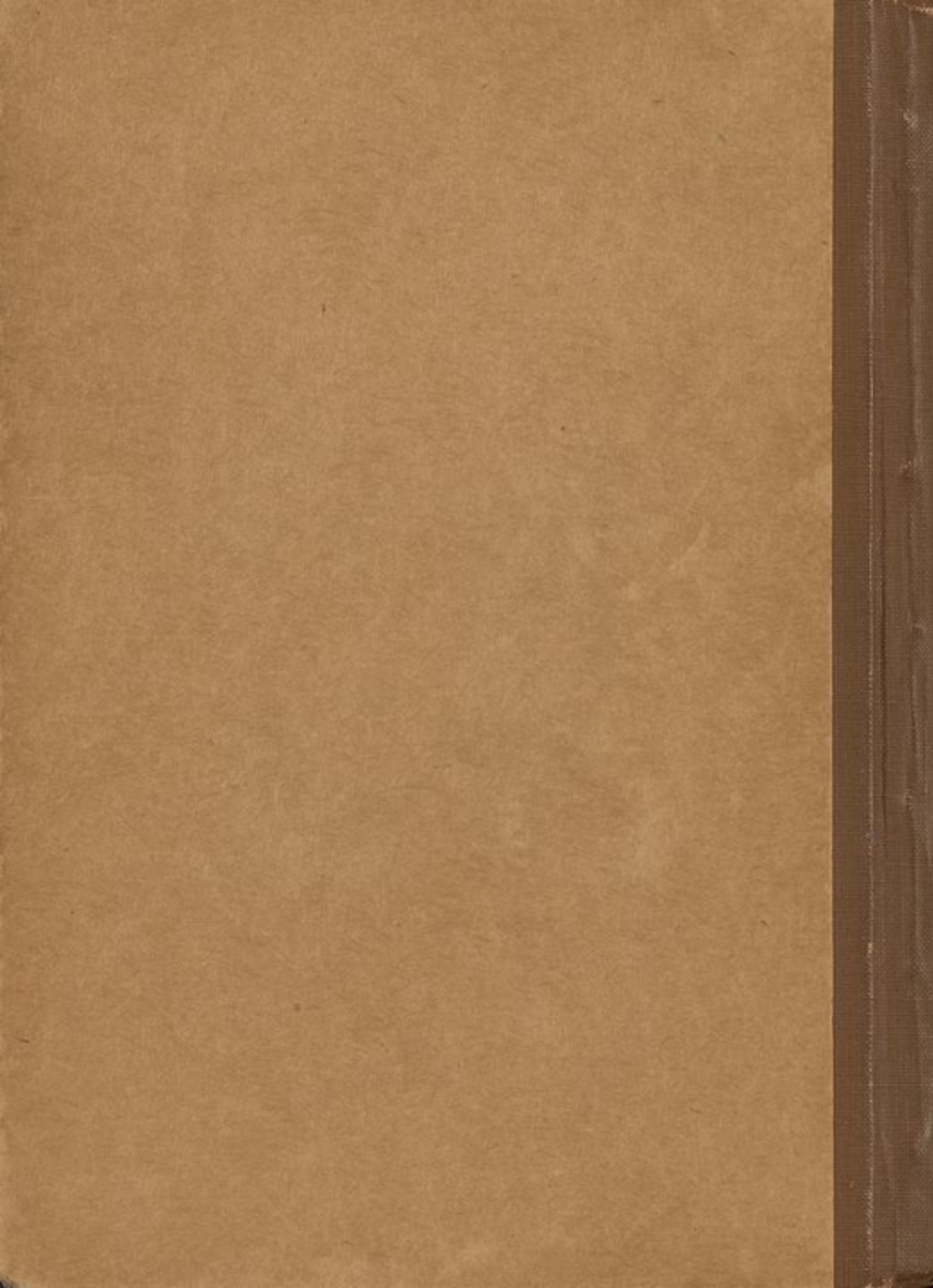
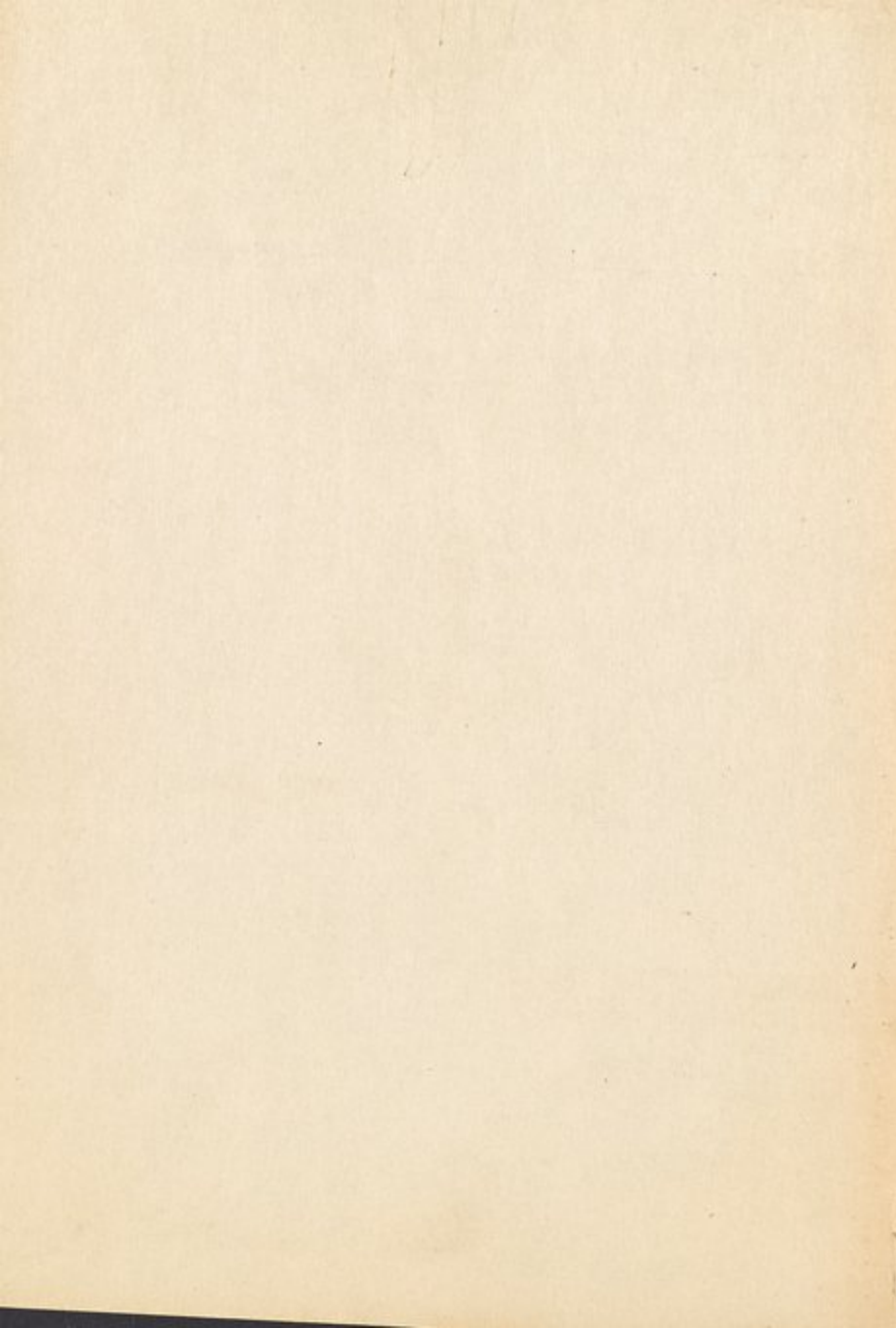


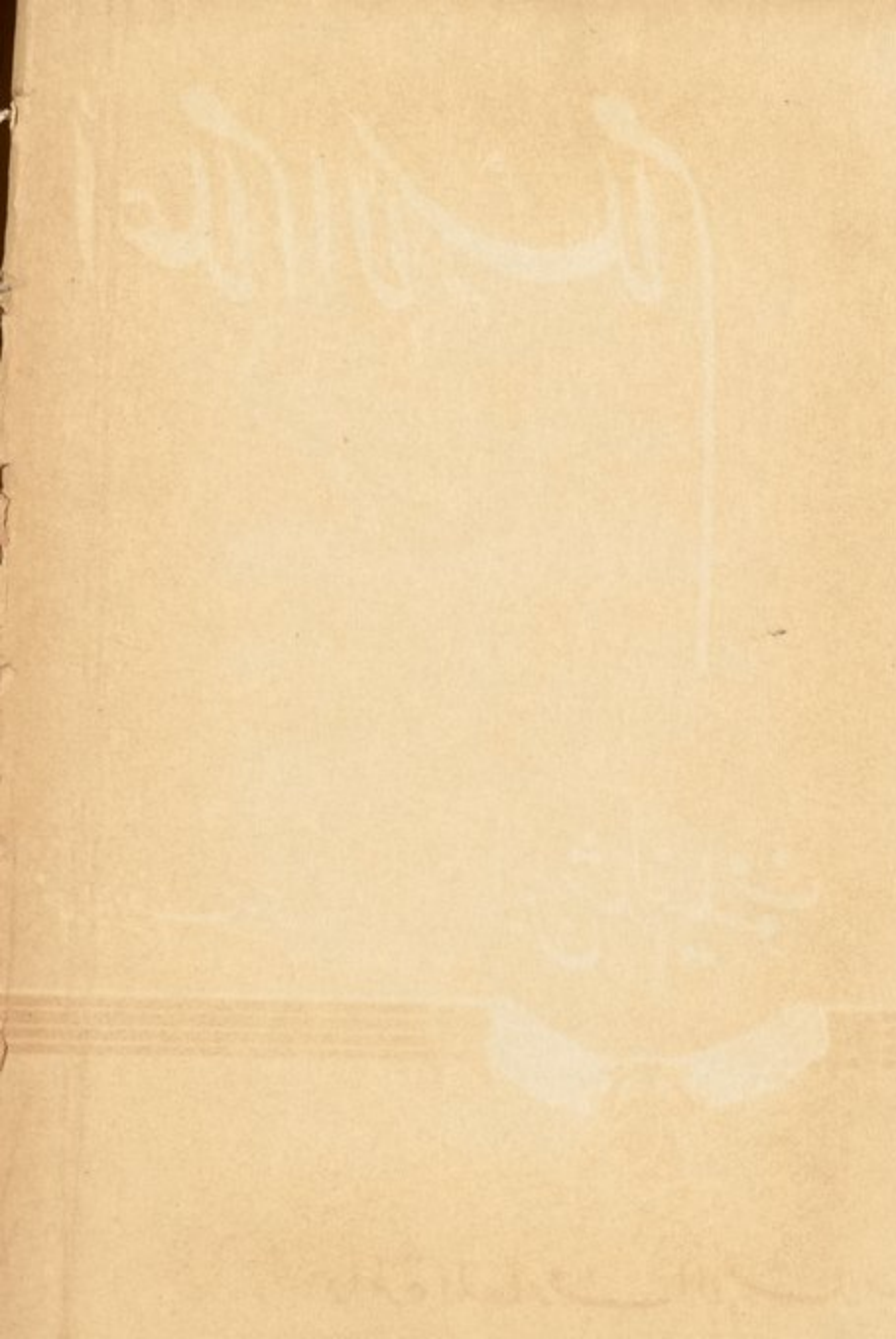


Columbia University
in the City of New York

THE LIBRARIES







أعلام الإسلام

ابن رشد لفيلسوف

محمد يوسف ميموني



دائرة المعارف الإسلامية

45-39141

Miss

1720 - 2070 Halab
12/7/45

لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية

اعلام الاسلام

ابن رشد الفيلسوف

محمد يوسف موسى

دار الكتب
مطبعة
القاهرة

مطبعة دار الكتب والمخطوطات
دار اجراء الكتب العربية
عيسى البابي الحلبي وشركاه

893.7991

Av 364

45-39141

COLUMBIA
UNIVERSITY
LIBRARY

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

عصره وأسرته

الأصل تتبعه الفروع كما يقول المعتمد على الله بن عباد في شعر له سنلّم به بعد حين ، أو أن الأصول عليها ينبت الشجر كما يقول غيره ؛ وهما تعبيران متقاربان يلخصان قانوننا من قوانين الوراثة إحدى سنن الله في خلقه ، يظهر أثره بوضوح - تساعد البيئة قانون الطبيعة الآخر - في ابن رشد الحفيد والبيت الذي نبت فيه ؛ سواء في ذلك ما يتصل بالصفات النفسانية الخلقية ، أو الصفات العقلية .

وأسرة ابن رشد من أكبر الأسر الأندلسية ، وتعتبر بوجه خاص من مفاخر قرطبة ؛ شغلت زمناً طويلاً مركزاً ممتازاً في الفقه والقضاء والسياسة ، وكانت موضع إجلال دولة المرابطين ثم دولة الموحدين ، على اختلاف هاتين الدولتين في النزعات والميول من ناحية العلم والعلماء وحرية التفكير .

لقد أسس عبد الرحمن الداخل ملكاً لبني أمية بالأندلس استمر من عام ١٣٨ هـ إلى عام ٤٢٧ هـ ، ولما ذهبت هذه الدولة تقاسم الأمراء أقاليم البلاد فكان ملوك الطوائف الذين عرفهم التاريخ ، وكان أشهرهم أمراً وأنهمم ذكراً المعتمد على الله أبو القاسم محمد بن عباد ملك إشبيلية ؛ فقد انتظم له في ملكه من بلاد الأندلس ما لم ينتظم لملك قبله ، أعنى من المتغلبين كما يقول المراكشي .

لكن الحذر قد يؤتى من مأمنه ! فقد كان بين المعتمد والفرنجية حروب وغزوات يصيب منها ويصاب ، فرأى أن يستنصر بـيوسف بن تاشفين ملك البربر بمراكش ، فكان ساعياً إلى حتفه بظلفه ، وكان ذلك سبب ضياع دولته .

ذلك بأن ابن تاشفين صغر ملكه في عينه بعد أن رأى الأندلس وعظمتها ، فعاد إلى بلاده وهو في الأندلس طامع ، وأخذ هو ومستشاروه يعملون الحيلة لامتلاكها ؛ فبدأ باستئذان المعتمد في أن يسمح لجماعة انتخبهم من خيرة أصحابه بالإقامة في بعض الحصون مرابطين في سبيل الله ، بينهم دعاة وأنصار انتهزوا الفرصة عند ما سنحت وهبوا لقيادة الثورة على ابن عباد حتى أسر بعد أن أبلى أحسن البلاء سنة ٤٨٤ هـ . واستقر أمر الأندلس بعد

هذا ابن تاشفين ، وعدَّ يومئذ - كما يذكر المراكشي - في « جملة الملوك
واستحق اسم السلطنة وتسمى هو وأصحابه بالمرابطين » .
ولما تم أسر المعتد ، وأجازوا به البحر إلى طنجة ، قال يعبر عن بعض
ما يحس به :

فليبدُ منك لهم خضوع	قالوا الخضوع سياسة
ع على في السم النقيع	والذ من طعم الخضوع
ملكي وتسلمني الجموع	إن تستلب مني الدني
لم تسلم القلب الضلوع	فالقلب بين ضلوعه
ع ، أيسلب الشرف الرفيع	لم أستلب شرف الطبعا
والأصل تتبعه الفروع	شيم الألى أنا منهم

على أن المرابطين لم يهنتوا طويلا بالدولة والملك ، فقد أرسل الله عليهم
الموحدين - بزعامه محمد بن عبد الله بن تومرت المهدي وخليفة عبد المؤمن
ابن علي - فتلوا عرشهم ، وأقاموا لهم دولة على أنقاضهم ، وتم لهم بالاستيلاء
على قرطبة وغرناطة فتح الأندلس كلها .

وفي سنة ٥٥٨ هـ توفي عبد المؤمن ، وولى الأمر ابنه أبو يعقوب يوسف
الملقب بالمنصور ، وهو الذي آزر ابن رشد وشجعه على التفلسف ، ثم ولى
بعده ابنه أبو يوسف يعقوب (٥٨٠ - ٥٩٥ هـ) وفي عهده كانت نكبة
ابن رشد وأصحابه بعد محاكمة لا ظل للعدل فيها .

وقد قلنا إن أسرة ابن رشد كانت موضع إجلال وتقدير هاتين الدولتين من ناحية العلم وحرية الفكر ، وهذا حق تؤيده وقائع التاريخ .

لقد كان المرابطون من أبعد الناس عن العلم والمدنية وسماحة الإسلام ، وكان مؤسس دولتهم لا يتأخر عن سحق الذين لا يملقون بقبول تعاليمه كلها متى وجد إلى ذلك الوسيلة . وكان من ضيق صدور رجالهم بما لا يعرفون من العلم والمعارف أن استولى الفقهاء على رأى يوسف بن تاشفين فكان لا يقطع أمراً دونهم ، وانهزوها فرصة ، فقبضوا عنده علم الكلام حتى استحكم في نفسه بغضه وبغض أهله ، وحذر منه وشدد في نبذه . ثم تمالى الفقهاء فأفتوه بأن كتب الغزالي ، وقد وجدت طريقها إلى بلاد المغرب ومنها الإحياء فيها غير قليل من الألحاد ، وأن صاحبها قد كفر بخروجه فيما ذهب إليه عن مذهب أهل السنة ، فكان أن استمع لهم وأمر باحراقها كما يروى المراكشي في كتابه المعجب ، والمؤرخ الألماني يوسف أشباخ في كتابه تاريخ الأندلس . وكان من ذلك أن أخذت معاهد العلم والمكتبات العامة تتناقص شيئاً فشيئاً ، وأن صار العلماء ينزويون ويستخفون .

أما الموحدون فقد كانوا على الضد من هذا كله : إيثار للعلماء وبخاصة أهل النظر منهم ، واستقدامهم ليكونوا بجوارهم في حضرتهم حتى ليتخذون منهم جالسا وأصدقاء . بل كان منهم الخليفة أبو يعقوب يوسف الذي دفعه

شرف نفسه وعلو همته إلى تعلّم الفلسفة وجمع كتبها من مختلف النواحي والأقطار^(١).

من أجل ذلك نجدهم يبيعون قراءة مؤلفات الغزالي ونحوها من كتب علم الكلام والفلسفة ، ويشجعون على دراستها . وكان من سعة صدورهم أن علماء من اليهود وصلوا إلى مركز المادة لبعض معاهد العلم في قرطبة وإشبيلية وغرناطة وبلنسية ومرسية بالأندلس ، كما يذكر المؤرخ أشباخ ، في ظل أمراء يعرفون للعلم قدره ويدفعون إليه ويشيرون عليه .

لهذا سارع العلماء إلى خذلان المرابطين أبناء الصحراء الجافة القاسية ، وشد أزر الموحدين رعاة العلم وأولى البصر به مجازاة لهم إحسانا بإحسان ، وحقّ لهم ذلك ؛ فقد كان هؤلاء يشترطون فيمن يقولون المناصب العامة ، كما يذكر أشباخ ، « توافر نوع من الثقافة العامة ، والالمام بمعظم العلوم الإسلامية المعروفة » .

وهناك مفارقة أخرى بين هاتين الدولتين ، اللتين شهد أيامهما ابن رشد وبيته ، ترجع إلى البيئة الأولى الطبيعية والاجتماعية لكل منهما .

لقد كان المرابطون — إلى ما ذكرنا — قساة غلاظ الأكباد ، وبعيدين إلى حد ملحوظ عما يوجبه الإسلام من الوفاء ولين الجانب والرحمة

(١) المراكشي ، نشر دوزي ص ١٧٠

بمن هان بعد عز . فهذا يوسف بن تاشفين استنجد به — كما قدمنا — ابن عباد ضد الفرنجة ، فلم يتركه حتى سلبه ملكه ، وأنزله وآله منزلة الهون في الأسر والضيق والذل حتى جاءهم الموت كما يذكروا المراكشي . أما الموحدون ، وقد أشربوا تعاليم الدين السمحة ، فقد كان من أول أمير لهم وهو عبد المؤمن ابن علي أن غلب يحيى بن عبد العزيز الصنهاجي على ملكه — بحماية وأعمالها — ورجع به وبأعيان دولته إلى مراكش ، وأمر لهم جميعا كما يذكروا المؤرخ السابق نفسه « بالمنازل المتسعة والمراكب النبيلة والكسبي الفاخرة والأموال الوافرة ، وخص يحيى من ذلك بأجزله وأسناؤه وأحفله ، ونال يحيى هذا عنده رتبة عالية وجاها ضخما ، وأظهر عبد المؤمن عناية به لا مزيد عليها » .

هذه مفارقة أخرى واضحة بين المسلكين ، سببها الفرق الكبير بين البيثتين والمنشأتين ، وما يكون عن ذلك من شيم وخلال .

هذا ، وابن رشد يذكروا بعض المستشرقين بأنه فيلسوف قرطبة ، إذ كانت تلك المدينة من مدائن الأندلس موطن بيته ومنبته ومغداه ومراحه ، وفيها يقول بعض شعراء الأندلس :

بأربع فاقت الأمصار قرطبة منهن قنطرة الوادي وجامعها

هاتان ثنتان ، والزهراء ثالثة والعلمُ أعظمُ شيءٍ وهو رابعها
ولا عجب ! فهى ، كما يقول ابن بسام فى الذخيرة ، « قرارة أهل الفضل
والتقى ، ووطن أولى العلم والنهى ، وقلب الاقليم ، وينبوع متفجر العلوم » .
ونعتقد أن ابن بسام لم يبالغ فيما وصف به هذه الحاضرة ؛ ففى نفع
الطبيب وغيره من المراجع الأصيلة التى أرخت الأندلس وعظمتها وأهلها
على ذلك دليل وأى دليل !

هذا المقرئ يروى عن على بن سعيد عن والده أن أهل قرطبة أشد
الناس عناية بالكتب ، وأن أعيانها كان من مفاخرهم أن يقال إن فلانا
عنده هذا الكتاب النادر ، وإن ذلك الكتاب عنده دون الناس جميعا .
وهذا خبر نأتى به على طول فيه ، يبين لنا كيف يكون الكلف بشراء
الكتب وتحصيلها حتى عند الجاهلين . قال الحضرمى : « أقمت مدة بقرطبة
ولأزمت سوق كتبها مدة أترقب فيها وقوع كتاب كان لى بطلبه اعتناء ،
إلى أن وقع وهو بخط فصيح وتفسير مليح فقرحت به أشد الفرح ، فجعلت
أزيد فى ثمنه فيرجع المنادى بالزيادة على إلى أن بلغ فوق حده ، فقلت له :
يا هذا أرنى من يزيد فى هذا الكتاب حتى بلغه إلى ما لا يساوى !
قال فأرانى شخصا عليه لباس رياسة ، فدنوت منه وقلت له : أعز الله سيدنا
الفقيه ! إن كان لك غرض فى هذا الكتاب تركته لك فقد بلغت به الزيادة

بيننا فوق حده ، فقال لى : لست بفقير ولا أدرى ما فيه ، ولكنى أقت
خزانة كتب واحتفلت فيها لأتجمل بها بين أعيان البلد ، وبقى فيها موضع
يسع هذا الكتاب ، فلما رأيته حسن الخط جيد التجليد استحسنته ولم أبال
بما أزيد فيه ، والحمد لله على ما أنعم به من الرزق فهو كثير ! قال الحضرمي :
فأخرجنى وحملنى على أن قلت له : نعم ! لا يكون الرزق كثيرا إلا عند مثلك !
يعطى الجوز من لا له أسنان ! وأنا الذى أعلم ما فى هذا الكتاب ، وأطلب
الانتفاع به يكون الرزق عندى قليلا ، وتحول قلة ما بيدى بينى وبينه » !

