

دور النضج في تاريخ الفلسفة الإسلامية

ليس في تاريخ التفكير الإنساني في المصور الوسطى اممٌ أمعٌ ولا أشهر من امم ابن رشد . واذا كان القديس اوغسطينوس والقديس ألبرتوس الكبير والقديس توما الا كوفي ينبعون بشهرة واسعة ، فان شهرتهم هذه كانت في بني قومهم ، بل في نطاق معين محدود من بني قومهم ، أي في تاريخ التفلسف الكنسي . أما ابن رشد فكان مشهوراً في الشرق والغرب معاً ، بل كان أكثر شهرة في الغرب منه في الشرق . ثم ان شهرته سيف تاريخ التفلسف الكنسي أيضاً لم تكن أقل من شهرة القديس توما نفسه . وحسبنا أن نعلم أن الغاية الأساسية من كتابات القديس توما إنما كانت الرد على فلسفة ابن رشد تصرحجاً وتلميحاً . ولو لا ابن رشد وفلسفته المقلالية التي هزت أوروبا ودرعنعت سلطة الكنيسة على العقل الإنساني لما احتاجت الكنيسة إلى ان تعهد الى البرت الكبير والى تلميذه القديس توما بالاشتغال بالفلسفة .

اما اذا نظرنا الى تاريخ الفلسفة في جميع المصور فلا يمكن أن نرى اسماً أشهرـ ولا أعظمـ من امم أرسطو . ومع ذلك فان امم ابن رشد كان دائئـ مقرونـ باسم أرسطو . وكانت كتب أرسطو تجتمع في المصور الوسطى أو تطبع في أول عهد العالم بالطباعة مع شروح ابن رشد . ولا غرو فلقد أفرـ مؤرخـ الفلسفة أن كتب أرسطو لم تكن تفهم في المصور الوسطى حق الفهم ما لم تكن صرفقة بشرح الشارح العظيم كما كان يعرف ابن رشد بين رجال العلم والفلسفة كلهم .

وإذا نحن اعتبرنا أن فلسفة أرسطو وصلت إلى مفكري العصور الوسطى مشوهة بمزوجة بآراء أفلاطون ومشتقاته بالآراء الاسكندرانية المتأخرة ومشحونة بالأقوال الدينية المخولة ، بينما فلسفة ابن رشد انتشرت بين أولئك المفكرين كما جرت على قلم صاحبها ، أدركنا أن أثر فيلسوفنا كان أعمق وأبرز . وعلى كل فإن الذي هن أوروبية في العصور الوسطى كان فيلسوف العرب لا فيلسوف اليونان ، ذلك لأن الذي قبله فقهاء العصور الوسطى في أوروبا على أنه فلسفة أرسطو لم يكن في الحقيقة فلسفة أرسطو ، فكتاب اوثولوجيا المعروف بكتاب الإلهيات كان من عمل أفلاطين الاسكندراني ولم يكن له صلة بأرسطو ، بل لقد كان منافضاً لرأي أرسطو . على أن الكثير من آراء أرسطو لم يُعرف في أوروبا يومذاك الا من خلال الشروح التي وضعها ابن رشد على كتب أرسطو نفسه .

* * *

وابن رشد من فلاسفة المغرب ، اي من الفلاسفة المسلمين الذين اشتهروا في الأندلس وشمال إفريقيا من ذكرى القرن الخامس للهجرة أو الحادي عشر للميلاد . من هؤلاء ابن حزم ، وابن باجه ، وابن طغيل ، وابن رشد ، وابن خلدون . ولا ريب في أن فلاسفة المغرب هم الذين مثلوا الفلسفة العقلية في العصور الوسطى أحسن تمثيل في بلاد الإسلام وفي بلاد النصرانية . وحسبنا أن نعلم أن أوروبية لم تخرج من عصورها المظلمة حتى اطرحت أقوال مفكريها وأخذت بآراء ابن باجه وآراء ابن رشد على الأخص : لقد فك ابن رشد عِقال الفكر الأوروبي واطلقه في جو فسيح حر ، وقال الحقائق سافرة بعض السفور ووضع مع ابن باجه من قبله وابن خلدون من بعده ، أساساً جديداً للبحث العلمي أو قل الأساس الصحيح للبحث العلمي .

م (٣)

حتى فلاسفة الإسلام الكبار في المشرق فانهم لم يكونوا في الحقيقة سوى طلائع للفلسفة العقلية على الحصر . لقد كان منهم الرياضيُّ البارع كالنحويُّ والمفكِّر الماديُّ كالفارابي والطبيبُ العالمُ كابن سينا والعالمُ في الطبيعتين كابن الهيثم والفقيق العظيم كالغزالِي . ولكنَّ لقب «فيلسوف» كان لا يزال ينتظر مجبيِّ الرجل الذي يستحقه . ولم يستحقه أحد قبل ابن باجه .

* * *

وإذا كان لكل لقب شروط فان لقب «فيلسوف» يجب ان يكون له شروط بطبيعة الحال . فليس كل من استطاع حلَّ عددٍ من المعادلات الجبرية والأشكال الهندسية خليقاً بأنْ يدعى «رياضياً» ولا كل من عرف شيئاً من قوانين حفظ الصحة وخصوصاً الأدوية كان أهلاً لأنْ يسمى طبيباً ثم يسمح له بتطبيب المرضى . وليس كل من درس جانباً من أمور الدين عد فقيهاً . وكذلك الحال في الفلسفة ، فليس كل من أبدى رأياً واضحَاً أو غامضاً وجب أن يحتل مكاناً في معراج الفلسفة .

