

ثانياً

ابن السيد البطليوسي

(ت: 521هـ / 1127م)

وقضية التوفيق بين الدين والفلسفة

obeikandi.com

## بسم الله الرحمن الرحيم

### - توطئة :

قضية التوفيق بين الدين والفلسفة من القضايا التي عولجت بكثرة في كتابات الفلسفة وعلم الكلام ، في المشرق والمغرب على حد سواء ، واعتنت بها الفلاسفة الدينية بصفة خاصة ، حيث كان واجباً على الفلاسفة أن يوضحوا للمجتمع الذي يعيشون فيه أن هذه الفلسفة التي أعجبوا بها وأنتموا إليها لا تتعارض مع العقيدة التي يؤمن المجتمع به ، لأنهم - بغير ذلك - لن يتمكنوا من دراستها أو إعلان آرائهم بشأنها ، وذلك بسبب مشاعر التوجس التي أحاطت بها .

ومع أن قضية التقريب بين الدين والفلسفة ، تعد قضية تاريخية بالنسبة للفلسفة الإسلامية ، إلا إنه يمكن القول بأنها ليست تاريخية تماماً ، لأنها تتشابه - وفي بعض جوانبها - مع قضية معاصرة وهي علاقة المجتمع الإسلامي بالحضارة الغربية الحديثة والمعاصرة وتكاد المواقف من هذه الحضارة تتشابه مع مواقف المسلمين من الفلسفة ، فإذا كان بعض المسلمين قد عادى الفلسفة عداً كاملاً ، ودعا إلى رفضها ومحاربتها فقد وجد من بين المسلمين في القرن التاسع عشر وهذا القرن من وقف الموقف نفسه - تقريباً - من الحضارة الغربية ، وإذا كان فريق من الفلاسفة قد حمل أية التوفيق بين الدين والفلسفة ، فإن فريقاً مماثلاً يرى إنه لا تعارض بين الإسلام والحضارة الغربية ، وإن من الممكن الجمع بينهما في وثام لا تعارض فيه .

وإذا كان التأويل وسيلة من أهم وسائل الفلسفة في الماضي ، فإنه ما يزال له نفس الأهمية في تحديد مواقع المفكرين المعاصرين من الإسلام وعلاقته بالمجتمع والحياة في جوانبها المتعددة ، وليس من البعيد أن نجد الكثير من المواقف المعاصرة في علاقة المسلمين بالحضارة الغربية نظائر في مواقف المسلمين من الفلسفة في الماضي ، وهكذا تتقارب المسائل أحياناً وتتماثل أحياناً أخرى ، وإن كانت توجد بعض الفروق الجوهرية بين ما وقع قديماً ، وبين ما يجرى الآن وهي فروق ترجع في جملتها إلى اختلاف وضع العالم الإسلامي الآن عن وضعه عندما تمت ترجمة الفلسفة ، ولكن هذا يحتاج إلى تفصيل أكثر مما تحتمله هذه المقدمة . وهكذا نجد الماضي متصلاً بالحاضر ومؤثراً فيه ومتشابكاً معه ونحن ندرس هذه المسألة المستحضرة من التاريخ .

ومحاولة الفيلسوف الأندلسي " ابن السيد البطليوسي " لم تحظ بالعناية الكافية ، ولم يخصص لها دراسة منفصلة ومتكاملة توضح جوانب إلتقاء الشريعة بالفلسفة (1) .

وعند قراءتي لكتاب " الحقائق في المطالب الفلسفية العويصة " لأبن السيد البطليوسي وجدت إنه في جملته محاولة فلسفية جديرة بالدراسة في مجال التوفيق بين الدين والفلسفة فضلاً عن أن ابن السيد البطليوسي وهو من فلاسفة الأندلس في القرن السادس

الهجري لم يلق العناية الكافية كفيلسوف ، فمعظم من تناوله بالبحث تحدث عنه كعالم لغوى ضرب بسهم وآخر في مجال الأدب والشعر(2) أما كتاباته الفلسفية فلم تحظ بالقدر الكافي من الدراسة حيث أغفلته الدراسات الحديثة والقديمة بالرغم من موقعه الكبير بين فلاسفة الأندلس ، ومن هنا صحت عزيمتى على إلقاء الضوء على شخصية الفيلسوف غير المعروفة في دوائر الفكر الفلسفى ، وإبراز جانب العلاقة بين الدين والفلسفة عنده والذي يعتبر هو جوهر فلسفته أو محور دراسته في كتابه المعروف " الحدائق " وإلى جانب بعض مؤلفاته الأخرى " كشرح المختار من لزوميات أبى العلاء " والمسائل والأجوبة " ، وذلك خروجاً على ما هو مألوف من قصر الدراسات على عدد الفلاسفة المشهورين أمثال الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد .

كذلك وبالإضافة إلى ما سبق فإن ابن السيد البطليوسى نفسه يمثل حلقة الأتصال المفقودة بين الفلسفة العربية وبين المحاولات الفلسفية المبعثرة الوليدة ، وبين مرحلة النضج الفلسفى الذى تبلورت فيه المشكلات الفلسفية وأصبحت معروفة ولها منهج واضح المعالم ساهم فيه البطليوسى بنصيب وافر من حيث التنسيق وإرساء القواعد المنهجية التى تركت أثرها العميق على أعلام الفلاسفة الأندلسيين أمثال ابن طفيل وابن عربى وابن رشد .

ولتحقيق هذا الهدف فقد ركزنا فى هذه الدراسة على عرض جوانب التوفيق بين الدين والفلسفة والتى تتمثل عند البطليوسى فى المسائل التالية :

- 1- صلة الله بالعالم . 4- موقفه من فلاسفة اليونان .
- 2- العلم الإلهى . 5- خلود النفس .
- 3- بين الوحى والعقل .

ونظراً لأن آراء البطليوسى فى هذه المسائل لا يفهم إلا فى سياق آراء من سبقه من فلاسفة اليونان والمسلمين ، فقد قدمنا لكل مسألة بما يناسبها من آراء هؤلاء الفلاسفة ، وعقبنا على كل مسألة لإستخلاص أهم نتائجها والكشف عما وصل إليه فيلسوفنا فى كل مسألة منها ، وذلك توطئة لإبراز تأثير البطليوسى فيمن لحقه من فلاسفة المغرب وخاصة ابن طفيل ، وابن رشد .

وقد قسمنا هذه الدراسة إلى تمهيد وثلاثة أقسام رئيسة وخاتمة ، أشرنا فى التمهيد إلى الأتجاهات الفلسفية التى كانت سائدة قبل عصر البطليوسى وأثرها فى فلسفته - ثم عرضنا باختصار لعصره وحياته وثقافته وأهم مؤلفاته ذات الصلة بأعماله الفلسفية وفى القسم الأول عالجتنا قضية الصلة بين الدين والفلسفة ومحاولات التوفيق التى جرت فى المشرق والمغرب العربى وصورها المتعددة ، ثم عرضنا لأبعاد منهج البطليوسى فى التوفيق ومصادره ومدى تأثيره بتلك المحاولات .

وفى القسم الثانى من البحث عرضنا لابرز جوانب التوفيق بين الدين والفلسفة عند البطليوسى والتي تمثلت فى المسائل الخمس السابق الإشارة إليها ، وفصلنا القول فيها بأعتبارها تمثل لب مذهبه الفلسفى ، أما القسم الثالث فقد دار فيه الحديث حول أثر البطليوسى فى المحاولات اللاحقة عليه فى مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة وخاصة عند ابن طفيل ، وفيلسوف قرطبة ابن رشد ، ثم إنتهينا فى الخاتمة إلى نظرة تقييمية لمحاولة ابن السيد البطليوسى ، واستخلاص النتائج المترتبة عليها فى الفلسفة المغربية والله الموفق إلى سواء السبيل ،،،،

د. محمد الجندى

obeikandi.com

## تمهيد

أولاً - الإتجاهات السائدة قبل عصر

البطل يوسى

ثانياً - عصره

ثالثاً - حياته وثقافته ومؤلفاته

obeikandi.com

أولاً: الإتجاهات السائدة قبل عصر البطليوسى :

تتلذذ ابن السيد البطليوسى على يد نخبة ممتازة من علماء عصره فى ميادين مختلفة شملت اللغة والأدب والنحو والحديث والمعائد .. لكن كتب التراجم أغفلت ذكر أساتذته فى الفلسفة وربما يرجع هذا الإغفال إلى أن كتب التراجم كانت تتحاشى نسبة أحد إلى الفلسفة للجو العدائى الذى كانت تقابله .

ورغم هذا فقد تأثر البطليوسى بالإتجاهات الفلسفية التى كانت سائدة قبل عصره ، والتى تمثلت فى مدرستين متباينتى الإتجاه ، وأعنى بهاتين المدرستين : مدرسة الباطن ، ومدرسة الظاهر ، ويمثل ابن مسرة المدسة الأولى ، بينما يمثل ابن حزم المدرسة الثانية (3) .

أ- ابن مسرة (ت: 319) (4) :

يقوم مذهب ابن مسرة على الاعتقاد بأن صفات الله لا تختلف عنه فهو وإن وصف بالعلم والقدرة .. فهو الواحد بالحقيقة الذى لا يتكثر بوجه ما أصلاً بخلاف سائر الموجودات فإن الوجدانيات العالمية تعرضه للتكثير أما بأجزائها أو معانيها وأما بنظائرها وذات البارى متعالية عن هذا كله (5) .

ويكشف هذا النص عن تأثير ابن مسرة بمذهب ابن الهذيل العلاف المعتزلى وقد مزج ابن مسرة تعاليم إنباذوقليس ، بتعاليم افلوطيين فى نظرية الواحد والفيض متخذاً من التعاليم الإسلامية قاعدة لذلك .

ومعنى ذلك أن المقصود بتعاليم إنباذوقليس التى أخذ بها ابن مسرة ليست تلك التعاليم المبكرة بل هى مستمدة من الإنباذوقلية الجديدة التى مزجت آراء إنباذوقليس الطبيعية بالأفكار الغنوصية ثم لم تلبث أن تأثرت بالإفلاطونية المحدثة فيما بعد (6) .

كما أخذ ابن مسرة عن الغنوصية بعض أفكارها الأساسية كفكرة المادة المشتركة الخالدة ، أو العنصر الأول ، وإن النفس قد هبطت من عالم إلهى نتيجة للخطيئة ، وإنها تعمل لخلاصها وعودتها عن طريق التطهر الذى لا يتحقق بدون مرشد روحى وبدون تأويل نصوص الكتب المقدسة وقد صاغ ابن مسرة هذه الأفكار فى إطار مذهب فيوضات مرتبة النزول وتنحصر مراتبها فى خمسة جواهر (7) .

العنصر الأول أو المادة الأولية المعقولة ، ثم العقل والنفس والطبيعة وأخيراً المادة الثانية ويلاحظ أن المراتب الثانية والثالثة والرابعة والخامسة موجودة عن افلاطون ، وبذلك يختلف ابن مسرة عن فيلسوف الإسكندرية فى حقيقة الجوهر الأول فهو عند افلوطيين الواحد ، أما عند ابن مسرة فهو المادة الأولية الأزلية ، وعلى الرغم من أن افلوطيين يتكلم عن الهيولى المعقولة التى تعتبر مقوماً لعالم المعقولات إلا إنه لا يضيفها إلى " الواحد " الذى يصل بها إلى أعلى درجة فى التجريد فيجعله لفظة رياضية فحسب .

أما عن الهيولى كجوهر فتلك فكرة لم تظهر عند مفكر إسلامي قبل ابن مسرة فيما عدا الباطنية ، وقد تأثر ابن عربي بهذه الفكرة على إنه يبدو أن القول بوجود هذه المادة على رأس الفيوضات ، ثم الغموض الذي يحيط بفكرة " الله " وصلته بهذه المادة أو ارتباطه بها إنما يرجع إلى المصدر الطبيعي الأول لمذهب إنباذوقليس ، حيث يعتبر ضمن مذاهب الدهرية التي تجدد الصانع وتضيف للمادة قوة التولد الذاتي بفعل الحركة الذاتية ، وكان إنباذوقليس الحقيقي قد فسره هذه الحركة الخلاقة بمبدأين هما : المحبة والكراهية حتى يتلافى القول بوجود إله خالق ، ونجد ابن مسرة يستخدم أيضاً هذه الثنائية الحركية ، رغم إعتقاده بالألوهية تمشياً مع الفكر الباطني والغنوصي بالذات .

ولهذا نجد تجاوزاً شديداً بين مذهب ابن مسرة ومذاهب الباطنية والشيعة الإسماعيلية . نحن إذن أمام فلسفة فيضية هرمسية خزامية إسماعيلية أنتشرت بالاندلس والقيروان ونحن بالفكر الفلسفي فيها منحى عنوصياً ، وعرف صيغته النهائية في فلسفت ابن مسرة ، ثم في فلسفة تلميذه العيني الذي طور المذهب معطياً له صورة مذهب فلسفي إجتماعي وسياسي -- عقائدي كتلك التي عرفها الشرق .

ومن المرجح أن يكون البطليوسى قد أفاد من آراء ابن مسرة في مسألة الصفات الإلهية ، وفي نظريته عن الواحد أو الفيض أو الصدور .

(ب) ابن حزم الظاهري (ت: 456هـ) (8) :

يقوم مذهب ابن حزم الظاهري على قبول كل ما نص عليه القرآن أو ورد في الأحاديث الموثوقة على ظاهر معناه ، إلا أن تكون هنالك ضرورة من عقل أو حس تدعو إلى صرف المعنى عن ظاهره ، وإلى الأخذ بالتأويل (9) .

وهو يقول بالاستدلال من القرآن والحديث ويرفض القياس والتقليد ، ويستند في مناقشته للفرق الإسلامية على أمرين هامين :

1- المبادئ العقلية المقررة في أوائل الحس وديهييات العقل .

2- النصوص الشرعية .

وابن حزم لم ينشأ فلسفة عقلية ، لأن مثل تلك الفلسفة تخالف مذهبه الظاهري ، غير إنه دون أن يشعر بأراء فلسفية واضحة وأوجد نظاماً فلسفياً في نظرية المعرفة .

أما عن آرائه في توحيد الذات الإلهية والصفات ، وصدور العالم عن الله ، فقد تأثر بها البطليوسى تأثيراً كبيراً ، فمن بين الأدلة الشهيرة التي لجأ إليها البطليوسى في خلق العالم دليل حزمى شهير يقوم على القول بأن أصل الأعداد هو الواحد الذي ليس عدداً ، بل مبدأ ، ولا يمكن الوصول إلى التوجود ثان إلا بعد وجود أول ، ولا إلى وجود ثالث إلا بعد وجود ثان وهكذا ، ولو لم يكن لأجزاء العالم أول لم يكن ثان .. ولو كان ذلك .

كذلك فإنه لا يكون ثمة عدد ولا معدود ، فلا بد من وجود أول ما بالضرورة (10) .

وقد اتخذ هذا الدليل الحزمية مع البطليوسى ، الصورة التالية : مثل الله بالعدد الواحد الذى عنه تصدر باقى الأعداد من حيث هى محاولة له إما على نحو مباشر ، كما هو الأمر فى العدد الثانى ، أو على نحو غير مباشر ، ابتداء من العدد الثالث ، باعتبار أن الأعداد بعد الثانى تصبح معلومة لسابقتها ومعلومة لله يتوسط السابق (11)

ومثلما أن الأعداد حصلت على وجودها من الواحد من غير حركة ولا زمان ولا مكان ، كذلك حدوث الموجودات عن الله تم بغير حركة وبغير زمان ، ومن غير أن يحتاج فى إيجادها إلى شىء غيره ، ولما لم يكن الواحد يتقدم الأعداد بالزمان ، كذلك الخالق لا يوصف بأنه يتقدم مخلوقاته بالزمان ، دون أن يعنى ذلك إنها غير محدثة عنه ، وكما أن الواحد لا يتأثر بالكثير والصادر عنه ، كذلك الله لا تطرأ عليه تغير نتيجة حدوث العالم (12) . ونجمل بالإضافة إلى ذلك مفاهيم أخرى فى المنهج الحزمية تدل على احتمال تأثر فيلسوفنا بهذه الأسس مثل :

1- إن " الله " هو خالق كل شىء سواه ، وهو واحد لم يزل ولا يزال خلق كل شىء لغير علة ، ولا يجوز عليه ما يجوز على مخلوقات ، كذا لا يجب قياسه عليها (13) .

2- اللغة (البيان) : خلق الله اللغة كلمات والفاظ ، مثلما خلق الكون أنواعاً ذات طبائع غير قابلة للتبديل ، فالألفاظ موضوعة منذ خلقها لتعبر عن معالجة علق بها ، لأعمال لم يعلق عليها أو لم يسم بها ، إنها ليست فعل الطبيعة ، لأن هذه الأخيرة مخلوقة لا خالقة (14) فاللغة رتبها الله ليقع بها البيان ، ولا دخل للعقل البشرى فيها .

3- ومن ثم فإنه لا سبيل إلى معرفة حقائق الأشياء إلا يتوسط اللفظ ، ولا سبيل إلى نقل مقتضى اللفظ عن موضوعه الذى رتب للعبارة عنه ، من هنا استحالة فصل الأفكار والحقائق الدينية على الخصوص عن سندها اللغوى ، وضرورة معالجة كل القضايا من إشكالية بيانية (15) .

4- عجز العقل عن بلوغ الحقيقة الدينية بنفسه ما لم يلق مدداً من الشريعة ، لأن الحق والباطل والحسن والقيح لا يمكن التعرف عليهما من خارج الدين وخارج السمع ، لذلك سوف نراه يعلى من شأن النبوة ، ومن قدر النفس النبوية فى مقابل النفس الفلسفية على نحو ما سيأتى تفصيله .

ثانياً : عصره :

أدرك البطليوسى النص الثانى من القرن الخامس الهجرى ، والأندلس قد إنهارت أسسه وتناثرت أشلائه ، وتنوعت الرئاسات فى نواحيه فقد مزقته المنافسات والأطماع الشخصية وغدا بعد ذلك دويلات صغيرة يحكمها أمراء سموا ملوك الطوائف (16) .

ويعتبر عصر ملوك الطوائف على الرغم مما اعتراه من تمزق سياسى من ازهى العصور الفكرية قاطبة فى الأندلس ، فالصراع الذى نجم بين ملوك الطوائف ، والتنافس المستمر

بينهم ، والحروب الأهلية التي لا تخمد نارها ، كل ذلك كان مما حدا بهم أن يصابوا رجالاً الفكر والأدب ، لتجري السنة هؤلاء وأولئك بالثناء عليهم والإشادة بذكورهم ، فتم لهم أسباب العظمة التي كانوا يسعون أن يحيطوا أنفسهم بها وليكمل لهم التشبه بالخلفاء في المشرق (17) .

يضاف إلى ذلك أيضاً أن ملوك الطوائف أنفسهم كان من بينهم العلماء والأدباء والشعراء والمشتغلون بالرياضيات والموسيقى ومن أشهرهم المعتمد بن عباد

(1068- 1091م) ، وكان شاعراً مجيداً رقيق الإسلوب صافى الديباجة ، أما في قرطبة فقد كان هناك علماء مجيدون من أمثال ابن حزم (994- 1063م) فقد كان يمثل ، وحده قمة شامخة من قمم الفلسفة والفقه وعلوم الدين ويعتبر كتابه الفصل في الملل والأهواء والنحل ، موسوعة نقدية في مقارنة الأديان سبق بها علماء أوروبا بعدة قرون (18) وإلى جانب ابن حزم نبغ أيضاً في قرطبة كثيرون نذكر منهم أبا مروان حيان بن خلف بن حسين ابن حبان (987- 1070م) وهو من مشاهير مؤرخي الأندلس ، ثم أبا الوليد بن زيدون (1003- 1070م) الشاعر والمؤرخ وابن السيد البطليوسى الذى كان من قادة الفكر في الأندلس (19) .

ثالثاً: حياته وثقافته ومؤلفاته :

هو أبو عبد الله بن محمد بن السيد البطليوسى (20) أصله من شلب وولد في مدينة بطليوس سنة 444هـ / 1052م ، وتوفى في مدينة بلنسية في منتصف رجب سنة 521/ 1127م (21) .

عاش متنقلاً بين أقاليم الأندلس فزار طليطلة وسرقسطة ، ثم استقر لفترة من الزمن في بلنسية ، حيث أنكب على الدراسة والتحصيل وأنجز معظم كتبه ، وبدأ الطلاب يقبلون عليه ، وتوافدوا من كل صوب وحذب يأخذون عنه زمنه يقتبسون ، وظل بها حتى وافته المنية . قال عنه ابن خاقان ، وله تحقق في العلوم الحديثة والقديمة ، وتصرف في طرقها القويمة ، وقال عنه أيضاً : إنه ضارب قداح العلوم ، شيخ المعارف وأمامها ومن في يديه مقودها ، وفي موضع آخر : " هو أذخر علمائنا بحراً وأوسعهم علماً وأصدقهم لساناً وقد رايت أن أفرد كتاباً في أخباره " (22) .

وقال عنه ابن فرحون " كان حسن التعليم ، جيد الفهم ، ثقة ضابطاً " (23) .

ويقول عنه المقرئ " هو نحوى زمانه وعلامته " (24) .

ويقول الضبى في بغية الملتبس ، " أمام اللغة ، والأدب ، سابق مبرز وتأليفه دالة على رسوخه واتساعه ونفوذ " (25) .

هذا وغيره من آراء المؤرخين فيه يدلنا على أن فيلسوفنا كان متعدد الثقافة ، متقناً لعلوم كثيرة ، فقد كان نحوياً ، لغوياً ، أدبياً ، شاعراً ، فيلسوفاً ، فقيهاً ، متحدثاً ، ملماً بكل

جوانب الثقافة التي عرفت في عهده ، ثم هو بعد ذلك واسع الإطلاع ، جم المعرفة ، كثير الحفظ ، صافي القريحة ، متوقد الذكاء ، صائب الرأي ، قوى الحججة ، ذو دراية واسعة بأيام العرب وأشعارها ، يدلنا على ذلك كله الثورة الفكرية الضخمة التي خلفها وراءه من مؤلفات تناولت مختلف ألوان الدراسات الإسلامية والنحوية واللغوية ، الأمر الذي يثير الإعجاب به عالمًا وباحثًا ومؤلفًا (26) .

اتصل ابن السيد البطليوسى ، فى " بطليوس " بأساتذة عديدين من بينهم على بن أحمد بن حمدون المتوفى 1073م والذي درس عليه القراءات ، ثم تحول إلى عاصم بن أيوب البطليوسى حيث درس عليه علوم اللغة .

أرتحل البطليوسى بعد ذلك إلى " المريه " ودرس النحو على عبد الدايم بن جبر وأفاد منه إفادة جمة .

وفى طليطلة قصد عبد انقادريحي بن إسماعيل بن ذى النون (1075م) وظل فى جواره فترة من الزمن وكتب قصيدة فى مدحه يقول فى مطلعها :

لله المثل الأعلى ومن الجهل عاذر بتقصيرهم أن لأمهم فيك لائم  
وما انت إلا آية الله فى الورى وحكمته أن قال بالعلم عالم

وقد ظفر لديه بالسؤدد والحياة ، فلازمه وأنشأ فيه مدائح كثيرة ، وانتقل معه بعد ذلك إلى بلنسية وظل إلى جواره حتى سنة 1092م .

تحول بعد ذلك إلى " السهلة " حيث اتصل بعبد الملك بن رزين ، يقول ابن خاقان " وكان ابن السيد عند وصوله إلى ابن رزين قد رفعه أرفع محل ، وأنزله منزلة أهل العقدة والحل ، وأطلعه فى سمائه ، وأقطع ما شاء من نعمائه ، وأورده أصفى مناهل مائه ، وأحضه مع خواص ندمائه " (27) .

وقد نال ابن البطليوسى إلى جوار ابن رزين ما كان يرجوه ، وألحقه بديوانه كافيًا ، بيد أن ابن رزين هذا كان معروفًا بكثرة تقلبه وإيقاعه بالتمريين إليه ، فسرعان ما فسد بينه وبين ابن السيد بفعل الوشائيات ، فكاد أن يبطش به لولا أن تمكن من الهرب .

ثم إتجه صوب سرقسطة ، وعاش فى كنف أميرها المستعين بن هود (1085 - 1110م) فترة من الزمن ، قرية فيها وأغدق عليه من الهبات والعطايا .

أما فى قرطبة ، فقد مارس التدريس ، وعاش حياة التقشف والزهد بعيداً عن قصور الأمراء ، ولم يطل مقامه فى قرطبة ، فأرتحل إلى " بلنسية " حيث توافر على التدريس والتأليف ، وكتب فيها جل مؤلفاته ، وذاعت فيها شهرته ، وأقبل عليه طلاب العلم من كافة أرجاء الأندلس (28) .

تلاميذه :

من أشهر تلاميذه :

- 1- ابن خاقان ( ت: 528هـ ) صاحب كتاب " فلائد العقبان ومحاسن الأعيان" كان بينه وبين البطليوسى مراسلات أدبية (29) .
- 2- ابن بسم الشنتريى (ت: 542هـ ) ، صاحب كتاب الذخيرة فى محاسن اهل الجزيرة (30) وقد روى عن ابن السيد جملة من الأشعار.
- 3- القاضى عياض بن موسى عياض (ت: 544هـ ) صاحب كتاب الأملع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع .
- 4- ابن بشكوال ، خلف بن عبد بن مسعود أبو القاسم (ت: 578هـ ) صاحب كتاب " الصلة " (31) .

مؤلفاته :

ابن السيد البطليوسى لغوى نحوى أديب شاعر وفيلسوف ، وكان تلميذاً للفتح بن خاقان القيسى الأندلسى ، وأشهر مؤلفاته فى الفلسفة " كتاب الحدائق فى المطالب العالية الفلسفية العويصة " (32) وهو يضم استعراضاً لعدد من وجوه الفلسفة القديمة ( الفيض والبت وقوامها ) ووجوه الفلسفة فى الإسلام ( فى صفات الله والخلود ) .

وينقسم الكتاب إلى ستة أبواب :

الباب الأول : فى شرح قولهم أن ترتيب الموجودات عن السبب الأول يحكى دائرة وهمية مرجعها إلى مبدأها فى صورة الإنسان .

الباب الثانى : فى شرح قولهم أن علم الإنسان يحكى دائرة وهمية وأن ذاته تبلغ بعد مماته إلى حيث يبلغ علمه فى حياته .

الباب الثالث : فى شرح قولهم أن فى قوة العقل الجزئى أن يتصور بصورة العقل الكلى .

الباب الرابع : فى شرح قولهم أن العدد دائرة وهمية .

الباب الخامس : فى شرح قولهم أن صفات البارئ تعالى لا يصح أن يوصف بها إلا على وجه السلب .

الباب السادس : فى شرح قولهم أن البارئ تعالى لا يعرف إلا نفسه .

الباب السابع : فى إقامة البرهان على أن النفس الناطقة حية بعد مفارقة الجسد .

• كتاب التنبيه على الأسباب التى أوجبت الإختلاف بين المسلمين - والكتاب يتناول المسائل التى وقع فيها الإختلاف بين أئمة المسلمين عقدياً وفكرياً بسبب الخلافات التى ترجع إلى الطبيعة المصطلح اللغوى الذى يختلف تفسيره عندهم من فرد إلى فرد ومن فرقة إسلامية إلى فرقة أخرى .

• الأقتضاب في شرح ادب الكتاب (33) وهو كتاب يتعرض فيه البطليوسى لبيان طبيعة المفاهيم الفلسفية ، والمصطلحات الرياضية والفلكية وهو ما يدل على تضلعه في هذه العلوم .

• " شرح المختار من لزوميات ابي العلاء " (34) ويستعرض البطليوسى في هذا الكتاب آراء بعض الفرق الإسلامية في المشرق .

• " المسائل والأجوبة " (35) وهو غنى في مادته يجمع مسائل متعددة في الفلسفة والأدب واللغة والنحو والعقائد .

ويوجد بكتاب السيوطى " صون المنطق والكلام " طبعة القاهرة 1947 ، طرفاً من هذه المسائل أوردها البطليوسى على صورة مناظرة بينه وبين ابن باجه حول علاقة المنطق بالنحو ، وهى شبيهة بمناظرة السيرافى مع متى ، وقد قام بجمع هذا الكتاب تلميذه أبو الحسن عبد الملك بن محمد بن هشام القيسى المتوفى 1157هـ .

والكتاب في جملته رد على الأسئلة التى كان يتلقاها البطليوسى من شتى أنحاء الأندلس والتي كانت تحمل إليه أسئلة تتناول مختلف جوانب الثقافة بطلب أصحابها الإجابة عنها تلك لمحة عن أهم مؤلفات البطليوسى التى تدل على تنوع ثقافته ومعرفته التى ساعدته على التأليف فى فنون كثيرة ومتنوعة كمجالات اللغة والنحو والأدب والشعر والفلسفة ولا يفوتنا أن نشير إلى أن كتابه الحدائق وهو أشهر مصنف فلسفى للبطليوسى حظى باهتمام الدوائر الفلسفية فى المغرب وكان له تأثيره الواضح فى الثقافة اليهودية على وجه الخصوص ، فقد اهتم به كهنة اليهود وفلاسفتهم ، وترجم ثلاث مرات إلى العبرية (36) وكان الكاهن اليهودى " موسى بن تيبون " ( 1240 - 1283هـ) أشهر هؤلاء الترجمة الذين عنوا بكتاب " الحدائق " وترجمته إلى العبرية .

وجاء من بعده المفكر اليهودى " موسى ناريتوى" ونوه بأثر الكتاب فى الثقافة اليهودية ، وقد اعتمد فى هذا على الشروح والترجمات التى صنعها ابن تيبون (37) .

obeikandi.com

# القسم الأول

## الصلة بين الدين والفلسفة

### تمهيد

أولاً : محاولات التوفيق بين الدين  
والفلسفة .

ثانياً: منهج البطليوسى فى التوفيق  
ومصادره .

obeikandi.com

تمهيد :

ينظر فلاسفة المسلمين إلى الفلسفة اليونانية على إنها فلسفة تعبر عن حقيقة واحدة وأن الاختلاف أن وقع فيها فإنه لا يتجاوز الخلاف في التعبير عن الحقيقة الواحدة .

ويعتبر كتاب الفارابي " الجمع بين رأيي الحكيمين " من الأمثلة البارزة لمحاولات رفع التضارب بين الآراء اليونانية نفسها بعضها مع بعض من جانب فلاسفة المسلمين حيث يقول فيه " أردت في مقالتى هذه أن أشرع في الجمع بين رأييهما ( يقصد أفلاطون وأرسطو) ، والإبانة عما يدل عليه فحوى قوليهما ، ليظهر الإتفاق بين ما كانا يعتقدانه ، ويحول الشك والإرتياب عن قلوب الناظرين في كتبهما " (38) .

ويرى الدكتور محمد البهى : أن التوفيق بين الآراء الإغريقية من جهة وبين الإسلام من جهة أخرى ، إن كان يعتبر مظهراً للتعبير عن قبول فلاسفة المسلمين لها فهو في الواقع أهم مظهر لهذا القبول ، إذ محاولة دفعهم التعارض بين الجانبين ينبىء عن تمسكهم بالفلسفة تمسكاً لا يقل عن تمسكهم بالإسلام ، وعن وضعهم لها في صفة ومنزلته (39) .

والدارس للكتب التي تركها لنا فلاسفة الإسلام ومفكره ، يجد إنهم بوجه عام ، قد أهتموا بالبحث في هذا الموضوع سواء من حيث التوفيق بصورته العامة ، بمعنى الدفاع عن الإشتغال بالفلسفة وبيان أنها لا تتعارض مع الدين ، أو من حيث المشكلات نفسها ، بمعنى التقريب بين ما يذهبون إليه متأثرين بهذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة اليونان ، وبين ما أخبرنا به الدين .

وتنقسم محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة إلى أسباب عامة وأخرى خاصة (40) العامة : ويقصد بها تلك الأسباب التي إذا كانت دافعة لفيلسوف ما من الفلاسفة إلى القيام بالتوفيق فإنها تكون دافعة أيضاً للآخر للقيام بالتوفيق ، ومن أمثلة هذه الأسباب العامة التزام هؤلاء المفكرين بالدفاع عن الفلسفة وضرورة الأشتغال بها ، بالإضافة إلى إنهم وجدوا الكثير من الآيات القرآنية التي تحثهم على النظر والتأمل في الكون ومن هنا لا يكون الدين عقبة في سبيل الفلسفة .

أما الخاصة : فهي الأسباب التي ترتبط بالعصر والبيئة التي نشأ فيها فيلسوف دون آخر، فأسباب قيام ابن رشد بالتوفيق هجوم الغزالي على الفلسفة والفلاسفة ، وهو سبب خاص (41) إذ لا يمكن بطبيعة الحال القول بذلك بالنسبة للكندی أو الفارابي ، فالبيئة غير البيئة والعصر غير العصر (42) .

**أولاً : محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة في المشرق والمغرب العربي :**

أخذت محاولات التوفيق صوراً عديدة عند فلاسفة المشرق نعرض لها بشيء من الإيجاز لكي نتبين من خلالها موقع فيلسوفنا البطليوسى في محاولته الربط بين الدين والفلسفة .

ففى المشرق العربى كانت محاولات الفارابى وابن سينا وإخوان الصفا ، فقد ذهبوا إلى شرح الحقائق الدينية المحتملة بالأراء الفلسفية التى من شأنها أن تكون مفصلة (43) .  
فقد حاول الفارابى من خلال كثير من كتبه كأراء أهل المدينة الفاضلة وكتاب الحروف التوفيق بين المجالين ، وقد ظهر هذا التوفيق فى آراء كثيرة قال بها فى مجال دراسته للنبوة والتفرقة بين العامة والخاصة والعلم الإلهى وصلته الله بالعالم .  
أما ابن سينا فقد ظهرت محاولة التوفيق عنده فى معظم كتبه كالعشواء والنجاه والإشارات والتنبيهات من خلال تحليله لبعض المشكلات ومنها مشكلة العلم الإلهى ومشكلة النبوة ومشكلة الخلود (44) .

وإخوان الصفا إحتوت رسائلهم على جوانب كثيرة لمحاولة التوفيق عند حديثهم عن الصفات الإلهية وكيفية صدور الموجودات عن الله تعالى وغيرها (45) .

أما فى المغرب العربى فقد تمثلت محاولات التوفيق فى إتجاهين ، الأول : تمثله مدرسة ابن مسرة التى أنتهجت نهج المدرسة الإفلاطونية المحدثه ، والثانى : تمثل فى المفكرين الذين يمثلون الإتجاه المشائى الأرسطى ويمثلهم البطليوسى وابن رشد .

فالبطليوسى على سبيل المثال والذى كان معاصراً لأبن باجه ، أول فلاسفة المغرب العربى الذين عالجوا موضوع التوفيق بين خلال دراسته لكثير من المشكلات الفلسفية كخلود النفس وكيفية وجود العالم عن الله ، وأيضاً فى دفاعه عن قدامى الفلاسفة (46) وكل ذلك يظهر فى كتابه " الحقائق فى المطالب الفلسفية العويصة " .

أما ابن رشد جرياً على النهج الأرسطى فتوفيقه بين مشاكل الدين ومشاكل الفلسفة الإغريقية بقدر ما هو بين طبيعة العقل وطبيعة الدين ، أو بين ما يهدف إليه الفلاسفة وما يهدف إليه الدين ، يقول ابن رشد : " وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات وإعتبارها ، وكان الإعتبار ليس شيئاً أكثر من إستنباط المجهول من المعلوم وإستخراجه منه ، وهذا هو القياس ، أو بالقياس ، فوجب أن نجعل نظرنا فى الموجودات بالقياس العقلى " (47) ويهاجم ابن رشد نظرية الفيض كأحد محاولات التوفيق لدى فلاسفة المشرق (48) .

ثانياً : منهج البطليوسى فى التوفيق ومصادره :

تبدو معالم المنهج الفلسفى عند ابن السيد البطليوسى فى محاولته الرامية إلى الجمع بين الفلسفة والدين أو بين الحقيقة والشريعة ، ويشكل كتاب " الحقائق " المحاولة الأولى فى الأندلس - على حد قول المستشرق الأسباني أسين بلاثيوس (49) للتوفيق بين الشريعة والفلسفة اليونانية .

ففى كتاب المسائل والأجوبة أنتصر البطليوسى للفلسفة ولنهجها العقلى وأبرز فيه عدم منافرتها للشريعة وموافقتها للوحى ، كما فيه عدم إختلاف الدين والحكمة ، لا فى الموضوع فحسب ، بل فى الهدف والغاية ، رغم تباين طرقهما .

يقول البطليوسى " لا فرق بين الفلسفة والشريعة فى الغرض والمقصود وهو خلاص النفوس ووصولها إلى السعادة بعد الموت، غير أن الفلسفة تعطى الأمور برهاناً وتصوراً ، والشريعة تعطىها إقتباساً وتخيلاً " (50) .

ولكن الفروق بين الفلسفة والشريعة عنده فى المنهج ، فلكل منهما منهج مختلف عن الآخر إذ أن للعلم طريقين طريق برهان وقوى عقله وتمييزه ، وطريق إقناع وتقليد لمن لم تكن له فطرة متهيئة لقبول الأمور على ما هى عليه ، وهذا الطريق الثانى هو الأغلب على الناس (51) .

وقد سبق للفارابى أن تحدث عن هذين الطريقين حيث قال "إن تفهم الشيء على ضربين : أحدهما أن يعقل ذاته والثانى بأن يتخيل بمثاله الذى يحاكيه وإيقاع التصديق بأحد طريقين إما بطريق البرهان اليقينى ، وإما بطريق الإقناع ، ومتى حصل علم الموجودات أو تعلمت فإن عقلت معانيها أنفسها وأوقع التصديق بها عن البراهين اليقينية ، كأن العلم المشتمل على تلك المعلومات فلسفة ، ومتى علمت بأن تخيلت بمثالاتها التى تحاكيها وحصل التصديق مما خيل عن الطرق الإقناعية المشتمل على تلك المعلومات ملة ، فالملة محاكية للفلسفة عند .. وكل ما تعطيه الفلسفة من هذه معقولاً أو متصوراً فإن الملة تعطيه متخيلاً ، وكل ما تبرهنه الفلسفة من هذه فإن الملة تقع " (52) .

وإذا إستعرضنا باقى جوانب منهجه التوفيقى نجد إنه يتشبه فى نواحى كثيرة من آرائه الفلسفية فى كتاب " الحدائق " والمتعلقة بأمر منها :-

القول بالفيض والعقول الثوانى ويذكرانه كان مذهب أرسطوطاليس ، وإفلاطون وسقراط ، وغيرهم من مشاهير الفلاسفة وزعمائهم القائلين بالتوحيد (53)

ويبدو البطليوسى أيضاً مقتنعاً بنظرية العدد عند فيثاغورس وصلتها بالفيض فيقول " الواحد أصل العدد ومبدؤه وهو علة لوجود العدد وليس بعدد " (54) ولعله عرف ذلك من رسائل إخوان الصفا وهو ينكر أن يكون الله صورة للعالم أوانه مجموع الوجود على ما ذكر أصحاب وحدة الوجود من الفلاسفة الطبيعيين الأول ورجال المدرسة الأيلية ، والفلاسفة الرواقيين ، ويقول " وقد غلط قوم من الفلاسفة فى هذا الموضوع غلطاً فاحشاً فزعموا أن البارى يكون صورة تهيأ له فى العالم .... " (55)

كذلك فإن قارىء كتاب " الحدائق " يلحظ أيضاً أن صاحبه دافع عن الضلالة دافعاً مستميتاً من منطلق محاولاته التوفيقية بين الدين والفلسفة ، فهو لم يدافع عن أرسطو فحسب ، بل أيضاً كل علوم الأوائل لأنها حق ، والحق لا يضاد الحق ولا يعارضه (56) .

تلك وغيرها أمور توضح أبعاد منهج البطليوسى فى التوفيق بين الدين والفلسفة ومصادره فى هذه المحاولات .  
وسوف تأتى تفصيلاتها فى أقسام البحث التالية لتتعرف على مدى أصالة هذا الجانب فى فلسفة ابن السيد البطليوسى .

## القسم الثانى

جوانب التوفيق بين الدين والفلسفة

عند البطليوسى وأهم مسأله

المسألة الأولى : صلة الله بالعالم .

المسألة الثانية : العلم الإلهى .

المسألة الثالثة : بين الوحى والعقل .

المسألة الرابعة : موقفه من آراء فلاسفة

اليونان فى مسألة التوفيق .

المسألة الخامسة : خلود النفس .

obeikandi.com

## المسألة الأولى : صلة الله بالعالم :

ينبغي لنا قبل الحديث عن مسألة صلة الله بالعالم أن نعرض بشيء من الإيجاز لنظرية الصدور أو الفيض التي عرفها الفلاسفة الإسلاميون ومن بينهم البطلانيوسى . وترجع هذه النظرية إلى رجال مدرسة الإسكندرية أو الإفلاطونيين المحدثين ، وحدة الوجود والذي نسبت إليه الإفلاطونية المحدثة ، ومجمل أفكاره إنها نسيج من آراء إفلاطون والرواقيين وفيلون من جهة ، ومن الأفكار الهندية والتسك الشرفية والديانات الشعبية المنتشرة في ذلك الوقت من جهة أخرى .

وهذه النظرية تبين كيفية صدور الموجودات عن الأول ، وترى أن الصدور فعل ضروري ناشئ عن طبيعة المبدأ الأول ، فالوجود يصدر عنه ، كما يصدر النور عن الشمس والحرارة عن النور، كأن هناك قانون لتطور الكائنات وانتقالها من الواحد إلى الكثير، ومن الأول إلى العقول ، أى من الوجود الأبدى المطلق إلى الوجود المتغير الزماني (57) إنتقلت هذه النظرية بعد ذلك إلى العالم الإسلامى ، فأخذتها الفلاسفة الإسلاميون وعلى رأسهم " الفارابى وابن سينا " (58) .

فترى الفارابى يقول عنها فى نظريته فى العقول العشرة وأول المبدعات عن شيء واحد بالعدد هو العقل الأول ويحصل فى المبدع الأول الكثرة بالعرض لأنه ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالأول لأنه يعلم ذاته ويعلم الأول وليست الكثرة التى فيه من الأول لأن إمكان الوجود هو لذاته وله من الأول وجه من الوجوه ، ويحصل من العقل الأول ، العقل الثانى بأنه واجب الوجود وعالم بالأول عقل آخر ولا يكون فيه كثرة إلا بالوجه الذى ذكرناه ، ويحصل من العقل الثانى بأنه ممكن الوجود ويأنه يعلم ذاته الفلك الأعلى بمادته وصورته التى هى النفس ، والمراد بهذا أن هذين الشئيين يصيران سبب شئيين ، أعنى الفلك والنفس ، ويحصل من العقل الثانى عقل آخر وفلك آخر تحت الفلك الأسمى وإنما يحصل منه ذلك لأن الكثرة حاصلة فيه بالعرض كما ذكرنا فى العقل الأول ، وعلى هذا يحصل عقل وفلك من عقل ، ونحن لا نعلم كمية هذه العقول والأفلاك إلا على طريق الجملة إلى أن تنتهى إلى العقول الفعالة إلى عقل فعال مجرد من المادة ، وهناك يتم عدد الأفلاك وليس حصول هذه العقول بعضها من بعض متسلسل فى نهاية هذه العقول مختلفة الأنواع وكل واحد منها نوع على حدة ، والعقل الأخير منها سبب وجود الأنفس الأرضية من وجه وسبب وجود الأركان الأربعة بواسطة الأفلاك من وجه آخر ويجب أن يحصل من الأركان الأمزجة المختلفة على النسب التى فيها المستعدة لقبول النفس النباتية والحيوانية والناطقة .. (59) .

معنى ذلك أن تحقق الممكن ووجوبه عند الفارابى - ليس من ذاته ، بل من الله ، الواجب الذى لم يسبق وجوبه بإمكان يقول فى ذلك " ووجود جميع الأشياء منه على

الوجه الذى يوصل اثر وجوده إلى الأشياء " (60) والتساؤل الذى يفرض نفسه هنا ، هل صدور الكثرة عن الواحد صدر دفعة واحدة ، أم بطريق التدرج ؟  
الفارابى يختار الوجه الثانى ، ويعبر عنه فى كتاب " فصوص الحكم " بقوله : لحظت الأحدية نفسها فكانت قدرة ، فلحظت القدرة فلزم العلم الثانى المشتمل على الكثرة ، وهناك أفق علم الريوية يليها- أى إلى الأحدية- عالم الأمر: يجرى به القلم على اللوح فتتكرر الوحدة ، حيث يغشى السدرة ما يغشى ، ويلتقى الروح والكلمة ، وهناك أفق عالم الأمر(61) .

ومن ثم فالفارابى يتشابه مع إفلوطين فى تصويران الكثرة المطلقة ثم تنشأ مباشرة عن الوحدة المطلقة ، إلا أن درجات الوساطة عنده ليست هى التى عند إفلوطون ، لأنه لو فرض أن موجودات عالم الريوية وهى : الله ، القدرة ، العلم الثانى تساوى درجات الموجودات عند إفلوطين فى عالم ما وراء الحس وهى : الواحد ، العقل ، النفس الكلية .. فأية درجة من درجات الوساطة عند إفلوطين تقابل " عالم الأمر" وهو عالم الملائكة ، الذى تكون مرتبته بعد موجودات عالم الريوية وقيل عالم الخلق .

وهنا يعد الفارابى أقرب شياً ببرقلس (62) من بأفلوطين لأن مذكوره الفارابى من موجودات قبل عالم الخلق كله وهى موجودات عالم الريوية وموجودات عالم الأمر، يكون مراتب أربع فى عالم ما بعد الطبيعة ، وهى موجودات عالم الريوية الثلاثية التى تتفاوت فيما بينها فى معنى الوحدة والكثرة مضافاً إليها عالم الأمر، كما بينا وهو عالم الملائكة الذى تساوى موجوداته جميعاً فى القيمة والمنزلة .

ويتطابق هذا التقسيم تقسيم برقلس فى عالم ما بعد الطبيعة على النحو التالى (63) :

- الوحدة التى لا كثرة فيها بوجه .

- الوحدة التى تنطوى على كثرة إعتبارية .

- العقل .

- النفس الكلية ، وهو يقابل عالم الملائكة عند الفارابى ، وهذا العالم له أهميته الكبرى عند بقية رجال الإفلاطونية لأنه يمثل نقطة الاتصال بين عالم ما وراء الحس ، وبذلك يكون تقسيم برقلس لعالم ما بعد الطبيعة قد والى مذهب إثيه الفارابى فى جعل الملائكة ( أو النفس الكلية ) يليهم الرسل والأنبياء من البشر، هم الصلة أو الرابطة فى نقل اثر الكامل (الواحد) إلى الناقص (الموجودات) المتكثرة .

والعقل الأخير منها سبب وجود الأنفس الأرضية من وجهه وسبب وجود الأركان الأربعة بوساطة الأفلاك من وجه آخر ويجب أن يحصل من الأركان الأمزجة المختلفة على النسب التى بينها المستعدة لقبول النفس النباتية والحيوانية والناطقة ... (64) .

أما ابن سينا فقد قدم إلينا نظرية في (الوسائلط) أي ترتيب الموجودات من الواحد والمتكثر فيقول :

أول الموجودات عن العلة الأولى واحد بالعدد وذاته وماهيته موجودة لا في مادة ، فليس شيئاً من الأجسام ولا من الصور التي هي كمالات الأجسام معلوماً قريباً له بل المعلوم الأول عقل محض لأنه صورة لا في مادة (65) وهذا العقل الأول يلزم عنه (بما يعقل الأول وجود عقل تحته وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الأقصى ، وكمالها وهي النفس ، وبطبيعة إمكان الوجود الحاصلة له المندرجة في تعلقه لذاته وجود جريته الفلك الأقصى وكمالها وهي النفس ، وبطبيعة إمكان الوجود الحاصلة له المندرجة في تعلقه لذاته وجود جرمية الفلك الأقصى بنوعه .. وكذلك الحال في عقل

عقل وفلك فلك حتى ينتهي إلى العقل الفعال الذي يدبر أنفسنا (66) وبعد ذلك تتكون الإسطقسات وتتهيأ لقبول تأثير واحد بالنوع كثير بالعدد من العقل الأخير(67) .

إنقلت هذه النظرية إلى دوائر إخوان الصفا فصاوها متأثرين بنظرية الفارابي في ترتيب الموجودات مع بعض الاختلافات فقد لفقوا نظريتهم في الصدور أو الفيض من عناصر فيثاغورية وإفلاطونية محدثة ، مع تفصيل أوسع في سلسلة الصدور اقتبسوه من الفارابي ، فالله عندهم هو العلة الأولى أو المبدع الأول ، يصدر عنه أول ما يصدر العقل الفعال ، وعنه تصدر النفس الكلية وعن النفس الكلية تصدر الهيولى الأولى ، وتفيض عن الطبيعة الأولى ، وعنهما تفيض الطبيعة الضاعلة . وعنهما يفيض الحسن أو ما يسمونه بالهيولى الثانية التي يتشكل منها الجسم الكرى وعنه يصدر عالم الأفلاك ، ثم عنه عالم العناصر الأربعة (الإسطقسات) وعن هذه الأخيرة تصدر المعادن والنبات والحيوان (68) .

تلك أهم المحاور التي دارت حولها نظرية الفيض أو صدور الموجودات عن الواحد ، والتي كانت تهدف إلى محاولة حل مشكلة كيفية صدور الكثرة عن الواحد والتي أثرت في فيلسوفنا البطليوسى تأثيراً كبيراً .

فترى عنده في هذه المسألة نظرية " فيض الموجودات عن الله " (69) بإعتباره العلة الأولى السبب الأول لها يقول البطليوسى " إن الله هو السبب الأول والعلة الأولى وعلة العلل " (70) وهو علة مباشرة لأول موجود وغير مباشرة لما بعده ، فالموجودات جميعاً فاضت عنه بتوسط علل أخرى ، ولقد أعطى كل موجود منها نصيبه من الوجود وربتها سبحانه وتعالى في مراتب عليا ومراتب دنيا .

يقول البطليوسى أول موجود أوجده وأبدعه تعالى الموجودات التي يسمونها الثوانى ، ويسمونها العقول المجردة عن المادة وهي تسعة على عدد الأحاد التسعة ، ترتبت في الوجود عنده كمراتب الأعداد ، أول وثانى وثالث إلى تاسع الذي هو نهايتها كما صار التاسع من العدد نهاية الأحاد (71) .

ويرى البطليوسى أن هذا الصدور قد تم دفعة واحدة وبلا زمان أو مكان أو حركة ، فالمكان والزمان والحركة مقولات مسلوية عن عالم العقول فى الوقت الذى تشكل فيه لحمة العالم المادى ، والعقول التسعة السابقة عقول مجردة عن المادة ، ويفضل كل عقل سابق العقل الذى يلحق به من حيث المرتبة والأهمية ، ومن ثم فإن أكمل العقول وأفضلها العقل الأول لأنه لا حاجة به إلا لأن يعقل مبدعه ، بينما تحتاج العقول الأخرى لأن يعقل ما سبقها من عقول وتشكل العقول التسعة الأولى دائرة منفصلة ذات مجال روحانى خالص موكلة بعالم الأفلاك التسعة .

ولما كان هو- أى الله - الذى أفاض الموجودات وأعطى كل موجود قسطة من الوجود ولم تجز فى الحكمة أن يكون كلها فى مرتبة واحدة ، صار بعضها أرفع من بعض وبعضها أحط من بعض وصار وجود أقربها مرتبة منه علة لوجود أبعدها(72) أما العقل العاشر ويسمى " العقل الفعال " فقد جاء بطريق الفيض واجتمعت فيه قوة العقول التسعة السابقة وعنده انقطع الفيض ، فالعقل العاشر من الموجودات المادية وعلة الوجود والمحسوس .

يقول البطليوسى يلى مرتبة هذه الثوانى التسعة فى الوجود مرتبة العقل الموكل لعالم العناصر وهو الذى يسمونه العقل الفعال وهو يوافق الموجودات الثوانى فى إنه عقل مجرد عن المادة مثلها ... وذكروا أن فيض العقول المجردة انقطع عند العقل الفعال فليس بعد مرتبته إلا مرتبة النفس الناطقة (73) .

ولهذا العقل أهمية كبرى فى النظام الكونى فعنه يصدرعالم العناصر والموجودات الطبيعية كما إنه مصدر للعقل والمعرفة بالنسبة للموجودات الناطقة فى العالم المحسوس (74) .

يواصل البطليوسى بعد ذلك بيانه للفيض عن طريق الإسلوب الرياضى فبضرب مثلاً لتقريب المسألة للافهام فيما يختص بصدور الكثرة عن الوحدة فيقول : أقرب ما يمثل به وجود الموجودات عنه تعالى ، وجود الأعداد عن الواحد وإن كان البارى تعالى لا يجوز إن يشبه بشيء وكذلك سائر صفاته وأفعاله ولكنه على جهة التقريب ، فكما أن العلاقة لا توجد عن الواحد إلا بتوسط الإثنين وكذلك الأربعة لا توجد إلا بتوسط الثلاثة والإثنين وكذلك سائر الأعداد ولهذا صار وجود الثلاثة والإثنين وكذلك سائر الأعداد ، كل واحد علة لوجود ما بعده مع كون الواحد علة لوجود جميعها (75) .

ومن هنا نتبين أهمية وجود " الواحد " فى النظام العددي فلولا ما وجد العدد ، وإذا ارتفع الواحد لكل ما بعده بينما يمكن للواحد أن يوجد دون وجود الأعداد الأخرى ، ومعنى هذا أن الأعداد تفتقر فى وجودها إلى الواحد ، بينما يستغنى فى وجوده عنها ، وبالتقياس على هذا ، فإن الموجودات تفتقر فى وجودها إلى البارى ، أما البارى نفسه فغنى عن سائر الموجودات .

وكما لا يحتاج وجود الأعداد وتكونها عن الواحد إلى زمان كذلك فإن وجود الموجودات عن البارى بغير زمان ، يقول البطليموسى وكما أن الأعداد كلها أقتبست الوجود من الواحد من غير حركة ولا زمان ولا مكان ، ولم يحتج الواحد فى إيجادها إلى شىء آخر غير ذاته ، فكذلك حدوث الموجودات عن البارى تعالى بغير حركة ، وبغير زمان ، وبغير مكان ، ومن غير أن يحتاج فى إيجادها إلى شىء غيره ، وكان الواحد لا يقتصر بأنه تقدم الأعداد بالزمان ، ولا يبطل ذلك أن تكون الأعداد محدثة عنه فكذلك البارى سبحانه وتعالى لا يوصف بأنه تقدم العالم ولا يبطل أن يكون العالم محدثاً عنه كما أن الواحد لا يتغير عن الوجودانية بكثرة ما حدث من الأعداد عنه ، ولم يوجب ذلك كثرة فى ذاته ولا استحالة فى جوهره فكذلك حدوث العالم وكثرته لا توجب تغير البارى تعالى عن وحدانية ولا كثرة فى ذاته (76) .

يمضى البطليموسى بعد ذلك فى هذا التمثيل العددي ليصل إلى أن العالم محتاج فى وجوده ودوامه لوجود الله ، فكما أن الواحد علة الوجود لعدد وليس من العدد فكذلك البارى جل جلاله علة لوجود العالم وليس من العالم ، وكما أن الواحد يتوهم إرتفاعه وعدمه لأرتفعت الأعداد كلها وعدمت فكذلك البارى تعالى لو ارتفع وعدم لم يكن شىء موجود ، وكما أن الأعداد كلها لو ارتفعت لم يوجب ذلك إرتفاع الواحد

فكذلك لو ارتفع جميع الموجودات لم يوجب ذلك إرتفاع البارى تعالى ، فثبت بهذا - عز وجل - غناه عن العالم والعالم مفتقر إليه ، وكما أن وجود الواحد وجود مطلق أعنى إنه لا يحتاج فى وجوده إلى غيره ووجود الأعداد كلها وجود مضاف ، أعنى إنها غير مستقلة بأنفسها فى وجودها لأن وجودها بوجود الواحد وكذلك وجود البارى تعالى وجود مطلق لأنه لا يحتاج فى وجوده إلى غيره ووجود الموجودات كلها وجود مضاف لأن وجودها مقتبس من وجوده وفائض عنه (77) .

وكان البطليموسى يحاول أن يثبت أن نظرية الفيض عند الفلاسفة أدل على حاجة العالم إلى البارى تعالى من مفهوم الخلق عند المتكلمين ، إذ يلزم عن مفهومهم أن تنقطع الصلة بين الله والعالم بعد الخلق .