وإذا كان الشئ يذكر بالشئ ، فإن حديث هذا الحضرمي وسوق
قرطبة يذكرنا بمناظرة ، كانت بين ابن رشد نفسه والرئيس أبى بكر بن زهر
فى المفاضلة بين قرطبة وإشبيلية ، قال فيها فيلسوفنا الزميلة : ما أدرى ما تقول !
غير أنه إذا مات عالم بإشبيلية فأريد بيع كتبه حُمِلت إلى قرطبة لتباع فيها .
ونقول : وكفى بذلك فضلا عما سواها من مدائن الأندلس وحواضرها !
تلك قرطبة منبت ابن رشد ووطنه الأصغر . أما وطنه الأكبر ، أى
الأندلس عامة ، فبلغ من حب أهلها للعلم أن كانوا ينبعثون إلى طلبه بباعث
قوى من أنفسهم ، وكانوا يعنون بالعلوم كلها إلا الفلسفة والتنجيم فكانا
موضع عناية الخاصة ولا يتظاهرها بهما مخافة العامة كما يروى المقرئ ، اللهم إلا
إن كان أميراً أو خليفة يحب النظر الحر ويدعو إليه .

تلك كلمة عن قرطبة والأندلس عامة أمرائها وأهلها ، وعن العصر الذي عاش فيه ابن رشد وكان سجلا وعى ما ترك من علم وفلسفة ، ومنها عرفنا أن تلك البيئة وذلك العصر كانا يدفعان إلى العلم بصفة عامة دفعا شديدا ، ويشجعان على النظر الحر والفلسفة أحيانا .

ولمتكلم الآن عن ابن رشد في بيته ، قبل أن نتكلم عنه في نفسه وفلسفته .

نشأة

ابن رشد الجد أو الفقيه

هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد ، ولد في قرطبة في منتصف القرن الخامس ، وبرز في الفقه حتى صار كما يقول الضبي في بغية الملتمس : « أوحّد زمانه فيه » ، ونبت نباتا حسنا فعرف له المرابطون — والموحدون من بعد — فضله في الفقه والدين مع الخلق الكامل ، فصار صاحب الصلاة بالمسجد الجامع بقرطبة وقاضى الجماعة بها ، كما يذكر ابن بشكوال صاحب كتاب الصلة معاصره وأحد مؤرخى أئمة الأندلس وعلمائها ومحدثيها وفقهائها وأدبائها .

وكان لتقدمه في الفقه على جميع معاصريه مفخرة من مفاخر الأندلس ، ونجعة رائدى التفقه من جميع أقطارها ، والمرجع فى المشكلات وعظائم الأمور طيلة حياته . كما كان مشاركا فى علوم أخرى كثيرة ، « مع الدين والفضل والوقار والحلم والسمت الحسن والهدى الصالح » .

وبعد أن ذكر هذا المؤرخ الأندلسي قدرا من مؤلفاته ، ومنها كتاب المقدمات المشهور الذي عرفه المستشرقون أكثر من المسلمين ، أشار إلى أنه سار في القضاء بأحسن سيرة وأقوم طريقة ، ثم رأى الخير في أن يستعفى منه فأجيب إلى طلبه ، وعمل على نشر كتبه وتوالياً . كما أشار إلى أنه كان محبباً إلى الناس ، لحسن خلقه وسهولة لقائه وكثرة نفعه للمتصلين به ، فكان الناس يلجئون إليه ويعولون في مهماتهم عليه . واستمر كذلك حتى توفي عام ٥٢٠ هـ بعد أن اكتسحت عيناؤه بمرأى حفيده فيلسوفنا العتيد وأنس به عدة أشهر . ويكاد مؤرخو الأندلس وعلمائها ، ومنهم الضبي وابن بشكوال وابن الأثير ثم قاضي القضاة ابن فرحون في كتابه الديباج المذهب ، يجمعون على وصف ابن رشد الجدة هذا بما عرفنا في نفسه وخلقته وعلمه وحب الناس له وإكبارهم إياه ، وفي ذلك ما يستدعي أن نقف قليلاً .

هذا الثناء الذي لا تعقيب عليه ممن أروحه من العلماء المعاصرين له ، أو الذين تأخروا عنه قليلاً ، يؤكد لنا بحق حسن خلقه وجميل عشرته للناس وكثرة بره لهم ، حتى غلب ذلك ما يكاد يكون طبيعة من تحاسد النظراء وتعادي الأكفاء المعاصرين .

ابن رشد الأب

هذا ابن رشد الفقيه أو الجد ، أما ابن رشد الأب فقد يكتفى أن يقال فيه :
حسبه أن يكون ابن الجد وأبا الحفيد ، ولكنه مع هذا كان ابن أبيه في
الفقه والعلم فأخذ عنه وتفقه به ، وولى كذلك قضاء الجماعة كما ذكر ابن الأبار
الحديث الفقيه في كتابه المعجم ، كما ورث عنه الخير والفضل ، فكان محببا
إلى الناس باراً بهم كما يروى ابن بشكوال . وكانت وفاته في عام ٥٦٣ هـ
في شهر رمضان .

ابن رشد الحفيد أو الفيلسوف

تحدث ابن رشد الطفل من هذا البيت ، الذي له كما عرفنا المركز العالى
المرموق في العلم والقضاء ، والمنزلة الرفيعة لدى الأمراء ؛ ورأى الحياة عام
٥٢٠ هـ بمدينة قرطبة وهى سوق العلم ومركز العلماء في ذلك الحين .
ونشأ وهو فتى في هذه البيئة العلمية ؛ فدرس ما يدرس أمثاله من الفقه
والأصول وعلم اللغة والكلام والأدب ، وأخذ عن أبيه أبى القاسم في الفقه
ونحوه من علوم الدين فاستظهر عليه موطأ الإمام مالك ، وأخذ أيضا عن غيره
من جلة الفقهاء : أمثال أبى القاسم بن بشكوال ، وأبى مروان بن مسرة ،
وأبى بكر سمحون ، كما يذكر ابن الأبار في كتابه التكملة .

وفى اللغة والأدب كان ، كما حكى عنه أبو القاسم بن الطيلسان ، يحفظ ما أثر من شعر أبي تمام والمتنبي ، ويكثر التمثيل به فى مجلسه ويورد ذلك أحسن إيراد .

ولم يكتف فتانا أو رجلنا بعلوم الدين واللغة التى حذقها ، بل سمت به همته ودفعه عقله الطلعة إلى دراسة التعاليم (الرياضيات) والطب وغير ذلك من علوم الحكمة على أبى جعفر بن هارون الترجانى . وأبو جعفر هذا كان « مُحَقِّقاً للعلوم الحكيمة متقناً لها ، معتنياً بكتب أرسطوطاليس وغيره من الحكماء المتقدمين ، فاضلاً فى صناعة الطب متميزاً فيها » ، كما يذكر صاحب عيون الأنباء فى طبقات الأطباء .

وهكذا درس أبو الوليد أو الحفيد العلم من معينه ، وأخذ عن أعلامه ، وابتدأ فى العناية به منذ حدائته واستمر على هذه العناية به ، حتى ليرى ابن الأبار عنه « أنه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة بنائه على أهله ، وأنه سود فيما صنف وقيد وألف وهذب نحواً من عشرة آلاف ورقة » . ولعمر الحق ، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء !

علمه وفضله وخلقه :

وقد أعانتته تلك الدراسة الجادة العالمة على أن صار عالماً من أعلام عصره البارزين ، حتى صار « يُفزع إلى فتواه في الطب كما يُفزع إلى فتواه في الفقه » ، وحتى كان في علوم الأوائل (الفلسفة) « له الإمامة فيها دون أهل عصره » ، مع الحظ الوفور من الإعراب والآداب ، ومع صحة النظر وجودة التأليف والبصر الدقيق الأملعى بالأصول والفروع . وقصارى القول ، فإن الذين ترجحوا له ، من العلماء المعاصرين أو الذين تأخر بهم الزمن عنه ، يكادون يجمعون على أنه لم ينشأ بالأندلس مثله كمالا وعالما وفضلا .

كذلك يصور لنا هؤلاء المؤرخون الثقات ابن رشد الحفيد في دراساته وعلمه . أما في صفاته النفسية وخلاله وأخلاقه فيكفي أن نورد حكم ابن الأبار إذ يقول : « وكان على شرفه أشد الناس تواضعا وأخفضهم جناحا » ؛ وأنه « تأثلت له عند الملوك وجاهة عظيمة ، فلم يصرفها في ترفيع حال ولا جمع مال ، إنما قصرها على مصالح أهل بلده خاصة ومنافع أهل الأندلس عامة » .

وهنا مواضع يصح أن نقف فيها وقفات قصيرة .

لقد كان ابن رشد إمام عصره في الفقه وعلوم الفلسفة ، وكان مع ذلك

أشد الناس تواضعا وأخفضهم جناحا ، فهل هذا علة لذلك ؟ أو الأمر بالعكس ، أى أنه كان كبيرا فى علمه فكان كبيرا فى تواضعه ؟ نعتقد أن هذا هو الصحيح المعقول الذى يتفق مع طبائع الأمور والأشياء .

إن الجاهل إذا عرف مسألة من مسائل العلم ، ولو كانت هينة ، تاه بها وانتفخت أوداجه وظن أنه أوتى ما لم يُؤْت غيره . مثله فى هذا مثل المحروم ، المحدود الأفق والمضيق عليه فى الرزق ، يمشى مصعرا خذه للناس إن كسب فى يده أكثر مما كان يرجو وأكثر مما يحتاجه ليومه .

أما الغنى فلا يمكن أن يستظيره الفرح أو يزدهيه ربح لم يكن فى مرجوه مهما كان كبيرا ، لأنه حين يقيس نفسه بغيره من أصحاب الملايين لا يجد نفسه بتليد ماله وطريفه شيئا مذكورا ، فلم الزهو والكبرياء إذا ؟

وكذلك العالم الذى ينتقل من لون من ألوان المعرفة إلى لون آخر ، وكما انتقل من حل مشكلة علمية تبدت له أخرى ، هو دائما فى كد عقلى وتعب فكرى ، وخاتمة المطاف أو الطواف تكون شعوره بقلّة العلم وصغر النفس وعجز العقل عن أن يحيط بالكون كله ، أرضيه وسمواته وما فيها من الملائ الأعلى ، وما فوق ذلك كله من مقام الألوهية الذى جل عن أن يحيط به عقل أو إدراك . والنتيجة الطبيعية والنفسية أن يغدو كلما عمق علمه ، كلما اشتد تواضعه ولان جانبه .

والوقفة الثانية هي أن فيلسوفنا كان ذا حظوة وجاه عظيمين عند الملوك والخلفاء فلم يفد من ذلك لنفسه ، بل قصر هذا على خير أهل بلده خاصة والأندلس عامة ، والأمر في نظري جد طبيعي .

إنه قد وهب نفسه للعلم ، وجعل غايته التي يهدف لها معرفة الحقيقة ، ولذته هي في أن يدرك من هذه الحقيقة حلقة بعد حلقة أو طرفا بعد طرف ، وهذه اللذات العميقة المتصلة أو المتجددة تستهويه وتعلو جدا في نظره حتى لا يوازن بينها وبين لذات جمع المال ورفاهة العيش وطيب الحياة .

من ثم فهو لا يبالي هذه اللذات ونحوها ، ما دام قد جعل همهم ووكده المعرفة الحقة ، وما يكون في إدراكها من لذة عقلية روحية هي أسمى ضروب اللذات . ومن ثم كانت نزعتُه الاجتماعية وحبهِ الخير الناس جميعا . فهو يجد لذة أخرى في أن ينفق من جاهه وماله — أو يقصر جاهه وماله — على المحرومين من اللذات العقلية التي جعله الله أهلا لها بما ينفق من عقله وتفكيره .

وهناك وقفة ثالثة بعد هاتين : إن الذين ترجعوا لفيلسوف قرطبة وصفوه بأن الدراية كانت أغلب عليه من الرواية^(١) ، وهذا الوصف يتيح لنا أن نقول إن نزعتَه إلى الفلسفة بدت أول ما بدت في الفقه .

(١) يراجع مثلا كتاب التكملة لابن الأبار .

ذلك بأن الذى يعتد برأيه وتفكيره ، ويحاول أن يدرى ويبحث بعقله لا أن يروى ويصدق ما يرويه كله فحسب ، ويجتهد فى تعرف علل الأحكام الشرعية على اختلافها باختلاف الأئمة والفقهاء ، ويوازن بين هذه الآراء بعقله ونظره — ذلك الذى يكون هذا حاله فى الفقه ، لا يكون بعيدا عن الفلسفة ، بل يكون قد دخل فيها من بعض نواحيها ، ما دامت الفلسفة هى البحث عن العلل ومحاولة فهم العالم وقوانينه .

وإذا ، فمن الممكن ، بل من السهل الميسور ، أن نرى فى ابن رشد الفقيه الآن ابن رشد الفيلسوف فيما يأتى من الزمان .

وأخيرا ، نقف وقفة رابعة وأخيرة نتصل برأيه فى الفقه ، وننتقل بعدها إلى حياته العملية .

إنه لا يرى شعائر الدين وأوامره أمورا تعبّد الله بها عباده ، ليكون لهم ما يتطلعون إليه فى الدار الآخرة من حور وولدان وجنات فيها من اللذات والمتع ما لا يخطر على قلب بشر . إن الدين فى رأيه يرمى بشعائره وأوامره إلى غايات خلقية واجتماعية بها صلاح المجتمع وسعادته . وهذه النظرة السامية نجدها واضحة تمام الوضوح فى خاتمة كتابه القيم « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » .

لقد بين فى هذا الموضع أن من أوامر الدين وأحكامه ما يرجع إلى تربية

الفضائل النفسية المعروفة ، ومنها ما يعود الغرض منه إلى تثبيت العدالة الخاصة والعدالة العامة في الأموال وغير الأموال ، ومنها ما هو سنن واردة في الاجتماع الذي هو شرط في حياة الإنسان وحفظ فضائله العملية والعلمية وهى المعبر عنها بالرياسة ، ولذلك لزم أيضا أن تكون سنن الأئمة والقوام بالدين .

وهكذا ، نلمح هذه النظرة في آرائه الفقهية في هذا الموضوع ، وفي مواضع أخرى كثيرة ، من هذا الكتاب .

عمله في القضاء :

إن رجلا هذا شأنه في الفقه والعلم بصفة عامة ، وتلك أخلاقه وخلالله النفسية العالية ، كان لابد من أن يتصل بالخليفة ، ومن أن يعرف له هذا قدره ومقدار ما يفيد العلم وتفيده الأمة منه .

لهذا نراه سنة ٥٤٨ هـ (١١٥٣ م) بمدينة مراکش حيث خليفة الموحدين أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن وصفيه ابن طفيل الفيلسوف المعروف . فقد كان الخليفة شديد الشغف به والحب له ، حتى ربما كان يقيم عند الخليفة بقصره أياما ليلا ونهارا ، كما كان ينوه بالعلماء ويستقدمهم إلى حضرته ويحضره على إكرامهم ، كما يحدثنا المرآ كشى .

وفي هذه المدينة وجد ابن طفيل الفرصة سانحة لتقديم ابن رشد الفقيه

للخليفة المتفلسف ، بعد أن دبر أمر هذا التقديم بينه وبين الخليفة ، فكان ذلك كما يقصه بنفسه رجُلنا ، إذ يقول :

« لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبا بكر ابن طفيل ليس معهما غيرهما ، فأخذ أبو بكر يثنى عليّ ويذكر بيتي وسأني ويضم إلي ذلك أشياء لا يباعها قدرى . فكان أول ما فاتحنى به أمير المؤمنين ، بعد أن سألتني عن اسمي واسم أبي ونسبي ، أن قال لي : مارأيهم في السماء ، أقديمة هي أم حادثة ؟ فأدركني الحياء والخوف ، فأخذت أتعلم وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة ، ولم أكن أدري ما قرر معه ابن طفيل ، ففهم أمير المؤمنين مني الروع والحياء . فالتفت إلي ابن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التي سألتني عنها ، ويذكر ما قاله أرسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة ، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم ، فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له . ولم يزل يبسطني حتى تكلمت ، فعرف ما عندي في ذلك ، فلما انصرفت أمر لي بمال وخلعة سنينة ومركب . »
وقد كان لهذه المقابلة ، أو هذا الاختبار الناجح ، أثره العاجل ، فإن أبا الوليد نفسه يتم الحديث فيقول :

« استدعاني أبو بكر بن طفيل يوما فقال لي : سمعت أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة أرسطوطاليس أو عبارة المترجمين عنه ، ويذكر غموض

أغراضه ، ويقول : لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهما جيدا لقرّب مأخذها على الناس . فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل ، وإني لأرجو أن تني به لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وشدة نزوعك إلى هذه الصناعة ، وما يمنعني من ذلك إلا ما تعلمه من كبره سني واشتغالي بالخدمة وصرف عنايتي إلى ما هو أهم عندي منه . قال أبو الوليد : فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطوطاليس .

وبرغم ثقل التبعة التي حُمِّلها ابن رشد ، فقد كان عليه واجب آخر يجب أن يقوم به ، وهو ولاية القضاء كما كان أبواه من قبل .
ولى القضاء إذًا ، والقضاء في الأندلس وفي غيرها من البلاد الإسلامية في ذلك العصر منصب له خطره وجلالته ، وحسبنا من منصب يجعل لصاحبه — كما يقول المقرئ — أن يستقدم الخليفة لمجلس القضاء إن ادّعى عليه حق من الحقوق !

وأوجب عليه هذا العمل أن يتنقل بين إفريقية والأندلس . فقد ولى أولا قضاء إشبيلية سنة ٥٦٥ هـ ثم ولى القضاء بقرطبة سنة ٥٦٧ هـ ، وبعد هذا في العام التالي صار قاضي القضاة أو قاضي الجماعة ، فالتسميتان واردتان لمنصب واحد . ومن هذا اليوم افتعد كرسي جده وأبيه من قبل ، وتمت نعمة الله عليه إذ ولى مع قضاء الجماعة منصب الطبيب الخاص للخليفة .

وفي كل هذه الفترة من حياته التي كان إليه القضاء فيها ، نجده — كما يروى الذين ترجموا له — محمود السيرة عند العامة والخاصة وعند الخليفة أيضاً ، وينفق من نفسه وماله وجاهه ليكون خيراً لأهل بلده خاصة ولأهل الأندلس عامة ، كما ذكرنا من قبل .

شعوره برسالته :

حينما قرّب ابن طفيل ابن رشد الحفيد من الخليفة وقدمه إليه ، وحينما ندبه لتلخيص كتب المعلم الأول وشرحها ، لم يفعل ذلك اعتباطاً أو عن هوى أو ميل خاص ؛ بل لنقل إنه فعل ما فعل عن ميل خاص لأبي الوليد يرجع إلى عرفانه به وباستعداده وحبه للعمل الذي ندبه له ، وقدرته على الاضطلاع بالرسالة التي كُلف بها .

إنه فكر وقدر ، وأطال التفكير والتقدير ، فلم ير غير الحفيد حريّاً بما رغب فيه الخليفة أبو يعقوب ، من فهم كتب أرسطوطاليس فهما جيداً ثم تقريبها إلى الناس ، لما يعلمه فيه من استعداد لهذا العمل العظيم . وكان أبو الوليد جديراً بما حُمِّلَه وصادف هوى في نفسه وانفاقاً مع نزعتها الفلسفية . وكان من ذلك أن لم يقل — وقد نال من جاه الخليفة والخطوة لديه حتى صار قاضى القضاة وطيبه الخاص — : الآن ألقِ عصاها واستقر بها النوى !

ولم يقنع بشيء مما نال أو بما نال كله ؛ كما يقنع من همه جاهد يستطيل به على الإخوان والنظرء ، ومنصب يركب به الرقاب وينيله ما يشاء ويرضى من هناء الحياة ومتعتها ولذاتها .

إن همه كان شيئاً آخر ، وإن غايته كانت غاية أخرى ، وإنه ليشعر شعوراً عميقاً بتلك المهمة أو الرسالة التي نيظت به وبالغاية التي يجب أن يسعى إليها ويعمل لها ، وإن هذا الشعور أو الإحساس ليظهر منه واضحاً ملموساً في مناسبات عديدة مختلفة وهو يحمل تكاليف منصب القاضي الأكبر .

إنه وهو في القضاء كتب الجزء الأكبر من كتبه التي خلدت اسمه وجعلته عالماً من الأعلام ، كما أنه عني بتسجيل بعض تواريخ ما كتب بضروب مختلفة من التسجيل .

ففي آخر شرحه لكتاب الحيوان يذكر أنه انتهى منه في شهر صفر سنة ٥٦٥ في مدينة إشبيلية وهو قاض بها بعد أن انتقل إليها من قرطبة . وفي آخر شرحه الوسيط لكتاب الطبيعة يبين أنه أتمه هذا العام بإشبيلية أيضاً بعيداً عن كتبه ومستنداته العلمية . وفي شروحه لكتاب الآثار العلوية « Les Météorologiques » ذكر لنا أنه لم يشهد الزلزال العظيم الذي حصل بقرطبة سنة ٥٦٦ هـ ، لأنه كان بإشبيلية في ذلك الوقت ، وإن كان قد عاد إلى قرطبة بعد ذلك بقليل .

ونرى إحساسه القوي برسالته وبأن حياته قد لا تتسع لها ، مع رغبته في القيام بها بقدر وسعه ، يتجلى واضحاً في أنه في آخر الكتاب الأول لمختصر « المجسطي » يذكر أنه أوجب على نفسه أن يقصر جهده على القضايا التي لا غنى عنها ، كما يرى نفسه شبيهاً برجل اندلعت النار في داره فجأة فهو لا يجد من الوقت إلا ما يتسع لإتقاذ أعز الأشياء عنده وآثرها لديه وأشدّها ضرورة للحياة

وأخيراً ، نحس هذا الإحساس أقوى مما أحسناه من قبل ، إذا عرفنا أنه أتم شروحه المتوسطة على الخطابة والبلاغة وعلى ما بعد الطبيعة سنة ٥٧٠ هـ وهو مضى الجسم منهوك من التعب ومن مرض خطير ألح عليه في ذلك الحين ، وأنه أسرع بكتابة السطور الأخيرة من كتاب ما بعد الطبيعة وهو مريض هذا المرض الشديد خشية أن يترك هذا العمل غير تام ، وفي مرجوّه — إذا مدّ الله في عمره — أن يكتب على هذا الكتاب وغيره من كتب المعلم الأول شروحا أطول وأوفى . وكان من حسن حظ العلم والفلسفة أن أناله الله بما رجاه . وقد أعانه عليه أنه بعد أن تقدمت سنه اعتزل أعماله الرسمية ليتوفر على إتمام تلك الأعمال الفلسفية الكبيرة .

فيما ذكرنا ، بل في بعضه ، دلالة أو دلالات على أن ابن طفيل بتوجهه لابن رشد برغبة الخليفة في شرح أرسطوطاليس وتقريبه للأفهام ، صادف

نفساً راغبة ، وفكراً نافذاً ، وشعوراً بالرسالة مرهفاً ، وإرادة قوية مسعفة .
ولذلك كله تم لهم جميعاً ما رجوه من شرح المعلم الأول ، كما تم لفيلسوف
قرطبة ما عمل له دهرًا طويلاً من عمره ؛ وهو التوفيق بين الدين والفلسفة ،
والانتصاف لهذه بعد ما كاله لها الغزالي من ضربات .

هذه الرسالة ما هي ؟

لا يكفي لتعرف منزلة علم من أعلام الفلسفة أو الفقه أو الأدب أو الفن
مثلاً ، أن نزن ما برع فيه من هذا اللون أو غيره من ألوان المعرفة ؛ بل
لا بد مع هذا من التساؤل عن البواعث التي وجهته التوجيه الذي اختص به
في دراسته ، والهدف أو الرسالة التي ملكت عليه أمره وعمل لها طول حياته
والتي تعتبر إلى حد كبير مفتاحاً لفهم نزعاته واتجاهاته .

