

٧ - ابن رشد

كلمة افتتاح

يجب بعض الناس المشتغلين بدراس آراء الأقدمين . وبحث مناهج المتقدمين . والوقوف على أخبارهم . والأخذ بالصحيح من تراجمهم وسبب هذا العجب ظنهم أن كل قديم قد عفت آثاره . وانقطعت علاقته بهذا الزمن وأهله . فلا فائدة في تضييع العمر في التحري عن العتيق ما دامت الحاجة بالجديد ماسة . والنفع به مؤكداً . وجوابنا على هذا هو : أن البحث في القديم ضروري لمعرفة الجديد وتفهمه . وأن حياة الفكر الانساني منذ فجر الادراك الى آخر الدهر (ان كان لهذا الدهر آخر) سلسلة واحدة متصل أولها بوسطها ووسطها بآخرها . وقد يكون آخرها كأولها !

لأجل هذا اتجه نظرنا الى درس فلاسفة العرب لأنهم عنوا أشد عناية بفلسفة اليونان . وتفرغوا لها . ونقلوها الى لغتهم ، وشرحوها وفسروها ، وعلقوا عليها ووضحوا غامضها وأبانوا مبهمها .

وقد وصلنا لدرس حياة ابن رشد وفلسفته وهو من اكبر وجوه التاريخ . وله ثلاث مييزات ليست لغيره من فلاسفة الاسلام : الأولى أنه اكبر فلاسفة العرب وأشهر فلاسفة الاسلام . والثانية أنه من أعظم حكماء القرون الوسطى عامة . وهو مؤسس مذهب الفكر الحرفكان له قدر عظيم في نظر أهل اروبا فجعلوه في مصاف فلاسفتهم المعادين للعقائد الدينية ولم يبخل عليه ميخائيل انجلو بكان في جحيمة الخيالي الذي صوره في سقف معبد سيكتين بالفاتيكان لا باعتباره مسلماً بل بوصف كونه فيلسوفاً معطلاً كذلك ذكره دانتى في قصيدته في النشيد الثالث كما أنه لا يخلو كتاب فلسفي من ذكره وشرح مبدأه .

الميزة الثالثة أنه أندلسى . وللأندلس بذاتها وآفاقها وتاريخها وآثارها مكانة خاصة في تاريخ العالم . دع عنك ما تستنجه من قوة تأثير الوسط في عقل شرقي التزعة والعقيدة غربي اللشوء، والمنبت .

كان الفلاسفة في الأزمنة السالفة لا يستطيعون الحياة والظهور إلا إذا عاشوا في ظلال الأمراء والملوك . لأن الفلسفة لا تطعم خادمها ولا تكسوه ولا تجرى عليه رزقاً وان كان هو ينفق في خدمتها عمره وماله ويفقد في سبيلها حياته وولده وحرته فلم يكن لمحِب الحكمة بد من أن يلتمس العيش في أكناف أحد الملوك يؤلف الكتب ويهديها اليه ويحليها باسمه .

ثم أن الفلاسفة كانوا ولا يزالون موضع ارتياب العامة ، وحسد الخاصة . فالعامة ينظرون اليهم بعين الشدة ويسئون بهم الظنون ، ويتقولون عليهم ، وينسبون اليهم أموراً ان صدق بعضها فمعظمها مختلق أو مبالغ فيه . أما الخاصة ممن لم يبلغوا شأومهم فاما يفاخرون منهم وإما يحسدونهم على نعمة الحكمة التي هي تقمة على الفلاسفة أنفسهم لأجل هذا كانت حاجة الفيلسوف الى أمير ياجأ اليه كحاجة الغريباء في بلاد الشرق الى الاحتماء بسفراء الدول الأجنبية

ولا عجب فان الفيلسوف غريب في وطنه أجنبي بين قريائه وأهله . على أن الالتجاء الى الأمراء والاحتماء بهم لم يكن منقذاً في كل حال ، فقد يما كانت علاقة الفلاسفة بالأمراء سبب نكبتهم ومصدر بلوهم وشقوتهم ، وما هذا الا لتقلب الأمراء في الود وسهولة انقيادهم للقوى من الزعماء أو اضطراهم لمجاراة تيار الفكر الشائع ، وطاعتهم صوت الخلق وقول الجماعة حتى ولو كان هذا وذاك على خلاف ما يرغبون وعكس ما يضمرون . وهذا الذي وقع لابن رشد في محنته الأليمة .

أما أحوال هذا الزمن فقد تغيرت وتبدلت وأصبح الفيلسوف في الغرب قادراً على العيش في كنف الحكمة دون الالتجاء الى نفوذ الملوك وظلال الأمراء . بل أصبح الفيلسوف بقوة عبقريته أميراً على العقول يخضع له الناس في مشارق الأرض ومغاربها

بفضل ما وصلت اليه الانسانية من الحرية المحدودة وأصبح صوت الفيلسوف اذا أرسله
يهز عروش القياصرة ويزعزع من قوائمها وليس العهد بعيداً بآثار ليوتولستوى في نهضة
شعب روسيا فظالما كتب أسطراً في صحيفة سيارة هلمت لها قلوب الذين استعبدوا الام
واستباحوا ظلمها واستندوا في استبقاء سلطتهم الى الجهال والمشعوذين وأرباب المطامع
النازلة والمقاصد الوضيعة وها هم قد دالت دولتهم وعفى من الوجود ذكرهم ودولة العقل
والفكر باقية .

كذلك من يذكر اسم أوجست كومت وهربرت سبنسر وشوبنهاور يذكر أعلاماً
مضيئة استنارت بها الانسانية والتفت حولها الامم مستنجة بها في دياجي الخبرة .
حقاً أن اضطهاد الفيلسوف وتعذيبه في سبيل فكره والتككيل به لشذوذه واعتزاله ،
تلك أمور لا تزال مشاهدة في بعض الأوساط والأما كن لعهدينا هذا .

ولكن اين الشرارة الصغيرة من النار العظيمة المتأججة وأين اللوم والتفريع في جريدة
أو مجلة من الحكم بالاعدام شتقاً أو احراقاً فضلاً عن النفي والتعذيب كذلك لا ننسى
ان الانسانية لا تزال في أدوارها الأولى على الرغم من التبجح ببلوغها سن الرشد .

تاريخ ابن رشد وفلسفته

اسمه وكنيته : محمد بن احمد بن محمد بن رشد ويكنى أبا الوليد وهي كنية انتحلها
أجداده من قبله فلزمته

مولده : ولد عام ٥٢٠ هـ - ١١٢٦ م . وقيل ولد قبل وفاة جده بأشهر
وفاته : عام ٥٩٥ هـ في مساء الخميس ٩ صفر الموافق ١٠ دجنبر ١١٩٨
حياته : عمر اثنتين وسبعين سنة شمسية او خمسا وسبعين سنة هلالية تمتد طوال

القرن الثاني عشر المسيحي ، والقرن السادس الاسلامي

مكان ولادته : قرطبة بالأندلس

مكان وفاته : مراکش

أُسْرته : نشأ في بيت فقهاء وقضاة وكانت أُسْرته من أكبر الأُسُر وأشهرها في الأندلس وأبَاؤه من أئمة المذهب المالكي وكان هو وأبوه وجده قضاة قرطبة وانفرد حيناً بقضاء أشبيلية

كان جده محمد بن رشد من أهل العلم والفقه وكانت له مباحث فلسفية وشرعية وله مجموعة فتاوى رتبها ونقحها أحد مريديه وأتباعه ، ابن الوران ، إمام مسجد قرطبة لعهده (وهي بمكتبة باريس الوطنية تحت عدد ٣٩٨ ملحقات عربية) ولا ريب في أن أبا الوليد ورث كثيراً من مواهب جده واستعداده الفكري .

أما والده فلا يمتاز إلا بمنصب القضاء ، وليس له بين أيدينا أثر معروف ولكن رجلاً كأحمد بن محمد بن رشد يكفيه فخراً أن كان ابناً لأبيه ووالداً لولده فله نصيب عظيم في تربية ابنه وتهذيبه وتوجيه مواهبه .

هذا فيما يتعلق بالنسب من جهة الوالد . أما من جهة الأم فليس لدينا معلومات يُرْكَن إليها وهذه حال معظم مشاهير الاسلام لأن النساء يحكم الآداب الدينية والعرفية لا يذكرن ولا يكون لأشخاصهن شأن يعرف في تربية أولادهن ولعل هذه الحال هي التي حدث ابن رشد الى مناصرة النساء والمطالبة بتحريرهن وقد رأى بعينه الفرق بين حياة الاسبانية المسيحية والأندلسية المسلمة .

علاقته باليهود

ذكر المؤرخون عند الكلام على نكته أنه عوقب بالنفي في « البسانه » وهي بلد ضغير كان أهلاً باليهود . وانه نفى اليه وحده أما بقية أصحابه وتلاميذه فأمرُوا أن يكونوا في موضع آخر وربما كان نفية إليه نوعاً من النكاية وزيادة في التشكيل لأن الخليفة المنصور الذي نفاه كان يبغض اليهود ويضطهدهم ولكن بعض أعداء ابن رشد انتهزوا فرصة غضب الأمير عليه ونفيه الى ذلك البلد وأشاعوا أن المنصور قد رد الفيلسوف الى أصله ونفاه في بلد قومه لأنه يُنسب في بني اسرائيل ولا تعرف له نسبة في قبائل الأندلس

ويمجد بالذكر أن ابن رشد كان ذا شأن عظيم في نظر اليهود وان كثيرين من فلاسفتهم أمثال ميمونيد وغيره نقلوا مؤلفاته الى اللغة العبرية ومنها نقلت الى اللاتينية والعربية والفضل يرجع اليهم في الإحتفاظ بتلك المؤلفات إلى أن بلغت أبناء الأجيال الحديثة . فهل جاءت تلك الحوادث عفواً ومصادفة أم كان لها سبب خفي قوى وهو صحة انتساب ابن رشد الى بنى اسرائيل وتسلسل جده من أهل تلك الملة ؟ أما نحن فنحسبها مصادفة .

نشأته وتربيته

درس ابن رشد الشريعة الاسلامية على طريقة الاشعرية وتخرج فى الفقه على مذهب الامام مالك ولهذا يوجد شبه بين آرائه الشرعية والفقهية وبين ميوله الفلسفية ، اما الطريقة الاشعرية فقد اختارها أهله وأولياؤه والمذهب الشرعى يلزم باتباعه على ما كان أبوه ، أما المبدأ الفلسفى الذى خدمه فهو الذى اختطه لنفسه بإرادة حرة وقد يكون للطريقة التى درس بها الفقه والمذهب الذى تبعه أثر فى أفكاره الفلسفية لا يمكن تحديده

وسيرى القارىء فيما يلى أنه تصدى فى كثير من كتبه للطعن على الاشعرية وانتقاد طرقهم ومبادئهم انتقاداً مرأً وذلك بعد أن اتسع نطاق فكره وامتدت أشعة بصيرته إلى أبعد مدى فانتصر المنطق الصحيح والرأى الراجح على الفروض الوهمية والتخمين الخيالى .

تاريخ حياته

لما بلغ ابن رشد الثامنة والعشرين من عمره سافر الى مراکش وقصد إلى بلاط الخليفة عبد المؤمن ثانى امراء الموحدين، ولما توفى عبد المؤمن وخلفه ولده يوسف تفضل ابن طفيل الفيلسوف الشهير بقدوم ابن رشد لعظمته وكان يوسف يحب العلم والعلماء ويعظم الحكمة ويكرم الحكماء وكانت لابن طفيل عنده حظوة كبرى ، وروى عبد الواحد المراكشى

عن ابن رشد نفسه وصف المقابلة الأولى بين الحكيم والأمير وفيها أن ابن طفيل أسر إلى ابن رشد رغبة الخليفة يوسف في نقل حكمة أرسطو . ولعله كان يرمى بذلك لأن يكون في الغرب كما كان المأمون في الشرق .

ويظهر أن ابن طفيل كان من اكرم الناس خلقاً وأوسعهم صدراً وأخلصهم حباً للحكمة فانه شمل ابن رشد بعطفه فذكره في رسالة «حي بن يقظان» تليحاً عند ذكر ابن باجه وأتباعه ومن خافهم من الفلاسفة فضلاً عن أنه قدمه ليوسف وأوصاه به فلما توفي ابن طفيل عينه الأعمى طيباً لنفسه . ولما خلا منصب القضاء في قرطبة عينه مكان أبيه ولما توفي يوسف وخلفه ولده يعقوب المنصور بالله كانت حظوة ابن رشد عنده عظيمة فحبه ورفع الكلفة بينهما إلى درجة أن ابن رشد كان يخاطبه أثناء الحديث قائلاً اسمع يا أخي ! ولما كانت صداقة الملوك أسرع قلباً من الجو وأقصر عمراً من لذيق الرؤى وأقرب إلى الفناء من أزهار الربيع فقد انقلب يعقوب على ابن رشد في حديث طويل . أما سبب النكبة فمختلف فيه وقد عللها المؤرخون بعلم شتى ولكن السبب الحقيقي واحد وهو أن كل حكيم ذى مكانة يكثر أعداؤه وحساده الذين يغارون من شهرته ويقعون عليه علوكبه وترفعه وهؤلاء الحساد والمقاومون يظهرون تارة باسم الدين وطوراً باسم الأخلاق والفضيلة وتارة باسم السياسة والحقيقة أنهم أعداء شخصيون للرجل العظيم . وكل ما حدث في نكبة ابن رشد أن أعداءه لبسوا ثياب الدين ودسوا عليه دسيسة في بلاط الخليفة ونجحوا فيها فتمكنوا بها من التغلب على حزب الفلاسفة الذي كان سائداً مسموع الكلمة لدى الخليفة بفضل ابن رشد ، وما يؤيد هذا الرأي أن ابن رشد لم يكن وحيداً في الاهانة والأذى والنفي والاعتقال بل كان معه كثير من أتباعه وأمثاله العلماء وكان ذنبهم في نظر الخليفة وحزبه انقطاعهم للفلسفة ودرس كتب الأقدمين .

والحنة في ذاتها تقع في كل زمان ومكان وتاريخ العالم حافل بفظائع الاضطهاد والتنكيل . وتاريخ أوربا مملوء بوقائع التعصب والاضطهاد والحاق الأذى بالعلماء والمصلحين الدينيين والمخترعين والمكتشفين .

على أن الخليفة بعد أن أطاع مُشير السوء عاد فندم على ما فرط منه في حق الحكمة والحكماء فرجع إلى مراکش ونسخ المنشور الذي أذاعه في حق ابن رشد وصحبه ومحا أثره واشتغل بالفلسفة واسترضى ابن رشد ورفاقه ودعاهم إلى حضرته وقربهم من خطيرته وقدمهم واستمع لهم وأطاع رأيهم ونبذ حزب التعصب والجهل الذي كان سبباً في نكبتهم .

غير أن حياة ابن رشد لم تطل بعد محنته عاماً فلما توفي نقلت رفاتة إلى قرطبة ودفن في مدفن أجداده بمقبرة ابن عباس ويروى أن جثته نقلت على بعير وأصدق الأخبار عن وفاته أنه توفي بمرآكش يوم الخميس التاسع من صفر سنة خمس وتسعين وخمسمائة قبل وفاة المنصور الذي نكبه بشهر أو نحوه ودفن بخارجها ثم سيق إلى قرطبة فدفن بها مع سلفه . وذكر ابن فرقد أنه توفي بعد النكبة الحادثة عليه المشهورة الذكر ودفن بجبانة باب تاغزوت خارج مراکش ثلاثة أشهر وذلك في أول دولة الناصر .

أساتذته

روى عن أبيه أبي القاسم واستظهر عليه الموطأ حفظاً . وأخذ يسيراً عن أبي القاسم ابن بشكوال وعن أبي مروان بن مسرة . وعن أبي بكر بن سمحون وعن أبي جعفر ابن عبد العزيز وأجاز له أبو جعفر هذا وأبو عبد الله المازري الطب عن أبي مروان ابن جربول البلنسى واشتغل على الفقيه الحافظ أبي محمد بن رزق واشتغل بالتحاليم وبالطب على أبي جعفر هرون ولازمه مدة وأخذ عنه كثيراً من العلوم الحكيمية .

الرجال الذين تعلم عليهم والعلوم التي درسها

الفقه : تلقاه على أئمة عهده . الطب : على أبي جعفر هرون . الفلسفة : قيل أنه تلقى علوم الحكمة على ابن باجة ولكن هذا قول ضعيف لأن وفاة ابن باجة توافق بلوغ ابن رشد الثانية عشرة من عمره فقد ولد ابن رشد في سنة ١١٢٦ وتوفي ابن باجة في

سنة ١١٣٨ وهذه سن لا تسرح بتأقي علوم الفلسفة ، قد يكون ابن رشد من النوانع الذين تظهر نجاحتهم في العقد الأول من أعمارهم وقد يكون حظي بالتلقى عن ابن باجة ولكن هذا في مجال الافتراض والظنون . والمؤكد ان ابن باجة كان يختلف حتماً الى بيت ابن رشد زائراً فلا يبعد أن يكون قد حدث الصبي ونأقشه أو استمع له نبذة محفوظة أو قصيدة مروية فصارت هذه الحادثة وما يكون تكرر من نوعها سبباً لاتساب ابن رشد اليه

ولعل الذي دعا بعض المؤرخين كالبن أبي أصيبعة الى هذا القول تسلسل مذهب ابن رشد من مذهب ابن باجة ، على أن هذا التسلسل طبيعي لأسباب كثيرة أهمها اتجاه الفكر في الأندلس وفي العالم في القرن الثاني عشر وتأثير الوسط والمبادئ ، وكانت تربطه بابن طفيل وأواصر المودة وهو الذي فتح له سبل التقدم في بلاط الخليفة وكانت بينه وبين آل زهر الذين اشتهروا بالعلم والفضل والأدب في الأندلس في القرن السادس للهجرة مودة عظيمة ومنهم أبو بكر بن زهر طبيب الخليفة وأبو مروان بن زهر مؤلف كتاب « التيسير » وكانا من أوفى أصدقائه ،

ومنهم أبو بكر بن العربي الفقيه صاحب التصانيف وبالجملة كان ابن رشد مختلطاً بأشهر وأعلم وأفضل أهل عصره .

ومن غرائب المصادفات ان ابن يطار وعبد الملك بن زهر ماتا وابن رشد في سنة واحدة وكان قد سبقهم الى دار الفناء ابن طفيل وأبو مروان بن زهر وقد توفيت الحكمة في أرض أندلس ب وفاة هؤلاء العظماء الذين كانوا كالنقش الجليل إطاره تلك البقعة المباركة، أشرقت شمسهم في بداية القرن السادس الهجري وغابت بنهايته وهكذا عمر الحكمة كعمر زهر البنفسج ينتفس من الربيع ثم لا يلبث أن يذبل ولكنه محبوب لعطره ومعزز لأنه رمز الأمل الذي لا يموت ! فن آثار هؤلاء الحكماء نستفيد ومن بحر فضلهم نفترف ومن ارثهم المقدس الذي تركوه لنا بنبي حكمة جديدة أساسها الحب العام وغايتها التسامح الشامل .

أَصْدَقَاؤُهُ

أبو عبدالله محمد بن ابراهيم الفقيه وقاضى بجاية وأبو جعفر الذهبي والفقيه أبو الرابع الكفيف وأبو العباس الحافظ الشاعر القراى .

وقد نكبوا معه لشدة اتصا لهم به ، وامتزاج فكره بأفكارهم ومن أصدقائه أبو محمد عبد الكبير وكان مقرباً لدى ابن رشد فاستكتبه واستقضاه أيام قضائه بقرطبة وأبو جعفر ابن هارون الترجالى وهو شيخ أبى الوليد بن رشد فى التعاليم والطب وأصله من ترجاله من ثغور الأندلس .

تلاميذه

أبو عبدالله الندرومى ولد ونشأ بقرطبة ثم انتقل الى أشبيلية وكان قد لحق القاضى أبا الوليد بن رشد واشتغل عليه بصناعة الطب .

وأبو جعفر احمد بن سابق أصله من قرطبة وكان من طلبة القاضى أبى الوليد بن رشد ومن جملة المشتغلين عليه بصناعة الطب . وأبو القاسم الطيلسان وقد روى عن ابن رشد انه كان يعرف شعر حبيب والمتنبى ونهم أبو محمد بن حوط الله وأبو الحسن سهل ابن مالك وأبو الربيع بن سالم وأبو بكر بن جمهور وغيرهم .

نسله

وقد خلف ابن رشد ولداً هو أبو محمد بن عبدالله بن أبى الوليد محمد بن احمد ابن محمد بن رشد وكان فاضلاً فى صناعة الطب عالماً بها مشكوراً فى أفعالها وكان يقصد الخليفة الناصر ويعالجه . وخلف ابن رشد غير هذا أولاداً اشتغلوا بالفقه واستخدموا فى قضاء الكور .

المنطق والقرآن

كان متهموساً بمنطق أرسطو وقال عنه انه مصدر السعادة للناس وان سعادة الإنسان تقاس بعلمه بالمنطق وهو يرى عدم نفع « ايساغوجى » لفورفور يوس وكان يهتم بالنحو بصفة كونه قانوناً لجميع اللغات وأرسطو أوجد قانوناً لها فى كتابى هرمنطيقى والبلاغة .

والمنطق اداة تسهل الطريق الشاقة في الوصول الى الحقيقة التي لا يصل اليها العامة بل بعض الخاصة بفضل المنطق . وقد اتفق أنه وصل الى الحقيقة واكتشف الحق المطلق وذلك بدرس ارسطو ويعتقد أن للدين حقيقة قائمة به ولكنه يفيض علم الكلام لأنه يسمى لاثبات ما لا يمكن اثباته بالعقل لأن الغرض الذي من أجله نزل القرآن ليس تعليم الناس ولكن تحسين أحوالهم فليس المطلوب العلم انما المطلوب الطاعة والاستقامة واتباع الطريق السوى وهذه هي غاية الشارع الذي يعلم أن سعادة الانسان لا تتم إلا بالمعيشة الاجتماعية

سيرته في القضاء

ولى قضاء قرطبة بعد أبي محمد بن مغيث فخدمت سيرته وتأملت له عند الملوك وجاهة عظيمة لم يصرفها في ترفيع حال ولا جمع مال انما قصرها على مصالح أهل بلده خاصة ومنافع أهل الأندلس عامة .

وكان قد قضى في اشبيلية قبل قرطبة وكانت الدراية أغلب عليه من الرواية ولم ينشأ بالأندلس مثله كمالاً وعلماً وفضلاً .

وكان على شرفه أشد الناس تواضعاً وأخفهم جناحاً وعنى بالعلم من صغره الى كبره حتى حكى عنه انه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه ليلة بنائه على أهله . وروى أنه سود فيما صنف وقيد وألف وهذب واختصر نحواً من عشرة آلاف ورقة ومال إلى علوم الأوائل فكانت له فيها الامامة دون أهل عصره وكان يفرغ إلى فتواه في الطب كما يفرغ إلى فتواه في الفقه مع الحظ الوافر من الاعراب والأدب . وكان يحفظ شعر حبيب وشعر المتنبي ويكثر التمثيل بهما في محله ويورد ذلك أحسن إيراد . وكان مشهوراً بالفضل معتنياً بتحصيل العلوم . وكان أوحده دهره في علم الفقه والخلاف . وكان متميزاً في علم الطب وجيد التصنيف، حسن المعاني . حدث القاضي أبو مروان الباجي قال « كان القاضي أبو الوليد بن رشد حسن الرأي ذكياً رث البزة قوى النفس وأقبل على علم الكلام والفلسفة وعلوم الأوائل حتى صار

يضرب به المثل فيها . ومن كلامه المأثور « ان من اشتغل بعلم التشريع ازداد إيماناً بالله تعالى . »

عن الأمير الذي نكب ابن رشد في عهده

ويظهر أن يعقوب انتخب لإمارة المؤمنين انتخاباً فقد روى ابن الأثير وابن خلكان ان يوسف مات من غير وصية بالملك لأحد من أولاده ، فاتفق رأى قواد الموحدين وأولاد عبد المؤمن على تملك ولد يعقوب فملكوه في الوقت الذي مات فيه أبوه فهذا التقديم في ذاته دليل على اعتراف شيوخ الأمة بفضله وقام بالأمر أحسن قيام ، وهو الذي أظهر أبهة ملكهم ورفع راية الجهاد ونصب ميزان العدل وبسط أحكام الناس على حقيقة الشرع ونظر في أمور الدين والورع والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأقام الحدود حتى في أهله وعشيرته الأقربين كما أقامها في سائر الناس أجمعين ، فاستقامت الأحوال في أيامه وعظمت الفتوحات .

استقلال القضاء عن السلطة التنفيذية

ومن نوادر عدله ان الأمير الشيخ أبا محمد عبد الواحد بن الشيخ أبي حفص عمر ولد الأمير أبي زكريا يحيى بن عبد الواحد صاحب افريقية كان قد تزوج أخت الأمير يعقوب وأقامت عنده ، ثم جرت بينهما منافرة فجاءت إلى بيت أخيها يعقوب ، فسير زوجها في طلبها فامتنعت عليه ، فشكا الى قاضى الجماعة براكش وهو ابو عبد الله محمد ابن على بن مروان . فاجتمع القاضى المذكور بالأمير وقال له ان الشيخ أبا محمد عبد الواحد يطلب أهله ، فسكت يعقوب وتكرر اللقاء والطلب والسكوت ثلاث مرات وفي الثالثة قال القاضى للأمير « فاما أن تسير إليه أهله وإلا فاعزلنى عن القضاء . » فسكت يعقوب ثم استدعى خادماً وقال له في الدر « تحمل أهل الشيخ عبد الواحد اليه » فحملت في ذلك النهار ولم يتغير على القاضى ولا قال له شيئاً يكرهه . وهذه حسنة تعد له وللقاضى .

وقتل في بعض الأحيان على شرب الخمر وقتل العمال الذين تشكو الرعايا منهم .
 أرسل اليه صلاح الدين رسولاً من بني منقذ وهو شمس الدولة عبد الرحمن بن مرشد
 في سنة ٥٨٧ هـ ليستجده على الفرنج الواصلين من بلاد المغرب الى الديار المصرية
 وساحل الشام ، ولم يخاطبه بأمر المؤمنين بل خاطبه بأمر المسلمين ، فعز ذلك عليه
 ولم يجبه إلى ما طلبه منه .

علاقة ابن رشد بالخليفة يوسف بن عبد المؤمن

وهو والد الخليفة يعقوب المنصور وكيف اتصل ابن رشد بالخلفاء بفضل ابن طفيل
 وفيه دليل على حب الخليفة يوسف العلم والعلماء .

لما تولى أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن بن علي طمح به علوهمته إلى تعلم الفلسفة
 فجمع كثيراً من كتبها وبدأ بالطب فاستظهر به فن كتبه مما يتعلق بالعلم دون العمل
 ثم تخطى إلى الفلسفة وأمر بجمع كتبها فاجتمع له كثير منها ولم يزل يبحث عن العلماء
 ويقربهم وكان بلغ به حبه العلم والكتب حتى استباح مصادرتها في بيوت أربابها
 وحملها اليه اغتصاباً مع مكافأة أهلها بعد ذلك كما حدث ليوسف ابى الحجاج المراني
 فانه بعد أن صادر كتبه ولاء ولاية حسنة وكان ممن صحب هذا الخليفة من العلماء
 أبو بكر محمد بن طفيل أحد فلاسفة المسلمين بالاندلس وكان يجلب إلى الخليفة العلماء
 من جميع الأقطار ويحضره على أكرامهم وهو الذي نبهه على ابن الوليد محمد بن أحمد
 ابن محمد بن رشد فن حينئذ عرفوه ونبه قدره عندهم . (راجع ص ٩٧ من هذا الكتاب)

أول مجلس بين الخليفة يوسف وابن رشد

وكيف استدرجه للتكلم في الفلسفة

روى محيي الدين في كتابه « المعجب » عن الفقيه الأستاذ ابى بكر بندود بن محيي
 القرطبي تلميذ ابن رشد قال « سمعت الحكيم أبا الوليد يقول أكثر من مرة لما دخلت
 على أمير المؤمنين أبى يعقوب وجدته هو وأبا بكر بن طفيل فأخذ أبو بكر يثنى على

ويذكر بيني وسلفي ويضم بفضلہ إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدرى فكان أول ما فاتحنى به أمير المؤمنين بعد أن سألنى عن إسمي واسم أبى ونسبى أن قال لى « ما رأيهم فى السماء (يعنى الفلاسفة) أقدمية هى أم حادثة ؟ » فأدركنى الحياء والخوف فأخذت أنعمل وأنكر اشتغالى بالفلاسفة ولم أكن أدرى ما قرر معه ابن طفيل ففهم أمير المؤمنين منى الروح والحياء فالتفت إلى بن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التى سألنى عنها ويذكر ما قاله أرسطو وأفلاطون وجميع الفلاسفة ويورد مع ذلك احتجاج أهل الاسلام عليهم فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها فى أحد من المشتغلين فى هذا الشأن المتفرغين له ولم يزل يبسطنى حتى تكلمت فمرف ما عندى من ذلك فلما انصرفت أمر لى بنال وخلعة سنية ومركب .

اقتراح الخليفة يوسف

على ابن رشد ترجمة أرسطو وتوسيط ابن طفيل فى ذلك

ثم استدعانى أبو بكر بن طفيل يوماً فقال لى سمعت اليوم أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة أرسطوطاليس أو عبارة المترجمين عنه ويذكر غموض أغراضه ويقول « لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهماً جيداً لقرب مأخذها على الناس » فان كان فى فضل قوة لذلك فافعل وانى لأرجو أن تنى به لما أعلمه من من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزوعك إلى الصناعة وما يمنعنى من ذلك إلا ما تعلمه من كبر سنى واشتغالى بالخدمة وصرف عنايتى إلى ما هو أهم عندى منه .

قال أبو الوليد « فكان هذا الذى حملنى على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطوطاليس » قال محي الدين من عنده « وقد رأيت أنا لأبى الوليد هذا تلخيص كتب الحكيم فى جزء واحد فى نحو مائة وخمسين ورقة ترجمه بكتاب الجوامع لخص فيه كتاب الحكيم المعروف بسمع الكيان وكتاب السماء والعالم ورسالة الكون والفساد وكتاب الآثار العلوية وكتاب الحس والمحسوس ثم لخصها بعد ذلك وشرح أغراضها فى

كتاب مبسوط في أربعة أجزاء وبالجملة لم يكن في بني عبد المؤمن فيمن تقدم منهم وتأخر ملك بالحقيقة غير أبي يعقوب هذا « ١١

هذا مجمل أخبار اتصال ابن رشد بالخليفة يوسف بن عبد المؤمن والد الخليفة يعقوب المنصور الذي نكب الفيلسوف قد أوردناه تكال البحث والاستقصاء .

الأمير يعقوب المنصور وابن رشد

وقد اتجه نظرنا منذ قرأنا كتب ابن رشد وعزمنا على ترجمته وتلخيص فلسفته إلى المحنة التي أصابته وأسبابها ونتائجها وأثرها في التاريخ الاسلامي وفي تاريخ الفلسفة وعزمنا على تحقيقها وتحليلها والتدقيق في معرفة أصولها لنصل إلى حقيقة يحسن الوقوف لديها والسكوت عليها .

ولما كان الذي أوقع المحنة بابن رشد هو المنصور بالله يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن الرابع من خلفاء الموحدين أخذنا نبحت في تاريخه لنعلم هل كانت النكبة فعلاً فردياً أملاء على الأمير ظلمه وحقه وجهله أم كانت فعلاً قومياً يدل على حالة الأمة في أخلاقها وميولها ، وهل كان الأمير سليم العقل والارادة مسؤولاً عن أفعاله مسؤولية تامة أمام التاريخ والأجيال اللاحقة أم كان معتلاً مختلاً لا يسأل عما يفعل ذهبت بعقله سلطة الفرد ونزق الاستبداد وسوء الوراثه وملأه القصور التي ينفس فيها أمثاله

فان الظاهر دل على أن نكبة ابن رشد كانت عملاً عاماً دعت اليه ضرورة سياسية أو دينية أو اجتماعية فأقيمت عليه الدعوى الجنائية وحوكم محاكمة استبدادية وصدرت في حقه عقوبة النفي والتنكيل ولم يكن لدينا مصدر لفحص هذه المسألة إلا كتب التاريخ لأن عرب الأندلس لم يتركوا متاحف ولا سجلات ولا ملحقات ولا قيوداً يلجأ اليها الساف كما هي الحال في بعض الممالك الأوروبية على أننا لا نلومهم على ذلك فلو تركوا شيئاً مما ذكر لما أتى عليه ملوك اسبانيا الذين خلفوهم فقد أحرقوا كل ما وصلت اليه أيديهم من آثار العرب الأدبية وبددوا تحت تأثير التعصب الوطني والديني ثروة كانت

تستفيد منها الانسانية أعظم فائدة ، لأجل هذا كانت مصادرنا في هذا المبحث محصورة في كتب التاريخ العربية والافرنجية .

