

نارنج فالسفة الانسلا

دراسة شاملة عن حياتهم وأعمالهم
ونقد تحليلي عن آرائهم الفلسفية

عالم الكتب

نشر * توزيع * طباعة

الإدارة :

١٦ شارع جواد حسنى

تليفون : ٣٩٢٤٦٢٦

فاكس : ٣٩٣٩٠٢٧

المكتبة :

٣٨ ش عبد الخالق ثروت

تليفون : ٣٩٢٦٤٠١

ص.ب : ٦٦ محمد فريد

الرمز البريدى : ١١٥١٨

حقوق الطبع محفوظة

طبعة : ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م

رقم الإبداع : ١٩٩٩/٤٢٩٣

ISBN : 977-232-180-7

نائج فلاسفة الإسلام

دراسة شاملة عن حياتهم وأعمالهم
ونقد تحليلي عن آرائهم الفلسفية

الدكتور محمد لطفي جمعة

مقدمة وتمهيد

بسم الله ، والحمد لله ، والصلاة والسلام على محمد بن عبد الله

وبعد ...

ترجع فكرة تأليف هذا الكتاب إلى نحو عشرين عاماً مضت ، منذ كنتُ أتلقَّى العلم في مدرسة ليون الجامعة ، وفي تلك المدينة الجميلة المطمئنة ، دَوَّنتُ أوائل تلك الفصول ، وقد صحبتني الأمانى و « الكراسات » في سائر أسفارى بين ليون و جنيف ولندن و فيرنزة (فلورنسا) ، ومرت علينا معاً فترة الحرب العنصية وأنا في صحبة هؤلاء الفلاسفة الاثنى عشر ، نهضت تارة ونرجو رؤية النور والضياء ، وطوراً نرقد في مشار النقع نسمع صدى صوت المدافع في الفضاء ، إلى أن شاءت الأقدار أن يلبس هؤلاء الحكماء المتقدمون ثياب الظهور في عالم الوجود المادى ، فلم أشأ أن أطيل حبسهم فأسلمت بيدي تلك الأوراق ، التى أصبحت فى نظرى « معتقة صفراء » دقيقة الجسم ، ضخمة البخار ، وهكذا برز إلى عالم البعث والنشور اثنا عشر فيلسوفاً من المشاركة والمغاربة ، وقد تدثَّر كلُّ بالقباء أو المرقعة أو المسوح أو الدراعة أو الجبة التى تليق به لدى مثوله بين أيدي قراء هذا الزمان .

فإلى الأمام أيها السادة الحكماء ! ولا تعتبوا على هذا الضعيف ، الذى أُلْجَأكم إلى الخروج من كهف الماضى السحيق ، ودعاكم إلى الظهور بعد الخفاء ، فى عالم الهدوء والسكون إلى عالم الجلبة والضوضاء ، فإن معظم أهل هذا الزمان لم يَشْرُفُوا بمعرفتكم ، وسوف تقع أسماؤكم وألقابكم وكُنْاكم من أسماعهم وَقَعَ الشيء الجديد الغريب ، وسوف يجادلون فى حقيقة وجودكم وفى قيمة أفكاركم ، وينكرون عليكم آراءكم التى يَبْضُتُم سواد ليالى أعماركم فى تصورها وتحويرها ، وتهذيبها وتحريرها ، وسوف يمر البعض بكم متعجباً من هؤلاء الفلاسفة المتقدمين الذين عاشوا وتأمَّلُوا وفسَّروا الكون ، وعلَّلُوا الحوادث قبلَ كانتْ ، ونيثَّشَ ، وشوَبَنهور ، وسبَنسر ، وستوارت ميل ، وأوجست كونت ، ورينان ، ولن يخطر ببال هؤلاء القراء المتعجبين أنه لولاكم ، أيها الفلاسفة الأعزة ! من الكندى ، إلى ابن رشد ، لم يكن لفيلسوف أوروبى حديث أن يظهر فى عالم الوجود ،

وإنكم أنتم الذين حفظتم تلك الشعلة المقدسة التي خلفها سقراط وأفلاطون وأرسطو ، فى مغاور الماضى السحيق ، وزدتموها ناراً حتى أسلمتموها مضيئة وهّاجة إلى فلاسفة أوروبا المحدثين ، وكنتم لتلك الشعلة الإلهية كراماً حافظين .

على أن أقداركم لم تخفَ على علماء أوروبا وكتّابها ومؤرخيها فقد عنى مئات من مؤلفى تلك القارة السعيدة بالبحث عن آثاركم وتدوين أخباركم ونشر أفكاركم التى هى من أغلى وأثمن الحلقات فى سلسلة التفكير الإنسانى ، فحرصوا على مخطوطاتكم وبالغوا فى رفع قيمتها وفى السعى لاقتنائها ولم يرضوا بالمال والعمر والعلم فى سبيل إحياء ذكركم ، فاستفادوا من وراء بحثهم وتنقيحهم وربحت تجارتهم ! ولكن الذى أنكركم أو ، على القليل ، شكَّ فى وجودكم العقلى وحطَّ من أقداركم هم أحفادكم وأخلافكم وورثة حكمتكم وأخلق الناس بالمحافظة على ذكراكم وتمجيد أعمالكم وهم الذين يقرأون ويكتبون ويفكرون بتلك اللغة العربية التى دونتم بها كتبكم الخالدة فى بغداد ودمشق ومصر والمغرب ، والأندلس ، ويسأل هؤلاء الورثة الذين لا يستحقون تلك التركة الثمينة :

هل لنا حقاً أجداد فى الفكر والعقل ؟ .

وهل لهؤلاء الأجداد قيمة ، فى ميدان العلم الحديث ، وأين كتبهم ؟ . وما مكانتهم بين ظهرانى الفلاسفة الذين نقرأ تراجمهم ونرى صورهم ونعثر بشذور من أقوالهم فى الكتب والمجلات والصحف ؟ .

ولأجل الإجابة على هذه الأسئلة الثلاثة ألفتُ هذا الكتاب ، للتدليل على فضل هؤلاء المتقدمين ، ولتعيين مكانتهم على حقيقتها بين فلاسفة العالم ، ليعلم المرتابُ والمترددُ والمقلدُ أن تلك المدنية العظيمة التى ظهرت فى الوجود منذ أربعة عشر قرناً ، لم تكن مدنيةً حرب وطمع ومادة ، بل كانت مدنية عقل وعلم وفكر عميق ، وأن تلك المدنية التى نشأت فى قلب الصحراء ونشرت أجنحتها إلى أقاصى الصين شرقاً وأقاصى أوروبا وأفريقيا غرباً ، لم تكن مدنية السيف والمدفع بل كانت مدنية القلم والقرطاس والكتاب ، وأن عقيدة هؤلاء الفلاسفة لم تمنعهم من الدرس والبحث والتنقيب عن الحقيقة .

بل إن تلك العقيدة نفسها هي التي استحثتهم على السير في جميع دروب الفكر البشري فكانت الحقيقة ضالة كل منهم ينفق العمر والمال والفكر في اقتفاء أثرها ويلتقطها أنى وجدها ، وإن هؤلاء الأقوياء من أصحاب التيجان والعروش بذلوا أنفسهم وأعز ما كان لديهم من المال والجاه والنفوذ في إيجاد الفلسفة في بلاد الشرق العربي والغرب الإسلامى وإن من حث على العلم هو تلك العقيدة التي ظهرت في الصحراء على لسان (محمد) وأول من شجع على نشر الحكمة هم هؤلاء الخلفاء والملوك من الغزاة والمجاهدين من ذوى قرباه وخلفائه وصحابته والتابعين .

وأجدر الناس بتفهم هذا القول هم الفريق الذي ظهر في الزمن الأخير بمظهر تحقير الفكر الشرقى الإسلامى والخط من أقدار رجاله المتميزين والظعن على علومهم وآدابهم وحكمتهم والانتقاص من آثارهم التي كانوا بها يهتدون ، فهذا الفريق من الخلق يعمل على هدم آثار السلف الصالح في العقل والفكر بمعوك التعصب الذميم والمنفعة المادية ، وإلا فكيف يستطيع أديب أو أريب أو عالم أن يقلل من قيمة أسلافه في الثقافة الإنسانية ؟ وهل استباح كاتب أوروبى ، من الذين يدعى هؤلاء الناس تقليدهم ، لنفسه الخطأ من قدر أسلافه في العلم والفلسفة لمجرد قدمهم ومضى الأجيال الطويلة على اختفائهم من عالم الوجود المادى ؟ .

بل الأمر على النقيض ، إذ نرى النوابغ من الكتّاب والمؤلفين يعملون أبداً على إحياء سير الأقدمين والإشادة بذكرهم ونشر كتبهم وتزيينها وشرحها وتفسيرها ومحاولة رد معظم الفضل في الحياة العقلية الحديثة إليهم ، ولا يوجد فيلسوف أوروبى لم يكن له «مثل أعلى» من هؤلاء الحكماء الأقدمين يحذو حذوه وينسج على منواله ويستضيء بنوره ، وهم دائماً دائبون على إحياء أعياد موالدهم وتخليد ذكر أيامهم الكبرى بظهور مؤلفاتهم وعرفان جميلهم وفضلهم على الإنسانية .

ومن هؤلاء القوم فريق يدعى أنهم مجددون ويزمون كل قديم لمجرد قدمه ويتهوَّسون بعبادة كل جديد لمجرد جدته ، على أنهم لو عقلوا العلموا أن من لا قديم له لا جديد له ، وأن الشرف والنبل يرجعان إلى عراقة الأصل ، وأن

أفخم البنيان يُشاد حتماً على أمتن أساس ، فكيف يكون لهم عماد دون أن يتصلوا بأثار الأجداد والأمة التي لا ماضى لها ليس لها حاضر ولا مستقبل ؟ .

على أننا لا نعتبر «الإسلام» فى تسمية هذا الكتاب الضئيل ديناً أو عقيدة حسب ، بل نعتبره مدنية كاملة شاملة ، حافلة بكل معانى الحياة العقلية والثقافة الأدبية ، وعلى هذا القياس الصحيح يكون الفلاسفة الإسرائيليون والمسيحيون بل أحرار الفكر ممن نشأوا وترعرعوا فى كَنَفِ المدنية الإسلامية حكماء إسلاميين بحكم الفكر الوسط والثروة العقلية المشتركة ، وعلى هذه الخطة الحكيمة سار الخلفاء العباسيون والأمويون والفاطميون فى المشرق والمغرب ، فقرَّبوا الكتاب والمفكرين والأدباء من غير المسلمين ودونوا لهم الدواوين ، وقلدوهم أسمى مناصب الدولة ، وهؤلاء الخلفاء العظماء شرحوا صدورهم وفتحوا قصورهم للفلاسفة من أهل سائر الأديان ، بينما كان أباطرة وملوك وأمراء غيرهم فى ممالك أخرى يصلبون ويعذبون ويشنقون ويحرقون رجالاً أثبتت لهم العبقرية فى الفكر والزعامة فى العلم فيما تلا من الأيام .

وسوف يجد القارئ بين دفتى هذا الكتاب فصلاً مسهباً فى الصوفية بمناسبة ترجمة الشيخ «محيى الدين بن العربى» الذى قد يتردد بعض المؤلفين فى وضعه فى صف الفلاسفة على أنهم لا يترددون فى عد الغزالى فيلسوفاً لمجرد كتابته فى الفلسفة ، بغض الطرف عن الغاية التى كان يقصد إليها ، على أن ابن العربى أحق بوصف الفيلسوف من الغزالى ، لأن التصوف نوع من الفلسفة إذ هو يرسم خطة للحياة الإنسانية وصاحبه يبحث عن الحقيقة ويسعى فى حل لغز الحياة وتفهم أسمى أسرار الكون ، ولا تخرج الفلسفة فى أكمل معانيها عن حدود هذه الغايات ، فضلاً عن أن ابن العربى تفرغ لمباحثه وأخلص فيها ودق وحقق ، وأمعن وتعمق ، ووقف حياته ووجوده على غرض واحد لم يتعده ، وقد بلغ فيه درجة من أسمى الدرجات ، بل إن الكتاب الوحيد الذى اشتهر به سيدنا حجة الإسلام الإمام أبو حامد الغزالى وهو «إحياء العلوم» يعد فى نظر الكثيرين من الأخصائيين فى الدرجة الثانية

بالنسبة لكتاب «الفتوحات المكية» تأليف ابن العربي ، وقد كانت لمحبي الدين شخصية مدركة متميزة ، سادت تاريخ التصوف الإسلامى الحديث ، لأنه المحيى غير مدافع ، والشيخ الأكبر دون منازع عند أهل السنة من العرب والترك ، وعند أهل الإمامة من الفرس .

ولما كان العرب واليهود فرعين لدوحة واحدة هى الدوحة السامية ، والشعبان متفقين أصلاً ومدنية وتاريخاً ، ويكاد اللسانان العربى والعبرانى يتحدان ، ولولا ما امتازت به اللغة العربية من ظهور لهجة قريش وقدرتها على الحياة كانت مناحى الفكر لديهما متحدة .

بيد أن الفرق بين الشريعتين الموسوية والمحمدية ، قد ظهر ظهوراً جلياً فى قابلية كل منهما فى البحث الفلسفى ، وقد ظهر فى كل عهد من العهود نوابغ إسرائيليين يعدون فى مقدمة الشعوب التى يتمون إليها وطناً لا عقيدة ، وفى عصرنا هذا عبقيون منهم أحياء ومنهم من قضى نحبه أمثال «كارل ماركس» و«أينشتين» و«برجسون» وعشرات لهم فى عالم الفكر البشرى ذكر باق .

وقد حصر حكماء بنى إسرائيل همهم فى العصور الأولى لظهور ملتهم فى التهديد والوعيد وتعليم الحكمة الربانية وقالوا بوحدانية الله ووحدة خلقه ووحدة سائر الكائنات فكان بحثهم قاصراً على الذات ولم يتعد إلى الصفات التى يعتبرها فلاسفة الإسلام مظاهر للذات ولم يتجه نظر أحد من هؤلاء الحكماء إلى البحث فى علم النفس البشرية وحقيقتها فكان فلسفتهم كانت عبارة عن الاعتقاد المطلق بالله بدون بحث علمى أو طريقة فلسفية مع أن مصادر العلوم الربانية والنفسانية كانت متوافرة لديهم فى كتب الهنود والإغريق .

لم يعرف فلاسفة اليهود علم المنطق ولم يسلكوا سبيل البراهين والأدلة والحجج أو أنهم عرفوه ولم يلجأوا إليه واكتفوا فى تأييد آرائهم بالإسناد إلى الوحي .

أما عن نظرية الخير والشر فى الحكمة الإسرائيلية فقد قال فلاسفة اليهود : « إن الله سبحانه هو خير محض ولا يصدر عنه إلا الخير » ، وأثبتوا ذلك أو

حاولوا إثباته بما ورد في الكتاب المقدس . أما الشر فقالوا : إنه من صنع البشر وإنه ثمرة لتغلب المادة على العقل أو انتصار مبدأ المادة على مبدأ العقل ، وقد نسبوا الشر للإنسان خشية أن يؤدي بهم الكلام فيه إلى الخروج ، وقد أدت بهم نسبة صدور الشر إلى الإنسان إلى القول بأنه حر في إرادته وتصرفاته ويجب عليه أن يجعل أعماله منطبقة على مبدأ الخير الأسمى لئلا يقهره المبدأ المادى فيصير أسيراً للشر ، وهذا هو مبدأ حرية الإرادة المعروف لعهدنا هذا باسم (Libre Arbitre) أو مبدأ الخيار في الحياة باعتبار الإنسان مخيراً لا مسيراً أن مبدأ الخيار في الحياة لم يظهر في الفلسفة الحديثة إلا بعد تطاحن أجيال في العقائد والأفكار ، ولكن اليهود لم يكلفوا أنفسهم مشقة البحث بل استندوا إلى نصوص من الكتاب المقدس (التوراة) حيث جاء بقول صريح على لسان الله في مخاطبة الإنسان : « انظر ! قد جعلت اليوم قدامك الحياة والخير ، والموت والشر » .

ومعظم هذه الحال راجع إلى مزاج النفس «السامية» التي صدق (رينان) كثيراً في وصفها في عرض كلامه في كتابه الممتع في «تاريخ اللغات السامية» . والمشاهد عند حكماء اليهود ، الذين لا يمكن أن نطلق عليهم اسم الفلاسفة ، إنهم كانوا إذا اقتربوا من النظريات الفلسفية المحضة يرجعونها إلى دائرة الدين ، ويجعلون الحكم فيها وعليها فوق مدارك العقل البشرى . ونجد هذه الحال ممثلة أجلى تمثيل في سفر أيوب ، من أسفار «العهد القديم» إذ اجتمع الحكماء وأخذوا يبحثون في مسألة العناية الإلهية والقضاء والقدر ، فظهر الله في عاصفة لأيوب وأظهر له قصر المدارك البشرية عن الوقوف على أسرار الطبيعة ورفع الستار عن وجه الحقيقة واكتناه حكمة القضاء ووجوب خضوع الإنسان بعد إقراره ببعجزه لله والتسليم بإرادته مما يؤدي بتوجيه القضايا الفلسفية نحو جهات الاعتقاد .

بيد أن امتزاج اليهود بأهل بابل والفرس والكلدان ساعد على تأثر الحكمة الإسرائيلية بأفكار وعقائد هؤلاء الغزاة الذين هم من جنس (آري) .

فإن الفرس يقولون بوحدانية الله ، ويبغضون الوثنية كما ورد في كتابهم (الزنداڤستا) على أن الفرس ، وإن كانوا من جنس آري فإن أسيويتهم (نسبتهم

إلى آسيا) تغلبت على آريتهم فلم يبلغوا من الفلسفة شأواً يستفيض منه نور على عقول حكماء بنى إسرائيل ، فبقيت كتب هؤلاء بعد تقرّبهم وامتزاجهم بالفرس خالية من المباحث النظرية وما وراء الطبيعة خلوها من ذلك من قبل .

وما زال اليهود على ذلك الجود الفلسفي والاكتفاء بالبقاء في دائرة الدين إلى أن تغلب اليونان على سوريا ، وانتشرت فيها فلسفتهم وآدابهم ، فأدركت اليهود الغيرة من علوكب فاتحي بلادهم في المباحث التي لم يطرقوها ، على أنهم لم يجرأوا على البحث الحر الصريح القوي ، بل عادوا إلى الكتب المقدسة يشرحونها معتمدين في ذلك على بعض مبادئ الافلاطونية المستحدثة التي كانت مزهرة في الاسكندرية ، فلم يعمدوا أفكار فيثاغورس وافلاطون

وقد أدخل بعض حكمائهم في روعهم أن لعقائد بنى اسرائيل أثراً في تكوين آراء اكابر الفلاسفة اليونان أمثال فيثاغورس وافلاطون وارسطوطاليس ، لأنهم في زعمهم مروا في أسفارهم على بلاد بنى اسرائيل وأخذوا العلم والحكمة عن حكمائهم

وكان بين طوائف اليهود طائفة تشبه الصوفية عند المسلمين ، وهم الذين نبغوا من الفريسيين ، وكان مذهبهم القول بالمبادئ والآداب والفعل بها ، كالزهد والعفة والتشف والتقوى ونبغت طائفة أخرى وهي الصدوقية لكنها شطت وجمحت ، فانكر ذووها خلود النفس وتدخل العناية الالهية في أعمال البشر معتمدين في هذا الإنكار على أنه ينافي نظرية الاختيار الانساني

ونشأت من فرقة الصدوقية فئة اسمها الأسينية (من المواساة والطب) وقد جعلوا فلسفتهم نوعاً من الاشتراكية ، وعاشوا بمقتضى مبادئهم ، كتبادل الحب بين الافراد ، ونبذ الملاذ ، والتغلب على هوى النفس ، واحتقار الغنى ، ولا يزال في أرض فلسطين إلى الآن وقبل ظهور «الصهيونية» بمظهرها الأخير في ظلال نظرية « الوطن القومي » مستعمرات اسرائيلية تسير على مبدأ تلك الفرقة ، بعد أن عفت آثارها ، واقطعت أخبارها إلا من الكتب

وقد قاسى اليهود من الظلم والاضطهاد فى عهد الرومان والقرون الأول من العصر الدينى الأوروبى ما أضعفهم واطفأ شعله ذكائهم ، فانصرفوا إلى المجادلات الدينية والمجاهدة فى سبيل البقاء فى أقطار العالم بعد أن ذهبت دولتهم وتشتت شملهم وقعدوا عاصمة ملكهم لذا تجد (المشنة) و (التلمود) خالين من الابحاث الفلسفية أو الكلام فيما وراء الطبيعة

وما زال اليهود كذلك من الجهة العقلية حتى نزحوا الى بلاد العرب قبل الاسلام فطابت لهم الاقامة فى الجزيرة العربية فى عهد الجاهلية ، وتوافرت بينهم وبين تلك القبائل أسباب الألفة لما بين اليهود والعرب من روابط الجنس السامى ، واللغتين العربية والعبرانية اللتين هما من فصيلة واحدة



ولما ظهر الاسلام لم تكن وطأته ثقيلة على اليهود فانتعشوا ، وانصرف فريق منهم الى الاشتغال بالعلم والأدب ، ثم علانجهم فى صدر الاسلام اذ أصبح كثير من نابغهم موضع ثقة الخلفاء وعنايتهم أمثال سعيد بن يعقوب الفيومى وصوثيل بن حنفى

وكان سعيد بن يعقوب الفيومى المذكور ، ويعرفه اليهود باسم سمعية بن يوسف المصرى ، رئيس مدرسة (سورا) القرية من بغداد ، وهو أول من ألف من اليهود كتاباً باللغة العربية ونشره فى موضوع العقائد والعقليات ، ومحور هذا الكتاب الذى يعد فتحاً جديداً لليهود ، كما يعد دستوراً لفرقة الربانة وأصحاب التلمود ، وجوب اتباع أحكام العقل فى العقائد وجواز فحص القضايا الدينية ، لأن العقل الصحيح خلق بأن يرشد صاحبه الى الحقائق التى ينقلها الوحي الى أصحاب النبوة ، وان تحليل الوحي هو الرغبة فى وصول الانسان بسرعة الى ادراك الحقائق العليا التى لو ترك البحث فيها للعقل وحده لاحتاج فى الوصول اليها وادراكها لعناء عظيم وزمن طويل

ونحن نعد سعيداً بن يعقوب هذا من فلاسفة الدنيا بحق ، ولكنه لم يعيش حتى يدرك ازدهار الفلسفة العربية فى بلاد الأندلس ، التى كان من أثرها فى يهود اسبانيا أنفسهم ، أنهم ثاروا على مدرسة (سورا) وأرادوا أن يستبدلوا بها مدرسة جديدة

يجعلونها في قرطبة ، وطن ابن رشد ، ويلقنون فيها ، على أيدي رجال من خيار علمائهم ،
العلوم والفلسفة وفنون الأدب ، التي أهملها يهود الشرق

قامت تلك المدرسة في قرطبة فعلاً ، وأما الطلاب من كل فج عميق ، ونبع منها
بعض الأساتذة الذين ألفوا في فلسفة المشائين اليونانية ، ولا تزال بعض كتبهم في
مكاتب أوربا ، وللخليفة عبد الرحمن الثالث معظم الفضل في نفع هذه المدرسة
وتعظيم شأنها

ومن فطاحل من نبغ في هذه المدرسة ، وقد ورد اسمه مراراً في هذا الكتاب ، وفي
كتاب الاستاذ الاسرائيل « منك » الحكيم موسى بن ميمون المعروف عند كتاب
الافرنج بيمينيد وهو من أهل القرن الحادى عشر للمسيح ، ويرجع الفضل في تقيفه
وتهذيبه الى حكماء العرب ، بل انه نسج على منوالهم في رغبته في الجمع بين فلسفة
ارسطوطاليس والشريعة الموسوية مع اخضاع النظر لأحكام العقل والمنطق ، وقد
اضطهد المسيحيون الاسبان هذا الحكيم الاسرائيل فيمن اضطهدوا من اليهود بعد
زوال دولة العرب ، فلجأ الى مصر في عهد السلطان المجاهد فخر الاسلام صلاح الدين
الأيوبي ، فعرف قدره وقربه وجعله طبيبه الخاص ولا غرابة فان هذا الحكيم كان
يسمى موسى الثانى أو أفلاطون اليهود

لقد اعتبر كثير من علماء المشرقيات دين الاسلام مدنية ذات يقظة ونهضة ووئوب
بدأت بظهور الاسلام ونمت في ظل فتوحه واستكملت قوتها بعد أن شملت كثيراً من
شعوب الشرق والغرب ، هذا لأن الكتاب المنزل على أفصح العرب لم يكن كتاب
دين حسب بل انه كان مصدراً ومرجعاً لنحو ثلثائة علم في الشرع ، واللغة ، والتاريخ
والأدب ، والطبيعة ، والفلك ، والفلسفة ، وغيرها ومعظم تلك العلوم نشأ من القرآن
نفسه واستنبطه العلماء من نصوصه وكثير منها تولد خدمة للقرآن ويسمى هذا النوع
من العلوم « وسائل » أو « وسائل »

وقد كان لذلك الكتاب أثر شديد في أصحابه ، وقد شمل شريعة ، وقانوناً ، وأنظمة

سياسية واجتماعية ومدنية ، وشئ من هذا لم يوجد في كتاب سواه بل ان غيره من الكتب ينطوى على تعاليم لمصلحة الحياة الآخرة

وكثير جداً من نصوص الكتاب المنزل على أفصح العرب يبحث أصحابه على طلب العلم والنظر والتأمل والتفكير في خلق السموات والأرض ، وأنظمة الكواكب والأجرام العلوية واختلاف الليل والنهار ، وتغير الرياح ، وعجائب البحار ومعجزة خلق الانسان وتطوره وتميزه بالعقل والادراك وتفضيله على سائر الكائنات وتسخير الجماد والنبات والحيوان لخدمته فيما ينفعه ويرقى شئونه في سائر ناحيات الحياة المادية والأدبية عدا عما ورد في هذا الكتاب من حوادث التاريخ وأخبار الأمم البائدة والباقية ، فكان من المحتم أن تتفتح أذهان تلك الأمم التي انتحلت هذه العقيدة ، واهتدت بهدى كتابها وفي معترك تلك الحياة الغنية بالفكر والعلم والتأمل وتنازع البقاء بين القديم والجديد ولدت الفلسفة الاسلامية فكان الفرق بين اليونان والعرب ، أن اليونان تفلسفوا في وثنيهم فلما دانوا بدين منزل هو المسيحية السمحاء زالت فلسفتهم وانقرض حكامهم لشدة المعارضة بين عقيدتهم الجديدة والفلسفة ، أما العرب فقد كانوا في جاهليتهم ووثنيهم أبعد الناس من الفلسفة مع معاصرهم لليونان من أقدم الأزمنة ، فلما جاءهم الكتاب المنزل على أفصح العرب أخرجهم من ظلمات الجاهلية والوثنية ومن دياجير الجود الفكرى أيضاً وحشهم على الدرس والبحث والنظر ومهد لهم سبيل الفلسفة

واقضى القرن الأول وثلاث القرن الثاني من صدر الاسلام في الاستعداد والتجهيز الى أن جاء العصر العباسي الأول الذي يعد العصر الذهبي للإسلام وقد دام مائة عام من ١٣٢ هـ الى ٢٣٢ هـ وفي هذا العصر الذهبي بلغت دولة الاسلام قمة مجدها في المدنية والغنى والسيادة ، وفي تلك المائة نشأ معظم العلوم الاسلامية ونقلت العلوم الأجنبية الى اللغة العربية ، وكانت بغداد في ذلك العهد أشبه بباريس في عهد لويس الرابع عشر ، فكانت قصور الخلفاء أهلة بالعلماء والأطباء والأدباء والشعراء ، وكانت سيادة العباسيين على العالم الاسلامي شاملة سائر الأقطار وكانت أوروبا في ذلك الوقت

وهو النصف الأخير من القرن السابع والنصف الأول من القرن الثامن في غياة الجهل والوحشية حتى ان مؤرخى أور بأنفسهم يسمون هذا العصر وما سبقه وما لحقه بالقرون المظلمة (The Dark Ages)

على أن نهضة الاسلام لم تكن قاصرة على الأمم التى اعتنقت هذا الدين بل كانت النهضة شاملة للشرق كله ، كأن المبعث هز أركان ذلك الجزء من الكرة الأرضية فهب من سباته الذى مضت عليه الأجيال المتراكمة وأخذ ينفذ عن نفسه غبار خمول الأجيال السابقة ، فهض الفرس والترك والتار والهنود حتى أهل الصين واليابان فانهم هبوا للإصلاح الأدبى فى أثناء ذلك العصر العباسى أو بعده بقليل ، فكانت حركة الاسلام كهزات الزلازل تسير فى مناطق معينة وتنقل فى دوائر محدودة ولا يزال مؤرخو الآداب الصينية يذكرون نهضة فحول شعرائهم فى القرنين التاسع والعاشر للمسيح فى عهد امبراطورهم ابن السماء « تنغ » واشتغل اليابانيون فى ذلك العصر أيضاً بتهديب اللغة اليابانية وتنظيم الآداب الاجتماعية وظهرت فيهم عبقرية الفنون ، فكان منهم الشعراء والأدباء والمصورون والمثالون

وهكذا ما فتىء المشرقان الأقصى والأدنى يتأثران بحركة النهضة التى تظهر فى احدهما فيكون لها صدى فى الآخر ، وما صدق على القرن التاسع المسيحى ، صدق أيضاً على نهضة القرن التاسع عشر فى الشرقين الأقصى والأدنى

ومن مميزات هذا العصر العباسى اشتغال الخلفاء والأمراء بالعلم والأدب ، وأخبار المنصور والرشد والمأمون وأقاربهم ووزرائهم وشعرائهم تملأ كتب الأدب والتاريخ العربى فكان من حياتهم أعظم دافع لاشتغال الرعية بطلب العلم والنبوغ فيه

ومن مفاخر هذا العهد اطلاق الفكر من قيود التقليد حتى تعددت البدع وتفرقت الفرق ، وكثرت النحل ، وكان أكثر الخلفاء تسامحاً فى الدين ، المأمون الذى بلغ به تسامحه أنه انتصر للمعتزلة فى القول بخلق القرآن ، وكانت الأفكار من حيث الدين مطلقة الحرية لا يكره الرجل على معتقد أو مذهب ، وقد اجتمع ستة اخوة « لأبى جعد » اثنان منهما يتشيعان ، واثنان مرجئان ، واثنان خارجيان وكلهم تحت سقف واحد

أما الخلفاء الذين اهتموا بنقل العلوم الأجنبية أو الدخيلة من اليونانية والفارسية والسريانية والهندية فهم : المنصور وكان اهتمامه بالفلك والطب ، والرشد وتقل في أيامه كتاب « المجسطى » في الرياضيات ، ثم المأمون وهو الذى اهتم بنقل الفلسفة والمنطق بصفة خاصة وسائر العلوم بصفة عامة ، وقد بلغت الكتب التى نقلت في ذلك العصر مئات أكثرها من اليونانية منها :

- ٨ - في الفلسفة والأدب لأفلاطون ١٩ - في الفلسفة والمنطق لأرسطو
- ١٠ - في الطب لابن قراط ٤٨ - في الطب لجالينوس
- ٢٠ - (وأكثرها في الرياضيات والفلك) لاقليدس وأرخيدس وبطليموس وغيرهم
- ٢٠ - من الفارسية في التاريخ والأدب
- ٣٠ - من اللغة السنسكريتية في الرياضيات والطب والفلك والأدب
- ٢٠ - عن السريانية والنبطية ، في الفلاحة والزراعة والسحر والطلاسم
- ٢٠ - عن اللاتينية والعبرانية في مختلف العلوم والآداب والفنون
- أما الذين نقلوا تلك العلوم من اللغات الأجنبية الى العربية فهم :
- ١ - آل بنخيشوع من أولاد جرجيوس بن بنخيشوع السرياني النسطورى ، طبيب الخليفة المنصور
- ٢ - آل حنيز سلالة حنين بن اسحاق العبادى شيخ المترجمين ، وهومن نصارى الحيرة
- ٣ - حبش الأعسم الدمشقى ابن أخت حنين
- ٤ - قسطا بن لوقا البعلبكي من نصارى الشام
- ٥ - آل ماسرجويه اليهودى السرياني ٦ - آل ثابت الحراني من الصائبة
- ٧ - أبو بشر متى بن يونس ٨ - يحيى بن عدى
- ٩ - اسطفان بن باسيلي ١٠ - موسى بن خالد
- وهؤلاء نقلوا العلوم من اليونانية والسريانية الى العربية
- أما نقلة العلم من الفارسية الى العربية فهم :

- ١ - ابن المقفع ٢ - آل نوبخت ، وكبيرهم نوبخت وابنه الفضل
- ٣ - موسى ويوسف ولدا خالد ٤ - على بن زياد التميمي
- ٥ - الحسن بن سهل ٦ - البلاذرى احمد بن يحيى
- ٧ - اسحاق بن يزيد

ومن الذين نقلوا عن اللغة السنسكريتية :

١ - منكه الهندى ٢ - ابن دهن الهندى

ومن الذين نقلوا من اللغة النبطية :

١ - ابن وحشية ، نقل كتباً كثيرة أهمها كتاب « الفلاحة النبطية »

وظاهر مما تقدم أن المسلمين فى عصرهم الذهبى نقلوا الى لسانهم معظم ما كان شائعاً من العلم والفلسفة والطب والفلك والرياضيات والآداب ، واتخذوا عن كل أمة أحسن ما لديها ولكنهم اختاروا من اليونان فلسفتهم وتركوا آدابهم ، وفنونهم لأسباب يطول شرحها ووفيناها حقها من البحث فى كتابنا « الشهاب الراسد » ص ١٦٠ وما بعدها عند الكلام على المقارنة بين العرب واليونان والرومان

وقد كانت تلك المؤلفات التى نقلت إلى اللغة العربية هى النواة التى نبنت ونمت ثم ازهرت وأثمرت وأنت بأطيب الفوائد للمسلمين وغيرهم ممن اندمجوا فى مدينتهم خلال الأربعة عشر قرناً منذ ظهر الاسلام إلى الآن

كان العصر العباسى الأول عصر الفرس وبذر البزور ، فجاء العصر الثانى للحصاد وجنى الثمار ويمجدربنا أن نرد الفضل إلى ذويه ونمتزف بسرور وعن طيب خاطر بأن الذين اشتغلوا بنقل العلم والفلسفة فى العصر العباسى الأول كان معظمهم من أدباء أهل الكتاب من غير المسلمين فلما تم النقل تقدم المسلمون الى العمل فكان أسبقهم يعقوب ابن اسحق الكندى الذى بدأنا بترجمته فى مفتتح هذا السفر الضئيل وهو من أبناء القرن الثالث الهجرى

ومن عجيب الاتفاق أن هذا العصر العباسى الثانى كان زمنه مائة سنة كسابقه تبدأ بآخر الثلث الأول من القرن الثالث الهجرى وتنتهى بانتهاء الثلث الأول من القرن الرابع الهجرى . ثم بدأ العصر العباسى الثالث (٣٣٤ - ٤٧٤ هـ) وهو عصر ابن سينا واخوان الصفا والغزالى .

وفى العصر العباسى الرابع انتقلت تلك العلوم الدخيلة إلى بلاد الأندلس وذلك بعد ظهور رسائل اخوان الصفا بمائة عام ، وكان الفضل فى ذلك لأبى الحكم عمرو بن

عبد الرحمن الكرماني القرطبي الذي رحل من الأندلس إلى المشرق في طلب العلم وعاد إلى بلاده حاملاً نسخة من تلك الرسائل ، فتعلق الأندلسيون بالفلسفة وأحبوها واستغرقوا في درسها وقاسى بعضهم الشدائد في سبيلها كما هو مفصل في كلامنا على ابن رشد ، وفي تلك البلاد ظهر ابن باجه ، وابن طفيل ، وابن رشد ، وابن خلدون وغيرهم من الفلاسفة والحكام والأطباء والرياضيين والفلكيين والكيميائيين ممن ملأت شهرتهم الخافقين و باقتضاء دولة الإسلام في الأندلس قضى على الفلسفة أيضاً ولم تبق لها بعد في ممالك الإسلام قائمة إلى أن ظهر محمد جمال الدين الحسيني الأفغانى المتوفى في آخر القرن الماضى ومما هو جدير بالذكر أن ظهور الفلسفة ونموها كان تابعاً لقوة الدين الاسلامى وشدة بأسه وسعة انتشاره ، فلما ضعفت العقائد الدينية ضعفت المباحث العقلية التى كانت تستدعيها تلك العقائد ، فكان دين الاسلام بضد غيره من الأديان ، كان يفتى الفلسفة ويقويها ويشد أزرها وقد لاحظ الأستاذ « ريتان » فى بعض مؤلفاته هذه الظاهرة المعجبة وهى هبوط الفلسفة فى أوروبا كلما قويت شوكة الدين ، وانتعاش الفلسفة بعد ذلك عقيب تدهور العقائد الدينية فى أوروبا .

فان الفلسفة الأوروبية الحديثة لم تر نور الشمس إلا فى القرن السابع عشر ومن بعد أن تحللت قيود المسيحية السمحاء واندثرت معالم المظالم التى كانت تحفز للقضاء على كل مفكر حر وما حدث فى اسبانيا عن يد محاكم التفتيش وفى ايطاليا ضد « جاليله » وأمثاله ، بل فى سويسرا البروتستانتية حيث أمر « كالثن » الشهير باحراق واعدام العالم « ميشيل سرفيه » بعد طول التعذيب والسجن ، وكانت جريمته فى نظر « كالثن » انه سبق « هارفى » الانجليزى الى اكتشاف الدورة الدموية فى جسم الانسان

فظن « كالثن » أن فى ذلك ما يخالف الدين فنكل به ما شاء تسامحه (٢١) ولم يجد أبناء الأجيال الحاضرة وسيلة للتكفير عن ذنب أمامهم الورع « كالثن » سوى نصب تمثال من المرمر فى قرية (انماس) على أبواب جنيف يمثل ذلك العالم الطبيعى « ميشيل سرفيه » مقيداً بسلاسل السجن ومتدثراً بتياب بالية وقد دب فى كيانه البدنى ديب النحول والهزال بعد أن أصبح فريسة لليأس ، والألم ولذعات القمل !

لقد كانت الفلسفة من قديم الزمان مقيدة بالنظم التى وضعها المعلم الأول « أرسطو »
وهى : المنطق ، والأخلاق ، والالهيات وما زالت كذلك الى أن ظهر « ديكارت »
فشاد بناء الفلسفة الحديثة على قاعدة البحث بطريق افتراض الشك للوصول الى
اليقين ثم توسع فى تطبيق تلك القاعدة « هيوم » الانجليزى و « كانت » الألمانى
و « سبينوزا » الهولاندى

ومنذ القرن التاسع عشر ظهرت تيارات جديدة للفلسفة فى المانيا بدأها « شوبنهاور »
متأثراً بأفكار أستاذه وصديق أسرته « جوته » وانتهت « فريدريك نيتشه » الذى
خرج بالفلسفة عن الدروب المطروقة وتغلغل بها فى سبل حديثة الاكتشاف لفكر
البشرى ، وتلاه فى فرنسا « برجسون » صاحب المذهب الافتطارى (Intuition)
ولا تزال الفلسفة الأوروبية الحديثة واقعة عند هذا الحد الى أن يأتى لها من يأخذ بيدها
ويفسح لها مجالاً جديداً بعد أن ينتشلها من وهدة السقوط الذى أدركها فى العشرين
سنة الأخيرة ، إذ عدت عليها عوادم المذاهب المادية واستغرقت شهوات البشر ،
من طموح الى السيادة وطمع فى السعادة ، جميع قوى الانسان وسدت عليه مسالك
الفكر الصحيح وانشبت أظفارها بمواهب العقل السليم

فلا عجب اذا ألحمت بنا الحاجة ونحن فى القرن الرابع عشر الهجرى ، وهو شبيه بقرن
نهضة احياء العلوم والآداب بأوروبا بعد انتشاع ظلمات القرون الوسطى ، الى نشر
« تاريخ فلاسفة الاسلام » وشرح مبادئهم لعل فى هذا التحريك إيقاظاً وانعاشاً بعد
الرقاد الطويل الذى استولى على المفكرين فى الاسلام من عهد ابن رشد الى وقتنا هذا

محمد لطفي محمد

١ - الكندي

أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي، فيلسوف العرب، وأحد أبناء ملوكها، فرع الدوحة الكندية، وسليل أمراء الجزيرة العربية: كان أبوه اسحق بن الصباح أميراً على الكوفة لعهد ثلاثة من خلفاء العباسيين، المهدي والهادي والرشيد، وتنتهي سلسلة أجداده لدى يعرب بن قحطان، وبينهم الأشعث بن قيس من أصحاب النبي (ص) وكان قبل ذلك ملكاً على كندة كما كان أبوه. ومن أجداد الكندي معدي كرب وكان ملكاً في حضرموت كآبيه. ومعظم أجداد الكندي ملوك بالشعر واليمامة والبحرين

لم يذكر مؤرخو العرب تاريخ ميلاد الكندي ووفاته بالدقة؛ ولم يذهبوا الى أكثر من أنه من أهل القرن الثالث للهجرة، ولكن عالمين غربيين حققا ذلك فذكر فلوجل أن الكندي عاش في النصف الأول من القرن العاشر للميلاد، ومات بعد عام ٨٦١م. وذكر العلامة ناجي الايطالي أحد اساتذة الفلسفة بروما، المتوفى في أواخر القرن التاسع عشر وكان ممن عنوا بتاريخ الفلسفة العربية، ونشر كتباً للكندي باللاتينية أن وفاته كانت عام ٢٥٨ هجرية أي ٨٧٣ مسيحية، وثبت أنه كان حياً يرزق عام ١٩٨ هجرية فكانه عمر نحو سبعين عاماً

قال سايان بن حسان (وهو ابن جلجل الأندلسي) إن الكندي كان بصرياً، وكانت له بالبصرة ضيعة نزل بها ثم انتقل الى بغداد، وتخرج في مدارسها بعد مدارس البصرة، وكان عالماً بالطب والفلسفة وعلم الحساب والمنطق وتآليف اللغون والهندسة وطبائع الأعداد وعلم النجوم؛ وقيل إنه كان يملك جانباً من علوم الاغريق والفرس ويعرف حكمة الهنود، وكان كذلك ملماً بأحدى اللغتين الأجنبية الذائعتين لذلك العهد وهما اليونانية والسريانية، لأجل هذا ندبهُ المأمون فيمن ندب من الحكماء الى ترجمة مؤلفات ارسطو وغيره من فلاسفة اليونان

وقال سليمان بن حسان إنه لم يكن في الاسلام فيلسوف غيره ! ولعله يقصد بذلك الى أنه أول فلاسفة الاسلام . ثم ان الكندى احتذى في تأليفه حذو ارسطو ، وفسر من كتب الفلسفة الكثير ، وأوضح منها المشكل ، ولخص المستصعب وبسط العويص ، وهذا لعلو كعبه في الترجمة فقد ذكر شاذان في المذكرات عن أبي معشر ، المشهور عند المصريين بكتاب في التنجيم « ان حذاق الترجمة في الاسلام أربعة بينهم يعقوب بن اسحق الكندى »

يبد أن بعض معاصريه تقموا عليه إما حسداً وإما غير ذلك ، ومنهم القاضى ابو القاسم صاعد بن أحمد القرطبي ، قال في « كتاب طبقات الأمم » عند الكلام على كتب الكندى في المنطق انها « نفقت عند الناس نقافاً عاماً وقلما ينتفع بها في العلوم ، لأنها خالية من صناعة التحليل التي لا سبيل الى معرفة الحق من الباطل في كل مطلوب الا بها . وأما صناعة التركيب وهي التي قصد يعقوب في كتبه هذه اليها فلا ينتفع بها الا من كانت عنده مقدمات عديدة فحينئذ يمكن التركيب . ومقدمات كل مطلوب لا توجد الا بصناعة التحليل ولا أدري ما حل يعقوب على الاضراب عن هذه الصناعة الجلية هل جهل مقدارها أو ضن على الناس بكشفها وأى هذين كان فهو نقص فيه وله بعد هذا رسائل كثيرة في علوم جمة فيها آثار فاسدة ومذاهب بعيدة عن الحقيقة » ا هـ .

وتحامل القاضى القرطبي ظاهر على ان هذا لم يكن رأى علماء الافرنج في الكندى فقد عده غليوم كردانو الايطالى المتوفى سنة ١٥٧٦ ، بين الاثنى عشر عبقرى الذين ذكر أنهم أهل الطراز الأول في الذكاء والعلم لم يخرج للناس سواهم منذ بداية العالم الى نهاية القرن السادس عشر للمسيح . وقال روجر باكون وهو قس انجليزى من أهل القرن الثالث عشر للمسيح ، ومن مشاهير القرون الوسطى « إن الكندى والحسن ابن الهيثم في الصف الأول مع بطليموس لاشتهاره بما دونه في علم المراتب ، وقد قل بعض رسائله في هذا الباب چيرار دى كريمونا »

على أن مؤلفات الكندى الفلسفية ، وشروحه لحكمة ارسطو وهي أول ما دونه

العرب في هذا ، نادرة الذكر في كتبهم التي وقعت لنا ، ونذكر بين مؤلفاته كتاباً في قصد
 ارسطوطاليس في المقولات وآخر في ترتيب مصنفات ارسطو . وذكر له ابن أبي اصيعة
 في طبقات الأطباء رسالة « في كمية كتب ارسطو وما يحتاج اليه في تحصيل علم الفلسفة
 مما لا غنى في ذلك عنه وفي ترتيبها واغراضه فيها » وكتاب في قصد ارسطوطاليس في
 المقولات والموضوعة لها رسالته الكبرى في مقياسه العلمى . ومن كتب ارسطو كتاب
 اتلوجيا ، وهو « قول على الربوبية » تفسير فارفور يوس الصورى وقوله الى العربية عبد المسيح
 ابن عبد الله ناعمة الحصى ، وأصلحه لأحمد بن المعتصم بالله ابو يوسف يعقوب بن اسحق
 الكندى وطبع ببرلين عام ١٨٨٢

أسلفنا ان الكندى في طبيعة من شرحوا ارسطو ولكن ابن سينا خلفه وتفوق عليه .
 وذكر ابن جلجل انه لم يكن بين فلاسفة الاسلام (كتب هذا بعد وفاة الفارابى) من
 اقتنى آثار ارسطو بأدق مما اقتناه الكندى

أما تأليف الكندى فتكاد تشمل سائر العلوم ، فقد دوّن كتباً في الفلسفة وعلم
 السياسة والأخلاق ، والارتماطيقى وعلم الكريات والموسيقى والفلك والجغرافيا والهندسة
 ونظام الكون والتنجم ، والطب والنفسانيات والابعاديات والمساكن ألف فيه رسالته
 الكبرى ورسالة في الربع المسكون وعلم المعادن وفيه رسالة في أنواع الجواهر والأشياء
 ورسالة في نعت الحجارة والجواهر ومعادنها وجيدها وردئها وأثمانها ورسالة في تلويح
 الزجاج وأخرى في أنواع الحديد والسيوف وجيدها ومواضع اتساها . وألف في الكيمياء
 رسالة في العطر وأنواعه ورسالة في كيمياء العطر . وأخرى في التنبيه على خدع الكيمايين
 ورسالة في الطبيعة ورسالة في الأجرام الغائصة في الماء ورسالة في الأجرام الهابطة ورسالة
 في عمل المرايا المحرقة . وله كتب خطية في مكاتب أوربا ذكرها بروكلمان في فهرسته .
 بيد أن الناظر في مؤلفات الكندى يرى انها لم تخرج عن حد العقليات ، وأخبرنا العلامة
 سنتلانا أستاذ تاريخ الفلسفة بالجامعة المصرية في عام ١٩١١ « ان البيونوناجى الذى سلف
 ذكره نشر في عام ١٨٩٧ خمس رسائل فلسفية للكندى أولاها في ماهية العقل ونشرت
 ترجمتها باللاتينية »

وليس بين مؤلفات الكندي شيء في الدين ، بل انه اشتهر برأى خاص في « واجب الوجود » خالفة فيه المتشددون من أهل عصره ، وأخذوا عليه رأيه المذكور الذي أودعه رسالة التوحيد . وقد روى عبد اللطيف البغدادي أحد أطباء العرب ، ومؤلف « كتاب أخبار مصر » وهو من أهل القرن الثاني عشر ومن الفقهاء المتعصبين ، انه كتب رسالة ضمنها بحثاً في حقيقة واجب الوجود وما ينبغى نحوه ذاته العلية وان غايته من تدوينها نقض مادونه الكندي من قبل في « رسالة التوحيد » . وروى كاتب « مقالة الكندي » في دائرة المعارف البريطانية « انه كان أول التأثيرين على الاسلام » يقصد المبتدعين . ولكن في هذا مغالاة فقد سبقه كثير من المعتزلة ، كواصل بن عطاء في أوائل القرن الثاني وعمر بن عبيد والنظام تلميذ ابن الهيثم والجاحظ تلميذه وكلهم سبقوه . على أن خصوم الكندي لم يأخذوا عليه الا قوله « بوحدة واجب الوجود وبساطة ذاته العلية » وان هذا القول ارسطى محض ومعناه أن القائلين به لا يعترفون لواجب الوجود بصفة مطلقة ، والصفات المطلقة هي الميزة عن الذات ، وكان ارسطو حقيقة ينكر الصفات ويقول بأنها والذات شيء واحد ، وهذا القصد من قولهم ببساطة واجب الوجود

على أن المعتزلة والسنين متفقون في جوهر هذه المسألة . فان المعتزلة تقول « ان الله عليم بذاته خبير بذاته قادر بذاته » أي يعلم ويقدر دون الاحتياج الى صفة . أما الصفاتية وهم جمهور المسلمين فيقولون « بأن الله عليم بالعلم أي بصفة اسمها العالم وقادر بالقدرة أي بصفة اسمها القادر » وان هذه الصفات ليست منفصلة عن الذات ، لأنها لو انفصلت لعادوا الى رأى المعتزلة وقد يشركون . وحجة المعتزلة فيما سبق بيانه أن القول بالصفات يثبت ثلاثة عشر قديماً (الصفات المشهورة ثلاث عشرة خمس سلبية وواحدة نفسية وسبع معان) . على ان المعتزلة اذا سئلوا قالوا إن الله قادر فهم متفقون وجمهور المسلمين في الجوهر كما أسلفنا

أول أعداء الكندي من معاصريه أبو معشر . روى ابن النديم البغدادي الكاتب المعروف بابن أبي يعقوب في كتاب الفهرست « أن أبا معشر وهو جعفر بن محمد البلخي

من أصحاب الحديث أولاً وكان منزله في الجانب الغربي بباب خراسان ببغداد ، وكان يضاعن الكندى ويفرى به العامة ، ويشنع عليه لأخذه بعلوم الفلاسفة فلما رأى الكندى منه ذلك أراد أن يقطع عن نفسه شره بما ينفع أبامعشر ولا يضره ، فدرس عليه من حسن له النظر في علم الحساب والهندسة فاشتغل بهما ، ولكنه لم يوفق فيهما فعدل عنهما الى علم أحكام النجوم فانقطع شره عن الكندى بنظره في هذا العلم وقد تعلم علم أحكام النجوم بعد سبع وأربعين سنة من عمره « وأمسى من تلاميذ الفيلسوف بعد أن كان ألد أعدائه !

روى ابو جعفر بن يوسف في كتابه « حسن العقبى » عن أبى كامل شجاع بن الحاسب « أنه كان لعمد المتوكل اخوان شريران محمد واحمد ابنا موسى بن شاكر ، وكان هذان الشقيان يكيدان لكل من ذكر بالتقدم في علم أو معرفة ، فلما ذاع فضل الكندى غاظهما ذلك وأرادا الوقعة به لدى المتوكل وكان للكندى نصير في بلاط الخليفة ، وهو سند ابن على فباعدها عن المتوكل وأشخصاه إلى مدينة السلام ، فلما خلا لها الجو دبرا على الكندى ، مكيدة فضربه المتوكل ووجها الى داره فأخذها كتبه بأسرها وأفردها في خزانة سميت « الكندية »

وقد ردت له هذه الكتب بخبر غريب وهو أن الشقيقين الشقيين كانا يعملان للإفراد بالمتوكل وإبعاد أهل الفضل عنه ، والحصول على ما يستطيعان من المال فكشف أمرهما في حفر النهر المعروف بالجمفرى فانهما اسندا حفرة إلى مهندس معرفته أوفى من توفيقه ، فغلط في فوهة النهر ، وأتلفا جملة من مال المتوكل فأقسم أن يصلبهما على شاطئيه ان كان ما بلغه عن الغلط حقاً ، فتوسلا إلى سند بن على الذى ما تركا شيئاً من سوء القول إلا ذكره عند المتوكل به فقال لهما سند بشم أهل الفضل « إنكما لتعلمان ما بينى وبين الكندى من العداوة والمباعدة ولكن الحق أولى ما اتبعه ، والله لا ذكرنكما عند المتوكل بصالحة حتى تردا عليه كتبه ! » فتقدم محمد بن موسى في حمل الكتب اليه وأخذ خطه باستيفائها ، فوردت رقعة الكندى بتسلها عن آخرها ، وقال سند للمتوكل انهما ما غلطا

لينقذهما من العقاب ومات المتوكل بعد ذلك بشهرين قبل أن يظهر غلط الحفر في النهر
إعتاد مترجمو الحكماء رواية بعض أقوالهم في الحكمة العامة للإستدلال على آرائهم
ويغلب أن يكون المنقول من الحكم الذائعة على ألسنة الأدباء ذكرت للأسباب ، أو
دُسَّت على الرواة فقد قرأت حكماً نسبت لسقراط ، وقرأتها بعينها منسوبة لكونفوشيوس
ولقمان وغيرهما ، ومثل هذا كثير ولا أظن أنه يؤخذ به في تقدير المنسوب إليه أو في
الحكم عليه

والأقوال المروية عن الكندي تنقسم من حيث شكلها قسمين نثراً وشعراً ، والنثر في
ثلاثة أمور الأول نصيحة للطبيب ، والثاني في الحث على التواضع ، والثالث في التحذير
من الأقارب . ورويت عنه سبعة أبيات من الشعر رواها المسكري في كتاب الحكم
والأمثال وهي :

اناف الذنابي على الارؤس فقمض جفونك أو نكس
وضائل سوادك واقبض يديك وفي عقر بيتك فاستجلس
وعند ملكك فابغ العلو وبالوحدة اليوم فاستأنس
فان الغنى في قلوب الرجال وان التعزز بالأنفس
وكأن ترى من أخى عسرة غنى وذى ثروة مفلس
ومن قائم شخصه ميت على أنه بعد لم ير مس
فان تطعم النفس ما تشتهى تقيك جميع الذى تحتسى

وعندى أن هذه الأبيات تدل على حالة نفسية حزينة تدنى هذا الفيلسوف العربى
القديم من شوبنهاور . ولا غرابة اذا كان الحزن ميزة الحكماء فهو كما قل زيلر فى كتابه
عن تاريخ فلاسفة اليونان « علامة الأمم المفكرة »

قال فى وصيته « ليتق الله تعالى المتطبب ولا يخاطر فليس عن النفس عوض ! » .
وقال « كما يحب أن يقال أنه كان سبب عافية العليل وبرئه ، كذلك فليحذر أن يقال أنه
كان سبب تلفه وموته » وكان رحمه الله طبيباً ونصحه صالح لكل زمان !

« العاقل يظن أن فوق علمه علماً فهو أبداً يتواضع لتلك الزيادة والجاهل يظن أنه قد تنهى فتمقنه النفوس لذلك » تفلأ عن كتاب المقدمات لابن بختويه .

قال الكندى يوصى ولده « يا بنى الأب رب والأخ فح والعم غم والحال وبال والولد كمد والأقارب عقارب »

وهذا من وصيته لابنه أيضاً « قول » لا « بصرف البلا وقول » نعم « يزيل النعم وسماع الفناء برسام حاد لأن الانسان يسمع فيطرب وينفق فيسرف فيفتقر قيمم فيعتل فيموت »

« الدينار محوم فان صرفته مات ! والدرهم محبوس فان أخرجته فرأ ! والناس سخرة فخذ شيتهم واحفظ شيتك ! ولا تقبل من قال اليمين الفاجرة فانها تدع الديار بلاقع !



﴿ ايضاح عن الكندى ﴾

(١)

لا يوجد أدب لغة أغزر مادة من الأدب العربي ، ولا أبعد عنه مدى ولا أعمق غوراً ولا أشهى ثمراً وأكثر نفعاً ، ولكنه لسوء حظ عشاقه وهواته والمشتغلين به محدود الفائدة لطلابه ، وقد يتعجب القارئ لهذا التناقض ولكن تلك الدهشة تزول اذا علم أن المؤلف أو الباحث قد يصرف أياماً في التنقيب عن مبحث يريد به وقد يقرأ مائة صفحة قبل أن يعثر بسطرين لهما مساس بمبحثه ، فقد منح الله كُتّاب العرب وادباءهم من سعة الاطلاع وحب الاستطراد والتعلق باسباب الاسباب والتطويل ، ما يجعل بعضهم ينتهي من مؤلفه قبل أن يصل الى بداية الموضوع الذي نذب نفسه لدرسه ، أو الكتابة فيه ، ولم يسلم من فضلاء الأدباء الا العدد القليل ممن صحت عقولهم وعزائمهم وتمكنوا من كبح جماح نفوسهم لدى استهواء الاستطراد مثل الجاحظ على أن أمثال الجاحظ قليلون . أما سوام فيجملون كتب التاريخ موسوعات لفنون الأدب وعلوم النبات والحيوان والطب والتنجيم ، ويندر أن لا يفرّدوا في كل فصل من فصولها باباً للنحو والصرف والبيان !

ومما يجب له أن الكُتّاب الذين قطعوا أنفسهم لتدوين تراجم العظماء والفلاسفة والشعراء لم يعنوا قط بوصف معاشهم وأخلاقهم وأطوارهم وأحوالهم النفسية كما فعل اليونان وكما يفعل الأوروبيون في هذا الزمان . وقد يكتفي بعضهم بذكر مؤلفاتهم ، وسنتي ميلادهم ووفاتهم وقد لا يذكر ذلك على التحقيق الا في بعض الأحوال دون غيرها . ومن غرائب هذا الباب أن لا يذكر مؤرخو حياة المتنبي الا أنه مدح سيف الدولة وهجا كافوراً وقتل بمكان قفر ، ولا يوجد في سيرته خاصة إلا رسالة ضئيلة طبعت على هامش شرح العكبري لديوان هذا الفحل ، وهو شرح مطول في جزئين ضخمين يبدأ في تفسير كل بيت من أبياته بالأعراب والتحليل والصرف والنحو والفريق من الألفاظ

ومما ذكره المؤرخون عن ابن تيمية وهو أعظم أئمة المجتهدين المصلحين أمثال مارتين لوثيروس وكالفين في الغرب « انه مات من قطعة هريسة ازدردها »

وغنى عن البيان بعد ما تقدم أن من يريد أن يكتب صفحة صحيحة عن عظيم عربي يعرض نفسه لأنواع المشاق والمتاعب . ويحسن بي ذكر ما قاله لي العلامة سانتيلانا استاذ تاريخ المذاهب الفلسفية في الجامعة المصرية عام ١٩١١ عند الكلام على تراجم فلاسفة الاسلام من انه قد يقرأ الكتاب ذا الصفحات العديدة دون أن يتمكن من تدوين سطر

واحد . وروى لى الاستاذ ادوار لامبير استاذ الحقوق بمدرسة ليون الجامعة أن جولد زيهر أحد علماء المشرقيات النمساويين قضى أكثر من عشر سنين فى تأليف كتابه « فى السنة الحمديّة » وذلك لتشتت المواد وصعوبة الوصول الى ما كانت يريد جمعه من الأخبار والروايات والأسانيد .

(٢)

لا يمكن تصوير الكندى تصويراً معنوياً أو خلقياً ينطبق على الحقيقة انطباقاً تاماً ، لأنه لم يترك كتاباً ولا رسالة فى ترجمة حاله ولأن المؤرخين لم يذكروا عنه الا أموراً مبتذلة ، ولكن بعض مؤلفاته وبعض أقواله وحال العصر الذى عاش فيه قد تساعد فى مجموعها الباحث المدقق ، فى الوصول الى الوقوف على ما يقرب من الحقيقة من شؤونه .

فما يذكر عنه وله شأن فى هذا المعنى أن الكندى عمر طويل وأصبح القول بأنه سائر القرن التاسع المسيحى ، وهو من أهل المئة الثالثة الهجرية . والفضل فى تحقيق ذلك راجع الى عالين غربيين هما فلوجل ونابجى . أما مؤرخو العرب وفى مقدمتهم المسعودى فلم يذكروا عن ميلاده ووفاته شيئاً بالتحقيق أو ما يشابهه لأن الكندى توفى بعيداً عن بلاط المتوكل ، وقد ردت هذه الغزلة الى الخوّل الذى يشمل سائر الأحياء فى الارستوقراطيات الشرقية التى لا يظهر فيها الا كل من له علاقة مباشرة أو غير مباشرة بولى الامر فى زمنه ويستنتج من أقوال هذين العالمين الغربيين فيما سبق أن الكندى عاش نحو سبعين عاماً وهذا يدل على اعتداله فى عيشته واستقامته فى أمور حياته الدنيوية ، وعلى قوة بنية الأصلية .

ويؤخذ من أخباره أنه نشأ وترعرع فى كنف الخلفاء العباسيين فقد كان أبوه أميراً على الكوفة لعهده ثلاثة من خلفاء العباسيين فلما نبت يعقوب لجأ الى قصور الخلفاء وقد عاش الكندى كأبيه فى ظل ثلاثة من الخلفاء العباسيين وهم المأمون والمتصم والمتوكل وأولهم أعظمهم وقد مرّح الكندى فى كنفه ونال من حظوته ما ناله أمثاله العلماء ، وكان المأمون أوسع الخلفاء العباسيين صدىراً للحكام وأرحمهم جانباً وأقلمهم تشدداً وتقصياً

وقد ندب فيمن ندبوا لنقل العلوم من اليونانية والسريانية الى العربية ، وكان كذلك ينتاب الخلفاء فى التطبيب ويخدمهم فى التوقيعات الفلكية دون التنجيم فانه كان يفضيه وينفر الناس منه وله مع ابن معشر الشهير حديث طويل أتينا عليه فى ص ٧ وقد عاش أبو يوسف معظم أيامه عيشة هنية فى ظلال دواوين الحكومة العباسية لعهده المأمون

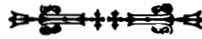
والمعتصم ففرغ لدرس فلسفة أرسطو ، وأخذ في شرحها والتعليق عليها . فصححت تلك الفلسفة الاغريقية نظره في الأشياء وشحذت من ذهنه ووسعت دائرة معارفه وفكره وكانت المئة الثالثة الهجرية حافلة بفضللاء المعتزلة وأكابر علماء الكلام والمجتهدين وأحرار الفكر ، وقد رمام بعض المغالين بالاحاد أمثال النظام والجاحظ وواصل بن عطاء وغيرهم ممن حفل بذكرهم كتابا « الملل والنحل » و « الفرق بين الفرق » للشهرستاني والبغدادى وغيرهما ، ولم يكن للكندى بد من الاحتكاك بهم والأخذ عنهم والاستنارة بأفكارهم ، فأدخل في كتبه ماشاء العقل الراجح والبصيرة المنورة ، مما أخذ عليه الجهال والنوكى فوشوا به عند المتوكل ، وكان المتوكل متسرعاً فقم على الكندى ولم يرع خدمته له ولأسلافه من قبل ونكبه في حقوقه وكتبه .

(٣)

يبد ان الكندى على عظم علمه واتساع نطاق معارفه وغزارة مادته وتعدد تواليفه وتصانيفه وسبقه سواء من العرب الى درس ارسطو وترجمة كتبه لم يكن عبقرى بالمعنى الصحيح على الرغم مما ذكره غليوم كردانولانه لم يكن له مبدأ فلسفى خاص به بل كان مصنفاً يعمم العلم وينشره بشرح أمهات الكتب والتعليق عليها وإدخال مذهب أتباع فيثاغورس وارسطو في كتبه . فكان اذن عالماً ذا مواهب جمّة لم تبلغ به سمت الذكاء الانسانى ولم تنزل به الى مستوى العلماء المتوسطين وكانت له في الطب والرياضيات عصمة عن الحرافات والتدجيل

فن فضائله انه نهى عن الاشتغال بالكيمياء للحصول على الذهب ، وذم ذلك وبين انه عبث وتضييع للعمر والعقل والمال ، وقد سبق ابن سينا في هذا السبيل وكان اشرف مبدأ واسمى غرضاً لان ابن سينا ختم كتبه بالكيمياء فاغتر بها غيره . ومنهم عبد اللطيف البغدادي الذي لم يبق لابن سينا كرامة لانه غرر به واستهواه بكتبه للاشتغال « بالصنعة » . وعبد اللطيف أحد أطباء العرب ومؤرخيهم ساح في أواخر المائة السادسة للهجرة والف رسالة في الرد على الكندى في بعض مسائل التوحيد مع ان الكندى كان أصدق ايماناً واكبر فضيلة واكثر قناعة وتمقفاً من ذاك « التيس الملتحي » الذي وصم الاسلام والمسلمين باحراق مكتبة الاسكندرية (راجع كتابه مختصر تاريخ مصر طبع اكسفورد عام ١٨٠٠ صفحة ١١٤) وقد ثبت كذبه ونفى علماء الافرنج هذه الوصمة عن العرب والاسلام

ومما يذكر عن الكندي انه كان بخيلا الى درجة الشح وله في ذلك أقوال مأثورة رواها عنه ابن أبي أصيبعة وهو مؤرخ مشهور برواية حكم ونبذ مسجوعة عن كل حكم ترجمه ، أما البخل أو التشدد في نفقة المال فسجية معظم الادباء والعلماء في الشرق والغرب ولهم في ذلك اخبار ونوادر . وقد ذكر ذلك تزييت الانجليزى مؤلف كتاب « العبقريه والجنون » وقال ان بخل العلماء من الامراض النفسية الالاصقة بالنبوغ . أما عن انقطاع الكندي عن الناس واتزوائه وزهده فقد تكون من عواقب نكبته التي أصابه بها المتوكل ومما قاله من الاضطهاد في محنته



بيان مؤلفات الكندى
الموجودة الى الآن فى عالم الآداب
مخطوطة أو مطبوعة

ذكر صاحب الفهرست كتب الكندى فاذا هى كما يأتى

فلسفة	٢٢ كتابا	حساب	١١ كتابا
نجوم	١٩ »	هندسة	٢٣ »
فلك	١٦ »	طب	٢٢ »
جدل	١٧ »	سياسة	١٢ »
احداث	١٤ »	طبيعات	٣٣ »
الكريات	٨ كتب	منطق	٩ كتب
موسيقى	٧ »	احكام	١٠ »
نفس	٥ »	ابعاد	٨ »
تقدمة المعرفة	٥ »	المجموع	٢٣١ كتابا

أما الباقي من كتب الكندى الى الآن فثمانية وهى :

١ - كتاب فى الاهيات ارسطو أو كلام فى الربوبية ، مترجم عن فيلسوف اليونان
ومنه نسخة خطية ببرلين

٢ - رسالة فى الموسيقى

٣ - رسالة فى معرفة قوى الادوية المركبة بمكتبة منشئ ، وترجمتها اللاتينية مطبوعة

٤ - رسالة فى المد والجزر

٥ - علة اللون اللازوردى الذى يرى فى الجو } وكلتاها بمكتبة اكسفورد

٦ - ذات الشعبين وهى آلة فلكية فى ليدن

٧ - اختيارات الايام

٨ - مقالة تحاويل السنين ، فى الاسكوريال وغيرها

٢ - الفارابي

هو أبو النصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان ويكتبه القاضي صاعد « اوزلق » .
وأبوه محمد بن أوزلغ بن طرخان كان قائد جيش ، وهو فارسي الأصل ، وبلده وسيج
بمقاطعة فاراب وهو بلد تركي في خراسان . هذا أجمع عليه المؤرخون وذكر منك أن
بلده اطارار فيما وراء النهر

والفارابي ككثير غيره من المعاصمين لا يعرف تاريخ ولادته . توفي في الثمانين من
عمره في رجب سنة ٣٣٩ (ديسمبر ٩٥٠) فهو من مواليد ٢٦٠ هجرية ، قررنا هذا
التاريخ فرضاً . ولا نظنه بعيداً عن الحقيقة

تاريخ حياته

ذكر ليون افريقى ونقل عنه بروكر في تاريخ الفلاسفة في الجزء الثالث ص ٧١-٧٣
أموراً كثيرة عن الفارابي ، ولكن معظمها مشكوك فيه ، وبعضها من الأساطير الملققة .
وروى ابن أبي أصيبعة في عيون الأنباء في ج ٢ ص ١٣٤ « ان الفارابي كان ناطوراً
في بستان في دمشق وكان دائم الاشتغال بالفلسفة وكان فقيراً ويستضيء في الليل
بالقنديل الذي للحارس ثم انه عظم شأنه » وهذه الرواية لا تقلل من قدر الحكيم
فقد كان كليات الفيلسوف الرواقى سقاء بوزع الماء لرى البساتين في ضواحي أثينا
وكان سبينوزا يعيش من صنعة الساعات في هولاندا وهكذا الحكماء في كل جيل !

الخبر اليقين

والذي يعلم يبين عن حياة الفارابي ، انه رحل في صباه من مسقط رأسه الى بغداد
وهي مركز الحضارة والعلم في عهد العباسيين فتعلم بها ، ثم التحق بمحاشية الأمير
سيف الدولة أمير حلب وهو بعينه الذي اكرم المتنبى فمدحه في معظم شعره والمتنبى

أحد معاصري الفارابي وهو كثير الحكمة في قصائده . وصحبه الى دمشق وأقام ببلاطه مدة ثم اعتزل وعاش عيشة الحكماء الى أن توفي . وليس لدينا علم بشأن آخر من الشؤون الشخصية التي عني المؤرخون بتدوينها عن فلاسفة اليونان وفلاسفة أوروبا وليست العبرة في تاريخ الحكماء بأموهم الخاصة

وقد انتقل من بغداد الى حلب لفتنة حدثت ، ووافته المنية في سياحة من حلب الى دمشق . ولما توفي تزييا سيف الدولة بزي صوفي (وهو الذي اتخذ الفارابي في آخر أيامه) ورثاه على قبره ويؤيد هذه الرواية ما نقله ابن أبي أصيبعة من « ان سيف الدولة صلى عليه صلاة الجنازة في خمسة عشر رجلا من خاصته » ، وروى بعض مؤرخي العرب أنه سافر الى مصر قبل وفاته بسنة ولكن هذا لم يثبت .