فإذا كان الأمر كذلك ، فما البواعث أو العوامل التي دفعت فيلسوف
قرطبة إلى الفلسفة وبحث صلاتها بالشرعية ؟ وما الرسالة التي ملكت عليه
أمره واتخذ الوسيلة وسيلة لها وعمل جاهداً على الوصول إليها ؟

هذه الرسالة على ما نعتقد كانت الانتصاف للفلسفة ورد اعتبارها لها
وإحياءها بعد ما لقيت من الغزالي ، والتوفيق بينها وبين الدين أو الشريعة .
وتلك الرسالة أسمى الرسائل التي يندب لها نفسه فيلسوف متدين ، وهي

مع هذا رسالة جعلتها أمراً لازماً الظروف التي اجتازها التفكير الإسلامي قبل ابن رشد وكان يجتازها في عصره أيضا .

ذلك بأن الإمام الغزالي ندب نفسه للرد على الفلاسفة فيما رآه منافياً للدين ، حين لم ير - كما يقول - أحداً من رجال الإسلام صرف عنايته لذلك ، كما ذكر لنا في المنقذ من الضلال . وكان من هذا أن شهر عليهم حرباً لا هوادة فيها ، واستعمل فيها كل ما قدر عليه من سلاح ، وانتهى بالحكم عليهم بأنهم مبتدعون ملاحدة في كثير مما ذهبوا إليه ، وكفرة مارقون من الدين في بعض ما أدام إليه تفكيرهم الذي تأثروا فيه أيما تأثر بفلاسفة الإغريق . وهنا يجب أن نقف قليلاً لنعرف ما ذا قصد إليه الغزالي من تلك الحرب .

لقد كان من غرض حجة الاسلام من هذه الحرب التي أوقد نارها بشدة أن يصرف الناس عن الفلسفة ، ببيان أنها لا تتفق والدين ، وعن الفلاسفة بدمغهم بميسم الاحاد والكفر . ونحن جميعاً ندرك ما في اتهام مفكر بأنه يعنى بالفلسفة في ذلك الزمن ، فكيف إذا اتهم بعنف من حجة الاسلام الغزالي بأنه كافر ! لا ريب يكون جزاؤه تبرؤ المسلمين منه واستحلال دمه وإعدام مؤلفاته .

وقصد كذلك نزع الثقة من الفلاسفة من ناحية التفكير ، بعد أن

طعنهم في عاطفتهم الدينية ، حتى لا يُخدع أحد بتعاليمهم ، وقد ظهر هذا القصد منه ظهوراً واضحاً .

نراه يصرح بأن الرياضيات من العلوم الفلسفية وإن كان لا سبيل لإنكارها ولكن من ينظر فيها « يحسن بسبب ذلك اعتقاده في الفلاسفة فيحسب أن جميع علومهم في الوضوح كهذا العلم ، ثم يكون قد سمع من كفرهم ما تتداوله الألسنة فيكفر بالتقليد المحض » . ولهذا « يجب زجر كل من يخوض في تلك العلوم ... فقل من يخوض فيها إلا وينخلع من الدين » . كما ينهى لمثل هذا السبب عن قراءة كتبهم في الأخلاق ، حتى لا يغتر أحد بما مزجوه بها من الحكم النبوية والكلمات الصوفية^(١) .

بل إن هذا القصد ظهر منه أول ما شرع في كتابه « تهافت الفلاسفة » فنراه يذكر في المقدمة أنه ألفه للرد على الفلاسفة الأغبياء الذين تجملوا بالكفر تقليداً ، لظنهم أن ذلك يدل على حسن الرأي ويشعر بالذكاء « فضلوا وأضلوا عن سواء السبيل » .

وأخيراً ، كان من غرضه في حربه تلك أن يشير إلى أنه هناك بعد الوحي طريق آكد من العقل في معرفة الحقيقة وآمن وأكثر رحابة منه ، وذلك هو التصوف . وقد كان طبعياً ومنطقياً من الغزالي ، بعد أن بين قصور العقل

(١) المنقذ من الضلال في مواضع مختلفة .

الذى عليه وحده يعتمد الفلاسفة فى الوصول إلى الحقيقة ، أن يدلنا على طريق آخر للوصول إليها .

بهذا الطريق ، أو بالتصوف ، انكشفت له الحقائق ؛ ولم يكن ذلك - كما يقول - بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة . ولذلك نجده يوقن أن الصوفية هم الذين أحسنوا اختيار الطريق إلى الله وإلى الحقيقة ؛ « فإن جميع حركاتهم وسكناتهم فى ظاهرهم وباطنهم مقبسة من نور مشكاة النبوة ، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به » .

هكذا هاجم الغزالى الفلسفة والفلاسفة من هذه الطرق ، مريداً الخط من الفلسفة وصرف الناس عنها وعن رجالاتها ، واعتقد أنه نجح فيما أراد إلى حد كبير .

إنه من الحق القول بأنه - بعد الغزالى - عدم العالم الإسلامى فى الشرق فيلسوفاً من طراز الفارابى وابن سينا ، بل صارت الدراسات الفلسفية تكاد تنحصر فى اقتباس ما يتفق والعقائد الدينية من مذهب المعلم الأول أو الشيخ الرئيس أو غيرها ، كما فترت العناية بمسائل الطبيعة وما بعد الطبيعة ، وزادت بالعلوم العملية كالأخلاق والسياسة ، كما يذكر المستشرق دى بور فى كتابه

تاريخ الفلسفة في الإسلام ، وجاء ما يمكن أن يسمى بعصر الشروح والخواشي والتعليقات والمختصرات .

فإذا تركنا المشرق إلى المغرب ، وجدنا ابن باجه وابن طفيل ، وهما من معاصري ابن رشد ، قد عملا — كل بقدر وسعه وعلى طريقته — على إحياء الفلسفة ، كما ترك الثاني بصفة خاصة أثرا يدل بوضوح على رأيه في التوفيق بين الفلسفة والشريعة وعلى ما بذل من جهد في هذا السبيل ، ونعني بهذا الأثر القيم « قصة حي بن يقظان » . في هذه القصة الفلسفية نرى أنه حينما التقى حي بن يقظان الذي انتهى إلى الحقيقة بالنظر والتفكير بالبطل الآخر أسأل الذي عرفها من الدين ، وروى كل منهما للآخر قصته ، عرفا أن الحقائق التي عرفت بالدين والفلسفة متطابقة تطابقا تاما . ولهذا ترى المراكشي والمقرئ يصفان ابن طفيل باجتهاده في التوفيق بين الحكمة والدين .

حالة كهذه ، التي وُجد فيها فيلسوفنا ، كانت تتطلب بلا ريب من يعمل بقوة على الانتصاف للفلسفة وإحيائها والتوفيق بينها وبين الشريعة ، وقد كان ابن رشد هو المرجى لهذه الرسالة ؛ فقد جمع بين الاستعداد لها ، والخطوة لدى أمير يشجع على الفلسفة ويقرب رجالها .

وإذا كانت محاولة ابن رشد التوفيق بين الحكمة والشريعة هي أهم الوسائل التي رآها لتحقيق الرسالة التي ندب نفسه لها ، وإذا كان هذا التوفيق

في نفسه غاية جليلة صرف فيها كثيرا من جهوده ، وإذا كانت هذه المحاولة منه ومن أسلافه فلاسفة الإسلام بصفة عامة هي معقد الطرافة في الفلسفة الإسلامية كما يقول المستشرق الفرنسي « Léon Gauthier ليون جوتيين » إذا كان الأمر كذلك ، فإننا سنتناول أولا الحديث عن عمله في هذه الناحية وما يتصل بها ، ثم نسوق الحديث إلى جهده في الرد على الغزالي وهدم تهافته ، وبذلك نكون تناولنا — بالقدر الذي يسمح لنا به نطاق هذا الكتاب الضيق — أهم جوانب فلسفة ابن رشد العظيم .

عمله في التوفيق بين الحكمة والشرعية

تمهيد

الإحساس بالحاجة إلى التوفيق بين الفلسفة أو الحكمة والشرعية عاطفة طبيعية يحس بها كل من عني بالبحث في هاتين الناحيتين ، ومحاولة هذا التوفيق تعتبر إلى حد ما واجباً لازم الأداء وأمرأً ينساق إليه الفيلسوف المتدين صاحب العقيدة التي لها قداستها في رأيه ، وذلك لأن أكثر من عامل واحد :

أولاً — ليحقق الانسجام بين ما وصل إليه بعقله وبين معتقده الموروث عن الآباء والأجداد ، العامر به قلبه ، والذي يراه فوق كل شك ، وإن عز عليه أحياناً أن يفهم بعض ما جاء به أو بعض ما يستلزمه .

وثانياً — ليمتجنب غضب الفقهاء الذين يرون كل تفكير عقلي حُرّاً ضربة موجهة للدين الذي لم يأت عن طريق العقل بل عن طريق الوحي الإلهي ،

وليكون كذلك بمأمن من غضب الشعب وتعصبه ؛ الشعب الذى يشعر
بميل طبيعى للثورة على الممتازين بأى نوع من أنواع التمييز ، وبخاصة إن
دُفع لذلك التعصب من رجال الدين الذين يرون لأنفسهم فضلا فى العقل
والتفكير ، ويزعمون أنهم قادرون على فهم ما تحسبه العامة أسراراً وأموراً
فوق طاقة الإنسان إدراكها .

وإذا كانت محاولة التوفيق بين الوحي والعقل مما لا يجد منه بدا كل
من يشتغل بالفلسفة بصفة عامة ، فهى كذلك بالنسبة إلى فلاسفة الإسلام ؛
لأسباب المتقدمة ، ولأسباب أخرى سنشير بعد قليل بإيجاز إلى أهمها وأحقها
بالذكر والتقدير .

من أجل ذلك نرى اليونان عرفوا ما يجب أن يكون من علاقة بين
الفلسفة والتقاليد أو الأساطير الدينية ، كما نجد للمسائل الدينية حظاً لدى كل
المدارس الفلسفية ورجالها ، وبالأخص سقراط وأفلاطون والرواقيين وفلاسفة
الاسكندرية ، فانهم جميعاً يحرمون تقويض الدين الذى يعرفون له جذواه
الأخلاقية والاجتماعية . ومن الطبيعى أن نرى هذا الاتجاه يزداد ويقوى
عند « فيلون - Philon » اليهودى وعند بعض آباء الكنيسة المسيحية .

أما بالنسبة للمسلمين ، فإن الذى يفهم الاسلام وروحه وتعاليمه التى تدعو

للاخذ بالوسط في كل الأمور وتوجب الإصلاح بين المتخاصمين والتوفيق بين المتناكرين ، والذي درس تاريخ الاسلام ولا سيما الناحية العلمية - تقول إن من كان هذا حاله ، يرى أن روح التوفيق بصفة عامة كانت طابعا للمسلمين في كل النواحي النظرية تقريبا . فكما وجدت مذاهب مختلفة أو متعارضة ، كانت توجد مذاهب تحاول التوفيق بينها باتخاذها موقفا وسطا تؤلف به بين أطرافها . والتاريخ ، قديمه وحديثه ، شاهد صدق يؤيد هذا الذي تقول .

نجد هذه الظاهرة في علم الكلام تتمثل في مذهب الأشعرى الذي هو وسط بين مذهب السلف القائم على التسليم بالنصوص ، ومذهب المعتزلة الذي أعطى للعقل الحرية في فهم نصوص القرآن وتأويلها بما يتفق والعقل . بل نرى المعتزلة أنفسهم يقررون أن العقل والوحي من الله فلا يتناقضان ، وأن الأنبياء لم يكشفوا شيئا لا يقدر العقل على الوصول إليه ؛ ولهذا يجب أن يكون ما يجيء به الوحي معقولا ، وإلا وجب تأويله عقليا .

وفي التشريع نجد مذهب مالك يعتمد على الحديث ، والمذهب الحنفي يعتمد على الرأي والقياس العقلي ، ونرى المذهب الشافعي وسطا أو جامعا بين هذين الطرفين المتعارضين .

فاذا كانت نزعة التوفيق من النزعات الغالبة على مفكرى الاسلام

بصفة عامة في جميع نواحي التفكير ، فأولى ثم أولى للفلاسفة أن يعملوا على التوفيق بين الدين الذي يعتقدون صحته والفلسفة التي عمادها النظر الصحيح والمنطق السليم .

على أنه كانت هناك عوامل أخرى تجعل لزاما عليهم أن يحاولوا ما استطاعوا الوصول للتوفيق بينهما ؛ وهذه العوامل ترجع في رأينا إلى ثلاثة :
١ — بعد الشقة بين الدين وفلسفة أرسطو في كثير من المسائل ؛ كمسألة الألوهية وتحديد صفات الله وخصائصه ، وخلق العالم وقدمه وحدوثه والصلة بينه وبين الله ، والنفس وخلودها .

٢ — مهاجمة كثير من رجال الدين للبحوث العقلية الحرة التي لا تتقيد في نتائجها بأية عقيدة مقررة سابقا ، ويضاف إلى هذا تعصب الشعب والأمراء أحيانا ضد المفكرين الأحرار مدفوعين بدوافع مختلفة لا تتصل بالدين في الحقيقة في أكثر الأحيان .

٣ — وأخيرا ، الرغبة في أن يكونوا بنجوة من هذا التعصب وآثاره ، ليستطيعوا العمل في هدوء ، ولئلا يتحاما هم الناس حين يرون أو يظنون أنهم على غير وفاق مع الشريعة والدين .

من أجل ذلك كله ، نجد فلاسفة الاسلام جميعا — كغيرهم من المتكلمين والمفكرين — حاولوا هذا التوفيق ، سواء منهم من تقدم به الزمن ومن تأخر؛

مع اختلاف في المناهج التي اصطنعوها والجهود التي خصصوها لبلوغ الغاية المرجوة منهم جميعا ، ومع تفاوت في مبلغ ما قدر لهم من نجاح .

جال في هذا الشوط أبو إسحاق الكندي ، ولذا يؤكد عنه ظهير الدين البیهقي أنه « قد جمع في بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات » .
وجال فيه كذلك الحسين بن الفضل الراغب ؛ فقد جمع بين الشريعة والحكمة في تصانيفه ، وكان يقول : « بين العقل والشرع تظاهر ، ويفتقر أحدهما إلى الآخر » .

والغارابي وابن سينا جريا في هذا الشوط أيضا خطوات واسعة ، لما رسخ عندهما من أن الحقيقة واحدة وإن عُبر عنها بطرق وأساليب مختلفة ؛ فلم يهمل العقل أو الوحي ، بل جذبا كلا منهما إلى الآخر .

أما فيلسوف قرطبة فقد كان مضطرا — لمحو الأثر الذي أحدثه الغزالي بكتابه تهافت الفلاسفة أو إضعافه على الأقل — إلى محاولة للتوفيق لها أسسها ودعاماتها ؛ محاولة يضع فيها الحدود الواضحة للإصلة بين الدين أو الشريعة والحكمة ، حتى لا يقوم بينهما بعث عداة أو نزاع .

لقد خصص لهذه الغاية رسالته : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، وعرض أيضا لها في كتابه « الكشف عن مناهج الأدلة » ، فضلا عن تناولها في مناسبات مختلفة وعديدة في كتابه « تهافت التهافت » .

وقد وضع لهذه الغاية طريقا تؤدى في رأيه إليها ، ومبادئ وأصولا تقوم عليها ، وهى :

١ — الاستدلال بالقرآن على وجوب النظر العقلى والانتفاع بما فى تراث الأغريق من خير .
الشرعة توجب الفلسفة

٢ — بيان أن الناس مختلفون فى العقول والاستعدادات ، ولذلك انقسم الشرع إلى ظاهر وباطن لكل أهله .

٣ — وضع قواعد عامة لتأويل ما يجب تأويله من نصوص الشرع ؛ لبيان متى يكون التأويل ، ولمن يكون ، ولمن يصرح به .

٤ — بيان الطريقة المثلى للاستدلال لعقائد الدين ، ولما اختلف فيه من المسائل بين المتكلمين والفلاسفة .

٥ — بيان الوحى وتحديد الصلة بينه وبين العقل ، وبيان الحاجة إلى الشرعة .

وفىما يلى تفصيل هذا الاجمال كما يسمح به المقام .

الشريعة توجب الفلسفة :

ساق ابن رشد ، في كتابه فصل المقال ، دليلاً لهذا قوله تعالى :
 « فاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ » ، منوهاً أن الاعتبار هنا هو استنباط المجهول
 من المعلوم وذلك هو القياس . وهذا فيما نرى استدلال مجتلب ، لأن المراد
 بالاعتبار في هذا الموضع الاتعاظ لا القياس ؛ الاعتبار بما حصل لليهود حين
 أعلنوا النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمين بالعداء وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم ،
 لكن الله قذف في قلوبهم الرعب حتى استسلموا للرسول وحكم بأجلانهم
 إلى الشام .

على أن هذه الآية وإن لم تصلح للاستدلال لما يرى ، فهناك آيات أخرى
 تشهد له بما يريد . هناك قوله تعالى : « قُلْ أَنْظَرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ
 وَالْأَرْضِ » ؛ وقوله : « هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ » ؛
 وقوله : « يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ ، وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا
 كَثِيرًا » ؛ فضلاً عن قول الرسول : « لا حسد إلا في اثنتين : رجل آتاه
 الله مالاً فسلط على هلكته في الحق ، ورجل آتاه الله الحكمة فهو يقضي
 بها ويعلمها » .

وإذا كان النظر الفلسفي واجباً ، فمن الخير أن نستعين بالرواد الذين

كشفوا الطريق وأناروا لمن أتى بعدهم من الباحثين والمتفلسفين السبيل .
 وإذا فلنقرأ - كما يقول - كتب من تقدمنا من أولئك الرواد والفلاسفة القدامى
 فما وجدنا من حق « قبلناهم منهم وسررتنا به وشكرناهم عليه ، وما كان منها
 غير موافق للحق نهناهم عليه وحذرنا منه وعذرناهم » وحق لنا أن نعذرهم !
 فالطريق وعرض شائك مظلم ، والخطوات الأولى هي التي تكلف ما تكلف
 من عناء ونصب ، فيعذر فيها من تعثر .

ومنع المستعد للتفلسف ، بفطرته المواتية وخلقه السكامل ، جريمة في
 رأيه في الدين ؛ لأنه صدّ عن الباب الذي نصل منه إلى معرفة الله حق معرفته ،
 وذلك جهل أي جهل ، كما يذكر في فصل المقال .

وليس يمنع من النظر في تراث الإغريق أن ضلّ بالنظر فيه قوم لم
 يكونوا أهلاً لمعرفته ، كما ليس لنا أن نمنع العطشان من ورود الماء العذب
 البارد لأن غيره شرب منه فأت ، فإن هذا الضرر أمر عرض . ومثل هذا
 يكون في الفقه ؛ فقد يعرض أن تكون دراسة الفقه سبباً لضرر يعرض من
 قبليها ؛ كم من فقيه - كما يذكر - كان تبخره في الفقه ومعرفة الخارج من
 الحرمات والشبهات « سبباً لقلّة تورعه وخوضه في الدنيا ، بل أكثر الفقهاء
 هكذا نجدهم ، وصناعتهم إنما تقتضي بالذات الفضيلة العملية » .

ومتى كان هذا القياس العقلي والنظر الفلسفي مما يبحث عليه الشرع
 ويوجبه ، كان لا بد من أخذ العدة لعلاج ما يظهر من تعارض واختلاف

بين النص ونظر العقل . هذه العدة تقوم على أنه من المقطوع به - كما يؤكد فيلسوفنا - أن كل ما أدّى إليه البرهان الصحيح لا يمكن أن يخالف ما أتى به الشرع ؛ فإن الحق لا يضاد الحق ، بل يشهد له .

وإذا ، فإن وُجد هذا التعارض والاختلاف ، كان لا بد من تأويل النص تأويلاً يتفق وما نعرف من قواعد اللغة ، وذلك مثلاً باخراجه عن دلالاته الحقيقية إلى دلالاته المجازية . بهذا لا يصطدم العقل والشرع ولا تترك واحداً منهما لأجل الآخر ، بل نجعل لكل منهما اعتباره ونوفق بينهما بما لا تأباه اللغة وأصولها ، فنزول عقبة يظنها البعض كداء - وهي تعارض نص الوحي ونظر العقل - كانت تقف في سبيل هذا الجمع والتوفيق .

انقسام الشرع إلى ظاهر وباطن

ولم هذه الظاهرة ، وهي وجود آيات وأحاديث لا بد من صرفها عن ظاهرها وتأويلها لتتعرف المعاني الخفية المرادة منها ؟ سبب هذه الظاهرة ، أو بعبارة أخرى سبب انقسام الشرع إلى ظاهر وباطن لكل منهما أهله ^(١) ، هو أن الناس مختلفون في الفطر والعقول .

إنهم لهذا تختلف حالاتهم في فهم النصوص وإدراك ما يراد بها ، كما

(١) فللظاهر العامة وأمثالهم ، وللباطن ذوو البرهان القادرون على النظر والاستدلال المنطقي

تختلف وسائلهم في التصديق بما يجب التصديق به ؛ من أمور هذا العالم الحاضر والعالم الآخر ، ومن وجود الله وما يتصل به من سائر ما جاء به الدين من معتقدات .

ومن أجل ذلك يقسم فيلسوف قرطبة الناس إلى ثلاث طوائف : الخطائيون ، وهم الكثرة الغالبة السهلة الاقتناع التي تصدق بالأدلة الخطائية ؛ وأهل الجدل - ومنهم المتكلمون - الذين ارتفعوا حقاً عن العامة ، ولكنهم لم يصلوا لمرتبة أهل البرهان الحقيقي ؛ والبرهانيون بطبائعهم المواتية والحكمة التي راضوا عقولهم عليها وأخذوا أنفسهم بها .

ولما كان الله خلق الناس على هذا التفاوت للمحوظ في الفطر والعقول ، وكان من الحكمة أن يكون هذا التفاوت لدواعٍ تقرّ بها جميعاً ، وكان من الواجب أن يجد كلٌّ في الدين المشرب الذي يناسبه - لما كان الأمر كذلك ، كان لا بد أن تختلف التعاليم الدينية التي يؤخذ بها كل فريق . فلجمهور وأمثاله من الجدليين الإيمان بظواهر النصوص الدينية وما ضرب الله ورسوله لهم من رموز وأمثال ، ما داموا لا يقدرّون على الوصول إلى التأويل الصحيحة ؛ وللعلماء أهل البرهان الإيمان بما خفي من المعاني ، التي ضربت لها تلك الرموز والأمثال لتقرّ بها للعقول ، وذلك بتأويل هذه النصوص .

ولكى لا يكون ضرر من هذا التقسيم الذي أريد به الخير ، يجب أن

محافظ على أن يكون كل ضرب من هذه التعاليم لطائفته الخاصة لا يعدوها إلى غيرها ، وألا يختلط أحدهما بالآخر . ولذلك يقول الرسول : « إنا معاشر الأنبياء أمرنا أن ننزل الناس منازلهم ونخاطبهم على قدر عقولهم » . لأن جعل الناس جميعاً ضرباً واحداً في التعليم خلاف المحسوس والمعقول^(١) .

وقد كان فيلسوفنا عملياً فيما رأى ؛ فهو يتبع ما يقرر من مبادئ ؛ ولهذا نراه في كلامه على إثبات العلم لله على النحو الذي يراه الفلاسفة يحرم أن يتسكلم مع الجمهور على هذا النحو ، وإلا كان ذلك - كما يذكر في تهافت التهافت - بمنزلة إعطائهم طعاماً هو سمٌ لهم وإن كان غذاء لآخرين .