تاريخ الأمير الذي نكب ابن رشد

هو يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن بن علي الخليفة الرابع من دولة الموحدين التي أسسها بسوس محمد بن تومرت المتسمى بالمهدي في صدر القرن السادس سنة ٥١٥ هجرية خلف يعقوب أباه يوسف في سنة ٥٨٠ وكانت سنة يوم صار اليه الأمر اثنتين وثلاثين سنة وكانت مدة ولايته ست عشرة سنة وثمانية أشهر وتوفي في سنة ٥٩٥ وله من العمر ثمان واربعون سنة وقد خطه الشيب وكانت أمه رومية اسمها ساحر (كارمن) فبرى من ذلك أنه من نسل مختلط وانه الحفيد الرابع لرجل عصامي من مؤسسي الدول الشرقية في الغرب ويتبع هذا التسلسل تطور في الغرائز والأخلاق يشاهد في الاحفاد .

وكان عهده حافلاً بالحروب والغزوات والغنم في سنة ٥٨٠ وهي أولى أيام ولايته خرج المبرقيون بنوا ابن غانية يقودهم علي بن غانية من جزيرة ميرة قاصدين مدينة بجاية فملكوها وأخرجوا من بها من الموحدين فخرج اليهم يعقوب وهزمهم في حسامة دقيوس . وفي عودته انقضت عليه مدينة قفصة فحاصرها ودخلها عنوة وقتل أهلها قتلاً ذريعاً .

وفي سنة ٥٨٥ هجم بطرس بن رودريج (بطروبن الريق) على مدينة شلب من الأندلس فملكها فتجهز يعقوب في جيوش ونزل على شلب وأخرج منها بطرس وأخذ من حصون الافرنج حصناً وفي سنة ٥٩٠ انقض ما بينه وبين الفونس فخرجت خيل الفونس تدوس الحدود والتقى الجيشان في سنة ٥٩١ في «فحص الجديد» وهو مكان بين أشبيلية وطليطلة فهزم الفونس وجنوده وفي السنة التالية هجم على طليطلة وتوغل في لرض الاسبان فطلب الفونس منه هدنة فهادنه عشر سنين .

نبلته في غزو مصر

وكان ينوي غزو مصر ويذكرها وما فيها من المناكر والبدع ويقول «نحن انشاء الله مطهروها» ولم يزل هذا عزمه الى أن مات وكانت بينه وبين الفونس تلك الهدنة .

قتل أخيه وعمه

وكان له من اخوته وعموته منافسون لا يرونه أهلاً للإمارة فلقى منهم شدة ولما استوثق أمره عبر البحر بعساكره وسار حتى نزل مدينة سلا وبها تمت بيعته واستجاب له من كان تلكاً عليه من أعمامه ومن ولد عبد المؤمن بعد ما ملأ أيديهم أموالاً وأقطعهم الأقطاع الواسعة ثم تركهما فطمع في الأمر أخوه أبو حفص عمر وعمه سليمان بن عبد المؤمن فأمر بالقبض عليهما وتقيدهما وحملهما بعد التقييد الى مدينة سلا ووكل بهما من يقوم عليهما وأثقلهما بالحديد وسار حتى بلغ مراکش فكتب إلى القيم عليهما بقتلهما وتكفينهما والصلاة عليهما ودقنها فقتلهما صبراً ودقنها وكتب يعلمه بذلك وقال له « بنيت قبريهما بالكندان والرخام » وجعل يذكر حسنهما فكتب اليه « ما لنا ولدن الجابرة إنما هما رجلان من المسلمين فادقنها كيف يدفن عامة المسلمين » وقد استدعت تلك الحروب والفتن نعيه عن مقر ملكه أمدأ وأصيب أثناء مرض شديد . ففى غيبته ومرضه طمح أخ له ثان اسمه أبو يحيى فى الخلافة فقبض عليه وحاكمه وقتله بمحض من الناس وأمر باخراج بقية الأمراء حفاة عراة الرؤوس

أخلاقه

كان شديد الدكاء وكثير الإصابة بالظن لا يكاد يظن شيئاً إلا وقع كما ظن مجرباً للأمور عارفاً بأصول الشر والخير وفروعهما ولى الوزارة أيام أبيه فبحث عن الأمور بحثاً شافياً وطالع أحوال الأمال والولاة والقضاة وسائر من ترجع اليه الأمور مطالعة أفادته معرفة جزئيات الأمور فدبرها بحسب ذلك فخرت أموره على قريب من الاستقامة والسداد حسب ما يقتضيه الزمان والأقليم .

سوء شبابه

روى المؤرخون أن أقاربه كانوا متهاونين بأمره محتقرين له لأشياء كانت تظهر منه في صباه توجب ذلك فبعد أن قتل أخاه وعمه ونكل ببقية الأمراء هابوه وأشربت قلوبهم خوفه

حبه العدل بين الناس

وكان في جميع أيامه وسيره مؤثراً للعدل متحرراً له بحسب طاقته وما يقتضيه اقلية والأمة التي هو فيها وأراد في أول أمره الجرى على سنن الخلفاء الأول . وكان يقعد للناس عامة ولا يحجب عن أحد من صغير ولا كبير حتى اختصم اليه رجلان في نصف درهم ففضى بينهما وأمر الوزير أبا يحيى صاحب الشرطة ان يضربهما ضرباً خفيفاً تأديباً لهما وقال لهما اما كان في البلد حكام قد نصبوا لمثل هذا ، ثم صار يقعد في أيام مخصوصة لمسائل مخصوصة لا ينفذها غيره كأنه محكمة عليا .

ولما ولي أبا القاسم بن بقی القضاء ، كان فيما اشترط عليه أن يكون قعوده بحيث يسمع حكمه في جميع القضايا . فكان يقعد في موضع بينه وبين أمير المؤمنين ستر من ألواح . وكان قد أمر أن يدخل عليه أمناء الأسواق وأشياخ الحضرة في كل شهر مرتين يسألهم عن أسواقهم وأسعارهم وحكامهم . وكان إذا وفد عليه أهل بلد فأول ما يسألهم عن عمالهم وقضاتهم وولائهم ، فاذا أثبتوا خيراً قال اعملوا انكم مسؤولون عن هذه الشهادة يوم القيامة فلا يقولن أحد منكم إلا حقاً !

حبه الخبز

وبنى بمدينة مراکش مستشفى يظان المؤرخون أن ليس في الدنيا مثله ، وتخيره لحة ساحة فسيحة بأعدل موضع في البلد وأجرى له ثلاثين ديناراً في كل يوم برسم الطعام وما ينفق عليه خاصة خارجاً عما جلب اليه من الأدوية ، وأقام فيه الصيدالة لتجيز أنواع الدواء وأعد للمرضى ثياب ليل ونهار للنوم من جهاز الصيف والشتاء ، فاذا تقه

المريض الفقير أمر له عند خروجه بمال يعيش به ريثما يشتغل ، ولم يقصره على الفقراء دون الأغنياء . ولم يقصره على أهل البلد ، بل كل من مرض من الغرباء يحمل اليه ويمالج إلى أن يشفى أو يموت . وكان يزوره في كل جمعة ويعود المرضى ويسألهم بقول « كيف حانكم وكيف القومة عليكم » وبمناسبة الغرباء . نذكر أن جمهورية جنيف في وقتنا هذا تنقاضي من الغرباء ضريبة باسم المستشفى الخيري . ولكنها جعلت العلاج فيه قاصراً على أهل البلاد دون الغرباء !

حبه الصدقة المنظمة

وكان كثير الصدقة تصدق مرة بأربعمائة دينار خرج منها للعامة نحو من نصفها والباقي في القرابة . وقد قسموا مدينة مراكش أرباعاً وجعلوا في كل ربع أمانة معهم أموال يتحررون بها المساكين وأرباب البيوتات . وكان كلما دخلت السنة يأمر أن يكتب له الأيتام المنقطعون فيجمعون إلى موضع قريب من قصره فيختون ويأمر لكل صبي منهم بمنقال وثوب ورغيف ورمانة .

عدم تصديقه الخرافات

سمع النساء يوماً يمجذن ذكر سلفه ابن تومرت المتسمى بالمهدي ويقلن ما معناه بلسانهم « صدق مولانا المهدي نشهد أنه الامام حقاً » فابتسم استخفافاً بقولهن لأنه لا يرى شيئاً من هذا كله . وكان لا يرى رأيهم في ابن تومرت . وروى أبو العباس أحمد ابن ابراهيم بن مطرف المربى انه قال له « يا أبا العباس اشهدلى بين يد الله عز وجل انى لا أقول بالعصمة (يعنى عصمة ابن تومرت) » وقال له يوماً وقد استأذنه في فعل شئ . فيفتقر الى وجود الامام « يا أبا العباس أين الامام !! »

بغضه التمليق

روى أبو بكر بن هاني قال « لما رجع أمير المؤمنين من غزوة الأرك وهى التى أوقع فيها بالافونس وأصحابه خرجنا لتلقاه فقدمنى أهل البلد لتكليمه ، فرفضت اليه فسألتني

عن أحوال البلد وأحوال قضائه وولاته وعماله على ما جرت عادته فلما فرغت من جوابه سألتني كيف حالى فى نفسى قشكرت له ودعوت بطول بقائه ثم قال لى ما قرأت من العلم ؟ قلت قرأت تواليف الامام أعنى ابن تومرت فنظر الى نظرة المغضب وقال « ما هكذا يقول الطالب ! انما حكمك أن تقول قرأت كتاب الله وقرأت شيئاً من السنة ثم بعد هذا أتلى ما شئت »

حبه العمارة

شرع فى بنيان مدينة عظمت على ساحل البحر والنهر من العدو التى تلى مرا كاش وقد أتم سورها وبنى فيها مسجداً عظيماً كبير المساحة ، وعمل له مأذنة فى نهاية العلو على حياة منار الاسكندرية ، وقد تمت المدينة فى حياته وكملت أسوارها وأبوابها وعمر كثيراً منها وهى تجبى فى طولها نحواً من فرسخ وهى قليلة العرض ولم يزل العمل فيها وفى مجدها طول مدة ولايته الى سنة ٥٩٤

حبه الطلبة

نال عنده طلبة العلم ما لم ينالوا فى أيام أبيه وجده ، وانتهى أمره معهم الى ان قال يوماً بمحضرة كافة الموحدين بسمهم وقد بلغه حسدهم للطلبة على موضعهم منه وتقريبه إليهم وخلوته بهم دونهم « يا معشر الموحدين أنتم قبائل فمن نابه منكم أمر فزع الى قبيله وهؤلاء الطلبة لا قبيل لهم إلا أنا فهما نابههم أمر فأننا ملجأهم والى فزعهم والى ينتسبون » فعظم من ذلك اليوم أمرهم وبالغ الموحدون فى برهم واکرامهم .

اضطهاده اليهود بعد اسلامهم

وفى آخر أيام أبى يوسف أمر أن يتميز من أسلم من اليهود الذين بالمغرب بلباس يختصون به دون غيرهم ، ولم يزالوا كذلك بقية أيامه ومقداراً من أيام ابنه عبد الله . وانما حمل أبى يوسف على ذلك شكه فى اسلامهم ، وكان يقول « لو صح عندى اسلامهم

لتركهم يختلطون بالخلق في انكحتهم وسائر أمورهم . ولو صح عندى كفرهم لقلت رجالهم وسبيت ذرارهم وجعلت أموالهم نسيئاً للمسلمين . ولكنى متردد فى أمرهم ولم تنعقد عندنا ذمة ليهودى ولا نصرانى منذ قام أمر المصادمة ، ولا فى جميع بلاد المسلمين بالمغرب بيعة ولا كنيسة . انما اليهود عندنا يظهرون الاسلام ويصلون فى المساجد ويقرؤن أولادهم القرآن جارين على ملتنا وسنتنا . والله أعلم بما تكنه صدورهم ونحوه بيوتهم » .

ميله الى التصوف

وبعد قتل أخيه وعمه فى السنة السادسة بعد الثلاثين من عمره أظهر زهداً وتقشفاً وخشونة ملابس ومأكل واشترى فى أيامه للصالحين والمتبتلين صيت وقامت لهم سوق وعظمت مكاتهم ، ولم يزل يستدعى الصالحين من البلاد يكتب اليهم يسألهم الدعاء ويصل من يقبل صلته بالصلوات الجزيلة . ولما خرج الى الغزوة الثانية (٥٩٢) كتب قبل خروجه الى جميع البلاد للبحث عن الصالحين والمنتمين الى الخير وحملهم اليه ، فاجتمعت له منهم جماعة كبيرة كان يجعلهم كلأ سار بين يديه فاذا نظر اليهم قال لمن عنده « هؤلاء الجن ، لا هؤلاء ! » ويشير الى العسكر ، ولما رجع أمر لهؤلاء القوم بأموال عظيمة .

محاربه مذهب مالك

أمر باحراق كتب مذهب مالك ، وشهد بعض المؤرخين بمدينة فاس أنه كان يؤتى من كتب المذهب بالاحمال فتوضع ويطلق فيها النار . وكان قصد الأمير فى الجملة محو مذهب مالك وإزالته من المغرب مرة واحدة ، وهذا المقصد بعينه كان مقصداً ليه وجده الا أنهما لم يظهراه وأظهره يعقوب وتقدم الى الناس فى ترك الاشتغال بعلم الرأى والخوض فى شئ ، منه ، وتوعد على ذلك بالعقوبة الشديدة

مدينة قرطبة

التي نشأ فيها ابن رشد

قرطبة عاصمة مقاطعة تعرف باسمها بمملكة الأندلس باسبانيا واقعة في جنوب سطح جبل سيارامورينا وعلى الضفة اليمنى لنهر الوادى الكبير وتبعد ٧٥ ميلاً عن أشبيلية ، أسسها الرومان وجعلها العرب باسوار وقلاع وقصور وشادوا بها المساجد والمعاقل والجسور واكبرها من الجنوب جسر عظيم جمع بين جلال البناء الرومانى واتقان الهندسة العربية وجمال الدقة الأندلسية ، جعلوه على ستة عشر عقداً ، وهو الذى يطلق عليه اسم « قنطرة الوادى » وكان بها لأمرء الأندلس قصر فخم يقصر البيان عن وصفه لا يقل فى الحسن عن الحمراء . وأسس عبد الرحمن الأول جامعها الأعظم فى مكان هيكى رومانى . والمسجد لا يدل ظاهره على جماله الداخلى الذى ينطق بالمثل الأعلى لفن العمارة العربى فى أوروبا .

كانت قرطبة منذ نشأتها عزيزة الجانب فقد استوطنتها أشراف الرومان واطلقوا عليها اسم « قرطبة الشريفة » لكثرة من أظلت من العظماء . ويظن المؤرخون انها قرطاجنية الاسم والتكوين ، وجاء عليها حين كانت أعظم مدن اسبانيا شأنًا وأوفرها سكانًا وأوسعها رزقًا وأقواها حصونًا وأعرضها جاهًا . وروى أن قيصر حاصرها وقاسى فى سبيل اخضاعها أهوالاً فلما وقعت له بعد موقعة « اوندرا » اعمل السيف فى رقاب ٢٠٠٠٠ من رجالها

ولما دخل العرب أرض اندلس الحقوها بخلافة دمشق ثم لم تلبث ان صارت عاصمة ملكهم . ويقول المؤرخون انها فى أيام مجدها كان بها ٢٠٠٠٠٠ منزلاً ، و ٦٠٠ مسجدًا ، و ٩٠٠ حمامًا ، ومكاتب عامة كثيرة ، ويتبعها ثمان مدن و ٣٠٠ بلد و ١٢٠٠٠ ضاحية

وقد أنجبت قرطبة في كل أجيالها رجالاً عظاماً . ففي عهد الرومان ولد فيها لوكان و سنيكا
وفي عهد العرب ابن رشد وأساتذته وتلاميذه وابن حزم عدا عدداً من القواد والمصورين
والكتاب والصالحين . ومما يدعو الى أسف أهل الفنون والمؤرخين أن الأسبان بعد
زوال دولة العرب جعلوا قصر الخليفة سجنًا وقلبوا المسجد كنيسة

وقد عاب شارل الخامس رجال الدين وانبهم في رسالة مشهورة منها « لقد بنيتم
في مكان المسجد ما كنتم تستطيعون تعميره في أية بقعة أخرى ، ولكنكم أنفقتم شيئاً
فذا لم يكن له في العالم مثيل » ان الكاتدرائية جميلة حقاً ولكن أين المسجد يسند ساحاته
العظمى ١٢٠٠٠ عموداً ، بل أين التسعة عشر باباً المصنوعة من البرنز ، بأيدي صناع حذقوا
تشكيل المعادن والتصوير فيها وهم من أهل دمشق نزحوا الى الأندلس فيمن نزح اليها
من مرة المشاركة !

وإن الحنسة آلاف مصباح تضاء بزيت عطرية فتملأ الفضاء نورا وعبقاً . أما
المحراب المسبح فقد كان مسقفاً بدائرة من المرمر الأبيض مزينة بالذهب والزجاج الملون
ومرصعة بالحجارة الكريمة ومنمقة بقباشاني يبرزن فكانت تلك الدائرة المرمرية لصفائها
وحسن زينتها أشبه بقبة من اللؤلؤ .

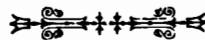
ويظهر أن قرطبة لم تشهد عهداً أسعد من عهد عبد الرحمن الثالث (الناصر لدين الله)
فقد كانت عاصمة ملكه في أعلى درجات النجاح المادى والتقدم المعنوى . وكان للعال
والزراعة والتجارة من الشأن ما كان للفنون والعلوم والفلسفة . وعدد سكان قرطبة
لعهده كمدد سكان القاهرة لعهدها هذا وبها إذ ذاك ٣٠٠٠ مسجداً و ١١٣٠٠٠ بيتاً
و ٣٠٠ حماماً و ٢٨ ضاحية . فلم يكن في العالم الاسلامى مدينة تضارعها أو تفوق عليها
غير عاصمة الرشيد والمأمون فكانت بغداد في الشرق وقرطبة في الغرب مثل باريس
ولندن في عصرنا هذا .

أما قوة الخليفة فكانت تعادل قوة الملوك العظام لعهدها فكان له أسطول عظيم ضمن
له السيادة في بحر الروم فجعله بحيرة أندلسية وسهل له الاستيلاء على سيوتا وهي إذ ذاك

تعادل جبل طارق أو بورت سعيد . وكان له جيش عرمرم منظم عدّه المؤرخون أخفر جيوش العالم وأجملها وهو الذى سوده على أهل الشمال من الاسبان . وكان أعظم ملوك الأرض يخطبون مودته ويرجون معاهدته فورد على بلاطه سفراء الدول من امبراطور القسطنطينية وملوك ألمانيا وإيطاليا وفرنسا

ومما يذكر للخليفة بالفضل ان مجلسه كان مؤلفاً من أئمة المسلمين ورؤساء الأديان الاخرى بغير تمييز . وكانت بقرطبة مدرسة جامعة من أشهر جامعات الدنيا مقرها بالمسجد الأعظم الذى سبق ذكره حيث كان فطاحل العالم الاسلامى شرقاً وغرباً يلقون الدروس على الطلاب الواردين الى حلقاتهم من كل فج فكان أبو بكر بن معاوية القرشى يحدث وأبو على القالى البغدادى على أماليه الشهيرة وهى كنز شعر وتاريخ وأمثال وفقه لغة وأدب وكان ابن القطيعة أشهر نحاة الأندلس يلقي الطلاب قواعد النحو والصرف وهكذا كان لكل علم وفن استاذ من الأئمة الممتازين فيه لا يقلون قدراً عن ذكرنا على سبيل التمثيل والتدليل

وعد طلاب العلم بالجامع الأعظم بقرطبة بالآلوف وأساتذتهم بالآلوف ومعظمهم يقصدون تحصيل الفقه وبعضهم يدرسون الحكمة فالمسجد الأعظم كان منذ الف سنة مثل الجامع الأزهر شهرة ومكانة ويفضله فى أمرين الأول جماله الذى أبرزه أهل الفنون والثانى تخريج الفلاسفة أمثال ابن رشد والأزهر لم يخرج لنا منذ تأسيسه الى الآن احداً يدانى هذا الحكيم أو يقرب منه فى الفضل وسعة العلم وجليل المنفعة للدين والدنيا معاً .



نكبة ابن رشد

كلمة عامة

كان ابن رشد ممتازاً بالحكمة والعلم وشرف المنبت وازداد مجداً بتقربه من الخليفة يوسف أبي يعقوب الذي عرف قدره وفضله على غيره من قرانه وفضلاً عصره وعلى ولده المنصور يعقوب

وكل رجل ممتاز لا يأمن حسد معاصريه ومعاشره ولا ينجو من غيظهم وانتقامهم مهما كان نافعاً، وطيب القلب حسن النية بعيداً عن الأذى وربما كانت خصاله الطيبة سبباً في اشتداد البغضاء ومرارة الحقد. وأظن هذه الحال في الشرق أظهر منها في الغرب وقد تكون في المسلمين أقوى منها في غيرهم.

ويظهر ان أعداء ابن رشد حاولوا النكاية به المرة بعد المرة ففشلوا في أول الأمر لأن الخليفة المنصور كان في بداية عهده محباً للفلسفة مجاهرّاً بذلك . فكمدت سوق السعائيات ولكن الأعداء (لا كانوا) لا يسأمون من الانتظار ويرقبون أوقات المضرة فلما تحولت ، نفس المنصور عن الحكمة والحسب ، بسبب ما لحقه من التطور العقلي الذي حجب اليه التصوف والاتجاه الى الأولياء والزهاد ، كان ابن رشد قد علانجه في أفق المجد بما ظهر من فضله في التأليف في الفلسفة وسعة علمه ودقة عمله في الطب وعلوكبه في الشريعة والقضاء وتلك مواهب ثلاث لم تجتمع لرجل واحد في وقت من الأوقات

وكان ابن رشد اذ ذاك في السبعين من عمره فتحرّكت أحقاد أعدائه وقد رأوا الفرصة سانحة بانصراف المنصور الى مشايخ الطرق الصوفية فتسلح هؤلاء الأعداء وأنصارهم من حاشية الأمير (كماداتهم وعادة من مضى قبلهم ومن أتى وسيأتي بعدهم من أعداء حرية العقل الانساني) بسلاح المدافعة عن شريعة الاسلام ، وكان المنصور مقيماً بمدينة قرطبة وقد امتد بها أمد الإقامة وانبسط الناس للمجالس المذاكرة فتجددت للأعداء آمالهم وقوى تألبهم واسترسلهم فأدولوا بحفيظتهم وأوضحو للامير ما شاءوا من

« سيئات » أبى الوليد بن رشد فى مؤلفاته فقرئت فى مجلس الامير وتداولت أغراضها ومعانيها وقواعدها وتمكن الأعداء والحساد من تخريجها بما دلت عليه أسوأ مخرج . وقد ذيلوها بمكرهم وسوء طويتهم حتى هاجوا غضب الأمير وأيقظوا قوة الشر الكامنة فى نفسه بحجة المدافعة عن شريعة الاسلام ويظهران وقيعتهم بآبن رشد كانت علانية فى مجلس الأمير فان أحد المؤرخين يقول « فلم يمكن عند اجتماع الملائ الا المدافعة عن شريعة الاسلام »

ويظهر أيضاً ان أعداء ابن رشد طلبوا الى الخليفة اهرام دمه لتتجو شريعة الاسلام من شر ابن رشد وتعلو بخير هؤلاء المدافعين عن كيانه الحائذين عن حياضها ! ولكن الخليفة استعمل الرأفة « وآثر فضيلة الابقاء وأغمد السيف التماس جميل الجزاء » .

أعداء ابن رشد

ومن أعداء ابن رشد الذين جاهدوه بالمنافرة والمجاهرة القاضى أبو عامر يحيى ابن أبى الحسين بن ربيع وقد نافره لغير علة ظاهرة . وعلى ذلك النفور كان أبناء القاضى أبو القاسم وأبو الحسين والقاضى أبو عبد الله والخطيب أبو على بن حجاج وغيرهم فلما أخذ أعداء ابن رشد للحملة عليه عدتهم آثروا أن يحشروا معه فريقاً من أصدقائه ومريديه وتلاميذه لتكون محنة الحكمة شاملة ونكبة الحكماء عامة . وأشاروا على المنصور أن يصنع غضبه بصيغة الدفاع عن الملة لتكون النكاية بالحكماء أشد واللوم على الوقعة بهم أخف . فأمر المنصور طلبة مجلسه وفقهاء دولته بالحضور بجامع المسلمين وتعريف الملائ بأن ابن رشد ومن معه مرقوا من الدين وانهم استوجبوا اللعنة جهاراً .

شركاء ابن رشد

أما أصدقاء ابن رشد الذين أضيفوا إليه فهم الفقيه أبو عبد الله بن ابراهيم الأصولى فقد لف معه فى حريق الملام، لأشياء نُقمت عليه فى مجالس المذاكرة وفى أثناء كلامه مع توالى السنين والأيام، وأبو جعفر الذهبي الفقيه وأبو الرابع الكفيف وأبو العباس الحافظ الشاعر القراى .

أسباب النكبة

تضارب المؤرخون في ذكر النكبة التي أصابت الحكمة في شخص ابن رشد ومدرسته ومعظم المؤرخين يرغبون في ردها إلى أسباب مادية محسوسة أغضبت الخليفة ولكن واحداً أو اثنين منهم يحومان حول السبب الحقيقي ويلمحون إليه فقال أحدهما : « وكان لها سببان : جلى ، وخفى . فأما سببها الخفى وهو اكبر السببين فإن الحكيم أبا الوليد رحمه الله أخذ في شرح كتاب الحيوان لارسطاطاليس صاحب كتاب المنطق فهدبه وبسط أغراضه وزاد فيه ما رآه لائقاً به . فقال في هذا الكتاب عند ذكره الزرافة وكيف تتولد وبأى أرض تنشأ » وقد رأيتها عند ملك البربر « جاريًا في ذلك على طريقة العلماء في الأخبار عن ملوك الأمم وأسماء الأقاليم غير ملتفت الى ما يتعاطاه خدمة الملوك ومتخيلوا الكتاب من الاطراء والتقريظ وما جانس هذه الطرق فكان هذا مما أحفقهم عليه غير أنهم لم يظهروا ذلك ، وفي الجملة فانها كانت من أبى الوليد غفلة » .

وقال مؤرخ آخر « ان قومًا من مناوئيه من أهل قرطبة ، ويدعون معه الكفاة في البيت وشرف السلف سعوا به عند أبى يوسف ووجدوا إلى ذلك طريقًا بأن أخذوا بعض التلاخيص التي كان يكتبها فوجدوا فيها بخطه حاكيا عن بعض قدماء الفلاسفة بعد كلام تقدم « فقد ظهر أن الزهرة أحد الآلهة » فأوقفوا أبا يوسف على هذه الكلمة فاستدعاه بعد أن جمع له الرؤساء والأعيان من كل طبقة وهم بمدينة قرطبة . فلما حضر أبو الوليد رحمه الله قال له بعد أن نبذ إليه بالأوراق أخطك هذا ؟ فأنكر . فقال أمير المؤمنين « لعن الله كاتب هذا الخط » وأمر الحاضرين بانه ، ثم أمر باخراجه على حال سيئة وابعاده وابعاد من يتكلم في شئ من هذه العلوم وكتبت عنه الكتب الى البلاد بالتقدم الى الناس في ترك هذه العلوم جملة واحدة وباحراق كتب الفلاسفة كلها إلا ما كان من الطب والحساب وما يتوصل به من علم النجوم إلى معرفة أوقات الليل والنهار وأخذ سمت القبلة فانتشرت هذه الكتب في سائر البلاد وعمل بتقتضاها

ثم لما رجع الأمير إلى مراکش نزع عن ذلك كله وجنح إلى تعلم الفلسفة وأرسل يستدعي أبا الوليد من الأندلس إلى مراکش للاحسان إليه والعفو عنه . فحضر ابن رشد إلى مراکش ففرض بها مرضه الذي مات منه في آخر سنة ٥٩٤ هـ وقد ناهز السبعين ، ثم توفي أمير المؤمنين في غرة صفر الكائن في سنة ٥٩٥ هـ .

وقال آخر « ومن أسباب نكبته اختصاصه بابي يحيى المنصور وإلى قرطبة . وحدث الشيخ أبو المحسن الرعيني عن شيخه أبي محمد عبد الكبير أن هذا الأخير اتصل بابن رشد المتفلسف أيام قضائه بقرطبة وحظي عنده فاستكتبه ابن رشد واستنقضا فقال أن هذا الذي ينسب إليه ما كان يظهر عليه ولقد كنت أراه يخرج إلى الصلاة وأثر ماء الوضوء على قدميه وما كدت آخذ عليه فلتة إلا واحدة وهي عظمى الفلتات وذلك حين شاع في المشرق والأندلس على السنة المنجمة أن ريحاً عاتية تهب في يوم كذا وكذا في تلك السنة تهلك الناس واستفاض ذلك حتى اشتد جزع الناس منه واتخذوا الاتفاق تحت الأرض نوقياً لهذه الريح

ولما انتشر الحديث بها وطبق البلاد استدعى وإلى قرطبة إذ ذاك طلبتها وفاوضهم في ذلك وفيهم ابن رشد وهو القاضي بقرطبة يومئذ وابن بندود فلما انصرفوا من عند الوالي تكلم ابن رشد وابن بندود في شأن هذه الريح من جهة الطبيعة وتأثيرات الكواكب قال أبو محمد عبد الكبير وكنت حاضراً فقلت في أثناء المفاوضة ان صح أمر هذه الريح فهي ثانية الريح التي أهلك الله تعالى بها قوم عاد إذ لم تعلم ريح بعدها يم أهلاكها قال فانبرى إلى ابن رشد ولم يتمالك ان قال والله وجود قوم عاد ما كان حقاً ! فكيف سبب هلاكهم ؟ فسقط في أيدي الحاضرين واكبروا هذه الزلة التي لا تصدر الا عن صريح الكفر والتكذيب لما جاءت به آيات القرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه »

العقاب والعفو

مجلس المحاكمة

احضر ابن رشد وأصحابه الى المسجد الجامع الأعظم بقرطبة وقد عقد الخليفة مجلسه ونهض القاضى ابو عبد الله بن مروان والتقى خطبة هى أشبه الكلام بمرافعة المدعى العام ، وقد يكون الغرض من نذب هذا القاضى فى تلك الفرصة رفع الدعوى على ابن رشد .

مرافعة القاضى ابي عبد الله

قال : ان الأشياء لا بد فى كثير منها أن تكون لها جهة نافعة وجهة ضارة كالبنار وغيرها فمتى غلب النافع على الضار عمل بحسبه ومتى كان الأمر بالضد بالضد

التهمة

ثم قام الخطيب أبو على بن حجاج وعرف الناس بما أمر به من أنهم (أى ابن رشد وصحبه) قد مرقوا من الدين وخالفوا عقائد المؤمنين باشتغالهم بالفلسفة وعلوم الأوائل فنالهم ما شاء الله من الجفاء ، وتفرقوا على حكم من يعلم السر وأخفى .

الحكم

أمر أبو الوليد بسكنى اليسانة بقول من قال انه ينسب فى بنى اسرائيل وانه لا يعرف له نسب فى قبائل الأندلس .

فى أن ابن رشد لم يدافع

ولم يذكر المؤرخون ان ابن رشد أو أحد أصحابه طلب أن يتكلم عن نفسه أو طلب اليه الخليفة ذلك وفى هذا شناعة لأنه حرم حق الدفاع . وإذ ذكرنا دفاع فيلسوف عن حرية فكره يخطر ببالنا دفاع سقراط لدى قضاة بائنا قبل محاكمة ابن رشد بستة عشر قرناً فتملكنا عاطفة حق على أعداء العقل الذين لم ينفكوا

بحار يون حرية الفكر من أبعد العصور وأقدم الأجيال . والثانية عاطفة اعجاب بهؤلاء العرب المتحضرين الذين كانوا أعدل وأرحم من اليونان في القرن الرابع قبل المسيح على ما بين الأمتين من الفروق في المدنية والتور . فأن قضاة ابن رشد اكنفوا بابعاده مؤقتاً . أما قضاة سقراط العظيم فلم يشفقوا على شيخوخته ولم يخشعوا أمام جلال حكمته وجمال خلقه وأساموه للجلاد فسقاه كأس الردى على مرأى ومسمع من أهله وأحبابه ومر يديه وتلاميذه ، بل كان عرب الأندلس أشفق وأعدل من معذبي « جاليليه » في القرن السابع عشر بعد السيد المسيح ، وأرحم بكثير من أهل جنيف وعلى رأسهم « كالفن » إذ أحرقوا في مدينتهم في نصف السادس عشر « ميشل سرفيه » لاكتشافه الدوزة الدموية .

ولكن هذا لا يقلل من غضبنا على الذين حاكموا ابن رشد فان الاضطهاد مرذول في كل زمان ومكان وأنصاره محنقرون وملعونون بكل لسان ما داموا يتسلحون بالدفاع عن الدين في محاربة العقل ، فأن ذلك حق يراد به باطل لأن الدين لم يأمر بالتعذيب والقتل والنفي في سبيل نصرته . ولكن الجهال وأهل الضلال والفتن هم الذين يشفون غليلهم ويشلجون صدورهم المتقدة بنار الغيظ والحسد باسم الدين والملة والشرعية وهي منهم بريئة .