#### الفيض ووحدة الوجود :

تجىء وحدة الوجود نتيجة حتمية للقول بنظرية الفيض ، فهل قال البطليموسى بالحلولية ؟ لقد حاول إفلاطون فيما مضى فى نظرية الفيض أن يبرهن على أن الحضور الإلهى فى الكون هو حضور روحى ، حيث تنفرد الذات ولا تخلط بالعالم فقد نفى إفلاطون عمل الخلق عن الله تفادياً لوقوعه فى الكثرة .. وقال بالفيض سعياً للخلاص من ذلك ، فوقع فى منزلق آخر إلا وهو الحلولية الإلهية الناتجة عن الفيض (78) وهى الحلولية الروحية - كما أشرنا - لذا فقد أنتقد إفلاطون المذاهب الحلولية المادية كما هى عند الواقية حيث

يتوحد الوجود بقوة نارية داخلية تجعل منه وحدة عضوية ، الأمر الذي يرفضه إفلاطون بحجة قابلية هذا النوع من الوجود إلى التجزؤ ، فضلاً عن أن هذه الوحدة المادية تبطل التنظيم العقلانى فى الكون (79) .

والبطليوسى يستثمر هذه الحلولية الإفلاطونية التى تقول بوجود الله فى العالم وجوداً لا تمازج معه ولا ذوبان مع الموجودات الأخرى ، ويعتقد - كما فعل إفلاطون الرواقية ومذهب طاليس (80) اللذان يقولان بتلاحم أجزاء العالم ابتداء من الله وإنتهاء بالطبيعة ، يقول البطليوسى معبراً عن سريان الوحدة الإلهية فى الكون سرياناً روحياً ( لامادياً ) ولما ذكرناه فى هذا الباب قال الحكماء : إن البارى تعالى فى كل شىء ، إنما أرادوا بذلك آثار صنعته فى الموجودات ، وسريان الوحدة منه التى بها تكون المحدثات ولم يريدوا بذلك إنه بكل الأمكنة ، ويقع تحت الأزمنة أو يلتبس بشىء من العالم تقدر عن ذلك وعلا علواً كبيراً وقد غلط قوم من الفلاسفة فى هذا الموضوع غلطاً فاحشاً ، فزعموا أن البارى تعالى صورة تنهيا له فى العالم ، ولهذا قال طاليس : أن الله تعالى ثابت فى الأشياء وقال " زينون " أن كرة العالم هى الله تعالى وأن المعلوم هو العلة ، وإنما حملهم على هذه الآراء الفاسدة ما رأوه من سريان الوحدة فى الموجودات ، وأن وجود كل شىء متعلق بوجود البارى تعالى وسمعوا من ذلك قول القدماء من الحكمة أن الله تعالى فى كل شىء فأتبع لهم من ذلك التوهم الخبيث ، ولم يفكروا أن ذلك يقودهم إلى المحال ، لأنه لو كان كذلك لكان البارى تعالى محمولاً فى غيره ، لأن كل صورة مفتقرة إلى موضوع يحملها ويلزم من ذلك أن يكون العالم قديماً وتبطل دلائل الحدوث ، ويلزمهم أن يكون البارى تعالى واقعاً تحت الأزمنة ممثلاً فى الأمكنة إستحالة دائمة لأن من شأن الهيولى أن يلبس الصورة تارة ويخلعها

تارة وأن يكون البارى تعالى تارة شخصاً وتارة نوعاً وتارة جنساً وتارة فصلاً وشبه هذا من المحالات ... وأجمع المعارفون بالله تعالى على إنه - عز وجل - مباين للعالم من جميع الجهات لا يشبه شىء ولا يشبه شيئاً مباينة لا تقضى ممازجة واتصالاً (81) .

وبتحليل النص السابق يتضح قول البطليوسى بوجود الله فى العالم وجوداً غير ممتزج بالمحدثات ( حضور روحى ) وهو فى ذلك يتأثر بإفلاطون تأثراً كبيراً (82) فى قوله بأن الواحد الحق هو مبدع الأشياء ، وليس ببعيد منها ، ولا بمفارق لها بل هو مع الأشياء كلها إلا إنه معها كإنه ليس معها وإنما تستبين معبرته مع الأشياء التى تقوى على قبوله (83) .

وفى موضع آخر يقول : فأما المبدع الأول فإنه لا صورة له لأنه ليس من فوقه شىء آخر يريد أن يتناهى إليه ، ولا شىء مما تحته يقدر أن يتناهى إليه ، فهو من كل الجهات غير متناه ، فلذلك صار لا حلية له ولا صورة (84) .

وإفلاطون هنا يحاول أن يحدد الصلة بين الواحد والكثرة في إطار يخالف فيه إفلاطون وأرسطو(85) - فقد جعل للموجودات قمة علياً وطرفاً أدنى في العليا "الأول" أو الواحد ، وفي نهايتها المادة وبين الأول والمادة بقية الموجودات وهي متفاوتة في القرب أو البعد من أحدهما .

وصدور الموجودات عن الواحد لا تقلل من جوهره ولا يسبب له ضعفاً أو نقصاً ، لأن السبب للوجود لا يتأثر بكونه أوجد غيره أو صدر عنه غيره فهو باق على حاله كالواحد في الحساب ينشأ عنه بقية الأعداد ولا تؤثر بشأنها عنه في وحدته (86) لأن الطبع أو الضرورة في تقليل الصدور عنه هي التي تحافظ على وحدته دون أن يتطرق إليها تكثر ما ، وبذلك يكون إفلاطون قد حل مشكلة التعارض في مسألة الربط بين موجودات الكون كله في وحدة وجود واحدة ، يمكننا أن نتصورها في صدور "العقل" عن الأول وصدور النفس الكلية عن "العقل" واتصال " النفس الكلية " بالعالم المحسوس وصدور " المادة " التي هي أصل العالم المحسوس عن هذه النفس الكلية (87) .

وهكذا يكون التدرج تنازلياً من المسبب ومن النور إلى الظلام ومن الوجود إلى العدم ومن الوحدة المطلقة إلى الكثرة المطلقة (88) .

تعقيب :

نخلص مما سبق إلى أن البطليوسى يرى - فيما عرضناه - إنه وفق بين الدين والفلسفة وذلك بالقول بأن الله خالق العالم من لا شيء وإن كان بطرق العلة المباشرة لأول موجود وهو العقل وغير المباشرة للموجودات الأخرى الممازجة .

كذلك بنهايه إلى أن القول بحدوث العالم عنه لا يقتضى تقدم الله عنه بالزمان كما هو الأمر بالنسبة للواحد وما وجد عنه من الأعداد الأخرى وذلك ما لا يستطيع أحد أن يقول بخلافه مادام أن الله هو العلة الأولى لوجود العالم ، والعلة لا تتقدم على معلولها بالزمان إذن فالمعلوم غير حادث في الزمان .

وينهـب د. سالم ديفوت (89) خلاف ذلك فيرى أن البطليوسى لم يذهب إلى الأخذ بنظرية الفيض في براهينه على الخلق وحدوث العالم وأن فلسفته في جملتها فلسفة تنتقد المذهب الفيضى ويتابع يغوث قائلًا: إن فلسفة البطليوسى فلسفة تعمل جاهدة على

إبراز عدم مشروعية المشاريع التوفيقية القائمة على دمج الدين في الفلسفة

ونحن من جانبنا نرى عكس ذلك تماماً ، فالمدقق في كتاب الحدائق للبطليوسى لا يجد أية إشارة إلى رفض البطليوسى للمفاهيم الفيضية الفيثاغورية ولا أى هجوم على هذا المذهب وممثليه من فلاسفة اليونان بل إنه ينتصر لهم في كل ما ذهبوا إليه من آراء وإبراز قدرهم في مواضع عديدة من كتابه بل إنه ألقى باللائمة على الفلاسفة الإسلاميين ، أمثال

الفارابي وابن سينا لتحريفهم فلسفة الأوائل وفكر القدامى وهذا ما اعترف به سالم ديفوت في موضع آخر من كتابه مما يدل على تناقضه في هذه المسألة

### المسألة الثانية : العلم الإلهي :

تدخل مسألة العلم الإلهي ضمن مبحث الصفات الإلهية في الفلسفة الإسلامية . ويشكل مبحث الصفات الإلهية عموماً ، ومسألة تحديد الصلة بين علم الله تعالى والجزئيات الحادثة على وجه الخصوص واحداً من أدق مشاكل علم الكلام الإسلامي وأكثرها تعقيداً . وضع المشكلة في الديانات السابقة :

يختلف مؤرخو الفكر الديني في تحديد وتعيين الأسباب التي حملت المسلمين على الخوض في مبحث الصفات الإلهية (90) فمنهم من ذهب إلى أن المشكلة ظهرت بتأثير اللاهوت المسيحي ، الذي امتد أثره إلى الفكر الديني في الإسلام عن طريق يوحنا الدمشقي ، وتلميذه تيودور أبو قره ويستدل هؤلاء على صحة رأيهم بما وجدوا من تشابه في المعالجة الموضوعية للمشكلة في الفكرين الإسلامي والمسيحي ، هذا التشابه الذي لا يمكن - في رأيهم - أن يكون وليد المصادفات أو من قبيل توارده الأفكار لأنه لا تقتصر على قول واحد أو فكرة واحدة بل يظهر جلياً في أكثر من جانب (91) .

وهذا الربط بين المشكلة واللاهوت المسيحي قديم أشار إليه القدامى وكتاب الفرق والمقالات فثمة نصوص تاريخية وشواهد موضوعية تؤيده وتثبتها ، فيروى الطبري أن المأمون ذكر في كتابه الذي أرسله إلى إسحق بن إبراهيم رئيس شرطة بغداد والذي طلب فيه منه إمتحان الفقهاء الذين أظهروا القول بأن القرآن قديم غير مخلوق: " أن الناس بقولهم : أن القرآن غير مخلوق ضاهوا قول النصارى في عيسى بن مريم ، إنه ليس بمخلوق ، إذ كان كلمة الله " (92) .

ويذكر الشهرستاني ، وهو يستعرض رأى العلاف المعتزلي في إثبات صفة الله تعالى ، هي عين ذاته قائلاً : " وإذا أثبت أبو الهزيل هذه الصفات وجودها للذات فهي بعينها ، أقانيم النصارى " (93) .

وقد ذهب إلى هذا الربط بين المشكلة واللاهوت المسيحي الجمهور الأكبر من المستشرقين أمثال مكدوناند ، وفنتسك ، وكارل بيكر، وفون كريم ، وشاخت .

وفي اتجاه آخر يميل أنصاره إلى ربط المشكلة بتأثيرات يهودية فيرى ثرتون : " بأن قول المعتزلة بخلق القرآن مستمد هي أصله من قول اليهود ، إن التوراة مخلوقة (94)" ، ويرى ابن قتيبة بأن " أول من قال بخلق القرآن هو المغيرة بن سعيد العجلي ، وكان من أتباع عبد الله بن سبا اليهودي (95)" ، ويقول ابن الأثير بأن أول من نشر مقالة خلق القرآن هو لبيد بن الأعمس ، ثم أخذ ابن أخته طالوت هذه المقالة عنه ،

وصنف في القرآن ، فكان أول من فعل ذلك في الإسلام (96) ويذكر الخطيب البغدادي أن بشر المريسي المرجع المعتزلي ، واحد من كبار الدعاة إلى خلق القرآن ، كان أبوه يهودياً بالكوفة (97) .

#### وضع المشكلة في الفلسفة :

وهناك جمع ثالث من الباحثين انتهى إلى ربط المشكلة بتأثيرات الفلسفة اليونانية التي سبقت ورافقت حركة الترجمة ، ويضيف هؤلاء إلى القول بأن المشكلة ، إنما تكاملت من حيث المضمون والشكل بما نقل المتكلمون ، وخصوصاً المعتزلة من حلول فلسفية للمشكلة استمدوها من الفكر اليوناني ، يقول الشهرستاني عن الحديث عن مذهب واصل بن عطاء شيخ المعتزلة الأول في الصفات : " وكانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة وكان واصل يشرع فيها على قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة وجود الإلهين قديمين أزليين ، قال : ومن أثبت صفة قديمة فقد أثبت إلهين ، وإنما شرعت أصحابه فيما بعد بمطالعة كتب الفلاسفة ، وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالماً قادراً ، ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان هما اعتباران للذات القديمة ، كما قال الجبائي ، وحالان ، كما قال أبو هاشم ، ومال أبو الحسن البصري إلى ردهما إلى صفة واحدة وهي العالمية ، وذلك عين مذهب الفلاسفة (98)

وقد ذهب الفلاسفة الإسلاميين إلى نفي الصفات الإلهية ، فلا يجوز أن يكون لله تعالى صفة زائدة عن الذات ، وقالوا أن هذه الأسماء وردت شرعاً ، ويجوز إطلاقها لله تعالى ، ولكن ترجع إلى ذات واحدة ، فلا يجوز إثبات صفات زائدة على ذاته ، كما يجوز في حقنا ، أن يكون علمنا وقدرتنا أوصافاً زائدة على ذاتنا ، لأن ذلك يوجب التعدد والكثرة في الذات الإلهية ، وقالوا إن الذات الإلهية ، من حيث إنه مبدأ لإكتشاف الأشياء عليه ، علم ، ولما كان مبدأ الإكتشاف على ذاته : ذاته ، كان عالماً بذاته ، وكونه مبدأ صدور الفعل والأثر بالأجتناع عنه فهو قهراً ، وهكذا يقال في سائر الصفات

يقول الفارابي في آراء أهل المدينة الفاضلة في موضوع العلم الإلهي وكذلك الحال في إنه ( الله سبحانه وتعالى ) ليس يحتاج في أن يعلم إلى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة ، خاصة عن ذاته ، ولا في أن يكون معلوماً إلى ذات أخرى تعلمه ، بل هو مكتف بجوهره في أن يعلم ويعلم ، وليس علمه بذاته شيئاً سوى جوهره فإنه يعلم وإنه معلوم وإنه علم ، فهو ذات واحدة وجوهر واحد (99) وعلميته شيء واحد .. وقد ثبت أن علمه لا يكون زائداً على ذاته (100) ويضيف بل واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على وجه كلي مع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي ، فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض (101) .

وهنا نرى البطلاني ينتقد آراء كل من الفارابي وابن سينا ، فينتقد الأول في قوله إن الله لا يعلم غيره ، وانتقد الثاني في قوله إنه يعلم غير من الموجودات على نحو كلي لا جزلي ،

ويرى أن هؤلاء واولئك يستندون إلى قول الفلاسفة القدامى أن الله لا يعلم إلا نفسه وهذا الفهم لهذه المقولة يصفه البطليوسى بأنه جهل وسوء تأويل لكلام القدامى ، وإنهم براء مما توهم هؤلاء عليهم .

يقول البطليوسى أنهم كثيراً من الناس إنهم أرادوا به ( الله سبحانه وتعالى ) غير عالم بغيره ، واستعظم قوم منهم أن يصفوه بهذه الصفة فزعموا إنه عالم بالكليات غير عالم بالجزئيات ، وزعم آخرون إنه يعلم الكلّيات والجزئيات بعلم كلى (102) ويعقب البطليوسى على هذه الطرق والمزاعم المختلفة مفسداً إياها فيقول : والقول الثالث أقرب أقوالهم إلى الحق ، وإن كان فيه موضع للتعقيب ، وإما الأولان الآخران فقد اجتمع فيهما الخطأ الفاحش والجهل فى صفات الله تعالى بسوء التأويل لكلام القدامى من الفلاسفة (103) .

ويرجع البطليوسى سوء التأويل الذى وقع فيه فلاسفة الإسلام فى فهم فلسفة اليونان - كما أشرنا - إلى قصور فهمهم لمقولة الفلاسفة القدامى إن الله لا يعلم إلا نفسه ، ونراه هنا يعرض بأسلوب الفيلسوف المدقق لبيان معنى هذه المقولة على وجهها الصحيح فيشير إلى أن هؤلاء الفلاسفة لم يقصدوا بذلك القول أن الله جاهل بغيره ، ويدلل البطليوسى على صدق ما يذهب إليه فيقول : ونورد من كلامهم ( يقصد قدامى الفلاسفة ) ما يدل على براءتهم مما توهم هؤلاء عليهم (104) .

ويجتهد البطليوسى فى شرح هذه العبارة المأثورة على أربعة معان كما يراها هو :

#### 1- المعنى الأول :

لما كان الوجود نوعان : وجود مطلق ، ووجود مضاف ، فالوجود المطلق هو الذى لا يفتقر إلى موجد ولا هو معلول لعله هى أقدم منه ، والوجود المضاف هو الذى يفتقد إلى موجد كان عله له ، فالوجود المطلق هو الوجود الذى يوصف به البارى - جل جلاله - لوجود المطلق الذى لا علة لوجوده ، والوجود المضاف : هو الذى يوصف به سواه من الموجودات لأن وجود كل شئ مقتبس من وجوده وتابع له ومتعلق به حتى إنه لو توهم إرتفاع وجوده تعالى لأرتفع وجود كل شئ .. ولا يمكن أن يوجد شئ إلا لوجود البارى تعالى ، فلما كان البارى تعالى هو الموجود الصحيح كان وجود غيره لاحقاً لوجوده وتابعاً له ، ولم يكن فى الوجود إلا هو ومصنوعاته صار الموجود من هذه الجهة موجوداً واحداً والمعلوم كأنه معلوم واحد ، وصار إذا علم نفسه فقد علم كل وجود تابع لوجوده (105) .

#### 2- المعنى الثانى :

ويذهب فيه البطليوسى لها أن كثرة العقول ليست دلالة على فضل العاقل بل تدل على النقص الشديد كما أن نظام العقول العشرة الذى يقول به البطليوسى يتضح منه أن العقل ليس معنياً بمعرفة ما دونه من عقول لكنه ملزم بأن يعرف ما سبقه من عقول تعلق

عليه في المرتبة وفي ذلك يقول أن المعقول بتتبع العاقل وتكميل جوهره ولو لا ذلك ما احتجنا إلى أن نقل غيره ، وليست كثرة العقول دليلاً على فضله ، بل فيها دلالة على شدة نقصه فعلى قدر كمال الشيء في جوهره تقل معقولاته وعلى قدر نقصه تكثر معقولاته ولاجل هذا صار النقص لازماً لكل موجود دون الباري تعالى فأقربها إليه أكملها وأقلها نقصاً لأنه لا يحتاج في كمال جوهره إلى أكثر من عقله العلة الأولى فكلما إنحطت مراتب الموجودات كثر نقصها واحتاج كل واحد منها في كمال جوهره إلى أن يعقل كل موجود قبله في عقله العلة الأولى ، إذا لا يمكنه عقل العلة الأولى حتى يعقل الوسائط التي بينه وبينها فكلما كان الباري تعالى هو نهاية الكمال كان غنياً عن أن يعقل غيره وكان إذا عقل نفسه فقد عقل ما سواه (106) .

### 3- المعنى الثالث :

يعتبر الله صورة للموجودات من حيث أن وجود غيره مقتبساً من وجوده ومن هنا صار كأنه صورة للموجودات توجد بوجوده كما يوجد المصور بصورته وصار وجوده كالجنس الذي يجمع الأنواع والأشخاص وإن كان الباري تعالى تنزه عن أن يوصف بجنس ، أو نوع أو شخص ولكنه يتمثل وتقريب (107)، عندئذ يكون المعلوم فيه واحداً فإذا علم نفسه علم الموجودات الأخرى .

### 4- المعنى الرابع :

وفيه يفرق البطليوسي بين علم الله وعلم الإنسان ويؤكد على أن الاختلاف بينهما جوهرياً فعلم الإنسان كسبي بواسطة الحواس الخمس وأساليب الاستدلال المختلفة حتى نصل إلى معرفة الكليات ، ويختلف علم الله عن ذلك كل الاختلاف فالإنسان لا يعرف الأشياء بذاته وجوهره وإلا صارت ذاته عالة أبداً وهو مضطر إلى استخدام الأدوات والوسائل المختلفة للمعرفة وكذلك " المعقولات الأولى " الموجودة في ذاته أصلاً وإلى تنظيم معرفته على صورة مقدمات ونتائج فمعلومات الإنسان " مكتسبة " لكن الله لا يستخدم هذا الطريق في معرفته للأشياء وإلا كان علمه " كسبياً " يقول البطليوسي في ذلك " إن الإنسان لا يعرف الأشياء بذاته وجوهره ولو علمها بذاته وجوهره لكانت ذاته عالة أبداً ولم يحتاج إلى اكتساب العلم وإنما يعلم الأشياء بأمور زائدة على ذاته يتخذها آلات يتوصل بها إلى نقل معلوماته وهي الحواس الخمس والمعقولات الأولى تجدها مركزة في نفسه ولا يدري من أين حصلت له منها هاتين الصفتين من الآلات لتوصل إلى اكتساب المعاني التي تجوهر بها ويحل العقل المستفاد (108) " .

إن علم الله ذاتي مخالف لعلم الإنسان والعالم والعلم والمعلوم فيه شيء واحد ، ويجوز القول إنه العالم والعلم دون أن يؤدي هذا إلى تغير في ذاته (109) .

يقول البطليموسى : والبارى تعالى لا يوصف بأنه يعلم الأشياء بهذه الصفة - عزوجل - وإذا استحال أن نعلم الأشياء على هذه الصفة صح أن علمه ذاتى ليس بأكتساب وإذا استحال أن يوصف بأن علمه شيء زائد على ذاته كانت ذاته هى العالم بعينه وإذا لم يصح أن يوصف بأنه مفتقر إلى غيره بل كل شيء مفتقر إليه حتى إن العالم والعلم والمعلوم منه شيء واحد خلاف ما نعتله من أنفسنا، وإذا ثبت هذا بالدلائل التى تضطر إليها صار إذا علم نفسه فقد علم كل شيء (110) .

ويغيب البطليموسى على الفارابى وابن سينا فهمهما الخاطيء نقول فلاسفة اليونان " أن الله لا يعلم إلا نفسه " وهو ما قادهم إلى تعطيل الله من العلم بالجزئيات (111) فيقول " ومما يدل على ذلك اعتقاد الفلاسفة ( يقصد الفارابى وابن سينا ) وذكرهم أن البارى تعالى عالم بكل شيء مع قولهم إنه لا يعرف إلا نفسه (112) " .

ويضيف مفنداً آراءهم فيقول : ومن قولهم أن البارى تعالى عقل مجرد عن المادة بخلاف ما يوصف بأنه عقل إذا كان لا يشبهه شيء ولا يشبه شيئاً ، وإذا كان عندهم عقلاً مجرداً عن المادة لم يخف عنه شيء لأن المانع لنا من إدراك الأشياء إنما هو المادة (113) .

ومن ذلك قولهم أيضاً " أن العاقل والعقل والمعقول منى شيء واحد وكذلك العالم والعلم والمعلوم منه شيء واحد فذاته عندهم عقل وعلم فكيف يتوهم على من ذاته عقل وعلم (114) " .

ويغيب البطليموسى بعد ذلك متسائلاً فكيف يتوهم على من ذاته عقل وعلم أن يغيب عنه شيء ؟ وأن يعطل الله - سبحانه وتعالى - عن إدراك الجزئيات .

يقول البطليموسى لمن زعم من الفلاسفة أن الله يعلم الكلليات ولا يعلم الجزئيات من أين فرقتم بين الأمرين ؟ فإن قالوا : لأن الجزئيات تدخل تحت الزمان وتتغير بتغيره وتحتاج فى معرفتها إلى الحواس الخمس والكلليات التى هى الأنواع والأجناس لا تدخل تحت الزمان ولا تتغير بتغيره ولا تحتاج فى معرفتها إلى الحواس الخمس ونقول لهم : الستم تعلمون أن الإنسان إنما يعلم الكلليات بمشاهدة الجزئيات الواقعة تحت الزمان والأستدلال عليها بالمقدمات الغريزيات ؟ فهل تزعمون أن الله تعالى يدرك الكلليات بهذا السبيل ؟ فإن قالوا نعم شبهوه بالبشر وقلنا لهم : إذا جازعندكم أن يشبه البشر فى علم الكلليات فما الذى يمنعه أن يشبهه فى علم الجزئيات ؟ وإن قالوا : لا يجوز أن يعلم الكلليات على نحو ما يعلمها البشر وإنما يعلمها بنوع آخر من العلم لا يكيف لا يشبه علم البشر قلنا : فما المانع أن يعلم الجزئيات بهذا العلم ولا فريق ؟ (115)

بعد أن يوضح البطليموسى هذا التناقض فى قول الفلاسفة يمضى فى مناقشته لهم مستنداً إلى ما جاء فى القرآن من آيات تثبت أن علم الله شامل لكل شيء كبيراً كان أو صغيراً وكلية

كان أوجزئياً مؤكداً على أن ما جاء في هذه المسألة من الأقوال الماثورة عن الفلاسفة القدامى يطابق ما ورد في الشريعة وما جاء به الوحي (116) .

يقول البطليوسى : إن البارى لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء .. ( فهو عالم بكبير الأشياء وصغيرها لا يغيب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين (117) وهذه صفة الكمال التى تليق بالله تعالى(118) والله هو عالم الغيب والشهادة (119) وعلمه الغيب هو علمه للأشياء قبل كونها وعلمه للشهادة علمه للأشياء وقت كونها (120) وهذا يعنى ان علمه يشمل دقائق الأمور وعظيمها .

وبذلك ينتهى البطليوسى إلى تفنيد مزاعم الفلاسفة المسلمين الباطلة وتقرير أن كلام الفلاسفة المتقدمين يطابق الذى وردت به الشريعة فيقول وقد ذكرنا من كلام الفلاسفة المتقدمين ما يطابق هذا الذى وردت به شريعتنا وقد قلت فى ذلك من البسيط (121) :

ياواصفاً ربه بجهل      ثم يقدر الله حق قدره  
كيف يفوت الإله علمه      بسر مخلوقه وجهره  
وهو محيط بكل شيء      وكله كائن بأمره  
تعقيب :

نخلص مما سبق إلى أن البطليوسى أنتقد كل من ذهب من مذهب الفارابى وابن سينا وغيرهم من الفلاسفة الإسلاميين من أن الله لا يعلم غيره ، أو إنه يعلم غيره من الموجودات على نحو كلى لا جزئى .

وهؤلاء الفلاسفة استنصوا بتأويل خاطيء إلى مقولة الفلاسفة اليونانيين القدامى القائلة بأن " الله لا يعلم إلا نفسه " وهذا التأويل الخاطيء عندهم - كما يراه البطليوسى - يرجع إلى جهل وسوء فهم لكلام القدامى وإنهم براء فيما توهم عليهم .

ورأينا أن البطليوسى قد بذل الجهد الكثير فى تحرير هذه العبارة الماثورة على أربعة أوجه وخرج منها بمبدأ واحد مؤداه " إذا علم الله نفسه فقد علم كل وجود تابع لوجوده " وأخذ فى التدليل على أن الفلاسفة قد أرادوا بذلك أن الله عالم بكل شيء لأنه عقل مجرد عن المادة التى .. يمنعنا من إدراك الأشياء والتفقه القائمة فى ذلك بين علم الله وعلم الإنسان وأنتهى من ذلك إلى أبطال ما ذهب إليه كل من الفارابى وابن سينا ومن حذا حذوهم من الفلاسفة .

وأخيراً قام البطليوسى بمناقشة هذه المذاهب وأبطالها فى ضوء ما جاء به القرآن من آيات تثبت شمولية علم الله سبحانه وتعالى - لكل الموجودات كبيرها وصغيرها كلياً كان أو

جزئياً مؤكداً على أن ما جاء في هذه المسألة من الأقوال الماثورة عن الفلاسفة القدامى يطابق ما ورد به الشرع وما أنبأ به الوحي .  
وكان البطلاني في هذه مسألة العلم الإلهي أقرب إلى التوفيق بين الفلسفة والدين من كبار فلاسفة الإسلام من أمثال المعلم الثاني الفارابي والشيخ الرئيس ابن سينا اللذان لم يحرصا كثيراً على التوفيق بين الدين والفلسفة فمالا إلى جانب الأخيرة .  
أما فيلسوف قرطبة ابن رشد فلنا معه وقفة طويلة لبيان آرائه في هذه المسألة في نهاية البحث .

### المسألة الثالثة : بين الوحي والعقل

مقدمة :

تمثل مسألة العلاقة بين الوحي والعقل ركناً هاماً من أركان محاولات التوفيق بين الفلسفة والدين فقدم فلاسفة الإسلام نظرية فلسفية في النبوة ويرى الدكتور إبراهيم مدكوران الفارابي هو أول من ذهب إليها وفصل القول فيها بحيث لم يدع فيها زيادة لخلفائه فلاسفة الإسلام الآخرين وهذه النظرية هي اسمى جزء في مذهبه الفلسفي (122) .

ولنا هنا بصدد تفصيل القول في هذه النظرية من حيث أصولها ودوافعها وموقف المتبين والمنكرين لها بقدر ما نهدف إلى دراسة العلاقة بين الوحي والعقل وتحديد ضواحي النفس ومهمتها وخواص النفس النبوية والدور الذي لها تنقف على مدى محدودية العقل في مواجهة الأمور التي تعلم بطريق الوحي .

يرى الفارابي أن الاتصال بالعقل الفعال ميسور من طريقين : طريق العقل وطريق المخيلة ، أو طريق التأمل وطريق الإلهام فبالنظر والتأمل يستطيع الإنسان أن يصعد إلى منزلة العقول العشرة وبالدراسة والبحث ترقى نفسه إلى درجة العقل المستفاد حيث تتقبل الأنوار الإلهية (123) وتيسر النفوس كلها قاصرة على هذا الاتصال وإنما تسمو إليه الأرواح القدسية التي تستطيع أن تخترق حجب الغيب وتدرك عالم النور .

يقول الفارابي " الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن وقد يتعدى تأثيرها من بدنها إلى أجسام العالم وما فيه وتقبل المعلومات من الروح والملائكة بلا تعلم من الناس (124) " فيفضل الدراسات النظرية الطويلة والتأملات العقلية الكثيرة يستطيع الحكيم الاتصال بالعقل الفعال (125)

أما عن طريق المخيلة فيمكن للأنبياء الاتصال بالعقل الفعال فكل إلهاماً ما تهتم وما ينقلون إلينا من وحي منزل الرمن آثار المخيلة ونتيجة من نتائجها .

وهذه المخيلة تعمل عملها في الأحلام وفي اليقظة ففى الأحلام تكون رؤيا صادقة حال النوم وفي حال اليقظة تكون وحياً والفرق بين هذين الطريقتين نسبي والأختلاف بينهما في الرتبة لا في الحقيقة (126) .

فالمعرفة حال اليقظة هي أعلى في المرتبة من الرؤى والأحلام ذلك لأن قوة الإنسان المتخيلة حالها تبلغ نهاية الكمال فتغفل في يقظتها عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلية أو محاكياتها من المحسوسات وتتقبل محاكياتها المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة الأشياء الإلهية وهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي إليها القوة المتخيلة والتي يبلغها الإنسان بهذه القوة (127) .

فميزة النبي الأولى في رأى الفارابى أن تكون له مخيلة تمكنه من الأتصال بالعقل الفعال أثناء اليقظة وحال النوم .

نخلص من ذلك إلى أن الفارابى في نظرية النبوة يرى أن النبي والفيلسوف كلاهما يمكنه الأتصال بالعقل الفعال الذى هو مصدر الشرائع والقوانين الضرورية والفارق بينهما أن الأول يحقق هذا الأتصال عن طريق المخيلة أما الثانى فيحققه عن طريق النظر والتأمل (128) .

والأعتراض الرئيسى على نظرية النبوة الفارابية يكمن في إنه يضع النبي في منزلة دون منزلة الفيلسوف لأن الأول يصل عن طريق المخيلة أما الثانى فإنه يدرك الحقائق الثانية عن طريق العقل والتأمل وهو طريق عقلانى يفوق طريق المخيلة .

كذلك يلزم عن نظرية الفارابى أن النبوة تعد إما مكتسباً وهو ما يرفضه جمهور المسلمين ويخرج عن مهمات الدين والشرع وفي ذلك يقول الشهرستانى " إن إستعداداً نفسياً يستحق به اتصلاً بالروحانيات بل رحمة يمن الله بها على من يشاء من عباده (129) " .

تلك هي الصورة التي كانت عليها نظرية النبوة في الفكر الأسمى عند واحد من أكثر ممثليها والتي كان له أكبر الأثر فيما جاء بعده من المذاهب والمدارس الفلسفية فقد تركت هذه النظرية بصماتها على آراء ابن سينا وابن رشد وأشتملت مبادئها مع تعاليم الصوفية وآراء المعتزلة ونحن إن كنا قد عرضنا لهذه النظرية المدخل لدراسة مسألة الوحي والعقل عند البطليوسى فذلك لما لها من أهمية في التعرف على مدى تأثير فيلسوفنا بهذه النظرية وموقفه منها .

#### دور العقل أو النفس الفلسفية عند البطليوسى :-

دور العقل أو النفس الفلسفية لدى البطليوسى هو معرفة الحقيقة التي تنشدها الفلسفة ومعرفة أسباب الأشياء وعللها يقول البطليوسى خواص هذه النفس محبة العلوم الفلسفية التي لا يراد منها أكثر من الوقوف على حقائقها فقط والحرص على معرفة أسباب الأشياء وعللها والأستدلال لظواهر الصور على بواطنها ومعرفة مراتب الموجودات )

فى ( الوجود وكيف أنبعثت بعضها من بعض لما سرى معها من ( وحدانية ) الله تعالى حصل لكل موجود وذات يتفصل لها من ذات موجود آخر (130) ... .

وعن طريق تحصيل النفس الفلسفية لهذه الأمور يقول البطلانيوسى هذه الأمور كلها من خاصة النفس الفلسفية أن تعرفها بعضها على جهة التصور وبعضها على جهة التحقيق من غير تصور ولكن ليست كل نفس تتعاطى الفلسفة تنهياً لها أن تعرف ذلك كله ولكن يعرف بعضها وإنما تنهياً معرفة هذه الأمور على كمالها للنفس التى أتفق لها فى نظرتها وكونها إستعداد لقبول ذلك (131) .

فكان النفس الفلسفية تنهياً لها هذه الأمور من منطلق أن تعرف الأشياء معرفة عقلية فى سياق عللها أو أسبابها .

والعقل عند البطلانيوسى محدود القدرة فهو يقف عاجزاً أمام بعض الأمور التى تعلم بطريق الوحي وحده .

#### دور النفس النبوية :

يضع البطلانيوسى النفس النبوية فى مرتبة أعلى من النفس الفلسفية من حيث كونها قادرة على الأتصال بالعقل الفعال وتلقى الوحي ، وهنا يتفق البطلانيوسى مع الفارابى فى مسألة الأتصال عن طريق العقل الفعال غير إنه يخالفه فى مسألة علو النفس العاقلة أو الفلسفية التى هى عنده أشرف النفوس التى فى عالم الأركان وأعلاها

وهى السائسة المدبرة لسياسة النفوس ولا يتفق أن توجد إلا فى ذوى الفطرة المتكاملة (132) فكما خلق الله فطراً ناقصة يحتاج إلى التقويم والتصحيح فقد خلق فطراً كاملة مهمتها إكمال الفطر الناقصة بوضع السنن والتشريعات وتعليمنا ما يعجز العقل عن علمه ومعرفته .

ويسوق البطلانيوسى قولاً ينسبه إلى إفلاطون عن عجز العقل عن فهم ما جاءت به الشائع فيقول على لسان إفلاطون " نحن عاجزون عن فهم ما جاءت به الشرائع وإنما نعلم منه يسيراً ونجهل كثيراً (133) " .

وفى نفس السياق ينسب إلى أرسطو قوله بإننا ينبغى أن نسلم بما جاءت به الشائع ويأمر بالتأديب لمن تعرض لتعليل أوامرنا ونواهيها وتعاطى الخوض فيها (134) .

ومن ثم فإنه يذهب إلى أن النبوة ليست أكتساباً بالنظر للإستدلال وإنما إلهام عن طريق الوحي وفى ذلك يقول عن النفس النبوية وطريقة تلقيها للوحي وهذه النفس لا تحتاج فى أكتساب المعارف والعلوم إلى المقاييس والمقدمات كما تحتاجه النفوس الفلسفية .. فقد أكمل الله تبارك وتعالى الفطرة فى أصل خلقتها ليسوس العالم بواسطتها وهذا يوجب أن تكون النبوة إلهاماً لا أكتساباً (135) وذلك خلاف ما ذهب إليه الفارابى من أن النبوة أكتساباً عن طريق النظر والتأمل وأعمال العقل وهو طريق يعلو عنده على طريق المخيلة

أو الإلهام والطريق الأول هو سبيل الفلاسفة ، أما الثانى فهو وسيلة الأنبياء فى تلقى المعرفة عن طريق الاتصال بالعقل الفعال .

تعقيب :

يذهب البطليموس ذهاباً صريحاً فى مسألة والعقل إلى تأييد ما يقوله الدين فى هذه الناحية ولهذا إمتدحه " ابن خاقان " حين تحدث عنه فقال كان له تحقق فى العلوم الحديثة والقديمة وتصرف فى طرقها القويمه ما خرج بمعرفتها عن مضمار شرع ولا تكسب عن أصل للسنة ولا فرع (136) .

وهو وإن كان قد أعلى من شأن النفس الفلسفية ووجد لها مكانتها وقدرتها على اكتساب المعرفة بأدواتها المعروفة من استنباط وأعمال للفكر، إلا إنها لا ترقى عنده إلى مرتبة النفس النبوية التى تتلقى الوحي عن طريق الإلهام لا باتصالها بالعقل الفعال وإن العقل عنده محدود القدرة ، إذ يقف عاجزاً أمام بعض الأمور التى تعلم بطريق الوحي وحده .

وبذلك يكون البطليموس قد حل مشكلة التعارض بين العقل والوحي فأبقى للعقل دوره ومكانته وأحتفظ للنبوة بمكانتها فى مجال الشريعة الإسلامية .

المسألة الرابعة : موقفه من آراء فلاسفة اليونان فى مسألة التوفيق :

يشير البطليموس فى أكثر من موضع من كتابه " الحدايق " إلى علو قدر فلاسفة اليونان ، وأن آراءهم توافق حقيقة الشرع فى أمور التوحيد وشمولية العلم الإلهي .

فيقول فى مسألة علم الإنسان " يبدأ بشيء لا مادة له ، وينتهى بشيء لا مادة له (137) " ، فبداية المعرفة تأمل الإنسان لذاته أى تأمله لصورته الناطقة ثم يترقى حيث يصل إلى مرتبة العقل الفعال الذى صدرت عنه المعارف ، فكانت صورة الإنسان أكمل الصور الطبيعية ولا مرتبة بعدها إلا أن يتجوهر بالمعارف فيلحق بمرتبة العقولات المجردة من الهيولى والمادة الشبيهة بالهيولى (138) .

ويعقب البطليموس على ذلك قائلاً : فهذا مذهب أرسططاليس(139)، وإفلاطون وسقراط ، وغيرهم من مشاهير الفلاسفة وزعمائهم القائلين بالتوحيد وأما الفلاسفة المجوس فزعموا أن العقول المفارقة للمراد تترقى أيضاً بعضها إلى مرتبة بعض حتى يصير أعلاها فى مرتبة البارى - عز وجل - تعالى الله عما يقول الجاهلون علواً كبيراً ( وهذا ) القول كفر يرحت عن أرسططاليس وجميع من ذكرناه لأنه يوجب استحالة البارى (140) .

وفى مسألة خلود النفس - التى سيأتى ذكرها - فيرى أن النفس الناطقة باقية حية لا عدم لها ، يقول البطليموس إن هذا هو مذهب سقراط ، وأرسطو وإفلاطون وسائر زعماء الفلاسفة وعلى ذلك تدل الشائع كلها .

وعلى ذلك فإن ما ذهب إليه البطليموس هو في جوهره محاولة يهدف من ورائها إلى جعل هؤلاء الفلاسفة القدماء وأرائهم في هذه المشكلات الفلسفية الأساسية لا تخرج عما جاء به الإسلام وأن مقتضى العمل لا يخالف نصوص الشرع .

### المسألة الخامسة : ( خلود النفس ) :

مسألة خلود النفس وما يلحق بها من مشكلات البعث والثواب والعقاب وغيرها من المشاكل التي شغلت الفلاسفة والمتكلمين في معظم مباحثهم عن النفس الإنسانية .

وما يعيننا هنا هو مسألة بقاء النفس بعد مفارقة الجسد بالموت وسنعرض في إيجاز لموقف فلاسفة الإسلام في هذه المسألة :

1- عند فلاسفة اليونان :

1- موقف إفلاطون :

تعد دراسة إفلاطون لمسألة خلود النفس من الدراسات التي أثرت تأثيراً عميقاً في الفكر الفلسفي الإسلامي وخاصة عند الشيخ الرئيس ابن سينا .

والواقع أن إفلاطون لم يكن لديه فكرة واضحة تمام الموضوع عن خلود النفس إلى أن بدأ في كتابة محاوة " فيليون " (141) والتي صور فيها الأيام الأخيرة لحياة سقراط بعد الحكم عليه بتجرع السم ومناقشة سقراط لتلاميذه وأتباعه في مصير النفس بعد الموت وتأكيده على أن الفيلسوف لا يهاب الموت مادام موقناً بأن الجسم عائق للنفس عن تلقيها للحكمة والمعرفة والنفس حينما تنقطع عنها عوائل البدن فإنها تصل إلى إدراك الحقائق الثابتة أي المثل (142) فكان النفس عند إفلاطون حبيسة في الجسم مضغوطة فيه وهو لها كالثقلص أو السجن المظلم وإن لا سبيل إلى الخلاص إلا بالمعرفة الحقّة أي بالفلسفة التي تحرر النفس فتطلق من أسرها إلى عالم الخلود .

وتأكيداً على ذلك يقول إفلاطون في كتاب الريوية المنسوب خطأ إلى أرسطو وقد ذم وأزدري إفلاطون إتصال النفس بالجسد فإن النفس إنما هي في البدن كأنها محصورة كظيمة جداً لأنطق لها ، ثم أن البدن للنفس إنما هو كالغار (143) .

ويسوق إفلاطون عدة براهين على خلود النفس هي : برهان التضاد وبرهان المشابهة وبرهان المشاركة ثم برهان الحركة فبالنسبة لبرهان التضاد فالملاحظ لنا جميعاً أن الشيء إذا زاد عن حده إنقلب لضده وإن الأكبر يتولد من الأصغر والأحسن من الأسوأ فهناك تبادل دائم بين الأضداد وينفى النفس في هذا التنقل حيث لا يطرأ عليها الفناء (144) أو بمعنى آخر إذا كانت لنفس مبدأ الحياة فلا يمكن أن تقبل ضدها أي الموت ولذلك فالنفس لا تموت إنما تنحسر عن الشيء الذي كانت قد حلت فيه ويموت ذلك الشيء أما هي فتبقى خالدة (145) .

أما فيما يختص ببرهان المشابهة فيذهب إفلاطون إلى أن النفس تترك المثل والحقائق العامة الأزلية الباقية والشبيه وحده هو الذي يترك الشبيه فلا بد أن يكون للنفس ما للمثل من ثبوت وبقاء (146) .

وبالنسبة لبهران المشاركة فانفس عند إفلاطون مشاركة للحياة بذاتها ومنافية للموت بطبيعتها فهي بحسب مدلولها وحقيقتها حياة ولا يمكن أن تجتمع في ماهية واحدة ضدان فانفس حياة فقط ولا تقبل الموت بحال .

أما برهان الحركة فمؤداه إنه إذا كانت الأشياء غير الحسية غير متحركة بذاتها بل تتحرك بتأثير قوة من الخارج فإنه يجب أن يكون هناك شيء يتحرك بذاته لتحركها والحركة بطبيعتها أزلية فينبغي أن يكون محركها أزلي أيضاً بذاته وطبعه وهو النفس وعليه فهي أزلية وخالدة (147) .

## 2- موقف أرسطو :

أما موقف أرسطو فإنه مغاير لموقف إفلاطون فالكائن الحى عنده - كسائر الموجودات الطبيعية - يتألف من مادة وصورة على إنه يطلق على المادة في الكائن الحى أسم " الجسم " وعلى الصورة أسم النفس فالجسم والنفس للكائن الحى بمثابة المادة والصورة للكائن غير الحى ويعرف أرسطو النفس بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلى له حياة أو ذو حياة بالقوة والجسم الذى هذا هو شأنه جسم عضوى (148) ويشبه أرسطو علاقة الجسم بالنفس بعلاقة العين بالإبصار ، يقول أرسطو لو كانت العين جسماً لكان البصر روحها لأن البصر هو ما هية هذه العين أو جوهرها الذى يناظر تعريفها ولأن العين مادة البصر وحين تفقد العين والبصر فلا تعد عيناً إلا تجاوزاً ولا تكون عيناً حقيقة أكثر من عين تمثال أو صورة (149) .

وكما أن الحدقة وقوة البصر يتكون منهما العين كذلك النفس والجسم ، لأنها صورة الجسم وفعله (150) أى فعل الجسم العضوى وتشكل معه كائناً حياً واحداً كما يؤلف الشمع والصورة المطبوعة عليه جسماً واحداً غير متجزئ (151) .

يستتبع هذا أن النفس لا يمكن أن تكون مفارقة للجسم ، ولذلك فلا معنى لخلود النفس بعد فساد الجسم وفنائه على أن أرسطو يعتقد أن العقل الفعال - وهو اسمى جزء من أجزاء النفس الإنسانية - خالد لأنه ليس فعلاً لآى جزء من أجزاء الجسم .

يقول أرسطو فى ذلك - دون أن يقدم تفسيراً لما يقول - " لن جزءاً معيناً من النفس وهى النفس الفاعلة ( عقل بالفعل ) عنصر قائم بذاته غرس فى النفس ومن ثم فهى خالدة لا تفنى وإن البدن ليس إلا آلة تستخدمها النفس (152) " .

وهكذا ظهرت مسألة خلود النفس أو فنائها فى الفكر الفلسفى القديم متمثلة فى نزعتين : الأولى : إفلاطون يتسم بالروحانية ويرى أن النفس أزلية خالدة وجدت قبل البدن وتحيا بعد فنائه .

والثانية : أرسطية يرى إشباعها مع المعلم الأول أن النفس حادثة تخلق مع البدن ولا يمكن أن توجد باستقلال عنه (153) وسنرى كيف أثرت هاتين النزعتين في المتكلمين والفلاسفة على حد سواء .

#### ب - المتكلمون والفلاسفة الإسلاميون :

لم يتعرض المتكلمون الأوائل لمسألة خلود النفس الإنسانية كما إنهم لم يحاولوا الاحتجاج على وقوعه بأدلة عقلية وبراهين فلسفية .

فالفخر الرازي بعد مناقشته لأدلة ابن سينا على خلود النفس يرفض الأخذ بها لعدم إقتناعه بها ويؤكد على أن الطريق الوحيد لإثبات خلود النفس هو وقوعه شرعاً وأنه أمر " اطبق عليه الأنبياء والأولياء والحكماء (154) " .

أما الغزالي فقد تأثر ببراهين ابن سينا وأخذ بها في مقاصده ودمجها في برهنته على وجود النفس وتجردها (155) .

إلا إنه عاد في " التهافت " فوقف المسألة التاسعة عشرة "إبطال قول الفلاسفة أن النفوس الإنسانية يستحيل عليها العدم بعد وجودها وإنها سرمدية لا يتصور فناؤها (156) " ويشرع بعد ذلك في تفنيد أدلة ابن سينا المثبتة للخلود ثم يناقشها دليلاً دليلاً .

أما الفلاسفة وفي مقدمتهم الفارابي فنلمح لديه إضطراباً وتناقضاً في مسألة خلود النفس فيقول بالخلود مرة وينكره أخرى فمرة يذهب مع إفلاطون إلى أن النفس العاقلية هي جوهر الإنسان عند التحقيق وإنها لا تفنى بفنائها فهي مفارقة باقية بعد الموت فليس فيها قوة قبول الفساد (157) وهو يذهب في قول آخر إلى أن النفوس الإنسانية صور لأجسامنا ولما كان يرى أن المادة هي السبب الذي يؤدي إلى اختلاف الأفراد فيما بينهم فإنه لم يتردد في الجزم بفناء النفوس الخيرة العارفة عنده هي وحدها التي تبقى - كما أشرنا - وتدخل العالم العقلي وكلما زادت درجتها في المعرفة في هذه الحياة علا مقامها بعد الموت بين النفوس وزاد حظها من السعادة الروحية في عالم الخلود (158) .

أما ابن سينا فقد تكاملت لديه الصورة العقلية على خلود النفس فقد سلك طرقاً مختلفة في إثبات خلود النفس صارت فيما بعد الأصول التي اعتمد عليها المتأخرون من الفلاسفة والمتكلمين في البرهنة على الخلود سواء في المشرق أو المغرب .

ويجيب بحث ابن سينا في الخلود من منطلق الضرورة الدينية والحاجة الفلسفية بهدف التوفيق بين النقل والعقل أو بين الدين والفلسفة (159) .

ويسلك ابن سينا في البرهنة على خلود النفس سبلاً شتى ويمكننا أن نجمل

هذه البراهين فيما يلي :

1- برهان الإتصال :

ومؤداه أن الاتصال القائم بين النفس والجسم هو اتصال عرضي فهي لذلك لا تفنى بفناء البدن لأن كل شيء يفسر بفساد شيء آخر ينبغي أن يكون متعلقاً به بشكل ما ، والنفس منفصلة في وجودها عن البدن فهي " لا تموت بموت البدن ولا تتقبل الفساد أصلاً أما إنها لا تموت بموت البدن فلأن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر متعلق به نوعاً من التعلق (160) " .  
وعلى ذلك فالعلاقة بين النفس والجسم ليست علاقة اقتران في الوجود لأنها

جوهر قائم بذاته ولا علاقة اللاحق في الوجود لأن هذه التبعية تستلزم أن تكون معادلة له ولا يمكن أن نتصور هنا أية صورة من العلية ولم يبق إلا أن تكون العلاقة بينهما علاقة السابق في الوجود فالنفس سابقة والجسم لاحق (161) .

2- برهان البساطة :

ومؤداه أن النفس جوهر روحاني واحد وبسيط لا قسمة فيه وموجود هذه طبيعته لا يعتره فناء أو فساد ، والنفس لا تقبل الفساد ولأنها بسيطة موجودة بالفعل فلو قبلت الفناء كان البسط فعلاً وقوة في آن واحد وهذا محال في البسائط لأن حصول أمرين متناقضين لا يمكن أن يتم إلا في محلين متغايرين وقد ثبت أن النفس جوهر بسيط ولكنها حياة بفطرتها وطبيعتها فلا يمكن أن يكون فيها استعداد للفناء ولا أن تقبل الفساد بحال (162) .

وقد حظى هذا البرهان بالإنتشار والتأثير فيمن جاءوا بعده إلا إنه كما يرى الدكتور مذكور- فرض يفترضه ابن سينا ويعوزه الدليل وهو موضع البحث والمناقشة والأخذ والرد (163) لذلك ، فقد لجأ ابن سينا إلى برهان ثالث .

3- برهان المشابهة :

يقوم هذا البرهان على القول بأن النفس تدرك المعقولات الكلية المجردة التي لا يجوز إدراكها بألة جسمانية بل اللازم أن يكون المدرك لها جوهر قائماً بنفسه ليس بجسم ولا منطبع في جسم ومن ثم فالنفس الإنسانية من عالم العقول المفارقة والنفوس الكلية وهذه باقية خالدة فكل ما شابهها خاند خلودها وهي صادرة عن العقل الفعال واهب الصور وهو جوهر عقلي أزلي باق ويبقى المعلوم ببقاء علته (164) فالصور العقلية بسيطة غير منقسمة لزم أن يقوم في حل بسيط غير منقسم .

يقول ابن سينا في النجاة " بيد أن محل المعقولات جوهر ليس بجسم ولا أيضاً قوة في جسم فيلحقه ما يلحق الجسم من الأنقسام ثم يتبعه سائر المجالات (165) " وواضح أن هذا البرهان يستمد قيمته من الميتافيزيقا السينورية القائمة على نظرية العقول العشرة .

نخلص مما سبق إلى أن برهنة ابن سينا على خلود النفس متأثرة في جملتها بالبرهنة الإفلاطونية - كما أشرنا - وهذا يدلنا على مدى تأثير محاورة فيودن تأثيراً كبيراً في فلاسفة الإسلام فيما يختص بمسألة خلود النفس .

فإن كان الفارابي قد ذهب في هذه المسألة إلى تقسيم النفوس إلى قسمين : عارفة خيرة وهي وحدها الخالدة وجاهلة مرتبطة تفنى بقاء الجسم فإن هذا الأمر عاب عليه فيما بعد بعض مفكري الأندلس وعدوه هفوة كبرى لأن النفوس جميعاً في رأيهم خالدة (166) .

وهذا ما جعل ابن سينا يتدارك هذا النقص ويبرهن على الخلود برهنة مفصلة لم يقتصر تأثيرها على المشرق العربي ، بل امتد إلى المغرب وظهرت بخاصة البطليوسى في براهينه على خلود النفس ومن بعده موسى بن ميمون الذي تأثر بقيلسوفنا في هذا الجانب (167)

### النفس وخلودها عند البطليوسى :

#### 1- ماهية النفس :

بدأ البطليوسى حديثه عن النفس ببيان ماهيتها : بأنها جوهر باق لا ينحل بإنحلال الأجسام وإنما عند مفارقتها للجسم تكون في نهاية الكمال والتمام إلا أن تكون لها أعمال قبيحة فتبقى معذبة (168) .

" فالنفس حية بالطبع لا بد في طبيعتها قبول العلوم والمعارف (169) " فهي حية بالطبع ميتة بالعرض والجسم ميت بالطبع حى بالعرض وعند الموت تعود النفس إلى طبيعتها وهي الحياة وتتخلص من الموت الذى لزمها مع البدن .

ويرى البطليوسى أن الروح الذى تحدثت عنها الشرايع ليست إلا النفس التى تكلم عنها الفلاسفة (170) والأسماء لا يلتفت إليها وإنما يلتفت إلى المعانى (171) .

وتقع النفس عنده في عالم المعقول وتلى العقل الفعال من حيث الرتبة وتمائل العقول المجردة من حيث إنها ليست بجسم كما تختلف عنها في إنها توجد مع الجسم وقد أكسبها ذلك شقاء وظلاماً لأن طبيعة الجسم تختلف عن طبيعتها مما يحجب عنها صور العالم العقلى الذى صدرت عنه ولا يمكنها أن تستعيد سعادتها إلا إذا تجردت عن العالم المادى وإستضاءت بضوء العقل وهي في ذلك بمنزلة رجل حصل في ظلمة فهو لا يرى جسمه ولا غيره فإذا أضاء له الجو وسرى في عينه نور الشمس رأى حينئذ جسده وما حوله من الجسومات كذلك النفس تمنعها ظلمة الجسم من رؤية ذاتها ورؤية الصور العقلية المجردة فإذا أفاض عليها العقل نوره رأت ذاتها وغيرها من المعقولات (172) .

واضح أن البطليوسى قد تأثر بأراء إفلاطون والفارابي وابن سينا في ماهية النفس وما يتعلق بطبيعتها والأصل الذى صدرت عنه وعذابها عند اقترانها بالجسم وعدم رؤيتها للحقائق .

## 2- مراتب النفس :

يقسم البطليوسى النفس فى مطلع " الفصل السابع " من كتابه الحقائق إلى ثلاثة أقسام (173) :-

النفس النباتية الشهوانية : ومن صفاتها طلب الغذاء والتلذذ بوجوده والألم لفقده ووظيفتها حفظ الشخص عن طريق الغذاء وحفظ النوع عن طريق التناسل والتكاثر ومن ثم فإنها تقوم بجميع الوظائف المتصلة بهذا من هضم للغذاء وإمتصاص له ونمو وإخراج . (174)

النفس الحيوانية (الغضبية) : ويسمىها أحياناً " بالهيمية " والشيطانية والإمارة بالسوء لأنها تأمر بمساوىء الأخلاق والقبايح (175) ومن خواصها : شهوة النكاح ، والرئاسة ، وهى تقود الحركة الأتية والأختيارية كما إنها توجه الحواس الخمس .

النفس الإنسانية (الناطقة) : ويطلق عليها أحياناً النفس العاقلة أو " الملكية " التى تأمر بمحاسن الأخلاق وتحض على الفضائل ومن سماتها ووظائفها الروية والفكر ومحبة العلم والمعرفة .

