِّ ما يُمْسكه ألْقَى نفسه في الزهد ونَشد في الرَّقَصَات الصوفية خُمَارَ فكره، وهو إذْ بَلَغَ ذلك تَلَبَّثَ بالموت والفناء، ومن يعتنق التصوف عند زوال جميع الوسائل، وذلك بعد أن يَتَفَلْسَف، يغْدُ -عادةً- عَدَوَّ الفلسفة بلا هَوَادة.

ولما صار الغزاليُّ صوفيًّا حاول إثباته عجزَ العقل عجزًا جَذْريًّا وإقامة الدين على الشكِّ، وذلك بِمُدَاورةٍ تَفْتِن النفوس التي تكون أشدَّ حماسةً منها حكمةً دائمًا، وقد أظْهَرَ الغزاليُّ في هذا النضال من الفطنة الذهنية ما يُثِيرُ العَجَب، وقد بَدَأ حملته على مذهب العقليين بانتقاده مبدأ العلة على الخصوص، ولم يقُلْ هيومُ أكثر من هذا قَطُّ، فنحن لا نُدْرِك غيرَ حدوث الشيء مع غيره في آن واحد، ولا نُدْرِكُ السببية مطلقًا، وليست السببيةُ أمرًا غيرَ إرادة الله إذْ تَقْضِي بتعاقب الشيئين عادةً، ولا وجود لسُنَن الطبيعة، أو إن هذه

---

(١) «تهافت التهافت»، ابن طفيل: حي بن يقظان، وقد عرف روجر بيكن وجود هذه الحركة المشرقية، وهو يعدها آخر ما أظهر ابن سينا من آراء (Opus Majus، ص٤٦، طبعة جب).

(٢) انظر إلى رسالة مسيو غوشه العلمية Ueber Ghazalis Leben und Werke، التي اقتبست من مذكرات أكاديمية برلين لسنة ١٨٥٨.

(٣) نشره مسيو شمولدرس في كتاب: «رسالة في المذاهب الفلسفية لدى العرب»، وكان مسيو دو باليا قد أخذ يحلله في مذكرة أكاديمية العلوم الأدبية والسياسية، (جزء ١، ص١٦٥ وما بعدها)، وانظر في Zeitschrift der m.G (١٨٥٣، ص١٧٢ وما بعدها) إلى تحليل رسالة أخرى للغزالي من قبل مسيو هنزيغ.

السنن لا تُعَبِّر عن غير أمر اعتيادي، واللهُ وحده هو الذي لا يتغيَّر، وهذا يَعْني إنكارًا لكلِّ علمٍ، كما تَرَى.

ويُعَدُّ الغزاليُّ من ذوي النفوس الغريبة التي لا تعتنق الدين إلا مِثْلَ مِنْوالٍ لامتهان العقل، ومع ذلك فقد ارتفعت صَيْحاتٌ غيرُ ملائمة حَوْل صواب مشاعره، ومن ذلك ادعاء ابن رشد أنه هاجم الفلسفة إرْضاء للمتكلمين وإقصاء للرِّيَب التي تعالتْ حِيَالَ سلامة اعتقاده[١]، ونَعْلَمُ من موسى الأرْبُونيِّ أنه أَلَّفَ لأصدقائه رسالةً سِرِّيَّةً صغيرة تشتمل على حَلٍّ للاعتراضات التي كان قد قَدَّمها إلى الجُمهور على أنها لا تُحَلُّ[٢]، والواقع أنه يُوجَدُ لهذه الرسالة ترجمةٌ إلى العبرية في مكتبة ليدن[٣]، ويُظْهِر ابنُ طفيل مناقَضَاته الدائمة ويثبت بكل جلاء أنه أَلَّفَ كتبًا فلسفية سِرِّيَّة حيث قال بمذاهبَ غيرِ التي ألقاها على العوامِّ، وقد قال:

خُذْ ما تراه ودَعْ شيئًا سَمِعْتَ به في طلعة الشمس ما يُغْنيك عن زُحَل[٤]

وقد اتفق للغزاليِّ نفوذٌ قاطع في الفلسفة العربية، فكان لحَمَلاته أثرُ المناقَضَاتِ المعتادُ وأوجبت في ذهن الخصوم ضَبْطًا لا عهدَ لهم به حتى ذلك الحين، وكان ابنُ باجَّة أولَ من جَدَّ في إعادة اعتبار العقل حِيَالَه، وكان الغزاليُّ قد أذَلَّ العِلم وزَعَمَ أن الإنسان لا يَبْلُغ الكمال إلا بعدوله عن ممارسة مَلَكَاتِه العقلية، فحاول ابن باجَّة في رسالته المشهورة المعروفة بـ«تدبير المُتَوَحِّد»[٥] أن يُثْبِتَ وصولَ الإنسان إلى الاتصال بالعقل الفعال نتيجةً للعلم وتتابعِ نُمُوِّ المَلَكات، وقد أضاف إلى هذه النظرية الفلسفية نظريةً سياسية، أي ضَرْبًا

(١) «تهافت التهافت» ص٨٤ (طبعة ١٥٦٠).

(٢) دليتشه Catal. Codd. Hebr. Bibl. Lips، رقم ٢٦.

(٣) شتاينشنايدر: Catal. Codd. Hebr. Bibl. Lugd. Bat، ص٤٦.

(٤) بوكوك: حي بني يقظان، بروم، ص١٩.

(٥) انظر إلى التحليل الذي قام به مسيو منك تبعا لرواية موسى الأربوني (مقالات، ص٣٨٨ وما بعدها).

من النظام الذهنيِّ، أو نَمُوذَجًا مثاليًّا للمجتمع، يَصِلُ الإنسانُ به إلى الاتحاد بلا جُهْد، ويُعَدُّ فَوْزُ النفس العاقلة على القسم الحيوانيِّ غاية جهود الحياة الخُلُقية، ويتمُّ عَمَلُ الحس بالصور المحسوسة التي تَصِلُ إلى العقل الهيولاني أو المنفعل فتتلقى الشكلَ والحقيقة من العقل الفَعَّال، ومتى بَلَغَ الإنسان بالدرس والنظر كمالَ حيازتِه لشعوره تَمَّ له العقلُ المُسْتَفَاد، وكَمَلَتْ دائرةُ التطور الإنساني، ولم يَبْقَ للإنسان غيرُ الموت.

وهذا المذهبُ العقليُّ الرفيعُ هو أساس مذهب ابن طفيل أيضًا، وتَهْدِف روايتهُ «حَيُّ بن يقظان»، التي هي ضَرْبٌ من رواية رُوبِنْسُن النفسية، والتي نشرها بُوكُوك بُعنوان «Philosophus autodidactus»، إلى إثباتها كيف تَصِلُ مَلَكاتُ الإنسان بقوتها الخاصة إلى نظام ما فوق الطبيعة وإلى الاتصال بالله، وحَيُّ ابنُ يَقْظَان مَشَّاءٌ صوفيٌّ على المِنْوال الإسكندريِّ، ويُوجَدُ من العبارات فيه ما يَلُوح أنه تُرْجِمَ عن جَنْبِلِيكَ حَرْفيًّا، وقد يكون هذا الكتابُ بين جميع آثار العرب الفلسفية ما يُمْكِنُ أن يُقَدِّم إلينا أكثر من فائدة تاريخية، فكان فريدًا في حَظِّه؛ أي: إن حَيَّ بن يقظان، الذي تُرْجِمَ إلى الإنكليزية والهولندية والألمانية، اعتنقه الأصحابُ المهتزون[1] كتابًا للفضل والتقوى.

وهكذا فإن الفلسفة التي نَفِدَت في المشرق نالت رَوْنقًا جديدًا في إسبانيا الإسلامية بفضل ابن باجَّة وابن طُفَيْل، ولكن مع اتِّسَامِها هناك، في الوقت نفسه، بسِمَةٍ من التصوف أكثر بروزًا مما هنالك بدرجات، ومع ذلك فقد كان، لوحدة الوجود المَشَّائية في الأندلس قبل هذين العظيمين، ممثلٌ مشهورٌ كان وجوده لُغْزًا لدى السكُلاسيين الذين يَذْكُرونه في كلِّ صفحة، ولدى النقد الحديث الذي لم يستطع حتى السنين الأخيرة أن يُخْرِجه من الخفاء.

---

(١) Quakers.

وقد قام مسيو مُنْكُ[١] بخدمة عظيمة لتاريخ الذهن البشريِّ حين بَيَّن أن Avicebron الذي مَثَّلَ دورًا كبيرًا في الفلسفة النصرانية في القرون الوسطى لم يكن غيرَ سليمانَ بن جبيرول[٢] المالَقِيِّ اليهوديِّ الذي عُيِّنَ مُلَحِّنًا للأناشيد[٣] في الكَنيس، ولا سيما حين اكْتَشَفَ في المكتبة الإمبراطورية[٤] ترجمة منبع الحياة العبرية واللاتينية، بَيْدَ أن ابن جبيرول لم يَكُنْ له أيُّ تأثيرٍ في الفلسفة العربية في زمانه، ولا في فلسفة أبناء دينه.

---

(١) Literaturblatt des Orients، ١٨٤٦، رقم ٤٦ (ليبسك)، ومجموعة مقالات في الفلسفة اليهودية والعربية، (باريس ١٨٥٧ و١٨٥٩).

(٢) لا يخلو نقل الاسم عن مشابهات، فاسم Ibn-Gebirol، Aben Gebrol، Avicebron ، مثل ibn-Sina، Aben-Sina، Avicenne.

(٣) راجع إوالد وديوك، Beitrage zur Gesch. der œlt. Ausiegung des Alt. Test، مادة ابن جبيرول، اديلينك، Beitrage sur Geschichte der Kabbala (ليبسك، ١٨٤٢، ص٢٦).

(٤) عثر الدكتور سيرلين على مخطوط جديد لمنبع الحياة بعد ذلك في مكتبة مازارين، Theol lahrb لبور وزلر، جزء ١٥، الدفتر الرابع، وجزء ١٦، الدفتر الأول.

٢- الفرق الإسلامية، المتكلمون

تَبْدُو الفلسفة العربية لنا على جانب كبير من النمطية، وإذا عَدَوْتَ الغزاليَّ وجدتَ لجميع الفلاسفة الذين ذكرنا تعاقبَهم عينَ المِنْهَاج وعينَ الاعتبار، وأن المذهب لا يختلف إلا بدرجة ما بَلَغ من تقدم قليل أو كثير، وفي الفِرَق الدينية التي صَدَرَت عن الإسلام ما يَجِبُ أن يُبْحَث عن تَفَنُّن العرب وشخصيتهم وعبقريتهم[1].

ولم يَكَد قَرْنٌ يَمُرُّ على وفاة النبيِّ حتى أخذ الخِصام يَفُتُّ في عَضُدِ العقيدة التي أقامها، وكان الاختيارُ والقَدَرُ أولَ أمرٍ دَارتْ ضرورةُ النشاط الكلاميِّ حوله، وأدار القَدَريون (أنصار الاختيار) والجَبَريون (أنصار القضاء والقدر) على حَقْلِ النزاع الأزليِّ هذا ما بين النصوص والعقل من حرب طويلة، وكانت صفاتُ الله جُذْوَةَ الخلاف الثانيةَ، وما ساد الإسلامَ من توحيدٍ وثيق، وما كان من اهتمام دائم لمكافحة العقائد النصرانية في الثالوث والتجسُّد، ولتكرار سورة {قل هو الله أحد * الله الصمد * لم يلد ولم يولد * ولم يكن له كفوا أحد}، حَمَل النفوس على إعمال الذهن حَوْل هذا المعنى، ويأبى بعضُهم (المُعَطِّلَة) أن تَكُون لله أيةُ صفةٍ إيجابية تُعْزى إلى الخَلْقَ فيَجْعَلُون منه موجودًا مُجَرَّدًا، لا يُمْكن أن يُوجَبَ له أيٌّ منها.

وعلى العموم كان الفلاسفةُ والفِرقُ الفلسفية على النقيض من أقانيم إله النصارى فتراهم على ذلك الرأي منكرين للصفات المنفصلة عن الذات الإلهية، وكان الآخرون، كالصِّفاتية والمُشَبِّهَة، يَجْعَلُون الله على صورة الإنسان ويَصْطفُّون على مختلف درجات

---

(١) انظر إلى بوكوك عن الفرق الإسلامية، Specimen hist. Arabum (طبعة وايت، أكسفورد ١٨٠٦)، ص١٧ من المتن، وص٢٠٨ وما بعدها من التعليق، الشهرستاني: كتاب الملل والنحل، طبعة عربية من قبل مستر و.كورتن (لندن ١٨٤٦) وترجمة مسيو هربروكر (هال، ١٨٥٠، ١٨٥١)، حاجي خليفة، مقدمة كشف الظنون، جزء ١، ص٦٤ وما بعدها (طبعة فلوغل)، كتاب مسيو شمولدرس الذي يجب أن يراجع بشيء من التحفظ.

التشبيه، وقد جَدَّ الأشاعرةُ في الجَمْع بين مذاهب الجَبَرية والصِّفاتية مع بعض القيود خشية السقوط في الجَبَرية والتشبيه الماديِّ، وأما الحَشوية فيرَوْن أن لله وجودًا بَدَنيًا وأنه يَسْكُن مكانًا معينًا، فهو جالسٌ على عرشٍ وله رجلان ويدان إلخ.

فتجاه هذه الاعتقادية المتطرفة أعْرَب الارتيابُ عن نفسه بفِرَقٍ مختلفة إلى الغاية، فكان الثُّمامية يُنْكِرُون كلَّ معرفة متولدة من التأمل، ولا يقولون بغير ما يُمَسُّ ويُنْظَر، ويُعَدُّون من المؤمنين الأشرار، وكان التعليمية يَسْلُكُون سبيلًا آخر من الشكِّ فيقيمون يقين الشعور على سلطان رجل معصوم، على سلطان الإمام، وهم يختلطون تقريبًا بالباطنية (قَيِّمِ الإسلام) الذين يبحثون عن الحقيقة في الحروف والأعداد[1].

وأخيرًا أسفر ضعفُ الإيمان السافرُ عن ظهور فِرَقٍ في صميم الإسلام؛ كالقرامطة، والفاطمية، والإسماعلية، والدروز، والحشاشين الذين تتألفُ منهم فِرقٌ على وجهين، فيَجْمَعُون بين التعصب والكفران، وبين التحلُّل والحمية الدينية، وبين جُرْأة حُرِّ الفكر وخُرَافةِ العَرَّاف وعدم مبالاة المتصوف، والواقعُ أن هذه هي الصفةُ الغريبة اللازمة لقلة التصديق الإسلامي، وهذا الجحود، إذ يَتَرَجَّح مُذَبذَبًا بين المذهب الدينيِّ و الجماعة السِّرِّية، ينطوي على أشدِّ ما يكون من فجور مُثِير وإلحادٍ جامح، وذلك تحت ستارٍ من معرفة الأسرار، ويقوم شعارُه على عدم الإيمان بشيء، وإباحة كلِّ شيء، ومع ذلك فإن السِّمَة المبهمة لمختلف النُّعُوت التي يُطْلِقها المسلمون على الجاحدين لا تَسْمَح لنا في كلِّ وقتٍ أن نُعَيِّنَ جيدًا نوعَ الآراء التي يَعُدُّونها كُفْرًا، وهكذا كان يختلط تحت اسم الزندقة[2] ما هو شائنٌ إباحيٌّ من المذاهب التي صدرت عن بردزان ومَزْدَك والمانوية وأحرار الفكر

---

(١) دوساسي، منتخبات عربية أدبية، جزء ٢، ص٢٥٠.

(٢) تجد بحثًا عن أصل هذه الكلمة في Zeitschrift der deutschen morgenlœndischen Gesellschaft، ١٨٥٢، ص٤٠٨-٤٠٩، ١٨٥٣، ص١٠٣-١٠٤.

(أهل التحقيق) الذين لا يقولون بغير ما قام الدليل عليه، ولا يُفَرِّق العامةُ بين من هم على غير اعتقادهم، ومما كان يَحْدُث أحيانًا أن يُلْحَق الزَّنادقة بالصابئية والوثنية[١].

وهذه هي النتائجُ الغريبة الناشئة عن هذا الغَلَيان الكبير الذي كانت تَعُومُ فيه جميعُ عناصر الإسلام فيما بين القرن الثاني والقرن الخامس من الهجرة، وقد ضَمَّ علمُ كلام المعتزلة العقليُّ الحرُّ إليه ذوي الاعتدال ذات حين، ويُمَثِّلُ الاعتزال في الإسلام بُروتِسْتَانِيَةَ شلايرْماَشِر، وذلك أن الوحي نتيجةٌ طبيعيةٌ لِمَلَكات الإنسان، وأن المذاهب اللازمة للنجاة هي من نابض العقل؛ أي: إن العقل يُكْفِي للهداية إليها، وإنه في كلِّ زمنٍ، حتى قَبْل الوحي، أمْكَنَ الوصولُ إلى معرفتها، وكانت مدرسة البصرة، وهي تحت حماية العباسيين، مركزَ هذه الحركة الإصلاحية التي تَجِدُ أتَمَّ مُعَبِّرٍ عنها في «رسائل إخوان الصفا»[٢] التي هَدَفَتْ إلى التوفيق بين الفلسفة والإسلام، فظَهَرَ أنها لم تُرْضِ الفلسفة ولا أرباب الدين.

وهكذا فإنك إذا عَدَوْتَ دراسة الفلسفة اليونانية وجدتَ الإسلام قد زَوَّدَ نشاط الأذهان بحقلٍ واسع من المناقشات العقلية التي يُطْلَقُ عليها اسم الكلام الذي هو مرادفٌ للسِّكُلاسِية[٣] تقريبًا، ولا يَنِمُّ علم الكلام، الذي وُجِدَ لدى المسلمين قبل إدخال الفلسفة

---

(١) راجع دوسامي، رسالة في الديانة الدرزية ومنتخبات عربية أدبية، جزء ١، ص٣٠٦، وجزء ٢، ص٩٦، ١٩١، ٢٠٥ وما بعدها، وكذلك ترجمة تاريخ الساسانيين لمرخوند بعد عصور الفرس الأولى، ص٣٦١ وما بعدها، وكذلك انظر إلى المجلة الأسيوية، أكتوبر ١٨٥٠، ص٣٤٤، وإلى درس مسيو لونورمان الممتع عن الإلحاد في الإسلام (المسائل التاريخية، الدرس الثامن عشر).

(٢) انظر إلى مقالة مسيو فلوغل عن هذه الجمعية الممتازة في Zeitschrift der deutschen morgenlœndischen Gesellschaft، ١٨٥٩، ص١ وما بعدها، راجع غوشه، الغزالي، ص٢٤٠ وما بعدها.

(٣) تدل كلمة الكلام في العربية على جميع معاني كلمة λόγος، وتجد أصل هذه الكلمة ومعانيها الدقيق في ج.غولدنتال، وذلك في مذكرات أكاديمية فينة، جزء١، ١٨٥٠، ص٤٣٢، دليتشه Anekdota zur Geschichte der Mittelalt. Scholastik unter Juden und Moselemen، ص٢٩٢ وما بعدها،=

اليونانية إليهم في عهد المأمون[١]، على مذهب خاصّ في البُداءة، حتى إنه انطوى تحت هذه الكلمة، أحيانًا، حريةُ نقاشٍ عظيمة[٢]، ولكن عندما حاق الخَطَرُ بالعقائد الإسلامية، لَمَّا نالت الفلسفةُ من حُظْوةٍ، تَغَيَّر دَوْرُ علم الكلام، وقام على الدفاع عن العقائد المهاجَمَة بسلاح الجَدَل، وذلك كما حدث عندنا، تقريبًا، لعلم اللاهوت الذي كان اعتقاديًّا في البُداءة فصار في أيامنا دِفاعيًّا[٣] على الخصوص.

وغايةُ المتكلمين الرئيسةُ هي أن يُقَام حِيالَ الفلاسفة خَلْقُ الهَيُولَى وحدوثُ العالَم ووجودُ إلهٍ مختار منفصلٍ عن العالَم مؤثِّرٍ في العالم، وقد لاح لهم نظام الذَّرَّات ملائمًا للجِدال الذي أرادوا دَعْمَه، فاختاروه وقالوا إن الله خَلَق الذرات وإن الله قادرٌ على إبادتها، وإنه يَخْلُقُ ذاتٍ جديدةً بلا انقطاع، وإنه يؤثِّر في كلِّ شيء مختارًا مباشرًا، وإن كلَّ

= -شمولدرس، رسالة، ص١٣٨، ١٣٩، هربروكر، ترجمة الشهرستاني، جزء ٢، تعليقات، ص٣٩٠ وما بعدها، منك، مقالات، ص٣٢٠ وما بعدها، وتعني كلمة «المتكلم» العالم اللاهوتي الاعتقادي، وهي خلاف كلمة الفقيه الذي هو حلال المشاكل، وبالمتكلمين نقلت كلمة θεολόγοι في أرسطو (ما بعد الطبيعة ١، ١٢، فصل٦)، وذلك في الترجمة العربية التي استعملها ابن رشد.

(١) تجد آثارًا لذلك منذ سنة ٧٢٠، انظر إلى المجلة الآسيوية، أبريل- مايو ١٨٥٩، ص٣٧٩-٨٠، تعليق، وعلى رواية ذكرت في هذا الموضع تكون كلمة كلام مدينة في أصلها لقبطي اعتنق الإسلام.

(٢) انظر إلى النبأ الرائع الذي رواه الحميدي وترجمه مسيو دوزي (المجلة الآسيوية، يوليه ١٨٥٣، ص٩٢، ٩٣)ن وتجد بين المسائل التي وردت في مجموعة الفتاوى لابن رشد الجد (تكملة، رقم ٣٩٨) ما يدور حول صحة اعتقاد المتكلمين.