أخلاقه

كان ذكي النفس متجنباً عن الدنيا مقتنعاً منها بما يقوم بأوده ، يسير سيرة الحكماء المتقدمين ، وكان هادئ الطبع عاكفاً على الفلسفة كثير التأمل ، ومن قناعاته انه لم يكن يتناول من سيف الدولة من جملة ما ينعم به عليه سوى أربعة دراهم فضة في اليوم يخرجها فيما يحتاجه من ضروري عيشه ولم يكن معتدياً بهيأته « ولا منزل ولا مكسب له وكان يتغذى بماء قلوب الحملان مع الخمر الريحاني . وكان يخرج الى الحراس بالليل يستضيء بمصابيحهم فيما يقرؤه » (جمال الدين القفطي ص ١٨٨) وقد عاش الفارابي في دولة العقل ملكاً وفي العالم المادى مفلوكاً

تعليمه

اجمع المؤرخون على ان الفارابي تعلم على أستاذ مسيحي اسمه يوحنا بن حيلان ، وهذا الاستاذ تلقى العلم مع ابراهيم المروزي عن رجل من أهل مرو ، لم يحفظ لنا التاريخ اسمه وكما تخرج الفارابي على يوحنا ، تخرج أبو البشر متى على ابراهيم المروزي .

وكان أبو البشر من الذين اشتغلوا بترجمة كتب ارسطو وشرحها ومعاصراً للفارابي
وكان أسنّ منه

وروى السجستاني (تلميذ يحيى بن عدى) في تعاليقه ، أن يحيى بن عدى وهو تلميذ
الفارابي أخبره « ان متى أبا البشر قرأ إيساغوجي على أستاذ مسيحي وقرأ قاطيغورياس
(المقولات) وبارمينياس (العبارة) على أستاذ يسى روبيل ، وقرأ كتاب القياس
على ابن يحيى المروزي » . وهذه الكتب كلها لارسطو ويفهم من هذه العبارة ان هؤلاء
الأساتذة كانوا يقرأون هذه الكتب ويدرسونها ، ولما كان أبو البشر متيّ معاصراً للفارابي
فلاربيب في أنه تلقى العلم عليهم . لأن الفارابي لم يكن من الطلاب الذين يقنعون
بأستاذ واحد فقد روى « انه كان يجتمع بأبي بكر بن السراج فيقرأ عليه صناعة النحو
وابن السراج يقرأ عليه صناعة المنطق » . وقالوا انه أتقن العلوم الحكيمة وبرع في
العلوم الرياضية ، وكانت له قوة في صناعة الطب وعلم بالأموال الكلية منها ، ولكنه لم يباشر
أعمالها ولا حاول جزئياتها « عن القاضي صاعد » ونسبوا اليه علم جميع لغات الدنيا وهي
سبعون لغة ، ولكن المؤكد أنه عرف العربية والفارسية والتركية والمرجح أنه عرف
اليونانية والسريانية وهذه خمس لغات كانت فيها الكفاية لعهده .

مكانته في الفلسفة

انشق حكماء العرب في أواخر القرن الثالث للهجرة فرقتين :

الأولى فرقة المتكلمين وكان للكندى الفضل الأكبر في تمهيد سبيلها تخصصت
بالالهيات وما وراء الطبيعة وكان ظهورها في مرو ، وكانت قبل ذلك الانفصال تتبع
فيثاغورس ، ثم تنحت عنه وعن أتباعه وتعلقت بارسطو بعد أن ألبست تعاليمه ثوب
مبادئ أفلاطون المستحدثة (نيوبلاتونيزم) ، وكانت هذه الفرقة تبحث الأشياء في
مبادئها وتحري المعنى والفكرة والروح . ولا تصف الله بالحكمة في الخلق أو بالعلمة الأولى
ولكن بانه واجب الوجود ، وكانت قدر الأشياء وجودها ، قسمي في اثبات ذلك أولاً .

وكان الفارابي رئيس هذه الفرقة وزعيمها والمقدم فيها واليه المرجع وعليه الاعتماد (راجع نيكولسن « تاريخ أدب العرب »)

أما الفرقة الثانية فهي فلاسفة الطبيعة، وكان ظهورها بجران والبصرة، وقصرت بحثها على ظواهر الطبيعة المادية المحسوسة، مثل تخطيط البلدان وأحوال الشعوب، ثم تركزت في البحث ولكنها لم تتعد النظر في الأثر الذي تحدثه الأشياء في عالم الحس ثم تجاوزت البحث في ذلك إلى النفس والروح فالقوة الإلهية ففرقتها « بالعلة الأولى » أو « الخالق الحكيم الظاهرة حكمته في مخلوقاته »

وكان أبو بكر محمد بن زكريا الرازي زعيمها، وقد وردت ترجمته في ابن أبي أصيبعة ص ٣٠٩ ج ١ وكان طبيياً حاذقاً وفيلسوفاً طبيعياً . فالفرق ظاهر بين الفرقتين، فالفرقة الثانية التي زعيمها الرازي كانت تبحث فيما هو ظاهر للعيان ولملموس بالحس وتقتنع بصفاته وقوة أثره في غيره من الموجودات

أما الفرقة الأولى فرقة المتكلمين، التي كان رئيسها الفارابي فكانت تقدر الأشياء بوجودها فتسمى في إثبات ذلك الوجود أولاً، فالفارابي كان إذاً زعيم أكبر فرقة فلسفية في عصره .

فضله على فلسفة أرسطو

سئل أبو النصر « من أعلم أنت أو أرسطو ؟ » فقال « لو أدركته لكنت أكبر تلاميذه » وقال « قرأت السماع لأرسطو أربعين مرة وأرى أني محتاج إلى معاودته » (القفطي) ويرجع للفارابي الفضل في ضبط وتعيين كتب أرسطو، وتخليصها من غيرها قبل ترجمتها وشرحها . وله الفضل في أن تلاميذه ورفاقه في الدرس وأحبابه هم الذين تصدوا إلى نقل أرسطو إلى اللغة العربية . وقد سار من جاءوا بعده على سننه واتبعوا خطه، وقد بلغت كتب أرسطو منقولة إلى اللغات الأوروبية القديمة والحديثة على النسق الذي اختاره الفارابي، وهالك الترتيب الذي وضعه :

(١) كتب المنطق الثمانية وهى : كاتغورياس (المقولات) ، هرمنطقي (فن التفسير) التحليل الأول (القياس) التحليل الثانى (البرهان) طويقا (الجدل) السفطة البلاغة ، الشعر .

هذه هى الكتب التى وضع لها فارفور يوس (وهو أحد حكماء الاسكندرية وتلميذ بونتين) مقدمة ايساغو .

(٢) ثم كتب الطبيعيات الثمانية وهى : الطبيعيات ، كتاب السماء والعالم ، التوليد والفساد ، علم الجو ، علم النفس ، الحس والمحسوس ، كتاب النبات ، الحيوان ، ثم الكتب الثلاثة وهى ما وراء الطبيعة ، فالأخلاق ، فالسياسة وكتاب الأخلاق هو الذى نقله الى العربية عن الفرنسية الأستاذ أحمد لطفى السيد مدير الجامعة المصرية

هذا هو الوضع الذى عينه الفارابى ، بعد طول الامعان والدرس ، وهو الذى سارت عليه الحكمة من عهده الى وقتنا هذا بفضل الفارابى من هذه الوجهة لا ينكر ولا عجب اذا سمي « المعلم الثانى » ونحن نسميه ارسططاليس العرب

علوكبه فى المنطق

قال القاضى صاعد فى التعريف بطبقات الأمم ، ان الفارابى « بذّ جميع الفلاسفة فى صنعة المنطق وأربى عليهم فى التحقيق بها فشرح غامضها وكشف سرها وقرب تناولها وجمع ما يحتاج اليه منها فى كتب صحيحة العبارة لطيفة الاشارة منبهة على ما أغفله الكندى وغيره من صناعة التحليل وانحاء التعاليم وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الحس وأفاد وجوه الانتفاع بها وعرف طرق استعمالها وكيف تعرف صورة القياس فى كل مادة فجاءت كتبه فى ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة » ام كلام صاعد .

والفضل فى نبوغ الفارابى فى المنطق يرجع الى طريقة بحثه فانه لم يقتصر على تحليل طريقة الفكر بل بين علاقة ذلك بالنحو وبحث فى نظرية المعرفة . وقال إن النحو قاصر

على ضبط لسان العرب ، وان المنطق «نحو» يضبط سائر الألسن ويصونها عن الزلل . وهذا الذى حدها الى البحث فى المنطق بالتدرىج : اللفظة ، فالجمله المركبة فالخطاب المسهب . وهذه طريقة ابتدعها واليك بيانها بايجاز :

قسم الفارابى المنطق الى قسمين : وهما التصور والتصديق ، وأدخل فى التصور طائفة الأفكار والتعريفات ، وفى التصديق الاستدلال والرأى ، والتصور لايتحتم فيه الصدق أو الكذب . وفى دائرة الأفكار أبسط الأشكال الغسانية وكذلك الصور التى طبعت فى ذهن الطفل مثل الضرورى والواقع والممكن . وهذه أمور يمكن لفت عقل الانسان اليها ، ولكن لايمكن شرحها له لماهى عليه من الظهور بالبدهاة . وبالتوفيق بين الصور والأفكار تنتج الآراء ، والآراء تحتل الصدق والكذب ولأجل الوقوف على أصل الرأى لا بد من الاستدلال والتصديق والفروض المدركة وهى واضحة بذاتها مباشرة وغير محتاجة الى تأكيد أو اثبات كالبدييات فى الرياضه . وبعض الأوليات فيما وراء الطبيعة والآداب . ونظريه التصديق تنلخص فى الانتقال من المعلوم الثابت الى معرفة المجهولات المشكوك فيها

كتبه الموجوده باللغة العربية

- (١) التوفيق بين رأى الحكيمين أفلاطون وارسطو (مطبوع فى مصر مع غيره)
- (٢) فيما ينبغى الاطلاع عليه قبل قراءة ارسطو ، مطبوع أيضاً
- (٣) فصوص المسائل . مطبوع
- (٤) رساله فى المنطق ، القول فى شرائط اليقين ، خطية بأوروبا
- (٥) رساله فى القياس ، فصول يحتاج اليها فى صناعة المنطق وهى خمسة فصول ، خطية
- (٦) رساله فى ماهية الروح ، خطية

وهذه الرسالة ورد ذكرها فى ابن أبى أصيبعة ، وأثبت فيها الفارابى وجود الروح وانها

جوهر بسيط ، وانها صورة قادرة على الفهم بدون حاجة الى الاستعانة بالمادة وانها ذات مظاهر ووظائف شتى

ومن مؤلفاته الباقية الى الآن غير هذه الستة ، نحو اثني عشر كتاباً في المنطق متفرقة في مكاتب أوروبا ، بعضها منقول الى اللاتينية أو العبرانية ، وأكثرها في الاسكوريال وبعض الترجمات اللاتينية مطبوع في البندقية وغيرها . وثمانية مؤلفات في السياسة والأدب منها :

- (١) مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة (طبع ليدن سنة ١٨٩٥)
- (٢) احصاء العلوم ، خطبة في الاسكوريال ولها ترجمة لاتينية وأخرى عبرية
- (٣) السياسة المدنية (بيروت ١٩٠٢)
- (٤) تسعة كتب في الرياضيات والكيمياء والموسيقى متفرقة في مكاتب أوروبا والاستانة مع ترجماتها العبرانية أو اللاتينية
- (٥) تسعة أخرى ، في مواضيع مختلفة

ترتيب مؤلفاته بنوعها

لا يمكن ترتيب مؤلفات الفارابي بحسب تاريخ وضعها ولكن يمكن ترتيبها من حيث نوعها فمؤلفاته في علم الكلام أو مبادئ الفلاسفة الطبيعية قد تكون من وضعه في صباه . أو يكون ألفها جمانه في انتشار الحكمة بين الجمهور ، ولكن مؤلفاته القيمة هي ما كانت خاصة بفلسفة أرسطو شرحاً وتفسيراً وتحديداً وقد سمي المعلم الثاني إشارة الى أنه أفضل الحكماء بعد أرسطو الذي كان يسمى المعلم الأول ويقول الذين عرفوها وخبروها أن الفارابي لم يحوّر شيئاً من نظريات أرسطو وإن الذي وصل منها اليها نادر وقد ورد ذكر جميع مؤلفاته في القفطى ص ١٨٢ وفي طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٣٨ وأحصيناها سبعة عشر شرحاً وستين كتاباً وخمسة وعشرين رسالة وذكر الحاج خليفة في كشف الظنون أن ندرة كتبه راجعة الى كثرة ورود ذكرها في كتب ابن سينا

ومن الكتب المنسوبة اليه « احصاء العلوم » وهو كتاب يعده كتاب العرب عظيم الفائدة لا غنى لطلاب العلم عنه ، قال عنه ابن صاعد إنه كتاب شريف في إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها لم يسبق اليه ولا ذهب أحد مذهبه فيه ، ولا يستغنى طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به وتقديم النظر فيه

وتوجد منه نسخة في مكتبة الاسكوريال بمدريد بأسبانيا وصفه « كما يرى » بوسوعات العلوم ولكن هذا الوصف مبالغ فيه لأن ما جاء في الكتاب لا ينطبق على ما يقصد في وقتنا هذا من دائرة المعارف ، أو « المعلقة » كوضع احمد تيمور باشا

ويظن العلامة « منك » أن الرسالة التي نقلت الى اللاتينية منسوبة الى الفارابي باسم « تلخيص سائر العلوم » هي ترجمة موجزة لإحصاء العلوم ومنها نسخة في مكتبة « ديروس » في يارم بايطاليا ، ونسخة كاملة بين المخطوطات اللاتينية في المكتبة الوطنية بباريس تحت عدد ٤٩ مجموعة ١٤٣ ب ملحق لاتيني

وهذه الرسالة مقسمة الى خمسة أبواب الأول في علوم اللغة والثاني في علم المنطق والثالث في الرياضيات والرابع في الطبيعيات والخامس في الفنون المدنية .

وقد ذكر الفارابي أنواع العلوم المحتوية عليها تلك الأبواب مع تعريفات جلية ببيان موجز في كل فن .

ومن كتبه أغراض فلسفة أفلاطون ، وفلسفة أرسطو ، وتحليل بعض ما كتبه هذان الحكماء . ولم يصل إلينا شيء من هذا الكتاب أو شيء عنه سوى ما ذكره المؤرخان ابن أبي أصيبعة والقفطي ويظهر مما دوناه أنه كان مقسما الى ثلاثة أقسام الأول مقدمة وهي عبارة عن بيان فروع العلوم الفلسفية وعلاقتها الطبيعية ببعضها البعض وترتيبها الضروري لفهمها حق الفهم .

والقسم الثاني عبارة عن بيان لفلسفة أفلاطون وإيضاح لكتبه والقسم الثالث يشمل تحليلاً مسهباً لفلسفة أرسطو مع تلخيص موجز لكل كتاب من كتبه وتبيين القصد من

وضعه . وقال علماء العرب إنه لا يمكن الطالب أن يفقه معنى كتب أرسطو في القياس إلاّ منه . قال ابن أبي أصيبعة عن هذا الكتاب ما نصه :

« وله كتاب في أغراض فلسفة أفلاطون وأرسطو يشهد له بالبراعة في صناعة الفلسفة ، والتحقق بفنون الحكمة وهو أكبر عون على تعلم طريق النظر وتعرف وجه الطلب أطلع فيه على أسرار العلوم وثمارها علماً علماً وبين كيف التدرج من بعضها الى بعض شيئاً فشيئاً ثم بدأ بفلسفة أفلاطون فعرف بفرضه منها وسمى تأليفه فيها ثم اتبع ذلك بفلسفة أرسطوطاليس فقدم له مقدمة جلية عرف فيها بتدرجه الى فلسفته ثم بدأ بوصف أغراضه في تأليفه المنطقية والطبيعية كتاباً كتاباً حتى انتهى به القول في النسخة الواصلة الينا الى أول العلم الالهى والاستدلال بالعلم الطبيعي عليه ولا أعلم كتاباً أجدى على طالب الفلسفة منه فانه يعرف بالمعاني المشتركة لجميع العلوم والمعاني المختصة بعلم علم منها ، ولا سبيل الى فهم معاني قاطيغوريوس وكيف الأوائل الموضوعة لجميع العلوم إلاّ منه » اهـ كلام ابن أبي أصيبعة

ومن كتبه كتاب في الآداب اسمه « السيرة الفاضلة » . وكتاب في السياسة اسمه « السياسة المدنية » . قال مؤرخو العرب عنهما إن الناراني ألمّ فيهما بمعظم الآراء النافعة في ما وراء الطبيعة حسبما علمها أرسطو وذكر « الستة أركان المجردة » واصفاً ما تستنبطه المادة الكثيفة من تلك الأركان من الترتيب وطريقة الوصول الى العلم . وهالك نص كلام القفطى :

« ثم له بعد هذا في العلم الالهى وفي العلم المدنى كتابان لا نظير لهما أحدهما المعروف « بالسياسة المدنية » والآخر المعروف « بالسيرة الفاضلة » عرف فيهما بجمل عظيمة من العلم الالهى على مذهب أرسطوطاليس في مبادئ الستة الروحانية ، وكيف يؤخذ عنها الجواهر الجسمانية على ما هي عليه من النظام واتصال الحكمة ، وعرف فيها بمراتب الانسان ، وقواه النفسانية وفرق بين الوحي والفلسفة ، ووصف أصناف المدن الفاضلة وغير الفاضلة واحتياج المدنية الى السيرة الملكية والنواميس النبوية

« ثم أنه أتى على العناصر المختلفة المكونة للطبيعة البشرية وخواص النفس وبين الفرق بين الوحي والحكمة ووصف الهيئات المنظمة والجماعات الغير المنظمة وأظهر حاجة المدينة الى حكومة سياسية والى شريعة دينية » هذا ملخص ما ورد في عيون الأنباء وأخبار الحكماء لابن ابي اصيبعة والقفطى ولا شك عندنا الآن في أنهما يقصدان بكتاب السياسة المدنية كتاب « المدينة الفاضلة » وقد يكون الفارابى وضع له اسمين كعادته في بعض مؤلفاته . فان كتاب السياسة يسمى أيضاً كتاب الموجودات .

أما مبادئ الموجودات الستة أو « الستة أركان المجردة » أو « مبادئ الستة الروحانية » فهي :

١ - المبدأ الالهى أو السبب الأول وهو فرد أى واحد لا يتعدد

٢ - الأسباب الثانوية أو عقول الأجرام السموية

٣ - العقل الفعال

٤ - النفس

٥ - الصورة

٦ - المادة المعنوية .

والمبدأ الأول هو بمفرده الأحدية المطلقة وما عداه متعدد والثلاثة المبادئ الأولى ليست أجراماً وليس لأحدها علاقة مباشرة بالأجرام ، والثلاثة الأخيرة ليست بذاتها أجراماً ولكنها متعلقة بها . والأجرام على ستة أنواع : أجرام الدوائر الفلكية والحيوان العاقل ، والحيوان الغير عاقل والنبات والمعادن وتلحق بها العناصر الأربعة ومجموع هذه الأنواع يكون الوجود . وبعد أن أبان الفارابى ما ذكرنا تكلم على ما يستنبط من تلك المبادئ الستة ، الى أن وصل الى الانسان ففحص نظام الجماعات البشرية ونسبتها الى غاية الوجود الانسانى من حيث القرب والبعد من الكمال الذى هو نهاية كل موجود . وقال انه لا يصل الى درجة الكمال القصوى إلا ذوو الذكاء التام والقادرون على التأثير على العقل الفعال .

الدرجة القصوى فى الكمال

ويشترط أن يكون العقل الفعال قد منح الانسان الدراية الأولية التى يتفاوت الناس (بتفاوت خواصهم الطبيعية والبدنية) فى الاستعداد للوقوف عليها والهداية بها . وان هؤلاء الذين خطوا الخطوة الأولى وملكوا القدر الضرورى من العلم يستطيعون بجدهم وتأثير العقل الفعال ، أن يصلوا الى أرقى درجات الكمال . وينبى لهم أن يفقهوا معنى درجة الكمال القصوى ، وأن يجعلوها غايتهم ومقصدهم ، وأن يقفوا عليها كدم وذكاهم وسائر أعمالهم فاذا تيسر لهم ما تقدم وصلوا الى حالة « العقل بالملكة » وهى الدرجة السابقة لدرجة العقل المستفاد ، فاذا بلغوا تلك الدرجة اتصلوا بالعقل الفعال وأصبحوا على أنهم ما يكون من الاستعداد للتلقى والالهام . واذا وصل الانسان الى تلك الدرجة يحق أن يقال عنه انه بلغ درجة الوحي الالهى وانه عادل الانبياء . ولا يبلغ الانسان هذه الدرجة العليا الا اذا ارتفع كل حجاب بين العقل الفعال وبينه وهذه هى الحالة الوحيدة التى يعترف فيها الفارابى بالوحي وقد خالف بها آراء المتكلمين كما هو ظاهر .

خلود النفس بالجملة أو وحدة النفوس

يقول الفارابى بعد ذلك من الجلى أن السعادة التى يتمتع بها أهل المدينة تختلف قدراً ونوعاً تبعاً لدرجة الكمال التى بلغوها فى الحياة الاجتماعية التى تتعلق بها درجة السعادة التى ينبى الوصول اليها . فاذا فازوا بالانفصال عن المادة وروابط الأجسام فقد نجوا من الطوارئ المعرضة لها الأجسام بطبيعتها ، بحيث لا يصح أن يطلق عليهم لا وصف الحركة ولا صفة السكون بل يقال عنهم ما يقال عما لم يخرج من عالم الغيب . وما توصف به الأجسام لا يجب فى حق تلك النفوس المفارقة التى لا يمكن تعيينها بقول فاصل . وذلك لصعوبة احاطة الفكر بالموجودات التى لا هى أجسام ولا علاقة للأجسام بها . واذا حولت أجسامهم الى العدم وخلصت نفوسهم وسعدت بخلفهم رجال غيرهم

في المدينة فيسلكون سبيلهم ويقتدون بسييرتهم الى أن تخلص نفوسهم وتحول أجسامهم الى العدم كما كان من أمر أسلافهم ثم ترتقي تلك النفوس المتشابهة وتمتزج ببعضها البعض . وكلما زاد عدد النفوس الخالصة من أجسادها واندججت كلها تمت سعادتها بحيث يزداد تمتع النفوس السابقة ، كلما لحقتها سواها من نوعها لأن كل نفس اذا فكرت في ذاتها وجوهرها أملت بذوات وجواهر مماثلة لها وهذه الذوات والجواهر تزداد بمرور الايام كلما التصقت نفوس حديثة العهد بتلك الوحدة النفسية بالنفوس القديمة . وبذا تزداد سعادة تلك النفوس المتحدة الى اللانهاية . وهذه السعادة هي بعينها التي تكتسبها الأجيال الواحد بعد الآخر وهذا هو النعيم الأبدى والذي يقصد اليه العقل الفعال هذا ملخص آراء « المدينة الفاضلة » ويرى اللبيب في تلك النبذة التي قد يغمض فهمها على البعض ان الفارابي لا يقول بخلود النفوس الاً شريطة أن تكون قد وصلت في الحياة الدنيوية الى درجة العقل المستفاد وقد يفسر قوله بما يوافق رأى القائلين بوحدة النفوس وهو مبدأ ابن باجة وابن رشد .

وكتاب « المدينة الفاضلة » طبعه في مصر (في مطبعة النيل التي بادت) الشيخ مصطفى القبانى الدمشقى الخطاط المتوفى في القضايف بالسودان عام ١٩١٤

رأى ابن طفيل في وحدة النفوس

أما ابن طفيل أحد فلاسفة العرب الأشراقين فلا يأبه لمؤلفات الفارابي فيما وراء الطبيعة . قال : ان معظم ما دونه أبو نصر كان في المنطق وأما ما اتصل بنا من كتبه في الحكمة الصحيحة مملوء بالريب والتناقض . ثم أشار ابن طفيل الى شكوك أبي نصر الفارابي في خلود النفس فقال ان الفارابي ذكر في كتابه « كتاب الملة الفاضلة » ان النفوس الحبيثة تبقى بعد الموت في عذاب أبدى ثم ذكر في سياسته ان تلك النفوس الحبيثة تتحول الى العدم ولا تتخلد الاً النفوس الكاملة .

ويظهر ان كتاب « الملة الفاضلة » هو بعينه كتاب السيرة الفاضلة وقد قال الفارابي فيه ان نفوس الدهريين والمتناقضين والاشرار التي تفقه معنى الخير الأعلى ولا تحاول

بلوغ شأوه تبقى بعد الموت محيطة بما ينقصها لترتقى لدرجة الكمال ثم لا تستطيع أن تكمل ولا أن تهلك بل تبقى معلقة بين بين وهي تقاسى في ذلك الأمرين أما النفوس الجاهلة التي لم يصل علمها في الحياة الدنيا الى معرفة الخير الأسى فانها تعود الى العدم المطلق (نقله اسحق بن لطيف وابن فلكية)

يقول ابن طفيل : ثم ان ابا نصر الفارابي ذكر في شرحه لكتاب الأخلاق لارسطو أن أرقى ما يصل اليه الانسان هو في هذه الدنيا وان الخير الأسى هو أيضاً في هذه الدنيا وان كل ما يقال بوجوده بعد هذه الحياة ليس الا ترهات أشبه بخرافات العجايز وقد أشار ابن رشد الى تلك الفقرة الأخيرة في آخر كتابه في علاقة العقل المادى بالعقل الفعال اذ ذكر أيضاً ان الانسان لا يتأق له كمال أرقى من الكمال الذى يستطيع بلوغه بالنظر في العلوم العقلية . وهذا بيان قول ابن رشد فيما يتعلق بهذه القضية فانه بعد أن ذكر ما تعترض به طائفة من الفلاسفة على امكان اتحاد عقولنا بالعقول المفارقة قال : وهذه الاعتراضات التى دعت ابا نصر فى شرحه لأخلاق ارسطو الى القول بأن الانسان لا يستطيع الوصول الى درجة أرقى من التى يصل اليها بالنظر فى العلوم العقلية ثم أضاف الى ذكر تلك الاستحالة قوله بأن وصول الانسان الى حالة الجوهر الفرد المجرد عن المادة ليس إلا من ترهات العجايز . لأن ما يولد ثم يموت ليس من صفاته الخلود . هذا آخر قول ابن رشد (ابن رشد لرينان) وقد الحقت هذه النبذة بالفارابي أعظم ضرر وأدت الى تكفيره فى نظر بعض المتشددى من أهل عصره ومن جاء بعده واتهموه بالقول بالتناسخ وهى تهمة مفتعلة مبتدعة سببها سوء فهم قوله فى المدينة الفاضلة ص ٩٥ طبع مصر « واذا مضت طائفة فبطات ابدانها وخلصت أنفسها وسعدت فخلفهم ناس آخرون فى مرتبتهم بعدهم قاموا مقامهم وفعلوا أفعالهم » هذا لأن الفارابي فى مجموع الحكم انكر التناسخ انكاراً باتاً وما كان ليقول به لانه لا ينطبق على سلسلة أفكاره ولا يتفق مع آراء استاذه ارسطو انما هو بدعة أفلاطونية استفادها الحكميون اليوناني من المصريين القدماء وكررها فى كتبه

الفارابى والحللود

ولا ريب عندنا فى أن الفارابى ينكر بتاتاً خلود النفس المفردة كما تقول به الأديان ويقول أن النفس البشرية لا تتلقى ولا تنى من العقل الفعال الا صور الموجودات وهى الصور التى تخلق وتعدم لأن النفس لا تستطيع أن تتلقى المعقولات المجردة النقية لئلا ينسب اليها التناقض لجمعها بين التقيضين وهذا رأى ابن رشد فى بيان ما تسرب الى أبى نصر من الشكوك وحق لنا أن نذكر أن هذه الشكوك بعينها هى التى تسربت الى ابن رشد ونسبت اليه وعرف بها وكفروه وسبوه وعذبوه فى قرطبة بسببها بين يدينا غير كتاب « المدينة الفاضلة » كتاب الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون والآلهى وارسطوطاليس قال الفارابى فى مقدمته :

« لما رأيت أكثر أهل زماننا قد تحاضوا وتنازعوا فى حدوث العالم وقدمه وادعوا أن بين الحكيمين المقدمين المبرزين اختلافاً فى إثبات المبدع الأول وفى وجود الأنساب منه وفى أمر النفس والتعقل وفى المجازات على الأفعال خيرها وشرها وفى كثير من الأمور المدنية والخلقية والمنطقية أردت فى مقالتي هذه أن أشرع فى الجمع بين رأييهما » (يقصد أفلاطون وأرسطو) ثم أخذ الفارابى على طريقة أفلاطون المستحدثة (نيوبلاتونيزم) يوفق بين الحكيمين . وليس فى استطاعته تقض إلهيات ارسطو ولا التحول عن عقيدته الاسلامية . على أن الممعن فى هذه الرسالة يرى أن مقصد الفارابى كان دينياً محضاً ولم يكن يقصد الى فحص رأى الحكيمين وتقدهما على الطريقة المنطقية ولكنه يقصد الى تفسير العالم تفسيراً فلسفياً لا يناقض الدين الاسلامى . فاغفل الفروق الفلسفية بين الحكيمين وهى لم تكن لتخفى عليه وادعى ان الخلاف بينهما ظاهر من حيث الألفاظ وطريقة النظر . أما تعليمهما الفلاسفى فواحد والتوفيق بينهما والاتفاق بآرائهما أفضل من التفاوت . ولكن هذه الرسالة لم تصل به للغاية التى كان يرمى اليها . ونصيبها فى نظرنا نصيب رسالة « تهافت الفلاسفة » التى كتبها الغزالى لمثل هذا الغرض ثم نقضها فى كتابه النادر المسمى « المضمون به على غير أهله »

وقد نشر هذا الكتاب باللاتينية في باريس عام ١٦٣٨ وفيه تقسيم العقول حسب ما ذكره ارسطو ووحدة العقل والعقل والمقول ووحدة العقول الفعالة ومنها العقل الالهي الفعال دائماً . وقد ذكر أبو نصر في هذا الكتاب أن للفظ العقل ست معان :

الأول : المعنى المبثذل في قول الجمهور في انسان أنه عاقل

الثاني : المعنى الذي يقصده المتكلمون في قولهم هذا مما يوجب العقل أو ينفيه

الثالث : المعنى الذي يصفه ارسطو بالتميز بين الصحيح وضده ويذكره في كتاب البرهان

الرابع : وهو الذي ذكره ارسطو في الكتاب السادس من الأخلاق وهو العقل الذي يفرق بين الخير والشر وهو يتزايد مع الانسان طول عمره

الخامس : وهو الذي ذكره ارسطو في كتاب النفس وقسمه الى عقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل مستفاد وعقل فعال

السادس : هو العقل الذي ذكره ارسطو في المقالة السادسة من كتاب النفس وهو العقل الفعال

الفارابي والالهيات

كل موجود في نظر الفارابي اما ضروري واما ممكن وليس هناك ثالث لهذين الاثنين وحيث أن كل ممكن يستدعي فرض سبب لوجوده وان سلسلة الأسباب لا يمكن أن تكون بغير نهاية فلا بد من الاعتقاد بوجود كائن موجود بطبيعته بغير سبب ومالك لأعلى درجات الكمال وممتلئ بالحقيقة الأزلية ومكتف بذاته بلا تغيير ولا تبديل . وهو بصفته عقلاً مطلقاً وخيراً خالصاً وفكراً تاماً يحب الخير والجمال (القول في واجب الوجود ص ٦ وما بعدها « المدينة الفاضلة ») . ولا يمكن إقامة الدليل على وجود هذا الكائن لأنه هو التصديق والبرهان ولأنه العلة الأولى لكل الأشياء . وفيه تجتمع الحقيقة والصدق ويلتقيان . ولأنه أكل الكائنات واحد فرد لا يتعدد وهذا الوجود الأول

المتفرد ، الحقيقي الوجود هو « الله » ومن هذا الكائن الأول ينبعث مثاله أو صورته « الكل الثاني » أو الروح المخلوق الأول الذى يحرك الجرم السماوى الخارجى . وبعد هذا الروح تنبعث عن بعضها البعض الأرواح الثمانية الجرمية التى كلها وحيدة فى تعدد أنواعها وكاملة وهذه هى خالقة الأجرام السماوية . وهذه التسعة أجرام السماوية تسمى الأفلاك العلوية وتكون الدرجة الثانية للوجود . وفى الدرجة الثالثة يوجد العقل الفعال فى الانسانية المسمى بالروح القدس وهو الذى يصل السماء بالأرض . وفى الدرجة الرابعة توجد النفس الانسانية . وهذان الاثنان العقل والنفس لا يبقيان بنفسيهما فى وحدتهما الأصلية الدقيقة ولكنهما يتعددان تعدد بنى آدم ثم يكون من ذلك الشكل والمادة وهما المدرجتان الخامسة والسادسة وبهما يقفل باب الدرجات الروحية

ومن هذه الدرجات ، الست الثلاث الأولى منها ، أرواح بذاتها ولكن الثلاث التالية النفس والشكل والمادة وإن كانت غير جرمية إلا أن لها صلة بالجسم الانسانى وللجسم الذى أصله فى صورة الروح ست درجات ، الأجسام السماوية ، وبدن الانسان ، وأبدان الحيوانات النازلة ، وأبدان النباتات ، والمعادن ، والابدان الأولية والاهيات الفارابى مستمدة من ارسطو ومكتوبة على طريقته المنطقية كقوله « الموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها وهو برىء من جميع أنحاء النقص فوجوده أفضل الوجود وأقدم الوجود ولذلك لا يمكن أن يشوب وجوده وجوهه عدم أصلاً والعدم والصد لا يكونان إلا فيما دون فلك القمر » والاهيات ارسطو نقلها الكندى الى العربية

تقسيم قوى النفس

قوى النفس فى نظر الفارابى متدرجة فالقوة السفلى هى مادة للقوة العليا . والعليا صورة للسفلى وأرقى هذه القوى جميعاً الفكر وهو غير مادى وهو صورة لجميع الصور السالفة والنفس ترتفع عن الموجودات المحسوسة الى الفكر بقوة التصور والتمثيل وفى كل قوة من قوى النفس يمكن المجهود أو الإرادة

والكل نظرية وجه يناقضها في العمل
ولا يمكن فصل الميل والنفور عن الإدراكات التى تعطىها الحواس والنفس تقبل أو
ترفض بحسب ما يمثل لها بواسطة الحواس

ثم أن الفكر يحكم على الخير والشر ويعطى للإرادة الأسباب التى تعمل عليها ويهيى
الفنون والعلوم وكل إدراك أو تمثيل أو فكر لا بد له من مجهود ليصل الى النتيجة
الضرورية كما تنبعث الحرارة من النار . والنفس تكمل وجود الجسم والذى يكمل النفس
هو العقل والعقل هو الانسان

العقل موجود فى روح الطفل وبصير عقلاً فعالاً أثناء إدراكه الأشكال الجسمية
بالخبرة بطريق الحواس وقوة التمثيل والتصوير

فتحقيق التجارب والخبرة ليس من فعل الانسان ولكنه نتيجة عمل الروح الذى
فوق الانسان فعلم الانسان صادر من العلى وليس علماً متحصلاً عليه بمجهود عقلى أى
أنه معطى من الله وليس كسبياً بفعله (مذهب الافتطار)

فلسفته الأخلاقية

الأخلاق فى نظره أساس السلوك . وهو يوافق أفلاطون حيناً وحيناً ارسطو وقد
يسبقهما بفضل نقاء النفس الذى اكتسبه من التصوف ويخالف أهل الدين فى قولهم
إن الأخلاق تصدر عن العلوم الشرعية ويثبت فى مواطن شتى أن العقل وحده قادر
على التمييز بين الخير والشر وان العقل الموهوب للانسان جدير بان يبين لنا خطة السلوك
المثلئ لا سيما وان العلم هو أعظم الفضائل وفى هذا القول الأخير تطبيق لمذهب أفلاطون
الذى يعتبر المعرفة رأس الفضيلة

ومن أمثاله أن الواقف على مبادئ ارسطو وتأليفه ثم لا يسلك سلوكاً منطبقاً على
ما جاء بها أفضل ممن كان جاهلاً بها وسلك سلوكاً منطبقاً عليها ذلك لأن المعرفة أفضل
من الفعل الفاضل وإلاً ما استطاعت المعرفة أن تميز بين الفعل الفاضل وضده بقوة التمييز

القائمة بها دليل على فضلها . ويقول بأن النفس بطبيعتها ذات شهوات شتى وأن إرادتها على قدر إدراكها وتصورها ومثل الانسان في ذلك مثل الحيوانات الدنيا . ولكن تميز الانسان بالعقل جعل له حرية الخيار فهو يفعل ما يميله عليه عقله ويسأل عن أفعاله بفضل هذا التميز

الفارابي والموسيقى

أضاف الفارابي الى حب الحكمة شغفاً زائداً بالموسيقى ويروى من أخباره أن سيف الدولة كان من المعجبين بتفنته في الأنغام وقد أفاد العرب صنع آلات الطرب ووضع قواعد التوقيع . وروى ابن أبي أصيبعة أنه صنع آلة اذا وقع عليها أحدثت انفعالاً في النفس فيضحك السامع ويبكيه ويستخفه ويستغزه وقال بعضهم أنها شبيهة بالقانون المعروف لهدنا هذا أو هي القانون بذاته ومن مؤلفاته كتابان في الموسيقى الأول يشمل بياناً كافياً لنظريات علم الأنغام وقد فحصه العلامة كورسجارتن المستشرق وحلله

قال أبو نصر في مقدمة كتابه « أنه استنبط طريقة خصيصة به ولم يقلد أحداً » ثم أخذ يبين طبيعة الأصوات وتوافقها وطبقات الوقف وأنواع الأنغام والأوزان والهرج وذكر أنه وضع كتاباً آخر خصصه بوصف طرائق الأقدمين وجاء بالنسخة المحفوظة بالاسكوريال أن الفارابي شرح آراء الأقدمين وبين ما أحدثه كل عالم من علماء الموسيقى وصحح أغلاطهم وملا الفراغ الذي تركوه في تلك الصناعة

ولما كان قد إهتدى بالعلوم الطبيعية الى ما لم يهتد اليه فيثاغورس وتلاميذه فقد أخذ يبين خطأهم فيما تخيلوه من أصوات الكواكب وألغة الأنغام السموية ثم شرح تأثير تموج الهواء في رنات الأوتار معتمداً على التجارب وأرشد الى وسائل صنعها بحيث يمكن إخراج الأصوات المرغوبة . وبالجملة « كان في علم صناعة الموسيقى وعملها قد وصل الى غايتها وأتقنها اتقاناً لا مزيد عليه » (القاضي صاعد)

أسلوبه الكتابي

كان أسلوبه بالعربية دقيقاً رقيقاً مع أنه كان فارسي الأصل ويؤخذ عليه حبه للترادفات مما يؤدي في بعض الأحيان الى التوسع في المعاني الفلسفية التي تحتاج الى التحديد والتعيين وتفيد كل معنى بلفظه وكل لفظ بمعناه

وها نحن نقل نبذاً وجيزة من انشائه تدل على أسلوبه

قال في اسم الفلاسفة :

« اسم الفلسفة يوناني وهو دخيل في العربية وهو على مذهب لسانهم فيلسوفياً ومعناه ايثار الحكمة والفيلسوف مشتق من الفلاسفة وهو على مذهب لسانهم فيلسوفوس فان هذا التعبير هو تغيير كثير من الاشتقاقات عندهم ومعناه المؤثر للحكمة والمؤثر للحكمة عندهم هو الذي يحمل الوكد من حياته وغرضه من عمره الحكمة »

وقال في تاريخ ظهور الفلسفة ما هذا نصه : « ان أمر الفلسفة اشتهر في أيام ملوك اليونانيين وبعد وفاة ارسطوطاليس بالاسكندرية الى آخر أيام المرأة وأنه لما توفي بقي التعليم بحاله فيها الى أن ملك ثلاثة عشر ملكاً توالى في مدة ملكهم من معلمي الفلسفة اثنا عشر معلماً أحدهم المعروف باندرونيقيوس وكان آخر هؤلاء الملوك المرأة فقلبها أوغسطس الملك من أهل رومية وقتلها واستحوذ على الملك فلما استقر له نظره في خزائن الكتب وصنمها فوجد فيها نسخاً لكتب ارسطوطاليس قد نسخت في أيامه وأيام تاوفرستس . ووجد المعلمين والفلاسفة قد عملوا كتباً في المعاني التي عمل فيها ارسطو فأمر أن تنسخ تلك الكتب التي كانت نسخت في أيام ارسطو وتلاميذه وأن يكون التعليم منها وأن ينصرف عن الباقي وحكم اندرونيقيوس في تدبير ذلك وأمره أن ينسخ نسخاً يحملها معه الى رومية ونسخاً يبقیها في موضع التعليم بالاسكندرية . وأمره أن يستخلف معلماً يقوم مقامه بالاسكندرية ويسير معه الى رومية فصار التعليم في موضعين وجرى الأمر على ذلك الى أن جاءت النصرانية فبطل التعليم من رومية وبقي

بالاسكندرية الى أن نظر ملك النصرانية في ذلك واجتمعت الأساقفة وتشاوروا فيما يترك من هذا التعليم وما يبطل فرأوا أن يعلم من كتب المنطق الى آخر الأشكال الوجودية ولا يعلم ما بعده لأنهم رأوا أن في ذلك ضرراً وأن فيما أطلقوا تعليمه ما يستعان به فبقى الظاهر من التعليم هذا المقدار ما ينظر فيه وصار الباقي مستوراً الى أن كان الاسلام بعده بمدة طويلة فانتقل التعليم من الاسكندرية الى انطاكية وبقى بها زمناً طويلاً الى أن بقي معلم واحد فتعلم منه رجلان وخرجا ومعهما الكتب فكان أحدهما من أهل حران والآخر من أهل مرو . فأما الذي من أهل مرو فتعلم منه رجلان أحدهما ابراهيم المروزي والآخر يوحنا بن حيلان . وتعلم من الحراني اسرائيل الأسقف وقويرى وسار الى بغداد فتشاغل ابراهيم بالدين وأخذ قويرى في التعليم وأما يوحنا ابن حيلان فانه تشاغل أيضاً بدينه وانحدر ابراهيم المروزي الى بغداد فأقام بها وتعلم من المروزي متى بن يونان وكان الذي يتعلم في ذلك الوقت الى آخر الأشكال الوجودية « اهـ

﴿ إيضاح لفلسفة الفارابي ﴾

ملخص لها ونصوص منها

١ - حياته وأخلاقه

كان الفارابي رجلاً هادئاً عاكفاً على حياة الفلسفة والتأمل، محمياً بالأقوياء من الأمراء الذين لجأ إليهم، وقد انتهى بأن صار في أخريات أيامه متصوفاً.

كان أبوه قائداً فارسياً، وقد ولد بوسيج إحدى قلاع فاراب، في بلاد التركستان. وقد تلقى العلم في بغداد على عالم مسيحي اسمه يوحنا بن جيلان، واشتمل تعليمه على الأدب والرياضيات، واللغات التي عرفها العربية والتركية والفارسية. وهذا ظاهر من مؤلفاته وقد نسب إليه أهل عصره، أنه كان خبيراً بلغات الأرض جميعاً وهي نحو سبعين لغة ولكن لم يقم على هذا دليل.

وقد عاش طويلاً واشتغل بالعلم في بغداد ثم ذهب إلى حلب بسبب اضطرابات سياسية حيث أقام في ظلال بلاط الأمير سيف الدولة، ولكنه في الأيام الأخيرة من حياته اعتزل خدمة الأمراء وعاش معتكفاً. وتوفي في دمشق في أثناء رحلة له، وكان ذلك في شهر ديسمبر من عام ٩٥٠ م. ويقال أن أميره تزييا بزي صوفي وابنه على قبره تشريفاً لقدره ويقال أنه كان عند وفاته في الثمانين من عمره. وقد توفي رفيقه في الدرس أبو بشر متى قبله بمئتي سنين. أما تلميذه أبو زكريا يحيى بن عدي فقد توفي عام ٩٧١ م. في الأولى والثمانين من عمره.

وأم مؤلفاته ما كان خاصاً بفلسفة أرسطو وشرحها والتأليف على نسقها. ومن مؤلفاته كتاب التوفيق بين الحكيمين أفلاطون وأرسطو، وقد حاول في هذه الرسالة التوفيق بين آراء الحكيمين وبين عقائد الإسلام ومبادئه، وهو يقول إن الخلاف الظاهر بين الحكيمين راجع حتماً إلى طريقة النظر والتأليف، وإلى مسائل الحياة العملية. أما تعاليمهما الخاصة بالحكمة فهي متفقة وهما إماما الفلسفة. وكان الفارابي يفضل صفاء النفس على كل صفة ويقول أنه ثمرة الفلسفة وكان يقول بحب الحق ولو كان الرأي المقول به مخالفاً لآراء أرسطو والأمور التي اشتغل بالتأليف فيها هي المنطق، وما وراء الطبيعة والطبيعات ثم الأخلاق والسياسيات.

٢ - الكلام على منطق الفارابي

يقسم الفارابي المنطق الى قسمين : وهما التصور والتصديق ؛ وقد أدخل في التصور طائفة الافكار والتعريفات ، وفي التصديق الاستدلال والرأى . والتصور لا يتحتم فيه الصدق أو الكذب . ويعتبر الفارابي من الأمور الداخلة في دائرة الأفكار أبسط الاشكال النفسانية ، وكذلك الأفكار التي طبعت في ذهن الانسان منذ البداية : مثل الضروري والواقع والممكن وهذه أمور يمكن توجيه عقل الانسان اليها ، ولكن لا يمكن شرحها له ، لما هي عليه من الظهور والجلاء ، وبالتوفيق بين التصور والافكار تنتج الاراء . والآراء كذلك قد تكون صادقة أو كاذبة ولاجل الحصول على أساس للاراء لابد من الرجوع الى عملية الاستدلال والتصديق ، ولبعض الفروض المعقولة للدراك وهي وانحى بذاتها مباشرة وغير محتاجة الى تأكيد أو اثبات كالبداهيات في الرياضة وبعض الاوليات فيما وراء الطبيعة والآداب ونظرية التصديق الذي بواسطته ننقل من المعلوم والثابت الى معرفة ما كان مجهولاً ، هي المنطق بعينه في رأى الفارابي

٣ - الالهيات (ما وراء الطبيعة)

كل موجود في نظر الفارابي اما ضرورى أو ممكن ؛ وليس هناك ثالث لهذين الاثنین وحيث أن كل ممكن يستدعى فرض سبب لوجوده ، وحيث أن سلسلة الاسباب لا يمكن أن تكون بغير نهاية ، فلا بد لنا من الاعتقاد بوجود كائن موجود بطبيعته بغير سبب ، ومالك لأعلى درجات الكمال ، ومتملىء بالحقيقة الازلية ، ومكتف بذاته بلا تغيير ، ولا تبديل وهو بصفته عقلاً مطلقاً وخيراً خالصاً وفكراً تاماً يحب الخير والجمال . ولا يمكن اقامة الدليل على وجود هذا الكائن ؛ لانه هو التصديق والبرهان ولانه العلة الاولى لكل الاشياء وفيه تجتمع الحقيقة والصدق ويلتقيان

ولانه اكمل الكائنات ، فهو احد فرد لا يتعدد وهذا الوجود الاول المنفرد الحقيق الوجود ندعوه الله .

ومن هذا الكائن الاول ينبعث مثاله أو صورته « الكل الثانى » أو الروح المخلوق الاول الذى يحرك الجرم المائى الخارجى . وبعد هذا الروح تنبعث عن بعضها البعض الارواح الثمانية الجرمية التى كلها وحيدة فى تعدد أنواعها وكاملة . وهذه هى خالقة الأجرام السماوية وتسمى الافلاك العلوية وتكون الدرجة الثانية للوجود ، وفى الدرجة الثالثة يوجد العقل

الفعال في الانسانية المسمى بالروح القدس ، وهو الذى يصل السماء بالارض ، وفي الدرجة الرابعة توجد النفس الانسانية ، وهذان الاثنان العقل والنفس لا يبقيان بنفسهما في وحدتهما الاصلية الدقيقة ، ولكنهما يتعددان بتمدد بنى آدم ، ثم يكون بعد ذلك الشكل والمادة وهما الدرجتان الخامسة والسادسة ، وهما يقفل باب الدرجات الروحية

ومن هذه الدرجات الست الثلاث الاولى منها ، هى أرواح بذاتها ولكن الثلاث التالية النفس والشكل والمادة وإن كانت غير جرمية الا أن لها صلة بالجسم الانسانى . وللجرمى الذى أصله فى خيال الروح ست درجات : الاجسام الساهوية وابدان الحيوانات النازلة وابدان النباتات والمعادن والابدان الاولى .

٤ - تقسيم قوى النفس أو بيسكولوجيا

قوى النفس فى نظر الفارابى متدرجة ؛ فالقوة السفلى هى مادة للقوة العليا ، والعليا شكل للسفلى ، وارقى هذه القوى جميعاً الفكر ، وهو غير مادى وهو شكل لكل الاشكال السابقة وحياة النفس ترتفع من الاحساس بالاشياء الى الفكر بقوة التصور والتمثيل ، وفى كل القوى يوجد المجهود او الارادة ، ولكل نظرية وجه يناقضها فى العمل ولا يمكن فصل الميل والنفور عن الادراكات التى تعطىها الحواس والنفس تقبل او ترفض بحسب ما يمثل لها بواسطة الحواس .

ثم ان الفكر يحكم على الخير والشر ويعطى للارادة الاسباب التى تعمل عليها ويكون الفنون والعلوم

وكل ادراك او تمثيل او فكر لا بد له من مجهود ليصل الى النتيجة الضرورية كما تنبعث الحرارة من النار . والنفس تكمل وجود الجسم والذى يكمل النفس هو العقل والعقل هو الانسان

العقل موجود فى روح الطفل ويصير عقلاً فعالاً اثناء ادراكه الاشكال الجرمية بالخبرة بطريق الحواس وقوة التمثيل والتصوير

فتحقيق التجارب والخبرة ليس من فعل الانسان ولكنه نتيجة عمل الروح الذى فوق الانسان . فلم الانسان ناشئ من فوق وليس علماً متحصلاً عليه بمجهود عقلى اى انه معطى من الله وليس كسبياً بفعل بنى آدم

٥ - رأيه فى الأخلاق

الأخلاق تبحث فى اسباب السلوك ويتفق الفارابى بعض الاحيان مع افلاطون وبعض الاحيان مع ارسطو وقد يسبقهما فى بعض الاحيان وهو يخالف علماء الدين القائلين بأن الأخلاق الدينية تنبعث عن العلوم الدينية ويقول بقوة فى عدة مواضع من مؤلفاته ان العقل وحده يفصل بين الخير والشر ، ويميز بينهما فلماذا لا يحدد لنا هذا العقل الذى أعطى لنا من العلى السلوك الذى يجب علينا اتباعه لاسيما وان العلم (المعرفة) هو أعظم الفضائل !

ويقول بصراحة انه لو وجد رجلان : أحدهما واقف على مبادئ وتأليف ارسطو ولكنه لا يسلك سلوكا منطبقا على ما جاء فى هذه المؤلفات والآخر يسلك سلوكا منطبقا على مبادئ هذا الفيلسوف ولكنه جاهل بمؤلفاته ، فان الفارابى يفضل الاول على الثانى لان المعرفة أفضل من الفعل الفاضل والا ما استطاعت المعرفة أن تميز بين الفعل الفاضل وغيره ان النفس بطبيعتها تشتهى ولها ارادة على قدر ادراكها وتصورها وهى فى ذلك كالحيوانات النازلة ولكن الانسان وحده له حرية الخيار

٦ - سياسيات الفارابى

المثل الاعلى للحكومة فى نظر الفارابى هو الذى يكون الحاكم فيه فيلسوفا . وان الناس اجتمعوا بضرورة الاجتماع ويضعون أنفسهم تحت ارادة فرد يمثل الحكومة وأفضل الحكومات ما كانت متصلة بهيأة دينية أى ان تكون الحكومة مسيطرة على أمور الامة الدينية والدنيوية (راجع آراء المدينة الفاضلة) وكانت فلسفة الفارابى روحانية محضة فماش ملكا فى عالم العقل متسولا فى عالم الحياة المادية وكانت فلسفته لا تعطى شيئا مما تتطلبه الحواس

٧ - تلاميذه

تلاميذه هم زكريا يحيى بن عدى مسيحي يعقوبى اشتهر بترجمة مؤلفات ارسطو ، وقد تلقى عليه العلم أبو سليمان محمد بن طاهر السجستاني الذى التف حوله علماء عصره وهو النصف الاخير من القرن العاشر ، ببغداد وقد وصلت فلسفة الفارابى مع تلاميذه الى غم الكلام وانتهت الحال بهم كما انتهت باخوان الصفاء الى فلسفة صوفية

٨ - القول في أجزاء النفس الانسانية وقواها

إذا حدث الانسان فاول ما يحدث فيه القوة التي بها يتغذى ، وهى القوة الغاذية ، ثم من بعد ذلك القوة التي بها يحس الملموس ، مثل الحرارة والبرودة وسائرها ، التي بها يحس الطعومة والتي بها يحس الروائح ، والتي بها يحس الأصوات ، والتي بها يحس الألوان ، والمبصرات ، وكلها مثل الشعاعات ؛ ويحدث مع الحواس بها نزاع الى ما يحسه ، فيشتاقه أو يكرهه ؛ ثم يحدث فيه بعد ذلك قوة أخرى يحفظ بها ما رسم في نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها . وهذه هى القوة المتخيلة ، فهذه تركب المحسوسات بعضها الى بعض ، وتفصل بعضها عن بعض ، تركيبات وتفصيلات مختلفة بعضها كاذبة ، وبعضها صادقة ، ويقرن بها نزوع نحو ما يتخيله ؛ ثم من بعد ذلك يحدث فيه القوة الناطقة التي بها يمكن أن يعقل المعقولات ، وبها يميز بين الجميل والقبيح ، وبها يحوز الصناعات والعلوم وبها أيضاً نزوع نحو ما يعقله ، فالقوة الغاذية منها قوة واحدة رئيسة ، ومنها قوى هى رواضخ لها وخدم :

فالقوة الغاذية الرئيسة هى من أعضاء البدن فى الفم والرواضخ والخدم متفرقة فى سائر الأعضاء ، وكل قوة من الرواضخ والخدم فعلى فى عضو ما من سائر أعضاء البدن ؛ والرئيسة منها هى بالطبع مدبرة لسائر القوى ، وسائر القوى يتشبه بها ويحتذى بأفعالها حذواً هو بالطبع غرض رئيسها الذى فى القلب . وذلك مثل المعدة والكبد والطحال

والأعضاء الخادمة هذه والأعضاء التي تخدم هذه الخادمة والتي تخدم هذه أيضاً ؛ فان الكبد عضو يرؤس ويراس ، فانه يرأس بالقلب ويرؤس المرارة والكلية ، وأشباههما من الأعضاء ، والمثانة تخدم الكلية ، والكلية تخدم الدم والكبد ، والكبد تخدم الكلية ، وعلى هذا توجد سائر القوى

والقوة الحاسة فيها رئيس ، وفيها رواضخ ، ورواضخها هى هذه الحواس الخمس المشهورة عند الجميع ، المتفرقة فى العينين والأذنين وسائرها وكل واحدة من هذه الخمس تدرك حساً ما يخصها ، والرئيسة منها هى التي اجتمع فيها جميع ما تدركه الخمس بأسرها ، وكأن هذه الخمس هى منذرات تلك ، وكأن هؤلاء أصحاب أخبار كل واحد منهم موكل بخمس من الأخبار وبأخبار ناحية ما من نواحي المملكة .

والرئيسة كأنها هى الملك الذى يجتمع عنده أخبار نواحي مملكته من أصحاب أخباره . والرئيسة من هذه أيضاً هى فى القلب .

والقوة المتخيلة ليس لها روضح متفرقة في أعضاء آخر ، بل هي واحدة وهي أيضاً في القلب وهي تحفظ المحسوسات ومتحركة عليها ، وذلك انها تفرد بعضها عن بعض ، وتركب بعضها الى بعض تركيبات مختلفة يتفق في بعضها أن تكون موافقة لما حس ، وفي بعضها أن تكون مخالفة للمحسوس .

وأما القوة الناطقة فلا روضح ولا خدم لها من نوعها في سائر الأعضاء ؛ بل انما رئاستها على سائر القوى المتخيلة . والرئيسة من كل جنس فيه رئيس ومرؤوس ، فهي رئيسة القوى المتخيلة ورئيسة القوى الحاسة والرئيسة منها . ورئيسة القوى الغاذية الرئيسة منها ، والقوى النزوعية وهي التي تشاق الى الشيء وتكرهه فهي رئيسة ولها خدم . وهذه القوة هي التي بها تكون الارادة . فالارادة هي نزوع إلى ما ادرك وعن ما أدرك : اما بالحس ، واما بالتخييل ، واما بالقوة الناطقة ، وحكم فيه أنه ينبغي أن يؤخذ أو يترك .

والنزوع قد يكون الى علم شيء ما ، وقد يكون الى عمل شيء ما ، أما بالبدن بأسره وأما بعضو ما منه . والنزوع انما يكون بالقوة النزوعية الرئيسة ، والاعمال بالبدن تكون بالقوة تخدم بالقوة النزوعية ؛ وتلك القوة متفرقة في أعضاء أعدت لأن يكون بها تلك الافعال : منها أعصاب ومنها عضل سارية في الأعضاء التي تكون لها الأفعال التي يكون نزوع الحيوان والانسان اليها ؛ وتلك الأعضاء مثل اليدين والرجلين وسائر الأعضاء التي يمكن أن تتحرك بالارادة .

فهذه القوى التي في أمثال هذه الأعضاء هي كلها آلات جسمانية وخدمة للقوى النزوعية الرئيسة التي في القلب وعلم الشيء قد يكون بالقوة الناطقة ، وقد يكون بالتخيلة ، وقد يكون بالاحساس ، فاذا كان النزوع الى علم شيء شأنه أن يدرك بالقوة الناطقة ، فإن الفعل الذي ينال به ما تشوق من ذلك يكون قوة ما اخرى في الناطقة ، وهي القوة الفكرية وهي التي بها الفكرة والروية والتأمل والاستنباط .

واذا كان النزوع الى علم شيء ما يدرك باحساس ، كان الذي ينال به فعل مركب من فعل بدني ومن فعل نفساني في مثل الشيء الذي تشوق رؤيته ، فانه يكون برفع الاجفان ، وبأن نحاذي أبصارنا نحو الشيء الذي تشوق رؤيته . فإن كان الشيء بعيداً مشينا اليه ، وان كان دونه حاجز أزلنا بأيدينا ذلك الحاجز ، فهذه كلها أفعال بدنية . والاحساس بنفسه فعل نفساني وذلك في سائر الحواس ، واذا تشوق تخييل شيء ما نيل ذلك من وجوه :

احدهما يفعل بالقوة المتخيلة مثل تخيل الشيء الذي يرجى ويتوقع ، أو تخيل شيء مضى أو تمنى شيء ما تركته القوة المتخيلة .

والثاني ما يروج على القوة المتخيلة من احساس شيء ما ، فيتخيل اليه من ذلك أمر ما انه مخوف أو مأمول أو ما يرد عليه من فعل القوة الناطقة فهذه هي القوى النفسانية .

٩ - القول في القوة الناطقة كيف تعقل وما سبب ذلك

ويبقى بعد ذلك أن نرسم في الناطقة رسوم أصناف المعقولات . والمعقولات التي شأنها أن ترسم في القوة الناطقة ، منها المعقولات التي هي في جواهرها عقول بالفعل ، ومعقولات بالفعل وهي الأشياء البريئة من المادة . ومنها المعقولات التي ليست بجواهرها معقولة بالفعل مثل الحجارة والنبات .

وبالجملة كل ما هو جسم أو في جسم ذي مادة ، والمادة نفسها وكل شيء قوامه بها ؛ فإن هذه ليست عقولاً بالفعل ولا معقولات بالفعل ، وأما العقل الانساني الذي يحصل له الطبع في أول أمره ؛ فإن ما في هيئته مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات فعلى بالقوة عقل وعقل هيولاني . وهي أيضاً بالقوة معقولة ، وسائر الأشياء التي في مادة . أو هي مادة أو ذوات مادة ، فليست هي عقولاً لا بالفعل ولا بالقوة ، ولكنها معقولات بالقوة ، ويمكن أن تصير معقولات بالفعل وليس في جواهرها كفاية في أن تصير من تلقاء أنفسها معقولات بالفعل ولا أيضاً في القوة الناطقة ولا فيما أعطى الطبع كفاية في أن تصير من تلقاء نفسها عقلاً بالفعل ، بل تحتاج أن تصير عقلاً بالفعل الى شيء آخر ينقلها من القوة الى الفعل ، وإنما تصير عقلاً بالفعل اذا حصلت فيها المعقولات وتصير المعقولات التي بالقوة معقولات بالفعل اذا حصلت معقولة للعقل بالفعل . وهي تحتاج الى شيء آخر ينقلها من قوة الى أن يصيرها بالفعل ، والفاعل الذي ينقلها من القوة الى الفعل هو ذات ما جوهره عقل ما بالفعل ، ومفارق المادة ، فإن ذلك العقل يعطى العقل الهيولاني الذي هو بالقوة عقل ، شيئاً ما بمنزلة الضوء الذي تعطيه الشمس البصر ، لأن منزلته من العقل الهيولاني منزلة الشمس من البصر ، فإن البصر هو قوة وهيئة ما في مادة وهو من قبل أن يبصر فيه بصر بالقوة والألوان من قبل أن تبصر مبصرة مرئية بالقوة .

وليس في جوهر القوة الباصرة التي في العين كفاية في أن تصير بصراً بالفعل ، ولا في جواهر الألوان كفاية في أن تصير مرئية مبصرة بالفعل .

فإن الشمس تعطى البصر ضوءاً يضاء به وتعطى الألوان ضوءاً تضاء بها ، فيصير البصر بالضوء الذى استفاده من الشمس مبصراً بالفعل وبصيراً بالفعل ، وتصير الألوان بذلك الضوء مبصرة مرئية بالفعل بعد أن كانت مبصرة مرئية بالقوة ؛ كذلك هذا العقل الذى بالفعل يفيد العقل الهولانى شيئاً ما يرسمه فيه ، فنزلة ذلك الشيء من العقل الهولانى منزلة الضوء من البصر ، وكما أن البصر بالضوء نفسه يبصر الضوء الذى هو سبب ابصاره ، ويبصر الشمس التى هى سبب الضوء فيه بعينه ويبصر الأشياء التى هى بالقوة مبصرة فتصير مبصرة بالفعل ، كذلك العقل الهولانى كذلك ، فانه بذلك الشيء الذى منزله منه منزلة الضوء من البصر ، يعقل ذلك الشيء نفسه وبه يعقل العقل الهولانى العقل بالفعل الذى هو سبب ارتسام ذلك الشيء فى العقل الهولانى وبه تصير الأشياء التى كانت معقولة بالقوة معقولة بالفعل ، ويصير هو أيضاً عقلاً بالفعل بعد أن كان عقلاً بالقوة .

وفعل هذا العقل المفارق فى العقل الهولانى يشبه فعل الشمس فى البصر ؛ فلذلك سمي العقل الفعال ، ومرتبته فى الأشياء المفارقة التى ذكرت من دون السبب الاول المرتبة العاشرة ، ويسمى العقل الهولانى العقل المنفعل

وإذا حصل فى القوة الناطقة عن العقل الفعال ذلك الشيء الذى منزله منها بمنزلة الضوء من البصر حصلت المحسوسات حينئذ عن التى هى محفوظة فى القوة المتخيلة معقولة فى القوة الناطقة وتلك هى المعقولات الاولى التى هى مشتركة لجميع الناس : مثل أن الكل أعظم من الجزء ، وأن المقادير المساوية للشيء الواحد متساوية والمعقولات الاولى المشتركة ثلاثة أصناف صنف أوائل للهندسة العالمية ، وصنف أوائل يوقف بها على الجميل والقيح مما شأنه أن يعمل الانسان ، وصنف أوائل يستعمل فى ان يعلم بها أحوال الموجودات التى ليس شأنها أن يعقلها الانسان ومبادئها ومراتبها مثل السموات والسبب الاول وسائر المبادئ الاخر وما شأنه أن يحدث عن تلك المبادئ .

١٠ - القول فى الفرق بين الارادة والاختيار وفى السعادة

فعند ما تحصل هذه المعقولات للانسان ، يحدث له بالطبع تأمل وروية وذكر وتشوق الى الاستنباط ، ونزوع الى بعض ما عقله وتشوق اليه ؛ وإلى بعض ما يستنبطه أو كراهته ؛ والنزوع الى ما أدركه بالجملة هو الارادة . فإن كان ذلك عن احساس أو تخيل سمي بالاسم العام وهو الارادة ؛ وإن كان ذلك عن روية أو عن نطق فى الجملة سمي الاختيار ، وهذا

يوجد في الانسان خاصة . وأما النزوع عن احساس أو تخيل ، فهو أيضاً في سائر الحيوان ، وحصول المعقولات الاولى للانسان هو استكماله الأول وهذه المعقولات انما جعلت له ليستعملها في أن يصير الى استكماله الاخير

وذلك هو السعادة ، وهي أن تصير نفس الانسان من السكامل في الوجود الى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة ، وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الاجسام ، وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد ، وأن تبقى على تلك الحال دائماً أبداً : إلا أن رتبته تكون دون رتبة العقل الفعال .

وانما تبلغ ذلك بأفعال ما ارادية : بعضها أفعال فكرية ، وبعضها أفعال بدنية . وليست بأى أفعال اتفقت ، بل بأفعال ما محدودة مقدرة تحصل عن هيئات ما ، وملكات ما مقدرة محدودة .

وذلك أن من الأفعال الارادية ما يعوق عن السعادة ، والسعادة هي الخير المطلوب لذاته ، وليست تطلب أصلاً ولا في وقت من الاوقات لينال بها شيء آخر ، وليس وراءها شيء آخر يمكن أن يناله الانسان أعظم منها .

والأفعال الارادية التي تنفع في بلوغ السعادة هي الأفعال الجميلة ؛ والهيئات والملكات التي تصدر عنها هذه الأفعال هي الفضائل . وهذه هي خيرات لأجل ذواتها بل انما هي خيرات لأجل السعادة .

والأفعال التي تعوق عن السعادة هي الشرور . وهي الأفعال القبيحة ، والهيئات والملكات التي عنها تكون هذه الأفعال هي النقائص والردائل والخيائس

فالقوة الغاذية التي في الانسان انما جعلت لتخدم البدن ، وجعلت الحاسة والمتخيلة لتخدما البدن ولتخدما القوة الناطقة وخدمة هذه الثلاثة للبدن راجعة الى خدمة القوة الناطقة ، اذ كان قوام الناطقة أولاً بالبدن . والناطقة منها عملية ومنها نظرية : والعملية جعلت لتخدم النظرية والنظرية لا تخدم شيئاً آخر بل ليتوصل بها الى السعادة ؛ وهذه كلها مقرونة بالقوة النزوعية ، والنزوعية تخدم الحاسة وتخدم المتخيلة وتخدم الناطقة ، والقوى الخادمة المدركة ليس يمكنها أن توفى الخدمة والعمل إلا بالقوة النزوعية .

فإن الاحساس والتخيل والروية ليست كافية في أن تفعل دون أن يقترن الى ذلك تشوق الى ما أحس أو تخيل أو تروى فيه وعلم : لأن الارادة هي أن تنزع بالقوة النزوعية

الى ما أدركت ، فاذا علمت بالقوة النظرية ، السعادة ، ونصبت غايتها وتشوقت بالزوعية واستنبطت بالقوة المروية ما ينبغي أن تعمل حتى تقبل بمعاونة المتخيلة ، والحواس على ذلك ، ثم فعلت باللات القوة الزوعية تلك الأفعال . كانت أفعال الانسان كلها خيرات وجميلة ، فاذا لم تعلم السعادة أو علمت ولم تنصب غايتها بتشوق ، بل نصبت الغاية شيئاً آخر سواها وتشوقت بالزوعية واستنبطت بالقوة المروية ما ينبغي أن تعمل حتى تنال بمعاونة الحواس والمتخيلة ، ثم فعلت تلك الأفعال باللات القوة الزوعية كانت أفعال ذلك الانسان كلها غير جميلة .

١١ - القول في الوحي ورؤية الملك

وذلك أن القوة المتخيلة اذا كانت في انسان ما قوية كاملة ، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولى عليها استيلاء يستغرقها بأسرها ؛ ولا أخذتها للقوة الناطقة ، بل كان فيها مع اشتغالها بهذين فضل كثير تفعل به أيضاً أفعالها التي تخصها ، وكانت حالها عند اشتغالها بهذين في وقت اليقظة مثل حالها عند تحملها منها في وقت النوم وكثير من هذه التي يعطيها العقل الفعال ، فتخليها القرة المتخيلة بما تحاكيها من المحسوسات المرئية ، فان تلك المتخيلة تعود فترسم في القوة الحاسة ، فاذا حصلت رسومها في الحاسة المشتركة ، انفعلت عن تلك الرسوم القوة الباصرة ، فارتسمت فيها تلك ، فيحصل عما في القرة الباصرة منها رسوم تلك في الهواء المضيء المواصل للبصر المنحاز بشعاع البصر فاذا حصلت تلك الرسوم في الهواء عاذا ما في الهواء فيرسم من رأس في القوة الباصرة التي في العين ، وينعكس ذلك الى الحاس المشترك والى القرة المتخيلة ولأن هذه كلها متصلة بعضها ببعض فيصير ما أعطاه العقل الفعال من ذلك مرئياً لهذا الانسان فاذا اتفقت المحاكيات التي حاكت بها القوة المتخيلة تلك الأشياء مع محسوسات في نهاية الجمال والكمال قال الذي يرى ذلك إن لله عظمة جليلة عجيبة ، ورأى أشياء عجيبة لا يمكن وجود شيء منها في سائر الموجودات أصلاً ، ولا يتمتع أن يكون الانسان اذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال ، فيقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلية ، أو محاكياتها من المحسوسات ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها . فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالاشياء الالهية ، فهذا هو اكمل المراتب التي تنتهي اليها القوة المتخيلة ، واكمل المراتب التي يبلغها الانسان بقوته المتخيلة .