هناك نفر من الناس قويٌّ تفكيرهم فوق ما آلهُ أنداهم ، هؤلاء مفكرون . ثم إن نقرأ من هؤلاء أنفسهم تأثيَّرآرائهم صائبة صادقة ثم تكون عامَة حتى كأنها تمثل جانباً من اختبار الإنسانية كلها ؛ هؤلاء هم الحكماء . في هؤلاء أكثر أعلام الفكر الإنساني ، ولقد اشتهر عند الناس طالبُ الحكيم ولقمان الحكيم وسلیمان الحكيم وسقراطُ الحكيم ودبشيمُ الحكيم . وكذلك اشتهر في تاريخ الأدب قوله : أبو تمام والمتني حكيمان والشاعر البختري . على أن الفيلسوف شخص آخر . هو مفكِّر ، وهو حكيم ، ثم هو فوق ذلك يتصف بصفاتٍ آخر . ولقد وضع لنا من خصائص الدين لم يتمتَّع مئرخو التفكير الإنساني في تسميتهم فلاسفة ، أمثال أفلاطون وأرسطو ، إن ثمة أربعة شروط يجب أن تجتمع في الحكيم حتى يسمى فيلسوفاً :

- ١ - ان يبحث عن الحقيقة بحثاً مجرداً غير خاضع للأحوال النفسانية او الاجتماعية .
- ٢ - ان يكون بحثه هذا نظرياً شاملأً لمظاهر الوجود كله .
- ٣ - ان يجري في بحثه على أساس من المنطق المؤبد بالبراهين .
- ٤ - ان يوجد نظاماً متساركاً خاصاً يستطيع ان يفسر لنا به مظاهر الوجود .
فإذا نجح تقيدنا بهذه الشروط لم تستغرب اذا رأينا عدد الفلاسفة يتضاءل
كثيراً ، ثم اتنا واجدون حينئذ ان أمماً بأمسراها قد خلت من يجوز ان يطلق
عليهم لقب «فيلسوف» .

* * *

بدأ النفكير الاسلامي الأصيل يتبلور منذ أوائل القرن الخامس الهجري والحادي عشر الميلادي ، وببدأ المفكرون الأولون في موكب الفلسفة الاسلامية كالفارابي وابن سينا يخسرون مقامهم المرموق وخصوصاً في بحوث ما وراء الطبيعة .
لقد تعرض هؤلاء لردود رجال الدين كالغزالى ، ولردود رجال العقل كابن طفيل وابن رشد على السواء . ولكن الفارابي وابن سينا وأندادهما كانوا معدورين ، فالفلسفة اليونانية قد وصلت اليهم مشوهة بمزوجة بالخرافات الاسكندرانية - (او الفلسفة الافلاطونية الخديبة) - كما يقول بعضهم .

وهذه الردود على أساس الفلسفة المشرقة بدأت في المغرب ، بدأها ابو محمد علي بن احمد بن حزم المتوفى سنة ٤٥٦ هـ (١٠٦٤ م) . ألف ابن حزم كتابه العظيم المشهور «الفصل في الملل والأهواء والنسب» ليرد على علماء الكلام وعلى المعتزلة منهم خاصة كمعتمر والنظمي وابي الهذيل العلاف ، ثم على الأشعرية أيضاً ورأس مذهبهم ابو الحسن الأشعري المتوفى سنة ٤٣٠ هـ (٩٤١ م) . وكذلك قد رد على الطبيب محمد بن زكريا الرازى المتوفى ٤١١ هـ

ومع ان ابن حزم قد رد على المتكلمين وعلى بعض المتكلسين ردًا دينيًّا وحمل عليهم كلهم لأنهم يخالفون ظاهر الدين في أسس تفكيرهم وفي تفاصيله ، فإنه قد أتى بأحكام في بحث الزمان والمكان وفي نظرية المعرفة خاصة هي أعلى ما بلغ إليه التفكير الفلسفي في جميع عصوره . وsofar كلامي هنا على نظرية المعرفة ^(١) :

تقوم نظرية المعرفة على «السبل التي يدرك بها الإنسان حقيقة الوجود وحقيقة الموجودات» أو بكلمة أوضح : نظرية المعرفة هي الطرق المنطقية التي توصلنا إلى ادراك ماهية الأمور المحسوسة والمعقولة . ويرى ابن حزم أن مصادر المعرفة الظاهرة لنا أربعة :

- ١— النصوص الدينية كما هي مثبتة في القرآن الكريم والحديث الشريف .
- ٢— ما أوجبته اللغة من المعاني التي تحملها الكلمات وما اتفق عليه العرب من الفهم لدى سمعائهم هذه الكلمات .
- ٣— الحسن وبدئره العقل .
- ٤— الاكتساب ونقل التوارث .

أما النصوص الدينية وأما اللغة فلا تدخل في نظرية المعرفة المطلقة ، وإنما هي من «طرق المعرفة» المقبولة بلا برهان . فآيات القرآن الكريم والأحاديث الموثوق بها صادقة الاخبار لا شك في ذلك ؟ ونحن نقبل ما فيها قبولاً مقويناً بالتصديق من غير تعرض للتساؤل عن أسباب ذلك ولا لإقامة البرهان عليها كما ذكر ابن خلدون في مظانٍ كثيرةٍ من مقدمته المشهورة .