(٣) إليك معنى «الكلام» كما جاء في التعريفات: «الكلام علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام والقيد الأخير لإخراج العلم الإلهي للفلاسفة»، (طبعة فلوغل، ص١٩٤٠، ليبسك، ١٨٤٥)، وتجد لابن خلدون تعريفًا مماثلًا (سامي: منتخبات عربية أدبية، ١، ٤٦٧)، بيد أن تعريفات كهذه لا تلائم غير ا الاصطلاح الحديث لكلمة الكلام.

ما يُوجَدُ هو من صنعه حالًا، وكذلك المَنْفِيَّات، أو الحوادث السلبية، كالظلام والجهل، هي من فِعْل الله في الجوهر الذي يعانيها، كما أن الحوادث الإيجابية من فعله[1].

وهكذا فإن الله يَخْلُق الموت كما يَخْلُق الحياة ويَخْلُق الحركة، وليست النفسُ ذاتُها غيرَ حادثٍ يُديمُه الله بلا انقطاع، ولا تقوم السببيةُ على سُنَن الطبيعة، والله وحده هو السبب، ولا يَرْتبط أحدُ الحادثين في الآخر حتمًا، وقد يَكُون مجموعُ العالَم غيرَ ما هو عليه، وهذا هو المذهب الذي رأى المتكلمون أنه أحسنُ ما يعارضون به مَشَّائيةَ الفلاسفة[2]، أي المذهبُ الهزيلُ جِدًّا لا رَيْب، وذلك كجميع المذاهب التي تُدْرَك تَبَعًا لمقتضيات الجَدَل، ولكن مع الوعظ بها لِمَا تنطوي عليه من مَظْهَرِ وضوحٍ خادعٍ يَفْتِن العوامَّ، فَضِدَّ هذا المذهب نَرَى ابن رشد وابن ميمون وآخِرَ مُمَثِّلِي الفلسفة العربية يَبْذُلون جُهدًا فائقًا لا يَنْفَع لغير إثباته مرةً أخرى، مقدارَ البَوْن بين الصِّيَغ التي يَقْنَع بها إيمانُ العوامِّ، والصيغِ التي يؤدي العلمُ المستقلُّ إلى تكوينها.

---

(١) كان المعتزلة الذين يعدهم ابن رشد من زمرة المتكلمين دائمًا يعدون حتى الحرمان من الجوهر، راجع تهافت التهافت، ص١١٩.

(٢) انظر إلى «دلالة الحائرين» لابن ميمون، فصل ٧١ وما بعده، جزء ١، ص٣٣٢ وما بعدها، (ترجمة منك).

٣- مُعْضِلَةُ أصل الموجودات، الهَيُولي، العلةُ الأولي، العناية الإلهية

من الإنصاف أن يقال: إن الفلسفة العربية استطاعت أن تستخلص مُعْضِلاتِ المشائية الكبيرةَ بِجُرْأةٍ وبصيرة، وأن تسعى لحلِّها بنشاط، ويَلُوحُ لي بهذا أنها أرفعُ من فلسفتنا في القرون الوسطى التي كانت تميل إلى تقصيرِ المُعْضِلات وتناولها من الناحية الجدلية الدقيقة.

والواقعُ أن جميع روح الفلسفة العربية، ومن ثَمَّ جميعَ الرُّشدية، تُلَخَّصُ في مذهبين، أو في ضلالين كبيرين، على حسب تعبير القرون الوسطى، مرتبطٍ أحدُهما في الآخر ارتباطًا وثيقًا، ومشتملين على تفسيرٍ للمشائيةِ كامل مُبْتَكَر، وهما: قدَمُ الهَيُولَى ونظريةُ العقل، ولم تَعْرِض الفلسفةُ غيرَ افتراضين لإيضاح نظام الكَوْن، فمن جهةٍ تعرض إلهًا مُريدًا ذاتيًّا له من الصفاتِ ما يُعَيِّنُه، وعنايةً إلهيةً، وسببيةً للْكَوْن مُحَوَّلَةً إلى الله، ونفسًا بشريةً جوهريةً أبدية، ومن جهة أخرى تَعْرِض هَيُولى قديمةً وتطورًا للأصل بقوته الكامنةِ، وإلهًا لا نهايةَ له، وسُنَنًا، وطبيعة، ووجوبًا، وعقلًا، وعدمَ وجودِ ذاتيةٍ للعقل، وبروزَ الفرد، واندماجه مرةً أخرى، ويَقُومُ الافتراضُ الأولُ على مبدأ للذاتية مُشَاد به كثيرًا، ويَقُوم الافتراض الثاني على نظرةٍ إجمالية حاجبةٍ كثيرًا، وتُرَتِّبُ الفلسفةُ العربية - ولا سيما فلسفةُ ابن رشد- في الثاني من هذين الصنفين[1].

ومُعْضِلَةُ أصلِ الموجودات هي أكثرُ ما يَشْغَل بالَ ابن رشد، وهو يَعُود إليها في جميع كتبه، ويلَجَاج جديد دائمًا، ولكنه لم يَحْدُث أن تناولها بإيضاحٍ في مكانٍ أكثرَ من تناوله إياها في الشرح الأكبر للجزء الثاني عشر مما بعد الطبيعة، قال ابنُ رشد: «يَدُور حَوْل أصل الموجودات رأيان متقابلان، وتَدُور بين هذين الرأيين آراءُ متوسطة، وبعضُ هذه الآراء يُوضِحُ العالم بالنموِّ، وبعضُها الآخر يُوضحه بالخَلْق، فأما أنصار النموِّ فيقولون: إن

(١) كان ابن سينا يعرف الله بـ«حقيقة الموجودات»، يشير مخطوطنا (ملحق عربي ٥٢٥، ص٤٠) إلى وجود قائلين بوحدة الوجود في مصر حوالي القرن العاشر من الميلاد.

التولُّد ليس سوى الصُّدور، وسوى انقسام الموجودات إلى فِلْقتين، وليس للفاعل في هذا الافتراض عملٌ غيرُ استخراج بعض الموجودات من بعض وتفريق ما بينها[١].

ومن الواضح -إذَنْ- أن تُرَدَّ أفعالُه إلى أعمال المُحَرِّك، وأما أنصار الخَلْق فيقولون إن الفاعل يُحْدِث الموجود من غير أن يحتاج لبلوغ هذا إلى هَيُولَى موجودةٍ سابقًا، وهذا هو رأيُ المتكلمين في ديننا ورأيُ النصارى، كيوحنا النصرانيّ (جانِ فِلُوبون) الذي يَدَّعي أن إمكان الموجود المخلوق لا يَكُون في غير الفاعل، وأما الآراء المتوسطة فإنها تُرَدُّ إلى اثنين، ولكن مع ذهاب الرأي الأول بدَوْره إلى شكلين مختلفين بعض الاختلاف، وتَتَّفِق هذه الآراء على نقطة واحدة؛ وهي أن التولد ليس سوى تحول الجوهر، وأن كلَّ تولد يَفْترض فاعلًا، وأنه لا شيء يتولَّد ما لم يَكُنْ هذا من مَثِيله، والفاعلُ في الأول من هذه الآراء، يَخْلُق الصورة ويَطْبَع هذه الصورة على هَيُولى موجودةٍ، وتَرى بين أنصار هذا الرأي مَنْ يَفْصِلُون الفاعل عن الهَيُولى فصلًا تامًّا ويُسَمُّونه «واهبَ الصور»، وهذا هو رأيُ ابن سينا[٢].

ومَنْ يَذْهبون إلى أن الفاعل غيرُ منفصل عن الهَيُولى تارة، وذلك عندما تُحْدِث النارُ نارًا، أو عندما يُحْدِثُ الإنسانُ إنسانًا، وإلى أنه منفصلٌ عنه تارةً أخرى، وذلك كما يَحْدُث في وِلادة الحيوانات والنباتات التي تلِدُ من المَثِيل، وهذا هو رأي ثامسطيوس، والفارابيِّ على ما يحتمل.

والرأيُ الثالث هو رأي أرسطو، ويَقُوم هذا الرأي على كَوْن الفاعل يَصْنَع بذات المَرَّة مُرَكَّبَ الهَيُولى والصورة؛ وذلك بمنحه الهَيُولى حركةً، وبتحويله إياها حتى يَنْتَقِلَ إلى الفعل كلُّ ما فيها بحال القوة، والفاعلُ -على حسب هذا الرأي- لا يَصْنَع غيرَ سَوْقِه إلى الفعل ما كان بالقوة وتحقيقه اتحادَ الهَيُولى والصورة، وهكذا فإن كلَّ خَلْقٍ يُرَدُّ إلى حركة تَكُون الحرارةُ أصلها، وهذه الحرارةُ المنتشرةُ في الماء والتراب تُحْدِث الحيوانات والنباتات

---

(١) راجع ما بعد الطبيعة ١، ١٢ ص٣٣٤.

(٢) راجع تهافت التهافت ص٣٥٠.

التي لا تُولَد من البَذْر[١]، وتُحْدِث الطبيعةُ جميعَ هذا بانتظام وإتقان كما لو كانت مُسَيَّرَةً بعقلٍ عالٍ وإن كانت مُجَرَّدةً من العقل.

والفِكَرُ هي ما يَدْعو به أفلاطونُ هذه الطاقةَ الوَلَّادة التي تَنَالُها العناصرُ من حركات الشمس والنجوم، ويَرَى أرسطو أن الفاعل لا يَخْلُق أيةَ صورة كانت؛ وذلك لأنه إذا ما خَلَقَ صورةً أَمْكَنَ خروجُ شيء من العَدَم، وهذا هو الخيالُ الباطل الذي تُعْرَض به الصُّوَرُ مِثْلَ مخلوقة، والذي حَمَلَ بعض الفلاسفة على الاعتقاد بأن الصور تَنْطَوي على شيء من الحقيق وأنه يُوجَدُ مُعْطٍ للصُّوَر، وهذا هو عينُ الرأي الذي حَمَلَ المتكلمين في الأديان الثلاثة الموجودة في أيامنا على القول بإمكان خروج الشيء من العدم[٢].

وقد انْطَلَق مُتَكَلِّمو ديننا من هذا المبدأ فافترضوا وجودَ عاملٍ واحد يُحْدِث جميعَ الموجودات بلا واسطة، وجودَ عاملٍ يقوم بعمله في ذات اللحظة بما لا يُحْصَى من الأفعال المتقابلة المتباينة، فعلى هذا الافتراض لا تُحْرِق النار أبدًا، ولا يُبَلِّلُ الماء مطلقًا، وكلُّ أمرٍ يحتاج إلى خَلْقٍ خاصٍّ مباشر، وفضلًا عن ذلك فإن الإنسان إذا ما رَمَى حجرًا فإن الحركة لا تَصْدُر عن الإنسان على ما يَزْعُمون، بل تَصْدُر عن الفاعل الشامل[٣]، وهكذا فإنهم يُقَوِّضون فاعلية الإنسان.

ولكنْ إليك مذهبًا أكثر إثارةً للدَّهَش أيضًا، وذلك أن الله إذا كان قادرًا على إخراج شيء من العدم فإنه قادرٌ على رَدِّه من الوجود إلى العدم أيضًا؛ وذلك أن الهَلاكَ والوِلَادَ من صنع الله، وأن الموتَ من خَلْقِ الله، وأما نحن فنرَى -على العكس أن الهلاك فعلٌ من عَيْنِ طبيعة الوِلَاد، فكلُّ موجودٍ مُحْدَثٍ يَحْمِلُ في نفسه الفسادَ بالقوة، وليس على العامل في الخَلْقِ والهلاك غيرُ إخراج القوة إلى الفعل، وهكذا فإنه لا بُدَّ من قيام الأمرين بالقوة

---

(١) يقول العرب، على العموم، بنظرية التولد الذاتي بفعل التعفن والشمس، انظر إلى رسالة «حي بن يقظان» لابن طفيل.

(٢) راجع «السماء والعالم» ص١٩٧.

(٣) راجع تهافت التهافت.

والفاعل، فإذا لم يَكُنْ أحدُهما لم يَكُنْ شيءٌ، أو كان كلٌّ في حال الفعل، وكلا النتيجتين مستحيلة على التساوي*».

ويشتمل هذا النصُّ الجوهري على جميع مذاهب ابن رشد، وعلى أساس جِداله حيال المتكلمين[١]، وليس الوِلادُ غير حركة، وتَفْتَرِض كلُّ حركةٍ مجالًا، وهذا المجال الوحيد، وهذا المُمْكِن العامُّ، هو الهَيُولى المتصفةُ بقابلية التَّلَقِّي، ولكن مع تَجَرُّدها من كلِّ خاصِّيَّة إيجابية واستعدادها لتقبُّل أكثر التغييرات تضادًّا[٢] ولا تَحْتَمِلُ الهَيُولى اسمًا ولا تعريفًا، وهي ليست سوى الممكن.

وهكذا فإن كلَّ جوهر قديمٌ بهَيُولاه؛ أيْ: بقوة وجوده، ويَعْني القولُ بأن الشيء ينتقل من العدم المطلق إلى الوجود قَوْلًا بحيازته استعدادًا لم يَكُن له قطُّ[٣]، ولم تَكُن الهَيُولى مولودًا، وهي غيرُ قابلة للفساد[٤]، ولا حَدَّ لسلسلة التوالدات من قَبْلُ ومن بَعْدُ[٥]؛ أي: إن كلَّ ممكن ينتقل إلى الفعل، وإلَّا وُجِدَ في الكَوْن شيءٌ بَطَّالٌ[٦]، ثم إنه لا يُوجَدُ في وسط القِدَم فرقٌ بين ما هو ممكن وما هو موجود[٧]، ولم يَسْبِقْ النظامُ الفوضى، ولا الفوضى النظامَ، ولم تَسْبِق الحركةُ السكون، ولا السكونُ الحركةَ، والحركةُ قديمةٌ متصلة؛ وذلك لأن علَّة كلِّ حركة في حركة سابقة[١]، وفضلًا عن ذلك فإن الزمان لا

(١) انظر إلى تهافت التهافت أيضًا، ويظهر أن ابن رشد أكثر تساهلا في رسالته عما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص٢ وما بعدها، ص٧٩ وما بعدها من المتن الذي نشره مسيوج.ملر.

(٢) إليك كيف يفسر زمارا رأي ابن رشد: Materia est una secundum subjectum, et multa secundum potentias et habilitates as recipienduro formas contrarias (حل معاكس، ص٦٢، طبعة ١٥٦٠).

(٣). ١ طبيعيات، ص١٨، ٨ طبيعيات، ص١٥٥.

(٤) ١ طبيعيات، ص٢٢، ٨ طبيعيات، ص١٩٤، ١٢ ما بعد الطبيعة، ص٣٤١ جوهر الأجرام السماوية، فصل٤، ص٣٢٤، ٣٢٥.

(٥) ٨ طبيعيات، ص١٧٦.

(٦) ٨ طبيعيات، ص١٨٤.

(٧) ٣ طبيعيات ص٤٧.

لأن علّة كلِّ حركة في حركة سابقة[١]، وفضلًا عن ذلك فإن الزمان لا يُوجَدُ بغير الحركة، ونحن لا نقِيسُ الزمان بغير تقلُّبات الحال التي نلاحظها في أنفسنا، ولو وَقَفَتْ حركةُ الكَوْن لانقطعنا عن قياس الزمان، أيْ لفَقَدْنا حِسَّ الحياة المتتابعة وحِسَّ الوجود.

ولا يقاسُ الزمان في أثناء النوم إلا بحركات الخيال، فمتى كان النوم عميقًا جِدًّا وخَمَدت حركةُ الخيال تمامًا زال الشعور بالزمان، والحركةُ وحدَها هي التي تُقَدَّم وتؤخر في الدَّيْمُومة، وهكذا لولا الحركة ما كان أيُّ تَطَوُّرٍ مُتَوالٍ؛ أي: لم يَحْدُث شيءٌ[٢].

ومن ثَمَّ لا يَسِيرُ المُحَرِّك مختارًا كما يَزْعم المتكلمون، وقد تَنَزَّلَ ابنُ سينا للمتكلمين عن كثيرٍ فتَصَوَّر لإرضائهم تقسيمه بين الممكن والواجب، وقد وَضَع العالم في صنف الممكن، وافترض إمكان كَوْنِ العالم على غير ما هو عليه، ولكنْ كيف يُسَمَّى ممكنًا ما سَبَبُه واجبٌ أزليٌّ؟ إن الاختيار يفترض حدوثًا، ولا داعيَ لِكَوْن الله حديثًا[٣]، وما كان لِيُمْكِنَ العالَمَ أن يَكُون أكبر مما هو عليه أو أصغر؛ وذلك لأن الهَوَى وحدَه هو الذي يَكُون قد عَيَّن هذا المقدار دُونَ ذاك[٤].

ولا تَكُون المصادفة عِلَّةً فاعلة إلا عَرَضًا وعلى قِلَّةٍ، ومع ذلك فإن عَزْوَ حوادث هذه الدنيا إلى المصادفة أدعى إلى القبول من كلِّ نظامٍ للأجرام السماوية، ولِذا فإن أرسطو

---

(١) ٨ طبيعيات، ص١٥٥-١٥٧، السماء، ص١٩٧، تلخيص ما بعد الطبيعة، ترجمة٦، ص٣٩٨، الأجرام السماوية، فصل ٤، ص٣٢٤، -راجع أرسطو، ما بعد الطبيعة ٨، ص٢٤٦ (طبعة برنديس).

(٢) ٤ طبيعيات، ص٨٢، هذه العبارة من أبرع ما أتاه ابن رشد، ففيها أتى بشرح عن رقاد الأبصار المشابه لرقاد دوغالد ستيوارت.

(٣) Impossibile est quod nova fiat per voluntatem antiquam، (٨ طبيعيات، ص١٥٩)، راجع تهافت التهافت، ص٢١ وص٣٣٣.

(٤) السماء والعالم، ص١١٩.

يتناول دِمقراطيسَ ومن يؤيِّدون الرأيَ الأول بأشدَّ مما يتناول أنصارَ الرأي الثاني[١]؛ ولِذا فإن الله لا يَعْرِف غيرَ سُنَن الكَوْن العامة، وهو يَأْبه للنوع، لا للفرد[٢] وذلك لأنه إذا ما كان عالمًا بالجزئيِّ وَجِدَ إحداثٌ مستمرٌّ في ذاته.

وفضلًا عن ذلك فإن الله إذا كان يُدَبِّر كلَّ شيء مباشرةً كان الشرُّ من عَمَله، أو إنه يجب أن تُعْزَى إليه القدرةُ على صنع المستحيل، وهذا يَتَضَمَّن تسليمًا بمبدأ السُّفِسْطائيين[٣] وَلِذَا فإن الرأي الوحيد الذي يُبَجَّل به الله هو الذي يَرُدُّ العناية الإلهية إلى كَوْنها سَبَبَ الأشياء العامَّ، وبهذا الافتراض يُعْزَى إليه كلُّ ما في العالَم من خيرٍ ما دام قد أراده، وعلى العكس ليس الشَّرُّ من عمله، بَلْ نتيجةُ الهَيُولَى المَقَدَّرةُ المعاكسةُ لمقاصده[٤].

ولا يَبْدُو لي أن ابن رشدٍ حتى الآن غيرَ شارحٍ أمينٍ أَلْمَعيٍّ لرأي أرسطو المُعَبَّر عنه في الجزء الأول والجزء الثامن من الطبيعيات، وفي الجزء الثاني عشر مما بعد الطبيعة، وبما أن الوجود عند أرسطو مؤلَّفٌ من عنصرٍ غير مُعَيَّن (الهَيُولَى) ومن عنصر مُعَيِّن (الصورة) فإن الهَيُولى تكون -في مثل هذا الرأي- غير محدودة وأساسًا دائمًا لكلِّ شيء، والهَيُولى هي الممكنُ، والممكنُ هو القديم[٥]، ولا ريب في إمكان مهاجمة هذا البرهان، وليس من الخطإ جوابُ المتكلمين القائل: إن خطأكم هو في عَدِّ الإمكان أمرًا حقيقًا، مع أنه لا وجود للإمكان، والإمكانُ تَصَوُّرٌ ذهنيٌّ خالص لا حقيقةَ له مطلقًا[٦]، وقد كان هذا حجةً حِيالَ النظرية الأرسطوطاليسية التي هي على شيء من الغلظة، ولكن مع عدم دَحْضِها الحقيقةَ العميقةَ التي يَصْلُح أساسًا لهذه النظرية؛ أيْ: عينية الأساس الدائم للأشياء، وقِدَمَ أُقْيَانُوس الوجود الذي تنتشر على سطحه خطوطُ الفردية المتموجة المتحولة دائمًا.

---

(١) Expos. media in Phys.، ص٢٠٢.

(٢) تهافت التهافت، ص١١، ١٣، -١٢ ما بعد الطبيعة، شرح ٣٧.

(٣) Epit. Metaph. tract. ٦، ص٣٩٩ (طبعة ١٥٦٠)، تهافت التهافت، ص٣٤١.

(٤) تكلم ابن رشد في تهافت التهافت (ص١٠١، ١٠٢) عن العناية الإلهية على الطريقة العامية، وبأسلوب فخم غير معتاد لديه، بيد أن هذا الموضوع غير تغييرًا خطرًا من قبل المترجم اليهودي.

(٥) راجع أرسطو، ما بعد الطبيعة ١، ١٢، فصل٦ (ترجمة كوزان، ص١٩٥ وما بعدها)، -برنديس: Aristoteles und Akad Zeitgenossen (برلين ١٨٥٧)، 20 Halfte، ص٩٠٥ وما بعدها.

(٦) شمولدرس، رسالة، ص١٥٩.