تسخير الشعر في محاربة الفلسفة

عوقب ابن رشد وأصحابه بالنفي بعد التعذير والتعنيف ، ثم كتبوا في حقهم منشوراً شديداً للولايات وراء البحر ، ثم سخروا الشعر في محاربة الفلسفة ، فقام الحاج أبو حسين ابن جبير وقد حفظ لنا التاريخ اسمه ونظمه في تلك القضية ، وللتاريخ عجائب وخوارق وهذه من غرائبه فإنه لم يحفظ أسماء كثيرين من أهل الفضل والفن في مواضع كانوا بها أحق وأجدر بخلود الذكر

(ابن رشد)

قال الحاج :

الآن قد أيقن ابن رشد ان تواليغه توالف
يا ظالمًا نفسه تأمل هل تجد اليوم من توالف

لم تلزم الرشد يا ابن رشد لما علا في الزمان جدك
وكننت في الدين ذا رياء ما هكذا كان فيه جدك

كان ابن رشد في مدى غيه قد وضع الدين بأوضاه
فالحمد لله على أخذه وأخذ من كان من أتباعه

نفذ القضاء بأخذ كل مضلل متفلسف في دينه مترندق
بالمنطق اشتغلوا فقتل حقيقة ان البلاء موكل بالمنطق

وقال يمدح المنصور ويذكر أدوار الفضية :

بلغت أمير المؤمنين مدى المنا لأنك قد بلغتنا ما نؤمل
قصدت الى الاسلام تعالى مناره ومقصدك الأسنى لدى الله يقبل
تداركت دين الله في أخذ فرقة بمنطقهم كان البلاء الموكل
اقتهمو للناس يبرأ منهم ووجه الهوى من خزيهم يتهلل
وأوعزت في الأقطار بالبحث عنهم وعن كتبهم والسعى في ذاك أجمل
وقد كان للسيف اشتياق اليهم ولكن مقام الخزي للنفس أقتل
وآثرت درء الحد عنهم بشبهة لظاهر اسلام وحكمك أعدل

وهذا ما أردنا الاستشهاد به من شعر ابن جبير في الموضوع وله غير ذلك ضربنا
عنه صفحًا .

كلمة عن ابن جبير

أبو الحسن محمد بن محمد بن جبير الاندلسى البلبسى كان من أهل المنزلة العالية في الغرب بالعلم والأدب والشعر . رحل في أواخر القرن السادس للهجرة ثلاث رحلات وزار مصر والشام والحجاز والعراق وصقلية وأقام في الاسكندرية يحدث الى أن توفي في أواخر القرن السادس وطبعت رحلته في ليدن مرتين وترجمت الى الفرنسية والايطالية وأخباره في الاحاطة باخبار غوثناطة ص ١٦٨ ج ٢ .

وكان من أبلغ شعراء الاندلس وانصعهم ديباجة وأصدق شعراء العرب قصداً وأسلمهم قلباً وأفواهم إيماناً وأصحهم عقيدة ويشهد الشعراء الأقدمون والمحدثون بفضله وأصدق دليل على حجة شهادتهم قصيدته التي يصف بها الأماكن المقدسة التي قصدها لأداء فريضة الحج . وكان ابن جبير من معاصري ابن رشد ولا نظن أن الذي دعاه الى هجاء ابن رشد رغبة في تمليق أمير كبير ومجرد الافتخار بمظهر المدافعة عن الدين وإنما الذي دعاه الى الوقوع في هذا الخطأ شدة إيمانه وصحة عقيدته ولا يستطيع مؤرخ معتدل أن يلوم ابن جبير على انه لم يفهم فلسفة ابن رشد لأن طريق الشعر والدين غير طريق العلم والحكمة ولا نملك إلا الأسف على تلك الهفوة من أديب جليل يعد من أئمة الشعر العربي وكبار المؤلفين والسامعين .

أقصى ما أصاب ابن رشد في أثناء نكبته

يظهر أن أقصى ما أصيب به ابن رشد في ابان محنته تألب العامة عليه وعلى ولده وتصديهم الى سبهما والاعتداء عليهما . والعامة في كل زمان ومكان خصم ثالث يدخل بين الملوك ورجال الدين والفلاسفة الذين يتنازعون القوة فيما بينهم والعامة أنفسهم هم الذين يسعى المتنازعون للسيادة عليهم فالملوك ورجال الدين يتطلبون القوة الدنيوية التي لا تقوم إلا على الجمهور والحكماء يتطلبون القوة العقلية التي تقوم على تنويرهم

أخبر أبو الحسن بن قطرال عن ابن رشد أنه قال « أعظم ما طرأ على في النكبة اني دخلت أنا وولدى عبد الله مسجداً بقرطبة وقد حانت صلاة العصر فثار لنا بعض سفلة العامة فأخرجونا منه »

المنشور

لم يكتب المنصور أو محرضه بما لحق ابن رشد وأصحابه من اللوم والتأنيب في مجلس المحاكمة وما تلاهما من عقوبة النفي التي وقعت بغير دفاع فشأت الأحقاد أن يذاع أمر التشهير بابن رشد في سائر البقاع فأمر المنصور كاتبه أبا عبد الله بن عياش أن يكتب منشوراً الى مراکش وغيرها بما حدث لابن رشد في هذه القضية وكاتب المنشور هو كاتب سر الخليفة وكاتب يده واسمه أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن بن عياش من اهل برشانة (لعلمها برسلونه) من اعمال المرية في بلاد الاندلس ولم يزل هذا الرجل كاتباً للمنصور ولابنه محمد ولابن ابنه يوسف وقد عمر طويلاً وتوفي في شهر سنة ٦١٩ وانفرد أبو عبد الله المذكور بالمهارة وحسن السبك ولم يكتب لخلفاء بني تومرت منذ قام أمرهم من عرف طريقتهم وصب في قلوبهم وجرى على ميعهم وأصاب ما في أنفسهم كأبي عبد الله المذكور لأنه كانت لهم طريقة تخالف طريقة الكتاب . ويظهر انه كان يلبس لكل حال لبوسها ويمجاري كل أمير في ميوله ومقاصده والا ما تمكن من الانفراد بثقتهم وخدمة ثلاثة أو أربعة من خلفائهم فكان عبد الله هذا ك بعض رجال الحاشية في بعض بلاد الشرق يصلحون لكل عهد ويخدمون كل جالس على العرش ويثبتون في مراكزهم مهما تقلبت الحوادث وتحولت الأحوال وتغيرت المبادئ . والأطوار فهم هم الخدم المحاصون والصحابة المقربون والله أعلم بما يظهرون وبما يبطنون

نص المنشور

« قد كان في سالف الدهر قوم خاضوا في بحور الأوهام ، و اقر لهم عوامهم بشفوف عليهم في الأفهام ، حيث لا داعي يدعوا الى الحى اتقيوم ، ولا حاكم يفصل بين المشكوك فيه والمعلوم ، فخلدوا في العالم صحفًا ما لها من خلاق ، مسودة المعاني والأوراق ، بعدها من الشريعة بعد المشرقين ، وتباينها تبين الثقلين ، يوهمون أن العقل ميزانها والحق برهانها وهم يتشعبون في القضية الواحدة فرقًا ويسيرونها فيها شواكل وطرقا ذلكم بأن الله خلقهم للنار وبعمل أهل النار يعملون ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم ألا ساء ما يزرون ! ونشأ منهم في هذه الحجة البيضاء شياطين أنس يخادعون الله والذين آمنوا وما يخادعون إلا أنفسهم وما يشعرون ، يوحى بعضهم الى بعض زخرف القول غرورًا ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون ، فكانوا عليها أضمر من أهل الكتاب وأبعد عن الرجعة الى الله والمآب ، لأن الكتابي (١٤) ! يجتهد في ضلال ويجد في كلال وهؤلاء جهدم التعطيل وقصاراهم التمويه والتخجيل دب عتارهم في الآفاق برهة من الزمان الى أن أطلعنا الله سبحانه منهم على رجال كان الدهر قد مدنا لهم على شدة حروبهم وأعفى عنهم سنين على كثرة ذنوبهم وما أملى لهم الا ليزدادوا اثماً ، وما أمهلوا الا ليأخذهم الله الذي لا اله الا هو وسع كل شيء علماً .

« وما زلنا -وصل الله كرامتهم- نذكرهم على مقدار ظننا فيهم وندعومهم على بصيرة الى ما يقر بهم الى الله سبحانه ويدنيههم فلما أراد الله فضيحة عمايتهم وكشف غوايتهم وقف لبعضهم على كتب مسطورة في الضلال موجبة أخذ كتاب صاحبها بالشمال ظاهرها موشح بكتاب الله وباطنها مصرح بالاعراض عن الله لبس منها الايمان بالظلم ، وحي منها بالحرب الزبون في صورة السلم ، مزلة للأقدام ، وهم يدب في باطن الاسلام أسياف أهل الصليب دونها مغلولة وأيديهم عما يناله هؤلاء مغلولة فانهم يوافقون الأمة

في ظاهرهم وزينهم ولسانهم وبخالفونهم بباطنهم وغيبهم وبهتاهم فلما وقفنا منهم على ما هو قذى في جفن الدين ، ونكتة سوداء في صفحة النور المبين ، نبذناهم في الله نبذ النواة وأقصيناهم حيث يقصى السفهاء من الغواة وأقصناهم في الله كما اتا نحب المؤمنين في الله وقلنا اللهم ان دينك هو الحق اليقين وعبادك هم الموصوفون بالمتقين وهؤلاء قد صرفوا عن آياتك وعميت أبصارهم وبصائرهم عن بيناتك فباعد أسفارهم وألحق بهم أشياهم حيث كانوا وأنصارهم ولم يكن بينهم الا قليل وبين الامام بالسيف في مجال ألسنتهم والايضا بمجده من غفلتهم وسنتهم ولكنهم وقفوا بموقف الحزى والهون ثم طردوا عن رحمة الله ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وانهم لكاذبون

« فاحذروا وفقم الله هذه الشرذمة على الايمان حذرکم من السموم السارية في الأبدان ومن عثر له على كتاب من كتبهم فجزاؤه النار التي بها يعذب أربابه واليهما يكون مآل مؤلفه وقارنه ومآبه ومتى عثر منهم على مجد في غلوائه عِم عن سبيل استقامته واهتدائه فليعاجل فيه بالثقيف والتعريف ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار ! وما لكم من دون الله من أولياء ثم لا تنصرون أولئك الذين حبطت أعمالهم أولئك الذين ليس لهم في الآخرة الا النار وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون والله تعالى بطهر من دنس الملحدين أصقاعكم ويكتب في صحائف الأبرار تضافرکم على الحق واجتماعكم انه منعم كريم ! » اه المنشور

بعد المحاكمة

بعد المحاكمة ، وتحرير المنشور ، وإرساله إلى أطراف الدولة ، ونظم القصائد في ذم ابن رشد ، والظعن في عقيدته ، قيل أن ابن رشد نفى إلى اليبسانه (Lucena) ولكن مدة العقوبة لا تعلم بالدقة

ومعظم المؤرخين على رأى أن المحنة وعقوبتها والعفو عنها لم تطل اكثر من سنة فقد ذكر شيخ الشيوخ تاج الدين « لما دخلت الى البلاد (يعنى الأندلس) سألت عن (١٤)

ابن رشد فقيل أنه مهجور في داره من جهة الخليفة يعقوب ولا يدخل عليه أحد ولا يخرج هو إلى أحد » وهذا نوع من الاعتقال السياسي لأن ابن رشد على هذه الرواية لزم بيته واستقر في كسر داره فسأل تاج الدين عن السبب قالوا رفعت عنه أقوال رديئة ونسبت اليه كثرة الاشتغال بالعلوم المهجورة من علوم الأوائل وروى تاج الدين أن ابن رشد مات وهو محبوس بداره بمراكش في أواخر سنة ٥٩٤

ولكن الراجح عندنا أن جماعة من الأعيان باشبيلية شهدوا لابن رشد أنه على غير ما نسب اليه فرضى المنصور عنه وعن سائر الجماعة من أصحابه ومريديه وتلاميذه الذين عوقبوا معه وشتموا لهم وطلبوا العفو عنهم وكان ذلك في سنة ٥٩٥ فرضى المنصور عنهم وشملهم بعفوه وقرب ابن رشد .

وجمل أبا جعفر الذهبي مزوار الطلبة ومزوار الأطباء أى تقياً للطائفتين جميعاً وكان يقول عن أبي جعفر الذهبي استرضاء له أنه كالذهب الابريز الذي لم يزد في السبك الأجودة يشير بذلك الى أن النكبة انضجت الذهبي كأن الحكماء في حاجة الى الحبس والنفي ليستحقوا ثناء الملوك وامجاجهم !

خلاصة عامة

كان الخليفة المنصور في أول أمره أميراً عادلاً محباً للحكمة والحكماء . وكانت حاشيته منهم كما كان أبوه من قبل قنشاً على أكرامهم وتبجيلهم وفي أواخر أيامه تغير وتعطف وقرب الأولياء والزهاد . وأعرض بعض الأعراض عن الفلسفة فانتهز أعداء ابن رشد هذه الفرصة ووشوا به وتلاميذه ومريديه وأقنعوا المنصور بان اطلاق الحرية للفلاسفة يقولون ويكتبون ما يشاءون مضر بالدولة والدين ورسموا له طريق الاضرار بهم فأطاعهم وتبع خطتهم منقاداً لا مختاراً وتلطف في العقاب فاكنتى بالنفي المؤقت ثم ندم فعفا وأصلح واسترضى فهذه النكبة كلها لم تكن إلا مظهرًا من مظاهر الانتقام والحسد وقد وجد الحاسدون والحاقدون مجال الدسائس واسعاً ففتشوا سمومهم وشفوا غليهم ثم استبان الخليفة الحق فتاب .

مؤلفات ابن رشد

لم يثبت البحث التاريخي أن ابن رشد ألف كتاباً من كتبه قبل السنة السادسة والثلاثين من عمره وليس في هذا غرابة لأن الاستعداد في الطب والفقه والحكمة يقتضى أعواماً طويلة ولم يكن ابن رشد من المبتدعين الذين وضعوا كتباً في أمور لم يسبقوا إليها مثل الشعراء أو كتاب القصص ولكنه كان عالماً والعالم يحتاج قبل التدوين إلى التمحيص والتحقيق ويجدر بالذكر أنه منذ بدأ بالتأليف لم يقف به عقله القوى وإرادته الغلبة عن الاستمرار في طريق الفكر ففضى ما بقي من عمره الحافل بمجليل الأعمال في الدرس والبحث والتدوين وقد ذكر رينان عن فهرست عربي في خزانة اسكوريال ثمانى وسبعين رسالة أو كتاباً في الفلسفة والطب والفقه وعلوم الكلام وذكر ابن أبي أصيبعة منها خمسين كتاباً ولم يذكر ابن الأبار إلا أربعة كتب ولعله اكتفى بأشهرها

الكتب المطبوعة بالعربية

- (١) تهافت التهافت
- (٢) فصل المقال
- (٣) الكشف عن مناهج الأدلة
- (٤) القسم الرابع من وراء الطبيعة
- (٥) بداية المجتهد ونهاية المقتصد

وله بعض كتب عربية مخطوطة سيأتى ذكرها وما عدا ذلك من الكتب فوجودها باللاتينية أو العبرية ومطبوع باحداهما وتوجد مجموعة مخطوطة لبعض كتبه الفلسفية بالعربية في دار كتب أوفيتشى بفلورانس بإيطاليا رأيناها صيف عام ١٩١٠ .

تاريخ وضع مؤلفاته

للأسن التي يكتب فيها المؤلف كتبه تأثير عظيم وقد عتينا بالبحث في ترتيب مؤلفات ابن رشد على حسب السنين التي وضعت فيها فوصلنا الى النتيجة الآتية ، وسلاحظ

حوالى السنة ٣٦ من عمره وضع الكليات فى الطب

الشرح الصغير للجزئيات والحيوان (باشبيلية)	»	»	»	٤٣	»	»
الشرح الوسيط للطبيعة والتحليلات الأخيرة (باشبيلية)	»	»	»	٤٤	»	»
شرح السماء والعالم (باشبيلية)	»	»	»	٤٥	»	»
الشرح الصغير للفصاحة والشعر والوسط لما بعد الطبيعة (بقرطبة)	»	»	»	٤٩	»	»
الشرح الوسيط للأخلاق	»	»	»	٥١	»	»
بعض أجزاء من مادة الأجرام (مراكش)	»	»	»	٥٣	»	»
الكشف عن مناهج الأدلة	»	»	»	٥٤	»	»
الشرح الكبير للطبيعة	»	»	»	٦١	»	»
شرح غالينوس	»	»	»	٦٨	»	»
المنطق (أثناء نكته)	»	»	»	٧٠	»	»

(١) شروحه على التحليلات الثاني

(٢) الطبعة والسماء

(۳) النفس

(٤) ما بعد الطبعة

وما عداها من كتب أرسطو لا يوجد له إلا الشرحان الوسط والصغير ومن كتب أرسطو مما لا يوجد له شرح (١) الحيوان و (٢) السياسة ومجموعها عشرة كتب وشرح الحيوان مفقود وذكره عبد الواحد وابن أبي أصيبعة وواضع فهرست اسكوريال ولم يشرح ابن رشد سياسة أرسطو وقال في مقدمة الشرح الوسط للاخلاق أنه لم ير

ترجمة عربية لسياسة أرسطو في بلاد المغرب ولما أخذ في شرح جمهورية أفلاطون قل أنه لم يشرع فيها إلا لأن كتب أرسطو في السياسة لم تصل إليه ولو وصلت لاستغنى بها عن الجمهورية وهذا يدل على عدم المامه بآداب اليونان لأنه لو ألم بها لعرف أن مادونه أرسطو في السياسة كان نذراً وأنه كان مقلداً لأفلاطون فلم يكتب شيئاً يدانى الجمهورية جمالا وحكمة ولاجل تقريب موضوع المؤلفات للذهن القارى، أردنا وضعها على الصورة الآتية :

مؤلفات فلسفية

- (١) تهافت التهافت وموضوعه رد على تهافت الفلاسفة للغزالي . والمقصود بكلمة التهافت سقوط التعاليم على بعضها وانتقاصها وغاية الكتاب إسقاط كتاب الغزالي ومنه نسخة عربية مطبوعة وله تراجم لاتينية وعبرية
- (٢) رسالة في تركيب الاجرام وهو جملة مقالات دونت في أوقات مختلفة والكتاب منشور باللاتينية والعبرانية
- (٣) و (٤) كتابان في الاتصال يوجدان باللاتينية والعبرية
- (٥) أربعة كتب في مسألة هل العقل المادى يمكنه إدراك الصور المنفصلة (لاتينى)
- (٦) شرح كلام ابن باجة في اتصال العقل المنفصل بالانسان (اسكوريال)
- (٧) كتاب الكون
- (٨) في المقولات الشرطية
- (٩) الضرورى في المنطق
- (١٠) مختصر المنطق
- (١١) مقدمة الفلسفة في اثني عشر رسالة (عربى اسكوريال عدد ٦٣٩)
- (١٢) شرح جمهورية أفلاطون عبرى ولاتينى
- (١٣) شرح الفارابى وأرسطو في المنطق
- (١٤) شروح على الفارابى في مختلف المسائل
- (١٥) نقد الفارابى في التحليلات الثانى لأرسطو
- (١٦) رد على ابن سينا في تقسيم المخلوقات وقوله أنها ممكنة مطلقاً وممكنة بذاتها ولازمة بما هو خارج عنها ولازمة بذاتها

- (١٧) شرح وسط لما بعد الطبيعة عن ترجمة نيقولا الدمشقي
 (١٨) في علم الله بالجزئيات
 (١٩) في الوجودين الأزلي والوقتي
 (٢٠) البحث فيما ورد في كتاب الشفاء عما وراء الطبيعة
 (٢١) في وجود المادة الأولى
 (٢٢) في الزمان
 (٢٣) مسائل في الفلسفة
 (٢٤) في العقل والمعقول (عربي اسكوريال عدد ٨٧٩)
 (٢٥) شرح الفردوسي في العقل
 (٢٦) أسئلة وأجوبة في النفس
 (٢٧) أسئلة وأجوبة في علم النفس
 (٢٨) السماء والدنيا
 وقد وضع هذا الجدول على سبيل الحصر وليس لابن رشد غير هذه الكتب في الفلسفة ولا يجوز الزيادة عليها أو إقصاها ولا يعمل على قول أحد في المؤلفات اذا خالف هذا الجدول الدقيق

في الالهيات

- (١) فصل المقال (مطبوع)
 (٢) ملخص لفصل المقال
 (٣) التقريب بين المشائين والمتكلمين
 (٤) كشف مناهج الأدلة
 (٥) شرح كتاب الايمان للامام المهدي ابى عبد الله محمد بن تومرت شيخ الموحدين

كتبه في الفقه

- (١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد
 (٢) مختصر المستصفي في أصول الفقه
 (٣) كتاب في التنبيه الى اغلاط المتون
 (٤) الدعاوى : ٣ مجلدات

(٥) دروس في الفقه العربي (اسكوريال)

(٦) كتابان في الذبيحة

(٧) كتاب الخراج

(٨) الكسب الحرام

وله غير هذا أربعة كتب في الفلك وكتابان في النحو وعشرون كتاباً في الطب

تعليم ابن رشد

لم تزد معرفة ابن رشد عن العلوم الشائعة في عصره فكانت معرفته بالطب محدودة بعلم جالينوس ، وفلسفته مستمدة من ارسطو ، وفلكه مأخوذاً عن المحسلى وقبه فقه معاصريه واسلافه من أئمة المالكية . فلم يكن الحكيم ابن رشد مبتكراً ولا مبتدعاً أى انه لم يؤسس علماً جديداً . ولكنه امتاز عن معاصريه بمقدرة في الانتقاد نادرة في زمنه وغير زمنه ، وهى ظاهرة في نقده فلك بطليموس ، وفيه مبادئ وتقدم فكري لا تصدر الا عن عقل من أقوى العقول (راجع النبذة ١٣ من القسم الأول من تلخيص مقالات ارسطو فيما بعد الطبيعة) .

كان ابن رشد طبيباً وفيلسوفاً ولكن فلسفته أعظم من طبه فان مؤلفاته الطبية التي اعتمد فيها على جالينوس لم تبلغ شأواً قانون ابن سينا وكان قبيهاً وفلكياً . على اننا لم نقف على آثاره في خدمة الشريعة ولم يحفظ لنا التاريخ أحكامه وفتاواه .

ويظهر أن جده كان اكثر منه توفيقاً في القضاء والتشريع ، فله مجموعة فتاوى في مكتبة باريس عني أحد تلاميذه بمجموعها وتنظيمها ولكن الذى ميز ابن رشد حقاً هو شرحه الكبير لارسطو ، ذلك الشرح الذى جعله في مصاف كبار الفلاسفة المتقدمين وصدق ارنست رينان حيث قال : « الذى ارسطو على كتاب الكون نظرة صائبة ، ففسره وشرح غامضه ، ثم جاء ابن رشد فالقى على فلسفة ارسطو نظرة خارقة ففسرها وشرح غامضها »

ألف ابن رشد في كل فن شريف مثل الطب والفلسفة والفلك والفقه وكان يحفظ موطأ مالك عن ظهر قلب

وكان في جنب اشتغاله بتلك العلوم محباً لفنون الأدب . فقرأ شعر العرب في الجاهلية والاسلام ، وحفظ كثيراً من قصائد عنتره وامرئ القيس والأعشى وأبي تمام والناطقة والمتنبى . وأثر محفوظاته ظاهر في أسلوبه ومقتبساته لدى شرح كتاب الشعر لارسطو ونسنتج من هذا عرضاً أن العقول الكبيرة القوية تفوق غيرها باتساع دائرتها واقتدارها على الاملاهم بأنواع العلوم والآداب ولا ترى في ذلك تناقضاً

جهله باليونانية

يلفت نظر الباحث في حياة ابن رشد وكتبه عدم الملمة بلغة غير العربية . أهو اعتداد بالنفس واكتفاء بما حوته اللغة العربية من العلم والأدب ، أم ازدراء بما في غيرها من اللغات والكتب ، أم يأس من التحصيل لتعذر التعليم ؟ لم يعرف ابن رشد اليونانية التي وضعت بها مؤلفات استأذه ورئيسه ارسطو ولم يعرف غيرها من اللغات الأخرى الشائعة لعهد ، مثل السريانية والفارسية حتى ولا الاسبانية وهي لغة القوم الذين شب وشاب في بلادهم

على أن ابن رشد لم يكن وحيداً في عدم الأخذ باللغات لأن معظم أسلافه من حكماء العرب لم يأخذوا بها ، وقد ضاعت عليهم لهذا السبب جميع كنوز أديابها الغنية فلم يقفوا على شعر هوميروس ولاپندار ولاسوفوكليس فضلاً عن ايشيل واريستوفان وديوستين . بل أنهم أهملوا أفلاطون نفسه وقصروا كل همهم على درس فلسفة ارسطو لأن تراجمة الشرق عنوا بكتبه دون غيرها

ولا شك في أن مؤلفات ارسطو التي شرحها ابن رشد وصلت اليه باللغة العربية التي نقلت اليها في القرن الثالث الهجرى قبل ظهور ابن رشد بثلاثة قرون . ويرجع فضل تلك التراجم الى عصابة من أدباء الشام أمثال حنين بن اسحق واسحق بن حنين ويحيى بن عدى وأبو بشر متى

كان ابن رشد حريصاً على الجوهر فان فاتته اللغة الأصلية (وهذا يدعو الى الأسف) فلم تفته فكرة المقارنة بين جميع التراجم المعروفة لعهده فقد جمعها وفحصها وناقشها بحذق فائق حتى يكاد من لا يعرف الواقع يحسب أنه كان يعرف اللغة الأصلية وقد عزيت الى جهله باليونانية أغلاط وقع فيها وأخذها عليه الدأعدائه لويس فيفيس ، ولا شك أن التعصب الديني وعى البصيرة دفعا لويس الى المعاندة والمعاكسة ولكن هذا لا ينفي صدق انتقاده في أمور .

فقد خلط ابن رشد بين بروتاغوراس وفيثاغورس وبين فراطل وديموقريط وحسب هيراقليط جماعة من أتباع هرقل أولهم سقراط ، وزعم أن اناكساغور رئيس المذهب الايطالى ... على أنث لويس فيفيس الذى أعماه التعصب أخذ هذه الأغلاط على علائها وحاسب ابن رشد عليها ولم يدرك عذره لنقلها عن التراجمة الذين كان جهلهم بأداب اليونان وتاريخهم عظيماً .

ونظن اجماع العرب عن الشعر القصصى والتأليف التمثيلي راجع الى جهلهم بأداب اليونان واكتفائهم بدرس فلسفة ارسطو على أن ارسطو نفسه لم يبدأ بتدوين الفلسفة الا بعد أن اتقن آداب قومه . وفي مؤلفاته من الأمثال والشواهد والاقباس ما يدل على ذلك ، ويجوز أن اعراض العرب عن القصص والتمثيل نشأ عن الظن بأنهما خاليان من الجد والجلال القائمين بالفلسفة ، وحسبوا أن الاسلام دين جد وخشونة ، فنشأوا عليهما وبعدوا عن عوامل الاستهواء والتخدير وخطأ هذا الرأى ظاهر

أسلوب ابن رشد

أسلوب ابن رشد يشوبه الجفاف ، وله العذر . فان الفيلسوف لا يملك أن يصوغ تعاليمه فى أسلوب رقيق جميل إلا اذا توافرت له شروط كثيرة لم تتوافر لابن رشد . منها سهولة اللغة وغناها وتهذيبها بأقلام العشرات بل المئات من الشعراء والكتاب بحيث تصبح فى يد الفيلسوف اداة سهلة تمكنه من التعبير عن أدق المعانى والأفكار وأبعد

العواطف غوراً . ومنها أن يكون الفيلسوف نفسه كاتباً بارعاً في فنون الأدب ولا نذكر أن هذين الشرطين اجتماعاً لاحد اجتماعهما لنيته في المانيا ، وبرجسون في فرنسا . وكثيرون من الفلاسفة الافرنج يشبهون ابن رشد في أسلوبه ونخص منهم بالذكر أوجست كومت على ان الواقع يدعو الى التسامح . لأن مؤلفات ابن رشد التي تمكن القارىء من الحكم على أسلوبه لصدورها عن قلم مباشرة نادرة جداً وهى فى العربية لا تتجاوز ثلاثة أو أربعة سياتى الكلام عليها تفصيلاً

وذلك لأن معظم كتبه التى كانت موضع الثقة من الطلاب فى أوروبا هى باللاتينية ومنقولة عن العبرية

وسلسلة تأليفه من حيث تعدد الأساليب كثيرة الحلقات . فان ارسطو كتب باليونانية ونقلت كتبه منها الى السريانية ، وترجمها العرب الى العربية ، فقرأها ابن رشد وشرحها ، ونقلت شروحه الى العبرية فاللاتينية .

ويستخلص من أسلوب ابن رشد فى كتبه شغفه بذكر الرجال وتمحيص آرائهم فأولهم ارسطو ثم شراح فلسفته من اليونان أمثال اسكندر فردوسى فمستبوس فينيقولا الدمشقى ، ومن العرب ابن سينا والغزالى وقد يشتد فى مجادلتها لاغراض مختلفة ، فهو يحارب الغزالى حرباً خارجية لأنه يدافع فيها عن الفلسفة والفلاسفة . أما حربه مع ابن سينا فحرب داخلية أهلية سببها النزاع فى تأييد المذاهب وتقضها ، وجداله مع اسكندر ومستبوس ، قوامه انتقاد شرحيهما وتخطئة فهمهما ، وقد ظهر عليهما وبان الحق فى جانبه ، واذا ذكر ابن باجة فأنما للثناء عليه وتزكيته ، ويسميه والد الفلسفة بالأندلس وهو فى معظم كتبه حاد المناقشة قاسى الالهجة شديد المراس على خصومه ، وقد يسموه القلم الى أعلى درجات الكمال الفكرى

ويمتاز أسلوبه بوضوح شخصيته سواء اكان موجزاً أم مسهباً . فان أسهب واستطرد كان لطيف العبارة لين القول مقبول الاشارة ، ولا تقوته الغاية بالتطويل ولا تقيب عن نظره نتيجة البحث وله على نفسه سلطان يقفه فى الوقت الملائم عند حده

وقيمة كتبه في وقتنا هذا تاريخية محضة ومن يتناول البحث في كتب ابن رشد وأفكاره فانما يفعل ذلك بوصف كونها حلقة شريفة من سلسلة الفكر البشري لا مصدراً موثقاً به لتعاليم ارسطو فان فلسفة ارسطو ظهرت باكتشاف كتبه بأصولها ونصوصها اليونانية في وسط القرن الخامس عشر وقلت الى اللاتينية وسائر لغات أوروبا الحية ولكنها لم تنقل بجملة الى الآن بالعربية . أما تمجيد ابن رشد لأرسطو فلا حذله فيكاد يؤله وقد وضع له أوصافاً تجعله فوق درجات الكمال الانساني عقلاً وفضلاً ولو كان ابن رشد يقول بتعدد الآلهة لجعل ارسطو رب الأرباب والذي يملأنا إعجاباً وفخاراً بابن رشد انه بالرغم من تقديس أستاذه بما يفوق العبادة فهو لا يتنحى عن الجهر برأيه وان اختلفاؤه في ذلك طريقة ظريفة فلا يعارض المعلم الأول ولا يعترض عليه بل يلفت نظر القارئ الى رأى نفسه ويتخلى عن نتائج رأى أستاذه لاسيما اذا كان يشتم من هذا الرأى مخالفة للدين والمقائد المتزلة مثل ذلك ما جاء في الشرح الوسيط للطبيعات قال انه يقصد الى شرح المشائين دون ذكر رأيه بذاته وانه في ذلك يقتدى بالامام الغزالي في شرح آراء الفلاسفة في كتابه « مقاصد الفلاسفة » ليتمكن من الرد عليها بحقيقتها كذلك عند كلامه على اتصال العقل المارق بالانسان فقد تنحى عن نتائج الاسترسال فيه ولم يكن ابن رشد مبتكر هذه الطريقة فقد سبقه اليها ابن سينا والغزالي وابن طفيل وسبب هذا الحذر العجيب خوفهم من تهمة الالحاد على أن هذا التأدب الشديد في حق الدين لم يبق ابن رشد شر تهمة التعطيل لأن الفلاسفة اذا اقبلوا أثمة او كرادلة فلا يجديهم ذلك نفعا في نظر أعداء الفلسفة .