(١) قد سبق لي الكلام على نظرية المعرفة عند ابن حزم بالتفصيل ، راجع مجلة المجتمع العربي العربي ٢٣ : ١ نيسان ١٩٤٨ = ٢٢ جادى الأولى (١٣٦٧) ، ص ٢٠١ — ٢١٨ .

بقي لدينا «الحسِّ السليم وبديهية العقل» ثم «الاكتساب ونقل التواتر» فهذه عناصر نظرية المعرفة على الحصر . وإن الحق ليحملنا على القول بأن ابن حزم قد تقدم بآرائه هذه كثيراً مما انتجه العبرية الغربية .

فالمعرفة عند ابن حزم ، فيها يبدو اذن ، مظهران أساسيان : بديهية العقل وطريق الحواس . هنالك أمور محسوسة ومعقولة يبدو لنا أنها نعرفها بالعقل ونعرفها ضرورةً . إننا نعرف مثلاً ان العشرة أكثر من الخمسة ، وإن الصدق خير من الكذب ، ثم نحن لا نحتاج في ظاهر تفكيرنا إلى أدلة على ذلك . غير أننا نظن عادة أن هذه المعرفة قد جاءت من العقل مباشرة ولا صلة لها بحواسينا ولا باخبارنا . ولكن ابن حزم يرى أن هذا الذي نظن نحن الآن إننا نعرفه بالعقل ونعرفه ضرورة يجب أن يكون من قبل قد صر بحواسنا وتجمع من اخبارنا . ولكن لما كثر تزداده على حواسنا برعت حواسنا المختلفة بنقله إلى العقل في أقصر مدة من أيسر سبيل حتى لنهضَ انه لم يبر بحواسنا فقط ، ولا إنما عرفناه باخبارنا . فالمعارف كلها اذن راجعة عند ابن حزم في ظاهرها وفي أساسها ، من قرب أو من بعد ، إلى الحواس . وهو يشرط طبعاً ان تكون الحواس سليمة حتى تكون معرفتنا صحيحة .

وهكذا يكون ابن حزم قد حلَّ أعظم مشكلة في تاريخ نظرية المعرفة ، تلك المشكلة التي زعم مؤرخو الفلسفة الحديثة ان حلها كان من نتاج عبرية الفيلسوف الألماني كانت Kant المتوفى عام ١٨٠٤ م . لقد كان هم هذا الفيلسوف محاولة الجواب على هذه المشكلة الكبرى : «كيف تكون الأحكام المبنية على الاختبار الحسي ممكنة بالبداهة» . ولقد حل «كانت» هذه المشكلة حينما استنتج ان المعرفة التي نعتقد انها تأتي من العقل راجعة في الحقيقة الى اختبار اكتسبناه من طريق الحواس في زمن متقدم جداً .

على ان ابن حزم قد جاء قبل كانت Kant بسبعة قرون ووقف أمام المشكلة نفسها ثم حلها حلاً صحيحاً بنقصه بلا شك بسط القول وشكل المنطق اللذان امتاز بها الفيلسوف الألماني «كانت»، ولكن لا تقصه العبرية المبدعة والبصيرة النافدة .

* * *

ولم تكن النعمة على أساليب التفاسير المشرقية فااصرة على الاندلس ، بل قام في المشرق نفسه من حمل على المعتزلة من أصحاب الكلام ثم على الفارابي وابن سينا خاصة حملات شديدة . ذلك هو جمه الاسلام الغزالى .

والغريب ان ابن حزم والغزالى - على بعد الدار بينهما واختلاف زمنها وفقدان الدليل على ان يكون الغزالى قد اطلع على ما كتبه ابن حزم - كانوا متقاربين جداً في موقفهما من الفلسفة القدية وفي سعيهما الى وضع أساس للعرفة . ولد الغزالى بعد وفاة ابن حزم بحو سنتين وعاش في زمان مضطرب جداً وشهد الجحافل الصليبية تدخل بيت المقدس قبل ان يتوفى باحدى عشرة سنة . ولقد هال الغزالى أن يرى الشباب في أيامه منصرين عن الدين يهملون أداء الصلوات وبتهاؤنون في سائر العبادات . ثم ظن أن سبب ذلك تفشي الفلسفة بين الناس . لذلك استنتج ان الدواء الحقيقي لهذا الداء اما هو في تنفير العامة من الفلسفة بتبيان ما فيها من اخطاء وضلال . وسواء أُنْجح الغزالى في تهديم الفلسفة أم لم ينجح فإنه قد ترك في زمنه وبعد زمنه دوياً شديداً . ونحن نعلم ان النهضة الحقيقة للفلسفة في المغرب اما كانت في أساسها رد فعل لوقف الغزالى من الفلسفة القدية .