التأويل وقانونه :

ولم يدع ابن رشد الأمر فوضى ؛ فيؤول كل ما يريد من النصوص ، ويثبت التأويل في أي كتاب يريد ، ويصرح بها لمن يشاء ؛ بل جعل لكل ذلك قانوناً يعلم منه ما يجوز تأويله وما لا يجوز ، وما جاز تأويله فلمن ؟ هذا التأويل ، الذي جعل - في رأيه - كل شيء في موضعه ، ختم به كتابه : « الكشف عن مناهج الأدلة » ، فليرجع إليه من يريد البسطة في هذه المسألة . إنما ندكر أنه أراد بهذا القانون أن يضع حداً للتأويل التي كثرت

(١) الكشف عن مناهج الأدلة ، نشر ميلير ، ص ٧٨

وذاعت وتناولها الجميع حتى حدثت عنها اعتقادات غريبة وبعيدة عن ظاهر الشريعة ، ووجد بسببها في الإسلام فرق متباينة يكفر بعضها بعضاً ، وهذا كله جهل بمقصد الشرع وتعدّي عليه كما يقول .

ومن أجل ذلك ، أى لكى ننتقى أمثال هذه النتائج السيئة وننفي العداوة بين الحكمة والتربية ، يجب بصفة عامة - كما يرى - ألا يصرح بالتأويل وبخاصة ما يحتاج منها إلى برهان لغير أهلها وهم القادرون على البرهان والاستدلال بالمنطق ، كما يجب ألا تثبت شيئاً منها في الكتب الخطابية والجدلية الموضوعية للعامة ومن إليهم من الجدليين . إننا إن فعلنا غير هذا أثمنا ، وكنا سبباً في إضلال كثير من الناس .

ونظرة فيلسوف قرطبة هذه نظرة عملية صادقة . فإن تمثيل نعم الجنة للعامة بأنه مادي من جنة فيها أنهار من ماء غير آسن ، وأنهار من لبن لم يتغير طعمه ، وأنهار من خمر لذة للشاربين ، وأنهار من غسل مصفى ، وفيها مع هذا كله من كل الثمرات - هذا التمثيل يدفع للخير ويحث على الفضيلة . وإنه خير لهم من تشكيكهم في هذا الجزء المادي المحس ، ومن محاولة تفهيمهم أن ما جاء به القرآن والحديث دالاً على مادية الثواب إنما هو رموز وأمثال ، وأن هذا الثواب الذى وعد به الفضلاء الأخيار لن يكون إلا معنويّاً للنفوس وحدها التى ليس لها إلى التمتع بتلك اللذات المادية من سبيل .

من السهل بعد هذا أن نفهم أن فيلسوفنا لا يرى أن في النصوص الدينية - من القرآن والحديث - نصوصاً متشابهات ؛ لا بالنسبة للعلماء الذين يعلمون مع الله تأويلها ، ولا بالنسبة للجمهور الذي لا يطلب منه إلا أن يؤمن بما يفهم من ظواهرها دون البحث عن تأويلها وبيان معانيها الخفية . أما أهل الجدل والمتكلمون فهم الذين يوجد في حقهم التشابه في بعض هذه النصوص . إنهم ، وقد ارتفعوا عن العامة ولم يصلوا إلى مرتبة الخاصة ، عرضت لهم شكوك وشبه لا يقدرّون على حلّها ، ولكنهم تعلقوا بها فحاولوا عبثاً تأويلها فضلوا في أنفسهم وأضلوا من اتبعهم . لهذا ذمهم الله بأن في قلوبهم زيغاً ومرضاً ، فهم يتبعون ما تشابه من القرآن ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما هم ببالغيه ، إذ لا يعلم هذا التأويل إلا الله والراستخون في العلم ، وهم ليسوا منهم في شيء .

وقد بلغ اعتقاد فيلسوف قرطبة بقوة تأثير هذا الذي ذهب إليه ، من جعل تعليم للعامة وآخر للخاصة ، في التوفيق بين الوحي والعقل مبلغاً كبيراً . لهذا نراه يتشدد في ذلك إلى درجة أن يرى أن من النصوص ما يجب على أهل البرهان تأويله ، وحملهم إياها على ظواهرها كفر ؛ كما يجب على العامة حملها على هذه الظواهر ، وتأويلهم لها كفر . ومن هذه النصوص قوله تعالى : « الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى » ، ونحوه من الأحاديث التي توهم أن الله جسم تجوز عليه النقلة من مكان إلى آخر .

بل إنه ، إرادة تثبيت مذهبه ، يصوغ مما تقدم مبدءاً عاماً ، فيقول في فصل المقال : « إن من كان من الناس فرضه الإيمان بالظاهر والتأويل في حقه كفر لأنه يؤدي إليه » . وغنى عن البيان أن من كان فرضه التأويل ، لأنه من ذوى البرهان ، وحمل النص على ظاهره ، كان كافراً إن كان هذا في أصول الدين ، أو مبتدعاً إن كان في الفروع

كما أنه يتشدد في وجوب تطبيق ما وضع من مبادئ وقواعد تتعلق بالتأويل وتحريم أن يذاع لغير أهله ، ولهذا لام الغزالي - وسائر المتكلمين من أشاعرة ومعتزلة - لإثباتهم التأويل في مؤلفاتهم ، فذاعت لذلك بين العامة ومن ليس أهلاً لها .

إن حجة الغزالي في رأيه « أخطأ على الشريعة والحكمة » بإثباته تأويل النصوص التي يجب تأويلها في غير كتب البرهان فذاعت بين الجمهور ، وكان من هذا أن عاب قوم الأولى وآخرون الثانية . وإن المتكلمين ، وبخاصة المعتزلة بتأويلهم التي صرحوا بها لمن ليس من أهلها « أوقعوا الناس في شتآن وتباغض وحروب ومزقوا الشرع » كما يذكر في فصل المقال .

ولم ينس ابن رشد حين لام هؤلاء وأولئك على ما فعلوا ، أنه وقع في مثل صنيعهم ؛ لذلك تراه يعتذر عما فعل بأن الجمهور عرف من هؤلاء الذين يولمهم هذه التأويل ، فكان لابد له من أن يتكلم فيها لبيان الحق من جهة ،

ولدفع الأذى عن الجمهور من جهة أخرى ، كما يفعل الطبيب الحاذق لشفاء المريض إذا تعدى الجاهل المتطبب وسقاه السم على أنه غذاء .

وما أجل اعتذاره الذي يسوقه في هذه العبارات من كتابه فصل المقال : « فهذا ما رأينا أن ثبته في هذا الجنس من النظر ، أعنى التكلم بين الشريعة والحكمة ، وأحكام التأويل في الشريعة . ولولا شهرة ذلك عند الناس ، وشهرة هذه المسائل التي ذكرناها ، لما استخرننا أن نكتب في ذلك حرفاً ولا أن نعتذر في ذلك لأهل التأويل بعذر ، لأن شأن هذه المسائل أن تذكر في كتب البرهان » .

وهذا الاعتذار الحق ، الذي له أسبابه ومبرراته ، يشبه اعتذار سلفه ابن طفيل — في مثل حالته — عن مخالفة طريق السلف الصالح في الضن بالحكمة على غير أهلها ، بأنه حاول إصلاح الذي أفسده سابقوه الذين صرحوا بآراء مفسدة وتأويل ضالة تلقفها غير أهلها فعم لذلك ضررها .

الاستدلال لعقائد الدين :

ولكي يكون ابن رشد منطقياً وإيحائياً ، أى لكي يكون عملياً يراعى ما وضع من قواعد وأصول لوضع العلاقة بين الحكمة والشريعة على أسس تضمن السلام بينهما ، نجده — بعد أن نقد طرائق رجال علم الكلام

لعقائد الدين — يبين الطريقة المثلى في رأيه للاستدلال على ما يجب الاستدلال عاياه من هذه العقائد .

تناول تلك العقائد والمسائل ، وطبق عليها في بيانها وإثباتها ما سبق أن قرره من ضرورة ملاحظة اختلاف العقول والاستعدادات وما يستتبعه من اختلاف التعاليم . وهو في كل ذلك يعتمد على القرآن وحده ، ويفسره وفق منجى خاص له تفسيراً يختلف باختلاف من يتوجه إليهم الخطاب .

١ — وقد بدأ في هذه الناحية ، التي احتفل لها لها من خطر ، بتأكيد أن الطرق التي ارتضتها الشريعة لإثبات تلك العقائد ليست هي طرق الأشاعرة والمعتزلة من المتكلمين ، بل هي الطرق التي جاءت في القرآن وحده ؛ « قأن السكتاب العزيز — كما يقول في فصل المقال — إذا تؤمل وُجدت فيه الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس » : العامة ، والمتكلمين أهل الجدل ، والخاصة أولى العلم والبرهان .

هذه الطرق سعد بها الناس دهرًا طويلاً ، وتسعد كذلك بها الإنسانية إن اتبعتها ، ودليل ذلك الصدر الأول من المسلمين ومن سار على هديهم من الذين لم يؤولوا القرآن إلا إذا كان التأويل ظاهراً واضحاً بنفسه للجميع ، واكتفوا باقتناع القلب وبرد اليقين . ولما أخذ المسلمون في التأويل في العصور الأخرى ، تفرقوا فرقا مختلفة ، ومهدوا بأنفسهم لحالة من الشك والقلق لا تكون معها سعادة أو راحة واطمئنان .

ولا عجب في ضرورة القناعة بطرق القرآن وعدم تجاوزها ! إنها أتم الطرق إقناعا وأبعثها على التصديق ، وهي بنفسها مقبولة من الجميع ، وفيها بعد هذا أو ذاك تنبيه لأهل الحق على التأويل الحق . وهذه الخواص لا توجد ، كما يقول ، « لا في مذاهب الأشعرية ولا في مذاهب المعتزلة » جميعا .

لا عجب في ذلك ، بل العجب كما يرى هو في صنيع الأشاعرة - أو فرقة منهم على الأصح - الذين خطوا طرقا خاصة لمعرفة الله ، وكفروا من لم يعرف وجوده بها ، مع أنها لا تصلح للناس جميعا ولا تصل بمن يصطنعها إلى ما يريد !
٢ - وبعد هذا التعميم يجب التفصيل .

ففي مسألة وجود الله يرى ابن رشد أن الطريقة التي ترضاها الشريعة ونبتة عليها القرآن ، ودعا بها الناس كافة - عامتهم وخاصتهم - إلى الأقرار بوجود إله ، تنحصر فيما سماه دليل العناية ودليل الاختراع . ولا علينا إن أطلنا في عرضها قليلا كما فعل ؛ فلعل في ذلك خيرا للذين غمرتهم موجة الأحاد أو أصابهم شيء من رذاذها أو رشاشها ، هذه الموجة التي لفت العالم منذ سنين ، ولا تزال تشهد من آثارها السيئة ما يتمثل في فريق يزين أو يتظرف أو يتعالم باصطناع الأحاد .

يريد بذلك أن من نظر أدنى نظر في هذا الوجود عرف يقينا أن كل

شئ من سماء وأرض وشمس وقمر وليل ونهار وحيوان ونبات ، وغير ذلك كله من الموجودات المختلفة ، كل ذلك خلق موافقا لوجود الانسان وحياته سعيدا ، وفي هذا دليل أى دليل على أن هذا العالم لم يكن عن صدفة أو اتفاق ، بل هو صنع إله حكيم يُعنى بما خلق ، فهو قاصد لذلك مرید . وإذا ، فهذا الدليل قائم على أصلين سهل إدراكهما بالحس وأدنى نظر ، وهما : موافقة كل الموجودات للانسان وحياته وسعادته ، وأن هذا لا يكون إلا عن فاعل مرید ، إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة العجيبة بالاتفاق كما يقول في « كشف الأدلة » .

وإذا كان دليل العناية يقوم كما رأينا على هذين الأصلين اللذين يدركهما الحس والفكر فى أدنى درجاته ، فدليل الاختراع يقوم على أصلين كذلك ، هما : أن هذه الموجودات مخترعة لم توجد من نفسها ، وأن المخترع لابد له من مخترع ، والنتيجة الضرورية لهذين الأصلين أن لهذا العالم على اختلاف أنواعه وضروبه وألوانه فاعلا مخترعا له .

وفى القرآن آيات تدل على عناية الله بالانسان وعلى أنه سبحانه خالق كل موجود . من ذلك قوله فى سورة النبأ : « أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا ، وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ، وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا ، وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ، وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا ، وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا ، وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ، وَجَعَلْنَا سِرَاجًا

وَهَاجًا ، وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا ، لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا » . وقوله في سورة الفرقان : « تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا » . وقوله في سورة عبس : « فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ ، أَتَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا ، ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا ، فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا ، وَعَيْنًا وَقَضْبًا ، وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا ، وَحَدائقَ غُلْبًا ، وَفَاكِهَةً وَأَبًّا ، مَتَاعًا لَكُمْ وَلَا نِعَامٍ لَكُمْ » . ومن ذلك أيضا قوله في سورة الغاشية : « أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ، وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ، وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ، وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ » .

وأخيرا ، من ذلك قوله في سورة البقرة : « يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ، الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ » .

ونستطيع نحن أن نضم إلى ما ذكر فيلسوفنا قوله تعالى في سورة النازعات : « أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ السَّمَاءُ بَنَاهَا ، رَفَعَ سَمَكُهَا فَسَوَّاهَا ، وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا ، وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا ، أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا ، وَالْجِبَالَ أَرْسَاهَا ، مَتَاعًا لَكُمْ وَلَا نِعَامٍ لَكُمْ » .

وهكذا ، كما يذكر فيلسوف قرطبة ، نجد في القرآن وحده ما يدل بالحس

وأذن النظر على خلق الله للعالم واختراعه له ، وعلى عنايته بالانسان ، فخلق ما خلق ليكون موافقا لوجوده وحياته ، وذلك كله يدل من ناحية العناية والاختراع على حدوث العالم ووجود الله خالقه ، يدرك هذا العامة والخاصة جميعا .

وفي هذا يقول في « الكشف » : « فقد بان من هذه الأدلة على وجود الصانع أنها منحصرة في هذين الجنسيتين : دليل العناية ودليل الاختراع ، وتبين أن هاتين الطريقتين هما بأعيانهما طريقة الخواص — وأعني بالخواص العلماء — وطريقة الجمهور ، وإنما الاختلاف بين المعرفتين في التفصيل ... فهذه الطريقة هي الطريقة الشرعية والطبيعية ، وهي التي جاءت بها الرسل ونزلت بها الكتب » .

وفي مسألة أن الله واحد أو الوحدانية ، يكتب بالاستدلال بقوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » ، وقوله : « ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلنا بعضهم على بعض سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ » ، وقوله : « قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لابتغوا إلى ذى العرش سبيلا » . ويرى أن هذه الآيات الثلاث تدل بشهادة الفطرة السليمة والطبع المستقيم على نفي الألوهية عن سواه وعلى أنه واحد لا شريك له ، وعليه فيكون الدليل الذى يؤخذ منها هو الدليل الذى يقره الطبع والشرع لمعرفة الوحدانية لله تعالى .

وهكذا ، استرسل فيلسوف الأندلس في بيان الطريقة الطبيعية والشرعية التي يراها ناجمة في إثبات ما يجب لله من صفات الكمال ، وفي نفي ما يجب نفيه عنه من صفات النقص ، ناقدا في ذلك كله طرق المتكلمين التي لا تنفيد العامة أو الخاصة ، مما يقصر المقام عن متابعته فيه .

٣ — بقي بعد ما تقدم كله أن يبين لنا رأيه في الاستدلال لأهميات المسائل التي اختلف فيها المتكلمون والفلاسفة ، وهي ثلاث : علم الله ، وقدم العالم ، وكيفية الجزاء في الدار الأخرى .

والكلام في هذه المسائل — ونحوها مما يتصل بها — من الناحية الموضوعية ، مكانه القسم الخاص بعمل ابن رشد في الرد على الغزالي وكتابه «تهافت الفلاسفة» . وإذا ، نكتفي هنا فيها بكلمات موجزة من ناحية ما يتصل بالتوفيق بين الحكمة والشرعية فحسب .

ففي صفة العلم يرى أن الله خلق العالم لغاية خاصة ، ولهذا جعله على ترتيب يحقق تلك الغاية ، فيجب أن يكون علما به وبأحواله كلها بدليل قوله : « أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ » ! وهذا ما يجب أن يعتقد ، وهذا طريقه من القرآن ، يقتنع ويوقن به العامة والخاصة والمتكلم وأولو العلم والبرهان . ولهذا وحدهم أن يبحثوا — فلسفيا — الفرق بين علم الله وعلم الانسان ، وأن الله لا يصح أن يوصف علمه بأنه كلي أو جزئي ، وإن كان

« مَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ » .

وفي مسألة قدم العالم أو حدوثه لا يرى أنها مشكلة يكفر بسببها جماعة ويؤمن آخرون ، بل إن الخلاف فيها بين المتكلمين والفلاسفة لفظي لاحق ، فهو خلاف في غير موضع للخلاف .

القرآن صرح في آيات عديدة بأن العالم مخلوق مصنوع ، وهو بما فيه من نظام عجيب وتركيب محكم وموافقة تامة لما خلق له ، يحمل الدلائل القاطعة على أنه مُحدث : إذ ليس يمكن — كما ذكرنا من قبل — أن تكون هذه الموافقة وذلك النظام والترتيب عن صدفة واتفاق ، بل لابد أن يكون ذلك كله « من قاصد قصده ومريد أراحه ، وهو الله عز وجل » .

وما أبلغ ما يذكره ابن رشد في بيان مبلغ الترتيب والموافقة في لفظ « مهاد » في الآية : « أَلَمْ يَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا » ! إنه يقول : وذلك أن المهاد يجمع الموافقة في الشكل والسكون والوضع ، وزائداً إلى هذا معنى الوثارة واللين : فما أعجب هذا الإعجاز ، وأفضل هذه السعادة ، وأغرب هذا الجمع ! وذلك بأنه قد جمع في لفظ « مهاد » جميع ما في الأرض من موافقتها لكون الإنسان عليها ، وذلك شيء قد تبين على التمام للعلماء في ترتيب من الكلام طويل وقدر من الزمان غير يسير ، والله يختص برحمته من يشاء .

إلا أن العالم بعد هذا كله ، فيه — كما يقول فيلسوف قرطبة — شبه من الله الموجود بحق ، وهو أنه لا أول لوجوده مع احتياجه لله في هذا الوجود ، فهو لهذا قديم من جهة الزمن مادام هو معلولا عن الله تعالى . وإذا ، فمن قال بقدمه لاحظ هذا المعنى فكان غير كافر بوصفه بالقدم مع الاقرار بأنه مخلوق لله تعالى .

وأخيرا ، فيما يختص بالبعث للحساب : أهو بالروح فقط أو بالجسد أيضا ، والجزاء : أهو معنوى أو مادى ، يقرر فى كشف الأدلة وتهافت التهافت أن الشرائع جميعا ، ومنها شريعة الاسلام ، متفقة على أن للنفوس بعد الموت أحوالا من السعادة والشقاء ، وإن اختلفت فى تمثيل هذه الأحوال للناس وفى بيان حقائقها .

وشريعتنا — كما يقول — مثلت هذه الحالات من النعيم والعذاب ، أو السعادة والشقاء ، بمثل مادية جسمانية لتكون أكثر تحريكا لنفوس الجمهور ودفعها لها إلى العمل الطيب ، والنصوص التى تناولت وصف هذا الجزاء من الممكن أن تؤول لناس دون ناس .

إذا ، فرض كل امرئ فى هذه المسألة هو الاعتراف بأصل البعث والجزاء الثابت بكل أنواع الأدلة ؛ وفيما يختص بالكيفية والصفة يجب أن يعتد بما أداه إليه نظره واجتهاده .

ولكى يؤكّد لنا ابن رشد أن العقل أو الفلاسفة لا تجافى الدين في هذه المسألة ، نراه يذكّر في تهافت التهافت أن الفلاسفة القدماء — ويريد بهم الاغريق — يرون أنه لا يصح أن يُتّعرض بقول مثبت أو مبطل لمبادئ الشريعة وأصولها العامة التي لا بد منها لسعادة الانسان ، ومن هذه المبادئ البعث وكيف يكون .

الوحي والمعجزات :

الآن وصلنا إلى أهم مسألة أو مشكلة يتعرض لها من يحاول التوفيق بين الدين والعقل ، نعى مسألة الوحي والنبوة ؛ فهي مشكلة يجب حلّها ، وعقبة يجب اجتيازها للوصول إلى ما يراد : من تأخى الشريعة التي تقوم على الوحي والمعجزات ، والفلسفة التي لا تعترف بغير العقل والنظر المنطقي . لا بد إذاً من أن يقول ابن رشد في هذه المشكلة كلمة ، ومن أن يبين صراحة رأيه الخاص في الوحي وتحديد الصلة بينه وبين العقل ، وفي المعجزات والنبوة ، وفي الحاجة إلى الشريعة بجانب العقل .

ونعتقد أن الأمر خطير ، وأن اللحظة حاسمة بالنسبة إلى فيلسوف قرطبة الأرسطوطاليسى العقل ؛ الفيلسوف الذي نعرف اعتداده بالنظر إلى درجة أن يحيز أن يخالف في نتائجها الاجماع في الأمور النظرية ، وأن يقطع

بوجوب تأويل ما يخالف نتائج النظر المنطقي الصحيح من ظواهر
النصوص .

نعم ! الأمر جد خطير ، والاحظة حاسمة . ولكن فيلسوفنا أخذ يسوس
المشكلة سياسة لبقة حكيمة ، ويعالج الأمر بتسامح وبعد نظر ، حتى نجح
أوصار قريبا من النجاح الذي أراد .

ها هو ذا ، ونحن نعلم كم أشاد بالنظر العقلي وكما أشار به ، براه يصرح
بأن هناك أمورا يعجز العقل عن معرفتها ، وإذا فلا مناص من الرجوع فيها
إلى الوحي . ولا عجب ! فقد جاء الوحي — كما يقول — متمما لعلوم
العقل ، لأن « كل ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى الإنسان من قبل
الوحي » .

وهذه الأمور التي يعجز العقل عن إدراكها سيجيء عما قريب بيانها
وذكر مثل لها . ولكننا نذكر الآن أنها — كما يقول في كتابه تهافت
التهافت — أمور من « الضروري علمها لحياة الإنسان ووجوده » وسعادته .
وقد كرر هذه الحقيقة وأكدها في موضع آخر ، حين رأى أن الفلسفة تعنى
بفحص ما يحىء به الشرع ؛ فإن أدركته كان ذلك أتم في المعرفة ، وإلا
« نادت بقصور العقل الانساني وأن ذلك مما يدركه الشرع وحده » .

هذه الأمور التي يحتاج فيها إلى الشريعة ولا يكفي العقل في معرفتها ،

تتلخص - كما يرى ابن رشد - في معرفة الله معرفة تامة بالقدر الممكن في هذه الحياة ، وفي السعادة والشقاء الانساني في هذه الحياة الدنيا وما بعدها ، وفي وسائل هذه السعادة وأسباب هذا الشقاء .

ذلك بأن الفلاسفة يرون أن الانسان لا تقوم حياته وسعادته إلا بالفضائل النظرية والخلقية ، وهذه تعتمد معرفة الله وتعظيمه بالعبادات المشروعة وفق الملل المختلفة ، مثل القرابين والأدعية والصلوات ونحو ذلك مما لا يعرف إلا من الشرع الوحي به كما يذكر في « تهافت التهافت » . أو على الأقل - كما يذكر في « كشف الأدلة » - هذه الأمور « لا تعرف كلها أو معظمها إلا بوحى ، أو يكون معرفتها بوحى أفضل » .

ولا يجب في هذا ؛ فإن « الفلسفة - كما يذكر في التهافت - تنحو نحو تعريف بعض الناس سعادتهم ، وهم من عندهم استعداد لتعلمها ، أما الشرائع فتقصد تعليم الجمهور عامة » ، ولذلك كان العلم الذى يأتى به الوحي رحمة لجميع الناس .