## 3- خلود النفس :

يرى البطليوسى أن عدم يلحق النفس النباتية والحيوانية ولكن النفس الناطقة حين تتحرر من البدن لا تعدم بعده وإنما هى خالدة ويرى أن هذا هو مذهب الفلاسفة القدماء ويطابق ما ود فى الشرع يقول البطليوسى النفوس ثلاثة : نباتية ، وحيوانية ، وناطقة ، فأما النفس النباتية والنفس الحيوانية فلا نعلم خلافاً فى عدمها لعدم الجسم وإنما وقع الخلاف فى النفس الناطقة وهى العاقلة المميزة فزعم قوم إنها تعدم عند فراقها للجسم كعدم النباتية والحيوانية وقال قوم إنها باقية حية لا عدم لها وهو مذهب سقراط وأرسطو وإفلاطون وسائر زعماء الفلاسفة وعلى ذلك تدل الشرائع كلها (176)

براهين خلود النفس عند البطليوسى :-

### 1- برهان التباين بين النفس والجسم :

ومؤداه أن إنغماس الإنسان فى الشهوات يمنعه من ممارسة التأمل ومزاولة الحياة الروحية وتزيد قدرة الإنسان على تصور الحقائق المجردة كلما أنسلخ من قيود بدنه ومن ثم فإن النفس عند الموت تكون أقدر على إدراك الحقائق نظراً لنزوال القيد المادى .

يقول البطليوسى أن ميل الإنسان إلى الشهوات الطبيعية والأهواء واللذات الجسدية تمنعه من تصور الحقائق وقبول المعارف وتكسب ذهنه بلادة وإقلاله من ذلك يفيد ذهنه حده ويعينه على قبول المعارف وتصور الحقائق فدل ذلك على إذابة الطبيعة للنفس الناطقة وإنها كما أنسلخت منها كانت أكثر تمييزاً وأوضح معرفة فنتج من هذه المقدمات أن تكون عند الموت

أصح تمييزاً وأبصر للحقائق لإنسلاخها من جميع المادة ولا يكون التمييز والتصوير إلا لحي  
فالنفس إذا حية بعد الجسم (177) .

ثم يورد البطلبيوسى للتدليل على ما سبق نصوصاً من القرآن في محاولة للتوفيق بين  
الفلسفة الإفلاطونية والعقيدة الإسلامية في قوله سبحانه وتعالى " لقد كنت في غفلة من  
هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد " (178) وقول نبينا (179) عليه السلام "  
الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا " .

وهذا البرهان يتشابه مع ما ذهب إليه الفارابى إلى أن الإنسان كلما إنسلخ من الماديات صار  
جوهره قريباً إلى الله فأصبح تصويره للحقائق أكثر صفاء وأعظم كمالاً وإن هذا التعقل من  
فعل النفس العاقلة (180) .

كما أبرز ابن سينا الفكرة ذاتها عند حديثه عن خلود النفس (181) .

2- برهان القوة والفعل :

يعتمد هذا البرهان على مفهوم أرسطو للقوة والفعل فكل موجود بالفعل من الأشياء  
الطبيعية فقد كان موجوداً بالقوة فكلما كان موجوداً بالقوة ثم وجد بالفعل يخرج  
شئ آخر هو موجود بالفعل .. فإذا ثبت هذا قلنا أن بعض الأجسام حى بالقوة ثم يصير حياً  
بالفعل فمخرجه إلى الحياة جوهر آخر غير حى بالفعل والجسم إنما يصير حياً بمقارنة  
النفس له فالنفس إذا حية بالفعل وما هو حى بالفعل لا يعدم الحياة فالنفس إذا لا تعدم  
الحياة (182) .

3- برهان إستغناء النفس عن الجسم :

النفس في حاجة إلى الجسم لتحصل منها الصور العقلية فإذا تم ذلك بطل إعتادها  
على الجسم ويتبع هذا أن الحواس ما هي إلا أدوات لها دورها المرحلى في الإدراك والنفس لا  
تعتمد عليها بعد مفارقة الجسم يقول البطلبيوسى نفوسنا الناطقة إنما تفتقر إلى الحواس  
الجسدية مادامت عارية من الصور العقلية فإذا حصلت منها صورة من الصور العقلية لم  
تحتاج إلى إستعمال الحاسة التى كانت تتوصل بها إليها فيدل ذلك على أن النفس  
الناطقة إستقلالاً بذاتها تستغنى به عن الجسم وأن أعضاء الجسم إنما هي آلات لها تلتقط  
بها معارفها فانتج من لك أن النفس الناطقة إذا تجوهرت وحصل لها العقل المستفاد لم  
تحتاج إلى التعلق بالجسم (183) .

4- برهان تحصيل الصور المجردة في النفس :-

يرى البطلبيوسى أن نفوسنا تجد الأشياء الهيولية مصورة في ذواتها عند مغيب الأشياء  
المصورة عن حواسنا وكذلك نرى الأشياء حال نومنا وما تراه نفوسنا من ذلك في حال  
اليقظة والنوم إنما هي صور مجردة من هيولائها فيثبت بذلك أن الصور لها وجود في  
الهيولى ووجود خلو من الهيولى ولو لا ذلك لم تتمكن نفوسنا أن تجد صورة لها في هيولائها

وإذا ثبت ذلك لم يستنكر وجود الإنسان بعد الموت صورة مجردة من الهيولى ولم يمنع من ذلك مانع (184) .

5- برهان تحصيل النفس للمعرفة :

يؤكد هذا البرهان على أن معارف الإنسان تزيد كلما تقدم به الزمن وأن النفس هي المنوط بها تحصيل المعارف وما جسم الإنسان وحواسه إلا واسطة فقط يقول البطليوسى : الإنسان بالمشاهدة يبدأ طفلاً لا يعلم شيئاً ثم لا يزال كلما نشأ يترقى في المعارف وتكثر المعقولات في نفسه حتى يصير فيلسوفاً حكيماً فلا يخلو ما يستفيده من التمييز والمعرفة أن يكون من قبل جسمه فقط أو من قبل نفسه فقط أو من قبلها معاً فإن كان من قبل جسمه فيجب أن يكون الإنسان ضخماً جسمه وكثرت مادته كان أشد تهيؤاً لقبول المعارف وكلما ضال وقلت مادته كان أبعد عن قبول المعارف ونحن نرى الأمر بالعكس من ذلك لأننا نرى من به السل والنبول ينقص جسمه كل يوم وذهنه باق على كماله ( وينتج من ذلك ) أن ما يستفيده الإنسان من التمييز والمعارف إنما هو من قبل النفس فقط (185) .

6- برهان تحصيل النفس للفضيلة :

يقول البطليوسى : النفس الناطقة تناقض النفس الحيوانية لأنها ترغب في كسب الفضائل وإخراج الرذائل وتزهّد في اللذات الجسدية وترغب في اللذات العقلية والنفس الحيوانية بعد ذلك ولذلك سميت بهيمية فإن كان لائقاً للنفس الناطقة بعد هراقها الجسد ولا لها حياة أخرى تحيي فيها ثمرة ما كانت منه تسعى وعليه تحرص فالنفس الحيوانية إذا أشرف من الناطقة وما تأمر به النفس الحيوانية من الاستغراق في الشهوات هو الصواب والعقل وما تأمر به النفس الناطقة هو الخطأ والجهل وهذا قلب للمعقول وعكس ملا تقتضيه الحكمة (186) .

وهذا البرهان كما نرى يتأسس على ملاحظة أن الإنسان في نفسه الناطقة التي تأمر بفضائل الأخلاق والزهد وتناه عن الأنغماس في الشهوة إنما تناقض النفس الحيوانية ( البهيمية ) التي تأمره بعكس ذلك فإذا لم تكن هناك حياة أخرى تسعد فيها نفسه الناطقة فيكون ما تأمر به النفس الشهوانية من الذات هو الأفضل والأصوب لكن نفسه هذا يخالف الحكمة ويجاهى الصواب .

7- برهان البساطة والتركيب :

يقول فيه البطليوسى كل شيء مركب من بسائط فإنه ينحل إلى بسائطه والإنسان مركب من شيئين : روحانى وجسمانى ونحن نرى الإنسان إذا مات لحق جسمه بجسمانى مثله فكذلك روحانيته يجب أن تلحق بروحانى مثلها وقد صح فيما قدمناه من البراهين السالفة أن ذلك الروحانى هو الذى تفيد جسمه الحياة وإنه حى بالفعل بعد مفارقتها الجسد لا يعدم الحياة (187) .

ولقد تداول كثير من الفلاسفة بزعماء إفلاطون فكرة هذا البرهان على اعتبار أن البسيط لا ينحل ولا يقنى وأن الذى يقنى وينحل هو المركب من الأشياء (188) .

8- برهان عدم قبول النفس للفساد :

ومؤداه أن الجسم غير حساس بذاته وجوهره لأنه يعدم الحس عند الموت أما النفس فهي حساسة بذاتها وجوهرها وماكان حساساً بذاته وجوهره بطل أن يعدم الحياة فالنفس اذن حية بعد فراق الجسم (189) .

ولقد سبق أن تناول ابن سينا أيضاً هذا البرهان حيث تحدث عن خاصية النفس التى تعمل بشكل مستقل فهذا البرهان يعد طرفاً مكماً للبرهان الأول والثالث (190) .  
تعقيب :

نخلص مما سبق إلى أن البطليوسى عنى بذكر ثمانية براهين فلسفية على لقاء النفس بعد مفارقة الجسد وهذا ما لا يتنازع فيه أحد من رجال الدين وهو كما يرى مذهب سقراط وإفلاطون وأرسطو (191) وسائر زعماء الفلاسفة الإغريق .

ونلاحظ على هذه البراهين ما يلى :

1- أستخدم البطليوسى فى هذه البراهين مفهومات فلسفية معروفة مثل القوة والفعل والبسيط والمركب والجوهر والعرض .

2- كما أستخدم فى بعض البراهين نصوصاً دينية من القرآن والسنة .

3- أستخدم المفاهيم النفسية فى براهينه وخاصة فى معالجته للعمليات الذهنية متأثراً فى ذلك بالشيخ الرئيس ابن سينا .

4- إن إفلاطون وتابعه عليها ابن سينا لإثبات خلود النفس إلا إنها تتسم بالسهولة والوضوح (192) .

5- يغلب على هذه البراهين الطابع الفلسفى لأن البراهين الشرعية - من وجهة نظره - لا تليق بهذا الموضوع ولعل ذلك يرجع إلى أمرين :

أ- أهمية القول بخلود الروح الذى يترتب عليه الجزاء الأخرى كما جاء فى الدين .

ب- ما هو معروف عن الفارابى من تردده فى القول بالخلود أو فناء الروح بفناء الجسد وهذا جرى أن يثير رجال الدين .

وعلى الجملة فإن براهين البطليوسى على خلود النفس جاءت معبرة عن التقاء الآراء الفلسفية بالآراء الدينية وعدم .. تعارضها معها وهو أن خالف الفارابى وابن سينا فى بعض المسائل وخاصة مسألة العلم الإلهى فإنه خالفهما التوفيق بين الدين والفلسفة لا لمجرد التشهير بهما ورميها بالكفر .

وقد جاءت آراءه فى التوفيق مقبولة فى الأندلس من حيث إنها تمثل أولى محاولات إبراز الوحدة المطلقة للحقيقة والتي كان لها أثرها الواضح فيما يعد لدى مفكرى الأندلس عند ابن طفيل وفيلسوف قرطبة ابن رشد .

obeikandi.com

## القسم الثالث

محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة

بعد ابن السيد البطليوسي وبيان أثره فيها

- تأثير ابن السيد البطليوسي في ابن طفيل .
- تأثير ابن السيد البطليوسي في ابن رشد.

obeikandi.com

من عرضنا السابق تقضية التوفيق بين الدين والفلسفة لدى البطليوسى نجد إنه من أوائل من سعوا إلى هذا التوفيق بين الحكمة والشريعة فى المغرب العربى فقد ندب نفسه لهذه المهمة مثل ابن طفيل وابن رشد وغيرهم من فلاسفة المغرب .

والحقيقة إننا لم نعرف أن أحداً من فلاسفة المشرق الذين أثروا فى البطليوسى والذين عرضنا لأرائهم كان قد عنى بتخصيص رسالة من مؤلفاته لهذا الغرض على حين هذا فى المغرب مثل " حى بن يقظان " ابن طفيل وبعض المؤلفات التى خصها ابن رشد لهذه الغاية ( كفصل المقال " فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال ) ومناهج الأدلة فى عقائد أهل الملة (193) .

ولعلنا لا نهدف إلى عرض تفاصيل هذه المحاولات التوفيقية عند فلاسفة المغرب الذين أتوا بعد البطليوسى بقدر ما نهدف إلى بيان استمرار هذه المحاولات التوفيقية عند إثنين من أقطابها هما ابن طفيل وابن رشد وتأكيداً على استمرار النهج الذى سلكه البطليوسى فى هذه المحاولة كسمة رئيسية وملح بارز من ملامح الفكر الفلسفى فى المغرب والأندلس .

تأثير البطليوسى فى ابن طفيل : ( ت: 581هـ / 1185م ) :

عنى ابن طفيل عناية حقة بالتوفيق بين الدين والفلسفة حتى إنه يمكن أن يقال بأن الغرض من قصته " حى بن يقظان " كان إظهار هذا الأتفاق والتدليل عليه (194) ومختصر القصة أن طفلاً وجد نفسه فى جزيرة جنوب خط الأستواء وحيداً فحنت عليه ظبية وأرضعته وأكملت تربيته ووجد فى الجزيرة كل ما تجود به الطبيعة من ماء وشجر وحيوان إلا الإنسان فهو الوحيد ولهذا كان يعيش فى الجزيرة مقلداً الطيور وباقى الحيوانات وإستطاع عن طريق التفكير أن يكتشف النار وفوائدها والكون وأساره وسر النجوم وسر الموت والحياة سواء عن طريق التأمل أو عن طريق تشريح أجسام الحيوانات إلى أن توصل أخيراً إلى معرفة الله ، وعندما جاء إلى الجزيرة رجل مؤمن بشريعة نبي تظاهماً وإدراكاً إنهما متفقان أن الإنسان إذا ارتقى يستطيع أن يدرك نور الحقيقة ويتصل بالله (195) وبعبارة أخرى لما التقى بطل القصة ( حى ) وقد وصل إلى الحقيقة بالنظر الفعلى (بأبسال ) وقد عرفها من الدين وقص كل منهما على الآخر أمره ثبت لهما أن الحقائق التى وصل إليها العقل وعرفت بالوحى متطابقة تطابقاً تاماً .

ولهذا نرى المراكشى والمقرى يصفان ابن طفيل بالإجتهد فى التوفيق بين الحكمة والشريعة (196) .

وسوف نحاول أن نشير إلى ما جاء فى الرسالة من أفكار تتعلق بمحاولة التوفيق فرق ابن طفيل بين طبيعة النفس التى تختلف عن طبيعة الجسم كما إنه يشير إلى المثال الإفلاطونى فالجسم عنده مركب من معنيين إحداهما يقوم منه مقام الطين

للكرة فى هذا المثال والأخر يقوم مقام طول الكرة وعرضها وعمقها أو المكعب أو أى شكل كان به وإنه لا يفهم الجسم إلا مركباً من هذين المعنيين وإن أحدهما لا يستغنى عن الآخر، وهذا الشيء الذى هو بمنزلة الطين فى هذا المثال هو الذى يسميه النظائر المادة أو الهيولى (197).

وهذه العبارة تدلنا على أن ابن طفيل متابعاً فى ذلك لأرسطو وفلاسفة الإسلام الذين سبقوه فقد ذهب إلى أن المادة لا توجد بدون الصورة، والصورة لا توجد بدون المادة (198) أو الجسم بدون النفس بالمفهوم الإفلاطونى .

كذلك يؤكد ابن طفيل على جوهرية النفس الناطقة وذلك عندما تأمل " حياً " فى جميع أنواع الحيوانات ثم يجد إنها شعرت بالموجود الواجب وذلك على العكس منه إذ شعر هو بالموجود الواجب الوجود لقد أدرك إنه الحيوان المعتدل الروح الشبيه بالأجسام السماوية (199).

وإنه عرف الله سبحانه وتعالى بالجزء الشريف من تكوينه وهو النفس وهذا الجانب يعد رتبة إلهياً لا يخضع للإستحالة ولا يلحقه الفساد ولا توصف بشيء مما توصف به الأجسام ولا يدرك بشيء من الحواس ولا يتخيل ولا يتوصل إلى معرفته بألة سواه بل يتوصل إليه به (200).

وفى هذا المجال نجد ابن طفيل ينتقد الفارابى فى تضارب آرائه فى بقاء النفس وفى سعادتها وفى حقيقة النبوة والاتصال كما فعل البطلوريوس فيشير إلى أن الفارابى فى كتاب " المدينة الفاصلة " أثبت بقاء النفوس الشريفة (201) بينما صرح فى " السياسة المدنية " بأنها منحلّة وصائرة إلى العدم ثم يشير إلى قول الفارابى فى " شرح كتاب الأخلاق " أن السعادة إنما تكون فى هذه الحياة الدنيا وحسب و" أن كل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات مجاز " (202) ثم يأخذ عليه أخيراً نسب النبوة إلى كمال القوة المتخيلة وتفضيله الفلسفة عليها (203) .

أما فى مجال العلم الإلهى فإنه يذهب إلى ما ذهب إليه البطلوريوس من أن المخلوقات تصدر عن فاعل مختار فى غاية الكمال وفوق الكمال وإنه عالم بشؤون خلقه كلاً وجزءاً لا يعزب عنه مثقال نرة فى السماوات ولا فى الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر (204) فعلم الله عنده شامل للكليات والجزئيات .

وينهج ابن طفيل بعد ذلك نهج البطلوريوس فى الدفاع عن الفلاسفة فى إطار محاولته التوفيقية حيث يؤكد على أن الفلاسفة تقودهم عقولهم إلى معرفة الحقائق من غير حاجة إلى شرائع ووحى وقد أجاد وصف هذا فى جزية سلامان وأبسال التى عجز أهلوهما وهم يمثلون طبقات العلماء والكلاميين والعامّة عن فهم ما يعلمه "حى" بأسم الفلاسفة العقليين (205).

ومن ثم فقد رفع "حى" المعرفة العقلية إلى مرتبة عالية فى قصته وجعلها مناظرة للمعرفة الإلهامية عن طريق الوحى بل تفوقها ومن ثم فإن الأتصال عنده هو إتصال عقلى نظرى وليس إتصلاً يقوم على النوق والوجد والمشاهدة الكلية .

نخلص مما سبق إلى أن الدارس لقصة حى بن يقظان وخاصة فى المواضيع التى حاول فيها التوفيق بين المجال الفلسفى والمجال الدينى يلاحظ إنه كان مستفيداً فى مجال التوفيق من بعض الفلاسفة الذين سبقوه ومن بينهم فى أغلب الظن فيلسوفنا البطليوسى .

فإذا كان ابن طفيل قد أستفاد ممن سبقوه بصورة أو بأخرى فإنه قد أثر فيمن تلاه من فلاسفة المغرب وعلى وجه الخصوص ابن رشد (206) ذاته فهو الأخر قد أستفاد من بعض المحاولات التى سبقته ومن هذه المحاولات محاولة البطليوسى ومحاولة ابن طفيل .

### تأثير البطليوسى فى ابن رشد (ت: 595هـ / 1198م) :

ما يعنينا هنا فى مجال مقارنة فيلسوف قرطبة بسابقه هو مدى تأثره بفيلسوفنا البطليوسى فالمحلل لكتابات ابن رشد يجد أن بعض عناصرها مستفاد من كتابات البطليوسى فلقد توفى الأخير سنة خمسمائة وأربع وعشرين هجرية وولد ابن رشد سنة خمسمائة وعشرين هجرية ، وقد سبق لنا القول أن آثار البطليوسى كانت متداولة فى الأندلس ويشهد بذلك أصحاب المصنفات وكتاب التراجم وهناك واقعة تشير إلى أثر كتاب " الحدائق " فى أوساط الفلاسفة والمنقذين فى الأندلس فقد ذكر ابن عربى إنه أطلع على كتاب " الحدائق " وتأثر به وابن عربى معاصر لأبن رشد وكان شاباً يافعاً حين تقابل معه وكان أيضاً ممن حضروا جنازته ويدل هذا على معرفة ابن رشد لمؤلفات البطليوسى وتطابق نصوص الفيلسوفين من أثر معالجة الكثير من القضايا وخاصة فى مجال التوفيق بين الدين والفلسفة ولئن صح أن ابن رشد قد تأثر بالبطليوسى فى هذا المجال من منطلق السبق إلا إنه ينبغى أن يعترف لأبن رشد بأن كتاباته كانت أعمق وأشمل وأغزر .

فقد خصص ابن رشد لمحاولة التوفيق بين الدين والفلسفة أو بين الوحى والعقل كتابيه " فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الأتصال " و " الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة " ذلك فضلاً عما خصصه لها أيضاً من كتابه " تهافت التهافت " فى مناسبات مختلفة ومواضع عدة .

ونستطيع أن نقول من الآن بأن الفيلسوف الأندلسى لم يعتد بالدين وحده دون العقل ولا بهذا وحده دون ذلك بل حاول - مثله فى هذا مثل كثير من سابقه - وممن أتوا بعده فى العصر الوسط والعصر الحديث أن يسلك طريقاً وسطاً وذلك ببيان أن كلاً من الحكمة والشريعة فى حاجة إلى الأخرى .

وقد صرنا ابن رشد فى بيان تلك العلاقة عن جملة مبادئ نوجزها فيما يلى :

1- الشريعة توجب التفلسف .

2- المعانى الظاهرة والباطنة للشريعة .

3- شمولية العلم الإلهى .

4- الصلة بين الوحى والعقل .

1- الشريعة توجب التفلسف :

يدلل ابن رشد على أن الشريعة توجب النظر الفلسفى كما توجب إستعمال البرهان المنطقى لمعرفة الله تعالى وموجوداته (207) وحث على ذلك بآيات كثيرة فى القرآن " فاعتبروا يا أولى الأبصار" (208) وأيضاً : " قل انظروا ماذا فى السماوات والأرض" (208) وقوله تعالى " هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون " (209) وقوله تعالى " يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤتى الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً " (210) .

ويما أن الشريعة الإسلامية حق وبما أنها أوجبت النظر العقلى المؤدى إلى معرفة الله فإننا معشر المسلمين نعلم على القطع إنه لا يؤدى النظر البرهانى إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإن الحق لا يصاد الحق بل يوافقه ويشهد له (211) وإذا أدى النظر العقلى إلى ما يخالف ظاهر الشريعة أولناها على قانون التأويل العربى (212) .

وذلك لأن من المقطوع به - كما يقول ابن رشد - إن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن هذا الظاهريقبل التأويل حتى لا يصطدم الشرع والعقل (213) ، كما إنه من الجائز أن يؤدى البرهان إلى نتائج تتفق وظواهر النصوص التى أجمع المسلمين على تأويلها أو تتفق والمعانى الخفية الباطنة التى أجمعوا على أخذها حسب ظواهرها .

وعلى نفس النهج سبق البطليوسى ابن رشد فى تأويل الخطاب الدينى ليقرب به من الفلسفة فى برهانه الفلسفى على خلود النفس بعد الموت وإنها تكون عند الموت أكثر تمييزاً وأوضح معرفة (214) ويستشهد بقوله تعالى " لقد كنت فى غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد " (215) ويؤول البطليوسى هذه الآية : بأن النفس عند مفارقتها للبدن تكون أكثر إبصاراً وفهماً للحقائق منها فى حياتها اليومية حيث عاشت جاهلة بفعل وقوعها فى أسار البدن .

وأيضاً فى مجال معالجته لمسألة الصفات نقد الفرق الإسلامية التى أنكرتها أو قالت بحدوثها وختم بحته بالقول : أن القرآن الكريم قد أثبت هذه الصفات ولا داعى لإنكارها كما قالت المعتزلة صنو ورديف للفلسفة ولا خلاف بينهما فى الغاية (216) .

وفى معالجته للعلم الإلهى عرض رأيه الفلسفى فى القضية ثم ختم هذا بالآية القرآنية التى تقرر شمولية علم الله للكليات والجزئيات على حد سواء كما فى قوله تعالى " لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض " (217) .

## 2- المعانى الظاهرة والباطنة للشريعة :

كتب ابن رشد فى " فصل المقال " عن سبب ورود الظاهر والباطن فى الشرع " هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم فى التصديق " (218) ويحلل ابن رشد تباين الناس من حيث فهمهم للنصوص الدينية فيقول : وإذا تقرر هذا كله كنا نعتقد معشر المسلمين أن شريعتنا هذه الإلهية فإنها التى نهت على السعادة ودعمت إليها التى هى المعرفة بالله عز وجل ويمخلوقاتة فإن ذلك متقرر عند كل مسلم من الطريق الذى اقتضته جبلته وطبيعته بين التصديق وذلك أن طباع الناس متفاضله فى التصديق : فمنهم من يصدق بالبرهان ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان إذ ليس فى طباعه أكثر من ذلك ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية وذلك إنه لما كانت شريعتنا هذه الإلهية قد دعمت الناس من هذه الطرق الثلاث عم التصديق بها كل إنسان إلا من يجدها عناداً بلسانه (219) .

ومعنى هذا أن الناس مختلفون فى الفطرة والعقول ولهذا تختلف استعداداتهم وقدرتهم ووسائلهم إلى فهم وإدراك ما جاءت به الشريعة من المعتقدات وهم فى ذلك ثلاث طوائف : (220)

أ- الخطابيون وهم الجمهور الغالب الذى يصدق بالأدلة الخطابية .

ب- أهل الجدل ومنهم رجال علم الكلام وهم الذين أرتفعوا عن العامة ولكنهم لم يصلوا لأهل البرهان اليقيني .

ج- وأخيراً البرهانيون بطبعهم وبالحكمة التى أخذوا أنفسهم بها .

ويمضى ابن رشد فى تفسير مواقف هذه الطوائف الثلاثة : فيفسر موقف عامة الناس الذين لا يفقهون النصوص إلا بالتخيل وليست البرهان فقال : والسبب فى ذلك أن الصنف من الناس الذين لا يقع لهم التصديق إلا من قبيل التخيل اعنى إنهم لا يصدقون بالشئ إلا من جهة ما يتخيلونه - يعسر وقوع التصديق لهم بوجود وليس منسويماً إلى شئ متخيل (221) .

وقال فى أهل البرهان هم العلماء الذين يؤمنون بالمعانى الخفية التى ضريت الأمثال والرموز لتقريبها للعقول وذلك بتأويل النصوص (222) .

وقد سبق البطليوسى إلى كل هذه المعانى فى محاولة التوفيق حيث يقول : لا فرق بين الفلسفة والشريعة فى الغرض المقصود وهو خلاص النفوس ووصولها إلى السعادة بعد الموت غير أن الفلسفة تعطى الأمور برهاناً وتصوراً والشريعة تعطىها إقتباساً وتخيلاً والعللة فى ذلك أن الناس لما اختلفت فطراتهم كان منهم الذكى والبليد ومن يمكنه النظر فى الحقائق ومن لا يمكنه وجعل الله للعلم طريقين : طريق برهان لمن حسنت فطرته وقوى عقله وتمييزه وطريق إقناع وتقليد لمن لم يكن له فطرة تهينة لقبول الأمور على ما هى عليه

وهذا الطريق هو الأغلب على الناس .. والعلوم تنقسم إلى قسمين : قسم تقليد وإقناع لا يقدر الإنسان أن يقف منه على علة وعلم برهان نقض على علة وأسبابه (223) .

نلاحظ عند المقارنة بين نصوص ابن رشد، والبطلانيوس أن هناك تماثلاً في تصورهما لعلاقة الفلسفة بالشريعة من جهة الوظيفة وهي إنهما سيبلان يسلكهما الإنسان إلى السعادة كما يتفق الفيلسوفان في قسمتهما الناس تبعاً لفطرتهم وإستعداداتهم إلى صنفين : العامة وأهل البرهان وأن طرائق فهمهم للنصوص تختلف تبعاً لذلك فعامة الناس يحتاجون إلى طرائق متخيلة أما أهل البرهان فيحتاجون إلى طرائق عقلية مستندة إلى الأقيسة والحجج المنطقية وفضلاً عن التماثل بين الفيلسوفين في الفكرة فإن بين العبارة تماثل ملحوظ .

كما خلص كل منهما من جهة أخرى إلى أن الشريعة حق وداعية إلى النظر المؤدى إلى معرفة الحق فالنظر البرهاني لا يؤدي إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له (224) .

### 3- شمولية العلم الإلهي :

يقدم ابن رشد تصوراً فلسفياً مماثلاً لتصور البطلانيوس لشمولية العلم الإلهي فهو يرفض مثله تماماً آراء الفرق الإسلامية التي عالجت المسألة كالمعتزلة والأشاعرة وغيرهما كما يرد على الغزالي في إتهامه للفلاسفة بالقول : إن الله يعلم الكلّيات فقط أو بمعنى آخر لا يعلم سبحانه وتعالى إلا نفسه .

فمن جملة ما ذهب الغزالي في أعتراضه على الفلاسفة في مسألة العلم الإلهي قوله إن ذهاب الفلاسفة إلى القول بأنه لم يصدر عن الله مباشرة إلا العقل الأول فيجب إلا يعلم غيره (225) .

ويرد ابن رشد على هذا الأعتراض بأن علم الله يسبق العلوم فهو علة له وليس كعلم الإنسان الذي هو متأخر عن المعلوم ومعلوم عنه وإذا يكون علم الله في غاية التمام والكمال كما يكون شاملاً لكل ما كان عنه مباشرة أو بطريق غير مباشرة (226)

كذلك فيما يختص بقول الفلاسفة وعلى رأسهم ابن سينا أن الله يعلم الجزئيات على نحو كلي من منطلق وإعتقادهم أن اختلاف العلم يوجب التغير في العالم وهذا ما لا يصح في حق الله .

ينكر صاحب تهافت التهافت : إنه مادام الفلاسفة يرون أن الله يعلم أجناس الموجودات وأنواعها كلها - وإن كان هذا على نحو كلي كما يقولون - ولا يوجب هذا إختلافاً في علمه ولا تغيراً في ذاته فلم لا يجوز إن يعلم الله أيضاً الحالات والأمور الجزئية للشيء الواحد ودون أن يجزئها إلى ما تخشون من التعدد في العلم والتغير في الذاتن وخاصة إنه

ثبت بالبرهان أن اختلاف الشيء الواحد باختلاف الأزمان أدنى من اختلاف الأجناس والأنواع (227) .

بعد ذلك يضع ابن رشد قاعدة لدراسة العلم الإلهي خلاصتها : إن الله عالم بالأشياء جميعها ولكن علمه لا يمكن أن يوصف بأنه كلي وجزئي لأن هذين الوصفين ينطبقان على علم الإنسان وحده ولما كان العلم الإلهي ذا طبيعة مختلفة فإنه لا يوصف بما يوصف به علم الإنسان من تعلق بالكليات أو الجزئيات جاء في فصل المقال ... كيف يتوهم على المشائين إنهم يقولون إنه سبحانه لا يعلم بالعلم القديم الجزئيات ؟ ... وليس يرون " يقصد المشائين " إنه لا يعلم الجزئيات فقط على النحو الذي نعلمه نحن بل ولا الكليات فإن الكليات المعلومة عندنا معلومة أيضاً عن طبيعة الموجود والأمر في ذلك بالعكس ولذلك ما قد أدى إليه البرهان أن ذلك العلم منزّه عن أن يوصف بـ " كلي " أو " جزئي " (228) .

وهي موضع آخر يقول وقد اضطرب البرهان أي إنه غير عالم بها ( يقصد الأشياء ) بعلم هو على صيغة المحدث فواجب أن يكون هنالك للموجودات علم آخر لا يكيف وهو العلم القديم (229) .

وقد سبق أن أشرنا إلى أن البطلانيوس سبق ابن رشد في دفاعه عن الفلاسفة ورده على إتهامهم بالقول : أن الله لا يعرف إلا نفسه كما رد على إتهام آخر للفلاسفة بالقول : أن الله لا يعرف إلا الكليات بحجة إنه إذا عرف الجزئيات كان علمه حينئذ شبيهاً بعلم الإنسان ووجب فيه التكرور من ثم التكرور في الذات الإلهية .

يقول البطلانيوس في كتاب الحقائق في هذا الشأن يقال لمن زعم منهم إنه يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات فمن أين فرقتم بين الأمرين ؟ فإن قالوا : لأن الجزئيات تدخل تحت الزمن وتتغير بتغيره وتحتاج في معرفتها إلى الحواس الخمس والكليات التي هي الأنواع والأجناس لا تدخل تحت الزمان ولا تتغير بتغيره ولا تحتاج في معرفتها إلى الحواس الخمس ( كان ) جوابنا عن هذا أن نقول لهم : أستم تعلمون أن الإنسان إنما يعلم الكليات بمشاهدة الجزئيات الواقعة تحت الزمان والإستدلال عليها بالمقدمات ؟ فهل تزعمون أن الله تعالى يدرك الكليات بهذا السبيل ؟ فإن قالوا نعم شبهوه بالبشر وقلنا لهم : إذا جاز عندكم أن يشبه البشر في علم الكليات فما الذي يمنعه أن ( يشبههم ) في علم الجزئيات ؟ وإن قالوا لا يجوز أن يعلم الكليات على نحو ما يعلمها البشر وإنما يعلمها بنوع آخر من العلم ولا يكيف ولا يشبه علم البشر قلنا :

فما المانع أن يعلم الجزئيات بهذا العلم ولا فرق ؟ (230)

وعمدة هذا الباب أن البارئ تعالى لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء وتجتهد في أن تعلم هذه الجملة بالبراهين الواضحة فإذا تقررت في نفسك سقطت عنك هذه الوسواس كلها لأنهم يقيسون الله تعالى بالبشر ويشبهون صفاتهم بصفاته (231) .

وهذا النص يوضح ان البطليوسى كان راضاً أن يجعل علم الله كلياً أو جزئياً لأن هذه الأوصاف تنطبق على علم الإنسان الذى يعرف الجزئيات بالحواس الخمس كما يعرف الكليات عن طريق الإستدلال بالمقدمات أما علم الله فلا يشبه علم البشر ولا يكيف وهو نفسه الراى الذى تبناه ابن رشد فى هذه المسألة بنصه ومعناه وإن افاض فى شرحه وبيانه (232) .

### 3- الصلة بين العقل والوحى :

على الرغم من إشادة فيلسوف قرطبة بالعقل وقدرته فى تحصيل المعرفة إلا إنه صرح فى مواضع عديدة بأن هناك أموراً يعجز العقل عن معرفتها ولا سبيل إلى إدراكها إلا بالوحى يقول ابن رشد فى ذلك إن " كل ما عجز عنه العقل افاده الله تعالى الإنسان من قبل الوحى "(233) ويؤكد على أن ما يأتى عن طريق الوحى هو سبيل سعادة الإنسان وأن العقل عليه أن يفهم ما جاء به الشرع من أمور تتصل بمعرفة الله والسعادة والشقاء الإنسانى فى هذه الحياة الدنيا وهى الحياة الأخرى أيضاً ووسائل هذه السعادة وأسباب هذا الشقاء (234) .

وابن رشد ينحو نحو البطليوسى فى هذا الجانب فيؤكد على أن ( فلاسفة اليونان ) أبانوا هذا الطريق الموصل للحقيقة وللفضائل الخلقية التى لا تتمكن فى النفس إلا بمعرفة الله وتعظيمه بالعبادات المشروعة حسب الملل المختلفة مثل القرابين والأدعية والصلوات ونحو هذا وذلك مما لا يعرف إلا من الشرع الموحى به (235) أو بعبارة أخرى أن هذه الأمور لا تتبين كلها أو معظمها إلا بوحى أو يكون تبينها بالوحى افضل (236) .

وقد لخص ليون جوتيه موقف ابن رشد فى هذه المسألة بما يبين محافظة فيلسوف قرطبة على نزعة العقلية وبيروزه كفيلسوف مسلم يؤمن بالوحى فيقول : إن موقف ابن رشد - فى جملته - يتلخص فى أن الوحى والفلسفة مصدرهما الله فلا يمكن أن يتناقضا بل لابد أن يكون بينهما وئام وتعاون متبادل ولكن الوحى ي فوق الفلسفة فى مسائل أساسية فإن اختلفا ظاهرياً يجب خضوع الفلسفة للوحى (237) .

وقد سبق أن أكد البطليوسى على نفس المعنى فى حديثه عن النفس الفلسفية والنفس النبوية فأشار إلى أن الأولى مهمتها معرفة أسباب الأشياء وعللها ومهمة الثانية هى الأتصال بالعقل الفعال وتلقى الوحى وإكمال الفطر الناقصة بوضع السنن والتشريعات وتعليمنا ما يعجز العقل عن علمه ومعرفته ويؤكد على أن فلاسفة اليونان لهم سبق فى ذلك (238) .

## أستخلاص نتائج البحث

### تقييم

لا خلاف على أن فلاسفة الإسلام بعامة نهلوا من الفلسفة اليونانية وتأثروا بها وصحوا بذلك عندما تعرضوا لبحوث مختلف الإشكاليات الفلسفية التي عالجوها سواء في مجال الإلهيات والميتافيزيقا أو في الموضوعات الطبيعية والاجتماعية أو في الأمور المرتبطة بالعقيدة .

وابن السيد البطليوسى كواحد من هؤلاء الفلاسفة عالج مسائل فلسفية عديدة في مؤلفاته متأثراً بالفلسفة اليونانية وبخاصة بإفلاطون وأرسطو كما تسربت إلى فلسفته أفكار وتصورات من فلاسفة اليونان الأقدمين أعنى فلاسفة ما قبل سقراط وقبسات من إفلاطون وغيره مما حصل لديه عن طريق إطلاعه على الترجمات المختلفة .

وكتاب الحدائق في المطالب الفلسفية العويصة يعد من أهم كتب البطليوسى الفلسفية وقد ضمنه مذهبه في التوفيق بين الدين والفلسفة وكان بذلك أول فيلسوف الأندلس يتطرق إلى هذه المسألة على الرغم من إغفال العديد من الدراسات التي تناولت هذا الجانب التوفيقى لجهوده الرائدة في هذا المجال بتلك الجهود التي كان لها أكبر الأثر فيمن تلاه من الفلاسفة وخاصة فيلسوف قرطبة ابن رشد .

ولعلنا نخلص من العرض السابق إلى جملة نتائج تبرز خصائص محاولته التوفيقية بين الدين والفلسفة :

أولاً : يخالف البطليوسى الفارابى وابن سينا فيما ذهب كل منهما إليه وكان له أسلوبه الخاص في التوفيق مؤكداً على علو الوحي على ما يصل إليه العقل فهو في توفيقه لم يعمل الحكمة على الشريعة .

ثانياً : لم يقف نقد البطليوسى للفارابى وابن سينا عند هذا الحد بل تعداه ليشمل موقفهما من مسألة العلم الإلهى فهو يخالفهما في قولهما بأن الله لا يعلم غيره أو إنه يعلم غيره من الموجودات على نحو كلى لا جزئى وهو في هذا الصدد لا يحمل الفلاسفة القدامى تبعات هذا الرأى بل يحمل الفلاسفة المسلمين مسئولية تشويه هؤلاء وسوء فهمهم لهم ذلك أن المأثور عن القدامى قولهم "أن الله لا يعلم إلا نفسه" لكن "جهل وسوء تأويل المحدثين لكلام القدامى هو الذى قادهم إلى تعطيل الله من العلم بالجزئيات على إننا يجب أن نعى أن البطليوسى في مخالفته للفارابى وابن سينا لم يكن لمجرد التشهير بهما ورميهما بالكفر بقدر ما كان يعمل للتوفيق بين الدين والفلسفة .

ثالثاً: دافع البطليوسى دفاعاً مستميتاً لا عن فاسفة أرسطو فحسب بل علوم كل الأوائل لأنها حق والحق لا يضاد الحق ولا يعارضه كما أراد تقريب هؤلاء القدامى والأوائل إلى قلوب المسلمين .

رابعاً : استطاع البطليوسى أن يوظف مفهومات رياضية وعددية فى فلسفته تفوق فيها على أخوان الصفا واستطاع توظيف العدد والمفاهيم الهندسية ( كالدوائر ) فى بيان العلاقة بين الله والعالم .

كما تفوق البطليوسى على أخوان الصفا فى إحالة المفهوم الرياضى للعدد إلى مفهوم صوتى فالواحد العددى مثلاً يسرى فى الكثير العددى لكنه يتفرد عنه ويتعالى عليه بحيث لا يندمج فى كيانه وهى نفس العلاقة الكائنة بين الله والعالم وهذا المفهوم هو مفهوم وحدة الوجود عند فيلسوفنا ومن بعده ابن عربى (239)

خامساً : يؤكد بعض الباحثين المستشرقين (240) إلى على أثر فلسفة البطليوسى فى فلسفة المغرب والأندلس وخاصة عند ابن رشد فقد وضع كتابه "فصل المقال" متأثراً بكتاب الحدائق للبطليوسى لكى يبرهن على التوافق بين العقل والوحى إلا أن هذا التأثري قد أغفله إتباع ابن رشد اللاتين عند عرض فلسفته .

سادساً : على الجملة تتميز فلسفة البطليوسى بالغنى والتنوع فهى تجمع بين إتجاهات المعرفة الذوقية وتنحو المعرفة الواقعية والعقلانية فهى تمثل بحق عمق الحلقة المفقودة التى تفسر الكثير من أصول الفلسفة فى المغرب وقد جاءت محاولته فى التوفيق بين الشريعة والفلسفة محاولة تتم عن فهم تام لأصول الفلسفة اليونانية من جهة وإعلاء لأسس الشريعة الإسلامية من جهة أخرى لذلك لقيت محاولته كل ترحيب من الأوساط الفلسفية فى المغرب والأندلس .

## المصادر والمراجع

### أولاً : المصادر والمراجع العربية :

- 1- القرآن الكريم .
- 2- ابن الأبار: المعجم ، دار الكاتب العربى ، القاهرة ، 1967م .
- 3- ابن السيد البطليوسى : كتاب الحدائق فى المطالب الفلسفية العويضة ، نشر محمد زاهد الكوثرى ، القاهرة 1946م .
- 4- ابن السيد البطليوسى : التنبيه على الأسباب التى أوجبت الأختلاف بين المسلمين فى آرائهم ومذاهبهم واعتقاداتهم ، تحقيق د. احمد حسن كحيل ، د. حمزة النشرتى ، دار الأعتصام ، القاهرة ، 1978م .
- 5- ابن السيد البطليوسى المسائل والأجوبة ، تحقيق د. إبراهيم السمرالى ، ضمن كتاب رسائل فى اللغة ، مطبعة الأرشاد ، بغداد 1964م .
- 6- ابن السيد البطليوسى : شرح المختار من لزوميات أبى العلاء ، تحقيق حامد عبد المجيد ، مطبعة دار الكتب القاهرة ، 1970م .

- 7- ابن بسام : النخيرة في محاسن أهل الجزية ، تحقيق ، إحسان عباس ، دار الثقافة ، بيروت ، 1979م .
- 8- ابن بشكوال : الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وأدبائهم ، دار الثقافة الإسلامية ، القاهرة ، سنة 1985م .
- 9- ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، المطبعة الأدبية ، القاهرة ، سنة 1317هـ .
- 10- ابن حزم : الأحكام في أصول الأحكام ، نشر أحمد شاكر ، القاهرة ، ( د.ت )
- 11- ابن خاقان ( الفتح ) : فلائد العقيان ، ومحاسن الأعيان ، نشره العنانى ، تونس ، 1966م .
- 12- ابن خلكان ( أبو العباس شمس الدين أحمد محمد بن أبى بكر ) : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، سنة 1948م .
- 13- ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، دار الأفاق الجديدة ، بيروت ، 1978م .
- 14- ابن رشد : تهافت التهافت ، طبعة القاهرة ، 1901م .
- 15- ابن سينا : مجموع رسائل الشيخ الرئيس ، دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد ، 1354هـ .
- 16- ابن سينا : التعليقات ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، 1973م .
- 17- ابن سينا : النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية ، القاهرة ، 1938م
- 18- ابن فرحون : الديباج المذهب ، تحقيق د. محمد الأحمدي أبو النور ، دار التراث ، القاهرة ، 1970م .
- 19- ابن طفيل : حى بن يقظان ، نشره أحمد أمين ، دار المعارف ، القاهرة ، سنة 1949م .
- 20- أبو ريان ( د. محمد على ) : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، 1985م .
- 21- إخوان الصفا : رسائل ، طبعة بيروت ، دار صادر ، سنة 1957م .
- 22- أرسطو : كتاب النفس ، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهوانى ، طبعة عيسى الحلبي ، سنة 1962م .
- 23- إفلاطون : التاسوعات ، نشره ديتريصى ، ليينج ، 1882م .
- 24- الرازى ( فخرالدين ) : معالم أصول الدين ( على هامش المحصل ) القاهرة ، سنة 1323هـ .
- 25- الشهرستاني : الملل والنحل ، تخريج محمد فتح الله بدران ، مطبعة مخيمر ، مصر ( د.ت ) .

- 26- الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ، تحقيق الفرد جيوم ، مكتبة المثنى ، بغداد .
- 27- الضبى : بغية الملتبس في تاريخ رجال الأندلس ، طبعة القاهرة ، سنة 1967م .
- 28- الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، طبعة لندن ( دت ) .
- 29- العراقي ( د. محمد عاطف ) : الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل ، دار المعارف ، سنة 1985م .
- 30- العراقي ( د. محمد عاطف ) : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ، طبع دار المعارف ، سنة 1968 م .
- 31- الغزالي ( أبو حامد ) : تهافت الفلاسفة ، تحقيق د. سليمان دنيا ، ط1 ، دار المعارف ، القاهرة ، 1961م .
- 32- الغزالي ( أبو حامد ) : قانون التاويل ، طبع القاهرة ، 1940م .
- 33- الفارابى ( أبو نصر ) : كتاب تحصيل السعادة ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ، طبع دار الأندلس ، بيروت ، 1981م .
- 34- الفارابى ( أبو نصر ) : الجمع بين رأيي الحكمين ، طبع مطبعة السعادة ، 1325هـ .
- 35- الفارابى ( أبو نصر ) : عيون المسائل ، ضمن الثمرة المرضية ، مطبعة السعادة ، القاهرة ، 1325هـ .
- 36- الفارابى ( أبو نصر ) : فصوص الحكم ، طبعة القاهرة ، 1907م .
- 37- الفارابى ( أبو نصر ) : آراء أهل المدينة الفاضلة ، تحقيق البير نصرى تادرس ، بيروت ، 1968 م .
- 38- الفارابى ( أبو نصر ) : التعليقات ، طبعة حيدر اباد ، سنة 1328هـ .
- 39- القفطى ( جمال الدين أبى الحسن ) : أخبار العلماء بأخبار الحكماء ، القاهرة ، مطبعة السعادة ، سنة 1326هـ .
- 40- المقرئ ( أحمد ) : نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب ، تحقيق إحسان عباس ، بيروت ، 1968م .
- 41- المقرئ ( أحمد ) : أزهار الرياض ، تحقيق مصطفى السقا ( وآخرون ) ، طبع القاهرة ( دت ) .
- 42- بالنتيا : تاريخ الفكر الأندلسى ، ترجمة د. حسين مؤنس ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، 1955م .
- 43- بدوى ( الدكتور عبد الرحمن ) : إفلاطون عند العرب ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، 1955م .

- 44- خليفة ( حاجي ) : كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون ، تحقيق محمد شرف الدين ، طبع جامعة أستانبول ، 1943م .
- 45- دائرة المعارف الإسلامية ، القاهرة ، سنة 1933 م .
- 46- دي يور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي ( أبو ريده ) الطبعة الثالثة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، سنة 1954م .
- 47- جميل صليبا ( الدكتور) : من افلاطون إلى ابن سينا ، دار الأندلس ، سنة 1983م .
- 48- حسن علقم : الجوانب الفلسفية في كتابات ابن السيد البطليوسي ، دار النصر ، عمان ، 1988م .
- 49- حسين اتان (الدكتور) : نظرية الخلق عند الفارابي ، دار الحرية للطباعة ، بغداد ( دت ) .
- 50- سالم ديفوت ( الدكتور) : ابن حزم والفكر الفلسفي في المغرب والأندلس ، نشر المركز الثقافي العربي ، المغرب ، سنة 1986م
- 51- سيد أمير على : مختص وتاريخ العرب والتمدن الإسلامي ، الترجمة العربية ، طبع لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، 1938 م .
- 52- صاعد الأندلسي : طبقات الأمم ، نشر المكتبة الحيدرية ، النجف ، 1967م .
- 53- عبد الله عنان : دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي ، ط 2 ، القاهرة ، سنة 1969م .
- 54- عبده الشمالي : دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية ، دار صادر ، بيروت ، سنة 1979م .
- 55- عرفان عبد الحميد (الدكتور) : الفلسفة الإسلامية ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، 1984م .
- 56- غسان خالد : إفلاطون ، منشورات عويدات ، بيروت ، سنة 1983م .
- 57- كريم متى (الدكتور) : الفلسفة اليونانية ، بغداد ، سنة 1971م .
- 58- محمد البهي (الدكتور) : الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ، دار الكاتب العربي ، القاهرة ، سنة 1967م .
- 59- محمد يوسف موسى (الدكتور) : بين الدين والفلسفة ، دار المعارف ، القاهرة ، 1959م .
- 60- مدكور (الدكتور إبراهيم بيومي ) : في الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيقه ، ج 1 ، دار المعارف ، سنة 1983م .
- 61- ياقوت (الحموي الرومي البغدادي ) : معجم البلدان ، طبعة دار الكاتب العربي ، بيروت .

62- يحيى هويدى (الدكتور) : دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، دار النهضة العربية ، سنة 1972م .

63- يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، لجنة التأليف ، والترجمة والنشر ، القاهرة ، سنة 1953م .

ب- المصادر الأجنبية :

1- Armstrong A . H. : An introduction to Ancient Philosophy, Methuen, London, 1965.

2- Encyclopaedia Judaica, Copyright, 1971.

3- Encyclopaedia of Religion and Ethics, London, 1908.

4- Gauthier (Leon) : La theorie d'Ibn Rochd , (Averroes) sur les rapports de religion et de la philosophie, paris, 1909.

5- Gilson E., : History of Christian philosophy in the Middle Ages, London, 1955.

6- Madkour I. : La place d'Alfarabi dans l'ecole philosophique Musulmane, paris, 1934.

7- O'leary (De Lacy) : Arabic thought and its place in history 4 edi., London, 1958.

8- Plato : The dialogues of Plato, Translated by B. Jowett, Random House. New York, 1920.

9- Plotinus : On the one and Good, translated by : Stephen Mackenna and B. S., page London, the medici Society, Vol. V.

10- Ross W. D. : Aristotle, Methuen, London, 1964.

11- Walzer R. : Greek into Arabic, Oxford, 1960 .

ثالثاً : هوامش البحث :

(1) ذلك بإستثناء الدراسة الممتازة للباحث حسن علقم التى تناولت بوجه عام الجوانب الفلسفية فى كتابات ابن السيد البطليوسى وهى دراسة جادة و جديدة فى بابها (دار النصر ، عمان 1988م) .

(2) اعتبر بعض المستشرقين إدراج البطليوسى ضمن قائمة النحويين وعلماء اللغة جريمة ارتكبتها كتاب التراجم والسير ، إذ كان الأولى بهؤلاء أن يدرجوا البطليوسى فى عداد الفلاسفة (أنظر: هنرى كوربان، تاريخ الفلسفة ، منشورات عويدات بيروت 1966، ط 1، ص350 .

(3) حسن علقم : الجوانب الفلسفية فى كتابات ابن السيد البطليوسى ، دار البشير/ عمان ، 1988، ص 55 وما بعدها .

(4) يمثل محمد بن عبد الله بن مسرة ، فلسفة الباطن في الأندلس ، ولد في قرطبة سنة 296هـ ، واستفاد من تعليم وأفكار الباطنية التي كانت تدعو إلى تفسير القرآن تفسيراً باطنياً ، وقرا كتب اليونان فأعجب بفلسفة (إمبادوقليس) وأخذ بها ومن كتبه التي عرفت "التبصرة" و"الحروف" (انظر صاعد الأندلسي : طبقات الأمم - نشر المكتبة الحيدرية ، النجف ، 1967، ص 28 وما بعدها )

(5) صاعد : طبقات الأمم ، ص 88 ، وأيضاً: القفطي ، أخبار الحكماء ، ص 12 ، 13 .

(6) يؤكد د. سالم ديفوت على أن ابن مسرة أخذ الفلسفة الهرمسية والإنبازوقلية المنحولة من منشورات ودعاة الإسماعيلية في الأندلس نفسها حينما كان شاباً ، وخارج الأندلس في القيروان ومصر حينما أصبح كهلاً ، ويقر من جهة أخرى أن نفس الفلسفة عرفت في الأندلس مقترنة بإسم أبي بكر الرازي رغم إنه لم يكن إسماعيلياً (انظر: د. سالم ديفوت: ابن حزم والفكر الفلسفي في المغرب والأندلس ، نشر المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، سنة 1986 ، ص 87) .

(7) راجع : د. محمد على أبوريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، سنة 1985 ، ص 588 وما بعدها .

(8) هو أبو محمد علي بن سعيد بن حزم ، ولد في قرطبة سنة 384هـ / 994م ويعتبر من أتباع المذهب الظاهري وإمام هذا المذهب في أيامه ، وكانت له مناظرات مع فقهاء المالكية وعلى رأسهم " أبو الوليد الباجي " كبير فقهاء المالكية في الأندلس (انظر ياقوت الحموي : معجم الأدباء ، 11 / 246) .

(9) ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، المطبعة الأميرية ، القاهرة ، سنة 1317هـ ، 3 / 152 .

(10) الفصل في الملل والأهواء والنحل ، 1 / 160 - 176 .

(11) ابن السيد البطليوسي : الحقائق في المطالب الفلسفية العويصة ، نشر محمد زاهد الكوثري ، طبع القاهرة ، سنة 1946م ، ص 35 .

(12) المصدر السابق ، ص 36 - 37 ، وسيأتي تفصيل هذا الدليل في موضعه من البحث

(13) ابن حزم : الفصل ، 1 / 32 - 33 .

(14) ابن حزم : الأحكام في أصول الأحكام ، نشر أحمد شاکر القاهرة ، بدون تاريخ ، ص 2 / 1119 .

(15) د. سالم ديفوت : ابن حزم ، ص 292 ، وقد ظهر ذلك واضحاً في معالجات البطليموس للمسائل الفلسفية من منظور لغوي في مؤلفاته اللغوية ، ويمثلها " كتاب المسائل والأجوبة " و " كتاب المسائل " و " كتاب العقد على الأسباب التي أوحيت بالأختلاف بين المسلمين في آرائهم ومذاهبهم واعتقاداتهم " .

- (16) ابن السَّيد البطليوسى : التنبيه على الأسباب التى أوجبت الأختلاف بين المسلمين فى آرائهم ومذاهبهم واعتقاداتهم ، تحقيق د. حسن حسن كحيل ، وحمزة النشترى ، دارالأعتصام - القاهرة ، 1978، مقدم المحقق، ص24- 25
- (17) بالنشيا : تاريخ الفكر الأندلسى ، ترجمة د. حسين مؤنس ، طبع القاهرة ، سنة 1955م ، ص87 .
- (18) عبد الله عنان : دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطى ، ط 2 القاهرة 1969م ، ص93- 116 .
- (19) المصدر السابق ، نفس الموضوع .
- (20) السَّيد : بكسر السين وسكون الياء ، وهى من أسماء الذئب فى اللغة وسمى به جده ، والبطليوس : بفتح الباء والطاء وسكون اللام وفتح الياء ، نسبة إلى بطليوس مسقط رأسه ، وهى مدينة كبيرة فى الأندلس على نهر إنه غرى قرطبة ، والبطليوس : جماعة من مدينة شلب كان من بينهم علماء أفذاذ لكن أشهرهم هو ابن السَّيد ، فحين تطلق كلمة البطليوسى لا تنصرف إلا إليه (انظر: مقدمة كتاب الحدائق للبطليوسى ، نشر محمد زاهد الكوثرى فى سنة 1946م ، ص5 وأيضاً : الصلة لأبن بشكوال 1987/1 ، دائرة المعارف الإسلامية ، القاهرة 1933م ، 3 / 678- 679 ، معجم البلدان 1 / 447- كشف الظنون : 48، 75، 180، 488، 602 .
- (21) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، 2 / 282 .
- (22) ابن خاقان : قلائد العقيان ومحاسن الأعيان ، نشرة العنانى ، تونس 1966، 1 / 105 ، وهذا الكتاب نقله المقرئ أيضاً فى أزهار الرياض ، تحقيق مصطفى السقا وآخرون ، القاهرة ، 2 / 101- 149 .
- (23) ابن فرحون : الديباج المذهب ، تحقيق د. محمد الأحمدى أبو النور، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة ، 1970م ، ص443 .
- (24) المقرئ : نضح الطيب ، تحقيق إحسان عباس ، بيروت ، 1968م ، ص2 / 167 - 173
- (25) الضبى : بغية الملتمس فى تاريخ رجال الأندلس ، طبعة القاهرة ، سنة 1967، ص2 / 55 .
- (26) د. محمد أمير محمد : ابن السَّيد البطليوسى ، من أعلام الفكر الأندلسى ، مجلة العرب ، والفكر العالمى العدد (4) ، سنة 1988 ، ص67 - 75 .
- (27) ابن خاقان : المصدر السابق ، 1 / 106 .
- (28) د. محمد الأمين محمد : ابن السَّيد البطليوسى ، مجلة العرب والفكر العالمى ، ص71 .
- (29) المقرئ : أزهار الرياض ، 3 / 101 .