وبما ان الغزالى شاء ان يرد مظاهر التفكير الى الدين - كما شاء ابن حزم من قبله - فلم يكن من المستغرب ان بلقياً كثيراً في آرائهما . من ذلك

مثلاً أنها أنكرا ان يكون للكواكب نفوس " وأنها تعقل وان بإمكاننا ان نعرف من مذاها ومسيرها ما سيأتي به المستقبل ، مع ان هذه العقيدة كانت شائعة عامة منذ أيام اليونان الى أيام ابن حزم والغزالى ثم الى أيام ابن رشد في الاسلام ، ثم الى القرن الثامن عشر في أوروبا . و بما يؤخذ على ابن رشد في هذا الباب انه خطأ الغزالى في ذلك مع ان الغزالى كان مصيباً وابن رشد كان مخطئاً .

واشتهر الغزالى بنظريته في الشك :

للغزالى كتاب صغير الحجم اسمه «المنقد من الضلال» هو أحسن ما كتب الغزالى في الفلسفة ومن احسن ما كتب في الفلسفة أيضاً . ولو أن الغزالى اكتفى بهذا الكتاب ولم يمؤلف سواه لكان مقامه في تاريخ الفلسفة أجل من مقامه الحالى . ان كتب الغزالى من أمثال احياء علوم الدين وتهافت الفلسفة وكيمياه السعادة وفضائح الباطنية قد كسبت للغزالى لقب حجة الاسلام ولكنها لم تزد شيئاً في مقامه الفلسفى ان لم تكن قد غضبت قليلاً من ذلك المقام .

لما هال الغزالى ان يرى الشباب منصرفين عن الدين مستخفين بأوامره ونواهيه أراد ان يعرف سبب ذلك . ولم يطل الأمر بالغزالى حتى صرخ بان الانسان عادةً لا يختار الدين الذي يربده ، وإنما ينشأ على الدين الذي يربه من ابويه وأستاذيه ، بلا تفكير . فقال : هل هناك سبيل الى معرفة الفطرة الحقيقية للدين ؟ ولكن قبل ان يجيب الغزالى على هذا السؤال عرض له سؤال آخر او جواب لسؤال آخر على الأصح ، فقال في نفسه : قبل ان نعرف صواب شيء من فساده يجب ان يكون لدينا آلة تمييز الصواب من الخطأ تمييزاً مطلقاً . أما الآلة الأولى المتعارفة بين الناس وهي «تقليد الآباء» فلم يبق لها قيمة بعد ان قام دليل من حسّتنا على انها فاسدة . فالناس لا يقلدون آباءهم في

الصواب دون الخطأ بل يقلدونهم في كل شيء . فالتقليد اذن لا يميز الخطأ من الصواب .

وهنا برزت في خيال الغزالى فكره جديدة : لقد دلنا الحس على ان التقليد فاسد فهل الحس نفسه مأمون في كل شيء ؟ واستعرض الغزالى ما حوله فوجد أن الحواس تتفاوت في اكتشافها الخطأ والصواب ، ولكنه وجد أيضًا ان اقوى هذه الحواس وهو البصر يخضع للخداع الكبير . فالانسان ينظر الى الظل مثلاً فيراه ساكناً لا يتحرك ، وينظر الى النجم فإذا هو صغير جداً . ولكن العقل يدلنا دلالة واضحه على ان الظل يتحرك قليلاً ، ولكن العين لا تكتشف حركة . وكذلك النجم فإنه أكبر من الأرض كثيراً ولكن البصر وحده لا يدرك ذلك . عندئذ قال الغزالى في نفسه : ان الحواس ايضاً لاذقة بها بعد أن قام دليل من العقل ضعفها وانخداعها . ثم استقر الغزالى حيناً الى الثقة بالعقل .

بعدئذ بدت أمام الغزالى قضية شكلية ، ولكنها قضية من أشد القضايا خطراً في تاريخ التفكير الانساني ، فقد قال الغزالى في نفسه : لقد وقفت انا الآن بالعقل ولم يقم دليل عندي على ان حكم العقل فاسد . ولكن هل يمكن فقدان الدليل على فساد امر ما دليلاً على صوابه ؟ واستعصى الجواب على الغزالى واضطربت نفسه فدخل في دور من الشك في كل شيء ، حتى انه بعد ذلك لم يستطع ان يثبت امراً وأن ينفيه لا من طريق التقليد ولا من طريق الحس ولا من طريق العقل .

قال الغزالى : « خواوات لذلك علاجاً فلم يتيسر ، اذ لم يكن دفعه (دفع ذلك الشك) الا بالدليل ، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية . فاذا لم تكن (تلك العلوم الأولية) مسلمة لم يمكن ترتيب

الدليل . فأفضل هذ الداء ودام قریباً من شهرين انا فيها على مذهب السفسطة يحكم الحال لا يحكم النطق والمقال ، حتى شفى الله من ذلك المرض وعادت النفس الى الصحة والاعتدال ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقة بها على امن ويقين . ولم يكن ذلك بنظم دليل وتركيب كلام بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف »^(١) .

لقد بدت عبرية الغزالي هنا في أجل مظاهرها : انه لم يشاً أن يأخذ بأمر من الأمور المحسوسة او المعقولة الا بدليل . وكان المنتظر من الغزالي ان يستخفى الاسلام من ذلك فلا يغامر بأثمن شيء يملكه في طلب دليل قد يخرج منه ظافراً ، وقد لا يخرج ظافراً . ولكن ثقة الغزالي بدينه وبطريقة بحثه وبدليله كانت عظيمة جداً حتى أن إخضاع الاسلام للدليل العقلي لم يكن في رأيه مقاومةً فقط .