٤- نظريةُ السماء والعقول

إن أقصى البساطة التي نُدْرِك بها عالَمَ الغيب جَعَلَنا في وضع يَتَعَذَّر علينا معه أن نُكَوِّن فكرةً عن النظام الذي هو أكثرُ تعقيدًا مما يُوجَدُ في أديان القرون القديمة وفلسفاتها، فالشياطينُ والعفاريت والغيلان والجِنُّ ومَن إليهم قد توارَوْا جميعًا منذ دَحْرِ الآلهة من قِبَل الحقُود أُكَّام، وذلك ببَدِيهيته السَّكُلَاسية القائلة: «لا يَجُوز تكثيرُ الموجودات بلا سبب».

ويَعُدَت الفلسفة العربية من التزام جانب الاعتدال بذلك المقدار، فما بين الله والإنسان من مسافة تَشْغَلُه سلسلةٌ كثيرة، قال ابن رشد: «تُشَابِهُ إدارةُ الكَوْن إدارةَ مملكةٍ يَسيرُ فيها الجميع من مركز واحد؛ ولكنْ مع عدم كَون الجميع من صُنْع المَلِك مباشرةً»[1].

وما كان العربُ ليَرْضَوْا بمبدأ أرسطو العميق بإله الجزء الثاني مما بعد الطبيعة، بهذا الإله الساكن المنفصل الذي هو مركزُ الكون ومديرُ العالَم ومُحَرِّكُه بجاذبية الخير والجمال من غير أن يَرَى العالَمَ؛ أي: بنِيُوتُنِيَّةِ ما بعد الطبيعة البالغة البساطة، ولم تَكُنْ لتَجِدَ إلهًا مُعَيَّنًا منفصلًا عن العالَم كإله أرسطو، وإذا ما طُبِّق اسم وَحدة الوجود على المذاهب التي تَخْشَى تحديد الله لم نَجِدْ معارِضًا لوحدة الوجود مثلَ مذهبه.

وقد تلائم هذه الإلهياتُ مدرسةً للطبيعيين كالمدرسة المَشَّائية؛ أيْ: إن العالم الطبيعيَّ يَرْغَبُ في تبسيط موضوعه وإبعادِ كلِّ ما يشابه الفَرَضيات، فيُرِيدُ أن يَجْعَلَ لله نصيبًا مُقَرَّرًا لمرةٍ واحدةٍ، ويُقْصِيَه إلى أبعد ما يُمْكِن من مجال التجرِبة، ولم يُمكن المدرسةَ العربيةَ أن تَخْضَع لمبدأٍ بالغ هذه البساطة؛ فوَجَب إيجادُ وزيرٍ ما لهذا المَلِك الخفيِّ كيما يكونُ على اتصالٍ بالكَوْن.

وهكذا فقد سُلِك سبيلٌ مؤدٍّ إلى ما يماثل «الخطاب الذاتي» لِفيلُونَ؛ أيْ: إلى صورةٍ، إلى مظهرٍ، لقُوًى خفية في أعماق الوجود الذي لا حَدَّ له.

---

(١) تهافت التهافت ٣، ص١٢١، تلخيص ما بعد الطبيعة، ترجمة٤، ص٣٩٥.

ولا يَتَّفِقُ الفعلُ للمنفعل إلا بقوةٍ فاعلة[١]، ولا يُمْكِنُ إيضاحُ الممكن بسلسلةٍ من العلل لا نهاية لها[٢]، ولا ريب في أن دائرة العلل لا تَقِفُ في وقتٍ ما، فالمطرُ يَخْرُج من السحاب، والسحابُ يَخْرُج من البخار، والنباتُ يَخْرُج من النبات، والإنسان يَخْرُج من الإنسان بفساد الموجود المُوَلِّد، وذلك من غير أن يَجُوز في هذه السلسلة المتصلة تقديمُ وقتٍ على آخرَ كنقطة انطلاق[٣].

ولِذَا فأين يُبْحَثُ عن سبب المركَّب؟ لا يُمْكِنُ أن يَخْرُج من الواحد غيرُ الواحد، ويُمْكن الموجودَ الواحدَ أن يَكُون حاصلًا مباشرًا لله وعلى اتصال مباشر به، وهذا الموجودُ هو العقلُ الأول[٤]، هو مُحَرِّكُ الكواكبِ الثابتةِ الأولُ، هو ضربٌ من إلهِ الفلسفة الأفلاطونية الخالق الذي لا ينبغي أن يُبْحَثَ عن مصدره في غير الفصل السابع من الجزء الثاني عشر مما بعد الطبيعة السَّيئ الترتيب والمختلطِ في المعْطَيَات الإسكندرية، أو المختلطِ -على ما يحتمل- في مذهب الأقانيم، والكلمة الإلهية الذي كُوفِح بشدة من جهةٍ ثانية، وذلك عن تسويةٍ نَجِدُ لها أمثلة كثيرة بين الفرق المتخاصمة، وليس هذا العقلُ الأول؛ أي: المحرِّكُ الأول -الذي هو الله عند أرسطو- غيرَ فاعل الكون الأول عند العرب، غيرَ هذا الفاعل الذي يُطْلِقُ العربُ عليه فَخْمَ التعابير التي حاول أرسطو أن يُعْرِب بها عن كيفية عَمَلِ العقل الإلهيِّ[٥].

ونَجِدُ في القرآن نفسهِ براهينَ على هذه النظرية، وقد قيل: «أولُ ما خَلَقَ اللهُ العقلُ»،

---

(١) ٢ طبيعيات، ص٣١، تهافت التهافت، ٦، ص١٥٠، راجع رافيسون: رسالة عما بعد الطبيعة لأرسطو، جزء ١، ص٥٤٢ وما بعدها.

(٢) ما بعد الطبيعة، ١، ٢، ص٥٠.

(٣) تهافت التهافت ٤، ص١٥٢، ١٥٨.

(٤) تلخيص ما بعد الطبيعة، ٤، ص٣٩٥.

(٥) يكفي للاقتناع بذلك أن يُقرأ تلخيص ما بعد الطبيعة ٤، ص٣٩٦، ومع ذلك فإن ابن رشد -كما يظهر- قد وحد بين الله والعقل الأول ذات حين؛ وذلك لقوله: لا زيادة في الطبيعة (المصدر نفسه، ص٣٩٧).

وعند ابن رشدٍ أن أفلاطونَ لم يُرِدْ أن يُعَبِّرَ عن أمرٍ آخرَ عندما قال بأسلوبه المجازي: إن الله خلق الملائكة صباحًا ثم خَلَدَ إلى السكون[١] بعد أن ترك لهم أمر القيام بخَلْقِ جميع ما بَقِيَ، وقد أبصرَ جالينوس عَيْنَ الحقيقة عندما تكلم عن هذه الصورة الكاشِفة التي يُرَدُّ إليها اسمُ الخالق[٢] بالحقيقة، وكان كثيرٌ من الفرق الدينية، التي هي على شيء من المجوسية، كالتعليمية والباطنية والصابئية، تقول بمذهبٍ مشابه لذلك، وإن العقل أولُ مخلوق وُلد[٣].

وقد قال أرسطو: «بما أن طبيعة النجوم من جوهرٍ قديم، وبما أن المتحرِّكَ قديمٌ أيضًا سابقٌ على المُحَرَّك... فإن من الواضح أنه لا بُدَّ من وجود جواهرَ قديمة بطبيعتها ساكنةٍ بذاتها على مقدار ما يوجد من الكواكب السَّيَّارة... ويَكُون أحدُها الأولَ، والآخرُ الثاني، وذلك ضِمْنَ نظامٍ مطابقٍ لحركة النجوم فيما بينها»[٤].

وقال في مكان آخر: «نَعْلَمُ من أقدم الأخبار التي انتقلت إلى الأعقاب على شكل أُحْدُوثة أن الكواكب من الآلهة، وأن الأُلُوهية تشتمل على جميع الطبيعة، ولا يَعْدُو ما بَقِيَ حَدَّ الأُسْطورة، ولكن المبدأ إذا ما استُخْلِصَ من ذلك لتأمُّله وحدَه، فَعُدَّت الجواهرُ آلهةً، رُئِيَ أنها مذاهبُ إلهيةٌ حقًّا...»[٥].

وهذه اللَّمْحَة الغريبة التي تَلْوحُ مَذَكَّرَةً بفيثاغورس وأفلاطون، والتي ألقتْ حيرةً في جميع الشُّرَّاح فلم يَخْشَ كثيرٌ من النُّقَّاد أن يَشُكُّوا في صحة الكتاب الذي وُجِدت فيه[٦]

---

(١) ما بعد الطبيعة ١، ١٢، ص٣٤٤، راجع تهافت التهافت، ١٢ و١٥.

(٢) تهافت التهافت ٣، ص٣٥٠.

(٣) شمولدرس: رسالة في المذاهب الفلسفية، ص٢٠٢.

(٤) ما بعد الطبيعة ١، ١٢، فصل٨ (ترجمة كوزان، ص٢٠٣، طبعة برنديس، ص٢٥١).

(٥) المصدر نفسه (ترجمة كوزان، ص٢١٢)، طبعة برنديس، ص٢٥٤.

(٦) راجع فاشيرو: نظرية الأصول الأولى عند أرسطو (كان ١٨٣٦)، ص٤٨ وما بعدها، رافيسون: رسالة فيما بعد الطبيعة لأرسطو، جزء ١ ص١٠٣ و١٠٤، بيرون وزيفورت: ما بعد طبيعة =

هي المَتْنُ الابتدائيُّ لنظرية العقول التي تؤلِّف إحدى النِّقَاط البارزة في فلسفة العرب، والتي خَلَطُوا بها كثيرًا من العناصر الغريبة وَفْقَ طريقتهم في التوفيق بين مختلف الفلسفات، وبلغت فَرْضِيَّة نيُوتن الآلية من تغيير الأفكار حَوْل نظام الكَوْن تغييرًا عميقًا ما تَبْدُو معه جميعُ مبادئ القرون القديمة والقرون الوسطى وعصر النهضة، وديكارْت نفسه في أمر «العالم»، من أحلام جيلٍ آخر.

ومهما يَكُنْ من جهودٍ نبْذُل فإننا لن نَعْدِلَ عن أفكارِنا الحديثة مختارين لنُدْرِك؛ أيْ: لكيلا نَجِدَ غيرَ معقولٍ كتابَ «السماء والعالم» ورسالةَ الإسكندر في «العالَم» ومقالةَ «جوهر الأجرام السماوية»؛ وذلك لأن إدراك تجانس الكَوْن كان سيئًا في تلك الأزمنة؛ أي: أنه ما كان ليُمْكنَ غيرُ شمول النظام ذاته لجميع أقسام العالم، وغيرُ كَوْن عين الناموس الذي يُعَيِّن في هذه الدنيا حركةَ الذرة يُهَيْمن على حركات الأجرام السماوية.

ولِذَا فإن ابن رشد غيرُ مسئول عن كَوْن نظريته حَوْل السماء تَظْهَرُ لنا غريبةً لا يُمْكِنُ تَصَوُّرُها، وعند ابن رشد أن السماءَ موجودٌ قديمٌ غيرُ قابل للفساد، شاملُ العمل، بسيطٌ بلا ثِقَل، متحركٌ برُوح[1].

فالحَرَكةُ الدائرية لا يُمْكِنُ أن تَصْدُر عن غير روحٍ، ما دامت الأجرام لا تتحرك إلا من الأعلى إلى الأسفل، وليست السماء مركبةً من الهَيُولَى والصورة، وليست في المكان إلا مصادفةً[2]، وهي أكرمُ الموجودات الحية[3]، وإذا كان لا يُوجَدُ حَدٌّ لدوام حركة السماء فإنها ليست كذلك من حيث الكميةُ[4]، وذلك أنه إذا ما أضيف كوكبٌ واحد إلى جِرْم

= أرسطو، جزء ١، مقدمة ٨٨ و٩١، وجزء٢ ص٣٦١ وما بعدها، ميشله (من برلين): رسالة انتقادية لما بعد طبيعة أرسطو، ص١٩٤، ١٩٥.

(١) جوهر الأجرام السماوية، فصل٥، السماء والعالم، ص٦٧.

(٢) ٤ طبيعيات، ص٦٦.

(٣) جوهر الأجرام، فصل٦.

(٤) جوهر الأجرام، فصل٣، السماء والعالم، ص١٥١.

سماويٍّ وَقَفَ هذا الجِرْمُ حالًا؛ وذلك لأن قياس قوته يَكُون على نسبة جِرْمه تمامًا، وهو إذا ما وَقَفَ لحظةً لم يُمْكن المُحَرِّكَ الأولَ أن يعيده إلى الحركة، وهو يَفْسُدُ بالسكون، وتَفْسُدُ معه جميع الموجودات التي يقوم جوهرها على الحركة[١]؛ ولِذا فإنه ليس قديمًا غير قابل للفساد بطبيعته؛ بل باستمرار فِعْلِ المحرِّك الأول، وقد استطاع النبيُّ أن يقول: «كلُّ شيء هالكٌ إلا وجهَه»[٢].

ولِذَا فالسماء عند ابن رشد موجودٌ حيٌّ مؤلَّفٌ من عِدَّة مَدَارات تُمَثِّل أعضاءَ الحياة الجوهرية، فالمُحَرِّكُ الأولُ فيه يُمَثِّل القلب الذي تُشِعُّ الحياة منه إلى الأعضاء الأخرى[٣]، ولكلِّ مدارٍ عقله الذي هو صورته، كما أن النَّفْس العاقلة هي صورةُ الإنسان، ويتألف من هذه العقول المتَتابعة سلسلةُ المحَرِّكات التي تَنْشُر حركة المدار الأول حتى تنتهي إلينا، والرغبةُ هي القوةُ المحرِّكة التي تُطِيعُها تلك العقول[٤]، وتتحرك هذه العقول بلا انقطاع باحثةً عن الأصلح؛ وذلك لأن الحركة ليست غيرَ شَوْقٍ إلى الأصلح، ويكون إدراكُ هذه العقول في دَوْرِ العمل، ويمارسُ هذا الإدراكُ عمله خارج الخيال والحِسِّ[٥]، وتتعارف هذه العقول، وهي تَعْرِف كلَّ ما يَحْدُث في المَدَارات الدنيا، ومن ثَمَّ يَعْرِف العقلُ الأول معرفةً تامةً جميعَ ما يَجْرِي في الكَوْن.

وهكذا تَحَوَّلَتْ -بين أيدي العرب- لُمَحَةٌ مبهمةٌ حائرةٌ غيرُ مرتبطةٍ في بقية المذهب المَشَّائيِّ إلى نظريةٍ في مبادئ الكَوْن الأولى غريبةٍ، كما يَجِبُ أن يُعْتَرَف به، ولكن مع تماسكِ جميع أجزائها ببراعة، ويَخْرُج جميعُ علم النفس لدى العرب من تطبيق هذه النظرية تطبيقًا خاصًّا كما نَرَى ذلك.

---

(١) جوهر الأجرام، فصل٦، الكون والفساد، شرح، ص٣١٨.

(٢) جوهر الأجرام، فصل٧.

(٣) زيمارا: حلول متناقضة، ص٢١٢.

(٤) طبيعيات ٨، شرح ٨٥، السماء والعالم، ص١٢٥، ما بعد الطبيعة، ١٢، ٣٣٧ و٣٥١.

(٥) سعادة النفس، فصل٥، تهافت التهافت، disp ١٦، ص٣٢٥، السماء والعالم، ص١٢٧، ٤ طبيعيات، ص٦٦، تلخيص ما بعد الطبيعة، ترجمة، ٤، ص٣٩٤.

٥- نظرية العقل لدى أرسطو

ليست نظريةُ ابن رشد حَوْلَ العقول الكَوْكَبية غيرَ شرحٍ مُطَوَّلٍ للجزء الثاني عشر مما بعد الطبيعة، وليست نظريته في العقل البشريِّ غيرَ الجزء الثالث من كتاب النفس الذي فُسِّر بدقة، وما امتازت به الفلسفة من توفيقٍ جريءٍ بين المذاهب الصوفية ومزجٍ لها.

«ويُوجَدُ في أمر المعرفة عنصران مماثلان للهَيُولي والصورة؛ أي: يوجد مبدأ منفعل ومبدأٌ فاعل، وإن شئت فَقُلْ: يُوجَدُ عقلان؛ الأول: هَيُولانيٌّ أو منفعل (παθητικός, ἐν δυνάμει, δυνατός, δυνάμενς) والآخر: صُوريٌّ أو فَعَّال (ὠν ἐντελεχείᾳ ποιτικός) أي: أن أحدهما قابلٌ أن يكون جميع الأشياء بَتصَوُّرها، وأن الآخر يَجْعَل الأشياء محسوسة، ومن يَفْعَلْ فهو أعلى ممن يُعَانِي؛ ولِذا فالعقل الفَعَّال أعلى من العقل بالقوة، والعقلُ الفَعَّال منفصل لا يتأثر ولا يَفْنَى (ὠνχώριοτός,καί ἀπαθής, τή οὐσίᾳ ἐνεργείᾳ) والعقل المنفعل هو -على العكس- فانٍ ولا يستطيع أن يستغنى عن العقل الفَعَّال، والواقعُ أن العقل الحقيقيَّ هو العقل المنفصل، وهو الأزليُّ السَّرْمديُّ وحده»[1].

وعن هذا المذهب نَرَى صدورَ نتيجةٍ يُبْصِرُها الفيلسوفُ نفسُه ويَقْبَلُها؛ وذلك أن العقل بالفعل سابقٌ للعقل بالقوة، ومع ذلك فإن القوة في الفرد تَسْبِقُ الفعل[2]؛ ولذا فليس في الفرد ما يَجِبُ أن يُبْحَثَ عن العقل الفَعَّال الذي يَسْبِقُ في الزمن حتى عَمَلَ التَّصَوُّر، «ويَكُون العقلُ ما هو بالحقيقة عندما يَكُون منفصلًا فقط، لا عندما يتصور تارةً،

---

(١) كتاب النفس، ١، ٣، فصل٥: ١، طبعة ترندلنبرغ (بنا ١٨٣٣) ص٩١، ترجمة برتلمي سنتيلر، ص٣٠٢، فدنغتن كستوس، علم النفس لأرسطو، ص٢١٢، ٢١٣، برنديس، Aristoteles und e Halfte٢seine Akad. Zeitgenodden, ص١١٧٦ وما بعدها.

(٢) Η δέ κατά δύναμιν χρόνω προτέρα ἐν τώ ἐνι, ὁλως δα οὐ χρόν (١، ٣، فصل٥: ٢، طبعة ترندلنبرغ، ص٩١)، راجع: ما بعد الطبيعة، ١، ١٢، فصل٦، ص٢٤٦ وما بعدها، طبعة برنديس.

وعندما لا يتصور تارةً أخرى*»[١].

والعقلُ الفعال غيرُ شخصيٍّ مطلقٌ منفصلٌ عن الأفراد مشتركٌ بواسطة الأفراد، وإذا ما تَقَدَّمنا خُطوةً وَجَبَ أن نقول: إن العقل واحدٌ لدى جميع الناس، وأن نُعْلِنَ ما يسميه لِيِبنتز الوَحدة النفسية، وهذه هي النظرية الرُّشدية، ولم يَحْدُث أن تَكَلَّم أرسطو بوضوح حَوْل هذه النقطة، ولكنْ يجب أن يُعْتَرَف بأن ابن رشد وفلاسفة العرب، حينما عَزَوا إليه هذه النظرية، لم يَفعَلُوا غيرَ استخراج النتيجة المباشرة من النظرية المعروضة في الجزء الثالث من كتاب النفس.

وفضلًا عن ذلك فإنه يوجد من العبارات ما يؤيد هذا التفسير[٢]؛ وذلك أن العقل يأتي من الخارج، وأنه قابلٌ للانفصال عن الجسم أبديٌّ عادمُ التأثُّر إلهيٌّ[٣]، وأنه في النَّفْس على حِدَةٍ مستقلٌّ منفصل عن الفرد كانفصال الأزليِّ عن القابل للفساد[٤]، فكأنه من غير جنس النفس[٥] التي تُعَدُّ دراستُها من اختصاص عالِم ما بعد الطبيعة، لا من اختصاص العالِم الطبيعي[٦]، والذي يُسْتَخْرج من جميع هذا هو نظريةٌ مشابهةٌ لنظرية مَلْبرَانْش؛ أي: ضَرْبٌ من العقل غير الشخصيِّ الذي يُنِيرُ جميع الناس ويَكُون الكلُّ به محسوسًا، وهذا هو

---

(١) كتاب النفس، ١، ٣، فصل٥: ٢.

(٢) راجع كستوس، علم النفس لأرسطو، ص٢١٥، ٢١٦، ٢٨٤، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٣٣، ٣٣٥، برتلمي سنتيلر، رسالة النفس، بلان، ص٧٦.

(٣) De gener.) Λείπεται δε τόν νοῦν μόνον θύραθεν έπεισιέναι καi θεῖον εἶναι μόνον anim ١، ٢، فصل٣، ص٧٣٦، طبعة بكر)، راجع كتاب النفس، ١، ١، فصل٤: ١٤.

(٤) كتاب النفس، ١، ١، فصل٤: ١٤.

(٥) Εοικε ψυχή, γένος έτερον εῖναι, καὶ τοῦτο μόνον ένδέχεται χωρίζεσθαι, καθάπερ τοῦ φθαρτοῦ. τό ἀΐδιον (كتاب النفس، ١، ٢، فصل٢: ٩)، راجع المصدر نفسه، ١، ٢، فصل٣: ٧، ما بعد الطبيعة ١، ١٢، فصل٣.

(٦) كتاب النفس، ١، ١، فصل١: ٢.

تفسيرُ مُعْظَم شُرَّاح اليونان كالإسكندر الأفروديسي وثامسطيوس وفلِبُون[١] وجميع العرب بلا استثناء.