شرح ابن رشد مؤلفات ارسطو بثلاث طرق : شرح صغير وشرح وسط وشرح كبير ففي الكبير اقتباس لكل نبذة من ارسطو مع تحديدها بقوله « قال ارسطو » ثم يبدأ الشرح بالاسهاب والتعمق والاستطراد وهذا الشرح الكبير أشبه شئ بتفسير القرآن من حيث التمييز المطلق بين المتن والشرح وقد امتاز ابن رشد بهذه الطريقة على الفارابي وابن سينا فقد كانا يميزان نصوص ارسطو بشروحيهما أما الشرح الوسيط

فيقتبس الكلمات الأولى من متن ارسطو ثم يسير على طريقة الفارابي . والشرح الصغير عبارة عن تحليل وجيز وهو من قبيل نثر المنظوم فالتكلم فيه ابن رشد ذاته ويسير فيه على الطريقة التي ترضيه في الاقتباس والاستشهاد والناظر في هذا الشرح يعتقد انه تفسير قائم بذاته . والثابت أن ابن رشد وضع الشرح الكبير بعد الصغير والوسط ودليلنا على ذلك انه في آخر الشرح الكبير للطبيعيات الذي أتمه في الستين من عمره أشار الى شرح أوجز منه صنفه في مستقبل العمر وكذلك في الشرح الوسط أعطى على نفسه عهداً بوضع الشرح الكبير .

في أسباب عدم اشتهاره عند المسلمين

وسرعة انحلال الفلسفة بعده

السبب في عدم اشتهاره عند المسلمين كما يجب وسرعة انحلال الفلسفة واندثار معالم الحكمة بعده يرجعان الى عدم انتشار كتبه في الأقطار لأنها لم تخرج من الأندلس التي لم يطل عهد الدول الإسلامية فيها وقد أمر بعده المتعصب الجول زيمينيذ باحراق المخطوطات العربية وذلك بعد الفتح المسيحي وزوال دولة الموحدين فاحترقت في ساحة غرناطة ثمانون ألف نسخة من الكتب العربية ولا شك في أن جميع مؤلفات ابن رشد قد التهمتها نيران التعصب الأوربي في تلك الحريقة العظمى

وكل ما بقي للعالم من مؤلفات ابن رشد مكتوب بخط مغربي مما يدل على انه منقول من الكتب الأصلية في الأندلس ونقل الى أفريقيا ومراكش قبل تلك النكبة . أما الكتب العربية الموجودة في مكتبة اسكوريال فليست من آثار عرب الأندلس انما من اسلاب السفن التي كان يأسرها قرصان الاسبان من المغاربة ومع ذلك فلم تنج تلك الكتب المغتصبة من اللهب فقد أحرقت مرتين في مفتتح القرن السابع عشر وقبيل ختامه (١٦١١ و ١٦٧١ م) فتلغ اكثر من نصفها

وعدا الكتب القليلة الموجودة باسكوريال فله كتب عربية بمكتبة أوفيتشي بفلورنسا وهي شرح وسط لكتاب الكون وصغير للبلاغة والشعر وشرح كامل لكتب المنطق وبعض كتبه الطبية في مكتبة باريس الوطنية ولندن واسكوريال وكتبه العربية نادرة جداً ولكنها كثيرة الانتشار بالعربية واللاتينية ولم ينشر بالعربية لابن رشد كتاب قبل أواسط القرن التاسع عشر (١٨٥٩) أى بعد موته بستة قرون ونصف والفضل في ذلك للعالم الألماني مولر الذى تقدم غيره في نشر فصل المقال . والفضل في نشر كتبه باللاتينية في القرن الخامس عشر لمندن البندقية وبادوا ثم بولونيا وروما و نابولي بإيطاليا ثم ليون بفرنسا وقد كثر الاقبال عليها في السادس عشر ثم نامت في السابع عشر ثم نسيت بناتا وكان هذا آخر عهد ابن رشد بالشهرة في الغرب .

مذهب ابن رشد

أن تعاليم ابن رشد تشبه بصفة عامة تعاليم أسلافه ومعاصريه من فلاسفة العرب . وهذه التعاليم ذاتها لا تخرج عن فلسفة ارسطو مضافاً إليها نظريات من الأفلاطونية المستحدثة وقد امتاز فلاسفة العرب بأن أضافوا إلى تعاليم ارسطو نظرية عقول الدوائر أو الكريات الكائنة بين المتحرك الأول وبين العالم واتحلوا فكرة « الانبثاق العام » والمقصود بها أن الكائنات جميعها انبثقت وصدرت عن الله أى أنه تعالى هو مصدر خلق الكائنات والمقصود من القول بهذه النظرية اتصال الحركة من المحرك الأول بما هو قريب منه من الكريات ومنها إلى ما هو أدنى من سائر أجزاء الكون وهكذا إلى العالم الأرضي .

وانما التجأ فلاسفة العرب إلى هذا المذهب « الانبثاق » ليطهروا تعاليم ارسطو من مذهب الثنوية أى اشتراك القوة والمادة في خلق العالم وليلأوا الفراغ الفاصل بين القوة القائمة بذاتها أو القوة المحض وبين المادة الأولى . ولا يخفى أن الثنوية الارسطية غايتها تحليل العالم بفرض وجود عنصرين مطلقين في ذاتهما مستقلين عن بعضهما

منفصلين تمام الانفصال وهما الروح أو القوة والمادة ولما كان التوحيد اولى فرائض الإسلام وكان ارسطو هو الفيلسوف الوحيد الذى انتحل المسلمون تعليمه وكان تمحوير تعليمه أهون عليهم وأسهل لديهم من الانحراف عن العقيدة الدينية انتحلوا مذهب « الابنثاق العام » وأحلوه محل الثنوية الارسطية على ما فيه من مخالفة جوهرية لبقية تعاليم ارسطو .

وقد سار ابن رشد على هذا الدرب الذى سار عليه من قبل الفارابى وابن سينا . لأجل ما تقدم صار مذهب ابن رشد علماً على مذاهب فلاسفة العرب الذين اهتموا بارسطو وتبعوا مدرسته ويجوز أن يطلق عليهم تجاوزاً اسم « المشائين فى العرب » فمذهب ابن رشد يجمع مذاهبهم ويوفق بين آرائهم ويأم شعث تعليمهم . وقد صار اسمه اسماً للفلسفة العربية لأنه لم يشتمل واحد من فلاسفة العرب بغير تعاليم ارسطو ومن حسن حظه أنه جاء متأخراً وقد ألم بمؤلفات المتقدمين منهم وذكرهم وروى عنهم وقرظ بعضهم وانتقد البعض الآخر فنتج عن ذلك أن امتزجت أفكارهم بأفكاره واختلطت آثارهم بآثاره فنسب اليه المؤرخون فى الشرق والغرب آراء الذين سبقوه مثل ابن سينا والفارابى

على أن العدل يقضى بالقول بأن فضل ابن رشد لا يربو على فضلهم إلا فى أنه أسهب فى شرح أقوالهم على أن ابن رشد لم يكن ناقلاً وشارحاً ومقلداً فقط كما يذهب اليه بعض المؤرخين . بل كان أيضاً واضعاً ومبتدعاً ومجدداً ومثله فى الابتداع والتجديد فى أثناء الشرح والتفسير مثل غيره من فلاسفة العرب فأنهم لم يقتنعوا بشرح ارسطو بغير نقص أو ازدياد انما اتخذوا شرح مذهبه وسيلة لبيان مذاهبهم

ومن ينعم النظر فى كتب العرب التى جعلوها شرحاً لفلسفة اليونان يستطيع استخلاص فلسفة عربية اسلامية قائمة بذاتها متميزة بعناصر فكرية خاصة بها ومغايرة فى مجموعها للفلسفة المعروفة لعهدهم والمعمول بها بين أهل الرأى وهذه الفلسفة العربية الاسلامية الخاصة ظاهرة آثارها بجلاء فى مذاهب الفرق المعتزلة والقدرية والجبرية والصفائية

والباطنية والأشعرية وفي علوم الكلام . ويظهر هذا من مراجعة أمثال كتاب المال والنحل والفرق بين الفرق ولكن العرب لم يطلقوا على مباحث هذه الفرق اسم الفلسفة لأسباب يطول شرحها وليس هنا مقام الكلام فيها . إنما قصروا اسم الفلسفة في عرفهم على فلسفة الأقدمين وأطلقوا اسم الفيلسوف على من ينقطع لدرسها وفحصها وشرحها . إذا تقرر ذلك وضح لنا أن ما يعرف بالفلسفة العربية هو في الحقيقة جزء محدود جداً من الحركة الفكرية في الإسلام .

وقد اختلف الناس في أى الوصفين أفضل الفلسفة العربية أو الفلسفة الإسلامية ولكل من متحلى أحد الوصفين حجج وقرائن أما نحن فنفضل وصف الفلسفة الإسلامية لأن ابجاثنا في الكندي والفارابي دلت على أن الفضل في اتحال الفلسفة اليونانية راجع للعباسيين وهم من سلالة فارسية أى من شعب آرى من هندو أروبا . وإن كانت الفلسفة بعيدة عن العرب وغريبة عنهم بوصف كونهم شعباً سامياً فاهى بالعربية عن الاسلام بوصف كونه مجموعة عقائد وجدانية وقواعد عقلية وأنظمة اجتماعية ومبادئ مدنية . على أن هذا التمييز لا يضير العرب في شئ ولا يقلل من قدرهم فإن العباسيين لولا الإسلام ما اتجه نظرم نحو الفلسفة اليونانية وأول فلاسفة الإسلام عربى صميم وهو الكندي والإسلام ذاته مصدره نبي عربى نشأ وترعرع ودعا لدينه في البلاد العربية فمثل الفلسفة الإسلامية كمثل كتاب ذى جزئين الأول مصدره الشرق وقد دونه الكندي والفارابي وابن سينا والثاني مصدره الغرب ومؤلفوه ابن باجة وابن طفيل وابن رشد . والناظر في فلسفة ابن رشد يرى أنها لا تختلف في جوهرها عن فلسفة ابن باجة وابن طفيل . وهذان الحكيمان قد أكملّا وأنما في الغرب ما بدأ به الثلاثة الأول في الشرق .

في الفلسفة الإسلامية ثلاثة أسماء تملو على ما عداها علوقم حلايا والجبل الأبيض على قلل الجبال الصغرى هذه الأسماء هي ابن سينا والغزالي وابن رشد أما ابن سينا فهو أعلى فلاسفة الشرق الإسلامى كعباً وأوسمهم رأياً وأطولهم نفساً وأرحبهم

فكراً. والغزالي باقتهم وداهيتهم ومقدمهم لأنه أقدرهم بحثاً وأبعدهم نظراً وأعمقهم فكراً وأطولهم باعاً وأبلغهم يراعاً وقد كان من حظه انه أدرك قبل سواء استحالة الوصول الى الحقيقة بطريق العقل وقد جاءت فلسفة كانط الألمانية بعده بعدة قرون تؤيد رأيه . فلما قرى نفس الغزالي عجز العقل البشرى عن الوصول الى الحقيقة بطريق البحث الفكرى تصوف ظناً منه ان طريق الصوفية أقرب الطرق للوصول وكان من نتائج هذا التحول الطبيعى فى عقل جبار كعقله انه بدأ يهدم آراء الفلاسفة فألف كتاب تهافت الفلاسفة ضد آراء ابن سينا وحاول هدم « مبدأ العلة » فالغزالي سبق كانط فى القول باستحالة وصول العقل الى الحقيقة وأقول أنه سبق أيضاً هيوم الايقوسى الذى كان جاحداً ومعتلاً وكان لآرائه بعض الأثر فى ذهن كانط والفرق بينهما ان هيوم وضع مبدأ اليأس على أساس الفوضى ولكن كانط وضعه على أساس المنطق والنظام .

الغزالي أنكر قدر العلم وحط من قيمته ونهى عنه لقله نفعه وأنكر قوة العقل وأثبت عجزه فسبق فى ذلك حكيمين من اكبر حكماء أوربا الحديثة وهما هيوم وكانط ثم أخذ يبحث عن طريق للوصول الى الحقيقة فاهتدى الى مذهب الافتطار وهو المذهب الذى يقول به الآن فى فرنسا الفيلسوف برجسون هذان هما العالمان اللذان ظهرا فى الشرق ابن سينا والغزالي وثالثهما ابن رشد وقد ظهر فضله فى امور كثيرة منها ان الفلسفة كانت منذ القدم تشمل نظريتين عظيمتين فى تعليل الكون وتفسيره وحقيقة السبب الأول وتحديدده .

النظرية الأولى تقول بحرية علة العلل وبان لها مميزات تحددها وتعينها وان للعناية ما لها من القدرة فى تدبير العالم وتشرح سبب خلق الكون وغايته ونهايته وتقول بأن النفس الانسانية كائن مادى خالد .

والنظرية الثانية تقول بأن المادة أزلية وان أصل الحياة جرثومة تنطور بفعل قوتها الكامنة وان علة العلل غير محدودة وان للطبيعة قوانين لا بد من نفوذها وان الضرورة من قوانين الكون وان للعقل وجوداً غير مستقل وقد كان من نصيب فلاسفة الاسلام

ان انتحلوا النظرية الثانية . وكان الفضل في اظهارها وتفسيرها ودعها لابن رشد اكثر من غيره وهو كما أسلفنا ثالث العلمين ابن سينا والغزالي واذا أمعنا النظر في المذهبين السالفين نرى ان أولهما مذهب الخلق و ثانيهما مذهب التطور والارتقاء . وكان من حسن الحظ ان ابن رشد دحض نظرية الخلق وتقضها وأيد نظرية التطور وقال بها ومن مستلزماتها القول بأزلية المادة وضرورتها وانها أصل الكائنات وانها « لا بد منها ولا غنى عنها . »

أما عن تدبير الكون بالنسبة لعلة العلل فقد قال ابن رشد « ان حكم الكون يشبه حكم المدينة فالحاكم هو المصدر الأعلى لكل ما ينفذ ولكن جزئيات حوادثها وتفاصيلها لا تصدر عنه مباشرة ولا يتحتم علمه بها . »

ويعتبر ابن رشد السماء كائنًا حيًا مكونًا من عدة أجرام لها أنظمة خاصة بها في حياتها ودوراتها وتأثيرها في بعضها البعض وفي الانسان وهذا كله مستفاد من الكتاب الثاني عشر من بعد الطبيعة لارسطو ، ونظرية ابن رشد في العقل الانساني هي خلاصة الكتاب الثالث من كتاب الروح مضافًا اليها مزيج من التصوف والتوفيق والتقريب التي يمتاز بها حكماء الاسلام .

مذهبه في العقل

غير ان ابن رشد امتاز بمذهبه في العقل وقد قال فيه قولاً اهتز له علماء اللاهوت في القرن الثالث عشر المسيحي فانه لما أخذ يشرح رأى ارسطو في العقل الفعال أو المؤثر والعقل المتأثر أو المتلقى بدأ بالرد على آراء الشراح السالفين وفندها وزيفها وقرر انه استخرج رأى ارسطو على حقيقته دونهم وانهم لم يدركوه ولم يبلغوا شأوه وهاك رأيه ملخصاً بإيجاز عن مقالته « في النفس » المحفوظة بدار الكتب الوطنية بباريس : ان القوة التي تتلقى المعقولات لا تتأثر بها ولا تفعل بتأثير ، سوى تأثير الادراك وهذه القوة تعادل قوة الشيء المذرك ويمكن تصورهما بطريق القياس . وقوة المعقولات كالحس للمحسوسات مع فارق وهو ان القوة التي تتأثر بالمحسوسات تحالطها نوعاً

أما قوة المعقولات فخالصة مطلقاً شريفة بذاتها منزهة عن الاختلاط بالصورة ومما لا بد من بيانه ان هذه القوة وهى العقل الهيولى ، لما كانت تدرك كافة المعقولات وتلم بجميع الصور فلا يجوز أن تمازج الصور والأشكال لثلاثتها احدى الصور التى تخالطها عن ادراك غيرها من الصور أو يؤدى التمازج الى تغير الصور المذكورة ، فاذا تغيرت تلك الصور اضطرب التعقل ، وفقد العقل الهيولى قوته التى أصلها ادراك الصور على حقيقتها وتحولت طبيعته وهى الالمام بالأشكال بغير تغير طبيعتها .

لهذا تقضى الضرورة ببقاء العقل قوة قائمة خالصة من شوائب الاختلاط طاهرة من ادران الامتزاج بالأشكال . فاذا تقرر ذلك ، ثبت ان طبيعة العقل لا تكون الاسمية بسيطة غير مركبة ، وما العقل بعنصر محتاج الى الترتيب انما هو الترتيب بذاته والنظام بعينه . والعقل فى القوة يقابله العقل الهيولى ، والهيولى اما مكون من مادة مصورة واما بسيط فهو المادة الاولى .

هذا هو معنى العقل المتأثر الذى وضعه ارسطو وشرحه اسكندر فردوسى . ثم اخذ ابن رشد يشرح تفسير تسميتس ومرجه ان العقل أو الهيولى لا يخالط قوى النفس الأخرى وهو عبارة عن استعداد ذى مادة منفصلة عما عداها من القوى . ويقول ابن رشد ان العقل سمية أو استعداد بغير صور هيولىة وهو كذلك مادة منفصلة محلاة بهذا الاستعداد . لأن الاستعداد القائم بالانسان يجوز اتصاله بالمادة المنفصلة لأنها لاصقة بالانسان ، أما الاستعداد فليس ملازماً لطبيعة المادة المنفصلة كما ظن الشراح وليست استعداداً صافياً كما ظن اسكندر بفردة .

ومما يدل على أن الاستعداد ليس خالصاً بذاته كون العقل الهيولى يدرك هذا الاستعداد بدون صور مع ادراك الصور فيتحم حينئذ أن يدرك اللاوجود حيث يمكنه ادراك ذاته بغير صور وينتج عن هذا أن القوة التى تدرك هذا الاستعداد والصور التى تطرأ عليه تكون حتماً خارجة عنه و يظهر من هذا جلياً أن العقل الهيولى هو شىء مركب ومكون من الاستعداد القائم بالانسان ومن عقل يضيف ذاته الى هذا الاستعداد ويبقى

مستعداً بالقوة لا بالفعل وهذا العقل هو العقل الفعال بذاته ، وما دام فعالاً بالقوة فهو عاجز عن ادراك ذاته وقادر على ادراك ما عداه أى الموجودات الهيولية واذا ما انفصل عن الاستعداد صار عقلاً بالفعل مدركاً ذاته دون ما كان خارجاً عنه من الهيوليات ولما كان فى النفس وظيفتان الأولى صنع الصور المعقولة ، والثانية تلقيها فما دام العقل يصنع صوراً معقولة فهو عقل فعال وما دام يتلقاها فهو متأثر وما هاتان الوظيفتان المتعددتان فى الظاهر الا وظيفة واحدة فى الحقيقة .

ويظهر مما تقدم أن اسكندر اسفل دون من عداه من الشراح برأى يخالفهم ولكن رأى ارسطو جامع بين الاثنين ، وغنى عن البيان أن ابن رشد يشارك حكماء العرب فى شرح هذه المسألة المعويصة ولكنه امتاز بمبحث عظيم الشأن وهو ما اذا كان العقل الانسانى أو الهيولى أو المتأثر يستطيع الاندماج فى الحياة الدنيوية بالعقل الفعال العام

فقسم ابن رشد قوى النفس وبين علاقاتها ببعضها ثم أوجب الارتباط بين العقل المنفصل الفعال وبين العقل الهيولى كارتباط المادة بالصور وقال إن العقل بالملكة يدرك العقل الفعال العام وان العكس مستحيل لأن العقل الفعال العام لو أدرك العقل بالملكة أى العقل الانسانى لطراً عليه حادث وحيث أن العقل الفعال العام مادة أبدية وليست عرضة للتواريء ، فالعقل الانسانى هو الذى يدرك العقل العام ، أى أنه يرفع ذاته الى العقل العام ويتحد به مع كونه قابلاً للفناء ومع بقائه كذلك ، فيتولد منه استعداد جديد يمكنه من ادراك العقل العام ومثل العقل العام كالنار والعقل الانسانى هشيم يشتعل ويتحول لهباً بقربه من النار وهذا هو الاتصال المباشر .

وقد يكون الاتصال بالعقل المستفاد أو المنبثق ، وتكلم فى امكان الاتصال بالعقل العام وهو أقصى درجات الكمال فقال إنه يختلف باختلاف الأفراد ، ومرجعه ثلاث قوى : الأولى قوة العقل الهيولى الأصيل وأساسها قوة الخيال ، الثانية كمال العقل بالملكة ويقتضى بذل جهود فى التفكير ، الثالثة الالهام وهو معونة ربانية تصدر من فضل الله جعلها ابن باجة شرطاً أساسياً للاتصال ، فإذا ما توافرت للفرد تلك المواهب الثلاث

وهيأته العناية للوصول خفيت ذاتية المتصل والعقل الفعال ذاته يمتحى لدى اتصاله بالله الموجود الحق الفرد الذى له الوجدانية المطلقة وكذلك تمتحى سائر صفات النفس كما تلتهم النار مستصغر الاله .

ومجمل القول إن الكمال الأعلى يبلغ بالدرس والتفكير والترفع عن الدنيا والشهوات بعد تكميل العقل المفكر ولا يكتفى ما زعمه الصوفيون للاتصال من التأمل العقيم بدون درس وهذه السعادة العليا لا ينالها الانسان فى هذه الحياة إلا بالدرس والاجتهاد والمثابرة ومن لا ينالها فى هذه الحياة يهلك بالموت ويلحقه العذاب الأليم ، ولما كان ابن رشد لم يقل بأن العقل الهوى مادة فردة ، إنما جعله استعداداً بسيطاً يوجد ويعدم مع الانسان الذى يولد ويموت ، فلا يرى شيئاً خالداً سوى العقل الفعال العام ، والانسان لا يكسب بالاتصال شيئاً ينقله من الوجود الدنيوى ، أما خلود النفس فخرافة .

والمعلومات العامة التى تصدر عن العقل الفعال العام لا تفتنى بأجمعها وان كانت العقول التى تلقاها تفتنى وقد سبق ابن رشد فى نظرية العقل المؤثر والعقل المتأثر فيلسوفاً جاء بعده بعدة قرون وهو لينتز فقد قال ابن رشد بوحدة العقول البشرية ويمكن للباحث المقارنة بين قول ابن رشد وبين نظرية لينتز المعروفة باسم (Monopsychisme) ولاين رشد فى هذا فضل على ارسطو لا ينكر ، فان ارسطو قد وصل اليه بأبحاثه ولكنه لم يقل به صراحة

ومن يقرأ الكتاب الثالث فى « الروح » لا يسمعه الا استنتاج مذهب وحدة النفوس نتيجة مباشرة لمذهب ارسطو ، ولكن ارسطو لم يقل بها وأما ابن رشد فقال بها . وما أشبه قول مالبرانش بقول ارسطو فى العقل الغير المعين الذى يرشد الخلق جميعاً وبدونه لا يدرك شئ . وقد اتفق مع ابن رشد فى الوصول الى هذه النظرية واستنتاجها من كتب ارسطو جميع الشراح الاغريق الذين تصدوا لشرح ارسطو أمثال اسكندر فردوسى وتمستىوس دى فليبيون وسائر فلاسفة الاسلام ولما كان لهذه النظرية شأن عظيم فلا بأس من الالمام بها بإيجاز .

يظهر أن السبب الذى منع ارسطو عن التصريح بها مخالفتها لروح فلسفة المشائين بل غرايتها بتماماً ، وهو نفسه فى الكتاب الثامن من الطبيعيات يقول بأنها من آراء اناكساغور ويمكن تلخيص نظرية ارسطو بأن العقل يحتاج فى فعله إلى أمرين الأول أثر خارجي يتلقاه الكائن المفكر بطريق الحس ، الثانى رد فعل يصدر عن الداخل بمناسبة حدوث الأثر : فالحس يقدم للفكر مادة التفكير والعقل الصرف يقدم شكل التفكير أى أن الحس والعقل يتضافران فى إحداث المعقول ، الأول يعطى الموضوع والثانى يعطى الشكل ، وهذه النظرية لا تختلف فى شئ جوهرى عن النظريات الحديثة فى المعرفة التى وصل اليها الفلاسفة فى القرن التاسع عشر قبل ظهور برجسون فى فرنسا . جاء شراح ارسطو وبسطوا نظرية العقل حسباً تقتضيه آراء المشائين فأبرزوا لنا خمسة مباحث

الأول — تمييز بين العقل الفعّال والعقل المتأثر .

الثانى — عدم هلاك العقل الفعّال أو المؤثر وقابلية الثانى للهلاك

الثالث — عقل فعّال خارج عن الانسان مثله كمثل شمس العقول

الرابع — وحدة العقل الفعّال

الخامس — وحدة العقل الفعّال مع آخر العقول الدنيوية

وإذا رجعنا الى نصوص ارسطو ألفينا كلامه جلياً واضحاً فى المبحثين الاول والثانى ومتريداً فى الثالث . والفضل فى إبراز المبحثين الرابع والخامس يرجع إلى ابن رشد وبقية الشراح . وقد قال بهما بعد ذلك لينتزو ما لبرانش وكلاهما من أتباع ديكرارت وخلفائه المباشرين فى فلسفته وهو يعد واضع الفلسفة الحديثة . وقد تفوق ابن رشد على غيره من الشراح حتى الأغريق منهم وهم الذين قرأوا ارسطو فى الأصل لأن ابن رشد وان كان قد اعتمد على التراجم إلا أنه وصل بعقله القوى فى وسط ظلام النقل والتحريف إلى ما لم يصل اليه أحد من قراء الأصول

تقدم ابن رشد لأنه بحق أفضل من شراح اليونان أمثال اسكندر فردوسى فإنه ينسب إلى ارسطو القول بأن العقل حالة استمدادية للتأق والحقيقة هى التى قال بها

ابن رشد وهى أن ارسطو قال بأن العقل كائن مستعد للتلقى ويقيم ابن رشد الحجة على اسكندر ومجادله جدلاً عنيفاً فى كتبه وينسب اليه التقصير والقصور عن إدراك حقيقة آراء ارسطو . ويخطئه بجرأة المفكر الواثق من نفسه ، والحقيقة هى التى قال بها ابن رشد وأيده فيها بقية الفلاسفة

فى النفس

أما رأى ابن رشد فى النفس فهو يقول بأنها متصلة بالجسم اتصال الصورة بالمادة وهو يخالف ابن سينا فى قوله بنظرية النفوس المتعددة فى الخلود أى خلود النفوس جملة لأن النفس لا وجود لها إلا مكملة للجسم المتصل بها . ومجمل آراء ابن رشد فى علم النفس تنفق مع آراء ارسطو وتخالف جالينوس ولا يخالف ارسطو إلا فى نظرية واحدة وهى نظرية ارسطو فى « نوس » فان ابن رشد يخالفه مخالفة على غير أساس مستمداً آراءه من الافلاطونية المستحدثة، على ما فيها من التناقض لمذهب ارسطو فى جملة

أما قوله فى العقل فغاياته أن العقل المتأثر هو عقل الأفراد وهو قابل للزوال والعقل الأزلى هو عقل الانسان بوصف كونه جنساً ، ووظيفة العقل الفعال تقديم الصور النفسية بهيأة مقبولة للعقل المنفعل فيقبلها ويدركها .

ظن كثيرون من فلاسفة القرون الوسطى ان ابن رشد قال بوحدة النفوس، وحاولوا الطعن فيه والرد عليه ، فقد خيل اليهم ان رأى ابن رشد يؤدى الى القول بأن النفس العامة تكون عاملة وغير عاملة ، وطروباً وحزينة على التوالى ، وفى هذا من التناقض ما فيه . انما عقيدة ابن رشد فى وحدة النفوس كانت ترمى الى غرض اسمى فى نظام الكون . فقد كان يعتقد ان أجزاء الكون متشابهة وذات حياة ووجود لا شك فيهما وان الفكر الانسانى فى مجموعه نتيجة القوى العليا ومظهر عام للكون بأسره .

ومعنى هذا ان ابن رشد كان يقصد بوحدة النفوس القول بأن الانسانية تعيش عيشة دائمة وان خلود العقل الفعال هو احياء دائم للانسانية واستمرار دائم للمدينة . وهنا

تلفت نظر الباحثين الى الاتفاق التام بين هذا القول وبين نظرية أوجست كومت في خلود الانسانية وبقائها تلك النظرية التي أدت به الى وضع دين الانسانية فأقيمت له معابد في بعض ممالك الغرب .

يقول ابن رشد مستمراً في نظرية وحدة النفوس ان العقل كائن مطاق مستقل عن الافراد كأنه جزء من الكون . وان الانسانية وهي أحد أفعال هذا العقل عبارة عن كائن لازم الوجود أزلى ، وانه بناء على هذا ، لا بد من ظهور الفلسفة وان وجودها ضرورى ليمكن الفيلسوف من الاشراف على العقل المطاق ، وينتج من هذا ان الانسان والفيلسوف لازمان لنظام الكون .

مذهب الاتصال

هو أساس علوم النفس في الشرق ، وهو المذهب الذى شغل فلاسفة الأندلس أمثال ابن باجة وابن طفيل كما أسلفنا بل هو مذهب التصوف ، وبه كان للصوفية سبعة منازل أو درجات وقد عبر عنه بعض فلاسفة الافرنج مثل ارنست رينان انه مذهب « نحن وأنت » أو مذهب القائلين أنا أنت ، وأنت أنا ، وأنا هو .

إذا تبدى حبيبي بأى عين أراه
بعينه أم بعيني فما يراه سواء

ومن حسن حظ الفلسفة أن ابن رشد بقى بعيداً عن هذا المذهب ، لأنه كان أقل الفلاسفة تصوفاً ، واكثرهم اتباعاً للعقل واقتفاء لأثر الحقائق وكان يقول بأن الاتصال ممكن بالعلم دون سواء ، وأعظم نقط الوصول بلوغ العقل الانسانى أعلى درجات السمو الفكرى والعلمى وان اتصال الانسان بواجب الوجود ممكن اذا تمكن الانسان من رفع النقاب عن وجه الحقيقة ونظر اليها مباشرة وبغير حجاب .

ولاين رشد رأى شديد في الصوفية ، فهو يطمئن في زهدهم ويقول بأن غاية الانسان انتصار أرقى اجزاء نفسه على حواسه . فمن بلغ هذه الدرجة فقد بلغ الجنة ، مهما كانت

عقيدته ، وان هذه أرقى درجات السعادة وان السبيل اليها وعرف الوصول نادر لأنها مقصورة على خاصة العظماء لا يصلون اليها الا في الشيخوخة بعد طول البحث والتعمق في العقليات والإعراض عن الأعراض الزائلة ، والقناعة بما يكفي الحياة المادية .

وان كثيرين من الحكماء قد بلغوا هذه الدرجة وذاقوا حلاوتها لدى الموت ، لأن هذا الكمال النفساني ينمو على عكس الكمال البدني ، فكما ضعف الجسم ، دنت النفس من تلك الرتبة العليا

وقال ابن رشد أن الفارابي سعى الى هذه الدرجة طول عمره وانتظرها الى آخر نسمة من حياته ، فلما لم ينلها قال انها وهم باطل ، ولكن حرمان الفارابي من الوصول ليس دليلاً على عدمه ، ولكنه دليل على انه لم يوفق ، ولم يكن بين الذين اختارهم العناية للتمتع بهذه النعمة الكبرى .

تقول أن الذي يعمن النظر في هذا القول يرى ان ابن رشد لم يستطع التخلص من اراء معاصريه فها هذا القول الا نوع من التصوف العقلي قد جعله ابن رشد بديلاً من التصوف الروحاني الذي قال به الغزالي ولكنه « تصوف » .

النظام الطبيعي في فلسفته

فلسفة ابن رشد نظام طبيعي متماسك الأجزاء ، مجموع الشمل ، محبوك الأطراف . وهذا ظاهر في رأيه في الخلود فقد قال بأن العقل الفعال وحده خالد ، وأنه هو العقل العام للإنسانية ، فالإنسانية وحدها خالدة كما قال بعده أوجست كومت . وأن العناية الألهية منحت الكائن الهالك قوة التناسل ، تعزية وسلوى ، لأن في التناسل بفضل الورثة نوعاً من الخلود .

وقد ذهب البعض إلى أن ابن رشد نفى وجود الحواس والذاكرة والعواطف في الحياة الأخرى ، وأن البدن بعد انحلاله لا يبقى من آثاره شيء . وأن الذي يبقى هو العقل وهو من المواهب العليا كما أن الحواس والعواطف من الصفات السفلى .

ولكن ابن رشد لم يقل بهذا في كتبه صراحة ، لان في التصريح انكاراً صريحاً للبعث والخلود . ولكن يمكن القول بأن روح مذهب ابن رشد تؤدي الى هذا الاستنتاج ولكنه قال بغير شك أن الانسان لا يثاب ولا يعاقب الا في الحياة الدنيا . وكان هذا القول أمضي سلاح شهره الغزالي في وجه الفلاسفة ، ونحن لا نعيب ذلك على ابن رشد بل نشكره على انه نقض الخرافات التي يقول بها العوام عن الحياة الأخرى كالقول بأن الفضيلة الدنيوية وسيلة السعادة الأخروية . وقد أحسن ابن رشد بطلنه في آراء أفلاطون التي سبكتها في خرافة لفتها عن الحياة الأخرى باسم « هير الأرمنى » وقال ان هذه الخرافات تضلل عقول الأمم ولا نفع فيها .