وهذا رأى الذى ذهب إليه ابن رشد فى الوحي وأنه ضرورى ، وتحديد الصلة بينه وبين العقل بجعله لكل منهما مكانا عليا ، على ما يؤخذ من نصوص الكشف والتهافت - هذا رأى قد يظن متعارضا وما جاء فى كتابه الآخر « فصل المقال » خاصا بعلو النظر العقلى ، وأن العقل قادر

على الوصول لكل ما تجبىء به الشريعة من حقائق وتعاليم ، وأن قصارى
الوحي أن يبين للجمهور - في صور ورموز - الحقائق التي يكشفها عقل
الفيلسوف خالصة مما يكسوها في الوحي من تلك الرموز والأمثال ، وأنه من
أجل ذلك قد « انقسم الشرع إلى ظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك
الحقائق والمعاني الخفية ، وباطن وهو هذه الحقائق والمعاني التي لا يصل إليها
إلا ذوو البرهان » ، كما يقول في فصل المقال .

قد يظن التعارض بين ما ذهب إليه هنا وما ذهب إليه هناك كما قلنا ؛
ولهذا أساء بعض مؤرخي الفلسفة الإسلامية فهم موقفه ؛ فبعضهم معتمدا على
نصوص الكشف والتهافت وحدها ، جعله غير عقلي (Antirationaliste)
وبعضهم معتمدا على نصوص فصل المقال وحده ، جعله عقليا باطلا لا يتردد
في تأويل ما لا يتفق والعقل من نصوص الدين .

هكذا اختلف مؤرخو الفلسفة الإسلامية في بيان نزعة ابن رشد ، ولعل
الصواب أن تقول للأستاذ « جوثيه - Ganthier » المستشرق الفرنسي
المعروف إن فيلسوف قرطبة ليس من الحق أن يوصف بأنه عقلي أو غير
عقلي دائما وباطلاق .

إن الحق فيما نرى هو أن يحكم عليه بأنه غير عقلي إذا ما تعلق الأمر
بالعامّة الذين لا يطبقون النظر والأدلة البرهانية ، وأنه عقلي إذا تعلق الأمر

بأولع النظر العقلي والفلسفة . ذلك بأنه - فيما يذهب إليه - بالتعبير عن الحقيقة
الواحدة بلغتين (مرة بالرموز والأمثال ليفهمها الجمهور ، وأخرى بذكرها
مجردة كما هي لذوى البرهان) يتم التفاضل بين الشريعة والحكمة ولا تصطدم
أحدهما بالأخرى ، ما دام لكل منهما نفوذ خاص وصنف معين من الناس
تتجه لخيره وسعادته .

عمله في نظرية المعرفة

لعل هذه الناحية من نواحي نشاط ابن رشد الفلسفي كانت حرة أن تكون ضمن البحوث التي انطوى عليها مذهبه في التوفيق بين الحكمة والشرعية ؛ فإن فيها ضربا من التوفيق بين العقل والحاجة إلى عون الله وإلهامه حتى تتم للإنسان المعرفة الكاملة .

كان من الممكن أن يكون هذا ، إلا أننا أفردناها ببحث مستقل لأنه لم يقصد بها التوفيق فقط ، بل عني بها ما يجب أن يعنى به كل فيلسوف ؛ وهو بيان المعرفة وبم تكون وكيف تكون ، معتمدا تقريبا على رسالة النفس لأرسطو طاليس وحدها ؛ هذه الرسالة التي تعتبر أساسا لعلم النفس عند الأغريق وعند المسلمين حتى في كثير من التفاصيل .

ومما لا ريب فيه أن الحدود التي رسمناها لهذا العمل الصغير ، لا تتسع لشرح نظرية العقل والمعرفة في كل تفاصيلها ، كما جاءت عن أرسطو طاليس وشرحه وعن الفلاسفة المسلمين الذين سبقوا ابن رشد ؛ لذلك سنغنى فقط بما يختص بفيلسوفنا من هذه النظرية ، لنرى ما قد يكون له من تعديل أو ابتكار وطفرة .

١ — تكون المعرفة عند الفلاسفة بعمل العقل الانساني الذي يفترع الحقائق المختلفة من موادها ويدركها ، إلا أنه لا بد له — ليؤدي وظيفته — من معين آخر خارج عنه ، وهذا المعين هو العقل الفعال الألهي الخالد الذي يشرق على العقل الانساني ويلهمه الحقائق المختلفة متى كان مستعدا وأهلا لها ، والذي يعتبر الاتصال به — عند فلاسفة الاسلام — هو الطريق الأمين للمعرفة الحقة .

لذلك نرى أن مسألة اتصال الانسان بهذا العقل الفعال تشغل جانبا كبيرا من تفكير الفلاسفة المسلمين ، لحسبانهم هذا الاتصال أسمى غرض يجب أن يعنى الانسان بالوصول إليه ، وأنه إذا تم فقد وصل المرء إلى السعادة الكاملة .

وأى سعادة تقارب سعادة من ظهرت نفسه وصفت ، فصارت مرآة مجلوة ترتسم عليها الحقائق العالية ، ووصل إلى مشاهدة النور الالهى ، وانفتح له ما كان مغلقا أمامه من المعارف والعلوم من غير حاجة إلى ترتيب دليل أو نظر فكرر !

هذه السعادة يشاهد من وصل إليها ، كما يقول ابن طفيل ، ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر . أو كما يقول حجة الاسلام — فى كتابه المنقذ من الضلال — بأن من وصل إلى هذه الحال يترقى إلى درجات يضيق عنها النطق ، ويخطئ من يحاول التعبير عنها . ثم ينتهى به

الأمر إلى قرب يكاد يتخيل منه طائفة الحلول ، وطائفة الاتحاد ، وطائفة الوصول !

٢ — والآن ، بم يكون الاتصال بالعقل الفعال ، وكيف يكون في رأى ابن رشد ؟ إننا ننتظر منه ، إذا كانت رسالته حقا الانتصاف للتفكير الفلسفى ورد اعتبار الفلسفة إليها ، أن يعالج هذه المسألة علجا يبين فيه الارتكاز على العقل والعلم والتفكير ، وأن يبعد من وسائل الاتصال ما أدخله أسلافه فى الشرق والغرب « من الفارابى إلى ابن طفيل » مما يقوم على الزهد والتصوف وإصلاح الجزء العملى من النفس بالأخلاق الفاضلة والرياضات الصوفية ، حتى يصير المرء كلما زاد من الارتياض - كما يقول ابن سينا فى الأشارات - زاد نصيبه من هذا الأشرار الألهى .

هذا ما يجب أن نترقبه من ابن رشد إذا كان مجدداً فى العمل على تحقيق رسالته ، فهل حقق ما ترقبناه ؟ نعم ! وإلى القارىء فى شىء من الإيجاز .

لقد عنى بهذه المسألة عناية كبيرة ، فخصص لها ثلاث رسائل من مؤلفاته ؛ وكلها تدور حول النفس وسعادتها ، والعقل الإنسانى وإمكان اتحاده أو اتصاله بالعقل الفعال . وهذه الرسائل توجد بالعبرية ، وقد أفاد منها « مونك » و « رينان » المستشرقان الفرنسيان المعروفان . هذا ، فضلا عن تناولها استطرادا فى مناسبات عديدة فى شرحه للمقالة الثالثة من رسالة النفس التى خصصها للمعلم الأول لهذا الموضوع .

إلا أنه مما يملأ النفس ألماً أن لم يبق لنا شيء من هذه الكتابات باللغة العبرية ، بل ليس لدى ساعة كتابة هذه السطور إلا التلخيص الذي أعطانا إياه « مونك » لأحدى هذه الرسائل ، وإلا ما ذكره استطراداً في شرحه المقالة الثالثة من رسالة النفس - كما ذكرنا - حسب ما جاء في « مونك » و« ريفان » .

٣ - ورأى فيلسوف قرطبة في هذه المسألة أو المشكلة يتلخص في نقطتين : الأولى الطريق الذي يتم به اتصال العقل الانساني بالعقل الفعال ، والثانية بم يتم الاتصال ؟

ففي النقطة الأولى يرى أن المرء - بما فيه من عقل - يتشوف حتماً للاتصال بالعقل الفعال ، وهذا يعمل من ناحيته على جذب العقل الانساني فيرتفع إليه ، وذلك يكون بالانتقال من القوة إلى الفعل وإدراك ما يمكن إدراكه من الحقائق المختلفة . وبهذا التفكير يمرن العقل على الفهم ، ويكون أكثر استعداداً وأهلية للاتصال والأخذ مباشرة بطريق الفيض العلوي عن العقل الفعال .

أما الاتصال وبماذا يكون ، وتلك هي النقطة الثانية من المسألة ، أي : أيكون بالزهد والتصوف ورياضة النفس ، أم بالدرس والتفكير والعلم وحده ، أم بوسائل تجمع هذا كله ؟ يجيب فيلسوفنا عن ذلك بأن وصول العقل الانساني إلى الدرجة العليا من الكمال ، نغني إلى الاتحاد أو الاتصال بالعقل

الفعال أو الله تعالى ذاته ، ليست وسائله واحدة للناس جميعا . على أنه لا بد من توفر ثلاثة أمور فيمن يسعد بهذه النعمة أى نعمة الوصول ؛ هذه الأمور هى : قوة العقل الأصلية ، وكمال العقل بالفكر أو التفكير السليم ، وعون وإلهام غير طبيعى من الله .

٤ — بذلك ابتعد ابن رشد عن مجاهدات الصوفية التى يرونها شرطا ضروريا للكشف والوصول ، فهو لهذا أقل الفلاسفة الأندلسيين بل المسلمين تصوفا . إنه يقول — فيما نقل عنه : « إنه لا يصل الانسان إلى السكال العقلى النهائى إلا بالدرس والتفكير النظرى » ، كما يذكر « مونك » فى كتابه « أمشاج من الفلسفات العبرية والعربية » ؛ كما يقول : « إن المرء يصل إلى الله تعالى حينما يقدر بالتأمل والتفكير أن يخترق الحجب ويجد نفسه وجها لوجه أمام الحقيقة العليا » ، كما ذكر عنه « رينان » فى كتابه « ابن رشد ومذهبه » .

وحقيقة ، إن الحفيد لم ينس أن يطلب ممن يتشوف إلى الوصول أن يهجر الشهوات ، إلا أنه لم يجعل هذا كافيا وحده فيما يريد من الوصول كما هو رأى جمهرة الصوفية . وكذلك لم ينس دور الأخلاق — لتطهير النفس — فى هذه الناحية ، إلا أنه جعله دورا ثانويا جدا ؛ ما دام يصرح بصوت عال بأنه بالعلم نستطيع أن نصل إلى ما نرجو من الكشف والاتصال والسعادة القصوى بعون الله وإلهامه .

هذه هي نظرية الاتصال ، الأساس لعلم النفس كله ، وتاج نظرية المعرفة لدى فلاسفة الاسلام ، والتي كانت الشاغل لهم جميعا . وبالرجوع إلى أقوال ابن رشد وآرائه التي ذكرناها أو أشرنا إليها ، وإلى مؤلفات من كتبوا عنه وعن غيره من فلاسفة الاسلام ، نعلم مبلغ مقاومته للتصوف الذي كان قد انتشر واشتد أمره بعد الغزالي الذي يراه أقوم الطرق إلى الله وآكدها . كما نعلم كيف عمل على الانتصاف للعقل والفلسفة بجعل التفكير الفلسفي وحده هو سبب المعرفة والسعادة الكاملة بالاتصال بالعقل الفعال أو بالله العليم الحكيم .

ابن رشد والغزالي

— ١ —

يقول البارون «كارادي ثو- Carra de Vaux» في كتابه عن الغزالي :
« عادة المتكلمين في قتال الفلاسفة ترجع إلى بدء عهد المدرسة الفلسفية
بالوجود . هذا الكفاح بدا في رأيهم ضروريا ضد الفلاسفة ، كما هو ضروري
أيضا ضد المعتزلة . إنه مهما يكن إخلاص الفلاسفة شخصا كمومنين فان
مذاهبهم في نظر حماة الدين والعقيدة كانت تعتبر خطيرة ، لأنهم حكموا
— وإن لم يصرحوا — بأن مذهب الفلاسفة يعتد بالعقل أكثر مما ينبغي ،
ويجعل الفلسفة القديمة تسير في معرفة الحقيقة بجانب الوحي أعلى منه قليلا » .
وهذا حق كله ؛ فان سوء تقبل رجال الدين للفلسفة معروف ، لا فرق
بين المتقدم منهم والمتأخر في الزمن ، وقد أشرنا فيما تقدم إلى بعض أسباب
هذا ومظاهره .

إلا أن حجة الاسلام هو الذي كان فارس الميدان في الرد على الفلاسفة
بكتابه الذي خلد على الزمن وهو «تهافت الفلاسفة» ، فقد قدم له بكتاب

سماه « مقاصد الفلاسفة » ، عرض فيه مذاهب الفلاسفة التي أراد أن يبين
تهاافتها ؛ إذ « رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه ردٌّ في عماية » كما
يقول ، وكذلك يكون الأمر إن كان الرد على المذهب قبل عرضه للناس
عرضا واضحا شافيا .

ثم دفعه لصرف الهمّة لتعلم الفلسفة ، والرد على ما رآه مجانباً للحق في
رأيه منها ، ما يذكره في المنتقد من الضلال أيضاً من أنه « لم ير أحدا من
علماء الاسلام صرف عنايته وهمته إلى ذلك » .

ولا نناقش هنا دعوى الغزالي هذه التي قد توهم أنه كان الأول الذي
عنى بالرد على الفلاسفة . ولكننا نذكر أنه عرف ابن حزم الأندلسي صاحب
كتاب « الفصل » الذي يتضمن مجهودا طيبا له في الرد على الفرق المخالفة
للإسلام وعلى الفلاسفة أيضا . كما نذكر أستاذ الغزالي نفسه وشيخته إمام
الحرمين عهد الله بن محمد الجويني الذي له مثل هذا المجهود في مؤلفاته
الكلامية ؛ مثل البرهان في أصول الدين ، والارشاد في قواعد الاعتقاد .

على أن الغزالي هو الذي انتفع بمجهود أسلافه جميعا في هذا السبيل ،
سبيل الرد على الفلاسفة ، وزادها وقواها ، وضرب بذلك الفلسفة ضربة لم
تنهض بعدُ منها في الشرق كما يقول « مونك » ، وإن كانت وجدت في
الغرب من انتصف لها وهو ابن رشد بعد دفاعه عنها دفاعا مبينا .

وكان الهدف الذي يرمى إليه الغزالي بكتابه « تهاافت الفلاسفة » ،

إبطال ما يدعون ، وبيان ضعف عقيدتهم ، واختلاف آرائهم وتناقضها ، وبخاصة فيما يتعلق منها بالمسائل الالهية .

ولم يقصد إلى إثبات الحق في المسائل التي كانت مثار النزاع والخصومة بين المتكلمين والفلاسفة ، فقد كان في نيته تخصيص كتاب لهذه الغاية ، ولذلك نجده يقول في مسألة قدم العالم : « وأما إثبات الحق في نفسه ، فسنصنف فيه كتابا بعد الفراغ من هذا (تهافت الفلاسفة) ... ونعتنى فيه بالإثبات كما اعتنينا في هذا الكتاب بالهدم » .

وكان منهاج أبي حامد في هذا الكتاب ، الذي أراد به الهدم ، العمل على نزع الثقة بالفلاسفة ؛ فجعلهم أغبياء ، وزائعين عن سبيل الله ، وناكبين عن طريق الهدى ، وظانين بالله ظن السوء ، ومغرورين بعقولهم زاعمين أن فيها غنية لهم عن تقليد الرسل وأتباعهم !

كما كان من منهاجه أيضا التشويش عليهم ومغالطتهم ، ومحاولة إخمادهم بالزامهم جميعا مذهب واحد منهم وإن كان ظاهرا خطؤه ولا يتفق وما ذهب إليه أساطين الفلسفة الاغريقية .

وأخيرا ، كان من منهاجه في الرد على الفلاسفة بيان قصور العقل وعدم قدرته على معرفة الأمور الالهية بنظره وحده ، وأن معرفة هذه الأمور على حقائقها لا ينالها إلا المصطفون الأخيار من أنبياء الله ورسله .

وهكذا ، قصد الغزالي لما أراد كل سبيل ، ولجأ إلى كل سلاح يجد فيه

عوناً على طلبته . فماذا كان من ابن رشد لهذا الخصم اللدود القوي ؟ الخصم الذي لم يلجأ إلى المنطق وحده ، ولم يرد بيان الحق في نفسه ؛ ولهذا - فيما يقول - لم يسم كتابه « تمهيد الحق » ، بل سماه تهافت الفلاسفة !

أراد فيلسوف قرطبة أن يدفع عن الفلاسفة أو الحكمة ما رآه عدواناً من الغزالي وأمثاله ، وأن ينافح عنها وينتصف لها ، وقد فعل . ولكنه لم يكن في خصومته مجادلاً بالحق والباطل ، بل لم ينس في هذه الخصومة العنيفة أنه قاض ؛ فهو يزن ما يدلى به إليه ، ويدفع الحجة بالحجة ، ولا يأبى أن يعترف بالحق لصاحبه .

ويبدأ ببيان أن غرضه من الرد على « تهافت الفلاسفة » للغزالي ليس بيان الحق في كل المسائل المناقش فيها ، بل أن يبين أن للسفسطة في هذا الكتاب نصيباً كبيراً ، وأن أكثر ما فيه من أقاويل قاصر عن مرتبة اليقين والبرهان .

وليس مما يعيب ابن رشد ألا يقصد في كتابه « تهافت التهافت » إلى بيان الحق فيما استبحر فيه الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين ، فانه أمين على ما وضع من قواعد للتوفيق بين الحكمة والشرعة ، ومن ذلك تقسيم الناس إلى طبقات ومخاطبة كل طبقة بما هي أهل له ، وإذا فليس من الخير في رأيه

أن يجعل في كتابه — وهو عرضة للذیوع بین الخاصة والعامة — ما يكون ضررا لطائفة من الناس لا تطبق النظر الصحيح .

وهو وإن كان حريصا على الاعتراف لخصمه العنيد بما يصيب فيه ، وعلى التزام القصد والترفع عن المهاترة في الخصومة ؛ فانه ، وهو الذى شاهد فى القضاء ألوانا من الخصومات والأسلحة التى استخدمت فيها ، لم يردأ من أن يرد أحيانا على حجة الاسلام بعض ما رمى به الفلاسفة من سباب .

لقد رماه بالقصور فى فهم الحكمة ، لأنه قنع فيها بكتب ابن سينا ، فالحق القصور من هذه الجهة ، كما يقول ابن رشد فى تهافت التهافت . وعاب عليه ما قصد إليه من التشويش على الفلاسفة ودعائهم ، وكان لومه له رفيقا . إنه يكتفى بالقول بأن هذا الغرض لا يليق به ، والقصد إليه هفوة من هفوات العالم ؛ لأن العالم يجب أن يكون قصده طلب الحق ، لا إيقاع الشكوك وتخيير العقول .

وما أقومه درسا يلقىه فيلسوفنا على الغزالي وأمثاله ، إذ يقول فى موضع آخر من تهافته :

« وأما قوله إن قصده هاهنا ليس هو معرفة الحق ، وإنما قصده إبطال أقوالهم وإظهار دعائهم الباطلة ، فقصد لا يليق به ، بل بالذين فى غاية الشر . وكيف لا يكون ذلك كذلك ، ومعظم ما استفاد هذا الرجل من النباهة وفاق

الناس فيما وضع من الكتب التي وضعت [لعله : وضعها] فيها ، إنما استفادها من كتب الفلاسفة ومن تعليمهم » .

« وهبهم أخطأوا في شيء ، فليس من الواجب أن ينكر فضلهم في النظر وما راضوا به عقولنا . ولو لم يكن لهم إلا صناعة المنطق لكان واجبا عليه ، وعلى جميع من عرف مقدار هذه الصناعة ، شكرهم عليها ... أفيجوز لمن استفاد من كتبهم وتعاليمهم مقدار ما استفاد هو منها ، حتى فاق أهل زمانه وعظم في ملة الاسلام صيته وذكره ، أن يقول فيهم هذا القول ، وأن يصرح بذهمهم على الاطلاق وذم علومهم ! »

« وإذن وضعنا [أي سلمنا] أنهم يخطئون في أشياء من العلوم الالهية ، فاننا إنما نحتج على خطئهم من القوانين التي علمونا إياها في علومهم المنطقية . ونعتقد أنهم لا يلوموننا على التوقيف على خطأ إن كان في آرائهم ؛ فان قصدهم إنما هو معرفة الحق ، ولو لم يكن لهم إلا هذا القصد لكان ذلك كافيا في مدحهم . مع أنه لم يقل أحد من الناس في العلوم الالهية قولا يُعتد به ، وليس يُعصم أحد من الخطأ إلا من عصمه الله بأمر إلهي خارج عن طبيعة الانسان ، وهم الأنبياء . فلا أدري ما حمل هذا الرجل على مثل هذه الأقوال ! أسأل الله العصمة والمغفرة من الزلل في القول والعمل » .

• هذه كلمة طويلة ، لكنها درس قصد منه فيلسوف قرطبة الحث بقوة على معرفة الحق لصاحبه وشكره من أجله ، وعلى وجوب نبذ الهوى

والتعصب بغير حق ؛ فذلك أجمل بالإنسان وأدعى للانصاف .

وفي مواضع أخرى من كتابه تهافت التهافت نفسه ، نجده يرى أن خصمه العنيف أحق إنسان بالخزي والافتضاح ، كما يصفه بأنه لا يخلو من الشرارة أو الجهل ، وإن كان جهله أقرب إلى الشر . ويصف أيضا جميع ما تضمنه الفصل ، الذي خصصه الغزالي لبيان عجز الفلاسفة عن إقامة الدليل على أن الله يعرف ذاته ، بأنه تمويه وتهافت من أبي حامد . ويقول : « فانا لله وإنا إليه راجعون على زلل العلماء ومساحتهم لطلب الذكر في أمثال هذه الأشياء ! » ويختتم هذه الفقرة بقوله : « أسأل الله ألا يجعلنا ممن حُجب بالدنيا عن الأخرى ، وبالأدنى عن الأعلى ! »

وأخيرا ، يرى ابن رشد أن الغزالي اضطر إلى مصانعة أهل عصره ، فكان هذا سببا في أنه لم يصدع بالحق دائما ، وشنع على الفلاسفة أحيانا بما هم منه براء .

إنه يقول « في تهافت التهافت » ، في رده على الغزالي فيما شنع به على آراء الفلاسفة في النفوس الانسانية : « فاتيانه بمثل هذه الأقاويل السفسطائية قبيح ؛ فانه يُظن به أنه ممن لا يذهب عليه ذلك ، وإنما أراد به مداهنة أهل زمانه ، وهو بعيد عن خلق القاصدين لظاهر الحق . ولعل الرجل معذور بحسب وقته ومكانه ، فان هذا الرجل امتحن في كتبه » .

ثم يقول بعد هذا : « فتعرض أبى حامد إلى مثل هذه الأشياء هذا النحو من التعرض لا يليق بمثله ؛ فإنه لا يخلو من أمرين : إما أنه فهم هذه الأشياء على حقائقها فساقتها هاهنا على غير حقائقها وذلك من فعل الشرار ، وإما أنه لم يفهمها على حقيقتها فتعرض إلى القول فيما لم يحيط به علما وذلك من فعل الجبال ، والرجل يجلّ عندنا عن هذين الوصفين . ولكن لا بد للجواد من كبوة ، فكبوة أبى حامد هي في وضعه هذا الكتاب (أى تهافت الفلاسفة) ، ولعله اضطر إلى ذلك من أجل زمانه ومكانه » . ونعتقد أنه يريد بهذا الكلام أن حجة الاسلام كان في رده على الفلاسفة وتشنيعه عليهم بما شنعه به ، كان مرأثيا مدهانا مصانعا !