ولا رَيْبَ في أن مِثْلَ هذه النظرية قليلُ الملاءمة لروح المَشَّائية العامّ، بَيْدَ أن هذه ليست أولَ مرةٍ أدخل أرسطو فيها نُبَذًا من مدارسَ قديمةٍ إلى نظامه، وذلك من غير أن يُكَلِّفَ نفسه عناء التوفيق بينها وبين لَمَحَاتِه الخاصة، ولا مراء في أن جميعَ نظرية العقل هذه اقْتُبِسَتْ من أنكْسَاغورس، وقد ذَكَرَ أرسطو نفسُه ذلك (١، ٣، فصل٤: ٣)، وقد حَفِظَ لنا سنْبِليقُوس نُبْذَةً طويلة عن هذا الفيلسوف تامَّة الشَّبَه بعبارة كتاب النفس التي نحاول إيضاحها[٢]، وتَرَى الجزء الثامن من الطبيعيات[٣] أن عَيْنَ النظرية عُرِضت بصراحةٍ كما عَرَضَها أنكْاَغُورس.

وقد حُمِلَ على تفسير ابن رشد في رسالة بارعةٍ عُرِضت على كلية الآداب بباريس[٤]، فرُئِي فيها أن العقل الفعال عند أرسطو ليس سوى مَلَكةٍ في النفس؛ ولِذا لا يَكُون العقل المنفعل غير تَقَبُّل الصُّوَر والخيالات، ولا يَكُون العقلُ الفعال غير استقراء حَوْل الصور والخيالات واستخراجِ أفكارٍ عامة منه، وهكذا وُفِّقَ بين النظرية التي عُرِضت في الجزء الثالث مِن كتاب النفس ونظرية التلخيصات الثانية؛ حيث يَظْهَر أن أرسطو يُرُدُّ شأن العقل إلى الاستقراء الذي تُعَمَّم به أمور الإحساس، ولا أكْتُم أن أرسطو يعُدُّ العقل أمرًا خُصَّ به الإنسانُ غالبًا كما يَلُوح، وما التزم تكرارَه من كَون العقل هو المعقولَ بعينه، وأن

---

(١) هذا ما يفهمه بين المعاصرين ترندلنبرغ، ص١٧٥ و٤٩٢، ورافيسن، جزء ١، ص٥٨٥ وما بعدها، وبروكر، جزء ٣، ص١١٠، وتيدمان Geist der spec، جزء ٤، ص١٤٧ وما بعدها.

(٢) Νόος δέ έστι âπτειρος καὶ αύτςοκρατές, καὶ μέμικται ούδενὶ χρήματι, άλλά μόνος αύτός έφ' έωυτοῦ έοτι (عند ترندلنبرغ، ص٤٦٧).

(٣) Αναξσχόρας όρθώς λέγει, τόν νοῦν άτταθή φάσκων καί άμιγή εἶναι (طبيعيات ١، ٨، فصل٥).

(٤) ج. دني، مذهب أرسطو العقلي (باريس ١٨٤٧).
Δυνάμει ττώς έστι τά νοητά ό νοῦς άλλ' έντελεχείᾳ ούδέν, πρὶν άν νοή

العقل ينتقل إلى الفعل عندما يتحول إلى الموضوع الذي يُفَكِّرُ فيه[1]، يُصْعُبُ التوفيقُ بينه وبين الافتراض القائل بعقل منفصل عن الإنسان.

ولكن من الخَطَر -كما يَلُوح لي- أن يُوَفَّقَ اعْتِسَافًا بين مختلف لَمَحَات القدماء على هذا الوجه، ومن عادة القدماء -غالبًا- أن كانوا يتفلسفون من غير أن يتقيدوا بمنهاجٍ معالجين عينَ الموضوع وَفْقَ ما يَعْرِض لهم من الآراء أو وَفْقَ الآراء التي عُرِضت عليهم من قِبَل مدارسَ سابقةٍ، وذلك من غير أنا يَشْغَلُوا بالهم بما يُمْكِن أن يُوجَدَ بين قِطَع النظرية من تنافر، فلا ينبغي أن يحاول التوفيقُ بينها ما داموا أنفسهم قليلي الاكتراث لهذا التوفيق، والأفضلُ أن يُصَرَّح -كما صَنَع بعض النُّقَّاد- بدَسِّ جميع الفِقَر التي لا يُمْكِنُ أن يُوَفَّق بينها وبين الأخرى، وعندي أن نظرية التلخيصات الثانية ونظرية الجزء الثالث من كتاب النفس تَعْرِضان -من غير أن تتناقضا- لمُحَتَيْن منفصلتين انفصالًا عميقًا مختلفتين مصدرًا حوْل أمر العقل.

ولا رَيْبَ في أن نظرية العقل التي عُرِضت في الجزء الثالث من كتاب النفس إذا ما تُرْجِمَتْ إلى لغة عصرية، وخُلِّصَتْ من قوالب الأسلوب الأرسطوطاليسي الجوهرية، انْتُهِيَ إلى نظريةٍ في المعرفة مشابهةٍ للنظرية التي نالت موافقة جميع ذوي النفوس الفلسفية منذ نصف قرن، وليس علينا إلا أن نَحْمِل أرسطو على القول: لا بُدَّ للعمل العقليِّ من أمرين:

١- انطباع من الخارج يتلقاه العاملُ المفكِّر.

٢- رد فعلٍ من العامل المفكِّر حِيالَ مُعْطَى الحِسِّ، ويَمْنَحُ الحِسُّ هَيُولَى الفكر والعقل، أو العقلُ المَحْض يَمْنَح الصورة، بَيْدَ أن هذا المنهاجَ في التوفيق خَطِرٌ دائمًا، فيجب

---

(١) (كتاب النفس ١، ٣، فصل٤: ١١) راجع ما بعد الطبيعة ٨، فصل٧ و٩، كتاب النفس ١، فصل٣ و١، ٢ فصل١ و١، ٣، فصل٥، كستوس: علم النفس لأرسطو ٢٠٩، ٢٨٤، ٣٣٣، رافيسون: ما بعد الطبيعة لأرسطو، جزء ١، ص١٩٦ و١٩٩.

تَلَقِّي نُهُجِ القدماء كما هي وعَدُّها من حواصل الذهن البشري الطريفة، وذلك من غير أن يحاول إيضاحها وَفْقَ مبادئ الفلسفة الحديثة.

والخلاصةُ هي أن نظرية العقلِ المَشَّائيةَ -كما صدرت عن عمل الشُّرَّاح- تتألف من خمس قضايا:

١- تفريق بين عقلين.

٢- عدم قابلية أحدهما للفساد، وقابلية الآخر للفساد.

٣- تَمَثُّل العقل الفَعَّال خارجَ الإنسان مِثْل شمس العقول.

٤- وَحدُة العقل الفَعَّال.

٥- اتحاد العقل الفَعال بآخر العقول الدنيوية.

ولا ارتياب في رأي أرسطو حَوْلَ القضيتين الأوليين، وهو واضحٌ لا جِدَالَ فيه حَوْل القضية الثالثة، وأما القضيتان الأُخْرَيان فهما من وَضْع الشُّرَّاح الذين رأَوْا إمكانَ إكمالهم نظريةَ المعلم بالاستقراء والتوفيق.

٦- تقدم هذه النظرية لدى شارحي أرسطو من اليونان

يَظْهَرُ أن تلاميذ أرسطو المباشرين -ثؤفرسطس وأرسطوخْسِن ودقْيَارق وإستراطن- لم يَشْغَلُوا بالهم كثيرًا بالنظرية المُبَيَّنَة في الجزء الثالث من كتاب النفس، وليست النفسُ عندهم غير الصوت الناشئ عن تركيب أجزاء الجسم، وما كان ليُمْكِن نظرية العقل المَحْض أن تنال مكانًا في منهاجٍ يَميلُ إلى الدهْرِية كثيرًا، وعلى العكس نَجِدُ هذه النظرية تفصيلًا طويلًا لدى الإسكندر الأفروديسي، وليس العقل الفَعَّال -الذي يُدْعَى الهَيُولانيَّ (الماديَّ) فيما بعد- شيئًا بالفعل؛ بل بالقوة[1]، وذلك بما أنه ليس شيئًا بقوته الخاصة قبل التصور، فإنه يتحول عند التصور إلى الشيء المُتَصَوَّر.

ولِذَا فليس العقل الهيولانيُّ غير قابلية (ἐπιτηδειότης) تَقَبُّل الصور، وذلك كاللوح الذي لا يُوجَدُ عليه شيءٌ مكتوب، أو كالذي لم يُكْتَبْ على اللوح بَعْدُ؛ وذلك لأن قياسه باللوح نفسه يَعْني قياسَه بشيء جوهريٍّ، مع أنه ليس إلا بالقوة[2]، ويَكُون أمرُ المعرفة بواسطة الله الذي يَتَغَلَّب على الخاصِّيَّة الفردية كما لو كانت أداةً؛ ولِذَا فإن العقل الفَعَّال -عند الإسكندر- هو الله ذاتهُ، بَيْدَ أن الله لا يكون غير ذي صلةٍ عابرةٍ بالنفس،وهو ليس سوى سببها المحرِّك الخارجيِّ، وهو لا يَمْنَعُها من الرجوع إلى العدم ثانيةً[3].

ويُمْكِنُ عَدُّ الإسكندر الأفروديسي أولَ عاملٍ فيما اتَّفَقَ لنظرية الجزء الثالث من كتاب النفس من أهمية عظيمةٍ في قرون الفلسفة اليونانية الأخيرة، وفي جميع القرون الوسطى، ونَعْلَمُ من ثامسطيوسَ أن هذا النصَّ كان سببًا لجدالٍ لا ينتهي، ودَحَض

---

(١) ترندلنبرغ، كتاب النفس، ص٤٨٦.

(٢) Εοικώς πινακίδι ἀγράφω, μᾶλλον δέ τῆς πινακίδος ἀγράφω, ἀλλ' οὐ τῇ πιναίδι αὐτό γάρ τό γραμματεῖον ἤδη τι τῶν ὄντων ἐστιν (L.C.).

(٣) رافيسون: رسالة فيما بعد الطبيعة لأرسطو، جزء ٢، ص٣٠٢، زيارا، Solut. Cont.، ص١٧٦ و١٧٨.

فِلُوبونُ في هذا الموضوع جيشًا من المُشَاقِّين[١].

وعند ثامسطيوسَ -كما عند الإسكندر- أن العقل المنفصل هو خارجُ الإنسان، وكان قد وَضَع بجلاءٍ مسألة وَحدة العقل أو تَعَدُّده، فقال: إنه واحدٌ في مصدره؛ أي: في الله، وإنه متعددٌ بالأفراد الذين يشتركون فيه، شأنُ الشمس التي تَنْشُر من مركزٍ واحد ما لا يُحْصَى من الأشعة[٢].

ويَتُوق العقلُ المنفعل إلى الاتصال بالعقل الفعالَ، كما يَتُوق كلُّ شيء إلى كماله، ولم يُدْخِلْ سنبليقوسُ إلى النِّقَاش أيَّ عنصر جديد، فالعقلُ المنفعلُ هالكٌ؛ ككلِّ من يَحْيَا حياةً متعاقبةً، وهو متى تَحَرَّك اتَّحَدَ بالشيء المتصور[٣]، ويُعَدُّ فِلُوبُون أكثر ابتكارًا، ولكنْ مفسرًا أقلَّ إخلاصًا، وعنده أن النفس غيرُ هَيُولانِيةٍ بسيطةٌ خالدة (θεῖα καὶ ἀσώματος, καὶ ἀπαθής)، ومتى كان العقل في حال الفعل وجب اتصالُه بالشيء المتصوَّر، وليس العقل شيئًا غير عقلِ البشر بأَسْرِه، وقد قال أرسطو (١، ٣ فصل٥: ٢) إن العقل يَتَصَوَّرُ دائمًا؛ أي: إن البشر -كما قال فِلُوبُون مضيفًا- يَتَصَوَّر دائمًا كما يُمْكِنُ أن يقال -على رأيي-: إن الإنسان يحيا دائمًا؛ لأن البَشَر يحيا دائمًا[٤]، ثم إن نظرية العقل، كما جاء في كتاب اللاهوت المُزَوَّر على أرسطو[٥]، قد عُرِضتْ على وجهٍ كثيرِ الشَّبَه بالنظرية التي سنراها عند العرب، ويقوم شأنُ العقل الفَعَّال على تمحيص مُعْطَى الحِسِّ جعلًا له محسوسًا، وهو الواسطةُ (كلمةُ الله) التي يَخْلُق الله بها العالم، والله يُنِيرُ في العقل الفعال، والعقلُ الفعال يُنِيرُ في نَفْسِ الإنسان، ونَفْسُ الإنسان تُنِيرُ في البدن، وهَكذا فإن الحياة الإلهية تَنْزل حتى الهَيُولَى التي لا رُوح لها.

---

(١) برتلمي سنتيلر، رسالة النفس، ص٣٠٥، تعليق.

(٢) ترندلنبرغ، ص٤٩٣.

(٣) Πᾶς νοῦς ὅταν ἐνεργῇ, ὁ αὐτό ἐστι τοῖς νεονμένοις, καὶ ἐστιν ἅπερ τά νεούμενα (المصدر نفسه).

(٤) Οὐ γάρ ἑνα τω ἀριθμω νεύν λέγομεν ἀεὶ νοεῖν, ἀλλ" ὅτι ἐν ὅλω τω κόσμω ὁ ἀνθρώπινος νούς ἀεὶ νοεῖ (ترندلنبرغ، ص٤٩٠).

(٥) انظر إلى التحليل الممتع الذي قام به مسيو رافيسون على ما بعد الطبيعة لأرسطو، جزء ٢، ص٥٤٢ وما بعدها.

وهَيْهَاتَ -مع ذلك- أن يَكُونَ هذا الرأيُ القائلُ بالعقلِ الوحيد العامِّ خاصًّا بالمدرسة المَشَّائية حَصْرًا، فجميعُ القرون القديمة، منذ زمنِ أَنكْسا غُورس، سَمَّتِ العقلَ بمبدأ الكَوْن الروحاني[١]، وقالت مدرسة الإسكندرية كلُّها: إن العقول الخاصة تَصْدُر عن العقل العامِّ[٢]، غير أن الواقعية الغليظةَ التي حَمَلها آباءُ الكنيسة اللاتينية إلى علم النفس على الخصوص، وطريقتَهم البارزةَ في مقابلة الجسم والروح مِثْلَ جوهريْن متعانقين[٣]، ساعدتا على إظهارهم مسألة وَحدة الأرواح.

أَجلْ، أثارها القديس أُوغُسْتَنُ بلباقة، ولكنه اجْتَنَبَ -وَفْقَ عادته- أن يجيب عنها في نصٍّ طريف اشتمل عليه كتابه «مقدار النفس»[٤]، وقد أُبْرِز هذا النصُّ في القرن التاسع، وغَدَا موضعًا لجدال عنيف في دَيْر كُورْبِي، وقد زَعَمَ راهبٌ هِبرنيٌّ اسمه مَكَاريوس سكُوتُوس أنه استخرج منه مذهب الوَحْدة النفسية، فأَطْلَع على آرائه هِبِرْنِيًّا آخر في ذلك الدير لم يُحْفَظْ لنا اسمُه، وقد ناهضه الراهبُ بكُورْبِي رَتْرَامْنُ، الذي هو من أشهر كُتاب القرن الحادي عشر، في رسالة اعتقادية في بدء الأمر، ثم وَضَعَ أُسْقُفُ بُورِفه، بناء على رجاء أُودُون، كتابًا ضِدَّه بَقِيَ غيرَ مطبوع، وقد تَكَلَّم عنه مابِيُّونُ استنادًا إلى مخطوطٍ لِسَان إِلْوَا النُّوَيُّوني[٥]،

---

(١) سيسرو، كتاب النفس، ١، ١، ١٠٠، ٥٢، Sallust. Bell. jag.، ١٠٠، ٢، Virg. Georg.-، ٤، Æneid، ٢٢١، ٦، ٤، ٧٢، De mundo ad Alex.، ١٠٠، ٧.

(٢) راجع رافيسون، جزء ٢، ص٥٠٤، ٥٠٥، ٥٣٤، ٥٣٥.

(٣) انظر إلى مؤلفات كلوديان مامرت على الخصوص.

(٤) فصل٣٢ (معارضة، جزء ١، ص٤٣٤، طبعة ١٦٧٩).

(٥) مابيون، Acta SS. Ord. S.Bened، قسم٤، مطلب٢، præf. ص٧٦، Annales Ord. S. Bened.، جزء ٣، ص١٣٩، ١٤٠، دوم سليه: تاريخ مؤلفي الكنيسة العام، جزء ١٩، ص١٥٩، إ.دوبان: المكتبة الكنسية، القرن التاسع، ص٢٥٧، ٢٥٨، فبريسيوس: Bibl. med. et inf. Latin، جزء ١، ص٢٤٣، تاريخ فرنسا الأدبي، جزء ٤، ص٢٥٨، ٢٥٩، جزء ٥، ص٣٥٠، ومن السهو كانت كتابة مكاريوس سكوتوس من قبل فبريسيوس خالطًا هبرني القرن التاسع ببندكتي فولد القرن الحادي عشر على هذا الوجه، ويقترح مابيون ومؤلفو تاريخ الأدب الفرنسي توحيد ما بين مكاريوس سكوتوس بسكوب إريجين أو بمكاريوس الذي أهدى إليه رايان مور كتابه المسمى Comput.

فتجدُ نُسَخًا كثيرةً له في مكتبة إنجلترا[١].

وقد عامل رَتْرَامْنُ خصمَه مِثْلَ ضال أَجْدَرَ به أن تَزْجُرَه السلطةُ من أن يُقْرَع بالحجة، وقد استدرجه إلى القول بأنه لا يُوجَدُ في العالَمِ غيرُ إنسانٍ واحد وروح واحد، فوَجَدَ أن هذا الضلال من الاستحالة ما يستحقُّ صاحبه أن يُسَمَّى بَقَّارْيُوس، لا مَكَارْيُوس[٢]، ومع ذلك فإن هذا المذهب لم يَكُنْ نادرًا لدى الهِبرْنيين كما يَظْهَر، فمجموعةُ قوانين الكنيسة الهِبرْنية، التي تُوجَدُ في مخطوطٍ بأساس سان جِرْمن (رقم ١٢١، مسطور في القرن الثالثَ عشرَ)[٣]، تشتمل (ص١٨٢-١٨٤) على فصلٍ عن النفس؛ حيث نُوقِشَ كثيرٌ من المسائل التي يَظْهَر أنها تَتَعَلَّق بأضاليل مَكَارْيُوس، وذلك إلى أن ذاتَ المذهب مذكورٌ في بِيدَ[٤]، وموجودٌ في بَنْتِيُون غُودْ فِرْوا الفِتْرْبي، ومَعْزُوٌّ إلى المانَوِيين وأفلاطون[٥].

---

(١) Catal. mss. Angltæ et Hiberniæ, mss. Coll. S. Bened. كتتابريغ، رقم ١٥٦٧، مجموعة سيدني سوسكس، رقم ٧٣٤، مجموعة س.ترينيت، ١ apud. Dubl، رقم ٨١٦.

(٢) Quoniam non beatus, sed stultus et ebrius talia somniavit.

(٣) نشر قسم من هذه المجموعة الثمينة من قبل دلشيري (Spicitجزء ١، ص٤٩٢)، ونشر قسم منها من قبل مارتين (Thes. Anecd.، جزء ٤)، بيد أن الفصل الذي نتكلم عنه هنا بقي غير مطبوع.

(٤) Mundi constitutio inter Bedæ Opp.، جزء ١، مجموعة ٣٩٧ (Basil ١٥٦٣).

(٥) Apud Pistorium, German. Rer. Script.جزء ٢، مجموعة ٥٨.

٧- نظرية العقل لدى العرب

وَحدَة العقل الفعّال

حَرَّف العربُ مجموعَ المَشَّائية بتَوَسُّعِهم في بعض النظريات دون الأخرى على الخصوص، ومما هو جديرٌ بالذكر كَوْنُ النظريات التي فَضَّلُوها على سِوَاها هي التي تظهر في أرسطو على وجهٍ عَرَضِي أو غامض، وقد رأينا تَحوُّل نظريةٍ منعزلةٍ من الجزء الثاني عشر من كتاب ما بعد الطبيعة في أيدي العرب، إلى نواةِ منهاجٍ واسع مشتمل على ما بعد طبيعتهم وعلم كَوْنهم حتى علمِ نَفْسِهم، وفي هذه المرة أيضًا نواجه مذهبًا استعارته المشائية من مدرسةٍ أجنبيةٍ، قليلَ المطابقة لروح أرسطو، مَشْكُوكًا في صحته، فيَغْذُو نقطةَ فلسفتِهم المركزيةَ.

وبما أن شأن العقل يَقُوم على إدراك صور الأشياء، فإنه يجب أن يكون مُجَرَّدًا من الصور على الإطلاق، مماثلًا لِلبَلُّوْر الشَّفَّاف الذي لا يَدَع شيئًا يمُرُّ غير صورةِ الأشياء[1]؛ وذلك لأنه إذا كان ذا صُوَرٍ خاصةٍ فإن هذه الصور تمتزج بصُوَرِ الأشياء المُدْركة وتُشَوِّه حقيقة الإدراك؛ ولِذا فإن العقل الذي يُوَاجَه في الموضوع ليس سوى قابلية التلقِّي المَحْضَة، غير أن الوقوف عند ذلك الحَدِّ -كما صنع الإسكندر الأفروديسي- ليس استنفادًا لتحليل أمر المعرفة، ولا يَكْفِي أن يُسَلَّم للعقل بقابلية مبهمة غير معينة لتلقي الصور[2].

أَجَلْ، إننا نَتَمَثَّل العقلَ الخاليَ من كلِّ صورة، ولكن العقل إذا لم يَكُنْ غيرَ قابليةٍ

---

(١) Omne recipiens aliquid necesse est ut sit denudatum a natura recepti (كتاب النفس، ص١٦٠) Oculus si esset habens. eolorem, non esset possible (ص٣٥٨، De connex. intell. abstr. cum homine virtuti visivæ recipere colores)

(٢) Dicere quod intellectus materialis est similes præparationi quæ est in tabulæ, non tabulæ secundum qucd est præparata, ut exposuit Alexander hunc sermonem, falsum est. كتاب النفس، ص١٦٨، ١٦٩.