- (30) بتحقيق إحسان عباس دار الثقافة ، بيروت 1979 .
- (31) ابن الأبار : المعجم ، دار الكاتب العربي ، القاهرة 1967 ، ص 785 .
- (32) أورد بروكلمان هذا الكتاب تحت أسم " شرح الخمس مقالات الفلسفية " فى الجزء الأول ، وأورده هنرى كوربان فى كتابه " تاريخ الفلسفة الإسلامية " تحت عنوان " الدوائر " ، بيروت ، 1966 .
- (33) حققه مصطفى السقا ، وحامد عبد المجيد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1981 .
- (34) حققه حامد عبد المجيد ، مطبعة دار الكتب ، القاهرة ، 1970 .
- (35) حققه الدكتور إبراهيم السمراوى ضمن كتابه رسائل فى اللغة ، مطبعة الإرشاد ، بغداد ، 1964 م .
- (36) انظر : دائرة المعارف الإسلامية 7 / 329 . وأيضاً :
- Encyclopaedia Judica, Copyright, 1971, Vo. 2, P.526
- (37) قارن حسن علقم : ابن السيد البطلوسى ، ص 194 .
- (38) الفارابى : الجمع بين رأى الحكمن ، طبع مطبعة السعادة ، سنة 1325 ص 1 ، وإن كان ينظر إلى هذا الكتاب على أنه فى حد ذاته ، محاولة خاطئة للجمع بين آراء إفلاطون وأرسطو فلكل منهما منهجه المخالف للأخر والنتائج التى توصل إليها كل منهما تختلف عن الأخرى تماماً (أنظر: د. عاطف العراقى : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ، دار المعارف ، ط 2، ص 418) .
- (39) د. محمد البهى : الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ، دار الكاتب العربى القاهرة ، 1967 ، ص 288 .
- (40) أنظر : د. عاطف العراقى : الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ، دار المعارف ، 1985 ، ص 167 وما بعدها .
- (41) د. عاطف العراقى : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، طبع دار المعارف ، سنة 1968 ، ص 268 .
- (42) المصدر السابق : ص 167 .
- (43) د. محمد البهى : المصدر السابق ، ص 191 .
- (44) د. عاطف العراقى : المصدر السابق ، ص 270 ، وسيأتى تفصيل هذه المحاولات فى موضعها من البحث .
- (45) أنظر : رسائل أخوان الصفا ، طبعة بيروت ، 54/3 ، 168 ، 196 ، 322 .
- (46) د. عاطف العراقى : المصدر السابق ، ص 170 ، وأيضاً بالنتىا : تاريخ الفكر الأندلسى ، ص 144 وما بعدها .

- (47) ابن رشد : فصل المقال ، دار الأفاق الجديدة ، بيروت ، 1978 ، ص 14 . وأيضاً:  
Walzer R. : Greek Into Arabic, Oxford, 1962 : P. 15
- (48) د. محمد على أبوريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، دارالمعرفة الجامعية ، سنة 1985 ، ص382، ويرى أن مثل هذه النظريات هي التي أضاعت هيبة فلاسفة الإسلام وجعلت الغزالي يشدد النكير عليهم ويبين تهافتهم .
- (49) نثرأسين بلاثيوس: كتاب الحدائق مع ترجمة بالأسبانية ، وكتب عنه مقدمة ختامية عن أعمال ابن السنيذ الأخرى في مجلة الأندلس 1940 م .
- (50) البطليوسى : المسائل والأجوبة ، ص 96 .
- (51) المصدر السابق ، ص 97 .
- (52) الفارابى : كتاب تحصيل السعادة ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ، طبع دار الأندلس ببيروت ، 1981 ، ص 90 .
- (53) الحدائق : ص 14 ويلاحظ أن ابن السنيذ أخفق في وضع سقراط ضمن الفلاسفة القائلين بالفيز فهو لم يهتم بهذه المسألة إطلاقاً ، كما أخطأ من ناحية أخرى ووقع فيما فيه الفارابى حين أراد الجمع بين رأى أفلاطون وأرسطو .
- (54) نفس المصدر : ص 32 .
- (55) الحدائق : ص 38 .
- (56) د. سالم ديفوت : ابن حزم والفكر الفلسفي بالغرب والأندلس ، ص 468 .
- (57) أنظرأفلوطين : التاسوعات أو كتاب الريوية ، نشرديتريصى لينبرج ، 1882، وأيضاً عبد الرحمن بدوى : إفلوطين عند العرب ، مكتبة النهضة المصرية ، 1955،وقد نشره بدوى باسمه المنسوب خطأً إلى أرسطووهو كتاب" أثالوجيا أرسططاليس " ، ص 67 وما بعدها . وكذلك جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا، دار الأندلس ، 1983،ص84
- (58) يعتبر الفارابى وابن سينا من أكثر ممثلى هذه النظرية هي الفلسفة الإسلامية ، ومن أبرز مؤلفاتهم التي تناولت هذه النظرية : أ- الفارابى : آراء أهل المدينة الناضلة ، بيروت ، 1959، ص 38 وما بعدها -رسالة زينون الكبير - حيدر أباد ، 1349هـ ، ص 6- 7 ، السياسة المدينة ، حيدر أباد ، 1346هـ ، ص 17، 18 ) رسالة في إثبات المفارقات ، حيدر أباد ، 1241 ، ص 4 وما بعدها ، عيون المسائل ضمن الثمرة المرضية ، نشر د. بتريصى ليدن ، 1890م (ب) ابن سينا : تسع رسائل القسطنطينية، 1298 ، ص 31- 35 ، 39 ، 69 ، 93 ، النجاة : القاهرة 1933، ص228، 369- 372 ، 449 ، 453 ، 466 ، الشفاء قسم الإلهيات ، الناشر سعد زايد ، القاهرة 1960 ، 2 / 263 ، 402 ، 405 ، 414 ، الإشارات ، نشر سليمان دنيا ، القاهرة ، 1966 ، 4/ 611

- (59) الفارابي : عيون المسائل ، ضمن الثمرة المرضية ، مطبعة السعادة 1325هـ ، ص 58 وما بعدها .
- (60) المصدر السابق ، ص 67 .
- (61) راجع الفارابي : فصوص الحكم ، طبعة القاهرة ، 1907 ، ص 136 - 138 . وأيضاً : د. محمد البهي : الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ، طبع القاهرة 1967م ويلاحظ أن الفارابي تبعاً لذلك ينسب الأحدية (الذات المقدسة) القدرة والعلم الثاني المشتمل على الكثرة ، ومن هذه الثلاثية : الواحد ، القدرة ، العلم الثاني ينشأ عوالم الربوبية والأمر ، والخلق ، والأول عالم الربوبية ويوجد فيه الله الواحد المطلق ، والثاني عالم الأمر وهو عالم التكثرفي ذاته (بالاعتبار) ثم عالم الخلق وهو عالم الكثرة الحقيقية .
- (62) ولد في القسطنطينية سنة 410م وكان تلميذاً لأولمبيو داروس في الإسكندرية وفلوطرخس ، توفي في أثينا سنة 485م بعد زعامة مدرسية طويلة قضائها في أثينا بعد أن انتقل التعليم الإفلوطيني الحديث إليها في هذا الوقت ، ينسب إليه القول بالدهر ، وهو متكلم عالم بعلوم القوم واحد المقصدين بها (أنظر: القفطي: أخبار الحكماء ، ص 63) .
- (63) أنظر تفصيل ذلك في كتاب د. عبد الرحمن بدوي : الإفلاطونية المحدثه عند العرب (برقلس الخير المحض) القاهرة ، 1955 ص 1- 3 .
- (64) الفارابي : عيون المسائل ضمن الثمرة المرضية ، مطبعة السعادة ، القاهرة 1325هـ ، ص 58 ، 59 .
- (65) ابن سينا : النجاة ، ص 451 .
- (66) المصدر السابق : ص 455 .
- (67) المصدر السابق : ص 459 ، ويلاحظ أن ابن سينا له نظرية أخرى في هذا الترتيب عرضها في الرسالة النيوزية ظهر فيها تأثيره المباشر بأفلوطين .
- (68) أنظر رسائل إخوان الصفا ، طبعة بيروت 54/3 ، 168 ، 322 وقارن : د. يحيى هويدى : دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، دار النهضة العربية ، 1972 ، ص 216 - 217 .
- (69) الحدائق : ص 70 .
- (70) الحدائق : ص 7 .
- (71) الحدائق : ص 9 : ويلاحظ أن البطليوسى استخدام ألفاظ الإبداع والإيجاد فالإبداع كما يبدو عنده يشمل دائرة العقول العشرة ، أما الإيجاد فهو يشمل عالم الكون والفساد ، وهذا التفريق موجود عند الفارابي أيضاً إذ يرى أن الإبداع هو تحقيق خلق الكائنات من عدم الصرف ... وهو إيجاد شيء عن لا شيء دفعة واحدة ، أنظر : د. حسين اتان : نظرية الخلق عند الفارابي ، ص 15 وما بعدها .

- (72) الحدائق ، ص 7 .
- (73) الحدائق ، ص 9، 10 .
- (74) حسن علقم : الجوانب الفلسفية في كتابات ابن السيد البطليوسي ، ص 77 وما بعدها .
- (75) الحدائق : ص 8 ويميل البطليوسي إلى تمثيل وجود العالم عن الله بوجود الأعداد إلى مالانهاية عن الواحد ، لينتهي من هذا إلى حل هذه المشكلات : قدم العالم أو ضرورة ، وجوده عن مادة أولى قديمة أو من عدم كما يقول الدين ، وكيف تصدر الكثرة عن الواحد بغير تكثر ذاته ( انظر: د. محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة ، دار المعارف ، القاهرة ، 1959، ص 45 .
- (76) الحدائق: ص 36، 37 ، وصدورالعالم عن الله على هذا النحو قال بها الفارابي " يفيض عن الأول وجود الثاني ، هو أيضاً جوهر غير متجسم أصلاً ولا هو في مادة فهو يعقل ذاته ويعقل الأول وفيما يعقل الأول يلزم عنه وجود ثالث " ( الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ، تحقيق البير تادرس ، بيروت 1968 ، 2 / 61 )
- أما ابن سينا فقد استخدم في شرح هذه النظرية مفاهيم ونصوص كالحديث الذي يقول " أن أول ما خلق الله تعالى العقل .. " ثم يقسم العقل إلى ثلاثة قوى : أحدهما أن يعقل خالقه ، والثاني إنه العقل ذاته واجبة بالأول تعالى ، والثالث أن يعقل كونه ممكناً لذاته .. إلخ انظر في ذلك ابن سينا ، النجاة 1 / 274 ، وأيضاً : التعليقات ص 100، وقد سلك البطليوسي طريق ابن سينا في ترتيب الموجودات عن الواحد إلا إنه لم يخض مثله في التفاصيل .
- (77) الحدائق : ص 36 .
- (78) انظر : غسان خالد : إفلوطين ، منشورات عويدات ، بيروت ، 1983، ص 89
- (79) نفس المصدر: ص 91 .
- (80) حسن علقم : ابن السيد البطليوسي ، ص 152 .
- (81) الحدائق : ص 38، 39، ويلاحظ إنه لم يعرف عن طاليس ولا زيتون مثل هذه الأقوال التي أوردها البطليوسي ، وهي أخطاء شائعة في كتابه الحدائق فقد نسب المناهب إلى أصحابها اليونانيين .
- (82) صار إفلوطين والبطليوسي معنياً استمد منه ابن عبري مذهبه في وحدة الوجود الروحي وما بدى علاقة الله بالعالم ، وستفرد لذلك بحثاً مستقلاً بإذن الله .
- (83) د. عبد الرحمن بدوي : إفلوطين عند العرب ، ص 186 .

(84) المصدر السابق : ص 188 ، ويلاحظ أن أرسطو سبق أن أشار لذلك ، فقد جعل الصورة المحضة مقابلة المادة المحضة ، وجعل هذه العلاقة الإطار الواقعي مخالفاً بذلك استاده أفلاطون الذى وضعها فى إطار المثل المفارق للواقع .

(85) Plotinus : On the one and good, translated by : Stephen Makena and B.S. page, London, The Medicisociety Ltd., Vol. V. 138 – 142 .

(86) استخدم أفلاطون فى توضيح هذا النمط من الصدور الشعر والخيال .

(87) د. محمد البهى : الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ، دار الكتاب العربى ، القاهرة 1967 ، ص 164 .

(88) Plotinus, : Op. cit. p. 144

(89) د. سالم ديقوت : ابن حزم والفكر الفلسفى بالمغرب والأندلس ، ص 471 .

(90) انظر : د. عرفان عبد الحميد ، الفلسفة الإسلامىة ، مؤسسة الرسالة ، بيروت سنة 1984 ، ص 146 وما بعدها .

(91) المصدر السابق ، ص 147 .

(92) الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، طبعة لندن ، 3 / 1118 .

(93) الملل والنحل : 1 / 63 .

(94) Tritton A. S. : Muslim Theology, London, 1947, P. 56

(95) ابن قتيبة : عيون الأخبار ، 1 / 148 .

(96) ابن الأثير: الكامل فى التاريخ ، طبعة القاهرة ، 1303هـ ، 7 / 49 .

(97) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد : 7 / 61 .

(98) الملل والنحل : 1 / 67 ، وأيضاً : نهاية الإقدام فى علم الكلام ، ص 18 ، ويلاحظ أن

فلاسفة اليونان أكدوا على أن واجب الوجود ( الله ) يعقل ويدرك وموضوع تعقله ، وإدراكه نفس ذاته فلا يتجاوزها إلى غيرها ، وعلمه كذلك عين ذاته فلا يضيف إليها شيئاً ولا يحدث فيها تغييراً . أ . هـ .

(99) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص 47 .

(100) ابن سينا : مجموع رسائل الشيخ الرئيس ، دائرة المعارف العثمانىة ، حيدر آباد ، الرسالة العرشىة ، ص 8 .

(101) يعقد ابن سينا : فصلاً فى كتابه : " النجاة " ص 249 ، بعنوان " فصل فى تحقيق وحدانية الأول بأن علمه لا يخالف قدرته وإرادته وحياته فى المفهوم ، بل ذلك كله واحد لا يتجزأ لإحدى هذه الصفات ذات الواحد المطلق " ويؤكد على مقولته المشهورة أن الله يعقل ذاته ، كونه يعقل ذاته لا يضر جانب الفلسفة ولا جانب الدين فيما أتى به كل واحد منهما فى شأنه .

- (102) الحدائق : ص 51 .
- (103) الحدائق : ص 51 .
- (104) الحدائق : ص 57 .
- (105) الحدائق : ص 52 .
- (106) الحدائق : ص 53 .
- (107) المصدر السابق : ص 54 .
- (108) الحدائق : ص 54 .
- (109) حسن علقم : ابن السنيدي البطليوسى ، ص 68 .
- (110) الحدائق : ص 54 .
- (111) يذهب حسن علقم إلى أن البطليوسى متابع الفارابى وابن سينا فى مسألة العلم الإلهى ، ونحن نرى عكس ذلك تماماً فالبطليوسى يخالفهما بأن الله لا يعلم غيره ، أو إنه يعلم غيره من الموجودات على نحو كلى لا جزئى ، وهو فى هذا الصدد لا يحمل الفلاسفة القدامى تبعات هذا الرأى بل يحمل الفلاسفة المسلمين مسئولية تشويه هؤلاء ( قارن : حسن علقم : ابن السنيدي البطليوسى ، ص 71 ، وما بعدها ) .
- (112) الحدائق : ص 55 .
- (113) يقصد البطليوسى هنا الفارابى فقد تحدث فى هذا الأمر فى مواضع كثيرة من كتابه " آراء أهل المدينة الفاضلة " عن الله فيقول " لأنه ليس بمادة ولا مادة له بوجه من الوجوه فإنه بجوهره عقل بالفعل ، لأن المانع للصورة أن تكون عقلاً بالفعل هو المادة التى فيها يوجد الشيء ، فمتى كان هذا الشيء فى وجوده غير محتاج إلى المادة كان ذلك الشيء بجوهره عقلاً بالفعل وذلك حال الأول (الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص 46، أيضاً ص 51 )
- (114) الحدائق : ص 55 . والبطليوسى يقصد هنا ابن سينا فى قوله أن " النفس دامت ملابسة الهيولى لا تعرف مجرد ذاتها ولا شيئاً من صفاتها التى تكون لها وهى مجردة ، فإذا تجردت وزال عنها هذا العوق فحينئذ تعرف ذاتها وصفاتها الخاصة بها " ( أنظر ابن سينا التعليقات ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1973 ، ص 23 ) .
- (115) الحدائق : ص 60 .
- (116) د. سالم ديقوت ، ابن حزم ، ص 470 ، وقارن د. محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة ص 45 .
- (117) الأنعام / 59 .
- (118) الحدائق : ص 60 .

- (119) الأنعام / 73 .
- (120) البطليوسى : التنبيه على الأسباب التي أدت إلى الإختلاف بين المسلمين ، ص 86 .
- (121) الحدائق : ص 56 .
- (122) فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، ط ، دار المعارف ، 1983 ، ص 69 وما بعدها ، والفارابى فى وضعه لنظريته هذه تأثركبيراً بنظرية الأحلام عند أرسطو فى رسالتيه المعروفتين " الأحلام " و"التنبؤ بواسطة النوم " حيث يذهب أرسطو إلى أن الأحلام صورة ناتجة عن المخيلة بعد تخلصها من أعمال للتغطية ، ومن ثم فالأحلام فى جملتها إحساسات سابقة أو صور ذهنية تشكلها المخيلة ، ودراسة أرسطو على هذا النحو دراسة نفسية ماهية النوم والرؤيا فى جملتها ، وهو يرفض فى مذهبه التفسيرات الدينية وأن تكون الرؤى وحيأ إلهياً ، وهذه نقطة الخلاف بين الفارابى وأرسطو، حيث أن الفارابى يرى أن بعض الأشخاص ذوى إستعداد معين يمكنهم عن طريق المخيلة الأتصال بالعقل الفعال ويقبل الإتهامات السماوية .
- (123) الفارابى ، المدينة الفاضلة ، ص 46، والعقل المستفاد هو ماهية مجردة عن المادة مرتسمة فى النفس على سبيل أصول من الخارج .
- (124) الفارابى ، الثمرة المرضية ، ص 75 .
- (125) د. مدكور: المصدر السابق ، ص 73 ، والمقصود هنا أن الفيلسوف يمكنه الوصول عن طريق التأمل والنظر بالأتصال بالعقل الفعال الذى هو عقل مفارق غير منفعل غير ممتزج بمادة ، وهو خالد ودائم ، كما أن من شأنه أن يخرج العقل الهيلولانى من القوة إلى الفعل بإشراقه عليه ويطلق عليه الفارابى اسم الروح القدس أو جبريل الأمين .
- (126) أنظر: الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ( فصل فى سبب المنامات ) وفصل ( فى الوحي ورؤية الملك ) ص 47 ، 53 ، ( د. مدكور: المصدر السابق ، ص 274 ) .
- (127) المصدر السابق ، ص 51 .
- (128) Madkour 1.' : La Place de Al Farabi dans l'ecole philosophique musulmane, Paris, 1934, P. 129 .
- (129) الشهرستانى : نهاية الإقدام فى علم الكلام ، تحقيق الفريد جيوم ، مكتبة المثنى ببغداد ، ص 72 .
- (130) الحدائق : ص 16 .
- (131) الحدائق : ص 18 ، قارن : الفارابى : فيما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ( ضمن مجموع سائله ) .
- (132) الحدائق : ص 19 .
- (133) الحدائق : ص 19 .

- (134) الحدائق : ص 19 ، وهذا خطأ واضح وقع فيه البطليموسى فارسطو لم يعترف بالنبوة فى نظريته عن الأحلام وفى سائر فلسفته بأسرها .
- (135) الحدائق : ص 20 .
- (136) المقرئ : ازهار الرياض ، 3 / 101 .
- (137) الحدائق : ص 22 .
- (138) الحدائق : ص 14 .
- (139) لم يهتم أرسطو بهذه المسألة ، والخطأ الذى وقع فيه البطليموسى ربما بسبب الظن ان الأثنالوجيا ( كتاب الريوبية ) من تأليف أرسطو وهو كما نعلم من الكتب المنحولة عليه ، والتي تنتسب إلى إفلوطين السكندرى ( راجع فى ذلك: د. أبوريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، دار المعرفة الجامعية ، 1980 ، ص 27 .
- (140) الحدائق : ص 14 .
- (141) د. محمد على أبوريان : تاريخ الفكر الفلسفى ، دار المعارف ، ج 1 ، ص 151 وما بعدها .
- (142) المصدر السابق ، ص 152 ، وأيضاً : د. كريم متى : الفلسفة اليونانية ، بغداد ، سنة 1971 ، ص 162 وما بعدها .
- (143) التاسوعات ( 4 - 8 - 3 - ص : 202 ) ، كذلك انظر الدكتور عبد الرحمن بدوى : إفلوطين عند العرب ، ص 24 .
- (144) انظر: د. إبراهيم مذكور: فى الفلسفة الإسلامية ، 1 / 184 - 185 .
- وكذلك : Plato: The dialogues of plato, translated by B. Jowett, Random House, New York 1920, (phaedo: P.P.75- 76) and (Meno P.P.8- 85) .
- Armstrong A. H.: An introduction to Ancient philosophy, (145) Methuen, London, 1965, P.P.41- 22 .
- (146) انظر أيضاً : يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص 90 .
- Armstrong : Ibid., P. 42. (147)
- Ross W. D., : Aristotle, Methuen, London, 1064, P.P.97- 98 (148)
- Ibid. : P. 98 . (149)
- (150) منطق مذهب ارسطو بذلك يؤذن بأن النفس فانية لأنها صورة الجسم ولا بقاء للصورة بدون مادتها ، ولذلك فإنه كان مخللاً كل الإخلال ، فى حديثه عن الخلود ، وليته مع هذا الإخلال كان صريحاً وواضحاً .
- Ross W. D. : Op. cit. P. 99 . (151)
- (152) أرسطو: كتاب النفس ، ترجمة الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ، عيسى البابى الحلبي ، 1962م ، ( 3 - 5 - 430 ؛ ) ، و ( 2 - 4124 ) . وقارن :

- (153) انظر د. عرفان عبد الحميد ، الفلسفة الإسلامية ، ص 167 .
- (154) الرازي : معالم أصول الدين ، ( على هامش المخلص ) ، طبعة القاهرة ، عام 1323هـ ، ص 123 .
- (155) الغزالي : مقاصد الفلاسفة ، ص 292 وما بعدها . وانظر أيضاً : د. إبراهيم بيومي مدكور، المصدر السابق ، 1/ ص 186 .
- (156) الغزالي : تهافت الفلاسفة ، ص 333 .
- (157) د. عرفان عبد الحميد : المصدر السابق ، ص 123 .
- (158) الفارابي : التعليقات ، طبعة حيدرآباد ، ص 14 .
- (159) دى يور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ص 223 ، والمقصود بالنفوس الجاهلة غير الكاملة هى التى شغلت بالأمور الحسية وأنغمست فى الذات الجسدية ، أما النفوس الخيرة العارفة فهى نفوس أهل المدينة الفاضلة ، وهذه الأراء فى جملتها تعكس عقيدة صوفية فلسفية متأثرة بأفكار رواقية .
- (160) د. إبراهيم بيومي مدكور: فى الفلسفة الإسلامية ، ص 178 .
- (161) ابن سينا : النجاة ، ص 185 ( من طبعة الكردى ، 1938 ) ويلاحظ أن هذه البرهنة صورة بديلة للحجة الإفلاطونية المشهورة السابق الإشارة إليها أن " الأضداد لا تولد من شيء غير إضدادها " ذلك لأن القول بالأضداد يترتب عليه القول بالتناسخ وهو باطل شرعاً .
- (162) د. إبراهيم مدكور: المصدر السابق ، ص 181 .
- (163) ابن شيث النجاة : ص 87 ، وهذا البرهان يرجع فى مبناه وأصله إلى مذاهب أفلاطون ، والإفلاطونية المحدثة ، ففى محاوره فيدون يقول سقراط : " إن ما هو مركب بطبيعته يعرض له الإنحلال الذى يقابل تركيبه ، أما إذا حدث إنه وجد شيئاً غير مركب فإنه يتفادى الإنحلال " فيدون : ص 231 ، ويقول أفلاطون " كل ذات مركبة .. يلزم بحكم طبائع الأشياء - أن تتحلل ضرورة ، ولكن النفس باعتبارها جوهر بسيط ..... يستحيل ( عليها ) الفساد " التاسوعات ( 2 - 7 - 12 ) ، ص 199 .
- (164) المصدر السابق ، ص 182 .
- (165) ابن سينا : رسالة فى معرفة النفس الناطقة ، ص 13 ، وهذا يرجع أيضاً إلى الإفلاطونية ، والإفلاطونية المحدثة ، ففى محاوره فيدون يحتج سقراط على خلود النفس بقوله " ما هو إلهى وخالد ومعقول ... هو الذى يشبه النفس أكثر ما يمكن ، وبالعكس كل ما هو إنسانى وفان وغير معقول ... ( هو ) ما يشبه الجسد .. ( فالتحلل ) السريع هو الذى يلائم الجسد ، وأما النفس فعلى العكس يلائمها عدم الإنحلال " ( فيدون : ص 232 ب ) ويقول افلوطين فى تاسوعاته " كل ما هو إلهى

ومقدس ، لا بد أن يكون حياً قائماً بذاته ، ويستحيل عليه التغير أو الكون أو الفساد " التاسوعات (4 - 7 - 9 ، ص 210) .

(166) النجاة ، ص 32 .

(167) ظهر ذلك واضحاً عند ابن طفيل في رسالته الشهيرة حي بن يقظان ، ولدى ابن

سبعين في نصوصه التي طبعها ماسينيون في باريس عام 1929م . : Massignon

Recueil de texte Indedites P.129 أنظر: د. مدكور: المصدر السابق ، ص

. 186

(168) ثم يشر الدكتور مدكور إلى ذلك ، فأعتبر أن تأثير ابن سينا في هذه المسألة كان

مباشراً في موسى بن ميمون ، والحقيقة أن البطليوسى كان حلقة الأتصال في هذا

الجانب وفي غيره من الجوانب الفلسفية الأخرى التي أثرت في الفلسفة اليهودية .

(169) البطليوسى : شرح المختار من لزوميات أبي العلاء ، ص 157 .

(170) البطليوسى : الحدائق ، ص 15 .

(171) شرح المختار : ص 17 .

(172) حسن علقم : ابن السنيذ البطليوسى ، ص 89 وما بعدها .

(173) الحدائق : ص 11 ، وهو تقسيم افلاطونى يحت ورد في الجمهورية ، ص 436 -

. 330

(174) الحدائق : ص 61 ، ويلاحظ أن هذا التقسيم هو نفس التقسيم الثلاثى لنفس

لدى افلاطون .

(175) البطليوسى : المسائل والأجوبة ، ص 68 .

(176) المصدر السابق ، ص 99 .

(177) الحدائق : ص 61 ، ويلاحظ في هذا النص إنه ينسب إلى أرسطو ما لم ينسب

إليه في الواقع ، وإنه إنما يردد مذهب افلاطون ويخاصة في فيدون .

(178) الحدائق : ص 61 ، 62 .

(179) سورة ق / 22 .

(180) بل هو قول على كرم الله وجهه .

(181) يقول الفارابى : " إذا كنا ملتبسين بالمادة كانت هي السبب في أن صارت جواهرنا

تبعد عن الجوهر الأول إذ كلما قربت جواهرنا منه كان تصورنا له أتم وأيقن وأصدق وذلك

إذ كلما كنا أقرب إلى مفارقة المادة كان تصورنا له أتم " ( أنظر الفارابى : آراء أهل المدينة

الفاضلة ، تحقيق البير تادى ، بيروت 1959 ، ص 46 .

(182) يقول ابن سينا في ذلك : النفس الإنسانية إنما تعقل ذاتها لأنها مجردة ، والنفس الحيوانية غير مجردة فلا تعقل ذاتها لأن عقلية الشيء هي تجريده عن المادة ، وإذا لم يكن مجرداً لم يكن معقولاً بل متخيلاً وهذا مما يستدل به على بقاء النفس لأنها مجردة عن المادة وليس قوامها كنفوس الحيوانات (انظر ابن سينا ، التعليقات ، ص 80) .

(183) الحدائق : ص 62- 63 ، ويلاحظ أن ابن سينا سبق أن ذهب إلى نفس المعنى في قوله : الحيوان والنبات ... يحتاج إلى كمال آخر هو المبدأ بالفعل وذلك هو النفس وهو الذي كلامنا فيه بل ينبغي أن يكون النفس هو ما به يكون النبات والحيوان بالفعل نباتاً وحيواناً ( ابن سينا : النفس البشرية عند ابن سينا ، تحقيق البيرنصرى نادر ، دارالمشرق ، بيروت ، 1968 ، ص 40

(184) الحدائق : ص 63 ، وهذا البرهان يعتبر جزءاً من البرهان الأول الذي يقضى بأن النفس كلما أنسلخت عن البدن صارت أقدر على التصور والتمييز وقد وردت هذه الفكرة السابقة عند ابن سينا في مجموع الرسائل ، تحت عنوان " بيان أن النفس لا تقبل الفساد حيث يقول " ... إن النفس الإنسانية جوهر لا حاجة له إلى الجسم في قوامها ولا في إستحفاظ الصور العقلية ولا في الأفعال الخاصة بها إلا إنه ربما يقوم لها في إكتسابها المعقولات مقام الألة ثم إذا أكتسبها لم يحتج إليها البتة وأما إذا قويت في ذاتها فقد تبلغ الكمال ولا يقع لها حينئذ عند التعقل إلى شيء جسماني أو قوة جسمانية .. فليس إذا فساد البدن يوجب بطلان ذاتها ( مجموع الرسائل طبعة حيدرآباد ، 1354هـ ، ص 12 ، وأيضاً النجاة ، ص 178 ) .

(185) الحدائق : ص 63 ، وهذا البرهان يعتمد على ملاحظة أن للأشياء وجودين : وجود مشخص محسوس ، ووجود معنوي صوري ، فعندما تغيب الصورة الشخصية عن الإنسان تستطيع النفس إستحضار هذه الصورة .

(186) الحدائق : ص 64 ، ويلاحظ أن هذا البرهان قد ورد أكثر من مرة في كتابات ابن سينا حيث قال : إن البدن تأخذ أجزاءه كلها تضعف قواها بعد منتهى النشوء والوقوف ... وذلك دون الأربعين أو عند الأربعين ، وهذه القوة ( يقصد العقل ) إنما تقوى بعد ذلك ولو كانت من القوى البدنية لضعفت حينئذ ، فليست أذن من القوى البدنية ، وهو برهان يستند إلى أرسطو في كتابه النفس (انظر ابن سينا : النجاة ، ص 180) .

(187) الحدائق : ص 65 ، ويستند هذا البرهان إلى فكرة الجزاء ، وهي من الأفكار المهمة التي قالت بها الأديان السماوية وقد نوه أفلاطون بفكرة الجزاء هذه من خلال القضية التي تحدث فيها في الجمهورية على لسان سقراط من أن كل نفس عوقبت عن دورها عما جنت ، أو أساءت إلى الآخرين عشرة أضعاف وكانت العقوبات تتكرر في كل قرن ... ومن ناحية

أخرى الذين فعلوا الصالحات وكانوا برة أطهار نالوا جزاءهم على القياس نفسه )  
انظر افلاطون : الجمهورية ، ص 284 ، وايضاً فيدون ، طبعة القاهرة ، سنة 1965 ، ص  
63 - 66 ) .

(188) الحدائق : ص 66 .

(189) عبر ابن سينا عن هذا البرهان بقوله " جوهر النفس ليس فيه قوة أن تفسد ، وأما  
الكائنات التي تفسد فإن الفاسد فيها هو المركب المجتمع فإذا كانت  
النفس بسيطة مطلقة لم تنقسم إلى مادة وصورة فلم تقبل الفساد " ( ابن سينا : النجاة ، ص  
188 ) .

(190) الحدائق : ص 67 .

(191) يقول ابن سينا في التعليقات " النفس الإنسانية إنما تعقل ذاتها لأنها مجردة "  
والنفس إنما تدرك بواسطة الآلة الأشياء المحسوسة والمتخيلة ، والأشياء المجردة لا تدركها  
بآلة بل بذاتها ... ( ومن ثم ) فالكليات والعقليات تدركها بذاتها " ( انظر ابن سينا :  
التعليقات ، ص 80 ) .

(192) من الملاحظ أن أرسطو لم يقدم أدلة على خلود النفس ، وإنما أستمد  
البطليوسى من الفلسفة الأرسططاليسية بعض النظريات التي أقام عليها أدلته

(193) حسن علقم : ابن السيد البطليوسى ، ص 94 وما بعدها .

(194) نعل السبب في ذلك يرجع إلى أن فلاسفة المشرق ، كانوا يعيشون في كنف  
الخلفاء العباسيين الذين عرفوا بحرية الفكر وحماية المفكرين ، حتى بعد ضعف الخلافة  
العباسية وظهور دويلات في قلب الدولة الإسلامية كالدولة السامية والدولة الحمدانية ،  
فقد وجد الفلاسفة من أمثال الفارابى وابن سينا الرعاية الكاملة في ظلها ، فكل هذه  
العوامل لا تجعل الفيلسوف في حاجة ماسة إلى التوفيق بين الحكمة الشريعة ، ولا أن  
يخصص لذلك مؤلفاً من مؤلفاته ، بعكس ما كان عليه الحال في المغرب الإسلامى  
تحت حكم المرابطين والموحدين ، في بيئة مليئة بالتعصب ضد كل فكر حر وتعل ما حدث  
لأبن رشد من محنة خير دليل على ذلك ، فلا عجب إذن أن رأينا الفلاسفة في المغرب  
يقومون بالعمل على التوفيق بين الدين والفلسفة ويخصصون لذلك بعض مؤلفاتهم  
ليأمنوا على أنفسهم ، ويحببوا الفلسفة للناس جميعاً ببيان إنها والدين من منبع واحد ،  
ويعملان لغرض واحد هو خير الإنسانية ( راجع : جورجى زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية ،  
مطبعة الهلال بالقاهرة ، 1912م / 2 - 220 - 221 ، وايضاً : سيد امير على مختص تاريخ  
العربى والتمدن الإسلامى ، الترجمة العربية ، طبع لجنة التأليف والترجمة والنشر  
بالقاهرة عام 1938م ص 247 - 249 ) .

- (195) د. محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة ، ص 81 ، على إننا يجب أن نلاحظ أن قصة حى بن يقظان لا تعبر فى جملتها عن محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة وإنما يبدو هذا التوفيق فى الصفحات الأخيرة منها، وقد أستفاد ابن طفيل فى ذلك من بعض الأفكار التى قال بها سابقوه ومنهم البطليوسى ( أنظر: د. عاطف العراقى : الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ، دار المعارف ، ص 170 - 171 ) .
- (196) حى بن يقظان ، تحقيق أحمد أمين ، طبع دار المعارف بمصر ، ( بدون تاريخ ) .
- (197) المعجب : ص 134 ، نفع الطيب ، 2 / 557 .
- (198) حى بن يقظان : ص 90 - 91 .
- (199) د. عاطف العراقى : الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ، سنة 1985 ، ص 85
- (200) المصدر السابق : ص 189 - 190 .
- (201) حى بن يقظان : ص 107 .
- (202) أنظر الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ، طبعة بيروت ، 1968 ، ص 45
- (203) حى بن يقظان : ص 67 ، ومن المعروف أن الفارابى ألف شرحاً على كتاب الأخلاق ذكره فى كتاب الجمع بين رأيى الحكمين ، بيروت، 1960، ص 95
- (204) حى بن يقظان : ص 68 ، قارن المدينة الفاضلة ، ص 93 وما بعدها .
- (205) المصدر السابق : ص 98 .
- (206) عبده الشمالى : دراسات فى تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية ، دار صادر ، بيروت ، 1979م ، ص 638 .
- (207) د. عاطف العراقى : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، ص 269 .
- (208) O'leary: Arabic thought and its place in history, London, 1958, P. 252 .
- (209) الحشر/ 2 ، والأعتبار فى الآية الكريمة عند ابن رشد ما هو إلا إستنباط المجهول من المعلوم ، وهو القياس الفلسفى او المنطقى المعروف (أنظر: فصل المقال ، ص 2 ) .
- (210) يونس / 101 .
- (211) الزمر / 12 .
- (212) البقرة / 272 .
- (213) ابن رشد : فصل المقال ، طبعة بيروت ، سنة 1978 ، ص 16 .
- (214) دى يور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، هامش ، ص 398 .
- (215) محمد يوسف موسى : المصدر السابق ، ص 92 .
- (216) الحدائق : ص 43 .
- (217) ق / 22 .
- (218) البطليوسى : المسائل والأجوبة ، ص 73 .

- (219) سبأ / 3 .
- (220) ابن رشد : فصل المقال ، ص 20 .
- (221) فصل المقال ، ص 19 .
- (222) المصدر السابق : ص 20 .  
 وايضاً : Gilson E.,  
 History of Christian philosophy in the Middle ages, London,  
 1955, P.P.218- 219 .
- (223) فصل المقال ، ص 28 .
- (224) انظر : د. عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ، ص 280 .
- (225) البطليوسى : المسائل والأجوبة ، ص 97، 98 ، وقد قسم ابن رشد العلوم نفس  
 التقسيم فيقول ، لما كان مقصود الشرع تعليم العلم الحق والعمل الحق كان التعليم  
 صنفين : تصوراً ( دون علة ) ، وتصديقاً ( برهانياً ) ، انظر فصل المقال : ص 29 .
- (226) فصل المقال ، ص 20 .
- (227) الغزالي : تهافت الفلاسفة ، ص 216 .
- (228) ابن رشد : تهافت التهافت ، ص 440 .
- (229) تهافت التهافت ، ص 460 وما بعدها .
- (230) فصل المقال ، ص 23 .
- (231) المصدر السابق : ص 42 .
- (232) الحدائق : ص 59 .
- (233) الحدائق : ص 60 .
- (234) انظر : د. عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ، ص 242 وما بعدها
- (235) تهافت التهافت ، ص 255 .
- (236) د. محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة ، ص 105 .
- (237) تهافت التهافت ، ص 581 .
- (238) مناهج الأدلة ، ص 101 .
- (239) Gauthier (Leon): La theorie d'Ibn Rochd (Averroes) sur  
 les rapports de religion et de la philosophie, Paris, 1909, P. 15
- (240) راجع : الحدائق ، ص 19 وما بعدها .
- (241) لم نتعرض لتفصيل الكلام في هذا الجانب المتعلق بسبق البطليوسى لأبن عربى  
 فى وضع أسس مذهب وحدة الوجود فى الإسلام ، وذلك لخروجه عن مجال دراستنا ، وسوف  
 نفرد له فى القريب - إنشاء الله - دراسة منفصلة .
- (242) أسين بلاثيوس : مجلة الأندلس ، سنة 1940 ، ص 62 وما بعدها .

ثالثاً

الجوانب الأخلاقية  
فى  
كتابات مفكرى المغرب

obeikandi.com

## بسم الله الرحمن الرحيم

### - توطئة :

لم تحظ الدراسات الأخلاقية في المغرب الإسلامي بال العناية الكافية من جمهور الباحثين ، حيث لم تصدر لها دراسات مستقلة تتناول الجوانب الأخلاقية بالتحليل والدراسة ، ولعل ذلك يرجع - من وجهة نظرنا - إلى عدة أسباب منها :-

أولاً : غلبة الطابع الرمزي على كتابات أبرز فلاسفة المغرب من أمثال ابن باجه ( ت: 533هـ ) وابن طفيل ( ت: 571هـ ) ، وظهورها على هيئة قصص تحوى آراء فلسفية متناثرة تتناول مسائل الطبيعة وما بعد الطبيعة إلى جانب آراء تحليلية أخرى تتناول الحكمة العملية والنظرية وقضايا الأخلاق ووسائل تحقيق السعادة .

ثانياً: عدم إفراد مجال مستقل لدراسة الأخلاق على نحو تفصيلي عند معظم فلاسفة المغرب ، وخاصة ابن رشد ( ت: 595هـ ) الذي بث آراءه الأخلاقية في ثنايا مؤلفاته المختلفة " كتلخيص الخطابه " و" تلخيص النفس لأرسطو " بالإضافة إلى إشارات مقتضبة إلى قضايا أخلاقية في بعض مؤلفاته الأصلية مثل " تهافت الفلاسفة " " فصل المقال " ، " والكشف عن مناهج الأدلة " .

ثالثاً: شيوع العديد من الآراء الأخلاقية في كتابات الفقهاء والصفوية من أمثال ابن حزم ( ت: 456 ) ، وابن سبعين ( ت: 669 ) في صورة قصائد شعرية كما في " طوق الحمامة " ورسائل ابن سبعين " .

رابعاً: ضياع جانب كبير من مؤلفات فلاسفة المغرب حيث لم يصلنا من مؤلفات " ابن باجه " سوى رسائله الإلهية التي أعتمدنا عليها كمصدر رئيس لفلسفته الأخلاقية ، وكذلك لم تصلنا من كتب ابن طفيل سوى رسالة " حى بن يقظان " .

ونظراً للأسباب السابقة - التي أوردناها ، فقد صحت عزيمة على محاولة إفراد دراسة مستقلة للجوانب الأخلاقية في كتابات مفكرى المغرب ، وأخترت لهذه الدراسة عدداً من أبرز مفكرى المغرب من أمثال ابن حزم ، وابن باجه ، وابن طفيل ، وابن رشد ، حيث توسمنا في اختيارهم تنوع المعالجة ، وشمولية النظرة للمسائل الأخلاقية بهدف الخروج بدراسة تغطى هذا الجانب غير المطروق من الفلسفة المغربية وبصورة نرجو أن يتحقق الهدف المرجو منها ، لتسد فراغنا في المكتبة العربية في جانب مهم من جوانب الفكر الفلسفى الإسلامى .

ومن أجل تحقيق هذا الهدف فقد قسمنا الدراسة إلى مقدمة وقسمين رئيسيين :-

يتناول القسم الأول ( فى فصلين ) : معالم الحياة الفكرية والإجتماعية فى المغرب والأندلس ، ذلك لأن الرؤية المنهجية لدراسة الأخلاق تدلنا على أن المذاهب الأخلاقية وكذلك النظريات الأخلاقية ، ما هى إلا أحداثاً إجتماعية بذاتها ، وبالتالي لا نستطيع أن نفهمها صحيحاً إلا إذا أضيفت إلى ظروف نشأتها ، وأسباب ظهورها ، وعوامل نجاحها

وانتشارها أو إخفاؤها وذبوتها ، فالمذاهب الفكرية هي في الحقيقة وليدة البيئة وعبرية أصحابها ، وهي تتبدل إذا تبدلت الأوضاع الإجتماعية والوقائع الفكرية تبدلاً عميقاً .  
ومن ثم فقد كانت الوقائع الأخلاقية متصلة إتصلاً وثيقاً بالأحداث الإجتماعية والسياسية وبالتطور الفكري لأى شعب من الشعوب .  
أما القسم الثانى فيتناول من خلال فصوله الأربعة عرض للآراء الأخلاقية لدى مفكرى المغرب .

فيتحدث الفصل الأول عن ابن حزم وآراءه المتعلقة بطب النفوس بتحديد أهاتها ووسائل علاجها مترسماً فى ذلك معطيات الفلسفة اليونانية من ناحية ، وما تمليه عليه الشريعة الإسلامية من ناحية أخرى .

أما الفصل الثانى فقد خصصناه لآراء ابن باجه الأخلاقية من خلال رسالته " تدبير المتوحد " وكيف إنه عول على العقل فى تحقيق مفهوم الأتصال وتحقيق السعادة ، وبعد كل البعد عن مجال التصوف .

وفى الفصل الثالث عرضنا لآراء ابن طفيل فى الأخلاق من خلال كتابه " حى بن يقظان " .  
فما عرفه " حى " الفيلسوف ليس سوى فلسفة ابن طفيل نفسه ، وهى ككل فلسفة تحاول أن تبحث فى جانبها الأخلاقى عن أصول الفضائل وطرق تحقيق السعادة فى الأتصال بالخالق .

أما الفصل الرابع والأخير فقد تناولنا فيه آراء ابن رشد الأخلاقية وهى على قلتها تمثل إطاراً واضحاً فى تحديد الفضائل وضرورة تحصيل الإنسان لها والتي تتمثل فى كمال أفعال النفس الإنسانية عن طريق قوة العقل العملى وقوة العقل النظرى أيضاً ، ويرى أن ترقية المدارك الإنسانية شرط لتحقيق السعادة والأتصال بعالم الأرواح .

أما الخاتمة فقد خصصناها لعرض أهم ما توصلنا إليه من نتائج فى هذه الدراسة .  
والله من وراء القصد ،،

## القسم الأول

الحياة الفكرية والإجتماعية

في المغرب والأندلس

الفصل الأول : مراحل تطور الفكر العلمى

والفلسفى فى المغرب .

الفصل الثانى : مكانة الدراسات الأخلاقية فى

الفلسفة المغربية .

## الفصل الأول

مراحل تطور الفكر العلمى والفلسفى

فى المغرب والأندلس

ترقى طلائع الإنتاج العلمى والفلسفى فى المغرب والأندلس إلى فترة حكم عبد الرحمن الداخل (139- 172هـ / 756- 788م) ، حيث استطاعت هذه الإمارة الأموية فى فترة وجيزة إن تنافس العباسيين فى المشرق ، ليس فى الميدان السياسى فحسب ، بل فى الميدان الثقافى والفكرى أيضاً .

وهكذا قيض للأندلس أن تقوم بدور بارز فى تاريخ الحضارة العربية ، وتصبح الجسر الذى عبر عليه العلم والفلسفة إلى أوروبا الغربية فى أواخر القرن السادس للهجرة ( الثانى عشر للميلاد ) .

الجانب العلمى فى الفلسفة المغربية :

جدير بالذكر أن الخلافات السياسية بين العباسيين والأمويين لم تحل دون إستمرار الأتصال الثقافى بين المشرق والمغرب فقد دأب العلماء والرحالة على الأنتقال بينهما حاملين معهم الكتب والأفكار الجديدة .

يقول صاحب " كتاب طبقات الأمم " " إن الإشتغال بالعلوم القديمة بدأ فى عهد محمد بن عبد الرحمن ( 238- 252هـ / 852- 866 م ) وكانت المواضيع التى عنى بها الأندلسيون آنذاك مقصورة على الطب والفلك ، فضلاً عن العلوم النقلية من تفسير وفقه وحديث ، إلا أن الإقبال على العلوم القديمة لم يلبث أن حظى بالتشجيع الرسمى فأمر الحكم المستنصر بالله بن عبد الرحمن الناصر (350- 366هـ / 961- 976 م ) بجلب الكتب العلمية والفلسفية من المشرق ، حتى أصبحت قرطبة ، عاصمة الأندلس ، تضاهى بجامعتها ومكتبتها بغداد ، عاصمة العباسيين ، إلا أن الأمر إنقلب فى خلافة هشام الثانى ( 366- 400هـ / 976- 1009م ) الذى أمر بإحراق الكتب التى كانت قد جمعت فى مواضيع " العلوم القديمة " لاسيما المنطق والفلك .

وبالرغم من ذلك عاد الإقبال على الفلسفة والعلوم إلى سابق عهده ، يانتصاف القرن التالى ، ويرزعد من العلماء منهم عبد الرحمن بن إسماعيل ، الملقب بالإقليدى ، الذى ألف فى المنطق ، وأبا عثمان سعيد بن منحون ، الذى إشتغل بالموسيقى والنحو ، وألف رسالة فلسفية دعاها " شجرة الحكمة " (1) .

كذلك كان من أشهر علماء هذه الحقبة " مسلمة بن أحمد المجريطى " ( ت: 399 / 1008 ) الذى طوف ببلاد المشرق ، وكان على صلة " ياقوان الصفا " فحمل نسخة من رسائلهم إلى الأندلس ، وفى تحدى الروايات إنه ألف " الرسالة الجامعة " التى تلخص الرسائل الإحدى والخمسين وينسب إليه رسالة فى الطلاسم والطبيعيات موسومة " بغاية الحكيم " حافلة بالأفكار الهرمسية والإفلاطونية المحدثة والباطنية ، ولكن من المستبعد أن يكون من وضعه فعلاً .

ومن العلماء الآخرين " أبو الحكم عمرو الكرماني " الذي اشتغل بالمنطق والفلسفة وبرز في الهندسة ، وسافر شرقاً بحثاً عن المؤلفات الرياضية - ومنهم أيضاً ابن الجلاب وابن القناري وابن حزم وابن سيده ، ويشير صاعد مع ذلك إلى إنه لم يبرز أي منهم في العلوم الطبيعية والإلهية باستثناء عبد الله بن النباش البجائي وأبي عثمان البغدادي الطليطلي (2) .

ويقدم لنا ابن طفيل تفسيراً مماثلاً لطبيعة هذه الحقبة في تاريخ الحياة الفكرية للأندلس في مدخل رسالته " حى بن يقظان " ما يشبه أن يكون موجزاً للتطور الفكري في الأندلس في مجال العلم ، والفلسفة إلى عهده ، وذلك في عبارة مركزه يقول فيها " وذلك إن من نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفالقة ، قبل شيوع علم المنطق والفلسفة فيها ، قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم ( الرياضيات ) وبلغوا فيها مبلغاً ولم يقدرُوا على أكثر من ذلك ، ثم خلف من بعدهم خلف زادوا عليهم بشيء من علم المنطق ، فنظروا فيه ولم يفض بهم إلى حقيقة الكمال ، ثم خلف من بعدهم خلف آخر أحقق منهم نظراً وأقرب إلى الحقيقة ، ولم يكن فيهم أثقب ذهنياً ولا أصح نظراً ولا أصدق رؤية من أبي بكرين الصائغ ( ابن باجه ) ، غير إنه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه وبيث خفايا حكمته ، وأكثر ما يوجد له من التأليف إنما هي غير كاملة ومخرومة من أواخرها ككتابة في النفس و " تدبير المتوحد " وما كتبه في المنطق وعلم الطبيعيات ، وأما كتبه الكاملة فهي كتب وجيزه ورسائل مختلفة (3) ، ثم يضيف قائلاً: " وأما من كان معاصراً له ممن لم يوصف بأنه في مثل درجته فلم نر له تاليفاً ، وأما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا فهم بعيدون في حد التزايد أو الوقوف على غير كمال أو ممن لم تصل إلينا حقيقة أمره " (4) .

ويتضح من النص السابق أن الفكر العلمي والفلسفي في الأندلس قد مر في ثلاث مراحل : مرحلة الرياضيات ، ثم مرحلة المنطق ، وأخيراً مرحلة الفلسفة . وما يعنيها من هذه المراحل هو المرحلة الثالثة ( مرحلة الفلسفة ) التي بدأت بابن باجه ، فالكتابة في الفلسفة بمعنى الإلهيات لم تظهر في الأندلس إلا مع ابن باجه ( ت : 533هـ / 1138م ) .

وسوف نفصل القول في هذين التيارين على النحو التالي :  
أثر فلسفة المشرق في الفلسفة المغربية :

كان النتاج الفلسفي المشرقي يصل تباعاً إلى الأندلس ، وأهتم الكثير من الأمراء بالإضافة إلى جلب كتب المشاركة بحركة الترجمة ومن بينهم الأمير (الحكم ) ت 366هـ الذي حوت مكتبته عيون الكتب وكانت له " مكاتب " ثقافية في بغداد والقاهرة ودمشق يكلف القائمون عليها بإستنساخ الكتب القديمة المشهورة لإرسالها إليه ، ونتج عن هذا كله أن كثر تحرك الناس في زمانه إلى قراءة كتب الأوائل وتعلم مذاهبهم (5) فقد " اطلق "

- الحكم " للرياضيين والفلكيين الحرية فى إذاعة علومهم فى الناس فظهرت بتأثير هذه الحرية مدرسة مسلمة المجريطى الذى أدخل رسائل إخوان الصفا إلى الأندلس" (6) .
- يمكن القول إذن فى ضوء ما سبق أن الثقافة المشرقية وخاصة ما يتعلق منها بالعلوم الرياضية والطبيعية والفلسفية قد وفدت إلى الأندلس جنباً إلى جنب مع الثقافة اليونانية عبر معابر مختلفة أبرزها (7) :
- رحلات الحج من الأندلس إلى الديار المقدسة ، فقد كان بعض الدارسين يمكث فى مكة سنوات طلباً للعلم .
  - حركة الترجمة الواسعة التى تبناها بعض الخلفاء والأمراء مما ساعد على إثراء الحركة الفكرية بالوقوف على نتاج ثقافات الأمم الأخرى .
  - الرحلات العلمية التى كان يقوم بها بعض الأندلسيين حيث وفدوا على بغداد ودمشق وحضروا مجالس العلم ثم عادوا إلى بلادهم وقد تزودوا بمعارف جديدة (8) .
  - اطلع الأندلسيون على النتاج الفيلسفى والثقافى المشرقى وقرأوا فلسفة الكندى والفارابى وابن سينا (9) ، وكثرت فى الساحة الأندلسية الشروح والردود على كتب المشاركة فقد ألف " ابن طفيل " قصته المشهورة " حى بن يقظان " متأثراً بقصة مماثلة كتبها ابن سينا (10) .
  - ألف الكثير من علماء النحو واللغة كتباً تناظر كتب المشاركة أو تشرحها وتعلق عليها .
  - ويرى بعض الباحثين أن الفارابى أكثر فلاسفة المشرق تأثيراً فى الفلسفة العربية فى الأندلس (11) .
- كما عرفت تعاليم المعتزلة ووجد من يأخذ بها فقد رحل بعضهم إلى المشرق ليتتقن على الجاحظ ، كما دخلت آراء الباطنية والشيعة من الدولة الفاطمية المجاورة بفضل دعواتها والمحمسين ووجد من يمتنقها ، ونستطيع القول إذن أن كثيراً من فلاسفة المغرب قد بنوا فلسفاتهم على أصول فلسفة المشرق ، وأن فلسفة فى المغرب تتشابه مع فلسفة المشرق فى أصولها وبيدائياتها ، فالأصول الإسلامية واليونانية قد شكلتهما معاً ، كما بدأتنا من الإشتغال بالفلك والتنجيم وأنتهيا إلى الإشتغال الخالص بالفكر الفيلسفى (12) وبعبارة أكثر وضوحاً فإن الفلسفة المغربية تعد إمتداداً طبيعياً لفلسفة المشرق .
- والدليل على ذلك ما قال به ابن باجه فى " رسالة الوداع " واصفاً الأتصال والسعادة القسوى ومنوها بمكانة " الفارابى " العلمية :
- " أما صفة الغاية التى ينتهى الطبع بالسلوك إليها فقد وضعها وأطال الوصف من تقدمنى وأجد من وصفها وكرر القول فيها ( أبو نصر) ومكانه من هذا العالم مكانه " (13) .

ويرى الدكتور ماجد فخري أن فلسفة الفارابي تعتبر مرجعاً ومصدراً لثقافة ابن باجه الفلسفية حيث يقول "ومن الآثار الفارابية الأخرى التي ذكرها (ابن باجه) أو بنى عليها : (رسالة العقل) ، رسالة (في معاني الواحد) ، و (السياسة المدنية) ، و (المدنية الفاضلة) ، و (فصول المدني) ، وعلى الكتب الثلاثة الأخيرة بنى (ابن باجه) فلسفته السياسية في " تدبير المتوحد " (14) .