وبعد فضل الغزالي جلياً اذا وازنا بين نظرته هو في الشك وبين نظرية القديس اوغسطينوس من قبله او ديكارت من بعده في الشك أيضاً . ان الغزالي قد شك في ما ورثه من عقائد وفي ما عارفه من طريق الحس وفي ما وصل اليه من طريق العقل ، ثم لم يعد الى اليقين الا بعد ان اتفتح له سبيل جديد من سبل المعرفة ، من خارج نفسه وبغير ارادته منه .

اما اوغسطينوس (ت ٤٣٠ م) فقد رأى ان في الانسان حواسً ظاهرةً وحواسً باطننة فوقها ، ثم عقلاً فوق هذه جميعها يحكم في محسوساتها . وهو الى هذا الحد قريب من الغزالي . ثم يضي اغسطينوس في تحليله فيقول : «ولكن العقل الانساني يجد شيئاً أسمى منه ، اذ هو متبدّل بدرك نارة وبقصر أخرى ، ويسعى حيناً الى المعرفة» . ولذلك بنصح اوغسطينوس احدنا ويقول له :

« اذا رأيت طيعتك متبدلة فارق بنفسك الى المصدر الخالد لنور العقل » .
والمأخذ على اغسطينوس - شكلياً على الأقل - قائم في أن الشيء المتبدل القاصر لا يمكن ان يكون حكماً ، بل لا يمكن ان يهتدى الى طلب المعرفة . وما دام الشك قد نطرق الى مقدرة العقل فلا يجوز لنا ان نرجع الى العقل نفسه لعرف به .

والعجب ان ديكارت المتوفى عام ١٦٥٠ م ، والذي اشتهر في تاريخ الفلسفة الأوروبية بأنه واضح أساس البحث العلمي ، قد غفل عن هذا الفرق الدقيق الذي لحظه الغزالي في نظرية الشك . يبدأ ديكارت كما بدأ الغزالي قبله بخمسة قرون ونصف قرن فيقول : « لندع الشك يتسرب الى كل افتئاع ، بل الى كل عقيدة فيها . ولكن لنهاجم شكوكنا واحداً واحداً ولنحاول ان ننصر فيها . على انا اذا لم نستطيع ان نصرف هذه الشكوك فاننا بلا رب نصل الى حقيقة واحدة ، تلك هي اثنا تفكير بينما نحن نشك . وبقوى ذلك في نقوسنا حتى لنسطيع ان نشك في ان لنا ابداً وأرجلاً او في انا نیام او بقطى . ثم نستطيع ان نشك في جميع هذا العالم المادي الذي حولنا ، ولكن لا نستطيع ان نشك في اثنا نشك » . ثم فال ديكارت : وبما ان الشك هو أقوى دلائل التفكير ، فانا إذ أشك أفك . وبما اني أفكر فانا موجود . ان ديكارت يأتى - من الناحية الشكلية ايضاً - متأخراً عن الغزالي في نظرية الشك ، اذ كيف يجوز له ان يشك ثم يظل مستيقناً شيئاً من الرقابة على شكه ؟ ثم كيف عرف ان تفكيره الذي دله على شكه كان صحيحاً . هنا أيضاً نرى عبرة الغزالي تتجلى : ان الغزالي لما شك في كل شيء في داخله قد تناهى سبل المعرفة من الخارج . وهذا أحسن اتساقاً في السبيل الى « نقد التفكير والوصول الى الحق » .

وهكذا نرى ان ابن حزم في المغرب والغزالى في المشرق كانوا يمثلان دوراً وسطاً في تاريخ التفكير الاسلامي . ان تفكيرهما كان صورة للنزاع الذي قام في خفايا النفس الاسلامية بين الاستقرار في بناء الفلسف على الدين وبين جعل الفلسف مطلقاً خالصاً من كل قيد . ومع أنها قد قصدا الدفاع عن الدين فإنها قد وضعا أساس الفلسفة العقلية . ولكن المشرق في ذلك الحين كان قد أدى رسالته في العلم والتفكير ثم غرق في الحروب الصليبية ، فانتقلت العناية بالفلسفة الى المغرب خالصة من شوائب الجدل . ولم تكن أحوال المغرب السياسية احسن من أحوال المشرق ، فلقد كانت الحروب والمنازعات في الأندلس وشمال أفريقيا قائمةً على قدم وساق أيضاً . إلا أن المغاربة عُنوا بالفلسفة عنابة فائقة ونسّوا سوء أحوالهم المادية حينما سمت بهم عقولهم الى البحث عن الحقيقة والى اقامة أساس للحياة العقلية تتجه نحو الناس نحو السعادة الحقيقية .

* * *

وأول المفكرين في تاريخ الفلسفة الاسلامية استجفافاً للقب فيلسوف هو ابن باجه . لقد أدرك ابن باجه ان الفلسف الذي سبقه كان قائماً في الدرجة الأولى على الجدل وانه كان مغلولاً بالنظريات الدينية المنشعبية . ثم أنه كان فوق ذلك مشوهاً بارضاه العامة . ولقد كانت تغلب على الفلسف نزعة أدبية ، فكان الفيلسوف يبحث في كل شيء بجهازاً غير منسق ولا متصل ولا محدود . من أجل ذلك نحا ابن باجه في فلسفته نحو الأساس التالية :

١ - أراد أن يجعل الفلسف منظماً ذا قواعد ، فبني التفكير على أساس من العلوم الرياضية والطبيعية : بينما كان الفلسف من قبله مبنياً في الأكثر على الجدال ومسوقاً في قوله النحو والبلاغة وخاصة للفلسفة الأدبية التي تستمد قوامها من الروايات المختلفة عن أئمة الأدب ومن الأخذ بأراء المتقدمين .