ودون هذا من يرى جميع هذه ، بعضها في يقظته وبعضها في نومه ، ومن يتخيل في نفسه هذه الأشياء كلها ولكن لا يراها ببصره . ودون هذا من يرى جميع هذه في نومه فقط وهؤلاء تكون أقاويلهم التي يعبرون بها أقاويل محاكية ، ورموزاً والغزاً ، وابدالات وتشبيهات ؛ ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتاً كثيراً :

فمنهم من يقبل الجزئيات ويراه في اليقظة فقط ولا يقبل المعقولات ، ومنهم من يقبل المعقولات ويراه في اليقظة فقط ولا يقبل الجزئيات ؛ ومنهم من يقبل بعضها ويراه دون بعض ؛ ومنهم من يرى شيئاً في يقظته ولا يقبل بعض هذه في نومه ؛ ومنهم من لا يقبل شيئاً في يقظته ، بل إنما يقبل ما يقبل في نومه فقط . فيقبل في نومه الجزئيات ولا يقبل المعقولات ؛ ومنهم من يقبل شيئاً من هذه وشيئاً من هذه ؛ ومنهم من يقبل شيئاً من الجزئيات فقط ، وعلى هذا يوجد الاكثر . والناس أيضاً يتفاضلون في هذا ، وكل هذه معاونة للقوة الناطقة .

وقد تعرض عوارض يتغير بها مزاج الانسان فيصير بذلك معداً لأن يقبل عن العقل الفعال بعض هذه في وقت اليقظة أحياناً وفي النوم أحياناً ؛ فبعضهم يبقى ذلك فيهم زمناً وبعضهم الى وقت ما ثم يزول .

وقد تعرض أيضاً للانسان عوارض فيفسد بها مزاجه وتفسد تخائيله فيرى أشياء مما تركبه القوة المتخيلة على تلك الوجوه مما ليس لها وجود ولا هي محاكيات لوجود وهؤلاء المرورون والمجانين وأشباههم .

١٢ - القول في احتياج الانسان الى الاجتماع والتعاون

وكل واحد من الناس مفطور على انه محتاج في قوامه ، وفي ان يبلغ افضل كلالته الى اشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده ؛ بل يحتاج الى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج اليه ، وكل واحد من كل واحد بهذه الحال ، فلذلك لا يمكن الانسان أن ينال الكمال الذي لأجله جعلت الفطرة الطبيعية ، الاجتماعات جماعة كثيرين متعاونين يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج اليه في قوامه ، وفي أن يبلغ الكمال . ولهذا كثرت اشخاص الانسان خصلوا في المعمورة من الارض ، فحدث منها الاجتماعات الانسانية ، فمنها الكاملة ومنها غير الكاملة والكاملة ثلاث : عظمى ، ووسطى ، وصغرى .

فالعظمى اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة ، والوسطى اجتماع أمة في جزء من المعمورة ، والصغرى اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة . وغير الكاملة : أهل القرية ، واجتماع أهل المحلة ، ثم اجتماع في سكة ، ثم اجتماع في منزل ؛ واصغرها المنزل والمحلة والقرية ثم هي جميعاً لأهل المدينة ، الا أن القرية للمدينة على انها خادمة للمدينة ، والمحلة للمدينة على انها جزؤها ، والسكة جزء المحلة ، والمنزل جزء السكة ، والمدينة جزء مسكن أمة ، والامة جزء جملة اهل المعمورة .

فالحير الافضل والكمال الاقصى ، انما ينال اولاً بالمدينة لا بالاجتماع الذي هو انقص ولما كان شأن الحير في الحقيقة ان يكون ينال بالاختيار ، امكن أن تجعل المدينة للتعاون على بلوغ بعض الحاجات التي هي شرور ؛ فلذلك كل مدينة يمكن أن ينال بها السعادة .

فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الاشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة ؛ والاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل ، والامة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الامة الفاضلة ؛ وكذلك المعمورة الفاضلة ، انما تكون اذا كانت الامة التي فيها يتعاونون على بلوغ السعادة ، والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح الذي يتعاون اعضاؤه كلها على تميم حياة الحيوان ، وعلى حفظها عليه .

وكما ان البدن اعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى ، وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب ، واعضاء تقرب مراتبها من ذلك الرئيس ، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس ، واعضاء اخر فيها قوى تفعل افعالها على حسب أغراض هذه التي ليس بينها وبين الرئيس واسطة ، فهذه في الرتبة الثانية ؛ واعضاء اخر تفعل الافعال على حسب غرض هؤلاء الذين في هذه المرتبة الثانية ، ثم هكذا الى أن تنتهي الى اعضاء تخدم ولا ترأس أصلاً ؛ وكذلك المدينة اجزاؤها مختلفة الفطرات متفاضلة الهيئات ، وفيها انسان هو رئيس ، واخر يقرب مراتبها من الرئيس وفي كل واحد منها هيئة وملكية يفعل بها فعلاً يقتضى به ما هو مقصود ذلك الرئيس ، وهؤلاء هم أولو المراتب الاول ، ودون هؤلاء قوم يفعلون الافعال على حسب اغراض هؤلاء وهؤلاء هم في الرتبة الثانية ، ودون هؤلاء ايضاً من يفعل الافعال على حسب اغراض هؤلاء ، ثم هكذا تترتب اجزاء المدينة الى أن تنتهي الى اخر يفعلون افعالهم على حسب أغراضهم ، فيكون هؤلاء هم الذين يخدمون ولا يخدمون ، ويكونون في ادنى المراتب ،

ويكونون م الاسفلون ؛ غير ان اعضاء البدن طبعية ؛ واجزاء المدينة — وان كانوا طبيعيين — فان الهيئات والملكات التى يفعلون بها افهامهم للمدينة ليست طبعية بل ارادية ، على ان اجزاء المدينة مفطورون بالطبع بفطر متفاضلة يصلح بها انسان لانسان لشيء دون شيء ، غير انهم ليسوا اجزاء المدينة بالفطر التى لهم وحدها ، بل بالملكات الارادية التى تحصل لها وهى الصناعات وما شاكلها والقوى التى هى اعضاء البدن بالطبع ، فان نظائرها فى اجزاء المدينة ملكات وهيئات ارادية .

١٣ - القول فى العضو الرئيس

وكا أن العضو الرئيس فى البدن هو بالطبع أكل أعضائه ، وأتمها فى نفسه وفيما يخصه وله من كل ما يشارك فيه عضو آخر أفضلها ، ودونه أيضاً أعضاء أخرى رئيسة لما دونها ، ورياستها دون رياسة الأول ، وهى تحت رياسة الاول ترؤس وترأس ؛ ذلك رئيس المدينة هو أكل اجزاء المدينة فيما يخصه ، وله كل ما شارك فيه غيره أفضله ، ودونه قوم مرءوسون منه ويرؤسون آخرين . وكا ان القلب يتكون أولاً ثم يكون هو السبب فى أن يكون سائر أعضاء البدن ، والسبب فى أن يحصل لها قواها وأن تترتب مراتبها ، فإذا اختل منها عضو كان هو المرفد منه بما يزيل عنه ذلك الاختلال . كذلك رئيس هذه المدينة ينبغى أن يكون هو أولاً ، ثم يكون هو السبب فى أن تحصل المدينة وأجزاؤها ، والسبب فى أن يحصل الملكات الارادية التى لأجزائها فى أن تترتب مراتبها وأن اختل منها جزء كان هو المرفد له بما يزيل عنه اختلاله ؛ وكا ان الاعضاء التى تقرب من العضو الرئيس تقوم فى الافعال الطبيعية التى هى على حسب غرض الرئيس الأول بالطبع بما هو شرف ، وما هو دونها من الاعضاء يقوم فى الأفعال ؛ بما هو دون ذلك فى الشرف الى أن ينتهى الى الاعضاء التى تقوم بها من الافعال أخس ، كذلك التى تقرب فى الرياسة من رئيس المدينة تقوم من الافعال الارادية بما هو أشرف ، ومن دونهم بما هو دون ذلك فى الشرف الى أن ينتهى الى الاجزاء التى تقوم من الافعال باخسها .

وخسة الأفعال ربما كانت بخسة موضوعاتها ، فان كانت الافعال عظيمة الفناء مثل فعل المثانة وفعل الامعاء السفلى فى البدن ، وربما كانت لقلة غناها ، وربما كانت لاجل أنها كانت سهلة جداً ، كذلك فى المدينة ، وكذلك كل جملة كانت أجزاؤها مؤتلفة منتظمة مرتبطة بالطبع ، فان لها رئيساً حاله من سائر الاجزاء هذه الحال ، وتلك أيضاً حال

الموجودات ؛ فان السبب الأول نسبته الى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة الى سائر أجزائها ، فان البرئة من المادة تقرب من الاول ودونها الاجسام السماوية ، ودون السماوية الاجسام الهيولانية ، وكل هذه تحتذى حذو السبب الاول وتأمه وتقفيه ، ويفعل ذلك كل موجود بحسب قوته ، إلا أنها إنما تقتنى الغرض بمراتب ؛ وذلك ان الأخر يقتنى غرض ما هو فوقه قليلا ، وذلك يقتنى غرض ما هو فوقه ، وأيضاً كذلك للثالث غرض ما هو فوقه ، الى أن تنتهى الى التى ليس بينها وبين الاول واسطة أصلاً .

فعلى هذا الترتيب تكون الموجودات كلها تقتنى غرض السبب الاول ، قالتى أعطيت كل ما به وجودها من أول الامر فقد احتدى بها من أول أمرها حذو الاول ومقصده ، فعادت وصارت فيه فى المراتب العالية ؛ وأما التى لم تعط من أول الامر كل ما به وجودها فقد اعطيت قوة تتحرك بها نحو ذلك الذى يتوقع على نياله ويقتنى فى ذلك ما هو غرض الاول ، وكذلك ينبغى أن تكون المدينة الفاضلة فان أجزائها كل ما ينبغى أن تحتذى بأفعالها حذو مقصد رئيسها الاول على الترتيب ، ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أى انسان اتفق ، لأن الرئاسة إنما تكون بشيئين : أحدهما انما يكون بالفطرة والطبع معداً لها ، والثانى بالهيئة والملكة الارادية .

والرئاسة التى تحصل لمن فطر بالطبع معداً لها ، فليس كل صناعة يمكن أن يرأس بها ، بل أكثر الصنائع صنائع يخدم بها فى المدينة ، واكثر الفطر هى فطر الخدمة ، وفى الصنائع صنائع يرأس بها ويخدم صنائع أخر ، وفيها صنائع يخدم بها فقط ولا يرأس بها أصلاً ؛ فكذلك ليس يمكن أن تكون الصناعة راسة المدينة الفاضلة أى صناعة ما اتفقت ولا يمكن أى مملكة ما اتفقت .

وكما ان الرئيس الاول فى جنس لا يمكن ان يرأسه شيء من ذلك الجنس ، مثل رئيس الاعضاء ، فانه هو الذى لا يمكن ان يكون عضواً آخر رئيساً عليه ، وكذلك فى كل رئيس فى الجملة ، كذلك رئيس الاول للمدينة الفاضلة ينبغى ان يكون صناعته صناعة نحو غرضها تام الصناعات كلها وإياهم يقصد بجميع افعال المدينة الفاضلة ، ويكون ذلك الانسان انساناً لا يكون يرؤسه انسان اصلاً ، وإنما يكون ذلك الانسان انساناً قد استكمل ، فصار عقلاً ومعقولا بالعقل قد استكملت قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال على ذلك الوجه الذى قلنا ، وتكون هذه القوة منه معدة بالطبع لتقبل اما فى وقت اليقظة ، او فى وقت النوم عن العقل الفعال الجزئيات اما بنفسها ، واما بما يحاكيها ، ثم المعقولات بما يحاكيها ،

وأن يكون عقله المنفعل قد استكمل بالمعقولات كلها ، حتى لا يكون تبقى منها شيء وصار عقلاً بالفعل .

فأى انسان استكمل عقله المنفعل بالمعقولات كلها صار عقلاً بالفعل ، ومعقولا بالفعل ، وصار المعقول منه هو الذى يعقل حصل له حينئذ عقل ما بالفعل رتبته فوق العقل المنفعل اتم ، وأشد مفارقة للمادة ومقاربة من العقل الفعّال ويسمى العقل المستفاد ويصير متوسطاً بين العقل المنفعل وبين العقل الفعّال ، ولا يكون بينه وبين العقل الفعّال شيء آخر ، فيكون العقل المنفعل كالمادة ، والموضوع للعقل المستفاد والعقل المستفاد كالمادة ، والموضوع للعقل الفعّال والقوة الناطقة التى هى هيئة طبيعية تكون مادة موضوعة للعقل المنفعل الذى هو بالفعل عقل .

وأول رتبة التى بها الانسان انسان هو أن تحصل الهيئة الطبيعية القابلة المدة لأن يصير عقلاً بالفعل ، وهذه هى المشتركة للجميع فينها وبين العقل الفعّال رتبتان : أن يحصل العقل المنفعل بالفعل ، وإن يحصل العقل المستفاد ؛ وبين هذا الانسان الذى بلغ هذا المبلغ من أول رتبة الانسانية وبين العقل الفعّال رتبتان ؛ وإذا جعل العقل المنفعل الكامل والهيئة الطبيعية كشيء واحد على مثال ما يكون المؤتلف من المادة والصورة شيئاً واحداً .

وإذا أخذ هذا الانسان صورة انسانية هو العقل المنفعل الحاصل بالفعل ، كان بينه وبين العقل الفعّال رتبة واحدة فقط ، وإذا جمعت الهيئة الطبيعية مادة العقل المنفعل الذى صار عقلاً بالفعل ، والمنفعل مادة المستفاد والمستفاد مادة العقل الفعّال وأخذت جملة ذلك كشيء واحد . كان هذا الانسان هو الانسان الذى حل فيه العقل الفعّال ، وإذا حصل ذلك فى كلا جزئى قوته الناطقة وهما : النظرية والعملية ، ثم فى قوته التخيلية . كان هذا الانسان هو الذى يوحى اليه ؛ فيكون الله عز وجل يوحى اليه بتوسط العقل الفعّال ، فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى الى العقل الفعّال يفيض العقل الفعّال الى عقله المنفعل لتوسط العقل المستفاد ثم الى قوته التخيلية ، فيكون بما يفيض منه الى عقله المنفعل حكماً فيلسوفاً ، ومقبلاً على التمام ، وبما يفيض منه الى قوته التخيلية نبياً منذراً بما سيكون ، ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات بوجود يعقل فيه الالهيات .

وهذا الانسان فى اكمل مراتب الانسانية ، وفى أعلى درجات السعادة ، وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعّال على الوجه الذى قلناه .

وهذا الانسان هو الذى يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة ، فهذا أول شرائط الرئيس ثم ان يكون له مع ذلك قوة بلسانه على جودة التخيل بالقول لكل ما يعلمه ، وقدره على جودة الارشاد الى السعادة ، وإلى الاعمال التى بها يبلغ السعادة ، وان يكون له مع ذلك جودة ثبات بيدنه لمباشرة أعمال الجزئيات .

١٤ - القول كيف تصير هذه القوى والأجزاء نفساً واحدة

فالغاذية الرئيسة شبه المادة للقوة الحاسة الرئيسة . والحاسة صورة في الغاذية ، والحاسة الرئيسة شبه مادة للناطقة الرئيسة ، والناطقة صورة في المتخيلة ، وليست مادة لقوى أخرى ، فهي صورة لكل صورة تقدمتها . وأما النزوعية فانها تابعة للحاسة الرئيسة ، والمتخيلة ، والناطقة ، على جهة ما توجد الحرارة في النار تابعه لما تتجوه به النار . فالقلب هو العضو الرئيس الذى لا يرؤسه من البدن عضو آخر ، ويليه الدماغ فانه أيضاً عضو مائيس ، ورئاسته ليست رئاسة أولية لكن رئاسة ثانية : وذلك لأنه يراس سائر الأعضاء ، فانه يخدم القلب في نفسه ، وتخدمه سائر الأعضاء بحسب ما هو مقصود القلب بالطبع ، وذلك مثل صاحب دار الانسان : فانه يخدم الانسان في نفسه وتخدمه سائر أهل داره بحسب ما هو مقصود الانسان في الأمرين ، كانه يخلفه ويقوم مقامه وينوب عنه ، ويبدل فيما ليس يمكن أن يبدله الرئيس ، وهو المستوى على خدمة القلب في الشريف من أفعاله .

من ذلك أن القلب ينبوع الحرارة الغريزية ، فنه تنبث في سائر الأعضاء ، ومنه تسترشد وذلك بما ينبث فيها عنه من الروح الحيوانى الغريزى في العروق الضوارب ، ومما يرفدها القلب من الحرارة انما تبقى الحرارة الغريزية محفوظة على الأعضاء والدماغ هو الذى يعدل الحرارة التى شأنها أن تنفذ اليه من القلب ، حتى يكون ما يصل الى كل عضو من الحرارة معتدلاً ملائماً له ، وهذا أول أفعال الدماغ . وأول شيء يخدم به وأعماها للأعضاء ، ومن ذلك أن في الأعصاب صنفين : أحدهما آلات لرواخذ القوة الحاسة الرئيسة التى في القلب في أن يحس كل واحد منها الحس الخاص به ، والآخر آلات الأعضاء التى تخدم القوة النزوعية التى في القلب بها يتأتى لها أن تتحرك الحركة الارادية .

والدماغ يخدم القلب في أن يرفد أعصاب الحس ما يبقى به قواها التى بها يتأتى الرواخذ أن تحس . والدماغ أيضاً يخدم القلب في أن يرفد أعصاب الحركة الارادية ما يبقى بها

قواها التي بها يتأني للأعضاء الآلية الحركة الارادية ، التي بها القوة النزوعية التي في القلب فان كثيراً من هذه الأعصاب مراكزها التي منها يسترقد ما يحفظ به قواها في الدماغ نفسه ؛ وكثيراً منها مفارزها في النخاع النافذ ، والنخاع من أعلاه متصل بالدماغ فان الدماغ يرفدها بمشاركة النخاع لها في الارفاد . ومن ذلك أن تحيل القوة المتخيلة انما يكون متى كانت حرارة القلب على مقدار محدود . وكذلك فكر القوة الناطقة انما يكون متى كانت حرارته على ضرب ما من التقدير ، وكذلك حفظها وتذكرها للشيء .

فالدماغ أيضاً يخدم القلب بأن يجعل حرارته على الاعتدال الذي يجود به تحيله وعلى الاعتدال الذي يجود به فكره ورويته ، وعلى الاعتدال الذي يجود به حفظه وتذكره ، فجزء منه يعدل به ما يصلح به التخييل ، وجزء آخر منه يعدل به ما يصلح به الفكر ، وجزء ثالث يعدل به ما يصلح الحفظ والذكر . وذلك ان القلب لما كان ينبوع الحرارة الغريزية لم يمكن أن يجعل الحرارة التي فيه الا قوية مفرطة ليفضل منه ما يفيض الى سائر الأعضاء ، ولئلا يقصر أو يجود فلم تكن كذلك في نفسها الا غاية تفلبه . فلما كان كذلك وجب أن يعدل حرارته التي تنفذ الى الأعضاء ، ولا تكون حرارته في نفسها على الاعتدال الذي يجود به أفعاله التي تخصه . فجعل الدماغ لاجل ذلك بالطبع بارداً رطباً حتى في الملمس بالاضافة الى سائر الأعضاء ، وجعلت فيه قوة نفسانية تصير بها حرارة القلب على اعتدال محدود محصل ، والأعصاب التي للحس والتي للحركة . لما كانت أرضية بالطبع سريعة القبول للجفاف ، كانت تحتاج الى أن تبقى رطبة الى لدان مؤاتية للتمدد والتقاصر . وكانت أعصاب الحس محتاجة مع ذلك الى الروح الغريزي الذي ليست فيه دخانية أصلاً . وكان الروح الغريزي السالك في أجزاء الدماغ هذه حاله ، ولما كان القلب مفرط الحرارة نارياً لم يجعل مفارزها التي بها يسترقد ما يحفظ قواها في القلب : لئلا يسرع الجفاف اليها فتحلل وتبطل قواها . وأفعالها جعلت مفارزها في الدماغ ، وفي النخاع لأنهما رطبان جداً لتنفذ من كل واحد منهما في الأعصاب رطوبة تبقيها على اللدونة . ومسبق بها قواها النفسانية . فبعض الأعصاب يحتاج فيها الى أن تكون الرطوبة النافذة فيها مائية لطيفة غير لزجة أصلاً ، وبعضها يحتاج فيها الى لزوجة ما . فما كان منها محتاجاً الى مائية لطيفة غير لزجة . جعلت مفارزها في الدماغ ؛ وما كان منها محتاجاً فيها مع ذلك الى أن تكون رطوبتها فيها لزوجة جعلت مفارزها في النخاع . وما كان منها محتاجاً فيها الى أن تكون رطوبتها قليلة جعلت مفارزها اسفل الفقار والمصمص . ثم بعد الدماغ

الكبد ، وبعده الطحال ، وبعد ذلك اعضاء التوليد ، وكل قوة في عضو كان شأنها ان تفعل فعلا جسيماً ينفصل به من ذلك العضو جسم ما ويصير الى آخره . فانه يلزم ضرورة ، اما ان يكون ذلك الآخر متصلاً بالاول مثل اتصال كثير من الاعصاب بالدماع ، وكثير منها بالنخاع ، او ان يكون له طريق ومسيل متصل لذلك العضو يجرى فيه ذلك الجسم ، وكانت تلك القوة خادمة له ، او رئيسة مثل الفم والرئة والكلية والكبد والطحال ، وغير ذلك . وكلما احتاجت او كان شأنها ان تفعل فعلاً نفسانياً في غيره ، ثم يلزم ضرورة ان يكون بينهما مسيل جسيماً مثل فعل الدماغ في القلب ، فأول ما يتكون من الاعضاء القلب ثم الدماغ ثم الكبد ثم الطحال ثم تتبعها سائر الاعضاء .

واعضاء التوليد متأخرة الفعل من جميعها ، ورياستها في البدن يسيرة مثل ما يتبين من فعل الانثيين وحفظهما الحرارة الذكرية والروح الذكرى السابقين من القلب في الحيوان الذكر الذي له اثنيان ، والقوة التي يكون بها التوليد اثنيان احدهما تعد المادة التي يتكون عنها الحيوان الذي له تلك القوة ، والاخرى تعطى صورة ذلك النوع من الحيوان وتحرك المادة الى ان تحصل لها تلك الصورة التي لذلك النوع . والقوة التي تعد المادة هي قوة الانثى والتي تعطى الصورة هي قوة الذكر الذي هو ذكر بالقوة التي تعطى تلك المادة صورة ذلك النوع الذي له تلك القوة ، والعضو الذي يخدم القلب في ان يعطى مادة الحيوان هو الرحم ، والذي يخدمه في ان يعطى الصورة اما في الانسان وإما في غيره من الحيوان هو العضو الذي يكون المنى ، فان المنى اذا ورد على رحم الانثى فصادف هناك دمًا قد أعده الرحم لقبول صورة الانسان ، اعطى المنى ذلك الدم قوة تتحرك بها الى ان يحصل من ذلك الدم اعضاء الانسان ، وصورة كل عضو وبالمجمل صورة الانسان . فقدم الممد في الرحم هو مادة الانسان . والمنى هو المحرك لتلك المادة الى ان تحصل فيها الصورة .

ومنزلة المنى من الدم الممد في الرحم منزلة الانفحة التي ينعقد عنها اللبن . وكما أن الانفحة هي الفاعلة للانفقاد في اللبن وليس هي جزءاً من المنعقد ولا مادة . كذلك المنى ليس هو جزءاً من المنعقد في الرحم ولا مادة والجنين يتكون عن المنى كما يتكون الرائب من الانفحة . ويتكون عن دم الرحم كما يتكون الرائب عن اللبن الحليب والابريق عن النحاس والذي يكون المنى في الانسان هي الاوعية التي يوجد فيها المنى . وهي العروق التي تحت جلده العانة . يرفدها في ذلك بعض الارفاد الاثنيان . وهذه العروق نافذة الى المجرى الذي في القضيب ليسيل من تلك العروق الى مجرى القضيب ويمجرى في ذلك المجرى الى أن ينصب في الرحم ويعطى الدم الذي فيه مبدأ قوة يتغير بها الى أن تحصل به الاعضاء .

وصورة كل عضو . وصورة جملة البدن ، والمنى آلة الذكر . والآلات منها مواصلة ومنها مفارقة من ذلك . مثل الطبيب فإن اليد آلة للطبيب يعالج بها ، والمبضع آلة له يعالج بها ، والدواء آلة له يعالج بها ، فالدواء آلة مفارقة ، وإنما يواصله الطبيب حين ما يفعله ويصنعه ويعطيه قوة يحرك بها بدن العليل الى الصحة ، فإذا حصلت فيه تلك القوة ألقاها في جوف بدن العليل مثلاً فتتحرك بدنه نحو الصحة . والطبيب الذي ألقاها غائب أو ميت مثلاً وكذلك منزلة المنى والمبضع لا تفعل فعلها إلا بمواصلة الطبيب المستعمل له . واليد أشد مواصلة له من المبضع . وأما الدواء فإنه يفعل بالقوة التي فيه من غير أن يكون الطبيب مواصلاً له .

كذلك المنى فإنه آلة للقوة المولدة الذكورية وتفعل مفارقة وأوعية المنى والاثنيان آلة للتوليد مواصلة للبدن .

فمنزلة العروق التي تكون آلات المنى من القوة الرئيسية التي في القلب منزلة يد الطبيب التي يعمل بها الدواء ويعطيه قوة محركة ويحرك بها بدن العليل الى الصحة فإن تلك العروق التي يستعملها القلب بالطبع ، هي آلات في أن يعطى المنى القوة التي يحرك بها الدم المعد في الرحم الى صورة ذلك النوع من الحيوان . فإذا أخذ الدم عن المنى القوة التي يتحرك بها الى الصورة . فأول ما يتكون القلب وينتظر بتكوينه تكوين سائر الأعضاء وما يتفق أن يحصل في القلب من القوى فإن حصلت فيه مع القوة الغذائية القوة التي بها تعد المادة تكون سائر الأعضاء على أنها أعضاء أنثى . فإن حصلت فيه القوة التي تغطي الصورة تكون سائر الأعضاء على أنها أعضاء ذكر فتحصل من تلك الأعضاء المولدة التي للذكر . ثم سائر القوى النفسانية الباقية تحدث في الانثى على مثال ما هي في الذكر .

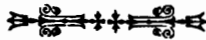
وهاتان القوتان أعنى الذكورية والانثوية هما في الانسان مفترقتان في شخصين وأما في كثير من النبات فلهنما مفترقتان على التمام في شخص واحد . مثل كثير من النبات الذي يتكون عن البذر فإن النبات يعطى المادة وهي البذر ويعطى بها مع ذلك قوة يتحرك بها نحو الصورة . فإن البذر في استعداد لقبول الصورة وقوة يتحرك بها نحو الصورة . فالذي أعطاه الاستعداد لقبول الصورة هي القوة الانثوية والذي أعطاه مبدءاً يتحرك به نحو الصورة هو القوة الذكورية

وقد يوجد أيضاً في الحيوان ما سبيله هذا السبيل ويوجد أيضاً ما القوة الانثوية فيه نامية وتقترب إليها قوة ما ذكرية ناقصة تفعل فعلها الى مقدار ما ثم تجوز فتححتاج الى

معين من خارج مثل الذى يبيض بيض الريح ومثل كثير من أجناس السمك التى تبيض ثم تودع بيضها فيتبعها ذكورها فتلقى رطوبة فاية بيضة أصلها من تلك الرطوبة شيء كان عتيا حيوان . وما لم يصبا ذلك فسدت

وأما الانسان فليس كذلك . بل هاتان القوتان متميزتان فى شخصين . ولكل واحد منهما أعضاء تخصه وهى الاعضاء المعروفة وسائر الاعضاء فهما مشتركات . وكذلك يشتركان فى قوى النفس كلها سوى هاتين . وما يشتركان فيه من أعضاء فانه فى الذكر أسخن . وما كان منها فله الحركة والتحرك فانه فى الذكر أقوى حركة وتحريكا . والعوارض النفسانية ، فاما كان منها مائلا الى القوة مثل الغضب والقسوة ، فانها فى الانثى أضعف وفى الذكر أقوى .

وما كان من العوارض مائلا الى الضعف مثل الرأفة والرحمة فانه فى الانثى أقوى على أنه لا يمتنع أن يكون فى ذكورة الانسان من توجد العوارض فيه شبيهة بما فى الاناث . وفى الاناث من توجد فيه هذه شبيهة بما هو فى الذكور . فهذه تفتقر الاناث والذكور فى الانسان ، وأما فى القوة الحاسة وفى المتخيلة وفى الناطقة فليس يختلفان فيحدث عن الاشياء الخارجة رسوم المحسوسات المختلفة الاجناس المدركة بأنواع الحواس الخمس فى القوى الحاسة الرئيسية ويحدث عن المحسوسات الحاصلة فى هذه القوى رسوم المتخيلات فى القوى المتخيلة فتبقى هناك محفوظة بمسد غيبتها عن مباشرة الحواس لها فيتحكم فيها فيعرض بعضها عن بعض أحيانا ويركب بعضها الى بعض أصنافاً من التركيبات كثيرة بلا نهاية بعضها كاذبة وبعضها صادقة



٣ - ابنه سينا

هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا ، الملقب بالشيخ الرئيس ، أشهر أطباء العرب ، ومن أعظم فلاسفتهم ، فارسی الأصل ، نشأ في ولاية ما وراء الأنهر كان أبوه من أهل بلخ ، طاب له المقام في بخارى لعهد نوح بن منصور ، أحد امراء الأمرة السامانية ، عين والياً لخرميتان إحدى عواصم بخارى . تزوج عبد الله والد علي من امرأة من افشنا ، وهو بلد صغير على مقربة من خرميتان ، فانجبت له به عليا في شهر صفر عام ٣٧٠ للهجرة (اغسطس سنة ٩٨٠) وبعد ميلاده بضع سنين عاد به أبوه الى بخارى وعنى بتربيته

ذكر ابن سينا عن تهذيبه انه في العاشرة من عمره كان قد استظهر القرآن وألم بجزء صالح من العلوم الدينية ، ومبادئ الشريعة الفراء ، وعلم النحو . وكان الناس يحبون بحفظه وبذكائه السابق لأوانه ، وكان أبوه يضيف في منزله عالماً اسمه عبد الله ناتيلي ، فوكل اليه تهذيب ولده ، ففاق التلميذ استاذَه واقطع على للدرس بمفرده ، فحاض غمار الرياضيات والطبيعات والمنطق وما وراء الطبيعة ، ثم اكب بعد ذلك على درس فن الطب على استاذ مسيحي اسمه عيسى بن يحيى .

ولم يبلغ علي السادسة أو السابعة عشرة من عمره حتى طبقت شهرته الخافقين لحذقه في الطب ، وحتى دعاه نوح بن منصور أمير بخارى لعيادته في مرض ألم به ، وأعيى حيل الأطباء ، فعالجه الى أن عوفي فانبسط له واسنغ عليه ذيل الرضى وأسبل عليه ثوب النعمة وفتح له خزانة كتبه فوجد بها الطبيب الحكيم خير مجال لرغبة الدرس وأرحب ميدان لطلب العلم واستقى من تلك الينابيع العذبة ما شاء اقباله عليها

وقد حدث ان احرق خزانة الكتب ، فأنهم ابن سينا بأنه محرقها ، رغبة في أن يتفرد بما وعته من الحكمة ، وخشية أن ينتفع بما حوته سواء !

وقد مات الأمير نوح بعد ذلك بقليل في شهر رجب عام ٣٨٧ هجرية (يولييه سنة ٩٩٧) وقد هوى بموته نجم أسرته أو كاد

قضى والد على وهو في الثانية والعشرين من عمره ، وكان يعينه في أعمال الدولة حتى اذا فرغ منها عكف على تأليف بعض الكتب والرسائل ، كان يسأله في وضعها لفيف من الأكابر والأعيان . فلما ان نكب في والده ثقلت عليه الإقامة في بخارى فرحل عنها وسكن جرجان وبعض مدن خوارزم وخراسان وداغستان وهي احدى البلاد الدانية من بحر قزوين . وقد أصابه في تلك البلاد داء عضال ، ثم عاد الى جرجان فتمتع برجل كبير القدر اسمه ابو محمد الشيرازي ، فأهدى اليه داراً فانتفع بها لالتقاء الدروس للطلاب . واذ ذاك بدأ ابن سينا بوضع كتاب قانون الطب ، وهو المؤلف الذي خلد ذكره ، واكسبه صيتاً بعيداً في أوروبا حيث بقي قانون ابن سينا هو أساس العلوم الطبية وعمدة الطالبين لها خلال قرون متتالية .

وكانت المشاغب السياسية تلجئه الى تغيير موطنه ، وفي هذا من قطع العمل والتشويش على العلم ما فيه الى أن استوزره شمس الدولة أمير همدان ، بيد أن وزارته لم ترض الجند فأسروه وطلبوا قتله فأغضب صنعمهم شمس الدولة واتخذ ابن سينا من أيديهم بعد جهد جهيد . وقد اختفى ابن سينا عن الأعين حيناً ثم عاد الى حاشية الأمير يتعده منذ أصابه داء في الأحشاء وشرع يدون أجزاء شتى من كتاب الشفاء .

وكان في كل عشية يلقي على تلاميذه دروساً في الفلسفة والطب . ويحكى عنه أنه كان يحب الأنس والأطعمة الفاخرة ، فكان كل ليلة بعد نهاية الدرس يستقدم العازفين ، ويمد الموائد الممتعة ، ويقضى كذلك هزيباً من الليل مع تلاميذه واحبابه ولما أن مات شمس الدولة وتولى الامارة ابنه بعده لم ترقه حال ابن سينا فاعرض عنه فخذ عليه الشيخ الرئيس وكاتب في السعدوه ومناظره علاء الدولة أمير اصبهان فكشف أمره ، وعوقب على فعلته بالسجن في حصن ، وبعد سنين كذلك فاز في الفرار الى اصبهان فرحب به علاء الدولة ، وكان يصحبه في معظم غزواته وأسفاره .

وقد افنت تلك المناعب بنيته وزادته ضعفاً على الذى لحقه من الافراط فى العمل واللهو . فأصابه داء فى الاحشاء فتناول دواءً شديداً سريع الأثر ، فاشتدت علته وقد بلغت الآلة نهايتها فى غزوة اصطحبه فيها علاء الدين الى همدان

ولما أن رأى ابن سينا دنو أجله تاب الى الله توبة نصوحاً وتصدق بأغلى وثمن ما كان يملك واتقطع الى العبادة وأعد للقاء الله عدته وقضى الى رحمة الله فى شهر رمضان المبارك عام ٤٣٨ للهجرة (يولييه سنة ١٠٣٧) وهو يبلغ سبعة وخمسين عاماً . وقد دون تلميذه الجرجاني ترجمته وهو المعروف عند الافرنج باسم (جورجوروس) ونقلت هذه الترجمة الى اللغة اللاتينية وافتتحت بها عدة من مؤلفات الشيخ الرئيس التى نشرت فى أوروبا

كان ابن سينا من أعجب المبشرين ، وأبلغ الكتاب . فنه خلال قيامه بأعباء المناصب وشد الرحال الى البلاد القصية ، وفى مشار الحروب وثنايا الفتن الأهلية تمكن من وضع كتب كثيرة ممتعة يكفى أحدها لتأسيس مجده ، ووضع فى مصاف كبار حكماء المشرق . وقد دون أكثر من مائة كتاب تباين فى الاتقان ولكنها تشهد بفضلها وبإلمامه بسائر علوم عصره ، وأكابه على العمل فى أخرج الأحوال . ومعظم مؤلفاته لا تزال محفوظة الى يومنا هذا ، وكثير من كتبه الكبرى كالقانون والشفاء ترجمت الى اللاتينية وطبعت عدة مرات وسنقصر الكلام بأسهاب فى هذه المعجالة على الشفاء والنجدة

كتاب الشفاء وهو من موسوعات العلوم ودوائر المعارف فى ثمانية عشر مجلد محفوظة منها نسخة كاملة بـ مدرسة اكسفورد الجامعة . والنجدة موجز الشفاء ، وضعه الرئيس رغبة فى ارضاء بعض اصفياه وقد طبع الأصل العربى بعد القانون فى رومة عام ١٥٩٣ . وهو فى ثلاثة أقسام المنطق والطبيعات وما وراء الطبيعة وليس يوجد فيه القسم الخاص بالعلوم الرياضية التى أشار اليها المؤلف فى فاتحة الكتاب وقال بضرورة ذكرها فى الوسط بين الطبيعات ، وعلم ما وراء الطبيعة وقد طبع هذان الكتابان كاملين ومتفرقين عدة مرات باللغة اللاتينية منها مجموعة طبعت فى البندقية عام ١٤٩٥ تشمل

- (١) المنطق
- (٢) الطبيعيات (مقتبسة من كتاب الشفاء)
- (٣) السماء والعالم
- (٤) الروح
- (٥) حياة الحيوان
- (٦) على العقل
- (٧) فلسفة الفارابى على العقل
- (٨) الفلسفة الأولى

وقتل « نافيه » منطق ابن سينا الى الفرنسية ونشره بياريس عام ١٦٥٨ كذلك طبع العلامة سمولدرز ارجوزة منطقية لابن سينا فى « مجموعة الفلسفة العربية » أما فلسفة ابن سينا فهى بالضرورة كفلسفة غيره من أتباع أرسطودع عنك ما تحويه، عدا مبادئ المعلم الأغريقى ، من التعاليم الأخرى التى لم تخل منها حكمة سواء من فلاسفة العرب ذكر ابن طفيل فى كتابه « حى بن يقظان » أن ابن سينا قال فى فاتحة الشفاء أن الحقيقة فى رأيه ليست فى هذا التصنيف وان من يريد اها فليلتصمها فى كتاب الحكمة المشرقية بيد أن هذا الكتاب لم يصل الينا ، وقد عرفنا ممن وقع لهم ان موضوعه ربما كان فى تعليم رأى وحدة الوجود على الطريقة الشرقية . ولذا يجب علينا أن نقنع بما وصل الينا من كتبه الأخرى التى ظهر فيها بمظهر الاستقلال الفكرى حيناً وحيناً بمظهر المقلدين الناقلين . على أنه اعترف بأنه اعتمد فى منطقته كثيراً على مؤلفات الفارابى ، فان من يقرأ كتب ابن سينا يرى رابطة متينة فى التأليف ويرى رغبة الشيخ ظاهرة فى تنسيق العلوم الفلسفية وترتيبها بدقة شديدة ورداها الى سلسلة واحدة لا بد منها . (راجع كتاب المال والنحل للشهرستانى النسخة العربية ص ٣٤٨ و ٤٢٩)

وقد قسم العلوم فى الشفاء الى ثلاثة أقسام :

(١) العلوم العالية أى التى لا علاقة لها بالمادة . وهى الحكمة الأولى أو ما وراء الطبيعة

(٢) العلوم الدنيا وهى الخاصة بالمادة وهى الطبيعيات وما ينبعها وهى العلوم الخاصة بكل ما كان له مادة ظاهرة وما ينشأ عنها

(٣) العلوم الوسطى وهى التى تتعلق تارة بما وراء الطبيعة وطوراً بالمادة وهى الرياضيات

وقد عدّها كذلك لأنها بين بين ، فان علم الحساب مثلاً خاص بما لا علاقة له بالمادة بطبيعته ولكنه يتصل بها بمقتضى الحال . وعلم الهندسة خاص بالموجودات التى يمكن تخيلها بدون اتصالها بالمادة ومع أنها لا وجود لها فى الحس فان لا قوام لها إلا بالاشياء المرئية أما الموسيقى وفنون الآلات والعلوم البصرية فان علاقتها بالمادة قريبة إلا أن نسبة رفعة بعضها عن البعض راجعة الى دنوها من الطبيعيات . وقد تكون العلوم فى بعض الأحوال مشتبكة لا يمكن فصلها كما هى الحال فى علم الفلك فانه علم رياضى ولكنه خاص بأرق طبقة من طبقات العلم الطبيعى

وان هذا التقسيم لدليل قاطع على مقدار ما استفاده ابن سينا من كتب أرسطو ويرى الخبير من الامعان فى مؤلفات ابن سينا أن التليذ فاق استاذة فى فحص العلوم وتبينها . فان أرسطو قسم الفلسفة النظرية الى ثلاثة أقسام : الرياضيات ، والطبيعيات ، وعلم اللاهوت . وبذا جعل الرياضيات نوعاً من الفلسفة ونسب الى الرياضيات فنوناً تبحث فى غير المادة (فيما ليس متحركاً ومنفصلاً عن المادة) ثم ذكر علومًا أخرى كالفلك وعلم المراثيات وفن الانسجام ونسبها الى الطبيعيات ولكنه لم يحيط بتقسيم بلغ من الدقة والجلاء ما بلغه تقسيم ابن سينا للعلوم (راجع كتاب ما وراء الطبيعة لارسطو الكتاب السادس الفصل الأول والطبيعيات له أيضاً الكتاب ٢ فصل ٢) . ولم تكن زيادة البيان التى إمتاز بها ابن سينا قاصرة على تقسيم العلوم . بل كان ذلك يشمل النظريات الفلسفية فان ابن سينا قال كسابقيه فى نظرية الكائن بالممكن والضرورى ثم أضاف الى ذلك آراء خاصة بها ينبغى الوقوف عليها . فانه قسم الكائن الى ثلاثة أقسام : ما كان ممكناً فقط وفى هذا القسم ادخل سائر الكائنات التى تولد وتموت . القسم الثانى ما كان ممكناً

بذاته وضرورياً بسبب خارج عنه . أو بعبارة أخرى كل كائن قابل للتولد والفناء (ما عدا السبب الأول مثل الدوائر والأفلاك) . والعقول التي هي بذاتها كائنات ممكنة ولا نصير واجبة إلاً باتصالها بالسبب الأول ، أما القسم الثالث فهو قاصر على ما كان واجباً بذاته وهو الله . يقول ابن سينا وتقرر هذا الكائن الفرد وحده باتحاد الوجود والوحدة والروح . أما في الكائنات التي سبق ذكرها في القسمين الأولين فان الوحدة والوجود هما حادثان طرأا على روح الأشياء واتصالها

وقد عارض ابن رشد هذا التقسيم في أما كن شتى من مؤلفاته وأنتقده وأفرد له رسالة على حدة لا يوجد منها الآن إلاً نسخة عبرية بال مكتبة الوطنية بباريس . يقول ابن رشد أن ما كان واجباً بسبب خارج عنه لا يمكن أن يكون ممكناً بذاته إلاً اذا هلك السبب الخارج وهذا مستحيل فيما فرضه ابن سينا لأن السبب الأول واجب الوجود وليس عرضة للهلاك . ثم أن ابن رشد يرد بشدة على ما زعمه ابن سينا من أن الوجود والوحدة ليسا سوى عارضين يطرآن على حقيقة الأشياء .

ويقول إن ابن سينا خلط الوحدة العددية التي هي لا شك طارئة بالوحدة المطلقة التي هي وروح الأشياء واحد لا يتعدد وبذا لا تنفصل عنه (أى عن ذلك الروح) ثم ذكر ابن رشد أن ابن سينا قد قال في ذلك بآراء المتكلمين الذين يعتبرون البكون الأراضى بما فيه في دائرة الكائنات الممكنة ويعتقدون أنها قابلة للتغير . إنما تفوق ابن سينا عليهم في التمييز بين الممكن والواجب لإثبات وجود كائن روحى (هيولانى)

وبعد أن أظهر ابن رشد خطأ ابن سينا في تقسيمه قال « وقد رأينا في هذا الزمن كثيرين من اتباع ابن سينا يفسرون رأيه ليحوروه فيقولون أن بن سينا لم يقل بوجود مادة منفصلة بذاتها وهذا في زعمهم ناشئ عن كيفية الشرح التي استعملها ابن سينا في عدة مواضع في الكلام على واجب الوجود . وهذا أيضاً هو أساس فلسفته التي وضعها في كتاب الحكمة المشرقية ، وقد أطلق عليها هذا الاسم لأنه استعارها من المشاركة الذين يوحدون بين الله وبين الدوائر السموية (الأفلاك) وهذا الرأى منطبق على رأى ابن سينا » اه كلام ابن رشد

أن فكرة وحدة الوجود الشرقية هذه لم تترك أثراً في كتابات ابن سينا التي تربطه بالمشائين وهي غاية بحثنا في هذه الرسالة

تساهل ابن سينا مع المتكلمين كما رأيت ولكنه لم يتردد في القول مع الفلاسفة بأزلية العالم التي تختلف عن أزلية الله بأن لها سبباً خاصاً وقائماً بها (وهذا السبب لا يقع في الزمان) أما الله فأزلى الوجود بذاته

أن ابن سينا يقول وغيره من الفلاسفة أن السبب الأول لكونه الوحدة المطلقة لا يمكن أن يكون له أثر مباشر سوى الوحدة ، ويقول في البرهان على ذلك أنه ثبت أن الكائن الواجب الوجود بذاته هو واحد في كل صفاته فلا يمكن أن يصدر عنه إلا كائن واحد . لأنه إذا صدر عنه كائنان مختلفان حقيقة فانهما لا يصدران إلا عن جيتين مختلفتين من روحه . فإذا كانت هاتان الجهتان متصلتين بروحه ينتج عن ذلك أن ذلك الروح قابل للانقسام ، وقد أثبتنا استحالة ذلك وخطأه (راجع ما وراء الطبيعة لابن سينا الكتاب التاسع الفصل الرابع والشهرستاني ص ٨٣٠ والغزالي مقاصد الفلاسفة)

نقول وإذا صدق قول ابن سينا في أنه لا يصدر عن الواحد إلا ما كانت صفته الأولية الوحدة فكيف نعمل صدور العالم عن الله وهو مجموع كائنات متعددة . للجواب على هذا فرض ابن سينا أن حركة الدوائر لم تصدر عن الله مباشرة ومن المعلوم عن رأى المشائين أن أثر علة العلل في الكون الأرضي ظاهر في الحركة التي تشكل المادة . انما يصدر عن الله العقل الأول ، أى عقل الدائرة المحيطة التي تسبب حركة الدائرة الثانية ، وهذه الدائرة المحيطة الأولى وان كانت صادرة عن الكائن الفرد فانها مركبة لأن بمقلها غيتين ، العقل الأول والدائرة ذاتها . يقول ابن رشد وهذا خطأ في رأى المشائين أنفسهم لأن العاقل والمقول هما واحد في العقل الانساني وهما كذلك بقوة أشد في العقول المنفصلة (عن المادة) ثم يقول ابن رشد أن هذا الرأى ليس لأرسطو ، انما استفاده الفارابي وابن سينا من بعض الحكماء الأقدمين الذين قالوا بأن

الخير والشر خاصة والاضداد عامة لا تصدر عن سبب واحد .

واذا عمننا هذا الفرض وصلنا الى وضع قاعدة مفردة ، وهى أنه لا يصدر مباشرة وبلا وسيط عن السبب البسيط المفرد الا أثر فرد . وقد أظهر ابن رشد أنهم أخطأوا فى نسبة هذا الرأى الى ارسطو وقد نشأ ذلك عن سوء فهم المعنى المراد لفكرة الوحدة فى قول هذا الحكيم عند ما وصف الكون بأنه وحدة أو مجموع حيوى صادر عن سبب أول مفرد .

ولم يتردد ميمونيد الذى يرجع سائر نظريات ابن سينا الى آراء المعلم ارسطو فى نسبة هذا الفرض الى سواه (راجع كتاب مرشد الحيران تأليف ميمونيد القسم الثانى الباب الثانى والعشرين) وقد انتشرت هذه الهفوة فى المدارس المسيحية خلال القرون الوسطى ، ومن أثر ذلك أن نسب البرت الكبير هذا الفرض الى ارسطو وسائر تلاميذه ، واتباع تعليمه ما عدا حكيماً واحداً قال انه يعتقد بصدور شيئين من وحدة بسيطة ، هما المادة العامة والشكل العام .

وكان ابن سينا يقول كغيره من الفلاسفة بامتداد احاطة علم الله بالموجودات العامة لا بالأشياء الخاصة ، والحوادث التى تقع مصادفة ، وينسب الى نفوس الدوائر العلم بالجزئيات ، وانه بواسطة تلك النفوس يتصل علم الله بالموجودات الأرضية ، ويفرض ابن سينا أن لنفوس الدوائر خاصة التخيل التى تلم بأشياء لاحد لها ، لأنه لا يقدر أن لا ينسب العلم بالحوادث التى تقع مصادفة ، والأشياء المفردة إما الى عقول الدوائر ، وإما الى العقل الالهى . ان الأشياء الخاصة المفردة الأرضية لها رد فعل على علتها القريبة وتخترق صورها الدوائر بالتدرج فتتصل شيئاً فشيئاً من علة الى علة الى أن تصل الى السبب الأول ، وقد أثبت لنا ابن رشد ان هذا الفرض خاص بابن سينا ، وقد رد ابن رشد عليه

يقول ابن رشد ان الخيال متصل بالحواس ومعتمد عليها ، وحيث ان الحواس لا يمكن نسبتها الى الأجرام السموية حينئذ لا تمكن نسبة الخيال اليها ، وهو يبيح أن

ينسب الادراك للأجرام السموية ، وطبيعة هذا الادراك كطبيعة ادراك المتفنن الذي يدع تأليفاً أو صورة أو عمارة أو تمثلاً قبل ابرازها من حيز الفكر الى حيز الوجود . ولكن هذا الادراك أو الخيال يلم بالأمر المقصود انجازه المأموراً نوعياً لا المأموراً تفصيلياً ، لذا لو فرضنا أن للأجرام السموية خيلاً ، فلا يمكن أن يكون لهذا الخيال علاقة بالموجودات الخاصة الأرضية ، ويظهر مما سبق في الأمثال والإيضاح ، أن ابن سينا أراد بفرضه أن يقرب بين السبب الأول وبين الموجودات الأرضية ، وقد حاول هذا التقريب بإيجاد حلقات متتابعة يمكن بواسطتها اتصال القوة المجردة بسائر الموجودات المادية ، ولا يخفى أن ابن سينا حاول في مواطن شتى أن يجحد عن اتباع آراء ارسطو ، ولكن ابن رشد كان على العكس لا يريد إلا تثبيت سلطة ارسطو الفلسفية ومناصرة آرائه ومبادئه وتحقيق فكره . لذا لم يعلق أهمية كبرى على ما كان خاصاً بابن سينا من النظريات ، وكثيراً ما اشتهر امتنانه لها (راجع مرشد الحيران الجزء ١ ص ٢٣١ ملحوظة ١٠ تأليف ميموند) أما نظرية النفس فقد عالجها ابن سينا بعناية فائقة ، وقد نقل بالدقة تقسيم ارسطو للمواهب النفسية ونظرية العقل المؤثر والعقل المتأثر وأضاف الى آراء ارسطو ونظرياته شروحاتاً وملحوظات ذات قيمة ، فقد تبعه حكماء العرب في التقسيم القياسى لمواهب النفس البشرية الذى وضعه وسار على سنتهم فلاسفة القرون الوسطى المدرسيون وبعض الحكماء المحدثين وهذا هو التقسيم القياسى الذى وضعه ابن سينا

(١) الخواص الظاهرة أو الحواس الخمس

(٢) الخواص الباطنة

(٣) الخواص المحركة

(٤) الخواص العاقلة

وقد قسم كل خاصة منها الى أقسام أدق فذكر القوة الوهمية في الفصل الثالث من القسم الثانى وبها يكون الحيوان حكمه كما يفعل الانسان بقوة الفكر أو التأمل فانه بالوهم تعلم الشاة أن صغارها فى حاجة الى حنانها وانهم فى خطر من الذئب

وكان الفلاسفة السابقون على ابن سينا يخلطون بين تلك القوة ، وبين القوة المحيطة ،
ومن خواص ابن سينا أنه جعل مقر خواص النفس في تجاويف المخ الثلاثة

أما فيما يتعلق بصلة العقل المؤثر بالنفس البشرية فلم يحاول ابن سينا أن يقر رأياً
وهو كسائر حكماء العرب يرى في تلك الصلة أسمى ما تتطلع اليه النفس البشرية ؛ لذا
ينصح للنفوس بالمساعي ولكنه يفضل قهر المادة وتطهير النفس من أدرانها حتى تصير
وعاءً نقياً جديراً بتلقى الإلهام الإلهي (راجع كتاب ما وراء الطبيعة الكتاب التاسع
الفصل السابع)

يقول ابن سينا « أما النفس العاقلة فكما لها الحقيقي خفي ومصيرها أن تكون عالماً
عقلياً تنبسط فيه صور الموجودات وترتيبها والخير العام الذي يخترق الأشياء عامة وهو
قاعدة الكون الأولى ، ثم المواد الروحية العالية ، ثم النفوس المتصلة بالأجساد ، ثم
الأجرام السماوية ، وما لها من الخواص والحركات ، وهكذا الى أن تصير النفس عالماً
عاقلاً مماثلاً للعالم العقلي بأجمعه عارفة بأنم الأشياء . كالجمال التام ، والخير التام ، والمجد
التام فتصل به وتصير كما ذكرت مادة . ولكننا ما دمنا في هذا العالم الأرضي وفي
هذه الأجساد فلا نستطيع أن نشعر بتلك السعادة لما يحيط بنا من الشهوات فنحن
لا نبحث عن تلك السعادة الكاملة ولا نشعر بأننا قادرون أن نحصل عليها إلا اذا
تخلصنا مما يملقنا بالشهوات وأنواع الفتنة والهوى . حينئذ نستطيع أن نتخيل شيئاً من
تلك السعادة في نفوسنا شريطة أن تبدد الشكوك وأن تستنير بصائرنا ويظهر أن
الانسان لا يقدر على الخلاص من هذا العالم وما يحيط به إلا اذا تعلق بأهداب العالم
العقلي الذي ذكرت فتجذبه رغبته اليه وتصونه عن النظر الى ما ورائه وهذه السعادة
لاتنال الا بممارسة الفضائل والكمالات » ويقول في مكان آخر « يوجد رجال ذوو طبيعة
طاهرة اكتسبت نفوسهم قوة بالطهر وتعلقها بقوانين العالم العقلي . لذا هم يبالغون في الإلهام
ويوحى اليهم العقل المؤثر في سائر الشؤون ويوجد غيرهم لا حاجة بهم الى الدرس
للاتصال بالعقل المؤثر لأنهم يعلمون كل شيء بدون واسطة . هؤلاء هم أصحاب العقل

المقدس . وأن هذا العقل لمن السمو بحيث لا يمكن لكل البشر أن ينالهم منه نصيب »
(راجع الشهرستاني ص ٤٢٨ نسخة ألمانية جز ٢ ص ٣٣٢ - ٣٣١ في آخر تحليل
طبيعات ابن سينا)

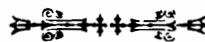
ويرى القارىء مما تقدم من قول الرئيس أنه يقصد بأصحاب العقل المقدس الأنبياء
الذين يحفظون بالوحي الرباني . وهو قائل به البتة ما دام يعترف بأن بين النفس البشرية
والعقل الأول علاقة طبيعية وما دام الانسان ليس أبداً في حاجة الى الحصول على
العقل المكتسب بالدرس

يتبين لك مما سبق أن الشرائع السماوية والقوانين الأدبية تشغل مكاناً فسيحاً في
مبادئ ابن سينا وأنه بعيد بمرآحله في لغته الطاهرة عن المبادئ الحرة المخالفة للمدين التي
شرحها وقال بها ابن رشد . وسيرى القارىء فيما يلي مقدار اعتقاد ابن رشد الى رأيه
في العقل . ويقول ابن سينا بقاء وحدة النفس البشرية التي لها مادة منفصلة عن
الجسد ، وأن هذه المادة محافظة على ذاتها ، ولكنها غير متعلقة بالمكان ، أو الزمان
(راجع مرشد الجيران جز ١ ص ٤٣٣ ملحوظة ٢)

ان في كل فرع من فروع العلوم الفلسفية آراء جديدة أضافها ابن سينا الى فلسفة
ارسطو ولكن هذه الفلسفة لم تتغير في مجموعها بما أضافه الرئيس تغيراً كبيراً .

وبالجملة فإن ابن سينا أخرج سائر أجزاء فلسفة ارسطو بنظام تام ، وتسلسل محكم ،
ووسع نطاقها بمذهب الافلاطونية الحديثة (نيوبلاتونيزم)

وهو لا ريب معدود اكبر أساتذة فلسفة ارسطو في القرون الوسطى . ومع أنه
تساهل كثيراً احياناً لمبادئ الاسلام فانه لم يحدث تغيراً كبيراً في مجموع فلسفة
ارسطو التي لا يمكن اتفاقها مع الدين الحنيف . ولا ريب في أن الغزالي قصد اليه
بكتابه « تهافت الفلاسفة » .



✽ ايضاح عن ابن سينا ✽

أن ما ذكرناه بالايجاز عن حياة الشيخ الرئيس، من الشؤون العادية يدل دلالة سطحية على حياته ويحار المؤرخ اذا حاول الوصول الى علم يقينى عن نفسية ابن سينا وأخلاقه ويظهر للواقف على أخباره أن أبا عبيد الجرجاني وهو صاحبه الذى نقل عنه لم يدون ما يلقى شعاعاً من النور على تلك الناحية من حياة الرئيس ولكن المدقق قد يصل بعد طول الامعان الى بصيص من الضياء . وقد جاءت النبذ الدالة على خلقه وعقله عرضاً لا قصداً من ذلك أنه نشأ منذ نعومة أظفاره مستقلاً برأيه وترعرع ونما وهو يحافظ على ذلك الاستقلال بالرأى الذى هو الجوهر فى أخلاق الرجال

فقد حكى أن أباه وأخاه كانا من الاسماعيلية وانه سمع منهما كلاماً فى النفس والعقل على طريقة برضاها أبوه وأخوه ولا يقبلها عقله ولا تتراح اليها نفسه فلم يقبل عليها وبنّا عنها ، وهذا الاستقلال فى الرأى والاعتداد بالنفس دليل قوة الفكر والارادة . حقاً أن الاعتداد بالنفس من أدلة الإعجاب بها وفى الإعجاب بالنفس عيوب ومحاسن ، ويظهر لنا أن ابن سينا استفاد بإعجابه بنفسه سمواً فى خلقه وعلواً فى مقاصده واقتراباً من المثل الأعلى ولم يخف علينا ذلك فقد وصف نفسه بالتقدم فى العلم والبراعة فيه يكلام ملؤه الإعجاب بالذات ويظهر من أخباره أنه كان عبقرىاً ممتازاً قادراً على الامام بالعلوم والمعارف واستنباط الأفكار القوية ببساطة وبدون تكليف ظاهر أو خفى فكان عقله مخلوقاً للفلسفة . فقد سبقه فى كل الأمم فلاسفة وصلوا الى الحقيقة بعد الجهد والتعب وبعد التألم والمعاناة فى سبيل البحث عنها ولكن ابن سينا كان فذاً فى عبقريته حقاً وكان ذكاًؤه من النوع الذى يظهر قبل أوان ظهوره عند أشباهه فى السن والمواهب فقد أتم ابن سينا تعليمه ودراسته فى أواخر العقد الثانى من عمره الحافل بالعجائب وكان على قمة الفتوة مالكاً زمام العلوم المعروفة لعهد يميمها ويحفظها ويحللها ثم اندمجت تلك العلوم فى نفسه فنضجت النفس وتجلت معرفتها أجمل تجلى وليس لدينا دليل على أنه راد على علمه شيئاً بكر السنين ومزماره ولكنه أحسن استعمال الأدوات التى جباه الله إياها فلما فرغ من تحصيل العلوم بأسرها فى مقتبل الشباب لم يزد عليها شيئاً ولم يتجدد له علم ولكن فطرته السليمة وبصيرته المنورة وعقله الجبار وإرادته القوية تضافرت كلها وتآزرت على المحافظة فيما بقى من عمره على الأسس العلمية التى ركزت فى نفسه فى عنفوان الفتوة والتى صرف جهده فى صقلها وتهذيبها .

وعما يؤيد قولنا بأن عقل ابن سينا كان مخلوقاً للفلسفة ، وأن ممارسة العقلية كانت لديه أسهل منها لدى غيره ، أنه بعد تفوقه في سرعة احراز العلوم ، وامتلاك ناصيتها بقليل عناء ، صار التأليف والتصنيف من أبسط الأمور وأسهلها وأسرعها لديه ، فلم يكن من الحكماء الذين يطيلون النظر فيما يكتبون ، ثم اذا هم دونوا شيئاً يصرفون وقتاً في تحويره وتبديله بعد نقده وتمحيصه ، بل كان ابن سينا فياضاً بحكمته وفلسفته يشبها ، ولا يحو ما أثبت ، ولا يتردد في تنقيح أو تصحيح ، ولا يشك في صحة ما كتب . ودليلنا على ذلك كثرة الكتب التي ألفها ابن سينا ، وكلها قيمة ممتعة ، وقد ألف بعضها وهو في نضارة العمر يترقق في وجهه ماء الشباب ، على أنه لم يبلغ اكثر من ثلاث وخمسين سنة على الأقل أو ثمان وخمسين سنة على الاكثر

ينتج مما تقدم أن الشيخ كان من أظهر صفاته كثرة العمل وسهولته ، وسرعة اتامه وكان يشبه جوته الفيلسوف الألماني من بعض وجوه ، فان جوته ألف رواية « فوست » في جزئين بين الاول والثاني منهما نحو ستين عاماً ، كذلك ابن سينا ألف الجزء الاول من الشفاء مذكاً في مئة الأمير ثمس الدولة ، وما زال يوالى التأليف فيه في فترات متباعدة حتى أمه وهو في مئة الأمير علاء الدولة . وهذا دليل على انه رضى عما ألفه في شبابه بعد أن بلغ أشده ، وثبتت في الحكمة قدمه . كذلك كانت حال « جوته » وكتابه الخالد « فوست » ، وكذلك كان كتاب الشفاء للرئيس أوسع وأمتع ما وضعه في الحكمة .

أما عن عقيدة ابن سينا فقد وردت نصوص تدعو للتقول والظن ، ولكن الاخبار الصادقة الصحيحة المروية عن الجرجاني الثقة وغيره ، مجمعة على أن الشيخ الرئيس كان اذا أشكلت عليه معضلة ، توضأ وقصد المسجد الجامع وصلى ودعا الله أن يسهلها عليه ، ويفتح مغلقها بين يديه ، وهذا دليل على العاطفة الدينية القوية في نفس ابن سينا . ويصح لنا أن نقول إن ايمانه كان جزءاً من عبقريته ، وإن اعتقاده بواجب الوجود كان من أقوى أسباب ظهور عبقريته

أما ما رواه الجرجاني من أن الرئيس كان شديد القوى كلها وأن قوة الحب كانت لديه أقوى وأغلب ، وأن مظاهر تلك القوة المعنوية والمادية جذبت الشيخ اليها ، واستدعت منه جهوداً أثرت في مزاجه ، وكانت من أسباب علته واشتداد وظائفها عليه ، فقد كان

هذا صحيحاً ، وكانت هذه الصفات موضع العجب لدى الباحثين ، ولكن منذ ظهر العلامة «فرويد» واستوفى النظر فيما بين قوة الحب الجنسي والمواهب العقلية ، فقد أصبحت دراسة تلك العاطفة القوية لدى العبقرين ، من أم الوسائل للوقوف على كثير من خفايا نفوسهم وأسرار حياتهم العقلية والقلبية ، وهذه الاشياء التي ذكرت تلميحاً في تاريخ الفلاسفة ، أصبحت ذات شأن كبير في نظر علماء النفس وتحليل قواها ومواهبها . وصار هذا البحث نفسه عاملاً قائماً بذاته اسمه (Psychoanalyse)



٤ - الغزالي

أبو حامد محمد بن محمد الغزالي ، كان يدعوه العامة بالغزالي ، أكبر علماء الكلام لعمده وأحد أئمة المذهب الشافعي . ولد في طوس إحدى مدن خراسان عام ٤٥٠ للهجرة (١٠٥٨ للمسيح) ودرس العلوم في بلده ، ثم رحل في طلب العلم الى نيسابور ، وظهرت عليه منذ صباه علامات الذكاء الخارق والنجابة النادرة . وكان علمه الواسع بعلوم الكلام ، ووقوفه على فنون الفلسفة ، سبباً في اقبال نظام الملك وزير السلطان ملك شاه السلجوقي عليه ، فوكل اليه إدارة المدرسة النظامية التي أسسها ببغداد .

وكان الغزالي حينئذ في الثالثة والثلاثين وله بين العلماء مرتبة رفيعة . وبعد سنين قليلة ترك المدرسة النظامية ، وقصد الى أداء فريضة الحج في مكة ، ولما أتم هذا الفرض المقدس ، ألقى دروساً في جوامع دمشق وبيت المقدس والاسكندرية ، وإذا كان بالاسكندرية أوشك أن يرحل الى المغرب ليقدم على يوسف بن تاشفين أمير مراكش أحد امراء المرابطين فأثابه نعي يوسف ، فعاد الى طوس واتقطع الى حياة الفكر ، وعاش عيش المتصوفة وانكب على تأليف الكتب ، وكانت غايته من وضعها تقرير امتياز دين الاسلام على غيره من الأديان ، وعلى الفلسفة ولذا سمي حجة الاسلام وزير الدين وأشهر كتبه إحياء علوم الدين وهو كتاب في علم الكلام والآداب مقسم الى أربعة أقسام : الأول في الشعائر والاحتفالات الدينية والثاني في القوانين الخاصة بأحوال الحياة الدنيوية والثالث فيما يهلك والرابع فيما ينقذ ، أي في الرذائل والفضائل

ثم هجر التأليف وعاد الى نيسابور ، ليدبر المدرسة النظامية ، ثم عاد الى طوس وأسس ملجأ للصوفيين (تكية) وقضى بقية أيامه في العبادة والتأمل ، وقضى الى رحمة الله عام ٥٠٥ للهجرة (١١١١ للمسيح)

أما المعلومات الكاملة عن حياته ، فقد أعطاها الموسيو دي هامير ؛ في مقدمة كتاب « أيها الولد » في الترجمة العربية الالمانية ، وهو كتاب في الأخلاق من كتب الغزالي

إنما الذى يهمنى فى هذا الباب ، هو تاريخ حياة الغزالى الفكرية ، وسير دراسته والدرجة التى تنبغى له بين فلاسفة الاسلام ، وتأثيره فى فلسفة عصره ، وقد هداانا الى حل تلك المسائل الغزالى ذاته فى كتاب اسمه « المنقذ من الضلال » وقد شرح فيه حقائق الموجودات وحلل هذا الكتاب تحليلاً كاملاً المسمى باليا والموسىو شمولدرز فى مقالة على « مبادئ الفلاسفة عند العرب » وقد نشر شمولدرز نص رسالة الغزالى العربى وترجمة فرنسية فيها بعض أغلاط ولكنها لا شك كافية .

وهذه الرسالة هى فى شكل جوابات على أسئلة وجهها اليه صديق فتكلم أولاً فى الصعوبة التى لقيها فى التمييز بين المبادئ والتعاليم الفلسفية المختلفة ، وفى معرفة الخطأ من الصواب ، وتكلم عن المساعى التى لم يذته من بذها منذ سن العشرين فى سبيل الوقوف على الحق . قال وبعد أن درس مبادئ الفلاسفة الدينية والحكمية وتعمق فيها أخذ يشك فى كل شىء ، وسقط فى هوة الجحود المطلق وارتاب فيما يهديه اليه الحس ، الذى طالما يرشدنا الى أحكام يناقضها العقل ، كذلك لم يكن العقل كافياً لنفع الغزالى لأن لا شىء يثبت صحة مبادئه ، وأن الذى نعتقده صواباً فى اليقظة بواسطة الحس أو العقل ليس كذلك إلا لعلاقته بالحال التى نحن عليها ولكن هل نحن متحققون من أن حالاً أخرى لا تنلو تلك وتكون بالنسبة لليقظة كنسبة اليقظة للنوم بحيث نعرف فى تلك الحال الحادثة أن كل ما حسبناه صحيحاً بواسطة العقل ، لم يكن إلا حلمًا لا حقيقة له . وفى الواقع رجع الغزالى عن جحوده ، ولكن هذا لم يكن بقوة العقل إنما فى اثناء بحثه عن الحقيقة ، انقطع للتعق فى مبادئ المتكلمين والباطنية والفلاسفة والمتصوفين ، ولم تجد نفسه هداها إلا فى التصوف والتأمل والانجذاب الذى يعرفه الصوفيون . بيد أنه ليس للغزالى أثر ظاهر فى مبادئ الصوفيين ، ولكن أثره الأعظم هو فى تاريخ الفلسفة العربية فان جحوده الذى لم يظهره فى كتبه بشكل مبدأ ، خدمه ليطعن المبادئ الفلسفية طعنة مشؤومة

بين مؤلفات الغزالى التى عددها الموسىو هامر فى رسالته كتابان جديران بالنظر .

الكتاب الأول « مقاصد الفلاسفة » والثاني « تهافت الفلاسفة » ، أما كتاب المقاصد فهو تلخيص للعلوم الفلسفية شرح فيه المؤلف علم المنطق ، وما وراء الطبيعة ، والطبيعات ولم يبتعد في شرحه عن مبادئ أرسطو ، التي شرحها الفارابي وابن سينا وقد قُل هذا الكتاب الى اللغة اللاتينية في أواخر القرن الثاني عشر بواسطة « دومينيك جندسالفى » وطبع في البندقية عام ١٥٠٦ م . بواسطة « برتوس ليشنشتين دى كولونى » نحت اسم « منطق العرب وحكمتهم للغزالي » .