ولم يكتف فيلسوف قرطبة بهذا ، بل تناول المسائل المختلف فيها بين المتكلمين والفلاسفة ، والتي رمى الغزالي هؤلاء بالكفر في بعضها والابتداع في بعضها الآخر . تناول هذه المسائل ، واحدة بعد أخرى ، بالشرح وتبليّة رأى فلاسفة الأغريق فيها ، وبيان أنه لا شيء على فلاسفة الاسلام في ذهابهم لرأى أرسطوطاليس المعلم الأول . إن أرسطوطاليس في رأيه هو الذى كل الحق عنده ، وهو من الذين عناهم الله بقوله : « يُؤْتَى الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ ، وَمَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ »

وهذه مبالغة بلا ريب من فيلسوف الأندلس ، غير أن حُبَّك الشيء يُعمى
ويُضْم ، والقياس مع الفارق الكبير طبعاً ، ولكن الأمثال لا تُغيّر !

والكلام في هذه المسائل فيه لذة عقلية لو وجد القول مجالاً ، ولكن
أمره يطول ، ونحن في نطاق محدود من الورق ؛ لذلك لا نجد بداً من
الاكتفاء - من هذه المسائل - بالحديث عن مسائل معدودات نجد فيها
غناء ، وفيها بيان لمنهج فيلسوفنا في الدفاع عن رأيه والذب عن الفلسفة
والمناخفة عنها .

١ - أولى هذه المسائل أهمية وخطراً في رأيي هي مسألة العقل ومدى
قدرته على الوصول للحقائق التي يتطلع اليها الإنسان الباحث إلى معرفتها . وقد
سبق أن مسسنا هذه المسألة مسّاريفاً عند الحديث عن التوفيق بين الدين
والفلسفة ، ومع هذا فمن الخير أن نزيدها هنا بياناً .

إن الدين يغرس في قلب المتدين أن الإنسان ليس شيئاً في جانب الله ،
وأنه عاجز العجز كله عن فهم نفسه ، بله هذا العالم والسموات وما فيهن وما
بينهن ! هذا هو شأن الدين ، أما الفلسفة فشأنها محاولة معرفة هذا كله معتمدة
على العقل ، وعلى العقل وحده ؛ ومن أجل ذلك كثر رمي الغزالي بالفلسفة
بالحق والغرور والجهل والادعاء ، وظنهم القدرة على معرفة ما استأثر الله بعلمه .
ولعل سقراط نظر إلى هذا ونحوه حين رأى لنفسه أن يكون فيلسوفاً
يعنى بالمسائل الإنسانية لا بعلم الطبيعة ، وحين اعتبر هذا العلم لا خير فيه ولا

جدوى منه . لأن هؤلاء المعنيين به لو عرفوا ما يقوم عليه العالم من قوانين تحدث بها ظواهره ، لما استطاعوا يوما ما أن يحدثوا الرياح والمياه والفصول ! ولأن هؤلاء المتفلسفين ، حين عنوا بهذا الضرب من ضروب المعرفة وأهملوا العلوم أو الفلسفة الانسانية ، قد قلبوا النظام الألهي ، باحتقارهم ما مُنحوا القدرة على معرفته ، وتطلعهم إلى معرفة ما احتفظ به الآلهة لأنفسهم ^(١) .

والغزالي ، وغير الغزالي من رجال الدين ، يرى أن للعقل حدا يقف عنده في المعرفة ، ولذلك جاء الأنبياء والرسل بما يعز على العقل إدراكه . وابن رشد كان يستطيع في مقام الجدل أن يرد على حجة الاسلام بأن العقل في قدرته أن يصل بالنظر الصحيح والفطرة المواتية إلى إدراك ما يظنه الفقهاء والمتكلمون مما استأثر بعلمه الله والمصطفون من أنبيائه ورسله . لكن المقام مختلف ، والأمر أخطر من هذا .

يجب إذاً ، ليدفع عن الفلسفة ولا ينفجر الناس منها ، أن يسلم في كتابه تهافت التهافت - الذي خصصه للرد على خصمه اللدود وتهيدئة الثأرين على الفلسفة وكسب قلوبهم - بأن الفلسفة « تفحص عن كل ما جاء به الشرع ؛ فإن أدركته استوى الإدراك وكان ذلك أتم في المعرفة ، وإن لم تدركه أعلنت بقصور العقل الانساني ، وأن مدركه الشرع فقط » . كما يوافق

(1) Boubroux ; étude d, histoire de la philosophie, P. 22 - 23

كذلك على أن العقل قد يعجز عن درك كثير من الحقائق ، فواجب أن نرجع فيها إلى الشرع ؛ لأن العلم الذي مرجعه الوحي إنما جاء متمما لعلوم العقل ، وإذا يكون الوحي رحمة من الله لجميع الناس .

ب — ثم مسألة قدم العالم أو حدوثه ، كان لها من الخطورة أن كفر الغزالي ومن جاء بعده من المتكلمين من أجلها ؛ إذ كان من العقائد الدينية أن العالم بجميع أجزائه محدث ، لأنه لا قديم إلا الله وحده ، فكيف يذهب الفلاسفة إلى أن شيئا يشارك الله في صفة القدم التي ينفرد بها ؟

هنا نرى فيلسوفنا ماهرا كل المهارة ؛ فيحاول أن يكون منطقيا يحيل أن يخلق شيء من لا شيء ، ومؤمنا يعتقد أن الله خالق كل شيء وموجده من العدم إلى الوجود . ورأى أن سبيله في هذا أن يفرق بين القدم الذي يقول به المتكلمون والقدم الذي ذهب إليه الفلاسفة ، وأن يفرق كذلك بين الحدوث على رأي هؤلاء وأولئك .

إنه يقرر أن الفلاسفة وصلوا بالتفكير والنظر العقلي إلى أن العالم لا أول له ، كما أن خالقه وهو الله وهو علة تامة له لا أول له أيضا ؛ لكنه مع هذا محتاج في وجوده إلى الله ، فلا وجود له إلا به ولولاه لما كان . وعلى هذا ، كما يقول في تهافت التهافت ، « فالعالم محدث لله سبحانه ، واسم الحدوث

أولى به من اسم القدم ، وإنما سمّت الحكياء العالم قديماً تحفظاً من الحدث الذي هو من شيء وفي زمان وبعد العدم .

وبعد هذا نراه يعنى بمحل النزاع فيجاوله ويجعله واضحاً ؛ إذ يذهب إلى « أن الحدث الذي صرح به الشرع في هذا العالم هو الذي يكون في صور الموجودات ، وهذا الحدث إنما يكون من شيء آخر ^(١) . ويدل لذلك قوله تعالى : « أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ » ، وقوله : « ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ » . وبعد ذلك كله يقرر أنه ليس من خير للدين في بحث هذه المسألة المشككة وأمثالها التي رأت الشريعة السكوت عنها ؛ ولذا جاء في الحديث أنه لا يزال الناس يتفكرون حتى يقولوا هذا خلق الله فمن خلق الله ! فقال النبي عليه الصلاة والسلام : « إذا وجد ذلك أحدكم فليقرأ قل هو الله أحد » .

ويريد فيلسوف قرطبة من هذا أن يصل إلى أن القول بقديم العالم على النحو الذي ذهب إليه الفلاسفة ليس مما يكفر به إنسان ، وأن الشريعة قد تعضد هذا الرأي ، وأن من الخير عدم الفحص عن هذه المسألة ونحوها .

(١) أى أن المادة التي كان عنها العالم قديمة ، والحدث هو الصور التي تأخذها هذه المادة واحدة بعد أخرى .

وإذاً ، فالغزالي مخطئٌ أشد الخطأ على الحكمة والشريعة بمبحثه هذه المسألة ،
وبرميه الفلاسفة بالكفر للرأى الذى رأوه فيها .

ح — وفى مسألة البعث والجزاء وكيفيته ، نراه يلف ويدور فى طرق
متعرجة ملتوية ليصل إلى إثبات أن الفلاسفة القدامى لم يتعرضوا بقول
مثبت أو مبطل فى مبادئ الشريعة العامة ، ومن هذه المبادئ "كيفية السعادة
أو الشقاء الأخرى كما يقول فى تهافت التهافت . كما يلف ويدور ليقم الحجة
على الغزالي فيما قرر من أن أحدا من المسلمين لم يقل بالجزاء الروحاني وحده ،
لأن الصوفية — فيما قال^(١) — تقول به ، وعلى هذا فلا يكفر بالأجماع من
أنكر الجزاء الجسماني ، ويكون الغزالي أخطأ على الشريعة كما أخطأ على
الحكمة .

على أن فيلسوفنا وإن خال أنه أقنع قارئيه برأيه ، فإنه — فيما أرى —
لا يمكن أن نسلّم له بأن نصوص القرآن التي وصف الله بها السعادة
والشقاء فى الدار الأخرى ، وصفا يجعلهما للجسم والروح معا ، من الممكن
تأويلها جميعا .

هذه النصوص صريحة فى أن بعض ما أعدّ للأشقياء والسعداء من عذاب
ونعيم لا يمكن أن يتناول الأجسام ؛ وإلا فكيف تؤول العذاب بالنار التي

(١) أى الغزالي فيما يحكيه ابن رشد عنه .

تأكل الجلود فيبدل الله جلودا غيرها ليدوم العذاب ! وكيف لا يكون التمتع بالخور والولدان ، والفاكهة المختلفة الضروب والألوان ، والأنهار المترعة باللبن والخمر والعسل المصفى وكلها لذة للشاربين - كيف لا يكون هذا كله نعيما للجسم والروح معا ، وللجسم أولا !

٥ - وأخيرا ، نصل إلى مسألة السببية التي أثارها الغزالي واختلف فيها مع الفلاسفة اختلافا كبيرا .

ظن الغزالي أن القول بالسببية ، أى بوجود علاقة ضرورية بين الظاهرة وما يراه الفلاسفة سببا لها ، لا يتفق والدين الذى يرد كل ظاهرة أو فعل لله وحده ، والقادر على أن يخلق الظاهرة من غير ما يراه الفلاسفة سببا لها .
ولاه لم تكن .

ونراه يقول فى هذا : « الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سببا وبين ما يُعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا . بل كل شيئين ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ؛ ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر ؛ فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر . وذلك مثل : الرى والشرب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار إلى كل المشاهدات من المقرنات فى الطب والنجوم والصناعات والحرف . وإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه خلقها على

التساوق ، لا لكونه ضروريا في نفسه . بل في المقدور خلق الشيع دون
الأكل . . . وإدامة الحياة مع جز الرقبة ، إلى جميع المقترنات ، وأنكر
الفلاسفة إمكانه وادعوا استحالة . »

هكذا وضع حجة الاسلام المسألة ، محاولا جعل المتكلمين في طرف ،
والفلاسفة في طرف ، وزاعما أن في رأى الفلاسفة حداً من قدرة الله المطلقة !
ولم يسع ابن رشد ، في سبيل الرد على الغزالي وأمثاله ، إلا أن يلجأ إلى
المشاهدة والحس وقوة ما فيهما من دلالة ؛ فيقرر أن إنكار وجود الأسباب
الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات سفسطة ، وأن من يتكلم بذلك إما أن
يكون مخالفا لما يعتقد ، أو عاجز عن التخلص من شبهة سفسطائية عرضت له .
ثم يذهب إلى أن الفصل في أن هذه الأسباب تكفى بنفسها في خلق ما يصدر
عنها من أفعال ، أو تحتاج في ذلك إلى سبب أعلى ، أمر ليس بديهيا بل
يحتاج إلى بحث وفحص كثير ، كما يقرر في تهافته .

وبعد استعانتة بالحس ، نراه يستعين بالمنطق الذى يؤكد أن العقل
ليس شيئا أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها ، وأن الذهاب إلى نفي
الرابطة الضرورية بين الأشياء وأسبابها رفع للعقل ومبطل له .
على أن القول بقانون السببية هذا ليس معناه إثبات خالفين متعددين
بجانب الله ، وذلك ما خافه المتكلمون .

ذلك بأن القول بأن النار سبب أو علة للاحراق، وهذا مثل من الأمثلة، لا ينفي أنها لا تفعل ذلك من نفسها ، بل من قِبَلِ مبدأ أعلى هو شرط في وجودها-فضلا عن إحراقها . فضلا عما في الذهاب مذهب السببية وقانونها من الاقرار لله بالحكمة البالغة ، التي تجعل لكل شيء سببا وترتب كل أثر على مؤثر، مع الاعتراف بأن كل هذه الأسباب والمؤثرات من صنع إله عالم قادر حكيم ، وأن كل شيء يرجع في آخر الأمر إليه وحده .

ذلك ما كان من الغزالي ضد الفلاسفة ، ومن ابن رشد ردّاً عليه . وقد أطلنا في عرضه قليلا لأن في ذلك عرضا موجزا لقضية حرية الفكر والتقليد . والعقل والوحي ، والحكمة أو الفلسفة والشريعة ، من أهم نواحيها : ناحية الهجوم وناحية الدفاع .

ولعل من الخير أن نذكر هنا - بعد ما تقدم - أن الأستاذ الشيخ محمد عبده ، في ردوده على الأستاذ فرح أنطون صاحب مجلة الجامعة ، انتهى إلى أنه « ليس من الممكن لمسلم أن يذهب إلى ارتفاع ما بين حوادث الكون من الترتيب في السببية والمسببية إلا إذا كفر بدينه قبل أن يكفر بعقله »

ويعلل هذا بأن ما يحصل في الكون لا يكون عن صدفة واتفاق ، بل عن نظام قدره الله في علمه الأزلي ، والأسباب والمسببات بعض ما انتظم هذا العلم ، فهي تصدر عنه على حسب ترتيبها فيه . ثم ينتهي بأن « الفلاسفة وجهور المتكلمين واللاهوتيين على وفاق في حقيقة المسألة ، وإن اختلفت

العبارات ، فابن رشد رحمه الله لم يخرج بآرائه عن الملمّين » . ونقول : إن المتكلمين ، الذين هم على وفاق في هذه المسألة مع الفلاسفة كما يقول الشيخ ، ليسوا هم الأشاعرة وأهل السنة ، وفيما قدمناه عن الغزالي دليل على هذا أي دليل .

ومهما يكن ، فقد ختم فيلسوف قرطبة كتابه « تهافت التهافت » ، الذي خصه للرد على الغزالي وهدم كتابه تهافت الفلاسفة ، بقوله :

« وهذا الرجل - يعنى الغزالي - كفر الفلاسفة بثلاث مسائل ؛ إحداها هذه ، أى إنكارهم لبعث الأجساد ، وقد قلنا كيف رأى الفلاسفة في هذه المسألة وأنها عندهم من المسائل النظرية ؛ والمسألة الثانية قولهم : إنه ، أى الله تعالى ، لا يعلم الجزئيات ، وقد قلنا إن هذا القول ليس من قولهم ؛ والثالثة قولهم بقدم العالم ، وقد قلنا إن الذى يعنون بهذا الاسم ليس هو المعنى الذى كفرهم به المتكلمون » .

ثم قال فى النهاية : « وقد رأيت أن أقطع هاهنا القول فى هذه الأشياء ، والاستغفار من التكلم فيها . ولولا ضرورة طلب الحق مع أهله ، وهو كما يقول جالينوس رجل واحد من ألف ، والتصدى إلى أن يتكلم فيه من ليس من أهله ، ما تكلمت فى ذلك علم الله بحرف . وعسى أن يقبل العذر فى ذلك ، ويقل العثرة بمنه وكرمه وفضله ، لا رب غيره » . وما أحسن ما ختم به رده عدوان الغزالي على الفلسفة ودفاعه عنها !

خاتمة المطاف

على أنه برغم هذا كله ، بل كان من أجل هذا كله ، لم تخل حياة ابن
رشد - مثله مثل غيره من الموهوبين المجدودين - من متاعب وآلام ، حسدا
وبغيا من جماعة لم يهبههم الله ما وهبه ، ولم يغالوا من الخير ما ناله .

لقد توفي الخليفة يوسف أبو يعقوب ، فولى بعده سنة ٥٨٠ هـ ابنه
يعقوب الذي لقب بالمنصور ، فقال لديه فيلسوفنا ما كان له من المكان العليّ
لدى أبيه . إلا أن القدر كان له بالمرصاد ، فابتدأ يظهر سوء الظن به وبعقيدته ،
وكان هذا مقدمة لنكيبته والحكم بنفيه .

لقد بلغ من المنزلة والخطوة لدى الخليفة المنصور درجة ارتفعت فيها
الكلفة أو كادت ، فلم يكن يلزم نفسه رعاية ما تراعيه حاشية الملوك من الملق
والأدب الزائد المصنوع . وكان ، كما يرويه لنا القاضي أبو مروان الباجي ،
متى حضر مجلس المنصور وتكلم معه أو بحث عنده في شيء من العلم ،
يخاطب المنصور فيقول : تسمع يا أخى ! وربما قر به هذا الخليفة في مجلسه
على كل أصحابه .

وفي سنة ٥٩١ هـ أراد المنصور غزو الفونس ملك كاستيلاً وليون ، فجاء إلى قرطبة واستدعى ابن رشد إلى مجلسه ، فلما حضر أجلسه بجانبه وقربه إليه أكثر من المعتاد ، وجاوز به مكان أقرب الناس إليه ، وغمره بعطفه الكبير حتى قال - وقد خرج من لدنه - لمهنييه من تلاميذه وأصحابه بهذا العطف بعد أن أرجف الأعداء بأن أمير المؤمنين قد أمر بقتله : « والله إن هذا ليس مما يستوجب الهناء ، فإن أمير المؤمنين قد قربني دفعة إلى أكثر مما كنت أومله فيه أو يصل رجائي إليه » .

على أن الأيام السود في حياة ابن رشد قد جاءت تسمى ؛ فإن المراكشي يذكر أن المنصور أخذ عليه أنه في شرحه لسكتاب الحيوان لأرسطو طاليس قال عند ذكره للزرافة : « وقد رأيتهما عند ملك البربر » ، يريد المنصور ، فرأى هذا في ذلك إهانة له ولأسرته المالكة ، إلا أنه أسرها في نفسه ولم يبدها له . ولم يشفع له عنده ، كما يذكر ابن أبي أصيبعة ، ما اعتذر به من أنه كتب « ملك البرين » أي إفريقية والأندلس ، فغلط الكاتب لتقارب الكلمتين في الحروف .

كذلك يروى نفس المؤرخ أن جماعة من أهل قرطبة ، من الذين كانوا ينازعونه الشرف والمجد ، أخذوا يتلمسون الوسائل لا يغار صدر الخليفة عليه كما يحدث عادة بين النظراء إلا من عصم الله ، وأسعدهم الحظ بأن رأوه كتب بخطه في بعض تلاخيصه حاكياً عن بعض قدماء الفلاسفة : « فقد ظهر

أن الزُّهرة إحدى الآلهة » . فطاروا بهذه الكلمات فرحا إلى المنصور وأوهموه أنها من كلام ابن رشد لا حكاية لقول بعض القدماء .

كان من هذا وذاك أن استدعى المنصور ابن رشد في حفل ضم رجال الدين والرؤساء والأعيان ، بالمسجد الجامع الأعظم بقرطبة ، وكانت محاكمة لا ظل للعدالة فيها للقاضي الأكبر أو لشيخ القضاة الذي كان مثالا أعلى في قضاائه وتحري العدل التام .

ذلك بأن الحسدة والدسائسين قد أجمعوا أمرهم ، وخيلوا للناس أن الأمر ليس إلا الاختيار بين الدين والفلسفة ، ولهذا لم يكن - كما يقول الأنصارى - عند اجتماع الملائ إلا المدافعة عن شريعة الاسلام . وكان بعد هذا أن أمر المنصور بلعنه وطرده ونفيه ونفى من كان معروفا على مذهبه ، وبإحراق كتب الفلسفة كلها ، اللهم إلا الطب والحساب وما يكون وسيلة من علم النجوم إلى معرفة أوقات الصلاة واتجاه القبلة ، وأمر بكتابة منشور عام للبلاد كلها بفضيحة هؤلاء ومروهم من الدين ، ووجوب الاعتبار بهم وبمصيرهم .

على أن الأنصارى بعد روايته مسألة الاتهام والحكم بالنفي وسياقة المنشور ، نقل عن أحد رجال الدين ، الذين اتصلوا بابن رشد أيام توليه قضاء قرطبة ، أنه برغم رعاية أبي الوليد رعاية تامة شعائر الدين ، زل زلة لا جابر لها تبعد صاحبها عن الدين .

ذلك أنه شاع أن ريحا عاتية تجرى بالشؤم ستهب يوم كذا ، واشتد جزع الناس لهذا حتى اتخذوا الغيران والأنفاق تحت الأرض . ولما سار ذكر هذه الرياح في كل الجهات جمع والى قرطبة طلاب العلم والفقهاء وفيهم القاضي ابن رشد وصديقه ابن بندود ، فلما انصرفوا من عند الوالى قلت : إن صح أمر هذه الرياح فهي ثانية الرياح التى أهلك الله بها قوم عاد ، فلم يتمالك ابن رشد نفسه أن التفت إلى وقال : « والله وجود قوم عاد ما كان حقا ، فكيف سبب هلاكهم ! » فوجم الحاضرون ، وأكبروا هذه الزلة التى لا تصدر إلا عن كافر مكذب للقرآن .

ونرى من الخير أن ننقل عن الأنصارى نفسه تلك الوثيقة الرسمية الدالة على روح ذلك العصر ، أى المنشور الذى أمر الخليفة كاتبه أبا عبد الله بن عياش بكتابته إلى مرا كش وغيرها ؛ لئرى كيف تفكر العقول إذا غلبتها الأساطير ، وكيف تنفث القلوب سُمًّا إذا ملأها الحقد والسكيد ، وهاهو ذا : « قد كان فى سالف الدهر قوم خاضوا فى بحور الأوهام ، وأقر لهم عوامهم بتفوق عليهم فى الأفهام ، حيث لا داعى يدعو إلا (لعل الصحيح : إلى) الحى القيوم ، ولا حاكم يفصل بين المشكوك فيه والمعلوم . نخلدوا فى العالم صفحا ما لها من خلاق ، مسودة المعانى والأوراق ، بُعدا من الشريعة بُعد المشرقين ، وتباينها تباين الثقيلين ، يوهمون أن العقل ميزانها والحق برهانها ، وهم يتشعبون فى القضية الواحدة فرقا ، ويسيرون فيها شوا كل وطرقا ! ذلك

بأن الله خلقهم للنار و يعمل أهل النار يعملون ، ليحملوا أوزارهم كاملة يوم
القيامة ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم ، ألا ساء ما يزرون !
« ونشأ منهم في هذه السمحة البيضاء شياطين أنس يخادعون الله والذين
آمنوا وما يخادعون إلا أنفسهم وما يشعرون ، يوحى بعضهم إلى بعض
زخرف القول غرورا ، ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون ؛ فكانوا عليها
أضر من أهل الكتاب ، وأبعد عن الرجعة إلى الله والمآب ؛ لأن الكتابي
يجتهد في ضلال ويجد في كلال ، وهؤلاء جهدهم التعطيل وقصاراهم التمويه
والتخجيل .

« دبت عقاربهم في الآفاق برهة من الزمان ، إلى أن أطلعنا الله سبحانه
منهم على رجال كان الدهر قد أملى لهم على شدة حروبهم ، وأعفى عنهم سنين
على كثرة ذنوبهم ، وما أملى لهم إلا ليزدادوا إثما ، وما أمهلوا إلا لياخذهم الله
الذي لا إله هو وسع كل شيء علما .