وهكذا جعل ابن باجه الفلسف علماً موضوعياً ذا نطاق محدود يقوض على أساس المنطق ويستمد براهينه من قضايا العلوم المعددية والطبيعية لامن أقوال الرواة والأدباء والمورخين .

٢ - فصل في البحث بين الدين والفلسفة فجعل البحث الفلسفي مستقلأً ولم يعرض في أثناء بحثه لقضايا الدين ، إذ اعتقد ان الدين عالم آخر مستقل . فالدين مختلف عند ابن باجه عن الفلسفة في مصادره وفي عناصره وفي طرق البحث وفي غابته اختلافاً مطلقاً . ولم يُتّهم ابن باجه وزناً للاتصاف .

٣ - عزل ابن باجه العامة عن الفلسفة ، لقد كان نفر من المشارقة بتوجهون في كتاباتهم الى العامة كعلماء الكلام وإخوان الصفا والغزالى ، او يرعبون جانب العامة فيلقون على تفاسفهم ستاراً رقيقاً او كثيفاً من التقيقة والرمن كالفارابي وابن سينا وابن طفيل المغربي أيضاً . أما ابن باجه فتوجه بكل كتاباته ومناقشاته الى الخلاصة وأقام وزناً للفرد المفكر وحده لا لمجموع الكبير من العامة وأشباه العامة . ولنا في كتابه المشهور «تدبير الموحد» دليل واضح على ذلك . ان ابن باجه قد أدرك ان البيئة العامة لا تؤانى التفكير ، فعلى الأفراد من ذوي التفكير الناضج أن يعتزلوا بيئـةـ العـامـةـ وأن يعيشوا وحدهم في بيئـةـ خـاصـةـ حـسـبـ ما يـقـضـيـ العـقـلـ وـالـطـبـيـعـةـ ، لا حـسـبـ ما يـفـرضـهـ المجتمعـ المـشـقـلـ بأـحـوالـ الـرـيـاءـ وـبـالـخـرـافـاتـ . وـكـذـلـكـ أـوـجـبـ ابنـ باـجـهـ انـ تـكـوـنـ الفلـسـفـةـ للـبـحـثـ عـنـ الـحـقـيـقـةـ وـلـذـةـ الـخـاصـةـ بـالـفـيـلـسـوـفـ الـبـاحـثـ لـاـ لـإـرـضـاءـ العـامـةـ لـاستـغـالـهـ الـلـامـمـ أوـ لـتـكـسـبـ مـهـمـ .

٤ - وكان الفلسفـةـ قبلـ ابنـ باـجـهـ يـكتـبـونـ فيـ كلـ شـيـءـ ، فـعـمـدـ هوـ الـىـ الاـخـصـاصـ وـبـدـأـ بـالـأـسـسـ فـوـضـعـ نـظـرـةـ الـعـرـفـ ، وـاسـتـمدـ بـرـاهـينـهـ مـنـ الـرـيـاضـيـاتـ ، وـتوـسـعـ فـيـ فـلـسـفـةـ مـاـ وـرـاءـ الـطـبـيـعـةـ ، فـيـ نـاحـيـةـ الـوـجـودـ الـمـطـلـقـ لـاـ فـيـ نـاحـيـةـ الـأـلـمـيـاتـ .

لقد اعتبر ان الامهات التي هي فرع من الدين خارجة عن نطاق الفلسفة الصحيح .
هـ — وكانت طبيعة القيود التي قيد ابن باجه بها نفسه تدعو الى الاجاز
وخصوصاً بعد أن استغنى عن الأساليب الجدلية والخطابية والأدبية الضرورية
للتأثير في العامة وأخذ بالأسلوب العلمي واتبع البحث المطلق .

٦ـ — وعالج ابن باجه الناحية التي تعرض لها من فلسفة ما وراء الطبيعة بصرامة ،
ما دل على أن آراءه في ذلك تناقض ظاهر الدين . فكان هذا الخروج على
المأثور حجة في بدائل زُعمَ حتى يسعوا في قوله تخلصاً من مزاحمه لهم في التطبيق .
لتأخذ الآن رأي ابن باجه في الأخلاق :

يرى ابن باجه ان الفرد يقوم بأعماله إما مدفوعاً اليها بشوق أو رغبة
أو شهوة ، او بانفعال أي بدافع جسدي . وهذه دوافع يشترك فيها الانسان
والحيوان البهيم ، فإذا قام الانسان بأعماله مدفوعاً بهذه الدوافع فعمله بهيجي .
ويدخل في ذلك الطعام والشراب والاستفراغ والانتقام وطلب الجاه وما إلى ذلك .
ولكن اذا قام الانسان بأعماله بعد رَوْيَةٍ توجب تلك الأعمال ، ثم أقدم
عليها بارادة من نفسه فعمله انساني . ويضرب ابن باجه لنا مثلاً على ذلك
فيقول : إذا من انسان بين أشجار ثم اتفق أن خدشه عود ناق ، فإذا ظل
الانسان هادئاً ثم كسر ذلك العود لثلا يخدش أحداً غيره فعمله هذا انساني ،
وهو من الأخلاق الحميدة . ولكنه اذا انفعل ثم كسر ذلك العود مغبظاً
محققاً فعمله هذا بهيجي ، وهذا من الأخلاق الرديئة .