وقد يدّش من يرى الغزالي في المقاصد يشرح مبادئ الفلاسفة التي يهدمها في كتاب التهافت وقد ظن الموسيوريت في كتابه (Geschichte der Philosophie) تاريخ الفلاسفة ج ٨ ص ٥٩) أن الغزالي كتب المقاصد ، لما كان لا يزال قائلًا بمبادئ أرسطو ولكن الحقيقة هي أن الغزالي لم يرد بالمقاصد إلا الاستعداد لهدم المبادئ التي شرحها شرحًا وافيًا ، كما بين ذلك في المقدمة التي لم تنشر في كل النسخ الخطية اللاتينية وفي طبعة فينيس (البندقية) ولكنها موجودة في نسختين خطيتين باللغة العبرية وفي نسخة لاتينية في مكتبة السربون . وهذا ما قاله الغزالي في المقدمة ردًا على من سأله رد حجة الفلاسفة : « تسألنى يا أخى تأليف كتاب كامل واضح للرد على الفلاسفة وتبين خطأ مبادئهم لتبقى بذلك الوقوع في الخطأ ، ولكن هذا عبث قبل أن تعرف مبادئهم وتعاليمهم تمام المعرفة لأن الرغبة في الوقوف على خطأ بعض الآراء قبل الوقوف عليها تمام الوقوف تعد خطأ ينتهى بالعمى والخلط . فظهر لى من الضرورى قبل الشروع في نقض آراء الفلاسفة أن أضع كتابًا أشرح فيه مبادئ علومهم المنطقية والطبيعية والالهية دون التمييز بين الخطأ والصواب في مبادئهم لأن غايى هي شرح نتائج أقوالهم دون الاسهاب في أمور زائدة عن الحاجة ولا علاقة لها بالبحث ، فسأكتفى بشرح مبادئهم مضيغًا اليها الأدلة التي يثبتون بها أقوالهم ، فغاية هذا الكتاب هي شرح مقاصد الفلاسفة ولهذا اخترت له ذلك الاسم » . ثم ذكر الغزالي أنه سيرك العلوم الالهية جانبًا لاتفاق العامة على صحة مبادئها وأن ليس بها ما يحتاج الى النقض وكذلك مبادئ

المنطق هي على العموم صحيحة والخطأ فيها نادر ، أما الطبيعيات فالحق فيها ممتزج بالباطل .

وهذا ختام الكتاب في الأصل العربي والنسختين العبريتين : « فهذا ما أردنا أن نحكيه من علومهم المنطقية والالهية والطبيعية من غير اشتغال بتمييز الغث من السمين والحق من الباطل ولنفتتح بعد هذا الكتاب تهافت الفلاسفة حتى يتضح برهان ما هو باطل من هذه الجملة » .

وبعد هذا البيان الشافي ، ليس مكان للعجب من شرح مبادئ الفلاسفة في كتاب المقاصد . اما كتاب التهافت فغاية الغزالي منه هي نقض تعاليم الفلاسفة ، بنقد عام يظهر ما فيها من التناقض ، ويوضح مخالفتها للعقل ، وهذا نص ختام كتاب التهافت « واذا أعترض علينا بأن انتقادنا لا يخلو من الريب ، نقول إن بالنقد يتضح برهان ما هو صحيح وما هو باطل ، فاذا عرضت صعوبة أمكن حلها بفحص النقد والاعتراض . إنما الذي نرمى اليه في هذا الكتاب ، هو أن نشرح مبادئهم وأن نقابلها بما ينقضها من الأدلة ولا نريد أن نكون على مبدأ منها ، وليس مقصدنا أن نذكر أدلة على حدوث العالم ، إنما هدم ما ذكروه من الأدلة تأييداً للقول بقدم المادة . وبعد الفراغ من هذه الرسالة سنشرع في تأليف غيرها لاثبات الرأي الصحيح الذي غايته تشييد الحق ، كما أن غايتنا من هذا الكتاب هي هدم الباطل »

وبدأ الغزالي مقدمة الكتاب بنقد آراء القائلين بآراء الفلاسفة ، المعرضين عن حكمة الدين ليثبت أن كل ما يقولون به مما يخالف قواعد الدين ليس له أساس .

ثم اسهب في القواعد الأربع ، التي اهتدى بها في تأليف هذا الكتاب ، وبعد المقدمة شرع الغزالي في نقض حجج الفلاسفة في عشرين نقطة ، ست عشرة منها في الآلهيات وأربع في الطبيعيات .

وأمم ما في هذه النقط هو الفصل المتعلق بالمسببات ، وملخص قوله في هذا الباب يرجع الى مسألتين : الأولى انه اذا اجتمع أمران معاً فليس فيه دليل قاطع على أن

الأول علة الثاني ، الثانية : اذا فرضنا صحة فعل بعض الظروف (تعلق أمر بأمر) بناء على قانون طبيعي ، فليس ينتج من ذلك أن الأثر يكون بذاته في ظروف متماثلة حتى ولو كانت الأشياء متماثلة . فان القطن يمكن بارادة الله أن يتخذ شكلاً يقيه الحريق ، وبعبارة أخرى أن ما يسميه الفلاسفة بقوانين الطبيعة أو قاعدة العلل ، هو أمر يقع تبعاً لارادة الله ونحن نقبله كأمر واقع محقق لأن الله سبحانه وتعالى في سابق علمه علم مصير الأمور فعلمنا اياه ، فليس هناك ، والأمر كذلك ، قانون طبيعي ثابت يقيد ارادة الخالق جل وعلا .

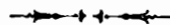
نقول ان بعض الفلاسفة ، مثل ابن رشد كانوا يعتقدون أن الغزالي لم يكن مخلصاً في قوله ، وان الخلاف بينه وبين الفلاسفة ، كان على تقط محدودة ، انما أراد الطعن عليهم في سائر النقط لتزداد به ثقة أهل السنة . وذكر موسى بن ناربون ، بعد أن ذكر رأى ابن رشد السابق في بداية شرحه على المقاصد ، ان الغزالي كتب بعد الفراغ من تأليف التهافت ، رسالة صغيرة لم يعلم بها الا بعض المقربين وفيها ردود على ما وجهه من النقد الى مبادئ الفلاسفة ، وان هذا الكتيب يُسمى « رسالة وضعها أبو حامد بعد التهافت ليكشف عن فكره للحكام وفيها مقاصد المقاصد والليب تكفيه الاشارة » وفي هذا الكتاب أبحاث إلهية ذات أهمية كبرى ولكن لغتها عويصة الفهم على العامة ، وقد بدأ هذه الرسالة بالكلام في الدوائر العليا وحركاتها ونفوسها ، ثم تكلم في المحرك الأول وفي صفاته ، ثم تكلم في النفس ، وليس في هذه الرسالة أثر لاحتقار الفلسفة كما في التهافت انما يقيم الأدلة كأنه بعض الحكماء لا كالتكلمين ، ويثبت بالحجة العقلية اموراً في الآلهيات ، حاول تقضها في التهافت . فانه يقول في هذه الرسالة مع الفلاسفة بازلية الزمان وحركة الدوائر السماوية ، وفي ختام هذه الرسالة حرم الغزالي الاطلاع عليها الا على أهل النفوس القوية ، والعقول السليمة ، عملاً بقول النبي (ص) « خاطبوا الناس على قدر عقولهم » .

كتب ابن الطفيل رغم احترامه للغزالي ، يوضح اضطرابه وتردده في مبادئه

(نقلاً عن كتاب حى بن يقظان صفحة ١٩ - ٢١) نبذة أولها « اما عن كتابات الامام الغزالى . . . الخ » . ثم ذكر ابن الطفيل نبذة من كتب الغزالى ، مؤداها أنه ألف كتباً باطنية ، لا يطلع عليها إلا فريق من الخاصة المقربين وان هذه الكتب ليست فيما وجد فى مكاتب الأندلس وأهمها كتاب المضمون به وهو موجود بصحبة أربع رسائل للغزالى فى المكتبة الوطنية بباريس (المكتبة الامبراطورية سابقاً) تحت عدد ٨٨٤ نسخ خطية وذكره العلامة شمولدرز فى مقاله ص ٢١٣ مذكراً ١ بالهامش وفى هذا الكتاب « المضمون به » أظهر الغزالى اتفاقه مع الفلاسفة على قدم العالم ويقول كقولهم بأن الذات العلية تعلم الأمور إجمالاً لا تفصيلاً أى تحيط بالكليات لا بالجزئيات ، وأنها مجردة عن الصفات ، ولكن بعض المؤلفين نفى نسبة مثل هذا الكتاب للغزالى ، لبعده عما كان يقول به حجة الاسلام فى أمهات كتبه (يراجع فهرست الحاج خليفة طبعة الموسيو فلوجل ج ٥ ص ٥٩٠)

وجملة القول أن الغزالى اذا كان له مبدأ خاص به فانه لم يهتد اليه إلا بالتأمل وبالانجذاب الذى حل به منذ تصوف ولا تكون نتيجة الانجذاب فى الواقع مبدأ فلسفياً . ثم أن الغزالى يعلق أهمية كبرى على العمل وهو يثله فى كتابه « ايها الولد » بالثمرة والعلم بالشجرة . ومن أهم كتبه فى الأخلاق والحث على الفضيلة كتاب « ميزان الأعمال » طبع له تفسير عبرى فى ليزيخ عام ١٨٣٩ وناقله عن العربية المعلم ابراهيم ابن حسد اى الاسرائيلى الاندلسى

وأهمية الغزالى عند الافرنج هى فى جعوده العلوم الفلسفية ويقول علماءهم أنه طعن الفلاسفة فى الشرق العربى طعنة قاضية وكان يكون نصيبها فى الغرب كذلك لو لم تاق فى ابن رشد حامياً لها أحياءها قرناً من الزمان



﴿ إيضاح عن الغزالي ﴾

(١)

لا شك في أن هذا الفيلسوف الحكيم ، يعد من أعظم أعلام الفكر العربي الاسلامي ومن أئمة أهل البحث والنظر في علوم الدنيا والدين ، وقد عدّه كثيرون من مؤرخي الفلسفة والأدب من نوادر الدهر نبوغاً ونوراً . وقد كان من الفطاحل الذين زانوا القرن الخامس الهجري بعد نهاية الصدر الأول ، وقد شاء أن يكون من تأليفه ذلك الكتاب الذي فيه احياء وانتائى لأئمن آثار السلف الصالح ، فلقبوه بحجة الاسلام بحق دون مغالاة أو مجاملة أما عن اسمه فقد اختلفوا في هل كان الغزالي بتخفيف الزاى أو تشديدها ، وقد بحثت هذه المسألة في « شذرات الذهب » والعبر لشمس الدين الذهبي و « طبقات الشافعية » لعبد الرحيم الاسنوى فقرروا أن اسمه كان بتشديد الزاى ، فقالوا الغزالي كالطباري والخبازي بتشديد الزاى والطاء والباء وهذه لهجة أهل خراسان في غزّال وعطار وخباز بتشديد الحروف الوسطى . وجاء في « طبقات الشافعية » أن أباه كان يغزل الصوف فلقبه مستفاد من صناعة أبيه ولكن السمعاني قال « أن لقبه مستفاد من نسبته الى غزالة وهي إحدى ضواحي طوس » ونحن نميل الى تعليل السمعاني واطلاق اللقب بتخفيف الزاى

وسواء أكان الوالد يغزل الصوف ويبيعه في حانوته أم لم يكن ، فقد توفي تاركا ولديه محمداً (وهو ابو حامد) واحداً في غضاضة الطفولة . وكان بلا ريب رقيق الحال فأوصى بهما صديقاً متصوفاً قام على تربيتهما حتى استنفدت تركة أبيهما ، وقد شاءت الأقدار للغزالي أن يسافر ويرحل في طلب العلم ككل الفلاسفة والحكماء والانبياء والمصلحين الذين لا تكون نفوسهم إلا بالآلام في أوطانهم وفي اغترابهم . وقد صار الغزالي أنظر أهل زمانه . واستطاع أن يؤلف ويدرس ويفيد الناس في حياة استاذة وهو في مقتبل عمره ، وهو شبيه في ذلك بابن سينا

(٢)

وما شاهدناه في اتصال الفلاسفة السابقين ، وهم الكندي والفارابي وابن سينا بالخلفاء والوزراء ، وما اتخذوه من ذلك وسيلة لنشر أفكارهم وترويج مبادئهم . نشاهد أيضاً في حياة الغزالي ، فقد اتصل بنظام الملك وغفر الملك وعاش في ضلال آل سلجوق . فكأن الفلسفة المسكينة كانت أبدأ في حاجة للاحتواء بقوة الدولة منذ بداية التاريخ ، وهذا ارسطوطاليس اليوناني والمعلم الأول كان يعيش في ظل فيليبس المقدوني وأبنة الاسكندر . وكان فولتير

فى الأزمان الحديثة يعيش فى بلاط فردريك الاكبر، وكان جويته الالمانى العظيم فى بلاط امير فيمار، ولم تتحرر الفلسفة وأصحابها إلا فى حالتين ، حالة الفيلسوف القانع الذى يعيش من عمله الضئيل ليفذى الحكمة ، مثل سبينوزا الذى قضى حياته فى صناعة الساعات والتأليف ، والحالة الثانية حالة الفيلسوف الممول ، اما بيمراث مثل ارثورشوبنهور واما بثمرات مؤلفاته مثل جون ستيوارت ميل، وهذا أندر ما يكون بين الحكماء ف معظم هؤلاء القوم فقراء يعيشون من ثمرة أفكارهم بالتدريس والكتابة ، مثل فردريك نيتشه وبرجسون وغيرهما

(٣)

بين كتب أبى حامد التى ذكرناها فى ترجمته كتاب « المضمون به على غير أهله » وقد وصفه بعض كتاب الافرنج بأنه اعتراف الغزالى تشبيهاً له باعتراف جان جاك روسو، على أن هناك فرقاً جوهرياً بين الكتاتين، فجان جاك روسو دون اعترافه شاملاً لجميع شئون حياته المادية والمعنوية والعقلية ، ولكن الشيخ الغزالى جعل هذا الاعتراف قاصراً على حياته العقلية والعقلية ، وهو رسالة الى صديق له وصفه بأنه أخوه وجعل هذا الكتاب جواباً على سؤال توجه اليه من هذا الأخ ، فقال فى استهلاله « فقد سألتنى أيها الأخ أن أثبت اليك غاية العلوم وأسرارها، وأحكى لك ما قلستيه فى استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق مع تباين المسالك والطرق ، وما استجرت عليه من الارتفاع عن حضيض التقليد الى يفاع الاستبصار، وما احتوته ثانياً من طرق أهل التعليم القاصرين لدرك الحق على تقليد الامام ، وما ازدريته ثالثاً من طرق التفلسف وما ارتضيته آخراً من طريقة التصوف، وما انحل الى فى تضاعيف تفتيشى عن أقاويل الخلق من لباب الحق، وما صرفنى عن نشر العلم ببغداد مع كثرة الطلبة ، وما دعانى الى معاودتى بنيسابور بعد طول المدة » .

والظاهر من هذه النبذة الافتتاحية أن الغزالى قالى كثيراً فى استخلاص الحق ، وانه ازدرى الفلسفة وارتضى التصوف وهذا هو مفتاح حياته العقلية ، وظاهر من اعتراف الغزالى انه كان فى عنفوان شبابه منذ راهق البلوغ قبل بلوغ العشرين ، الى أن أناف على الحسين أى قبيل موته بخمس سنين ، لانه توفى فى نصف العقد السادس ، يحاول أن يستكشف أسرار كل طائفة بحرية مطلقة لافرق فى ذلك بين محق ومبطل ، ومتسئن ومبتدع ، فجمع فى بحثه بين درس الفيلسوف ليقف على كنه فلسفته ، والمتكلم ليجتهد فى الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته، والصوفى ليحرص على العثور على سر صفوته ، وأيضاً الزنديق المعطل والملحد الجاحد ليتجسس وراءه للتنبه لاسباب جرأته فى تعطيله وزندقته

(٤)

وهذه حرية في البحث واستقصاء في الدرس يدلان على سعة صدره وسمو فكره، إذ لا يمكن للمحقق أن يستوعب سبل الحقيقة بغير الجمع بين سائر مظاهرها. مما يقال للشيء وعليه كما كان شأن « قانت » في كتابه الجليل « نقد العقل الصحيح أو العقل الصراح » وقد كان هذا الشيخ الجليل الغزالي في تعطش الى درك حقائق الأمور من أول أمره وريعاً عمره، وكان البحث وراء الحقيقة غريزة وفطرة وضعت في جبلته. ومما يحذر بالنظر في نفسية هذا الفيلسوف انه ما زال هذا دأبه وديدنه حتى انحلت عنه رابطة التقليد وانكسرت على العقائد الموروثة، لأن مطلوبه كان العلم بحقائق الأمور. ومن امثاله التي ضربها في رفعة قدر العلم في نظره انه اذا علم ان العشرة اكثر من الثلاثة فلو قال له قائل لا بل الثلاثة اكثر بدليل اني اقلب هذه العصا ثعباناً وقلبها وشاهد ذلك منه، لن يشك بسبب هذه المعجزة أو الكرامة أو الحيلة السحرية في معرفته أن العشرة اكثر من الثلاثة ولم يحصل له منه إلا التعجب من قدرة هذا الذي قلب العصا ثعباناً، فأما الشك فيما علم فلا، ثم ثبت له أن كل ما لا يعاينه على هذا الوجه ولا يتأكد على هذا النوع اليقيني فهو علم لا ثقة له به ولا أمان معه، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني

(٥)

والغريب في أمر هذا الفيلسوف أنه سلك سبيل الفلسفة الحسية قبل (دافيد هيوم) الانجليزي بستة أو سبعة قرون، واذا علمنا أن دافيد هيوم كان له أعظم فضل في تنمية فكر « عمانوئيل قانت » الالماني الذي أقر في كتابه بأن هيوم هو الذي أيقظه من غفلته، لعلمنا مقدار عقل الفيلسوف الغزالي بالنسبة لهؤلاء المحدثين اللاحدين من أهل أوروبا، فن الغزالي فتش عن العلوم فوجد نفسه عاطلاً من علم موصوف بهذه الصفة إلا في الحسيات والضروريات، فقال الآن بعد حصول اليأس لا مطمع في اقتباس المشكلات إلا من الجليات وهي الحسيات والضروريات، فلا بد من إحكامها أولاً ليتبين أن ثقته بالمحسوسات وأمانه من الغلط في الضروريات من جنس أمانه الذي كان من قبل في التقليديات

(٦)

ولما وصل الى الفلسفة، قال أن الدهريين أول الفلاسفة الاقدمين. وانهم جحدوا الصانع المدبر العالم القادر، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه لا بصانع ولم يزل الحيوان من النطفة والنطفة من الحيوان كذلك كان وكذلك يكون أبداً

والصنف الثانى الطبيعىون وم قوم اكثروا ببحثهم عن عالم الطبيعة وعن عجائب الحيوان والنبات واكثروا الخوض فى علم تشريح أعضاء الحيوانات ، فرعموا أن النفس تموت ولا تعود ، وجحدوا الآخرة ، وانكروا الجنة والنار ، والقيامة والحساب ، فأنحل عنهم اللجام وانهمكوا فى الشهوات انهماءك الانعدام والصنف الثالث وقد وصفهم الغزالى بانهم الاهيون وهم المتأخرون ، منهم سقراط وهو استاذ أفلاطون ، وأفلاطون استاذ ارسطوطاليس ، وارسطوطاليس هو الذى رتب لهم المنطق وهذب العلوم وخرمهم ما لم يكن مخمراً من قبل ، وانفضج لهم ما كان فجاً من علومهم ، وهؤلاء الاهيون ردوا على الصنفين السابقين وهم الدهريون والطبيعىون ، وأوردوا فى الكشف عن فضائهم ما أغنوا به غيرهم ، ثم رد ارسطوطاليس على أفلاطون وسقراط ومن كان قبله من الاهيين رداً لم يقتصر فيه حتى تبرأ عنهم جميعاً

ومن العجيب أن الامام الغزالى مع اعترافه بفضل فلاسفة الاغريق لاسيما ارسطو ، فانه عاب على الفلاسفة الاسلاميين اتباعهم إياه ، وذكر أن ابن سينا والفارابى لم يقيم بنقل ارسطو من فلاسفة الاسلام أحد كقيام هذين الرجلين . وكان هذا بالطبع قبل ظهور ابن رشد ولو أدركه الغزالى لفضله عليهما وان كان لهما فضل سبق والتقدم

(٧)

ولما فرغ الغزالى من النظر فى العلوم الفلسفية وقبل منها ما قبل ، وزيف ما زيف شعر بأن علومهم غير وافية بكمال الغرض ، فاتجه نظره الى البحث فى مذهب التعليم وغائلته ولكنه قبل الشروع فى درس هذا المذهب وصل الى ما وصل إليه «عمانائيل قانت» من أن العقل ليس مستقلاً بالاحاطة بجميع المطالب ، ولا كاشفاً للغطاء عن جميع المعضلات وبهذه العقيدة الجديدة التى تعد المرحلة الثانية فى تكوين عقل الغزالى ، فإن المرحلة الأولى كانت التقليد ، والثانية كانت البحث فى أقوال المتكلمين والفلاسفة ، أخذ يدرس مبادئ الطائفة التعليمية فابتدأ بطلب كتبهم كما فعل فى كتب الفلسفة ، وترتيب كلامهم ورتبه ترتيباً محكماً مقارنة للتحقيق ، واستوفى الجواب عنه حتى أنكر بعض أهل زمانه من العلماء عليه مبالفته فى تقرير حجتهم ، وقالوا ان هذا سعى لهم أى لطائفة التعليمية وانهم كانوا يعجزون عن نصره طائفهم لولا تحقيق الغزالى وترتيبه .

(٨)

وليس هذا الاعتراض بين علماء الاسلام حديثاً ، فقد أنكر احمد بن حنبل على الحارث المحاسبي كتابه فى الرد على المعتزلة ، فأجابه الحارث بأن الرد على البدعة فرض

فقال ابن حنبل « نعم ولكنك حكيت شبهتهم أولاً ثم أجبت عنها فلم تأمن أن يطالع الشبهة من تعلق ذلك بفهمه ولا يلتفت الى الجواب أو ينظر اليه ولا يفهم كنهه » وما ذكره ابن حنبل حق ولكن في شبهة لم تنتشر ولم تشتهر ، أما اذا انتشرت فلجواب عنها واجب ولا يمكن الجواب إلا بعد حكاية الشبهات على حقيقتها كما فعلنا في كتاب « الشهاب الراسد » الذي جعلناه رداً على موضوع الشعر الجاهلي

ويظهر لنا أن الغزالي لم يكن مدفوعاً الى الرد على مذهب التعليم من تلقاء نفسه فقط بل كان هناك دافع سياسي ، لانه بانتشار مذهب التعليمية شاع بين الناس تحدى هذه الطائفة بمعرفة معنى الامور من جهة الامام المعصوم القائم بالحق ، ويظهر أن الخليفة فطن الى ما يتهدد مركز الخلافة من شيوع هذا المذهب فكلف الغزالي بالرد عليهم ، فقال الغزالي في حكاية هذا التكليف ما نصه « ثم اتفق ان ورد على أمر حازم من حضرة الخلافة بتصنيف كتاب يكشف عن حقيقة مذهبهم فلم يسعى مدافعتهم وصار ذلك مستحسناً من خارج ضميعة للباعث الاصلى من الباطن » وهذا ألطف ما يقال في حسن التعليل إذ الظاهر من مذهب التعليمية أنه مزيج من السياسة والشريعة . والسياسة فيه أظهر وقليل من الفلسفة اتخذوه أرباباً لترويحاً لمذهبهم ليصبغوه بصبغة الحكمة فاقتدوا ببعض أقوال فيثاغور فلم يكن هذا البحث يخلو من رائحة الفلسفة لأن التعليميين لما عرضت لهم اشكالات لم يفهموها ولم يحلوها ، واحالوها على الامام الغائب ، قالوا انه لا بد من السفر اليه وضيعوا عمرهم في طلب المعلم وفي التنجيع بالظفر به

(٩)

وعلى كل حال فان هذا البحث الاخير وجه الغزالي الى ما كان مخلوقاً له حقاً وهو طريق الصوفية ، فأقبل عليه بهمة وكان حاصل علمهم قطع عقبات النفس وانتزعه عن اخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل بها الى تخلية القلب عن غير الله . وكان العلم ايسر من العمل فقرأ كتبهم وطالع رسائلهم وأهمها : كتب ابني طالب المكي ، والحارث المحاسبي والمأثور عن الجنيد والشبلي والبسطامي . وحصل الغزالي كل ما يمكن تحصيله من طريقهم بالتعلم والسماع ، الى ان ظهر له ان أحسن خواصهم ما لا يمكن الوصول اليه بالتعلم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات ، فكم من الفرق بين ان يعلم الانسان حد الصحة وحد الشع وحد السكر وأسبابها وشروطها . وبين أن يكون صحيحاً وشبعان وسكران

وكل باحث في حقيقة المتصوفين يعلم يقيناً أنهم ارباب احوال لا اصحاب اقوال

(١٠)

على ان الغزالي الذي رأيناه يعجب بمعجزة قلب العصا ثعباناً ولا يجعلها دليلاً أو وسيلة لانكار ما ثبت في نفسه من طريق العلم اليقيني ، نراه عند ولوجه باب التصوف يقول انه قد حصل له من العلوم التي مارسها والمسالك التي سلكها في التفتيش عن العلوم العقلية والشرعية ايمان يقيني بالله تعالى وبالنبوة وباليوم الآخر وان هذه الاصول الثلاثة من الايمان كانت رسخت في نفسه لا بدليل معين مجرد أى كما رسخ في نفسه ان العشرة اكثر من الثلاثة ، بل بأسباب وقرائن وتجارب لا تدخل تفاصيلها تحت الحصر وكان يحكم السن وانقضاء العمر في مكارم الاخلاق وفضائل المجاهدات ظهر عنده ان لا مطمع له في سعادة الآخرة الا بالتقوى وكف النفس عن الهوى ، وان رأس ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا بالتجاني عن دار الغرور والانابة الى دار الخلود والاقبال بكنهه المهمة على الله تعالى وان ذلك لا يتم الا بالاعراض عن الجاه والمال والهرب عن الشواغل .

(١١)

وقد عرضت تلك المشكلة للغزالي وهو في قمة مجده منفوس في العلائق وقد احدثت به من الجوانب ، وأم اعماله اذ ذاك التدريس والتعليم والباعث عليهما طلب الجاه وانتشار الصيت ، فلم يزل يفكر في العزم على الخروج من بغداد لمفارقة تلك الاحوال ستة اشهر من رجب سنة ٤٨٨ هجرية الى آخر تلك السنة حتى مرض ويئس الاطباء من شفائه فخرج مرغماً مضطراً وهو يظهر انه مسافر الى الشام خذراً من ان يطلع الخليفة وسمحائه على عزمه وهو ان لا يعود الى بغداد ابداً ، ثم دخل الشام وأقام بها سنتين في العزلة والخلة والرياضة ثم دخل الى بيت المقدس واحتل في الصخرة ثم سار الى الحجاز ثم جذبته دعوات الأطفال الى الوطن ، ودام على ذلك مقدار عشر سنين وانكشفت له في أثنائها امور لا يمكن احصاؤها واستقصاؤها ، وخلاصتها التي يجوز الاتفاغ بها هي انه علم يقيناً ان الصوفية م السالكون لطريق الله تعالى خاصة ، وان سيرهم احسن السير ، وطريقهم اصوب الطرق ، واخلاصهم اذكى الاخلاق

(١٢)

وظاهر من هذا ان الغزالي لم يكن فيلسوفاً عقلياً ، انما كان حكيماً دينياً بالفطرة ، وانه اتخذ العلم والعقل والشرع ذاته وسيلة للوصول الى الحال التي هيأته لها الطبيعة ، على ان هذا لا يمنعنا من القول بان عقله النادر المثال لدى مروره بالفلسفة اليونانية والعربية أفادها واستفاد منها ، وهذا ظاهر من مؤلفاته التي ذكرناها لا سيما « مقاصد الفلاسفة » و « احياء علوم الدين » و « تهافت الفلاسفة » الذي سيرد الكلام عليه بالتفصيل في عرض الكلام على ابن رشد وهو الفيلسوف الاسلامي الوحيد الذي رد عليه بكتاب مثله .

٥ - ابنه باجه

هو أبو بكر محمد بن يحيى الملقب بابن الصائغ أو ابن باجه ، ويعرفه علماء الغرب في القرون الوسطى باسم اقمباس . من أشهر علماء العرب في الأندلس ، وكان مشهوراً بالطب والرياضيات والفلك ، ويشبه الفارابي في تفوقه في الموسيقى لاسيما التوقيع على العود . وقد ولد بسرقة في أواخر القرن الحادى عشر للمسيح . ولما شب تحول الى اشبيلية عام ١١١٨ للمسيح حيث أقام وانقطع لتأليف كتب في المنطق وأحد تلك الكتب موجود بمكتبة الاسكوريال تحت عدد ٦٠٩ . وقد فرغ الحكيم من وضعه يوم ٤ شوال عام ٥١٢ .

أما سبب تحوله الى اشبيلية فغير معلوم بالدقة ، وقد يكون اضطر الى الهجرة الى اشبيلية بعد أن فتح الفونس الأول مدينة سرقة عام ٥١٢ للهجرة ، فهجرها ابن باجه فيمن هجرها من العرب وكانت اشتغل بها أمداً ثم سافر الى غرناطة وأقام بها حيناً ثم رحل الى المغرب فكان موضع الاجلال والاكبار لدى أمراء المرابطين . وقد ورد في تاريخ الحكماء ، وفي حياة ابن الخطيب (للمكارى) ان ابن باجه كان وزير يحيى ابن أبي بكر حفيد يوسف بن تاشفين ، ولكن هذه الرواية مرتاب في صحتها لأن يحيى الذى كان أمير فاس لعهد جده يوسف فرّ من فاس عام ١١٠٧ بعد وفاة جده لأنه ثار على عمه على بن يوسف صاحب الامارة بعد يوسف .

وقد قضى ابن باجه ولم يبلغ مبلغ الكهول عام ٥٣٣ للهجرة (١١٣٨ م) . وروى بعض مؤرخى العرب انه مات مسموماً قضت عليه غيرة قرنائه في الطب . وقد أطنب ابن أبي أصيبعة في حياة الحكيم ابن باجه في كتابه عيون الأنباء ، وذكر أن أبا الحسن على الغرناطى كان تلميذ ابن الصائغ وصديقه . وقد جمع نصيباً من مؤلفاته وكتب لهذه المجموعه مقدمة ذكر فيها أن ابن الصائغ أول من انتفع بحكمة المشاركة من العرب (فلاسفة الشرق هكذا يسمى ابن سينا والفارابي والغزالي لتمييزهم عن فلاسفة الغرب)

من العرب كابن الطفيل وابن باجه وابن رشد) وهذه الرواية لا ريب فيها لان مؤلفات هؤلاء الحكماء انتشرت في الأندلس منذ ولاية الحكم الثاني ٩٦١ - ٩٧١ فيكون ابن باجه أول من أشاع العلوم الفلسفية في الأندلس بغير نزاع . وقد اعترف بفضل ابن الطفيل الذي لم يعرفه بالذات ، انما خلفه بعد بضع سنين . وذكر ابن الطفيل ما كان عليه ابن باجه من توقد الذكاء وسعة الفكر ، وانه فاق أهل عصره وأسف عليه لأن مشاغل الحياة الدنيا ووفاته قبل الأوان عاقته عن فتح كنوز علمه لأن أهم ما خلفه من الكتب غير تام ولم ينجز سوى أبحاث صغيرة مكتوبة على عجل . بيد أن ثناء أفاضل أهل عصره لم يصن ابن الصائغ من ذم البعض ممن أعماه الحسد والجهل فقد كتب الفتح بن خاقان في قلائد العقيان :

« ان الأديب أبا بكر بن الصائغ هو قذى في عين الدين وعذاب لاهل الهدى . وقد اشتهر بين أهل عصره بهوسه وجحوده واشتغاله بسفاسف الأمور ، ولم يشتغل بغير الرياضيات وعلم النجوم ، واحتقر كتاب الله الحكيم وأعرض عنه . وكان يقول بأن الدهر في تغير مستمر ، وأن لا شيء يدوم على حال ، وأن الانسان كبعض النبات أو الحيوان ، وأن الموت نهاية كل شيء . . . الخ »

وقد ذكر ابن الخطيب في كتابه « الاحاطة في أخبار غرناطة » سبب العداء الذي استحکم بين ابن الصائغ وابن خاقان فقال ان الفتح افتخريوماً بمجلس بما ناله من رضى أمراء الأندلس فكذب ابن الصائغ واحتقره

أما مؤلفات ابن باجه فقد ذكرها ابن أبي أصيبعة . فمنها كتب في الطب والرياضيات والحكمة وشروح لبعض كتب ارسطو في الطبيعيات وحوادث الجو وكتب في البداية والنهاية ، وكتاب في الحيوان . أما الكتب التي لم ينجزها وذكرها ابن طفيل فكثيرة منها ما هو في المنطق ومحفوظة في مكتبة الاسكوريال وكتاب في النفس ورسائله في تدبير المتوحد ، ورسالة الاتصال ، ورسالة الوداع . وقد تكلم في هذه الرسالة على العوامل التي تؤثر في الانسان وتدفع العقل على التفكير وشرح غاية الوجود الانساني

وغاية العلم وهما التقرب من الله والاتصال بالعقل الفعال الصادر عنه جل وعلا . ثم أضاف المؤلف جملاً مبهمه في خلود النفس وغرس بذور المذهب الذى توسع فيه ابن رشد وهو مبدأ وحدة النفوس ، وكان له من الشأن لدى علماء النصرانية ما كان حتى حاول تفنيده القديس توما والبرت الكبير

ويظهر أنه كتب رسالة الوداع قبيل رحلة طويلة ، وبعث بها الى أحد تلاميذه . وأصدقائه ليكون على بينة من آراء الحكيم فيما يتعلق بأهم المسائل اذا لم يلتقيا بعد . وأول ما يظهر لقارئ رسالة الوداع رغبة المؤلف فى أحياء .عالم العلم والفلسفة لأنهما فى رأيه جديران بارشاد الانسان الى الاحاطة بالطبيعة وهدايته بعون الله الى معرفة ذاته وبالانصال بينه وبين العقل الفعال . وقد لام الغزالي الذى أضل نفسه وأضل سواه بزعمه فى « المنقذ » ان الخلوة تفتح للذهن عالم المعقولات وتظهر المتأمل أموراً إلهية ليس وراء رؤيتها لذة وانها هى الغاية التى يسعى اليها المتأملون .

أما الرسالة التى دعاها ابن باجه « تدبير المتوحد » فهى أهم وأنفع كتبه ، وقد ذكرها ابن رشد فى آخر كتابه على العقل الهولاني بما يأتى « أراد أبو بكر بن الصائغ أن يخطط خطة لتدبير المتوحد فى هذه الأمة ولكنه لم ينجزها وكثير منها غامض وسنحاول فى غير هذا المكان شرح غاية المؤلف من هذه الرسالة ، لأنه أول من سار فى هذا المضمار ، ولم يسبقه فيه أحد »

بيد أن رسالة ابن الصائغ لا أثر لها ، وليس فى مؤلفات ابن رشد انجاز لما وعد من الكلام عليها والفضل فيما تعلمه منها راجع الى أحد فلاسفة اليهود فى القرن الرابع عشر وهو موسى الزبوني شارح رسالة حى بن يقظان

ويظهر أن غاية ابن باجه من رسالة تدبير المتوحد أن يثبت قدرة الإنسان المتوحد المنتفع بمحسّنات الحياة البعيد عن مفاسدها على الانصال بالعقل الفعال بمجرد تمقّواه الفكرية ، ولكن ابن باجه لا يوصى بالخلوة أو الوحدة المطلقة إنما يرشد الإنسان المشتغل بشئون الحياة الى سبل الوصول الى الكمال وهو يشير الى امكان ذلك لرجل بمفرده

أو لعدة رجال في درجة واحدة من الفكر وهم ذوو مقصد واحد وقد يستطيع ذلك أهل بلد بأسره لو كانت حياتهم تابعة لشروط الكمال . ولم تخف على ابن باجه صعوبة هذا الأمر فأوصى المتوحد بالعيش في أغزر المدن علماً أى في أقرب المدن الى الكمال وأجمعها لأهل الفضل والحكمة وهو يسميها أفضل الدول ورسالة التدبير مقسمة الى ثمانية فصول

✽ ملخص رسالة تدبير المتوحد ✽

الفصل الأول

غاية الرسالة شرح تدبير المتوحد بين أهل المدينة ، فشرع المؤلف في الكلام على لفظ « تدبير » قال : أن هذا اللفظ يدل في أكبر معانيه على مجموعة من الأعمال ترمى الى مقصد معلوم ، فلا يمكن أن يستدل بها على عمل مفرد إنما على جملة أعمال تنجز على وتيرة واحدة بناء على خطة مرسومة للوصول الى غرض معلوم كالتدبير السياسى والتدبير الحربى ، ويقال في هذا المعنى أن الله يدبر الكون لأن تدبيره جلّ وعلا على زعم العامة يشبه تدبير الحكومات وإن كان هذا التدبير في رأى الحكماء ، ليس مشابهاً الا في اللفظ دون المعنى . لأن تنظيم جملة من الأعمال على خطة معلومة والتفكير فيها قبل إنجازها هو من خواص البشر

ينبغي أن يكون تدبير المتوحد على مثال تدبير الحكومة الكاملة ، لذا شرع المؤلف يتكلم في التدبير السياسى ، قال : ومن علامات الحكومة الكاملة أن لا يكون بها أطباء أو قضاة فان أهل المدينة الكاملة ليسوا في حاجة الى المداواة لأنهم لا يتناولون من الغذاء الا ما يوافقهم وبذا تختفى الأمراض الصادرة عن الغذاء . أما الأدوية الخارجة عن الإنسان أى التى تصيبه بدون تفريط أو افراط منه فانها تزول بذاتها . أما الاستغناء عن القضاة فلأن العلاقات بين أبناء البلد يكون أساسها المحبة فلا يقع الخلاف بين الأصدقاء . ثم أن الحكومة الكاملة كفيلة بأن يبلغ الفرد فيها أرقى ما يمكن بلوغ الفرد إليه من مراتب الكمال لأن الكل يفكرون بأعدل وسائل التفكير وينظرون الى الأمور

أدق نظر ويطيع كل فرد ما تأمر به القوانين لأن الفرد يكون عالمًا بما يجوز وما لا يجوز كذلك تخلص الأعمال من الخطأ والهذر والخل فتصفو الطباع وتكرم الأخلاق بحيث لا تكون بالناس حاجة الى طب النفوس وهو ما لا غنى للجمهوريات الناقصة عنه مثل الارستوقراطية والاوليجاركية والديموقراطية والموناركية

فالمتوحدون في حكومة غير كاملة ينبغي لهم أن يعيشوا كأنهم أفراد في حكومة كاملة فهم كالنبات الذي ينمو بذاته وبالطبيعة بين ظهرائي أمثالهم الذين هم كالنبات الذي ينمو نمواً صناعياً .

يقول ابن باجه وغايتنا من هذا الكتاب أن نشرح تدبير تلك النباتات التي ينبغي لها أن تسترشد بقواعد الجمهورية الكاملة بحيث لا تحتاج الى أنواع الطب الثلاثة (طب النفس وطب الخلق وطب البدن) لأن الله وحده هو شافيها، والمتوحد قد يكون فرداً أو جماعة ما لم تتبع الأمة بأسرها خطتهم وطريقهم لأنهم يكونون متميزين عن البقية بالسعى الى الكمال وهؤلاء هم الذين يطلق عليهم المتصوفون اسم الغرباء لأنهم بما فطروا عليه من الفضائل وما اكتسبوه من الحكمة غرباء في أوطانهم يشذ عنهم الأهل وينأى عنهم الأصدقاء، ثم أنهم ينتقلون بفكرهم من الوسط الذي هم فيه الى الجمهورية الكاملة التي هي لهم بمثابة الوطن والمستقر .

ملحوظة — راجع ما كتبناه عن الغارابي فإنه في السيرة الفاضلة ذكر مثل هذا القول

في كلامه على خلاصة المتورين من الخاصة (Les ames bien nées.)

الفصل الثاني

شرع ابن باجه في الكلام على أعمال الإنسان ، ففصل أنواعها للتمييز بين الأعمال التي تنتهي به الى غرض ، وبين الأعمال الإنسانية المحضة فقال : أن بين الإنسان والحيوان رابطة كالتى بين الحيوان والنبات والتي بين النبات والمعادن الجامدة . أما الأعمال البشرية المحضة والخاصة بالإنسان دون سواه فهي الناشئة عن الإرادة المطلقة أى عن إرادة صادرة عن التفكير لا عن غريزة ثابتة فى البشر ثبوتها فى الحيوان ، فلو أن رجلاً كسر

حجراً لأنه جرح به فانه يعمل عملاً حيوانياً ، أما من يكسر حجراً لثلا يجرح به سواء فعله هذا يعد عملاً إنسانياً ، ومن يأكل خيار شنبر لينقى بدنه بحيث لا يكون الطعم اللذيذ الذى يستوعبه إلا عارضاً إنما يأتى عملاً إنسانياً بغايته ، حيوانياً عرضاً .

وزبدة القول هى أن العمل الحيوانى تدفعنا إليه الغريزة الثابتة فى الروح الحيوانى . أما العمل الإنسانى فيدفعنا إليه رأى أو الاعتقاد بقطع النظر عما اذا كان الفكر مسبوقاً أو غير مسبوق فى الوقت ذاته بمؤثر غريزى . وأغلب أعمال البشر الداخلة فى نطاق الأنواع الأربعة التى سبق الكلام عليها مركبة من عناصر حيوانية وأخرى انسانية ويندر أن تكون أعمال الإنسان حيوانية على الإطلاق إنما يغلب أن تكون إنسانية وهذا ما ينبغى للمتوحد . ومن لا يعمل إلا متأثراً بالفكر والعدل بدون إكتراث للروح الحيوانى فعله جدير بأن يسمى عملاً إلهياً لا إنسانياً وهو موضع عنايتنا فى هذه الرسالة وينبغى لمن يرمى الى هذا المقصد أن يسمو بفضائله بحيث اذا عزمت النفس العاقلة على إنجاز شئ ، إنقاد إليها الروح الحيوانى دون أن يخالفها ما دام الفكر يريد ذلك وبذلك يصل الروح الحيوانى ذاته الى فضائل الخلق لأن تلك الفضائل إنما هى « ابراز الوجود للروح الحيوانى » لهذا ينبغى للمتوحد أن يتميز بالفضائل . هذه هى القاعدة الأولى لتدبير المتوحد لأنه ان لم يتميز فى تلك الصفات وكانت النفس الحيوانية تضع له عقبات فى وقت العمل تكون هذه ناقصة وبدون غاية وان لم تكن كذلك يضجر المتوحد بسرعة ويمجد صعوبة . وفى الواقع أنه من طبيعة النفس الحيوانية أن تطيع النفس العاقلة ما عدا حال الرجل الذى ليس فى حاله الطبيعية كما هى حال الرجل ذى الطباع المتقلبة غير الثابتة أو الرجل الذى ينقاد للغضب

وهذا الرجل الذى تفوز لديه النفس الحيوانية على النفس العاقلة بحيث ينقاد الى شهواته ، والذى يحارب فكره ويخالفه هذا وان كان انساناً فهو يتبع الطبيعة الحيوانية ولا يعرف طريق الهدى من الضلال ، أقول ان الحيوان أفضل منه لأن الحيوان يطيع طبيعته الذاتية وفى الواقع يمكننا أن ندعو حيواناً بالمعنى المطلق ذاك الذى يملك

الفكر الإنسانى الذى يمكنه من أن يحسن الفعل وهو مع ذلك لا يحسن لأنه حينئذ لا يكون انساناً، والحيوان أرق منه بل هو حيوان على الإطلاق لأنه مع وقوفه بذكائه على المعلومات وتمييز الخير من الشر تراه ينبع طبيعة الحيوان .

فى مثل هذه الأحوال يكون العقل البشرى وسيلة لزيادة الشر أى عند ما يزعم علمه بالخير تغلب الطبيعة الحيوانية على الذكاء ، ومثل الذكاء كمثل الغذاء الطيب الفاخر يعطى لبدن معتل ويقول بقراط : « ان هذا الغذاء يزيد الداء » . أن سقوط الجاد يتم بالطبيعة والصعود يتم بمجهود ولا شك فى أن هذه الأعمال تتم للضرورة ولا يوجد للجناد حرية القصد . ولا يمكننا أن نمتنع عنها لأن الحركة فى مثل هذا العمل لا تأتى منا . كذلك العمل الحيوانى فى النفس الغذائى والمعيد القوى والمزيد يتم بدون قصد أى انه يتم بالطبيعة ، وحيث أنه يصدر عنا فى قوتنا أن نقف ذاتنا وأن نمتنع عنه . أما العمل الانسانى فهو يصدر على الدوام عن قوتنا وبقصد منها ولذا فى قوتنا أن نمتنع عند ما نريد . وينتج من هذا أن النهايات أو العلل النهائية لا تعين ولا تحدد إلا بالأعمال الإنسانية

الفصل الثالث

ثم دخل الفيلسوف فى الكلام على الأعراض العقلية وأنواعها ليوضح آخر غايات المتوحد . فبدأ ببيان أعمال الرجل الانسانية وانها تصدر عن القوة العاقلة وان هذه القوة موجودة لقصد أو لغاية وهذه الغاية هى النوع الثانى من الأعراض العقلية أن كلمة « العقل » يستعملها العامة استعمال كلمة النفس ويستعملها الفلاسفة كترادف وبعض الأحيان يقصدون بذلك الحرارة الطبيعية التى هى أول عناصر النفس ، لأجل هذا يقول الأطباء أن الأرواح على ثلاثة أنواع الروح الطبيعية والروح العاقلة والروح المحركة ويقصدون بذلك النفس لا من حيث هى نفس على الإطلاق انما من حيث هى قوة محركة ، وفى هذا المعنى تكون كلمة عقل ونفس مترادفتان . وكلمة روح تطلق خاصة على الروح ذات الدرجة الثانية أى الروح العاقلة أو الحيوية ، وبعض الأحيان هم

يقصدون بكلمة روح المواد الجامدة المنفصلة التي تحرك مواداً أخرى والتي ليست أجساماً إنما هي أعراض للأجسام . ومع ذلك فإن الفلاسفة لا يطلقون على هذه المواد كلمة روح كما هي عادة لغويي العرب . إنما يقولون غالباً « روحاني » كلمة مركبة ومشتقة من روح كما تشتق كلمة جسماني من جسم ، ونفساني من نفس . وكلما بعدت مادة عن الجسمانية كلما وجب أن تطلق عليها كلمة روحاني . لذا كان العقل الفعال أحق المواد بهذه التسمية وكذلك المواد التي تحرك الأجرام والدوائر الفلكية .

ان الأعراض الروحانية أربعة أنواع مختلفة الأول الأجسام الفلكية أو النجوم الثاني العقل العام والعقل الصادر والثالث العقل الهولاني أو المادى أى الأعراض المعقولة أو الأفكار العقلية القائمة بالأشياء . والرابع الأفكار التي توجد في قوى النفس أو في الذوق العادى أى في الخيال وفي الذاكرة .

أما النوع الأول فلا علاقة له على الإطلاق بالمادة . والثاني لبس في ذاته هيولانياً إنما له علاقة بالمادة لأنه يكمل الأشكال الهولانية كالعقل الصادر الذي يعمل الأشكال كالعقل الفعال . أما النوع الثالث فهو في علاقة مباشرة مع المادة ويسمونه هيولانياً لأنه يشمل الأشياء المادية المعقولة أى التي ليست روحانية بروحها ، لها وجودها في المادة وخارجة عن الجسمانية . وهى بعض الأشكال التي تبقى في قوة النفس العاقلة عند ما تنتهى العلاقة الخاصة التي بين القوة العاقلة والشيء المفرد ، لأنه ما دامت هذه العلاقة تبقى القوة العاقلة متأثرة بأثر جسماني تجعل العلاقة جسمانية فلما تنتهى الجسمانية وتنتهى العلاقة وتصبح القوة العقلية روحانية لا تحفظ إلاً العلاقة العامة أى العلاقة التي تربطها بسائر الأفراد . والنوع الرابع متوسط بين المعقولات الهولانية وبين الأعراض المادية المحضة .

الفصل الرابع

توجد أعمال ليس لها غاية سوى الشكل البدني كالشرب والأكل واللبس والسكن . وهذه الأعمال لا غاية لها إلاً التمتع المادى وغايتها إتمام الشكل الجسماني ولا ينبغي إهمالها .

ثم أعمال غايتها الأشكال الروحانية الخاصة وهي تختلف باختلاف طبيعة الأشياء التي تقصد اليها نبلاً وخسة (١) مثل ذلك غرور بعض الناس بلبس الملابس الجميلة في الظاهر وهم يهملون الملابس الباطنية ، ان اللذة التي تعود عليهم ليست شهوانية إنما هي راجعة الى حاسة باطنية فيها شئ روحاني (ب) الأعمال الموجبة نحو العرض الروحاني الكامن في الخيال كأن يتسلح الانسان في غير وقت الحرب (ج) الأعمال التي غايتها التسلية والسرور كاجتماع الأحابب والألعاب وعلاقات الرجل بالمرأة لغير التناهل والترفيه في السكن وإقتناء الأثاث والبلاغة والشعر (د) الأعمال التي غايتها التكلم في العقل والفكر كأن يدرس رجل علماً لذاته ليكمل عقله لا ليعود عليه بنفع مادي أو كأن يعمل عمل كرم أو شرف بدون انتظار نتيجة مقصودة أو منفعة كل هذه الأعمال ينبغي أن تتم لذاتها وأن لا تكون لها غاية أخرى سوى تكميل الشكل الروحاني للانسان . ومع ذلك يوجد أشخاص يقصدون بهذه الأعمال الشهرة والمجد و يظنون أن أعظم سعادة للرجل أن يبقى اسمه على مر الدهور ، والعرب يعلقون على الذكر أهمية كبرى ويقول شاعرهم : الذكر للانسان عمر ثان

الأعمال التي يقصد بها الأشكال الروحانية العامة وهي أكمل أعمال الرجل والأعراض المقصودة هنا هي متوسطة بين الأعمال السابقة التي هي ممتزجة بالجسمانية والروحانية المطلقة وهي الغاية النهائية لمن يبحث عن السعادة أو غاية المتوحد الكبرى

الفصل الخامس

بعد أن قسم الأعمال الإنسانية تبعاً للأعراض المقصودة بها أخذ الحكميم يبين غايات هذه الأعمال لكل شكل خاصة فقال إن الأغراض على ثلاثة أقسام :

أغراض متعلقة إما بالأعراض الجسمانية واما بالأعراض الروحانية الخاصة واما بالأغراض الروحانية العامة . أما الأعمال الجسمانية المحضة التي يشترك فيها الإنسان والحيوان فلا محل لها هنا .

أما الروحانية العامة فهي تحرك الإنسان الى الصفات الخلقية والعقلية وان بعض أخلاق الإنسان توجد أيضاً في الحيوان كالشجاعة في الأسد والمعجب في الطاووس واليقظ في الكلاب . ولكن هذه الصفات ليست خاصة ببعض الأفراد من النوع إنما هي صفات غريزية راکزة في كل الجنس ولا توجد فردية إلا في الإنسان فكل الكلاب يقظة ولكن اليقظين من الرجال قليل ، ولذا فهي تسمى في الرجال فضائل اذا استعملها الرجال بمقدار معتدل وعلى الدوام كلما اقتضتها الحال

أما الصفات العقلية فتكون في الأعراض الروحانية الإنسانية قسماً خاصاً ليس له بالصفات الأخرى علاقة . فان الأعمال العقلية والعلوم في حقيقتها كلها كمالات مطلقة تعطى للإنسان الوجود الحقيقي التام ، أما العرض الروحاني الفردي فيعطى وجوداً محدود الزمن مثل العرض الروحاني الذي ينتج عن الشهرة فانه ليس بينه وبين ذاك الذي يحصل عليه بواسطة الصفات العقلية مقارنة

أن من يقتصر على الأعراض الجسمانية يضع نفسه في صفوف الحيوان كذلك يكون إهمال الوجود الجسماني ضد الطبيعة وهذا لا يباح إلا في بعض الظروف المستثناة حيث يكون احتقار الحياة فرضاً على الإنسان مثل وجوب موت الإنسان في سبيل الدفاع عن الوطن أو الدين ولا يمكن لأى رجل مادي أن يصل الى السعادة إنما لا يصل الرجل الى السعادة إلا اذا كان روحانياً محضاً وإلهياً حقيقة أن الرجل الروحاني ينبغي له أن يعمل أعمالاً جسمانية للضرورة لذاتها ، أما الأعمال الروحانية فيعملها لذاتها ، كذلك ينبغي للفيلسوف أن يعمل أعمالاً روحانية كثيرة بدون أن يكون فعلها لذاتها . أما المعقولة فهو يعملها لذاتها . فلا يتناول من الأعمال الجسمانية إلا ما كان أداة في مد أجله ولن يقدم الشئ الجسماني مطلقاً على الروحاني ولا يأخذ من أرفع درجات الروحاني إلا ما كان ضرورياً للمعقول ثم يتعلق في النهاية بالمعقول المطلق لأنه بواسطة الجسماني يكون مخلوقاً انسانياً وبالروحاني يكون مخلوقاً أرفع وبالمعقول يصير مخلوقاً سامياً إلهياً . فالفيلسوف هو بطبيعة الحال انساناً سامياً إلهياً ، على شرط أن يختار في كل نوع من

الأعمال ما كان أرفعها وأن يختلط بأهل كل طبقة من الناس لأجل أسى ما فى كل واحد منهم من الصفات وأن يمتاز عنهم جميعاً بأرفع الأعمال وأكثرها مجداً . فاذا وصل الى الغرض التهاى أى عند ما يفقه العقول البسيطة فى كل معانيها ، والمواد المنفصلة ، يصير واحداً منها ويمكن أن يسمى موجوداً إلهياً . فتبعد عنه صفات الجسمانية الغير الكاملة كذلك الصفات الروحانية السامية ويجدر أن يكون له صفة الإلهى بدون أن يكون به شىء جسمانى أو روحانى . كل هذه هى صفات المتوحد ابن الجمهورية الكاملة .

الفصل السادس

الأعراض الروحانية الفردية على أربعة أنواع : النوع الأول هو العالمى ومقره الحواس أو الاحساس ، والنوع الثانى فى الطبيعة أو الشهوة ، لأن من به ظمأ يجد فى ذاته عرضاً روحانياً يدفعه للبحث عن الماء ومن به جوع يجده لأجل البحث عن الغذاء ، وعلى العموم كل من يشتهى مدفوع للبحث عما يشتهى بعرض روحانى ، وهذا العرض الصادر عن الطبيعة لا ينصب على جسم خاص لأن من به ظمأ لا يتطلب نوعاً خاصاً من الماء إنما يطلب ماء ما من الجنس الذى يشتهيه . النوع الثالث هو العرض الروحانى الذى ينشأ عن الفكر أو العرض الذى يصدر عن التأمل أو الدليل والابضاح

والنوع الرابع يشمل الاعراض التى تولد بواسطة تأثير العقل الفعال بدون تمضيد الفكر أو الدليل ، وفى هذا النوع يدخل الوحي النبوى ، والأحلام الصادقة التى هى صادقة بالضرورة ، وليست صادقة بالمصادفة . والنوعان الأولان مشتركان بين الانسان والحيوان والأعراض الضرورية للحيوان اكماله الطبيعى تعطىها الطبيعة لكل الحيوانات ، ولكن توجد أعراض تعطىها الطبيعة تكرماً ولا توجد الا فى بعض الحيوانات . وهذه الحال قاصرة على الحيوانات التى ليس لها دم كالنحل والفمل . والنوعان الأخيران من الأعراض الروحانية خاصان بالانسان وهما وسط بين الاعراض الروحانية الفردية والأعراض المعقولة لأنهما ليسا أعراضاً فردية لأجل الأجسام ولا أعراضاً

روحانية فردية كالاعراض الحساسة وليسا خالصين عن المادة بالمرة حتى يصح وصفهما بالعموم كالاعراض المعقولة ومن الممكن للمراقب أن يعرف من حدة النظر درجة الروحانية والذكاء التي وصل اليها الانسان .

الفصل السابع

لا ينبغي للمتوحد أن يعمل لأجل الاعراض الروحانية لذاتها لأنها ليست نهايته وان كانت وسيلة للوصول الى الغاية القصوى وينبغي له أن لا يخاطب الذين لا يملكون الا تلك الاعراض الروحانية لأنهم قد يتركون في نفسه آثاراً تعوقه عن الوصول الى السعادة الأبدية

ولنفترض الآن ان رجلاً فاضلاً بالمرة كالمهدى وآخر فاجراً كأبي دلالة كل واحد منهما يملك العرض الخاص بالآخر . وكل عرض روحاني محرك للجسم الذي يوجد العرض به . فعرض أبي دلالة يحمل المهدى على السرور والهدر تبعاً لإدراك الأول للذات ولعرض المهدى يحمل أبا دلالة على التواضع والحياء . لأن أبا دلالة يذل بإدراك الطبيعة السامية التي هي طبيعة المهدى وبعرضها الشريف . ومن المحقق ان التواضع والحياء هما من الصفات التي هي أرق من الخفة والباطل فحينئذ بعرض الرجل الراقى أى بإدراك هذا العرض يمكن للرجل المنحط أن يشرف ويرتقى وكذلك بعرض الرجل المنحط يمكن سقوط الرجل الراقى . فينبغي علينا والأمر كذلك أن نتوحد وبهذه الوسيلة ينقى أخس الناس نفسه ويعان عن مجد الرجل السامى والسامى يخلص من التأثير الذي يمكن أن يتلقاه من الخسيس ولا يفكر إلا في الوحدة وكذلك يجد كل واحد من كان قريباً منه إلى جانبه . وهكذا المتوحد سيبقى تقياً من الاختلاط بالناس . لأن من واجبه أن لا يرتبط بالرجل المادى ولا بالرجل الذى ليس له غاية إلا الروحاني المطلق . وواجبه أن يرتبط بأهل العلم وحيث ان أهل العلم لا يوجدون في كل مكان فينبغي للمتوحد أن يتبعد عن الناس على قدر الإمكان وأن لا يمتزج

بهم إلا لأجل الضروريات ، ينبغي له أن يعتمد عنهم لأنهم ليسوا من جنسه فلا يختلط بهم ولا يسمع لفظهم لأجل أن لا يحتاج لتكذيب أكاذيبهم وان لا يقضى وقته في بفضهم وفي الحكم عليهم وهم أعداء الله . والأفضل للمتوحد أن لا يقضى وقته في الحكم على الناس الذين يعيش بينهم انما يعطى نفسه لتعليمه الإلهي وأن يلتقي بعيداً عنه ذلك العبء الثقيل وأن يكمل نفسه وأن يقضى لمن حوله كالنور وفي السري يعطى نفسه لتعلم علم الخالق كما لو كان ذلك أمراً معيماً وبذلك يكمل نفسه في العلم وفي الدين الذي يرتضيه له أو يذهب الى الأما كن التي يوجد فيها العلماء فيرتبط بهم وبالمتقدمين في السن المتأخرين بذكائهم وعلمهم وصدق حكمهم وبفضائلهم العقلية ، وأن يجنب الشبان القليلي الخبرة ، وان ما قوله هنا لا يناقض العلوم السياسية التي تقول بأن مجانية الناس خطأ ، ولا العلوم الطبيعية التي تقول بأن الانسان مدنى بالطبع لأن هذين المبدئين صحيحان نظرياً حال تملك الرجال كالاتهم الطبيعية ولكن قد يحدث أن يكون الخير في الابتعاد عن المجتمع فان اللحوم والنبيد أغذية نافعة للإنسان كما ان الأفيون والحنظل قاتلان ومع ذلك فإنه يحدث أن هذين الأخيرين يكونان في بعض الأحيان نافعان والغذاء العادي الطبيعي قد يحدث أن يكون قاتلاً . ولكن هذا نادر ولا يحدث إلا مصادفة وهذا أيضاً ينطبق على تدبير النفوس .

الفصل الثامن

أن غاية المتوحد النهائية هي في الأعراض المعقولة والأعمال التي تؤدي إليها كلها في حيز العقل ولا يصل المتوحد الى تلك الأعراض إلا بالتأمل والدرس وهذه الأعراض لها في ذاتها تأكيد لوجودها وهي بعبارة أخرى أفكار الأفكار وأرقاها العقل المكتسب الصادر عن العقل الفعال الذي بواسطته يتوصل الإنسان لأن يفهم ذاته كوجود عقلي ثم أسهب ابن باجه في الكلام على العقل المكتسب وطريقة الوصول الى فهم ذاته ، ثم قال « أن العقل الفعال لا ينقسم أي لا يتجزأ وحيث أن الأعراض الخاصة به جميعاً ليست فيه إلا واحدة أو على الأقل كل أرواحها هي أشياء لا تتجزأ أي أن كل

عرض خاص يوجد فيه أى فى العقل الفعّال كوحدة ، فعلم هذا العقل المنفصل كذلك واحد وأن كانت أغراضه متعددة كتعدد الأنواع . وإذا كانت الأعراض التى تصدر عنه متعددة فما ذلك إلا لأنها تظهر فى مواد مختلفة . وفى الواقع أن الأعراض الموجودة فى بعض المواد هى فى العقل الفعّال عرض واحد وليس المقصود من ذلك أنها كانت بالمعنى بعد أن كانت فى المواد كما يحدث هذا لأجل العقل فى الفعل . وليس هناك ما يعوق العقل فى الفعل عن عمل مجهود لتقريب هذه الأعراض المنفصلة منه الى أن يصل الى الإدراك المعقول أو العقل المكتسب ، لأجل هذا كان الإنسان بروحه أقرب الموجودات للعقل الفعّال وليس هناك ما يعوق العقل المكتسب عن أن يعطى ما تعطيه العقول الأخرى أى الحركة لأجل أن يتأمل فى ذاته وعند ذلك يصل الى الإدراك المعقول الحقيقى أى احساس المخلوق الذى بطبيعته هو عقل يعمل بدون أن يحتاج حالاً أو سابقاً الى شىء يخرج به من حالة القوة . هذا هو إدراك العقل المنفصل أى العقل الفعّال كما يدرك ذاته وهذا هو آخر الحركات »

ويرى القارىء مما تقدم أن ابن باجه لا يوضح بجلاء الطريق التى تتم بها تلك الحركة العظمى وكيف يتم الاتصال بين العقل الإنسانى والعقل الفعّال العام ، وقد رأينا فى رسالة الوداع أنه مضطر الى إدخال قوة فوق الطبيعة لإتمام هذا الاتصال ، ثم لنذكر أن الكتاب الذى فرغنا من تلخيصه قد وجده ابن رشد غامضاً ، وقد وضعه ابن طفيل بين الكتب التى لم يتمها ابن باجه ووصفها بأنها مجزومة من أواخرها . ولكن الذى تهمنى معرفته هو أن ابن باجه أعطى للفلسفة العربية فى الأندلس حركة ضد الميول التصوفية التى ابتدعها الغزالى وقال ابن باجه : إن العلم النظرى وحده قادر على الوصول بالإنسان الى فهم ذاته وفهم العقل الفعّال كما أوضح ذلك فى رسالة الوداع وكما علمنا ابن طفيل وبذا اختط السبيل الذى سار عليه ابن رشد

✽ إيضاح لفلسفة ابن باجه ✽

١ - تحريف اسمه واضطهاده

يطلق عليه بعض الافرنج اسم (Avenpace) وبعضهم (Avimpace) وهي محرفة عن ابن باجه كما حرفوا (Avicenna) عن ابن سينا و (Averroes) عن ابن رشد وقد ولد في أواخر القرن الخامس للهجرة وتوفي في أوائل السادس (٥٣٣ هـ) ومات هذا الفيلسوف شاباً في مقبل العمر ولا نعلم الشأو الذي كان يبلغه لو مد في أجله حتى كمال مواهبه الفطرية .

على أن حياته مع قصرها كانت مثالا لحياة الفيلسوف فقد بلى بمحن كثيرة وشناعات من العوام وقصدوا هلاكه مرات ولكنه نجا من بطشهم . وكان هذا الاضطهاد بسبب فكره وما نسبوه اليه من الخروج عن حدود العقائد الدينية . فكان سابقاً لابن رشد في تلك المحن التي سببتها جهالة السوق والمتنطعين .

٢ - تلاميذه ومكان قبره

كان من جملة تلاميذ أبي بكر محمد بن يحيى بن الصائغ القاضي أبو الوليد محمد بن رشد ومن جملتهم ابو الحسن علي بن عبد العزيز بن الامام الغرناطي وكان كاتباً فاضلاً متميزاً في العلوم والآداب وقد صحب أستاذه ابن باجه مدة ودرس معه واشتغل عليه وحضر وفاة ابن باجه ودفنه في فاس سنة ٥٣٣ هـ . وعندنا شهادة القاضي أبي مروان الاشبيلي بأنه رأى قبر ابن باجه بمدينة فاس بجوار قبر أبي بكر بن العربي الفقيه . أما ابو الحسن علي تلميذ ابن باجه فقد نزع عن المغرب وتوفي بقوص بصعيد مصر في النصف الثاني من القرن السادس للهجرة .

٣ - أحد تلاميذه يصف علمه وذكرائه

نقل أبو الحسن بن علي بن الامام الغرناطي تلميذ ابن باجه مجموعاً من أقوال ابن باجه وهو ما يطلق عليه الفرنسيون لفظ (Cours) وكتب في صدره مقدمة جاء فيها : « هذا مجموع ما قيد من أقوال أبي بكر بن الصائغ رحمه الله في العلوم الفلسفية . وكان في ثقابة الذهن ولطف الفوص على تلك المعاني الجليلة الشريفة الدقيقة أعجوبة دهره ونادرة الفلك في زمانه . فان هذه الكتب الفلسفية كانت متداولة بالأندلس من عهد

« الحكم » وهو الخليفة الذى استجلبها وهو مستجلب غرائب ما صنف بالمشرق . ونقل من كتب الأوائل وغيرها (نصر الله وجهه) ، وتردد النظر فى تلك الكتب فما انتهج فيها الناظر قبل ابن باجة سبيلاً . وما تقيد عن الناظرين فى تلك الكتب قبل ابن باجة الاضالات وتبديل كما تبدد عن ابن حزم الاشبلى . وكان من أجل نظار زمانه وأكثرهم لمن تقدم على اثبات شيء من خواطره وكان أحسن منه نظراً واثقاً لنفسه تمييزاً .

وانما انتهجت سبل النظر فى هذه العلوم بهذا الخبر وبما لك ابن وهيب الاشبلى فانهما كانا متعاصرين غير أن مالكا لم يقيد عنه الا قليل نزر فى أول الصناعة الذهنية (المعقولات) ثم اضرب الرجل عن النظر ظاهراً فى هذه العلوم وعن التكلم فيها لما لحقه من المطالبات فى دمه لسببها ، ولقصده الغلبة فى جميع محاوراته فى فوز المعارف »

وظاهر من هذه النبذة أن المطالبات فى دم ابن وهيب الاشبلى (الاضطهادات) لم تكن بسبب اشتغاله بهذه العلوم العقلية والفلسفية فقط بل كانت بسبب خلقه فقد كان يقصد الغلبة فى جميع محاوراته فى فوز المعارف وربما كان هذا السبب الثانى ادعى الى الاضطهاد والى غيظ العوام منه وحملتهم عليه . على أن ابن وهيب لم يكن فيلسوفاً بحق وذلك لأنه لم تكن تلوح على أقواله ضياء هذه المعارف الفلسفية ولا قيد فيها باطناً شيئاً عثر عليه بعد موته . ثم أن ابن وهيب أعرض عن الفلسفة وأقبل على العلوم الشرعية فظهر فيها .

أما ابن باجة فقد نهضت به فطرته الفاتكة ولم يهجر النظر والاستنتاج والتقييد لكل ما ارتسمت حقيقته فى نفسه على أطوار أحواله وكيفما تصرف به زمنه

٤ - العلوم التى اتقنها ابن باجة

لقد أثبت ابن باجة فى الصناعة الذهنية (المعقولات) وفى أجزاء العلم الطبيعى ما يدل على حصول هاتين الصناعتين فى نفسه صورة ينطق عنها ويفصل ويركب فيها فعل المستوى على أمرها والمتمكن منها غاية التمكن .

وله تماثيل فى الهندسة وعلم الهيئة تدل على براعته فى هذا الفن .

وأما العلم الالهى فلم يوجد فى تعاليقه شيء مخصوص به اختصاصاً تاماً إلا نزعات تستقرأ وتستنتج من قوله فى رسالة الوداع التى سبق ذكرها واتصال الانسان بالعقل الفعال واشارات مبشرة فى أثناء أقواله لكنها فى غاية القوة والدلالة على نزوعه فى ذلك العلم

الشريف الذي هو غاية العلوم ومنتهأها وكل ما قبله من المعارف فهو من أجله وتوطئة له ومن المستحيل أن ينزع في التوطئات وتنفصل له أنواع الوجود على كالمها ويكون مقصراً في العلم الذي هو الغاية وإليه كان التشوق بالطبع لكل ذي فطرة بارعة وذو موهبة إلهية ترقيه عن أهل عصره وتخرجه من الظلمات إلى النور كما كان ابن باجه رحمه الله .

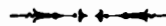
٥ - المقارنة بينه وبين أكابر فلاسفة المشرق

وقد وردت في صدر المجموع الذي نقله أبو الحسن علي بن عبد العزيز أقوال لابن باجه في الغاية الإنسانية على نهاية من الإيجاز ولكنها تعرب عما سبقت الإشارة إليه من سعة إدراك ابن باجه في العلم الإلهي وفيما قبله من العلوم الموطئة ويظن المؤرخون أن ابن باجه قد دون وعلق في العلم الإلهي ما لم يعثروا عليه . ويشبه أنه لم يكن بعد أبي نصر الفارابي مثله في الفنون التي تكلم عليها من تلك العلوم فإنه إذا قرنت أقاويله فيها وعورضت بأقاويل ابن سينا والغزالي وهما اللذان فتح عليهما بعد أبي نصر بالمشرق في فهم تلك العلوم ودونا فيها بان لك الرجحان في أقاويل ابن باجه وفي حسن فهمه لأقاويل أرسطو والثلاثة أئمة دون ريب وقد أتوا بما جاء به من قبلهم من بارع الحكمة عن يقين تمتاز به أقاويلهم ويتواردون فيها مع السلف الكرم .