لتلقي الصُّوَر فإننا نَتَمَثَّل العَدَم.

قال ابن رشد صارخًا: «ماذا! تَزْعُم، يا إسكندرُ، أن أرسطو لم يُرِدْ أن يتكلم عن غير قابلية التلقِّي، لا عن الشيء المُتَلَقى، والحقُّ أنني خَجِلٌ بسَبَبِك من مثل هذا القول، ومن مثل هذا الشرح البالغ الغرابة، فإذا كانت القابليةُ في غير حال الفِعْل لم تستعدَّ لتَلَقِّي شيء، فليست القابليةُ جوهرًا ولا صفةَ جوهرٍ؛ ولِذَا فإذا كان أرسطو لم يَعْرِض العقل إلا مِثْلَ قابليةٍ لتَلَقِّي الصور، فإنه يَكُون قد جَعَل منه قابليةً بلا موضوع، وهذا مُحَالٌ؛ ولِذَا فإننا نَرَى ثِوفرسطس ونيقولاؤس وثامسطيوس وغيرهم من المَشَّائين يَبْقَوْن أشدَّ إخلاصًا لنصِّ أرسطو، ولم يَخْتَلق ذلك الافتراض غيرُ الإسكندر، وقد أجمع جميع فلاسفة زمانه على نَبْذِه، ويَدْحَضُه ثامسطيوس مِثْلَ مُحَالٍ، وهو في هذا على خلاف علماء عصرنا الذين يَرَوْن عدمَ استطاعة الإنسان أن يكون فيلسوفًا ما لم يَكُن إسكندريًّا*»[1].

ويَجِبُ -إذن- أن يُسَلَّم للعقل بوجودٍ موضوعيٍّ، ولا يَحْصُل أمرُ المعرفة إلا باتفاق العقل التصوريِّ (العقل المنفعل أو بالقوة) والعقلِ الموضوعيِّ (العقل الفعال)، والعقلُ المنفصل فرديٌّ فانٍ كجميع مَلَكات النَّفْس التي لا تتناول غير المتغير، وبما أن العقل الفعال هو -على العكس- منفصلٌ عن الإنسان تمامًا مُنَزَّهٌ عن كلِّ امتزاجٍ بالهيُولى، فإنه واحدٌ، ولا يُطَبَّقُ عليه مبدأُ العَدَد إلا بسبب الأفراد الذين يتصلون به[2].

ومع أنه لا يُعَبَّرُ عن هذا الحلِّ بما نتطلبُ الآن من دقةٍ في المباحث الفلسفية، فإن هذا الحلَّ يلائم شروطَ المُعْضِلة الرئيسةَ، ويُعَيِّن بوضوحٍ كافٍ نصيبَ المُطْلَقِ والنسبيِّ في أمر المعرفة، وما حاوَلَتْه القرون الوسطى من نقضٍ لنظرية ابن رشد لا يقوم على أساس، شأنَ

---

(١) كتاب النفس، ١، ٣، ص١٦٩، راجع المصدر نفسه، ص١٧٠.

(٢) Necesse est ut sit anima non divisibilis ad divisionem individuorum, et ut sit etiam quid unum in Socrate et Platone (تهافت التهافت، ص٣٤٩)، راجع كتاب النفس، ١، ٣، ص١٦٠: ٥، وقطع من الشرح المتوسط على النفس (غير مطبوع) التي ترجمها مسيو منك من العربية (مقالات، ص٤٤٥ وما بعدها).

كلِّ نَقْضٍ يحاوِل تناول المِنْهاج من ناحيته الضعيفة، لا من ناحيته الصحيحة، وإذا كان يوجد في العالَم -لا رَيْبَ- محالٌ مُثِير فذاك هو اتصال الأرواح كما تُكُلِّف إدراكُه، وإذا كان ابن رشد قد أقدم على تأييد مِثْل هذا المذهب حَرْفيًّا اسْتَحَقَّت الرُّشدية أن تَظْهَرَ في حَوْلِيَّات العَتَه، لا في حَوْليات الفلسفة.

والبرهانُ الذي يُوَجَّه -مع التكرار المستمر- إلى الرشدية من قِبَل ألبرت وسان توما هو: يا للعَجب! إذنْ تَكُون النفسُ عَيْنُها عاقلةً ومجنونةً معًا، مسرورةً ومَكْروبةً معًا، وهنا أقول: إن هذا البرهان الذي كان ابن رشد قد أبصره ورفضه[1] يكون قاطعًا كافيًا إذ ذاك؛ لكَنْسِ هذه السخافة من حقل الذهن البشريِّ منذ غَدِ ظهوره، وذلك لولا أن النظر إلى الأمر عن كَثَبٍ يَدُلُّ على أن ذلك لم يَكُنْ مَقْصِد ابن رشد، وأن ذلك المذهب يرتبط في ذهن ابن رشد بنظريةٍ عن الكون لا يُعْوِزُها السُّمُوُّ ولا الإبداع.

ولم يَحْدُث -قطُّ- أن ظهرت شخصية الشعور للعرب بوضوح، وقد وَقَفَتْ وَحْدةُ العقل الموضوعيِّ نظرَهم أكثر من تَعَدُّد العقل التصوريِّ، وبما أن العرب كانوا -من جهة أخرى- قانعين بأن جميع أجزاء الكَوْن متماثلةٌ حَيَّةٌ فقد عَدُّوا الذهنَ البشريَّ في مجموعه صادرًا عن قُوًى علوية حادثًا كَوْنِيًّا عامًّا، ولا يَخْلو من خَطَرٍ -لا رَيْبَ- أن يُعْرَبَ عن الرأي على هذا الوجه في فلسفةٍ تَفْصِلُ بإبهام، كما تَفْصلُ الفلسفة العربية نظامَ النفس عن النظام الكَوْنيِّ، ولا تقول بدقةٍ: هل حَقْلُ تأمُّلاتها في الإنسان أو خارجَ الإنسان، وكنا نَوَدُّ لو أن ابنَ رشدٍ قال بأوضح مما صَنَع: إن وَحدة العقل لا تَعْني أمرًا آخرَ غيرَ عمومية مبادئ العقل المَحْض ووحدةِ النظام النفسيِّ في جميع النوع البشريِّ[2].

ومع ذلك فلا يُمْكِننا أن نشكَّ في أن هذا كان رأيه عندما نَسْمَعه يُكَرِّرُ بلا انقطاعٍ أن

---

(١) تهافت التهافت ٣، ص٣٥٠.

(٢) Anima quidem Socratis et Platonis sunt eædem aliquot modo et multæ aliquot modo, ac si dicers; sunt eædem ex parte formæ, multæ ex parte earum.... Anima assimilatur lumini, et sicut lumen dividetur ad divisionem corporum, sic est res in animabus cum corporibus تهافت التهافت، ص١٨ (طبعة ١٥٦٠).

العقل الفعال لا يختلف عن المعرفة التي لدينا عن الكَوْن[١]، وأن خلودَ العقل يعني خلودَ الجنس البشريِّ[٢]، وأن أرسطو إذا قال: إن العقل مفكرٌ تارةً غيرُ مفكِّرٍ تارةً أخرى، فإن هذا يَجِبُ أن يُحمَل على النوع الذي لن يزول أبدًا، والذي يمارس ملكاتِه العقليةَ حَوْل الكَوْن بلا انقطاع[٣].

ويَلُوح -إذَنْ- أن «بشريةً حَيَّةً دائمة» هي معنى النظرية الرُّشدية في وَحدة العقل[٤]، وهكذا فإن خلود العقل الفعال ليس أمرًا آخرَ غيرَ بعث البشرية الأبدي ودوام الحضارة[٥]، وقد كُوِّن العقل مِثْلَ أمرٍ مطلق مستقلٍّ عن الأفراد، مِثْلَ قسم مُتِمٍّ لِلْكَوْن[٦]، وكُوِّنت البشرية، التي ليست سوى فِعْل هذا العقل، مِثْلَ موجودٍ واجبٍ أبديٍّ.

ومن ثَمَّ كذلك أتت ضرورةُ الفلسفة وشأنُها الإلهي، والمتعارف الغريب القائل: إن

---

(١) Epist de intell aliud est quam (ص٦٧) .Et quia intellectus noster in actu nihil comprehension ordinis et rectitudines existentis in hoc mundo.... Sequitur de necessitate quod quidditas intellectus agentis hunc nostrum intellectum nihil aliud est quam comprehensoi harum rerum.

(٢) كتاب النفس، ١، ٣، ص١٦٥ و١٧٥.

(٣) كتاب النفس، ١، ٣، ص١٧٠: ٥ و١٧١.

(٤) وهذا هو التفسير الذي يراه مسيو هـريتر (Gesch. der christ Phil، جزء ٤، ص١٤٨ وما بعدها)، ومن الخطأ أن رآه مسيو جردان وهمِّيًا (فلسفة القديس توما الأكويني، ٢، ٣٩٣).

(٥) Quemadmodum scientia et ipsum esse sunt quid proprium ipsi homini, et artes ipsæ quibusdam modis propriis videntur inesse ipsi homini. Ideo existimatur universum habitatum non posse esse expers alicujus habitus philpsohiæ vel artium naturalium; quoniam licet in aliqua parte defuerunt ipsæ artes, exempli gratia in quadra septentrionali terræ, non propterea reliqœ quadræ privabuntur eis (كتاب النفس، ص٣٤٩: ٥).

(٦) Scientiæ sunt æternæ et ron generabiles nec corruptibiles, nisi per accidens, scilicet ex compulatione earum Socrati et Platoni.... Quoniam intellectui nihil est individuitatis (تهافت التهافت، ص٣٤٩).

من الضروريِّ أن يكون كلُّ إنسان فيلسوفًا[١]؛ وذلك لأنه لا بُدَّ من انتقال كلِّ قوةٍ إلى العمل، وإلا كانت أمرًا باطلًا، ولا بُدَّ في كلِّ لحظةٍ من الزمن وفي كلِّ نقطة من المكان من وجود عقل يتأمَّل في العقل المطلق، والواقعُ أن الإنسان وحده يتمتع بهذا الامتياز بما لديه من العلوم النظرية؛ ولِذا فالإنسانُ والفيلسوفُ ضروريان في رسم الكَوْن[٢].

وهذه هي النظرية الأصلية التي فُصِّلَت في رسالة سعادة النفس وفي استطرادات الشرح على الجزء الثالث من كتاب النفس، ولا مِرَاء في أن لسان الرشدية الفني أكثرُ تعقيدًا بدرجات، ويحاول ابنُ رشدٍ أن يُعَيِّنَ أشكالَ أمر المعرفة بتقريب ما بين مختلف التعابير، فيُوجَدُ خمسة عقول، وهي: الفَعَّال والمنفعل والهَيُولاني والنظري والمستفاد، وفيما يتعلَّقُ بالعقل الهَيُولانيِّ ما يَصْعُب التوفيق بين لغة ابن رشد ولغة شُرَّاح اليونان وفلاسفةِ العرب الآخرين، ولا ريب في أن الإسكندر الأفروديسي لم يقصِد بإبداعه تعبير العقل الهيولاني غيرَ الإشارة إلى العقل المنفعل الذي يُبيِّن الهَيُولَى في أمر المعرفة، وتَرَى العرب قد اتخذوا تعبير (العقل الهيولاني) أيضًا ضمن معنى طاقة المعرفة[٣].

وعلى العكس يعْرِض ابنُ رشدٍ العقلَ الهَيُولانيَّ غيرَ قابلٍ للفساد غيرَ مُوجَدٍ واحدًا قديمًا مشابهًا للعقل الفَعَّال[٤] في كلِّ شيء، وإذا ما نُظِرَ إلى الأساس وُجِدَ أن هذا الاختلاف ليس في غير الألفاظ؛ وذلك لأن ابن رشدٍ نفسه اضْطُرَّ إلى الاعتراف -كالإسكندر- بأن عملَ العقلِ الأولَ ليس سوى إمكانٍ، ليس سوى نُزُوع إلى الصَّيْر، مشتركٌ بين جميع الناس بجوهره،

---

(١) كتاب سعادة النفس، ص٣٥٤.

(٢) Et scias quod non est alia species quæ apprehendat intelligibilia, nisi homo. Siniliter oportet ut inveniantur aliqua individua in specie hominis, quæ apprehendant hune intellectum ex necessitate (المصدر نفسه، ص٣٥٦).

(٣) في التعريفات (طبعة فلوغل، ص١٥٧) أن «العقل الهيولاني هو الاستعداد المحض لإدراك المعقولات، وهو قوة محضة خالية عن الفعل كما للأطفال»، راجع شمولدرس، Docum phil. arab.، ص١٢٠.

(٤) كتاب النفس، ١، ٣، ص١٦٠، ١٧٠، ١٧٩.

ولكن مع تنوعه بالعَرَض[١].

وأما العقل المستفاد[٢]، فإنه يَدُلُّ بلا تَغَيُّر على العقل الخارجيِّ الذي اخْتَصَّ الإنسانُ به نفسه، يدلُّ على العقل اللاشخصيِّ من حيث اشتراكُ الموجودِ الشخصيِّ فيه؛ ولِذا فإن ابن رشد يعْرِضُه قابلًا للفساد من جهةٍ وغيرَ قابلٍ للفساد من جهة أخرى، وذلك بحَسَب اتصاله بالله أو بالإنسان[٣].

ونَقْصُ هذا المنهاج هو في فَصْلِه فصلًا عميقًا بين عنصري الظاهرة العقلية وفي إدخاله فاعلًا كَوْنيًّا إلى مُعْضِلَةٍ يَجِبُ أن تُحَلَّ بعلم النفس البسيط، فإقامةُ الإنسان مِثْلَ تمثالٍ تجاه الشمس وانتظارُ هبوط الحياة كيما تُحْييه من قبيل تَرَقُّب المستحيل، ويَحْكُمُ كلُّ نظامٍ يَضَعُ منبع العقل خارج الإنسان على نفسه بألا يُوضحَ أمرَ المعرفة مطلقًا، ولا يَنْبَغي لعلم النفس أن يَقْصِدَ إلى أيِّ مُحَرِّكٍ خارجيٍّ لملء ثغرات افتراضاته، ومع ذلك فإن ابن رشد لا يَكْتم مشاكل نظامه.

وذلك أن العقل إذا كان واحدًا لدى جميع الناس كان على درجةٍ واحدةٍ عند الجميع، ولم يُوجَدْ شيءٌ يتعلَّمُه التلميذُ من المعلم، ومتى شَعَرَ إنسانٌ بمحسوسٍ شَعَرَ به الجميع في عَيْن الوقت الذي يُحِسُّه هذا الإنسانُ فيه، وخَسِرَ الأمرُ النفسيُّ كلَّ فرديةٍ، ولا يتألَّف كلُّ نوع من غير فردٍ واحد كما هي حال الأجرام السماوية، وذلك بما أنه لا يَكُون لكلِّ نوع غيرُ مُحَرِّكٍ واحد فإن الكثرة تكون من البِطالة فيه كالرُّبان الذي تكُون عِدَّةُ مراكبَ تحت أوامره، أو كالعامل الذي يُدِير عِدَّةَ آلات، وكذلك فإنه إذا لم يُوجَدْ لنفوس كثيرة غيرُ مُحَرِّكٍ واحد وُجِدَتْ زيادةٌ في الطبيعة.

---

(١) De connex intell. abstr. cum. Homine ١١De beat. Animæ, c. ص٣٥٨: ٥.

(٢) العقل بالملكة أو العقل المستفاد، وقد حاول مسيو منك (دلالة الحائرين، ١، ص٣٠٧ تعليق، مقالات، ص٤٥٠-٥١، تعليق) أن يجد بين هذين التعبيرين الأخيرين فرقًا، مع أن هذا الفرق طفيف إلى الغاية، راجع التعريفات، ١، ١٠٠، دوساسي، منتخبات أدبية عربية، جزء ٣، ص٤٨٩.

(٣) كتاب النفس، ١، ٣، ص١٦٥.

وفضلًا عن ذلك، فإن قدرةَ إحداثِ المحسوساتِ الخاصةَ بالعقل الفعال لا تَكُون على درجةٍ واحدة في الإنسان نفسه، وإنما تُولَدُ وتَنْمُو مع العقل المستفاد أو العقل النظري؛ ولِذا فإن ثوفراسطس وثامسطيوس وغيرهما وَحَّدوا بين العقل النظريِّ والعقل الفَعَّال[1].

ويُصِيبُ ابن رشد إذْ يُجِيبُ بأنه يجب على العقل الفعال حين يَتصِلُ بموجودٍ نسبيّ أن يَخْضَع لشروط النسبية، وأن اتصال العقل بالنفس الفردية لا يَكُون بتكاثر العقل، ولا بتوحيد الأفراد؛ بل بِفِعل العقل في الصور المحسوسة؛ أي: بهذا الفعل المماثل لفعل الصورة في الهَيُولَى، وأن هذا الاتصال ليس أمرًا آخرَ غير اشتراك البشرية الأبدي في عددٍ من الأصول الأبدية مِثْلها، ولا تُقَلِّصُ هذه الأصولُ -حين اتصالها بالموجود القابل للفساد- شيئًا من قابليته للفساد، فهي مستقلة عن الأفراد، وهي واقعية في مَهَامِه الأرض كما في البقاع التي تشتمل على أناسٍ يَتَلَقَّوْنها، وتُعَدُّ نماذجُ أفلاطونَ غيرُ المخلوقة أوهامًا إذا ما نُظِرَ إليها حَرْفيًّا، وهي تكون واقعيةً إذا ما فُسِّرَت ضِمْنَ ما للكليات من معنى الحقيقة الواقعية.

وهكذا، فإن العقل يَكُون واحدًا ومتعدِّدًا معًا، وهو إذا ما كان واحدًا على الإطلاق نشأ عن هذا كَوْنُ الجميع لا يَرَوْن غيرَ ذات الموضوع، وهو إذا ما كان كثيرًا بعدد مَن يَعْرِفون تَلَاشي مجتمع العقول وتَعَذَّر نَقْل العلم، وعلى العكس تُحَلُّ جميعُ الاعتراضات إذا قِيلَ بوحدة السبب وتعدد المُسَبَّبات[2].

---

(١) كتاب النفس، ص١٦١ وما بعدها.

(٢) المصدر نفسه، ص١٦٣ وما بعدها.

٨- الاتحاد بالعقل الفعَّال
إدراكُ العناصر المنفصلة الحسِّيُّ

يَتُوق العقل المنفعل إلى الاتحاد بالعقل الفَعَّال، كما أن القوة تستدعي الفعل، والهَيُولَى تستدعي الصورة، وكما يَثِبُ اللَّهَبُ على الأجسام القابلة للاحتراق، والواقعُ أن هذا الجُهْدَ لا يَقِفُ عند الدرجة الأولى من المَلَكة التي تُسَمَّى العقل المستفاد، فالنفس تستطيع أن تَنْتَهيَ إلى اتصالٍ بالعقل العامِّ أكثر إحكامًا إلى اتصال بالعقل الأولي، وقد قام العقلُ المستفاد بَسْوقِ الإنسان حتى المعبد؛ ولكنه يَزُول عند بلوغ الغرض، ويَقْرَب هذا من الحسِّ الذي يُعِدُّ الخيالَ ويتلاشى عندما يَغْدُو عَمَلُ الخيال حادًّا إلى الغاية.

وهكذا، فإن للعقل الفَعَّال عملين مختلفين في النفس، يَهْدِف أحدُهما إلى رَفْع العقل الهيولاني إلى إدراك المحسوس، ويَهْدِف الآخر إلى سَوْقه إلى ما وراء ذلك حتى الاتصال بالمحسوسات نفسها.

والإنسانُ إذا ما بَلَغ هذه الحال أدركَ جميعَ الأشياء بالعقل الذي اخْتُصَّ به، وهو إذْ يصير شبيهًا بالله يَكُون كأنه جميعُ الموجودات فيَعْرِفها كما هي؛ وذلك لأن الموجوداتِ وعللَها ليست شيئًا خارج ما عنده من علمٍ عنها، ويُوجَدُ في كلِّ موجود مَيْلٌ إلهيٌّ يَتَقَبَّلُ من هذه الغاية الكريمة مقدارَ ما يلائم طبيعته، حتى الحيوانُ يشترك في ذلك ويَحْمِلُ في نفسه قدرة الوصول إلى الموجود الأول[1].

ويَجْهَرُ ابنُ رشدٍ بقوله: يا لرَوْعة هذه الحال! ويا لغرابة هذا الطِّراز من الوجود! وكذلك ليس هذا في الأصل مطلقًا؛ بل عند حَدِّ النموِّ البشريِّ الذي يُوصَلُ إليه، وذلك

---

(١) Cuilibet enti inest divina intention, ut perveniat ad recipiendum tantum illius nobilils finis quantum competit suœ naturæ. Itaque entibus' quæ in ipsorum natura non habent nisi ut sint in hac essentia diminuta, ut bruta animalia, erit possible habere in seipsis virtutes per quas in fine ascendant ad talem perfectionem quails est primi entis simpliciter (ص٣٥٦: ٥ De beat. Animœ).

على حين يَكُون كلُّ شيء في الإنسان بالفعل، ولا شيء بالقوة[١].

ذلك هو مذهب «الاتصال»[٢] أو مُعْضِلَة «نحن وأنت» كما يقول الصوفية، ذلك هو أساسُ جميع علم النفس المشرقي، وموضوعُ شواغل المدرسة العربية الأندلسية الدائمُ، وقد رأينا المكان المهم الذي تَشْغَله في مؤلفات ابن طُفَيْل ومؤلفات ابن باجَّة الذي خَصَّها برسالتين دقيقتين أكثر ابنُ رشدٍ من ذكرهما، ومع ذلك فإن هنالك فرقًا مهمًّا يفْصِلُ بين مذهب ابن رشد ومذهب مواطنيه هذيْن.