على ان ابن باجه يرى أن اعمال الانسان لا يمكن ان تكون انسانية
خالصة ولا بهيجية خالصة ، بل يجب ان يكون في كل عمل يقوم به الانسان
جزء انساني وجزء بهيجي . وتزداد قيمة الفرد بازيد نسبه الجزء الانساني
في اعماله على الجزء البهيجي . أما الذي يعمل اعماله بعد رَوْيَةٍ خالصة وبإرادة

مطلقة من غير ان يلتفت الى رغباته البهيمية فأعماله أخلق بأن تسمى إلهية . ثم ان ابن باجه يرى أن شيئاً من الرغبة البهيمية ضروري في الانسان ، لأن ذلك يجعل الانسان أقوى على القيام بأعماله كلها ، ثم هو يفسح المجال أمام الجزء الانساني فيه ليكون متغلباً على الجزء البهيمي ومستخدماً له .

وكان ابن طفيل معبجاً بابن باجه وبفلسفته ، مع انه لم يلقه شخصياً . ولابن طفيل كتاب واحد طريف مشهور اسمه « حي بن بقظان » وهو قصة تدور على ان الإنسان ذا الفطرة الفائقة يستطيع ان يصل بنفسه ، ومن غير معلم ، الى أدق المدارك الحسية وأسمى المدارك العقلية . والقصة في الحقيقة لا تمثل حياة فرد ولكنها تمثل نطور الانسانية في أدوارها المختلفة .

ورأى ابن طفيل ان ابن باجه قد توسع قبله في نظرية المعرفة وتبسط في الرياضيات وفي حقيقة الوجود ، فانصرف هو الى التوسع في علم الفلك وفي علم الطبيعة . ولقد استنتج ابن طفيل ان الأرض كروية وان العالم كله كروي وأنه متناه (بينما كان ابن باجه قد استنتاج ان العالم غير متناه) . ثم تعرض لنشوء الحياة نشأة طبيعية مرتبطة وتبسط تبسط كبيراً في الإلهيات وفي الكلام على العامة والخاصة . ولكن لاريب في ان الغاية الأساسية في قصة حي بن بقظان هي ان يبين ابن طفيل صلة الحكمة بالشرعية (أي ما بين الفلسفة والدين من اوجه شبه او خلاف) .

ومؤدي رأي ابن طفيل ان الدين وازع اجتماعي للعامة ، إذ هو يقول : « فان حظ أكثر الجمود من الانتفاع بالشرعية اما هو في حياتهم الدنيا ليس تقييم لهم معاشهم ولا يتعدى بعضهم على بعض في ما اختص به كل واحد منهم دون اخوانه » .

و كذلك يرى ابن طفيل ان الدين ظاهراً وباطناً وان الدين يضرب للناس أمثلة فقط ، امثلة هي خيالات الحقائق . ثم ان الدارس لرسالة حي بن يقظان يرى ان الانسان ذا الفطرة الفائقة يستطيع أن يصل بعقله وحده الى ما جاء به الأنبياء ، ولذلك كان الدين عند ابن طفيل للامة ، اما الخاصة فلم الفلسفة . على أن الانسان اذا تأمل الغاية من الدين والغاية من الفلسفة وجد أن الدين والفلسفة ينحوان نحو سعادة البشر . فالغاية العملية من الدين ومن الفلسفة واحدة ، ولكن الدين مختلف من الفلسفة اخلاقاً أساسياً في سبله وفي تفاصيل الأسس التي يقوم عليها . غير أن للدين فضلاً عن الفلسفة هو أنه يهيء سعادة الكثرة المطلقة من البشر ، بينما الفلسفة لا تستطيع ان تسعد الا افراداً قليلاً ذوي استعداد خاص .

* * *

وكان ابن رشد تلميذاً لابن طفيل ، فابن ط菲尔 هو الذي وجه ابن رشد نحو الفلسفة العقلية وحثه على الاشتغال بالفلسفة القدية ، وخصوصاً فلسفة أرسطو . ليس ابن رشد اكبر فلاسفة الاسلام خسب ، بل هو احد كبار الفلاسفة على الاطلاق . واذا نحن اعتبرنا القيمة الحقيقة والأثر الصحيح ، مما تركه ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى فعمل بذلك على خروج اوروبية من ظلبات التقليد الى نور التفكير ، وجب ان نضعه مع افلاطون وارسطو وكانت في صف واحد ، وان نرفع هؤلاء - في الفلسفة العقلية - فوق كل فيلسوف آخر . استعرض ابن رشد التفكير الاسلامي فألف في الفقه كتاب المقدمات المهدات وهو كتاب لا يخرج ابن رشد فيه عن مأثور الفقهاء في الموضوعات التي تناولها . أما في الفلسفة فقد كان له موقف آخر ، وهذا يتفق مع الاتجاه المغربي في التأليف من الفصل عند البحث بين الأمور الدينية وبين الأمور الفلسفية .