ويورد الدكتور محسن جمال الدين في بحثه عن الفارابي مجموعة من فلاسفة الأندلس الذين تأثروا بفلسفة الفارابي قائلاً " وكان من المنتفعين بفلسفة الفارابي في الأندلس طبقة بارزة من العلماء أمثال : ابن باجه صاحب كتاب ( تدبير المتوحد ) ، وابن طفيل صاحب كتاب ( حى بن يقظان ) ، وابن رشد صاحب ( اتصال العقل الفعال بالإنسان ) وأبيه بن أبي الصلت الداني صاحب كتاب ( تقويم الذهن ) ، وابن ميمون صاحب كتاب ( دلالة الحائرين ) ، وابن عربي الصوفي صاحب كتاب (فصوص الحكيم) ، وابن طموس صاحب كتاب (المدخل إلى صناعة المنطق) ، وابن السيد البطليوسى صاحب كتاب ( الحقائق ) " (15) .

أما ابن طفيل نفسه فقد اعترف في قصته حى بن يقظان بفضل الحكمة المشريقية وأن قصته مستوحاه من قصة ابن سينا (16) .

ويعبر في موضع آخر عن تأثير بمنهج الغزالي النوقى بقوله " لاشك عندنا في أن أبا حامد ممن سعد السعادة القصوى ووصل تلك التواصل الشريفة المقدسة " (17) أسباب عرقلة نمو الحركة الفلسفية في المغرب والأندلس (18) :  
أولاً : الأوضاع الدينية :

يعتبر تشدد الفقهاء المالكيين من العوامل التي عرقلت نمو الحركة الفلسفية في الأندلس بالرغم من المحاولات الجادة التي قام بها بعض الفلاسفة مما عرضهم للملاحقة وحرق ما يكتبون في الساحات العامة أرضاء للعامة وقد صور " المقدسى " ذلك بقوله " أما في الأندلس ... فهم يقولون لا نعرف إلا كتاب الله وموطأ مالك ، فإن ظهروا على حنفي أو شافعي نفوه ، وإن عثروا على معتزلي أو شيعي ربما قتلوه " (19) وقد سجلت كتب المراجع أحداثاً مؤلمة في هذا الصدد ، فقد أحرقت كتب " ابن مسرة " أمام عينية ، كما أحرق حاكم أشبيلية المعتمد ابن عباد كتب " ابن حزم " (20) ، وأحرق المرابطون كتب الغزالي وتهدد السلطان بالوعيد وسفك الدم لمن يقتنى في بيته كتاباً منها ، ومن هنا اضطرت كثير من الفلاسفة والعلماء إلى الهجرة من بلاد الأندلس فراراً من سطوة الحكم وطلباً للأمان بينما حاقت ببعضهم الأخر نكبات عظيمة إذ لفقت لهم تهم الخروج عن الدين ومن بين هؤلاء ابن رشد (21) .

وقد اضطرب بعض حكام الأندلس ممن كان له شغف بالفلسفة إلى التنكر لها إرضاء للعامة والفقهاء فقد عمد " المنصور بن أبي عامر " إلى مكتبة " الحكم " الجامعة لتصنوف الكتب وقام بإخراج الكتب الفلسفية الحاوية لعلوم الأوائل وأمر بإحراقها وإفسادها ، فأحرق وطرح بعضها في آبار القصر وهيل عليها التراب والحجارة ... وفعل ذلك تحبباً إلى عوام الأندلس ... فسكن أكثر من كان تحرك للحكمة عند ذلك " (22) .

وظل الأمر على هذه الحال حتى سقوط الخلافة في قرطبة حيث استخرج بعدها ما دفن في آبار قصر قرطبة وبيع بأبخس الأثمان وانتشرت تلك الكتب بأقطار الأندلس ووجد في خلال أعلاق من العلوم القديمة كانت أفلتت من أيدي رجال المنصور بن أبي عامر " (23) وقد عبر ابن طفيل عن حال الفلسفة في الأندلس بقوله " إن النظر الفلسفي أعدم من الكبريت الأحمر ولاسيما في هذا الصقع الذي نحن فيه من الغرابة في حد لا يظفر باليسر منه إلا الفرد بعد الفرد ومن ظفر بشيء منه لا يكلم الناس إلا رمزاً ، فإن الملة الحنيفية والشريعة المحمدية قد منعت من الخوض فيه ، وحذرت منه " (24) .

ثانياً : الأوضاع السياسية والاجتماعية :

كان لبعض الأنظمة السياسية أثرها السلبي على الدراسات الفلسفية في المغرب والأندلس ، فلقد ظهر أبان حكم الإمارة والخلافة أمراء في عهد المرابطين رضخوا لسيطرة الفقهاء ورغبات العامة في محاربة الفكر الفلسفي وأبطلوا الأجتهدا وقمعوا التجديد وأحرقوا كتب الغزالي ، وحرصوا على التقليد والتقيد الجامد بالمذهب المالكي ، ومن هنا قرر الفقهاء في مجالس أمراء المرابطين تقبيح علم الكلام واعتباره بدعه في الدين .

ولما ضعفت أحوال المرابطين وكثر الفساد ظهرت حركة جديدة على يد " محمد بن تومرت " الملقب " بالمهدي " ، ويرى بعض كتاب التراجم أن محمداً هذا ينتسب إلى الحسن بن علي بن أبي طالب وإنه قد ذهب إلى المشرق ، وحضر مجالس الإمام الغزالي وأخبره أن كتبه قد أحرقت في المغرب من قبل المرابطين فأجابه الغزالي بأن حكم المرابطين سيزول في القريب العاجل وستكون نهايتهم على يد أحد الحاضرين من هذا المجلس فظن محمد أن الغزالي قد عناه بهذا الأمر (25) ، وحين عاد إلى المغرب أخذ يبشر بدعوته الجديدة " وكان جل ما يدعو إليه علم الاعتقاد عن طريق الأشعرية " (26) .

ولما تعاضم أمر الموحدين تقلبوا على المرابطين وأصبحت المغرب بما فيها الأندلس تحت أمرتهم ، وأزدهر حكم الموحدين وكان لبعض حكامهم ميل إلى الفلسفة وعلومها وفي بلاطهم تأنق نجم الفيلسوفيين " ابن طفيل ، وابن رشد " فوصلوا إلى مرتبة الوزارة ، إلا أن ابن رشد قد حاقت به نكبة مثلما حلت بفلاسفة من قبله على يد الخليفة الموحدي " يعقوب بن يوسف " بعد أن أوغر الفقهاء صدره فلفقت له تهمة الخروج عن الشريعة غير أن الخليفة

عاد إلى دراسة الفلسفة فأستدعى ابن رشد من منفاه وعفا عنه وعلى وجه الإجمال فقد كان لحكم الموحدين أثر إيجابي على تقدم الفلسفة وإزدهارها (27) .

نخلص مما سبق إلى أن الفكر العلمي والفلسفي في المغرب الأندلس في دور النشأة قد تميز بعدة أمور منها (28) :-

أولاً : أن الأندلس كانت عاصمة تماماً من العلوم .

ثانياً : أن العلماء رحلوا إلى المشرق طلباً للعلوم المختلفة في مدارسها وعادوا بها إلى الأندلس  
ثالثاً : أن علماء دور النشأة لم تكن لهم الشهرة الواسعة التي نالها من أتى بعدهم من علماء وفلاسفة القرون التالية .

رابعاً : أن هؤلاء العلماء لم يؤلفوا كتباً إلا في النادر ولم تشتهر هذه الكتب بصيغتها ، ولأنها كانت تهدف إلى سد الحاجة العملية .

خامساً : أن العناية بعلوم الحساب والفلك والهندسة والطب كانت أسبق من العناية بالفلسفة المحضة ، ولو إنا نقرأ لبعض المتقدمين في هذا الدور إنهم اشتغلوا بالمنطق والفلسفة في بعض الأحيان .

وعلى الجملة فإن اهتمام علماء الأندلس في أول الأمر أنصب على الرياضيات والطب ، ثم ظهرت عناية المتأخرين بالفلسفة المحضة وأشتغلوا بها فنبغ عندهم ثلاثة: ابن باجه ، وابن طفيل ، وابن رشد .

## الفصل الثانى

### مكانة الدراسات الأخلاقية فى الفلسفة المغربية

obeikandi.com

## الإتجاهات الفلسفية السائدة في المغرب والأندلس :

لم تكن البيئة المغربية مؤملاً للفكر الفلسفى قبل القرن الخامس ، بل وقفت منه موقف الرفض والمقاومة حتى غدت خالية من هذا اللون من الفكر ، وقد باءت بالفشل تلك المحاولة التى قام بها فى الأندلس الأمير الحكم المستنصر بالله بن عبد الرحمن الناصر ( ت: 366م ) مستجلباً التوايف والمصنفات فى العلوم الفلسفية (علوم الأوائل ) ، عاملاً على نشرها وبت ما فيها من العلوم ، فلما أن تولى بعده ابنه هشام المؤيد بالله ( ت: 399م ) حتى جمع تلك التصانيف وأمر بإفسادها ، وإنما فعل ذلك تحبباً لعامة الناس " إذ كانت تلك العلوم مهجورة عند أسلافهم ، مذمومة بالسنة رؤسائهم ، وكان كل من قرأها متهماً عندهم بالخروج من الملة ومظنوناً به الإلحاد فى الشريعة " (29) .

وربما يكون السبب فى ذلك أن هذه البيئة لم تشهد تجربة تعدد المذاهب والفرق ، فلم تنشأ بنية عقلية تتصف بمرونة تجعلها تتحمل الآراء المتضاربة ، وتعهد سماع ما قد يكون فيه بذور النقض للحقائق الدينية من المقولات الفلسفية ، فكان الرفض لهذه المقولات والعداء لمن ينظر فيها ويشغل بها ، ويضاف إلى هذا المنهج المالكى كان من أشد المذاهب معاداة للعلوم الفلسفية ، فعمق فى نفوسهم رفضها والإعراض عنها ، ولعل من أسباب ذلك أيضاً ما كانت تحمله الشيعة الإسماعيلية من عناصر فلسفية شرقية ، قرن أهل المغرب بينها وبين ما اقترفته هذه الشيعة من اضطهاد لما انتصب حكمها بأفريقية ، فنشأ فى أذهانهم أن الفلسفة لا تكون إلا طريقاً للفساد والإفساد (30)

إلا إنه مع هذه الحالة الغالبة على أهل المغرب ، لم يعدم أفراداً تعلموا فنوناً من الفلسفة بالشرق ، ورجعوا بها إلى أوطانهم يظهرهم مسائلها ، ويحاولون نشرها وإفشاءها ولكن كثيراً ما كانت العامة فى المغرب والأندلس كلما قتل فلان يشتغل بالفلسفة أطلقت عليه اسم زنديق ، فإن زل فى شبهة رموه بالحجارة أو حرقوه (31) فكان ذلك من دواعى التقلص فى أثر الفكر الفلسفى ويقائه مقتصراً على القليل من الأفراد .

ومن المفيد هنا أن نعرض لمدرستين تكونتا فى تلك الفترة ، وكان لهما بعض التوقع فى ظهور متنوعة من التفكير الفلسفى ، وأعنى بهما مدرسة الباطن ، ومدرسة الظاهر ويمثل ابن مسرة المدرسة الأولى بينما يمثل ابن حزم المدرسة الثانية .

(أ) ابن مسرة (ت: 319هـ) :

يمثل محمد بن عبد الله بن مسرة فلسفة الباطن فى الأندلس فهو من أوائل الفلاسفة الأندلسيين الذين ذكرتهم كتب التراجم ، ولد ابن مسرة فى قرطبة سنة 296هـ ، وكان أبوه يميل إلى الاعتزال فورث محمد عنه ذلك .

وقد استفاد ابن مسرة أيضاً من تعاليم وأفكار الباطنية الإسماعيلية وقرأ كتب اليونان فأعجب بفلسفة ( أمباد وقليليس ) وأخذ بها (32) وكان أول من ذهب إلى نفي الصفات

وتأويل الآيات القرآنية التي تتعارض مع ذلك ، كما كانت الآراء التي أعتنقها ابن مسرة جديدة على البيئة الأندلسية في تلك الحقبة المبكرة حتى اعتبر وتلامذته من جملة الزنادقة وأصحاب البدع (33) .

تزهذ ابن مسرة وتسنك ، ولزم معتزلاً له جبل قرطبة وعندما تسلمت تعاليمه إلى الناس خاف على نفسه وذهب إلى المشرق حاجاً وأصطحب معه رفقه من تلاميذه ، حيث زار مكة والمدينة وتزود بالثقافة المشرقية وعاد بعد ذلك إلى وطنه وواصل اعتزاله حتى توفي .

أخذ ابن مسرة بالسرية في نشر تعاليمه وتلقينها لأتباعه ، وكان لا يسمح بخروج مؤلفاته إلى الناس ، وعندما وضع كتابه " التبصرة " غافلة أحد تلاميذه وقام بنسخه وكتابته دون إذن منه (34) ومعظم كتب ابن مسرة ضاعت ، ولم تذكر المصادر غير اسم كتابين هما : كتاب " التبصرة " ، وكتاب " الحروف " ، ويرى بعض الباحثين أن مذهب ابن مسرة يدور حول آراء أمبادوقليس من جهة وآراء المعتزلة من جهة أخرى .

فمذهب ابن مسرة يقوم في أساسه على الاعتقاد بأن صفات الله لا تختلف عنه فهو وأن وصف بالعلم والوجود والقدرة .. فهو الواحد بالحقيقة الذي لا يتكرر بوجه ما أصلاً بخلاف سائر الموجودات ، فإن الوجودانيات العالمية معرضة للتكثير أما بأجزائها وأما بمعانيها وأما بنظائرها وذات الباري متعالية عن هذا كله (35) .

ويكشف هذا النص عن تأثر ابن مسرة بمذهب أبي الهذيل العلاف المعتزلي ، فقد مزج ابن مسرة تعاليم أمبادوقليس بتعاليم إفلوطين في نظرية الواحد والفيض متخذاً من التعاليم الإسلامية وآراء المعتزلة قاعدة لذلك وعلى كل حال فإن لأبن مسرة أهمية في تاريخ الفكر الأندلسي تتمثل في كونه إرهاباً لنشاط فلسفي تولد من بعده ، فقد كان لمذهبه بعض الأتباع (36) كما اشتهر آراءه في حركة التصوف في المغرب ، ويمكن القول بأن " ابن عربي " قد استفاد كثيراً من آراء ابن مسرة المتعلقة بوحدة الوجود ، وأن كان بعض الباحثين قد أنكروا هذه الصلة أو هذا التأثير لآراء ابن مسرة في فلسفة محي الدين بن عربي (37) .

(ب) ابن حزم (ت: 456) :

كان ابن حزم من أولئك الذين درسوا الفلسفة ، ولكنه درسها من وجهة نظر نقدية ، ومع ذلك فقد أخذ عليه الإستغفال بها ، وفي ذلك يقول صاحب الذخيرة وله - أي ابن حزم - في بعض تلك الفنون كتب كثيرة ، غير إنه لم يخل منها من الغلط والسقط لجراته في التسور على الفنون ولاسيما المنطق ، فإنهم زعموا إنهم ضلوا هنالك ، وضل في سلوك تلك المسالك وخائف أرسطو طاليس (38) .

وقد اشتهر ابن حزم بمذهبه الظاهري (39) حيث أوجد من بعده مدرسة تهتم بأرائه وتفتدى بتعاليمه ، وقد كانت له مع فقهاء المالكية مناظرات حادة كانت له فيها النصرة أحياناً

وأحياناً أخرى يعنى بالفضل ، وكان رأس المتصدين له " أبو الوليد الباجي " كبير فقهاء المالكية في الأندلس ، وقد تكاتف ضده الفقهاء والبوا العوام عليه ، وأحرقت كتبه في أشبيلية .

ويعتبر كتاب ابن حزم " الفصل في الملل والأهواء والنحل " من أعظم ما كتب حيث ناقش فيه المسائل الفلسفية والكلامية التي دار حولها الجدل ، ويعتبر أول كتاب في فلسفة الأديان " فقد سبق به أوربا بيضعة قرون " (40) ، كذلك أثرت كتاباته الأخلاقية في كتابيه " الأخلاق والسير أو مداواة النفوس " و " طوق الحمامة " أكبر

تأثير في الحياة الفكرية والإجتماعية في المغرب والأندلس - على نحو ما سيأتي تفصيلاً .  
أثر الأوضاع الإجتماعية والسياسية على نمو الدراسات الأخلاقية في المغرب والأندلس :  
كان المجتمع الأندلسي مجتمعاً حضرياً ، بينما كان المجتمع المغربي مجتمعاً قرياً عليه البداوة ، ولما توحد القطران في عهد يوسف بن تاشفين ، حصل بينهما مزيج من التفاعل والأخذ والعطاء ، انتهى إلى تفضي المظهر الحضاري بالمدن الكبرى للمغرب وعلى رأسها مراكش ، ويظهر أن الجانب السلبي في التحضر الأندلسي المتمثل في ظاهرة التمتع وأنواع الفسوق ، قد تسرب هو أيضاً إلى المدن المغربية ، ولم يكن ما عرف به يوسف بن تاشفين وإبنه على من التقى والورع حاللاً دون تفضي هذه المظاهر المشينة من الأمراض الأخلاقية والإجتماعية .

ففي مجال السلطة ، شهد عهد على بن يوسف ظهوراً لبعض مراكز القوى متمثلة في الولاية والحكام المرابطين ، وبدأت هذه المراكز تمارس تحت تراجع الهيمنة التي كانت لشخصية الخليفة بعض الإستبداد والتسلط على الرعية وهو ما وصفه المراكشي بقوله " واختلف حال أمير المسلمين رحمه الله بعد الخمسة اختلالاً شديداً ، فظهرت في بلاده مناكر كثيرة ، وذلك لإستيلاء أكابر المرابطين على البلاد ، ودعواهم الإستبداد ، وانتهوا في ذلك إلى التصحيح ، فصار كل منهم يصح بأنه خير من على أمير المؤمنين ، وأحق بالأمر منه " (41) .

وتشير بعض المصادر إلى أن عنصر النساء أصبح له دور كبير في تدبير الأمور في جو مضطرب تصنع فيه القرارات في المجالس المشبوهة ، ويشترك فيها السفهاء من القوم فقد استولى النساء على الأحوال ، وسندت إليهن الأمور ، وصارت كل إمراة من أكابر لتونة ومسوفة مشتملة على كل مفسد وشريير ، وقاطع سبيل ، وصاحب خمر وماخور (42) ، وربما تكون هذه الظاهرة متطورة عن تلك البادرة التي صدرت من يوسف بن تاشفين في إعطائه لزوجته الشهيرة " زينب النضراوية " رتبة المشورة وإبداء الرأي في أمور السياسة والحرب ، فضلاً عن مشاركتها في مجالس الثقافة والأدب (43) .

وقد يكون صحيحاً ما ذهب إليه بروهنسال في محاولته لتفسير هذه الظاهرة من أن للنساء في مجتمع لتونة الصحراوي منزلة حرصن على أن يحتفظن بها في بلاط المرابطين وأتاح لهن حرية الحياة النسبية ، التي لم يفقدنها عند رحيلهن عن الصحراء التدخل بشغف في شئون الدولة والتمتع بالسلطة ، والكلمة المسموعة من الأزواج والأبناء (44) ، وفي مجال الأخلاق العامة ، تذكر كثير من المصادر أن الخمر كانت متفشية في المجتمع المرابطي ، كما كانت أدوات الطرب رائجة مما ينبئ عن تفشي مجالس اللهو والمجون ، كما كان من عادة القوم اختلاط النساء بالرجال في مناسبات التجمع الخاص والعام ، وإذا كان لا ينبغي بإيحاء منهم أو بتزلف لهم ، فيما صورته من الفساد الإجتماعي والأخلاقي في عهد المرابطين بشيء من المبالغة ، فإنه يبدو من الثابت أن المجتمع المغربي كان ينطوي في تلك الفترة على شيء غير قليل من المفاسد والأمراض سواء في مجال السلطة ، أو في مجال الأخلاق العامة .

## ( القسم الثانى )

الآراء الأخلاقية لدى مفكرى المغرب

الفصل الأول : ابن حزم الأندلسى ( ت: 456هـ )  
وطب النفوس

الفصل الثانى : ابن باجه ( ت: 533هـ )  
وأخلاق المتوحد

الفصل الثالث : ابن طفيل ( ت: 581هـ )  
وأخلاق حى

الفصل الرابع : ابن رشد ( ت: 595هـ )  
وأخلاق  
الخواص والعوام

( الفصل الأول )

ابن حزم الأندلسي

( وطب النفوس )

المبحث الأول : أصول الفضائل والردائل

المبحث الثاني : وسائل علاج النفوس

لم يهتم ابن حزم (45) بالفلسفة النظرية ، لأن تلك الفلسفة تخالف مذهبه الظاهري (46) فلما عرف الفلسفة اقتصر على الجانب العملي منها ، وفي ذلك يقول : الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحو تعلمها ليس هو شيئاً غير إصلاح النفس بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها في المعاد ، وحسن السياسة للمنزل والرمية وهذا نفسه لا غيره هو الغرض في الشيعة (47) .

غير أن ابن حزم قد جاء من غير أن يشعر بأراء فلسفية صحيحة وأوجد نظاماً فلسفياً أخلاقياً عملياً ضاهى به أكبر فلاسفة عصره بل والعصور التالية .

وما يعيننا في دراسة ابن حزم هو كتاباته في الدراسات النفسية والخلقية وله فيها رسالتان الأولى : ( طوق الحمامة في الألفه والألاف ) فقد تصدى ابن حزم فيها لدراسة .

النفس الإنسانية فيما تحب وتألف ، وقدم فيها نموذجاً للحب الإفلاطوني ، أسبابه ودوافعه ، وقد أظها إستجابة لطلب أحد أصدقائه ، ولا نعلم على وجه التحديد زمان كتابتها ، المؤكد إنها كتبت بعد سنة 410هـ (48) وكان قد تجاوز الثالثة والثلاثين من عمره - أي كتبها في آخر الشباب وابتداء الكهولة ، فجاءت مملوءة بالحيوية الناضجة التي تجاوزت معه الشباب وغزارته .

والرسالة تعالج في مجملها موضوع الحب وحقيقته ومراتبه وأنواعه ، والحب عند ابن حزم هو محور الأخلاق الشخصية والإجتماعية وعليه المعول في إصلاح النفوس (49) وقد اعتمد ابن حزم فيها منهج الإستقراء والتتبع ، كما اعتمد أيضاً على ما وصل إليه من فلسفة اليونان ، وبخاصة آراء أفلاطون وأرسطو الأخلاقية ، وقد مزج كل هذا بالنصوص القرآنية والشواهد الإسلامية ، كذلك فإن الرسالة تمتاز بدقة التنظيم وحسن التبويب وجمال الأسلوب .

أما رسالته الثانية فهي رسالة الموسومة " الأخلاق والسير أو مداواة النفوس " (50) . على الرغم من صغر حجمها إلا إنها تحوى العديد من الآراء اليونانية في مسائل الأخلاق والمبنيّة على العقل حيث اعتمد فيها على المقياس الخلقى الذي وضعه أرسطو للفضيلة والرذيلة وهو أن الفضيلة وسط بين رذيلتين " هما الإفراط والتفريط وكلا الطرفين مذمومين والفضيلة بينهما " (51) ثم يستثنى من ذلك إفراط العقل في التقدير والأحتياط ، فلا يعتبره مذموماً فيقول " حاشا العقل ، فإنه لا إفراط فيه ، الخطأ في الحزم خير من الخطأ في التضييع " (52) .

كذلك يرجع ابن حزم أصول الفضائل إلى أربعة كما فعل أفلاطون (53) وإن اختلف عنه في بعضها فيقول : " أصول الفضائل أربعة ، عنها تتركب كل فضيلة وهي العدل والفهم والنجدة والجدود ، وأصول الرذائل كلها أربعة ، عنها تتركب كل رذيلة ، وهي إضداد الذي ذكرنا ، وهي :

نوعاً من أنواع العدل والجود ... " (54) ثم يسترسل في رد كل فضيلة من الفضائل المعروفة كالحلم والصبر إلى هذه الأصول الأربعة .

ولا تخلو هذه الرسالة أيضاً من سرد للأخلاق العملية التي كانت معروفة عند الفرس والهند ، كالذي نجده في كتاب " كليله ودمنة " ، وفي كتابي " الأدب الصغير " و" الأدب الكبير " لعبد الله بن المقفع ، الذي كانت كتاباته في الأخلاق خلاصة الفكر الفارسي الأخذ من الفكر الهندي (55) ، فإن قارئ الرسالة يجد ذلك التأثير واضحاً كل الوضوح .

إلى جانب ما سبق يعتمد ابن حزم على منهج الإستقراء والتتبع - في هذه الرسالة - لأخلاق الناس الذين عاشهم وأتصل بهم ، وتغلغل في تعرف أعماق نفوسهم ، وجرب وخبر وذلك كله لا يكون في سن الشباب (56) .

وعلى ذلك نقول إن الرسالة قد أستمدت عناصرها من ثلاثة مصادر أساسية أولهما الدراسات الفلسفية المبنية على العقل ، والثاني تجاربه الخاصة المبنية على الأستقراء والتتبع ، أما الثالث فهو الشريعة الإسلامية .

## المبحث الأول : أصول الفضائل والردائل

أولاً : الفضيلة وسلامة السلوك :

الأخلاق بقيمتها وقواعدها المؤدية إلى الفضيلة عند ابن حزم هي معيار سلامة منهج الإنسان في سلوكه ، وهي التي تحدد مستقبله الدنيوي والأخروي في أحد الإتجاهين : السعادة أو الشقاء .

إن لكل إنسان يكتب سعيداً أو شقيماً جزاء عمله ، وبناء على ما في طباعه من أقدام على فعل الخير ، أو هوى في ارتكاب الشرور .

وإذا كانت السعادة غاية العمل الفاضل فإنها لا تأتي إلا بعد سلوك يفتح الطريق لها ، ويمنع السبيل إلى الردائل ، وفي تعريف ابن حزم لكل من الشقى والسعيد من الناس يقول " السعيد من أنست نفسه بالفضائل والطاعات ونفرت من الردائل والمعاصي ، والشقى من أنست نفسه بالردائل والمعاصي ونفرت من الفضائل والطاعات " (57) .

ونلاحظ في تعريف ابن حزم للسعيد والشقى ، إنه لا يطمح في التحليق بعيداً عن قواعد الفلسفة الخلقية في الإسلام المستمدة من الشرع فعنده من أطاع ما أمر به الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم فقد سار في طريق الفضائل وفاز بالسعادة ، ومن عصى وجحد أمر الله تعالى يكون قد جلب الشقاء لنفسه وظلمها " وما ريك بظلام للعبيد " .

ويمضى ابن حزم بعد ذلك إلى المزاوجة بين معطيات العقل ومقتضى الشرع فعنده الإنسان كائن تتنازع الأهواء والرغبات الحسية المشتركة مع سائر المخلوقات ، وبأبناعها ينحط عن مكانته السامية ، أو تشده الحكمة بالأعتماد على قوة الإدراك والنطق التي ميزه الله تعالى بها عن هذا الطريق ينجو ويحقق غايته في التزام المثل العليا المستمدة من شرعة الله سبحانه ويأتي في هذا الباب قول الله تعالى " وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى " (58) ، وعن هذا الإنسان يقول ابن حزم هو " جامع لكل فضيلة - لأن نهى عن الهوى هو ردها عن الطبع الفضيبي ، عن الطبع الشهواني ، لأن كل منهما واقع تحت موجب الهوى فلم يبق إلا استعمال النفس للنطق الموضوع فيها ، الذي به بانث عن البهائم والحشرات والسباع " (59) .

لقد أودعت في النفس قوى فطرية ، وهي ضرورية لإستمرار الحياة وحفظ النوع ، وهذه القوى هي ما قيل عنها : القوى الشهوانية ، وهي تتضمن قوى الغذاء والنمو والتوليد التي تتمثل في الطعام والشراب والنكاح ، وهناك إلى جانب ذلك ما يسمى بالقوة الفضيبيية ، وهي القوة المكلفة بالدفع عن البقاء بما قيل : إنه نزوع وشوق ، نزوع وإبتعاد عما يجلب الأثم والأذى ، وشوق إلى ما يجلب اللذة والمنفعة .

وفي السياق السابق حاول ابن حزم أن يفسر آيات القرآن في ضوء معرفته بالفلسفات القديمة فيذكر الإنسان بمخاطر اتباع الهوى ، والميل الكلي إلى القوى الشهوانية

المشتركة بين الإنسان وغيره من المخلوقات ، وينبه إلى ضرورة اللجوء إلى القوى العاملة التي تميز بين الإنسان وباقي المخلوقات وهي التي تحقق له إنسانيته  
ثانياً : العقل أساس الفضيلة :

العقل أساس الفضيلة وابن حزم حذا حنو سقراط فقرر أن القوة العاملة يجب أن تشبع بتحصيل المعرفة والثقافة لأن ذلك يساعد على تبين طريقها ، فما من عمل فاض إلا ويصدر عن معرفة وتعقل ، والفضيلة عند ابن حزم علم ، والرذيلة جهل ذلك أن للعلم حصة في كل فضيلة وللجهل حصة في كل رذيلة ، يقول ابن حزم : منفعة العلم في استعمال الفضائل عظيمة ، وهو إنه يعلم حسن الفضائل فيأتيها ولو في الندرة ، ويعلم قبح الرذائل فيجتنبها ولو في الندرة ، ويسمع الثناء الحسن فيرغب في مثله ، والثناء الرديء فينفر منه ، هذه المقدمات يجب أن يكون للعلم حصة في كل فضيلة ، وللجهل حصة في كل رذيلة (60) ، ويقول في موضع آخر :

إنما العقل أساس	فوق الأخلاق سور
فحل العقل بالعلم	وإلا فهو يور
جاهل الأشياء أعمى	لا يرى حيث يسور
وتمام العلم بالعدل	وإلا فهو زور
وتمام العدل بالجو	دوالاً فيجور
وملاك الجود بالنجدة	والجبن غرور
عف إن كنت غيوراً	مازنى قط غيور
وكمال الكل بالتقوى	وقول الحق نور
ذى أصول الفضل عنها	حدثت بعد الندور(61)

وابن حزم وإن أعطى للعلم والمعرفة دوراً كبيراً في نشر الفضيلة ، ومنه على خطر الجهل في نشر الرذيلة ، إلا إنه لم يعط الدور كله له بل أعطاه حصة في الفعل الفاضل ، وترك باقي الحصص للاختيار والتدريب ، أو بمعنى آخر للتطبيق ، فالأشخاص الذين عندهم قصور في معارفهم وعلومهم قد يقلدون غيرهم أو يلتزمون ما يتدربوا عليه ، أو يخضعون أنفسهم للقانون الأخلاقي العام ، وبذلك يستطيعون أن يأتوا الفضائل (62) .  
فكان ابن حزم هنا يؤكد على الإتجاه الإجتماعي في اكتساب الأخلاق ذلك الإتجاه الذي يقرر لن كل فرد يتلقى من الوسط الإجتماعي الذي يولد منه وينشأ فيه ، العناصر الأساسية لضميره الخلقى ، وذلك أما بطريق التثقيف المنظم وأما بطريق التقليد ، ويتأثير عادات المجتمع وتقاليده ومبادئه (63) .

ثالثاً : ثوابت الفضيلة وعوامل الرذيلة :

لما كانت الغاية الأساسية من القانون الأخلاقي أن تستقيم العلاقة بين الإنسان ومجتمعه ، وأن يكون للقيم الأخلاقية فعل في ضبط ذات الإنسان وتعميده السمو فوق رغباته - لذلك نرى ابن حزم يحدد ثوابت الفضيلة ، وعوامل الرذيلة فيقول : أصول الفضائل كلها أربعة ، عنها تتركب كل فضيلة وهي : العدل ، والفهم ، والنجدة ، والجود ومنهم تتركب جميع الفضائل ، فالأمانة والعفة نوعان من أنواع العدل والجود والنزاهة والصبر يتركب كل واحد منهما من النجدة والجود ، والعدل ، والصدق فضيلة مركبة من العدل والنجدة ، والمدارة فضيلة مركبة من الحلم والصبر (64) ويلاحظ هنا أن ابن حزم أخذ بضابط إفلاطون في تقسيم الفضائل ويحصرها في دفع الهم (65) .

أما أصول الرذائل فيحددها ابن حزم في أربعة هي : الجور والجهل ، والجبن ، والشح ، وعنها تتركب كل رذيلة وهي أضداد لأصول الفضائل ، فالجور ضد العدل ، والجهل ضد الفهم ، والجبن ضد النجدة ، والشح ضد الجود .

وفي هذا التحديد نرى ابن حزم يهدف إلى خير الإنسان حيث أعطى الصدارة في الفضائل " للعدل " ونقيضه في الرذائل الجور والظلم لأن العدل ينظم قانون الحق والواجب ، ويمنع التطرف أو الجمود ، ويتنظم علاقات البشر بعضهم ببعض دون أن يعتريها تجاوزات ، والظلم مفسد لكل علاقة ، ويولد حالة من الإستهتار عند المظلوم بكل ما يحيط به ويملكه ، لأنه لا يأمن على أشياءه ولا خصوصياته من المستبد الظالم ، ويلي ذلك عند موضوع الفهم ، رأى المعرفة والعلم لكي تسود الفضيلة وهذه مسألة أكد عليها الدين وكذلك الفلسفات الوضعية في باب الأخلاق (66) .

وتأسيساً على ما تقدم ذكره أشار ابن حزم إلى بعض أنواع الرذائل ونقيضها من الفضائل فتوقف أول ما توقف أمام " الطمع " الذي يقود إلى ذل النفس ، وإلى إستخدام كل وسيلة من أجل الوصول إلى المبتغى حتى لو كان ذلك على حساب آدمية الإنسان وعلى حساب العزة وسمو النفس " فالطمع أصل لكل ذل ، ولكل هم ، وهو خلق سوء ذميم ، وضد نزاهة النفس وهذه صفة مركبة من النجدة والجود والعدل والفهم (67) .

الطمع أصل لكل ذل لأنه يفتح الباب على مصراعية لتحقيق الشهوات فيصبح الإنسان جشعاً لا يعرف للقناعة معنى ، وتصبح اللذات الحسية غاية عنده مما يشوة الصورة الأدمية للإنسان المتمثلة في التعقل والحكمة ، فما من نوع من أنواع الفساد والرذيلة إلا وكان وراءه طمع ورغبة في شهوة ما ، فالذي يطمع بالمال قد يسرقه وقد يحتال ، أو يحتكر ، أو يستغل غيره لتحصيله ، والذي يطمع باللذة الجنسية قد يستبيح قواعد الحشمة ويرتكب الفاحشة والروابط الزوجية والأسرية لتحقيق لذاته .

فالطعام إنسان نهم شره على المأكول والمشروب والمنكوح لا يرضى بالقليل أو الكثير منه ، بل كلما حصل على شيء منه تاق للمزيد ، فإناء الشهوة يتسع باستمرار ولا حدود له (68) .

ومن ثم عدت نزاهة النفس هي علاج الطمع وهي رأس الفضائل لأن من يكون نزيه النفس يكون قد فهم معاني الفضيلة وحارب مكامن الطمع في نفسه ، فالإنسان الفاضل هو من تميز بقدره على تزكية نفسه وتنزيهاها عن كل شائنة .

فنزيه النفس يتساوى عنده الكسب والإنفاق ، والأخذ والعطاء فتصغر الحسيات في نظره ، وتصبح الماديات وسائل للعيش وليست غاية هذا الأمر يرقى بالإنسان فيصبح مقدماً في فعل الخير والتضحية من أجل الواجب وفي سبيل الله تعالى ، وهذه هي فضيلة النجدة ، ومن كانت النجدة طبعاً له ، حدثت فيه عزة ، ومن العزة تحدث الأنفة من الأهتضام (69) .

إن المتصف بأخلاق سميتها النجدة يكون مقدماً سخياً ولا يقبل بذل ، ولا يهادن ظلاماً ولا يخاف في الله لومة لائم ، ويكون صادق القول ، عفيف النفس ، شجاعاً في كل أموره (70) .

وهناك أشخاص تعقلوا بالشهوات ، ومائلوا إلى الملذات ، لذلك تراهم يسلكون كل طريق من أجل الحصول عليها فيورثهم ذلك طبع الحيلة والكذب ، والكذب رذيلة مفسدة لطباع الإنسان ، فالكذب لا يكون إلا جاهلاً لا يعرف حقيقة نفسه ، ولا يعلم ما فيه صلاح أمره ، ولا يدري قيمة الفضيلة ويقول ابن حزم عن الكذب " لا شيء أقبح من الكذب .. متولد من الجور والجبن والجهل ، لأن الجبن يولد مهانة النفس والكذاب مهين النفس ، بعيد عن عزتها المحمودة " (71) .

ويعتبر ابن حزم الكفر نوعاً من أنواع الكذب ، فكل كفر كذب ، فالكذب جنس والكفر نوع تحته (72) .

## المبحث الثاني : ( وسائل علاج النفوس ) :

يرى ابن حزم أن صلاح النفوس وعلاج عيوبها أجدى وأنفع من مداواة الجسد وعلاج أمراضه ، لأن مداواة الجسد تابعة لمداواة النفس ، وما عم إصلاح النفس والجسد معاً أفضل وأولى بالأهتبال به مما خص إصلاح الجسد فقط - هذا برهان عقلي ضروري حسي (73) .

ويقوم العلاج في أساسه على معرفة الإنسان المحقة لنفسه ويحثه عن عيوبها ثم محاولته التخلص منها ومن هنا يفصح ابن حزم من أبتلى برذيلة العجب أن يتخلص منها بالبحث عن عيوبه ، ولأن من خفيت عليه عيوب نفسه فقد سقط وصار من السخف والخسه وضعف العقل والتمييز بحيث لا يتخلف عنه متخلف من الأردال(74)

فاذا أعجب المرء بفضائله فسيجد أن له عيوباً كثيرة ، فإذا أعجب المرء بعقله ، فكل فكرة سوء تمر بخاطره تدل على نقص عقله ، وإذا أعجب المرء بأرائه فليتفكر في سقطاته فأقل أحوال المرء أن يوازن سقوط رأيه وصوابه ، وإذا أعجب بعمله فليتذكر إنه موهبة من الله مجردة ، وإن ما خفى عليه من أنواع العلم وما جهله منه أكثر .

وإذا أعجب المرء بشجاعته فعليه أن ينظر فيمن هو أشجع منه ، وإن أعجب بخيره فليتذكر معاصيه وتقصيره وإذا أعجب بجاهه في الدنيا فليتذكر في نظرائه ومخالفيه .

وإن أعجب المرء بماله فليتذكر أن هناك من الساقطين الحمقى من هو أغنى منه وإن أعجب المرء بمدح إخوانه فليتذكر ذم أعدائه ، وإن أعجب المرء بنسبة فهذه أسوأ صفه حيث لا فائدة فيها في الدنيا والآخرة وإن أعجب المرء بقوة جسمه فليتذكر أن البغل والحمار والثور أقوى منه وأحمل للأثقال .

وإن أعجب المرء بخفة حركته فليعلم أن الكلب والأرنب يفوقانه في هذا - ومن العجب أن يعجب الإنسان الناطق بخصلة وميزة يفوقه فيها غير الناطق(75)

ويرى ابن حزم أن العدل علاج للعجب الزائد المذموم " فالعادل بعيد من العجب السبته تعلمه بموازين الأشياء ومقادير الأخلاق ، والتزامه التوسط الذي هو الأعتدال بين الطرفين المذمومين " (76) .

وسائل العلاج :

إنتهينا إلى أن ابن حزم يرى بأن النفوس المريضة هي التي تحول دون ظهور الحق وأن الأهواء الفاسدة هي التي تنشر الضباب على العقول وتمنع الناس من التفكير الصحيح لذلك يحصر ابن حزم وسائل العلاج في خمس :

الأول في الإطلاع على ما قالت به الأنبياء ، والثاني في رياضة النفس وإتباع النصح ، والثالث في دفع الهم ، والرابع في سلوك طريق الحق والثبات عليه والخامس هي الإستعادة بالمنطق لتحصيل السعادة ، أما السادس فهي غرس الفضيلة عن طريق الحب .

وسنعرض لكل وسيلة من هذه الوسائل بشيء من التفصيل :

أولاً: اتباع ما قالت به الأنبياء :

يتخذ ابن حزم من شخصية الرسول عليه الصلاة والسلام - على وجه الخصوص- مثلاً أعلى ونبراساً هادياً لذلك يقول : من أراد خيراً للأخرة وحكمة الدنيا وعدل السيرة والأحتواء على محاسن الأخلاق كلها ، وإستحقاق الفضائل بأسرها ، فليقتد بمحمد رسول الله عليه الصلاة والسلام وليستعمل أخلاقه وسيره ما أمكنه ، أعاننا الله على الاقتداء به (77) . ويقول ابن حزم " وقد كان رسول الله عليه الصلاة والسلام وهو القدوة في كل خير، والذي اثنى الله تعالى على خلقه والذي جمع الله تعالى فيه اشتات الفضائل بتمامها وأبعده عن كل نقص ، يعود المريض مع أصحابه راجلاً في أقصى المدينة بلا خوف ولا نعل ولا قنصوة ولا عمامه ، ويلبس الشعر إذا حضره ، وقد يلبس الوشى من الحبرات إذا حضره ، ولا يتكلف ما لا يحتاج إليه ولا يترك ما يحتاج إليه ، ويستغنى بما وجد عما لا يجد ، ومرة يمشى حافياً راجلاً ، ومرة يركب الناقة ، ومرة حماراً ويردف عليه بعض أصحابه ، ومرة يأكل التمر دون خبز، والخبز يابساً ويبدل الفضل ويترك ما لا يحتاج إليه ولا يتكلف فوق مقدار الحاجة إليه ، ولا يغضب لنفسه ولا يدع الغضب لربه عزوجل " (78) .

وقد جسد الرسول صلى الله عليه وسلم في شخصه كل معاني البساطة والزهد والتواضع التي ينبغي أن يقتدى بها كل من يريد علاج أمراض نفسه ورذائلها (79) .

ثانياً : رياضة النفس واتباع النصح والوعظ :

رياضة الأنفس عند ابن حزم أصعب من رياضة الأسد ، " لأن الأسد إذا سجنحت في البيوت التي تتخذ لها امن شرها ، والنفس إن سجنحت لم يؤمن شرها " (80)

ويرى ابن حزم أن الإنسان يستطيع بالممارسة التغلب على عيوب نفسه وهو نفسه أستطاع أن يتغلب عليها عن طريق الرياضة والإطلاع على ما قالت الأنبياء

والحكماء ، ومن الرذائل التي إستطاع التخلص منها الحقد والغضب ومحبة الصيت والغلبة ويقول في ذلك " لم أزل أداوي ذلك بالإمساك وتحكيم العقل والصبر الشديد حتى أستطعت التغلب على هذه العيوب " (81) .

وأول ما يجمع عليه الناس في رياضة النفس هو طرد الهم أي دفع الألام النفسية ويستوى في ذلك العالم والجاهل ، وإن خير وسيلة هي التوجه إلى الله عزوجل بالعمل للأخرة .

ويفصل ابن حزم القول في ذلك بقوله : تطلبت غرضاً يستوى الناس كلهم في إستحسانه وفي طلبه فلم أجد إلا واحداً وهو طرد الهم ، فلما تدبرته علمت أن الناس كلهم لم يستووا في إستحسانه فقط ، ولا في طلبه فقط ، ولكنهم على اختلاف أهواءهم ومطالبهم ومراداتهم لا يتحركون أصلاً إلا فيما يرجون به طرد الهم ، ولا ينطقون بكلمة أصلاً إلا فيما يمانون به إزاحته عن أنفسهم ، فمن موجه سبيله ، ومن مقارب للخطأ ، ومن مصيب ، وهو الأقل ، فطرد الهم مذهب قد اتفقت عليه الأمم كلها من خلق الله تعالى إلى

أن يتناهى عالم الأبتداء ، ويعقبه عالم الحساب على ألا يعتمدوا لسعيهم شيئاً سواه ، وكل فرض غيره ففى الناس من لا يستحسنه ، إذا فى الناس من لا دين له فلا يعمل للأخرة ، وفى الناس من لا يريد المال وليس فى العالم من كان إلى أن يتناهى أحد يستحسن الهم ، ولا يريد طرحه عن نفسه ، فلما أستقر فى نفسى هذا العلم الرفيع ، وتكشف لى هذا السر العجيب ، وأثار الله تفكرى هذا الكنز العظيم بحثت عن سبيل موصلة على الحقيقة إلى طرد الهم الذى هو المطلوب النفيس الذى أتفق جميع أنواع الإنسان ، الجاهل منهم والعالم ، والصالح والطالح على السعى له ، فلم أجدها إلا التوجه إلى الله عز وجل بالعمل للأخرة . (82) .

وبهذا نرى ابن حزم ينتهى إلى أن رياضة النفس لابد أن تتوجه إلى هدف رئيس هو دفع الهم ووسيلته التوجه إلى الله تعالى وطلب ما عنده ، فإنه إذا اتجه الشخص إلى الله تعالى زالت عنه الهموم .

أما اتباع النصح والوعظ فيذهب ابن حزم إلى ضرورة وعظ أهل الجهل والمعاصى والردائل بلين ويشرب وتبسم وليس بالجفاء والأكفهرار اقتداءً بالنبى صلى الله عليه وسلم ، والذى قال الله تعالى فيه " ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك " .... الآية .

فإن لم يتقبل الموعوظ فلينتقل الواعظ إلى الوعظ بالتحشيم وفى الخلاء ، فإن لم يقبل ففى وجود من يستحى منه الموعوظ ، لأن هذا هو أدب الله تعالى فى أمره بالقول اللين ، وكان النبى صلى الله عليه وسلم لا يواجه بالموعظة ، ولكن كان يقول : ما بال أقوام يفعلون كذا ؟ وكان منهجه الأمر بالتيشير والنهى عن التنفير ، ويرى ابن حزم إنه مما يشجع فى الوعظ وينفر من الردائل الثناء بحضرة المسئى على من فعل خلاف فعله ، فهذا داعيه إلى عمل الخير، وما أعلم لحب المدح فضلاً إلا هذا وحده ، وهو أن يقتدى به من يسمع الثناء ، ولهذا يجب أن يتبين حدود الفضائل والردائل لينفر سامعها عن القبيح الماثور عن غيره ويرغب فى الحسن المنقول عن من تقدمه ويتعظ بما سلف (83) .

ثالثاً : دفع الهم :

اعتبر ابن حزم مقياس دفع الهم ، وطلب ما عند الله مقياس أساسى فى معالجة الردائل ، وهنا يجب أن نشير إلى أن ابن حزم كان عالماً خلقياً عندما أخذ يستقرىء وينتهى به الإستقراء إلى أن الناس جميعاً غرضهم دفع الهم ، ثم يتخذ ذلك مقياساً للخير والشر، شأنه فى ذلك شأن علماء الأخلاق قديماً وحديثاً يشترطون فى الضابط الذى يصلح مقياساً خلقياً للخير والشر أن يكون ذلك المقياس عاماً ولا يكون خاصاً (84)

يبدأ ابن حزم ببيان أن الناس مجتمعون على غاية واحدة هى " طرد الهم " أى دفع الآلام النفسية ، ويستوى فى ذلك العالم والجاهل ، وأن خير وسيلة لطرد الهم هى التوجه إلى الله عز وجل بالعمل للأخرة .

ويقول ابن حزم في ذلك " العمل لله عزوجل فعقباه على كل حال سرورفى عاجل وأجل ،  
أما فى العاجل فقلة الهم بما يهتم به الناس ، وإنك به معظم من الصديق والعدو ، وأما فى  
الأجل فالجنة " (85) .

ثم يمضى مفصلاً القول فى ذلك فيقول : تطلبت غرضاً يستوى الناس كلهم فى  
إستحسانه وفى طلبه فلم أجده إلا واحداً وهو طرد الهم ، فلما تدبرته علمت أن الناس كلهم  
لم يستوا فى إستحسانه فقط ولا فى طلبه فقط ، ولكن رأيتهم على اختلاف أهوالهم  
ومطالبهم وتباين همهم ومراداتهم لا يتحركون حركة أصلاً إلا فيما يرجون به طرد الهم  
ولا ينطقون بكلمة أصلاً إلا فيما يعانسون به إزاحته عن أنفسهم فمن مخطئ وجه سبيله  
ومن مقارب للخطأ ومن مصيب ، وهو الأقل من الناس فى الأقل من أموره ، والله اعلم .

فطرد الهم مذهب قد آتفت الأمم كلها منذ خلق الله تعالى العالم إلى أن يتناهى عالم  
الإبتداء ويعقبه عالم الحساب على أن لا يمتلوا تسعيهم شيئاً سواه ، وكل غرض غيره فى  
الناس من لا يستحسنه ، إذ فى الناس من لا دين له فلا يعمل للأخرة ، وفى الناس من أهل  
الشر من لا يريد الخير ، ولا الأمن ولا الحق ، وفى الناس من يؤثر الخمول بهواه وإرادته على  
بعد الصيت ، وفى الناس من لا يريد المال ويؤثر عدمه على وجوده لكثير من الأنبياء عليهم  
السلام ، ومن تلاهم من الزهاد والفلاسفة ، وفى الناس من يبغض اللذات بطبعه ويستنقض  
طالبها كما ذكرنا من المؤثرين فقد المال على إقتائه ، وفى الناس من يؤثر الجهل على  
العلم ، كأكثر ما نرى من العامة ، وهذه هى أغراض الناس التى لا غرض لهم سواها وليس  
فى العالم من كان إلى أن يتناهى أحد يستحسن الهم ولا يريد إلا طرحه عن نفسه .

فلما استقر فى نفسى هذا العلم الرفيع ، وإنكشف لى هذا السر العجيب وأنا والله تعالى تفكرى  
هذا الكنز العظيم بحثت عن سبيل موصلة على الحقيقة إلى طرد الهم الذى هو المطلوب  
النفيس الذى أتفق جميع أنواع الإنسان ، الجاهل منهم والعالم والصالح والطالح ، على  
السعى له ، فلم أجدهما إلا التوجه إلى الله عزوجل بالعمل للأخرة (86) .

ثم يردف ابن حزم قائلاً : " وإلا فإنما طلب المال طلابه ليطردوا به عن أنفسهم هم الفقر،  
وإنما طلب أصيت من طلبه ليطرد به عن نفسه هم الإستعلاء عليها ، وإنما طلب اللذات من  
طلبها ليطرد بها عن نفسه هم قوتها ، وإنما طلب العلم من

طلبه ليطرد به عن نفسه هم الجهل ، وإنما هشى إلى سماع الأخبار ومحادثة الناس من يطلب  
ذلك ليطرد بها عن نفسه هم التوحد ، ومغيب أحوال العالم عنه ، وإنما أكل من أكل  
وشرب من شرب ، وتكع من تكع ، وليس من لبس ، ولعب من لعب ، وأكتنز من أكتنز ، وركب  
من ركب ، ومشى من مشى ، وتودع من تودع ، ليطردوا عن أنفسهم إضداد هذه الأفعال وسائر  
الهموم " (87) .

معنى هذا أن ابن حزم يرى أن الناس جميعاً يتفقون في غاية واحدة هي طرد الهم سواء في ذلك المتدين أو من لا دين له ، والخامل والزاهد ، والفيلسوف والعاظف عن اللذات وغيرهم فطالب المال يكد في سعيه ليطرد " هم الفقر"، والساعي وراء الشهرة يجري إليها ليطرد " هم الخفاء والخمول"، والراغب في اللذة يطلبها ليطرد " هم الحرمان من اللذة" وقل مثل ذلك فيمن أكل وشرب وتزوج ولعب ، فإن من يقوم بهذه الأمور إنما يحاول طرد الهم الناشء عن إضدادها .

وكما سبق القول ، فإن الشيء الذي يقتلع الهم من جذوره هو التوجه إلى الله تعالى .  
رابعاً : سلوك طريق الحق والثبات عليه ( الفكرة - العمل ) :

1- عدم المبالاة بالمدح أو الذم :

يرى ابن حزم أن من الواجب سلوك طريق الحق لأن في ذلك راحة للنفس والعقل ، وليمضى الإنسان فيما يراه الحق ، دون التفات إلى مدح الناس وذمهم ، لأن الأهتمام بكلام الناس قد ينتهي بنا إلى العجز والقعود (88) .

ويوضح ابن حزم ذلك بقوله " ترك المبالاة بكلام الناس ، والمبالاة بكلام الخالق عزوجل هو العقل كله ، والراحة كلها ، من قررته يسلم من طعن الناس وعييبهم فهو مجنون ومن حقق النظر وراضى نفسه على السكون إلى الحقائق ، وإن آلتها في أول صدمة كان اغتباطه بدم الناس إياه أشد وأكثر من اغتباطه بمدحهم إياه ، لأن مدحهم إياه إن كان بحق وبلغه يرى فيه العجب ، فأفسد بذلك فضائله ، وإن كان باطل فسرره فقد سارمسوراً بالكذب وهذا نقض شديد ، وأما ذم الناس إياه فإن كان بحق ، فريما كان سبباً في تجنبه ما يعاب عليه ، وهذا حظ عظيم لا يزهده فيه إلا ناقص ، وإن كان باطل ، فبلغه فصبر أكتسب فضلاً زائداً بالحلم والصبر وكان مع ذلك غانماً لأنه يأخذ حسنات من ذمه بالباطل فيحظى بها في دار الجزاء أحوج ما يكون إلى النجاة بأعمال ثم يتعب فيها ولا تكلفها ، وهذا حظ رفيع لا يزهده فيه إلا مجنون وإما أن لم يبلغه مدح الناس إياه ، فكلامهم وسكوتهم سواء ، وليس كذلك ذمهم إياه لأنه غانم للأجر على كل حال بلغه ذمهم أو لم يبلغه " (89) .

فابن حزم إذن يدعو إلى عدم المبالاة بالمدح والذم ، وتراه يدعو إلى عدم الالتفات إلى مدح الناس وذمهم وليمض المؤمن فيما يراه الحق ، والأقرب إلى الله سبحانه وتعالى وإن كلامه في ذلك هو ذوب تجاربه ، فهو الذي ذاق من الناس الذم والجفاء ، فلا بد أن يكون شاعراً بتلك الحقيقة ، وهو أن المبالاة بكلام الناس قد يؤدي إلى النقص وإلى العجز والتمرد ، بل إنه لولا الأثر لفضل الذم بالكذب على الثناء بالحق (90) .

2- الثبات على الفكرة والعمل :

يقول ابن حزم في ذلك : الثبات على صحة العقد ، والثبات الذي هو اللجاج مشتبهان إشتباهاً لا يفرق بينهما إلا عارف بكيفية الأخلاق ، والفرق بينهما أن اللجاج هو ما كان على الباطل أو ما فعله الفاعل نصراً لما نشب فيه وقد لاح له فساده أو لم يلح له صوابه ولا فساده ، وهذا مذموم ، وهذه الأنصاف ، وإما الثبات الذي هو صحة العقد ، فإنما يكون على الحق ، أو على ما اعتقده المرء حقاً ما لم يلح له باطله ، وهذا محمود وضده الإضطراب وإنما يلام بعض هذين لأنه ضيع تدب ما ثبت عليه وترك البحث عما التزم أحق هو أم باطل (91) ويلاحظ من النص السابق تأكيد ابن حزم على التفرقة الدقيقة بين من يثبت على فكرة أو قول أو عمل لاجابة ، وفي ذلك ظلم ، وبين من يثبت مؤمناً معتقداً معتزماً ، وإن ذلك من ثابت ، وما عداه نزعات مضطربه غير ثابتة .

وهنا ترى دقة ابن حزم المتناهي في التفرقة بين ما يثبت على فكرة باطلة وبين من يثبت مؤمناً على الحق ، مدافعاً عنه .

### 3- في التدين والاستخفاف بالدين :

يدعو ابن حزم إلى الثقة بالمتدين ولو كان متديناً بغير الإسلام ويدعو إلى عدم الثقة بغيرالمتدين ولو كان من المسلمين وفي ذلك يقول " فق بالمتدين ، وإن كان على دينك ولا تثق بالمستخف ، وإن أظهر إنه على دينك ، من أستخف بحرمان الله تعالى فلا تأمنه على شيء تشفق عليه " (92) .