٦ - بيان لمؤلفات ابن باجه

- (١) شرح كتاب السماع الطبيعي لأرسطوطاليس
- (٢) قول على بعض كتاب الآثار العلوية لأرسطوطاليس
- (٣) قول على بعض كتاب الكون والفساد لأرسطوطاليس
- (٤) قول على بعض المقالات الأخيرة من كتاب الحيوان لأرسطوطاليس
- (٥) كلام على بعض كتاب النبات لأرسطوطاليس
- (٦) قول ذكر فيه التشوق الطبيعي وماهيته .
- (٧) رسالة الوداع وقول يتلوها .
- (٨) كتاب اتصال العقل بالإنسان
- (٩) كتاب تدبير المتوحد
- (١٠) تعاليق على كتاب أبي نصر في الصناعة الذهنية

- (١١) فصول قليلة (fragments) في السياسة المدنية وكيفية المدن وحال المتوحد فيها
- (١٢) كلام في الامور التي بها يمكن الوقوف على العقل الفعال .
- (١٣) نبذ يسيرة على الهندسة والهيئة
- (١٤) رسالة كتب بها الى صديقه ابى جعفر يوسف بن احمد بن حسداى (بعد قدومه الى مصر)
- (١٥) تعاليق حكيمية وجدت متفرقة
- (١٦) جوابه لما سئل عن هندسة ابن سيد المهندس وطرقه
- (١٧) كلام على شئ من كتاب الادوية المفردة للجاليوس
- (١٨) كتاب التجربتين على ادوية ابن وافد وقد اشترك معه في تأليفه ابوالحسن سفيان
- (١٩) كتاب اختصار الحاوى للرازى .
- (٢٠) كلام في الغاية الانسانية
- (٢١) كلام في الامور التي بها يمكن الوقوف على العقل الفعال
- (٢٢) كلام في الاسم والمسمى
- (٢٣) كلام في البرهان
- (٢٤) كلام في الاسطقات
- (٢٥) كلام في الفحص عن النفس النزوعية وكيف هي ولم تنزع وبماذا تنزع .
- (٢٦) كلام في المزاج بما هو طبي
- ولم يصلنا من هذه الكتب جميعها سوى كتابين :
- (١) مجموعة في الفلسفة والطب والطبيعات ومنها نسخة في برلين وأخرى في اكسفورد
- (٢) رسالة الوداع مفسرة بالعبرانية



٦ - ابن طفيل

أبو بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل القيسي، أحد أكابر حكماء العرب بالأندلس ولد في أوائل القرن الثاني عشر للمسيح (القرن السادس للهجرة) بوادي آش إحدى مدن ولاية غرناطة، واشتهر بالطب والرياضيات والحكمة والشعر، شغل منصب كاتم أسرار حاكم غرناطة زمناً يسيراً ثم صار وزيراً وطبيباً للأمير يوسف أبي يعقوب بن عبد المؤمن، ثانی أمراء أسرة المهدي المتوفى سنة ٥٨٠ هـ

ذكر ابن الخطيب أن ابن طفيل علّم الطب في غرناطة وألف فيه كتابين، وروى عبد الواحد المراكشي وهو من اتصلوا بأولاد ابن طفيل، أن المودة كانت بين الحكيم والأمير عظيمة جداً، وأنه رأى بنفسه كتباً في الفلسفة وفي علم النفس وكثيراً من شعره بخط الفيلسوف، وقد انتهب ابن طفيل فرصة تقربه من الأمير فحلب إلى القصر مشاهير حكماء عصره، وهو الذي قدم إلى الأمير، حكيم الأندلس ابن رشد وكان الأمير يطلب منه يوماً أن يرشده إلى عالم خبير بمؤلفات أرسطو ليطلب إليه تفسيرها وتحليلها تحليلاً جليلاً فطلب ابن طفيل إلى ابن رشد أن يقوم بهذا العمل واعتذر للأمير عن انجازه بكبر سنه فابى ابن رشد هذا الطلب وقام بتحليل كتب أرسطو

وقد توفي ابن طفيل في مراكش عام ١١٨٥ وسار المنصور في جنازته ولم يبق لنا من مؤلفات ابن طفيل إلا كتاب واحد هو كتاب «حي بن يقظان» وذكر كازيري كتاباً اسمه «أسرار الحكمة المشرقية» وهو كتاب «حي بن يقظان» نفسه وذكر ابن أبي أصيبعة في ترجمة ابن رشد، أن ابن رشد ذكر لابن طفيل كتاباً «في البقع المسكونة والغير المسكونة» وقال ابن رشد أيضاً في الإلهيات (الكتاب الثاني عشر) أنه كانت لابن طفيل آراء ثمانية في الأجرام الداخلة والخارجة .

وهذا يدل على أنه كان لابن طفيل علم واسع بالفلك، وذكر أبو اسحق البتروجي الفلكي الشهير في مقدمة كتابه في الفلك وهو الذي أراد أن يستبدل نظريات بطليموس به

« تعلم يا أخى أن استاذنا القاضى أبا بكر بن طفيل قال إنه وفق لنظام فلكى لتلك الحركات ، كان يتبعه غير النظام الذى اتبعه بطليموس ، وانه فى غنى عن الدوائر الداخلة والخارجة وان نظامه يحقق حركات الاجرام بدون وقوع فى الخطأ ووعدنا بالتأليف فى هذا الباب ولا عجب فان علمه غنى عن الاطناب »

أما الكتاب الوحيد الذى ثبت فضل ابن طفيل فهو الذى يتضمن فلسفة وقته فى شكل قصة خيالية .

ويظهر من هذا الكتاب أن ابن طفيل كان من الاشراقين ، وقد حاول بطريق التأمل أن يحل معضلة كبرى شغلت حكماء وقته وهى علاقة النفس البشرية بالعقل لأول ، فانه لم يقنع برأى الغزالى الذى اكتفى فى الاتصال بالتصوف انما اتبع رأى ابن باجه وأظهر نمو الفكر الانسانى درجة فدرجة فى شخص إنسان منقطع بعيد عن مشاغل الحياة سليم من آثارها وأدرانها ، واختار ابن طفيل مخلوقاً لم يعلم من الحياة شيئاً وقد نما عقله فى الانفراد المطلق بذاته وتنبه فكره بقوته وبدافع من العقل الفعال فأحاط بفهم أسرار الطبيعة وحل أعضل المسائل الالهية : هذا ما أراده ابن طفيل من كتابه « حى بن يقظان » ، وسيأتى الكلام عليه عند تحليل فلسفته

فكان ابن طفيل فلكياً ، رياضياً وطبيعياً وشاعراً ، ناثراً رشيق الأسلوب رقيق العبارة . والفضل فى إظهار مواهبه والاحتفاظ بها إلى الأمير يوسف بن عبد المؤمن ، فقد كان عبد المؤمن عهد فى حياته إلى أكبر أولاده وهو محمد بالامارة وبايعه الناس وكتب يبيعته إلى البلاد ، فلما مات عبد المؤمن لم يتم لابنه محمد الأمر وخُلِع . وكان الذى سعى فى خلعه أخواه يوسف وعمر ابنا عبد المؤمن . ولما تم خلعه دار الأمر بين الأخوين المذكورين وهما من نجباء أولاد عبد المؤمن ومن ذوى رأى فتأخر منهما أبو حفص عمر وأسلم الأمر إلى أخيه يوسف وهو أبو يعقوب يوسف بن أبي محمد عبد المؤمن بن على القيسى الكومى صاحب المغرب فبايعه الناس واتفقت عليه الكلمة .

كان الأمير يوسف المذكور أعرف الناس كيف تكلمت العرب وأحفظهم لأيامها

في الجاهلية والاسلام . وقد صرف عنايته إلى ذلك واتقى فضلاء أشيلية أيام ولايته ويقال إنه كان يحفظ صحيح البخارى وكان يحفظ القرآن الكريم مع جملة من الفقه ثم طمح إلى علم الحكمة وبدأ من ذلك بعلم الطب وجمع من كتب الحكمة شيئاً كثيراً .

وكان ممن صحبه من العلماء بهذا الشأن أبو بكر محمد بن الطفيل وكان متحققاً بجميع أجزاء الحكمة ، قرأ على جماعة من أهلها ، وبحسب ابن خلكان في ج ٢ ص ٣٧٤ أن أبا بكر بن الصائغ وهو المعروف بابن باجه السابقة ترجمته في هذا الكتاب كان من أساتذة ابن الطفيل وهذا غير صحيح ، بنص صريح من قول ابن الطفيل نفسه في كتبه سيأنى ذكره ص ١٠١ وكان ابن الطفيل حريصاً على الجمع بين علم الشريعة والحكمة وكان مفنناً ، ولم يزل يجمع إليه العلماء في كل فن من جميع الأقطار ومن جملتهم أبو الوليد محمد بن احمد بن محمد بن رشد كما سيأنى ذكره بالتفصيل في ترجمة ابن رشد

جمل ابن طفيل فلسفته في شكل جواب على سؤال توجه إليه من أحد اخوانه وهذا بالطبع تقايد لابن سينا والغزالي قال :

« سألت أيها الكريم الأخ الصفي الحميم ، منحك الله البقاء الأبدى ، وأسعدك السعد السرمدي ، أن أثبت إليك ما أمكنتني به من أسرار الحكمة المشرقية ، التي ذكرها الشيخ الامام الرئيس ابو علي بن سينا . فاعلم أن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بطايبها والجد في اقتنائها

وصف الحال التي شعر بها ابن طفيل

ولقد حرك مني سؤالك خاطراً شريفاً أفضى بي والحد لله الى مشاهدة حال لم أشهدها قبل ، وانتهى بي إلى مبلغ هو من الغرابة بحيث لا يصفه لسان ، ولا يقوم به بيان ، لأنه من طور غير طورها ، وعالم غير عالمها . غير أن تلك الحال لما لها من البهجة والسرور ، واللذة والحبور ، لا يستطيع من وصل اليها وانتهى إلى حد من حدودها ، أن يكتم أمرها أو يخفي سرها ، بل يعتريه من الطرب والنشاط ، والمرح والانبساط ما يحمله على

البوح بها مجملّة دون تفصيل ، وان كان ممن لم تحذقه العلوم ، قال فيها بغير تحصيل ، حتى أن بعضهم قال في هذه الحال : س . ب . ح . ا . ن . ي . م . ا . ا . ع . ظ . م . ش . ا . ن . ي ! وقال غيره : ا . ن . ا . ا . ل . ح . ق ! وقال غيره ليس في الثوب الأ . ا . ل . ل . ل . ه !

وأما الشيخ أبو حامد الغزالي رحمه الله فقال متمثلاً عند وصوله إلى هذه الحال فكان ما كان مما لست أذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

فلسفة ابن باجه في رأى ابن طفيل

وانظر إلى قول ابى بكر بن الصائغ المتصل بكلامه في صفة الاتصال ، فانه يقول « اذا فهم المعنى المقصود من كتابة ذلك ظهر عند ذلك انه لا يمكن أن يكون معلوم من العلوم المتعاطاة في رتبة ، وحصل متصوره بفهم ذلك المعنى في رتبة يرى نفسه فيها مباناً لجميع ما تقدم مع اعتقادات أخر ليست هيولانية ، وهى أجل من أن تنسب إلى الحياة الطبيعية ، بل هى أحوال من أحوال السعداء ، منزهة عن تركيب الحياة الطبيعية ، بل هى أحوال من أحوال السعداء خليفة أن يقال لها أحوال الهية يهبها الله سبحانه وتعالى لمن يشاء من عباده » وهذه الرتبة التى أشار إليها أبو بكر ينتهى إليها بطريق العلم النظرى والبحث الفكرى ، ولا شك أنه بلغها ولم يتخطها ...

الذى يعنيه ابن طفيل بادراك أهل النظر والطعن في ابن باجة

الذى نعنيه بادراك أهل النظر هو ما يدركونه مما بعد الطبيعة ، مثل ما أدركه أبو بكر ، ويشترط في ادراكهم هذا أن يكون حقاً صحيحاً ، وحينئذ يقع النظر بينه وبين إدراك أهل الولاية الذين يمتنون بتلك الأشياء بعينها مع زيادة وضوح وعظيم التذاذ . وقد عاب أبو بكر ذكر هذا الالتذاذ على القوم ، وذكر انه للقوة الخيالية ووعد بأن يصف ما ينبغى أن يكون حال السعداء عند ذلك بقول مفسر مبين . وينبغى أن يقال له

« لا تستحل طعم شيء لم تذوق ، ولا تتخط رقاب الصديقين ! » ولم يفعل الرجل شيئاً من ذلك ولا وفى بهذه العدة (الوعد) وقد يشبه أن منعه عن ذلك ما ذكره من ضيق الوقت واشتغاله بالزول الى وهران ، أو راعى انه إن وصف تلك الحال اضطراره القول إلى أشياء فيها قدح عليه فى سيرته وتكذيب لما أثبتته من الحث على الاستكثار من المال والجمع له وصرف وجوه الحيل فى اكتسابه (كذا)

ولم يكن فى المتأخرين أثقب ذهناً ولا أصح نظراً ولا أصدق رواية من أبى بكر ابن الصائغ ، غير أنه شغله الدنيا حتى اخترته النية قبل ظهور خرائن علمه وبث خفايا حكمته . واكثر ما يوجد له من التأليف انما هى غير كاملة ومجزومة من أواخرها ، ككتابه فى النفس وتدبير المتوحد وما كتبه فى المنطق وعلم الطبيعة . وأما كتبه الكاملة فهى كتب وجيزة ورسائل مختلفة ، وقد صرح هو نفسه بذلك وذكر أن المعنى المقصود برهانه فى « رسالة الاتصال » ليس يعطيه ذلك القول عطاءً بيناً إلا بعد عسر واستكراه شديد ، وان ترتيب عبارته فى بعض المواضع على غير الطريق الأكمل ، ولو اتسع له الوقت مال لتبديلها . فهذا حال ما وصل الينامن بعم هذا الرجل ونحن لم نناق شخصه وأما من كان معاصراً له ممن لم يوصف بانه فى مثل درجته فلم نرَ له تأليفاً

نقد فلسفة الفارابى وغيره من المتقدمين

بقلم ابن طفيل

وأما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا ، فهم بعد فى حد التزايد أو الوقوف على غير كمال أو ممن لم تصل الينا حقيقة أمره

وأما ما وصل الينامن كتب أى نصر فأكثرها فى المنطق ، وما ورد منها فى الفلسفة فهى كثيرة الشكوك ، فقد أثبت فى كتاب « الملة الفاضلة » بقاء النفوس الشريفة بعد الموت فى آلام لانهاية لها بقاء لا نهاية له ثم صرح فى السياسة المدنية بانها منحلة وصائرة الى العدم وانه لا بقاء إلا للنفوس الكاملة . ثم وصف فى كتاب الأخلاق شيئاً من أمر السعادة الانسانية وانها انما تكون فى هذه الحياة التى فى هذه الدار . ثم قال عقب ذلك

كلاماً هذا معناه : « وكل ما يذكّر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز » . فهذا قد أياس الخلق جميعاً من رحمة الله تعالى وصير الفاضل والشرير في رتبة واحدة إذ جعل مصير الكل إلى العدم ، وهذه زلة لا تقال وعثرة ليس بعدها جبر ! هذا ما صرح به من سوء معتقده في النبوة وانها بزعمه للقوة الخيالية خاصة ، وتفضيله الفلسفة عليها إلى أشياء ليس بنا حاجة إلى ايرادها (راجع ما اوردها عن هذه المسألة الدقيقة في صفحة ٤٧ من « ايضاح فلسفة الفارابي بنصوص منها »)

تقد فلسفة ابن سينا

وأما كتب ارسطوطاليس فقد تكفل الشيخ أبو عليّ بالتعبير عما فيها وجرى على مذهبه وسلك طريق فلسفته في كتاب الشفاء ، وصرح في أول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك وأنه انما ألف ذلك الكتاب على مذهب المشائين وأن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بكتابه في الفلسفة المشرقية ، ومن عني بقراءة كتاب الشفاء وبقراءة كتب ارسطوطاليس ظهر له في اكثر الأمور أنها تنفق وان كان في كتاب الشفاء أشياء لم تبلغ الينا عن ارسطو واذا أخذ جميع ما تعطيه كتب ارسطو وكتاب الشفاء على ظاهره دون أن يتفطن لسره وباطنه لم يصل به الى الكمال حسبما نبه عليه الشيخ أبو علي في كتاب الشفاء

تقد فلسفة الغزالي

وأما كتب الشيخ أبي حامد الغزالي فهو بحسب مخاطبته للجمهور يربط في موضع ويحل في موضع آخر ويكفر بأشياء ثم يتحللها ثم ان من جملة ما كفر به الفلاسفة في كتاب التهافت انكارهم لحشر الأجساد واثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة ثم قال في أول كتاب « الميزان » أن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع ثم قال في كتاب « المنقذ من الضلال والمفصح بالأحوال » أن اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية وان أمره إنما وقف على ذلك بعد طول البحث . وفي كتبه من هذا النوع كثير يراه

من تصفحها وأمعن النظر فيها وقد اعتذر عن هذا الفعل في آخر كتاب « ميزان العمل » حيث وصف أن الآراء ثلاثة أقسام . رأى يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه . ورأى يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل ومسترشد . ورأى يكون بين الانسان ونفسه لا يطلع عليه إلا من هو شريكه في إعتقاده ثم قال بعد ذلك « ولو لم يكن في هذه الألفاظ إلا ما يشكك في إعتقادك الموروث لكفى بذلك نفعاً فان من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقى في العمى والحيرة » ثم تمثل بهذا البيت :

خذ ما تراه ودع شيئاً سمعت به في طلعة الشمس ما يفنيك عن زحل

فهذه صفة تعليمه وأكثره إنما هو رمز وإشارة لا ينتفع به إلا من وقف عليها ببصيرة نفسه أولاً ثم سمعها منه ثانياً أو من كان معداً لفهمها فائق الفطرة يكتب بأيسر إشارة وقد ذكر في كتاب « الجواهر » أن له كتباً مضموناً بها على غير أهلها وأنه ضمنها صريح الحق ولم يصل إلى الأندلس في علمنا منها شيء بل وصلت كتب يزعم بعض الناس أنها هي تلك المضمون بها ، وليس الأمر كذلك وتلك الكتب هي « كتاب المعارف العقلية » وكتاب « النفخ والتسوية » و « مسائل مجموعة » وسواها وهذه الكتب وإن كانت فيها إشارات فإنها لا تتضمن عظيم زيادة في الكشف على ما هو مثبت في كتبه المشهورة وقد يوجد في كتاب « المقصد الاسنى » ما هو أغص مما في تلك وقد صرح هو بأن كتاب « المقصد الاسنى » ليس مضموناً به فيلزم من ذلك أن هذه الكتب الواصلة ليست هي الكتب المضمون بها وقد توهم بعض المتأخرين من كلامه الواقع في آخر كتاب المشكاة أمراً عظيماً أوقعه في هوة لا تخص له منها وهو قوله بعد ذكر أصناف المحجوبين بالأنوار ثم انتقاله إلى ذكر الواصلين « أنهم وقضوا على أن هذا الموجود العظيم متصف بصفة تنافي الوجدانية المحضة » فأراد أن يلزمه من ذلك أنه يعتقد أن الحق سبحانه في ذاته كثرة ما ، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً ! ولا شك عندنا في أن الشيخ أبا حامد ممن سعد السعادة القصوى ووصل تلك الموصل الشريفة المقدسة ، لكن كتبه المضمون بها المشتملة على علم المكاشفة لم تصل إلينا

تمهيد لفلسفة ابن طفيل

التي أفرغها في قالب رسالته « أسرار الحكمة المشرقية »

ولم يتخلص لنا نحن الحق الذي اتهمنا إليه وكان مبلغنا من العلم بتتبع كلام الغزالي وكلام الشيخ أبي عليّ وصرف بعضهم إلى بعض وإضافة ذلك إلى الآراء التي نبغت في زماننا هذا ، ولهج بها قوم من منتحلي الفلسفة حتى استقام لنا الحق أولاً بطريق البحث والنظر ثم وجدنا منه الآن هذا الذوق اليسير بالمشاهدة وحينئذ رأينا أنفسنا أهلاً لوضع كلام يؤثر عنا وتعين علينا أن تكون أيها السائل أول من أنحفناه بما عندنا وأطلعناه على ما لدينا لصحيح ولأنك وزكاه صفائك غير أنا ان ألقينا اليك بغايات ما اتهمنا إليه من ذلك من قبل أن تحكم مبادئها معك لم يفدك ذلك شيئاً أكثر من أمر تقليدي مجمل هذا إن أنت حسنت ظنك بنا بحسب المودة والمؤالفة لا بمعنى أننا نستحق أن يقبل قولنا ونحن لا نقنع لك بهذه الرتبة ولا نرضى لك إلا ما هو أعلى منها إذ هي غير كافية بالنجاة فضلاً عن الفوز بأعلى الدرجات وإنما نريد أن نعملك على المسالك التي تقدم عليها سلوكنا ونسبح بك في البحر الذي قد عبرناه أولاً حتى يفضى بك إلى ما أفضى بنا إليه فتشاهد من ذلك ما شاهدناه وتحقق ببصيرة نفسك كل ما تحققناه وتستغنى عن ربط معرفتك بما عرفناه . وهذا يحتاج إلى مقدار معلوم من الزمان غير يسير وفراغ من الشواغل وإقبال بالهمة كلها على هذا الفن فان صدق منك هذا العزم وصحت نيتك للتشهير في هذا المطلب فستحمد عند الصباح مسراك وتنال بركة مسعاك وتكون قد أَرْضِيتَ ربك وأَرْضَاكَ وَأَنَالَكَ حيث تريد من أملك وقطعج إليه بهمتك وكلايتك وأرجو أن أصل من السلوك بك على أقصد الطريق وأمنها من الفوائل والآفات وان عرضت الآن إلى لمحة يسيرة على التشويق والحث على دخول الطريق فانا واصف لك قصة « حي بن يقظان وابسال وسلامان » ففي قصصهم عبرة لأولى الألباب وذكري لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد .

﴿ إيضاح لفلسفة ابن طفيل ﴾

(١)

فلسفة ابن طفيل الباقية لنا موجوده في كتابه الوحيد الذي سماه « أسرار الحكمة المشرقية » وهو بنفسه رسالة « حتى بن يقظان » ويظن الذين اطلعوا عليها ان ابن طفيل استخلصها من فلسفة ابن سينا وهذا خطأ لأنها فلسفة قائمة بذاتها ، وقد فرغنا فيما ترجمنا له من عرض آرائه في فلسفة الأئمة السابقين كالفارابي والغزالي وابن سينا وابن باجه ورأينا هذا الفيلسوف الأندلسي يخط لنفسه خطة قائمة بذاتها مستقلة عن أفكار الجميع ، وقد مهد لها بتمهيد بليغ أقر فيه بأنه وقف على آراء الجميع واستخلص لنفسه مذهباً وهو أول فيلسوف اسلامى صب فلسفته في قالب قصصى وجمل بطل قصته شخصاً متوحداً يكون نفسه وأفكاره بالاحتكاك بالطبيعة وبالكائنات التي هي أقل منه درجات من جماد ونبات وحيوان الى أن يصل الى نقطة الادراك والاتصال بهذه القصة الخيالية تعد بحق نوعاً من الطوبى العقلية التي قلدها ونسج على منوالها كثيرون من كتاب الافرنج ومفكرهم

(٢)

وقد ذكر هذا الفيلسوف انه علم عن السلف الصالح ان جزيرة من جزائر الهند التي تحت خط الاستواء وهى الجزيرة التي يتولد بها الانسان من غير أم ولا أب وبها شجر يثمر نساء . ولا يخفى ما في هذا القول من مفارقة بينه وبين تاريخ نشوء الانسان من آدم وحواء فان جميع الأديان اتفقت على ان أصل الانسان من رجل وامرأة خلقهما الله ، ولم يقل أحد من علماء الدين ان الانسان يخلق من الأرض لاعتدال جوها وخصب تربتها ، فهذا القول من ابن طفيل يعد غريباً بوصف كونه حكماً مسلماً نشأ في القرن السادس للهجرة يقول ابن طفيل بعد أن تكلم على تكون الحرارة بسبب الحركة وملاقة الأجسام الحارة والاضاءة ، وان بقاع الأرض التي على خط الاستواء لا تسامت الشمس رؤس أهلها سوى مرتين في العام عند حلولها برأس الحمل وعند حلولها برأس الميزان وهى في سائر العام ستة أشهر جنوباً وستة أشهر شمالاً منهم ، فليس عندم حر مفرط ولا برد مفرط وأحوالها بسبب ذلك متشابهة . وهذا القول يحتاج الى بيان أكثر من هذا لا يليق بما نحن بسبيله وانما نهناك عليه لأنه من الأمور التي تشهد بصحة ما ذكر من تجويز تولد الانسان بتلك البقعة من غير أم ولا أب ، فمنهم (أى من علماء السلف الصالح) من بت الحكم وجزم

القضية بأن حي بن يقظان من جملة من تكون في تلك البقعة من غير أم ولا أب ، ومنهم من أنكر ذلك وروى من أمره خبراً نقصه عليك :

ثم اندفع ابن طفيل يروي قصة خيالية عن زواج سرى بين يقظان وبين أخت ملك تلك الجزيرة ، وان هذا الزواج السرى أثمر طفلاً وضعته أمه في تابوت والفته في البحر كما حدث لموسى عليه السلام .

وان الذي كفل الطفل الذي خله ملك تلك الجزيرة وأبوه يقظان ظنية حنت عليه ورئمت به وألقمته حاملة نديها وأروته لبناً سائفاً ، وما زالت تتمهده وتريه وتدفع عنه الأذى .

على أن ابن طفيل لم ترضه تلك القصة فعاد إلى رواية التكوين الطبيعي بغير أم ولا أب فقال : وأما الذين زعموا أنه تولد من الأرض فانهم قالوا ان بطناً من أرض تلك الجزيرة تخمرت فيه طينة على مر السنين والأعوام حتى امتزج فيها الحار بالبارد والرطب باليابس امتزاج تكافؤ وتعادل في القوى ، وكانت هذه الطينة المتخمرة كبيرة جداً ، وكان بعضها يفضل بعضاً في اعتدال المزاج والتهوية لتكون الأمشاج . وكان الوسط منها أعدل ما فيها وأتمه مشابهة بمزاج الانسان ، فتمخضت تلك الطينة وحدث فيها شبه نفاخات الغليان لشدة لزوجتها وحدث للوسط منها لزوجة ونفاخة صغيرة جداً منقسمة بقسمين بينهما حجاب رقيق ممثلة بجسم لطيف هوائى في غاية من الاعتدال اللائق به فتعلق به عند ذلك الروح الذى هو من أمر الله تعالى وتثبت به تشبهاً يسر انفصاله عنه عند الحس وعند العقل !!

(٣)

ويستمر ابن طفيل في سرد قصة هذا الطفل الذى هو أشبه الناس برونصون كروزو اسلامى أندلسى يتميز عن ذلك الملاح المتوحد بأنه نشأ فريداً لم يعرف بشراً ولم يألف إنس ولم يقف على شيء من شؤون الحياة المادية والمعنوية . ولم يفت ابن طفيل بهد أن مس مذهب النشوء والارتقاء عن بعد ، ان يلم بمبدأ تنازع البقاء بين الانسان والحيوان فقال : « واتخذ من أغصان الشجر عصياً سوى أطرافها وعدل منها وكان يهش بها على الوحوش المنازعة له فيحمل على الضعيف منها ويقاوم القوى منها فبذل قدره عند نفسه بعض نبالة وعلم أن ليده فضلاً . كثيراً على أيديها اذ أمكن له بها من ستر عورته واتخاذ العصى التى يدافع بها عن حوزته ما استغنى به عما أراده من الذنب والسلاح الطبيعى » !!

(٤)

ولما كان ابن طفيل طبيباً وعالمًا بالطبيعة والفلك والرياضيات فقد جعل بطل قصته الفلسفية على صورته وصورة من سبقه من الفلاسفة

« فبعد أن ماتت الطبيعة التي كانت تغذيه بلبنها تتبع ذلك كله بتشرح الحيوانات الأحياء والأموات ، ولم يزل ينعم النظر فيها ويحيد الفكرة حتى بلغ في ذلك كله مبلغ كبار الطبيعيين فتبين له أن كل شخص من أشخاص الحيوان وإن كان كثيراً بأعضائه وتفنن حواسه وحركاته فإنه واحد بذلك الروح الذي مبدؤه من قرار واحد » .

وكان حي بن يقظان ينازع الحيوان البقاء في سن سبع سنين . فلما بلغ واحداً وعشرين عاماً كان قطع مرحلتين في الحياة الأولى اتقانه التشريح ووقوفه على سر الحياة المادية والثانية استعماله بعض الجماد والنبات أدوات للمحاربة والتغلب ، واتخاذ بعض الحيوان بالحيلة أو بالقوة لاختضاع البعض الآخر مما هو في حاجة الى استخدامه .

هذا ما أردنا إirاده من تلخيص تلك الفلسفة وسنذكر الآن بعض نصوص من قلم ابن طفيل نفسه في وصف الترقى الروحاني ووصف الطريق التي سلكها حي بن يقظان الى ان وصل الى الغاية التي يرى اليها ابن طفيل وقد قسمنا موضوع الاقتباس الى ستة اقسام:

القسم الاول : في كيفية علم حي بن يقظان ان كل حادث لا بد له من محدث .

القسم الثاني : في نظر حي بن يقظان في الشمس والقمر والكواكب وبقية الاجرام السماوية .

القسم الثالث : في ان كمال الذات ولذتها انما هو بمشاهدة واجب الوجود .

القسم الرابع : في أنه نوع كسائر أنواع الحيوان وانه انما خلق لغاية أخرى .

القسم الخامس : في ان السعادة والفوز من الشقاء انما هي في دوام المشاهدة لهذا الموجود والواجب الوجود .

القسم السادس : في الفناء والوصول .

٥ - القسم الأول

في كيفية علم حي بن يقظان ان كل حادث لا بد له من محدث

« فعلم بالضرورة ان كل حادث لا بد له من محدث فارتسم في نفسه بهذا الاعتبار فاعل للصورة ارتساماً على العموم دون تفصيل ، ثم انه تبع الصور التي كان قد علمها قبل ذلك صورة صورة فرأى انها كلها حادثة وانها لا بد لها من فاعل ثم انه نظر الى ذوات الصور

فلم ير انها شئ اكثر من استعداد الجسم لأن يصدر عنه ذلك الفعل مثل الماء فانه اذا أفرط عليه التسخين استعد للحركة الى فوق وصلاح لها فذلك الاستعداد هو صورته اذ ليس هننا الاجسم وأشياء تحس عنه بعد ان لم تكن مثل الكيفيات والحركات وفاعل يحدثها بعد ان لم تكن ، فصولح الجسم لبعض الحركات دون بعض هو استعداد بصورته ولاح له مثل ذلك في جميع الصورة فتيين له ان الافعال الصادرة عنها ليست في الحقيقة لها وانما هي لفاعل يفعل بها الافعال المنسوبة اليها وهذا المعنى الذى لاح له هو قول رسول الله (ص) « كنت سمعته الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به » وفي محكم التنزيل « فلم تقلوم ، ولكن الله قلهم ! وما رميت اذ رميت ، ولكن الله رمى ! » فلما لاح له من امر هذا الفاعل ما لاح على الاجمال دون تفصيل حدث له شوق حثيث الى معرفته على التفصيل وهو بعد لم يكن فارق عالم الحس فجعل يطلب هذا الفاعل المختار من جهة المحسوسات .

٦ - القسم الثانى

في نظر حى بن يقظان في الشمس والقمر والكواكب وبقية الاجرام السماوية

« ففطر أولاً الى الشمس والقمر وسائر الكواكب فراها كلها تطلع من جهة المشرق وتغرب من جهة المغرب فاما كان منها يمر على سمت رأسه رآه يقطع دائرة عظمى وما مال عن سمت رأسه الى الشمال أو الى الجنوب رآه يقطع دائرة اصغر من تلك ، وما كان ابعد عن سمت الرأس الى أحد الجانبين كانت دائرته اصغر من دائرة ما هو اقرب حتى كانت اصغر الدوائر التى تتحرك عليها الكواكب دائرتين اثنتين احدهما حول القطب الجنوبي وهى مدار سهيل والأخرى حول القطب الشمالى وهى مدار الفرقدين ولما كان مسكنه على خط الاستواء الذى وصفناه اولاً كانت هذه الدوائر كلها قائمة على سطح أفقه ومتشابهة الاحوال في الجنوب والشمال وكان القطبان معاً ظاهرين له وكان يترقب اذا طلع كوكب من الكواكب على دائرة كبيرة وطلع كوكب آخر على دائرة صغيرة وكان طلوعهما معاً فكان يرى غروبهما معاً وأطرد له ذلك في جميع الكواكب وفي جميع الاوقات فتيين له بذلك ان الفلك على شكل الكرة وقوى ذلك في اعتقاده ما رآه من رجوع الشمس والقمر وسائر الكواكب الى المشرق بعد مغيبها بالمغرب ، وما رآه ايضاً من انها تظهر لبصره على قدر واحد من العظم في حال طلوعها وتوسطها وغروبها وانها لو كانت حركتها على غير شكل الكرة لكانت لا محالة في بعض الاوقات اقرب الى بصره منها في وقت آخر . »

٧ - القسم الثالث

في ان كمال الذات ولذتها انما هو بمشاهدة واجب الوجود

« فلما تبين له ان كمال ذاته ولذتها انما هو بمشاهدة ذلك الموجود الواجب الوجود على الدوام مشاهدة بالفعل أبداً حتى لا يمرض عنه طرفة عين لكي توافيه منيته وهو في حال المشاهدة بالفعل فتتصل لذته دون أن يتخللها ألم ، واليه أشار الجنيد شيخ الصوفية وامامهم عند موته بقوله لأصحابه « هذا وقت يؤخذ منه الله اكبر وأحرم الصلاة » ثم جمل يتفكر كيف يتأتى له دوام هذه المشاهدة بالفعل حتى لا يقع منه اعراض ، فكان يلزم الفكرة في ذلك الموجود كل ساعة كما هو ، الا ان يسبح لبصره محسوس ما من المحسوس أو يخرق سمعه صوت بمض الحيوان . أو يعترضه خيال من الخيالات ، أو يناله ألم في بعض أعضائه ، أو يصيبه الجوع أو العطش ، أو البرد أو الحر ، أو يحتاج الى القيام لدفع فضوله فتختل فكرته ويزول عما كان فيه ويتعذر عليه الرجوع الى ما كان عليه من حال المشاهدة الا بعد جهد ، وكان يخاف أن تفجأ منيته وهو في حال الاعراض فيفضى الى الشقاء الدائم وألم الحجاب فساء حاله ذلك وأعياء الدواء » .

٨ - القسم الرابع

في أنه نوع كسائر أنواع الحيوان وأنه انما خلق لغاية أخرى

« قطع بذلك على أنه هو الحيوان المعتدل الروح الشبيه بالأجسام السماوية كلها وتبين له انه نوع كسائر أنواع الحيوان وانه انما خلق لغاية أخرى وأعد لأمر عظيم لم يعد له شيء من أنواع الحيوان وكفى به شرفاً أن يكون أخس جزأيه وهو الجسماني أشبه الأشياء بالجواهر السماوية الخارجة عن عالم الكون والفساد المتزهة عن حوادث النقص والاستحالة والتغير ، وأما أشرف جزأيه فهو الشيء الذي به عرف الموجود الواجب الوجود وهذا الشيء العارف أمر رباني الهى لا يستحيل ولا يلحقه الفساد ولا يوصف بشيء مما توصف به الأجسام ولا يدرك بشيء من الحواس ولا يتخيل ولا يتوصل إلى معرفته بالة سواء بل وصل اليه به فهو العارف والمعرف والمعرفة وهو العالم والمعلم والمعلوم لا تباين في شيء من ذلك اذ التباين والانفصال من صفات الأجسام ولواحقها ولا جسم هناك ولا صفة جسم ولا لاحق بجسم »

٩ - القسم الخامس

في أن السعادة والنور من الشقاء إنما هي في دوام المشاهدة لهذا الموجود الواجب الوجود
 « وقد وقف على أن سعادته وفوزه من الشقاء إنما هي في دوام المشاهدة لهذا الموجود
 الواجب الوجود حتى يكون بحيث لا يعرض عنه طرفة عين ثم أنه نظر في الوجه الذي
 يتأتى له به هذا الدوام ، فأخرج له النظر أنه يجب عليه الاعتماد في هذه الأقسام الثلاثة
 من التشبهات :

أما التشبه الأول فلا يحصل له به شيء من هذه المشاهدة بل هو صارف عنها وعائق
 دونها اذ هو تصرف في الأمور المحسوسة والأمور المحسوسة كلها حجب معترضة دون تلك
 المشاهدة وإنما احتيج الى هذا التشبه لاستدامة هذا الروح الحيواني الذي يحصل به
 التشبه الثاني بالأجسام السماوية فالضرورة تدعو اليه من هذا الطريق ولو كان لا يخلو
 من تلك المضرة .

وأما التشبه الثاني فيحصل له به حظ عظيم من المشاهدة على الدوام فهو مع تلك
 المشاهدة يعقل ذاته ويلتفت إليها حسبما يتبين بعد هذا .

وأما التشبه الثالث فتحصل به المشاهدة الصرفة والاستغراق المحض الذي لا التفات
 فيه بوجه من الوجوه إلا الى الموجود الواجب الوجود والذي يشاهد هذه المشاهدة قد
 غابت عنه ذات نفسه وفنيت وتلاشت وكذلك سائر الذوات كثيرة كانت أو قليلة إلا ذات
 الواحد الحق الواجب الوجود جل وتعالى وعز ! »

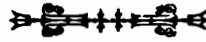
١٠ - القسم السادس

في الفناء والوصول

« فاضع الآن بسمع قلبك وأحديق ببصر عقلك الى ما أشير اليه لعلك تجدد منه هدياً
 يلقيك على جادة الطريق ! وشرطى عليك أن لا تطلب منى في هذا الوقت مزيد بيان
 بالمشاهدة على ما أودعه هذه الاوراق فان المجال ضيق والتحكم بالالفاظ على أمر ليس من
 شأنه أن يلفظ به خطر . فاقول أنه لما فنى عن ذاته وعن جميع الذوات ولم ير في الوجود
 إلا الواحد الحى القيوم وشاهد ما شاهد ثم عاد الى ملاحظة الاغيار عند ما أفلق من حاله
 تلك التى هى شبهة بالسكر خطر بياله أنه لا ذات له يغير بها ذات الحق تعالى وان
 حقيقة ذاته هى ذات الحق وان الشيء الذى كان يظن أولاً أنه ذاته المغايرة لذات الحق

ليس شيئاً في الحقيقة بل ليس ثم شيء إلا ذات الحق وإن ذلك بمنزلة نور الشمس الذي يقع على الأجسام الكثيفة فتراه يظهر فيها فإنه وإن نسب إلى الجسم الذي ظهر فيه فليس هو في الحقيقة شيئاً سوى نور الشمس وإن زال ذلك الجسم زال نوره وبقي نور الشمس بحاله لم ينقص عند حضور ذلك الجسم ولم يزد عند مفنيه ، ومتى حدث جسم يصلح لقبول ذلك النور قبله فإذا عدم الجسم عدم ذلك القبول ولم يكن له معنى

« وتقوى عنده هذا الظن بما كان بان له من أن ذات الحق عز وجل لا تتكرر بوجه من الوجوه وإن علمه بذاته هو ذاته بعينها فلزم عنده من هذا أن من حصل عنده العلم بذاته فقد حصل عنده ذاته فقد كان حصل عنده العلم فحصل عنده الذات وهذه الذات لا تحصل إلا عند ذاتها ونفس حصولها هو الذات فاذن هو الذات بعينها وكذلك جميع الذوات المفارقة للمادة العارفة بتلك الذات الحقّة التي كان يراها أولاً كثيرة وصارت عنده بهذا الظن شيئاً واحداً وكادت هذه الشبهة ترسخ في نفسه لولا أن تداركه الله برحمته وتلافاه بهدأته فلم أن هذه الشبهة إنما ثارت عنده من بتأيا ظلمة الأجسام وكدورة المحسوسات فإن الكثير والقليل والواحد والوحدة والجمع والاجتماع والافتراق هي كلها من صفات الأجسام »



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 التحرى عن العتيق ما دامت الحاجة بالجديد ماسة . والنفع به مؤكداً . وجوابنا على هذا هو : أن البحث في القديم ضرورى لمعرفة الجديد وتفهمه . وأن حياة الفكر الانسانى 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 الخيالى الذى 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 فلسفى 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 اكناف أحد الملوك يؤلف الكتب ويهديها اليه ويحليها باسمه .

ثم أن الفلاسفة كانوا ولا يزالون موضع ارتباب 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 اضطرارهم 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 وأر باب 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 تنسى
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 : عمراثنتين 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 الأسر وأشهرها في الأندلس وأبؤه 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 النكايه وزيادة في التشكيل لأن الخليفة المنصور الذي نفاه كان يبغض اليهود ويضطهدهم ولكن بعض أعداء ابن رشد اتهموا 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 في 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 في أفكاره الفلسفية لا يمكن تحديده

وسيرى القارىء فيما يلى أنه تصدى في كثير من كتبه للطعن على الاشعرية وانتقاد طرقهم ومبادئهم انتقاداً مرّاً 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 فقر به 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 علها 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 حظيرته 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 براكش 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 بالنهاليم 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 الجميل إطراره 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 .

أصدقاؤه

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 أصدقاؤه 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 .

اقترح 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 فىك 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 الحكميم أرسطوطاليس » قال محي الدين من عنده « وقد رأيت أنا لأبى الوليد هذا تلخيص كتب الحكميم فى جزء واحد فى نحو مائة وخمسين ورقة ترجمه بكتاب الجوامع لخص فيه كتاب الحكميم 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 الوراثية وملأه القصور التي ينغس 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 .

نيتة في غزو مصر

وكان ينوى 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 المال والولاية والقضاء 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 بلسانهن « 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 بالمعصية (يعنى عصمة ابن تومرت) » وقال له يوماً وقد استأذنه في فعل شئ . فيفتقر الى وجود الإمام « يا أبا العباس أين الإمام !! »

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 فسألتنى

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 عظمى 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 نابهم 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 إلى 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 نوراً وعبقاً . أما
المحراب المسبح فقد كان مسقفاً بدائرة من المرمر الأبيض مزينة بالذهب والزجاج الملون
ومرصعة بالحجارة الكريمة ومنمقة بقباشاني يبرزن فكلت تلك الدائرة المرمرية لصفائها
وحسن زينتها أشبه بقبة من اللؤلؤ .

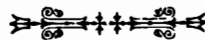
ويظهر أن قرطبة لم تشهد عهداً أسعد من عهد عبد الرحمن الثالث (الناصر لدين الله)
فقد كانت عاصمة ملكه في أعلى درجات النجاح المادى والتقدم المعنوى . وكان للعال
والزراعة والتجارة من الشأن ما كان للفنون والعلوم والفلسفة . وعدد سكان قرطبة
لعهده كمدد سكان القاهرة لعهدها هذا وبها إذ ذاك ٣٠٠٠ مسجداً و ١١٣٠٠٠ بيتاً
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 بالآلاف 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 مجدداً 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 السعايات 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 لمجالس المذاكرة فتجددت للأعداء آمالهم وقوى تألبهم واسترسلهم فأدولوا بحفيظتهم وأوضحوا للأمير 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 اهرافق دمه لتتجو شريعة الاسلام من شر ابن رشد وتعلو بخير هؤلاء المدافعين عن كيانها 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 وابو 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 والتعريض 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 يستدعى 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 ومريده 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

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 تباين 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 عقاربهم 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 وبهتانهم 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 اتانحج 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 عمن 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 ، ونظام القضاة 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 وامحاجهم !

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 باحدهما 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)	»	»	»	»	»	»	»
الشرح الوسط للطبيعة والتحليلات الأخيرة (باشبيلية)	»	»	»	»	»	»	»
شرح السماء والعالم (باشبيلية)	»	»	»	»	»	»	»
الشرح الصغير للفصاحة والشعر والوسط لما بعد الطبيعة (بقرطبة)	»	»	»	»	»	»	»
الشرح الوسط للأخلاق	»	»	»	»	»	»	»
بعض أجزاء من مادة الأجرام (مراكش)	»	»	»	»	»	»	»
الكشف عن مناهج الأدلة	»	»	»	»	»	»	»
الشرح الكبير للطبيعة	»	»	»	»	»	»	»
شرح غالينوس	»	»	»	»	»	»	»
المنطق (أثناء نكته)	»	»	»	»	»	»	»

(١) شروحه على التحليلات الثاني

(٢) الطبيعة 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 وانتقائها 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 الاملاام 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 استاذه ورئيسه ارسطو ولم يعرف غيرها من اللغات الأخرى الشائعة لعهده ، 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 التي كانت موضع الثقة من الطلاب فى أوربا 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 فائماً 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 يؤوله 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 زعيميز 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 الأصيلة 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 ولیدن 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 ممتازة 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 الحكميان 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 سجية أو استعداد بغير صور هيولية 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 شئ 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 غرابتها بثنائاً ، 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 جملته

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 وهى أحد أفعال هذا العقل عبارة عن كائن لازم الوجود أزلى ، وانه بناء على هذا ، لابد من ظهور الفلسفة وان وجودها ضرورى ليتمكن 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 ، فكلما 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 الانوع 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 للانسانية ، فالانسانية وحدها خالدة كما قال بعده أوجست كومت . وأن العناية الألهية منحت الكائن الهالك قوة التناسل ، تعزية وسلوى ، لأن في التناسل بفضل الوراثية 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 لفقها 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 فى الجمهورية ، على العدل والظلم واسمًا ، 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 فى 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 فى سائر بلادها ومنها بلاد اندلس . وتكلم عن المرأة فقال أنها تقل عن الرجل فى الدرجة لا فى الطبيعة : أى كية لا نوعًا فهى قادرة على ممارسة أعمال الرجال مثل الحرب والفلسفة ، ولكن بدرجة أقل من الرجل وقد تفوقه فى بعض الفنون مثل الموسيقى ويحسن وضع الأنعام بواسطة الرجال وتوقيعها بواسطة النساء وقال لا بأس اذا حكمن الجمهورية فهن صالحات للحرب وضرب أمثالا 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 . فهى فى الظاهر صالحة للحمل والحضانة فقط وما ذلك إلا لأن حال العبودية التى 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 فى شقاء المدن وهلاكها بؤساً لأن عدد النساء يربو على عدد الرجال ضعفين فهن ثلثا مجموع السكان ولكنهن يعشن كالحبوان الطفيل على جسم الثلث الباقي بمعجزهم عن تحصيل قوتهم 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 أصرروا على القول برأى ابن رشد ، على ان ابن رشد الذى كفر البابا اتباعه لم يكن كافراً بل كان مؤمناً فقد نصح الناس بطاعة الدين فى الصبى واحترامه فى 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 تقضى 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 تقضى 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 بكيمياء 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 ينبى 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 یليق بمثله ، فإنه لا یخلو من أحد أمرين اما انه فهم هذه الأشياء على حقائقها فساقتها ها هنا على غير حقائقها ، وذلك من فعل الأشرار ، واما انه لم يفهمها على حقیقتها فتعرض الى القول فيما لم یحيط به علماً وذلك من فعل الجهال ، والرجل یجمل عندنا عن هذين الوضعين 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 وتعريف 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 كما بینا ليس التوفيق بين 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 شيء 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 الرأي 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 الذى هو أهل للنظر فيها فان هذا النوع من الضرر الداخلى من قبلها هو شئ لحقها بالعرض لا بالذات وليس يجب فيما كان نافعاً بطباعه وذاته أن يترك لمكان مضره موجودة فيه بالعرض - فان الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له »

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

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

ثم أخذ ابن رشد ببيان خطأ الغزالى من حيث الادراك فى 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 كمثلي 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 ، وطريقتهم مبنية على نظرية حدوث العالم وانبنى على حدوث العالم تركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ وان الجزء الذي لا يتجزأ محدث وهو الجوهر الفرد وطريقتهم 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 ، وشم 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 بينة 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 لشيء إذا 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 شيء يأتي في النفس عند تجريدتها من العوارض الشهوانية وإقبالها 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 شيء، 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 البارى 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 .

فينبى 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 ويستنزل عليهم مخط الخالق 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 الأكياس ، 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 واثقى 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 ، فلقئصر على أبطال ما اختاراه 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) ماذكروه 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 ويستعبد 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 للجهور 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 يتبسبس 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 باقتباس أوائل جل الغزالى ويختتمها بقوله « الى قوله كذا أو الى آخر ما قال ابو حامد » وهذه الطريقة تقتضى وجود الكتابين امام القارى . ليقراً 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 في اتجاه من الفكر ، والعقيدة ، والرأى ، والطريقة ، يناقض ويخالف اتجاه الآخر .

وبهذا وبذلك أصبح كتاب التهافت ، في حاله الحاضرة ، عبارة عن مجموعة ملازم مطبوعة على ورق نباتي بحروف سقيمة في صحف متلاصقة مزدحمة تصد بنظرها وقطعها اشجع القراء وأشدهم تعلقاً بالحكمة . ولا شك في 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 في العالم .



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

يظهر ابن رشد في هذا الكتاب بمظهر الواقف على الفلسفة في جميع أدوارها ، العالم بما جاء في 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 في اليونان أحداً قبل ارسطو أو بعده . وهو لا يعمط حق ابن سينا والفارابى ولكنه يتناول مبادئهما بالتقد الصحيح كذلك لا يندفع في الطعن على الغزالى بل كثيراً ما يذكره بالعلم والفطنة

ويقول في مواضع كثيرة « قال أبو حاسد رضى الله عنه أو رحمه الله » ولكنه لا يقلل عثرته في 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 الدسائخ جمعوا بين الكتابين لضرورة وجودهما معاً للارتباط الذى ذكرته

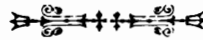
ويظهر أن خوجه زاده المتوفى فى أواخر القرن التاسع للهجرة خدم العلم بأمر واحد، ليس هو تطوعه للتحكيم بينهما، إنما تأليفه دعا الى عناية بعض الترك بالكتابين ونشرهما ليكون لخوجه زاده، شرف الخلود على الهوامش. فقد دلنا الاختبار على أن المؤلفات الرشدية التى لا مساس لها الا بالفلسفة قد فُتيت وبادت واحرقت



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 تشبيهما .
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 بتقرير 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 إليه وقد وضع فيها التآليف ويقول أنه لا سبيل إلى أن يعلم أحد الحق إلا من هذه الصناعة وقد بلغ الغلو فيها إلى أن استخراجها 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 خطأهم 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 التصد 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 إتقازاً 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 المعلوم 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 يتكثر بتكثر 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 «الحزانة» غير العلم الصادر عنه «الكرسى» 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 لانجد 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 المنفصلة 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 التي لا يتم الشيء 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 فالحس 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 وفائئة 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 بمجوهره

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 اشمئزاه 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 التزاماً 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 يتعمق 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 الانجائزى 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 واضع 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 متشددين 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
وحكته 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 موتهما ونبشت قبرهما 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 واخلصاً واعتقاداً . ولكنه بعد ذلك غير فكره فقال « بأسانه وهو حائر سائر صفاته الشرعية وتمتع 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 .



٨ - ابنه خلدون

ولد ابن خلدون أعظم فلاسفة التاريخ في الشرق والغرب في تونس سنة ٧٣٢ هـ وتوفي في مصر في سنة ٨٠٨ هـ ، فهو من عظماء القرن الثامن الهجري ، واسمه أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن خلدون ولي الدين التونسي الحضرمي الأشبيلي المالكي . وأصله من أسرة أندلسية توطنت في أشبيلية ، ثم نزح أجداده من أشبيلية إلى تونس في أواسط القرن السابع للهجرة ، ويعود أجداد ابن خلدون بنسبهم إلى بني وائل من قبائل اليمين ويردون هجرة جدهم الأعلى من اليمين إلى الأندلس ، إلى القرن الثالث الهجري نشأ ابن خلدون في تونس وتلقى العلوم المعروفة في عصره ثم ترك تونس فراراً من الوباء وسافر إلى هواره حيث نزل على صاحبها ابن عبدون فأكرم وفادته وأعانته على السفر إلى بلاد المغرب وتنقل في بلاد كثيرة وهو لا يزال في مقتبل العمر ، مثل ابن بطوطة ، ثم استقدمه السلطان أبو عنان المريني صاحب تلمسان إلى فاس سنة ٧٥٥ هـ وهو في مستهل العقد الثالث من عمره وقربه واستكتبه ورقاه وقد كان في تربيته وترقيته ما يدعو إلى حسده فحسده أقرانه الذين لم يبلغوا شأوه وسموا فيه وأنهموه بالنامر على السلطان لاغتياله فاعتقله وما زال معتقلاً على طريقة الخلفاء في مستعمراتهم ، حتى مات السلطان أبو عنان المريني صاحب تلمسان سنة ٧٥٩ هـ فأفرج عنه الوزير ابن عمر وخلع عليه وعوضه خيراً واحتفظ به .

واتفق أن السلطان أبا سالم المريني قدم من الأندلس يريد السفر إلى مكة ، فاستعان بابن خلدون ، لما بين ابن خلدون وبين شيوخ بني مرين من الاخلاص والمحبة فجاز ودخل فاس وابن خلدون في ركابه سنة ٧٦٠ هـ فعينه كاتب السرا ، فأجاد ابن خلدون وبرع في اداء تلك الوظيفة التي اسندت اليه

ولكن الخطيب ابن مرزوق تغلب بمكره ودسه على هوى السلطان ، وسعى في ابن خلدون ، فانقبض ابن خلدون وغيره من رجال الدولة وحنقوا وتغيروا على السلطان واثقضوا عليه فمات ، وعاد النفوذ إلى ابن خلدون بفضل الوزير عمر بن عبد الله ، ثم أراد ابن خلدون السفر إلى الأندلس فمنعه الوزير ابن عمر فوسط له من قبل الرجاء فأذن له فسافر إلى الأندلس سنة ٧٦٤ هـ وقصد « غرناطة » وسلطانها إذ ذاك أبو عبد الله من بنى الأحمر فاهتز السلطان لمقدمه وبالع في الأكرام وفادته وأعد له داراً في أعلا قصوره .

وفي سنة ٧٦٥ هـ رحل إلى « كاستيل » (قشتالة) وتقدم إلى حاكمها وتوسط في عقد الصلح بينه وبين ملوك « العدو » بهدية فاخرة ، فطلب منه صاحب « قشتالة » أن يقيم عنده فاعتذر فأركبه بغلة فرهة بلجام من ذهب ، فلما عاد ابن خلدون إلى « غرناطة » أهدى البغلة ولجامها إلى السلطان أبي عبد الله فأنزله على الرحب والسعة وأقطعهم بلداً وصيره بذلك من الأمراء الملتزمين ، ولكن الأقطاع والترحيب لم يقعدا بهمة ابن خلدون عن الارتحال فاشتاق إلى أهله وأصابه داء الحنين إلى الوطن (نوستالجيا) وهو خلة كل أديب وشاعر وليب ، فرحل إلى (بجاية) فلقبه سلطانها أبو عبد الله مرحباً وتهافت عليه أهل البلد يقبلون يديه قائلين السلطان أعمال دولته وأسند اليه رئاسة حكومته ، فخدمه بعلمه ونفوذه وقلمه مخلصاً في ذلك الاخلاص كله ، دأبه في سائر الأعمال التي أسندت اليه

ولكن أبا العباس أمير (قسنطينة) شهر الحرب على أبي عبد الله صاحب (بجاية) وملك بلده ، واستبقى ابن خلدون وأكرمه ، ثم كثرت السعائيات والوشايات في حقه لدى أبي العباس فاستأذنه في الانصراف واستقال من منصبه ، فأذن له وذهب ابن خلدون إلى قبائل العرب

ثم كتب اليه أبو حمو صاحب (تلمسان) يستقدمه ليتولى الحجابة والعلامة (منصب كبير الأمناء) فاعتذر اليه بأنه رغب في العلم عن السياسة ، وأراد الخروج إلى الأندلس فاستأذن أبا حمو في ذلك فأذن له وحمّله رسالة إلى ابن الأحمر ، ولكنه عجز عن ركوب

البحر، وعلم السلطان عبد العزيز المريني صاحب المغرب الأقصى خبره، وأن معه وديعة إلى سلطان الأندلس، فاستقدمه وسأله ولم يجد الخبر صحيحاً فأكرمه واستبقاه عنده واستمانه على (بجاية)

ثم استقرت بابن خلدون النوى في (تلمسان) فأقام بها مع أهله وولده ونزل بهم في قلعة بني سلامة من بلاد « بني توجين » فأقام بها أربع سنين

وفي أثناء تلك المدة شرع في تأليف تاريخه فأكمل المقدمة، ودون بعض فصول من التاريخ، وكان ذلك في أواخر العقد الثامن من القرن الثامن للهجرة، وقبل وفاته بثلاثين عاماً تقريباً، وقد شارف على الحسين من عمره

ثم حن إلى تونس مسقط رأسه فاستأذن، فأذن له فبلغها سنة ٧٨٠ هـ فأكرمه سلطانها واختصه بأسراره وأخذ بنصره واستحثه على اتمام تأليفه، فاطمان وواصل العمل في التاريخ حتى أحس بالسعايات والوشايات، فصحت عزيمته على النزوح إلى مصر، فاستأذن في السفر إلى الاسكندرية فبلغها سنة ٧٨٤ هـ وانتقل منها إلى القاهرة وجلس للتدريس في الأزهر، قرأ الفقه على مذهب مالك، واتصل خبره بسلطان مصر إذ ذاك وهو برقوق العظيم فقر به وأكرمه وولاه قضاء المالكية سنة ٧٨٦ هـ فقام بعمل القضاء خير قيام، واشتهر أمره عالمًا، وقاضياً، ومدرسًا، ومؤرخًا، وأديبًا، وكثير المعجبون به وكثير أيضاً عدد حساده فوشوا به وأشاعوا عنه الأراجيف

وكان ابن خلدون قد بحث يستقدم أهله وولده من تونس ليقبوا معه في القاهرة ففرقوا جميعاً في أثناء الطريق، فعظم الأمر على هذا الفيلسوف وأصابه حزن شديد فاستقال من منصب القضاء، وانقطع للتدريس والتأليف وأقام على تلك الحال ثلاث سنين، فلما كانت سنة ٧٨٩ هـ خرج من القاهرة إلى الحجاز لأداء فريضة الحج وعاد في السنة التالية إلى مصر وأكب على العمل في كتابه حتى أتمه سنة ٧٩٧ هـ وهو في الخامسة والستين من عمره، وقد قضى في تأليفه نحو خمسة عشر عاماً

وما زال ابن خلدون مقبلاً بمصر وهي ملجأ أهل العلم والأدب من قديم الزمان حتى توفي بها سنة ٨٠٨ هـ ودفن بأحدى مقابرها في قبر غير معلوم لابناء هذا الزمان

مؤلفات ابن خلدون

١ - تاريخ ابن خلدون

اشتهر ابن خلدون بين العلماء والمفكرين بكتاب واحد ، بل بجزء واحد من ذلك الكتاب ، الا وهو (مقدمة ابن خلدون) أما التاريخ فاسمه (العبر ، وديوان المبتدا والخبر ، في أيام العرب والعجم والبربر ، ومن عاشرهم من ذوى السلطان الأكبر) وهذا الكتاب مقسم الى ثلاثة كتب في سبعة مجلدات

الكتاب الأول : في العمران ، وما يعرض فيه من العوارض الذاتية من الملك والسلطان والكسب والمعاش ، والصناعات والعلوم ، وما لذلك من العلل والأسباب ، وهذا الكتاب الأول هو المقدمة المشهورة ، وتقع في نحو أربعائة صفحة وبها وحدها نال ابن خلدون القدر المعلي ، لأنه أتى فيها بمباحث مستحدثة مما أطلق عليه أهل هذا الزمان اسم العلوم الاجتماعية ، والسياسية ، والاقتصاد السياسي ، والاقتصاد الاجتماعى ، وفلسفة التاريخ ، والقانون العام ، ولا شك عندنا في أن « هيجل » الألمانى و « مكيافللى » الايطالى و « جيبون » الانجائيزى هم من تلاميذ ابن خلدون .

فان هذا الفيلسوف الاسلامى الذى عاش في القرن الثامن للهجرة (الرابع عشر المسيحى) قد تصدى لتلك المباحث وأجاد فيها حينما كان أهل أوربا في غفاتهم ولم يكتب أحد من العرب غيره في هذه المباحث سوى توفى متفرقة لا قيمة لها ، فتوسع ابن خلدون في ذلك بما استنبطه من الأسباب والنتائج بمعارضة الحوادث ودرسها ، والبحث في عللها ، مما وقف عليه بالمطالعة والدرس أو كابد به باختباره الشخصى .

ولا ريب في أن اغترابه وتنقله من مملكة الى مملكة ، وارتحاله في طلب المثل الأعلى من دولة الى سلطنة ، ومن امارة الى بلاط ، واحتكاكه بالأأم المختلفة ، وممارسته بعض شئون تلك الدول ، أعانه ذلك كله على استيفاء بحثه ، ولا ريب أيضاً في أن الفكرة كانت كامنة في رأسه فأنضجها الاختبار والتنقل فاختمرت وظهرت في حيز الوجود .

١ - الكلام على مقدمة ابن خلدون

الفصل الأول في قسط العمران من الأرض وما فيها من الأقاليم وتأثير الهواء في ألوان البشر وأخلاقهم ، واختلاف أحوال العمران من الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من الآثار في أبدان البشر وأخلاقهم .

وهذا المبحث كثير الشبه بما أتى به علماء أوربا في نظرية النشوء والارتقاء بعد ابن خلدون بخمسة قرون .

الفصل الثاني في العمران البدوى والأُم الوحشية والقبائل ، وما يعرض في ذلك من المباحث في طبيعة البداوة والحضارة ، والفرق بينهما من حيث الانساب والعصبة والرياسة والحسب والملك والسياسة وغير ذلك .

وهذا المبحث من قبيل القواعد العامة لنظام الاجتماع الذى ظهر في أوربا في القرن التاسع عشر وأطلق عليه المعاصرون اسم (سوسيولوجيا)

والفصل الثالث في الدول العامة ، والملك والخلافة والمراتب السلطانية ، علل فيه أسباب السيادة وتشديد الدول ، وكيف تحفظ الامارة وشروط الساطة والخلافة وطبائع الملك ومعنى البيعة وولاية العهد ومراتب السلطان ودواوين الدولة وجندها وأساطيلها وشاراتها وقواعد الجند والحرب وأسباب ثبوت الدولة وسقوطها .

وهذا المبحث من نوع السياسة علماً وعملاً ، وقد كتب « جيبون » المؤرخ الانجاييزى كتاباً عن أسباب انحلال الدولة الرومانية وسقوطها سلكا الخطة التى رسمها ابن خلدون في مقدمته .

والفصل الرابع في البلدان والأمصار وسائر العمران ، والمدن والهاكل ونسبتها الى الدول ، وما تجب مراعاته في وضعها من حيث البر والبحر وفي بناء المساجد والبيوت ونسبتها الى الدولة الاسلامية وهذا المبحث من قبيل الهندسة الحربية .

والفصل الخامس في المعاش ووجوهه من انكسب والصناعات وفيه مسائل في الرزق وانكسب وانه قيمة الأعمال البشرية ، وفي المعاش وُصُفاه ومذاهبه ونسبة ذلك الى

طبيعة العمران ، وفيه مباحث مسهبة في أبواب الرزق من التجارة والصناعة على اختلاف ضروبها وأنواعها ، ووصف أمهات الصناعات في أيامه ، كالزراعة ، والعمارة ، والنسيج (الحياكة والخياطة) والتوليد والطب ، والوراقة ، والغناء وغيره وهذا المبحث من قبيل ما يسميه أهل هذا الزمان الاقتصاد السياسى ، والاقتصاد الاجتماعى ، وكثير من مبادئ هذا الفصل صارت بذوراً لما دونة « كارل ماركس » الاسرائيلى الألماني في كتاب (رأس المال) (Das Kapital)

والفصل السادس في العلوم واصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه ، وفيه مباحث في التعليم ونسبته الى الحضارة ، والكلام في كل علم على حدة وتاريخه وشروطه من علوم القرآن والحديث والفقه ، فالعلوم اللسانية والطبيعية والرياضية والطبية ، فالادب والشعر ، والتاريخ ، والالهيات وعلم النفس ، وعلم النجوم ، والعلوم السحرية . وهذا المبحث من قبيل علم (البيداجوجيا) التربىة ، ومن فطاحله في أمريكا « وليم جيمس » وفي أوروبا « سبنسر » و « فروبيل » وغيرهم .

وسأتى الكلام على أسلوب ابن خلدون في موضعه من هذه الترجمة . أما هذه المقدمة فقد كان لها أثر عظيم جداً عند المفكرين من الافرنج ، فنقلها العلامة « كاترمير » الى اللغة الفرنسية عن نسخة في المكتبة الوطنية بباريس وطبعت تلك الترجمة الفرنسية في أوائل النصف الثانى من القرن التاسع عشر ونقلت منها فصول الى الانجليزية والألمانية والىطالية والتركية ، وفي جميع دور الكتب الأوربية نسخ منها خطية ومطبوعة

ب — الكلام على تاريخ ابن خلدون

أما التاريخ نفسه فانه منظوم في الكتابين الثانى والثالث ، في ستة أجلاد ويشتمل الكتاب الثانى على أخبار العرب وأجيالهم ودولهم منذ الخليفة الى القرن الثامن للهجرة ، وهو الزمن الذى عاش فيه المؤرخ ، مع الاملاخ الى من عاصرهم من الأمم والدول ، كالفرس والهند والنبط والحباشان والسريان واليونان والرومان والمصريين وغيرهم .

والكتاب الثالث يشتمل على أخبار البربر، والأمة الثانية من أهل المغرب وذكر أوليتهم وأخبارهم وما كان لهم بديار المغرب من الدول ويمتاز تاريخ ابن خلدون عما تقدمه من كتب التاريخ بما تضمنه من المقدمات الفلسفية في صدور أكثر الفصول عند الانتقال من دولة الى دولة فانه يصدر ذلك غالباً بالاسباب والعلل، وهو أوسع تاريخ للعرب الجاهلية وللبربر ودولهم وقد أخطأ كثيرون من النقاد في الشرق في الخط من قدر هذا الكتاب ونسبوا الى ابن خلدون في تأليفه التعقيد والغموض والحقيقة ان علماء المشرقيات في أوربا جعلوا له شأنه الذي يستحقه واهتموا به كما اهتموا بتقدمته ونقلوا الى لغتهم منه ما ينفعهم وينفع ممالكهم وسياستهم، فأشتغل « دى سلان » بنشر القسم الخاص ببلاد المغرب والبربر وطبعه في الجزائر قبل ظهور الترجمة الفرنسية للمقدمة باحد عشر عاماً في مجلدين كبيرين يبلغ عدد صفحاتهما نحو الف صفحة وسماه (كتاب الدول الاسلامية في المغرب) ثم قضى خمس سنين في نقل هذا القسم الى اللغة الفرنسية ونشره في الجزائر سنة ١٨٥٢م واقتطف المستشرقون من التاريخ أيضاً الجزء الخاص بأخبار بني الأغلب في أفريقية وصقلية الى حين استيلاء الافرنج عليها، وطبع هذا الجزء في باريس مع ترجمة فرنسية بقلم الاستاذ « دفرجييه » سنة ١٨٤١م ونقلت الى الفرنسية قطعة خاصة بتاريخ بني الأحمر

(٢) مذكرات شخصية لابن خلدون

وقد افرد ابن خلدون بين مؤلفي العرب باتخاذ (يوميات) ومذكرات شخصية يدونها يوماً فيوماً (اجنده) وأطلق عليها اسم (التعريف بابن خلدون) وفيها ترجمته ونسبه وتاريخ أسلافه على نسق اوروبى، وشرح في خلالها ما عاناه في حياته ويتخلل ذلك مراسلات وقصائد نظمها في بعض الأحوال وكثير مما أصابه من دهره، وتنتهى حوادث هذه المذكرات سنة ٨٠٧ هـ . أى قبل وفاته بعام واحد وفى دار الكتب المصرية نسخة خطية من هذه المذكرات فى مائة وخمسين صفحة بخط جميل مذهب، ومنها ملخص فى ذيل بعض النسخ من تاريخه المطول .

فلسفة ابن خلدون الاجتماعية

سبق ابن خلدون كل كتاب اوروبا الى وضع قواعد علم الاجتماع الذى لم يطرق بابه قبله إلا فلاسفة اليونان وقد صدق من قال أن التاريخ لم يكن شيئاً مذكوراً فى جانب المقدمة فإن مقدمة ابن خلدون كتاب لفت نظر أوروبا أكثر مما لفت أنظار أهل الشرق لأنه كتاب بالمعنى الصحيح قلباً وقالباً فهو منظم ومنسق شكلاً وجليل الفائدة جديد المباحث موضوعاً وقد أجمع العلماء على أن هذا الحكيم العربى المغربى الأفريقى هو من واضع أساس علم الاجتماع الحديث

وقد قسم ابن خلدون ظواهر المدنية الى ظواهر خارجة عن الاجتماع ، ويقصد بالظواهر الخارجة عن الاجتماع الظواهر الطبيعية مثل العقائد الدينية والطقس والبيئة والى الظواهر الداخلة فى الاجتماع وهى التى تنشأ فى حضن الجماعة وتؤثر فيها بقوتها . وبنى ابن خلدون نظريته على كون الانسان ميالاً للاجتماع بفطرته وهذه هى نظرية حكما. الأغريق والعرب التى عاجلها بعد ذلك أوجست كومت نفسه فى الجزء الرابع من فلسفته الوضعية . ويتفق ابن خلدون مع أرسطو حكيم اليونان فى أن الجماعة ليست إلا وسيلة لسعادة الفرد وهذا هو رأى الذى نشره وقواه هربرت سبنسر فى مذهبه الفيلسوفى . وقد أصاب ابن خلدون كبد الحقيقة فى نقط لم يسبقه اليها فلاسفة اليونان فقد ميز بين الجماعة الانسانية والجماعات الحيوانية فقال ان اجتماع الحيوان يكون عادة مدفوعاً اليه بالفطرة أما اجتماع الانسان فالدافع اليه الفطرة والعقل والتفكير معاً .