وعند ابن باجَّة أن الاتصال يتمُّ بالنُّسُك؛ أي: بطُرُقٍ مماثلة لفضائل جَنْبِلِيكَ الاتصالية (αί ένωτικαι άρεται) ويَفِيضُ التصوف عند ابن طفيل، ويُوصَلُ إلى الاتصال بدَورانات الدراويش، ونَيْلِ الدُّوَار، والانزواء في غارٍ، وخَفْضِ الرأس، وإغماض العينين مع إبعاد كلِّ خيال حِسِّيٍّ[٣].

ولم يَعْرِف الشرقُ -قَطُّ- أن يَقِفَ في التصوف عند حَدِّ الهذيان والخلاعة، وما انفكَّ الاتصال بالعقل الشامل بالطرُق الخارجية يَكُون خيالَ الطُّرُق الصوفية في الهند وفارس، ويقول الصوفية بوجود سبع درجات تأتي بالإنسان إلى الحَدِّ النهائي الذي هو فناءُ الفناء، أو نِرْوانا البُدَّهية (البوذية)[٤]؛ حيث يَصِلُ الإنسانُ بالفَنَاء إلى قوله: «أنا الله!»، وصار

---

(١) كتاب النفس، ص١٨٠، De beat animæ، فصل٣ و٤، - Epistola De connexione intell. bstr. cum homine، منك، مقالات، ص٤٥٢ و ما بعدها، انظر إلى الذيل ٦.

(٢) يستعمل الصوفية كلمتي الجمع والاتحاد اللتين تدلان على اتصال أشد إحكامًا.

(٣) Philosophus autodid، ص١٥١.

(٤) انظر إلى مثل سيمورغ الخلقي الرائع الذي هو رمز الكائن العام الناشئ عن اتحاد الأفراد (تلخيصات ومختارات، جزء ١٢، ص٣١١)، (مجلة العلماء، يناير ١٨٢٢، مقالة مسيو دوساسي)، تتألف من هذا المثل قصيدة وَحدة الوجود لفريد الدين العطار التي عنوانها: «منطق الطير» والتي نشر مسيو دوغارسان نصها الفارسي بالمطبعة الإمبراطورية (١٨٥٧) والتي حللها بعنوان: الشعر الفلسفي والديني عند الفرس (باريس ١٨٥٧).

الشِّعْرُ نفسُه صَدَى هذه الخيالات، ويُعَدُّ الفناء في الله وموتُ الخلْق موضوعَ المدرسة الفارسية والهندوستانية تحت ستارٍ من الرَّمزية الغريبة، قال والي: «لا تذهب إلى ابن سينا لتسأله أن يُحَلِّلَ لك هذا الحُبَّ، فهو لا يَعْرِف قواعدَ هذا الفنِّ مطلقًا... وإنما يجب إتلافُ جميع كتب الأخلاق إذا ما أتى أفلاطونُ الحقيقيُّ (الله) ليُعَلِّم في مدرستك»[1].

وقد بقي ابنُ رشدٍ غريبًا عن هذه الحماقات؛ أيْ: إن مما لا مِرَاءَ فيه أن ابن رشد أقلُّ فلاسفة عرب الأندلس تصوفًا، وقد أعلن بصوتٍ عالٍ أنه لا يُوصَلُ إلى الاتصال إلا بالعلم، وعند ابن رشد أن نقطة النموِّ البشريِّ العليا ليست سوى النقطة التي تُبْلَغُ مَلَكات الإنسان عندها إلى أقصى قُوَّتها، ويُوصَلُ إلى الله عندما يَخْرق الإنسان بالتأمل حجابَ الأمور، ويَجِد نفسَه مواجهًا للحقِّ الأعلى، ونُسُكُ الصوفية باطلٌ لا طائل فيه، وذلك أن غاية حياة الإنسان هي نَصْرُ قِسْمِ النفس الأَسْمَى على الحِسِّ.

فمتى تَمَّ هذا بُلِغَت الجنة مهما كان الدينُ الذي يُجْهَرُ به، بَيْدَ أن هذه السعادةَ نادرةٌ مُدَّخَرَةٌ للعظماء فقط، وهي لا تُنَال في غير المَشِيب بدوام التأمل مع الامتناع عن غير النافع، وذلك من غير احتياجٍ إلى ضروريات الحياة، ومن الناس كثيرٌ لا يذوقونها إلا عند الوفاة؛ وذلك لأن هذا الكمال يسير دائمًا تقريبًا على عكس الكمال البَدَنيِّ، وكان من العَبَث أن انتظر الفارابيُّ هذه السعادة العليا حتى آخر أيامه؛ فَصَرَّح بأنها ليست سوى وَهْم[2]، بَيْدَ أن قابلية الاتصال ليست واحدةً لدى جميع الناس؛ أي: أنه يُوجَدُ من هذه الناحية ضَرْبٌ من الفَضْل الاصطفائي المَجَّاني.

ولهذه النظرية اسمٌ في تاريخ الفلسفة، فهي تُدْعَى التصوف العقليَّ، وهي «اتصال» الإسكندريين، وهي مبالغةٌ لِمَا كان أرسطو قد قاله بحكمةٍ واعتدال حَوْلَ نتائج التأمل

---

(١) آثار والي، وقد نشرها مسيو غارسان دو تاسي، ص٨.

(٢) سعادة النفس، ص٣٥٥، De connex. intell. abstr. Cum homine، ص٣٥٩ و٣٦٠، Et quum Avennasar credidit in fine suorum dierum pervenire ad hanc periecionem et non pervenit, posuit impossibile hoc et vanum, et dixit esse fabulas vetufarum. Sed non est ut dixit vir iste.

الذي يُدْنينا من الله ويجعلنا نشترك في طُوباه، ويَكْفي أرسطو دائمًا لإيضاح أكثر مذاهب الفلسفة العربية مغامرةً، ولا يُمْكِن أن يُشَكَّ في أن نظرية الاتصال منقولةٌ عن وصف الحياة الإلهية كما تُقْرَأ في الفصل السابع والفصل التاسع من الجزء الثاني عشر من كتاب ما بعد الطبيعة.

فالعقلُ يُفَكِّر دائمًا، وهو دائمًا يُفكِّر في نفسه التي هي أكثرُ الأمور أُلوهية، والتفكير الإلهي يُدْرِك الخير في آنٍ لا يتجزأ، وهو حَالِيَّةُ كلِّ عقل؛ أي: هو الخيرُ السَّيِّدُ؛ وذلك لأن التفكير هو أعظم سعادة وأفضلُ أمرٍ، والعَجَبُ كلُّ العَجَبِ في كَوْنِ الله يَتَمَتَّع أزليًّا بهذه السعادة الكاملة التي ليس لدينا منها غير وَمَضَات[1].

ونَجِدُ في الجزء العاشر من الأخلاق إلى نِيقُوماخس وصفًا أفخمَ عبارة حَوْل السعادة السَّيِّدة في الحياة بحَسَب النَّفْس، ويضيفُ أرسطو قوله: «ولكن حياةً كهذه قد تَكُون فوق البشرية؛ وذلك لأننا لا نَتَمَتَّع بها مِثْلَ أناسٍ؛ بل بسبب ما هو موجودٌ فينا من إلهية»[2]، وهكذا فإن الفردية وحدودَ الطبيعة البشرية اعْتُبِرَتا اعتبارًا دقيقًا.

وفي نفوس العرب ترتبط مسألة إدراك الجواهر المنفصلة (τά κεχωρσμένα) في نظرية الاتصال ارتباطًا وثيقًا إلى الغاية، وهي مسألةٌ ألقاها أرسطو ولم يَحُلَّها؛ فأوحت إلى العرب بما لا نهاية له من الظنون، فبعد أن أوضح الفيلسوف كيف أن العقل يُدْرِك الأشياء المُجَرَّدة أضاف قوله: «سَنَرَى فيما بعد هل -أوَّلًا- يُمْكِنُ العقلَ من غير أن يَكُون منفصلًا عن الحَيِّز أن يُفَكِّر في شيء منفصلٍ عنه؟»[3].

---

(١) نشر برنديس، ص٢٤٩، ترجمة كوزان، ص٢٠٠ و٢١٣، راجع De partibus ani، ١، ٤، فصل١٠، ج.سيمون De Deo Arstotelis، ص١٨، ١٩.

(٢) Mor. Nic، ١، ١٠، فصل٧ و٨.

(٣) كتاب النفس ١، ٣، فصل٧: ٨.

وليس من السهل أن يُحَدَّث عن المكان الذي قام فيه أرسطو بوعده[١]، وإنما أقدم ابنُ رشد على تلافي سكوته في رسالةٍ بَقِيَتْ غيرَ مطبوعة، ولكن مع حيازتنا لترجمةٍ عبريةٍ لها بُعنوان «رسالة العقل الهَيُولاني أو إمكان الاتصال»، وهي الرسالةُ التي أضاف الفيلسوفان اليهوديان -يوسف بن شَمْطُوب وموسى الأَرْبوني- شروحًا إليها[٢].

والعربُ -كالسُّكُلَاسيين- رأوا أن κεχωρσμένα أرسطو تَعْنِي العقولَ المنفصلة والملائكة والأفلاك والعقلَ الفَعَّال[٣]، والمسألةُ هي أن يُعْرَف -إذَنْ- هل يُمْكن الإنسانَ أن يَصِلَ بمَلَكاته الطبيعية والتجريبية إلى معرفة الموجودات الخفية، فجوابُ ابن رشد إيجابي.

ويقول ابن رشد: إن الإنسان إذا كان لا يُدْرِك هذه الجواهر ذَهَبَ عملُ الطبيعة سُدًى، ما دامتْ بذلك تَخْلُق معقولًا بلا عاقل يُدْرِكه.

قال زِيمارَا[٤]: «ذاك برهانٌ دحضه العالِمُ الملائكيُّ والعالم المُدَقِّق[٥]، وذاك كما لو كان

---

(١) بارتلمي سنتيلر: رسالة النفس، ص٣١٩، ٣٢٠، وقد وقف عين النقص نظر القديس توما، فقد قال في رسالته التي رد بها على الرشديين (اعتراض، جزء ١٧، ص٩٩):

Hujusmodi autem quæstiones, certissime colligi potest Aristotelem solvisse in his libris quos patat eum scripisse de substantilis separatis. Ex his quæ dicit in principio XII Metaph; quos etiam libros vidimus numero XIV (sic), licet nondum translatos in linguam nostrum.

(٢) منك، مقالات، ص٤٤٨ وما بعدها.

(٣) ألبرت De motibus anim. ١. tract. ١. ١، فصل٤، القديس توما، Quœst. Disp. de anima، مادة١٦، - In quibsudam libris de arabico translates aubstantiæ separatæ, quas nos angelos dicimus, intelligentiæ vocantur. In libris tamen de græco translates dicuntur intellectus seu mentes (Summa theol. ١. quæst. LXXIX. Art. ١٠)، وانظر أيضًا إلى الكتيب الخامس عشر للقديس توما (الجزء السابع عشر من مؤلفاته)، De substantiis separatis, seu de angelorum natura

(٤) Solut. contrad، ص١٨١ وما بعدها.

(٥) والواقع أن القديس توما قد ناهض هذا البرهان في مجمله، ١، مسألة ٨٨، مادة ١.

يُبَرْهن هكذا: لا إنسانَ يَعْدُو، إذن لا حيوان يعْدُو».

بيد أن ابن رشد كان في هذا منطقيًّا ما دام يُسَلِّمُ للإنسان وحده بإدراك المحسوسات، فيَرَى أن العقل النظريَّ لا ينعكس في غير البشر، وفضلًا عن ذلك فإن لهذه المسألة من الأهمية لدى ابن رشد ما هو أعظم من الأهمية التي عَلَّقَها عليها شُرَّاحُه[١].

وذلك بما أن العقل عنده مبدأٌ كَوْنِيٌّ منفصلٌ عن الفرد؛ أيْ: κεχωρσμένα، فإن السؤال عن استطاعة العقل الفرديِّ أن يُدْرِك الجواهرَ الفردية يَعْنِي سؤالًا عن مَلَكة الروح البشري العالية، و يَنْطَوي إنكارُ وجودِ هذه القوة في الإنسان على خَفْضِ العقل إلى ما تحت الحِسِّ؛ وذلك لِمَا عادَ العقل لا يَكُون إلا بالقوة مع كَوْن الإحساس بالفعل دائمًا[٢].

وإن كان لا يُطَبَّق على غير الجزئي، وزِدْ على ذلك أن الإدراك يكون في مطابقة الحسِّ مطابقةً تامة، والواقعُ كما أن العاملَ الخارجيَّ في الحسِّ، كالنور مَثَلًا، منفصلٌ عن المَلْقَى يَكُون العقلُ الفَعَّال منفصلًا أو مُجَرَّدًا؛ وذلك بحيث إن مسألةَ معرفتنا هل يُمْكِنُ العقلَ أن يكون ذا صلةٍ بالجواهر المجردة؟ تُرَدُّ إلى مسألة معرفتنا هل تمرينُ العقلِ ممكنٌ؟[٣]

ولا نَجِدُ فلسفةً كفلسفة العرب أسهبت بقوةٍ حَوْلَ وجودٍ للعقل حقيقيٍّ، واستخرجت نتائج هذا المبدأ بمنطقٍ وثيقٍ كذاك، وإذا كان العقل خارجًا عنا فأين يكون؟

---

(١) كتاب النفس، ٣، تعليق٢، ص١٧٥.

(٢) Formæ intellectuals sunt intellectæ potintia ad differentiam sensus, quoniam sensus est sensus in actu, quia sensatum est sensatum in actu, et per hoc rensus esset nobilior quam iste intellectus qui est in potential quodammode.... sed materialis intellectus quamvis sit totus in potential tamen nobilior est sinu, et cause hujus est quod intellectus est universalis, et universale est in potential, et sensatum est particulare, et particlare est in actu (رسالة غير مطبوعة في إمكان الاتصال، مخطوط بالبندقية، ص٣٢٤، المكتبة الإمبراطورية، أساس قديم ٦٥١٠، ص٢٩١، على الظهر).

(٣) سعادة النفس، فصل٣.

ومَن هو هذا الموجودُ الذي يَصْنَعُنا كما نحن فيُساعدُ على أفعالنا العقلية أكثر مما نساعد؟ لم يُجِبْ أرسطو ولا شُرَّاحُه عن هذه الأسئلة، وإن شئت فَقُلْ: إنهم لم يُفَكِّرُوا في وضعها، وقد جَدَّ العرب في ملء هذه الثغرة في الجزء الثاني عشر مما بعد الطبيعة، فعند العرب أن العقل الفَعَّال قسمٌ من سلسلة المبادئ الأولى التي تهيمن على النجوم، وتَنْقُل العَمَل الإلهيَّ إلى الكون[١].

والمبدأُ الأول هو الذي يُدَبِّر أقصى فَلَكٍ، والمبدأ الأخير هو مبدأُ أقربِ فَلَكٍ منا، ثم يأتي العقلُ الفعال[٢]، ومع ذلك فلا بُدَّ من الاعتراف بأن هذا النظام التسلسليَّ غيرُ تامِّ المطابقة للمذهب الذي يُعْزَى إلى ابن رشد عادةً، والذي عُبِّرَ عنه في «تلخيص ما بعد الطبيعة» الذي هو من أهمِّ الكتب، ويَكُون العقل الفَعَّال -بحَسَب هذا المذهب- عَيْنَ آخرِ العقول الكوكبية؛ أيْ: أقربَ ما يَكُون إلى البشرية[٣]، ومع ذلك فإن الرُّشديين يَنْفَصِلُون عن مذهب معلمهم حَوْلَ هذه النقطة، حتى إنه وُجِدَ منهم كثيرٌ يُوَحِّدون بين الله والعقل الفعال، وإن كان ابنُ رشدٍ قد كافح هذا الرأي كفاحًا صريحًا في الإسكندر[٤].

وهنالك نقطةٌ لا شكَّ فيها على الأقلِّ، وهي أن العقل الفعال المشترك بين جميع النوع البشريِّ -كما يُدْرِكُه ابن رشد- لا يشابه مطلقًا نَفْسَ الكَوْنِ العامةَ التي قال بها كثيرٌ من مدارس القرون القديمة -كالرِّواقيين مثلًا- وإذا كانت شخصيةُ كلِّ إنسان قد أُخْرِجَتْ بمنْهَاج العرب فإن فردية النَّفْس البشرية بُولِغَ فيها أكثر من إنكارها ما دامت قد حُوِّلت إلى مبدأ أوَّليٍّ منفصلٍ عن الأفراد تمامًا.

---

(١) وهذا هو المعنى الذي كان شيشرون قد أدرك به رأي أرسطو، الأكاديمية، مسألة١، ١، فصل٧.

(٢) Et hoc est qucd vocatur Spiritus Sanctus (سعادة النفس، ص٣٥٧)، (١، ص٣٣٢، Appellatur in lege Angelus (Destr. Destr., pars alt. disp، رادع شتاينشنايدر، Catal. Lugd. Bat.، ص٧٥، تعليق.

(٣) Epit. Metaph.، ص٣٩٧، ٣٩٨ (طبعة ١٥٦٠)، راجع زيمارا، Tabula et dilucidationes in dicta Arist, et Averr.، (Venet ١٥٦٥)، ص٧٥.

(٤) راجع زيمارا، Solut. Contrad.، ص١٧٦.

وهكذا، فإن فلسفة ابن رشد تَبْدُو لنا مِثْلَ نظام طبيعيٍّ شديد الالتحام في جميع أجزائه، فيتألَّف الكَوْنُ من سلسلةٍ مبادئ أزليةٍ مستقلةٍ أَوَّلية مرتبطةٍ في وَحدةٍ عالية ارتباطًا مبهمًا، ومن هذه المبادئ الفكرُ الذي يَتَجَلَّى بلا انقطاعٍ في بعض نِقاط الكَوْن، ويؤلِّف شعورَ البشرِ الدائمَ[1]، ولا يَعْرِف هذا الفكرُ الدائم تقدُّمًا ولا تأخرًا، ويشترك الفردُ فيه على درجات مختلفة، وكلما دَنَا هذا الاشتراك من التمام كان الفردُ أكثر كمالًا وأشدَّ سعادة، وما يَكُون نصيبُ الخلود في هذا المنهاج؟ ما كان المنطقُ ليدع للتردُّد مجالًا من هذه الناحية.

(١) هذا ما أدركه كريمونيني جيدًا: " Putat Averroes speciem humanam esse veluti quamdam sphæram proportione respondentem sphæris cœlestibus, et putat quod singulæ sphæræ conjuncta est intelligentia una, ratione cujus talis sphæra movetur." (Codd. S. Marci, classis VI, cod. ٧٠).

٩- الخُلود الجماعيُّ

البعث

أوجب أقصى الضبط الذي فَرَّقت المَشَّائية به بين عُنْصُرَي الإدراك العنصر النسبيِّ والعنصرِ المطلق- تجزئةَ الشخصية البشرية في مسألة الخلود، وعلى ما بَذَلت الأرسطوطاليسية المتدينة من جهود لتَعْزُوَ إلى المعلم مذهبًا مطابقًا جُهْدَ الاستطاعة للمبادئ النصرانية، فإن رأي الفيلسوف لا يترك مجالًا للارتياب[١] من هذه الناحية، وذلك أن العقل العام غيرُ قابل للفساد، وأنه قابلٌ للانفصال عن البدن، وأن العقل الفرديَّ هالكٌ، وأنه ينتهي مع البدن[٢].

وهكذا أدرك جميعُ العرب رأيَ أرسطو، وذلك أن العقلَ الفَعَّال وحدَه هو الخالد، وأن العقل الفَعَّال ليس سوى عقل البشرية العامِّ، والإنسانيةُ وحدَها هي الخالدةُ إذَنْ.

وقال الشارح: إن العناية الإلهية أعطت الموجود الهالك قوة إظهار ذاته؛ وذلك لتعزيته، ولمنحه هذا النوع من الخلود عن عدم وجود غيره[٣].

أجَلْ، يُمْكِنُ أن يُحْمَلَ رأي ابن رشدٍ -أحيانًا- على المعنى القائل: إن المَلَكات الدنيا

---

(١) راجع بارتلمي سنتيلر، رسالة النفس، مقدمة، ص٤٠ وما بعدها، -رافيسون، رسالة فيما بعد الطبيعة لأرسطو، جزء ١، ص٥٩٠.

(٢) Υπεμένει.... μή Τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον (كتاب النفس، ١، ٣، فصل٥: ٢)، πᾶσα, ἀλλ" ὁ νοῦς. Πᾶσαν γὰρ ἀδῖνατον ὑαω (ما بعد الطبيعة ٨، فصل٣)، انظر إلى Moral. Nicom على الخصوص، ١، ١، فصل١١، ١، ١٠، فصل ٧.

(٣) Sollicitudo divina, quum non potuerit facere ipsum permanere secundum individuum, miserta est ejus dando ei virtutem qua potest permanere in specie (كتاب النفس، ص١٣٣)، راجع لبنتز، اعتراض١، ص٧٠، طبعة دوتنس، منك، تعليقات على «دلالة الحائرين»، جزء ١، ص٤٣٤، ٤٣٥.

(الحسَّ والذاكرة والحُبَّ والبُغْضَ)[١] لا تُمارَس في الحياة الأخرى، على حين تَبْقَى المَلَكاتُ العليا (العقل) وحدَها حَيَّةً بعد انحلال البَدَن، وهذا -تقريبًا- هو الذي أتاهُ ألبرت وسان توما لتفسير رأي أرسطو، بَيْدَ أن مذهبَ فلاسفة العرب الثابتَ، الذي ابتعد ابن رشد عن تلطيفه على العموم، يَصْلُح لإكمال رأيه في هذه النقطة التي لم يعالجها بصراحةٍ كما يَجِبُ أن يُعْتَرَف به.