وهكذا يقرر ابن حزم إن الإستخفاف إنخلاع من حكم العقل والدين معاً بفساد الثقة ، فلا مؤتمن المستخف بحرمان الله وبالفضائل والردائل ، والمتدين موضع ثقة ولو كان لا يدين بالإسلام ، لأن له ضابطاً من الفكر والدين يرجع إليه ، والأديان في جملتها تحث على الأمانة وتنهى عن الخيانة .

### خامساً : الأستعانة بالمنطق في تحصيل السعادة :

أخذ ابن حزم من المنطق وسيلة لمواجهة النكبات والمحن التي تعرض لها في حياته السياسية والشخصية ، ثم في حياته الفقهية ، وبه كان يداوى على تملل المتحزبين له والمتلمذين عليه ، وفي ذلك بقول " على العاقل أن يثبت ما أثبتته البرهان ، ويقف فيما لم يثبته ولا يبطله برهان حتى يلوح له الحق ، وكذلك ليس علينا قسرالنفوس إلى الإقراربه وقطع الألسنة عن المعارضة الصحيحة لعدم وجودها ، إذ لا يتعارض البرهان ، وإذا أقمناه فقد أمانا ان يقيمه خصمنا " (93) .

فالأستعانة بالمنطق في مجابهة الخصوم يؤدي إلى شعور بالسعادة ، إلى نعيم نفسى لا يدركه غير الفئة المختارة من بنى آدم ، لاسيما إذا واكبته خصال قل أن تتوفر لعامة الناس ، مثل التخلي عن لذة الغلبة في طلب الحق ، والخضوع للحق والقبول به حين ينكشف للنفس ،

وعدم الاستيحاش مع الحق إلى أحد ، واللامبالاه بكثرة الخصوم وتعظيم الناس إياهم وقوة عدتهم ، فالحق أكثر منهم وأقدم وأعز وأعظم ، وأولى بالتعظيم .

ويجب عند ابن حزم - أن يرافق الاستعانة بالمنطق ، التحلى بالإنصاف الذى لا شيء يعدله فإن من يرضى بإيهاهم نفسه إنه غالب ، ويكتفى بإيهاهم غيره إنه أنتصر ، وهو فى الحقيقة مغلوب ، يكون " خسيساً وضعيفاً جداً وسخيفاً البته ، وساقط المهمة ، بمنزلة من يوهم نفسه إنه ملك مطاع ، وهو شقى منحوس ، أو فى نصاب من يقال له: إنك ابيض ملح وهو أسود مشوه ... " (94) .

#### 1- اكتشاف الحقائق طريق السعادة :

ويذهب ابن حزم إلى اعتبار أن السعادة الكبرى ، واللذة العظمى تكمن فى أن يكتشف المرء الحقائق بنفسه مهما طبقت عليه الهموم ، ونزلت به النوازل .

ويحكى ابن حزم عن تجربة مر بها هو شخصياً ويعبر عن هذه السعادة الكبرى فيقول " كنت معتقلاً فى يد الملقب بالاستكفى محمد بن عبد الرحمن بن عبيد الله بن الناصر فى مطبق ، وكنت لا آمن قتله ، لأنه كان سلطاناً جائراً ، ظالماً ، عادياً ، قليل الدين ، كثير الجهل ، غير مأمون ولا متثبت ، وكان ذنبنا عنده صحبتنا للمستظهر رضى الله عنه ، وكان العياون قد أنتزوا بهذا الخاسر على المستظهر فقتله ، وأستولى على الأمر ، واعتقلنا .

حيث ذكرنا وكنت مفكراً فى مسألة عويصة من " كليات الجمل " التى تقع تحتها معان عظيمة ، كثر فيها الشغب قديماً وحديثاً فى أحكام الديانة ، وهى متصرفة الفروع فى جميع ابواب الفقه ، فطالت فكرتى فيها أياماً وليالى إلى أن لاح لى وجه البيان فيها ، وصح لى وحق لى الحق يقيناً فى حكمها وأنبج ، وأنا فى الحال التى وصفت ، فبالله الذى لا اله إلا هو الخالق الأول مدير الأمور كلها أقسم ، والذى لا يجوز القسم بسواه : لقد كان سرورى يومئذ وأنا فى تلك الحال ، بظفرى بالحق فيما كنت مشغول البال به ، وإشراق الصواب لى أشد من سرورى بإطلاقى مما كنت فيه (95) .

هذا السرور بإتبلاج الحق يؤدي إلى الخير الأعظم كما أوضح ابن حزم .

#### 2- طبيعة العلاج المستمد من المنطق :

كان التزام ابن حزم بالمنطق يسوقه دوماً إلى إدراك الواقع بوالى رؤية الأشياء على ما هى عليه .

غير أنه يصف هذا العلاج المستمد من المنطق وبه يريد مداواة النفوس بأنه دواء " أرستقراطى " لا يتاح إلا لفئة محدودة وإن كان بطبيعته جامعاً لجميع المقاصد ، وكان المرء يحصل بموجبه على " طرد الهم " الذى يرمى إليه كل مخلوق بشرى ، لأن العلة منه ليس جهل الناس به ، وإنما هى قدرتهم على تحصيله ، ثم صلاحه لكل مريض .

ولعل السبب في هذه المحدودية في العلاج التي يتصف بها المنطق يرجع إلى داء استشرى في الناس وهو الإتحلال الذي لا ينجح فيه منطلق ولا يردع الناس عن مسالكهم معه " صحة رأى " فقد أولعوا بلذاتهم ، وكانوا يضعون اللوم على طبيعة الإنسان وعلى الدهر، وقل فيهم من كان يتاح إلى سلوكه أو حتى يرضى بأعمال نفسه (96) .

لم يعد أذن طب المنطق الذي أراد به ابن حزم أن يعالج أبناء عصره ، ومجتمع بلاده ، وهو لم يغير لأن طريقته في المعالجة كانت فيما يعتقد - خارجة على الزمن ، فهو لإغراقه في صواب ما يعتقد ، وأحقية ما يقول ، يفضل عن زمنه ،

ويحسب إنه يعيش في عصر الناصر أو المستنصر، بينما هو يسعى في الحقيقة إلى إعادة أيامهما ، ويسوق أدلته جميعها لبيان أفضلية أيامهما ، والناس من حوله لا يرون منه غير ولأنه السياسي ، فيتفرقون عنه ، ولا يبالون بشيء مما يدلى به ، ومعنى ذلك أن ابن حزم أساء لفكره من خلال إتجاهه السياسي الذي قاده إليه فكره ، ولم يبق إلا أن يعتزل ، ويتأمل ، ويفكر .

سادساً : الحب وغرس الفضيلة :

كذلك اتخذ ابن حزم من الحب وسيلة لغرس الفضيلة عند المحبين لتسمو طبائعهم ويتعدوا عن لذائذ الشهوات الجسدية ، وفي ذلك علاج للردائل والحد من تفتيتها .  
ولبيان ذلك يقول ابن حزم : " الحب هو اتصال بين أجزاء النفس المقسومة في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيع ، وأن سر التمازج والتباين في المخلوقات ، إنما هو الأتصال والأنفصال ، والشكل دائماً يستدعى شكله ، والمثل إلى مثله ساكن ، وللمجانسة عمل محسوس ، وتأثير مشاهد ، والتنافر في الأضداد ، والموافقة في الأنداد ، والنزاع فيما تشابه موجود فيما بيننا ، فكيف بالنفس وعالمها العالم الصافي الخفيف وجوهرها الصعاد المعتدل ، وسنخها المهياً لقبول الأتفاق والميل والتوق والانحراف والشهوة والنفار" (97) .

والمحبه أذن عند ابن حزم لا تقوم بين متنافرين أو متضادين ، بل تقوم بين المتصلين المتشابهين " والدليل على ذلك أنك لا تجد اثنين يتحابان إلا وبينهما مشاكلة وأتفاق في الصفات الطبيعية لا بد من هذا وإن قل ، وكلمة كثرت المشابهة زادت المجانسة وتأكدت المودة ، فأنظر هذا تراه عياناً ، وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم يوطئه " الأرواح جنود مجنونة ما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف وقول مروى عن أحد الصالحين .

"أرواح المؤمنين تتعارف" ولهذا ما اغتم بقراط حيث وصف له رجل من أهل النقصان يحبه ، فقيل له ذلك ، فقال : ما أحبني إلا وقد وافقته في بعض أخلاقه (98).

فالشبيه عند ابن حزم يسعى وراء شبيهه ، والحب في جملة هو أتحاد روحى وإمتزاج نسي ، وهو في نفس الوقت وسيلة الإنسان في الأرتقاء بمشاعره والتأكيد على حسن اختيار الأقران والخلان .

والصورة الحسنة عند ابن حزم أول مراحل الحب ، لأن النفس حسنة تعجب بكل شيء جميل ، ولكن ابن حزم يضيف بأن النفس إذا بقيت مقصورة على الصورة الحسنة ، فهذه هي الشهوة ، وإذا ميزت وراء الصورة شيئاً من أشكالها ، اتصلت وصحت المحبة الحقيقية (99) .  
وعن مراتب الحب وأنواعه وبيان أفضله يقول ابن حزم " علمنا أن الحب ضروب ، فأفضلها محبة المتحابين في الله عزوجل ، وأما لإجتهد في العمل ، وأما لإتفاق في أصل النحلة والمذهب ، وأما لفضل علم يمنحه الإنسان ، ثم محبة القرابه ، ومحبة الألفة والإشتراك في المطالب ، ومحبة التصاحب والمعرفة ، ومحبة البر يضعه المرء عند أخيه ومحبة الطمع في جاه المحبوب ، ومحبة المتحابين لسر يجتمعان عليه ، يلزمهما ستره ، ومحبة نوع اللذة والقصور، ومحبة العشق التسي

لا علة لها ، إلا ما ذكرنا من اتصال النفوس ، وناقصة بنقصانها ، متأكدة بدنوها ، فآفة ببعدها حاشا محبة العشق الصحيح المتمكن من النفس ، فهي التي لا فناء لها " (100) .  
وواضح من النص مدى تمايز ضروب الحب وصنوفه عند ابن حزم وأن أعلاه شأناً هو اجتماع المحبين في الله عزوجل ، وأن علة الحب هي الروح وليس الجسد ، وأن النفس هي التي تميل وتتوق ، ويتنوع الحب بمقتضاها بتنوع موضوعاته ، فهي عنده المحركة للجسد .  
وعلى مدى ابواب الرسالة يدعو ابن حزم إلى تاصيل الفضيلة من خلال الحب بالنزوع إلى الوفاء بين المحبين وترسم الخير كهدف أخير لهم ، ويأتي بالكثير من الأمثلة على التعفف في الحب ، ويطلب من المحبين أن يكونوا ضيقين بسمو وجدانهم وعلو هممهم فيكون الحب بذلك علاجاً لأفات النفس وشروها .

ومن الأمثلة التي يسوقها في هذا الشأن تفرقة بين الحب والشهوة فيقول " إن النفس في هذا العالم الأدنى قد غمرتها الحجب ، ولحققتها الأعراض ، وأحاطت بها الطبائع الأرضية ، فسترت كثيراً من صفاتها ، فلا يرجى الاتصال على الحقيقة إلا بعد التهيؤ من النفس والاستعداد له ، وبعد إيصال المعرفة إليها بما يشاكلها ويوافقها ، ومقابلة الطبائع التي خفيت بما يشابهها من طبائع المحبوب ، فحينئذ تتصل إتصلاً صحيحاً بلا مانع ، وأما ما يقع من أول وهلة ببعض أعراض الاستحسان الجسدي ، واستلطاف البصرالذي لا يجاوز الألوان ، فهذا سرالشهوة ومعناها على الحقيقة ، فإذا غلبت الشهوة وتجاوزت هذا الحد ، ووافق الفصل اتصال نفساني تشترك فيه الطبائع مع النفس يسمى عشقاً ، ومن هذا دخل الغلط على من يزعم إنه يحب إثنين ، ويعشق شخصين متفايرين ، فإن هذا من وجهة الشهوة التي ذكرناها آنفاً ، وهي على المجاز تسمى محبة لا على التحقيق ، وأما نفس المحب فما الميل به فضل يصرفه في أسباب دينه ودنياه ، فكيف الأشغال بحب ثان " (101) .

ومعنى ذلك أن ابن حزم يذهب في التفرقة بين الحب والأشتهاء إلى التفرقة بين الظاهر والباطن ، فالشهوة أو الإشتهاء علاقة جسدية وهي حب الصورة الحسنة ، أما الحب فهو

اتصال نفسى ، ويكون حين تميز النفس شيئاً وراء الصورة الحسنة ، ولذلك فإن الحب عند ابن حزم ينحو نحواً مثالياً ، ومن هنا فإن من يدعى عنده إنه يحب من نظره واحده لا يكون حبه إلا ضرباً من الشهوة ، إذ يكون فى هذه الحالة قد اقتصر حبه على الصورة الحسنة دون محاولة معرفة ما وراءها ، وهو ما يتطلب وقتاً أطول (102) .

تمقيب ... :

نخلص مما سبق إلى أن ابن حزم اعتمد فى معالجته للقضايا الأخلاقية على المنهج العقلى والمنهج الاستقرالى التجريبي إجمالاً (103) .

فقد استمد ابن حزم عناصر دراساته الأخلاقية من الدراسات الفلسفية المبنية على العقل ، وكذلك على تجاربه الخاصة المبنية على الاستقراء والتتبع .

وقد اتضح اعتماده على الدراسات الفلسفية فى اعتماده مقياس الفضيلة والرذيلة على الضابط الذى وضعه أرسطو، وهو أن الفضيلة وسط بين رذيلتين .

كما اعتمد التقسيم الإفلاطونى الرباعى للأخلاق مع بعض الإختلاف ، وأفاد من مفهوم الحب عند افلاطون إفادة كبيرة ، ولا شك أن هذا يدل على إطلاعه على ما كتبه فلاسفة اليونان فى الأخلاق ، وربما لاتكون روايته لأهوالهم دقيقة ، ولكن تلك النقول تدل فى جملتها على إنه أطلع على تلك وأفاد منها ، وأضاف إليها جوانب إسلامية تدل على طابع شخصيته كفقيه .

لذلك فإن ابن حزم لم يقررالمبادئ الخلقية معتمداً فقط على العقل والتجربة متخلياً عن الأصول الدينية ، بل إنه أكد على تأييد أحكام العقل بالنصوص الدينية ، فيسوق القضايا العقلية والتجريبية ، ثم يردفها بما يزكها من القرآن والسنة ، وكذلك فى اعتماده على العقل المجرد ، اعتبر أن العقل والمعرفة والتهذيب والعلم التام بالمقياس الخلقى الضابط ، وأصول الفضائل المقررة ، وطرق علاج النفس بالنفس والأخذ بقوانين السلوك الفاضل ، ويوصى من ليس عنده هذه القدرة العقلية والعلاجية بأن يتبع الأوامر الدينية ، ويعتمد عليها وحدها ، وفى ذلك يقول " من جهل معرفة الفضائل فليعتمد على ما أمره الله ورسوله صلى الله عليه وسلم ، فإنه يحتوى على جميع الفضائل " (104) .

أما ما يتعلق بالجانب الإستقرالى فى منهجه فقد ظهره فى جمعه للكثير من الشواهد والمعانى على مروراأيام من خلال تجاربه الخاصة وفى ذلك يقول " إنى جمعت فى كتابى هذه معانى كثيرة ، بما منحنى الله عزوجل من العلم بتصاريف الزمان ، والإشراف على أحواله ، حتى أنفقت فى ذلك أكثر عمرى ، وأثرت تقييد ذلك بالمطالعة له ، والفكرة فيه على جميع اللذات التى تميل إليها أكثر النفوس وعلى الأزيد من فضول المال ، ودونت كل ما سبرت من ذلك بهذا الكتاب لينفع الله تعالى من يشاء من عباده ، ممن يصل إليه ، بما أتعبت فيه نفسى وأجهدتها فيه وأطلت فيه فكرى ، فهاخذة عضواً ، وأهديته إليه هنيئاً

فيكون ذلك افضل له من كنوز المال وعقد الأملاك إذا تدبه ويسره الله تعالى لإستعماله  
وإنا راج في ذلك من الله تعالى أعظم الأجر لئيتي في نفع عباده وإصلاح ما فسد من  
أخلاقهم ومداواة علل نفوسهم" (105)

وفي النص السابق ما يوضح أعماده على الإستقرار والتجربة وعلى ما أتاه من فطنه وقوة  
إحساس ، وصدق فحاسة ، وقدرة على ضبط الجزئيات في معان كلية وقضايا عامه منظمة  
للسلوك الإنساني ، الأمر الذي يرفعه إلى مصاف كبار علماء الأخلاق في عصره والعصور  
التالية .

obeikandi.com

( الفصل الثانی )

ابن باجه  
( وأخلاق المتوحد )

obeikandi.com

وإذا ما إنتقلنا إلى ابن باجه (106) نجد إنه يحتل مكانة كبيرة في الفلسفة المغربية على الرغم من قصر حياته ، فهو أول من وقف في المغرب والأندلس على فلسفة المشاركة ، فقد ألم بها ، وشرح قضاياها ، وألف في موضوعاتها الرئيسية ، وحاول تعميمها في رسائل متناثرة ، فعبد الطريق لمن جاء بعده من الفلاسفة أمثال ابن طفيل وابن رشد حيث أفاد الأخير منه أيما إفادة في موضوعات النفس والعقل .

وبالإضافة إلى ما سبق فقد كان ابن باجه متميزاً في اللغة حافظاً للقرآن ، أديباً شاعراً بارعاً في الغزل والرثاء والمدح ، متقناً لصناعة الموسيقى ، ثم هو من الأفاضل في صناعة الطب مع المقدرة في الرياضيات والفلك والطبيعات .

وينحو ابن باجه في تناوله لقضايا الفلسفة نحواً يفضلها عن الدين ، ويقيمها على أساس من الرياضيات والطبيعات ، وشهرة ابن باجه في الوسط الفلسفي المغربي تكمن في المبادئ الفلسفية التي وضعها وفي الإلهيات ، وهو أشبه بأرسطو من القدماء وبالفارابي من الإسلاميين - كما سيأتي بيانه .

مصنفاته :

لأبن باجه كتب كثيرة ضاع معظمها في زمن متقدم ، ومنها (107) :

1- رسالة الوداع : كتبها ابن باجه إلى أحد أصدقائه وهو على أهبة سفر يخشى الا يراه بعده ، وضمنها أكثر آرائه الفلسفية ، وخصوصاً في العلم الإلهي ( المحرك الأول ، والغاية الإنسانية أو الغاية من وجود الإنسان ، وهي اتصال الإنسان بالعقل الضعالم ، وخلود النفس ، وتقع الرسالة في نحو 31 صفحة وتكمل ما جاء في كتاب تدبير المتوحد ترجمها أسين بلاسيوس إلى الأسبانية .

2- تدبير المتوحد : جمع فيه ابن باجه آراءه في لغة غير سهلة ولم يتمه ، وهو يشبه " المدينة الفاصلة " للفارابي ، إلا أن الفارابي فضل الإلهيات عن بحث السياسة وأهتم بالمدين ، بينما أهتم ابن باجه بالسياسة المدنية ( حياة الفرد في المجتمع ، وضمنها آراءه الفلسفية ) وتقع الرسالة في نحو 60 صفحة ترجمة أسين بلاسيوس إلى الأسبانية وسنعرض لمحتواها بشيء من التفصيل عند الحديث عن فلسفة ابن باجه .

3- كتاب النفس : وفيه يستوفي ابن باجه الكلام عن النفس من أقوال فلاسفة اليونان خاصة حقيقه وعلق عليه محمد صغير حسن المعصومي ، ونشر في مجلة المجمع العلمي العربي في دمشق .

4- رسالة الأتصال .

5- هذا بالإضافة إلى الشروح والتلخيصات والتعليقات على كتب أرسطو وجالينوس والفارابي والرازي وغيرهم ، وكذلك كتب أخرى في المنطق والنفس والعقل والإلهيات والسياسة المدنية ، ومنها على سبيل المثال : شرح السماع الطبيعي لأرسطوطاليس ، حقيقه

وقدم له الدكتور ماجد فخري ، ونشرته دارالنهل في بيروت سنة 1973 في نحو 170 صفحة يشرح فيها ابن باجه كتاب أرسطو المعروف ، وأيضاً في البحث عن النفس النزوعية ، نشره عبد الرحمن بدوي سنة 1970 ، وكذلك " في الوحدة والواحد " نشره عبد الرحمن بدوي سنة 1970 .

فلسفة ابن باجه الأخلاقية :

أكثر فلسفة ابن باجه وخاصة ما يتعلق منها بالجانب الأخلاقي موجود في كتابه " تدبير المتوحد " ، فهي أهم وأتفع كتبه ، وقد ذكرها ابن رشد بقوله " أراد أبو بكر بن الصالح أن يخطط خطة لتدبير المتوحد في هذه الأمة ولكنه لم ينجزها وكثير منها غامض وسنحاول في غير هذا المكان شرح غاية المؤلف من هذه الرسالة ، لأنه أول من سار في هذا المضمار، ولم يسبقه فيه أحد " (108) .

بيد أن رسالة ابن باجه لا أثر لها ، وليس في مؤلفات ابن رشد إنجاز لما وعد من الكلام عليها (109) .

وتتألف رسالة " تدبير المتوحد " من ثلاث مقالات :

- مقالة في معنى التدبير .
- مقالة في الأفعال الإنسانية .
- مقالة في الصور الروحانية .

هذه المقالات تقدم نفسها وكأنها مستقلة الواحدة عن الأخرى لا رابط بينها ، وأكثر من ذلك يبدو أن المؤلف لم يكن منشغلاً ، عن الكتابة ، بالربط بينها ، بل لقد ترك الحرية لأفكاره تناسب دونما قيد وكأنه لا يفكر فيما يكتب وإنما يكتب ما يفكر فيه وتتميز هذه المقالات بينية متماسكة تعبر عن إشكالية محددة ، ويبدو ذلك من عناصر تعريف ابن باجه لمعنى " التدبير " في مستهل الرسالة حيث نقرأ " لفضلة التدبير .... أشهر دلالتها بالجملة على : ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة " (110) .

وواضح من التعريف إنه يشتمل على ثلاثة عناصر ( ترتيب - أفعال - غاية مقصودة ) وهي تناظر المقالات الثلاث التي يتكون منها نص الرسالة وسبقت الإشارة إليها ، والرسالة في مجملها ما هي إلا شرح لهذا التعريف .  
معنى التدبير :

يتناول ابن حزم معنى التدبير في المقالة الأولى ويحصر أصنافه الرئيسية في أربعة أصناف :  
الأول : تدبير الآله للعالم .. وهو التدبير المطلق (111) .

الثاني : تدبير المدن وهو المقصود على الإطلاق وفيه يوضح ابن باجه أن أفلاطون أفاض فيه ولا داعي لتكرار الكلام فيه ، وفي ذلك يقول " تكلف القول فيما قد قيل فيه فأحكم فضل أو جهل أو شرارة " (112) .

الثالث : هو تدبير المنزل ، والقول فيه ، فى نظرابن بإجه ليس مقصوداً لذاته لأن المنزل أما أن ينظر إليه كجزء من المدينة وحينئذ فالقول فيد جزء من القول فى المدن أى هو من موضوع العلم المدنى ، وأما أن ينظر إليه بوصفه توطئة لغاية أخرى وفى هذه الحالة يكون القول فيه جزءاً من القول فى تلك الغاية ، ومن أجل ذلك كان القول فى تدبير المنزل على ما هو مشهور ليس له جدوى ولا هو علم ، وإذا وجدت أقوال فى هذا الموضوع فهى فى الغالب أقوال بلاغية ، أى إنها أدب لا علم (113) .

أما الرابع : وهو ما يقصده ابن باجه وما يروم الآتيان فيه بقول جديد إنه " تدبير المتوحد " أى تدبير الإنسان المفرد سواء كان هذا المفرد واحداً أو أكثر من واحد ما لم يجتمع على رأيهم أمة أو مدينة (114) أى ماداموا " نوابت " فى المدينة المناقصة وما دام الهدف من هذا هو " السعادة " - كما سنبين فيما بعد - فإن هذه " السعادة " ستكون فردية ، وذلك هو أحد معانى التوحد ، وإذن فالسعداء إن أمكن وجودهم فى هذه المدن فإنما يكون لهم سعادة المفرد .

وعلى الجملة فالهدف من الرسالة إذن هو بيان كيف يتدبر هذا الإنسان المتوحد حتى ينال أفضل وجوداته ، فيحقق السعادة لنفسه (115) .

وأشهر دلالات لفظه التدبير عند ابن باجه تطلبه على ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة وقد يقال التدبير على إيجاد هذا الترتيب على جهة ما هو متكون ، وهو أفعال الإنسان أكثر وأظهر، وفى أفعال الحيوان غير الناطق أقل من ذلك (116) .  
الفضل الإنسانى :

يذهب ابن باجه من هذا المنطلق إلى اعتبار الأفعال الإنسانية الناتجة عن " تدبير " بإنها تتصف بالروية والتعقل ، وهى الأفعال التى يمكن أن نطلق على كل فعل منها بأنه فعل إنسانى (117) وتنقسم الأفعال الإنسانية عند ابن باجه إلى عدة أصناف :

1- أفعال تصدر عن طبيعة الإنسان المادية ( الجسمية ) كالسقوط إلى أسفل وهى أفعال إضطرارية لا يمكن أن تكون موضوعاً للتدبير .

2- أفعال راجعة إلى طبيعة الإنسان الحيوانية وهى فى هذه الحالة أفعال غريزية لا تكون موضوعاً للتدبير بالمعنى المقصود هنا .

3- أفعال تنسب إلى الإنسان بوصفه كائناً عاقلاً وهى قسمان :

أ- قسم مصدره ما يلحق فى روع الإنسان مثل الإلهامات وبالجملة الأنفعالات العقلية ، وهذا النوع لا يقبل التدبير لأنه لا يصدر عن إرادة الإنسان واختياره .

ب- قسم يصدر بالفعل عن إرادة الإنسان واختياره ، ويعد روية وتفكير، وهى الأفعال الإنسانية على الحقيقة لأنها تصدر عن العقل الذى يختص به الإنسان .

ذلك ما تبحث فيه " المقالة الثالثة " (117) التي خصصها ابن باجه للحديث عن الصور الروحانية (118) وهو يتأدى من شرحها إلى اعتباران الصور الروحانية هي التصورات ، والأفكار والمعاني التي تحرك الإنسان إلى الفعل ومن هنا علاقتها بموضوع التدبير، ذلك لأنه لما كان التدبير هو ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة ، ولما كانت الأفعال القابلة للتدبير هي الصادرة عن فكر وروية - كما سبق القول - فإنه من الضروري البحث فيما يحرك الإنسان إلى الفعل من " الكائنات الفكرية " بهدف التعرف على أى منها يقود المتوحد إلى الغاية التي يتوخاها - وهى كما قلنا - بلوغ أفضل وجوداته كأنسان ، أى بلوغ كماله العقلى ، ومن ثم تحقيق السعادة المنشودة (119) .

ويحصر ابن باجه الصور الروحانية التي تقع داخل دائرة الفعل الإنسانى فى :

1- المعانى الموجودة فى قوى النفس الثلاث : " الحس المشترك ( ملتقى الإحساسات السمعية والبصرية ... إلخ فى الدماغ )، والمخيلة والذاكرة ، وهذه المعانى على العموم من أصل حسى  
2- المعقولات الهيولانية : وهى المعانى المجردة والمفاهيم الكلية المستخلصة بالتجرد من " الأشخاص " المتحققة فيها لمفهوم إنسان ومفهوم شجر وسميت " معقولات هيولانية " لأن وجودها متحقق فى الهيولى .

3- العقل الفعال والعقل المستفاد : وهما صورتان لا تحتاجان فى وجودهما إلى هيولى وإنما علاقتهما بها من حيث أن العقل الفعال فاعل للمعقولات الهيولانية ، وأن العقل المستفاد متمم لها (120) .

وتأسيساً على ما سبق فإن ابن باجه يطرح الغايات التي يتوخاها المتوحد طبقاً للتقسيم السابق للصور الروحانية فيحصرها فى ثلاث فيقول : أما أن تكون ( بقصد الغايات ) الصورة الجسمانية أو الصورية الروحانية العامة والمتوحد بما هو إنسان مضطرب إلى العمل من أجلها جميعاً ، فبالجسمانية يحافظ على جسمه من التلف ويأثالى على حياته ، وبالروحانية الخاصة يحصل على الفضائل الشكلية " أى على مكارم الأخلاق التي قواعدها إنه " متى قضت النفس الناطقة بشئ ما لم تخالف البهيمية ، وبالروحانية العامة ينال أفضل وجوداته وهو الوجود العقلى الذى هو أليق الموجودات بالدوام مثلما أن الوجود الجسمانى هو أليق الموجودات بالفناء (121) .

وعلى ذلك فإن الإنسان المتوحد عند ابن باجه هو كالفيلسوف بالجسمانية هو موجود وبالروحانية هو أشرفه ، وبالعقلية هو إلهى فاضل .

ويضيف ابن باجه قائلاً : فنو الحكمة ضرورة فاضل إلهى ، وهو يأخذ من الفعل أفضله ، ويشارك كل طبقة فى أفضل أحواله الخاصة ، وينفرد عنهم بأفضل الأفعال وأكرمها وإذا بلغ الغاية القصوى وذلك بأن يعقل العقول البسيطة الجوهرية التي تذكر فى " ما بعد الطبيعة " وفى كتاب النفس وكتاب " الحس والمحسوس " كان عند ذلك واحداً من تلك

العقول وصدق عليه إنه إلهى فقط ، وأرتفعت منه أوصاف الحسية الفائية وأوصاف الروحانية الرفيعة ، ولا مدية وصف إلهى بسيط ، وهذه كلها تكون للمتوحد دون المدينة الكاملة (122) .

الأفعال الإنسانية والسن :

يختتم ابن باجه حديثه عن الفعل الإنسانى بالربط بين أفعال الإنسان ومراحل عمره المختلفة هيرى أن لكل سن يمر بها الإنسان أفعالاً خاصة بها ، وهو يقسم عمر الإنسان إلى ثلاث مراحل : مرحلة نباتية ، وأخرى حيوانية ، وثالثة إنسانية (123) :

أ- أما المرحلة النباتية فهى إنما تكون فى سن الطفولة ، وهى تمتد منذ ميلاد الإنسان إلى أن يتحرك الحركة التى تمكنه من حمل جسده إلى كل ما يشتهيه فى هذه المرحلة يكون كل فعل من أفعاله بدافع من النفس الغاذية ، وهى أفعال كثيرة لا يناها الحصر(124) ، إنه يكون عندئذ طفلاً رضيعاً لم تحدث له القوة الفكرية بعد ، وهو لذلك مازال إنساناً بالقوة (125) .

ب- وأما المرحلة الحيوانية فتأتى بعد المرحلة النباتية ، وهى تمتد من وقت حركته إلى ما يشتهيه إلى الوقت الذى توجد له فيه الرويه فى هذه المرحلة ، تكون حال الإنسان شبيهه بحال الحيوان غير الناطق ، وتكون السيطرة للنفس البهيمية ، التى تفعل الأفعال بطابعها .

ج- وتأتى فى النهاية المرحلة الإنسانية وهى تبدأ منذ بدء الرويه والتفكير عند الإنسان ، فى هذه المرحلة ، تصبح الغلبة للقوة الناطقة التى توجه أفعال الإنسان ، ومنها يصبح إنساناً على وجه الإطلاق (126) ، وهو لا تصبح كذلك إلا بحصول القوة الفكرية والقوة الفكرية إنما تحصل له إذا حصلت المعقولات ، فبحصول المعقولات تحدث الشهوة المحركة إلى الفكر وما يكون منه وبذلك يكون الإنسان إنساناً بالفعل (127) .

بيد أن هذه المراحل مثالية أكثر منها واقعية ، إذ أن بعض الناس قد يكونون فى سن معينة ، ولا يفعلون الأفعال المنسوبة إلى تلك السن ، فقد يتأخرون فلا يفعلون أفعال السن التى هم منها ، بل أفعال السن السابقة عليها ، وقد يتقدمون فيقومون بأفعال سن لم يبلغوها بعد أما من ناحية التأخر، فإن الإنسان إذا كان ذا سن معينة ، ولم يكن يقوم بالأفعال المنسوبة إلى تلك السن ، يكون حينذاك مازال فى سنه الأولى التى لم ينفصل عنها ، ولهذا التأخر أسباب ، فهو قد يكون من نقص فى القوى الناتج من نقص فى الطبع ، كما هو شأن المعتوهين الذين - لنقص قواهم العقلية - لا يستطيعون أن يصلوا إلى مرحلة الرويه والتفكير، فيظلون فى المرحلة التى هى دونها ... وهناك سبب آخر وهو أن تكون للإنسان القوى ، وأن يفعل عنها ، ولكنه يظل يتوخى من أفعاله كل ما يتوخاه فى السن السابقة ، فتكون أفعاله بهيمية ، غير إنه يقوم بها على وجه أتم ، لأنه يستخدم فى قيامه بها الرويه والتفكير(128) .

ولهذا كان الإتجاه الصحيح ، أن تتبع هذه المراحل النظام الذي أشرنا إليه فكل حال فى سن ما هى إلا توطئه للسن التى تأتى بعدها ، وخادمة لها ، أما إذا حدث غير ذلك ، فإن التوطئة تقوم مقام الغاية ، وتصبح نقطة البداية هى نقطة النهاية ، من أجل ذلك فإنه يستتبع من الشيخ التصابى ، لتباعد ما بين سنه و سن التصابى ، إنه يفصل بين السنين سن الكهولة ، وهى سن الحكمة وجودة الرأى وحسن الرويه ، فعلى الشيخ إذن أن يكون قد أصبحت عنده الغايات بالفعل مفروغاً منها وأن ينصرف إلى الحكمة التى هى وحدها لائقة به (129) .

وإذا إنتقلنا إلى ناحية تقدم صاحب السن على سنه ، فإننا نجدها إصطناعية وعابة ويضرب لنا ابن باجه مثال الوقار والمشورة فى الصبى فيقول " إن ذلك أما أن يكون عن نقص فى الطبع لا يلبث أن يخمد سريعاً فيما بعد خمود النارالقاعلة فى مادة سخيصة خفيفة وأما أن يكون ناتجاً عن مثل ما لا يوجد لأولاد المترفين وذوى الأحساب ، وهم مع ذلك يتظاهرون به ويدعونه ، ولتوضيح ذلك نقول : إن هؤلاء قد يظهرون الوقار فى سن ليسوا بعد فيها من أهل الوقار، وإنما يفعلون ذلك ترفهاً عن من يحيطون بهم من الناس الذين هم دونهم ، أن وقارهم هذا وقارمصطنع ومؤقت لا يلبث أن يظهر على حقيقته ، أما إذا اتفق كانوا بارعين فى إصطناعه ، وخدع الناس بهم ، وظنت بهم الفضيلة ، فإن ذلك لابد أن يؤدي إلى فساد كبير(130) .

وبذلك يكون الإنسان الفاضل حقاً والمعامل حقاً ، إنما هو ذلك الإنسان الذى يمثل السن التى هو فيها أصدق تمثيل ، وهذا ما يجعل الخفة محموده فى الصبى ، مكروهة فى الكهل .  
أنواع الفضائل عند ابن باجه :

يحصر ابن باجه الأفعال الإنسانية التى تنحو نحو الصورالروحانية التى فى التخيل فيما يلى (131) :

الأول : ما يقصد بها نوع من الأفعال ، كلبس السلاح فى غيرالحرب وكالعبوس وسالرالهيئات النفسية .

الثانى : منها ما يقصد به الألتذاذ ، كالأشتم والتودد والبروالهزل وكثيرمن الملابس والمساكن والهيئات التى يعجب منه ويعد حسن الحديث وحفظ الأخباروالأمثال والأشعارمن هذا الصنف .

الثالث : منها ما يقصد به الكمال فقط ، وإن عرض فيه بعض هذه فبالعرض ، وهى :

1- الفضائل الفكرية : وهى العلوم وما جانس هذه كصواب المشورة وجودة الأستنباط وبعض الصنائع داخلة فى هذه .

2- الفضائل الشكلية : كالأشياء والنجدة والألفة وحسن المعاشرة والرفيق والتودد والأمانة .

3- الفضائل المظنونة : كالأيساروالفراط الغيرة والألفة وهذه الأفعال على الإجمال :

(أ) قد يقصد منها أن تولد في النفس خشوعاً فتعقبه الكرامة وسائر الخبرات الخارجية ، وهو العمل الفاضل .

(ب) قد لا يقصد منها شيء أصلاً ، سوى أن الإنسان يهوى أن يفعل هذه الأفعال فيحصل عنها كمال صورته الروحانية .

(ج) قد يقصد منها ماعدا الصورة الروحانية ، فإنما يفعل هذه الأفعال حين يعلم بها أو يظن إنه يعلم ذلك ، وما كان العلم به أكثر كان فعله لها أقوى وأتم وحيث لا يظن أنه يعلم فإنه لا يفعلها .

مراتب الناس في تحصيل الفضائل والكمالات :

يرى ابن باجه أن الاختلاف في الأفعال هو الذي يجعل الناس بعضهم مراتب فوق بعض ، وهو اختلاف ناتج عن اختلاف طبائع فيما بينها وهذا يعنى أن الناس مراتب ، وأن مراتبهم مرتبطة بمراتب أفعالهم وبهذا الصدد يقول ابن باجه " إن النفس النزوعية تشتاق الشيء الدائم ، أو الشيء من حيث هو دائم ... وبهذا الشوق يكون الفعل الذي يحدث عن القوى شيئاً من الدوام ، وهذا التشوق حيواني محض ، لا يختص به الإنسان أصلاً ، فلذلك كان من فعل فعلاً على هذا النحو ، فقد فعل فعلاً حيوانياً ، وظاهر أن الإنسان إذا فعل بهذا النحو ، فهو له ما يفعل ، لا من وجهة إنه إنسان لكل من جهة إنه حيوان خيالاته إنسانية .. وأما ما يفعل عن الرأي ، فهو إنما يفعل من جهة ما هو إنسان ، وذلك الرأي أما أن يكون يحرك إلى ما هو دائم بذاته ، أو إلى ما هو دائم بالتكرر ، فإن كان دائماً بالتكرر ، فقد نزلت تلك الغاية منزلة الموطنة ، وكانت تلك الغاية إنما تسترد إما من أجل الشهوة فتكون حيوانية أو من أجل الرأي ، وذلك يمر إلى غير نهاية فسيكون هناك غاية تزداد لنفسها ، وهي التي إذا حصلت اكتفى بحصولها ، وهذه الغايات مختلفة بحسب طبائع أشخاص الناس ، فإن من الناس من أعد للسكافة فقط ومنهم من أعد لغير ذلك " (132) .

بيد أن هذه الأفعال يخدم بعضها بعضاً ، والأفعال ذات الغايات لإبعاد تكون مخدمة دائماً من الأفعال ذات الغايات الأقرب ، ومن هنا كان أصحاب الغايات البعيدة يخدمهم أصحاب الغايات القريبة ، حتى تصل إلى الرئيس الذي يحمل أبعاد غاية إنسانية ، ولا بد لأصحاب الغايات الأخرى من خدمته ، يقول ابن باجه " والغايات يخدم بعضها بعضاً ، وكلها تنتهي إلى غاية واحدة ، وهي الرئيسية وكل غاية أخرى فهي خادمة لها ، فالإنسان الرئيسي بالطبع من كان معداً نحو هذه الغاية ، ومن لم يكن نحوها معداً فهو مرؤوس بالطبع ، فلذلك يكون ناس مرؤوسين بالطبع وناس لهم الرئاسة ، وقوم يرأسون قوماً ويرأسهم آخرون " (133) .

إن هذه الغاية الأخيرة غاية أبدية ، غير خاضعة للكون والفساد إنها عقلية خالصة ، بل إلهية ، لأن الفعل الذي يكون بحسبها هو فعل وتبني الحكمة والرأي (134)

ومراتب الأفعال السابقة عند ابن باجه لا ترتبط بالحرف والرئاسة فقط ، بل ترتبط أيضاً بالأخلاق ، لذلك فهو يصنف مراتب الناس بمقتضاها على النحو التالي :-

1- المرتبة الجسمانية الخالصة : والأشخاص الذين يدخلون في هذه المرتبة هم أحسن الجسمانيين ، وهم لا يحلفون بالصورة الروحانية ولا يلتفتون إليها (135) وكل أفعالهم إنما هي إثارة لصورة جسمانية أخرى ويمكننا أن نصنف في هذه المرتبة للصيغ الذين يقصدون اليسار لإقامة الجسم ، إنهم يبذلون احساسهم من أجل اجسامهم (136) .

2- المرتبة الجسمانية الروحانية : وهذه المرتبة أعلى من المرتبة السابقة وهي بدورها تتضمن مرتبتين مختلفتين بحسب تغليب الصورة الروحانية على الصورة الجسمانية أو عدم تغليبها ، ولاشك أن المرتبة التي لا تتغلب فيها الصورة الروحانية على الصورة الجسمانية ، هي دون المرتبة التي يكون التغليب فيها للصورة الروحانية ، وبهذا الصدد يقول ابن باجه " كذلك أفضل مراتب الشرف من لا يحفل بصورته الجسمانية ولا يلتفت إليها أصلاً " وهذا قد تقتصر مدة وجوده ... وهذا لا يوجد ، ولكنه يوجد من هذا القسم من يلتفت صورته الجسمانية في طاعة صورته الروحانية ، وهذا يكون في بعض الأحوال ، وهي التي يكن الموت فيها أفضل من الحياة هيها ، واختيار هذا فعل إنساني محض .

3- المرتبة الروحانية العقلية : وتتضمن هذه المرتبة في الحقيقة مرتبتين ، بحسب تغليب الصورة العقلية على الصورة الروحانية أو عدم هذا التغليب ، وهي من هذه الناحية شبيهة بالمرتبة الجسمانية الروحانية ، غير أن المرتبة التي تكون الغلبة فيها للصورة العقلية هي أعلى المرتبتين ، دون شك .

وبهذا الصدد يرى ابن باجه أن أعلى المراتب هي المرتبة التي يقوم بها الإنسان وفقاً لما يأمره العقل ، وتوصى به الحكمة ، ولكنه يضيغ أن فعلاً كهذا هو إلهي فاضل ، وصاحبه إلهي فاضل (137) .

وبذلك يتضح أن مراتب الأفعال ترتبط بمراتب الناس ، سواء من حيث المراكز التي يحتلونها في حياتهم المدنية ، أو من ناحية حياتهم الأخلاقية والفلسفية ، ويرتبط ابن باجه بصورة نهائية بين أصحاب المرتبة الثالثة وبين الفلاسفة فيقول " إنه كما يجب على الروحاني أن يفعل بعض الأفعال الجسمانية ، ولكن ليس لذاتها ، ويفعل الأفعال الروحانية لذاتها ، كذلك الفيلسوف يجب أن يفعل كثيراً من الأفعال الروحانية

لكن لا لذاتها ، ويفعل جميع الأفعال العقلية لذاتها ، وبالجسمانية هو الإنسان موجود ، وبالروحانية أشرف ، وبالعقلية هو إلهي فاضل (138) .

وتزيد من الإيضاح يقدم ابن باجه تصنيفاً آخر لمراتب الناس على أساس البنية الطبيعية فجعلهم أيضاً ثلاثة اصناف (139) :

أ- صنف لا يبالي بجسده بأعضائه : وهؤلاء نجدهم متهورين في مخاطرتهم بأنفسهم وأستفراقهم في اللذات الفاسدة ومنهم للصوص وقطاع الطرق .

ب- صنف يكثر التوقي ولا يرى إلا وجود بدنه : وهؤلاء يخافون كل شيء ، فلا ينهضون عند ملمة ولا يتأهلون لعظيم ، بل يظليون السكون والدعة ما أمكنهم ذلك .

ج- صنف لا تحيله محاولة عمله مراعاة جسده : وهم أهل التوسط والأعتدال ، والموجود منهم كثير على حد قول ابن باجه .

وتبعاً لهذا التصنيف الأخير تتحدد الغايات التي يطلبها كل صنف من هؤلاء :-

1- القائلون بما يتبقى بهذه الغاية ، أى طلب الغاية في نفسها وهم الأفاضل ، أعمالهم تحقق الغاية بالطبع يقول ابن باجه " سمى عملهم رشداً ، وهؤلاء هم الراشون " (140) .

2- القائلون إن الغاية ليست في نفسها هم أهل النقص والندالة وسمى عملهم ضلالاً وعبثاً حيث يغلب عليهم الخوف من الفقر وزوال النعمة .

3- أهل التوسط والأعتدال : وهؤلاء قد خلصوا من العوارض التي أحاطت بالأول والثاني وحصل لهم الأمن بمشاركة الحافظ وحصل له العمل بمشاركة العامل ، أخذوا أحسن ما في كل طرف وتخلوا عن القبيح عند كل طرف (141) .

وينتهي ابن باجه إلى التأكيد على أن أعلى مراتب الإنسانية وأشرفها تلك المرتبة التي يصل فيها الإنسان إلى الكمالات الفكرية التي هي أحوال خاصة بالصور الروحانية الإنسانية لا شركة غيرها فيها ، وذلك كصواب الرأي وجودة المشورة وصدق الظن وكثير من المهن والقوى التي تخص الإنسان والحكمة - كما مرينا- هي أكمل أحوال الروحانية الإنسانية ولذلك كانت الأفعال الفكرية والعلوم كمالات بالإطلاق ولا تقال بتقييد ، وهي مختصة بالإنسان لا يشترك فيها غير الإنسان ، وهي أما تعطى الوجود الدائم أو تصل به وإذا كانت الصور الروحانية الخاصة بتفيد الوجود الفكري ، فإن الصورة الجسمانية تفيد الوجود المشار إليه ( المادى ) وهو أقصر الموجودات وأليق الوجودات بالفناء الوجود الجسماني واليقها بالدوام الوجودات العقلية وأما الروحانية فهي طويلة البقاء بالإضافة إلى العقلية . (142) .

نخلص مما سبق إلى أن ابن باجه يرى أن سبيل الإنسان إلى تحقيق الخلود لا يكون إلا بتحقيق ذاته وطلب الغايات لذاتها وأشرف الغايات العقلية والروحانية ، فإذا حقق الإنسان الصور العقلية والصور الروحانية فقد حقق الخلود .

تحصيل السعادة هو الغاية القصوى للسلوك الأخلاقي :

أولاً : طريق تحصيل السعادة :

يحرص ابن باجه حرصاً شديداً على تمييز " التوحد " من التصوف " وتدبير المتوحد " من " مسالك " الصوفية ، بل إنه لم يتردد في رفض إدعاء الصوفية إدراك " السعادة " بطريقتهم ، وذلك إنطلاقاً من تحليل ظاهرة المشاهدة " الصوفية " وتفسيرها على ضوء معطيات علم النفس الأرسطي (143) .

ويضرب مثلاً بتصوف الغزالي فيقول " وقد وصل إلينا كتاب الرجل المعروف بأبي حامد الغزالي وسماه " المنتقد " وصف فيه طرفاً من سيرته وذكرانه شاهد عند اعتكافه أموراً إلهية والتذاذاً عظيماً ... وهذه كلها ظنون وأشياء يقيّمها مثالات للحق وهذا الرجل بين أمره ... إنه غالط أو مغالط بخيالات الحق " (144) .

ويعيب ابن باجه على جملة طريقة المتصوفة في الكشف الصوفي ويصفها بأنها طريقة ظنية ، " وغايتهم التي ظنوها لو كانت صادقة وغاية للمتوحد فإدراكها بالعرض لا بالذات ، ولو أدركت لما بقي منها مدينة بولبقى اشرف أجزاء الإنسان (يقصد العقل) ، فضلاً لا عمل له وكان وجوده باطلاً ، وكان يبطل جميع التعاليم والعلوم الثلاثة التي هي الحكمة النظرية ، ولا هذه بل الصنائع الظنونية كالنحو وما جانشه " (145) .

نحن هنا إذن أمام موقف عقلاني يعتبر " مشاهدات " الصوفية نوعاً من التخيل ، موقف يرى في التصوف خروجاً عن الطبع الإنساني بمظهره العقلي واجتماعي فيرفضه رفضاً قاطعاً من منطلق إنه يقول بوجود طريق آخر غير طريق العقل والعلوم النظرية لبلوغ " السعادة " .

والطريق الذي يقره ابن باجه لتحصيل السعادة هو طريق علم الصور الروحانية كما بينا ، ويكون الوصول إليها بالعلوم النظرية ، " فالمتوحد على الخصوص هو من نحا نحو العلوم النظرية " (146) وبما أن أهل هذه العلوم قد يندمون في بعض المدن فإن على المتوحد في هذه الحالة " أن يعتزل الناس جملة فلا يلبسهم إلا في الأمور الضرورية ، أو بقدر الضرورة أو يهاجر إلى السير " (147) التي فيها العلوم ، إن كانت موجودة (148) وهذه العزلة أو الهجرة ، ليست غاية في ذاتها ولا هي من الأمور الطبيعية وإنما هي من أجل طلب صحة النفس لأنها كمن يجد نفسه مضطراً إلى معالجة جسده بالمواد السامة ( كالأفيون والحنظل ) إذ قد يكون للجسد أحوال غير طبيعية ينفع فيها هذان ويجب أن يستعملا ، وتضر فيها الأغذية الطبيعية فيجب أن تتجنب ... ونسبة تلك الأحوال إلى الأبدان كنسبة السير إلى النفس ، وكما أن الصحة يظن إنها واحدة تضاد هذه الكثرة ، والصحة وحدها امرطبيعي للجسد وهذه الكثرة خارجة عن الطبع ، فكل ذلك السير الأمامية (149) هي الأمور الطبيعية للنفس وهي واحدة تضاد سائر السيره وهي كثرية والكثرة غير طبيعية للنفس . (150) .

ثانياً : المتوحد وتحصيل السعادة :

الغاية القصوى التي يصبو إليها " المتوحد " هي " المدينة الفاصلة " هي - كما أشرنا - الأتصال بالعقل الفعال ، ومن وراء ذلك للحاق بعالم المفارقات ، الذي ذهب كلاً الفارابي وابن باجه إلى إنه كنة السعادة التي كتب عليه أن يتطلع إليها دائماً (151) .

وإذا كانت غاية المتوحد هي السعادة القصوى ، فقيم تقوم هذه السعادة ، أو الكمال الذي يوصل إليها :

أ- يذهب ابن باجه إلى أن سعادة المتوحد لا تكمن في اللذة ، لذة الحواس أو الجاه ، أو الغلبة ، ليس لذة العلم نفسه : لذة العلم ربح ملازم له ، يقول ابن باجه في ذلك " لكن متى طلبنا العلم فلسنا نطلبه لهذه اللذة ، بل هذه ربح ، لأنها لازمة لوجود الحق ، إذ كل لذة فهي أبداً كظل لشيء آخر، وهي أبداً ربح شيء آخر يحصل مع حصوله ، وهي من ذلك الشيء كائناً كان ، فمن طلب العلم للذة كمن يطلب من الأكل والشرب الألتناذ بما لا يصح به جسمه ، فكما أن هؤلاء يصحون بالعرض لذلك هؤلاء يكملون بالعرض (152) وهذا تقدير من ابن باجه بأن اللذة لا يمكن أن تكون غاية في ذاتها ، حتى اللذة التي للعلم والعلم النظرى هو المطلوب لذاته لا لغاية أبعد منه .

ب- كذلك ليست سعادة المتوحد - كما رأينا - ثمرة السلوك الصوفى ، الذي يهمل العلم ويكتفى بالخلوة وذكر الله ، قال ابن باجه " زعم الصوفية أن إدراك السعادة القصوى قد يكون بلا تعلم ، بل بالتفرغ ، وبأن لا يخلو طرفة عين عن ذكر المطلق ... وذلك كله ظن ... وهذه الغاية التي ظنوها ، لو كانت صادقة وغاية للمتوحد ... لبقى أشرف أجزاء الإنسان فضلاً لأعمل له ، وكان وجوده باطلاً ، وكان يبطل جميع التعاليم ، والعلوم الثلاثة التي هي الحكمة النظرية " (153) .

وإذا لم تكن السعادة القصوى أو الكمال الإنسانى في الأمور السابقة ، فقيم هي إذاً ؟ يرى ابن باجه أن سعادة المتوحد القصوى في رضى الله والقرب منه " من علم الله حق علمه علم أن أعظم الشقاء سخطه والبعد عنه ، وأعظم السعادة قدرأ رضاه والقرب منه (154) .

وإبن باجه لا ينسى هنا إنه فيلسوف مسلم يدعو الإنسان إلى طاعة الله والعمل بما يرضاه حتى يثبته الله بهذا العقل الذي يهتدى به في تحصيل السعادة .

على أن الإنسان لا يعلم الله بهذه الدرجة وبهذا القدر من العلم إلا إذا أصبح فيلسوفاً ، إذا حصل العلم النظرى ، وأدرك المعقولات والعقول البسيطة ، وأصبح كاملاً بالكمال الخاص به كاملاً كإنسان عاقل .

فالعلم سبيلنا إلى العلم النظرى ، وهذا العلم هو سبيلنا إلى الله وإلى السعادة .

أو بعبارة أخرى بالعقل تحصل على العلم ، والعلم مقرب من الله ، والجهل مبعده عنه ، والقرب من الله أعظم سعادة ، وكان ابن باجه يجمع بين أرسطو والإسلام : يرى أرسطو سعادة

الإنسان فى الفلسفة ، ويراها الإسلام فى مشاهدة الله ، فإذا هى ، فى نظرابن باجه مشاهدة الله عن طريق الفلسفة (155) .

تسعييب :

نخلص مما سبق إلى ان فلسفة ابن باجه الأخلاقية جاءت نتيجة تفاعلات حضارية يونانية وإسلامية : تمثلت الأولى فى فلسفة أفلاطون وأرسطو ، وتمثلت الثانية فى آراء الفارابى بالإضافة إلى الحس الشرقى الطابع الذى تميزت به آراء ابن باجه .. وقد نتج عن ذلك كله منذهب أخلاقى يرى أن السعادة تكمن فى التأمل العقلى وتحصيل العلم النظرى ، فبالعلم وحده يصل الإنسان إلى فهم نفسه ، ويحقق الغاية القصوى التى يصبو إليها وهى الإتصال بالعقل الفعال ، وهى فى نفس الوقت غاية "المتوحد" فى المدينة الفاضلة لبلوغ السعادة .

وقد رأينا كيف خالف ابن باجه المنهج الصوفى ورفض الأخذ " بالاتصال " فى معناه الصوفى الذى أشرنا إليه عند الغزالى ، أضيف إلى ذلك أن السعادة عنده لا تتوقف عند الفرد وإنما ينبغى أن تتخطاه إلى المجتمع الفاضل .

فالمجتمعات الفاضلة التى يحكمها الفلاسفة ( المتوحد ) مجتمعات سعيدة فى نفس الوقت وذلك ما كان يهدف إليه ابن باجه فى تأسيس نظريته فى الأخلاق من خلال كتابه " تدبير المتوحد " .

(الفصل الثالث)

أبو بكر بن طفيل

وأخلاق "حي"

obeikandi.com

## توطئه :

يعتبر أبا بكر بن طفيل (156) العلم الثاني في تاريخ الفلسفة الأندلسية ، ويعود الفضل في شهرة ابن طفيل إلى قصته الفلسفية الرمزية (حي بن يقظان) (157) فهي المصدر الوحيد للإطلاع على آراء هذا الفيلسوف سواء المتعلق منها بفلسفته الإلهية والطبيعية بوجه عام ، أو المتعلق بفلسفته الأخلاقية بوجه خاص .

موجز قصة (حي بن يقظان) :

ولما كان الحديث عن الجانب الأخلاقي في رسالة ابن طفيل (حي بن يقظان) يقتضى العرض لمحتوى الرسالة ، فسوف نعرض لها هنا بشيء من الإيجاز :

رسالة "حي بن يقظان" رسالة فلسفية تصف مراحل إرتقاء العقل البشرى بوسائله الطبيعية إلى أسنى المعارف الإلهية والدينية ، وتدور أحداثها في جزيرة نائية واقعة في المحيط الهندي ، ويلعب الدور الرئيسي فيها "حي" الذى تولد تلقائياً من غراب وأم على تلك الجزيرة ، بحسب إحدى الروايات ، ومن أميرة تزوجت سراً في جزيرة مجاورة بحسب رواية أخرى ، فتمهده طيبة فقدت طلاها وأرضعته حتى اشتد عوده وأصبح قادراً على مجازاة البهائم في العدو والدفاع عن النفس ، ولما ماتت الطيبة ، أخذ "حي" يبحث عن سر الحياة والموت ، فشرح جسمها وأنتهى إلى أن سبب الموت خلل في القلب ينجم عن خروج الروح الغريزية من الجسم ، ولما لم يتبين أى خلل جسدى ملحوظ ، استنتج أن الموت عبارة عن إنحلال الرابطة بين الروح والجسد ، وهكذا أكتشف "حي" سر الحياة .