قال ابن رشد في « التهافت » ان حكماء العرب المتقدمين يحسبون البعث خرافة وان أول من قال به أنبياء بنى اسرائيل بعد نبينهم موسى ثم ورد ذكره في الانجيل وكتب الصابئين ودينهم في قول ابن حزم ، أقدم الاديان وان الذي دعا واضع الاديان الى القول بالبعث باعتقادهم بقوته في اصلاح البشر وحثهم على الفضيلة حباً في المنفعة الذاتية .

ويرد ابن رشد على الغزالي قوله بأن الروح عارض اى انها تعود الى جسمها الذي هلك ، وخلقى بالغزالي ان يقول بأن الروح خالد اى انه سيحل بدنًا مشابهاً لبدنه الأول لأن البدن الذي هلك واعتراه الفساد لا يعود ثانية الى الوجود وهذان الجسمان اى الهالك والجديد وان تعددا فواحد بالنظر الى الجنس والنوع وهذا القول لا يختلف عن قول ارسطو في كتاب « الكون والفساد » من ان الكائن القابل للهلاك لا يعود مماثلًا لذاته بعد هلاكه ، ولكن يجوز ان يعود بالنوع الذي كان من جنسه

مذهبه في الاخلاق

لم يكن لابن رشد مذهب في الاخلاق قائم بذاته ، ولم يشأ ان يتخذ آداب ارسطو لأنها لا توافق العرب ، ولكن إيمانه العقلية أدت به الى مناقشة المتكلمين في اساس الاخلاق وهو الخير والشر . قل : يقول علماء الكلام ان الخير بما يريد الله وانه تعالى

لا يريد الخير لسبب قائم بذاته ، سابق لارادته ، بل لمجرد ارادته . وانه تعالى قادر على الجمع بين المتناقضات وانه يدبر الكون بغير قيد ولا شرط بل بحرية مطلقة ولا يخفى ما فى هذا الرأى من الخطأ لأنه يقلب نظام الكون وينقض مذهب العدل الالهى . ثم انتقل ابن رشد الى نظرية الحرية فقال : ان الانسان ليس حراً على الاطلاق ولا مطلقاً بغير قيد اى انه ليس مخيراً وليس مسيراً وان الحرية تكمل فى نفس الانسان ولكنها تبقى محدودة بقضاء الاحوال الخارجة . فالعلة المؤثرة فى اعمالنا كائنة فينا اما العلة العرضية فخارجة عنا لأن ما يجذبنا مستقل عنا ، وناشئ عن قوانين طبيعية اى عن العناية الالهية .

لأنجل هذا وردت فى القرآن آيات تصف الانسان تارة بالحرية وطورا بالجبرية وتارة بالتحكم فى اعماله ، وهى حال وسط بين الأولى والثانية ، وقد أوضح ابن رشد هذا المذهب الوسيط بين الجبرية والقدرية فى كتابه « مناهج الملة » . يقول ابن رشد ان المادة الأولى قابلة للتشكل بالمتناقضات كذلك للنفس قوة تقرير مصيرها ، حيال مختلف الشئون ، فهى بذلك حرة . ولكن ليست حريتها تابعة لهواها ، ولا حادثة عرضاً . لأن القوى الفعالة فى الكون مسؤولة عن نظامه ، وليست خلتها عدم المبالاة بسير الامور . والمصادفات لا وجود لها فى عالم المؤثرات

فلسفته السياسية والاجتماعية

لم يدرك ابن رشد أن جمهورية افلاطون كتاب خيالى وضعه فيلسوف واسع التصور فى قالب شعرى ، أو أدرك تلك الحقيقة ، ولكنه استصوب تطبيق مبادئ الجمهورية على الأنظمة الاجتماعية ، لأنجل هذا كانت فلسفته السياسية مستمدة من هذا الكتاب الجليل ، فاشار بوضع السلطة فى أيدي الشيوخ ، وبتعليم الأمة الفضيلة بقوة الفصاحة والشعر والعبارة ، ثم قال ان الشعر فى ذاته مضر لاسيما شعر العرب . وقال ان الحكومة الكاملة لا تحتاج الى قاض ولا طبيب ، ولا بد من الجيش لحماية الرعية .

ولما كان مجال الكلام في الجمهورية، على العدل والظلم واسعاً، فقد تناول ابن رشد ذلك وتكلم عن الظلم فقال: ان الظالم هو الذى يحكم الرعية لمصلحته لا لمصلحتها. وافظع انواع الظلم ظلم القساوسة، ثم قال ان حكومة العرب القديمة في صدر الاسلام كانت على نظام جمهورية افلاطون ولكن معاوية هدم نظامها وأتلف جماها بأن خلع سلفه ثم أسس دولة استبدادية، وكان من نتيجة ذلك، تقوض اركان دولة الاسلام وحدوث الفوضى في سائر بلادها ومنها بلاد اندلس. وتكلم عن المرأة فقال أنها تقل عن الرجل في الدرجة لا في الطبيعة: أى كية لا نوعاً فهي قادرة على ممارسة أعمال الرجال مثل الحرب والفلسفة، ولكن بدرجة أقل من الرجل وقد تفوقه في بعض الفنون مثل الموسيقى ويحسن وضع الأنعام بواسطة الرجال وتوقيعها بواسطة النساء وقال لا بأس اذا حكمن الجمهورية فهن صالحات للحرب وضرب أمثالاً بنساء افريقيا وقال « ان اناث الكلاب تحرس القطيع مثل ذكورها . »

ثم قال ابن رشد قولاً - كأن نفسه أوحى به الى قاسم أمين بعد موته بنحو تسعماية سنة - قال : إن حالتنا الاجتماعية لا تؤهلنا للاحاطة بكل ما يعود علينا من منافع المرأة . فهي في الظاهر صالحة للحمل والحضانة فقط وما ذلك إلا لأن حال العبودية التي انشأنا عليها نساءنا اتلفت مواهبها العظمى ، وقضت على اقتدارها العقلى . فلذا لا نرى بين ظهرانينا امرأة ذات فضائل أو على خلق عظيم . وحياتهن تنقضى كما تنقضى حياة النبات . فهن عالة على أزواجهن وقد كان ذلك سبباً في شقاء المدن وهلاكها بؤساً لأن عدد النساء يربو على عدد الرجال ضعفين فهن ثلثا مجموع السكان ولكنهن يعشن كالحبوان الطفيل على جسم الثلث الباقي بمعجزهن عن تحصيل قوتهن الضرورى .

وقد دام الجدال بين علماء اللاهوت وبين أنصار ابن رشد من القرن الثالث عشر الى القرن السادس عشر الى ان اضطر الباباليون العاشر الى تكفيرهم بمنشور بابوى اذا هم أصروا على القول برأى ابن رشد ، على ان ابن رشد الذى كفر البابا اتباعه لم يكن كافراً بل كان مؤمناً فقد نصح الناس بطاعة الدين في الصبى واحترامه في الشيخوخة .

وقد حاول ما حاوله الفارابى من قبل وهو الجمع بين الدين والفلسفة فألف فى ذلك كتابى فصل المقال، ومناهج الادلة وقد بلغ ابن رشد بالفلسفة العربية اقصى ما يمكن الوصول اليه وفسر ارسطو بما لا غاية وراءه . وكان آخر فلاسفة العرب وقد تركت تعاليمه اثرًا عظيمًا لدى اليهود والنصارى ، وربما كان هذا الأثر اعظم من اثرها فى قومه !

واجب الوجود

ويظهر للباحث فى تعاليم ابن رشد انه يمتاز عن الفلاسفة الذين تقدموه لاسيما ابن سينا بادراكه كون العالم خلقاً دائماً الحدوث ازلى النشوء أى أنه هيئة متحدة ضرورية واجبة الوجود بمجالاتها . ويرجع شأن هذا الرأى الى أنه يلتزم مع افتراض وجود كائن منفصل عن العالم يحركه وينظمه وهو خالقه وروحه ومحركه الأول وان هذا الخالق هو المبدأ الأول، والصورة الأولى وبه غاية الاشياء واليه نهايتها لأنه منظمها ونظامها، والموفق بين المتناقضات بل هو انكل الكامل فى اسمى معانى الوجود . وبديهي أنه يترتب على هذا الرأى تقض القول بعناية الهية بالمعنى المألوف . وقد انتهى مذهبه فى العقل والكون بتحتم وجود الفيلسوف فى العالم لأن عقل الفيلسوف بوتقة يصهر فيها الكائن فيصير فكراً ، ويمرق ابن رشد عن العقائد الدينية فى ثلاثة أشياء

الأول : قوله بأزلية العالم المادى وأزلية الأرواح التى تحركه .

الثانى : ضرورة السبب لحدوث النتائج ، فلامكان للعناية الالهية ولا المعجزات النبوية ولا كرامات الأولياء لأن ظهورها جميعاً يؤدى الى تقض نظرية الأسباب والنتائج

الثالث : هلاك الأفراد هلاكاً لا مجال بعده لخلودهم أفراداً .

وكان ابن رشد مفكراً شجاعاً ثابت المبدأ ولم يكن مبتكراً وقد اكتفى بالبحث فى

الفلسفة النظرية

ويخالف ابن طفيل وابن باجة فى قولهما بالانفراد الفكرى والوحدة ، ويؤيد المذهب

الاجتماعى ، ويقول بضرورة تعاون الناس لاستثمار العالم والانتفاع بالحياة وقد قاده هذا الرأى الى القول بتحرير المرأة لاشراكها فى أعمال المجتمع كما تقدم

مبادئ ابن رشد « مستفادة من كتبه »

كلمة في مؤلفات الغزالي وخصها وتقدها بإيجاز عن ابن رشد

يعيب ابن رشد على الغزالي تصريحه بالحكمة للجمهور في أماكن كثيرة من كتبه « التهافت » و « الكشف عن مناهج الأدلة » . قال في عرض الكلام على الفساد العارض لسبب التأويل في الكتاب الأخير « أول من غير هذا الدواء الأعظم (أى الأخذ بظاهر الشرع) هم الخوارج ثم المعتزلة بعدهم ثم الأشعرية ثم الصوفية ثم جاء أبو حامد فطم الوادى على القرى وذلك انه صرح بالحكمة كلها للجمهور وبارأء الحكماء على ما أداه اليه فهمه (كذا) وذلك في كتابه الذى سماه بالمقاصد فزعم أنه انما ألف هذا الكتاب للرد عليهم ثم وضع كتابه المعروف بتهافت الفلاسفة فكفرهم فيه في مسائل وأنى بحجج مشككة وشبه محيرة أضلت كثيراً من الناس عن الحكمة وعن الشريعة ثم قال في كتابه « جواهر القرآن » « أن الذى أثبتته في كتاب التهافت هي أقاويل جدلية وان الحق انما أثبتته في المضمون على غير أهله » ثم جاء في كتابه المعروف بمشكاة الأنوار فذكر فيه مراتب العارفين بالله فقال « ان سائرهم محجوبون الا الذين اعتقدوا أن الله سبحانه غير محرك السماء الأولى وهو الذى صدر عنه هذا المحرك وهذا تصريح منه باعتقاد مذاهب الحكماء في العلوم الالهية »

« وقال في غير ما موضع أن علومهم الالهية هي تخمينات بخلاف الأمر في سائر علومهم وأما في كتابه الذى سماه « المتقذ من الضلال » فأنهى فيه على الحكماء وأشار الى ان العلم انما يحصل بالخلوة والفكرة وان هذه المرتبة هي من جنس مراتب الأنبياء في العلم وكذلك صرح بذلك القول بعينه في كتابه الذى سماه بكيمايا السعادة فصار الناس لسبب هذا التشويش والتخليط فرقتين فرقة انتدبت لدم الحكماء والحكمة وفرقة انتدبت لتأويل الشرع وروم صرفه الى الحكمة وهذا كله خطأ بل ينبغي أن يفسر الشرع على ظاهره ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة لأن التصريح بذلك هو

تصریح بنتائج الحکمة لهم دون أن يكون عندهم برهان عليها . وفي كتابه الذى سماه « التفرقة بين الاسلام والزندقة » عدّد أصناف التأويلات وقطع فيه على أن المؤول ليس بكافر وإن خرق الاجماع فى التأويل . وهذا الذى فعله هذا الرجل ضار بالذات ، للحکمة والشریعة وإن كان نافعاً لهما بالعرض وذلك ان الافصاح بالحکمة لمن ليس بأهلها يلزم عن ذلك بالذات إما إبطال الحکمة وإما إبطال الشریعة وقد يلزم عنه بالعرض الجمع بينهما (٩) والصواب كان ان لا یصرح بالحکمة للجمهور .

الحکم على الغزالی وتخطیئه

قال ابن رشد فى عرض الکلام على الهیولى ورده على الغزالی فيما نسبته الى الفلاسفة فى حدوث النفس « فتعرض أبى حامد الى مثل هذه الأشياء على هذا النحو من التعرض لا یلیق بمثله ، فإنه لا یخلو من أحد أمرین اما انه فهم هذه الأشياء على حقائقها فساقتها ها هنا على غیر حقائقها ، وذلك من فعل الأشرار ، واما انه لم یفهمها على حقیقتها فتعرض الى القول فيما لم یحيط به علماً وذلك من فعل الجاهل ، والرجل یجمل عندنا عن هذین الوضعین ولكن لا بد للجواد من کبوة ، فکبوة أبى حامد هى وضعه هذا الکتاب ولعله طرأ الى ذلك من أجل زمانه ومكانه . »

بذور مناهج الأدلة

کتب ابن رشد کتاب « الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة وتعریف ما وقع فيها بحسب التأویل من الشبه المزیفة والعقائد المضلة » حوالى السنة الرابعة من العقد السادس من عمره .

وكانت فکرة هذا الکتاب تجول فى خاطره عند وضع « تهافت التهافت » ولعل الذى أوحى بها اليه وقوفه على کتب الغزالی . وقصد ابن رشد من هذا الکتاب کما بینا ليس التوفیق بین الشریعة والحکمة بل قصده جعل الحکمة مقصورة على فريق من الناس یمتازون بالاستعداد الفطرى والافتدار على الدرس بالمثابة وهم الخواص .

أما كتابه «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» فليس المقصود منه المعنى الظاهر من عنوانه إنما المقصود به الاتصال بين ظاهر الشرع والحكمة الالهية . ولم يفقد ابن رشد يوما قدرة التمييز والادراك حتى يحاول الجمع بين الدين والفلسفة وهذا القصد ظاهر ظهورا تاما من كتاب مناهج الأدلة . وكان ابن رشد يرمى اليه في التهافت وهذه نبذة تدل على فكرته الأولى التي صدر عنها كتاب المناهج (ص ٨٨ تهافت)

« ان الكلام في علم الباري تعالى بذاته وبغيره مما يحرم على طريق الجدل في حال المناظرة ، فضلا عن ان يثبت في كتاب فإنه لا تنتهي افهام الجمهور الى مثل هذه الدقائق . واذا خيض معهم في هذا بطل معنى الالهية عندهم فلذلك كان الخوض في هذا العلم محرما عليهم اذ كان المكافئ في سعادتهم أن يفهموا من ذلك ما طاقته افهامهم ولذلك لم يقتصر الشرع الذي قصده الأول تعليم الجمهور في تفهيم هذه الأشياء في الباري تعالى لوجودها في الانسان كما قال الله « لَمْ تَعْبُدْ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُفْنِي عَنْكَ شَيْئًا » .

« بل واضطر الى تفهيم معان في الباري تعالى بتمثيلها بالجوارح الانسانية مثل قوله « خلقت يدي » فهذه المسألة هي خاصة بالعلماء الراسخين الذين أطلعهم الله على الحقائق ولذلك لا يجب أن يثبت في كتاب إلا في الموضوع على الطريق البرهاني وهي التي شأنها ان تقرأ على ترتيب وبعد تحصيل آخر يضيق على أكثر الناس النظر فيها على النحو البرهاني اذا كان ذا فطرة فائقة مع قلة وجود هذه الفطرة في الناس فالكلام في هذه الأشياء مع الجمهور هو بمنزلة من يسقى السموم أبدان كثير من الحيوانات التي تلك الأشياء سموم لها فان السموم انما هي أمور مضافة فإنه قد يكون سمما في حق حيوان شئ هو غذاء في حق حيوان آخر وهكذا الأمر في الآراء مع الانسان أعني قد يكون رأى هو سم في حق نوع من الناس وغذاء في حق نوع آخر فن جعل الآراء كلها ملائمة لكل نوع من أنواع الناس بمنزلة من جعل الأشياء كلها أغذية لجميع الناس . . . فاذا تعدى الشرير الجاهل (هل يقصد حجة الاسلام ؟) فسقى السم من هو في حقه سم على أنه غذاء فقد ينبغي على الطبيب أن يجتهد بصناعته في شفاؤه ولذلك استخرنا نحن التكلم

فى مثل هذا الكتاب والا فما كنا نرى أن ذلك يجوز لنا بل هو من أكبر المعاصى
أو من أكبر الفساد فى الأرض وعقاب المفسدين معلوم بالشريعة !
هذه الحملة فى التهاوت كانت مقدمة للحملة فى مناهج الأدلة

الشريعة والفلسفة

لو تخيلت أمرآ له مأمورون كثيرون وأولئك المأمورون لهم مأمورون آخرون ولا
وجود للمأمورين إلا فى قبول الأمر وطاعة الأمر ولا وجود لمن دون المأمورين إلا
بالمأمورين لوجب أن يكون الأمر الأول هو الذى أعطى جميع الموجودات المعنى الذى
به صارت موجودة فانه أعطى كل شىء وجوده فى انه مأمور ولا وجود له إلا من قبل
الأمر الأول وهذا المعنى هو الذى يرى الفلاسفة انه عبرت عنه الشرائع بالخلق والاختراع
والتكليف فهذا هو أقرب تعليم يمكن أن يفهم به مذهب هؤلاء القوم من غير أن يلحق
ذلك الشنعة التى تلحق من سمع مذاهب القوم على التفصيل الذى ذكره الغزالى
وليس يفهم من مذهب ارسطو غير هذا ولا من مذهب افلاطون وهو منتهى ما
وقفت عليه العقول الانسانية . والفلسفة تفحص عن كل ما جاء فى الشرع فأن أدركته
استرى الادراك كان وكان ذلك أتم فى المعرفة وان لم تدركه أعلمت بقصور العقل
الانسانى عنه .

كذلك كان تمثيل المعاد للجمهور بالأموال الجسمانية أفضل من تمثيله بالأموال الروحانية
كما قال الله تعالى (مثل الجنة التى وعد المتقون تجري من تحتها الأنهار) فدل على أن
ذلك الوجود ، نشأة أخرى أعلى من هذا الوجود ، وطور آخر أفضل من هذا الطور
والذين شكوا فى هذه الأشياء وتعرضوا لذلك وأفصحوا به انما هم الذين يقصدون ابطال
الشرائع وابطال الفضائل وهم الزنادقة الذين يرون أن لا غاية للانسان إلا التمتع بالذات
وما قاله هذا الرجل (الغزالى) فى معاندتهم ، هو جيد .

وهذا الرجل كفر الفلاسفة بثلاث مسائل احداها هذه ، وقد قلنا كيف رأى الفلاسفة
فى هذه المسألة وانها عندهم من المسائل النظرية

والمسألة الثانية قولهم أنه لا يعلم الجزئيات وقد قلنا أيضاً أن هذا القول ليس من قولهم .
والثالثة قولهم بقدّم العالم وقد قلنا أيضاً أن الذى يعنون بهذا الاسم ، ليس هو المعنى
الذى كفرهم به المتكلمون ، وليس بكفر من قال بالمعاد الروحانى ، ولم يقل بالمحسوس
اجماعاً ، وجوز القول بالمعاد الروحانى .

« فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال »

و « الكشف عن مناهج الأدلة ، فى عقائد الملة »

« وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والعقائد المضلة »

يقال أن الكتاب يعرف من عنوانه ، وعنوان كل من هذين الكتابين يدل على ما فيه
دلالة صريحة . فقد حاول ابن رشد فيهما ، أمرين من أصعب الأمور

الأول التوفيق بين الفلسفة والدين ومثله فى ذلك مثل الفارابى ، اذ حاول فى رسالة
مشهورة التوفيق بين رأى الحكيمين افلاطون وارسطو ومثل الغزالى نفسه الذى اتهم
مبادئه الفلسفية (التى استنبطها فى بعض كتبه بعقله القوى وفكره الخارق ونفسه
المشتعلة) عند التصوف فلم ينل احدى السعادتين ، لا سعادة العقل ولا سعادة القلب ،
ولكن ابن رشد يمتاز بقوة لم تمنح الطبيعة مثلها سواه من فلاسفة العرب الا وهى رباطة
الجأش عند البحث الفاسفى ووزن الأشياء بميزان الاعتدال الدقيق .

فما رأيناه فى أحد كتبه يندفع وراء فكرة اندفاعاً يفقده قيمة الحكم الصحيح
ولا شممنا من يراعه ربح الخيال الذى طار فى أفقه كثيرون من الفلاسفة . ونظن ذلك
راجعاً إلى سببين الأول ايمانه الشديد بارسطو ، وارسطو اله المنطق ورب الاعتدال والثانى
تشبعه بالمبادئ القانونية التى من دأبها تحليل الأشياء ووزنها قبل اصدار حكم عليها .
وإلى القارئ دليلاً على قولنا هذا من كتابيه المذكورين آنفاً فقد تناول فى أولها
مسائل فى أعلى درجة من الأهمية العقلية والشرعية ، تناول تلك المسائل باحثاً ومحللاً
ومجادلاً ولكن بدقة الجراح الحاذق الذى يشرح أصغر الشرايين والأوردة ولا يهرق
قطرة واحدة من الدم بدون فائدة .

بحث في الكتاب الأول في هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أو محظور؟ واستدل على الاباحة بل الوجوب مستندا إلى آيات قرآنية وأحاديث نبوية ثم تدرج من ذلك إلى أن النظر في تلك العلوم لا يجوز أن يكون إلا بأنهم أنواع القياس وهو البرهان . وأثبت وجوب الاعتقاد في النظر في القياس العقلي وأنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله أى النظر في الفلسفة بالمنطق بما قاله من تقدمنا في ذلك سواء أكان ذلك الغير مشاركا لنا أم غير مشارك في الملة (أى فلاسفة اليونان وغيرهم من غير المسلمين)

ثم أثبت وجوب استعانة الحكيم بن سبقه معتبرا ثمرات العقل البشرى منذ بداية تيقظه إراثا حلالا لمن يخلفون الحكماء . وأن يستعين في ذلك ، المتأخر بالمقدم ، فانه لو فرضنا صناعة الهندسة في وقتنا هذا معدومة ، وكذلك علم الهيئة ورام انسان واحد من تلقاء نفسه ان يدرك مقادير الأجرام السماوية وأشكالها وابعاد بعضها عن بعض لما أمكنه ولو كان أذكى الناس طبعاً .

ثم ضرب مثلاً بديعاً يصح أن يكون مستنبطاً من صحف شوبنهاور أو ارنست هيكل لولا صبغته الشرقية قال : « فهذه صناعة الفقه والفقه نفسه لم يكمل النظر فيها إلا في زمن طويل ، ولورام انسان اليوم من تلقاء نفسه أن يقف على جميع الحجج التي استنبطها النظار من أهل المذاهب في مسائل الخلاف التي وضعت المناظرة فيها بينهم في معظم بلاد الإسلام ما عدا المغرب لكان أهلاً أن يضحك منه لكون ذلك ممتنعاً مع وجود ذلك مفروغاً منه »

على أن هذا الحكيم الذي اشتهر باعجابه بارسطو الى درجة التقديس ، لم يغب عن ذهنه وجوب الاحتراس لدى الدرس ووجوب « الانتقاد » قبل قبول الرأى حتى ولو كان رأى ارسطو نفسه قل : « ننظر في الذى قالوه وأثبتوه في كتبهم ، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم » . ثم اعترضته فكرة الخوف من قول الفقهاء

بأن من ينظر في كتب القدماء يضل ويكفر، فرد على ذلك بأبلغ رد قال : « وليس يلزم من أنه غوى غاوى بالنظر في تلك الكتب، وزل زال إما من قبل سوء ترتيب نظره فيها، أو من قبل غلبة شهواته عليه أو أنه لم يجد معلماً يرشده الى فهم ما فيها أو من قبل اجتماع هذه الأسباب فيه أو أكثر من واحد منها أن نمنعها عن الذي هو أهل للنظر فيها فإن هذا النوع من الضرر الداخل من قبلها هو شيء لحقها بالعرض لا بالذات وليس يجب فيما كان نافعاً بطباعه وذاته أن يترك لمكان مضره موجودة فيه بالعرض - فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له »

وما زال كذلك الى ان فضل العقل على الشرع الظاهر فقال « فإن الفقيه انما عنده قياس ظني والعارف عنده قياس يقيني ونحن تقطع قطعاً ان كل ما أدى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع ان ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي » وزاد على ذلك ان « استشهد ببعض خصومه في الحكمة قال « قلنا أما لو ثبت الاجماع بطريق يقيني لم يصح وان كان الاجماع فيها ظنياً فقد يصح ولذلك قال أبو حامد وأبو المعالي وغيرهما من أئمة النظر انه لا يقطع بكفر من خرق الاجماع في التأويل »

وبعد ان استدل بقول الغزالي على عدم تكفير من يخرق الاجماع بالتأويل سأل القارئ سؤالاً جامعاً قال « فما تقول في الفلاسفة من أهل الاسلام كأبي نصر (الفارابي) وابن سينا فان أبا حامد (الغزالي) قد قطع بتكفيرهما في كتابه المعروف بالتهافت في ثلاث مسائل (١) في القول بقدم العالم و (٢) بأنه تعالى لا يعلم الجزئيات تعالى عن ذلك ! و (٣) في تأويل ما جاء في حس الأجساد وأحوال المعاد . قلنا الظاهر من قوله (الغزالي) في ذلك انه ليس تكفيره اياهما في ذلك قطعاً اذ قد صرح في كتاب التفرقة ان التكفير بخرق الاجماع فيه احتمال .

ثم أخذ ابن رشد ببيان خطأ الغزالي من حيث الادراك في النقطة الثانية قال « قد نرى ان أبا حامد قد غلط على الحكماء المشائين (اتباع ارسطو أمثال ابن رشد نفسه) فيما نسب اليهم من أنهم يقولون انه قدس وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلاً بل يرون انه

تعالى يعلمها بلم غير مجانس لعلنا ، وذلك ان علما معلوم للمعلوم به ، فهو محدث بمحدثه ومتغير بتغيره وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا (أى ضده) فانه علة للمعلوم الذى هو الموجود ، فن شبه العلمين أحدهما بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحدة وذلك غاية الجهل »

أنظر الى تلك الحجة المدبرة من أولها الى نهايتها . فقد نظمها عقل جبار ونفذها منطق سليم وصاغها قلم بليغ . لا يقصد ابن رشد الدفاع عن الفارابى وابن سينا انما يقصد الدفاع عن نفسه لأنه هو الذى تناول تلك النقط الثلاث بالبحث فأثبتها وقال بها واشتهرت برأيه فدفاعه ضد الغزالى الذى انتهى برمييه « بغاية الجهل » انما هو دفاع عن مبادئه البسه لباس الذود عن حكيمين سالفين من أنصار ارسطو وهما الفارابى وابن سينا

وقد تناول المسألة الثانية ، أولاً لأهميتها ثم عطف على الأولى وهى القول بقدم العالم فأفقدوها شأنها قال « وأما مسألة قدم العالم أو حدوثه فان الاختلاف فيها عندى بين المتكلمين من الأشعرية وبين الحكماء المتقدمين يكاد يكون راجعاً للاختلاف فى التسمية وبخاصة عند بعض القدماء » أفقدوها شأنها لأنه ردها الى خلاف لفظى وهو ما يسميه الفرنسيون (سوء تفاهم) أى ان الطرفين متفقان فى الجوهر ومختلفان فى العرض فما على راغب التوفيق الا أن يرد العرض الى الجوهر ، وهى مسألة لفظية فيزول الخلاف ، وقد أخذ فعلاً يبين تقسيم الموجودات من حيث القدم والحدوث الى ثلاثة أقسام ثم طرق من حيث يدرك باب البحث فى الزمان على طريقة الأقدمين وأظهر الفرق بين أفلاطون القائل بأن الماضى متناه ، وهذا الذى انتحله المتكلمون ، أما ارسطو وشيعته فيرون ان الماضى غير متناه كالحال فى المستقبل (غير المتناهى) واستنتج من ذلك انه لا يوجد محدث حقيقى ولا قديم حقيقى لأن المحدث الحقيقى فاسد ضرورة والتقديم الحقيقى ليس له علة . ثم ضرب الضربة الأخيرة وهى ضربة معلم خبير بما يقول :

« فالمذاهب فى العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر فأن الآراء التى شأنها هذا يجب أن تكون فى الغاية من التباعد أعنى أن تكون متقابلة

(متناقضة) وبشبه أن يكون المختلفون في هذه المسائل المويصة إما مصيبين مأجورين وإما مخطئين معذورين ولذلك قال عليه السلام « اذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر » وأى حاكم أعظم من الذى يحكم على الوجود وهم العلماء .

ثم انتقل الى الكلام على الدلائل الثلاثة (١) الخطائية و (٢) الجدلية و (٣) البرهانية . وقال ان الايمان جائز بأى طريق يتفق للمؤمن من طرق الايمان الثلاث . فمثلاً يجوز تكفير « من يعتقد أنه لا سعادة أخروية هنا ولا شقاء وانه انما قصد بهذا القول أن يسلم الناس بعضهم من بعض في أبدانهم وحواسهم وانها حيلة وانه لا غاية للانسان الا وجوده المحسوس فقط » .

ثم عاد إلى الغزالي فلامه على أنه استعمل في كتبه الطرق الشرعية والخطائية والجدلية وقال انه أضر بالشرع والحكمة معاً من حيث لا يدري لأنه كان يقصد خيراً وذلك أنه رام أن يكثر أهل العلم ، فكثر بذلك الفساد بدون كثرة أهل العلم وتطرق بذلك قوم إلى ثلب الحكمة وقوم إلى ثلب الشريعة وقوم إلى الجمع بينهما وبشبه أن يكون هذا أحد مقاصده بكتبه والدليل على أنه رام بذلك تنبيه الفطران لم يلزم مذهباً من المذاهب في كتبه بل هو مع الأشاعرة أشعري ومع الصوفية صوفي ومع الفلاسفة فيلسوف وحتى أنه كما قيل :

يوماً يمان إذا لقيت ذا يمن وإن لقيت معدياً فعدنان

ثم انتقل الحكيم الأندلسي إلى قصد الشرع فقال ان مقصوده انما هو تعلم العلم الحق والعمل الحق . فالعلم الحق هو معرفة الله وسائر الموجودات على ما هي عليه ، والعمل الحق هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء . وقد قسم ابن رشد الناس إلى ثلاثة أقسام من حيث العلم بالشريعة والايمان بما ورد فيها .

(١) صنف ليس من أهل التأويل أصلاً وهم الخطائيون الذين هم الجمهور الغالب

(٢) صنف من أهل التأويل الجدلي وهم الجدليون بالطبع أو بالطبع والعادة

(٣) أهل التأويل اليقيني وهم البرهانيون بالطبع والصناعة (الحكمة)

قال ابن رشد « وما يعلم تأويله إلا الله » بمثل هذا يأتي الجواب في السؤال عن الأمور الغامضة التي لا سبيل للجمهور إلى فهمها مثل قوله « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً » . . فلا يجب أن تثبت التأويلات الصحيحة في كتب الجمهور فضلاً عن الفاسدة . والتأويل الصحيح هي الأمانة التي حملها الانسان فأبى أن يحملها وأشفق منها جميع الموجودات المذكورة في الآية « إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال » ومن قبل التأويلات والظن بأنها يجب أن يصرح بها في الشرع نشأت فرق الاسلام حتى كفر بعضهم بعضاً وبدّع بعضهم بعضاً فأوقعوا الناس في تباغض وحروب ومزقوا الشرع وفرقوا الناس

ويرد ابن رشد هذه الحية التي لحقت المسلمين إلى جهل الأشعرية والمعتزلة بشرائط البرهان أى بالنطق وان كثيراً من الأصول التي بنت عليها الأشعرية معارفها هي سوفسطائية وقد بلغ بهم التعدى الى أن فرقة منهم (الأشعرية) كفرت من ليس يعرف وجود الله بالطرق التي وضعوها في كتبهم لمعرفة !

ثم التفت ابن رشد إلى القرآن المحترم لفظة حكيم فقال « ان الكتاب العزيز إذا تؤمل وجدت فيه الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس (الخطائية) والطرق المشتركة لتعليم أكثر الناس (الجدلية) والخاصة (البرهانية) وقال ان أعقل أهل الاسلام هم الصدر الأول فانهم صاروا إلى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الأقاويل دون تأويلات فيها ومن كان منهم وقف على تأويل لم ير أن يصرح به » .