« وما زلنا - وصل الله كرامتكم - نذكركم على مقدار ظننا فيهم ، وندعوهم
على بصيرة إلى ما يقربهم إلى الله سبحانه ويدنهم . فلما أراد الله فضيحة
عمايتهم وكشف غوايتهم ، وقف بعضهم على كتب مسطورة في الضلال ،
موجبة أخذ صاحبها بالشمال ، ظاهرها موشح بكتاب الله ، وباطنها مصرح
بالاعراض عن الله ، لبس منها الإيمان بالظلم ، وجيء منها بالحرب الزبون في
صورة السلم . منزلة للأقدام ، وهم يدب في باطن الإسلام ، أسياف أهل

الصليب دونها مقلولة ، وأيديهم عما يناله هؤلاء مقلولة ؛ فإنهم يوافقون الأمة في ظاهرهم وزيهم ولسانهم ، ويخالفونهم بباطنهم وغيهم وبهتانهم .

« فلما وقفنا منهم على ماهو قذى في جفن الدين ، ونكتة سوداء في صفحة النور المبين ، نبذناهم في الله نبذا النواة ، وأبغضناهم في الله كما أننا نحب المؤمنين في الله ، وقلنا اللهم إن دينك هو الحق اليقين ، وعبادك هم الموصوفون بالمتقين ، وهؤلاء قد صدفوا عن آياتك ، وعميت أبصارهم وبصائرهم عن بيناتك . فباعد أسفارهم ، وألحق بهم أشياعهم حيث كانوا وأنصارهم . ولم يكن بينهم إلا قليل وبين الالجام بالسيف في مجال أسنتهم ، والايقاظ بجده من غفلتهم وسنتهم ، ولكنهم وقفوا موقف الخزي والهون ، ثم طردوا من رحمة الله ، ولوردوا لعادوا لما نهوا عنه وإنهم لسكاذبون .

« فاحذروا - وفقكم الله - هذه الشرذمة على الإيمان ، حذركم من السموم السارية في الأبدان . ومن عثر له على كتاب من كتبهم فجزأوه النار التي بها يعذب أربابه ، وإليها يكون مآل مؤلفه وقارئه ومآبه . ومتى عثر منهم على مجد في غلوائه ، عم عن سبيل استقامته واهتدائه ، فليعاجل بالثقيف والتعريف :

« ولا تَرَ كُنُوزًا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَنَمَسَ لَكُمْ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ - أُولَئِكَ الَّذِينَ حَبِطَتِ أَعْمَالُهُمْ - أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَبَاطِلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ .

«والله تعالى يطهر من دنس الملحدين أصقاعكم ، ويكتب في صحائف الأبرار تضافركم على الحق واجتماعكم ، إنه منعم كريم !»
هذا هو المنشور الذي كتبه الحقد والحسد والهوى والتعصب ، والذي كان له - وقد ذاع في طول البلاد وعرضها - أثر كبير في تغيير الخاصة والعامة من ابن رشد وصحبه الذين نفوا بسببه ، حتى إن أبا الحسن بن قطرال يروى عنه أنه قال : أعظم ما طرأ عليّ في النكبة أني دخلت أنا وولدي عبد الله مسجدا بقرطبة ، وقد حانت صلاة العصر ، فثار لنا بعض سفلة العامة فأخرجونا منه !

والشعر أيضا كان له دوره في هذه النكبة التي جعلت مافي الصدر يظهر على اللسان ، فنسمع أبا الحسن بن جبير يقول :

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

نغد القضاء بأخذ كل مموه متفلسف في دينه مترندق
بالمنطق اشتغلوا ففيل حقيقة إن البلاء موكل بالمنطق
ويقول :

بلغت أمير المؤمنين مدى المنى لأنك قد بلغتنا ما تؤمل

قصدت إلى الاسلام تعالى مناره
تداركت دين الله في أخذ فرقة
أثاروا على الدين الحقيقي فتنة
أقمتهم للناس يبراً منهم
وأوعزت للأقطار بالحث عنهم
وقد كان للسيف اشتياق إليهم
وآثرت درء الحد عنهم بشبهة
ومقصودك الأسنى لدى الله يقبل
بمنطقهم كان البلاء الموكل
لها نار غى في العقايد تُشعل
ووجه الهدى من خزيمهم يتهلل
وعن كتبهم، والسعى في ذاك أجل
ولكن مقام الخزي للناس أقتل
لظاهر إسلام ، وحكمك أعدل

وله - أي لابن جبير - في الفيلسوف المنكوب ، فترة قليلة ، غير ذلك
مما يطول إirاده كما يقول الأنصارى .

ونظن أن من السهل أن نتمثل حال هذا الشاعر ، وغيره من الذين
ظاهروا على أبي الوليد في محنته . وقد فاء المنصور إلى نفسه ، ورجع في
فيلسوفنا إلى جميل رأيه فيه، فعفا عنه وقر به بعد قليل من هذه الحنة !

تلك هي نكبة ابن رشد ومظاهرها ، وما تقدم هو جماع ما ذكره
مؤرخو المغرب والأندلس من أسبابها ، فهل هي الأسباب الحقيقية التي تكفي
لتفسير هذه النكبة وإيضاح عواملها ؟ أو هناك سبب آخر أهم من تلك
الأسباب جميعاً يجب أن يعتبر أو يضاف إليها ؟

نظن أن من الخير تحقيق هذه المسألة ، وإن لم نكن بصدد رسالة عن

ابن رشد من جميع نواحيه ، بل بصدد بحث عن رسالته التي اضطلع بها وحياته وما كان فيها من أحداث .

يرى المستشرق الفرنسي « مونك Munk » أن تعصب الموحدين يكفى وحده لتفسير تعصب الخليفة المنصور ضد ابن رشد ، ويستشهد لما يرى بأن ابن أبي أصيبعة ذكر في حياة أبي بكر بن زهر أن المنصور أمره بتعقب الذين يدرسون الفلسفة الأخرقية ، وبمصادرة الكتب الخاصة بها وإحراقها .

وكذلك « رينان - Renan » يذهب إلى هذا الرأي أو قريب منه ؛ إذ يرى أن تعصب الموحدين وكرهه الفلسفة هما السبب الحقيقي لهذه النكبة التي عاناها ابن رشد ، وللاضطهادات التي كان أمثاله عرضة لها . ويعمل ما يراه بأن الموحدين يتصلون مباشرة بمدرسة الغزالي ، وأن مؤسس دولتهم - وهو المهدي - في أفريقية كان تلميذا من تلاميذ حجة الإسلام وعدو الفلسفة .

ولكن للباحث أن يتساءل عما إذا كان تعصب الموحدين كما يرى مونك ، أو هذا التعصب وكرهه الفلسفة كما يرى رينان ، هما وحدهما السبب الحقيقي لمحنة ابن رشد وصحبه وتلاميذه ؟ نعتقد أن الجواب هو : لا .

لقد ساق « مونك » دايلا لرأيه - كما قدمنا - تكليف المنصور الحفيد أبا بكر بن زهر بإعدام كتب الفلسفة وأخذ المشتغلين بها بالعقاب الشديد ،

ولكن فاته أن يذكر أن المؤرخ الذي أورد هذا الخبر - وهو صاحب طبقات الأطباء - أردفه بأن المنصور نفسه حُص الحفيد بذلك حتى « إن كان عنده شيء من كتب المنطق والحكمة لم يظهر ولا يقال عنه إنه يشتغل بها ولا يناله مكروه بسببها ». وذلك لما اتهمه بعض أعدائه بأنه يشتغل بالحكمة وعنده الكثير من كتبها ، وشهد معه كثيرون بما قال ، كان جزاؤه - أي الشاكي - السجن وردَّ قوله لما يعرفه المنصور - كما قال - في ابن زهر : « من مقانة دينه وعقله » .

كذلك ساق نفس المؤرخ بعد ما تقدم مباشرة أن الحفيد هذا كان له تلميذان يدرسان عليه الطب ، فأتياه يوما ومعهما كتاب في المنطق ، فلما عرفه رمى به وهم بضربهما لولا أنهما فاتاه عدوا . وبعد بضعة أيام حضروا معذرين بعذر تظاهر بقبوله ، ثم أمرهم بحفظ القرآن والاشتغال بالتفسير والحديث والفقه والمواظبة على رعاية الأمور الدينية ، فلما امتثلوا ، وصارت تلك الأمور عادة لهم ، أخرج كتاب الفقه وقال : « الآن صلحتم لأن تقرأوا هذا الكتاب وأمثاله على » ، وأشغلهم فيه .

يظهر لنا إذاً أن بعض من عُنوا بدراسة الفلسفة كانوا غير أهل لها ، فكانوا يخرجون بسببها عن بعض ما جاء به الدين ، ويكونون بذلك سببا لاثارة العامة ولاضطهاد الفلسفة وأهلها بصفة عامة .

هذا فرض قريب من الحق ، على ما يلوح لنا ، إذا لاحظنا أن القرآن

حض في كثير من آياته على الدراسة العلمية الفلسفية .

نحن لا ننكر أن الفلسفة كانت في بعض العهود علما ممقوتا في الأندلس لا يسلم المشتغل بها من اضطهاد ، ولا أن بعض الذين عُنوا بها قُتلوا في سبيلها أو كانت حياتهم في خطر بسببها . ذلك حق لا شبهة فيه ، وقد حفلت كتب التاريخ بالمثل والأدلة عليه ، ولكن نرى أن من الحق أن نذهب إلى أن اضطهاد الفلاسفة بصفة عامة وابن رشد بصفة خاصة كان من أسبابه الهامة الخروج في شيء من آرائهم عن الدين ؛ إما في الواقع ، وإما لأن الجبل يخيل ذلك للعامة وللفقهاء ، فيندفعون للتعصب ضدهم ، ويحاربهم الولاة والخلفاء أحيانا كسبائلقلوبهم واستدامة لسلطانهم .

وإلا يكن هذا صحيحا ، فكيف لم ير المنصور نفسه بأسا في أن يشتغل ابن زهر بالفلسفة ، التي حرم الاشتغال بها ، لثقتة بدينه وعقله ! وكيف أن ابن زهر هذا أبى على بعض تلاميذه أن يشتغلوا بشيء منها قبل إتقان علوم الدين واعتيادهم القيام بالشعائر الدينية كما سبق أن بيناه !

فإن صح ما ذكره الأنصارى من حادث الريح ، يكن من الواجب أن يدخل في أسباب النعمة على ابن رشد ما كان منه في هذا الحادث مما يعتبر تكذيبا لبعض ما جاء به القرآن ، حين أنكر الريح التي هلك بها قوم عاد . وقد يدل لهذا أيضا ، أن نفس هذا الخليفة ، الذي نكب فيلسوفنا وهو يعقوب المنصور ، كان قد ساء كثيرا تشعب الآراء في الفقه ، فعمل على محو

مذهب مالك رضوان الله عليه، وحمل الناس على القرآن والحديث أو السيف، كما يذكروا كراشى .

إذاً، فما كان من نكبة ابن رشد وتشريد أصحابه يرجع ، فيما يرجع إليه من أسباب ، إلى الرغبة في الحجر على العقل والتفكير في بعض الحالات ، سواء أكان ذلك في الفقه أو الفلسفة ؛ وذلك حتى لا يحدث في الدين من آراء الفقهاء ما ليس منه ، وحتى لا يكون من ناحية الفلسفة ما قد يؤخذ منه المعارضة لبعض ما جاء به القرآن أو الدين بصفة عامة ، فيثور الفقهاء وتتبعهم العامة ، وذلك ما لا يرضاه ملك يحرص على جمع الكلمة والأعداء منه بمرصده .

وبخاصة وقد كان المنصور ، كما يذكروا ابن خلكان والمقرئ ، رجلاً يحفظ القرآن والحديث ، ومجدداً للدين معلماً لسلطانه متمسكاً بعمله ، ومشوراً في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من القول والعمل ، كما كان محبوباً من الشعب حباً شديداً .

ومهما كانت الأسباب التي أدت إلى نكبة ابن رشد ، فإنه كما يقول « رينان » بحق في كتابه « ابن رشد ومذهبه » ، في تلك الفترة من الزمن قد نجح الحزب الديني ضد الحزب الفلسفي ، إذ تفتى مع أبي الوليد أربعة آخرون ذكرهم صاحب طبقات الأطباء .

أما هو فقد كان منغاف « أليسانه » ، وهو بلد قريب من قرطبة ، وكان لليهود خاصة ، وفي هذا غمزة في نسبه كما يروى الأنصارى ، وأنه ينتسب إلى بنى إسرائيل . وأما رفقائه الأربعة في المحنة ، فقد أمروا أن يكونوا في مواضع آخر .

وقاسى ابن رشد في محنته هذه كثيرا من الشدائد ، وكان ألمها طرده هو وابنه من المسجد يوما ما ، في قرطبة مشرقه وموطن مجده وقد هما بدخوله لأداء صلاة العصر كما ذكرنا قبل . وهذا معناه أن نكبتة ذاع أمرها وعلم بها الناس حتى العامة ، وأنها صادفت هوى في نفوسهم وهو الذى كان ينفق جاهه وماله في سبيل سعادتهم ، كما أن تلاميذه تفرق شملهم وتباعدا عنه .

على أن زمن المحنة لم يطل ، كما أن شمس آذنت بعد ذلك للمغيب . فقد تغيرت نفس المنصور بعد عودته إلى مراکش ، ومال من جديد إلى تعلم الفلسفة ، فألقى مراسيمه بتحريمها واضطهاد أهلها ، وشهد لديه جماعة بحسن دين ابن رشد وعقيدته وأنه على غير ما نسب إليه ، فعفا عنه وعن صحبه سنة ٥٩٥ هـ ، واستدعاه إلى مراکش ليكون بحضرته .

إلا أنه لم يلبث طويلا ، فمات في هذه السنة بمراكش قبل وفاة الخليفة المنصور نيسير ، عن اثنين وسبعين عاما وبضعة أشهر ، ثم حمل رفاته إلى قرطبة بعد ثلاثة أشهر حيث دفن بمقبرة أسرته .

تلك حياة ابن رشد وأحداها ومظاهرها ، ولم يبق في هذه الناحية إلا أن نسجل أن أبا الوليد مرّ بالحنّة أو مرت به موفور الكرامة . إنه لم يطلب العطف أو يعتذر ويلج في الاعتذار ، توقيا مما كان يتوقع من ظلم وشدائد ، بل احتمل ذلك كله ساكن النفس صابرا ، ما دام ذلك لا يثنيه عن غايته وعن أداء رسالته التي وهب نفسه لها .

لقد كان من أجل هذا حريّا بحكم ابن الأبار ، في كتابه التكملة ، حين قرر - كما قدمنا - أنه لم ينشأ بالأندلس مثله كمالا وعلماء وفضلا .

ابن رشد وأثره من بعده

للعظمة معالم ومظاهر ، قد تكون في الخلق ، وقد تكون في الفن ، وقد تكون في العلم ، وقد تكون في هذا كله وأكثر منه معاً . وفي كل ضرب من هذه الضروب ألوان مختلفة ، وصور متعددة .

وابن رشد - كما عرفنا - كان عظيمًا في خلقه ، وعظيمًا في عامه ، وعظيمًا في نظريته إلى الحياة وغايته منها ، كما كان عظيمًا في فلسفته وفي الفكرة التي حركته إلى هذه الفلسفة . وعلى كل هذا ، فيما سرّ من أمره ، شواهد ودلائل .

ومن سمات العظيم ألا يمر في حياته غير ملحوظ ، كما هو شأن عامة الناس وأوساطهم ؛ إنه في الأعم الأغلب من الحالات يحدث حول نفسه دويا وهو حي ، ويكون له أثر خالد بعد أن ينتقل إلى الحياة الأخرى .

وقد توفرت هذه السمة لفيلسوفنا . فقد عرفنا كيف اصطفاه الخلقاء ، ثم كيف عقدت المجالس لحماكمته ، ثم كيف انتهت هذه بالحكم عليه بالاحاد والكفر

حينما من الزمن ، ثم كيف يثوب الخليفة إلى رشده فيعفو عنه ويستدنيه إليه قبل وفاته .

أما أثره فيمن بعده فقد خصصنا هذا الفصل لبياناه ، إلا أنه من الخير أن نذكر كلمة عن تأثيره في فلسفته بمن سبقه من أسلافه مفكرى المسلمين وفلاسفتهم .

إنه لا يمكن أن يقول باحث عن مفكر من المفكرين إنه اخترع علما كاملا أو فلسفة من نفسه ، غير مقيد أو متأثر بمن تقدمه في هذا السبيل ، مهما كان عبقريا ألمانيا أو ملهما . فابن رشد إذا لا بد أن يكون قد أفاد ، وأفاد كثيرا ، من أسلافه ، وبخاصة الفيلسوفين الكبارين : الفارابى وابن سينا .

ولسنا بسبيل كتابة رسالة خاصة عن ابن رشد وفلسفته ، فنستعفى مواطن تأثيره بغيره من الفلاسفة المسلمين ، لذلك نكتفى في هذه الناحية ببيان ذلك بإيجاز في مسألة التوفيق بين الحكمة والشرعة ، إذ كانت هذه المسألة معقد الطرافة في الفلسفة الإسلامية .

لم يكن فيلسوف الأندلس مبتكرا في هذه الناحية ، فالتفكير فيها حرى أن ينال نصيبا كبيرا من كل فيلسوف يريد أن يعيش آمنا إلى حد ما بين الفقهاء ورجال الدين الذين أشربوا بغض الفلسفة والفلاسفة ، بل أكاد

أزعم أنه لم يكن له فيها زيادات كبيرة عن المعلم الثاني والشيخ الرئيس :
 ذلك بأن قوام مذهب ابن رشد في التوفيق يرتكز - كما عرفنا - على
 ثلاث دعائم :

١ - تقسيم الناس طبقات مختلفة في استعداداتهم العقلية ، وتنويع
 التعاليم التي يجب أن تكون لكلٍ من هذه الطبقات .

٢ - تفسير المعجزات والنبوة تفسيراً يجعلها على وفاق مع العقل
 والقوانين الطبيعية العامة ، وبيان الصلة التي يجب أن تكون بين العقل والوحي
 في مسألة المعرفة .

٣ - وضع قواعد عامة لتأويل ما يجب تأويله من نصوص القرآن
 والحديث ، لبيان متى يكون التأويل ، ولمن يكون ، ولمن يصرّح به من
 الناس .

ففي النقطة الأولى نراه مسبوقاً بالفارابي في المشرق وابن طفيل في المغرب :
 لقد عرف الأول ما في بعض الذي جاءت به الشريعة من عقائد^(١)
 من صعوبة في فهمها والاقتناع بها ، فجعل الناس لذلك عامة ومتكلمين
 وفلاسفة ، ورأى عرض هذه العقائد على كل طائفة حسب مقدرتها على
 تصورهما وفهمهما : إما بذكر حقائقها مجردة ، وإما بذكر محاسناتها من
 رموز وأمثال .

(١) كإصراط والميزان والملائكة والنعم والعذاب مثلاً .

وكذلك نرى ابن طفيل ينتهى فى قصته الفلسفية (حى بن يقظان) إلى مثل هذا ؛ أى أن من الناس طائفة ارتفعت عن العامة فهى تطبق المكافحة بالحقائق عارية بذاتها ، ومنهم من هم دون ذلك ، فالخير لهم اللجوء إلى الشريعة والاكتفاء بما ضربته لهذه الحقائق من رموز .

وفى النقطة الثانية نجد تأثيره بالفارابى وابن سينا أيضا واضحا ؛ وكذلك فى الثالثة الخاصة بالتأويل وقانونه وما يتصل به ؛ فتأثره بهذين ، وبالغزالى أيضا ، ظاهر ملحوظ .

من أجل ذلك كله يكون من الحق ما يؤكد الأستاذ « جوتيه - Ganthier » من « أن مذهب ابن رشد فى التوفيق بين الدين والفلسفة مشترك بين جميع الفلاسفة » ، أى الفلاسفة المسلمين .

غاية الأمر أن فيلسوفنا يمتاز - كما رأينا - بالوضوح وكثرة التفاصيل ، والحرية فى العرض والتوسع فيه ، والالحاق فى رعاية التفرقة بين طبقات الناس والتعاليم المختلفة ، وبيان موطن النفوذ لكل من الوحي والعقل ، أو بعبارة أخرى بين الشريعة والحكمة ، حتى يظلا فى سلام ووثام دائمين .

ولعلنا حريون - إن استعرضنا سائر آرائه ونظرياته الفلسفية ، وقارناها بأمثالها لدى من تقدمه من الفلاسفة ، أن نجد الأمر قريبا من هذا ، أى أنه لم يستطع إلا أن يتأثر بأسلافه هؤلاء قليلا أو كثيرا .

ولا عجب ! فالمفكر الحق الذى ينشد الحق لنفسه ، هو من لا يأتى
أن يفيد من غيره ، ومن يضع لبنه فى الصرح الذى يعمل الجميع لتشييده
وإعلانه .

وإذا ، فلنترك تأثيره بسلفه ، إلى بيان أثره فى خلفه .

١ - فى الاسلام

يألم الباحث ويحس بخجل شديد حين يفكر فى أثر ابن رشد وتعاليمه
فى الإسلام ، شرقه وغربه ؛ إذ كان حظه فى ذلك إهمالاً مزرعياً له وفلسفته ،
ولجهوده فى الانتصار لها والتوفيق بينها وبين الشريعة .

حقاً ، لقد كان له شهرة كبيرة فى أيامه ، ومركز ممتاز مرموق بين
معاصريه ، حتى كان يعدّ من مفاخر الأندلس حين يقع التفاضل بينها وبين
المغرب . ولكن ، وقد ران الظلام على العقول فى عصر الانحطاط ، صارت
الفلسفة التى قامت عليها شهرته هى السبب فى إخمال اسمه وذكره .

وقد كان من ذلك أن التاريخ لا يعرف - كما يقول رينان - له تلميذا وصل
إلى شيء من الشهرة فى الإسلام ، وأن تعاليمه لم تجدد من يأخذ بها إلى الأمام
حتى تبقى سائرة ممتدة مع الأيام ، وأن مؤلفاته التى أنفق حياته فى كتابتها لم
يكن لها إلا القليل من القراء .

وفي هذا يقول الأستاذ « دي بور - De Boer » ، في كتابه تاريخ الفلسفة في الإسلام : « لم يكن لفلسفة ابن رشد ، ولا لشروحه على مذهب أرسطو ، سوى أثر قليل جدا في العالم الإسلامي ، وقد ضاعت أصول الكثير من مؤلفاته ، وإنما وصلت إلينا مترجمة إلى اللغة العبرية أو اللاتينية^(١) . ولم يكن له تلاميذ ولا أتباع يواصلون فلسفته . . . ولم تستطع الفلسفة أن تؤثر في الثقافة العامة أو مجرى الحوادث » .

كما يذكر « مونك - Munk » أنه من أول القرن الثالث عشر الميلادي (كانت وفاة ابن رشد عام ٥٩٥ هـ - ١١٩٨ م) لم نعد نرى فلاسفة مشائين خالصين ، بل مفكرين يفكرون فلسفيا في الدين ، مثل الأيجي صاحب المواقف . وانحطاط الفلسفة يُعزى ، فيما يُعزى ، للنفوذ الذي جدَّ للأشعرية . وفي الحق كما يقول « رينان » أن الفلسفة الإسلامية فقدت ، بموت فيلسوف الأندلس ، آخر ممثليها في الإسلام ، وصار انتصار القرآن^(٢) على التفكير الحر مؤكدا مدة ستة قرون على الأقل .

ليس من العجيب إذاً أن نجد مؤرخي الحركة الفكرية والعلمية من المسلمين يهملون ابن رشد إهمالا مؤلما ، أو لا يذكرونه إلا عرضا ؛ أمثال جمال الدين القفطي على قرب عهده به ، وابن خلكان ، وحاجي خليفة في

(١) من الحق أن نضيف : أو بالعربية ولكن بحروف عبرية .