في أعقاب ذلك أكتشف "حي" النار التي تبين له إنها مرتبطة بالحياة ، ثم إستعمالات الأدوات النافعة ، ثم التناظر بين النبات والحيوان ، فحركة العناصر إلى أعلى وأسفل ، ومنها استطاع أن يرقى إلى أكتشاف العالم الروحاني ، فلاحظ أولاً أن كل موجود مركب من عنصرين ، هما الجسمية وصورة الجسمية ، أما بالنسبة إلى الكائنات الحية ، فالصورة هي النفس التي لاتدرك إلا بالعقل ومرتبطة الكائنات الحية تتوقف على تعدد القوى النفسية التي تخصها .

ولما بلغ "حي" الثامنة والعشرين من العمر استطاع أن يرقى إلى إدراك عالم الأفلاك الذي لا يلحقه الكون أو الفساد ، وأن يتحقق من وجود الصانع ، أما بالنسبة إلى خلق العالم وزمان حدوثه ، فلم يستطع أن ينتهى إلى نتيجة قاطعة: أهو محدث أم قديم؟ وهي المشكلة التي دار حولها جدل مستفيض بين الفلاسفة والمتكلمين - كما رأينا - في معرض نقد الغزالي لحجج ابن سينا على قدم العالم (أوزليته) ، ومع ذلك أدرك "حي" إنه سواء قلنا بحدوث العالم أو بعدمه فلا بد له من صانع ، هو السبب الأول للعالم (158) ، فراح يتأمل فيما يتسم به العالم من بهاء ونظام استدل منهما على أن صانعه لا بد أن يكون كاملاً عالماً مختاراً جواداً بهياً أى إنه يتصف بجميع الكمالات التي نشاهد نظائرها في العالم ، وخال

من جميع النقائص وكان "حي" قد بلغ الخامسة والثلاثين ، فأخذ يفحص عن طريق إدراكه لهذا الموجود الواجب المفارق للمادة كل المفارقة ، فتبين له إنه لم يدركه بواسطة أى من الحواس ، بل بواسطة الروح التى تباين الجسم كل المباشرة والتى ينزل منه بمنزلة "حقيقة ذاته" ، فتحقق آنذاك من

تسامى الروح وإستقلالها عن جميع أحوال الكون والفساد ، وإدراك غبطة النفس الحقه منوطة بإدراك صلتها بواجب الوجود وأقبائها على مشاهدته بالمكاشفة الصوفية (159) .

وبهذا الضرب من التأمل الذاتى ، أستطاع "حي" إدراك الشبه الذى يقربه إلى:

(أ) عالم الحيوان بحكم ما له من غرائز وقوى حيوانية .

(ب) ومن عالم الأجرام السماوية ، بحكم روحانيته .

(ج) ومن واجب الوجود ، بحكم شرف نفسه ومفارقتها للمادة .

والنتيجة العملية التى أنتهى إليها من جراء إدراك هذا الشبه هى أن له غايات ثلاثاً ، فبائنسبة إلى صلته بالحيوان عليه أن يعتنى بحاجات جسده الضرورية ، ولكن بمقدار ما يعينه ذلك على بلوغ غايته القصوى وهى مشاهدة الحق ، إلا إنه أدرك أن الضرب النظرى من المشاهدة لايفى بالرام ، لأن النفس لاتفضل عن ذاتها الكلية ، فمن شاء أن يبلغ حال المشاهدة التامة بفعله أن يفصل عن ذاته ، وعندها تتلاشى تلك الذات ومعها عالم الموجودات الجسمانية ، ويرقى إلى مرتبة يدرك عندها إنه ليس فى الوجود إلا الواحد الحق ويتاح له أن يشاهد " ما لاعين رأت ولاأذن سمعت ولا خطر على قلب بشر" (160) .

وهذه الحال كما يقول ، هى التى يدعوها المتصوفة الفناء فى التوحيد وهى ضرب من السكرحمل بعضهم على التوهم أن ذاته هو عين الحق (161) إلا أن حياً نجا من الوقوع فى هذا الخطأ برحمة من الله ولطف منه .

وعندما أتم "حي" عامه التاسع والأربعين وأشرف على عامه الخمسين التقى به أسأل (162) فى الجزيرة ، وكان اللقاء الأول على شىء من الصعوبة والحذر المتبادل لكن "حي" توصل إلى فهم لغة أسأل وذلك بفضل هذا الأخير .

ولكن العجيب فى الأمران الرجلين أهدتيا إلى أمرشديد الغرابة فقد وجد أسأل أن كل ما تعلمه عن أصول العقيدة الدينية فى جزيرة البشيريءفه "حي" معرفة أكثر صفاء وكمالاً وقد هداه العقل الفعال إلى ذلك - كما مر بنا .

وعندما علم "حي" أن فى الجزيرة المقابلة بشراً يعيشون فى جهل روحى صارلديه رغبة فى أن يذهب إليهم ويكشف لهم أسرار الحقيقة فاستقل المتوحدان سفينة أقتربت من الشاطئء ونزلا فى الجزيرة التى كان يقطنها أسأل ، فاستقبلهما أهلها فى بادىء الأمر بحفاوة وإكرام ولكن " المتوحدين " بدءاً يلاحظان إنه كلما تعمقاً فى الشرح الفلسفى أخذ النفور يرحل محل الصداقة ثم تحول النفور إلى عداوة شديدة ، وما ذلك إلا لقصور عند القوم

ونقص في فطرتهم ، وعاد الصديقان إلى جزيرتهما وقد عرفها بالتجربة ، أن المجتمع البشري مستعصى الشفاء ، وأن الكمال والسعادة لا يجد إليه سبيلاً إلا نفر قليل من أولئك الذين توفرت لديهم قوة التخلي والإعراض (163) .

هذا عرض للقصة في غاية الإيجاز، وقد اختلفت الآراء حول مغزى هذه القصة والغاية البعيدة من ورائها ، ولكن يبدو من ظاهرقصة هو إيمان ابن طفيل بتلك النظرية التي تقول : أن في وسع الإنسان أن يرتقى بنفسه من المحسوس إلى المعقول بحيث يستطيع بعقله أن يصل إلى معرفة العوالم المجردة وإلى معرفة الله .

وبناء على هذه النظرية فإن المعرفة تنقسم إلى قسمين ، معرفة حدسية ، ومعرفة نظرية أو بعبارة أخرى ، معرفة مبنية على الكشف والإلهام كالتى عند الصوفية والإشراقيين ومعرفة مبنية على المنطق والأستدلال العلمى كالتى عند العلماء

أما الأولى فيمكن الوصول إليها برياضة النفس ، وكلما أمعن الإنسان في هذه الرياضة تجلت له المعارف وإنكشفت له الحقائق كأنها نورواضح .

وأما النوع الثانى من المعرفة فهو مبنى على الحواس ومنها تستنتج النتائج العلمية وطريق الوصول إليها ينحصر فى البحث والأستدلال فقط (164) .

وابن طفيل يسلك فى قصته هاتين الطريقتين فتارة يصل حى بن يقظان إلى معرفة الأشياء بحواسه ومركباتها ، وتارة يصل إليها بطريق الكشف والإشراق .  
الآراء الأخلاقية لأبن طفيل :

سار ابن طفيل فى آراءه الأخلاقية على نهج ابن باجه (165) ، وعلى منواله أيضاً كان مفهومه عن السعادة أيضاً ، الذى أودعه فى قصته الفلسفية المشهورة (حى بن يقظان) -  
كما أسلفنا - وسنعرض للجوانب المختلفة لهذه الآراء بشيء من التفصيل:

أولاً: أقسام الحكمة العملية :

ينحو ابن طفيل نحو أرسطو فى اعتبار أن إحتياجات الإنسان وتدابير أعماله ونشاطاته هى السبب فى نشأة الحكمة العملية ( من أخلاق وسياسة وتدابير لشئون المنزل ) ، ومن ثم فقد أنقسمت هذه الحكمة العملية إلى ثلاثة أقسام طبقاً لقوى الإنسان الثلاث :

أ- القسم الأول : من تلك الأعمال هى الخاصة بالبدن وفيها تنظيم أعمال الأعتداء من مأكول ومشرب وحفظ البدن من الخارج بإتخاذ منزل وملبس للوقاية من البرد والشمس وإعداد الأسلحة ، وغير ذلك مما يقى من الحيوانات المفترسة وظواهر الطبيعة القاسية .

ب- القسم الثانى : من تلك الأعمال هى الخاصة بالروح الحيوانى المديرلقوى البدن وهذه الأعمال يتشبه فيها "حى" بالأفلاك ، وتشتمل على أفعال الأغتسال والتطهروالنظافة ، ثم هناك أفعال الحركة ، أى حيث يقوم "حى" بحركات : إما إستدارة على نفسه ، وإما أن

يمشى أو يدور فى أكناف الجزيرة أو فى بيته ، ثم هناك أفعال يحاول بها تأمل الموجود الأول (الخالق) .

ج- القسم الثالث : من تلك الأفعال يحاول التشبه فيها بالصانع لأجل الأستغراق والمشاهدة ومن القمة التى تقود إليها الحكمة العملية وتنتهى إليها (166) .

وابن طفيل - فيما سبق - بينى حكمته العملية على قاعدة هامه تعتبر الفضيلة هى القيام بتمام هذه الأفعال جميعاً وليحقق بها "حي". السبب الذى وجد من أجله ، وهنا يكمن جوهر الفضيلة الذى تترتب دونه فضائل الأفعال الأولى المختصة بالبدن والروح الحيوانى ، ولأن غاية "حي" هى المشاهدة والأستغراق ، ولأن البدن عائق بذاته عن ذلك - كما أشرنا آنفاً - ضرورى بالعرض ، فقد قرر "حي" الأكتفاء بالضرورى ، وهذا الألتزام عنده نوع من الفضيلة أيضاً .

بالنسبة للقسم الأول وهو خاص بأعمال البدن يقلد "حي" الحيوانات فى إتخاذ المأوى ، فالمنزل عنده حاجة ضرورية لحفظ الغذاء والوقاية من البرد والحرومونات المفترسة ، و"حي" يقلد هنا الخطاطيف ، فيبنى بيتاً بابيه من القصب لمنع وصول الأغرأب إليه (167) ، وبذلك يكون المنزل سبب من أسباب حماية الجسم من الخارج وهذه خطوة أساسية فى الفلسفة العملية حيث يتأمن للفرد أستقرار وأطمئنان ووقاية .

أما فيما يختص بالغذاء ( سياسة القوت ) فقد نظر "حي" فى أصناف الأغذية التى يمكنه تناولها فأراها أنواعاً ثلاثمة (168) : نبات ثم ينضج ، وهى البقول الرطبة ، وثمرات نبات نضجت وطلع بذارها ، وحيوانات برية وبحرية ، وقد رأى "حي" أن من حقه تناول غذائه من هذا على التدرج الذى يضمن الإقلال من الضرر، وضمن شروط تتيح عدم انقراض أى من الأنواع المذكورة وعدم وقوع اعتراض على فعل الفاعل .

فالأعتدال فى الأغتذاء عند "حي" فضيلة الفعل الكبرى ، وهنا يتضح أن ابن طفيل يعمد إلى بسط المثل القويمة على سياسة البدن والغذاء فقد نظم عمليتا الأغتذاء بالقوت ، وضمن تجدده ودوام بنائه ، فى أنسجام مع الطبيعة وحفاظ على الموارد ، والفعل البشرى من جهة أخرى بعقلانية وأعتدال .

أما فيما يخص الملبس فقد أهتدى إليه "حي" على الرغم من أن أحداً من مخلوقات الجزيرة لا يرتدى ثوباً ولا لباساً وذلك عندما لاحظ أن حيوانات الجزيرة مكتسية بالشعر والوبر والريش ، وكان ينظر إلى مخارجها فيراها مستورة بالأذئاب أو الوبر والشعر، ثم ينظر إلى حالة فيرى عكس هذا ، ولما طال به الأمر فى التفكير والمقارنة ، دون أن يرى أحداً فى الجزيرة مثله ، ويئس من أن يكمل له ما ينقصه اتخذ من أوراق الشجر العريضة شيئاً جعل بعضه خلفه وبعضه قدامه ، وعمل من الخوص والحلقاء حزام على وسطه علق به تلك الأوراق... (169) وهكذا فقد أكتشف "حي" أن الملبس يكسب سترأ ودفناً ومهابة فى

نفوس الوحوش وتلك فضيلة تقود السلوك وتخضع البدن لما هو مثالي وذلك في حقيقة الأمر فعل أخلاقي وعقلاني أيضاً في وقت واحد .

وبالنسبة للقسم الثاني وما يشتمل عليه من أعمال الطهارة والنظافة بالأغتسال والتطيب ، وعلى الرغم من أن هذه العملية تحمي الجسد من الأوساخ الخارجية إلا أن لها أيضاً مدى أبعد من ذلك في محاولة تشبه "حي" بالأجرام السماوية التي تتصف بالطهروالصفاء والتنزه من الرجس والكذب ، لذلك أكرم "حي" نفسه بدوام الطهارة وإزالة الدنس والرجس عن جسمه ، والأغتسال بالماء في أكثر الأوقات ، وتنظيف ما كان من أظافره وأسنانه ومغابن بدنه وتطبيها بما أمكن من طيب النبات وصنوف الدواهن العطرة ، كما تعهد لباسة بالتنظيف والتطيب حتى إنه كان يتلألأ جمالاً ونظافة ... (170) .

أما فيما يختص بتأمل " الموجود الأول" أو الخالق في هذا القسم من الأعمال فإن "حي" قد بلغه في سن الخمسين به بعد أن انتهى من تأمل البدن وأحواله وتأمل المادة وثوابها والموجودات ومراتبها ، فهو تأمل في عالم ما بعد الطبيعة أو العالم الإلهي يتضمن مشاهدة الله والحضور معه والتعرف على أسرار الحياة والموت في الجنة والنار، والتعرف على العالم الإلهي وأرواحه .

غاية الحكمة العملية :

غاية الحكمة العملية عند "حي" هو الكشف والمشاهدة والإشراق فالعبادات مع ابن يقظان تنحومنحي صوفياً ، وهو تصوف ليس كالتصوف المعروف لدينا ، لأنه عقلي محض ومادية الكشف والمشاهدة - كما يرى حي- لا يمكن الكلام عنها إلا رمزاً ، لأن تلك الحال حال غريبة لا يستطيع اللسان أن يصفها ولا الألفاظ أن تعبر عنها ، وما العبادات في جملتها إلا طريق يرقى من البدن إلى الروح السماوي (171) وذلك من خلال تطهارة النفس وتنزيهها على أساس من الفعل العقلي والفهم الكامل للوجود .

فكبح الشهوات ومجاهدة النفس وضبط قواها والإعراض عن المذات الجسدية والأكتفاء بالقليل في الأغتذاء والمسكن والملبس لحاجة البدن الضرورية إنما هو سبيل "حي" في تحقيق غايته في الوصول إلى الحكمة النظرية التي غايتها الحق عن طريق المشاهدة والأستغراق (172) .

ويحاول ابن طفيل أن يعطينا صورة لما يحدث للإنسان إذا وصل إلى تلك الحالة فعندما فنى "حي" عن ذاته وعن جميع الذوات ولم يرفى الوجود إلا الواحد الحق الحي القيوم وشاهد ما شاهد ثم عاد إلى ملاحظة الأغيار عندما أفاق من حالة تلك التي هي شبيهه بالسكر ، خطريباله إنه لا ذات له يغيرها ذات الحق تعالى ، وقد أستطاع بعد ذلك التفرقة بين حقيقة العالم المحسوس الذي نجد فيه الأنفصال والاتصال والغايرة والاتفاق ، وبين

حقيقة العالم الإلهى الذى لايقال فيه كل ولا بعض ويحيث لا يعرفه إلا من شاهده ، ولاتثبت حقيقته إلا عند من حصل فيه (173) .

أما الإشراق فهو إدراك قوائين الوجود بالحدس من غيرتطلب لها عن طريق الحواس أو طريق البراهين العقلية .

وقد أطلق ابن طفيل على هذه الفلسفة " الحكمة المشرقية " فقد يشرق الله بنوره على قلوب الذين يختارهم من خلقه فيؤدى إليهم بهذا الإشراق علماً حقيقياً صحيحاً ومعرفة بالغيب أيضاً وتعلمهم على حقائق الأمور كلها (174) .

تحصيل السعادة :

أولاً: مراتب الناس فى تحصيل السعادة :

1- يقدم ابن طفيل لمفهوم السعادة من خلال حديثه عن حي بن يقظان (175) ، فيعرض لأصناف البشر وحظهم من السعادة ، فتحدث عن : الجمهور من الناس ، الذين لم يكتسبوا من الفطرة الفائقة إلا القدر اليسير الذى ساعدهم فى تحصيل ما يشاركون به سائر الحيوان فكان جل همهم الأنتقياد وراء الأهواء والشهوات والتهالك فى جمع حطام الدنيا ، ومن أجل ذلك لم تنجح فيهم الموعظة ولاتعمل فيهم الكلمة الحسنة ، ولايزدادون بالجدال إلا إصراراً وأما الحكمة فلا سبيل لهم إليها ولا حظ لهم منها ، وقد غمرتهم الجهالة (176) .

2- ثم تحدث عن طائفة أو صنف آخر من الناس تميل جانباً أقل من الطائفة الأولى ، ولهم من الفطرة السليمة نصيب أوفر، هؤلاء هم المتبعون لما جاء فى الشريعة الإلهية المؤثرون الحياة مع جمهور الناس فى المدينة ، وقد رفض رئيسهم "سلامان" الهجرة من مدينته مع " أسال" إلى جزيرة حي بن يقظان إيثاراً للعزلة ، والتفرغ للعبادة ، وقد أشار ابن طفيل على لسان حي بن يقظان إلى أن قدرات هذه الطائفة محددة ، بحيث إنه لايمكنهم أن يستوعبوا ما يمكن أن يحصله غيرهم ذوى الفطرة الفائقة من الحقائق وأسرار الحكمة الإلهية ، وقد رأى ابن طفيل إنه من الخير لهذه الطائفة أن يبقوا عند هذه الدرجة نظراً لقصور فطرتهم .

3- أصحاب الفطرة الفائقة ، أو أصحاب العقول المتميزة سواء كانوا ممن تظلمهم عقيدة دينية معينة أو ممن لم تظلمهم عقيدة ، وقد حدها ابن طفيل فيما يتحقق للإنسان من اتصال أو قرب من مصدر هذا الكون الذى سماه الفلاسفة بالعقل الفعال (177) .

السعادة القصوى :

على ذلك فقد حدد ابن طفيل مجال تحقق السعادة القصوى فى ملازمة التفكير فى الموجود الواجب الوجود وقطع علائق المحسوسات ، وعدم تتبع الخيال ، والأنقطاع بالكلية عن التفكير فى شئ سواه ، ويكون ذلك بممارسة ضروب من المجاهدة وقطع علائق الجسد وذلك هو طريق السعادة القصوى (178) ، وهو طريق " الأتصال" الحق وهو عنده طريق عقلانى - كما أشرنا .

الفضائل الأخلاقية :

1- فضيلة الأنسجام مع الطبيعة :

وأينا أن الأخلاق عند ابن طفيل تنبثق من حيزالعقل والطبيعة لا من حيز المجتمع والعلاقات الإنسانية .

فالأخلاق الحميدة عنده تكمن في الاعتراض الإنسان الطبيعة في سيرها فإن لكل موجود في هذا العالم ، سواء اكان نباتاً أم حيواناً ، غاية خاصة به .

فمن طبيعة الفاكهة - مثلاً أن تخرج من زهرتها ثم تنمو وتنضج ثم يسقط نواها على الأرض ليخرج من كل نواة شجرة جديدة ، فإذا قطف الإنسان هذه الثمرة قيل أن يتم نضجها فإن عمله هذا يعد عملاً بعيداً عن الأخلاق لأن عمله يمنع هذا الثبت لكي يحقق غايته في هذا الوجود ، كذلك ما يختص بالحيوان فتكمن الأخلاق في مساعدته إذا احتاج إلى عون ، أو أرهقه سب ، أو نشب به ناشب ، ويمكن أن نلاحظها كذلك في إزالة العوائق التي تعترض جريان الماء وإزالة النباتات المعيقة لنباتات أخرى (179) وعموماً كل ما من شأنه تحقيق الأنسجام مع الطبيعة ، والأفه بها وتبرز هذه الأخلاقية في جملتها في مواضع عديدة من نشاطات "حي" من خلال تعامله مع الطبيعة والمخلوقات (180) .

وهكذا فهم ابن طفيل الأخلاق وهو أن تجرى الطبيعة في كل شيء مجراها .

2- فضيلة الرافة :

يعتبر ابن طفيل الرافة هي المحركة لكل سلوك فهو يوحد بين الطبيعة والإنسان داخل شبكة من التعاون لا الصراع (181) .

والدليل على ذلك ما ظهر من معاملة "حي" للظبية التي تعهدته بالرعاية حين هربت فقد اتسمت علاقته بها بالوقار والمحبة ، فالظبية رعته صغيراً ، وأرضعته ، وأدفاته ورافقها وتعلم منها بتقليدها ، ولما أسنت وهربت كان يرتاد بها المراعى الخصبة ويجتنى لها الثمرات الحلوة ويطعمها ، ولما ماتت حزن عليها حزناً شديداً .

ويبدو في تعامل "حي" هنا حرصه على الوفاء والمعاملة بالحسنى والأعتراف بالفضل والرافة بالأهل وابن طفيل لا يخرج هنا عما قال به الفقهاء والوعظ والفلاسفة فيما يتعلق بالحكمة العملية التي تنظم العلاقات الاجتماعية والعائلية وفق مبادئ مثالية منها : احترام الكبير، وتقدير الوالدين والرافة بهم في الكبر .

كذلك يتحكم في "حي" نزعة الخير في تعامله مع "أسبال" الغريب القادم إلى الجزيرة نلمح مبدأ التعاون لا الصراع ، والتوحد لا التنافر ، فيبين البشر هناك احترام وتماسك ، وقد استطاع "حي" أن يعرف الإنسان الآخر مباشرة ، ودون معرفة مسبقة أو تجربة مكتسبة .

مكانة الأخلاق الوضعية عند "حي" :

لم يتعرض ابن طفيل للأخلاق الوضعية من دينية أو إجتماعية فقد أهتم بإنسان يعيش في بيئة طبيعية لا يعرف بيئة إجتماعية ثم أن الأخلاق الوضعية ليست غايات في ذاتها ، بل هي واسطة إلى غايات أخرى ، من أجل ذلك أهمل ابن طفيل الواسطة وقصد بها الغاية .  
وبيان ذلك أن تجارب "حي" أثبتت أن العقل البشري قادر على الوصول إلى الحقيقة بمفرده ، وأنه قادر على تنظيم شئون الفرد وضبط أحوال المجتمع على أفضل وجه ، وفي ذلك كله حاجة إلى عون خارجي ينظم للإنسان أموره ، أو يساعده على تحسين شروطه وإقامتها على الوجه الأفضل .

والحقيقة الدينية عند "حي" المتمثلة في سنن الأنبياء ، أو الحكمة العملية كما أتى بها الدين ، لا يصرح بالحقيقة بل توميء إليها أي تشبه وتشير مما أوقع الكثيرين في التجسيم واختلط عليهم الحق ، والدليل على ذلك نفور أهل المدينة المعمورة من محاولات "حي" تعليمهم تجربته العقلية وما تتضمنه من معارف وأفعال ، من نظر وسلوك فنفروا منه حين أخذ في تعليمهم بدءاً من العلوم الدنيا وانطلاقاً إلى أعلى فأعلى حتى ما بعد الطبيعة ، أي مكونات الحكمة النظرية ، وازداد صدهم وإعراضهم رغم محاولاته العديدة معهم ، وعلل "حي" سبب هذا النفور والإعراض بنقص فطرتهم وعدم قدرتهم على استيعاب الحقائق المجردة في الحكمة (182) .

أما طبقات الناس الأخرى فقد لاحظ "حي" فيهم تكالبهم على الدنيا وحطامها والأقتناء منها والأنغماس في الملذات وإشباع الفرائز الحيوانية ، ولا تنفع فيهم الموعظة ، ولا يفيدهم الجدل إلا إصراراً على غيرهم ، فلقد غمرتهم الجهالة وغشت أعينهم عممة المادة والكون والفساد ، فأصبحوا غير قادرين على الترقى في مدارج الروح ، ولذلك فحكمتهم العملية غير عميقة ولا هي مخلصه ، أما معرفتهم بالحق مخففة ومسطحة (183) .

وينتهي ابن طفيل إلى التأكيد على أن الحكمة المستمدة من الشرع تلتقى في النهاية مع كلمة العقل ، فالحكمتين العملية والنظرية تلتقيان معاً وإذا كان هناك فارق بين الأثنين فهو في الطريقة وهو فارق يتمثل في كون واحدة منزلة وهي للعامة من الناس ، وأخرى بشرية للخاصة من الناس ، ولن يمكن للعامة بلوغ مرتبة الخاصة .

تعقيب :

نخلص مما سبق إلى أن الإتجاه الفلسفي في دراسة الأخلاق عند ابن طفيل تشكل نتيجة لكثير من التيارات الفلسفية اليونانية والعربية ، وقد أشار بنفسه إلى هذه التيارات في رسالته "حي بن يقظان" - الأثر الوحيد الباقي من تواليفه - كما مر بنا .  
وقد عرف الفكر الفلسفي اليوناني الخاص بأفلاطون وأرسطو من خلال الآراء المثبوتة في مؤلفات الفارابي وابن سينا والغزالي وابن باجه ، ذلك إنه من المؤكد إنه قرأ مؤلفات

فلاسفة الإسلام سواء فى المشرق أو المغرب العربى ، إلا إنه كان بحكم عقليته الفلسفية يقرأ هذه المؤلفات قراءة نقدية وتحليلية .

ومهما يكن من أمر، فإن ابن طفيل أراد عرض فلسفة خاصة به - شأنه فى ذلك شأن كل فيلسوف - مستوحياً هذه الفلسفة من ابن سينا بصفة خاصة دون أن يقصد بكل ما قال به أو يقتصر عليه فقط ، يذكر ابن طفيل مصدرين لما كتب : ماعرفه من فلاسفة المشرق والأندلس (184)، وما وصل إليه بنفسه من ذوق خاص يتمثل فى حصيلة كبيرة من النظر العقلى والتدبر والتفكير، وإقراراً بأن الفيلسوف قادر على بلوغ الحق والسعادة ، دون حاجة إلى نبوة ، بل أفضل مما يبلغها أى مؤمن بالنبوة ، وفى المقابل غير الفلاسفة الذين هم فى حاجة إلى النبوة وتفاوتهم فى فهمها والإنتفاع بها وفى فهم الفلسفة والأقتداء بها .

وينبغى أن ننبه فى النهاية إلى أن ابن طفيل إذا كان فى دراسته لموضوع الأتصال وتحصيل السعادة قد تحدث عن أبعاد صوفية فإن رأيه على أساس من التفكير النظرى المجرد (185) - كما رأينا- وأن الهدف الأول والأخير من فلسفته الأخلاقية هو التشبه بالله حسب الطاقة البشرية كما رأى معظم فلاسفة العرب .

obeikandi.com

## ( الفصل الرابع )

ابن رشد

أخلاق الخواص والعوام

obeikandi.com

## توطئه :

لم يفرد ابن رشد (186) مجالاً مستقلاً لدراسة الأخلاق على نحو تفصيلي لكننا سنحاول من خلال العرض التالي أن نتلمس آراء فيلسوف قرطبة الأخلاقية من خلال مؤلفاته الفلسفية المتعددة (187) .

مكانة علم الأخلاق في مؤلفات ابن رشد الفلسفية :

علم الأخلاق عند ابن رشد مستقل عن سياسة النفس ، ومرتببط بعلم السياسة المدني (188) ، وقد بسط ذلك في كتبه " تلخيص كتاب الأخلاق لأرسطوطاليس (189) وجوامع سياسة افلاطون " (190) .

وكذلك فإن " تلخيص الخطابة " (191) يحتوي على آراء في الفضائل كذلك "تلخيص النفس لأرسطو" (192) ضمن جوامع كتب أرسطوطاليس في الطبيعيات والإنهيات ، هذا بالإضافة إلى إشارات ممتضبة إلى قضايا أخلاقية في بعض مؤلفاته الأصلية مثل: "تهافت الفلاسفة" ، "فصل المقال" ، "الكشف عن مناهج الأدلة" (193)

والأخلاق والسياسة عند ابن رشد قسمان لعلم واحد هو علم السياسة ، والقسمان مرتبطان ببعضهما ارتباطاً المبدأ أو النظري بالممكن أو العملي ، على غرار ارتباطه علم الصحة بقسمه الإخر الذي هو حفظ الصحة وشفاء الأمراض (194) .

ونظراً لارتباط دراسة الأخلاق عند ابن رشد بالجوانب السياسية والمدنية ، فسوف نعرض بإيجاز لأهم ملامح السياسة المدنية وخاصة ما يرتبط منها بالجانب الأخلاقي في أقوال فيلسوف قرطبة .

وعلى ذلك لا بد أن يكون السعي لتعقب جوانب علم الأخلاق عند ابن رشد مبتدئاً من تلخيصه لكتاب " جمهورية افلاطون" ، وستقدم فلسفته السياسية إستناداً إلى هذا التلخيص ، ليس لأنه أفضل ما نملك من مصادر، بل لأن ابن رشد يذكر في " الجوامع " ان " كتاب أرسطو في السياسة لم يصل إلى أيدينا بعد " (195) .

أو بعبارة أخرى فقد يبدو غريباً أن يختص ابن رشد بجمهورية افلاطون بالشرح والتلخيص دون سياسة " أرسطو" ، وعلة ذلك أن سياسة أرسطو لم تكن قد ترجمت إلى العربية ، فاستعاض عنها بالجمهورية (وهو عين ما صنعه الفارابي قبله بنحو قرنين) ، وإن كان قد عمل على تأويل بعض نواحي فلسفة افلاطون الأخلاقية والسياسية من خلال فلسفة أرسطو الأخلاقية ، كما نجد لها خاصة في الأخلاق إلى نيقوماخس ، الذي تكثر الإشارة إليه في صلب جوامع سياسة افلاطون (196) .

أولاً: الآراء السياسية عند ابن رشد :

1- تعريف علم السياسة وبيان أغراضه وأقسامه :

يبدأ ابن رشد كتابه " الجوامع" بتعريف " العلم السياسى " أو المدنى وبين صلته بالعلوم النظرية - على طريقة أرسطو لاعلى طريقة افلاطون - فيقول " إن موضوع هذا العلم ومبادئه تختلف عن موضوع تلك العلوم ومبادئها ، وذلك إن موضوع هذا العلم هو الأفعال الإرادية ، ومبادئه الإرادة أو الأختيار، خلافاً للعلم الطبيعى ، ومبادئه الطبيعية من جهة ، أو العلم الإلهى ومبادئه الأول أو الله ، من جهة ثانية " (197) .

أما من حيث غرض هذا العلم فإن ابن رشد يحدد له أغراضاً تختلف عن أغراض العلم النظرى ويحصرها فى مسألة العمل فيقول " كذلك يختلف هذا العلم عن سائر العلوم النظرية من حيث الغرض ، فغرض تلك العلوم هو المعرفة وحسب ، فإذا اتفق لها إن كانت تمت إلى العمل بصلة فذلك من باب العرض ، أما غرض هذا العلم فهو العمل وحسب " (198) .

ويمكن تقسيم هذا العلم إلى قسمين : قسم يفحص عن الخصال المكتسبة والأفعال الإرادية والسلوك عامة وصلة كل منها بالآخر، وقسم يفحص عن الوجه الذى تغرس عليه هذه الخصال فى النفس وتتألف ، بحيث يقرب العمل المنبثق عنها من مرتبة الكمال أى أن هذا القسم ينظر فى الأفعال الممكنة ، من حيث هى مستندة إلى مبادئ عامة (199) .

وهنا يشير ابن رشد إلى أن القسم الأول من هذا العلم ينطوى عليه كتاب الأخلاق إلى نيقوماخس ، بينما ينطوى على القسم الثانى كتاب السياسة لأرسطو وكتاب الجمهورية ( بوليطيا ) لأفلاطون ، الذى اختار ابن رشد شرحه بدلاً من سياسة أرسطو الذى لم يصله (200) كما أشرنا .

## 2- صلة الفضائل بالمجتمع الإنسانى :

يفصل ابن رشد الحديث بعد ذلك فى موضوعات هذه الأقسام فيذهب إلى أن القسم الأول والتى ينطوى عليها كتاب الأخلاق إلى نيقوماخس ينطوى على أربعة أصناف من الكمالات : الفضائل النظرية فالصناعات ، فالفضائل النظرية (201)

ولما كان الإنسان مدنى بطبعة فإن هذه الفضائل لا يمكن للإنسان أن يكتسبها بنفسه دون معونة الأقران ، شأنها فى ذلك شأن ضروريات الحياة فهى أشياء يشترك فى طلبها الإنسان والحيوان إلى حد ما - كالغذاء والمأوى والملبس ، وبالجملة كل ما يحتاجه الإنسان من جراء القوة الشهوانية فيه .

فبناء على ذلك ، ينبغى عند ابن رشد أن توجد أولاً جماعة من البشر تتحلى بسائر أصناف الكمال الإنسانى ، يؤازر الواحد منهم الآخر فى بلوغ هذا الكمال ، فيقتدى الأنقص فيها بالأكمل ويعين الأكمل الأنقص على بلوغ كماله الخاص به .

ويضرب ابن رشد مثلاً على ذلك بصناعة الفروسية وصناعة الألجمة التى يؤازر بعضها بعضاً ، فصناعة الألجمة تمهد لصناعة الفروسية وهذه بدورها ، تبين كيف يمكن إصلاح

اللجام حتى يبيت أفضل فأفضل ، وكيف تعمل هاتان الصناعتان من أجل غرض واحد(202) .

### 3- صلة الفضائل بأجزاء الدولة :

أما عن صلة الفضائل بأجزاء الدولة فإن ابن رشد يرى فيها تماثلاً بصلة النفس بأجزائها فتكون الدولة حكيمة من جراء الجزء النظرى الذى تحكم به سائر الأجزاء ، كما يكون الرجل حكيماً من جانب الجزء العقلى الذى يحكم سائر قوى النفس فيه : اعنى القوة الغضبية والقوة الشهوانية (203)، ويكون المرء شجاعاً فى الجزء الغضبى من النفس ، بمقدار ما يتكلف الشجاعة فى المكان والزمان وإلى الحد الذى يقضى به العقل ، وكذلك قل فى سائر الفضائل ، فإن المرء يتصف بالنظرى أو العملى منها ، بمقدار ما تحكم فضيلة منها الأخرى (204) ، وتلك هى العدالة التى

بحث عنها أفلاطون فى الكتاب الأول من الجمهورية ، ويسط ماهيتها فى الكتاب الرابع . وهذه العدالة - كما يقول عنها ابن رشد - ماهى : إلا اقتصار كل فرد على تكلف الأفعال التى يحسن لها بالطبع (205) ، ولا يتسنى تحقيق ذلك كله إلا فى ظل دولة خاضعة لما يرسمه العلم النظرى ( الفلسفة ) والفلاسفة (206) .

ويميز ابن رشد بعد ذلك بين الفضائل التى تستند إلى جزء واحد من أجزاء الدولة ، كالحكمة والشجاعة ، والفضائل التى تستند إلى سائر أجزائها ، كالعفة والعدالة (207) ثانياً : آراء ابن رشد فى الأخلاق :

يعتمد ابن رشد مذهب أرسطوفى الأخلاق ، فالأخلاقيات فى الصياغة الأرسطية فى النيقوماخيا هى أقرب إلى الواقعية العقلانية من الصياغة الإفلاطونية ، ويذهب البعض (208) إلى اعتبار أن الفلسفة العربية رأت نفسها ممثلة ، أو معبراً عنها ، فى التقسيم الأرسطى للفضائل ، ونحن نوافق على هذا رأى فقد كان أرسطو بالعقل سباقاً فى صياغة قواعد علم الأخلاق التى أثرت تأثيراً كبيراً فى الفلاسفة الإسلامية ومنهم ابن رشد الذى أكثر - كما رأينا - من الألتجاء إلى النيقوماخيا فى عرضه داخل جوامع سياسة أفلاطون ، للمذهب الرشدى فى الأخلاق .

### 1- طرق غرس الفضائل فى النفوس :

يرى ابن رشد أن لغرس الفضائل فى نفوس سكان الدولة سبيلان رئيسيان : الإقناع والإكراه ، والإقناع عنده وعند أرسطو أصناف ، فثمت الأقاويل الخطابية والشعرية التى يخاطب بها الجمهور، والتي يعتمد عليها أفلاطون فى الجمهورية ، وثمت الأقاويل البرهانية التى يقصر عن بلوغها الجمهور، وإن كان ينبغى لهم تمثيلها ، وهذه الأقاويل وقف على الخاصة أو الحكماء ، ولا يورد هنا ابن رشد الإقناع الجدلى (أهل الكلام) الذى يختص به السفسطاثيون عند أفلاطون ، والمتكلمين عند ابن رشد .

أما الإكراه ويلتجأ إليه في حال تعذر الإقناع فلا يكون إلا للأعداء وغير المستجيبين لنداء الفضيلة وهم عادة ليسوا من أهل المدن الفاضلة ، ويكون ذلك الإكراه بالحرب التي لا بد لها من الشجاعة (209) التي ينبغى أن يدرب عليها أهل المدينة الفاضلة .

أ- ممارسة الرياضة والموسيقى :

ولكى يتم غرس خصال الشجاعة من (قوة جديه وسرعة وحركة وحدة إدراك) لا بد من إتخاذ سبيلين : ( الرياضة والموسيقى ) أما الرياضة فتعنى بغرس الفضائل الجسدية ، والموسيقى بتثقيف النفس وتمريسيها على الفضائل الخلقية (210) .

والرياضة والموسيقى عند ابن رشد وسيلتان وليستا غاية وينبغى على رئاسة المدينة الفاضلة أن تعطى الأهمية للموسيقى التي تهدف إلى أن تحبب الجميل والحقيقى قبل معرفتهما ، فتكون النفس أولى بالتهذيب من الجسد ، والهدف هنا هو إنماء القوة الروحانية في التمرينات الجسدية ، إلا أن التربية الجسدية ليست مهمة ، فال مواطن يجب أن يكون صحيح البنية ، والمدينة بحاجة للأصحاء الأقوياء ، والرياضة تعد المحاربين الأشداء ، وتعود الجسد على طاعة الروح وعلى ذلك

الفضيلة تقوم هنا على التوسط ، أو على الاعتدال والتوفيق بين الموسيقى والرياضة ، فهما وسيلة إلى الفضيلة الخلقية نكتسبها بالتأديب ، والفضائل النظرية بالتعميم (211)

ب- التدرج في طلب العلم والحكمة :

وينبغى على المتربون في المدينة الفاضلة أن ينصرفوا عن طلب الثروة بالذهب والفضة لأنهم لا بد أن يوجهوا إلى الضروري فقط (212) ، فيشرعون بدراسة علم الأعداد والحساب ، فهذا علم لا يستغنى عنه أى علم آخر ويمتزج بكل علم (213) .

وبعد هذه يتعلمون الهندسة ، فعلم الموسيقى والفلك ، ثم يقبلون عند بلوغ السادسة عشر والسابعة عشر، على تعلم الفروسية حتى سن العشرين ، بعدئذ ينبغى الشروع بتعلم الفلسفة التي يمانع أفلاطون وابن رشد ، هي تعلمها عند الخطوة الأولى وتشرح لهم هنا أيضاً الصفة التمثيلية للحكايا والأقاويل التي تقدم فيها الحقيقة للجمهور .... ويستمر تعليم الفلسفة حتى بلوغ سن الثلاثين ، وفي الخامسة والثلاثين تسلم إليهم رئاسة الجيش حتى سن الخمسين ، وفي هذا العمر يكونون قد أصبحوا قادرين على قيادة المدينة ، وإدارة الأمور العامة (214) .

وعندما يضعفون ، بسبب الطعن في العمر ينبغى عليهم الإنسحاب إلى جزر السعادة .

1- الفضائل أو الخصال التي ينبغى أن يتحلى بها الحاكم :

بعد هذه المقدمات الأخلاقية يعود ابن رشد مرة أخرى إلى مشكلة اختيار الرئيس أو الحاكم ، فيذهب على غرار أفلاطون إلى أن الرئيس ينبغى أن يختار من بين الحراس ، وينبغى أن تتوفر فيه الخصال التالية :

- 1- أن يكون بالطبع معداً لدراسة العلوم النظرية ، ملماً بماهية الأشياء (215).
- 2- أن يكون جيد الحفظ لما يفهمهولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه ، وفي الجملة لا يكاد ينساه (216) .
- 3- أن يكون محباً للعلم ، ويتحصيل العلوم بشتى فروعها ، ويكون راغباً بمعرفة كل أنواع المعارف .
- 4- أن يكون محباً للصدق وأهله مبغضاً للكذب وأهله .
- 5- أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح ... مبغضاً للذات الكائنة فيها (217) أن يكون غير محب للمال .
- 6- أن يكون جيد الفطنة ، جيد الاستنباط ، وبلغه الفارابي : " جودة رويه وقوة استنباط قادر على اقتناص الحد الأوسط بأيسر وجه " (218) .
- 7- أن يكون شجاعاً ، قوى العزيمة ، جسوراً مقداماً غير خائف ولا ضعيف النفس .
- 8- أن يكون قوى العزيمة على الشيء الذى يرى إنه ينبغى أم يفعل .
- 9- أن يكون بليغاً حسن العبارة .
- 1- الشريعة قوام الحكمة للجمهور :

يخصص ابن رشد للجمهور حكمة قوامها الشريعة ، والمعروف أن لتلك الحكمة ( أو الشرع ) ظاهراً وباطناً ومن هنا يجب التأويل والأقتصار على تعليم الظاهر للناس .. والشرع يعلم الفضيلة ويجنب الرذيلة ( لذلك ) فهو أكمل الشرائع (219)

وفي المقابل يضع ابن رشد لأهل البرهان منهجاً آخر يعلمهم فيه عدم جواز الخوض والجدال فى مبادئ الشرائع ، لأن " الصناعة العملية الشرعية أخرى ولأن المشى على الفضائل الشرعية هو ضرورى عندهم ليس فى وجود الإنسان بما هو إنسان بل وبما هو إنسان عالم ، ولذلك يجب على كل إنسان أن يسلم بمبادئ الشريعة ، وأن يقلد فيها " (220) .

والشرائع تقصد إلى تعليم الجمهور عامة ، والوحي رحمة للجمهور ، الأمر الذى يوجب عليهم التقليد ، وكل ما ينبغى على أهل البرهان عدم كشف تأويل ذلك للجمهور (221) .

والأمر الواضح هنا أن ابن رشد وضع الجمهور وأهل الجدل والكلام فى منزلة واحدة على الرغم من تخصيصه منهجاً مستقلاً لكل منهما ، وكذلك تخصيصه موقفاً اجتماعياً ومرتبياً للتصديق لكل منهما (222) ، ولعل السبب فى ذلك - من وجهة نظرنا - هو موقفه من المتكلمين عموماً سواء الأشاعرة منهم أو المعتزلة فهم عنده "أوقعوا الناس ... فى شأن وتباغض وحروب ومزقوا الشرع ، وفرقوا الناس كل التفريق " (223) ، بالإضافة إلى ذلك فإن طرق ذلك الصنف " ناقصه عن شرائط البرهان ... ، بل كثير من الأصول التى بنت عليها الأشعرية معارفها هى سفسطائية (224) .

أما عن المعتزلة فيزعم ابن رشد إنه " لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم. ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية " (225)

2- تحصيل السعادة :

ينهج ابن رشد منهج أرسطو في تحديد وسائل تحقيق السعادة ويحضرها في الاعتماد على العقل والدرس وتنمية القوى الإنسانية .

ويفسر ابن رشد ذلك بما يراه في الطفل يولد وفيه استعداد لتقبل المعلومات العامة ، فإذا ما أخذ في الدراسة والتعلم تحول هذا الإستعداد إلى عقل بالفعل ، ولا يزال هذا العقل ينمو ويرقى حتى يتصل بالعقول المارقة ويستمد منها الفيض والإلهام ، وهذا هو الكمال الأسمى الذي نطمح إليه جميعاً ، والطريق الموصلة إليه هي تنمية المعلومات ، وترقية المدارك الإنسانية فالعلم وحدة هو سبيل السعادة والاتصال بعالم العقول والأرواح (226) .

وبعبارة أخرى يدل ابن رشد على قدرة العقل الإنساني على الاتصال بالعقول المارقة أو بالعقل الفعال الذي به تتحقق للإنسان السعادة القصوى ، وذلك إنطلاقاً من طبيعة العقل نفسه ، تلك الطبيعة التي تعينه على إنتزاع الصور المعقولة من الموضوعات المحدثة التي هي ليست في طبيعتها معقولة ، إذن فمن باب أولى أن ذلك العقل قادر على أن يدرك تلك العقول المارقة التي هي بطبيعتها معقولة ، وبذلك يمكنه إدراك سعادته (227) ، يقول ابن رشد " إن العقل النظري لما كان من طبيعته إنتزاع الصور من الموضوعات ، وكان ينتزع الصورة غير المارقة التي ليست في نفسها عقلاً ، فهو أحرى أن ينتزع هذه الصورة المارقة التي هي في نفسها عقلاً" (228) كما يدعم رأيه هذا بأمراخر، هو أن العقول والأجرام البعيدة لم يوجد لها البارى إلا وأوجد عقولاً تدركها وتعرفها ، إذ من المحال أن يخلق البارى معقولاً دون أن يوجد عقلاً يعقله (229) .

مراتب السعادة :

يقسم ابن رشد السعادة إلى درجات محددة تتعلق بمدى إنتشارها بين الناس والدرجة التي تكون عليها من حيث التأثير في حصرها في نوعين :-

أ- السعادة المشتركة (السعادة العامة) :

وهي تلك الدرجة من السعادة الممكنة للناس جميعاً ، متى إنتهوا عن الرذائل وأكتسبوا الفضائل التي أتفقت عليها الحكمة والشريعة ، وهي كذلك بقدر إعتنائها للإنسان على الفوز بالسعادة الحقيقية في الآخرة ، فالغرض من الحياة الدنيا هو تغليب الفكر والعقل على الحواس والأهواء والشهوات للوصول إلى السعادة ، ويكون ذلك من وجهة نظر ابن رشد - عن طريق فعل الخيرات والحسنات لأكتساب الفضائل العملية والفضائل النظرية وتوقى فعل الشرور والسيئات .

وبعبارة أخرى فإن ابن رشد يرى أن السعادة المشتركة بين الناس تحصيل بإتباع كل فضيلة يدعو إليها الشرع ، وترك الرذائل التي نهت عنها ، وبمقدار ما يحصل للنفس من العلوم والمعارف بهذه الفضائل تكون السعادة (230) ، وهذا ما ورد في كل الشرائع مما لا يجب ولا يمكن إنكاره ، يقول ابن رشد " وردت الشرائع بتقريرها - أي الفضائل - ووردت مع ذلك بتعريفها وألحت عليها ، فأمرت بالفضائل ونهت عن الرذائل ، وعرفت بالمقدار الذي فيه سعادة جميع الناس في العلم والعمل أعنى السعادة المشتركة فعرفت من الأمور النظرية ما لا بد لجميع الناس من معرفته وهي : معرفة الله تبارك وتعالى ، ومعرفة الموجودات الشريفة ، ومعرفة السعادة ، وكذلك عرفت من الأعمال الذي تكون به النفوس فاضلة بالفضائل العملية (231) ، وقد أجمعت الشرائع كلها على أن النفس باقية ، كذلك قامت البراهين عند العلماء على ذلك (232) ، وثبت أن النفوس تتعري عن الشهوات الجسمانية بعد الموت فإن كانت خبيثة زادها المفارقة خبثاً ، لأنها تتأذى بالرذائل التي اكتسبت ، وتشتد حسرتها على ما فاتها من التزكية عند مفارقتها للبدن لأنها ليست يمكنها الأكتساب إلا مع البدن ، وإلى هذا المقام الإشارة بقوله تعالى : " أن تقول نفس يا حسرتى على ما فرطت في جنب الله وإن كنت لمن الخاسرين " (الزمر/56) أتفقت الشرائع على تعريف هذه الحال للناس وسموها السعادة الأخيرة والشقاء الأخير، ويقرر ابن رشد أن هذه الحال مما لا يمكن إدراكه في الشاهد بل يكون مدركاً بالوحي ، وهناك من الشرائع من قدم تصوراً لحالتي السعادة والشقاوة التي تكون عليها النفس بعد الموت ومن الشرائع من توقف عن تقديم هذا التصور على أساس أن ذلك أحوال روحانية ولذات ملكية .

ب- السعادة الحقيقية ( السعادة الخاصة ) :

وهي السعادة التي تعرف عند جمهور الفلاسفة المسلمين بالاتصال أو السعادة القصوى ، وهي التي تحدث بعد تجاوز ما يسمى بالسعادة المشتركة ، وينبه ابن رشد على أن هذه السعادة لا تحدث إلا لأعظم الرجال ، وهم يدركونها في الشيخوخة أو على فراش الموت (233) .  
وقول ابن رشد بضرورة تحصيل السعادة الحقيقية في الحياة الدنيا يجيء فيه متأثراً بأرسطو الذي يحرص السعادة في الحياة الدنيا ، لأنه لا يؤمن بسعادة أخروية كما هو شأن العقيدة الإسلامية ، ولكن على الرغم من وجود الأثر الأرسطي في فلسفة

ابن رشد نجد الأثرالإسلامى فيها أوضح ما يكون منذ إقراره منذ البداية بسعادة دنيوية وأخروية .

وكان ابن رشد يرى أن السعادة تتحقق بالكمال ، والكمال يعنى الحصول على الفضائل وطريق ذلك كله التعلم المستمد من النظر والتأمل وهو طريق الخاصة الذى يغلب عليه النهج الفلسفى الخالص على الكشف الصوفى أو الوجدان ، وهذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يحقق الكمال أيضاً فى التمسك بالشرع وهو طريق العوام .

تعميق ... :

نخلص مما سبق إلى أن دراسة ابن رشد للأخلاق ارتبطت بالجوانب السياسية والمدنية ، وبدل هذا العرض لكتاب " جوامع سياسة أفلاطون " على المام فيلسوف قرطبة بما أنطوت عليه الجمهورية من أقوال أخلاقية وسياسية ، الأمرالذى يجعل من هذا الكتاب المصدر الوحيد الذى يحوى بسطاً وافياً ومحكماً لفلسفة أفلاطون السياسية والأخلاقية مقرونة ببعض أقوال أرسطو فى الأخلاق خاصة (234) ، وهو جماع مذهب ابن رشد الأخلاقى .

وقد أتضح من خلال العرض السابق أن ابن رشد يربط بين أمورالسياسة المدنية والأخلاق ، فيربط بين فكرة العدالة قولاً وتعريفاً عند أفلاطون وصلتها بالفضائل الأخرى ، ونسبة الفضائل فى النفس إلى الفضائل فى المدينة .. الخ .

ويخلص ابن رشد من ذلك إلى الحديث عن تحصيل السعادة باعتبارها الهدف الرئيس فى علم الأخلاق ، ويميز بين نوعين من الأتصال : الأول : يحصل بالعلم والدراية والترقى بالنظر العقلى إلى ارقى الصور العقلية والأتحاد بالعقل الفعال وهو سبيل " الخواص " ، والثانى : يكمن فى الألتزام بالطاعات والعبادات التى حددها الشرع ، والأكتفاء بحياة الفضيلة الخلقية دون سواها سبيل " العوام " .

## ( الخاتمة )

لعل بهذه الدراسة اكون قد أقيت الضوء على جانب هام من جوانب الفكر الفلسفى فى المغرب ، وخاصة ما يتعلق منه بالجانب الأخلاقى عند أبرز ممثلى هذا الفكر . حيث جاءت دراساتهم للقضايا الأخلاقية فى مجتمع المغرب الإسلامى وثيقة الصلة بطبيعة الأوضاع السياسية والإجتماعية السائدة فى عصرهم .

فقد ركز ابن حزم - كما رأينا - على طب النفوس ، حيث قام بتشخيص أمراض المجتمع الذى عاش فيه ، والتي ظهرت نتيجة للإلتحلال الخلقى والإضطراب السياسى فى عصره .

فلايد إذن من " مداواة النفوس " ، فكانت رسالته فى " الأخلاق والسير " التى كتبها فى منفاه فى أواخر أيام حياته .

فكان ابن حزم أراد أن يداوى النفوس بإصلاح السير والأخلاق فقام بحصر آفات النفوس ، وبيان أفضل السبل لعلاجها من خلال قوانين السلوك والفضائل القائمة على العقل والمؤيده بأحكام الشرع ، لذلك تنوعت مصادر ابن حزم فى دراسة الأخلاق ما بين آراء فلسفية يونانية ، وأخرى دينية مستمدة من معطيات الشرع (الكتاب والسنة ) ليحقق هدف أسمى هو دفع الهم عن طريق طلب ما عند الله .

أما ابن بوجه فقد أستخدم الطريقة الرمزية فى عرض القضايا الأخلاقية من خلال كتابه " تديير المتوحد " الذى أكد فيه على أن الغاية من وجود الإنسان هى القرب من الله تعالى عن طريق العلم وحب الحكمة والألتصال بالعقل الفعال ولاشك إنه تأثر بالفارابى فى ذلك . كما أن الإنسان الكامل عنده - كما رأينا - هو الذى ينمى عقله تنمية حره عن إرادة وأختيار وينمى فضيلته على أساس سيطرة النفس العاقلة على النفس الحيوانية ويسعى جاهداً للألتصال بالعالم العلوى لأنه يعرف أن الغاية التى يقصدها هى خيره وخير الجميع . وقد رأينا أن ابن بوجه يؤكد على إنه بالعلم وحده يصل المرء إلى نفسه وفهم العقل الفعال والألتصال به لكى يبلغ السعادة .

فالنزعة الأخلاقية إذن عنده تعتمد على العقل وعلى فكرة الألتصال بالعقل الفعال وأن هذا الألتصال لا يتم إلا بالمعرفة والبحث العقلى والنظر الفلسفى ، فالفلسفة وحدها هى التى توصل الإنسان إلى السعادة العظمى ، وهو هنا عكس نزعة المتصوفة الذين يرون أن السعادة تتم لهم من خلال الكشف الصوفى باتباع طريق الزهد والتقشف ، لذلك رأيناه يهاجم من سلكوا هذا الطريق ومنهم الإمام أبو حامد الغزالى حيث أعتبر دعوته إلى التصوف والعزلة خداعاً للناس وتضليلاً لأن العالم العلوى لا يفتتح للمتصوف المتنسك وإنما يطل عليه العقل الباحث عن كمال ذاته .

وإذا ما إنتقلنا إلى ابن طفيل وجدنا إنه أكد على العديد من المعانى الفلسفية التى يثبت من خلالها أن الإنسان قادر على الأتصال بالله دون الأتصال بأحد أى إنه بعقله قادر على الأرتفاع من المحسوسات وإدراك العقوليات .

والعرض السابق يدل على أطلاع ابن طفيل على آراء فلاسفة المشرق وآراء الصوفيه وعلى آراء استاذة ابن باجه فى كتابه " تدبير المتوحد " وقد أحسن صياغته كل ذلك فى قصته الفلسفية الرمزية " حي بن يقظان " التى صاغها فى أسلوب أدبى جزل بالإضافة إلى إنها عمل فلسفى اشتمل على العديد من الأفكار الفلسفية التى أراد فيلسوفنا أن يصل عن طريقها إلى نور الحقيقة .

وقد رأينا كيف استطاع ابن طفيل أن يوفق بين آراء الفلاسفة والصوفية فى اعتبار أن الحق يمكن الوصول إليه عن طريق العلم والنظراولا ثم عن طريق الذوق والتأمل ثانياً وإذا كان فيلسوفنا قد تعرض فى خلال دراسته لموضوع الأتصال بهذه المحاولة التوفيقية إلا أننا ينبغى أن ننبه على أن الأتصال الذى يقصده ابن طفيل هو اتصال عقلى يقوم على أساس التفكير المنطوقى المجرد ، وهو اتصال لا يرتضيه الصوفية لأنفسهم لأنهم يقولون باتصال لا يستند إلى جذور الأتصال الذى تحدث عنه فيلسوفنا وقام بدراسته وتحليله على النحو الذى كشفنا أبعاده فى الصفحات السابقة .