لقد شبه ماكياڤيلى بابن خلدون ويمكننا تشبيهه بموتسكيو فان كلا منهما حاول استنباط قوانين الاجتماع من حوادث التاريخ ووقائعه وقد رأى ابن خلدون حوله أمماً كثيرة تemiş بغير دين منزل وان لها ملكاً واسعاً وسلطاناً قاهراً وأنظمة مرعية وقوانين مطاعة وجيوشاً فاتحة ومدناً عامرة آهلة . ورأى أن الأمم التى انتشرت فيها الأديان المنزلة تعد أقلية بجانب الأمم الأخرى فاستنبط من ذلك رأى القائل بعدم ضرورة النبوة لتأسيس الممالك والدول .

وقد خالف ابن خلدون بهذا الرأي معظم الفلاسفة والمؤرخين في الاسلام . ولكنه عاد فقال أن النبوة وإن لم تكن ضرورية لتأسيس الممالك العادية إلا أنها ضرورية لتأسيس الممالك الراقية القريبة جداً من الكمال لأن المملكة التي تشاد على أساس النبوة تجمع بين منافع الدنيا ومنافع الدين

يعتبر ابن خلدون الطقس أول العوامل الخارجة عن الاجتماع وقد نكلم عن الأقاليم قسم الأرض الى سبعة أقاليم يختلف الطقس فيها من البرودة الشديدة الى الحرارة القصوى وما بينهما من درجات الاعتدال المتتالية وقال بما قال به بعده « بوكلي » الانكايزي من أن للبرد والحر تأثيراً في جسم الانسان وخلقه وبعبارة أخرى في الأمم والممالك من حيث المدينة والحضارة .

وقال أن قاطني الأقاليم المتطرفة لا نصيب لهم في المدينة وإن الأقاليم الرابع وهو أشد الأقاليم اعتدالاً في البرد والحر هو أوفق الأقاليم للعمران والمدينة ونمو العلوم وظهور الأديان وانتظام الأحكام والقوانين وقد عين ابن خلدون لهذا الإقليم بلاد سوريا وبلاد العراق وأثبت أنها مظهر للحضارة والأديان من قديم الزمن .

وقد اتفق ابن خلدون ومونتسكيو في هذه النظرية اتفاقاً كاملاً ، والثابت أن ابن خلدون ومونتسكيو مسبقان الى اكتشاف هذه النظرية بقراط وأرسطو الحكمين الاغريقين وجان بودان الحكيم الفرنسي

ثم انتقل الحكيم العربي الى العنصر الثاني من العناصر الخارجة عن الاجتماع وهو الوسط الجغرافي أو البيئة وبحث في تأثير البيئة في الفرد فقال أن البيئة الخصبة تغني الفرد عن السعي في سبيل العيش وتغريه بالفراغ واتباع الأهواء وتميت في نفسه صفات الشجاعة والمحاربة . وإن هي جذبت استحثته الفقر على الجد والاجتهاد والتمسك بالثأيرة وولد فيه روح الكفاح والتنازع والمقاومة في سبيل الحياة .

ولكن يظهر أن ابن خلدون لم يعلق على البيئة من الشأن ما علق على الطقس لأنه لم يسبق الى هذا البحث ولأن مجال الكلام فيه ضيق بطبيعته بالنسبة للكلام في مجال الطقس .

أما العنصر الثالث وهو الدين فقد قال عنه ابن خلدون أنه ضرورى لكل جماعة انسانية وأفاض فى المقال بما لديه من الآراء الفلسفية والدينية التى تشعب بها من مؤلفات حكيم الأندلس ابن رشد .

ويظهر ان ابن خلدون كان يرمى الى التوفيق بين الحكمة والدين كما كانت غاية حكيم الأندلس وهذا الذى يقلل من قدر فلسفة ابن خلدون فى نظرنا لأن استاذة وقدوته ابن رشد لم يكن فى الحقيقة فيلسوفاً إنما كان مترجماً وناقلاً نقل فلسفة أرسطو الى اللغة العربية واعتبرها خاتمة الحكمة ورأى أنه من المحتم عليه وهو حكيم اسلامى أن يوفق بين هذه الآراء اليونانية وبين الشريعة الاسلامية ولذلك لم يرض أحداً من الفريقين لم يرض الفلاسفة لأنه أحل الدين محلاً لا يقبله الفلاسفة ولم يرض الدين لأنه فسره وأوله بما لا ينطبق على منطوقه وان هذا الفشل لا يقلل من قدر ابن رشد لأنه كان حسن النية وكان يريد ديناً مبنياً على العقل وفلسفة لا تؤدى الى الالحاد والكفر ولأن كثيرين من المفكرين بعده حتى فى عصرنا هذا حاولوا ما حاوله شيخ قرطبه فكان نصيبهم من الخذلان كنصيبه ما عدا التنكيل بهم لأن زمن التنكيل بالناس لأجل أفكارهم ومعتقداتهم قد مضى واتقضى .

لا يمكننا أن نعد ابن رشد فيلسوفاً ولكنه كان مصلحاً فمثله كمثله مارتين لوثير وقد قضى حياته معذباً لأنه كان يرنو بعين الى الدين وبأخرى الى الحكمة يجهما ويحاول التوفيق بينهما ولا يستطيع . فلا غرابة اذا جاء بحث ابن خلدون فى المسألة الدينية مشوهاً مضطرباً لأن فضل ابن رشد راجع لأنه حكيم بذاته ومباشرة ولكن ابن خلدون كان فيلسوفاً بالواسطة .

وقد انتج حب ابن خلدون الاستطراد أنه أخذ يبحث فى الروح والتصوف والروى الصادقة والوحى الالهى وكل هذه مواد خارجة بطبيعتها عن موضوع بحثه . ويظهر لنا ان ابن خلدون كان يحاول ان يبحث فى تأثير الأديان فى الأمم ليظهر الفرق بين الأمم المتدينة والأمم الوثنية وتأثير العقائد فى المدنية والعمران وارتباط أنواع الدول بالتدين

وضده ثم يبحث في ماضى الانسانية وحاضرها ومستقبلها من هذه الوجهة مستشهداً بمحادثات التاريخ ومستقرتاً الوقائع ومقارناً بين اليونان القديمة وهى أمة وثنية لم يبعث اليها نبي ولم يظهر فيها سوى حكماء أمثال هيراقليط وبقرات وسقراط وافلاطون وأرسطو وبين أية أمة أخرى بعث اليها الانبياء ولم يظهر فيها حكماء ديبويون أمثال من ذكرنا ويقارن بين تاريخ الأمتين وما كان من أمرهما ومن تأثيرهما فى الأمم المعاصرة .

أما عن حاضر الانسانية فى عصر ابن خلدون فلم يكن لديه شئ أسهل من النظر فى حال الأمم لهده وتأثير الدين وضده فى كل منها وان مواد مبحث كهذا لم تكن تنقصه لأنه نشأ فى بلاد متدنية وساح فى اسبانيا وهى تدين بغير دينه وتنقل بين أفريقيا وآسيا وأوروبا وكان يعلم حتماً بوجود أمم وقبائل متوحشة لا دين لها فى قلب القارة التى نشأ فيها وألم باطراف من أخبارها فى تاريخه ثم كان يحسن به أن يعمم النظر فى الماضى والحاضر ليحاول الاهتداء الى ما يمكنه المستقبل للأمم المتدنية وسواها .

وان بحثاً كهذا يكون أعظم نفعاً وأجل ثمرة للانسانية والعلم من البحث فى التصوف والاستخارة والروى الصادقة والتجرد وما شابهها مما شغل به هذا الحكيم عقله ووقته على غير جدوى

الى هنا انتهى ابن خلدون من شرح العوامل الخارجة عن الاجتماع ثم انتقل الى البحث فى العوامل الاجتماعية التى تنشأ فى حضن المجتمع . فقرر أن كل جماعة انسانية تمر بثلاثة أطوار الطور الأول البدوى والثانى الغزوى والثالث الحضرى . أن كل أمة تنشأ قبيلة تعيش فى الصحراء أو فى الوادى ثم تنهض فتغزو أمماً أضعف منها متحضرة متمدينة وهذا هو الطور الثانى ثم تتحضر هى أيضاً فتمدن المدن وتغمر الأمصار وتدون الدواوين وتقن القوانين وتضع العلوم وتنشئ الفنون الجميلة وتميل الى الملاذ والمسررات وتنسى الحرب والكفاح فتضعف شيئاً فشيئاً الى أن تغلب عليها قبيلة غازية فقهرها وتسود عليها .

وهكذا تستمر الحركة الانسانية تقوم أم وتسقط ، دولة تنهض ودولة تنحط فتقلب

وأخرى تقوى فنتنصر وتسود . هذه سنة الطبيعة فى الأمم وقد اكتشفها ابن خلدون بمحض فكره وعلمه بتاريخ أمم العرب والبربر ولم يسبقه إليها أحد لأن من سبقه من العلماء لم يشهدوا تاريخ تلك الأمم ولأن أممهم لم تصب بما أصيبت به أمم العرب والبربر السالفة الذكر فى الشرق والغرب .

يقول ابن خلدون أن الحياة البدوية هى الطور الأول لكل جماعة أو قبيلة وأنها لا تنافى الطبيعة الانسانية ويمتاز البدو بالحركة الدائمة والتنقل وهم يعيشون من القطعان التى يرعونها فان كانت إبلا عاشوا فى الصحراء لملائمة جوها وأحوالها الظاهرة للابل وإن كانت غنما وأبقاراً عاشوا فى الوديان لكونها أشد ملائمة لهذا النوع من الحيوان من سواها وان عيشة البدو واضطراهم القناعة بالقوت والنياب وحاجتهم إلى الشجاعة والقوة للدفاع عن أنفسهم وأموالهم تفضلهم على المتحضرين

يقول ابن خلدون أن العصبية هى التى تدفع بالقبيلة إلى الألفة والمحبة وتدفعها أيضاً إلى الاتحاد والوئام والدفاع عن المصالح المشتركة وأن شئنين يقويان العصبية وهما احترام العرف والعادة ، والحاجة الدائمة للهجوم والدفاع . ثم تكلم عن الأسرة وتكوينها فقال أن كل أسرة تفقد صفاتها النبيلة فى آخر الجيل الرابع وأن القبائل تبقى قوية ما دامت محافظة على قوتها وعصبيتها : وقد أن صفاء الدم وتقواة الجنس شرطان أساسيان لا يمكن لقبيلة أن تنال القوة أو تستبقى العصبية بدونهما وخلاصة القول على القبيلة إن العصبية هى قوامها وقوتها ، وأنها بدونها لا تستطيع الحياة أو المقاومة وأن القبائل ذات العصبية هى وحدها دون سواها القادرة على الفتح والامتلاك .

وقد انتقل ابن خلدون لتحول القبيلة إلى طور الغزو وتأسيس الدولة ولا شك عندنا فى أن سوسيولوجيته هذه مبنية على تاريخ العرب والبربر بصفتها قبائل وعلى تاريخ الاسلام بصفته دولة . انتقل ابن خلدون إلى الكلام على حياة الحضر ، وأن لهذا الحكيم الفضل الأول فى التفريق بين السياسة والأخلاق وبينها وبين العقائد والشرائع وقد كانت السياسة قبل زمنه ممتزجة بها جميعاً ، فهو يعد بحق أول مؤلف سياسى فى الشرق ومن الأوائل فى الغرب .

يقول ابن خلدون أن العصبية والفضيلة تحفظان قوة القبائل ولكن لا بد لهما من عامل ثالث وهو إما السياسة وإما الدين وهذا العامل الثالث هو الذى يوجه قوة القبيلة نحو منفعتها الحقيقية ويعين مورد القوة التى تكتسبها القبيلة بالفتح ، وبعبارة أخرى يريد ابن خلدون أن يقول أنه مهما كانت القبيلة قوية فإنها فى حاجة إلى « مثل أعلى » تقصد إليه وتجعله كعبة آمالها وقد ضرب مثلاً بقبائل العرب قبل الاسلام ثم انتقل إلى الأمم التى دالت دولتها وغزتها القبيلة القوية المستجدة وأسهب فى شروط الفتح وظروفه وفى الصعوبات التى يلقاها الفاتح وقرر أن أثر الفاتح فى المغلوب يزول بمجرد الفتح ويبدأ الغالب يتأثر بأحوال المغلوب .

وذكر ثلاثة أسباب لسقوط الأمم القوية هى ضعف الأشراف وتشدد الجنود المرتزقة ثم الترف وقال أن الدولة لا يطول أجلها أكثر من ثلاثة أجيال وان لها كالفرد طفولة وشباباً وشيخوخة ولكن هذا لا يمنع الدولة من السقوط فى أول أدوار حياتها . تقول أن هذه النظرية وان صدقت على الدول الاسلامية فلا تصدق على غيرها . وأن كثيراً من آراء ابن خلدون فى السيادة والتغلب والفتح يذكرنا بكتساب الأمير تأليف ما كيا فى الذى نقلناه إلى العربية عام ١٩١٢ ولا ريب فى أن الفضل فى هذه الآراء لابن خلدون لأنه أسبق من حكيم فلورنسا ووزيرها .

وليس هذا المجال مجال نقد فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ولكننا أردنا تلخيص مبادئه يرى القارىء أن أهم ما حاوله ابن خلدون فى مقدمته الخالدة هو اكتشاف القانون الذى بمقتضاه تكونت المدنية العربية فى الغرب . وحاول ابن خلدون باكتشاف هذا القانون أن يضع أساس فلسفة الاجتماع معتقداً كما اعتقد بعده بسة قرون أوجست كومت أن حوادث التاريخ هى مصدر الاستنباط والاستنتاج الذى يعتمد عليه العالم الاجتماعى (راجع تاريخ فلسفة العرب تأليف بوير)

أن حياة ابن خلدون وأخلاقه تجمل الشبه بينه وبين ما كيا فى مؤلف كتاب الأمير شديداً جداً ولا فرق بينهما فى تاريخ مولدهما إلا قرن واحد وظروف كل منهما

فى عصره وفى المناصب التى تقلب فيها والأشخاص الذين احتك بهم تكاد تكون واحدة . وقد استفاد كل منهما خبرة وعلمًا واسعًا بأخلاق الناس وقوانين الأمم وأحوالها كان ابن خلدون فى عصره فذًا وأمثاله فى كل عصر نادرون لقد تشبع بفلسفة ابن رشد واستطاع أن يتملص من كثير من معتقدات أهل عصره واستطاع أيضًا أن يسبق أوجست كومت فى شيئين :

الأول القول بأن الفلسفة هى علم الموجودات وهذا الرأى لم يقل به ارسطو المسمى بالأستاذ الأول والمعلم الأول ولكن قال به أوجست كومت بعد ابن خلدون بسة قرون فابن خلدون فى هذه النقطة أعلى ادراكا من ارسطو وأسبق إلى اكتشاف تلك الحقيقة الكبرى من فلاسفة أوروبا إلى أواسط القرن التاسع عشر .

والثانى القول بأن الاجتماع الانسانى خاضع لقوانين وقواعد تدخله فى حيز العلوم المنتظمة وسبق أوجست كومت أيضًا فى طريقته فانه بنى علم الحكيم الاجتماعى بالعالم على شيئين : الأول مشاهدة الأمم واختبارها ، والثانى تصور القوانين السائدة على الاجتماع واكتشافها بفضل التجارب العقلية والاستنتاج الفكرى ولم يقل أوجست كومت بأكثر من هذا عند ما شرح طريقتي « الستاستيك والديناميك » فان الخبرة والعلم يكشفان لنا عن الحقائق ، والعقل يكشف لنا عن الأسباب والعلل

وكذلك كان ابن خلدون أول من اكتشف معنى كون التاريخ علمًا ما دامت غايته جمع الحقائق وتنظيمها وتنسيقها لاكتشاف أسبابها ونتائجها . وبهذا الاختبار يمكن الوصول الى القول بأن كل حادثة معينة لدى حدوثها تقضى فرض وجود شروط أو ظروف معينة وبعبارة أخرى انه كلما اجتمعت طائفة من ظروف معينة فى مدينة من المدن حدثت حوادث معينة ، وأى شىء أكثر من هذا قاله مونتسكيو أو أوجست كومت أو من جاء بعدهما من علماء الاجتماع ؟ وقد وصل ابن خلدون من هذا الى القول بأن الحاضر دليل على الماضى ، والمستقبل شبيه بالحاضر . ثم أن ابن خلدون قال بأن غاية التاريخ درس العمران أو الحياة الاجتماعية

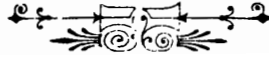
ذكرنا أن للحياة الاجتماعية ثلاثة أشكال متتالية هي حالة البداوة وحالة الحرب أو الفتح ثم حالة الحضارة (الفصل الثاني وما بعده ص ٧٣ من طبع ١٣١١ بالمطبعة الأزهرية بمصر) . وقد تعقب ابن خلدون حياة الجماعة منذ البداوة الى الحضارة التي تنشأ في حضنها وبطبيعتها أسباب الفساد والفناء ، وقد رد هذه الأسباب الى عدم المساواة من حيث الغنى والفقر وذهاب فضيلة الشجاعة من قلوب البدو اذا تحضروا ثم الى انغماس تلك القبائل الحديثة العهد بالمدينة في أنواع الملاذ وصنوف الترف

وأن من يقرأ مقدمته الجليلة لا يرتاب لحظة عين في أنه تعقب سير المدينة العربية في غرب أفريقيا وجنوب أوروبا منذ البداية الى النهاية ولا يوجد أدل على ذلك من كلامه في العضوية (ص ٧٩ من الطبعة المذكورة) وبمحة في أن نهاية الحسب والمجد والعظمة الانسانية في العقب الواحد أربعة آباء ، أى ان الجيل الرابع هو نهاية المجد واعتبار الأربعة في رأيه : بان ، وهو الجيل الأول ومباشر وهو الجيل الثاني ومقلد وهو الجيل الثالث وهادم وهو الجيل الرابع (ص ٨٢)

ولا تنسى أن ابن خلدون سبق كل علماء الاجتماع في أوروبا في القرون الوسطى والحديثة يبحث في أثر الهواء في أخلاق البشر واختلاف أحوالهم في الخصب والجوع (ص ٥٢ وما بعدها) وهو كذلك أول من بحث في قسط العمران من الأرض وتكلم على أثر الأقاليم في الأخلاق والتمدن وهذه مسائل قد حام حولها بعض فلاسفة اليونان ولكن ابن خلدون أول من وفاها حقها من البحث والاستقصاء على قدر ما وصل اليه علمه الجغرافى في ذلك الزمان وأهمية هذه الأبحاث غنية عن البيان لأنها تدلنا على رغبة هذا الحكيم العربى في رد ظواهر الحياة الاجتماعية الى العوامل الطبيعية المعلومة لنا والواقعة بالفعل تحت مشاهدتنا .

وما أشد ألمنا عند قول ابن خلدون انه لم يف كل بحث حقه ولم يستوعب كلما ينبغى استيعابه وتدوينه انما ألم بأطراف المسائل وأحاط ببعضها عجزاً منه عن الاحاطة بكلمها وانه يترك ما بقى لمن يحىء بعده من العلماء الأعلام ! يشتد ألمنا لأن هذا النداء لم يحبه

أحد في العالم العربي ولا في العالم الاسلامي منذ وفاة ابن خلدون في أواسط القرن الخامس عشر للآن ، ولكن يسرنا أن أجابه الكثيرون من علماء أوربا ويسرنا أن كثيرين منهم لم ينسوا فضل هذا الحكيم العربي الشرقى ونحن لا نرتاب في أن أوجست كومت وقف على مؤلف هذا الحكيم وان كان لم يذكره بكلمة واحدة في كتابه واكتفى بذكر كوندورسيه ومونتسكيو ولا يمكن أن يجهل أوجست كومت فضل ابن خلدون وقد كتب عنه شولز مقالة في المجلة الآسيوية في عام ١٨٢٥ أى قبل ظهور فلسفة أوجست كومت بسبع سنين وكان كومت اذ ذاك في السابعة والعشرين من عمره . والمجلة المذكورة تنشر في باريس وطنه .



معارضة (مقارنة)

بين ابن خلدون وتلميذه نيقولا مكيا فيلي

نقولا مكيا فيلي فيلسوف اجتماعي سياسي من أهل فلورنسا ولد سنة ١٤٦٩ م وتوفي سنة ١٥٢٧ م . تقلب في عدة مناصب سياسية في جمهورية فلورنسا في أواخر القرن الخامس عشر وأوائل القرن السادس عشر . فتولى سكرتيرية ديوان القضاة العشرة فيها أربعة عشر عاماً وبعض العام قام في أثنائها بثلاث وعشرين مهمة سياسية في الأقطار الخارجية ، وإيطاليا يومئذ في أخرج المواقف تتنازع السيادة عليها ألمانيا وفرنسا والبابا . يعتبر كون في مدنها وأماراتها ، ويتخطفونها تخطف اللصوص بالدهاء أو السيف . غير ما انتشب من الخصام بين حكومة البابا والناهضين للإصلاح ومقاومة تعاليم الكنيسة وكانت أسرة مدينتي تحارب حزب الشعب تحت طي الحفاء .

عاصر مكيا فيلي هذه الحوادث فاكتسب الحنكة . واعتبر بما رآه وعلمه بالاختبار فوضع علماً أو فلسفة في السياسة العملية عرفت باسمه ، وألف في التاريخ والسياسة والتمثيل والأدب ونظم الشعر وكتب في فنون الحرب ، وأشهر مؤلفاته كتاب (الأمير) ألفه للأمير « لورنزودي مدينتي » الكبير

واختلف العلماء في قيمة ما حواه كتاب الأمير من الحقائق العمرانية والسياسية وهم بين قائل بأن قواعده السياسية ضارة لأنها مبنية على الاستبداد والغدر والخيانة وغيرها من الوسائل الدنيئة ، وبين من يزعم أنها قواعد صحيحة لا بد منها لقيام الدولة . والكتاب مؤلف من ٣٦ فصلاً أوضح فيها أنواع السلطة وطرق الحصول عليها والفرق بين الامارات الموروثة والمختلطة وضروب الحكومات وأنواع الامارات المدنية والدينية وأنواع المحاربين وما ينبغي على الأمير اتباعه من الأساليب حتى يستتب له الأمر وتثبت قدمه في السيادة . وفصول في واجبات الأمير نحو الجند وما تمدح به الرجال أو تذم من الكرم أو البخل أو القسوة أو اللين . وقارن بين محبة الناس للأمير (٢٠)

وخوفهم منه وكيف يكون وفاء الأمراء وكيف يشتهر الأمير وكثير من الابحاث السياسية والعمرائية ، ويتخلل ذلك تاريخ الامارات الغربية في القرون الوسطى فعمله هذا يشبه ما فعله ابن خلدون قبله بقرنين . ولذلك رأينا أن نقارن بينهما وبين آرائهما في السياسة والعمران ، فان لفيلسوفنا الاجتماعي آراء خاصة في طبائع العمران والسلطة يصح أن تسمى « الفلسفة الخلدونية » (Khaldounisme) كما سميت آراء مكيا فيلي « الفلسفة المكيا فيلية » (Machiavellisme)

كتاب الأمير ومقدمة ابن خلدون

أثبت ابن خلدون آراءه في فلسفة العمران بمقدمته المشهورة كما دون مكيا فيلي فلسفته في كتاب (الأمير) فيحسن بنا المقابلة بين الكتابين على الاجمال . فكتاب (الأمير) يشتمل على القواعد السياسية والأخلاقية اللازمة لتأييد سلطة الأمراء في فصول تقدم بيانها ولا يزيد حجمه على ١٥٠ صفحة ، أما مقدمة ابن خلدون فقد أسهبنا في وصفها وتلخيصها في ما سبق من هذه الترجمة (ص ٢٢٩) وفيها مباحث لم يتعرض لها مكيا فيلي ومباحث أخرى تصدى لها عرضاً

أوجه المشابهة بينهما

يتفق مكيا فيلي وابن خلدون في ما بعثهما على الكتابة في هذا الموضوع وفي الطريق الذي سلكاه . فان مكيا فيلي انما بعثه على تدوين تلك القواعد السياسية ما شاهده من اختلال الأحوال في أوروبا وما قاساه بنفسه من المشقة والعذاب في تدبير الدولة وملافاة الأخطار المحدقة بها . وهو كاتب سر الدولة يطلع على دخالها ويرى ما يحدث بذلك من الأخطار والمفاسد والدسائس . فدرس ذلك كله وبنى عليه آراءه في كيف يستطيع الأمير تثبيت سيادته . وضرب الأمثلة على ذلك مما شاهده من أحوال معاصريه أوقراه من تاريخ الدول الماضية ، لكنه في كل حال لم يتعد تاريخ أوروبا القديم والحديث ولم يذكر من الشرقيين غير الأنراك .

أما ابن خلدون فعاش في بلاد المغرب وغنى مناصبها السياسية والقلمية وعاصر كثيراً من حوادثها وتقلباتها في مراکش وتونس والأندلس ومصر. ودخل في كثير منها بنفسه وأطلع على دخالها وأسرارها وتولى كتابة السر في بعضها . ونال مقاماً رفيعاً ونفوذاً عظيماً وتقلب على أحوال شتى ونكب بموت أهله فزادته المصائب عبء وصقلت قريحته الفلسفية . وكان واسع الاطلاع في التاريخ الاسلامي وما يتعلق به فعنى بوضع تاريخه المشهور . وخطرت له خواطر فلسفية في أحوال العمران دونها في مقدمة ذلك التاريخ قد تقدم ذكرها . فيشبه مكيا فيلى في أنه بعث على هذه الفلسفة من مؤثرات الوسط الذي نشأ فيه والأحوال التي عاصرتها . ولكنه أيد آراءه في سياسة الدولة بما عرفه من تاريخ الاسلام وسائر الشرق، ولم يتعرض لتاريخ اليونان والرومان إلا عرضاً في بعض الأماكن .

وقد تشابه الفيلسوفان في كثير من آرائهما في الوزارة وأحوال الموالى والمصطنعين وتجنب المتملقين . وفي تحليل أسباب سقوط الدولة ونهوضها ووجوب الاعتماد على الجند وغير ذلك مما لا حاجة بنا الى تفصيله هنا . وإنما نكتفي بذكر أهم ما اختلفا فيه من القواعد السياسية في تأييد السلطة .

أوجه الاختلاف بينهما

أساس بحث مكيا فيلى في السلطة انه قسمها الى جمهورية ومملكة كما كانت تقسم بأوروبا في عهده ونسبة ذلك الى الكنيسة والأسر المطالبة بالسيادة في عصره . وأما ابن خلدون فلا تجدد للجمهورية ذكراً في كتابه ولكنه يقسم ضروب السلطة الى الخلافة والملك والسلطنة والامارة مما كان شائعاً في الدولة الاسلامية وعلاقة ذلك بالدين والعصبية من أحوال العرب والمسلمين

يرى ابن خلدون أن الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين إما من نبوة أو دعوة حق . وأن هذه الدعوة الدينية لا تقوم إلا بالعصبية بين أهل الأنساب (البدو) غير أهل الأمصار (الحضرة) لأن هؤلاء عدوان بعضهم على بعض لا تجتمع

كلتهم . وأما البدو فيدافع بعضهم عن بعض بالعصبية وتدافع عنهم مشايخهم وكبرائهم بما قام في نفوس الكفاة لهم من الوقار . ولا يصدق دفاعهم الا اذا كانوا عصبية وأهل نسب . وأتى بالأدلة على تأييد قوله من تاريخ الاسلام وهي كثيرة لأن الدولة الاسلامية قامت بالدين والعصبية .

وأما مكيا فيلى فقد عقد فصلاً في الامارات الدينية (صفحة ١٢٠) بين فيه أن السيادة الدينية تبقى بفضل العادات والرسوم القديمة وهي التي تسهل لأمرائها البقاء في السلطة . ولم يبحث في نسبة الدين الى تأسيس الدول لأن النصرانية لم تنشأ دولة من نفسها . لكنه بحث في كيف وصلت الكنيسة الى تلك القوة الدنيوية في أيامه حتى أرهبت ملك فرنسا وطردته من ايطاليا وقضت على أهل البندقية . وأسند ذلك الى حاجة الأمراء اليها في التنازع بينهم وعندها البأس والقوة . وهو يعتقد أن قيام الدولة وثباتها انما يكون بالجند وعقد فصلاً خاصاً في واجبات الأمير نحو الجند المحارب فقال : « لا ينبغي للأمير أن يكون له مقصد وفكر ويعنى بدرس أمر سوى الحرب ونظامها وترتيبها لأنها الصنعة الوحيدة الضرورية للذى يأمر وينهى . وفانتهى في أنها تحفظ ملك من يولد أميراً وترفع الى مرتبة الأمراء بعض الناس من الطبقات الأخرى وقد رأينا أن الأمراء الذين يفكرون في الرفاهية أكثر من التفكير في الحرب يفقدون امارتهم والسبب الذى يفقد الأمراء ممالكهم هو احتقارهم الحرب ، ووسيلة الحصول عليها هي التبحر في علوم الحرب » .

وقد تجد في آراء ابن خلدون ما يرمى الى مثل هذا الغرض . وانما يختلف الرجلان في كيف تحفظ سيادة الأمراء على رعاياهم . فبرى مكيا فيلى ان الوسيلة الفضلى ايقاع الهيبة والرعب في قلوب الرعية وقد جعل ذلك في طريق البحث فقال :

« ومن هذا ينشأ سؤال مهم وهو أيهما أنفع للأمير أن يحب أكثر مما يُخشى أم يُهاب أكثر مما يُحب ؟ فالجواب أنه ينبغي له أن يكون محبوباً مهيباً وحيث يصعب الجمع بين الحالتين فاذا احتاج الأمير لأحدهما فلا يفضل أن يهاب اذ يحق القول عن

الناس عامة أنهم ينكرون الجليل سريمو التحول مختلفو الطبائع والغرائز مياولون لاقواء الأخطار ومحبون للكسب »

ويرى أن الأمير يجب أن يقود جيشه وان يعرف بالقسوة لأنه بدونها لا يستطيع أن يحافظ على اتحاد جيشه وطاعته (ص ١٤٩) واستشهد على ذلك بهنيبال وغيره وعقد مكياثيلي فصولاً في كيف ينبغي أن يتصرف الأمير لحفظ سيادته فقال (ص ١٤٠) « اذن فينبغي للأمير الذي يريد أن يحفظ عرشه أن يتعلم كيف يقلل من طبيته وكيف يستعمل الخير أو ضده في الأوقات والأحوال المناسبة »

وقال (ص ١٤٢) « ويجب عليه أن لا يخشى عار المعاييب التي يصعب عليه بدونها الاحتفاظ بالملك لأن الانسان اذا أمن النظر رأى أن كثيراً من الأمور التي تظهر له انها فضائل قد تؤدي به الى الخراب اذا اتبعها . وكثيراً مما يبدو كأنه من الرذائل قد يؤدي الى الخير والسلامة »

وبحث في الكرم والبخل بالنظر الى الأمراء فكان حكمه « لا ينبغي للملك أن يهتم باتهامه بالبخل اذا كان يريد أن لا يسرق شعبه ويدافع عن نفسه وقت الشدة وأن لا يصير فقيراً محترماً وأن لا يصاب بالجشع . فان رذيلة البخل من الرذائل التي تسهل له الاحتفاظ بالسلطة »

وأطلق لقله العنان في فصل « كيف يكون وفاء الأمراء » . يعنى اذا عاهد الأمير أحداً على أمر هل يجب عليه الوفاء به ؟ فقال « لا يخفى على أحد ما يباحق بالأمراء من الشناء اذا اشتهروا بحفظ الوعود ومراعاة المهود ولكن تجارب زماننا هذا دلت على أن الأمراء الذين لم يراعوا المهود قاموا بأعمال كبيرة وتمكنوا من تحجير أو هام الناس بمكرهم وتغلبوا في نهاية الأمر على الأمراء الذين اتخذوا الأمانة عادة والوفاء أساساً لحياتهم »

ثم فصل الكلام في ذلك وقال ان الأمير ينبغي له أن تكون فيه طبيعتا الأسد والثعلب فيفتك كالأسد ويحتال كالثعلب الى أن قال « لذا ينبغي للأمير أن يكون ثعلباً ليتقى الحفائر والحباليل وأسداً ليرهب الذئاب . أما من يريد أن يكون أسداً فقط فلا أمل له في النجاة . لأجل هذا لا ينبغي للأمير الحذر أن يحفظ المهود اذا كانت ضد مصلحته

أو مدامت الأسباب التي دعت للوعد قد انقضى عهدها . اذا كان الناس كلهم اختياراً فان القاعدة التي ذكرتها تكون لا شك سيئة ولكنهم أشرار ولن يحفظوا لك عهداً . فليست مضطراً لحفظ عهودهم » .

« ثم ان الأمير لا يفقد حيلة شرعية يركن اليها اذا لم يف بوعده . وأن الأمثال في هذا الباب كثيرة تثبت أن السلم قد تزعزع مراراً وأن الوعود قد نسيت تكراراً عند أمراء لا وفاء لهم . وأن الأمراء الذين استطاعوا تقليد الثعلب قد فازوا وانتصروا ولكن من الضروري أن يخفى الرجل هذه الخليقة وأن يكون ماهراً في فن النظار بغير شعوره . ثم ان الناس من البساطة بمكان وهم أصحاب حاجات وصاحبها أرعن مطيع فلا يعدم الخادع فريسته »

واستشهد على ذلك باسكندر السادس لأنه لم يفعل في حياته سوى خداع الرجال قال مكيا فيلي « فلم يكن مثله رجلاً قادراً على تأكيد الأقوال وتثبيتها والوعد بالانجاز ولم يكن كذلك أحد مثله أقل وفاء بما وعد به . ومع ذلك فانه فاز على الدوام في خداعه لأنه عرف طبيعة البشر . فليس من الضروري للأمير أن يتصف حقيقة بكل الفضائل التي سبق الكلام عليها . ولكن من الضروري أن يذاع عنه الاتصاف بها . وانني أجسر فأقول أن الانصاف بكل تلك الفضائل خطر ولكن الظهور بالتحلي بها نافع . من الخير لك أن تظهر بالتقوى والأمانة وحب الإنسانية والدين والاخلاص وأن تكون في الواقع كذلك ، ولكن ينبغي أن تكون متنبهاً بحيث اذا اضطررت للتحويل إلى الصفات الأخرى كان ذلك بدون مشقة »

هذا أهم ما يراه مكيا فيلي وسيلة لتأييد سلطة الأمراء . أما ابن خلدون فيخالفه أو هو يناقضه في أكثر المواضع :

يرى ابن خلدون أن ارهاق الحد مضر بالملك مفسد له وأنه إنما يملك الأمير الرعية بالرفق واللين فأشار بحسن الملكة والابتعاد عن العنف وهذا قوله « أن حسن الملكة تقوم بالرفق فان الملك إذا كان قاهراً باطشاً بالعقوبات متنبهاً عن عورات الناس وتعيد ذنوبهم شملهم الخوف والذل ولاذوا منه بالكذب والمكر والخديعة . فتحلقوا بها وفسدت

بصائرهم وأخلاقهم . وربما خذلوه في مواطن الحروب والمدافعات ففسدت الحماية بفساد النيات . وربما أجمعوا على قتله لذلك ففسد الدولة ويخرب السياج . وإن دام أمره عليهم وقهره فسدت العصبية لما قلناه أولاً وفسد السياج من أصله بالعجز عن الحماية . وإذا كان رفيقاً بهم متجاوزاً عن سيئاتهم استناموا اليه ولاذوا به وأشربوا محبته واستأثروا دونه في محاربة أعدائه فاستقام الأمر من كل جانب . وأما تواجع حسن الملكة فهي النعمة عليهم والمدافعة عنهم فالمدافعة بها تتم حقيقة الملك . وأما النعمة عليهم والاحسان لهم فمن جملة الرفق بهم والنظر لهم في معاشهم وهي أصل كبير في التحبب إلى الرعية » ويرى ابن خلدون أن من علامات الملك التنافس في الخلال الحميدة قال « إن خلال الخير هي التي تناسب السياسة والملك لأن المجد له أصل ينبني عليه وتحقق به حقيقته وهو العصبية والعشيرة . وفرع يتم وجوده ويكمله وهو الخلال ، وإذا كان الملك غاية للعصبية فهو غاية لفروعها وتماماتها وهي الخلال . لأن وجوده دون تماماته كوجود شخص مقطوع الأعضاء أو ظهوره عرياناً بين الناس . وإذا كان وجود العصبية فقط من غير اتحال الخلال الحميدة نقصاً في أهل البيوت والاحساب فما ظنك بأهل الملك الذي هو غاية لكل مجد ونهاية لكل حسب ؟ وأيضاً فالسياسة والملك هي كفالة للخلق وخلافة لله في العباد لتنفيذ أحكامه فيهم . وأحكام الله في خلقه وعباده إنما هي بالخير ومراعاة المصالح »

ولولا ضيق المقام لأنينا بأمثلة أخرى . على أن في كتاب الأمير كثيراً من القواعد الاجتماعية الصحيحة مثل بحثه في الامارات المختلطة وكيف ينبغي للأمير أن يفعل لممكنين سلطته فيها . فانه قرر قواعد يحكم العقل بصحتها حالا ويرى أمثلة منها تحدث كل يوم . وأحكامه في الولايات التي امتلكت بقوة الجيش وآرائه في الامارة المدنية فان فيها فوائد هامة وغير ذلك .

ونفتقر له بعض سقطاته متى علمنا الوسط الذي كتب فيه كتابه . وإنما أردنا المقابلة بين الرجلين لتشابههما في ما كتبا

ايضاح ابن خلدون

بنبذ من أسلوبه

رأيه في الفلسفة

لم ندخل ابن خلدون في زمرة فلاسفة الاسلام بوصف كونه فيلسوفا عقلياً ، فانه لم يكن كذلك ولكننا حدونا حدو مؤرخي الأفرنج الذين اعتبروه من أهل العبقرية في علوم الاجتماع والاقتصاد وفلسفة التاريخ ولأنه يكمل سلسلة الفلاسفة الذين بدأوا بالكندى وانتهوا بابن رشد

على أن ابن خلدون لم يكن بعيداً عن الفلسفة بل أنه ضرب فيها بسهم وأدرك أوائها ثم أعرض عنها بسبب مزاجه واتجاه عقله الى المباحث الاجتماعية العملية ، فنظر في العالم نظر الفيلسوف في النظريات وطبق على العمران والمدنية قواعد البحث العقلي ، ولما أطلق وصف المقدمة على الكتاب الاول من تاريخه النفيس كان في ذلك متواضعاً والا فانه يستحق أن يوصف بحق بفلسفة التاريخ

واليك نبذة تعرض فيها ابن خلدون للفلسفة ووصفها بانها فصل « في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها » وفيها دلالة على أسلوبه وطريقة تفكيره قال :

« ان هذه العلوم عارضة في العمران كثيرة في المدن وضررها في الدين كثير فوجب أن يصدع بشأنها ، ويكشف عن المعتقد الحق فيها وذلك أن قوما من عقلاء النوع الانساني زعموا أن الوجود كله الحسى منه وما وراء الحسى تدرك ذواته وأحواله بأسبابها وعللها بالانظار الفكرية والاقيسة العقلية وأن تصحيح العقائد الايمانية من قبل النظر لا من جهة السمع فانها بعض من مدارك العقل ، وهؤلاء يسمون فلاسفة جمع فيلسوف وهو باللسان اليوناني محب الحكمة فبحثوا عن ذلك وشروا له ، وحوموا على اصابة الغرض منه ووضعوا قانوناً يهتدى به العقل في نظره الى التمييز بين الحق والباطل وسموه بالمنطق

« ثم يزعمون أن السعادة في ادراك الموجودات كلها ما في الحس وما وراء الحس بهذا النظر وتلك البراهين وحاصل مداركهم في الوجود على الجملة وما آلت اليه ، وهو الذي فرعوا عليه قضايا انظارهم ، أنهم عثروا أولاً على الجسم السفلى بحكم الشهود والحس ثم ترقى ادراكهم قليلاً فشعروا بوجود النفس من قبل الحركة والحس في الحيوانات ، ثم أحسوا

من قوى النفس بسلطان العقل ووقف ادراكهم فقضوا على الجسم العالى السباوى بنحو من القضاء على أمر الذات الانسانية ووجب عندهم أن يكون للفلك نفس وعقل كما للانسان ، ثم أنهموا ذلك نهاية عدد الآحاد وهى العشر ، تسع مفصلة ذواتها حمل وواحد أول مفرد وهو العاشر ويزعمون أن السعادة فى ادراك الوجود على هذا النحو من القضاء مع تهذيب النفس وتخلتها بالفضائل ، وأن ذلك ممكن للانسان ولو لم يرد شرع لتمييزه بين الفضيلة والرذيلة من الافعال بمقتضى عقله ونظره وميله الى المحمود منها واجتنابه للمذموم بفطرته وأن ذلك اذا حصل للنفس حصلت لها البهجة واللذة وأن الجهل بذلك هو الشقاء السرمدى وهذا عندهم هو معنى النعيم والعذاب فى الآخرة الى خبط لهم فى تفاصيل ذلك معروف من كلماتهم

« وإمام هذه المذاهب الذى حصل مسائلها ودون علمها وسطر حجاجها فيما بلغنا فى هذه الاحقاب هو أرسطو المقدونى من أهل مقدونيا من بلاد الروم من تلاميذ أفلاطون ويسمونه المعلم الاول على الاطلاق ، يمتون معلم صناعة المنطق وهو أول من رتب قانونها واستوفى مسائلها وأحسن بسطها ولقد أحسن فى ذلك القانون ما شاء لو تكفل له بقصدهم فى الهيات

« ثم كان من بعده فى الاسلام من أخذ بتلك المذاهب واتبع فيها رأيه حذو النمل بالنمل الا فى القليل وذلك أن كتب أولئك المتقدمين لما ترجمها الخلفاء من بنى العباس الى اللسان اليونانى الى اللسان العربى تصفحها كثير من أهل الملة وأخذ من مذاهبهم من أضله الله من متحلى العلوم وجادلوا عنها واختلفوا فى مسائل من تفاريمها وكان من أشهرهم أبو نصر الفارابى فى المائة الرابعة لعهد سيف الدولة وأبو على بن سينا فى المائة الخامسة لعهد نظام الملك من بنى بويه باصهان وغيرها

« واعلم أن هذا الرأى الذى ذهبوا اليه باطل بجميع وجوهه ، فاما أسنادهم الموجودات كلها الى العقل الاول واكتفاؤهم به فى الترقى الى الواجب فهو قصور عما وراء ذلك من رتب خلق الله ، فالوجود أوسع نطاقاً من ذلك « ويخلق ما لا تعلمون » وكانهم فى اقتصارهم على اثبات العقل فقط والغفلة عما وراءه بمثابة الطبيعيين المقتصرين على اثبات الاجسام خاصة الممرضين عن النقل والعقل المعتقدين أنه ليس وراء الجسم فى حكمة الله شىء ، وأما البراهين التى يزعمونها على مدعياتهم فى الموجودات ويمرضونها على معيار المنطق وقانونه فهى قاصرة وغير وافية بالغرض .

«أما ما كان منها في الموجودات الجسمية ويسمونه العلم الطبيعي فوجه قصوره أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة كما في زعمهم وبينما في الخارج غير يقيني لأن تلك أحكام ذهنية كلية عامة والموجودات الخارجية متشخصة بموادها ولعل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي اللهم الا ما يشهد له الحسن من ذلك فدليله شهوده لا تلك البراهين ، فأين اليقين الذي يجذبونه فيها ؟ وربما يكون تصرف الذهن أيضاً في المعقولات الاول المطابقة للشخصيات بالصور الخيالية لا في المعقولات الثواني التي تجريدها في الرتبة الثانية فيكون الحكم حينئذ يقينياً بمثابة المحسوسات اذ المعقولات الاول أقرب الى مطابقة الخارج لكمال الانطباق فيها فنسلم لهم حينئذ دعاوأم في ذلك الا أنه ينبغي لنا الاعراض عن النظر فيها اذ هو من ترك المسلم لما لا يعنيه فان مسائل الطبيعية لا تهمنا في ديننا ولا معاشنا (!) فوجب علينا تركها

« وأما ما كان منها في الموجودات التي وراء الحس ، وهي الروحانيات ويسمونه العلم الالهي وعلم ما بعد الطبيعة فان ذواتها مجهولة رأساً ولا يمكن التوصل اليها ولا البرهان عليها ، لأن تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية انما هو ممكن فيما هو مدرك لنا ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات أخرى بحجاب الحس بيننا وبينها فلا يتأتى لنا برهان عليها ولا مدرك لنا في اثبات وجودها على الجملة الا ما نجده بين جنبينا من أمر النفس الانسانية وأحوال مداركها وخصوصاً في الرؤيا التي هي وجدانية لكل أحد وما وراء ذلك من حقيقتها وصفاتها فأمر غامض لا تسبيل إلى الوقوف عليه

« وقد صرح بذلك محققوم حيث ذهبوا الى أن مالا مادة له لا يمكن البرهان عليه لان مقدمات البرهان من شرطها أن تكون ذاتية وقال كبيرم أفلاطون « ان الالهيات لا يوصل فيها إلى يقين وانما يقال فيها بالاحق والاولى » يعنى الظن ، واذكنا انما نحصل بعد التعب والنصب على الظن فقط فيكفيها الظن الذي كان أولاً فأى فائدة لهذه العلوم والاشتغال بها ونحن انما عنايتنا بتحصيل اليقين فيما وراء الحس من الموجودات وهذه هي غاية الافكار الانسانية عندهم .

« وأما قولهم ان السعادة في ادراك الموجودات على ما هي عليه بتلك البراهين فتقول مزيف مردود وتفسيره ان الانسان مركب من جزئين أحدهما جسماني والآخر روحاني ممتزج به ولكل واحد من الجزئين مدارك مختصة به والمدرك فيهما واحد وهو الجزء الروحاني يدرك تارة مدارك روحانية وتارة مدارك جسمية إلا أن المدارك الروحانية

يدركها بذاته بغير واسطة والمدارك الجسمانية بواسطة آلات الجسم من الدماغ والحواس وكل مدرك فله ابتهاج بما يدركه واعتبره بحال الصبي في أول مداركه الجسمانية التي هي بواسطة ، كيف يبتهج بما يبصره من الضوء وبما يسمعه من الاصوات ، فلا شك ان الابتهاج بالادراك الذى للنفس من ذاتها بغير واسطة يكون أشد وألذ ، فالنفس الروحانية اذا شعرت بادراكها الذى لها من ذاتها بغير واسطة حصل لها ابتهاج ولذة لا يعبر عنها وهذا الادراك لا يحصل بنظر ولا علم وانما يحصل بكشف حجاب الحس ونسيان اندارك الجسمانية بالجملة والمتصوفة كثير ما يعنون بحصول هذا الادراك للنفس بحصول هذه البهجة فيحاولون بالرياضة امارة القوى الجسمانية ومداركها حتى الفكر من الدماغ ليحصل للنفس ادراكها الذى لها من ذاتها عند زوال الشواغب والوانع الجسمانية فيحل لهم بهجة ولذة لا يعبر عنها وهذا الذى زعموه بتمدير صحته مسلم لهم وهو مع ذلك غير واف بمقصودهم

« فاما قولهم أن البراهين والادلة العقلية محصلة لهذا النوع من الادراك والابتهاج عنه فباطل كما رأيته ، اذ البراهين والادلة من جملة المدارك الجسمانية لانها بالقوى الدماغية من الخيال والفكر والذكر ، ونحن أول شيء نفنى به في تحصيل هذا الادراك إمارة هذه القوى الدماغية كلها لانها منازعة له قاذحة فيه

« وتجد الماهر منهم عاكفاً على كتاب « الشفاء والاشارات والنجاء » وتلاخيص ابن رشد للفص من تأليف أرسطو وغيره يبعثر أوراقها ويتوثق من براهينها ويلتمس هذا القسط من السعادة فيها ولا يعلم أنه يستكثر بذلك من الموانع عنها ، ومستندهم في ذلك ما ينقلونه عن ارسطو والفارابي وابن سينا « ان من حصل له ادراك العقل الفعال واتصل به في حياته فقد حصل حظ من هذه السعادة » والعقل الفعال عندم عبارة عن أول رتبة يتكشف عنها الحس من رتب الروحانيات ويحملون الاتصال بالعقل الفعال على الادراك العلمى ، وقد رأيت فساد (؟ !)

« وانما معنى ارسطو وأصحابه بذلك الاتصال والادراك ، ادراك النفس الذى لها من ذاتها وبغير واسطة وهو لا يحصل الا بكشف حجاب الحس ، وأما قولهم أن البهجة الناشئة عن هذا الادراك هي عين السعادة الموعود بها فباطل أيضاً ، لانا انما تبين لنا بما قرروه أن وراء الحس مدركا آخر للنفس من غير واسطة وانها تبتهج بادراكها ذلك ابتهاجا شديداً ، وذلك لا يعين لنا أنه عين السعادة الاخرية ولا بد ، بل هي من جملة الملاذ التي لتلك السعادة

« وأما قولهم أن الانسان يجد السعادة في ادراك هذه الموجودات على ما هي عليه فقول باطل مبنى على ما كنا قدمناه في أصل التوحيد من الاوهام والاغلاط

« وأما قولهم أن الانسان مستقل بهذيب نفسه واصلاحها بملابسة المحمود من الخلق ومجانبة المذموم فالمرمى على أن ابتهاج النفس بادراكها الذى لها من ذاتها هو عين السعادة الموعود بها ، وقد بينا أن أثر السعادة والشقاوة من وراء الادراكات الجسمانية والروحانية فهذا التهذيب الذى توصلوا الى معرفته انما نفعه في البهجة الناشئة عن الادراك الروحاني فقط ، وأما ما وراء ذلك من السعادة التى وعدنا بها فالمر لا يحيط به مدارك المدركين ، وقد تنبه لذلك ابن سينا فقال في كتاب (المبدأ والمعاد) : « ان المعاد الروحاني وأحواله هو مما يتوصل اليه بالبراهين العقلية والمقاييس لأنه على نسبة طبيعية محفوظة ووتيرة واحدة فلنا في البراهين عليه سعة ، وأما المعاد الجسماني وأحواله فلا يمكن ادراكه بالبرهان لأنه ليس على نسبة واحدة وقد بسطته لنا الشريعة الحقنة المحمدية فليُنظر فيها ولنرجع في أحواله اليها » اهـ كلام ابن سينا

« فهذا العلم كما رأيته غير واف بمقاصدم التى حوموا عليها مع ما فيه من مخالفة الشرائع الا أنه وان كان غير واف بمقصودهم فان قوانينه أصح ما علمناه من قوانين الانظار . هذه هى ثمرة هذه الصناعة مع الاطلاع على مذاهب أهل العلم وأرائهم ومضارها ما علمت فليكن الناظر فيها متحرراً جهده من معاطبها » اهـ .



٩ — اخوان الصفا

كان للفلسفة في العصر العباسي شأن عظيم ، فاشتغل بها أكثر الذين عنوا بعلوم القدماء ، لا سيما الأطباء منهم وكان الفلاسفة في هذا العصر متهمين بالالحاد والتعطيل وكان الانتساب إلى الفلسفة مرادفاً للانتساب إلى الكفر ، وشاعت القعة على الخليفة المأمون ، لأنه كان السبب في نقل الفلسفة إلى اللغة العربية حتى قال فيه ابن تيمية « ما أظن الله يفعل عن المأمون ، ولا بد أن يعاقبه على ما أدخله على هذه الأمة »

أشهر أفراد جمعية اخوان الصفا

فاضطر أصحاب الفلسفة إلى التستر فألفوا الجمعيات السرية لهذا الغرض وأشهرها جمعية اخوان الصفا ، تأسست في بغداد في أواسط القرن الرابع للهجرة ، وقد ذكروا من أعضائها خمسة هم :

(١) أبو سليمان محمد بن معشر البستي ، ويعرف « بالمقنسي »

(٢) أبو الحسن علي بن هارون الزنجاني

(٣) أبو أحمد المهرجاني

(٤) العوفي

(٥) زيد بن ربيعة

وكانوا يجتمعون سرّاً ويتباحثون في الفلسفة على أنواعها حتى صار لهم فيها مذهب خاص هو خلاصة أبحاث فلاسفة الاسلام ، بعد اطلاعهم على آراء اليونان والفرس والهند ، وتعديلها على ما يقتضيه الاسلام

وأساس مذهبهم «أن الشريعة الاسلامية تدنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية ، والمصلحة الاجتماعية ، وأنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة المحمدية فقد حصل الكمال »

رسائلهم الفلسفية

وقد دونوا فلسفتهم هذه في اثنتين وخمسين رسالة ، سموها رسائل « اخوان الصفا » وكنتموا أسماؤهم ، وهي تمثل الفلسفة الاسلامية على ما كانت عليه في ابان نضجها ، وتشمل النظر في مبادئ الموجودات وأصول الكائنات إلى نضد العالم فالهوى والصورة وماهية الطبيعة والأرض والسماء ووجه الأرض وتغيراته والكون والفساد والآثار العلوية والسماء والعالم وعلم النجوم وتكوين المعادن وعلم النبات وأوصاف الحيوان ومسقط النطفة وكيفية رباط الناس بها وتركيب الجسد والحاس والمحسوس والعقل والمعقول والصناعات العلمية والعملية والعدد وخواصه والهندسة والموسيقى والمنطق وفروعه واختلاف الأخلاق وطبيعة العدد وأن العالم انسان كبير والانسان عالم صغير (وهذه هي نظرية « هربرت سبنسر » في علم الاجتماع) والاكوار والأدوار وماهية العشق والبعث والنشور وأجناس الحركات والعلل والمعلولات والحدود والرسوم وبالجملة فقد ضمنوها كل علم طبيعي أو رياضى أو فلسفى أو الهى أو عقلى

ويظهر من امعان النظر فى تلك الرسائل ، أن أصحابها دونوها بعد البحث الدقيق والنظر الطويل وفى جملة ذلك ، آراء لم يصل أهل هذا الزمان إلى أحسن منها ، وفيها بحث مستفيض من قبيل نظرية النشوء والارتقاء

وكان المعتزلة ومن جرى مجراهم يتناقلون هذه الرسائل ويتدارسونها ويحملونها معهم سرّاً إلى بلاد الاسلام ولم تقص مائة سنة على كتابتها حتى دخلت بلاد الأندلس على يد أبى الحكم عمرو بن عبد الرحمن الكرماني القرطبي

وأبو الحكم هذا عالم من أهل قرطبة رحل إلى المشرق للتبحر فى العلم ، على جارى عادة الأندلسيين ، فلما عاد إلى بلاده حمل معه الرسائل المذكورة وهو أول من أدخلها إلى الأندلس فما لبثت أن انتشرت هناك حتى تناولها أصحاب العقول البهائة وأخذوا فى درسها وتدبرها

وطبعت فى (ليزج) سنة ١٨٨٣ م وفى (بومباى) سنة ١٨٨٦ م وفى مصر سنة ١٨٨٩ م ونقلت إلى الهندستانية وطبعت فى لندن سنة ١٨٦١ م

تتلخص فلسفة اخوان الصفا في اثنتين وخسين رسالة مقسومة على أربعة أقسام :

القسم الأول — أربعة عشرة رسالة رياضية تعليمية

القسم الثاني — سبعة عشرة رسالة جسمانية طبيعية

القسم الثالث — عشر رسائل نفسانية عقلية

القسم الرابع — احدى عشرة رسالة ناموسية آلهية

القسم الأول في الرسائل الرياضية التعليمية

الرسالة الأولى في العدد

» الثانية في الهندسة

» الثالثة في النجوم

» الرابعة في الموسيقى

» الخامسة في الجغرافيا

» السادسة في النسب

» السابعة في الصنائع العلمية

» الثامنة في العملية

» التاسعة في بيان اختلاف الأخلاق

» العاشرة في ايساغوجي

» الحادية عشرة في قاطيغورياس

» الثانية عشرة في بارمينياس

» الثالثة عشرة في انولوطيقا الأولى

» الرابعة عشرة في انولوطيقا الثانية

القسم الثاني

الرسالة الأولى في الهيولى والصورة

» الثانية في السماء والعالم

الرسالة الثالثة في الكون والفساد

» الرابعة في الآثار العلوية

» الخامسة في كيفية تكوين المعادن

» السادسة في ماهية الطبيعة

» السابعة في أجناس النبات

» الثامنة في أصناف الحيوان

» التاسعة في تركيب الجسد

» العاشرة في الحاس والمحسوس

» الحادية عشرة في مسقط النطفة

» الثانية عشرة في معنى قول الحكماء « ان الانسان عالم صغير » وهو « معنى العالم الكبير »

» الثالثة عشرة في كيفية نشر الأنفس الجزئية

» الرابعة عشرة في بيان طاقة الانسان

» الخامسة عشرة في ماهية الموت والحياة

» السادسة عشرة في ماهية اللذات والآلام الجسدية والروحانية

» السابعة عشرة في علل اختلاف اللغات

القسم الثالث

الرسالة الأولى في المبادئ العقلية على رأى الفيشاغوريين

» الثانية في المبادئ العقلية على رأى اخوان الصفا

» الثالثة في معنى قول الحكماء « ان العالم انسان كبير »

» الرابعة في العقل والمعقول

» الخامسة في الأكوار والادوار واختلاف القرون والأعصار

» السادسة في ماهية العشق

» السابعة في ماهية البعث

» الثامنة في كمية أجناس الحركات

» التاسعة في العلل والمعلولات

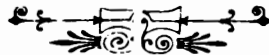
» العاشرة في الحدود والرسوم

القسم الرابع

الرسالة الأولى في الآراء والمذاهب في البيانات الشرعية الناموسية والفلسفية

- » الثانية في ماهية الطريق الى الله عز وجل
- » الثالثة في بيان اعتقاد اخوان الصفاء وخلان الوفاء
- » الرابعة في كيفية عشرة اخوان الصفاء وخلان الوفاء
- » الخامسة في ماهية الايمان
- » السادسة في ماهية الناموس الالهي
- » السابعة في كيفية الدعوة الى الله عز وجل
- » الثامنة في كيفية أفعال الروحانيين
- » التاسعة في كية أنواع السياسات وكيفيةها
- » العاشرة في كيفية نضد العالم بأسره
- » الحادية عشرة في ماهية السحر والعزائم

وخلاصة فلسفتهم في رسالة جامعة لما في الرسائل الاثنتين والخمسين



في كيفية عشرة اخوان الصفا وتعاون بعضهم بعضاً

سبق ان قلنا أن اخوان الصفا كانوا يجتمعون سرّاً، ويتباحثون في الفلسفة على أنواعها حتى صار لهم فيها مذهب خاص ولما كان لهذه الجماعة دستور اتبعوه في حياتهم وأرادوا تعميمه بين من كان على شاكلتهم في سائر الأقطار فقد أردنا أن نلخص هذا القانون لما فيه من الحكمة التاريخية

فقد فرضوا على من كان مثلهم من الجماعات أن يكون لهم مجلس خاص يجتمعون فيه في أوقات معلومة لا يداخلهم فيه غيرهم، يتذاكرون فيه علومهم ويتحاورون فيه أسرارهم وينبغي أن تكون مذاكرتهم أكثرها في علم النفس والحس والمحسوس والعقل والمعقول والنظر والبحث عن أسرار الكتب الالهية والتنزيلات النبوية ومعاني ما يتضمنها موضوعات الشريعة، وينبغي أيضاً أن يتذاكروا العلوم الرياضية الأربعة وهي العدد والهندسة والتنجيم والتأليف

وأما أكثر عنايتهم وقصدهم فينبغي أن يكون البحث عن العلوم الالهية التي هي الغرض الأقصى، وبالجملة ينبغي لهم أن لا يبادوا علماء من العلوم أو يهجروا كتاباً من الكتب ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب، لأن رأى اخوان الصفا ومذهبهم يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم جميعها وذلك أنه هو النظر في جميع الموجودات بأسرها الحسية والعقلية من أولها إلى آخرها ظاهرها وباطنها وجليها وخفيها بين الحقيقة من حيث هي كلها من مبدأ واحد وعلة واحدة وعالم واحد ونفس واحدة محيطة جواهرها المختلفة وأجناسها المتباينة

مصادر علوم اخوان الصفا

وقد ذكر اخوان الصفا في رسالتهم الثانية أن علومهم مأخوذة من أربعة كتب أحدها الكتب المصنفة على ألسنة الحكماء والفلاسفة من الرياضيات والطبيعات الثاني الكتب المنزلة التي جاءت بها الأنبياء مثل التوراة والانجيل والفرقان وغيرها

من صفح الأنبياء المأخوذة معانيها بالوحى من الملائكة وما فيها من الأسرار الخفية والثالث الكتب الطبيعية وهى صور أشكال الموجودات بما هى عليه الآن من تركيب الأفلاك وأقسام البروج وحركات الكواكب ومقادير أجرامها وتصارييف الزمان واستحالة الأركان وفنون الكائنات من المعادن والحيوان والنبات وأصناف المصنوعات على أيدى البشر ، كل هذه صور وكنائيات وآلات على معانى لطيفة وأسرار دقيقة يرى الناس ظاهرها ولا يعرفون معانى بواطنها من لطيف صفة البارى جل ثناؤه

والرابع الكتب الالهية التى لا يمسه إلا المطهرون الملائكة التى هى بأيدى سفرة كرام بررة وهى جواهر النفوس وأجناسها وأنواعها وجزئياتها وتصارييفها للأجسام وتحريكها لها وتديرها إياها وتحكمها عليها واظهار أفعالها بها ومنها ، حالاً بعد حال فى ممر الزمان وأوقات القرائن والأدوار وانحطاط بعضها تارة الى قعر الأجسام وارتفاع بعضها تارة من ظلمات الجحيم وانبعاثها من نوم الغفلة والنسيان وحشرها الى الحساب والميزان وجوازها على الصراط ووصولها الى الجنان أو حبسها فى دركاتها الهاوية والنيران أو مكنتها فى البرزخ أو وقوفها على الاعراف

آراؤهم فى الصداقة

وينبغى ل اخوان الصفا اذا أراد أحدهم أن يتخذ صديقاً أن يعتبر أحواله ويتعرف أخباره ويجرب أخلاقه ويسأله عن مذهبه واعتقاده ليعلم هل يصلح للصداقة وصفاً المودة وحقيقة الأخوة أم لا

واعلم بأن شر الطوائف كلها من لا يؤمن بيوم الحساب وشر الأخلاق كبر ابليس وحرص آدم وحسد قاييل وهى أمهات المعاصى وأعلم بأن الناس مطبوعون على أخلاقهم بحسب اختلاف تركيب أجسادهم

واعلم بأن من الناس من هو مطبوع على خلق واحد أو عدة من أخلاق محدودة ومذمومة .

فينبغى لك اذا أردت أن تتخذ صديقاً أو أخاً أن تنقده كما تنقد الدراهم والدنانير والأرضين الطيبة التربة للزرع والفرس وكما ينقد أبناء الدنيا أمر التزويج وشراء الممالك والأمتعة التي يشترونها

وأعلم بأن من الناس من يتشكل بشكل الصديق ويتدلّس عليك بشبه الموافق ويظهر لك المحبة ، وخلافها في صدره وضميره

وأعلم بأن الانسان كثير اللون قليل الثبات على حال واحد وذلك أنه قل من الناس من تحدث له حال من أحوال الدنيا أو أمر من أمورها إلا ويحدث له خلق جديد وسجية أخرى ويتغير خلقه مع اخوانه ويتلون مع أصدقائه إلا اخوان الصفا الذين ليست صداقهم خارجة من ذاتهم إنما هي قرابة رحم ، ورحمهم ما من يعيش بعضهم ببعض ويرث بعضهم بعضاً وذلك أنهم يرون ويعتقدون أنهم نفس واحدة في أجساد متفرقة فكيفما تغيرت حاس الأجساد بحقيقتها فالنفس لا تتغير ولا تبدل

وخصلة أخرى أن أحدهم اذا أحسن الى أخيه إحساناً فلا يمين عليه به لأنه يرى ويعتقد بأن احسانه الى نفسه كان ، وان أساء اليه أخوه لم يستوحش منه لأنه يرى بأن ذلك كان منه اليه فمن اعتقد في أخيه مثل هذا واعتقد أخوه فيه مثل ذلك فقد أمن كل واحد من أخيه غائلته أن يتغير عليه في يوم من الأيام بسبب من الأسباب أو بوجه من الوجوه

وأعلم أن في الناموس أقواماً يتشبهون بأهل العلم ويدلسون بأهل الدين : لا الفلسفة يعرفونها ، ولا الشريعة يحققونها ويدعون مع هذا معرفة حقائق الأشياء ويتعاطون النظر في خفيات الأمور الغامضة البعيدة وهم لا يعرفون أنفسهم التي هي أقرب الأشياء اليهم ولا يميزون الأمور الجليلة ولا يتفكرون في الموجودات الظاهرة المدركة بالحواس المشهورة في العقول ، ثم ينظرون في الظفرة والقلقة والجزء الذي لا يتجزأ ، فأحذرهم يا أخى فانهم الدجالون .

فاذا كان الأمر كما وصفت فينبغى لك أيها الأخ أن لا تشغل باصلاح المشايخ

الهرمة الذين اعتقدوا من الصبي آراء فاسدة وعادات ردية واخلاقاً وحشية فانهم يتعبونك ثم لا ينصلحون ، ولكن عليك بالشباب السالمى الصدور ، وأعلم بأن الله ما بعث نبياً إلا وهو شاب ولا أعطى لعبد حكمة إلا وهو شاب ، كما ذكرهم ومدحهم فقال (أنهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى) وكما قال (انا سمعنا فتى يذكرهم يقال له ابراهيم) وقال أيضاً (وقال موسى لفتهاه) واعلم بأن كل نبى بعثه الله فأول من كذبه مشايخ قومه

مراتب اخوان الصفا النفسية

وأعلم أن قوة نفوس اخوان الصفا على أربعة مراتب

الأولى — صفاء جوهر نفوسهم وجودة القبول وسرعة التصور وهى مرتبة أرباب ذوى الصناعات فى مدينتها التى ذكرت فى الرسالة الثانية وهى القوة العاقلة المميزة لمعانى المحسوسات الواردة على القوة الناطقة بعد خمسة عشر سنة من مولد الجسد

الثانية — هى مرتبة الرؤساء ذوى السياسات وهى مراعاة الاخوان وسخاء النفس وإعطاء الفيض والشفقة والرحمة وهى القوة الحكيمة الواردة على القوة العاقلة بعد ثلاثين سنة من مولد الجسد وهم الذين نسميهم الأخيار والفضلاء

الثالثة — فوق هذه وهى مرتبة الملوك ذوى السلطان والأمر والنهى والنصر والقيام بدفع العناد والخلاف عند ظهور المعاند المخالف لهذا الأمر بالرفق واللطف والمداواة فى اصلاحه وهى القوة الناموسية الواردة بعد مولد الجسد بأربعين سنة وهم الذين نسميهم اخواننا الفضلاء الكرام

الرابعة — فوق هذه وهى التى ندعو اخواننا كلهم فى أى مرتبة كانت وهى التسليم وقبول التأييد ومشاهدة الحق عياناً وهى قوة الملكية الواردة بعد خمسين سنة من مولد الجسد وهى الممهدة للمعاد والمفارقة للهوى وعليها تنزل قوة المعراج وبها تصعد الى ملكوت السماء فتشاهد أحوال القيامة من البعث والنشر والحشر والحساب والميزان والجواز على الصراط والنجاة من النيران ومجاورة الرحمن والىها أشار فيثاغورس فى

للمرسلة الذهبية في آخرها «أنك اذا فعلت ما أوصيك ، عند مفارقة الجسد تبقى في الهواء غير عائد الى الانسية ولا قابل للموت »

وأعلم بأن المطلوب من المدعوين الى هذا الأمر أربعة أحوال :
أولها — الاقرار بحقيقة هذا الأمر

ثانيها — التصور لهذا الأمر بضروب الأمثال بالوضوح والبيان
ثالثها — التصديق له بالضمير والاعتقاد

رابعها — التحقيق له بالاجتهاد في الأعمال المشاكلة لهذا الأمر



✽ إيضاح لفلسفة اخوان الصفا ✽

الفلسفة الأخلاقية في نظر اخوان الصفا

وقد اعتمدنا في تلخيصها على الرسالتين الرابعة والتاسعة من الجزء الاول والثانية من الجزء الثاني والسادسة من الجزء الثالث

تكلم اخوان الصفا في الرسالة الرابعة من الرياضيات في علم الموسيقى وأثره في تهذيب النفس واصلاح الاخلاق ، وقد صرحوا بان ليس غرضهم في هذه الرسالة تعليم القناء وصنعة الملاهى بل غرضهم معرفة النسب وكيفية التأليف اللذين بهما وبمعرفةهما يكون الحلق في الصنائع كلها ، وان من الاصوات والالحان والنغمات ماله في النفوس تأثيرات كتأثيرات صناعات الصناعات في الميوليات الموضوعات في صناعاتهم ، فن تلك النغمات والاصوات ما يحرك النفوس نحو الاعمال الشاقة وينشطها ويقوى عزيماتها وهى الالحان المشجعة التى تستعمل في الحروب ولا سيما اذا غنى معها بأبيات موزونة ، ومن الايات الموزونة أيضاً ما يثير الاحقاد الكامنة ويحرك النفوس الساكنة فن اجل هذا كانت الالحان والموسيقى تستعمل عند كل الامم في الحزن والسرور وتارة في بيوت العبادة والاسواق وعند الراحة والتعب ، ويستعملها الرجال والنساء والعلماء ، ويستعملها الجمالون للحداء في الاسفار ، والصياد عند صيد الدراج والقطا

وان الاصوات نوعان : حيوانية ، وغير حيوانية . كهصوت الحجر والحديد والرعد والطبل والمزامير ، والاصوات الحادة والغليظة متضادة ولكن اذا كانت على نسبة تأليفية أثقلت وامتزجت وصارت لحناً موزوناً واستلذتها المسامع ، وان الحكماء قد صنعوا آلات وأدوات كثيرة لنغمات الموسيقى ، واعلم بأنه ان لم يكن لحركات أشخاص الافلاك أصوات ولا نغمات لم يكن لأهلها فائدة في القوة السامعة ، ويوجد في طباع الصبيان اشتياق الى أحوال الاباء والنمات، وفي طباع التلامذة والمتعلمين اشتياق الى أحوال الاساتذة والمعلمين، وفي طباع العامة اشتياق الى أحوال البلوغ ، وفي طباع العقلاء اشتياق الى أحوال الملائكة وتشبه بهم كما ذكر في حد الفلسفة انها التشبه بالاله بحسب طاقة الانسانية ، ويقال ان فيثاغورس الحكيم سمع بصفا جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات حركات الافلاك والكواكب فاستخرج بجودة فكره أصول الموسيقى ونغمات الالحان

ثم اعلم ان غرض الانبياء في وضعهم الشرائع هو صلاح الدين والدنيا وغرضهم الاقضى نجاة النفوس من محن الدنيا وشقاوة أهلها

واعلم بأن تأثيرات نعمات الموسيقى في نفوس المستمعين مختلفة الانواع ولذة النفوس منها وسرورها بها تكون بحسب مراتبها في المعارف وبحسب معشوقاتها المألوفة من المحاسن واعلم ان اخلاق الناس وطبائعهم تختلف من أربع جهات الاولى : من جهة اخلاط أجسادهم ومزاج اخلاطها الثانية : من جهة ترب بلدانهم واختلاف أهويتها الثالثة : من جهة نشوئهم على ديانات آبائهم ومعاصيهم وأساتذتهم ومن يربهم ويؤدبهم الرابعة : من جهة موجبات أحكام النجوم في أصول مواليدهم ومساقط نظفهم واعلم ان مراتب النفوس ثلاثة أنواع : فمنها مرتبة النفس الانسانية ، ومنها ما هي فوقها ، ومنها ما هي دونها

فالتى هي دونها سبع مراتب ، والتي فوقها سبع أيضاً وجمعتها خمس عشرة مرتبة ، والمعلوم من هذه المراتب خمس منها اثنان فوق رتبة الانسانية وهي رتبة الملكية والقدسية ، ورتبة الملكية هي رتبة الحكمة ، ورتبة القدسية هي رتبة النبوة الناموسية ، واثنان دونها وهي مرتبة النفس النباتية والحيوانية

وان من الاخلاق والقوى ما هو منسوب الى النفس النباتية الشهوانية ، وما هو منسوب الى النفس الحيوانية الغضبية ، ومنها ما هو منسوب الى النفس الانسانية الناطقية ، ومنها ما هو منسوب الى النفس العاقلة الحكمة ، ومنها ما هو منسوب الى النفس الناموسية الملكية.