(٢) ريد المذهب السني الذي يقوم على النصوص الحرفية للقرآن والحديث .

كتابه كشف الظنون . وهذا الأخير ذكر اسمه حقاً ، ولكن ذكرنا عرضاً
مناسبة الحديث عن مؤلفات الغزالي التي عمل ابن رشد على نقضها وبيان
تباينها .

وابن بطوطة الرحالة المسلم المعروف ، الذي جاب العالم الإسلامي ،
وترك لنا في رحلته وصفاً طيباً له وللحضارة الإسلامية على اختلاف ألوانها ،
لم يذكر في رحلته هذه كلمة عن الفلسفة . وفي هذا شاهد قوى على ركود
الفلسفة في العالم الإسلامي حينذاك ، لا على ضعف أو انعدام أثر ابن
رشد وحده .

وإذاً ، فليس لنا أن نبحث في الإسلام عن مذهب ابن رشد وأثره ؛
بل يجب أن نتجه في هذا إلى اليهود في الأندلس بصفة خاصة ، وإلى أوروبا
عامة فيما بعد .

٢ — في أوروبا

هنا نجد مجال القول ذا سعة ، ونجد الحديث مما يسر روح ابن رشد في
سمائه العليا ، حيث يقيم في أمن من الله ورضوان .

لقد كان اليهود هم الخلف الحقيقي لابن رشد في تلكم العصور الوسطى ،
وكان في مدرسة ابن ميمون الاستمرار المباشر للفلسفة الإسلامية وفلسفة
ابن رشد خاصة كما يقول رينان . وبفضل اليهود بقي لنا جانب غير قليل من

كتابات ابن رشد وإخوانه الفلاسفة ، مترجمة إلى العبرية ، أو بلغتها العربية الأصلية لكنها مرسومة بحروف عبرية .

بذلك وجدت هذه المؤلفات لديهم معاذرا ردّ عنها عاديّات الدهر ، وعدوان المتعصبين ضد الفلسفة ورجالها ، من أسرة الموحدين وغير الموحدين الذين تداولوا ملك الأندلس .

وهكذا احتضن اليهود في الأندلس الفلسفة الإسلامية وأقبلوا على دراستها ، فانتفعوا بها أيّما انتفاع ، حتى إن « رينان » يقول في ذلك بحق : « إن كل الثقافة الأدبية والعلمية لليهود في العصور الوسطى إن هي إلا انعكاس الثقافة الإسلامية » .

وقد كان القرن الرابع عشر الميلادي هو العصر الذي بلغ فيه فيلسوف قرطبة وفلسفته الذروة في الحظوة والسيادة لدى اليهود : لقد صار عندهم الفيلسوف الذي حل محل المعلم الأول ؛ فمؤلفاته صارت موضع الشرح والتفسير ، والتلخيص والاقتباس ، تبعا لحاجات التعليم المتعددة .

واستمر فيلسوف قرطبة في مكانة المعلم الأول لدى اليهود في تسلكهم العصور . حتى إذا أدت الفلسفة اليهودية رسالتها ، وجاء دور انحطاطها في القرن الخامس عشر ، كان ابن رشد أيضا هو الذي تدرس مؤلفاته ، ويتناولها المفكرون والمتفلسفون بالبحث والدراسة من نواحيها المختلفة . وآية ذلك أن

الجانب الأكبر من المخطوطات العبرية ، التي بقيت لنا من مؤلفاته ، ترجع في تاريخها إلى ذلك العصر .

وابن رشد لم يأخذ مكانه ونفوذه لدى اليهود فحسب ؛ فقد نفذت الفلسفة الإسلامية عامة إلى أوروبا وهي في أشد الحاجة إليها ، وانتشرت في معاهد التعليم على اختلافها ، وكان لكل من رجالها مؤيدون ومعارضون . حتى إذا كان القرن الرابع عشر كان لابن سينا وابن رشد ، وبخاصة هذا ، المكان الأول بأوروبا ، حتى أخلا ذكر الآخرين من فلاسفة الإسلام .

أما في القرن الخامس عشر ، فقد كان ابن رشد وحده هو ممثل الفلسفة الإسلامية في أوروبا ، وواحد الذي يعتمد عليه ، ويعتبر رأيه هو المعبر عن هذه الفلسفة . بل إن بعض مفكرى تلك العصور كانوا — كما يذكر «رينان» — يرون فيه أبا الفلسفة المدرسية ، والشارح الوحيد الذي عرفته القرون الوسطى .

كان ذلك كله بعد أن فهم اللاتين هذه الفلسفة بحسب وسعهم حينذاك ، وبعد أن ترجمت كل مؤلفات ابن رشد المهمة تقريبا من اللغة العربية إلى اللاتينية ، وكان هذا نحو منتصف القرن الثالث عشر كما يقول رينان .

ولم تقف مكانة ابن رشد لدى اللاتين في أوروبا عند هذه المنزلة ، بل ظلت تزداد علواً وسمواً في نظر هؤلاء حتى اختصموا من أجله ، وصار منهم متعصبون له ومتعصبون آخرون عليه من أساطين فلسفة القرون الوسطى .

كما كان من بين هؤلاء وأولئك ، من ذوى العقول الممتازة الجبارة ، من
كان يحترمه ويقدره قدره بوصفه أ كبر أستاذ ومعلم لهم ، ومن كان يرى فيه
فى الوقت نفسه أ كبر زنديق وملحد بمذهبه وفلسفته !

ليت شعرى أين ابن رشد فيرى من يعدون أنفسهم اليوم سادة التفكير
فى العالم يحلون فلسفته المكان العلى ، ويجعلون منه المعلم والأستاذ ، ويختصمون
من أجله ، ويكبر الواحد منهم نفسه بالتعصب له أو عليه !

من له فيرى كل هذا من الذين غلوا فى تقدير أنفسهم غلوا كبيرا ،
فاخترعوا أسطورة العقلية السامية والعقلية الآرية ، وتوهموا علو هذه على تلك
علوًا يرجع إلى الفطرة والطبيعة وأصل التكوين !

إنه لو كان فى المقدور أن ينزل ابن رشد من عليائه إلى حياتنا الدنيا ،
ويرى كل هذا ، لاغتمبط أيما اغتمباط ، ولرجع إلى مستقره فى جنة الخلد مطمئن
البال مرتاح الضمير بسبب ما قدم للإنسانية من خير .

هل نجح ابن رشد في رسالته؟

إذا نجح امرؤ في الوصول إلى غاية رسمها لنفسه ، يجب أن نتساءل :
ما عوامل هذا النجاح ، وماذا يرجع منها إلى جهوده الخاصة ، وماذا يرجع
إلى الظروف التي وجد فيها فجعلت هذه الغاية سهلة المنال يسيرة الحصول ؟
وإن لم يقدر له النجاح ، يجب كذلك أن نتساءل : أهذا الأخفاق لأنه رام
أمرا غير مرسوم ، أو هو مرسوم لكنه عسير المنال دونه عقاب وأهوال ؟
على أن تعرف نجاح ابن رشد أو عدم نجاحه ، أشد عسرا في رأينا من
أن نتبينه باللمحظة الخاطفة ، أو النظرة العاجلة ، أو التفكير الفطير ، ما دام
الأمر يتعلق برسالة فكرية فلسفية يرجع النجاح والأخفاق فيها إلى عوامل
متداخلة شديدة التعقيد والتركيب . إن ذلك يتصل بالفكرة نفسها ، وبالمنهج
الذي رسمه للوصول إلى تحقيقها ، وبالدين الذي يدين به ، والبيئة التي كان
يعيش فيها ، والعقليات التي كان يكتب لها ، والعصور التي جاءت بعده وأحوالها
وبغير هذا كله من العوامل التي قد يصعب استقصاؤها .
بعد ذلك نبدأ الحديث بالقول بأن فيلسوف قرطبة لم ينجح عند الناس

فما أراد من الجمع بين الحكمة والشريعة ، وبيان أنهما أختان رضيعا لبان واحدة ، وأنه لا غنى لأحدهما عن الأخرى .

لم ينجح عند الناس كما نقول ؛ لأنه لا يزال في رأى جمهرة المسلمين أن الفلاسفة كفروا أو ألدوا في دين الله ببعض ما ذهبوا إليه في فلسفاتهم ، متأثرين في ذلك بفلاسفة الأغريق .

لن تغنى عن ابن رشد شيئا في نظر المسلمين المتدينين المتفرقة بين قدم العالم قدما ذاتيا يستغنى به عن الله في وجوده وهذا ما ينكره الفلاسفة أيضا ، وبين ما يروونه من قدمه قدما زمانيا مع احتياجه لله في وجوده وبقائه . هذا لا يغنيه شيئا ما دام المحدث عند الفقهاء والمتكلمين هو الكائن بعد أن لم يكن ، أو هو المسبوق بالعدم ؛ وهذا ما لا يرضى الفلاسفة أن يتصوروه في العالم الذى لا أول لوجوده ولم يسبق بالعدم فى رأيهم .

وكذلك فى علم الله لن يقبل رجال الذين أن يقصره الفلاسفة على الأمور والكمالات العامة ، وهم يقرأون قول الله العليم الحكيم : « وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ ، وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ، وَمَا تَسْقُطُ مِنَ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا ، وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتٍ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَأْسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ » .

وأىضا فى مسألة البعث والجزاء : أنى للفلاسفة أن يؤمن لهم رجال الدين

بما يقولون ، والله تعالى يفصل ويؤكد في آيات كثيرات أن المؤمنين سيكونون في جنات عرضها السموات والأرض ، وهم : « عَلَى سُرُرٍ مَوْضُونَةٍ مُتَكِثِينَ عَلَيْهَا مُتَقَابِلِينَ ، يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ ، بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ ، لَا يُصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُنْزِفُونَ ، وفاكِهةً مما يَتَخَيَّرُونَ ، وَلَهُمْ طَيْرٌ مِمَّا يَشْتَهُونَ ، وَخُورٌ عَيْنٍ ، كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ ، جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ » !

ولكن ، إذا حكمنا بأن ابن رشد لم ينجح في رسالته بالنظر إلى العامة والفقهاء والمتكلمين ، فهل من الحق أن نحكم بهذا إذا راعينا من يأخذ المسألة من ناحية البحث الحق ؛ فلا يحكم إلا بعد أن يقرأ ويوازن ثم يصدر حكمه أخيراً ؟

إن أستطيع أن أثبت الرأي في هذا ، فلست أزعم لنفسى أنى من الذين يستطيعون أن ينظروا للأمر من الناحية المنطقية الفلسفية البحتة ، ثم يرون من الحق أن يؤولوا نصوص القرآن والحديث إن تعارضت في رأيهم مع ما يؤدى إليه النظر الفلسفى .

ثم هناك ما حال دون ذبوع فلسفة ابن رشد ومذهبه في التوفيق أو الجمع بين الحكمة والشرعة ؛ أعنى ذهاب ريح المسامين وفقدانهم الاستقلال

السياسي ، وتبعيتهم لأمة أو أم تضيق صدورها بالبحث الحر ، وما جرّ هذا كله من جهل ران على العقول والبصائر ، ولا نزال نعانى من عقابيله وآثاره حتى هذه الأيام .

كل ذلك عفى على الدراسات الفلسفية ، وجعل النفوس ترى فيها إلحادا وكفرا ، كما ترى في رجالها ملاحدة وكفرة بالله واليوم الآخر ، جزأؤهم أن يُقتلوا أو يُصلّبوا أو يُنفوا من الأرض !

من أجل هذا ذهبت صرخة ابن رشد ، آخر نصير أو ممثل للفلسفة الإسلامية ، فلم يُقدّر له أن يُسمع أولئك الذين اعتقدوا هذه الفلسفة كفرا ؛ فأصمّوا آذانهم ، ولم يأذنوا لعقولهم أن تسمع لهذا الصوت القوي الذي هزّ أوربا وأحدث فيها ثورة فكرية ، والذي أراد فيلسوف إقرطبة أن يصل للناس جميعا لعلمهم يجدون عليه هدى ويقبسون منه ما يهديهم سواء السبيل في التوفيق بين الحكمة والشرعة .

لم يكن إذاً من الممكن أن ينجح ابن رشد في رسالته لسبب خارج عن نفسه وإرادته ، وهو جهل الأمة وعقلية العصور التي تلت العصر الذي عاش فيه .

هذا الامام المحدث الفقيه أبو عمر تقي الدين الشهرزوري ، المعروف بابن الصلاح والمتوفى عام ٦٤٣ هـ ، يصدر فتوى بتحريم المنطق والفلسفة ،

فيكون لهذه الفتوى خطر وساطان ظل قويا دهرًا طويلا . إنه ، غفر الله له ،
وقد سئل عن حكم الله فيمن يشتغل بكتب ابن سينا وتصانيفه ، يقول :
« من فعل ذلك فقد غدر بدينه وتعرض للفتنة العظمى » ؛ لأن ابن سينا
« لم يكن من العلماء ، بل كان من شياطين الانس » .

وفي فتوى أخرى له في هذه الناحية أيضا يقول : « إن الفلسفة أس
السفه والانحلال ، ومادة الخيرة والضلال ، ومثار الزيف والزندقة . ومن
تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة ، ومن نلبس بها تعلما وتعلما قارنه
الخدلان والحرمان ، واستحوذ عليه الشيطان » . وانتهى أخيرا بأن أكد
أن الواجب على السلطان أن « يعرض من ظهر منه اعتقاد الفلاسفة على
السيف أو الاسلام ، لتخمد نارهم وتمحى آثارهم » !

وقد بلغ من عنف أثر هذه الفتوى ومن قوة سلطان صاحبها ، أن الامام
السيوطي جلال الدين ، كما يذكر في مقدمة كتابه طبقات المفسرين ،
مال في مبادئ الطلب إلى علم المنطق ثم تركه حين علم أن ابن الصلاح أفتى
بتحريمه !

وأخيرا ، نجد طاش كبرى زاده ، المتوفى عام ٩٦٢ هـ ، يذكر في كتابه
« مفتاح السعادة » أنه لا يصح أن نطلق اسم العلم على « الحكمة المموهة
التي اخترعها الفارابي وابن سينا » . كما يرى أن حكماء الاسلام أعداء الله

وأنبيائه ورسله ، وأن الاشتغال بحكمتهم حرام في شريعتنا ، وأن هؤلاء
الفلاسفة أضر على عوام المسلمين من اليهود والنصارى لأنهم يتسترون بزى
أهل الاسلام .

ليس من العجيب ، والحال كما نرى ، ألا يكون لابن رشد وأمثاله ممن
تقدمه من فلاسفة الاسلام أثر طيب في العالم الاسلامي ، وألا ينجحوا في
رسالتهم التي عملوا على الاضطلاع بها وأنفقوا حياتهم في سبيل الوصول إليها .
إنما كان يكون عجيبا حقا لو أن كان لهم هذا الأثر الطيب الحمود ، ولو أنهم
نجحوا فيما أرادوه !

هذا ، وكما كان ذلك العداء ، أو تلك الخصومة ، بين رجال الدين
والفلسفة في تلك العصور شرا على الدراسات الفلسفية ، كذلك كانت شرا
على الدين .

لقد صغر هذا الخلاف العنيف بين الفريقين هوّة ظلت فاصلة بينهما
دهرا طويلا ، وأساء كلٌّ من المعسكرين بالآخر الظنون ، فرمى رجال الدين
الفلاسفة بالألحاد والكفر وناصبوهم العداء ، وجازاهم هؤلاء شرّاً بشرّ فرمواهم
بالجهل والجود وعدم الفهم للدين !

وكان من نتائج تلك الخصومة الحادة أن حُرّم الدين الانتفاع بجهود
كثير من أبنائه المفكرين ، وأن تحامى العامة وأشباه العامة الفلاسفة في كثير

من الأحيان ، فعدا بعض هؤلاء غريبا أو كالغريب في بيئته ، وغدا الفكر الحرّ عديم النضراء ، فأخذ في الانكماش شيئا فشيئا في عجلة تارة وفي ريث أخرى ، وأخلى الطريق للجهل والتقليد في عصور الانحطاط !

وفي الحق ، لقد أكرهت عوامل مختلفة الفكر الحر على إخلاء الطريق للتقليد ، وصارت الفلسفة في خدمة علم الكلام ؛ تسير في ركابه للتدليل على العقائد الدينية ، وللرد على الخصوم والمخالفين . كما أصبح طابع مؤلفات تلك العصور هو الاختصار والشرح والتحشية والتعليق ، بدل الاستقلال والابتكار .

وقد ظل الحال كذلك تقريبا إلى هذا العصر الذي نعيش فيه ، هذا العصر الذي أخذت فيه الدراسات الفلسفية في الحياة بعد أن طال بها الركود المميت ؛ وذلك بفضل السيد جمال الدين الأفغاني ومدرسته في مصر ، وفضل التفات الجامعة والازهر لها التفاتة طيبة ، نرجو منها المزيد ليكون لها ما نرجوه من ثمرات .

كلمة أخيرة

وبعد ؛ فها هو ذا ابن رشد في أسرته ونفسه وخلقه وعلمه وفلسفته . بل
ها هو ذا عصر ابن رشد يتمثل فيه بما وعى من علم وفلسفة وصراع بين
التقليد والحرية في الرأي ، ونضال عن الحقيقة التي يراها الفيلسوف ضد من
يحاولون طمسها مكتفين بما كان يعتقد الآباء والأجداد . بل ذلك صفحة
من تاريخ التفكير الإسلامي القوي الذي عرفت له أوروبا قدره ، فأحلتها
المكانة العليا ، ووجدت فيه نورا تهتدى به .

وكنا نود أن نعثر لابن رشد القاضى على بعض الوقائع التي عرضت
له فأصدر فيها حكمه ، لنعرف كيف كانت قضاؤه ومبلغ الاستقلال فيه .
كنا نود هذا ، ولكننا لم نظفر به مع الرغبة القوية في البحث ، والاستقصاء
في المراجع وشدة التنقيب .

على أنه ، إن أعوزنا قضاؤه أو أفضيته فيما يختصم الناس فيه من نوازل
وحوادث لا تتعدى شيئا من متاع هذه الحياة ، فقد رأينا قضاءه في أخطر

ما يطلب الحكم فيه ؛ نعى العلاقة بين الله والعالم ، والوحى والعقل ، والصلة بين الشريعة والحكمة .

عرفنا فيه فى هذه القضية الكبرى قاضيا رزينا ، وحجة ثبوتا ، ينشد الحق فيما ثار من مشا كل ومساائل بين المتكلمين ويمثلهم حجة الاسلام الغزالى ، والفلاسفة الذين يمثلهم الفارابى وابن سينا وهو نفسه ، ومن ثم كان موقفه دقيقا .

وقد زاد فى دقة موقفه أن الغزالى لم يكن - كما صرح مرارا بنفسه - يطلب الحق نفسه فى خصومته العنيفة للفلاسفة ، بل كان قصده كما يقول التشويش على الفلاسفة وتآليب المسلمين عليهم جميعا ، ونزع الثقة منهم ، وأخيرا بيان أنهم أغبياء مغرورون ضلوا وأضلوا فصاروا إلى الأحاد والكفر . على أنه مع هذا ، ومع أسلوب خصمه العنيف وتهكمه اللاذع المؤلم ، استطاع كبير قضاة الأندلس أن يضبط نفسه ، وأن يسقط من الحساب ما لا يمت للموضوع بصلة ، وأن يعترف بالحق لخصمه متى أصاب ، وأن يرد على كل حجة لا يراها حقا ، حتى انتهى أخيرا فى رأيه بالحكم للفلسفة والذود عنها والاتصاف لها بمن نال منها نيلا كبيرا .

فرحمه الله من علم فى الطب ، وعلم فى الفقه ، وعلم فى القضاء ، وعلم فى الفلسفة ، وعلم فى الأخلاق والجدل بالتي هى أحسن .

محمد يوسف موسى

ثبت المراجع

أولا - باللغة العربية^(١)

- ١ - المعجب في تلخيص أخبار المغرب للمراكشي ، نشر دوزي
- ٢ - تاريخ الأندلس المستشرق يوسف أشباخ ، وتعريب الأستاذ عبد الله عنان
- ٣ - نفح الطيب المقرئ ج ١ ، ج ٢
- ٤ - الصلة لابن بشكوال ، طبع مدينة مجريط
- ٥ - بغية الملتبس للضي » » »
- ٦ - الديباج المذهب لابن فرحون
- ٧ - المعجم لابن الأبار ، طبع مدينة مجريط
- ٨ - التكملة لابن الأبار » » »
- ٩ - عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة

(١) رتبت هذه المراجع ، العربية والفرنسية ، حسب ورودها أثناء البحث .

- ١٠ -- المنقذ من الضلال للغزالي ، طبعة دمشق
- ١١ -- تاريخ الفلسفة في الإسلام للمستشرق دي بور وتعريب الأستاذ عبد الهادي أبي ريده
- ١٢ -- قصة حي بن يقظان لابن طفيل ، طبع دمشق
- ١٣ -- تهافت الفلاسفة للغزالي
- ١٤ -- تهافت التهافت لابن رشد ، نشر الأب بويج
- ١٥ -- تكملة صوان الحكمة للبيهقي ، طبع الهند
- ١٦ -- فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد ، نشر المستشرق ميلير
- ١٧ -- آراء أهل المدينة الفاضلة للغارابي ، طبع ليدن
- ١٨ -- رسالة العقل للغارابي ، نشر الأب بويج
- ١٩ -- ابن رشد وفلسفته للأستاذ فرح أنطون
- ٢٠ -- الجمع بين رأيي الحكيمين للغارابي ، طبعة ليدن
- ٢١ -- فتاوى ابن الصلاح

ثانياً - بالفرنسية

1. Renan, Averroès et l'averroïsme
 2. Munk, mélanges des philosophies juives et Arabes.
 3. Carra de Vaux, les penseurs de l'Islam, t. IV.
 4. Carra de Vaux, Gazali.
 5. Léon Gauthier, la theorie d'Ibn Rochd.
 6. « « introduction à l'étude de la philosophie Musulmane.
-

اعلام الاسلام

- ١ — عمرو بن العاص لأستاذ عباس محمود العقاد صدر في مارس سنة ١٩٤٤
- ٢ — منصور الأندلس » على أدهم » » ابريل »
- ٣ — بشار بن برد » ابراهيم عبدالقادر المازني » » مايو »
- ٤ — المعز لدين الله » ابراهيم جهل بك » » يونيه »
- ٥ — محمد عبده للكتور عثمان أمين » » يوليه »
- ٦ — أبو نواس لأستاذ عبد الرحمن صدي » » أغسطس »
- ٧ — مهدي الله » توفيق احمد البكري » » سبتمبر »
- ٨ — محمد علي الكبير » شفيق غربال بك » » اكتوبر »
- ٩ — الفارابي لأستاذ عباس محمود » » نوفمبر »
- ١٠ — قاسم أمين » احمد خاكي » » يناير سنة ١٩٤٥
- ١١ — ابن رشد الفيلسوف لأستاذ محمد يوسف موسى » » فبراير »

الكتاب الثاني عشر

يظهر في الشهر التالي

دائرة المعارف الإسلامية

أوفى مرجع عن الحضارة الإسلامية

تصدرها

لجنة ترصمها دائرة المعارف الإسلامية

أحمد الشفتناوى . عبد الحميد بنونى

أبراهيم زكى نورشيد . حافظ مبرور

تم إصدار المجلدات الخمسة الأولى

وصدر العدد السادس من المجلد السادس

الاشتراك السنوى عن ستة أعداد خمسون قرشاً

إدارة اللجنة

١٤ شارع حسن الأكبر مصر . ت ١٣٧٥







3J' UN BR

893.7991

Av364

893.7991

Av364

Musa

Ibn Rushd al-failasuf.

OCT 11 1949

BINDER

R-106

COLUMBIA LIBRARIES OFFSITE



CU07842937