وختم ابن رشد هذا الكتاب العجيب باولوجيا ظريفة للتوفيق بين الفلاسفة والدين أشبه بصلاة الاكليل بين عروسين متافرين ، جمعت بينهما الضرورة وفرقهما الطباع والأمزجة والميول ، فمثله كمثل قسيس حاذق يهيمه قبل كل شيء الخروج من مأزق قال : « ان الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة فالأذية ممن ينسب اليها أشد الأذية مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجواهر والغريزة !! »

أما كتاب « الكشف عن مناهج الملة » فهو مكمل لكتاب « فصل المقال » وتوسع في بعض أجزائه والمأم بنقط أغفلها المؤلف إما قصداً لضيق المجال وإما سهواً لشعب البحث وعادة الاستطراد في بعض الأحوال . وقد نبه الى ذلك في المقدمة ولكنه جعل غايته الأصلية فحص مسألة التأويل التي مر بها في « فصل المقال » مروراً دون أن يتعمق في أصولها وفروعها .

ثم بدأ بالكلام على الفرق الأربع المشتهرة لوقته وهي :

(١) الأشعرية (٢) المعتزلة (٣) الباطنية (٤) الحشوية .

وقال بضلال هذه الفرق الأربع وشرع في بيان ذلك بالكلام على ما قصد الشرع أن يعتقده الجمهور في الله تبارك وتعالى . قال : ان الفرقة الرابعة تقول ان طريق معرفة وجود الله هو السمع لا العقل . وقال ان هذه الفرقة بلغت بها فدامة العقل وبلادة القرينة الى أن لا تفهم شيئاً من الأدلة الشرعية التي نصبها النبي (ص) للجمهور فأمنت بالله من جهة السماع .

أما الفرقة الأولى فنصدق بوجود الله بالعقل ، ولكنهم سلكوا غير طرق الشرع ، وطريقهم مبنية على نظرية حدوث العالم وانبنى على حدوث العالم تركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ وان الجزء الذي لا يتجزأ محدث وهو الجوهر الفرد وطريقهم غير برهانية وغير مفضية ييقين الى وجود الله .

وقال أن للأشعرية طريقين أحدهما وأشهرهما يبنى على ثلاث مقدمات :

(١) ان الجواهر لا تنفك من الأعراض أى لا تخلو منها (٢) أن الأعراض حادثة

(٣) أن ما لا ينفك عن الحوادث حادث أعنى ما لا يخلو من الحوادث هو حادث .

وقد فند ابن رشد هذه المقدمات كلها بالبرهان المنطقي (ص ٣٤ و ٣٥ وما بعدها من كشف الأدلة) وأثبت أنها محفوفة بشكوك ليس في قوة صناعة الجدل حلها فإذا يجب أن لا يحمل هذا مبدأ لمعرفة الله . وهذا سر قوله في أول الكتاب أن طريقة الأشعرية « غير مفضية ييقين الى وجود الله »

هذا هو الطريق الأول الذى سلكه معظم الأشعرية وعامتهم . وهو أشهر الطريقين كما قلنا وقد ظهر فسادُه . أما الطريق الثانى فهو الذى استنبطه أبو المعالى فى رسالته المعروفة بالنظامية ومبنى هذا الطريق على مقدمتين :

- (١) أن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه . كأن تكون حركة كل متحرك فيه الى جهة ضد الجهة التى يتحرك اليها (لاحظ ما تشمله هذه النظرية من امكان انقلاب سائر القوانين الطبيعية كقانون الجاذبية وما يماثله)
- (٢) أن الجائز محدث وله محدث أى فاعل صيره باحدى الجائزين أو لى أى وجهه نحو الحال الحاضرة بقوانينها وأنظمتها وهى التى عليها العالم .

وقد أظهر ابن رشد أن المقدمة الأولى خطائية قد تصلح لاقناع الجميع ولكنها كاذبة ومبطللة لحكمة الصانع الذى صنع الموجودات على وجه معين لحكمة معينة ، فأية حكمة فى الانسان اذا أبصر بأذنه ، وثم بعينه ؟

ويبدولنا أن ابن سينا أذعن لهذه المقدمة بوجه ما ، فلم يتردد ابن رشد فى الرد عليه . وقال عن رأيه : « أنه قول فى غاية السقوط » وقال عنه بازدراء : « وليس هذا موضع الكلام مع هذا الرجل ولكن للحرص على الكلام معه فى الأشياء التى اخترعها هذا الرجل استجرنا القول الى ذكره »

الى هنا فرغ ابن رشد من تفنيد مقدمة أبى المعالى الأولى ، ثم انتقل الى الثانية فقال انها غير بيّنة بنفسها وانها من أعوص المطالب ولا يبينها الا أهل صناعة البرهان والعلماء الذين خصهم الله بعلمه وقرن شهادتهم ، بشهادته وملائكته . ويقول بين السطور « وأنت يا أبا المعالى لست منهم وكفى على ذلك دليلاً أن أفلاطون وارسطو اختلفا على تلك المقدمة . »

وأخذ ابن رشد نفسه يقدم مقدمات فى الارادة ضرورية لفهم القضية الثانية التى نحن بصددِها واعتقها برأى قاطع وهو « أن الظاهر من الشرع انه لم يتعمق هذا التعمق مع الجمهور ولذلك لم يصرح لا بارادة قديمة ولا حادثة ، بل صرح بأن الارادة

موجدة موجوداتٍ حادثة، وذلك في قوله تعالى «انما أمرنا بشئ» اذا أردناه، أن نقول له : «كن فيكون!» . فيتبين من هذا أن الطريقين المشهورين للأشعرية في السلوك الى معرفة الله ليست طرفاً نظرية يقينية ولا شرعية يقينية .

ثم انتقل فيلسوف قرطبة إلى نقد وسائل الصوفية فقال «ان طرقهم في النظر ليست نظرية (ويقصد بالطرق النظرية المركبة من مقدمات وأقيسة) انما طريقتهم اشراقية فهم يزعمون أن معرفة الله وغيره من الموجودات شئ، يأتي في النفس عند تجريدتها من العوارض الشهوانية واقبالها بالفكر على المطلوب ولهم في الاحتجاج لتصحيح هذا ظواهر من الشرع كثيرة مثل قول الله « واتقوا الله ويعلمكم الله » .

وابن رشد يسلم بوجود هذه الطريقة ولكنها ليست عامة للناس لأنها لو كانت عامة ومقصودة لبطلت طريقة النظر وكان وجودها بين الناس عبثاً على أن القرآن كله دعوة إلى النظر والاعتبار وتنبيه على طرق النظر والتأمل والتفكير .

ثم انتقل إلى الكلام على المعتزلة فاعتذر عن الخوض في مذاهبهم بأنه لم يصل اليه في « جزيرة الاندلس » من كتبهم شئ، ولكنه يحسب أن طرقهم يشبه أن تكون من جنس طرق الأشعرية . ونحن نظن أن ابن رشد كتب هذه الجملة بحذر وكياسة رغبة منه في تحاشي الكلام على طرق المعتزلة لانه لا يعقل أن تقطع العلاقة العقلية بينه وبينهم بدعوى عدم وصول كتبهم الى أرض الاندلس . فإن الذي نقل كتب المتقدمين والمتأخرين إلى مدارس أندلس وجوامعها وبيوتها لا يضمن بنقل كتب المعتزلة والا فان كتب خصومهم من السنين مشحونة بأخبارهم وأرائهم وشرح طرقهم للرد عليها .

على أنا نترك الأسباب التي دعت ابن رشد لأن يغفل ذكر المعتزلة وننتقل إلى كلامه على الطريق الشرعية التي اعتبرها الطريق المثلى فقد قال ان الطريق التي نبه الكتاب العزيز عليها ودعا الكل من بابها ، وجدت أنها تنحصر في جنسين .

(١) طريق الوقوف على العناية بالانسان ، وخلق جميع الموجودات من أجلها ويسمى ابن رشد « دليل العناية »

(٢) الطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء والموجودات مثل اختراع الحياة والجماد والادراكات الحسية والعقل ويسمى ابن رشد « دليل الاختراع » . وقال ان الأدلة على وجود الصانع منحصرة في هذين الجنسيتين ، دلالة العناية ودلالة الاختراع ، وهما بعينهما طريقة الخواص أى العلماء وطريقة الجمهور ، وانما الاختلاف بين المعرفتين في التفصيل فالجمهور يقتصرون على المعرفة الأولى والعلماء يزيدون على ما يدرك بالحس ، ما يدرك بالبرهان .

وقال ابن رشد ان الدهريين مثلهم كمثل من أحس بالمصنوعات فلم يعترف أنها مصنوعات بل ينسب ما رأى فيها من الصنعة إلى الاتفاق والأمر الذى يحدث من ذاته . وبعد أن فرغ ابن رشد من اثبات وجود الله بالطريقة المتقدمة تكلم على وحدانية الله فاثبت ذلك على الطريقة الشرعية أولاً بآيات قرآنية مثل « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا » وذكر أيضاً الآية « سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً . . . » وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم انه كان حليماً غفوراً » وقد تناول ابن رشد هذه الآية وأخرج منها رداً مفحماً على الأشعرية فانهم يستنبطون منها دليل الممانعة وهو دليل لا يقدر الجمهور على فهمه فضلاً عن أن يقنع بصحة مدلوله لأن دليل الممانعة المذكور يعرف عند أهل المنطق بالقياس الشرطى المنفصل ويسميه الأشعرية « دليل السبر والتقسيم » والدليل الذى فى الآية هو الذى يعرف فى المنطق بالشرطى المتصل فالفرق بين الدليلين ظاهر .

وختم ابن رشد قوله فى هذه النقطة بهذه النتيجة العامة : من نظر فى كلمة « لا إله إلا الله » وصدق بالمعنيين الواردين فيها وهما الاقرار بوجود البارئ ونفى الالهية عن سواه وكان تصديقه بالطريقة المذكورة آنفاً فهو المسلم الحقيقى وعقيدته إسلامية ومن لم تكن عقيدته مبنية على هذه الأدلة وان صدق بهذه الكلمة فهو مسلم مع المسلم الحقيقى باشتراك الاسم ، ثم تكلم عن الصفات الالهية فقال هى أوصاف الكمال الموجودة للانسان وهى العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام وقال يسأل بعض الفرق هل الصفات

نفسية أو معنوية فلاشعرية تقول أنها معنوية وزائدة على الذات فالله عالم بعلم زائد على ذاته وهكذا يقول ابن رشد « وهذا قول النصارى الذين اعتقدوا أن الأقاليم ثلاثة الوجود والحياة والعلم وان واحداً منها قائم بذاته والآخر قائم بالقائم بذاته والعرض هو القائم بغيره والمؤلف من جوهر وعرض جسم ضرورة » ومكان الخلاف بين ابن رشد وبين العقيدة المسيحية أن النصارى اعتقدوا كثرة الصفات واعتقدوا أنها جواهر غير قائمة بغيرها بل قائمة بنفسها كالذات واعتقدوا أن الصفات التي بهذه الصفة هما صفتان العلم والحياة قالوا فالإله واحد من جهة ، ثلاثة من جهة ، يريدون أنه ثلاثة من جهة أنه موجود وحى وعالم وهو واحد من جهة أن مجموعها شئ ، واحد

ثم تكلم ابن رشد في معرفة تنزيه الخالق عن النقائص فأورد الأدلة الشرعية والعقلية على التنزيه ثم قال أن كل فرقة تأولت في الشريعة تأويلاً خاصاً بها وزعمت أنه الذي قصده الشرع حتى تمزق كل ممزق وبعد جداً عن موضعه الأول وقد قال صاحب الشرع « ستفترق أمتي على اثنتين وسبعين فرقة كلها في ... إلا واحدة » يعنى التي سلكت ظاهر الشرع ولم تؤوله تأويلاً صرحت به للناس

وأول من غير هذا الدواء الأعظم (أى سلوك ظاهر الشرع) هم الخوارج ثم المعتزلة ثم الاشعرية ثم الصوفية ثم جاء أبو حامد (يعنى الغزالى خصمه اللدود) فطمع الوادى على القرى وذلك أنه صرح بالحكمة كلها للجمهور وبارأ الحكما على ما أداه اليه فهمه وذلك فى كتابه الذى سماه بالمقاصد فزعم أنه ألفه الرد عليهم ثم وضع التهافت فكفرهم فى مسائل ثلاث (وهى التى سبق ذكرها) ثم قال فى كتابه « جواهر القرآن » أن الذى أثبتته فى التهافت هى أقاويل جدلية وان الحق إنما أثبتته فى « المضمون على غير أهله » وهذا كله خطأ بل ينبغى أن يقر الشرع على ظاهره ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة .

ثم انتقل ابن رشد للمبحث الخامس فى معرفة الأفعال وهى إثبات خلق العالم وبعث الرسول والقضاء والقدر والتحوير والتعديل والمعاد . ويظهر للقارى أن هذا المبحث

هو اكبر المباحث شأنًا لأن به محاولة حل مسائل الحياة والكون بعد أن مهد لها ابن رشد بإبحاثه وفنونه تمهيداً يدل على خطة مرسومة وغاية مقصودة وطريقة مختارة . فقال عن خلق العالم أن الذى قصده الشرع من معرفة العالم هو أنه مصنوع لله ومخترع له وأنه لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه وقد سلك الشرع بالناس فى تقرير هذا الأصل الطريق البسيطة القليلة المقدمات التى نتائجها قريبة من المقدمات المعروفة بنفسها أو بالبدهة . وينهى ابن رشد عن سلوك غير هذا النوع من الطرق بالجمهور ، ويرمى من يحمى عن الطريق البسيطة فى تفهيم الجمهور ومخاطبتهم بالجهل والزيغان . فقد لجأ الشرع إلى دليل قطعى بسيط مبناه على أصليين معترف بهما عند الجميع

الأول أن العالم بجميع أجزائه موافق لوجود الانسان ولوجود جميع الموجودات التى ههنا .

والأصل الثانى أن كل ما يوجد موافقاً فى جميع أجزائه لفعل واحد ومسدد آنحو غاية واحدة فهو مصنوع وإن له صانعاً . وهذا النوع من الاستدلال هو النوع الموجود فى القرآن واستشهد ابن رشد ببعض آيات منها (ألم نجعل الأرض مهاداً والجبال أوتاداً ؟) ثم قال تعليماً على هذه الآية عبارة تدل على عدم علمه بدوران الأرض وهالك نصها : « أن الأرض خلقت بصفة يتأتى لنا المقام عليها وأنها لو كانت متحركة أو بشكل آخر غير الموضع الذى هى فيه أو بقدر غير هذا القدر لما أمكن أن توجد فيها ولا أن نخلق عليها » فقول ابن رشد « وأنها لو كانت متحركة » دليل قاطع على عدم علمه بأن الأرض متحركة فى الواقع فكيف يكون تعليل ابن رشد لهذا الدليل لو كان عالماً بحركتها ودورانها ؟ وهل يصلح هذا الدليل لاقناع الجمهور فى كل العصور حتى عصرنا هذا الذى أصبح برنامج التعليم المدرسى فيه أوسع من سائر علوم القرون الوسطى ؟

واستمر ابن رشد فى الاستدلال بسكون الأرض على حكمة الخالق فقال « وأما قوله تعالى والجبال أوتاداً فإنه نبه بذلك على المنفعة الموجودة فى سكون الأرض من قبل الجبال فإنه لو قدرت الأرض أصغر مما هى ، كأن كانت دون الجبال ، لتزعزعت

من حركات باقى الاسطقسات أعنى الماء والهواء وتزلزلت وخرجت من موضعها . على أن ذكر هذه النصوص لا يقتض قدر ابن رشد لأنه لم يكن عالماً طبيعياً ولا فلكياً ولا رياضياً بل كان فيلسوفاً ولا لوم عليه اذا لم تصل اليه فى عصره وفى وطنه وبلغته تلك الحقائق العلمية التى اكتشفت بعده بأجيال ولكننا أوردنا هذه الملاحظة لتقدير قيمة الدليل الذى قدمه ابن رشد بحسن نية وجعله ميزاناً لاقتناع الجمهور بمخلق العالم . ولعل مبالغة ابن رشد فى التبسط فى التدليل للعامة وشدة رغبته فى اقتناع الجمهور بأمر سبق ثبوتها فى أذهانهم هو الذى دعاه إلى الطعن فى طرق الأشعرية الذين حاولوا التدليل ببراهين مركبة تطبق على عقلية أرقى نوعاً من عقلية الجمهور ، لأن ابن رشد يعتقد اعتقاداً جازماً بأن « ليس يمكن للجمهور أن يتصوروا معنى ليس له مثال فى الشاهد » .

من أجل هذا يقول ابن رشد أن الآيات (وكان عرشه على الماء) و (خلق السموات والأرض فى ستة أيام) و (ثم استوى إلى السماء وهى دخان) يجب أن لا يتأول شئ . من هذا للجمهور ولا يتعرض لتزييله على غير هذا التمثيل ومن غير ذلك فقد أبطل الحكمة الشرعية لأن العلماء فضلاً عن الجمهور لا يتصورون عقيدة الشرع فى العالم وهى أنه محدث وأنه خلق من غير شئ . وفى غير زمان .

فينبغى الاكتفاء بهذا التمثيل وهو الموجود فى القرآن والتوراة وسائر الكتب المنزلة وأنه لم يثر الشبه فى الاسلام إلا أهل الكلام بتصريحهم فى الشرع بما لم يأذن به الله فلا هم أتبعوا ظواهر الشرع فكانوا ممن سعادته ونجاته باتباع الظاهر ولا هم أيضاً لحقوا بمرتبة أهل اليقين فكانوا ممن سعادته فى علوم اليقين .

ثم انتقل إلى الكلام على بعث الرسل وفيه موضعان الأول اثبات الرسل والثانى أن الذى يدعى الرسالة واحد منهم وليس بكاذب فى دعواه وأثبت ابن رشد بالمنطق تارة وجبايات القرآن طوراً أن الرسل موجودون وأن الأفعال الخارقة لا توجد إلا منهم وأن تلك الأفعال الخارقة أو المعجز دليل على تصديق النبى ويقصد ابن رشد بالمعجز شيئين « المعجز البرانى » الذى لا يناسب الصفة التى بها سمى النبى نبياً ويشبه أن

يكون التصديق الواقع من قبل المعجز البراني هو طريق الجمهور فقط والتصديق من قبل المعجز المناسب طريق مشترك للجمهور والعلماء فأن الشكوك والاعتراضات التي وجها ابن رشد على المعجز البراني ليس يشعر بها الجمهور ، لكن الشرع إذا توكل وجد انه إنما اعتمد المعجز الأهلي والمناسب لا المعجز البراني .

وانتقل ابن رشد إلى المسألة الثالثة وهي القضاء والقدر . وقد سلم من أول وهلة أنها أعوص مسائل الشرع لأن دلائل السمع والعقل فيها متعارضة . ففي القرآن آيات تدل بعمومها على أن كل شيء بقدر وأن الإنسان مجبر على أفعاله وفيه آيات تدل على أن للإنسان اكتساباً بفعله وأنه ليس مجبراً على أفعاله وقد أوردتها وكذلك تلتفي الأحاديث في هذا أيضاً متعارضة .

وقد اختلف المسلمون في هذا إلى فرقتين .

الأولى تعتقد أن اكتساب الإنسان هو سبب المعصية والحسنة ، ويمكن هذا ترتب عليه العقاب ، والثواب وهي المعتزلة .

والثانية تعتقد أن الإنسان مجبور على أفعاله ومجهور وهي الجبرية ، وقد رامت الأشعرية أن تأتي بقول وسط بين القولين فقالوا أن للإنسان كسباً وأن المكتسب به ، والكسب مخلوقان لله تعالى .

وابن رشد ينتقد آراء الفرق الثلاث ويقول بأن الظاهر من مقصد الشرع ليس تفريق المسموع والمعقول وإنما قصده الجمع بينهما على التوسط الذي هو الحق في هذه المسألة وذلك أنه يظهر (كذا) أن الله خلق لما قوى تقدر بها أن نكتسب أشياء هي اضداد لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء لا يتم لنا إلا بواتاة الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج وزوال العوائق عنها كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعاً فالأفعال المنسوبة إلينا يتم فعلها أيضاً بأرادتنا وموافقة الأفعال التي من خارج لها وهي المعبر عنها بقدر الله .

أما (الأفعال التي من خارج) فهي متممة للأفعال التي نروم فعلها أو عاقبة عنها

على مقتضى الحال ، وهى أيضاً السبب الذى يدفعنا لأن نريد أحد المتقابلين أى أحد شيتين مختلفين وبيان ذلك (وهنا دخل ابن رشد فى علم النفس على طريقة قديمة) أن الارادة انما هى شوق يحدث لنا عن تخيل ما أو تصديق بشئ ، وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا بل هو شئ ، يعرض لنا عن الأمور التى من خارج مثال ذلك انه اذا ورد علينا أمر مشتهى من خارج اشتهيناه بالضرورة من غير اختيار فتحركنا اليه وكذلك اذا طرأ علينا أمر مهروب عنه من خارج كرهناه باضطرار فهربنا منه واذا كان هكذا فأرادتنا محفوظة بالأمور التى من خارج ومربوطة بها (وهنا يقرر ابن رشد مذهب الديترمزم وتأثيره فى أفعال الانسان) ويقول « ولما كانت الأسباب التى تجرى من خارج تجرى على نظام محدود وترتيب منضود فواجب أن تكون أفعالنا تجرى على نظام محدود ، وليس يوجد هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التى من خارج فقط بل وبينها وبين الأسباب الموجودة فى داخل أبداننا والنظام المحدود الذى فى الأسباب الداخلة والخارجة أعنى التى لا تحل هو القضاء والقدر الذى كتبه الله على عباده وهو اللوح المحفوظ وعلم الله بالأسباب هو العلة فى وجودها وعلمه بها هو علمه بالغيب الذى انفرد به وحده »

وانتقل ابن رشد الى الكلام على الجور والعدل وهى المسألة الرابعة فتحفز كماداته فى مستهل كل بحث للرد على الأشعرية فى رأيهم فى العدل والجور ووصفه بأنه فى غاية من الشناعة لأنهم ميزوا بين الله والانسان . فقال ان أفعال الانسان توصف بأنها عدل أو جور لكونه مكلفاً بالشرع ، وأما من ليس مكلفاً ولا داخلاً تحت حجب الشرع فليس يوجد فى حقه فعل هو جور أو عدل بل كل أفعاله عدل . وهذا القول فى ذاته صحيح لأن الأفعال بوصف كونها أفعالاً مجردة من قيود الأوصاف الشرعية لا يجوز أن تنسب الى شئ . دون آخر فضلاً عن أن الأفعال يجب تقديرها من وجهة النظريات نسبياً بحسب مقتضيات حدودها زماناً ومكاناً ودافعاً وسبباً وعلة وثرأ

ولكن ابن رشد يقيم القيامة على الأشعرية لقولهم بهذا الرأى ، على أن ابن رشد

نفسه لم يتمكن من الاقدام على هذا البحث بدون الالتجاء الى التأويل الذى نهى عنه وعابه على أرباب المذاهب الأخرى وذلك فى عرض الاستشهاد بالآيات القرآنية التى يظهر فيها التناقض فقال : « فان قيل فما الحكمة فى ورود هذه الآيات المعارضة فى هذا المعنى حتى يضطر الأمر فيها الى التأويل وأنت تنفى التأويل فى كل مكان ؟ » وكان جوابه أن تفهيم الأمر على ما هو عليه الجمهور فى هذه المسألة اضطره الى هذا وفى هذا القدر كفاية .

المسألة الخامسة وهى مسألة المعاد قال انه مما اتفقت على وجوده الشرائع واختلفت فى الشاهدات التى مثلت بها للجمهور تلك الحال الغائبة ، وذلك أن من الشرائع من جعله روحانياً أغنى للنفوس ومنها من جعله للأجسام والنفوس معاً .

وأن الشريعة الاسلامية رأت أن التمثيل بالمحسوسات هو أشد تفهيماً للجمهور والجمهور اليها وعنها أشد تحركاً فاخبرت أن الله تعالى يعيد النفوس السعيدة الى أجساد تنعم فيها الدهر كله بأشد المحسوسات تنعيماً وهو مثلاً الجنة ، وأنه تعالى يعيد النفوس الشقية الى أجزاء تتأذى فيها الدهر كله بأشد المحسوسات أذى وهو مثلاً النار

والشرائع كلها متفقة على أن للنفوس من بعد الموت أحوالاً ، وذكر ابن رشد انقسام المسلمين فى تلك المسألة الى ثلاث فرق وان بعض هذه الثلاث قد انقسم الى طائفتين ثم قال : « والحق فى هذه المسألة أن فرض كل انسان فيها هو ما أدى اليه نظره فيها بعد أن لا يكون نظراً يفضى الى ابطال الأصل جملة وهو انكار الوجود جملة ، فان هذا النحو من الاعتقاد يوجب تكفير صاحبه فهذا كله ينبئ على بقاء النفس أو تنبيه على ذلك »

وهذا ختام بحث ابن رشد وقد نبهنا الى أهم ما جاء فيه وبيننا على قدر ما استطعنا وجهة نظر هذا الحكيم العميق الفكر البعيد النظر

تهافت الفلاسفة

وتهافت التهافت

لهذين الكتابين شأن عظيم جداً في تاريخ الفلسفة العربية ، فأولها تهافت الفلاسفة ألفه أبو حامد محمد بن محمد الغزالي ، وبفضل هذا الكتاب وكتاب «أحياء علوم الدين» وصفه أنصاره ومريدوه بأنه الامام ، وحجة الاسلام ، لأنه نصب نفسه مدافعاً عن العقيدة ، ومحامياً عن الشريعة ضد الفلسفة والفلاسفة في جميع الأجيال وعلى مر القرون من أول حكماء اليونان ، الذين يسميهم القدماء الى ابن سينا وهو أحدث الفلاسفة عهداً في عصر الغزالي .

وليس هنا مجال الكلام على هذا الكتاب تقيظاً أو تقدراً إنما محل الكلام عليه عند فحص مؤلفات الغزالي وترجمته وتلخيص تعاليمه . أما تهافت التهافت فهو الرد الذي دمج به يراع ابن رشد بعد ظهور الكتاب في عالم الوجود بنحو مائة عام . وقد وضع ابن رشد نفسه بالنسبة للفلاسفة والفلاسفة في موضع يعادل مكانة الغزالي بالنسبة للشريعة أي انه نصب نفسه محامياً ومدافعاً ومحارباً ومقارعاً ونصيراً وظهيراً للحكماء من أول عهد الحكمة اليونانية الى وقته أي بعد وفاة الغزالي بنحو قرن من الزمان .

فان الغزالي توفي في مستهل القرن السادس للهجرة وابن رشد توفي في ختامه فحق لابن رشد أن يكون حجة الحكمة والحكماء كما كان الغزالي حجة الاسلام ، فان كتاب التهافت بقي مائة سنة قائماً يشن الفارة على الفلسفة والفكر الحر ويسفح أحلام الحكماء ويكفرهم ويلعنهم ويتوعدهم بعذاب النار ويستزل عليهم مخطئ الخلق وغضب الخالق ولم يتقدم أحد من فلاسفة الشرق أو الغرب للرد على هذا الكتاب أو تفنيد بعض ما جاء فيه مما يلحق العار والخزي بالفلاسفة أجمعين .

فلما تصدى ابن رشد لهذا الكتاب بالنقد والتفنيد محاً عن أسلافه وأساتذته وتلاميذه واخوانه من أهل الحكمة وصمة لم يقدر غيره على محوها عنهم وأعاد الحياة الى الفلسفة

فاستردت تاجها وبهجتها ، بعد أن أدمى الغزالي فؤادها وأصمى مهبجتها ، ولنبداً الآن بالكلام على تهافت التهافت ، بعد مقدمة وجيزة من تهافت الفلاسفة ، تبين اسمه والغرض من وضعه :

اسم الكتاب وغايته

قال الغزالي « ابتدأت بتحرير هذا الكتاب ، رداً على الفلاسفة القدماء ، مبيناً تهافت عقيدتهم وتناقض كلماتهم فيما يتعلق بالالهيات ، وكاشفاً عن غوائل مذهبهم وعوراته التي هي على التحقيق مضاحك العقلاء ، وعبرة عند الأذكياء ، أعنى ما اختصوا به عن الجماهير والدعاهم ، من فنون العقائد والآراء » .

الفلاسفة الأقدمون وقصد الغزالي من تأليف الكتاب

وطريقة الغزالي هي حكاية مذهب الفلاسفة على وجهه (أى على حقيقته) ليتبين للملحدين ، تقليداً ، اتفاق كل مرموق من الأوائل والأواخر (أى كل شهير منهم) على الايمان بالله واليوم الآخر . وعندئذ يتحقق كل من يظن أن التجليل بالكفر تقليداً ، يدل على حسن آرائه ، أو يشعر بفطنته أن هؤلاء الذين تشبه بهم من زعماء الفلاسفة ورؤسائهم براية عما قذفوا به من جحد الشرائع ، وانهم مؤمنون بالله ومصدقون لرسله ولكنهم اختبئوا في تفاصيل بعد هذه الأصول قد زلوا فيها فضلوا وأضلوا عن سواء السبيل .

سبب وضع الكتاب

يقول الغزالي أنه رأى طائفة ، يعتقدون في أنفسهم التميز عن الاتراب بالفطنة ، قد رفضوا طوائف الاسلام والعبادات واستحقروا شعائر الدين وخلعوا ربقة ولا مستند لكفرهم غير سماع القى وسماعهم أسماء هائلة كسقراط وبقرات وأفلاطون وأرسطاطاليس وأمثالهم واطناب متبعيهم في وصف عقولهم ودقة علومهم (الهندسة والمنطق والطبيعة والالهيات) واستبدادهم بفرط الذكاء والقول عنهم أنهم مع رزانة عقولهم وغزارة فضلهم منكرون للشرائع والنحل ، وجاحدون لتفاصيل الأديان ، يعتقدون أنها نواميس مؤلفة

وحيل مزخرفة . فلما قرع ذلك سمعهم (أى سمع هذه الطائفة التى تعتقد فى نفسها التميز عن الأتراب فى الذكاء) ووافق ما حكى لهم ، من عقائد الفلاسفة طبعهم ، تجملوا باعتقاد الكفر تحيزاً إلى غمار الفضلاء ، بزعمهم وانخرطوا فى سلوكهم ، وترفعاً عن مساعدة الجماهير والدعاه واستنكافاً من القناعة بأديان الآباء .

الاقتصار على أرسطو

وقد قال الغزالي فى أول الأمر ، أنه سيقصر على اظهار التناقض فى رأى مقدمهم الذى هو الفيلسوف المطلق والمعلم الأول فإنه رتب علومهم وهذبها بزعمهم (كذا) وحذف الحشو من آرائهم واتفق ما هو الأقرب الى أصول أهوائهم (أى الفلاسفة) وهو أرسطاطاليس وقد رد على كل من قبله حتى على أستاذه الملقب عندهم بإفلاطون الالهى ولكن الحقيقة هى أن الغزالي لم يقتصر على أرسطو كما ادعى بل خلط آراء جميع الفلاسفة .

علوم الفلاسفة

يقول الغزالي أنه سيقصر بحثه على المسائل الالهية ، لأن العلوم الحسائية والهندسية والمنطقية لا مجال فيها للنقد ، وأن الفلاسفة يستدلون على صدق علومهم الالهية بظهور العلوم الحسائية والمنطقية ويستدرجون بها ضعفاء العقول ولو كانت علومهم الالهية متقنة البراهين نقية عن التخمين كعلومهم الحسائية والمنطقية ، لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا فى الحسائية . وطبعاً لم يكن الغزالي يستطيع الرد عليها لأنه معترف بصحة العلوم الحسائية والمنطقية .

فلاسفة الاسلام

ثم المترجون لكلام أرسطو ، لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل ، محوج إلى تفسير وتأويل ، حتى أثار ذلك أيضاً نزاعاً بينهم . وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة الاسلامية الفارابى أبونصر وابن سينا ، فلقنصر على أبطال ما اختاره ورأياه الصحيح من مذاهب رؤسائهما فى الضلال (كذا) فليعلم أنا مقتصرون على رد مذاهبهم بحسب نقل هذين الرجلين .

بيان المسائل العشرين

التي أظهر فيها الغزالي تناقض الفلاسفة في كتابه

- (١) مذهب الفلاسفة في أزلية العالم
- (٢) مذهبهم في أبدية العالم
- (٣) قولهم إن الله صانع العالم وإن العالم صنعه
- (٤) معجزم عن اثبات الصانع
- (٥) تعجيزم عن إقامة الدليل على استحالة آلهين
- (٦) مذهبهم في نفي صفات الله
- (٧) قولهم أن ذات الأول (الله) لا ينقسم بالجنس والفصل
- (٨) قولهم أن الأول موجود بسيط بلا ماهية
- (٩) تعجيزم عن بيان الأول ليس بجسم
- (١٠) القول بالدهر ونفي الصانع لازم للفلاسفة
- (١١) تعجيزم عن القول بأن الأول يعلم غيره
- (١٢) تعجيزم عن القول بأن الأول يعلم ذاته
- (١٣) قولهم أن الأول لا يعلم الجزئيات
- (١٤) قولهم أن السماء حيوان متحرك بالارادة .
- (١٥) ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء
- (١٦) قولهم أن نفوس السموات تعلم بالجزئيات الحادثة في هذا العالم .
- (١٧) قولهم باستحالة خرق العادات
- (١٨) تعجيزم عن البرهان العقلي على أن نفس الانسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا عرض
- (١٩) قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية
- (٢٠) انكارهم البعث وحشر الأجساد مع التلذذ والتألم في الجنة والنار بالاذات والآلام الجسمانية .