ثم تدرج اخوان الصفاء من هذه الفصول الى نظرية كون العالم انسان كبير ، وكون الانسان عالم صغير ، وهي النظرية التي قال بها بعض فلاسفة اليونان وأشار اليها ابن سينا في قوله ان الانسان انطوى فيه العالم الاكبر واتخذها « سبنسر » أساساً لبحثه في علم الاجتماع ، فقالوا في بيان معرفة قول الحكماء ، ان العالم انسان كبير ، انهم يعنون بالعالم السموات والارضين وما بينهما من الخلائق أجمعين وانهم يرونه جسماً واحداً بجميع أفلاكه وأطباق سمانه وأركان أمهاته ومولداتها ، ويرون أيضاً ان له نفساً واحدة سارية قواها في جميع أجزاء جسمها كسريان نفس الانسان الواحد في جميع أجزاء جسده

وقد حاول اخوان الصفاء في الرسالة الثانية من الجزء الثاني الموسومة « بالسما والعالم في تهذيب النفس واصلاح الاخلاق » أن يذكروا صورة العالم ويصفوا كيفية تركيب جسمه كما وصف في كتاب التشریح ترتيب جسد الانسان ، ثم وصفوا في رسالة أخرى ماهية نفس العالم وكيفية سريان قواها في الاجسام التي في العالم من أعلا الفلك المحيط الى

متنعى مركز الأرض، ثم بينوا فنون حركاتها واطهار أفعالها في أجسام العالم بعضها في بعض وقد أتوا في ذلك بتمثيل بين حركات الافلاك حول الأرض باختلاف دور الطائفتين حول البيت الحرام (ص ٢٦ جزء ٢ من رسائل اخوان الصفا)

وشرحوا معنى القيامة بأنه اذا فارقت النفس الجسد قامت قيامتها ، قال محمد (ص) « من مات فقد قامت قيامته » انما أراد قيام النفس لا الجسد ، لان الجسد لا يقوم عند الموت بل يقع وقوعاً لا يقوم بعده

وقالوا ان النفس اذا فارقت هذا الهيكل فليس يبقى معها ولا يصحبها من آثار هذا الجسد الا ما استفادت من المعارف الربانية والاخلاق الجلية ، فاذا رأت تلك الصورة فرحت بها وذلك ثوابها ونعيمها

وجعلوا الرسالة السادسة من الجزء الثالث مقصورة على البحث في ماهية العشق ومحبة النفوس والمرضى الالهى ، وكثير من الحكماء وصفوا أعراض هذا المرض مما يعرض للعشاق من سهر الليل ونحول الجسم وغور العيون وتواتر النبض والانفاس الصعده ، وقالوا انه جنون الهى ، والاطباء يسمونه (مالىخوليا) وقال بعضهم « العشق هو شدة الشوق الى الاتحاد » ولهذا أى حال يكون عليها العاشق يتخلى حلالاً أخرى أقرب منها ولهذا قال الشاعر :

أعانقها والنفس بعد مشوقة اليها وهل بعد العناق تدانى
وألثم فاهها كي تزول صباقي فيزداد ما ألقى من الهيمان
كأن فؤادى ليس يشفى غليله سوى أن ترى الزوجين يتمتجان

ان كثيراً من الناس يظنون ان العشق لا يكون الا للاشياء الحسنة حسب ، وليس الامر كما ظنوا فقد قيل « يارب مستحسن ما ليس بالحسن » ولكن العلة في ذلك هى الاتفاقات التى بين العاشق والمعشوق وهى كثيرة . منها المناسبات بين كل حاسة ومحسوساتها ثم اعلم انه من ابتلى بعشق شخص من الاشخاص ومرت به تلك المحن والاهوال وعرضت له تلك الاحوال ، ثم لم تنتبه نفسه من نوم غفلتها فيتسلى ويفيق أو ينسى وابتلى من بعد بعشق ثان لشخص آخر فن نفسه نفس غريقة فى عمائها سكرى فى جهالتها

والفرق بين الخاصة والعامة ، ان العامة اذا رأت مصنوعاً حسناً أو شخصاً مزيّناً
تشوقت نفوسهم الى النظر اليه والقرب منه والتأمل فيه ، وأما الخواص فتتشوق نفوسهم
الى الصانع الحكيم والمبدع العليم والمصور الرحيم »

الى هنا انتهينا مما أردنا تلخيصه من الاخلاق في فلسفة اخوان الصفاء ، وهى كما يرى
القارىء مزيّج من الحكمة والتصوف ، والفلك والرياضة

ولما كانت فلسفة اخوان الصفاء تمثل فترة من تاريخ الفلسفة الاسلامية وكانت مؤلفاتهم
كاملة الشكل لا ينقصها الا الضبط والتعليق وبعض التفسير فيا حبذا لو أعيد طبعها في
مصر طبعاً جيداً لتكون حلقة جميلة فى سلسلة آثار فلاسفة الاسلام .



١٠ - ابن الهيثم

أبو على محمد بن الحسن بن الهيثم أصله من البصرة ، وانتقل منها الى الديار المصرية وأقام بها الى آخر عمره كما فعل ابن خلدون

وكان من نوابغ أهل عصره فى العلوم الرياضية ، واشتغل بالفلسفة فلخص كثيراً من كتب ارسطو وشرحها

وكان كذلك طبيباً ولخص بعض كتب جالينوس ، وكان خبيراً بصناعة الطب علماً ولكنه لم يباشرها عملاً ولم يتدرب على فنون المداواة والجراحة

وروى علم الدين قيسر بن أبى القاسم بن عبد الغنى بن مسافر الحنفى المهندس ان ابن الهيثم كان موظفاً بالبصرة وكانت وظيفته تعوقه عن النظر فى الحكمة والاشتغال بالفلسفة ، فأراد أن يتجرد عن الشواغل التى تمنعه من النظر فى الفلسفة فتظاهر بالجنون واستمر على ذلك مدة فصرفته الحكومة من المنصب الذى كان فى يده

وكان ابن الهيثم من مواليد نصف المائة الرابعة فانه ولد فى سنة ٣٥٤ هـ وتوفى فى سنة ٤٣٠ هـ

وبعد أن خرج من منصبه فى البصرة سافر الى مصر ، وهى ما زالت ملجأ كل عالم وأديب من قديم الزمان الى وقتنا هذا ، فأقام بالقاهرة فى الجامع الأزهر ، وكان يعيش من نسخ « اقليدس » و « المجسطى » وبيعهما وبقي كذلك الى آخر عمره

ولما كان فى مصر بلغ الحاكم بأمر الله وهو سلطانها اذ ذاك خبر ابن الهيثم ، وكان الحاكم بأمر الله الفاطمى العلوى الذى وصفه بعض المؤرخين بالجنون وكفره البعض الآخر وحار الجميع فى كيفية اختفائه قبل موته ، يميل الى الحكمة ، فلما سمع بابن الهيثم وما هو عليه من الحذق والبراعة والاتقان فى الفلسفة والرياضة والهندسة تأقت نفسه الى رؤيته

ومما زاد شوق الحاكم الى ابن الهيثم انه سمع نقلاً عن ذلك المهندس البصرى انه قال قبل أن يقدم الى الديار المصرية « لو كنت بمصر لعملت في نيلها عملاً يحصل به النفع في كل حالة من حالاته من زيادة ونقص ، فقد بلغنى انه ينحدر من موضع عال هو في طرف الاقليم المصرى »

وهنا يعمل جمال الدين أبو الحسن بن القفطى في كتابه (تراجم الحكماء) ويؤيده ابن أبى أصيبعة سبب تظاهر ابن الهيثم بالجنون في البصرة وسعيه في التخلي عن وظيفته في وطنه ، وان ذلك لم يكن لأجل الانقطاع للفلسفة حسب ، لأن الحاكم بأمر الله لما نقلت اليه عبارة الهيثم الخاصة بمشروع هندسة الرى فى الأراضى المصرية ، ازداد شوقاً الى رؤية « ويلكوكس » ذاك الزمان وسير اليه سرّاً جملة من المال قبل أن تخلق المصارف ، ورغبه في الحضور

فسار ابن الهيثم الى مصر بعد أن مهد لرحلته السبيل بادعاء الجنون ، فلما بلغ مصر خرج الحاكم بأمر الله للقائه والتقى بقرية على باب القاهرة اسمها الخندق وموضعها الآن الضاحية المعروفة باسم (كوبرى القبة) وأمر الحاكم بانزاله واكرامه واحترامه فأقام ابن الهيثم فى تلك الضيافة الملكية ريثما استراح من وعناء السفر ثم طالبه الحاكم بانجاز ما وعده به من أمر النيل

ولم يكن ابن الهيثم يقصد سوى صنع خزان فى موضع (خزان اسوان) قبل أن يفكر فيه المهندسون المصريون والفرزيون لاسيما الانجليز منهم بعشرة قرون . فسافر ابن الهيثم ومعه جماعة من أهل فن العمارة ليستعين بهم على هندسته التى خطرت له ولما سار الى الاقليم بطوله ورأى آثار من تقدم من ساكنيه من الأمم الخالية وهى على غاية من احكام الصنعة وجودة الهندسة وما اشتملت عليه من أشكال سماوية ومثل هندسية وتصوير معجز تحقق أن الذى كان يقصده ليس بممكن فان من تقدمه فى العصور الخالية لم يعزب عن عقولهم علم ما علمه ولو أمكن لفعوله فانكسرت همته ووقف خاطره ووصل الى الموضع المعروف بالجنادل قبلى مدينة (اسوان) وهو موضع

مرتفع ينحدر منه ماء النيل فعائنه وباشره واختبره من جانبيه فوجد أمره لا يسير على موافقة مراده وتحقق الخطأ والغلبة عما وعده وعاد خجلاً منخذاً ، واعتذر للحاكم بأمر الله فقبل الحاكم عذره وولاه ديواناً فتولاه رهبة لا رغبة

وعندنا أن ابن الهيثم لم يشعر بالحيرة بسبب ما رآه من آثار المصريين القدماء ، فإن جمال تلك الآثار وجلالها واتقان صنعتها لا دخل له في مشروع هندسى ولا نظن أن خبر تلك الآثار ووصفها كان يخفى على ابن الهيثم في وطنه ، ولكن السبب الحقيقي الذى قد بهمة ابن الهيثم عن الشروع في هذا العمل الجليل هو ما عائنه بنفسه من صعوبة مباشرته وكثرة نفقائه وعدد ما ينبغى له من الأيدي العاملة والآلات المدنية الضرورية للحفر والبناء في مجرى النهر وما يقتضيه ذلك من تحطيم الصخر في الموضع المعروف بالجنادل

ولا بد أن ابن الهيثم قدر بالمعاناة ما يحتاجه هذا العمل فأحجم عنه لما ظنه يحتاج إليه من النفقات الباهظة وأهل الفنون الماهرين ، وكانت مصر في ذلك العهد فقيرة في المال والرجال فسلك ابن الهيثم مسلك الرجل الحكيم وامتنع عن العمل في أوله وهذا أفضل مما لو أنه شرع فيه ثم توقف في وسطه ، فكان يجلب على البلاد غرماً وهى تنتظر منه غنائماً فلما عاد وتولى الديوان المصرى تحقق له الغلط في تلك الولاية لأن الحاكم كان كثير الاستحالة مريباً للدماء بغير سبب أو بأضعف سبب من خيال يتخيله ، فأجال ابن الهيثم فكره في أمر يتخلص به فلم يجد طريقاً إلى ذلك إلا الذى لجأ إليه وهو فى البصرة عند ما أراد الزواج إلى مصر ، فتظاهر بالجنون وشاع خبره فمئن له الحاكم قياً وحجز على أمواله لمصلحته وجعل يرسمه من يخدمه وقيدوه وتركوه فى موضع من منزله

وما زال ابن الهيثم على ذلك إلى أن تحقق وفاة الحاكم فأظهر العقل وعاد إلى ما كان عليه وخرج من داره واستوطن قبة على باب الأزهر وأعيد إليه ماله واشتغل بالتأليف والنسخ . وكان يبيع فى كل سنة ثلاثة كتب من نسخته وهى « اقليدس »

و « المتوسطات » و « المحسطنى » بمائة وخمسين ديناراً مصرية . وكان ثمن تلك الكتب محدداً لا يقبل فيه مواكسة ولا معاودة قول ، فيجعلها مؤونة حياته طول سنته وكان ابن الهيثم من أرباب المذكرات الشخصية يدون فيها أخباره بقلمه سنة فسنة وشهراً فشهرأ ، قال فى مذكراته المدونة فى آخر سنة ٤١٧ هـ وهو فى الثالثة والستين من عمره :

« اننى لم أزل منذ عهد الصبى مروياً فى اعتقادات هذا الناس المختلفة ، وتمسك كل فرقة منهم بما تعتقده من الرأى فكنت متشككاً فى جميعه موقفاً بأن الحق واحد وان الاختلاف فيه انما هو من جهة السلوك اليه ، فلما كملت لإدراك الأمور العقلية انقطعت الى طلب معدن الحق ووجهت رغبتي وحرصى الى ادراك ما به تنكشف تمويهاات الظنون وتنقش غيايات المتشكك المفتون وبعثت عزيمتى الى تحصيل الرأى المقرب الى الله جل ثناؤه المؤدى الى رضاه الهادى لطاعته وتقواه ، فكنت كما قال « جالينوس » فى السابعة من كتابه « فى حيلة البرء » يخاطب تلميذه « لست أعلم كيف تهيأ لى منذ صباى إن شئت قلت باتفاق عجيب ، وان شئت قلت بالهام من الله ، وان شئت قلت من جنون أو كيف شئت أن تنسب ذلك ، انى ازدريت العوام واستخففت بهم ولم ألتفت اليهم واشتهيت ايثار الحق وطلب العلم واستقر عندى أنه ليس ينال الناس من الدنيا شيئاً أجود ولا أشد قربة الى الله من هذين الأمرين » اه
كلام جالينوس

قال ابن الهيثم « فخفضت لذلك فى ضروب الآرام والاعتقادات وأنواع علوم الديانات فلم أحظ من شئ منها بطائل ولا عرفت منه للحق منهجاً ولا الى الرأى اليقينى مسلماً جديداً ، فرأيت اننى لا أصل الى الحق الا من آراء يكون عنصرها الأمور الحسية وصورتها الأمور العقلية فلم أجد ذلك الا فيما قرره ارسطاطاليس من علوم المنطق والطبيعيات والالهيات التى هى ذات الفلسفة وطبيعتها حين بدأ بتقرير الأمور الكلية والجزئية والعامة والخاصة ، ثم تلاد بتقرير الألفاظ المنطقية وتقسيمها الى

أجناسها الأوائل ثم اتبعه بذكر المعاني التي تتركب مع الألفاظ فيكون منها الكلام المفهوم المعلوم .

« ثم أفرد من ذلك الأخبار التي هي عنصر القياس ومادته قسمها الى أقسامها وذكر فصولها وخواصها التي تميزها بعضها من بعض ويلزم منه صدقها وكذبها ويعرض معه اتفاقها واختلافها وتضادها وتناقضها ، ثم ذكر بعد ذلك القياس ومقدماته وأشكاله وأنواعه ، ثم ذكر النتائج التي هي الواجب والممكن والمتنع ، ثم ذكر طبيعة البرهان والصناعات الأربع الجدلية والمرانية والخطابية والشعرية ، ثم أخذ بعد ذلك في شرح الأمور الطبيعية في كتابه « السماع الطبيعي » ثم كتاب « الكون والفساد » ثم كتاب « الآثار العلوية » ثم كتاب « النبات والحيوان » ثم كتاب « السماء والعالم » ثم كتاب « النفس »

« فلما تبينت ذلك أفرغت وسعى في طلب علوم الفلسفة وهي ثلاثة علوم : رياضية ، وطبيعية ، والهيّة ، فتعلقت من هذه الأمور الثلاثة بالأصول والمبادئ التي ملكت بها فروعها ، ثم اتى لما رأيت طبيعة الانسان قابلة للفساد ، منهيأة الى الفناء والنفاد ، فشرحت ولخصت واختصرت من هذه الاصول الثلاثة ما أحاط فكري بتصوره ووقف تمييزي على تدبره وصنفت من فروعها ما جرى مجرى الايضاح والافصاح عن غوامض هذه الأمور الثلاثة إلى وقت قولي هذا وهو ذوالحجة سنة ٤١٧ هـ »

بيان مؤلفات ابن الهيثم

- (١) شرح أصول اقليدس
- (٢) الأصول الهندسية والعددية
- (٣) شرح المجسطى وتلخيصه
- (٤) الكتاب الجامع في أصول الحساب
- (٥) علم المناظر
- (٦) تحليل المسائل الهندسية
- (٧) تحليل المسائل العددية بجهة الجبر والمقابلة مبرها
- (٨) تحليل المسائل الهندسية والعددية
- (٩) كتاب في المساحة
- (١٠) حساب المعاملات
- (١١) اجارات الحفور والابنية بجميع الاشكال الهندسية
- (١٢) قطوع المخروطات
- (١٣) الحساب الهندى
- (١٤) استخراج سمت القبلة في جميع المسكونة ، يجداول
- (١٥) مقدمة الامور الهندسية
- (١٦) كتاب في آلة الظل
- (١٧) رسالة في برهان الشكل الذى قدمه « ارخيدس » في قسمة الزاوية ثلاثة أقسام ولم يبرهن عليه
- (١٨) تلخيص مقدمة « فورفوريوس » وكتب ارسطوطاليس الاربعة المنطقية
- (١٩) مختصر للكتاب السابق
- (٢٠) رسالة في صناعة الشعر ممتزجة من اليونانى والعربى
- (٢١) تلخيص كتاب النفس لارسطوطاليس
- (٢٢) مقالة في مشاكلة العالم الجزئى وهو الانسان بالعالم الكلى (راجع ما كتبناه في هذا الموضوع عن اخوان الصفاء)

- (٢٣) مقالة في العالم من جهة مبدأه وطبيعته وكأله
 (٢٤) كتاب في الرد على يحيى النحوى ما تقضه على ارسطوطاليس وغيره من أقوالهم
 في السماء والعالم
 (٢٥) رسالة في بطلان ما يراه المتكلمون من الله لم يزل غير فاعل ثم فعل
 (٢٦) مقالة في طبيعى الألم واللذة (فلسفة ابيقور)
 (٢٧) رسالة في طبيعة العقل
 (٢٨) مقالة في أن فاعل هذا العالم انما يعلم ذاته من جهة فعله

وهذا آخر ما وجد مكتوباً بخط هذا الفيلسوف :

« ليس خطابى في هذا الكتاب لجميع الناس ، بل خطابى لرجل منهم يوازى ألوف رجال ، بل عشرات ألوف رجال ، إذ كان الحق ليس هو بأن يدركه الكثير من الناس لكن هو بأن يدركه الفهم الفاضل منهم ليعرفوا رتبتي في هذه العلوم ويتحققوا منزلتى من ايثار الحق ، ويعلموا تحققى بفعل ما فرضته هذه العلوم على من ملاسة الأمور الدنياوية وكلية الخير وبجانبه الشر فيها فان ثمره هذه العلوم هو علم الحق والعمل بالعدل في جميع الأمور الدنياوية ، والعدل هو محض الخير الذى يفعله يفوز »
 وكان آخر ما كتبه ابن الهيثم سنة ٤٢٩ هـ أى قبل وفاته بعام واحد .



إيضاح عن ابن الهيثم

يعتبر مؤرخو الفلسفة من الأفرنج ابن الهيثم الذى عاش فى أوائل القرن الحادى عشر للمسيح من أعظم علماء الرياضيات والطبيعات فى القرون الوسطى . ويذكرون أن آثاره مباحثه ودرسه ظاهرة وباقية فى النظريات الرياضية وفى تطبيقها العملى .

ولم يشتغل ابن الهيثم بالفلسفة كما ورد فى اعترافه البليغ الذى نقلناه الا للبحث عن الحقيقة التى كان ينشدها منذ نعومة أظفاره لأنه اقتنع بأن الفلسفة أساس العلوم وأن مؤلفات ارسطو هى خير مرشد فى تلك السبيل . ويحاول محمد بن الحسن أن يقنعنا أنه لم يسلك تلك الطريق « الخدمة الانسانية وتنزيهاً لنفسه عن التشبه بالعوام الاغبياء » (ص ٩٧ ج ٢ عيون الأنباء لابن أبى أصيبعة) وهو فى وقف حياته على المباحث الفلسفية لخير الانسانية يشبه اثنين من أجداد أسلافه ابن رشد فى الاندلس وأوجست كومت فى فرنسا الحديثة (راجع كتاب بوير فى تاريخ الفلسفة العربية)

ومما يؤسف له أنه لم يبق لنا شئ من كتبه ورسائله التى أحصينا بعضها ولكنه فاق ببحثه فى علم المراثيات ، الرياضى الاوربى فيتلو الذى عاش فى القرن الثالث عشر أى بعد ابن الهيثم بقرنين وقد كانت طريقة تفكير ابن الهيثم رياضية مثل ديكارت وسبينوزا . ومما ظهر فيه نبوغه نظرياته فى علم النفس وفى ادراك الحس عامة ، والاىصار خاصة . وتبحر فى درس الاحساس والمقابلة بين الاحساسات المختلفة وطرق التعرف على الاجساس وتمييز بعضها عن بعض . على أن ابن الهيثم الذى قضى حياته أشبه شئء بدرويش متصوف يطرق باب الحكمة وينتظر أن يؤذن له فىدخل حظايرتها ويتعرف حقيقتها ، لم يكن من شأنه أن ينجح فى حياته المادية ولم يوفق للوصول الى غايته فى وطنه (البصرة) بعد أن أوجد ببحثه ودرسه مدرسة ذات مبادئ خاصة فى الرياضة والفلك .

على أن فلسفته الارسطوطاليسية لم تلق ما كان خليقاً بها من النجاح ولا يحفظ التاريخ لنا سوى اسم تلميذ واحد لابن الهيثم هو الامير أبو الوفا مباشر فاتك القائد المصرى فقد ألف فى أواسط القرن الحادى عشر كتاباً فى الحكمة والتاريخ الفلسفى والأدب . وكله مجموع من آثار غيره وليس فيه أثر للابتكار .

وقد وجد ابن الهيثم من قال بكفره بعد موته فاحرقوا بعض كتبه فى بغداد فى أوائل القرن الثالث عشر .

١١ - محي الدين بن العربي

كلمة عامة في التصوف

نشأ علم التصوف ونضج في العصر العباسي الثالث وهو من العلوم الشرعية الحادثة وأصله المكوف على العبادة والانتقطاع الى الله تعالى والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيها من لذة ومال وجاء والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة واختلف علماء الاسلام في أصل كلمة التصوف أو الصوفية فقال جماعة باشتقاقها من الصفاء أو الصفة وقال آخرون غير ذلك ويرى ابن خلدون أن اشتقاقها من الصوف أقرب الى الصواب لاختصاص أصحابه بلبس الصوف ونحن نخطئه في هذا التعليل ونعتقد أنها مشتقة من كلمة ثيوصوفيا اليونانية ومعناها الحكمة الالهية والصوفي هو الحكيم الذي يطلب الحكمة الالهية ويسمى لها والوصول الى الحقيقة الالهية هو غاية الصوفي أو المتصوف . وذلك لأن الصوفية كانوا يبحثون في ما يقولونه أو يكتبونه بحثاً فلسفياً في سبيل الحقيقة العليا . ومما يؤيد هذا الرأي أن الصوفية لم يظهروا بعلمهم هذا ولا عرفوا بهذه الصفة إلا بعد ترجمة كتب اليونان الى العربية ودخول لفظ الفلسفة فيها .

الطريقة الصوفية ومراتبها ودرجاتها

ومدار الطريقة الصوفية أو خطتهم العملية في السعي وراء الحقيقة للوصول اليها محاسبة النفس على الأفعال والتروك وآداب خاصة بهم واصطلاحات في الفاظ تدور بينهم يدلون بها على ما يريدونه من أساليب المجاهدة ومحاسبة النفس عليها والكلام في الأذواق والمواجد العارضة في طريقها وكيفية الترقى من ذوق الى ذوق وشرح الاصطلاحات التي تدور بينهم .

وللمتصوفين اصطلاحات خاصة بمراتبهم بعضها معلوم وذائع على الألسنة وفي مجالسهم وبعضها يعد من الأسرار المكتومة وقد أفاض كثيرون من المؤلفين في ذكر تلك المراتب بحيث يحسب القارئ أن للقوم نظاماً باطنياً خفياً في الظاهر، قوى الأثر في الحقيقة فمنهم الأوتاد، والابدال، والأقطاب، وأعظمهم القطب الغوث وهذه المراتب يتولاها البعض طول حياته والبعض مدداً محدودة وقد يترك صاحب إحدى تلك المراتب ميراثه لواحد أو أكثر من مريديه أو غيرهم ولذلك أخبار مشهورة عند القوم،

وفي كل زمان ينفرد القطب الغوث بهذا المنصب ولذا يسمى أيضاً صاحب الوقت ومن هؤلاء الأقطاب الغوثية كثيرون من الأولياء ذوى المقامات والأضرحة المشهورة، ويقال في أعمال هؤلاء الصالحين أنهم أرباب وظائف أهمها الاشراف على النظم الكونية، والاشتراك في تدبير الأمور العامة والخاصة بطرق معلومة للقوم ولا يعرفها إلا ذووها

وقد صرح كثيرون من المؤلفين بهذه الأمور، وأشار البعض إليها تلميحاً، فتكلم لسهروردى في أنواع الصوفية وفي ذكر (الملامتى) وشرح حاله وهو الذى يكون في ظاهر حياته ما يدعو الى الملامة، وتكلم في رتبة المشيخة وانها أعلا الرتب في طريق الصوفية بل هي نيابة النبوة في الدعاء الى الله، والسرف في وصول السالك الى رتبة المشيخة أنه مأمور بسياسة النفس كما يشاء الشيخ وهذا السر هو في الآية الشريفة « لو افقت ما فى الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم، ولكن الله ألف بينهم »

ويكون في الشيخ حينئذ معنى التخلق باخلاق الله تعالى، ويصير المرید جزءاً من الشيخ، كما أن الولد جزء من الوالد، بولادة معنوية والى هذا المعنى الدقيق العجيب أشار سيدنا يسوع المسيح بقوله « لا يدخل ملكوت السماء من لم يولد مرتين » ولهذا يقولون كان الشيخ محي الدين بن العربي على قدم السيد المسيح، كما كان غيره على قدم سيدنا موسى (ص) وبمثل هذه الولادة يستحق السالك ميراث الأنبياء، وهذا تفسير قولهم « أن العلماء ورثة الأنبياء » .

أما السالكون فينقسمون الى أربعة أقسام وهم :

- ١ - السالك المجرد
- ٢ - المجذوب المجرد
- ٣ - السالك المتدارك بالجذبة
- ٤ - المجذوب المتدارك بالسلوك

أما الأول فلا يؤهل للشيخية ولا يبلغها، والثاني لا يؤهل للشيخية ، وأما الثالث 'يؤهل للشيخية ، ويكون له اتباع تنقل منه اليهم علوم ، والرابع هو صاحب المقام الأكل في الشيخية

تعريف الصوفية وأصل تسميتها

التصوف اسم لثلاث معان :

- ١ - الذى لا يطفى نور معرفته نور ورعه
- ٢ - ولا يتكلم بباطن فى علم ينقضه عليه ظاهر الكتاب أو السنة
- ٣ - ولا تحمله الكرامات على هتك أستار محارم الله

قال الجنيد « ما أخذنا التصوف عن القيل والقال ، ولكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحبات » ويقصد بذلك المجاهدة والمكافحة اللتين يعقبهما الوصول الى الذوق

قلنا أن العلماء اختلفوا فى أصل التصوف ومعناه ، وذكر الشيخ شهاب الدين أبو حفص عمر بن محمد عبدالله السهروردى فى كتاب « عوارف المعارف » فى نسخة كانت ملكا للمرحوم الشيخ محمد محمود الشنقيطى بن التلاميذ التركى ، وهى مما وقفه سنة ١٢٩٤ هـ وفقاً مؤبداً على عصبه بعده بخطه ، ووصلت إلينا استعارة ، فى ذكر منشأ علوم الصوفية :

« أن رسول الله (ص) قال « إنما مثلى ومثل ما بعثنى الله به ، كمثل رجل أتى قومًا فقال يا قوم إني رأيت الجيش بعينى وإني أنا النذير العريان ، فالنجاء النجاء ؟ فأطاعه طائفة من قومه فادخلوا فأطلقوا على مهلم فنجوا ، وكذبت طائفة منهم

فأصبحوا مكانهم فصبحهم الجيش فأهلكهم واجتاحهم ، فذلك مثل من أطاعنى فاتبع ما جئت به ، ومثل من عصانى وكذَّب بما جئت به من الحق »

و يريد هؤلاء العلماء من هذه الفرقة أن الذين أطاعوا الرسول (ص) صفت قلوبهم فصاروا « صوفية » (من الصفاء) وانهم بالتقوى زكت نفوسهم ، وبالزهد صفت قلوبهم ويقول الامام السهروردي أن الصوفى هو المقرَّب ، وإن لم يرد فى القرآن ، وإن هذا الاسم يطلق على أهل القرب الذين يتزبون بزى الصوفية ، ومشايخ الصوفية كلهم كانوا فى طريق المقرَّبين ، وعلومهم علوم أحوال المقرَّبين ، ومن تطلع الى مقام المقرَّبين من جملة الابرار فهو متصوف ما لم يتحقق بحالهم ، فاذا تحقق بحالهم صار صوفياً ، ومن عداهما (المتصوف والصوفى) ممن تميز بزى ونسب اليهم ، فهو متشبه بهم

أما الشيخ أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيرى وهو من أئمة هذه الطائفة ومن خير من كتبوا فى علومها وآدابها فقد قال فى باب التصوف فى صفحة ١٦٤ من كتابه الشهير باسم « الرسالة القشيرية » « فقد رُدَّ منشأ الصوفية الى حديث عن أبى جحيفة أنه قال « خرج علينا رسول الله (ص) متغير اللون فقال « ذهب صفو الدنيا ونقى الكدر ، فالموت اليوم تحفة لكل مسلم » ويقول الأستاذ القشيرى هذه التسمية غلبت على هذه الطائفة ، وليس يشهد لهذا الاسم قياس ولا اشتقاق

ونفى نسبة هذا الاسم الى لبس الصوف ، لأن القوم لم يختصوا بلبسه ، ونفى نسبتهم الى صُفَّة مسجد رسول الله (ص) بالمدينة ، ونفى نسبتهم أيضاً الى الصفاء لأن اشتقاق الصوفى من الصفاء بعيد ، وكذلك نفى نسبتهم الى الصف الأول ، ولم يهتد الشيخ القشيرى الى صحة النسبة ، وعندنا ولوكره المكابرون ، أنها من كلمة « ثيوصوفيا » اليونانية كما تقدم ، ومعناها الحكمة الربانية ، فالصوفى هو الحكيم فى سبيل الله

أما تعريف التصوف ومعناه ، فقد عبر كل منهم بما وقع له فى أثناء سلوكه وقال رُويم بن احمد البغدادى أن التصوف مبنى على ثلاث خصال

(١) التمسك بالفقر والافتقار (٢) التحقق بالذل والايثار (٣) ترك التعرض والاختيار

وقد أجمع العلماء الصوفية فى تعريف الصوفى على « أنه رجل أحب الله فأثره وكره الدنيا فزهد فيها »

بعض اصطلاحات الصوفية المتفق عليها

ان للصوفية الفاظاً يستعملونها ، انفردوا بها عن سواهم ، وتواطؤوا عليها لأغراض لهم وهذا من قبيل اللغات الرمزية الشائعة بين الطوائف في الشرق والغرب ، وألف فيها علماء أورو با كتباً ومعاجم باسم روح « الارجو » أو الملاحن وأهمها كتاب العالم الايطالى (نيتشوفورو) ومن هذه الألفاظ :

(الوقت) ومعناه وقتك الذى أنت فيه كوقت الدنيا ، ووقت السرور ، ومن أقوالهم « الاشتغال بفوات وقت ماضٍ تضييع وقت ثانٍ » وقولهم أيضاً « صاحب الوقت » يقصدون « القطب النوث » ومن ذلك :

(المقام) وهو موضع الإقامة بضرب تطلب ، ومقاساة تكلف

(الحال) معنى يرد على القلب من غير تعمد ولا اجتلاب

(القبض والبسط) وهما حالتان بعد ترقى العبد عن حالتي الخوف والرجاء

(الهية والأنس) وهما فوق القبض والبسط ، كما أن القبض والبسط فوق

الخوف والرجاء

(التواجد والوجد والوجود) ومعناها فى حكاية معروفة بين أبى محمد الجربرى

والجنيد

(الجمع والفرق) قال فيهما أبو على الدقاق « الفرق ما نسب اليك والجمع

ما سلب عنك »

(جمع الجمع) هو الاستهلاك بالكلية وفناء الاحساس وفوقها درجة :

(الفرق الثانى) وهو أن يُرد صاحب هذه المرتبة الى الصحو عند أوقات

اداء الفرائض

(الفناء والبقاء) أولهما سقوط الأوصاف المذمومة ، وثانيهما قيام الأوصاف المحمودة ،

ولهما معان أخرى ليس هذا مقام شرحها

(الغيبة والحضور) تكون الغيبة للقلب عن علم ما يجرى من أحوال الخلق لاشتغال الحس بما ورد عليه ، والحضور معناه أن يكون السالك حاضراً بالحق لأنه اذا غاب عن الخلق حضر بالحق

(الصحو والسكر) الصحو رجوع الى الاحساس بعد الغيبة والسكر غيبة يوارد قوى (الذوق والشرب) وهو ما يجده المتصوف من ثمرات التجلى ونتائج الكشوفات وبواده الواردات ، وأعلى منهما درجة :

(الرى) فيقولون صاحب الذوق متساكر ، وصاحب الشرب سكران ، وصاحب الرى صاحب ، ومن قوى حبه ، تسرمد شربه

(المحق والاثبات) المحق رفع أوصاف العادة ، والاثبات إقامة أحكام العبادة (الستر والتجلى) ويقصد بهما أن العوام في غطاء الستر ، والخواص في دوام التجلى (المحاضرة والمكاشفة والمشاهدة) وهى ثلاث درجات

(اللوائح والطوائع واللوامع) وهى من صفات أصحاب البدايات الصاعدين فى الترقى بالقلب ، أضعفها الأولى وأقواها الأخيرة

(البواده والهجوم) البواده ما يفجأ قلب السالك من الغيب على سبيل الوهلة ، والهجوم ما يرد على القلب بقوة (الوقت) من غير تصنع

(القرب والبعد) أول رتبة فى القرب الاتصاف بالعبادة ، والبعد التدنس بالمخالفة والتجافى عن الطاعة

(الشريعة والحقيقة) الشريعة أمر بالتزام العبودية والحقيقة مشاهدة الربوبية ، وكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبولة ، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير محسولة (النفس) صاحب الانفاس أرقى وأصفى من صاحب الأحوال

فيقال عند القوم ، صاحب (الوقت) مبتدى ، وصاحب (الأحوال) فى وسط (الطريق) وصاحب (الانفاس) منتهى

(الخواطر) خطاب يرد على الضائر وقد يكون من المالك فهو الهام ، وقد يكون من النفس فهو هاجس ، ويكون من الشيطان فهو وسواس ، ويكون من الله سبحانه وتعالى فيكون خاطر حق وهذا ما أردنا إيرادَه من تلك المصطلحات بإيجاز ليلم بها القارىء . ويقف منها على تلك المعاني

ولم بعد ذلك آداب ، وطرق في الحياة هي أشبه الأشياء بدستور التصوف ، استنبطه العلماء من أخلاق المشايخ والواصلين ، وآدابهم الكاملة ومن تلك الآداب والقواعد ، التوبة والمجاهدة والخلوة والتقوى والورع والصمت ، والخوف والرجاء ، والحزن والجوع وترك الشهوة والخشوع والتواضع ، وترك الحسد والغيبة ، والفنائة والتحلّى بالقناعة والشكر ، والصبر والرضا ، والاستقامة والمبودية ، والصدق والحياء ، والبقاء بباب المراقبة ، والاستسلام للارادة ولم آداب في العشرة ، وأحكام في السفر والصحبة

ذكر أشهر مشايخ الطريقة الصوفية الأقدمين

(١) أبو اسحق إبراهيم بن آدم بن المنصور من كورة بلخ تعلم اسم الله الأعظم من رجل بالبادية ودخل مكة وكان يعيش من عمل يده بعد أن كان أميراً من أبناء الملوك وتوفى في عام ١٦١ هـ

(٢) ثوبان بن إبراهيم أبو الفيض ذو النون المصري توفى سنة ٢٤٥ هـ وهو مولد كان أبوه نوبياً ، وسبب توبته أنه رأى تيسير الرزق لقنبرة عمياء في الصحراء فتاب ولزم الباب

(٣) أبو علي الفضيل بن عياض من ناحية مرو بخراسان توفى سنة ١٨٧ هـ وكان أصله من قطاع الطريق وأحب جارية فارتقى الجدران إليها فسمع تالياً يتلو « ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله ؟ » فتاب عن جرائمه وتعلق بمشق أعظم من عشق الجارية

(٤) أبو محفوظ معروف بن فيروز الكرخي توفي سنة ٢٠٠ هـ ولد على غير دين الاسلام ثم أسلم وكان مبدؤه العمل وهو في عرفه طاعة الله وخدمة المسلمين والنصيحة لهم .
(٥) أبو الحسن سري بن المفلس السقطي كان تلميذ الكرخي واخل الجنيذ وأستاذه توفي سنة ٢٥٣ هـ ، وكان يقول بنظرية استاذة في « الطمأنينة »

(٦) أبو نصر بشر بن الحرث الحافي أصله من مرو توفي سنة ٢٢٧ هـ قيل انه بلغ منازل الابرار باتباعه السنة وخدمة الصالحين ونصيحته لآخوانه ومحبة لأصحابه واهل بيته
(٧) أبو يزيد طيفور بن عيسى البسطامي توفي سنة ٢٦١ هـ وكان جده مجوسيا ، وهو من أئمة الصوفية وأعلامهم وله مؤلفات جلييلة وأتباع كثيرون .

(٨) أبو القاسم الجنيذ سيد هذه الطائفة وأمامهم أصله من نهاوند ومنشؤه ومولده بالعراق — قال « ان علمنا هذا (التصوف) مقيد بالكتاب والسنة »

وله كلام صريح بأنه تلقى علمه من الله مباشرة فقد قيل له من أين استفدته فقال :
« من جلوسى بين يدي الله ثلاثين سنة تحت تلك الدرجة » وأوماً الى درجة في داره .

(٩) أبو عثمان الحيري توفي سنة ٢٩٨ هـ كان من الرى وأقام بنيسابور

(١٠) أبو عبد الله أحمد بن يحيى الجلاء ، وهبه أبواه الله عز وجل وكان من اكابر المشايخ وعاقبه الله بنسيان القرآن لأنه رأى انساناً جميلاً فسأل أستاذه ان كان الله يعذبه فقال له أستاذه : أو نظرت ؟ سترى غيبه ! أى نتيجة النظرة والاعتراض ، فكان ماكان .

(١١) أبو سعيد حسن بن أبي حسن يسار الميساني البصري يرجحون مولده بالمدينة عام ٢١ هـ . وكان أبوه مقتوق زيد بن ثابت وأمه خيرة خادمة أم سلامه نشأ بالبصرة وعاش بالمدينة وجاهد وعلم وتولى القضاء بالبصرة وتوفي سنة ١١٠ هـ في التسعين من عمره .

(١٢) أبو عبد الله الحسين بن منصور الحلاج المكنى بابي المغيث ولد بالطور بالبيضاء سنة ٢٤٤ هـ ونشأ وتربى بواسط ورحل الى مكة والهند وتركستان وحوكم مرتين وحكم عليه بالسجن ثم بالصلب فاستشهد في ذى القعدة سنة ٣٠٩ هـ .

بعض فطاحل المتصوفين الذين ألفوا كتباً

١ - تاج الدين بن عطاء الله الاسكندري الشاذلي توفى سنة ٥٧٠٩ هـ وقبره بالقاهرة بسفح جبل المقطم .

مؤلفاته

- (١) الحكم العطائية طبع بمصر مع شروح سنة ١٢٨٤ و سنة ١٣٠٦ هـ
- (٢) تاج العروس وقع النفوس في الوسايا طبع مراراً
- (٣) لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس المرسى وشيخه أبي الحسن الشاذلي . في ٦٠٨ صفحات مطبوع في مصر

٢ - جمال الدين عبد الرزاق الكلكشاني توفى سنة ٧٣٠ هـ

مؤلفاته

- (١) اصطلاحات الصوفية طبع كلكتانا سنة ١٨٤٥ م
 - (٢) رسالة في القضاء والقدر طبع سنة ١٨٧٥ هـ
- وقد ترجمت اصطلاحاته الى اللغات الاوروبية وطبعت بها ، وله بالقاهرة ضريح مشهور بشارع « تحت الربيع »

٣ - عفيف الدين عبد الله بن أسعد اليافعي توفى سنة ٧٦٨ هـ

مؤلفاته

- (١) روض الرياحين ، طبع في مصر سنة ١٣٠١ هـ
- (٢) أسنى المفاخر في مناقب الشيخ عبد القادر (خطية في برلين)
- (٣) مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة حوادث الزمان وتقلب أحوال الانسان (خطى في مكاتب أوروبا)

٤ - قطب الدين عبد الكريم بن ابراهيم بن سبط عبد القادر الجبلى ، توفى

سنة ٨٢٦ هـ

مؤلفاته

- (١) الناموس الاعظم والناموس الاقدم في أربعين مجلداً (خطى في أوروبا ومصر)
- (٢) الانسان الكامل في معرفة الاوائل والأواخر (طبع بمصر)

٥ - عبد الرحمن البسطامي الحنفي الحروفى توفى سنة ٨٥٨ هـ فى (بروسه)

مؤلفاته

(١) الفوائىح المكىة فى الفوائىح المكىة

(٢) الدرر فى الحوادث والسير

(٣) تراجم العلماء

(٤) مناهىج التوسل فى مباحىج التوسل

٦ - ابن أبى بكر الجزولى السملالى ، توفى فى أواخر القرن التاسع

مؤلفاته

(١) دلائل الخىرات وشوارق الأنوار فى ذكر الصلاة على المختار وهو كتاب مشهور

يستعمله كثيرون من المسلمين للتعبء بالصلاة على النبى (ص) ويستظهره بمضمهم

٧ - محمد بن سليمان الكنهجى ، توفى سنة ٨٧٩ هـ ، وولد ببلاد الروم ، وتعلم فى

تبريز والقاهرة

مؤلفاته

(١) التيسير فى علم التفسير

(٢) تفسير آيات متشابهات

٨ - أبو عبد الله محمد بن يوسف الحسنى السنوسى الصوفى ، توفى سنة ٨٩٢ هـ

مؤلفاته

(١) كتاب عقيدة أهل التوحيد ، المخرجة من ظلمات الجهل ، وربة التقلید

(٢) عقيدة أهل التوحيد الصغرى وتسمى « أم البراهين » وقد ترجمت الى الالمانية

والفرنسية وطبعت فى (ليزج) سنة ١٨٤٨ م وفى الجزائر سنة ١٨٩٦ م

٩ - شهاب الدين احمد بن زروق البرنوسى البرلسى الفاسى ، توفى سنة ٨٩٨ هـ

به كتب عديدة فى التصوف

منشأ التصوف وتطوره

أما منشأ التصوف الاسلامي ففي قراءة القرآن واستمرار تلاوته بصفة عامة، في مجالس معينة غير مجالس « الذكر برفع الصوت » وقد تحولت مجالس الذكر الى « السماع » وذكر أوائل المتصوفين أمثال ذى النون المصرى والجنييد والحلاج ، ان « السماع » يحدث « الوجد »

ولكن فرقة « الملامتية » ، وهم من الصوفية الذين لهم حال خاصة بها ، أفاض في وصفها السهر وردى في الجزء الثانى من كتاب « عوارف المعارف » انتقدوا « السماع » وعدوه من الشهوات الروحانية ، وانتقده الحلاج ، وشبه الذكر بمجوهرة ثينة تحجب المعبود عن العابد ، ورد أصحاب « السماع » من صوفية بغداد على منتقديهم من « الملامتية » وغيرهم بأن السماع لا يقصد لذاته انما يقصد لاحداث « الوجد » و« قد الاحساس » وقد كانت هذه هى الحالة فى القرن الرابع الهجرى

وفى القرن السابع الهجرى نزل بالعراق والشرق العربى متصوفون من الهنود أقرب الى المشعوذين من الحكماء الالهيين ، فانهم أدخلوا على حلقات الصوفية صنوفاً من الخدراات الصناعية نضرب عن ذكرها صفحاً وأطلقوا عليها اسم « بنج اسرار »

ثم دخلت على الذكر طرائق غريبة عنه مثل الرقص ، الذى علله متحلوه وبرروه بتثيل دورة الافلاك ، وهو لا يزال شائعاً الى يومنا هذا فى تكايا الدراويش « المولوية » ثم أدخلوا عادة « التمزيق » والمقصود بها تمزيق الثياب أثناء الذكر وهذه العادة أقرب الى تقليد الامراء الذين كانوا يسمعون الغناء من القيان فيطربون فيمزقون ملابسهم ثم انحدر الذكر الى أعمال تقرب من الشعوذة مثلما يحدث من بعض الفرق من الطرق الصوفية ، كالرافعية بالبصرة ، والبيومية بالقاهرة ، والعيسوية بمكناس بالمغرب الأقصى ، ومن ذلك أكل الحيات والافاعي وشظايا الزجاج واللهب ، ووخز البدن بأثر من الحديد الحامى

وقد استنبط الصوفيون من القرآن جميع الرموز والاشارات التي استعملوها في طرقهم كالضوء والنور والنار والشجرة والشراب والكأس والسلام ودخول المقرين والهلل والطريق في جبل غريب والسفر والاسراء وحديث الغبطة ويوم المزيدي الذي وصفه بالاسهاب الشيخ المحاسبي في كتاب « التوهم » والدير والشراب من يد الساق في ضوء الشمع وتتلوه عبادة الشمس

ثم أن المسائل التي في الشرع الظاهر هي عين مسائل الصوفية كالعدل والرضا والتوكل والتفويض والتفصيل وقدم المحدثات وتقدم الشواهد والتخلق بأخلاق الله عز وجل والانتقال من التجريد الى التوحيد

ثم انتبه أهل السنة الى بعض ما ينتقد من أحوال الصوفية كقولهم « ان الخلعة تمنع الرخص والاباحة بعد موت الشهوات ، وتفضيل الغنى على الفقر ، ثم الملامسة فالحلول » فلما ظهر ذو النون المصري وابن أبي الحواري بمبادئهما مثل « المتعة » و « تقديس عين الجمع » و « سبحاني .. » لم يتردد أهل السنة في اضطهاد المتصوفين ، فحكم على البسطامي والخراز والتستري بالنفي

أما الحلّاج وابن عطاء فقد صلبا ومثلهما

وفما يتعلق بالامام الحلّاج فنحيل القارئ المحب للاستيفاء الى الكتاب العجيب الممتع الذي ألفه باللغة الفرنسية العلامة « لوز ماسنيون » في جزئين كبيرين باسم « تعذيب الحسين بن منصور الحلّاج الشهيد الصوفي في الاسلام الذي نفذ فيه القصاص في بغداد في ٢٦ مارس ٩٢٢ م » طبع باريس سنة ١٩٢٢ م أي بعد استشهاد ذلك الامام بألف سنة

فلما حصل التنبيه الأول بتوقيع العقوبات من أهل السنة على بعض أهل التصوف جاء السراج في كتاب « الملع » ونبه المريد والسالك الى ما لا يجوز أن يصرح به كالغناء عن العبودية والبشرية والحلول بالأنوار والشواهد والمستحسنتات ، وأيده السلمي في كتاب « الغلطات » والغزالي في « الاحياء »

ولا شك في أن أهل السنة ذعروا من اتحال الصوفية بعض الأقوال التي يشكل فهمها على غير خواص القوم كقول ابن طاهر المقدسي بأن الخدمة أفضل من العبادة، فإن هذا كله أدى الى نظرية (الشاذ) وفيها كلام يقوله الصوفيون ويكاد يكون غير مفهوم لسواهم مثل أقوال الشبلى والحلاج، أما شاذيات الكيلاني والرفاعي وابن العربي فلا يدرك القارىء من معناها شيئاً ما لم يكن أحد رجلين : الأول المفتوح عليه من الله والثاني المتغلغل في أسرار القوم، وقد وصف بعضها العلامة محمد بن شاكر بن أحمد الكتبي بقوله « الذي نفهمه من كلامه (يعنى كلام الشيخ محي الدين بن العربي) حسن، والمشكل علينا نكل أمره الى الله تعالى، وما كلفنا اتباعه ولا العمل بما قاله »

ونحن نقسم المبهم من كلامهم الى قسمين :
القسم الأول عبارة عما أطلقوه من الأسماء للأحوال والمقامات، واستعملوا الدلالة عليه الفاظاً لها عند غيرهم معانٍ عادية مثل « الفقه » و « النية » و « النفاق » و « الرضا » و « الفتوة » واتخذوها للدلالة على درجات في طريق الوصول وشرحها الهراوى بما فيه الكفاية في كتابه « منازل السائرين »

القسم الثانى وبدخل فيه نظرية « الشاذ » المذكورة آنفاً، وهى ظاهرة نفسانية تجلت بكلام مبهم ينفقده أهل السنة وغير الراسخين كقول بعضهم « قدمى على رقاب الأولياء »

(الأحاديث القدسية)

ولما كان المتصوفون يذكرون أقوالاً شتى ذات معانٍ مختلفة يطلعون عليها في حالاتهم بالالهام أو الوحي أو التجلى أو الفتوح الربانى فقد ظهرت نظرية « الأحاديث المرسلة » و « الأحاديث القدسية » وضرب الصوفيون صفحاً عن الاصطلاحات المعتبرة والمنفق عليها في علوم رواية الحديث واسناده

ومن اشتهروا براوية بعض الاحاديث القدسية السادة :

ابوذر الغفارى وله حديث « من تقرب الىَّ شبراً . . »

وكعب وله حديث « يد الله مع الجماعة »
وابن مسعود وله حديث « طوبى لمن لم يشغل قلبه بما ترى عيناه »
وحسن البصرى وله حديث « من عشقنى عشقته »
وزيد الرقاشى وله حديث « غبطة المتحابين »
وابن أدهم وله حديث « كنت سمعته وبصره . . الخ »
ويحيى بن معاذ الرازى وله حديث « من عرف نفسه فقد عرف ربه »
وقد اختلف هؤلاء المشايخ إقداماً وتردداً فى نسبة هذه الأحاديث الى مصدرها
الأصلى فنسبها بعضهم إلى أنبياء سابقين كما فعل ابن أدهم بنسبته الحديث الى سيدنا
يحيى بن زكريا وبعضهم مثل الحلاج قال أنها ثمرة الفكر والالهام ولم يخف من أمرها شيئاً
وفى كتاب الأحياء أحاديث كثيرة بغير اسناد ولا اعتراض لنا على الغزالي فى ذلك
لأن كتابه كتاب أخلاق وآداب دينية وليس متناً من متون الحديث

سلسلة الطريق

منذ القرن الخامس الهجرى بدأ أرباب الطرق الصوفية يبحثون عن أسانيد سلسلتهم
فى أخذ الطريق فردهم العلماء الى التابعين فالصحابه فالرسول (ص) وكانوا قبل ذلك
بمائتى عام يكتبون بالحزقة أو « بالشهرة بلباس »

وفى القرن الرابع روى جعفر الخلدى أول اسناد لسلسلة الطريق فوضعها مبتدئاً
بأستاذه وشيخه :

- (٦) الجنيد المتوفى عام ٢٩٨ هـ أخذ الطريق عن :
(٥) سرى » » ٢٥٣ هـ وقد » » :
(٤) معروف » » ٢٠٠ هـ » » :
(٣) فرقد سنجى » » ١٣١ هـ » » :
(٢) حسن البصرى » » ١١٠ هـ » » :
(١) انس بن مالك » » ٩١ هـ

وفد تعدلت هذه السلسلة ولم تثبت على حال فأضيف اليها رجال أمثال الامام على وداود الطائي وغيرهما

والعلم الصحيح لا يجعل لهذه السلسلة شأنًا عظيمًا من حيث الشكل لأن الصوفية إنما اضطروا لذكرها اضطراباً مجازاً لعلما الحديث ، أما التلقى فغير مشكوك فيه وقد يلجأ الصوفيون في اسناد أخذ الطريق الى الخضر عليه السلام الذى هو وليُّ خالد يحدد شبابه كل عشرين ومائة عام مرة ويحبب أقطار الأرض باستمرار ويذهب حيث يأمره الله بحسب حاجة خلقه اليه وذكر السمناني اسمه كاملاً وهو ابو العباس بليان بن قليان بن فالج الخضر ، ويعتقد الصوفية أن فى الأرض ابدالاً هم دعائهم الباطنيون أو الروحانيون ولولاهم لمادت الأرض وخربت ، وعدد هم أربعون بدلاً ومعهم ثلثمائة تقيع وسبعون نحيباً وسبعة أماء منهم الأبرار والأوتاد والأخيار وأربعة أعمدة ومنهم الأثافي وفوق الجميع قطب الفوئ وعن يمينه وشماله الامامان .

وروى المغربى أن الرئيس يعرف مرؤوسيه والعكس ممنوع .

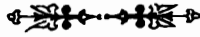
ومما تجب ملاحظته أن التصوف الاسلامى لم يكن نظاماً أجنبياً عن الاسلام ولا دخيلاً من النصرانية أو البوذية ، وان أصول التصوف موجودة فى القرآن وفى الحديث وفى العقيدة الاسلامية وشعائر الدين نفسه . وهذا لا يمنع من الاعتراف بأن أنظمة كالتصوف أساءها الزهد والتكشف كانت موجودة فى الأديان الأخرى ولكن التصوف الاسلامى كان نظاماً اسلامياً محضاً كما بينا وان حديث « لا رهبانية فى الاسلام » ليس حديثاً صحيحاً ولم يجزم أحد من علماء الحديث بصدق استاده .

كذلك لم تكن حياة النبي (ص) والصحابة قبل المبعث وبعده حياة نعومة ولين وطراوة بل كانت على العكس من ذلك حياة خشونة وتكشف وتحمل . وهذه هى الحقيقة على الرغم مما جاء فى طبقات ابن سعد صاحب الواقدى مما يخالف ذلك فان الواقدى وابن سعد وأشباههما من علماء آخريات القرن الثانى للهجرة كانوا يلتبسون فى الأحاديث الضعيفة والريكة ما يبرر حياة الخنوثة والنعومة التى كان يعيشها ملوك ذلك الزمان وامراءه

ولما كان التصوف أساسه الزهد والخشونة فقد بالغ بعض المتصوفين في ذلك من حيث التعفف عن سائر الشهوات فلا يبعد والحال هذه أن تكون جذور التصوف في حياة النبي وأصحابه

ومما تحسن الإشارة إليه أن كلمة الصوفي - نسبة الى الصوف - وهي النظرية التي قال بها ابن خلدون كان لها نصيب من الصحة فقد تعود بعض المتصوفين لبس الصوف، وقد جاء حين من الدهر عليهم اتخذوا فيه الصوف علامة مميزة لهم حتى كان «الثوري» أحد أئمتهم يلبس الصوف فوق الحرير وقد انتقدوا عليه ذلك، وكان الصوف الأبيض هو المقصود ثم عدل الصوفيون عن هذه الثياب خشية القول فيهم بتقليد السيد المسيح أو حواريه أو رهبان النصارى

وقد أجمع العلماء على أن أكابر الأولياء من الصوفيين غير من ذكرناهم: مالك بن دينار، البوناني، السخيتاني، وهيب بن الورد بن اسباط، مسلم الخواص، البسطامي، التستري.



ترجمة الحكيم الالهى محي الدين بن العربي

ولد محمد بن على بن محمد بن احمد بن عبد الله الشيخ محي الدين ابو بكر الطائى الحائى الأندلسى المعروف بابن عربى فى شهر رمضان سنة ستين وخمسمائة هجرىا بمرسية بالأندلس ، ولا نعرف عن طفولته شيئاً غير أنه لما نما وترعرع طلب العلم فى وطنه فتلقى مبادئه على ابن بشكوال ، ثم سافر الى مصر ودمشق ومكة وبغداد وأقام فى بلاد الروم فى طلب العلم والرجال والسياحة .

ولما كان فى بلاد الروم سمع حاكماً بصيته فانتقل اليه فلما وقع بصر الحاكم على محي الدين قال لمن معه « هذا رجل تذعر لرؤيته الأسود ! »

فستل محي الدين فى معنى قول الحاكم عنه فقال « أنه لما كان بمكة خدم شيخاً صالحاً باخلاص فدعا له بقوله « الله يذل لك أعز خلقه » فكان من آثار هذه الدعوى ما شاهده ملك الروم

ولما وقت محبته فى قلب الملك المذكور أمر له بدار تساوى قيمتها مائة الف درهم ، ويروى أن سائلاً لقيه يوماً فطلب منه احساناً فقال له محي الدين « ما لى غير هذه الدار فخذها لك ! » وخرج عنها

قال ابن مسدى فى ترجمته « أن محي الدين كان ظاهري المذهب فى العبادات باطنى النظر فى الاعتقادات وأنه حجب ولم يرجع إلى بلده ، وأنه تلقى العلم على ابن بشكوال وعن علماء عديدين فى العواصم التى زارها فى رحلته ، ومن بينهم السلفى الذى أجازته فروى محي الدين عنه »

ولا ريب فى أنه برع فى علم التصوف والدليل على ذلك شهرته العظيمة فى العالم ، وكثرة مصنفاته ، وكان ينتقل من مكان إلى مكان للقاء علماء الحقيقة والمتعبدين

روى الشيخ شمس الدين فى وصف مؤلفات محي الدين « أنه كان ذا توسيع فى الكلام وذكا ، وقوة خاطر وحافظة وتدقيق فى التصوف وتأليف جملة فى العرفان قال شمس الدين

« ولولا شطحه في الكلام لم يكن به بأس ولعل ذلك الشطح وقع منه حال سكره وغيبته »
 وقال الشيخ قطب الدين اليونيني في تعقيبه على (المرأة) « وكان محيي الدين يقول
 أنا أعرف اسم الله الأعظم ، وأعرف الكيمياء »

قال العلامة محمد بن شاكر بن احمد الكتبي عن محيي الدين « الذي نفهمه من كلامه
 حسن ، والمشكل علينا نكل أمره إلى الله تعالى ، وما كلفنا اتباعه ولا العمل بما قاله »
 وتوفي محيي الدين في الثامن والعشرين من ربيع الآخر سنة ثمان وثلاثين وسبعمائة
 أي في الثامنة بعد السبعين من عمره

وكانت وفاته في دار القاضي محيي الدين بن الزكي ، وقام بنفسه الجمال بن عبد الخالق
 والقاضي الذي حصلت في بيته الوفاة وكان عماد الدين بن النحاس يصب عليه الماء

ثم حملوه إلى (قاسيون) حيث دفن بـدفن بنى الزكي
 وقبره الآن بالشام بالصالحية في مسجد يعرف باسمه وبجواره قبر الأمير عبد القادر
 الجزائري .

وقال الشيخ جمال الدين بن الزملكاني « الشيخ محيي الدين بن العربي البحر الزاخر
 في المعارف الالهية » وتقل بعض كلامه في فصل عقده في بعض مؤلفاته على فضل مقام
 الصديقية وقال « إنما نقلت كلامه — يعنى محيي الدين — وكلام من يجرى مجراه من
 أهل الطريق ، لأنهم أعرف بمقائق هذه المقامات وأبصر بها لدخولهم فيها وتحقيقهم بها
 ذوقاً ، والمخبر عن الشيء ذوقاً مخبر عن اليقين فاسأل به خبيراً »

ومن شعره الذى يستدل به على أسلوبه في النظم الصوفى قوله :

نفسى الفداء لبيض خرد عرب	لعين بى عند لثم الركن والحجر
ما أستدل إذا ما تهت خلفهم	إلا بريهم من طيب الأثر
غازت من غزلى فيهن واحدة	حسنا ليس لها أخت من البشر
ان أسفرت عن محياها ارتك سنى	مثل الغزالة إشرافاً بلا غير
للشمس غرتها ، ليل طرتها	شمس وليل معاً من أحسن الصور

وفي شهر ربيع الأول سنة ٦٠٠ هـ لما كان الامام أبو عبد الله محمد بن العربي في تمام الأربعين من عمره يؤدي فريضة الحج ، كتب إلى صديقه وأخيه محمد بن عبد العزيز أبي بكر القرشي الهدوي نزيل تونس في تلك السنة رسالة أرسل فيها إليه تحية رفيقه عبد الله بدر الحبشي الذي كان معه في الحج كما أرسل سلامه إلى أبي عبد الله ابن المرباط وأبي عتيق والحاج معافى وأبي محمد الحافظ وعبد الجبار وعبد العزيز البابلي وعبد الله القطان ، ونمى إليهم محمد التائب الذي توفي بين مكة والمدينة على مرحلة من الأولى بين مرو وعسفان ، وقال الشيخ أنه بعد أن كتب تلك الرسالة طاف بها أسبوعاً وأمسها الحجر الأسود والملزم والمستجار وأدخلها البيت العتيق والموضع الفاضلة تيمناً وتبركاً ولم تكن تلك الرسالة قاصرة على تبليغ الأشواق ونمى صديق الجماعة ، بل كانت تنطوي أيضاً على مسألتين من أهم المسائل التي تلقى نوراً جديداً على حياة هذا العالم الصوفي ، وقد أطلق عليها اسم « رسالة الروح القدس » وهي تنقسم إلى قسمين : القسم الأول مناجاة بين محيي الدين ونفسه وهي شبه اعتراف ، وتعنيف وتهذيب ، والقسم الثاني يشتمل على أسماء معظم الرجال والمشايخ الذين لقيهم وتلقى عنهم وصحبهم في حياته قال « ولقد لقينا من المشايخ والاكوان والنساء ما لو دونت أحوالهم وسطرت كما سطرت أحوال من تقدم لرأيت الحال الحال والعين العين في الأعمال والجدد والاشارات وصحة القصد ، فياولئ تعال قم مأتما للفراق ، وتندب اخواننا الظاعنين ! »

مشايخ محي الدين في الطريق

وأولهم أبو جعفر العربي ، وصل إلى أشبيلية في أول دخول محيي الدين إلى الطريق والثاني أبو يعقوب يوسف بن يخاف الكومي العسبي وهو من أصحاب أبي مدين ، وكان يقول « إذا شاء الشيخ أخذ بيد المريد من أسفل سافلين والقاه في عليين في لحظة واحدة » ، والثالث صالح العدوي ، والرابع أبو عبد الله محمد السرقى ، والخامس أبو يحيى الصنهاجى

السادس : أبو الحجاج يوسف السبريلي (نسبة الى قرية بالشرق على فرسخين من أشبيلية) ويروى لنا محيي الدين أن الشيخ يوسف هذا كان يمارس الطب الروحاني

فقد رأى محبي الدين عنده رجلاً في عينيه وجع شديد يصبح منه مثل المرأة النفساء (كذا) فاصفر وجه الشيخ وقلع يده المباركة ووضعها على عينيه فسكن الوجع من جبينه واضطجع الشخص كأنه الميت ثم قام وخرج مع الجماعة وما به من بأس . وروى الشيخ ابن العربي رواية من قبيل القصص العجيبة وهي أنه كانت لشيخه يوسف السبريلي هرة سوداء شديدة النفور من عامة الناس ولكنها تأنس للأولياء وتميزهم السابع : أبو عبد الله محمد بن قسوم وكان يعيش من صناعة القلنسوات ويرزقه الله حيناً من غير تعب ولا سعى

الثامن : أبو عمران موسى بن عمران المارتنلي حبس نفسه في بيته ستين عاماً ، وكان على طريق المحاسبي ، لا يقبل من أحد شيئاً ولا يطلب حاجة لنفسه ، ولا لغيره التاسع والعاشر : الشقيقان أبو عبد الله محمد الحياط وأبو العباس أحمد الاشبيليني ، وكان الأول شديد البر بوالدته حتى ماتت وكان الثاني يُنادى من وراء حجاب الحادي عشر : أبو عبد الله محمد بن جمهور كان يكره الشعر ولم ينشده في حياته وإذا سمع دفناً وضع أصابعه في أذنيه

الثاني عشر : أبو علي الشكاز وكانت صناعته نوعاً من الدباغة الثالث عشر : أبو محمد عبد الله بن محمد بن العربي الطائي عم محبي الدين نفسه الرابع عشر : أبو محمد بن عبد الله بن الأستاذ المروزي وكان من خدام أبي مدين الخامس عشر : أبو محمد عبد الله القطان ، كان لا تأخذه في الله لومة لائم عرض بنفسه للقتل مراراً من كثرة سبِّه لأفعال السلاطين وما هم عليه من مخالفة الشريعة ، عرض عليه السلطان أن يجلس مجلسه فقال « لا ، فإن مجلسك مفضوب ، ودارك التي تسكنها أخذتموها بغير حق ، ولولا أني مجبور ما دخلت هنا حال الله بيني وبينك ! » والجملة كان هذا الشيخ على نوع من المبالغة في قول الحق بغير مبالاة

السادس عشر : أبو عبد الله محمد بن أشرف الزندي وهو من « الابدال » لم يأو إلى معمر قزياً من ثلاثين سنة

السابع عشر : موسى أبو عمران السيد راني ، كان من « الابدال » وكانت له عجائب وغرائب

أشهر مؤلفاته

- بلغت مؤلفاته ٢٠٠ كتاب ذكر منها بركن الأملاني في فهرست الكتب العربية ١٥٦ كتاباً وذكر أما كن وجودها واكثرها في التصوف ، وبمضها في الجفر وأسرار الحروف :
- (١) الفتوحات المكية ، في معرفة الأسرار الملكية
 - (٢) التديرات الألهية
 - (٣) التنزلات الموصلية
 - (٤) فصوص الحكم في خصوص الكلم ، وله شرح بقلم ابن سويديكين سماه « نقش الفصوص »
 - (٥) الأسرا الى المقام الأسرى - نثراً وشعراً
 - (٦) شرح خلع النملين
 - (٧) الأجوبة المسكتة ، عن سؤالات الحكيم الترمذى
 - (٨) تاج الرسائل ومنهاج الوسائل ، وهو غير تاج التراجم
 - (٩) كتاب العظمة
 - (١٠) كتاب السبعة ، وهو كتاب البيان ، والحروف الثلاثة ، التي انمطفت وأخرها على أوائها
 - (١١) التجليات
 - (١٢) مفاتيح الغيب
 - (١٣) كتاب الحق
 - (١٤) مراتب علوم الوهب
 - (١٥) الاعلام ، بإشارات أهل الالهام
 - (١٦) العبادة والخلوة
 - (١٧) المدخل الى معرفة الأسماء ، وكنه ما لا بد منه ، والنقباء
 - (١٨) حلية الأبدال
 - (١٩) الشروط ، في ما يلزم أهل طريق الله تعالى من الشروط
 - (٢٠) المقنع في ايضاح السهل الممتنع
 - (٢١) عنقاء مغرب ، وختم الأولياء ، وشمس المغرب
 - (٢٢) مشكاة الأنوار فما روى عن الله عز وجل من الأخبار
 - (٢٣) شرح الألفاظ التي اصطلحت عليها الصوفية
 - (٢٤) محاضرات الأبرار ومسامرات الأخيار - في خمسة مجلدات
 - (٢٥) ديوان محي الدين ، وهو مجموع القصائد التي قالها ، غير الشعر الذي حلى به كتبه

ملخص كتاب الفتوحات المكية في معرفة الأسرار الملكية

كتاب « الفتوحات المكية التي فتح الله بها على الشيخ الامام العامل الراسخ الكامل خاتم الأولياء الوارثين برزخ البرازخ محيي الحق والدين » مؤلف من أربعة أجزاء كبار تقع في أكثر من ثلاثة آلاف صفحة ، ويندر من يمكنه أن يلم بهذا الكتاب في فصل أو في جملة فصول ، لأنه والحق يقال كالبحر الزاخر في علوم الحقائق والتصوف وأحكام الشريعة متزج بعضها ببعض ، ولا ريب في أن هذا الكتاب قد ألف بالهام ولا يمكننا أن نتعرض لتفسير بعض ما جاء فيه من الآراء نثراً وشعراً مما انقسم جمهور المسلمين بسببه فرقا ، فمن قائل أن المؤلف له شطحات ، ومن قائل أنه كتب ما أراد برموز والغاز ، يدركها أربابها للوهلة الأولى .