فإنكارُ الخلود والبعث والقولُ بأنه لا ينبغي للإنسان أن ينتظر ثوابًا غيرَ ما يَجِدُ في هذه الدنيا في كماله الخاصّ أمورٌ يتألف منها ما كان يُوَجِّهُه إلى الفلاسفة ذوي الحمية الدينية، كالغزاليِّ والمتكلمين، من لَوْمٍ أصليٍّ.

ولا أستطيع أن أُفَسِّرَ بغير التناقض الواضح بعضَ نصوصِ «تهافت التهافت» التي قال فيها ابن رشد بالخلود -كما يلوح- لكيلا يُخْرِجَ مركز الفلسفة أمام خصومها[٢]، وكنت قد نَبَّهْتُ إلى أنه لا يجوز أن يُبْحث في هذا الكتاب عن رأي ابن رشد الحقيقيِّ، فقد عُرِضت النفس في هذا الكتاب -أحيانًا- أنها مستقلة عن الجسم على الإطلاق[٣].

«ويكون بصر الشيخ ضعيفًا، لا لأن قدرته على الرؤية ضَعُفَتْ؛ بل لأن العين التي تَصْلُح آلَةً للنظر ضَعُفَتْ، ولو كانت لدى الشيخ عَيْنًا الشابِّ لاتَّفَقَ له من الرؤية ما يتفق للشابِّ، ثم إن لنا بالنوم دليلًا جَلِيًّا على دوام جوهر النَّفْس؛ وذلك لأن جميع أفعال النَّفْس وجميعَ الأعضاء التي تَصْلُحُ آلاتٍ لهذه الأفعال أُبْطِلَتْ في أثناء ذلك الوقت، ومع ذلك فإن النَّفْس لا تَنْفَكُّ تَكُون، وهكذا يَنْتَهي العالِمُ إلى مقاسمة العاميِّ عقائده في الخلود، وفضلًا عن ذلك فإن العقل لا يرتبط في أيِّ عضوٍ خاصٍّ على حين تَرَى الحواسَّ مستقرةً بمواضعَ معيَّنة، ويُمْكِنُها أن تتأثَّرَ في مختلف أجزاء البدن بإحساسات متباينة*».

---

(١) كتاب النفس، ص١٢١.

(٢) وكان أرسطو يتبع كذلك في المحاورة التي عنوانها: «أوديموس رأي عامة الناس في الخلود».

(٣) تهافت التهافت ٢، ص٣٤٤.

وإذا ما نُظِرَ إلى هذه العبارة حَصْرًا نُسِبَتْ إلى ابن رشدٍ مشاعرُ دينيةٌ في الخلود تخالفها الصفحة التالية[١]، فهو قد ذهب بوضوح أكثر من ذلك إلى «أن النفس لا تُقَسَّمُ وَفْقَ عدد الأفراد، فهي واحدةٌ في سقراط وأفلاطون، ولا تُوجَدُ للعقل أيةُ فرديةٍ كانت، ولا يأتي أمرُ الفردية من غير الحِسِّ*».

ومع ذلك فليس من غير سببٍ أن استشهد كثيرٌ من رُشْدِيي عصر النهضة -كنِيفُوسَ مثلًا- بنظرية وَحدة العقل حِيَالَ إنكارات بُنُبُونا، وذلك أن ابن رشد نفسَه كان قد حاول بهذه البراعة أن يحتفظ بظاهرٍ من الخُلُود، فإذا كانت النفس قد عُيِّنَتْ وأُفْرِدت في الفرد فَسَدَت معه كالمَغْنَطِيس مع الحديد، ويأتي التفريق بين الأفراد من الهَيُولَى والصورةُ -على العكس- مشتركةٌ بين كثير[٢].

والواقعُ أن الصورة لا الهَيُولَى هي التي تُوجِبُ البقاء[٣]، والصورةُ هي التي تَمْنَحُ الأشياءَ اسمًا، وتَعُودُ الفأسُ بلا حَدٍّ غير فأسٍ؛ بل حديدًا، ومن التَّجَوُّز فقط أن يُدْعَى الجسمُ الميتُ إنسانًا[٤]؛ ولذا فإن الفرد يَزُول ما كُثِّرَ، وهو يكون خالدًا ما مَثَّلَ نَمُوذَجًا؛ أيْ: ما كان خاصًّا بنوع.

ثم إن النَّفْس الفردية لا تُدْرِك شيئًا بلا تَخَيُّل، وكما أن الحِسَّ لا يَتَجَلَّى إلا بمواجهة الشيء، فإن النفس لا تُفَكِّر إلا أمام الصورة[٥]؛ ومن ثَمَّ يُسْتَنْتَج كَوْنُ الفكرِ الفرديِّ غيرَ خالد؛ وذلك لأنه لو كان خالدًا لكانت الصُّوَر خالدةً أيضًا، ويصير العقلُ غيرُ القابلِ

---

(١) تهافت التهافت ٣، ص٤٥٠، ما بعد الطبيعة، شرح٢٨.

(٢) تهافت التهافت ٣، ص٤٥٠، ما بعد الطبيعة، ٧، شرح ٢٨.

(٣) Continuum est non per suam materiam. Sed per suam formam (كتاب النفس، ١، ١، ص٤٦، طبع ١٥٧٤).

(٤) المصدر نفسه ١، ٢، ص٤٢، راجع زيارا Solut, contrad، ص١٩٣، ١٩٤ (طبع ١٥٦٠).

(٥) كتاب النفس، ١، ٣، ص١٦٠ و١٧٤ (طبع ١٥٥٠)، الحس والمحسوس (جزء ٦، طبع ١٥٦٠، ص١٩٣ و١٩٤)، سعادة النفس، فصل٣ و١.

للفساد قابلًا للفساد بأحوال ممارسته.

وأما أقاصيصُ العوامِّ عن الحياة الآخرة فلم يُخْفِ ابن رشد ما توحيه إليه من نفور، فقد قال: «يجب أن يُعَدَّ من الأوهام الخَطِرَة تلك التي تَهْدِف إلى عَدِّ الفضيلة وسيلةً لبلوغ السعادة، وذلك لِمَا تَغْدُو الفضيلةُ غيرَ موجودة ما دام الإنسان لا يَمْتَنِع عن الشهوة إلا رجاء التعويض منها مع الرِّبا، ولأن الشجاع لا يَطْلُب الموت إلا اجتنابًا لشَرٍّ أعظمَ منه، ولأن العادل لا يحترم مالَ الآخرين إلا لنيل ضِعْف ما يَحْتَرِم*»[1].

وقد لام أفلاطونَ في موضعٍ آخر لمحاولته عَرْض حال الأرواح في الحياة الآخرة بأسطورةِ هِرَ الأرمنيِّ، فقال: «لا تؤدي هذه الأقاصيص إلى غير إفساد روح القوم، ولا سيما الأولادُ، وذلك من غير أن تَنْطَوِي على أية فائدةٍ حقيقية لإصلاحهم، وأَعْرِفُ أناسًا كاملي الأخلاق يَنْبِذُون جميعَ هذه الأوهام ولا يقولون بفضيلة من يَتَمَسَّكُون بها مطلقًا*»[2].

ونشأ اعتراضُ ابن رشد على عقيدة البعث عن نُفُوره من الخيالات الصريحة التي يُحاوَل حَوْكُها عن الحياة الآخرة، وليس جديدًا ما يُوجَدُ من مشاكل حِيَال الوجه الذي يُدْرَك به بقاء الموجود الأدبيِّ بعد الموت، وقديمًا أظهر الصَّدُوقيون وأحرارُ الفكر -الذين يُطْلِقُ التَّلْمُود عليهم اسمَ الأبيقوريين- جُحُودًا واضحًا من هذه الناحية، وعليكَ أن تَنْظُرَ إلى الفصل الخامس عشر من رسالة القِدِّيس بولس الأولى إلى أهل كُورِنْثُسَ لتَرَى البَرْهنة الدقيقة الطريفة التي عارضهم بها، وتَظْهَرُ في كلِّ صفحةٍ من القرآن شاغلةُ المشاكل التي تثيرها هذه العقيدة، وما كانت تُلَاقِي من اعتراضاتٍ[3].

---

(١) Paraphr. in remp. Plat، ص٤٩٤ (اعتراض، جزء ٣، طبع ١٥٦٠).

(٢) المصدر نفسه، ص٥٢٠.

(٣) انظر إلى الآية ٥٧ من السورة ٥١ على الخصوص، فنكاد نحدث عن ترجمة الموضع المذكور آنفًا من القديس بولس.

ويَتَجَلَّى عَيْنُ القلق في جميع علم الكلام الإسلامي بعَدَد رسائل الجَدَل التي أوجبَها الموضوع، والواقعُ أن درجةَ حُمَّيَا الدفاع يُمْكِنُ أن تَنْفَع دائمًا لقياس الجُهْدِ الذي يَقُوم به روحُ الإنسان تحت ضغط الاعتقاد فرارًا منه.

وأما فلاسفة العرب فجميعُهم -بلا استثناء- يَرْفِضُون أمرَ البعث عادين إيَّاه من الأقاصيص، وهذا من أهمِّ ما آخذهم عليه الغزالي[1]، وما كان عليه ابن رشد من وضع مبهم تُجاه هذا الخصم أوحى إليه ببعض المُدَارَيَات التي يُلْزِم نفسه بها -غالبًا- أولئك الذين يدافعون عن حرية الفكر حِيَال المتدينين.

قال ابن رشد[2]: «إن أول من قال بحشر الأجساد هم أنبياءُ بني إسرائيل الذين أتَوْا بعد موسى عليه السلام، وذلك بَيِّنٌ من الزبور ومن كثيرٍ من الصحف المنسوبة لبني إسرائيل، وثَبَتَ ذلك أيضًا في الإنجيل، وتواتر القول به عن عيسى عليه السلام، وهو قولُ الصابئة، وهذه الشريعة، قال أبو محمد بن حَزْم: إنها أقدم الشرائع... والسببُ في ذلك أنهم يَرَوْنها أنها تَنْحُو نحو تدبير الناس الذي به وجودُ الإنسان بما هو إنسانٌ، وبلوغِه سعادته الخاصةَ به... إن التي تَعُود هي أمثالُ هذه الأجسام التي كانت في هذه الدار، لا هي بعينها؛ لأن المعدوم لا يَعُود بالشخص، وإنما يَعُود الموجود لِمِثْلِ ما عُدِم، لا لعْين ما عُدِم -كما بَيَّن أبو حامد- ولذلك لا يَصِحُّ القولُ بالإعادة على مذهب من اعْتَقَد من المتكلمين أن النَّفْس عَرَضٌ، وأن الأجسام التي تُعَادُ هي التي تُعْدَم، وذلك أن ما عُدِم ثم وُجِدَ فإنه واحدٌ بالنَّوْع، لا واحدٌ بالعدد؛ بل اثنان بالعدد، [وقال أرسطو ذلك في آخر السطور من الكَوْن والفساد: إن الموجودَ القابلَ للفساد لا يُمْكِنُ أن يَعُود مطابقًا لنفسه، وإنما يُمْكِنُه أن يَعُود إلى الفصيلة النوعية التي كان يُؤلِّف قسمًا منها، فمتى خَرَج الهواء من

---

(١) انظر إلى الرسالة التي ترجمها مسيو شمولدرس، ص٣٦، وإلى تحليل «تهافت الفلاسفة» في حاجي خليفة، جزء ٢، ص٤٦٦ وما بعدها، (طبعة فلوغل)، بوكوك، Philosophus αὐτοδίσκτος، ص٢٠.

(٢) تهافت التهافت، ٤، ص٣٥١.

الماء وخَرَج الماء من الهواء فإن كلًّا من هذين الجوهرين لا يعود إلى الفرد الذي كان منه؛ بل إلى النوع الذي كان الجوهر منه في البُداءة*]»[1].

(١) الكون والفساد، ١، ٢، ص٣١٣.

١٠- الأخلاق والسياسة عند ابن رشد

لا تَشْغَل الأخلاقُ غيرَ مكانٍ صغيرٍ جِدًّا في فلسفة ابن رشد، الأخلاقُ لأرسطو على العموم لا رَيْب؛ وذلك لأنها تَحْمِلُ طابعًا ظاهرَ اليونانية، فلم يكُنْ لها من الحُظْوة عند العرب كالتي نالت عندهم كتبُ المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعة، ويستحقُّ ما وَقَع بين ابن رشد والمتكلمين من جِدالٍ وحْدَه حَوْل مبدأ الأخلاق أن يَقِفَ نظرَنا، وكان المتكلمون يَذْهَبون إلى أن الخير هو ما يُرِيدُ اللهُ، وأن الله يُرِيدُ الخيرَ؛ لأنه يريده فقط، لا لسببٍ ذاتيٍّ سابقٍ لإرادته.

وكنا قد رأينا أن المتكلمين يَعْزُون إلى الله قدرةَ تحقيقِ المتناقضات، ونقلَ مُلْكِ الكَوْن كما يشاء، وكان يتألَّفُ من هذا مِنْهَاجٌ مُنْطَوٍ على نفسه كثيرًا، فلم ينفكَّ ابن رشدٍ يكافحه بجميع الوجوه، ولم يَجِدْ -في هذه المرة- عناءً في إثباته أن مِثْلَ هذا المذهب في الأخلاق يَقْلِب جميع مبادئ العدل والظلم، ويَهْدِم الدينَ الذي يَزْعُم أنه يُوَطِّد دعائمَه[1].

وكذلك كافح ابنُ رشدٍ فريق المتكلمين بنظريات الفلسفة في أمر الاختيار، فالإنسانِ ليس مختارًا مطلقًا، ولا مُقَدَّرًا عليه مطلقًا؛ أي: أن الاختيارَ تامٌّ غيرُ مُقَيَّد في النفس، وإنما هو مُحَدَّدٌ بقَدَر الأحوال الخارجية، وتكُون العلةُ الفاعلة لأعمالنا في أنفسنا، ولكن العلة المُوجِبَةَ خارجةٌ عنا؛ وذلك لأن الذي يَجْذِبنا مستقلٌّ عنا، تابعٌ للسُّنَن الطبيعية؛ أي: العناية الإلهية.

ولِذَا فإن القرآن يَعْرِض الإنسان مقدَّرًا عليه تارةً، مختارًا في أفعاله تارةً أخرى، وهذا الحلُّ المتوسط بين حَلِّ الجَبَرية وحَلِّ القَدَرية هو ما قَدَّمه ابن رشد في كتاب «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد المِلَّة»، وذلك كمثالٍ على ما يُمْكِن أن تُعْطَاه مذاهبُ علمِ الكلام

---

(١) جوامع سياسة أفلاطون، ص٥٠٦.

من تفسيرٍ فلسفيٍّ[١] تفضيليٍّ، وقد قال في موضعٍ آخر[٢] كما أن الهيُولَى مستعدةٌ لِتَلَقِّي ما تباين من تبديلات تستطيع النفس أن تأتيَ أعمالًا متباينة، ومع ذلك فإن هذا الاختيار ليس هَوًى ولا مصادفة، ولا نَعْرِف القُوَى الفَعَّالة حالَ عدم الاكتراث، ولا يوجد تساوي الإمكان في غير عالم الانفعال.

ولا تنطوي سياسةُ ابن رشد على كبير إبداع كما هو منتظر، وتَجِدُها كلَّها في كتابه «جوامع سياسة أفلاطون»، ولا شيء أَدْعَى للغرابة من مشاهدتنا تناولَ خيال النَّفْس اليونانية الطريف، هذا بروح الجِدِّ وتحليلَه مِثْلَ كتابٍ فنيٍّ، فيجب تفويضُ الحكومة إلى الشيوخ، ويجب أن يُلَقَّن المواطنون الفضيلة بتعليمهم الخَطابة والشعر و الجَدَل، والشعرُ مفسدٌ[٣]، ولا سيما شعرُ العرب.

ويَقُوم مَثَلُ الدولة الأعلى على عدم الاحتياج إلى قاضٍ، ولا إلى طبيب، وليس على الجيش واجبٌ غيرُ السهر على حَرْس الأمة، وما يَحْدُث لو أكلت كلابُ الراعي غنمه؟ وتُعَدُّ إقطاعاتُ الجيش آفةَ الدول[٤]، ويَخْتَلِف النساء عن الرجال درجةً لا طبيعةً، وهُنَّ أهلٌ لكلِّ ما يَفْعَلُ الرجالُ من حَرْب وفلسفة... إلخ، ولكن على درجةٍ دون درجتهم، وهُنَّ يَفُقْنُهم أحيانًا كما في الموسيقى، وذلك مع كَوْن كَمَال هذه الصِّناعة يقوم على التلحين من قِبل رجلٍ والغناء من قِبَل المرأة.

ويدلُّ مثالُ بعض الدول الإفريقية على استعدادهن الكبير للحرب، ولا يُعَدُّ من الخوارق إمكانُ انتهائهن إلى الحكومة الجُمهورية، أَوَلا يُرَى -كما هو الواقع- أن إناث الكلاب تَحْرُس القطيعَ كما تَحْرُس ذكورُها؟

---

(١) متن عربي نشره مسيو ج.مولر، ص١٠٤ وما بعدها، وص١٥٨ وما بعدها، منك، مقالات، ص٤٥٧، ٤٥٨.

(٢) طبيعيات، ص٣١، Priherm، ص٤٨.

(٣) الكتاب المذكور، ص٤٩٥.

(٤) المصدر نفسه، ص٤٩٧.

وإلى هذا أضاف ابنُ رشدٍ قولَه: «لا تَدَعنا حالُنا الاجتماعية نُبْصِرُ كلَّ ما يُوجَدُ من إمكانيات في المرأة، ويَظْهَرُ أنهن لم يُخْلَقْن لغير الوِلادة وإرضاع الأولاد، وقد قَضَتْ هذه الحالُ من العبودية فيهنَّ على قدرة القيام بجلائل الأعمال؛ ولِذا فإننا لا نَرَى بيننا امرأةً مُزَيَّنةً بفضائلَ خُلُقية، وتَمُرُّ حياتهنَّ كما تَمُرُّ حياة النباتات، وهنَّ في كفالة أزوجهن أنفسِهم؛ ومن هنا -أيضًا- أتى البؤسُ الذي يلتهم مدننا، وذلك لأن عددَ النساء فيها ضعفُ عدد الرجال، ولا يستطعن كسبَ الحاجيِّ بعلمهن*»[1].

والطاغيةُ هو الذي يَقُوم بالحكم في سبيل نفسه، لا في سبيل الأمة، وطغيانُ الكَهَنة هو أسوأُ طغيان[2]، وتُعَدُّ جُمهوريةُ العرب القديمة نسخةً تامةَ المطابقة لجُمهورية أفلاطون، وقد أفسد معاويةُ هذا المثلَ الأعلى الرائع بإقامته حُكْمَ بني أمية المُطلق، وفَتَح تاريخَ الانقلابات التي لم تَخْرُجُ جزيرتنا (الأندلس) من نطاقها كما قال ابن رشد[3].

---

(١) الكتاب المذكور، ص٥٠١.

(٢) المصدر نفسه، ص٥١٣.

(٣) المصدر نفسه، ص٥١٤، تجد في هذا التلخيص -على العموم- تفصيلات ممتعة عن تاريخ إسبانيا الإسلامية.

١١- مشاعر ابن رشد الدينية

من الصعب أن نُقَرِّر في المرحلة التي انتهينا إليها نقطة استحقاق ابن رشد أن يكون ممثلَ قلةِ الإيمان بالأديان الموجودة وازدرائها، وبما أن الدين أعمقُ مُعَبِّرٍ عن الشعور البشريِّ في عصرٍ ما، فإنه إذا ما أُرِيدَ إدراكُ النظام الديني في قَرْنٍ ما وجب العَيْشُ ضِمْنَ حياته بِبُعْدِ غَوْرٍ لا يكاد المؤرخُ النَّفَّاذ يكون قادرًا عليه، ولا جَرَم أنه لا شيء يُعَارِض كَوْن أناسٍ مُحَنَّكِين كفلاسفة العرب -ولا سيما ابنُ رشد- قد قاسموا مواطنيهم إيمانهم الديني.

والواقعُ أن الدين المهيمن يَجْعَل لنفسه امتيازًا حِيَال النقد، وهل يُمْكِنُ أن يُشَكَّ في حُسْن نية عظماء القرون الماضية الذين انتحلوا من غير تقطيبٍ معتقداتٍ تُكَدِّر ضميرَ الصبيِّ في أيامنا؟ ولا يُوجَدُ اعتقادٌ غيرُ معقول لم يَقُلْ به أناس متصفون في أيِّ أمرٍ آخرَ بدقةٍ ذهنية عظيمة؛ ولذلك فلا شيء يَمْنَع من افتراضنا كَوْنَ ابن رشد قد آمن بالإسلام، ولا سيما عند النظر إلى قلة إسراف هذا الدين في أمر الخوارق في عقائده الجوهرية، ومقدارِ اقترابه من أَصْفَى اعتقادٍ بوجود الإله وقبولِ الدين الطبيعيِّ مع نَفْي الوحي.

ومما هو جديرٌ بالذكر كَوْنُ ابنِ الأبار وابن أبي أصيبعة لا يَدَعَان أيَّ شَكٍّ حَوْل صحة تَدَيُّن ابن رشد، وعلى العكس يَذْكُر الأنصاريُّ وعبد الواحد وليون الإفريقي أن عقائدَ الشارحِ الدينيةَ لدى معاصريه موضعُ أحكام مختلفة إلى الغاية، فوُضِعَتْ تآليفُ حوْل صحة تدينه وعدمِ صحة تدينه.