ويرى القارىء الملم بهذه المباحث أن هذه المسائل العشرين تناولت جميع مشاكل العلوم الالهية والطبيعية قديماً وحديثاً عند فرق المسلمين وغيرهم من أصحاب العقائد ماعدا ما كان سبب القول به جهل المفكرين كالمسائل ١٤ و ١٥ و ١٦ .

أما الرياضيات فلا معنى لانكارها ، ولا للمخالفة فيها ، والمنطقيات فهي نظر في آلة الفكر في المعقولات ولا يتفق فيه خلاف به مبالاة (أى ذو شأن) وبعد أن أسهب الغزالي بسط تلك المسائل وتفنيدها على طريقتيه وزعمه بأدلة ومسائل وبيانات ومسالك وطرق وأصول وفروع ومقامات واعتراضات لا عدد لها ختم كتابه العجيب بقوله : « فإن قال قائل قد فصلتم مذاهب هؤلاء افتقطعون بكفرهم ووجوب القتل (١) لمن يعتقد اعتقادهم قلنا (أى الغزالي) تكفيرهم لا بد منه في ثلاث مسائل

- (١) مسألة قدم العالم وقولهم أن الجواهر كلها قديمة
- (٢) قولهم أن الله تعالى لا يحيط عاماً بالجزئيات الحادثة من الأشخاص
- (٣) في انكار بعث الأجساد وحشرها .

فهذه المسائل الثلاث ، لا تلائم الاسلام بوجه . ومعتقدها معنقد كذب الأنبياء وأنهم ما ذكره إلا على سبيل المصلحة تمثيلاً للجاهل الخلق وتفهيماً . وهذا هو الصريح الذى لم يعتقد أحد من فرق المسلمين .

فأما ما عدا هذه المسائل الثلاث من تصرفهم في الصفات الالهية واعتقاد التوحيد فيها فذهبهم قريب من مذاهب المعتزلة ومذهبهم في تلازم الأسباب الطبيعية هو الذى صرح المعتزلة به في التولد ، وكذلك جميع ما نقلناه عنهم قد نطق به فريق من فرق الاسلام إلا هذه الأصول الثلاث

من ير تكفير أهل البدع من فرق الاسلام يكفرهم أيضاً به ومن يتوقف على التكفير يقتصر على تكفيرهم بهذه المسائل ، وأما نحن فلنا نؤثر الآن الخوض في تكفير أهل البدع ، وما يصح منه وما لا يصح . كيلا يخرج الكلام عن مقصود هذا الكتاب .

وبديهي أن هذه النتيجة الختامية الوديمة المتواضعة ، لا تلثم في شيء مع الطبل والزمر الذى بدأ به الغزالي كتابه فقد يخيّل لقارئه في أوله انه سيحرق الأرض وسيلبغ الجبال وأنه سيهدم قبة الفلسفة على رؤوس الحكماء ولن يبق في بناء الاكروبول حجراً على حجر ! وهو ذلك الهيكل الفخم الذى شاده القدماء لعبادة منرفا الهة الحكمة

ويظهر أن الغزالي كان يعرف طريقة «التمهيد بالمدافع» فانه حشد في مقدمة كتابه ألفاظاً وجملاً طنانة تدخل الرعب الى قلوب خصومه ، ثم أخذ يناقش الفلاسفة بطريقة شبه منطقية ويعزز قوله في كل حين بعبارات دينية يعد من لا يؤمن بها كافراً ، وهو بين جملة وجملة يلعن الفلاسفة ويسبهم ويحمرهم ويستعيد بالله منهم ومن كفرهم .

كل ذلك على أشكال تهيج غيظ الحليم ، وتبعث المتعجل على سوء الظن به لا سيما وان الغزالي يناقش الفلاسفة بأصول علومهم كأنه واحد منهم قد اتقن معرفتهم ووقف على أسرارهم ، ثم شهر عليهم هذه الحرب الشعواء في كتبه وهذا الذى يفر القارئ الخالى الغرض من الغزالي مع انه ذو شخصية مقبولة وكان من أئمة الفكر البشرى في الشرق .

وأغرب مما تقدم هبوط الغزالي من أفق التهويل بتلك الخاتمة البسيطة التى سحب بها معظم إجماعه ، فقد سبق فكفر الفلاسفة في عشرين مسألة وتصدى الرد عليهم من ارسطو الى ابن سينا ناقداً ومفنداً ومظهراً أوجه الخلاف والتناقض .

ثم اختصر العشرين مسألة واقتصر على ثلاث منها ، ولو كانت غايته الحقيقية تكفير الفلاسفة في تلك المسائل الثلاث لاقتصر عليها دون سواها ، ولكن الغزالي كالمصارع الشهير تقدم الى الميدان ليعجز خصمه في حركة بدنية تقتضى منتهى المهارة والحدق ، فلما أتى بتلك الحركة استعذب الاستحسان فاستمر في ابداء الخفة حتى أتى على عشرين حركة يقدر مصارعه على اتيان سبع عشرة منها ، ولما أراد الانسحاب من ساحة المصارعة قال بصوت خافت للجماهير الذى استولت عليه الدهشة :

« سادق اننى أظهرت لكم مهارتى والحقيقة اننى وخصمى متفقان الا فى ثلاث حركات ولعلنا نتفق فيها أيضاً اذا طالت فرصة الامتحان »

وبعد هذه المقدمة التى لم يكن عنها بد سنترك المجال لابن رشد وهو خصم الغزالى ونده ومصارعه وصارعه فى ميدان الفكر الفلسفى



لابن رشد فى كتبه التى وقعت لنا ترتيب وتقسيم وتبويب وطرق تنطبق على أصول العلم الحديث فى التأليف .

أما كتاب التهاافت الذى نحن بصدده فقد اتبع فيه طريقة الغزالى فى « تهاافت الفلاسفة » فصار يتبس المتن جملة جملة ويرد فيها بالرد عليها وأخذ فى ذلك الى قدر كبير ثم أدرك أن هذه الطريقة تقتضى تدوين كتابين فى كتاب وفى ذلك من الملل والتطويل ما فيه فصار يكتب فى اقتباس أوائل جل الغزالى ويختتمها بقوله « الى قوله كذا أو الى آخر ما قال ابو حامد » وهذه الطريقة تقتضى وجود الكتابين امام القارى . ليقرا كلام الغزالى ورد ابن رشد عليه .

ولكن دون هذه الغاية مصاعب شتى، منها أن ابن رشد لا يشير الى الصفحات أو النبذ لأنها لم تكن فى زمنه معينة بأعداد ، ولم تكن النسخ متحدة فى الكتابة والشكل حتى ينطبق ما فى نسخه على ما فى عداها مما يوجد بين أيدي الجمهور ، ومنها أن الشخص الشرقى الذى طبع هذين الكتابين جمعهما فى جلد واحد ولا بد من فصاهما قبل البدء فى التمتع بقراءتهما ، هذا فضلاً عن أن الطمع وعدم الذوق اديا بالناشر الى « تزيين » هوامش الكتابين بكتاب ثالث تأليف من يدعى « خوجه زاده أو أحد علماء الروم » وهو لا شك من علماء زمن الانحطاط فى الشرق الاسلامى وليس لكتابه قصد أو قيمة ولا عجب فان هذا العالم الرومى ! تصدى للتحكيم بين الغزالى وابن رشد فيما اختلفا فيه ، وهذه العبارة وحدها كافية للدلالة على قلة فهمه لأن التحكيم والتوفيق بينهما

مستحيلان اذ كل منهما فى اتجاه من الفكر ، والعقيدة ، والرأى ، والطريقة ، يناقض ويخالف اتجاه الآخر .

وبهذا وبذلك أصبح كتاب التهافت ، فى حاله الحاضرة ، عبارة عن مجموعة ملازم مطبوعة على ورق نباتى بحروف سقيمة فى صحف متلاصقة مزدحمة تصد بنظرها وقطعها اشجع القراء وأشدهم تعلقاً بالحكمة . ولا شك فى أن المقارنة بين كتب الفلسفة العربية ، وبين ما يائئها من الكتب الأفرنجية كافية للدلالة على مكانة الحكمة من عقولنا وقلوبنا ، بل كافية للدلالة على مركزنا العقلى فى العالم .



على أن لكتاب تهافت التهافت ، قيمة خاصة لأنه عبارة عن دفاع فيلسوف عن الفلسفة ، وفى نظرنا أنه أعظم دفاع لأعظم فيلسوف عربى مسلم ، ضد أعظم مفكر شرعى مسلم

يظهر ابن رشد فى هذا الكتاب بمظهر الواقف على الفلسفة فى جميع أدوارها ، العالم بما جاء فى كتب القدماء والمحدثين من اليونان والعرب ، كذلك يظهر بمظهر المدافع الرزين الثابت الجأش الذى لا يخرججه افتراء الخصم عن حلمه ، ولا يخرججه سوء النية فيقول ما لا يليق بالعاقل ولا تستهويه رغبة الانتصار على خصمه ، الى الاستهانة بقدره ولا يدفعه حب الانتصار لاسلافه من الفلاسفة الى مظاهرتهم بغير حق

ويظهر لنا أنه لا يحترم أحداً بعد اليونان ، ولا يحترم فى اليونان أحداً قبل ارسطو أو بعده . وهو لا يعمط حق ابن سينا والفارابى ولكنه يتناول مبادئهما بالتقد الصحيح كذلك لا يندفع فى الطعن على الغزالى بل كثيراً ما يذكره بالعلم والفطنة

ويقول فى مواضع كثيرة « قال أبو حاسد رضى الله عنه أو رحمه الله » ولكنه لا يقلل عثرته فى أما كن معينة فيحمل على طريقته فيقول مثلاً عنه : « وهذه المعاندة كما قلنا خبيثة وهى من مواضع الابدال المغالطة ان كنت تعلم (للقارىء) كتاب السفسة »

وعندى أن بقاء كتاب التهافت راجع الى أن المسلمين تمسكوا بكتاب الغزالي لما ظنوه من مناصرته للشريعة ضد الحكمة ثم أن الدساح جمعوا بين الكتابين لضرورة وجودهما معاً للارتباط الذى ذكرته

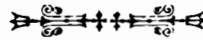
ويظهر أن خوجه زاده المتوفى فى أواخر القرن التاسع للهجرة خدم العلم بأمر واحد، ليس هو تطوعه للتحكيم بينهما، إنما تأليفه دعا الى عناية بعض الترك بالكتابين ونشرهما ليكون لخوجه زاده، شرف الخلود على الهوامش. فقد دلنا الاختبار على أن المؤلفات الرشدية التى لا مساس لها الا بالفلسفة قد فُتيت وبادت واحرقت



بدأ ابن رشد كتابه ببساطة جميلة تعلمها بدون شك من اساتذة اليونان فجعل مقدمته سطرين لا بأس من قتلها، قال بعد الحمد والصلاة : « الغرض فى هذا القول أن نبين مراتب الأقاويل المثبتة فى كتاب التهافت فى التصديق والاقناع وقصور أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان » .

فأين هذه المقدمة البسيطة الهادئة من مدافع الغزالي وقنابله ، ودباباته وطبله ، وهجماته ؛ على الفلاسفة وأهل الدكا. والمحدثين ؟

لاريب عندنا فى أن الحقيقة لا تحتاج الى زفة ، لأنها غنية بقوتها وجمالها عن كل المظاهر



كلام ابن رشد على الكتاب

قال لا يمتنع عند الفلاسفة أن يعدم العالم بأن ينقل الى صورة أخرى لأن العدم يكون هنا تابعاً وبالعرض وانما الذى يمتنع عندهم أن يعدم الشيء الى لا موجود أصلاً لأنه لو كان ذلك كذلك لكان الفاعل يتعلق فعله بالعدم أولاً وبالذات ، فهذا القول كله أخذ فيه الغزالي بالعرض على انه بالذات والنزيم الفلاسفة منه ما قالوا بامتناعه ! واكثر الاقاويل التى ضمن هذا الكتاب هي من هذا القبيل ولذلك كان أحق الاسماء بهذا الكتاب كتاب التهافت المطلق أو تهافت أبى حامد لا تهافت الفلاسفة . وكان أحق الاسماء بهذا الكتاب (أى تهافت التهافت تأليفه) كتاب التفرقة بين الحق والتهافت من الاقاويل (ص ٤١ طبع مصر)

وقال : اذا كان الغرض انما هو أن نبين أن ما يحتوى عليه هذا الكتاب من الأقاويل هي أقاويل غير برهانية واكثرها سفسطائية واعلى مراتبها أن تكون جدلية فان الأقاويل البرهانية قليلة جداً وهي من الأقاويل تنزلة الذهب الابريز من سائر المعادن والدر الخالص من سائر الجواهر (ص ٨٤)

وقل فى عرض الكلام على علم الله بالكون والموجودات « وهذا كاف فى تهافت هذا القول كله وسخفه فلنسم هذا الكتاب التهافت باطلاق لا تهافت الفلاسفة (ص ٩١)

وقال : هذا الفصل (يقصد مسألة نفي الصفات وهي السادسة فى كلام الغزالي) كله مغالطة سفسطائية فهذا الرجل (ابو حامد) فى أمثال هذه المواضع فى هذا الكتاب لا يخلو من الشرارة أو الجهل ، وهو أقرب الى الشرارة منه الى الجهل (ص ٩٩)

وقال : وجميع ما فى هذا الكتاب لأبى حامد على الفلاسفة ، ولللاسفة عليه أو على ابن سينا كلها أقاويل جدلية من قبل اشتراك الاسم الذى فيها (ص ١٠٠)

وتكلم فى مواطن كثيرة عن الغزالي نفسه بما اقتضاه سياق الموضوع ، فقال فى كلام أبى حامد ضد رأى الفلاسفة فى أزلية العالم (المسألة الأولى من المسائل العشرين)

هذا القول هو في أعلى مراتب الجدل وليس هو موصلاً موصل البراهين لأن مقدمته عامة والعامة قريبة من المشتركة ، ومقدمات البراهين من الأمور الجوهرية المتناسبة . وهذا كما لا يخفى على القارئ . رد منطقي لأن الغزالي عالج جميع المسائل على طريقة المنطق التي أتقنها لتكميل نفسه أو لمحاربتهم

وحاول الغزالي في هذه المسألة الأولى بعينها أن يضرب أمثالا من الشرع فرد عليه ابن رشد : هذا المثال الوصفي الوهمي من الطلاق أوهم أنه يؤكد به حجة الفلاسفة وهو يوهنها لأن الاشعرية لها أن تقول انه كما تأخر وقوع الطلاق في اللفظ الى وقت حصول الشرط من دخول الدار أو غير ذلك كذلك تأخر وقوع العالم عن إيجاد الباري إياه الى وقت حصول الشرط الذي تعلق به وهو الوقت الذي قصد فيه وجوده . لكن ليس الأمر في الوصفيات كالأمر في العقليات .

وقال عن أدلة الغزالي في المسألة ذاتها : فقد تبين لك انه ليس في الأدلة التي حكاهها عن المتكلمين في حدوث العالم كفاية في أن تبلغ مرتبة اليقين وانها ليست تلحق بمراتب البرهان ولا الأدلة التي أدخلها وحكاهها عن الفلاسفة في هذا الكتاب لاحقة بمراتب البرهان وهو الذي قصدنا بيانه في هذا الكتاب .

وقال في الرد على قول الغزالي بالزام الفلاسفة ان وصفوا الامكان بحدوث النفس غير منطبع في المادة أن يكون الامكان الذي في القابل كالامكان الذي في الإفاعل لأن يصدر عنه الفعل فيستوى الإمكانان

ويقصد الغزالي من هذا أن تكون النفس مفارقة أي بعيدة عن الجسم وتدبره من خارج كما يدبر الصانع المصنوع فلا تكون النفس في البدن كما لا يكون الصانع هيئة في المصنوع أخرى وهذا الغرض ينطبق على توفيق العلماء الى ابتداء سفينة حربية أو طائرة أو سيارة تتحرك بقوة كهربائية بعيدة عنها ومستقلة دونها

وقد فرض ابن رشد امكان ذلك قائلاً انه لا يتتبع أن يوجد من الكمالات التي تجرى مجرى الهيئات ما يفارق محله ولو صح هذا أيضاً فهو لا يرى منفعة في تساوى

الامكانين، الامكان الذى فى القابل والامكان الذى فى الفاعل، ولا فائدة فى تشبيههما .
ولما شعر أبو حامد أن هذه الأقاويل كلها إنما تفيد شكوكاً وحيرة عند من لا يقدر على حلها وهو من فعل الشرار السفسطائيين أقربانه إنما يحارب الفلاسفة بمعارضته الاشكالات التى تنتج من أقوالهم باشكالات من نوعها ويقصد بالاشكالات شكوكاً تعرض عند ضرب أقاويل الفلاسفة بعضها ببعض ومثل الغزالي فى ذلك كمثل المتقاضى الذى يتقن فهم قانون الاجراءات ليستفيد منه وسائل لارباك خصمه بالدفع الفرعية . وقد كان ابن رشد قاضياً ابن قاض كما كان فيلسوفاً منطقياً ولذا تمكن من تلخيص أقوال الغزالي ومعرفة الجيد منها من الردى . وعاب عليه أنه يلجأ إلى معاندة غير تامة لأن المعاندة التامة إنما هى التى تقضى أبطال مذهب الخصم بحسب الأمر فى نفسه لا بحسب قول القائل فقال : وقد كان واجباً على أبى حامد أن يبتدىء بقرير الحق قبل أن يبتدىء بما يوجب حيرة الناظرين وتشكيكهم لثلايموت الناظر قبل أن يقف على ذلك الكتاب أو يموت هو (الغزالي) قبل وضعه . ويشير ابن رشد بذلك إلى وعد الغزالي بتأليف كتاب يظهر به الحق دون أن ينصر مذهباً مخصوصاً غير « مشكاة الأنوار » ونظن أنه « مقاصد الفلاسفة » ولكن هذا الكتاب لم يكن وصل إلى المغرب . لأن ابن رشد يقول « والظاهر من الكتب المنسوبة إليه أنه راجع فى العلوم الالهية إلى مذهب الفلاسفة ، ومن اثبتها فى ذلك وأصحها ثبوتاً له كتابه المسمى بمشكاة الأنوار » .

ولا يتردد ابن رشد فى الاعتراف بصحة أقاويل الغزالي كقوله فى ص ٧٨ « قد أجاد فى أكثر ما ذكره من وصف مذاهب الفلاسفة فى كون البارئ تعالى واحداً مع وصفه بأوصاف كثيرة ومثاله أيضاً لدى قوله « أن العالم ليس موجوداً فى باب الاضافة وإنما هو موجود فى باب الجوهر والاضافة عارضة له » .

وقد رد الغزالي على الفلاسفة فى شخص ابن سينا فجاء ابن رشد ونصر الغزالي على ابن سينا وقصر الصحة فى رأى ابن سينا على صور الاجرام السماوية وما يدرك من

الصور المفارقة للمواد (ص ٤٥) ومعنى هذا أن ابن رشد كتب كتابه لنصرة الفلاسفة ولكنه لم يتحيز لرأى من آرائهم وأقر الغزالي في بعض المسائل المنسوبة اليهم وحاول تفسيرها وتبين أسباب خطأ الحكماء فيها وهذا أعظم دليل على حسن النية حيال خصم عنيد نسب ابن رشد إليه سوء النية في أكثر من مكان من كتابه

وهالك نموذجاً من كلام هذا الحكيم الجليل عند الكلام على القول « بأن الواحد بالعدد البسيط لا يصدر عنه إلا واحد بسيط بالعدد لا واحد بالعدد من جهة وكثرة من جهة وأن الوجدانية منه هي علة وجود الكثرة » . فقد تناول الغزالي أصل هذا القول المنسوب إلى ابن سينا ظناً منه أنه يفهم الفلاسفة في النيل من أحدهم فقال ابن رشد « هذه الأقاويل التي هي أقاويل ابن سينا ومن قال بثقل قوله وهي غير صحيحة وليست جارية على أصول الفلاسفة ولكن ليست تبلغ من عدم الاقتناع المبلغ الذي ذكره هذا الرجل (الغزالي) وليس هذا القول من الشناعة في الصورة التي أراد أن يصورها هذا الرجل حتى ينفر بذلك النفوس عن أقوال الفلاسفة ويبخسهم في أعين النظائر فإن كان الرجل قصد قول الحق في هذه الأشياء فلفظ فهو معذور وإن كان علم التمويه فيها فقصده فإنه لم يكن هنالك ضرورة داعية له فهو غير معذور وإن كان إنما قصد بهذا ليعرف أنه ليس عنده قول برهاني يعتمد عليه في هذه المسألة أعنى المسألة التي هي « من أين جاءت الكثرة ؟ » فهو صادق في ذلك إذ لم يبلغ الرجل المرتبة من العلم المحيط بهذه المسألة وهذا هو الظاهر من حاله فيما بعد وسبب ذلك أنه لم ينظر الرجل إلا في كتب ابن سينا فلحقه القصور في الحكمة من هذه الجهة وقد خرج الغزالي بأقوال ابن سينا في مسألة علم البارئ بذاته وبسائر الموجودات فإن ابن سينا إنما رام أن يجمع بين القول بأنه لا يعلم إلا ذاته ويعلم سائر الموجودات بعلم أشرف مما يعلمها به الإنسان إذ كان ذلك العلم هو ذاته . وهذا قول جميع الفلاسفة واللازم عن قولهم وقد أخرجت مكابرة الغزالي صدر ابن رشد في هذه المسألة فقال « إذا تقرر هذا لك فقد بان لك قبح ما جاء به هذا الرجل من الحل على الحكماء مع

ما يظهر من موافقة الرجل لهم في أكثر آرائهم » . وهذا مصداق لما هو مشهور عن الغزالي من أنه يوافق الفلاسفة في معظم أقوالهم ولكنه أراد الظهور بمخالفتهم ليحظى بشرف الانتصار للشرعية أو أنه كان مع الحكماء بمقله ومع الشرع بقلبه فغلب القلب على العقل في مواطن كثيرة ولكن اقتناع العقل كان ظاهراً في كل حال .

ثم حل ابن رشد على الغزالي حملته الكبرى وهي من أقوى وأبلغ ما كتبه حكيم غضبان للحكمة والحق ، ومن سياق الحديث يفهم سبب تلك الحملة :

« وأما قوله أن قصده هنا ليس هو معرفة الحق وإنما قصده ابطال أقاويلهم وإظهار دعاوهم الباطلة فقصده لا يليق به بل بالذين في غاية الشر وكيف لا يكون ذلك كذلك ومعظم ما استفاد هذا الرجل من النباهة وفاق الناس فيما وضع من الكتب التي وضعها إنما استفادها من كتب الفلاسفة ومن تعاليمهم ؟ وهبك إذا أخطأوا في شيء فليس من الواجب أن ينكر فضلهم في النظر وما راضوا به عقولنا ولو لم يكن لهم إلا صناعة المنطق لكان واجباً عليه وعلى جميع من عرف مقدارها شكرهم عليها وهو معترف بهذا المعنى وداع اليه وقد وضع فيها التآليف ويقول أنه لا سبيل إلى أن يعلم أحد الحق إلا من هذه الصناعة وقد بلغ الغلو فيها إلى أن استخرجها من كتاب الله تعالى أفيجوز لمن استفاد من كتبهم وتعاليمهم مقدار ما استفاد هو منها حتى فاق أهل زمانه وعظم في ملة الاسلام صيته وذكره أن يقول فيهم هذا القول ويصرح بذهمهم على الاطلاق وذم علومهم ؟

« وإن وضعنا أنهم يخطئون في أشياء من العلوم الالهية فأنما نحتج على خطائهم من القوانين التي علمونا إياها في علومهم المنطقية ونقطع أنهم لا يلزمونا على التوقيف على خطأ ان كان في آرائهم فأن قصدهم إنما هو معرفة الحق ولو لم يكن إلا هذا التصدد لكان ذلك كافياً في مدحهم مع أنه لم يقل أحد من الناس في العلوم الالهية قولاً يعتد به وليس يعصم أحد من الخطأ إلا بأمر خارج عن طبيعة الانسان فلا أدري ما حل هذا الرجل على مثل هذه الأقاويل أسأل الله العصمة والمغفرة من الزلل ! »

على أن ابن رشد كان في كتابه حائراً بين أمرين الأول ضرورة الرد على الغزالي بما يقنع ويفهم ويعجز الخصم والثاني بغضه التصريح بالحكمة للجمهور خوفاً عليهم من الضلال بالقليل الذي لا يشفي الغليل فهو يقول « ولذلك كان هذا الكتاب أحق باسم التهافت من الفرقتين جميعاً وهذا كله عندي تعدى على الشريعة وفحص عما لم تأمر به شريعة لكون قوى البشر مقصرة عن هذا وذلك أن ليس كل ما سكت عنه الشرع من العلوم يجب أن يفحص عنه ويصرح به للجمهور وربما أدى إليه النظر أنه من عقائد الشرع فإنه يتولد عن ذلك مثل هذا التخليط العقيم فينبغي أن يمسك من هذه المعاني كل ما سكت عنه الشرع ويعرف الجمهور أن عقول الناس مقصرة عن الخوض في هذه الأشياء ولا يتعدى التعليم الشرعي المصرح به في الشرع إذ هو النعيم المشترك للجميع الكافي في بلوغ ذلك »

هذا ابن رشد - أشهر فلاسفة الاسلام وقد رماه معاصروه بالحاد ونسبوا اليه التعميل وحاكمه الأمير في مجلس حافل وعاقبه بالنفي ولو أن ابن رشد عاصر الغزالي لكان أشد خصومة ولقامت بينهما حرب عقلية أشد من التي أثار الغزالي غبارها بكتابه وحركها الوليد بعد موت خصمه بمائة عام - نقول أن ابن رشد يظهر في كل صفحة من صفحاته أنه أصدق دفاعاً عن الشريعة وأشد مناصرة لاحكامها من ذلك الرجل الذي لقبوه بحجة الاسلام .

فإن ابن رشد في مواضع كثيرة من كتبه ينهى عن بذل الحكمة وعن تأويل ظاهر الشرع ويتناول تلك المسائل كارهاً الخوض فيها وناقماً على من هتك ستر الحكمة ورفع النقاب عن وجهها وأباح لساثر الأنظار أن تطأها يقول « فلترجع الى ما كنا بسبيله مما دعت اليه الضرورة وإلا فأنه العالم والشاهد والمطلع إنا ما كنا نستجيز أن نتكلم في هذه الأشياء ، هذا النحو من التكلم » .

وقد كتب ابن رشد كتاب التهافت إيقاظاً للعقول من الضلال أى أنه تدارك الخطر الذي يحدته الغزالي فعمله مفهوم لأنه لغاية معلومة . أما الغزالي فقد انتدب نفسه لغير

سبب وقصد الى تشويش الأفكار باعترافه . فأيهما أقرب الى الصواب وأيهما أكثر ارتباطاً بالحق وأيهما أحسن نية وأسلم طوية وأشرف قصداً من صاحبه ؟ .

لقد أجاب ابن رشد على هذا السؤال في عرض الكلام على « الفرض المحرك للسماء » إذ قال الفلاسفة أن السماء حيوان مطيع لله تعالى « وهي المسألة الخامسة عشرة من مسائل الغزالي : قال ابن رشد ردّاً عليه « قد يظن أن هذا الكلام لسخفه يصدر عن أحد رجلين إما رجل جاهل وإما رجل شرير وأبو حامد مبرأ عن هاتين الصفتين ولكن قد يصدر من غير الجاهل قول جاهلي ومن غير الشرير قول شريري على جهة النذور ولكن يدل هذا على قصور البشر فيما يعرض لهم من التقلبات »

فما أصدق هذا القول على من تصدى للحق ظناً منه أنه يقلل من نوره !

رد ابن رشد على طريقة الغزالي

يتهم ابن رشد خصمه الغزالي بأنه سفسطائي وأنه تناول مسائل كثيرة عظيمة تحتاج كل واحدة منها الى أن تفرد بالفحص عنها وعما قاله القدماء فيها وأخذ المسألة الواحدة بدل المسائل الكثيرة هو موضع مشهور من مواضع السفسطائيين السبعة والغلط في واحد من هذه المبادئ هو سبب لغلط عظيم في إجراء الفحص عن الموجودات

ويتهمه أيضاً بأنه سريع الأخذ بأبسط الخطأ المنسوب الى الحكماء شديد الفرح به فانه لما ظفر في مسألة « جواز وجود كثرة في المعلول الأول عن غير علة » بوضع فاسد منسوب الى الفلاسفة ولم يجد مجيباً يجيبه بجواب صحيح ، سر بذلك وكثرت المحالات اللازمة لهم ، وكل ما جر باطلاً يسره .

أما ما عده من أجناس العلم الطبيعي الثمانية فصحيح على مذهب أرسطوطاليس وأما العلوم التي عدها على أنها فروع له فليست كما عدها أما الطب فليس هو من العلم الطبيعي وهو صناعة تؤخذ مبادئها من العلم الطبيعي لأن العلم الطبيعي نظري والطب ملى أما الكلام في المعجزات فليس فيه للقدماء من الفلاسفة قول لأن هذه كانت

عندهم من الأشياء التي لا يجب أن يتعرض للفحص عنها وتجهل مسائل فاتها مبادئ الشرائع والفاحص عنها والمسلك فيها يحتاج الى عقوبة عندهم مثل من يفحص عن سائر مبادئ الشرائع العامة مثل هل الله تعالى موجود ، وهل السعادة موجودة ، وهل الفضائل موجودة ؟ وانه لا يشك في وجودها وان كيفية وجودها هو أمر إلهي معجز عن إدراك العقول الانسانية

أن ما حكاه الغزالي في الرؤيا عن الفلاسفة فلا أعلم أحداً قال به من القدماء والذي يقول القدماء في أمر الوحي والرؤيا إنما هو عن الله تعالى بتوسط موجود روحاني ليس بجسم وهو واهب العقل الانساني عندهم وهو الذي يسميه الخذاق منهم العقل الفعال ويسمى في الشريعة ملكاً .

ولا حاجة بنا الى القول بأن الاقدام على تأليف تهافت تهافت كاف بذاته للتدليل على رسوخ قدم ابن رشد في الفلسفة بأصولها وفروعها والالمام بتاريخ مذاهب الفلاسفة القدماء منهم والحديثين لما يقتضيه وضع مثل هذا الكتاب من الاستشهاد بأقوالهم ومقارنتها ببعضها وبغيرها وتقدها وتوضيح ما أشكل فهمه منها على أذهان خصوصها

عن فلاسفة اليونان

قال في كلام الفلاسفة أن العالم مؤلف من خمسة أجسام

(١) جسم لا ثقيل ولا خفيف وهو الجسم السماوي الكروي المتحرك

(٢) » ثقيل بالاطلاق وهو الأرض

(٣) » خفيف بالاطلاق وهي النار

(٤) » ثقيل بالاضافة الى الأرض وهو الماء

(٥) » خفيف بالاضافة الى النار وهو الهواء

ثم قال للقارىء « لا تطمع هنا في تبين هذا ببرهان وان كنت من أهل البرهان فانظره في مواضعه » وتكلم عن حركة الأكر السماوية وقال أنها تتحرك من جهات

محدودة

أما ما يرى ارسطو أن للسماء يميناً وشمالاً وأماماً وخلفاً وفوقاً وأسفل فاختلاف الأجرام السماوية في جهات الحركات هي لاختلافها في النوع وهو شئ يخصها أعنى أنها تختلف أنواعها باختلاف جهات حركاتها وكون الجرم السماوى الأول حيواناً واحداً بعينه اقتضى له طبعه ، أما من جهة الضرورة أو من جهة الأفضل ، أن يتحرك بجميع أجزائه حركة واحدة من المشرق إلى المغرب وسائر الأفلاك اقتضت لها طبيعتها أن تتحرك بخلاف هذه الحركة وأن الجهة التي اقتضتها طبيعة جرم الكل حينئذ أفضل الجهات تكون هذا الجرم هو أفضل والأفضل ، في المتحركات واجب أن يكون له الجهة الأفضل

مسألة علم الله بالموجودات

وهي من جزئيات الثلاثة عشرة من مسائل الفزالي

قال ابن رشد : ان العلم يتكرر بتكرر المفعولات للعالم لأنه إنما يعقلمها على النحو الذى هي عليه موجودة وهي علة علمه وليس يمكن أن تكون المعلولات الكثيرة تعلم بعلم واحد ولا يكون العالم الواحد علة لصدور معلولات كثيرة عنه في الشاهد مثال ذلك أن علم الصانع الصادر عنه مثلاً «الحزاة» غير العلم الصادر عنه «الكبرى» لكن العلم القديم مخالف في هذا العلم المحدث والفاعل القديم للفاعل المحدث فأن قيل فما تقول أنت في هذه المسألة وقد أبطلت مذهب ابن سينا في علة الكثرة فما تقول أنت في ذلك .