وإذا كان ابن باجه وابن طفيل - كما رأينا - قد استخدموا الأسلوب الرمزي والخيالى فى معالجتهم للقضايا الفلسفية ، ومن بينها مفهومهما عن المعانى الأخلاقية وكيفية تحصيل السعادة ، فإن ابن رشد وأن تابعهما ، وتأثيرهما عالجهم من أمور مشابهة ، إلا إنه لم ينج ذلك النحو الرمزي الخيالى ، ومن هنا كان مفهومه للقضايا الأخلاقية ولسألة السعادة قائماً على الدراسة العلمية المنظمة .

ولم يكن ذلك فقط هو موضوع التميز أو الأختلاف بين ابن رشد وبين فلاسفة الأندلس السابقين عليه ، بل ونجدده كذلك يوسع من دائرة العلم والنظر سبيلاً إلى السعادة ، بل وعود إلى الأخذ بما سبقه إليه الفارابى وابن سينا من قبل تأثراً بالفلسفة اليونانية ، فنراه يقرر مع أرسطو أن الخير الأسمى لا يتم إلا بالعلم والتأمل .

مما سبق يمكننا أن نقرر بأن الإطار الذى تحرك فيه مفكرى المغرب فى تناول القضايا الأخلاقية هو إطار عقلى وصل فيه العقل إلى المقصد الأسمى الذى ترسمه الحكمة العملية أى إلى الخير والفعل المثالى فالقيمة التى تحددتها تلك الحكمة عندهم هى أن تكون الأفعال محكومة بالعقلانية ، وأن الخير هو غاية كل فعل ، أما الخير الأسمى فهو الله أو الحق ...

## المصادر والمراجع

أولاً: المصادر والمراجع العربية :

القرآن الكريم

- 1- إبراهيم بيومي مدكور(الدكتور): فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، طبع دار المعارف (د.ت) .
- 2- ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ( ثلاثة مجلدات ) دارالفكر، بيروت 1957م .
- 3- ابن الأبار: التكملة والصلة ، طبعة القاهرة 1956م .
- 4- ابن الفرصنى : تاريخ علماء الأندلس ، الدارالمصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة 1966م .
- 5- ابن باجه : رسائل ابن باجه الالهية ، تحقيق د. ماجد فخري ، دارالنهار للنشر، بيروت 1968م .
- 6- ابن بسام : الذخيرة فى محاسن أهل الجزيرة ، تحقيق عبد الوهاب عزام ، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1939م .
- 7- ابن بشكوال : كتاب الصلة فى أئمة الأندلس ، طبعة مصر 1955م .
- 8- ابن حزم : الأخلاق والسيراً ومداواة النفوس ، طبعة دارالأفاق الجديدة ، بيروت 1980م
- 9- ابن حزم : التقريب لحد المنطق ، تحقيق إحسان عباس ، بيروت 1959م .
- 10- ابن حزم : رسائل ابن حزم الأندلسى ، تحقيق د. إحسان عباس ، طبعة بيروت 1980م
- 11- ابن حزم : طوق الحمامة ، تحقيق د. الطاهر أحمد مكي ، دارالمعارف 1977م .
- 12- ابن خلدون : العبروديوان المبتدأ والخبر، طبعة دارالكتاب اللبناني 1959م .
- 13- ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد أهل الملة ، طبعة المطبعة المحمودية التجارية 1935م .
- 14- ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ، تحقيق وتقديم د. أحمد فؤاد الأهوانى ، مكتبة النهضة .
- 15- ابن رشد : تهافت التهافت ، تحقيق د. سليمان دنيا ، دارالمعارف 1965م .
- 16- ابن رشد : رسائل ابن رشد ، طبعة حيدرآباد ، دائرة المعارف العثمانية 1946م .
- 17- ابن رشد : فصل المقال ، طبعة ثانية ، مطبعة المحمودية التجارية ، مصر 1935م .
- 18- ابن طفيل : حي بن يقظان ، ضمن مجموع بتحقيق أحمد أمين ، دارالمعارف ، مصر 1959م .

- 19- ابن طفيل : حي بن يقظان ، ضمن مجموع حي بن يقظان لأبن سينا وابن طفيل والسهورودي ، تحقيق أحمد أمين ، طبع دارالمعارف ، القاهرة 1959م .
- 20- ابن عربي : فصوص الحكم ، تحقيق د. أبو العلا عفيص ، بيروت (د.ت) .
- 21- أبو زهرة ( الشيخ محمد ) : ابن حزم ، حياته وعصره وأخباره الفقهية ، دارالفكر العربي 1954م .
- 22- أبو عبد الرحمن بن عقيل : ابن حزم خلال ألف عام ، بيروت 1982م .
- 23- أحمد أمين : ظهرا لإسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة 1953م .
- 24- أسعد السحمراني ( الدكتور ) : الأخلاق في الإسلام والفلسفة القديمة ، دار النفائس ، بيروت (د.ت) .
- 25- أفلاطون : الجمهورية ، ترجمة حنا خباز ، الطبعة الثالثة ، المطبعة العصرية (د.ت) .
- 26- أفلاطون : المادة ، ترجمة وليم الميري ، مطبعة الأعتام ، مصر 1954م .
- 27- بالنتشيا : تاريخ الفكر الأندلسي ، ترجمة د. حسين مؤنس ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة 1955م .
- 28- بروفنسال : الإسلام في المغرب والأندلس ، ترجمة محمود عبد العزيز سالم ومحمد صلاح الدين حلمي ، طبعة مطبعة نهضة مصر (د.ت) .
- 29- توفيق الطويل ( الدكتور ) : الفلسفة الخلقية ، دار النهضة العربية 1967م .
- 30- تيسير شيخ الأرض : ابن باجه ، دار الأنوار ، بيروت (د.ت) .
- 31- حسن عبد الرحمن علقم : الجوانب الفلسفية في كتابات ابن السيد البطليوسي ، دارالبشير عمان 1988م .
- 32- سد جويك : المجلد في تاريخ علم الأخلاق ، طبع دار نشر الثقافة ، الإسكندرية 1949م .
- 33- سعيد مراد ( الدكتور ) : نظرية السعادة عند فلاسفة الإسلام ، مكتبة الأنجلو 1992م .
- 34- صاعد الأندلس : طبقات الأمم ، طبع مطبعة التقدم ، مصر (د.ت) .
- 35- صلاح الدين بسيوني ( الدكتور ) : الأخلاق والسياسة عند ابن حزم ، مكتبة نهضة الشرق ، القاهرة (د.ت) .
- 36- الضبي : بغية الملتمس ، دارالكاتب العربي ، القاهرة 1967م .
- 37- الطاهر مكي : دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة ، طبعة القاهرة 1976م .
- 38- عبد الحلیم محمود ( الدكتور ) : ابن طفيل ( رسالة حي بن يقظان ) ، دارالكتاب المصري (د.ت) .

- 39- عبد الحى قابيل ( الدكتور) : المذاهب الأخلاقية فى الإسلام ، طبعة القاهرة 1984م .
- 40- عبد المجيد النجار( الدكتور) : المهدي بن تومرت ، دارالغرب الإسلامى ، بيروت 1983م .
- 41- على زيعور( الدكتور) : الحكمة العملية والأخلاق والسياسة والتعاملية ، طبع دارالطليعة ، بيروت 1988م .
- 42- عمر فروخ (الدكتور) : ابن رشد وفلسفته ، طبع بيروت (د.ت) .
- 43- عمر فروخ : تاريخ الفكر العربى ، دارالعلم للملايين ، بيروت 1981م .
- 44- الفارابى ( أبونصر) : كتاب السياسة المدنية ، بيروت 1964م .
- 45- ماجد فخرى ( الدكتور) : ابن رشد ، فيلسوف قرطبة ، منشورات دارالمشرق ، بيروت (د.ت) .
- 46- ماجد فخرى : رسائل ابن باجه الإلهيه ، دارالنهضة، بيروت 1968م .
- 47- مجلة المورد ، المجلد الرابع ، العدد الثالث 1975م .
- 48- مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة ، مايو 1953م .
- 49- محمد الجبر: الرؤية المنهجية لدراسة الأخلاق ، طبعة دمشق 1988م .
- 50- محمد بدوى : الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع ، دارالمعارف ، القاهرة 1980م .
- 51- محمد عابد الجابرى ( الدكتور) : نحن والتراث ، نشر المركز الثقافى العربى ، بيروت 1993م .
- 52- محمد عاطف العراقى ( الدكتور) : الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ، دارالمعارف ط/ 4 ، 1985م .
- 53- محمد على الجندى ( الدكتور) : ابن تومرت نزعتة العقلية ، وأثرها فى الفلسفة المغربية مكتبة الزهراء ، القاهرة 1993م .
- 54- محمد لطفى جمعه : تاريخ فلاسفة الإسلام فى المشرق والمغرب ، طبعة القاهرة 1927م .
- 55- محمود قاسم : فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام ، مكتبة الأنجلو ، القاهرة 1949م .
- 56- المراكش : المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ، دمشق 1978م .
- 57- مسكوية : تهذيب الأخلاق ، دارالمعارف ، القاهرة 1329هـ . المصرية 1951م .
- 58- المقدسى : أحسن التقاسيم ، مكتبة خياط ، بيروت (د.ت) .
- 59- المقرئ : فنج الطيب من غصن الأندلس الرطيب ، طبع القاهرة 1902هـ .

- 60- موسى الموسوى (الدكتور) : من الكندي إلى ابن رشد ، منشورات عويدات ، بيروت (دت) .
- 61- ناجى التكريتى (الدكتور) : الفلسفة الإفلاطونية الأخلاقية عند مفكرى الإسلام ، دارالأندلس ، بيروت 1982م .
- 62- ياقوت الحموى : معجم الأدياء .
- 63- يوحنا قمير : ابن طفيل ، دار المشرق ، بيروت 1986م .

ثانياً : المصادر الأجنبية :

- (1) Aristotle : Ethic | Nicomachea, English translation by Ross, Oxford, 1925.
- (2) Corbin ( H ) : Histore de la philosophie Islamique, Gallimard, 1964.
- (3) Donaldson ( D . N ) : Studies in Muslim Ethics, London, 1963.
- (4) Gilson ( E ) : History of Christian philosophy in the middle ages, London, 1955.
- (5) Munk ( S. ) : Melanges de philosophie Juive et Arabe, Paris, 1955.
- (6) Plato: Republic, English translation by Jewett, Oxford, 1969.
- (7) Renan ( E. ) : Averroes et l'Averroisme Paris, 1949 .
- (8) Rosenthal ( E.I.J ) : Averros Commentary on Plato's Republic, Cambridge, 1966 .

## هوامش البحث

- (1) صاعد الأندلسي ، طبقات الأمم ، طبع مطبعة التقدم ، مصر (دت) ص 68 .  
وانظر أيضاً: ابن أبي أصبغة ، عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، بيروت 1957م 2/62 - 63 .
- (2) انظر طبقات الأمم ص 83 ، عيون الأنباء - 38/2 .
- (3) ابن طفيل : حي بن يقظان ، ضمن مجموع حي بن يقظان لأبن سينا وابن طفيل  
والسهروردي تحقيق أحمد أمين ، طبع دار المعارف ، القاهرة 1959م ، ص 61  
(4) السابق : ص 62 .
- (5) صاعد الأندلس : طبقات الأمم ، ص 86 .
- (6) بالنتيـا : تاريخ الفكر الأندلسي ، ترجمة د. حسين مؤنس ، مكتبة النهضة المصرية ،  
القاهرة 1955 ، ص 10 - 11 .
- (7) انظر: حسن عبد الرحمن علقم ، الجوانب الفلسفية في كتابات ابن السـيد  
البطلبيوسى ، دار البشير ، عمان 1988 ، ص 27 وما بعدها .
- (8) صاعد الأندلس : طبقات الأمم ، ص 89 وما بعدها ، يذكر (صاعد) مجموعة كبيرة  
من فلاسفة الأندلس الذين رحلوا إلى المشرق ورجع بعضهم إلى الأندلس بعد أن فرغ من  
الدرس والتحصيل مثل : عبد الرحمن بن إسماعيل الأقلبيدي ، عمرو بن عبد الرحمن  
الكرمانى ، محمد بن عبدون الجبلى ، أبو سليمان السجستاني البغدادي ، ابن السمينـة  
الخ .
- (9) طبقات الأمم ، ص 65 ما بعدها .
- (10) ابن طفيل : حي بن يقظان ، ص 17 حيث يذكرانه قد استعارها من ابن سينا
- (11) انظر بحث الدكتور محسن جمال الدين حول الفارابي في مجلة المورد ، طبعة بغداد  
1975 المجلد الرابع ، العدد الثالث ص 66 - 67 .
- (12) أحمد أمين : ظهر الإسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة 1953 - 232/3
- (13) ابن باجه : رسائل ابن باجه الإلهيه ، تحقيق د. ماجد فخري ، دار النهار للنشر ، بيروت -  
1968 ، ص 114 .
- (14) السابق : ص 23 .
- (15) د. محسن جمال الدين : الفارابي مجلة المورد العدد الثالث ص 69 .
- (16) ابن طفيل : حي بن يقظان ، ص 18 .
- (17) السابق : ص 26 .
- (18) سنرجيء الحديث عن الأوضاع الإجتماعية للفصل التالي لأرتباطه بعوامل  
ظهور ونمو الدراسات الأخلاقية في الفلسفة المغربية .
- (19) المقدسى : أحسن التقاسم ، مكتبة خياط ، بيروت (دت) ص 237 .

- (20) ياقوت الحموى : معجم الأدياء 12 / 248 ، وقد قال ابن حزم قصيدة مؤثرة حين حرق كتبه ومنها قوله :  
فإن يحرقوا القرطاس  
لا يحرقوا الذى تضمنه القرطاس بل هو فى صدرى يسير معى حيث أستقلت ركائبنى  
وينزل أن أنزل ويدفن فى قبرى
- (21) المراكشى : المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ، دمشق 1978، ص 209- وايضاً:  
Renan (E) : A verroes et L'A verroisme, Paris, 1949. P.82 .
- (22) طبقات الأمم : ص 87 .
- (23) السابق : نفس الموضوع .
- (24) ابن طفيل : حي بن يقظان ، ص 64 .
- (25) عبد الواحد المراكشى : المعجب ، ص 46، وأنظر أيضاً كتابنا : ابن تومرت ، نزعتة العقلية ، وأثرها فى الفلسفة المغربية ، مكتبة الزهراء ، القاهرة 1993
- (26) المعجب : ص 46 .
- (27) ابن السيد البطليوسى ، ص 55 .
- (28) أنظر : د. أحمد فؤاد الأهوانى : الفلسفة فى الأندلس " دورالنهضة " بحث بمجلة كلية الآداب جامعة القاهرة ، مايو 1953 ، ص 101 - 102 .
- (29) صاعد : طبقات الأمم ، ص 66 .
- (30) د. عبد المجيد النجار: المهدي بن تومرت ، دارالغرب الإسلامى ، بيروت 1983، ص 540 .
- (31) المقرئ : نفع الطيب ، 1/ 102 .
- (32) صاعد الأندلس : طبقات الأمم ، ص 28 .
- (33) أنظرتفصيل ذلك عند ابن الفرصنى : تاريخ علماء الأندلس ، الدارالمصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة 1966م ، 2/ 39، وايضاً : الضبى : بغية الملتمس ، دارالكاتب العربى ، القاهرة 1967 ، ص 88 .
- (34) ابن الأثير: التكملة والصلة ، القاهرة 1956، ص 113 .
- (35) صاعد الأندلس : طبقات الأمم ، ص 88 ، وايضاً : أخبارالحكماء ، ص 13، 12 .
- (36) منهم على سبيل المثال لا الحصر: أبو الحكم عمرو بن عبد الرحمن الكرمانى (ت 458) الذى كان أول من أدخل إلى الأندلس رسائل إخوان الصفا ، ومنهم ثابت ابن محمد الجرجانى (ت: 431هـ ) الذى قدم إلى الأندلس وكان مذكوراً بالتقدم فى علم المنطق (أنظر: ابن بشكوال ، كتاب الصلة فى أئمة الأندلس ، طبعة مصر 1955 ، 1/ 125 .
- (37) ابن عربى : فصوص الحكم ، تحقيق د. أبو العلا عفيفى ، بيروت ( دت ) ، ص 68 .

- (38) ابن بسام : الذخيرة فى محاسن أهل الجزيرة ، تحقيق عبد الوهاب عزام ، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1939م ، 1/ 140 .
- (39) سيأتى الحديث تفصيلاً عن آراء ابن حزم الظاهري وموقفه من القضايا الأخلاقية فى عصره فى فصل لاحق .
- (40) بانثيا : تاريخ الفكر الأندلسى ، ص 14 .
- (41) المراكشى : المعجب - ص 241 .
- (42) المصدر السابق : نفس الموضوع .
- (43) أنظر: ابن خلدون : كتاب العبروديون المبتدأ والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر، ط : دار الكتاب اللبنانى = 1959، 6/ 376-377 .
- (44) بروفنسال : الإسلام فى المغرب والأندلس ، ترجمة محمود عبد العزيز سالم ومحمد صلاح الدين حلمى ، طبع مطبعة مرتضى مصر (دت) ، ص 251 .
- (45) هو أبو محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم ، ولد فى قرطبة عام 384هـ فى بيت علم ، واشتغل بالسياسة عندما بلغ العشرين ، وأصبح فى شبابه وزيراً للأمير عبد الرحمن الملقب بالمستظهر وبعد مقتله أنصرف إلى العلم وأقبل على قراءة العلوم حتى كان أجمع أهل الأندلس لعلوم الإسلام وأوسعهم معرفة بها ، مع توسعه فى علم اللسان والبلاغة ، وكان حافظاً دائماً بعلوم الحديث والفقه ، مشاركاً فى كثير من أنواع العلوم القديمة والفلسفة وعنى بعلم المنطق . صنّف فى هذه العلوم العديد من المؤلفات منها فى الفقه : كتاب " الأبطال " وكتاب " المحلى " وفيها دفاع عن مذهبه الظاهري ، أما فى الفلسفة والأخلاقيات فقد وضع كتاب " طوق الحمامة " ، وكتاب " السير والأخلاق " أو " مداواة النفوس " ومن كتبه أيضاً : الأصول والضرور فى العقيدة ، ثم كتاب " الفصل فى الملل والأهواء والنحل " وهو فى الأديان المقارنة . توفى رحمه الله فى عام 456هـ ( أنظر: صاعد بن أحمد : طبقات الأمم ط . السعادة ، 117 وما بعدها ، وإيضاً : أبو عبد الرحمن بن عقييل : ابن حزم خلال الف عام ، بيروت : 1982م ) .
- (46) يقوم المذهب الظاهري على الألتزام بالكتاب والسنة ، والوقوف عند ظاهر نصوصها ، كما تدل عليه الفاظ اللفة مع عدم التعويل على القياس .
- (47) ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، القاهرة ، المطبعة الأدبية 1317 ، 94/1 .
- (48) الشيخ محمد أبو زهرة : ابن حزم حياته وعصره وأخباره الفقهية ، دار الفكر العربى ، 1954 ص 168 - ويندب الدكتور الظاهر مكي فى كتابه ( دراسات عن ابن حزم وكتابه

طوق الحمامة ) ، طبعة القاهرة 1976 إلى ابن حزم الف هذه الرسالة في شاطيه فيما بين عامى 412 - 413 هـ .

(49) وابن حزم متأثرى ذلك بأراء أفلاطون فى ( الماديه ) ، فقد رمى أفلاطون من وراء الحب إلى غرس الفضيلة وجيليل الأعمال فى الشبيه ونظريته فى الحب والجمال ترتبط بنظريته فى الأخلاق ، ويعتبر ابن حزم ومن قبله الفقيه محمد بن داود الظاهرى (ت: 290هـ) أبرز فقيهين متأثراً بالحب الإفلاطونى فى وضع أسس فلسفية الأخلاق عندهم .  
انظر: د. ناجى التكريتى : الفلسفة الإفلاطونية الأخلاقية عند مفكرى الإسلام ، دارالأندلس 198، ط 38 (وما بعدها) .

(50) طبعت هذه الرسالة غير مرة :

مجموعة " رسائل ابن حزم الأندلسى " الجزء الأول وقد اعتنى بتحقيقها الدكتور: إحسان عباس عام 1980م .

✦ طبعة الشيخ " محمد عبد المحسن الكتبى " المكتبة الفلسفية ، المدينة المنورة عام 1390هـ .

✦ قامت بنشرها دار الأفاق الجديدة ، بيروت 1978م ، ومؤسسة ناصرالثقافية = ، بيروت 1979م والرسالة فى مجملها نوع من المذكرات والخواطرالتى دوت على مرالزمن ، وكانت حصيلة التجربة المتدرجة ، وأكثرها دون فى سن كبيرة لأنها تشيرالى الهدوء والنضج فى محاكمة الناس والأشياء . وتمثل مفارقة وتكملة لطوق الحمامة ، وخروجاً على بعض الأحكام التى جاءت فى الطوق أو تطويراً لها .

(51) مداواة النفوس : طبعة الأفاق الجديدة ، بيروت 1980م ، ص 42 .

(52) السابق : ص 43 ، وإيضاً :

Aristotle :  
Ethics Nicomachea, English trans : by Ross, Oxford, 1925 .

(53) مذهب أفلاطون : إن الفضيلة إنما تكون فى النظام والتناسب بين قوى النفس الإنسانية الثلاث وتسمى تلك القوى بالقوة العاقلة ، والقوة الشهوانية والقوة الغضبية ، ويرى أن كل نفس لها فضيلة ورذيلة وخيروشر، فالنفس الناطقة فضيلتها الحكمة ورذيلتها الجهل ، وفضيلة النفس الغضبية الشجاعة ورذيلتها التهور والجبن ، وفضيلة الشهوانية العفة ورذيلتها الشراهة والخمول والأعتدال فى الإنسان يكون بتحقيق أمهات الفضائل وهى : الحكمة ، والشجاعة ، والعفة ، والعدل ، والذى يظهر أن أفلاطون ربط

بين مذهبه فى النفس وفلسفته الأخلاقية ، (انظر :

Plato :  
Republic, English translation, by Jewett, Oxford, 1969.P.435 .

(54) السابق : ص 66 .

(55) الشيخ محمد أبوزهرة : ابن حزم ص 158 .

(56) السابق : ص 159 ويستند هذا المنهج الإستقرائى فى دراسة الأخلاق على الأقتناع بأن الخبرة وحدها هى التى تستطيع أن تطلعنا على وقائع وأسس الأخلاق ، وقد ظهرهنا المنهج الأستقرائى التجريبيى فى دراسة الأخلاق بعد ذلك عند الفلاسفة الوضعيين المحدثين وعلى رأسهم جون لوك (1632- 1704م) فى كتابه مقالة فى العقل البشرى الذى ظهر بين عامى 1680 - 1690 .

(57) مداواة النفوس : طبعة اللجنة الدولية لترجمة الروائع ، بيروت 1961، ص18  
(58) النزاعات : 40، 41 .

(59) مداواة النفوس ، ص19 .

(60) مداواة النفوس ، ص24 ، والفضيلة عند سقراط هى المعرفة ، فمن أراد أن يكون فاضلاً فلا بد أن يكون عارفاً ، وبمقدار ما يكون عند الإنسان من معارف بمقدار ما يكون فاضلاً ، فمعرفة الخير ستدفع إلى فعله ومعرفة الشرستحض على تركه ، ( انظر: د. توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ، دارالنهضة العربية 1967، ص26 وما بعدها ) .

(61) السابق : ص 57 ، وكمال الفضائل عند ابن حزم يكُون بالتقوى والخوف من الله سبحانه وتعالى وهو تغليب للجانب الشرعى فى الأخلاق على ما عداه من الجوانب العقلية والإجتماعية .

(62) السابق : ص 25 .

(63) محمد الجبر: الرؤية المنهجية لدراسة الأخلاق ، طبعة دمشق 1988، ص73 ، ويعرف هذا الأتجاه بالأتجاه السسيولوجى الذى يعتبرالجماعة هى مصدر الضمير الأخلاقى ، ( انظر: محمد بدوى : الأخلاق بين الفلسفة وعلم الإجتماع ، دارالمعارف ، القاهرة 1980 ، ص 103 ) .

(64) مداواة النفوس : ص57 - 58 ، وإلى مثل هذا التقسيم ذهب مسكويه فى تهذيب الأخلاق .

(65) أقدم تصنيف للفضائل هو تصنيف أفلاطون ففيه الفضائل أربع : الحكمة ، الشجاعة ، العفة ، العدل ، ويقصد بالعفة ضبط النفس ، ( انظر: د. عبد الرحمن بدوى : الأخلاق النظرية ، ص 112 ) .

(66) د. أسعد السحمرانى : الأخلاق فى الأسم ، ص 165 ، وينهب " مسكويه" إلى الأهتمام " بالعدالة " ويوردها تحت الكثيرمن الفضائل بينها الصدق والأئفه وصلة الرحم والمكافاة وحسن الشركة وحسن القضاء والتودد والعبادة وترك الحقد ومكافاة الشريبالخيرواستحمال اللطف وركوب المروءة فى جميع الأحوال وترك المعادة .. والعدل وسط بين رذيلتين هما الظلم والإنظلام ( انظر: تهذيب الأخلاق ، ص 18 وما بعدها . )

(67) مداواة النفوس : ص 58 .

- (68) د. أسعد السحمراني : المصدر السابق ، ص 166 .
- (69) مداواة النفوس : ص 57 .
- (70) د. صلاح الدين بسيوني ، الأخلاق والسياسة عند ابن حزم ، نشرمكتبة نهضة الشرق ، القاهرة ، ( دت ) ، ص 240 وما بعدها .
- (71) السابق : نفس الموضوع .
- (72) السابق : نفس الموضوع .
- (73) ابن حزم : رسائل ابن حزم الأندلسي ، تحقيق د. إحسان عباس ، طبعة بيروت عام 1980 . ص 46- 47 ، ويقترب ابن حزم هنا من رجال المدرسة النفسية الحديثة في مسألة الأمراض النفسجسمية ( السيكوسوماتية ) والتي يذهب علماءها إلى القول بأن هناك العديد من الأمراض الجسمية النفسية المنشأ وعلاجها يقضى البدء بعلاج أسبابها النفسية قبل أعراضها الجسمية .
- (74) مداواة النفوس : ص 63 .
- (75) انظر: مداواة النفوس ، ص 64 وما بعدها .
- (76) السابق ، ص 72 .
- (77) ابن حزم : رسائل ابن حزم ، ص 123 .
- (78) السابق : ص 142 .
- (79) السابق : ص 142 ، وانظرايضاً : Donaldson : Studies in Muslim Ethics , London, 1963., P. 194. (D.M.)
- (80) ابن حزم : رسائل ابن حزم الأندلسي ، ص 46 - 47 .
- (81) السابق : ص 48 .
- (82) مداواة النفوس ، ص 14 ، ويعتبرمبدأ دفع الهم من المبادئ وثيقة الصلة بمذهب المنفعة عند الفيلسوف اليوناني أبيقور (ت: 270ق) الذي رأى أن مقياس الخيروالشرهو المنفعة ، فإن كان الفعل فيه منفعة لمن يباشره ، فهو خير، وإن كان فيه ألم فهو شرثم يترقى في المنافع حتى يعتبرالمنافع المعنوية هي المقياس ، ودفع الهم يعتبرمن المنافع المعنوية ، إذ الهم من الآلام النفسية ، وهو شر، فدفعه خير، ( انظر: هـ . سدجويك ، المجلد في تاريخ علم الأخلاق ، طبع دارنشرالثقافة ، الإسكندرية 1949ص 173 وما بعدها ) .
- (83) ابن حزم : مداواة النفوس : ص 61 .
- (84) محمد أبوزهرة : ابن حزم ، ص 163 .
- (85) مداواة النفوس : 13 .
- (86) السابق : ص 14 .
- (87) السابق : ص 15 .

- (88) د. صلاح رسلان : الأخلاق والسياسة عند ابن حزم ، ص 247 .
- (89) مداواة النفوس : ص 17 .
- (90) محمد أبوزهرة : المصدر السابق ، ص 165 .
- (91) مداواة النفوس : ص 55 .
- (92) السابق : ص 28 .
- (93) ابن حزم : التقريب لحد المنطق ، تحقيق إحسان عباس ، بيروت 1959 ، ص 193 .
- (94) السابق : ص 196 .
- (95) التقريب : ص 199 - 200 .
- (96) أنظر: التقريب لحد المنطق ، ص 206 وما بعدها .
- (97) ابن حزم : طوق الحمامة ، تحقيق د. الطاهر أحمد مكي ، دارالمعارف 1977 ، ص 21 .
- (98) السابق : ص 23 .
- (99) أنظر: طوق الحمامة ص 21 وما بعدها ، وابن حزم هنا يوافق أفلاطون في معنى الحب من حيث إنه جميل ويحب الجمال ويبعد الوحشة ، ويقارب بين النفوس وكان مولد الحب حب الجمال ، فلا يمكن أن ينسب الحب إلى القبح ، وأن مولده إيذان بزوال الشقاء والألم من بين الآلهة ، والحب في ذاته بارع الجمال فائق الخير، وهو علة الجمال والخير في غيره ، والحب هو الذي يزيل ما في النفوس من وحشة ، وتفتح القلوب بالآلهة والصدافة (أنظر: أفلاطون: المأدبة ، ترجمة وليم الميري ، مطبعة الأعمتاد ، مصر 1954، ص 60 ) .
- (100) السابق ، ص 22 .
- (101) طوق الحمامة : ص 129 .
- (102) الأخلاق والسياسة عند ابن حزم : ص 272 .
- (103) أنظر: محمد أبوزهرة : ابن حزم ، ص 160 وما بعدها .
- (104) مداواة النفوس : ص 55 .
- (105) السابق : ص 12 .
- (106) هو أبو بكر محمد بن الصائغ المعروف بابن باجه ، يطلق عليه رجل المدرسة اللاتينية في أوروبا اسم أفينيس Avennepes ، ولا يعرف عن حياة ابن باجه في نشأتها وتطورها أشياء كثيرة من شأنها أن تعطى عنه ترجمة كاملة ، أو تعين على تأليف سيرة متكاملة عنه ، إلا إنه ولد في سرقسطة حوالي سنة 475هـ ، وانتقل منها إلى اشبيلية وغرناطة ، ويذكر المؤرخون أن ابن باجه استوزر لأبي بكرين إبراهيم الذي كان واليا على غرناطة ثم سرقسطة ، وراقب وزارته عشرون عاماً ، وبعد سقوط سرقسطة رحل ابن باجه إلى اشبيلية سنة 513هـ ، وصنف فيها كثيراً من مؤلفاته ثم قصد بعد ذلك إلى غرناطة ومن بعدها إلى فاس في بلاط المرابطين وهناك أحاطت به الدسائس لذبوع شهرته كطبيب بارع

فحسده منافسوه ودرسوا له السم فمات سنة 533هـ ، 1138م . ( انظر: صاعد : طبقات الأمم ، ص 83 ) .

(107) أنظر: عمرفروخ : تاريخ الفكر العربي ، دارالعلم للملايين ، بيروت 1981 ، ص 608 ،

وأيضاً : ماجد فخري : رسائل ابن باجه الإلهيه ، دار النهار، بيروت 1968 ، ص 17 .

(108) رسائل ابن رشد ، طبعة حيدرآباد (دائرة المعارف العثمانية ) 1946 ، رسالة في العقل

الهيولاتي ، ص 28 .

(109) محمد لطفى جمعه : تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب ، طبع القاهرة

1957م ، ص 81 ، ويرجع الفضل بالأحتفاظ بنص هذا الكتاب إلى الفيلسوف اليهودي

موسى النريوني وتظهر في نسختين خطيتين المخطوطة اليوديبانية وهي مفصلة لكن

ناقصة ، فقد نشرها ( آسين بلاسيوس ) ومخطوطة القاهرة (نشر ماجد فخري في كتابه عن

ابن باجه وهي أتم لكن موجزة ) انظر: عمرفروخ : تاريخ الفكر العربي ، بيروت 1972 ، ص

( 608 ) .

(110) رسائل ابن باجه الإلهية ، ص 37 .

(111) السابق : ص 39 .

(112) السابق : ص 40 .

(113) السابق : ص 42 .

(114) السابق : ص 43 .

(115) السابق : ص 37 .

(116) د . سعيد مراد : نظرية السعادة عند فلاسفة الإسلام ، مكتبة الأنجلو 1992 ، ص

137 .

(117) يبحث ابن باجه في المقالة الثالثة من رسالته تدبيرالمتوحد مسألة الصور

الروحانية وأصنافها والأفعال الصادرة عنها حديثاً مطولاً مما جعل هذه المقالة تشغل

أكثر من ثلاثة أرباع الرسالة مستعيدة آراء أرسطو في الموضوع ، تلك الآراء تشكل ما يطلق

عليه اليوم " علم النفس الأرسطي " ، ( انظر: د. محمد عابد الجابري : نحن والتراث ،

نشرالمركز الثقافي العربي 1993 ، ص 186 وما بعدها ) .

(118) الصورالروحانية عند ابن باجه فيها معادلة بين الروح والنفس ولكن لا النفس من

حيث هي نفس محرركة ، أي توصفها مبدا حركية طبقاً للتصورالأرسطي ، ومن هنا كانت

الصورالروحانية بهذا الاعتبارهي الجواهرالساكنة المحركة لسواها ، ومن هنا كانت

الصورالروحانية هو التصورات والأفكاروالمعاني التي تحرك الإنسان إلى الفعل ، ( انظر:

الرسائل : تدبيرالمتوحد ص 49 ) .

- (119) ينبه ابن باجه على أن النفوس والعقول التي تحرك الإنسان إلى الفعل ، وإلى تحصيل السعادة العقلية التي يتوخاها المتوحد ، ليست تلك النفوس والعقول الفلانة هي الفلسفة الفيضانية الفارابية السينوية ، وأن السعادة العقلية التي يجب البحث عنها هي دائرة العقل الإنساني لا خارجه ( انظر: السابق : ص 50 ) .
- (120) انظر: رسائل ابن باجه : تدبير المتوحد ، ص 50 .
- (121) انظر: السابق ، ص 47 ، 75 ، 76 ، 77 .
- (122) السابق : ص 79 – 80 .
- (123) تدبير المتوحد ، ص 47 .
- (124) السابق : ص 48 .
- (125) ابن باجه : رسالة الأتصال : ص 106 .
- (126) تدبير المتوحد : ص 48 .
- (127) ابن باجه : رسالة الأتصال : ص 106 .
- (128) انظر: تدبير المتوحد : ص 49 .
- (129) تيسير شيخ الأرض : ابن باجه ، دار الأنوار، بيروت (دت) ، ص 107 .
- (130) المصدر السابق ، ص 52 .
- (131) السابق : ص 59 – 61 .
- (132) تدبير المتوحد ، ص 57 .
- (133) السابق ، ص 79 .
- (134) السابق : نفس الموضوع .
- (135) السابق : ص 69 .
- (136) السابق : نفس الموضوع .
- (137) انظر: السابق ، ص 78 وما بعدها .
- (138) د. سعيد مراد : نظرية السعادة عند فلاسفة الإسلام ، ص 141 وما بعدها .
- (139) رسالة الوداع ، ص 118 .
- (140) السابق ، ص 119 .
- (141) السابق ، ص 120 .
- (142) تدبير المتوحد : ص 76 ، 77 .
- (143) د. محمد عابد الجابري : نحن والتراث ، ص 192 ، ومؤداه أن الصور الذهنية تكون أقوى وأنصح إذا حضرت في آن واحد هي قوى النفس الثلاث : الحس المشترك والمخيلة والذاكرة ، والمجاهدات الصوفية إنما ترمى إلى تجنيد قوى النفس المذكورة لتجميع على

- صورة ذهنية واحدة هي تلك التي يرسمها خيالهم عن الموضوع الذي ينشغلون به ، والتي ظنوا ان بإجتماعها تتحقق السعادة القصوى ، ويتم ذلك لهم بالتفرغ وبدون تعلم .
- (144) ابن باجه : رسالة الوداع ، ص 121 .
- (145) ابن باجه : تدبير المتوحد ، ص 55 .
- (146) السابق : ص 91 ويقصد ابن باجه بالعلوم النظرية تلك العلوم التي تحصل عن طريق الحدس او القياس .
- (147) السير : المدن .
- (148) تدبير المتوحد : ص 90 .
- (149) السير الامامية : المدن الكاملة .
- (150) تدبير المتوحد : ص 91 .
- (151) راجع الفارابي ، كتاب السياسة المدنية ، بيروت 1964 ، ص 42 وما بعدها ، وقارن ابن باجه إتصال العقل بالإنسان ضمن رسائل ابن باجه الإلهيه ص 155 وما بعدها ، والاتصال هنا لا يعنى أكثر من الصعود .
- (152) ابن باجه : رسالة الوداع ، ص 123 .
- (153) ابن باجه : تدبير المتوحد ، ص 55 .
- (154) ابن باجه : رسالة اتصال العقل بالإنسان ، ص 162 ، ضمن رسائل ابن باجه الإلهيه
- (155) يوحنا قمير: ابن طفيل ، ط / 2 ، دار المشرق ، بيروت 1986 ، ص 19 .
- (156) هو أبو بكر محمد ، بن عبد الملك بن محمد ... ابن طفيل القيسي ، ولد في أوائل القرن الثاني عشر، في وادي آش ، قرب غرناطة . لسنا نعلم كيف نشأ ، ولا على من تعلم ، إنما نعلم إنه أصبح فيما بعد طبيب أبي يعقوب يوسف ( 1163 - 1186م ) ، ونرى في رسالته ، حي بن يقظان ، معلومات طبية ، وفلكية ، ورياضية ، عدا مذهبه الفلسفي ، فقد كان شديد الولع بالعلوم والفلسفة ، مما يدل على ثقافة عميقة ، شاملة . وقد خدم ابن طفيل الخليفة أبي يعقوب بن يوسف بصفة طبيب ومستشار - كما أشرنا - ولما توفى هذا الخليفة سنة ( 581هـ / 1184م ) ، بقى ابن طفيل في البلاط موفورا الكرامة في عهد ابن أبي يعقوب وخليفته ، حتى وافاه الأجل سنة ( 581هـ / 1185م ) عن سن متقدمة . ( انظر في ذلك : المراكشي : المعجب في أخبار المغرب ، طبعة دمشق ، وزارة الثقافة 1978 ، ص 172 وما بعدها ) .
- (157) لم يصلنا من مؤلفات ابن طفيل سوى هذه الرسالة ، وتذكر القاريء أن " حي بن يقظان " هو عنوان أحد رسائل ابن سينا الإشرافية ، ولعل ابن طفيل اقتبس هذا العنوان عن سلفه المشرقي بغية التبسط في موضوع الحكمة المشرقية التي يشير إليها في مطلع الكتاب والتي تؤلف بالفعل محور فلسفته .

(158) أنظر: د. عبد الحليم محمود : ابن طفيل ، رسالة " حي بن يقظان" ، دارالكتاب المصرى ، ص 113 .

(159) أنظر: السابق ، ص 108 .

(160) المصدر السابق : ص 74 .

(161) الإشارة هنا إلى غلاة الصوفية من أمثال البسطامى والحلاج وغيرهم .

(162) سلامان وأسال رجلان عاشا فى جزيرة قريبة من جزيرة حي بن يقظان ، وتميزا بالسمو فى الوجدان والفهم والإدراك ، فتكيف سلامان صاحب الفكر العلمى الإجتماعى حسب مقتضيات العقيدة الشعبية وتدابيره فى إدراك الشئون العامة حتى أصبح ملكاً للجزيرة ، أما أسال وهو ذو طابع تأملى صوفى فإنه لم يستطع أن يتكيف حسب مقتضيات الظروف ، ووجد نفسه معزولاً فى بلده ، فقرر أن يهاجر الجزيرة المقابلة وهى فى اعتقاده خالية من البشر، فألتقى هناك بحي بن يقظان .

(163) أنظر: حي بن يقظان ، ص 89 وما بعدها .

(164) د. موسى الموسوى : من الكندى إلى ابن رشد ، منشورات عويدات ، بيروت (دت) ، ص 205 .

(165) د. إبراهيم بيومى مذكور: فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه طبع دار المعارف ، 1/ 58 وعنه يقول " ابن طفيل" ثم خلف من بعدهم خلف أخرجنا منهم نظراً ، وأقرب إلى الحقيقة ، ولم يكن فيهم أثقب ذهنياً ولا أصح نظراً ، ولا أصدق رواية من أبى بكر بن الصائغ - غير أنه شغلته الدنيا حتى أختارته المنية قبل ظهور خزائن علمه ، وبث خفايا حكمته ... ويختتم ابن طفيل عبارته قائلاً : فهذا حال ما وصل إلينا من علم هذا الرجل ، ونحن لم نلق شخصه .... (حي بن يقظان ) ، ص 76 .  
Munk : Melanges de philosophie Juive et Arabe, Paris, 1955.P.414 .

(166) د. على زيعور: الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة والتعاملية ، طبع دار الطليعة ، بيروت ، 1988 ، ص 411 .

(167) أنظر: حي بن يقظان ، ص 193، ضمن مجموع بتحقيق أحمد أمين ، دار المعارف ، مصر 1959 .

(168) أنظر: السابق : ص 194 .

(169) السابق : ص 131 وما بعدها .

(170) السابق : ص 199 .

(171) د. على زيعور: الحكمة العملية أو الأخلاق ، ص 418 ، وما يقول به ابن طفيل هنا على لسان " حي" إنما هو بيان لسمو العالم الإلهى على العالم الحسى وهو قول ينم عن فهم عميق للفلسفة والهدف منها على إنها التشبه بالله حسب الطاقة البشرية كما رأى

- الكثير من الفلاسفة الغرب . أنظر: (د. محمد عاطف العراقي : الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل ، ص 200)
- (172) أنظر: حي بن يقظان : ص 114 .
- (173) حي بن يقظان : ص 114 - 116 .
- (174) د. موسى الموسوي : من الكندي إلى ابن رشد ، ص 210 .
- (175) CORBIN (H) : Histoire de La Philosophie Islamique, Gablimard, 1964, P. 331 .
- (176) د. عبد الحى قابيل : المذاهب الأخلاقية في الإسلام ، طبعة القاهرة 1984 ، ص 216 .
- (177) السابق : ص 267 وايضاً : د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية 1/ 51 .
- (178) ابن طفيل : حي بن يقظان : ص 128 - 142 .
- (179) د. موسى الموسوي : من الكندي إلى ابن رشد ، ص 210 .
- (180) د. على زيعور: الحكمة العملية أو الأخلاق ، ص 421 .
- (181) د. على زيعور: السابق : ص 421 .
- (182) أنظر: ابن طفيل : حي بن يقظان : ص 211 وما بعدها ، والحكمة العملية المستمدة من الدين من وجهة نظر ابن طفيل ليست عاجزة في ذاتها ، وإنما العجز في عقل وطبيعة البشر، فلقد أدرك "حي" أن حظ الجمهور من الانتفاع بالشريعة هو أن يستقيم معاشه ، وتنتظم محاولاته دونما ترق فوق هذا المستوى من التعامل ، ولا يفوز بالآخرة من الجمهور إلا العدد القليل .
- (183) أنظر: السابق ، ص 230 .
- (184) Gibson (E) : History of Christian Philosophy in Middle Ages London, 1955, P. 641 .
- (185) د. محمد عاطف العراقي : الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل ، ص 201 .
- (186) هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد ، ولد في قرطبة سنة 520هـ / 1126م ، تبوأ منصب قاضى القضاء ، ولقب بفيلسوف قرطبة وتنوعت ثقافته في الإلهيات والفقه والطب والرياضيات والفلسفة . توفي سنة 595هـ / 1201 ، وبوفاته فقدت الفلسفة العربية آخر ممثل لها ، وتوقفت الحركة الفكرية في العالم الإسلامى لخمسة قرون على الأقل ( أنظر: أرنست رينان : ابن رشد والرشدية ، ص 4 ) .
- (187) يمكن حصر مؤلفات ابن رشد في أربعة أقسام : 1- شروح أو مؤلفات فلسفية وعلمية ، وهذه المؤلفات تقع في سبع وأربعين رسالة وكتاب طبع منها الكثير، ومن بين هذه الكتب الفلسفية كتاب " تهافت الفلاسفة " وكتاب : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال . 2- شروح أو مصنفات طبية ، وتقع هذه المؤلفات في خمس عشرة

- رسالة وكتاب . 3- مؤلفات فقهية وكلامية تقع في سبع رسائل وكتاب .
- 4- مؤلفات أدبية ولغوية تقع في ثلاث رسائل وكتاب ... ( راجع : دائرة المعارف البستاني 94 /3 - 95 ) .
- ( 188 ) أسقط ابن رشد سياسة المنزل وسياسة النفس من اهتماماته الفلسفية وردها إلى الفقهيات أو " مقاصد الشريعة " إلى أمور العوام وإلى مبدأ دفع المضرة . ( أنظر: د. على زيعور: الحكمة العملية أو الأخلاق ، ص 429- 430 ) .
- ( 189 ) والكتاب مفقود في نصه العربي أوله ترجمة عبرانية قديمة ، بإستثناء تعليقات قليلة أوردتها الدكتور عبد الرحمن بدوي في ثنايا نشرته لكتاب النيقوماخيا (الأخلاق لأرسطو) ، ( أنظر: السابق : ص 436 ) .
- ( 190 ) وهذا الكتاب هو تلخيص كتاب جمهورية أفلاطون وهو مبنى في جملته على جوامع جالينوس للجمهورية التي تنسب ترجمتها إلى حنين بن أسحق ، ومع أن الأصل العربي لهذا الكتاب قد فقد ، فتمت ترجمة إنجليزية حديثة عن أصله العبري للمستشرق روزنتال ، ( أنظر : - Rosenthal ( E . I . ) A verroes Commentary on Platos Republic, Cambridge, 1966 ) .
- ( 191 ) راجع ابن رشد : تلخيص الخطابة ، المقالة الثانية : القول في الصداقة والمحبة ( ص 148- 156 ) ، القول في الشجاعة ( ص 161- 163 ) ، القول في أخلاق الشباب ( المشايخ والكهول : ص 195- 202 ) .
- ( 192 ) نشرة كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة محمد الخامس ( ضمن أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي ، ط 1/ 1 سنة 1981 ) .
- ( 193 ) جوامع سياسة أفلاطون ، ص 111 .
- ( 194 ) جوامع سياسة أفلاطون ، ص 112 .
- ( 195 ) د. ماجد فخري : ابن رشد ، فيلسوف قرطبة ، منشورات دارالمشرق ، بيروت : ط / 2 ( دت ) ص 118 ، ويتميز شرح ابن رشد عن شرح الفارابي من عدة وجوه - - كما يتجلى في المدينة الفاصلة - ومنها أن الفارابي في المدينة الفاصلة لا يلتزم الموضوعات الواردة في المحاور أو الترتيب الذي ترد به ، كذلك فإن ابن رشد لا يكتفى بشرح الجمهورية بل يعتمد إلى تطبيق مبادئها على الأوضاع الإجتماعية والسياسية السائدة في البلاد الإسلامية آنذاك لاسيما الأندلس والمغرب .
- ( 196 ) جوامع سياسة أفلاطون ، ص 112 .
- ( 197 ) السابق ، نفس الموضوع .
- ( 198 ) السابق : ص 112 .
- ( 199 ) السابق : ص 112 .

- (200) السابق : ص 113 .
- (201) أنظر: السابق ، ص 113 .
- (202) قارن : أفلاطون / الجمهورية ، ترجمة حنا خباز، الطبعة الثالثة ، المطبعة المصرية (د.ت) ص 441 ، حيث يماثل أفلاطون بين طبقات الدولة الثلاث وقوى النفس الثلاث : العاقلة ، الغضبية ، الشهوية .
- (203) أنظر: السابق ، ص 115 .
- (204) جوامع ، ص 115 ، وقارن الجمهورية ، ص 114 .
- (205) لذلك ذهب أفلاطون إلى أن هذا الجزء ينبغي أن يكون حاكماً لكل أجزاء النفس ، فالعدالة فيها تقوم على خضوع كل جزء من أجزائها للعقل ، ( راجع : الجمهورية ، ص 442 ) .
- (206) أنظر: جوامع : ص 115 وما بعدها ، وهذا التصنيف المفصل لكل من أرسطو وابن رشد لمجموع الفضائل يختلف بعض الشيء عن تصنيف أفلاطون للفضائل في الجمهورية ، فأفلاطون يعتبر العفة من الفضائل الخاصة = بالتطبيق العامة ( الصناعات ) في الدولة ، وبالقدرة الشهوانية في النفس ، لا من الفضائل العامة الثلاثة ، وهو لا يتطرق إلى غير هذه الفضائل الرئيسية في الجمهورية إلا عرضاً .
- (207) أنظر: على سبيل المثال : د. علي زيعور، الحكمة العملية أو الأخلاق ، ص 436 .
- (208) السابق : ص 438 وما بعدها .
- (209) يقصد ابن رشد بالموسيقى الأقاويل المحكية ذات اللحن ، وهي بذلك تكون خادمة لصناعة الشعرالذي يؤثر في الصبية والأحداث أكثرمن الخطابة والبرهان ، فإذا رقاوا عن هذا الطور، استعملت معهم الأقاويل الخطابية والجدلية ، وفي الطوراالأخيرالبرهانية ( راجع : جوامع ، ص 123 ) .
- (210) جوامع ، ص 123 - 124 .
- (211) جوامع ، ص 124 ، قارن : الفارابي : تحصيل السعادة ، ص 78 وما بعدها .
- (212) جوامع ، ص 146 .
- (213) جوامع ، ص 198 وما بعدها ، قارن : أفلاطون : الجمهورية 522/ج - 531 / د السابق : ص 203 .
- (214) أنظر: جوامع : ص 115 وما بعدها ، قارن : الفارابي ، آراء ... ص 105 ، السياسة المدنية ، ص 79 .
- (215) السابق : نفس الموضوع ، وقارن آراء ص 106 .
- (216) قارن : الفارابي ، آراء ص 106 .
- (217) قارن : السابق ، ص 106 .

- (218) أنظر : فصل المقال ، ص 32 .
- (219) ابن رشد : تهافت التهافت ، تحقيق سليمان دنيا ، القاهرة : دارالمعارف 1965 ، ص 791 .
- (220) أنظر: السابق ، ص 541 .
- (221) يرى ابن رشد أن جبلة الفرد هي التي تحدد نصيبه من " التصديق " وذلك لأن طباع الناس متفاضلة في التصديق ، فمنهم من يصدق بالبرهان ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك ، ومنهم من يصدق بالأقوال الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية : فالناس إذن ينقسمون حسب طبائعهم إلى ثلاثة أصناف : - 1- برهانيون لا يصدقون إلا البرهان ، وهم الصفوة . - 2- جدليون يصدقون بالأقاويل الجدلية ، وهم أوسط في المرتبة خطابيون يقنعون بالأقاويل الخطابية أي العاطفية أو الوجدانية ، وهم جمهور العامة ( راجع : ابن رشد : فصل المقال ، ص 30 ) ، طبعة ثانية ، المطبعة المحمودية التجارية ، 19 .
- (222) المصدر السابق : ص 33 .
- (223) السابق : نفس الموضوع .
- (224) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة ، طبعة المطبعة المحمودية التجارية 1935 ، ص 64- 65 ، وابن رشد هنا يضع المتكلمين مع الخطابين أو الجمهور في منزلة واحدة ويفرض عليهم الانحصار داخل الحكمة المستمدة من الشرع من خلال منهج محدد هو " قياس الغائب على الشاهد " ويبيدهم بذلك عن مجال الفلسفة ومنهجها القائم على النظر والبرهان .
- (225) ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ، تحقيق وتقديم دكتور أحمد فؤاد الأهواني ، مكتبة النهضة المصرية سنة 1950 ، ص 189 ، وأيضا : د. إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه 52/1 ، د. عبد الحى قابيل : المذاهب الأخلاقية في الإسلام ، طبع القاهرة 1984 ، ص 388 .
- (226) وهذا الطريق في تحصيل السعادة عند ابن رشد ممكن أن يسميه بالطريق "الصاعد" للاتصال الذي يبدأ من المحسوسات ثم الصور الهيولانية ، فالصور الخيالية ثم الصور المعقولة ( أي اتصال العقل الهيولاني بالصور المعقولة ) وهو طريق ميسور لكل إنسان ، وذلك على عكس الطريق " النازل " للاتصال الذي يفترض وجود هذه الصور المعقولة وإنها تتصل بنا فنكتسبها ، وهو طريق لا يتيسر لكل إنسان فهو موهبه إلهية لأصناف السعداء فقط ، وهذا الطريق طريق الصوفية الذي رفضه ابن رشد وآثر بعد الفحص الطريق الأول ( أنظر: ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ص 60 ، وأيضا : د. عبد الحى قابيل: المذاهب الأخلاقية ، ص 288 ) .

- (227) ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ، ص 89 .
- (228) د. عمر فروخ : ابن رشد وفلسفته ، طبع بيروت ( دت ) ص 46 ، وايضاً : د. محمود قاسم فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام ، مكتبة الأنجلو ، القاهرة 1949 ، ص 279 .
- (229) ابن رشد : مناهج الأدلة ، ص 150- 151 ، ويربط ابن رشد بين دراسة النفس ونظرية السعادة فيذهب إلى أن معرفة السعادة الإنسانية والشفاء الإنسانى تتدعى معرفة ماهية النفس وطبيعة جوهرها وقد أفاض فى هذا المجال على منوال أرسطو .
- (230) على الرغم مما أثير حول ابن رشد من القول بابتكار خلود النفس شأنه فى ذلك شأن غيره من الفلاسفة ( على حد قول الغزالي ) والحقيقة أن ابن رشد قد أكد على القول بخلود النفس ، وإن كان اعترف بصعوبة البحث فى هذه المشكلة ، وله فى ذلك أدلة عديدة حصرها فى دليلين هما : الدليل الغائى ، والدليل القائم على طبيعة الصلة بين النفس والبدن ، ابن رشد : مناهج الأدلة ، ص 151 .
- (231) السابق : ص 151 ، والمسلمون فى فهم هذا التمثيل الذى جادت به شريعة الإسلام فى أحوال المعاد ثلاث فرق : الفرقة الأولى : رأت هذه الفرقة أن ذلك الوجود هو بعينه هذا الوجود الذى ها هنا من التعميم واللذة .
- الفرقة الثانية : رأت هذه الفرقة أن الوجود متباين وأنقسم أصحاب هذه الفرقة إلى قسمين :
- 1- طائفة : رأت أن الوجود الممثل بهذه المحسوسات هو روحانى ، وإنه مثل به بغية البيان .
  - 2- طائفة : رأت إنه جسمانى لكن اعتقدت أن تلك الجسمانية الموجودة هنالك مخالفة لهذه الجسمانية تكون هذه باليه وتلك باقية .
- (232) فرح انطون : ابن رشد وفلسفته ، طبع بيروت ( دت ) ، ص 46 .
- (233) وينبغى أن نقرر هنا إننا لو قسنا " جوامع سياسة أفلاطون " " بمدينة الفارابى الفاضلة " ، تبين لنا مدى اتساع الشقة بين الفيلسوفيين فى مقدار الإلمام بفلسفة أفلاطون ، ومع أن كلاً من الفارابى وابن رشد لم يطلعا على الجمهورية مباشرة ، وإنهما بنيا فلسفتهما السياسية على جوامع جالينوس لها - كما أشرنا - إلا أن معرفة ابن رشد بدقائق الجمهورية وجهل الفارابى النسبى بها ، أمر لا يتطرق إليه شك ، لدى النظر فى محتويات كل من الجوامع والمدينة الفاضلة ، فالمدينة الفاضلة أن هى إلا ملخص جامع للمذهب الإفلاطونى المحدث ، الذى انتشر بين العرب فى القرن العاشر، تكاد المشاكل السياسية والأخلاقية لا تحتل مكاناً فيه قط ، بخلاف مل من الجمهورية وجوامع ابن رشد ، ولو عمدنا إلى المقارنة التفصيلية بينهما لتبين للقارئ صحة ما نذهب إليه من قرب الشبه بينهما سواء من خلال المصطلحات السياسية والأخلاقية التى يستعملانها ، أو من خلال تبويب الموضوعات التى يطرقانها .