ويُؤَكِّدُ مترجمُه ليونُ وجودَ قصيدةٍ بين يديه على شكل محاورة؛ حيث يُثْني أحد المتحاورين على علم ابن رشد وفضائله، وحيث يَعْرِضه الآخرُ مِثْلَ مُلْحِد[1]، ويَظْهَرُ أن هذا الرأي الأخير هو رأي مترجم الرجال الذي استشهد به ليون، وقد رَوَى مغامرة ابن باجَّة الذي أُنْقِذَ من السجن بفضل أبي ابن رشد، فأضاف إلى ذلك قوله: «لم يَكُنْ هذا

(١) Apud Fabricium، المكتبة اليونانية، جزء ١٣، ص٢٢٨.

الأبُ ليَعْلم أن ابنه سيكون أعرقَ زندقةً ذاتَ يوم»[١].

ويُؤَكِّدُ عبد الكبير -وكان من أهل التقوى- وقد رَوَى الأنصاريُّ قَوْلَه[٢] أن هذه التُّهَمَ لا تَقُوم على أساس، وأنه كان يراه يَخْرُج إلى الصلاة وأثرُ الوضوء على قدميه.

وقال آخرُ: «وأخذ الناسُ منه واعتمدوه إلى أن شاع عنه ما كان الغالبَ عليه في علومه من اختيار العلوم القديمة والركونِ إليها وصَوْبِ عنانَه جُمْلَةً نحوها حتى لخَّص كتبَ أرسطو الفلسفيةَ والمنطقية... ورَامَ الجَمْعَ بين الشريعة والفلسفة... واللهُ أعلم بما كان يُسِرُّه من أعماله»[٣].

وإذا كان ابن رشد قد ظَلَّ في عيون النصارى حاملَ علمِ الإلحاد؛ فذلك لأن اسمه -كما يجب أن يقال- قد مَحَا -على الخصوص- اسمَ فلاسفة الإسلام الآخرين؛ فصار ممثِّلًا للعُرْباوية التي كانت تقترن بالإلحاد على رأي القرون الوسطى، ولا يعترف ابن رشد بأن بعض هذه المذاهب -كقِدَم العالَم مثلًا- مخالفٌ لتعاليم جميع الأديان[٤].

ويتفلسف ابنُ رشد طليقًا من غير أن يحاول صَدْمَ علم الكلام، ومن غير أن يُكَلِّف نفسه اجتِناب هذا الصِّدام، ولا يَهْجُم ابنُ رشد على المتكلمين إلا عندما يَضَعُون قَدَمَهم فوق حَقْل النَّقَاش العقليِّ، وقد دَحَض في كلِّ صفحة من مؤلَّفاته علماء الكلام الذين كانوا يَزْعُمون أنهم يُثْبِتُون عقائدهم بالجَدَل[٥].

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٧٩.

(٢) مخطوط، ملحق عربي، رقم ٦٨٢، ص٨، انظر إلى الذيل: ٢.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) انظر إلى الرسائل التي نشرها مسيو ج.ملر، ص٩ وما بعدها، و٥١ وما بعدها.

(٥) انظر إلى جوامع سياسة أفلاطون، ص٤٩١، ٥٢٠، إلخ. وهذا الكتاب هو أكثر ما ظهر فيه إلحاد ابن رشد.

وقد حُمِلَ على الغزالي خاصَّةً[١]، حُمِلَ بعُنْفٍ على «هذا الكافر بالفلسفة، هذا الكَنُودِ الذي اغترفَ جميعَ ما يَعْرِف من كُتُب الفلاسفة؛ فوَجَّه إليهم ما أعاروه إياه من الأسلحة*».

ومن قَوْله: إنه لا يُمْكِن عَزْوُ تأليف كتابه «تهافت التهافت» إلى غير اختلال في العقل أو إلى الرغبة في مسالمة المتكلمين، وكان المتكلمون أعداءَ الفلاسفة دائمًا، وقد أراد الاحترازَ من حقدهم.

قال ابن رشد: «وأما نحن فسنكشف عن السُّمِّ الخفيِّ في كتابه مخاطرين بتعريض أنفسنا لغضب مضطهدي الفلسفة التي هي أُمُّنا*»[٢].

ومما يَحْدُث أحيانًا أن يَنْكَشِف الفكرُ اللَّاتَصْدِيقيُّ بحريةٍ أكثر من تلك أيضًا، ففي الجزء الأول من الطبيعيات سألَ -بعد أن حاول تقريرَ استحالةِ عقيدة الخَلْقِ- عما أمكن أن يكون مصدرَ رأيٍ بالغ هذه الاستحالة، فاسْمَعْ جوابه: «العادة، فكما أن الرجل الذي تَعَوَّد السُّمَّ يُمْكِنُ أن يتناوله بلا تَضَرُّر، فإن العادة يُمْكِنُ أن تَحْمِلَ على قبول أكثر الآراء غرابةً، والواقعُ أن آراء العوامِّ لا تَتَكَوَّنُ إلا بالعادة، ويَعْتقد العوامُّ ما يَسْمَعُون تكراره بلا انقطاع؛ ولِذا فهم أقوى من الفيلسوف إيمانًا؛ وذلك لأنه ليس من عادتهم أن يَسْمَعُوا ما يخالف اعتقادهم مع أن مثل هذا يقع للفلاسفة غالبًا، وكذلك فإن مما يُرَى حدوثُه -في زماننا كثيرًا- وجودَ رجالٍ يتعاطَوْن دراسة العلوم النظرية من قِبَلِ أنفسهم؛ فيَفْقِدُون اعتقادهم الديني الذي لم يَسْتَمْسِكوا به إلا عن عادة فيَغْدُون زنادِقة...*»[٣].

حتى الفكرُ الإلحاديُّ الذي ثَقُلَ على ابن رشد في أثناء جميع القرون الوسطى؛ أي:

---

(١) تهافت التهافت، ٦، ص٢٠٦ (طبعة ١٥٦٠)، ويعتقد مسيو غوشه (ueber Ghazzalis Leben und Werke، ص٢٦٨) أن ابن رشد حرَّف رأي الغزالي عن سوء قصد.

(٢) Destr. Destr. Prol. Legales inimici reperiuntur philosophorum.... Nos Igitur ...livorem persecutorum nostræ matris charissimæ philosophiæ gerents

(٣) طبيعيات، ١، ص١٧، ١٨ (طبع ١٥٥٢).

فكرةُ الأديان الثلاثة المقارنة، تَجِدُ أصلَه في مؤلفاته، فما انفكَّت الكلماتُ «جميعُ الشرائع تُرَدُّ إلى الشرائع الثلاث القائمة في الوقت الحاضر*»[1] تَجْري على قلمه، فَيَلُوح أنها تَنْطَوِي على تعميم جَرِيءٍ في ذهنه، ثم إن عدم المبالاة في أمر الدين من جُمْلَة ما وَجَّه الغزاليُّ مِن لَوْمٍ إلى الفلاسفة.

قال الغزاليُّ في مقدمة «تهافت الفلاسفة»: «وإنما مصدرُ كفْرِهم سماعُهم أسماء هائلة، كسقراط وبقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس وأمثالهم، وإطنابُ طوائف من مُتَّبِعيهم وضُلالهم في وصف عقولهم وحسن أصولهم ودقة علومهم الهندسية والمنطقية والطبيعية والإلهية واستبدادِهم لفرط الذكاء والفِطْنة، باستخراج تلك الأمور الخَفِيَّة، وحكايتهم عنهم أنهم -مع رزانة عقولهم وغزارة فضلهم- منكرون للشرائع والنِّحَل، وجاحدون لتفاصيل الأديان والملل، ومعتقدون أنها نواميسُ مؤلفةٌ وحِيَلٌ مُزَخْرَفة»[2].

ومع ذلك فإن لدينا رسالتين حاول ابنُ رشدٍ أن يُفَصِّلَ فيهما منهاجَه الديني، وهما: فصلُ المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، والكشفُ عن مناهج الأدلة في عقائد الملة[3].

فعندَ ابن رشد أن الفلسفة أعلى غايات طبيعة الإنسان، ولكنْ قَلَّ من يستطيع من الناس أن يَبْلُغَها، والوحيُّ النبويُّ يَقُوم مقامها تُجاه العوامِّ، ولم تُجْعَلْ مناقشاتُ الفلاسفة للعوامِّ ما دامت تؤدي إلى إضعاف الإيمان، ومن الصواب منعُ هذه المناقشات ما دام

---

(١) طبيعيات، ١، ١، عدة مرات، ١، ٨، ص١٩٦، ما بعد الطبيعة، ١، ١٢، ٣٢٦ و ٣٢٨، انظر إلى تهافت التهافت على الخصوص، ٤، وتعني كلمة loquentes المتكلمين في ترجمات ابن رشد، وتعني lex وlegales الشريعة والمتكلمين معًا.

(٢) تجد النص العربي لهذه المقدمة في حاجي خليفة، جزء ٢، ص٤٦٦ وما بعدها، (طبعة فلوغل).

(٣) انظر إلى الصفحة ٨٦، ٨٧ السابقة، كان مسيو ج.ملر، ومسيو منك قد قدما تحليلًا رائعًا لهاتين المقدمتين وفق النص العبري، وذلك قبل أن ينشرا متنها العربي، معجم العلوم الفلسفية، جزء ٣، ص١٧٠، ١٧١، مقالات، ص٤٥٦ وما بعدها.

يكفي لسعادة البُسَطاء أن يُدْرِكوا ما يُمْكِنهم أن يُدْرِكوا[١].

ويَبْذُل ابن رشدٍ جُهْدَه في إثباته حِيَالَ الغزاليِّ بآيات من القرآن أن الله يأمر بالبحث عن الحقيقة بالعِلْم، وأن الفيلسوف وحدَه يَفْهَم الدِّينَ بالحقيقة، وأنه لا يُوجَدُ من الفِرَق التي تَقْسِمُ العالم الإسلامي، كالأشاعرة والباطنية والمعتزلة، واحدةٌ حائزة للحقيقة المطلقة، وأنه لا يُمْكِنُ إلزامُ الفيلسوف بأن يسلك سبيلَ أيٍّ من هذه الفِرَق.

قال ابن رشد: «يَقُوم دينُ الفيلسوف الخاصُّ على دراسة ما هو كائنٌ؛ وذلك لأن أرفعَ عبادةٍ يُمْكِنُ أن يُعْبَدَ الله بها تقوم على معرفة ما صَنَع لِمَا يؤدِّي إليه هذا من معرفتنا إيَّاه على حقيقته كلِّها، وهذا هو أصلحُ الأعمال عند الله، وذلك مع كَوْن أخَسِّ الأعمال هو أن يُنْسَبَ إلى الضلال والزَّهْو الباطل مَنْ يَرُدُّ إلى هذه العبادة التي هي أكرمُ العبادات، ومن يَعْبُدُه بهذا الدِّين الذي هو خيرُ الأديان*»[٢].

وقد أَظْهَر مثلَ هذه الآراء في الفصل الأخير من «تهافت التهافت»، وذلك بحَزْم جدير بالذكر، وذلك أن من عَمَلِ العقائد العامية عن الله والملائكة والأنبياء والعبادة والصلوات والقَرَابين حَثَّ الناس على الفضيلة، فالأديانُ وسيلةٌ طيبةٌ إلى الأخلاق، ولا سيما بالمبادئ المشتركة بينها والتي تقتبسُها من العقل الطبيعي، ويأخذ الإنسان -دائمًا- في العيش بعقائد عامةٍ قَبْل العيش بحياته الخاصة، وهو -حتى لو انتهى إلى طِرَازٍ أكثرَ فرديةً في التفكير- يجب أن يحاول تأويلَ ما نُشِّئ فيه من مذاهبَ ضمن معنىً حسنٍ بدلًا من أن يَزْدريها.

وهكذا، فإن الذي يُوحَى إلى العوامِّ بالرِّيَب حَوْل دينه ويَدُلُّهم على مناقضات بين الأنبياء يُعَدُّ مُلْحِدًا، ويَجِبُ أن يَحْتَمِل العقوبات المقررةَ في دينه حِيَالَ الملحدين، ويجب -في

---

(١) تهافت التهافت، ٣، ص١١٦، و٦، ص٢٠٨.

(٢) حذفت هذه العبارة الرائعة من شرح ما بعد الطبيعة في الطبعات اللاتينية، وقد ترجمها مسيو منك من العبرية (مقالات، ص٤٥٥، ٤٥٦، تعليق).

الأزمنة التي تَتَقَابَل فيها أديانٌ كثيرة- أن يُخْتَارَ أكرمُ هذه الأديان، فعلى هذا الوجه اعتنق الفلاسفة الذين كانوا يقومون بالتدريس في الإسكندرية دينَ العرب عندما عَرَفوه، وعلى هذا الوجه تَنَصَّرَ حكماءُ روما عندما عَرَفوا النصرانية، وفضلًا عن ذلك فإن الأديان لم تتألف من العقل، ولا من النُّبُوَّة، حَصْرًا، بل منهما على نِسَبٍ مختلفة، ويجب أن يُوضَحَ ضِمْنَ معنى روحاني قِسْمُ عقائدها المجازي والمادي، ولا يُبِيحُ العاقلُ لنفسه أيَّ كلام ضِدَّ الدِّين القائم، ومع ذلك فإن العاقل يجتنب الحديث عن الله على طريقة العوامِّ المبهمة، ويستحق الأبيقوريُّ -الذي يحاول هدَم الدين والفضيلة معًا- أن يُقْتَل[1].

والحقُّ أنه يُتَوَقَّعُ تسامحٌ بالغٌ بعد هذا التصريح عن المذهب العقليِّ، بَيْدَ أنه يَجِبُ أن يُذْكَرَ أن ابن رشد -الذي دافع في «تهافت التهافت» عن الفلاسفة حِيَالَ أعدائهم الذين يتهمونهم بالزندقة- بدَا شديدًا حِيَالَ أولئك الذين كانوا يُشَوِّهون سمعة الفلاسفة بضَلَالاتهم، ومع ذلك فإن رأيه فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال قد جَهَرَ بمثله مُعْظَم فلاسفة العرب كما يَظْهَر، وقال أحدُ من جَعَلَهم الغزاليُّ على المَسْرَح: «لستُ أَفْعَلُ هذا تقليدًا؛ ولكني قرأتُ علم الفلسفة، وأدركتُ حقيقة النبوة، وأن حاصلها يَرْجِعُ إلى الحكمة والمصلحة، وأن المقصود من تَعَبُّداتها: ضبطُ عوامِّ الخَلْق، وتقييدُهم عن التقاتلِ والتنازعَ والاسترسالِ في الشَّهَوات، فما أنا من العوامِّ الجُهَّال، حتى أَدْخُلَ في حِجْرِ التكليف، وإنما أنا من الحكماء أَتَّبِعُ الحكمةَ، وأنا بصيرٌ بها، مُسْتَغْنٍ فيها عن التقليد».

وقال الغزاليُّ مُعَقِّبًا على هذا: «هذا مُنْتَهى إيمانِ من قرأ مذهب فلسفة الإلهيين منهم، وتَعْلَمُ ذلك من كتب ابن سينا وأبي نصر الفارابيِّ»[2].

---

(١) المعارضة، جزء ١٠ (طبعة ١٥٦٠)، ص٣٥١ وما بعدها، Oprtet cmnem hominem recipere perincipia legis, et procl dubio ut exaltet eum qui posuit ea; nam negation eorum et dubitation in eis destruit esse hominis, quare oportet interficere hæreticos، (المصدر نفسه، ص٣٣٥)، راجع ريتر Gesch. der christ. phil.، قسم ٤، ص١١٧ وما بعدها.

(٢) ترجمة شمولدرس، ص٧٣.

ونَجِدُ النظرية العقلية التي تُوضَحُ بها النُّبُوَّة مِثْلَ أمرٍ نبويٍّ، مِثْلَ خاصِّيَّةٍ للطبيعة الإنسانية التي ارتقت إلى ذُرْوة قدرتها لدى جميع فلاسفة العرب، فتؤلِّف إحدى النِّقَاط التي هي أهمُّ ما ينطوي عليه مذهبُهم وأَبْرَزُ[١].

وتَرَى أنه لا يَنْبَغي أن يُطالَب مذهبُ ابن رشد بأقصى صرامةٍ حَوْل الصلات بين الفلسفة والنُّبُوَّة؛ أي: إننا نَتَجَنَّبُ توجيهَ لَوْمٍ إليه في ذلك، ويُعَدُّ عدمُ السِّيَاق عنصرًا جوهريًّا في جميع الأمور البشرية، ويؤدِّي المنطقُ إلى الوَرَطَات، ومن يستطيعُ أن يَسْتَبِرَ سِرَّ شعوره الخاصِّ البالغ الخفاء؟ وأيُّ عقلٍ يَعْرِف في خَوَاء حياةِ الإنسان أين يَقِفُ بالضبط نصيبُهُ في حُسْن البَصَر وحقِّه في الجَزْم والتوكيد؟

وقد نظر علماء الدين المسلمون إلى هذه الفروق بكثير من الانتباه، فكلُّ علمٍ عقليٍّ عندهم أمرٌ مُريب؛ وذلك لأنه يُعَلِّم الاستغناء عن الوَحْي، وليس علم الكلام أمرًا يُؤبَه له إلا إذا كان كلَّ شيء، ويعني الزعمُ بالاستغناء عنه في تَبْيين الله والإنسان والعالَم جَعْلَه غير نافع، والظهورَ عدوًّا له عن قصدٍ أو غير قصد، وكان خصوم الفلسفة العربية يقولون: إن النتيجة الحَتْمِيَّة لهذه العلوم هي الاعتقادُ بالوجوب وقِدَم العالم، وإنكار البعث ويوم الحساب، والحياةُ بلا وازعٍ، واتِّباعُ الهَوَى[٢].

ومما يَجِبُ الاعترافُ به أن العلمَ العقليَّ كان يَسُوق المسلمين -في الغالب- إلى ضَرْبٍ من الدهرية، وكان من الفلاسفة أولئك الحَشَّاشون المرهوبون الذين كان قَتَلَتُهم المأجورون يُلْقُون الرُّعب في الملوك، ويُنْزِلُون ضَرَباتهم حتى شخصِ الخلفاء، وهم إذا انْزَوَوْا في قلعة الموت، قَضَوْا أوقاتهم في تأليف رسائل في الفلسفة، ولما دَخَلَ التَّتَر عُشَّ عُقابهم وَجَدُوا فيه معهدًا علميًّا كاملًا، ومكتبةً واسعةً، وقاعةً للطبيعيات، ومرصدًا مُجَهَّزًا

---

(١) راجع تهافت التهافت، ابن سينا Aphorismi de anima: ٢٨، ابن طفيل، رسالة حي بن يقظان، وقد عني اليهود كثيرًا بأمر النبوة من الناحية النفسية، وقد أفاض سعديا وابن ميمون وليفي بن جرشون في البحث فيها.

(٢) رسالة المنقذ من الضلال للغزالي، نشرها مسيو شمولدرس، ص٢٩ وما بعدها.

بأتقن الآلات[١].

وكان الفلاسفة يُعَدُّون قليلي التقوى على العموم، وكان ابنُ سينا داعرًا جَهْرًا على نَمَط الشعراء في زمن محمد، فيقضي حياةَ جَذَل ويَشْرَب الخمر ويُحِبُّ الطرب، ويُحْيي الليل في الأكل والسُّكْر مع تلاميذه، ولمَّا اعْتُرِض عليه بتحريم الخمر قال: «إنما نُهِيَ عن الخمر لأنها تورثُ العداوة والبغضاء، وأنا بحكمتي محترزٌ عن ذلك، وإني أقْصِدُ به تشحيذَ خاطري»[٢].

ولِذا فإن فلاسفة العرب كانوا بين بني دينهم مِثْلَ ملاحدة القرن السابع عشر تقريبًا، وما كان ليُمْكِنَ الاعتقادُ بأن أناسًا بالغي ذاك المقدارِ من الذكاء لم يَكُونوا أكثرَ تماديًا من العوامِّ على العقائد التي تحتاج إلى سَرٍّ خَفِيٍّ.

قال الغزاليُّ[٣]: «وربما تَرَى الواحدَ منهم يقرأ القرآن، ويَحْضُر الجماعاتِ والصلواتِ، ويُعَظِّمُ الشريعة بلسانه؛ ولكنه مع ذلك لا يَتْرُك شرب الخمر، وأنواعًا من الفِسْق والفجور، وإذا قيل له: إن كانت النبوَّةُ غير صحيحة فَلِمَ تُصَلِّي؟ فربما يقول: لرياضة الجسد، ولعادة أهل البلد، وحفظ المال والولد».

ولا يُمْكِنُ أن يُشَكَّ في اشتمال أقوال الغزاليِّ هذه على مبالغة، فمن المحتمل أن يكون هذا الحَمِسُ، العاجزُ عن التفلسف بهدوء، والمُنْقَادُ نحو التصوف بخياله المختلُّ قد تَجَنَّى على زملائه القدماء بإروائه هواه ومَيْله إلى الإفراط في كلِّ شيء، ومما يَحْدُث غالبًا أن يَتَهَيَّج الإنسانُ من مشاهدته الآخرين يسيرون بهدوء على الطريق الذي لم يَعْرِفْ أن يَسْلُكها، فذوو النفوسِ الحَمِسة يَبْلُغُون من الأمر ما يتصورون معه أن الإنسان لا يَكُون سالكًا سبيلَ الصواب إلا في الحدود القُصْوى، وقد لا يكون الغزاليُّ مخطئًا أيضًا، فيسحقُّ الفلاسفة أن يُلاموا على مخالفة الصواب أو التقييد الذهنيِّ، والله يَعْلَم.

---

(١) انظر إلى نورمان، مسائل فلسفية، قسم ٢ ص١٤٤، ١٤٥.

(٢) الغزالي، الكتاب المذكور، ص٧٣، ٧٤.

(٣) المصدر نفسه.