فأنه قد قيل أن فرق الفلاسفة كانوا يجيبون في ذلك بواحد من ثلاثة أجوبة

(١) الكثرة جاءت من قبل الهيولى

(٢) الكثرة جاءت من قبل الآلات

(٣) الكثرة جاءت من قبل الوسائط

أما فرقة ارسطو فقد صححوا الجواب الثالث . وهذا لا يمكن الجواب فيه في هذا الكتاب بجواب برهاني ولكن لا نجد لارسطو أول من اشتهر من قدماء المشائين هذا

القول الذى نسب اليهم إلا (لفرفور يوس الصورى) صاحب مدخل علم المنطق والرجل لم يكن من حذاقهم والذى يجرى عندى على أصولهم أن سبب الكثرة هي مجموع الثلاثة الأسباب أعنى المتوسطات والاستعدادات والآلات .

وقال عند الكلام على تعجيز أبى حامد الفلاسفة عن اثبات الصانع : أن وجود المتقدمات عند الفلاسفة ليس شرطاً في وجود المتأخرات بل ربما كان الشرط فساد بعضها وأمثال هذه العلل (وجود المطر عن الغيم والغيم عن البخار) هي عند مرقية لعل أولى أزلية تنتهي الحركة اليها في علة من هذه العلل في وقت حدوث المعلول الأخير مثال ذلك أن سقراط إذا ولد افلاطون فإن المحرك الأقصى للتحريك عندم في حين توليده إياه هو الفلك أو النفس أو العقل أو جميعها أو البارى ولذلك يقول ارسطو أن الانسان يولده انسان وكذا الأفلاك بعضها عن بعض إلى أن ترتقى إلى محركها ومحركها إلى المبدأ الأول فأذن ليس الانسان الماضى شرطاً في وجود الانسان الآتى

في علم البارى بالجزئيات

وكذلك الأمر في الكلليات والجزئيات يصدق عليه سبحانه أن يعلمها ولا يعلمها ، هذا هو الذى يقتضيه أصول الفلاسفة القدماء منهم ، وأما من فصل فقال أنه يعلم الكلليات ولا يعلم الجزئيات فغير محيط بمذهبهم ولا لازم لأصولهم فإن العلوم الانسانية كلها انفعالات وتأثيرات عن الموجودات والموجودات هي المؤثرة فيه وعلم البارى سبحانه هو المؤثر في الموجودات والموجودات هي المنفعلة عنه وإذا تقرر هذا فقد وقعت الراحة من جميع المشاجرة بين أبى حامد وبين الفلاسفة في هذا الباب وغيره .

نقد الفلاسفة

قلنا أن ابن رشد لم يتعيز لفريق دون آخر بل كان في كتابه حكماً بين الجميع قال في مسألة القول بأن الله ليس هو فاعلاً وإنما هو سبب من الأسباب التى لا يتم الشئ إلا به وقدم العالم وحدوثه « هذا القول هو من جواب ابن سينا في هذه المسألة

عن الفلاسفة وهو قول سفسطائي . والحال في وجود الحركة أنها دائماً تحتاج إلى المحرك والمحققون من الفلاسفة يعتقدون أن هذه هي حال العالم الأعلى مع الباري فضلاً عما دون العالم العلوي وبهذا تفارق المخلوقات المصنوعات فأن المصنوعات إذا وجدت يفتقرن بها عدم ، يحتاج من أجله إلى فاعل به يستمر وجودها

لما أراد ارسطو أن يبين كون الأرض مستديرة بطبائنها أنزلها محدثة ليتصعد العقل منها العلة ثم ينقلها إلى الأزلية وذلك في مقاله الثانية من السماء والعالم ، وذلك لأن الفلاسفة تقول أن من قال أن كل جسم محدث وفهم من الحدوث الاختراع من لا موجود أى من العدم فقد وضع معنى من الحدوث لم يشاهده قط ، وجملة الأمر أن الجسم عندهم سواء كان محدثاً أو قديماً ليس مستقلاً في الوجود بنفسه وهي عندهم في الجسم القديم واجبة على نحو ما هي عليه في الجسم المحدث ، إلا أن الخيال لا يساعد كيفية وجودها في القديم كما يساعد في الجسم المحدث

وأما الدهرية فالجسم هو الذي اعتمدت عليه وذلك أنه لما انقطعت الحركات عندها بالجرم السماوي وانقطع به التسلسل ظنت أنه قد انقطع بالعقول وانقطع بالحس . وأما الفلاسفة فأنهم اعتبروا الأسباب حتى انتهت إلى الجرم السماوي ثم اعتدوا الأسباب المعقولة فأفضى بهم الأمر إلى موجود ليس بمحسوس ، هو علة ومبدأ للموجود المحسوس . وأما الأشعرية (وهم أهل السنة الذين تلقى ابن رشد أصول الفقه في صباه على طريقتهم كما تقدم في ترجمته) فأنهم جحدوا الأسباب المحسوسة أى لم يقولوا بكون بعضها أسباباً لبعض وجعلوا علة الموجود المحسوس موجوداً غير محسوس بنوع من الكون غير مشاهد ولا محسوس وأنكروا الأسباب والمسببات وهو نظر خارج عن الانسان بما هو انسان .

مسألة كون الجسم ليس واجب الوجود بذاته ، اذا وضع واجب الوجود موجوداً مركباً من أجزاء قديمة من شأنها أن يتصل بعضها ببعض كالحال في العالم وأجزائه صدق على العالم وأجزائه أنه واجب الوجود ، هذا كله اذا سلمنا أن ههنا موجوداً

هو واجب الوجود ويظهر ضعف هذه الطريقة عند من يفرض جسماً بسيطاً غير مركب من مادة وصورة وهو مذهب المشائين .

ولذلك يقول الاسكندر أنه لا بد أن يكون ههنا قوة روحانية سارية في أجزاء العالم كما يوجد في أجزاء الحيوان الواحد قوة تربط أجزاء بعضها ببعض ، والفرق ههنا أن الرباط الذى فى العالم قديم ، من قبل أن الرباط قديم ، فتدرك الخالق هذا النص الذى لحقه بهذا النوع من التمام الذى لا يمكن فيه غيره كما يقوله أرسطو فى كتاب الحيوان وقد رأينا فى هذا الوقت كثيراً من أصحاب ابن سينا لموضع هذا الشك قد تأولوا على ابن سينا هذا رأى وإنما سُميَ فلسفته المشرقية لأنها مذهب أهل المشرق فانهم يرون أن الالهة عندهم هى الأجرام السماوية على ما كان يذهب اليه وهم مع هذا يضعفون طريق أرسطو فى اثبات المبدأ الأول من طريق الحركة .

الكلام عن واجب الوجود

مذهب ابن رشد فى الذات والصفات أن الصفات لاصقة بالذات وفائتة بها ومتحدة معها وليست زائدة عنها . وأن الجسم السماوى عند الفلاسفة ليس مركباً من مادة وصورة وإنما هو عندهم بسيط وقد يظن أنه يصدق عليه أنه واجب الوجود بمجوهرة

مذهب النصارى فى الأقاليم الثلاث

أهم ليس يرون أنها صفات زائدة على الذات وإنما هى عندهم متكثرة بالحد وهى كثيرة بالقوة لا بالفعل ولذلك يقولون ثلاثة لا واحد أى واحد بالفعل ثلاثة بالقوة الفلاسفة تقول أن البارئ تعالى واحد مع وصفه بأوصاف كثيرة إن تسمية البارئ عقلاً هو الاسم الأخص بذاته عند الفلاسفة المشائين بخلاف ما يراه أفلاطون من أن العقل غير المبدأ الأول وأنه لا يوصف بأنه عقل .

للموجود وجودان ، وجود أشرف ووجود أخس والوجود الأشرف هو علة الأخس وهذا هو معنى قول القدماء أن العلوى تعالى هو الموجودات كلها وهو المنعم بها والماعل لها

ولذلك قال رؤساء الصوفية « لا هو إلا هو » ولكن هذا كله هو من علم الراسخين في العلم ولا يجب أن يكتب هذا ولا أن يكلف الناس اعتقاد هذا ولذلك ليس هو من التعليم الشرعى ومن أثبت في غير موضعه فقد ظلم كما أن من كتمه عن أهله فقد ظلم

نظام الكون في نظر ابن رشد والفلاسفة

مذهب القوم القديم (يقصد قداماء الفلاسفة وهو يتبعهم) هو أن هنأ مبادئ .
للأجرام السماوية والأجرام السماوية تتحرك اليها على جهة الطاعة لها والمحبة فيها
والامثال لأمرها إياها بالحركة والفهم عنها وان الأجرام إنما خلقت من أجل الحركة
وهي حية ناطقة تعقل ذاتها وتعقل مبادئها المحركة لها وهذه المبادئ ليست مادة
فوجب أن يكون جوهرها علماً أو عقلاً أو كيف شئت أن تسميها .

وهذه المبادئ . المفارقة وجودها (يقصد بذلك مفارقة للمواد أى مختلفة عنها)
مرتبطة ببداً أول فيها ولولا ذلك لم يكن هنأ نظام موجود . وقد صح عند الفلاسفة
أن الأمر بهذه الحركة هو المبدأ الأول وهو أن سبحانه وتعالى قد أمر سائر المبادئ .
أن تأمر سائر الأفلاك بسائر الحركات وان بهذا الأمر قامت السموات والأرض كما
أن بأمر الملك فى المدينة قامت جميع الأوامر الصادرة ممن جعل له الملك ، ولاية أمر
من أمور المدينة الى جميع من فيها من صنوف الناس وهذا التكليف والطاعة للذين
وجبا على الانسان ، لكونه حيواناً ناطقاً .

انطباع غريزة القدماء من حكماء اليونان فى ابن رشد

فى كثير من مواضع هذا الكتاب يظهر ابن رشد اشمئزازه من البحث فى المسائل
الالهية والفلسفية التى بعدها أمهات المسائل ويستغفر لنفسه من الخوض فيها وما ذلك إلا
تقليداً للقدماء كما ورد على لسانه فى صفحة ١٢١ من تهافت التهافت قال فى موضع :
« فانه يأخذ الحق من تكلم فى هذه الأشياء الكلام العام ويجادل فى الله بغير علم »

وقال في آخر الكتاب :

« وقد رأيت أن أقطع هنا القول في هذه الأشياء والاستغفار من التكلم فيها ولولا ضرورة طلب الحق مع أهله ما تكلمت في « ذلك علم الله بحرف . »

اتساع علمه في الفلسفة

الكلام على طبيعة الموجود بالفعل وهي التي يسمونها بالهيولى

فقد نسب أبو حامد فيها الى الفلاسفة قولاً لم يقله واحد لا سيما فيما يتعلق بحدوث النفس فأجابه ابن رشد قال :

لا أعلم أحداً من الحكماء قال إن النفس حادثة حدوثاً حقيقياً ثم قال أنها باقية إلا ما حكاه عن ابن سينا وإنما الجميع على أن حدوثها هو إضافي وهو اتصالها بالامكانات الجسمية القابلة لذلك الاتصال ، كالامكانات التي في المرايا لاتصال شعاع الشمس بها وهذا الامكان عندهم ليس هو من طبيعة امكان الصور الحادثة الفاسدة بل هو امكان على نحو ما يزعمون أن البرهان أدى اليه وان الحامل لهذا الامكان طبيعة غير طبيعة الهيولى . ولا يقف على مذاهبهم في هذه الأشياء ، إلا من نظر في كتبهم على الشروط التي وضعوها مع فطرة فائقة ، ومعلم .

مسئلة الزمان

وهي من أهم المسائل عند الفلاسفة القدماء والمحدثين وقد تكلم فيها ابن رشد توضيحاً وتقديراً لما كتبه الغزالي فتناول أزلية العالم وحدوثه وأدلة الفلاسفة وأهل الشرع في الأمرين فان الفلاسفة يقولون بالأزلية والشرعيون يقولون بالحدوث ، فنلأبو الهذيل العلاف موافق للفلاسفة في أن كل محدث فاسد وأشد التزمناً لأصل القول بالحدوث . ومخالف لهم في كون العالم أزلياً من الطرفين وابن رشد يرد عليه بقوله أنه اذا سلم أن العالم لم يزل امكانه وان امكانه يلحقه حالة ممتدة معه يقدر بها ذلك الامكان كما يلحق الموجود

الممكن اذا خرج الى الفعل على تلك الحال وكان يظهر من هذا الامتداد أنه ليس له أول صح لهم ان الزمان ليس له أول إذ ليس هذا الامتداد شيئاً إلا الزمان وتسمية من سماه دهرًا لا معنى لها .

واذا كان الزمان مفارقًا للامكان والامكان مفارقًا للوجود المتحرك فالوجود المتحرك لا أول له لأن الفلاسفة لا يضعون للحركة الدورية ابتداء فليس يلزمهم أن يكون لها انقضاء لأنهم لا يضعون وجودها في الماضي وجود الكائن الفاسد وان ما دخل في الماضي بالحقيقة فقد دخل في الزمان وما دخل في الزمان فالزمان يفضل عليه بطرفيه وله كل وهو متناه ضرورة وكل مبدأ حادث هو حاضر وكل حاضر قبله ماض وما يوجد مسارقًا للزمان والزمان مساوق له فقد يلزم أن يكون غير متناه .

وقد تلخص ابن رشد من هذا البحث النظري الجليل الى الكلام على أزلية العالم فقال أن أهل الشرع جعلوا امتناع الفعل أزليًا ووجوده أزليًا وذلك غاية الخطأ لكن اطلاق اسم الحادث على العالم كما أطلقه الشرع أخص به من اطلاق الاشعرية لأن الفعل بما هو فعل فهو محدث وإنما يتصور القدم فيه لأن هذا الاحداث والفعل المحدث ليس له أول ولا آخر ولذلك عسر على أهل الاسلام أن يسمى العالم قديمًا والله قديم وم لا يفهمون من القديم إلا ما لا علة له .

ولا يخفى أن مسألة قدم العالم هي أول مسألة تناوها البحث بين الغزالي وابن رشد وهي أولى المسائل التي يكفرون بها الفلاسفة

دفاع ابن رشد عن الفلسفة

قال ابن رشد ، وهذا يعد من أبغ وأجل ما كتبه فياسوف عربي ، في شرح مذاهب الفلاسفة ، بعد أن رد على بعض مسائل الغزالي ، وقصده أن يكون قوله مما يحرك من أحب الوقوف على الحق ، ويحرضه على النظر في علوم الفريقين ، أهل الشرع وأهل الحكمة ، ويعمل في هذا كله على ما وفقه الله اليه وقيمة هذا القول تاريخية ولا تنفد عقلا حالاً .

« أما الفلاسفة فقد طلبوا معرفة الموجودات بمقولهم لاستندين الى قول من يدعوم الى قبول قوله من غير برهان بل ربما خالف الأمور المحسوسة ، وقد أثبتوا أسباباً أربعة هي الصورة والمادة والفاعل والغاية .

« أما السبب الفاعل وهو الذى يسميه جالينوس القوة المصورة أو الخالق وشك هل هي الاله أو غيره لأن السبب الفاعل هو معطى النفس ومعطى الصورة والحركة . وفحصوا أيضاً عن السموات بعد ما اتفقوا أنها مبادئ الأجرام المحسوسة واعتقدوا أن الأجرام السماوية عاقلة وأنها ذوات نفوس ورأوا أنها أشرف من العقل الانسانى ولما نظروا إلى الجرم السماوى رأوا فى الحقيقة جسماً واحداً شبيهاً بالحيوان الواحد له حركة واحدة كلية وهي الحركة اليومية واعتقدوا أن ارتباط هذه الأجسام الكروية بعضها ببعض ورجوعها إلى جسم واحد وتعاونها على فعل واحد وهو العالم بأسره أنها ترجع لمبدأ واحد وأن هذا النظام والترتيب هو السبب فى سائر النظمات والترتيبات وأن العقول تتفاضل فى ذلك بحسب حالها منه فى القرب والبعد .

« والاول عندهم لا يعقل إلا ذاته وهو يتعقل ذاته بعقل جميع الموجودات فعلى هذا ينبغي أن يفهم مذهب الفلاسفة فى هذه الأشياء والأشياء التى حركتهم إلى مثل هذا الاعتقاد فى العالم فإذا تؤملت فليست بأقل اقناعاً من الأشياء التى حركت المتكلمين من أهل الملة أعنى المعتزلة أولاً والأشعرية ثانياً إلى أن اعتقدوا فى المبدأ الأول ما اعتقدوا أعنى أنهم اعتقدوا أنه ههنا ذات غير جسمانية ولا فى جسم ، حية عالمة فريدة قادرة متكلمة سمعية بصيرة .

« وقد قام عندهم البرهان على أن فى الحيوان قوة واحدة بها صار واحداً وبها صارت جميع القوى التى فيه تؤم فعلاً واحداً وهو سلامة الحيوان وهذه القوى مرتبطة بالقوة الفائضة عن المبدأ الأول ولولا ذلك لافترقت أجزاؤه ولم تبقى طرفة عين .

« والعالم أشبه شئ عندهم بالمدينة الواحدة وذلك أنه كما أن المدينة تقوم برئيس واحد ورياسات كثيرة تحت الرئيس الأول كذلك الأمر عندهم فى العالم وذلك أنه كما

أن سائر الرياضات التي في المدينة إنما ارتبطت بالرئيس الأول من جهة أن الرئيس الأول هو الموقف لواحدة واحدة من تلك الرئاسة على الغايات التي من أجلها كانت تلك الرئاسة وعلى ترتيب الأفعال الموجبة لتلك الغايات كذلك الأمر في الرئاسة الأولى التي في العالم مع سائر الرئاسة وتبين لهم أن المبدأ الأول هو مبدأ جميع المبادئ . فإنه فاعل وصورة وغاية وصارت جميع الموجودات تطلب غايتها بالحركة نحو المبدأ الأول وتطلب بها غاياتها التي من أجلها خلقت وجميع الموجودات فتطلبها بالطبع (غريزة) وأما الانسان فبالارادة »

الكلام على حشر الأجساد

أخذ الغزالي يزعم أن الفلاسفة ينكرون حشر الأجساد وهذا شيء ما وجد لواحد من تقدم فيه قول والقول بحشر الأجساد أقل ماله منتشراً في الشرائع الف سنة والذين تأدت البناء عنهم الفلسفة دون هذا العدد من السنين وذلك أن أول من قال بحشر الأجساد هم أنبياء بنى اسرائيل الذين أتوا بعد موسى وذلك بين من الزبور ومن كثير من الصحف المنسوبة لهم . وثبت أيضاً ذلك في الانجيل وتواتر القول به عن عيسى وهو قول الصابئة وقد قال عنها ابو محمد بن حزم أنها أقدم الشرائع والحكماء بأجمعهم يرون في الشرائع أن يتقلدوا من الأنبياء والواضعين مبادئ العمل والسنن المشروعة في ملة ملة

والممدوح عندهم من هذه المبادئ الضرورية هو ما كان منها أحت للجمهور على الأعمال الفاضلة حتى يكون الناشئون عليها أتم فضيلة من الناشئين على غيرها . فما قيل في الميعاد في الشريعة الاسلامية هو أحت على الأعمال الفاضلة مما قيل في غيرها ولذلك كان تمثيل الميعاد لهم بالأمر الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمر الروحانية

ابن رشد وحرية الفكر

كتب الأستاذ لويجي رينالدى فى بحث « المدينة العربية فى الغرب » قال :

« ومن فضل العرب علينا أنهم هم الذين عرفونا بكثير من فلاسفة اليونان وكانت لهم الأيدى البيضاء على النهضة الفلسفية عند المسيحيين . وكان الفيلسوف ابن رشد أكبر مترجم وشارح لنظريات ارسطاطاليس ولذلك كان له مقام جليل عند المسلمين والمسيحيين على السواء . وقد قرأ الفيلسوف النصرانى توماس نظريات ارسطاطاليس شرح العلامة ابن رشد . ولا تنس أن ابن رشد هذا هو مبتدع مذهب « الفكر الحر » وهو الذى كان يتعشق الفلسفة ويهيم بالعلم ويدين بهما وكان يعلمهما لتلاميذه بشغف وولع شديدین وهو الذى قال عند موته كلمته المأثورة « تموت روحى بموت الفلسفة » وكتب قبله المفكر الانجائيزى جون روبرتسون فى « تاريخ وجيز للفكر الحر » (ج ١ ص ٢٧٧) قال ما نصه :

« أن ابن رشد أشهر مفكر مسلم لأنه كان أعظم المفكرين المسلمين أثراً وأبعدم ففوذاً فى الفكر الأوروبى فكانت طريقته فى شرح ارسطو هى المثلى فى القرون الوسطى وقد ظهر فضله بشرح نص السياتنزم (الوهية العالم) الذى يؤيد أزلية الكون المادى ويقول بأن النفس الفارقة تتخلق من النفس العامة وتعود اليها فتلاشى فيما فجعل شرح هذا المذهب لابن رشد شأنًا كبيراً فى عالمي الفكر المسيحي والاسلامى .

وقد انشقى على مذهب الزهد والتصوف الذى نشره ابن باجه وابن طفيل وحارب الغزالى فى آرائه الدينية المخالفة للعقل وأفرد لذلك كتاب «تهافت التهافت» ردّاً على «تهافت الفلاسفة» أشهر كتب الغزالى وأظهرها غرضاً . فأثبت ابن رشد بكتبه أنه أقل فلاسفة الإسلام تصوفاً وأكثرهم تأييداً للعقل وهو يعارض وجهة النظر الدينية فى كل رأى جوهرى فأنكر بعث الأجساد وعد القول ببعث الجسد خرافة وشأنه فى ذلك شأن من سبقه من المعطلين وبحث مسألة « الخيار » بحثاً يكاد يكون علمياً وعارض فى ذلك مذهب المتكلمين المتلف للأخلاق لأنهم قالوا بأن إرادة الله هى

مقياس الحق ولا مقياس سواها وكانوا جبرية وكذلك عارض ابن رشد مذهب القدرية « وقد أدرك ابن رشد ما بين مذهبه وبين العقائد الشائعة من العداء وفتان إلى الأفكار التي تهدده إذا لم يصانع في بعض الأمور فحاول استرضاء أهل الشريعة ببعض كتب ألفها وجعل نفسه أوسع صدرًا من ابن طفيل فقال بأن الاسلام أكمل نظام قومي ، وأصلح ملة للشعوب ، وهو واضح مذهب الحقيقة المزدوجة أى حقيقة العلم أو الفلسفة وحقيقة الدين . وكان لهذا المذهب شأن يذكر في مباحث للنصرانية عدة قرون .

« وقد تكلم في كتابيه « فصل المقال » و « مناهج الأدلة » بلهجة الرجل المحافظ على العقائد وحامى ذمار الظاهر من أمور الشرع وقال أن العاقل لا ينطق بكلمة ضد العقيدة السائدة . وأن الملحد الذى يطعن فى الدين يستحق الموت لأنه يهدم كيان الفضيلة القومية . وقال أن مذهب خلق العالم مخالف للعقل ولكن الفضل فى بقاءه للعادة . وأن المتدين لا يكفيه الإيمان لأن المؤمن بغير علم ينقلب زنديقًا إذا بحث واستقصى . « ولكن ابن رشد كان يعيش فى عهد انحطاط المعرفة وانتعاش التعمص فلم ينفعه ظهوره بالتقوى ولم يحفظه من الاضطهاد فنكل به الخليفة الذى كان يبجله وجريته فى نظره نشر آراء القدماء وبها ضرر الاسلام وقد حرّم النظر فى كتب اليونان وفلسفتهم واتلفت جميع الكتب التى كانت تبحث فيها ومات ابن رشد فى مراكش سنة ١١٩٨ ولم يطل عهد العرب فى الأندلس بعده فلما أقل نجم سعدهم كان الدين قد حل محل الفلسفة وبذا « دلت دولة الأندلس فى جو من التقوى » . . . !!

هذه هى الصورة التى رسمها قلم جون روبرتسون وهو من مشاهير أحرار الفكر وبعد زعيمهم فى جزر بريطانيا بعد عميدهم برادلو الشهير وهى صورة فيها شئ كثير من المبالغة على أن رينان الذى تفرغ للدرس ابن رشد وزمنه قال أن عداء الشعب الأندلسى للفلاسفة كان قويًا جدًا ولكن اللوم فيه راجع الى عنصر المسيحيين المغلوبين وهم أهل البلاد أصلاً وكانوا من قديم الزمن متشددى فى الدين وكانوا معرضين عن العلوم

الصحيحة مثل الفلك والطبيعات (صفحات ٣١ - ٣٦)
ونحن نرى رأى رينان ونزيد عليه أن ما أصاب ابن رشد وأصحابه كان مظهرًا
من مظاهر أخلاق أهل اسبانيا لأن أمثاله في الشرق لم ينلهم أقل أذى ولو كان
الاضطهاد من لوازم الاسلام ما نجا منه أمثال الكندي والغاربي وابن سينا

اليهود وابن رشد

كان الفضل في نشر فضل العرب وعلومهم في أوروبا لليهود . فان الذين اضطهدوا
منهم وطردوا من اسبانيا وطهم لجأوا الى جنوب فرنسا وأقاموا بمقاطعة برونصة وأسسوا
المكاتب والمدارس في نابون و بزيبرس ونيم وكاراسكون ومونبليه ، وكانت كلية مونبليه
تعلم الطب والنبات والرياضة على طريقة العرب . وكانت الفلسفة والعلوم العربية تعلم
في تلك الأرجاء كما لو كانت ولاية اسلامية ، وفي مدارسها درست فلسفة ابن رشد
وحكمته وحفظت شروحه وقد عاشت في كنف فلسفته فلسفة أخرى هي فلسفة ابن ميمون
الحكيم الاسرائيلي .

يمتاز مذهب أرسطو برأى جعل فلسفته من دعائم العقل الانساني هذا الرأى هو
أزلية المادة ، وقد اتحلها ابن رشد وسائر المعتزلة قبله وبعده . وقد قلنا أن فلسفة
ابن ميمون عاشت في كنف ابن رشد لأن ابن ميمون وغيره من حكماء ملته ما عدا
ليفي بن جرشوم جحدوا أزلية المادة وفندوها لا حجة بالحقيقة أو تبعاً لمبادئ الفكر
ولكن حجة بالتوراة .

ولكن الفضل في نقل فلسفة ابن رشد الى العبرانية فاللاتينية يرجع إلى ابن ميمون
وأصدقائه وتلاميذهم وقد حاولوا تحويرها وتحريفها لتتنطبق على مبادئهم ولتحل في معابدهم
الحل الأول بعد كتبهم المقدسة ولكن هذه المحاولة فشلت لأن البون شاسع بين سفر
التكوين وفلسفة ابن رشد !

ثمار الفلسفة الرشدية في أوروبا

في أواخر القرن الثاني عشر ظهر في مقاطعة بريتانيا بفرنسا مفكر مصلح اسمه امورى البناوى وصاحبه داود الديانتي فخالفا تعاليم الكنيسة واستجلبا سخطها فحوم أتباعهما وعوقبوا بالاحراق أحياء أما المصلحان فقد فرا طلباً للنجاة ولكن يد الكنيسة في القرون الوسطى كانت طويلة ، وكان صبرها أطول ، فانها ترقبت موتها ونبشت قبرها وأحرقت رفاتهما ليكونا عبرة للمؤمنين .

وقد ظهر للكنيسة أن سبب هذا البلاء فلسفة أرسطو كما شرحها ابن رشد فاجتمع في باريس مجمع دينى على (سنة ١٢٠٩) وحظر درس الفلسفة الأرسطية والشروح الرشدية فحُرمت أولاً الطبيعيات ثم كتب ما بعد الطبيعة وقد استمر هذا المنع ثلاثين عاماً وفى سنة ١٢٦٩ حمل اسقف باريس حملة كبرى على الفلسفة في شخص ابن رشد وخص باللعن والتكفير المبادئ الآتية :

(١) أزلية العالم (٢) إنكار آدم (٣) وحدة العقل الانسانى (٤) القول بأن العقل ، وهو شكل الانسان ومهى ذاته ، يهلك مع البدن (٥) فى أن أفعال البشر خارجة عن حكم العناية (٦) أن العناية عاجزة عن تخليد ما مآله للفناء وصيانة ما مآله للفساد .

ولما كانت كتب ابن رشد الطبية انتشرت من جنوب فرنسا الى شمال ايطاليا وذاعت فى مدارس بدوا فقد ذاعت أيضاً فيها تعاليمه الفلسفية ومال الأطباء الذين تعلموا عليها الى حرية الفكر وأخذوا بفلسفته وأشهر من نذكر من علماء هذا البلد جانبايد السيناوى الذى بدأ بدرس الشرح الكبير سنة ١٤٣٦ وأوعز بطبعه فلم يدركه ولكنه طبع سنة ١٤٧٦ وقد خلفه فى منصب تدريس الفلسفة سينكوثرنياس ولم يبال هذان الحكيمان بالاعتراض بل نشرّا مذهب «روح العالم» على ما فيه من مخالفة الدين المسيحى فى عقيدة الخلود وقد ازداد النقد وانقلب سخطاً إذ نشر تلميذهما نينو كتابه فى العقل .

ولابن رشد فضل لا ينكر على روجير يكون الفيلسوف الشهير قد استفاد من كتبه وحياً واستنزل من حكمته إلهاماً وذكره في كتابه اللاتيني « إپوس ماجوس » وأثنى عليه وعلى مواهبه وسعة علمه وقال « أنه فيلسوف متين متعمق صحيح كثيراً من أغلاط الفكر الانساني وأضاف الى ثمرات العقول ثروة لا يستغنى عنها بسواها وأدرك كثيراً مما لم يكن قبله معلوماً لأحد وأزال الغموض من كثير من الكتب التي تناولها يبحثه »

أما توماس اكويناس الشهير (١٢٢٥ - ١٢٧٤) الذي صار قديساً لأنه كان أعظم لاهوتى فى كنائس الغرب واكبر فلاسفة القرون الوسطى ، فقد علانجه بكتابه اجمال اللاهوت « سوماتولوجيا » وقد وصف الله فيه بالطبيعة الفعالة .

ذكر القديس توماس أسباب اتصاله بالأفكار الدنيوية ودل على أن الفضل فى وضع كتابه شكلاً ومادة يرجع الى طريقة ابن رشد وفلسفته وهو فى الظاهر ينفذها وينقدها ولكنه كلما حاول الوصول بالفكر إلى إحدى نتائج الحكمة قرر مبدأ التعدد الذى أساسه أزلية المادة مستمداً ذلك من ابن رشد وارسطو .

ولم ينج ابن رشد من السنة رجال الكنيسة فقد ذموه بكل شفة ولسان وطعنوا عليه أقبح طعن قال بترارك عنه « أنه ذلك الكلب الكلب الذى هاجه غيظ ممقوت فأخذ ينبج على سيده ومولاه المسيح والديانة الكاثوليكية » أما دانتي فقد جعله فى وقار وهدهو يتبوا مجلسه فى الجحيم جزاء كفره واعتزاله .

ومن تعذب فى سبيل ابن رشد هرمان فان ريزويك الكاهن الهولندى الذى أحرق بتهمة الهرطقة فى لاهاي فى سنة ١٥١٢ ومن عجائب القدر أن هذا الحكيم الفاضل كان قبل هدايته بالحكمة قاضياً فى محكمة التفتيش ولم يدافع أحد عن الدين المسيحى مثل دفاعه بلاغة واخلاصاً واعتقاداً . ولكنه بعد ذلك غير فكره فقال « بأسانه وهو حائر سائر صفاته الشرعية ومتمتع بجميع قواه العقلية » أمام مجلس التفتيش الذى عقد فى سنة ١٥٠٢ لمحاكمته « أن العالم أزل ولم يخلق كما ادعى ذلك المجنون (١) موسى وانه

لا يوجد جحيم ولا حياة مستقبلية وان السيد المسيح لم يكن ابن الله ، لقد ولدت مسيحياً
ولكننى لست الآن منكم لانكم مجانين » فحكم عليه المجلس بالسجن المؤبد

ثم تقدم للمحاكمة ثانية بعد عشرة أعوام وقد حسبوه قد تحول أو أن السجن الآن
من صلابته وأضعف من شكيمته ، أو لطف من مغالاته ، أو قال من تحامله فوجدوه
أصاب وأقوى واعند مما كان ، فحكموا باحراقه وأحرق فعلاً في ١٤ ديسمبر سنة ١٥١٢
وقد قال في ذلك اليوم جملة هي سبب هذا الاستشهاد الطويل وهي « أن أعلم العلماء
ارسطو وشارحه ابن رشد وهما أقرب الى الحقيقة ، بهما اهتديت وبفضلهما رأيت
النور الذى كنت عنه عمياً »

فأثبت بذلك أنه كان رشدى المبدأ والنزعة وانه لولا اعتقاده ومجاهرته ما تعذب
فى سبيل فكره .