ومن قوله شعراً في مفتتح الكتاب البيتان المشهوران اللذان يحتاج بهما قوم من الفريق الاول وهو قوله :

الرب حق والعبد حق ياليت شعري من المكلف ؟
إن قات عبد ، فذاك ميت أو قلت رب أتى يكلف !

ومن الفصول المهمة في هذا الكتاب الفصل « في علم الحق وعلم الأحوال وعلم الأسرار » وفصل في « اعتقاد أهل الاختصاص » وفصل في « معرفة الروح » ويقرر محيي الدين في فاتحة كتابه أنه قبل بدايته في تأليف هذا الكتاب قد كُفِّ بوضعه من ذي مقام عظيم ، ثم قال « ثم أظهرت اسراراً وقصصت أخباراً لا يسع الوقت إيرادها ، ولا يعرف أكثر الخلق إيجادها فتركها موقوفة على رأس منبها ، خوفاً من وضع الحكمة في غير موضعها »

ولم نجد لصوفي نفساً طويلاً في الشعر والنثر كنفس هذا الامام ونضرب لذلك مثلاً قصيدته الهمزية التي مطلعها :

لما انتهى للكمبة الحسناء جسمي وحصل رتبة الأمانة

وختامها

فاشكرمى «عبدالعزیز» الهنا ولتشكرن أيضاً أبا العذراء
شرعاً فان الله قال اشكر لنا ولوالديك وانت عين قضاء

وبجانب الفصول التى ضمنها الأسرار والرموز ، فصول جليلة ظاهرة فى أحكام الشرع
مثل : فصل الوضوء ، وأحكامه ، وأسرار الطهارة ، وأفعال الصلاة ، بتوسع واسهاب
لا مثيل لهما فى أى كتاب آخر من كتب هذا العلم

وتكلم فى الجزء الثانى فى منازل الأولياء ، ومقام أهل المجالس وحديثهم ونجواهم ،
وفى حظ الرسل من ربهم ومقامهم من مقام الأنبياء ، ومقام الأنبياء من الأولياء ، وفى
هذا الفصل تفصيل بين نبوة الشرائع والنبوة المطلقة ، فهم من الأولياء اذا كانوا أنبياء
شريعة من الدرجة الثالثة ، وان كانوا فى النبوة اللغوية فهم فى الدرجة الثانية ، وان
الأولياء هم الذين تولاهم الله بنصرته فى مقام مجاهدتهم الأعداء الأربعة ، الهوى ، والنفس ،
والدنيا ، والشیطان ، والمعرفة بهؤلاء أركان المعرفة عند المحاسبى

ومن الرسل من لهم خصائص على أمتهم ، ومنهم من لا يختصهم الله بشىء دون
أمته ، وكذلك الأولياء فيهم أنبياء أى خصوا بعلم لا يحصل إلا لنبي من العلم الإلهى
ويكون حكمهم من الله فيما أخبرهم به حكم الملائكة ولهذا قال فى نبي الشرائع « ما لم تحط
به خبراً » أى ما هو ذوقك يا موسى مع كونه كلم الله ، فخرق السفينة وقتل الغلام حكماً ،
وأقام الجدار مكارم خلق عن حكم أمر إلهى ، كحسف البلاد على يدى جبريل ومن كان
من الملائكة ، ولهذا كان الأفراد من البشر بمنزلة المهيمنين من الملائكة ، وأنبياءهم منهم
بمنزلة الرسل من الأنبياء

وبعد أن أفاض المؤلف فى تفصيل النبوة وأسرارها وأحكامها ، تكلم فى الحب
والسكر ، والتوبة ، والمجاهدة ، والخلوة ، والتقوى ، ومقامى الخوف والرجاء ، والفرق بين
الشهوة والإرادة ، وشهوة الدنيا وشهوة الجنة ، والفرق بين اللذة والشهوة ، ومقام
الخشوع ، والقناعة ، والتوكل واليقين ، ومقام الذكر وأسراؤه ، والفكر وأسراؤه

ثم تكلم في أسماء الله الباطن منها والظاهر ، وفي الأسماء على العموم ، وانتقل إلى الكلام في حضور القلب بتواتر البرهان ومنزل الحوض وأسراره من المقام المحمدى ، ومنزل تزاور الموتى وأسراره من الحضرة الموسوية

وفي الجزء الثالث من الكتاب أفاض المؤلف في الكلام على الحضرة الموسوية والحضرة المحمدية ، وتكلم على منزل الامام الذى على يسار القطب وهو منزل أبى مدين أحد أئمة الصوفية بينجانة بالأندلس وهو ممن لم يلهمهم محي الدين .

كلام محي الدين فى المهدي المنتظر

ثم تكلم على المهدي المنتظر وفي معرفة نزول وزرائه فقال في ج ٣ ص ٣٦٤ : « اعلم أن الله خليفة يخرج وقد امتلأت الأرض جوراً وظلماً ، فيملؤها قسطاً وعدلاً لو لم يبق من الدنيا يوم واحد ، طول الله ذلك اليوم حتى يلى هذا الخليفة من عترة الرسول يواطئ اسمه اسم رسول الله ، يبايع الناس بين الركن والمقام ، وهو أجلى الجبهة أفنى الأنف ، أسعد الناس به أهل الكوفة يقسم المال بالسوية ، ويعدل في الرعية ، ويفصل في القضية ، يمسى جاهلاً بخيلاً جباناً ، فيصبح أعلم الناس وأكرمهم وأشجعهم . يمشى النصر بين يديه ، يعيش خمسا أو سبعا أو تسعا ، يصلحه الله في ليلة بفتح المدينة الرومية بالتكبير في سبعين الفاً من ولد اسحاق ، يشهد الملحمة العظمى ، مأدبة الله بمرج عكا ، يبید الظلم وأهله ، يرفع المذاهب من الأرض ، يفرح به العامة أكثر من الخاصة ، ويبايعه العارفون بالله من أهل الحقائق عن شهود وكشف ، له رجال إلهيون يقيمون دعوته وينصرونه هم الوزراء ، ينزل عليه عيسى بن مريم بالنارة البيضاء شرقى دمشق بين مهرودين ، متكئاً على ملكين ، يقطر رأسه ماء مثل الجمان ، يتحدث كأنما خرج من دماس ويقبض الله المهدي إليه طاهراً مطهراً ، وفي زمانه يقتل « السُفياقي » عند شجرة بغوطة دمشق ويخسف بمجيئه في البيداء بين المدينة ومكة »

ثم تكلم المؤلف في العرش والهواء والفلك والبرزخ ، وفي معرفة الأمة البهيمية

أما الجزء الرابع والأخير من هذا الكتاب النفيس، فبدأه بمعرفة منازل الميت، والحي ليس له الى رؤيته سبيل، ومعظم هذا الجزء في تفاسير أحاديث قدسية أو الهامية منسوبة الى الله عز وجل مثل :

(١) « من دعاني فقد أدى حق عبوديته ، ومن أنصف نفسه فقد أنصفني »

(٢) « من سألني فما خرج من قضائي ، ومن لم يسألني فما خرج من قضائي »

(٣) « أسألتني حجاب عليك فإن رفعتها وصلت الى »

(٤) « أحبك للبقاء معي ، وتحب الرجوع الى أهلك »

ولولى الله السيد محمد عبد السلام رضى الله عنه الذى انتقل الى البرزخ فى هذا الوقت تفسير بليغ عجيب لهذا الحديث .

وهذا الجزء الرابع كالأجزاء الثلاثة السابقة بمحز آخر فى الحكمة الالهية والفلسفة الشرعية وذكر الأسباب والنتائج والأسرار الباطنية والألفاظ العليا فى الكون والخلقة والشريعة والوحى والالهام والولاية والقبطانية ولا يليق بعالم أو متصوف أو أديب أن يبقى بدون المام بهذا الكتاب الذى يمد فريداً فى بابه فى سائر اللغات

أما قبر الشيخ العظيم فقد اكتشفه فى الشام السلطان سليم الأول العثمانى ويزكرون ان الشيخ كان ذكر عبارة رمزية للدلالة على قبره وتاريخ اكتشافه ونصها « عند ما يدخل السين فى الشين يكشف عن قبر محي الدين » والمقصود بذلك عند دخول السلطان سليم بلاد الشام يكشف قبر هذا الحكيم .



اعتراف محبي الدين ومناجاته بينه وبين نفسه

قال محبي الدين « رأيت في منامى كأني أُدخلت الجنة ولم أكن رأيت ناراً ولا حشراً ولا حساباً ولا شيئاً من أهوال القيامة ، ووجدت في نفسي راحة عظيمة ، فلما استيقظت علمت أن في حالي بعض اختلال ، وأن نفسي ادعت فوق حالها من جهة ما أعطاه الله من العلم ، ولو كانت متحققة بالحق تحقّقاً عقلياً مقدساً الهياً يغنيها عنها لم تلبذ بدخول الجنة ، فأرادت أن تقيم على الحجة القاطعة من جهة تقسيم الحقائق الانسانية ومراتبها ، فلم أسمع لها ، ودارت بيني وبينها المحاسبة الآتية :

ابن العربي - يانفس لا أتركك على دعواك حتى أعرض أحوالك على كتاب الله وسنة رسوله (ص) فإن وافقت ذلك سلمت لك ، وإن وجدتك دون ذلك فانا ألطف بك وأرحمك بأن أمشي بك على أحوال أهل الصفة وعلى أحوال الصحابة والتابعين وتابى التابعين فإن قصرت عن شأوم فالنار أولى بك

نفسه - أما النبي (ص) فلا أعرض حالي مع حاله أدباً معه ، وكذلك القرآن فإنه البحر الأعظم ، ولكن حسبك من دون القرآن والنبوة غدوى في مراتب الولاية وأنا المنقادة السميعة السهلة المطيعة

ابن العربي - أخرجني اسنى ما تدعين وأعلاما تحفظين ، وأنا أعرض أولاً حال أهل الصفة نفسه - قل !

ابن العربي - كان سبعون من أهل الصفة يصلون في ثوب ، فمنهم من يبلغ ركبتيه ومنهم اسفل من ذلك ، والله ما اجتمع لهم ثوبان ، ولأحضر لهم من الأطعمة لوانان ، ناشدتك الله يانفس ، فهل أنت أفقر منهم ؟

نفسه - لا

ابن العربي - فلست أذن منهم ، أستحي من الله وأرجى على عبقك ولا تطاولي لقوم لست منهم في شيء !

نفسه - على بغيرهم فليس لي هنا قدم

ابن العربي — قال عمار بن ياسر وهو يسير على شط الفرات « اللهم لو أعلم أن أرضي لك عني أن أتردى فأسقط فعلت ، ولو علمت أن أرضي لك عني أن ألقى في هذا فاغرق فيه فعلت » ناشدتك الله يا نفس ، هل خطر لك هذا قط في رضى الله لا تبغين به بدلا ؟

نفسه — لا والله فانتقل بي عن هذا !

ابن العربي — هذا عمر بن الخطاب لما أسلم قال له النبي (ص) « يا عمر استره » قال رضى الله عنه « والذي بعتك بالحق لأعلنه كما أعلنت الشرك ! » ناشدتك الله يا نفس هل قتلت قط في دين الله تعالى حامية عنه في موطن دونه النفوس الحداد ، وعدم الناصر يغلب فيه على ظنك أنك تقتلين فيه ؟

نفسه — لا والله ، وإنما قاربته هذا المقام ، ولكن بسياسة وطلت بها نفوس الأعداء بحيث أن غلب على ظني الامن والعافية في دمي

ابن العربي — فارجمي !

نفسه — نعم ، هات غيره

ابن العربي — كان عثمان بن عفان يطعم الناس طعام الأمانة ، ويدخل بيته فيأكل الخبز والزيت ، هل فعلت هذا مع أمحبابك قط ؟ آثرتهم باللطيف وقنعت بالخشن

نفسه — لا والله ، بل كنت على أحد وجهين معهم ، ان لم يكن عندي طعام غير ما جعلت بين أيديهم شاركهم فيه ، وان كان عندي أرق منه أكلت وحدي ذلك ، مثل الحلو أو الخوشكنان ، وأقول هذا غذاء لين والبس على نفسي بهذه الترهات حتى لا أتنقص به عند أكله ، وأقول هؤلاء الاخوان في مقام التربية فينبغي أن لا أزرع حب الشهوات في قلوبهم بطعامهم مثل هذا ، ومقامي لا يؤثر فيه هذا الطعام ، فلا بأس بتناولى إياه فأسكله على هذه الحال وقد عميت عن مطالبة الحق ، في موازنة المعاشرة وأدناها أن أشاركهم في خشونتهم لما أعرفه من تأثير الحقائق ، ولا شك أن عثمان ما فعل هذا في بدايته وإنما فعله بعد التمليك

ابن العربي — بارك الله فيك يا نفس اذ أنصفتني

نفسه — الحق أحق أن يتبع هات غيره

ابن العربي — هذا الامام على كان اذا أرخى الليل سدوله وغارت نجومه يتمثل في محرابه قابضاً على لحيته ويبكي بكاء الحزين وهو يتضرع بقوله « يا ربنا ! » ثم يخاطب الدنيا بقوله « غرى غبرى ، واخذعى سواى ، فقد تبت عنك ثلاثاً ، فمرك قصير ، ومجلسك حقير ، وخطرك كثير ، أواء ! من قلة الزاد وبعد السفر ، ووحشة الطريق » فهل صاحبت هذه الحال استصحاب هذا الامام ؟

نفسه — لا والله ، انما هي بوارق تلمع ، وأهله تطلع ، في أوقات دون أوقات ، والغالب الشتات ، لولا انى أريد أن أقف منك على أحوال هذه السادة لطويت معك بساط المناظرة وعدلنا عن هذه المحاضرة .

ابن العربي — هذا الذى بشرت غير ما مرة أنك في مقامه : أبو بكر الصديق (رض) (وهذه إشارة الى أن محي الدين بن العربي كان في مقام الصديقية) خرج حين توفى رسول الله (ص) وعمر يكلم الناس ثم قال بعد أن تشهد « أما بعد فن كان يعبد محمداً فان محمداً قد مات ، ومن كان منكم يعبد الله عز وجل فان الله حى لا يموت ! » ثم تلا قوله تعالى « وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل ، أفان مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ؟ » الآية ، فسكن جأشهم بالقرآن وهو لم يزل ساكن القلب مع الرحمن ، ناشدتك الله يانفس هل حصلت بالسر الذى تدعيه أنه قد حصل لك من الحق حالا ومقاما من تعظيم الله ما علمت به تعظيم من عظمه الله من جهة تعظيم الله اياه ؟

نفسه — لا والله ياولى ، انما أنا بين فناء وبقاء ، وتلاش واتعاش ، واقبال وادبار ووصول ورجوع ، وما كنت فهمت هذا من هذا الكلام الذى خرج من فم الصديق حتى نهتنى عليه ، فانتقل بى عن هذا المقام فقد قصم ظهرى

ابن العربي — ان النبى (ص) عاش في البؤس وضنك العيش حتى رق له عمر لما أثر شريط السرير في جنبه فقال عمر « تذكرت كسرى وقيصر » فقال النبى (ص) « اما ترى أن تكون له الدنيا ونا الآخرة ؟ » أين أنت يانفس من قول سلمان الفارسي حيث ذكر ما فتح الله على المسلمين من كنوز

كسرى فقال « ان الذى أعطاكوه وفتحه عليكم وخولكم لمسك خزائنه ومحمد (ص) حى ، ولقد كان يصبح وما عنده دينار ولا مد من الطعام ، بم ذاك يا أخا بنى عبس ؟ » فانظرى يانفس كلام هذا الصاحب وشرحه لحالة النبي (ص) وتمريفة وتقريسه بقوله « بم ذاك ؟ » ثم أنه لو كانت الدنيا تنال على حسب المراتب عند الله من الرفعة لكانت كلها لرسول الله (ص) وهذه حالته فى دنياه ولم يرض لقرة عينه بنته فاطمة أن تنال فيها راحة ولا توسماً ، هذا وقد رأى أثر جبل القربة فى عنقها من حمل الماء وأثر الرحي من الطحين فى يديها ، وجاءه السبي فلم ير أن يسطها خادماً يحول بينها وبين ذاك الشقاء الذى نزل بها ، وأعطاهما بدل ذلك تسبيحاً وتحميداً وتكبيراً وقال هو خير لكم ، فأين أنت يانفس وهذا العارف فلا الحق رضا لنبیه ولا انبى (ص) رضا لابنته ووصيه فهل قنمت يا نفس بمد أن لم تحدى لك قدما مع أحد من الصالحين ؟ فن أثبتت ؟ وبمن تأسيت ؟

نفسه — أثبتت هواى ، فتأسيت بشيطان مدح فى المعرفة ، مكب على الدنيا مثلى ، فأثمرلى الدعوى ، وعزأتى من ملابس التقوى ، وأنا أتوب الى الله وأتضرع اليه فى الوفاء والعدل والميزان !
[وبعد أن أسترسل محي الدين فى ذكر أخبار قويس القرنى وعبادته وزهده ومقابله لهرم بن حيان ختم مناجاته بقوله لنفسه]

ابن العربي — فهذا يا نفس من بعض أخبار قويس الذى أحبته الله وفى الله ، ولولا خشية التطويل لأشبعناك من أخباره وأخبار أمثاله من سادات التابعين ، ولكنك قنمت بهذا القدر ، فالتزى طاعة الله وطاعة رسوله (ص)

قال محي الدين بن العربي « فسلمت اسلاماً جديداً — يقصد نفسه — الله يشبثها عليه ، وأخذت منها اليهود التى أخذ النبي (ص) على نساء المؤمنات ، فالتزمت ذلك كله عارفة قدر ذلك ومالها فى الوفاء به ، وما عليها من الرجوع عنه »

« هذا ياولى — مخاطباً صديقه عبد العزيز المهدي — أبقاك الله ما اتفق بينى وبين نفسى فى مكة المشرفة »

١٢ - ابن مسكويه

أبو علي الخازن أحمد بن محمد بن يعقوب الملقب مسكويه توفي في ٩ صفر سنة ٤٢١ هـ وكان مجوسياً وأسلم ، وهذا دليل على أنه من أبناء الفرس الناشئين بين أحياء العرب الذين كانوا يتولون الوظائف والمناصب في صدر الاسلام ، ومنهم أبو محمد عبد الله ابن المقفع الذي قتل سنة ١٤٢ هـ . وكان هؤلاء القوم نادرة في الذكاء وغاية في جمع علوم اللغة والحكمة والتاريخ

كذلك كان مسكويه من نوابغ المفكرين العاملين الذين يندر ظهورهم في الأمم ، وكانت له معرفة تامة بعلوم الأقدمين والف فيها كتباً عدة

وصحب ابن العميد وكان يخدمه في مكتبته لكنه مع ذكائه ونبوغه واشتغاله بالفلسفة والمنطق والفقه والأدب والتاريخ فتنه الكيمياء ، بالمعنى الذي يعرفه بعض علماء العرب وهو السعى في الحصول على الذهب بالصناعة ، فأنفق ماله في هذا السبيل وهذا نوع من الجنون ، فلما ذهب ماله في طلب المال ، ندم على ذلك وتنتقلت به الحال الى خدمة بنى بويه فابتسم له الزمان وعظم شأنه حتى ترفع عن خدمة صاحب بن عباد ولم ير نفسه دونه

وكان مسكويه شاعراً مدح ابن العميد وعميد الملك وله رسائل أنيقة على أسلوب ذلك العصر

قال أبو حيان في كتاب « الإمتاع » عند ذكر طائفة من متكلمي زمانه « وأما ابن مسكويه فقير بين أغنياء ، وغنى بين أنبياء ، لأنه شاذ وإنما أعطيته في هذه الأيام « صفو الشرح » لايساغوجي و « قاطيغورياس » من تصنيف صديقنا بالري . قال الوزير ومن هو ؟ قلت أبو القاسم الكاتب غلام أبي الحسن العامري ، وصحبه معي وهو الآن لاند بابن الحمار وربما شاهد أبا سليمان المنطقي وليس له فراغ ولكنه مجد في

هذا الوقت للحسرة التي لحقت مما فاتته من قبل . فقال : يا عجباً لرجل صحب ابن العميد وأبا الفضل ورأى ما عنده وهذا حظه ، قلت : قد كان هذا ولكنه كان مشغولاً بطلب الكيمياء مع أبي الطيب الكيلاني الرازي ، مملوك الهمة في طلبه ، والحرص على أصابته مفتوناً بكتب أبي زكريا وجابر بن حيان ومع هذا كان إليه خدمة صاحبه في خزانة كتبه ، هذا مع تقطيع الوقت في الحاجات الضرورية ، والشهوية ، والعمر قصير ، والساعات طائفة ، والحركات دائمة ، والفرص بروق تأتلق ، والأوطار في عرضها تجتمع وتفترق ، والنفوس عن قرباتها تذوب وتحترق . ولقد قطن العامري الرى خمس سنين ، ودرس وأملى وصنف وروى فما أخذ عنه ابن مسكويه كلمة واحدة ولا وعى مسألة حتى كأنه كان بينه وبينه سد . ولقد تجرع على هذا التواني الصاب والعلم ومضغ حنظل الندامة في نفسه ، وسمع بأذنه قوارع اللوم من أصدقائه حين ما ينفع ذلك كله ، وبعد هذا فهو ذكى حسن ، نقى اللفظ ، وان بقى عساه أن يتوسط هذا الحديث ، وما أرى ذلك مع كلفه بالكيمياء وانفاق زمانه وكد بدنه وقلبه في خدمة السلطان ، واحتراقه في البخل بالدائق والقيراط ، والكسرة والحرقه ، نعوذ بالله من مدح الجود باللسان وإيثار الشح بالفعل ، ومحمد الكرم بالقول ومفارقته بالعمل «

قال أبو منصور الثعالبي « كان في الذروة العليا من الفضل والأدب والبلاغة والشعر وكان في ريعان شبابه متصلاً بابن العميد مختصاً به ثم تنقلت به أحوال جلييلة في خدمة بني بويه والاختصاص بيها الدولة وعظم شأنه وارتفع مقداره فترفع عن خدمة الصاحب ولم ير نفسه دونه ولم يخل من نوائب الدهر «

وله قصيدة في عيد الملك تغن فيها وهناك باتفاق الأضحى والمهرجان في يوم ، وشكا سوء أثر الهرم وبلوغه الى أرذل العمر

وصية أبي علي بن مسكويه

« بسم الله الرحمن الرحيم ! هذا ما عاهد عليه احمد بن محمد وهو يومئذ آمن في سر به معافى في جسمه ، عنده قوت يومه ، لا تدعوه الى هذه المعاهدة ضرورة نفس ولا بدن ، ولا يريد بها مراآة مخلوق ، ولا استجلاب منفعة ولا دفع مضرة منهم ، عاهده على أن يجاهد نفسه ويتفقد أمره ، فيعف ويشجع ويحكم ، وعلامة عفته أن يقتصد في مآرب بدنه حتى لا يحمله الشره على ما يضر جسمه أو يهتك مروءته ، وعلامة شجاعته أن يحارب دواعى نفسه الذميمة حتى لا تقهره شهوة قبيحة ولا غضب في غير موضعه ، وعلامة حكيمته أن يستبصر في اعتقاداته حتى لا يفوته بقدر طاقته شئ من العلوم والمعارف الصالحة ، ليصلح أولاً نفسه ويهذبها ويحصل له من هذه المجاهدة ثمرتها التى هى العدالة ، وعلى أن يتمسك بهذه التذكرة ويجتهد في القيام بها والعمل بموجبها ، وهى خمسة عشر باباً ، ايثار الحق على الباطل في الاعقادات ، والصدق على الكذب في الأقوال ، والخير على الشر في الأفعال ، وكثرة الجهاد الدائم لأجل الحرب الدائمة بين المرء وبين نفسه ، والتمسك بالشريعة ولزوم وظائفها ، وحفظ المواعيد حتى ينجزها ، وأول ذلك ما بينى وبين الله جلّ وعزّ : وقلة الثقة بالناس بترك الاسترسال ومحبة الجميل لأنه جميل لا لغير ذلك ، والصمت في أوقات حركات النفس للكلام حتى يستشار فيه العقل ، وحفظ الحال التى تحصل في شئ شئ حتى يصير ملكة ولا يفسد بالاسترسال . والاقدام على كل ما كان صواباً ، والاشفاق على الزمان الذى هو العمر ليستعمل في المهم دون غيره . وترك الخوف من الموت والفقر لعمل ما ينبغى وترك التواني ، وترك الاكتراث لأقوال أهل الشر والحسد لئلاً يشتغل بمقابلتهم وترك الانفعال لهم ، وحسن احتمال الغنى والفقر والكرامة والهوان بحجة وجهه ، وذكر المرض وقت الصحة ، والهلم وقت السرور ، والرضى عند الغضب ليقبل الطنى والبغى ، وقوة الأمل ، وحسن الرجاء والثقة بالله عزّ وجل ، وصرف جميع البال إليه . »

مؤلفاته

- (١) كتاب القوز الأكبر
- (٢) كتاب الفوز الأصغر
- (٣) كتاب تجارب الأمم في التاريخ ابتداءً من بعد الطوفان و انتهاءً الى سنة ٣٦٩
- (٤) كتاب أنس الفريد وهو مجموع يتضمن أخباراً وأشعاراً وحكماً وأمثالاً
- (٥) كتاب ترتيب السعادات
- (٦) كتاب المستوفى (وهو) أشعار مختارة
- (٧) كتاب الجامع
- (٨) كتاب جاوزان خرد
- (٩) كتاب « السير » أجاده وذكر فيه ما يسير به الرجل نفسه من أمور دنياه
ومزجه بالأنثر والآية والحكمة والشعر
- (١٠) كتاب تهذيب الأخلاق وتطهير الاعراق

ملخص كتاب ترتيب السعادات

كل واحد نصب لنفسه غاية يقصدها بسعيه ويسمى سعادة له كما يسعى للذة والثروة.
أو للصحة أو للعلبة أو للعلم ، وإنما أوتوا في هذا الاختلاف من قبل أنهم لم يلحظوا الكمال
البعيد أعنى السعادة القصوى ولو عرفوها ونصّبوها غرضاً لسمعوا بالباقيات فحوها كما يفعل
الصانع ، فإنه اذا عرف كمال المطرقة الاقصى ، أعنى صناعة التاج والخاتم أو السوار قصد
بالطرق وبسط الجسم الصلب نحو ذلك

ان ما كان عامّاً للانسان والبهائم فليس سعادة لنا ، لأنها ليست غايتنا وكالتنا من
حيث نحن ناس ، وأما ما كان منها خاصاً بالانسان من حيث هو انسان فيجوز أن يسمى
سعادة الا أن هذا المعنى هو عام لجميع الناس ، ومن هذه السعادات الخاصة بالانسان
ما هو عام للناس كما قلنا فهم يشتركون فيه ومنها ما هو خاص بانسان انسان ، ومنها

ما هو خاص الخاص وهو الذى اليه ترتقى السعادات وعنده تقف جميعها فانها وجدت السعادات كلها من أجلها وبسببها وهى الغرض الأخير والكمال الأقصى أما الأمر العام لجميع الناس ولجميع الحيوان فهو المأكل والمشرب وضروب الراحة وهذا ليس بسعادة ولا هو كمال الانسان وغايته الذى خلق له ومن أجله

وأما السعادة العامة للناس من حيث هم ناس فهى ما ذكرناه من قبيل صدور الأفعال عنه بحسب الروية والتميز وعلى ما يقسطه العقل، وهذا المعنى سعادة موجودة لكل انسان ويمكن كل احد ان ينال منها ويحظى بها بقدر رتبته من الانسانية، وهذا المعنى موهوب للناس عامة بالفطرة والجلبة الأولى ويتفاضلون بحسب استعمالهم اياها

وأما السعادة الخاصة بحسب انسان انسان، فهى التى يختص بها صاحب علم أو صناعة فاضلة، يتفاوتون فيها على قدر مراتبهم فى العلوم والصناعات وبحسب الأحوال التى يصدرون فيها أفعالهم على ما يوجب الرأى والتميز

وأما أصناف الشقاء المقابلة لهذه السعادات فقد تركنا ذكرها لأنها تعرف من مقابلاتها كما تبين فى المنطق أن المتقابلات علمها ممّا فى حال واحدة، فينبغى أن يساق كل انسان بحسب طبقته ومرتبته الى سعاداته التى تخصه على أنم ما يكون وأفضل ما يمكن ويبلغه الوسع

ولولا أن السعادات كثيرة وعلى ضروب، لكان السعيد فى الحقيقة واحداً من الناس وهو من يحصل جميع أجزاء الفلسفة وفهم جميع الصناعات وتوفر حفظه من الحكمة كلها، ولو كان ذلك كذلك، لكان وجود سائر الناس عبثاً لا غاية لهم ولا كمال

ان الحكماء لما رأوا اختلاف الناس فى غاياتهم فبعضهم يرى أن غايته اللذة فيسعى نحوها بجميع أفعاله، فاذا شبع من لذته ثم كلف بعد ذلك الازدياد مما زعمه سعادة صار ذلك شقاء عظيماً ووبالاً كثيراً عليه، وسمى السعادة شقاء

وأيضاً فان صاحب الثروة اذا مرض رأى أن السعادة هى الصحة وصاحب الصحة اذا أصابه ذل رأى أن السعادة هى الكرامة، ومعلوم أن السعادة هى شئ ثابت لا يتغير شقاء ولا ينتقل صاحبها فيكون شقياً بالذى صار به سعيداً

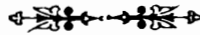
وقد رتب أرسطوطاليس أجناس السعادات فسعادة في النفس ، وسعادة في البدن
وسعادة من خارج البدن وفيما يطيف بالبدن

السعادة التي في النفس : بالعلوم والمعارف والحكمة

» » في البدن : مثل الجمال وصحة المزاج

» » من خارج البدن : مثل الأولاد النجباء والاصدقاء واليسار وشرف النسب

أما السعادة القصوى فليس يناها كل واحد ولا يظفر بها كل من طلبها ، ومن علامة
من وصل الى السعادة القصوى أن يوجد أبداً نشيطاً ، فسيح الأمل ، قوى الرجاء ،
ساكن الجأش ، غير مضطرب ولا مكترث بامور الدنيا الا بمقدار يسير جداً ، وهو
يناسب الناس ويقار بهم في الظاهر ، فأما باطنه فباين لهم ثم هو جذل مسرور بنفسه
لا يغيرها ، وهذه الحال لازمة له لا تتغير



فلسفة ابن مسكويه

في النفس والأخلاق

لقد بينا في تلخيص كتاب السعادة لمسكويه أو لابن مسكويه ، أن مذهبه الفلسفي ارسطى محض وأنه كأسلافه ومعاصريه ومن جاء بعدهم من فلاسفة الاسلام يجدون الفلسفة اليونانية ويرفعون من شأن المعلم الأول حتى درجة العبادة . وأن معظم كتاب السعادة لابن مسكويه يدور على مؤلفات ارسطو وترتيبها وتبويبها وحكمة وضعها وتصنيفها على النمط الذي أتبعه ابن الهيثم في اعترافه . فكان ارسطو هو المثل الأعلى لهؤلاء الفلاسفة الاسلاميين كما كان العدو اللدود لائمة المتصوفين أمثال الغزالي وأصحاب الفلسفة العملية أمثال ابن خلدون .

وظاهر لكل متأمل في مؤلفات ابن مسكويه التي تستفاد منها فلسفته أنه تأثر جد التأثر بالجانب الخلقى من مؤلفات ارسطو بعد أن وقف على النظام الفلسفي بصفة عامة وكان اهتمامه بعلم النفس اكبر من اهتمامه بسواه وكانت الغاية التي يرمى اليها تهذيب النفس عن طريق درس أحوالها وتقلبها . وقد بلغ أثر هذا الميل في تعاليم ابن مسكويه إلى درجة أنه أراد أن يعكس طرق التعليم الفلسفي فبدلاً من أن يبدأ السالك في طريق الفلسفة بدرس المنطق والبرهان والأقيسة التي هي وسائل الفهم وأدوات الادراك يرى ابن مسكويه عكس ذلك فيقول في ص ٢٦ من كتاب السعادة :

« وقد رأى بعض أصحاب ارسطو طاليس من مدرسى كتبه أن يبتدىء المتعلم لها بكتب الأخلاق لتهذب نفسه وتصفو من كدر الشهوات ويخفف عنها أثقال عوارضها فيتمكن من قبول الحكمة ويعترف بعض الاعتراف بترك الانهماك في الشهوات وهجران الملاذ الجسمية ، ويعلم أن أكثرها خسাসات ورذائل فيتنزّه عنها ، ثم ينظر في شئ من التعاليم ليعرف طريق البرهان ويتدرب بها ويأنس بطرقها ويترك الايغال فيها إلى وقت آخر » .

المثل الأعلى عند مسكويه

ثم أن ابن مسكويه جعل للانسان مثلاً أعلى هو أشبه الأشياء بما كان يرمى إليه ابن باجة في رسالة « تدبير المتوحد » وابن طفيل في « حي بن يقظان » . ولكن ابن مسكويه مرَّ بمثله الأعلى مرور الطيف فوصفه بأنه هو الحاصل على السعادة القصوى وأن هذا السعيد السعادة القصوى « مغتبط بذاته لأنه يشاهد أموراً لا تتغير ولا تستحيل أبداً ولا يجوز عليها أن تتغير أو تستحيل وأنه يرى جميع ما يراه بعين لا تغايط ولا تحطى . ولا تدبر ولا تقبل الفساد ويتعين أنه صائر من أحد وجوديه (الحياة الدنيوية ؟) إلى الوجود الآخر (الموت ؟) الاكل فهو كمن سلك طريقاً إلى وطن يعرفه وثيق بأهله وروحه وطيبه »

ثم يتوغل ابن مسكويه في الوصف فيلس أدق عقائد الصوفية في السلوك والوصول حيث يقول « وكلما قطع إليه منزلاً أو حل دونه في درجة تقرب منه ازداد نشاطاً وطمانينة وجدلاً . وهذه الحال من الثقة واليقين لا نحصل بالخبر دون المعاينة ولا تتم بالحسكاية دون المشاهدة ولا تسكن النفس إليها إلا بعد الظفر على الحقيقة ، والواصلون إليها على طبقات ومثال ذلك الناظر بعين الرأس فإن هذه العين يتفاوت الناس في النظر بها ففهم من يرى الأشياء البعيدة رؤية بينة ومنهم من لا يراها من القرب أيضاً إلا كمن يرى الشيء من وراء ستر إلا أن الفرق بين تلك الحال وهذه الحال أن العين الحسية كلما أمعت في النظر وأدامت التحقيق إلى محسوساتها كلت وضعت وتلك العين الأخرى هي بالضد لأنها تقوى بالامعان في النظر وتزداد بالادمان جلاء وسرعة ادراك ولا تزال تزداد بصيرة ونفاذاً حتى تدرك ما كانت تظنه غير مدرك ولا معقول » .

الفرق بين الحكمة والفلسفة

يميز ابن مسكويه بين الحكمة والفلسفة ، فهو يرى أن الحكمة هي فضيلة النفس الناطقة المميزة ، وهي : أن تعلم الموجودات كلها من حيث هي موجودة وإن شئت قل أن تعلم الأمور الالهية والأمور الانسانية وثمر علمها بذلك أن تعرف المعقولات أيها يجب أن يفعل وأيها يجب أن يفعل

أما الفلسفة فلم يضع لها ابن مسكويه تعريفاً ولكنه قسمها الى قسمين :
(١) الجزء النظرى و (٢) الجزء العملى .

فاذا كمل الانسان بالجزئين فقد سعد السعادة التامة

والجزء النظرى ينطوى على كمال الانسان الأول بالقوة العاملة فيصير فى العلم بحيث يصدق نظره ، فلا يغلط فى اعتقاد ولا يشك فى حقيقة ، وينتهى فى العلم الى العلم الالهى ويثق به ويسكن اليه .

والكمال الثانى للانسان ، يكون بالقوة العاملة وهو الكمال الخلقى ومبدؤه من ترتيب قواه وأفعاله الخاصة بها حتى تصدر تلك الأفعال كلها بحسب قوته الميزة منتظمة مرتبة كما ينبغى وينتهى الى التدبير المدنى بين الناس حتى تنتظم ويسعدوا سعادة مشتركة (Bonheur commun) وغاية الكمال الانسانى فى فلسفة ابن مسكويه أن يعلم الموجودات كلها بكلياتها وحدودها التى هى ذواتها لا اعراضها وخواصها التى تصيرها بلانهاية .

ويعتقد ابن مسكويه أن من ينتهى الى هذه الرتبة من العلم والعمل فقد صار عالماً وحده واستحق أن يسمى عالماً صغيراً لأن صور الموجودات كلها قد حصلت فى ذاته فصار هو ، هى ، بنحو ما ثم نظمها بأفعاله على نحو استطاعته فصار فيها خليفة لمولاه خالق الكل جلت عظمتة فلم يخطئ ولا يخرج عن نظامه الأول الحكيم فيصير حينئذ عالماً تاماً ، دائم الوجود ، سرمدى البقاء مستعداً لقبول الفيض من المولى دائماً أبداً وقد قرب منه القرب الذى لا يجوز أن يحول بينهما حجاب .

ولولا أن الشخص الواحد من أشخاص الناس يمكنه تحصيل هذه المنزلة فى ذاته لكان سبيله سبيل أشخاص الحيوانات الأخر أو كسبيل أشخاص النبات فى مصيرها الى الفناء .

ومن لا يتصور هذه الحالة ولا ينتهى الى علمها من المتوسطين فى العلم تقع له شكوك فى البعث والخلود وانتهاء حياة الانسانية بالموت ، فيئذ يستحق اسم الالحاد ويخرج عن سمة الحكمة وسنة الشريعة

فالفلسفة في رأى ابن مسكويه هي غاية الحياة الانسانية وهي مزيج من العلم والعمل لسلوك سبيل الترقى الدائم . فهي الغرض الاسمي للوجود والوسيلة الوحيدة للاتصال العقلي والروحاني بين الخالق والمخلوق والاستعداد لقبول الفيض الرباني . وعلى ذلك تكون هذه المرتبة هي مرتبة الأنبياء والحكماء والعلماء الذين هم عوالم تامة ، وخلفاء للخالق.

المملك في فلسفة ابن مسكويه

يقول ابن مسكويه « لقد حكنا ان الملك منا هم أشد الناس فقراً لكثرة حاجتهم الى الأشياء . ثم يشير ابن مسكويه الى قول أبي بكر الصديق في خطبته حيث قال : « أشقى الناس في الدنيا والآخرة الملك » واسترسل ابن مسكويه في وصف الملك نقلاً عن هذا المصدر فقال :

« ان الملك اذا ملك زهده الله فيما في يده ورغبه فيما في يد غيره وانتقصه شطر أجله وأشرب قلبه الاشفاق فهو يمحس على القليل ويتسخط بالكثير ويسأم الرخاء وان انقطعت عنه اللذة لا يستعمل الغيرة ولا يسكن الى الثقة فهو كالدرم الفس والشراب الخادع جلد الظاهر حزين الباطن فاذا وجبت نفسه ونضب عمره ومحي ظله فأشد حسابه وأقل عفوه ألا أن الملك هم المرحومون »

قال ابن مسكويه « لقد سمعت أعظم من شاهدت من الملك يستعيد هذا الكلام (بمعنى وصف الملك لأبي بكر الصديق) ثم يستعبر لمواقفته ما في قلبه وصدقه عن حاله وصورته ولعل من يرى ظاهر الملك من الاسرة والفرش والزينة والأثاث ويشاهدهم في مواكبهم محفوفين محشودين بين أيديهم الجنائب والمراكب والعبيد والخدم والحجاب والحشم يروعه ذلك فيظن أنهم مسرورون بما يراه لهم ، لا ! والذي خلقهم ! وكفانا شغلهم ! أنهم لفي هذه الأحوال ذاهلون عما يراه البعيد لهم ، مشغولون بالافكار التي تمنوهم وتمتريهم فيما قلناه من ضروراتهم

الكلام على النفس

تكلم ابن مسكويه على قوى النفس الثلاث :

(١) النفس البهيمية وهي ادونها

(٢) النفس السبعية (نسبة الى السبع مفرد سبع) وهي أوسطها

(٣) النفس الناطقة وهي أشرفها

وأن هذه القوى الثلاث ، ويصفها ابن مسكويه بالأنفس الثلاث اذا اتصلت صارت شيئاً واحداً وتبقى في الوقت ذاته على تغيرها وثورتها واستجدائها كأنها لم تتصل .

ثم تكلم على سياسة النفس العاقلة وأن مثل من أهملها وترك سلطان الشهوة يستولى عليها كمن معه ياقوتة حمراء شريفة فرمى بها في نار تضطرم .

ثم انتقل الى رأى أرسطو في بقاء النفس والمعاد استدلالاً من قوله في كتاب الأخلاق .
على أن الكلام الذى أورده ابن مسكويه نقلاً عن أرسطوطاليس في هذا الباب لا يؤدي الى القول بالمعاد .

ثم انتقل الى دواء النفوس قال يجب أن تنفقد مبدأ الأمراض اذا كان من نفوسنا فان كان مبدؤها من ذاتها كالفكر في الأشياء الرديئة واجالة الرأى فيها كاستشعار الخوف والخوف من الأمور العارضة والمتربة والشهوات الهائجة قصدنا علاجها بما يخصها وان كان مبدؤها من المزاج ومن الحواس كالخور الذى مبدؤه ضعف حرارة القلب مع الكسل والرفاهية وكالعشق الذى مبدؤه النظر مع الفراغ والبطالة قصدنا أيضاً علاجه بما يخص هذه .

وتكلم بعد ذلك على « حافظ الصحة على نفسه » و « معرفة المرء عيوب نفسه » و « رد الصحة على النفس » .

واسهب ابن مسكويه في الكلام على العدالة والفضائل التى تحت العفة والشجاعة والسخاء والعدالة ومراتب الفضائل الانسانية

والم بموضوع السعادة في رأى أرسطوطاليس ولذة السعادة والخير والسعادة وكثير من هذه الفصول تذكرنا مطالعتها بما دونه اللورد آفبرى في كتبه التي من قبيل « مسرات الحياة » فهي مزيج من علم الأخلاق والآداب الخاصة والعامة وعلم النفس والحكمة الانسانية .

وتكلم ابن مسكويه على التعاون والاتحاد والصداقة والمحبة وأنواع المحبة وأجناسها وأسبابها والمحبة التي لا تطرأ عليها الآفات

وكما تكلم على أنواع الفضائل التي تزهر بها النفس كذلك أفاض في ذكر الرذائل التي تكون بها عيوب النفس وأسباب ضعفها مثل التهور ، والجبن ، والعجب ، والافتخار والمزاح والتيه والاستهزاء والغدر والضيم وأسباب الغضب والجبن والخور والخوف وأسبابه وعلاجه وعلاج الخوف من الموت وعلاج الحزن

ونعتقد أن أجمل نبذة في فلسفة ابن مسكويه التي ينطوى عليها كتاب تهذيب الأخلاق هو الفصل البديع الذى دمجته براعته في موضوع « علاج الخوف من الموت » وهو شبيه بالفصل الذى ختم به جيو الفيلسوف الفرنسى كتابه « عقيدة المستقبل » قال ابن مسكويه :

« ان الخوف من الموت ليس يعرض الا لمن لا يدرك ما الموت على الحقيقة أو لا يعلم الى أين تصير نفسه أو لأنه يظن أن بدنه اذا انحل وبطل تركيبه قد انحلت ذاته وبطلت نفسه بطلان عدم ودثور ، أو لأنه يظن أن للموت ألماً عظيماً غير ألم الأمراض التى ربما تقدمته وأدت اليه وكانت سبب حلوله أو لأنه يعتقد عقوبة تحل به بعد الموت أو لأنه متحير لا يدرك على أى شئ ، يقدم بعد الموت أو لأنه يأسف على ما يخلفه من المال والمقتنيات - وهذه كلها ظنون باطلة لا حقيقة لها . »

ولم تحل فلسفة ابن مسكويه من جزء خاص بالشرعية وبما يجب على الانسان لحاقه وأسباب الانقطاع عن الله وأن الشرعية تأمر بالعدالة وتدعو الى الأنس والمحبة ولزوم الشرعية في المعاملات والواجب على الحاكم نحو الرعية .

وجملة القول في فلسفة ابن مسكويه الخلقية أنها مزيج متقن السبك متناسب الأجزاء من الفلسفة اليونانية حسب تعاليم ارسطو لا سيما ما كان منها خاصاً بعلم النفس والأخلاق ومن الأداب الفلسفية الاسلامية التي بها رأتحة من التصوف العقلي والديني ومن حكمة الحياة والأداب العامة والخاصة

ونحن نعد ابن مسكويه فيلسوفاً قائماً بذاته لم ينسج على منوال أحد من سابقيه ولم يتعرض في « تهذيب الأخلاق » للمسائل الجوهرية في الفلسفة ، وهي العقل والروح والحائق وسر الوجود الانساني وغاية الحياة العقلية والعقائد الدينية التي لها مساس بحياة الانسان من حيث الكفر والايان ، بل هو رجل حكيم ملم بفلسفة ارسطو يقدره ويمجده ويحاول كما حاول ارثور شوپنهاور في كتابه *La Sagesse de la Vie* « حكمة الحياة » ان يوجد للفرد مثلاً أعلى يسعى للوصول اليه ويعمل لأجله فاذا وصل اليه بلغ النهاية القصوى من الكمال . فالفكرة الأساسية الأصلية في فلسفة ابن مسكويه في « كتاب تهذيب الأخلاق » هي فكرة عملية محضة ذات نفع مباشر للانسان الذي يسير على خطتها الحكيمية .



فلسفة ابن مسكويه

في إثبات الصانع والنفس والنبوة

يعد هذا الجزء من فلسفة ابن مسكويه خاصاً بما وراء الطبيعة وهو مبني على أصول الفلاسفة الإلهيين ، ومذهب ابن مسكويه فيه هو الانتصار للمقائد الدينية .

وقد قسم ابن مسكويه فلسفته الميتافيزيقية (ما وراء الطبيعة) الى ثلاث مسائل في ثلاثين فصلاً وكل مسألة عشرة فصول : المسألة الأولى في إثبات الصانع وهي محاولة في إقامة الدليل العقلي على وجود الله سبحانه وتعالى . وقد قدم لها الفيلسوف بمقدمة وجيزة في أن هذا الأمر سهل من وجه وصعب من وجه وأما سهولته فمن قبل الحق نفسه لأنه نير وأما صعوبته أو غموضه فلأجل ضعف عقولنا وعجزها وكلالها ولكن من التمس أمراً لا بد له من الوصول اليه صبر على الطريق وما يلحقه فيه من صعوبة ومشقة ونحن محتاجون الى أن نعظم أنفسنا عن الأوهام المأخوذة من الحواس التي تغالطنا عن المقولات الصحيحة وهو نظام عسير شديد لأنه مفارقة العادة ومباينة العامة في كثير من نظرها ، وجاءت في عرض هذا الفصل الأول من المسألة الأولى عبارة شاذة ذكرها بعض أدباء العرب وزعم أنها تدل على وقوف ابن مسكويه على نظرية النشوء والارتقاء قل :

« ان الانسان آخر الموجودات وان التركيبات تناهت اليه ووقفت عنده وتكثرت الأغشية واللبوسات الهيولانية على جوهره النير أعنى العقل ، ولما حصل الانسان آخر الموجودات صارت الأشياء التي هي في أنفسها أوائل ، آخرة عنده »

والفصل الثاني من المسألة الأولى خاص باتفاق الأوائل على إثبات الصانع جل ذكره وأنه لم يمتنع أحد منهم عن ذلك ، وخلاصته أن الحكماء أمروا بالتوحيد ولزوم أحكام العدل وإقامة السياسات الإلهية بالآزمنة والأحوال ثم تكلم في الاستدلال بالحركة على الصانع وأنها أظهر الأشياء وأولاها بالدلالة عليه جل وعز ويقصد بالحركة ستة أشياء : حركة الكون - الفساد - النمو - النقصان - الاستحالة - النقلة

وانتقل بعد ذلك الى الكلام على أن كل متحرك إنما يتحرك من محرك غيره وان محرك جميع الأشياء غير متحرك . ثم تدرج الى الكلام في أن الصانع واحد وانه ليس بجسم وانه تعالى أزلي وأغرب فصل في هذا الباب هو الثامن الذى به أن الصانع يعرف بطريق السلب دون الايجاب .

وفي الفصل التاسع بيان أن وجودات الأشياء كلها إنما هي بالله عز وجل ، وقد تناول هذا الفصل القول على الجوهر والعرض ، ثم تلاه كلام في أن الله تعالى أبدع الأشياء كلها لا من شئ . وأنها تتبدل بالصورة حسب

وهذا ختام كلام ابن مسكويه في المسألة الأولى الخاصة بأثبات الصانع ثم انتقل الى الكلام في المسألة الثانية : في النفس وأحوالها وفي اثبات النفس وانها ليست بجسم ولاعرض ، وانها تدرك الموجودات كلها غائبها وحاضرها ومعقولاتها ومحسوسها وبحث في مسألة عويصة وهى كيفية إدراك النفس للمدركات وهل ذلك منها بأجزاء كثيرة ، أم بأكملها ، أم مختلفة ، أم هناك مدركات بعدد المركبات .

وقد أخطأ في هذا الفصل خطأ فلكياً ، فقد ر أن الشمس اكبر من الأرض مائة ونيفا وستين مرة ، مع أن المعول عليه اليوم في علوم الجغرافيا والكوزموجرافيا والفلك أن الشمس اكبر من الأرض مليون وثلثمائة مرة

ثم تكلم على الفرق بين الجهة التى تعقل بها النفس والجهة التى تحس بها والأشياء التى تشترك فيها والأشياء التى تتباين فيها

وتناول الكلام على خلود النفس فأثبت على طريقته أن النفس جوهر حى باق لا يقبل الموت ولا الفناء ، وانها ليست الحياة بعينها بل تعطى الحياة لكل ما توحد فيه وانتقل بعد ذلك الى الكلام على حجج أفلاطون في بقاء النفس ، وان للنفس حالا من الكمال يسمى سعادة ، وآخر من النقصان يسمى شقاوة ، وفي حال النفس بعد مفارقتها البدن ، وما الذى يحصل لها بعد موت الانسان

وقد استطرذ في فصل الى الكلام على تحصيل السعادة والسبيل التى تؤدى اليها وهذه

لازمة ابن مسكويه فى فلسفته فأفاض فيها فى كتاب تهذيب الأخلاق ، وأفرد لها كتاباً هو الذى لخصناه فيما سبق وهو « ترتيب السعادات »

ثم انتقل الى المسألة الثالثة ، وموضوعها النبوات

وتكلم فى مراتب موجودات العالم واتصال بعضها من بعض وبيعض

ثم فى الانسان وكونه عالماً صغيراً ، وقواه متصلة ذلك الاتصال وبحث فى كيفية ارتفاع الحواس الخمس الى القوة المشتركة ومنها الى ما فوقها بمنة الله تعالى

ثم انتقل الى الكلام فى الوحي وكيفيته وان العقل ملك مطاع بالطبع وفى أن المنام (الرؤيا) الصادق جزء من النبوة ، وفى الفرق بين النبوة والكهانة ، وفى النبى المرسل وغير المرسل وفى الفرق بين النبى والمنبى

أما كتاب « الفوز الأصغر » الذى انطوى على هذه المباحث فقد دل عليه المرحوم المحقق الشيخ طاهر افندى الجزائرى المتوفى بدمشق أثناء الحرب الكبرى ، وصفه فى برنامج ما اطلع عليه من الكتب الغريبة قال « الفوز الأصغر ، بناء ابن مسكويه على أصول الفلاسفة الالهيين ، وانتصر فيه للدين ، فيه فصول مهمة واشارات بدیعة ونسق عبارته كالذى نجاه فى كتابه « تهذيب الأخلاق وتطهير الاعراق »

كتاب تجارب الأمم

أما كتاب تجارب الأمم فالذى وصل الينا منه القسم الأخير فى جزئين مطبوعين بمطبعة (كالمب هول) باكسفورد وبمصر فى سنن ١٩١٤ و١٩١٥ وقد اعتنى بالنسخ والتصحيح الأستاذ « آمدروز » المحامى الانجليزى والمعلم مرغليوث ، وقد علنا أنهما تشاركا فى نقل الكتاب وشرحه ونشره باللغة الانجليزية فى سنة ١٩٣٠ م

والجزء الأول يحتوى على حوادث خمس وثلاثين سنة من سنة ٥٢٩٥ هـ الى سنة ٥٣٢٩ هـ .

والجزء الثانى يحتوى على حوادث أربعين سنة من سنة ٥٣٢٩ هـ الى سنة ٥٣٦٩ هـ .

وغنى عن البيان أنه ليس للتاريخ دخل فى الفلسفة ولكن كتاب ابن مسكويه فى التاريخ لايمتبر تاريخاً محضاً ، إنما هو كتاب تحرى فيه مؤلفه ذكر الحوادث بأسبابها

وتلجها ، فيصح أن يقال أنه كتاب تاريخ مكتوب بشكل فلسفي ، ولا غرابة أن تجتمع الفلسفة إلى التاريخ والأدب في شخص واحد فقد ثبت لنا أن ابن مسكويه كان فيلسوفاً ومؤرخاً وأديباً وكان « كارليل » الانجليزي فيلسوفاً ومؤرخاً وأديباً ، وكان « جويته » فيلسوفاً وعالمًا ومؤرخاً وأديباً

وقد اتبع ابن مسكويه في تأليف هذا الكتاب ذكر الحوادث المهمة تارة ، مثل قوله « خلافة المقتدر بالله وذكر ما جرى في ذلك » وتارة بذكر السنين فيقول « ودخلت سنة سبع وتسعين ومائتين » وهكذا

وقد تحرى ابن مسكويه الدقة في نقل الأخبار ولم يتحيز لفريق دون فريق

وختم القسم الأخير من الكتاب المشار اليه بقوله في وفاة عضد الدولة انه « عرج إلى نهوند وافتتح قلعة (سرماج) واحتوى على ما فيها وملك غيرها من قلاع تلك البلاد ، والقت اليه الحصون مقاليدها ولحقته في هذه السفرة علة عاودته مراراً ، وكانت شبيهاً بالصرع وتبعه مرض في الدماغ يعرف بليترغوس (ويقصد ابن مسكويه مرض النوم الذي يطلق عليه أطباء هذا الزمان ليثرجيا) إلا أن عضد الدولة أخفى ذلك ويقال أن مبدأ ذلك المرض به كان بالموصل ، إلا انه لم يظهر أمره لأحد »

وهذا آخر ما عمله الأستاذ أبو على احمد بن محمد بن يعقوب مسكويه رضى الله عنه

أما الجزء الثالث الذي طبع في اكسفورد ومضرفه « ذيل » لكتاب « تجارب الأمم » ولا علاقة بينه وبين كتاب ابن مسكويه سوى أنه يحتوى على حوادث مكملة لما ورد في الجزئين الأول والثاني من « تجارب الأمم » فيبدأ بسنة ٣٦٩ هـ وينتهي إلى سنة ٣٨٩ هـ وهو تأليف الوزير أبى شجاع محمد بن الحسين الملقب بظهير الدين الروذراورى وتليه قطعة من تاريخ هلال الصابى الكاتب إلى سنة ٣٩٣ هـ مع نخب من تواريخ شتى تتعلق بالأمور المذكورة فيه

﴿ تمام ﴾

فهرس

كتاب « تاريخ فلاسفة الاسلام »

صفحة	المبحث	صفحة	المبحث
	المقدمة	١٧	علو كعبه في المنطق
	١ - الكندي	١٨	كتبه الموجودة باللغة العربية
١	تاريخ حياته	١٩	ترتيب مؤلفاته بنوعها
١	العلوم واللغات التي نبغ فيها	٢٣	الدرجة القصوى في الكمال
٢	آراء خصومه فيه	٢٣	خلود النفس بالجملة أو وحدتها لنفوس
٣	العلوم التي ألف فيها	٢٤	رأيه في وحدة النفوس
٤	عداء أبي مشرله	٢٦	الفارابي والخلود
٥	مكيدة أبي موسى للكندي	٢٧	« والآلهيات
٦	بعض أقوال الكندي المأثورة	٢٨	تقسيم قوى النفس
	إيضاح لفلسفته	٢٩	فلسفة الفارابي الخلقية
٨	مشقة البحث في الكتب العربية القديمة	٣٠	الفارابي والموسيقى
٩	حياة الكندي العلمية	٣١	أسلوبه الكتابي
١٠	مكاته بين فلاسفة الاسلام		ايضاح لفلسفة الفارابي
١١	بجمله	٣٣	حياته وأخلاقه
١٢	بباق مؤلفاته	٣٤	الكلام على منطق الفارابي
	٢ - الفارابي	٣٤	الآلهيات (ما وراء الطبيعة)
١٣	تاريخ حياته	٣٥	تقسيم قوى النفس (بيسكولوجيا)
١٣	الخبر اليقين	٣٦	رأيه في الأخلاق
١٤	أخلاقه	٣٦	سياسيات الفارابي
١٤	تعليمه	٣٦	تلاميذه
١٥	مكاته في الفلسفة	٣٧	القول في أجزاء النفس الانسانية وقواها
١٦	فضله على فلسفة ارسطو	٣٩	القول في القوة الناطقة وكيف تعقل
		٤٠	القول في الفرق بين الارادة والاختيار وفي السعادة

المبحث	صفحة	المبحث	صفحة
رأيه في الوحي	٦٣	القول في الوحي ورؤية الملك	٤٢
مكاته في الفلسفة	٦٣	القول في احتياج الانسان الى	٤٣
ايضاح عن فلسفته		الاجتماع والتعاون	٤٥
غموض حياته الشخصية	٦٤	القول في العضو الرئيس	٤٨
استقلاله في الفكر	٦٤	القول في كيف تصير هذه القوى	
ميله الفطرى للفلسفة	٦٤	والاجزاء نفساً واحدة	
عقيدته	٦٥	٣ — ابن سينا	
نفسيته	٦٥	تاريخ حياته	٥٣
٤ — الغزالي		معلمه	٥٣
مولده وتربيته	٦٧	اشتهاره بالطب في حداثة سنه	٥٣
اسناد رياسة المدرسة النظامية اليه	٦٧	اتهامه باحراق خزانه الامير نوح	٥٣
حجه ورحلته الى الشام ومصر	٦٧	هجرته من وطنه	٥٤
أشهر مؤلفاته	٦٧	توليته منصب الوزارة واتقلاب	٥٤
وفاته	٦٧	الجند عليه	٥٤
كتاب « المنقذ من الضلال »	٦٨	ميله الى الترف والمسرات	٥٤
» « مقاصد الفلاسفة »	٦٩	اعتقاله وفراره من السجن	٥٤
» « تهافت الفلاسفة »	٧٠	توبته ووفاته	٥٥
الخلاف بينه وبين ابن رشد	٧١	عبقريته	٥٥
وابن طفيل		مؤلفاته	٥٥
ايضاح عن الغزالي		رأيه في مؤلفاته	٥٦
الخلاف في لقب الغزالي	٧٣	تقسيمه للعلوم	٥٦
اتصاله بال سلجوق	٧٣	تقسيم ارسطو للفلسفة النظرية	٥٧
كتاب « المضمون به على غير ادله »	٧٤	معارضة ابن رشد في تقسيم ابن سينا	٥٨
الغزالي والعلوم اليقينية	٧٥	قول ابن سينا بفكرة الوحدة المطلقة	٥٩
		رأيه في علم واجب الوجود	٦٠
		خروجه عن آراء ارسطو	٦١
		نظريته في النفس	٦١
		تقسيمه المواهب البشرية	٦١

صفحة	المبحث	صفحة	المبحث
	عقيدة الغزالي		ايضاح لفلسفة ابن باجة
٧٨	رأيه في التصوف	٩٣	تحريف اسمه واضطهاده
٧٨	تأثيره في الفلسفة	٩٣	تلاميذه ومكان قبره
		٩٣	وصف علمه وذكائه
		٩٤	العلوم التي اتقنها
	٥ - ابن باجة	٩٥	معارضة (مقارنة) بينه وبين أكابر
	تاريخ حياته		فلاسفة الشرق
٧٩	رأى معاصريه فيه	٩٥	بيان مؤلفاته
٨٠	مؤلفاته		
٨١	رسالة الوداع		٦ - ابن طفيل
٨١	رسالة « تدبير المتوحد »	٩٧	تاريخ حياته
٨٢	الفصل الاول : شرح تدبير	٩٩	وصف الحال التي شعر بها ابن طفيل
	المتوحد بين أهل المدينة	١٠٠	فلسفة ابن باجة في رأيه
٨٣	الفصل الثاني : في الكلام على	١٠٠	الذي يئنيه بادراك « أهل النظر »
	اعمال الانسان		والطعن في ابن باجة
٨٥	الفصل الثالث : في الاعراض العقلية	١٠١	تقدمه فلسفة الفارابي وغيره
٨٦	الفصل الرابع : في تقسيم أعمال	١٠٢	» » ابن سينا
	الانسان	١٠٢	» » الغزالي
٨٧	الفصل الخامس : في غايات أعمال	١٠٤	تمهيد لفلسفة ابن طفيل
	الانسان		
٨٩	الفصل السادس : في الاعراض		ايضاح عن ابن طفيل ورسالة
	الروحانية		حي بن يقظان
٩٠	الفصل السابع : في ضرورة التوحد	١٠٧	في كيفية علم حي بن يقظان ان كل
٩١	الفصل الثامن : في غاية التوحد		حدث لا بد له من محدث
		١٠٨	في نظر حي بن يقظان والشمس
			والقمر والكواكب
		١٠٩	في ان كمال الذات ولذتها انما تكون
			بمشاهدة واجب الوجود

صفحة	المبحث	صفحة
١٠٩	في ان الانسان نوع كسائر أنواع الحيوان وانما خلق لغاية أخرى	الامير يعقوب
١١٠	في السعادة والفوز والشقاء	تاريخ الامير
١١٠	في الفناء والوصول	في عهده
	٧ — ابن رشد	نيته في غزو مصر
		قتل أخيه وعمه
		أخلاقه
١١٢	كلمة افتتاح	سوء شبابه
١١٤	تاريخ ابن رشد وفلسفته	حبه العدل بين الناس
١١٥	علاقته باليهود	حبه الخير
١١٦	نشأته وتربيته	حبه الصدقة المنظمة
١١٦	تاريخ حياته	عدم تصديقه الخرافات
١١٨	أساتذته	بغضه التمليق
١١٨	الرجال الذين تلقى عليهم والعلوم التي درسها	حبه العمارة
١٢٠	أصدقائه	حبه الطلبة
١٢٠	تلاميذه	اضطهاده اليهود بعد اسلامهم
١٢٠	نسله	ميله الى التصوف
١٢٠	المنطق والقرآن	محاربته مذهب مالك
١٢١	سيرته في القضاء	مدينة قرطبة التي نشأ فيها ابن رشد
١٢٢	على الامير الذي نكب ابن رشد في عهده	نكبة ابن رشد
١٢٢	استقلال القضاء عن السلطة التنفيذية	أعداء ابن رشد
١٢٣	علاقة ابن رشد بالخليفة يوسف ابن عبد المؤمن	شركاء ابن رشد
١٢٣	أول مجلس بين الخليفة يوسف وابن رشد	أسباب النكبة
١٢٤	اقتراح الخليفة يوسف عليه ترجمة ارسطو	العقاب والعفو ومجلس المحاكمة
		مرافعة القاضي أبي عبدالله
		التهمة
		الحكم
		في ان ابن رشد لم يدافع عن نفسه
		تسخير الشعر في محاربة الفلسفة
		كلمة عن ابن جبير

صفحة	المبحث	صفحة	المبحث
١٤٧	مولفات ابن رشد	١٧٦	الشريعة والفلسفة
١٤٧	الكتب المطبوعة بالعربية	١٧٧	« فصل المقال » و « الكشف عن مناهج الادلة »
١٤٧	تاريخ وضع مؤلفاته بحسب عمره	١٩٣	تهافت الفلاسفة وتهافت التهافت
١٤٩	مؤلفات فلسفية	١٩٦	المسائل العشرون التي أظهر فيها الغزالي تناقض الفلاسفة
١٥٠	في الآليات	٢٠٢	كلام ابن رشد على الكتاب
١٥٠	كتبه في الفقه	٢٠٨	رد ابن رشد على طريقة الغزالي
١٥١	تعليم ابن رشد	٢١٠	علم الله بالموجودات
١٥٢	جهله باليونانية	٢١٨	الكلام على حشر الأجساد
١٥٣	أسلوب ابن رشد	٢١٩	ابن رشد وحرية الفكر
١٥٦	في أسباب عدم اشتهاره عند المسلمين	٢٢١	اليهود وابن رشد
١٥٧	مذهب ابن رشد	٢٢٢	ثمار الفلسفة الرشدية في أوروبا
١٦١	مذهبه في العقل		
١٦٦	مذهبه في النفس		
١٦٧	مذهب الاتصال		
١٦٨	النظام الطبيعي في فلسفته		
١٦٩	مذهبه في الاخلاق		
١٧٠	فلسفته السياسية والاجتماعية		
١٧٢	واجب الوجود		
١٧٣	مبادئ ابن رشد « مستفادة من كتبه »		
١٧٣	كلمة في مؤلفات الغزالي وخصه		
١٧٤	ونقد ما بقلم ابن رشد		
١٧٤	الحكم على الغزالي وتخطئه		
١٧٤	بنور « مناهج الادلة »		

٨ - ابن خلدون

٢٢٥	تاريخ حياته
٢٢٥	هجرته من وطنه وتنقله في اللاد
٢٢٥	علاقته بالسultan ابو غان المريني
٢٢٦	سفره الى الاندلس
٢٢٦	عودته الى وطنه
٢٢٧	شروعه في تأليف تاريخه في تلمسان
٢٢٧	سفره الى مصر وتوليته قضاء المالكية
٢٢٧	وفاته
٢٢٨	مؤلفات ابن خلدون
٢٢٩	الكلام على مقدمة ابن خلدون
٢٣٠	الكلام على تاريخ ابن خلدون
٢٣١	مذكرات شخصية لابن خلدون
٢٣٢	فلسفة ابن خلدون الاجتماعية

صفحة	المبحث	صفحة	المبحث
٢٤١	معارضة (مقارنة) بين ابن خلدون وتلاميذه نيقولا ميكافيلي	٢٦٧	١٠ ابن الهيثم
٢٤٢	كتاب الامير ومقدمة ابن خلدون	٢٦٧	تاريخ حياته
٢٤٢	أوجه المشابهة بينهما	٢٦٨	العلوم التي نبغ فيها
٢٤٣	أوجه الاختلاف بينهما	٢٦٨	رأيه في نظام الري بمصر
٢٤٨	ايضاح ابن خلدون رأيه في الفلسفة	٢٦٨	استدعاء الحاكم بأمر الهيثم من البصرة
٢٥٣	٩ - اخوان الصفا	٢٦٨	تظاهرة بالجنون وحضوره الى مصر
٢٥٤	أشهر أفراد جمعية اخوان الصفا	٢٦٨	سفره الى اسوان لمعاينة مكان الحزان الذي كان ينوي انشاءه
٢٥٤	رسائلهم الفلسفية وما اشتملت عليه	٢٦٩	فشل مشروعه
٢٥٤	كيفية انتشارها في بلاد الاسلام	٢٦٩	تظاهرة بالجنون مرة أخرى
٢٥٤	نقلها الى الاندلس	٢٦٩	ظهوره بعد وفاة الحاكم بأمر الله
٢٥٥	القسم الأول - في الرسائل الرياضية التعليمية	٢٦٩	واشتغاله بالتأليف والنسخ
٢٥٥	القسم الثاني - في الرسائل الجهانية الطبيعية	٢٧٠	مذكراته الشخصية
٢٥٦	القسم الثالث - في الرسائل النفسانية العقلية	٢٧٢	بيان مؤلفات ابن الهيثم
٢٥٧	القسم الرابع - في الرسائل الناموسية الالهية	٢٧٤	ايضاح عن ابن الهيثم
٢٥٨	في كيفية عشرة اخوان الصفا وتعاون بعضهم بعضاً	٢٧٥	١١ - محي الدين بن العربي
٢٥٨	مصادر علوم اخوان الصفا	٢٧٥	كلمة عامة في التصوف
٢٥٩	ارآؤهم في الصداقة	٢٧٥	الطريقة الصوفية ومراتبها
٢٦١	مراتب اخوان الصفا النفسية	٢٧٧	تعريف الصوفية وأصل تسميتها
٢٦٣	ايضاح لفلسفة اخوان الصفا	٢٧٩	بعض اصطلاحات الصوفية المتفق عليها
	الفلسفة الاخلاقية في نظر اخوان الصفا	٢٨١	ذكر أشهر مشايخ الطرق الصوفية الاقدمين
		٢٨٣	بعض فطاحل المتصوفين الذين ألفوا كتباً
		٢٨٥	منشأ التصوف وتطوره

المبحث	صفحة	المبحث	صفحة
ملخص كتاب ترتيب السعادات	٣٠٧	ترجمة الحكيم الإلهي محيي الدين	٢٩١
فلسفة ابن مسكويه	٣١٠	ابن العربي	
في النفس والأخلاق	٣١٠	مشايخ محيي الدين في الطريق	٢٩٣
المثل الأعلى عند مسكويه	٣١١	أشهر مؤلفاته	٢٩٥
الفرق بين الحكمة والفلسفة	٣١١	ملخص كتاب الفوحات المكية	٢٩٦
الملوك في فلسفة ابن مسكويه	٣١٣	اعتراف محيي الدين ومناجاته	٣٠٠
الكلام على النفس	٣١٤	بينه وبين نفسه	
فلسفة ابن مسكويه في إثبات	٣١٧	١٢ - ابن مسكويه	
الصانع والنفس والبنوة			
كتاب تجارب الأمم	٣١٩	وصية أبي علي بن مسكويه	٣٠٦