وجاء ابن رشد الى الفلسفة فنقدتها او ردّ على عدد من رجالها كالفارابي وابن سينا او كالغزالى خاصة ، وذلك في كتابه «تهافت التهافت» . وكذلك تعرض للصلة بين الدين والفلسفة في رسالة «فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» ، ثم في رسالة «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة» . ونحن نستطيع ان نقول ان فلسفة ابن رشد قد انطوت على جميع ما جاء في الفلسفة المغربية منذ أيام ابن باجه ، في أحسن نظرية المعرفة وفي طبقات الخاصة وال العامة وفي الصلة بين الدين والفلسفة وفي علم الوجود ، ولكنها توسيع توسيعاً خاصاً في بحوث ما بعد الطبيعة كالمكان والزمان وقدم العالم وفي الاسباب والعمل والروح والنفس والعقل وفي الخلود .

ولم يكن ابن رشد علَّاماً في زمانه وبين أترابه فحسب بل كان فقة شاهقة في تاريخ الفلسفة كلها . وإذا لم يكن بالامكان عرض فلسفة ابن رشد تامة او شبه تامة هنا ، فاني أحب في هذا المقام ان اشير اشاره خاصة الى رأي ابن رشد في الزمان . قال ابن رشد : «ان الزمان معنى ذهني لا وجود له على الحقيقة . . . والزمان شيء يفعله الذهن في الحركة . . . لأن الزمان ليس شيئاً غير ما يدركه الذهن من هذا الامتداد المقدر للحركة . . . فالزمان ليس بذوي وضع» . ولا ريب في ان من عبقرية الفيلسوف الألماني كانت (ت ١٨٠٤ م) انه قال في المكان والزمان انها ليسا شيئاً في ذاتها ، بل هما وعاءان كبيران يحتويان على جميع الحقائق المحسوسة والمعقولة ، وانهما وعاءان بلا قدر ولا جواب . ثم انه قال فيما انها في الحقيقة فكرة خالصة تمكنا من تخيل الأشياء مرتبة بعضها قرب بعض او منسقاً بعضها خلف بعض . على أن هذا الذي قال به كانت في اواخر القرن الثامن عشر قد أعلنه ابن رشد منذ القرون الوسطى ، منذ تلك العصور المظلمة قبل عصر الاكتشافات والنور .

و كذلك عرض كانت موضوعات الفلسفة على المنطق والعقل ثم استنتج أن ثمة ثلاثة أمور طالما شغل الفلاسفة بها انفسهم وهي : الله والنفس والخلود ، من غير أن يتفق اثنان منهم على وجه واحد منها . من أجل ذلك نصح كانت للفلاسفة بـألا يبحثوا في هذه الأمور ، لا لأنها أمور لا حقيقة لها بل لأنها أمور وراء اختبار العقل الإنساني ووراء الأدلة المنطقية . ولعلك تعجب أشد العجب إذا علمت أن ابن رشد قد أرسى هذه النصيحة نفسها إلى المفكرين قبل كانت بستة قرون وبضع سنين . ثم يمضي ابن رشد في التعليق على نصيحته هذه فيقول : يجب أن يعتقد الإنسان بالله ويؤمن بالنفس ويصدق بالخلود ، ولكنكه يجب أن يأخذ هذه الأمور من طريق الإيمان المطلق من غير أن يتطلب عليها براهين منطقية عقلية . إنك لا تستطيع أن تبرهن على خلود النفس بعد الموت كما تستطيع أن تأتي بالبرهان على وجود الملائكة في ماء البحر مثلاً .

وأبن رشد يعلل ذلك كله فيقول ان هذه الأمور (اي اليمان بالمعيّبات) مبادئ للشرائع . وبما أن الشرائع تنحو نحو تهذيب البشر فيجب الا يتعرض لها احد بسؤال ولا طلب دليل . وما لا ربب فيه عندنا ابداً ان هذه الأمور الثلاثة فوق طور المقل ولا يمكن للبشر أن يحيطوا علماً بها ، ولذلك رأى ابن رشد أن لا فائدة من البحث العقلي فيها .

وعظم أثر ابن رشد في الغرب خاصة حتى أنوار فيه حركة دامت اربعين سنة .
أما الذي شغل أوروبا من آراء ابن رشد فأمور ثلاثة أولها : أزية العالم ،
أي أن العالم كان موجوداً دائمًا : إنه لم يوجد بعد أن لم يكن ولا مَرْءَ في
الزمن وقت "كان العالم فيه معدوماً" .

ثم شغل اوروبية من آراء ابن رشد وحدة العقل البشري . ومؤدى ذلك ان أثنيان الناس لا تخلد بعد الموت ، وأن الخلود للعقل المطلق فقط . لقد كان

لهذه النظرية خطر على الدين هاته الكنيسة هيبة شديدة . إننا اذا قبلنا ذلك قبلنا معه ان يكون أفراد الناس بعد موتهم متساوين ، وانهم جميعهم يختسرون شخصيتهم الفي كانت لهم في الحياة . هذه النظرية في حقيقتها لا تختلف الاسلام بأدلة كثيرة منها قوله تعالى : « وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ فَمَا خَلَقْتُمْ مِنْ فَيْلَهِ الرَّسُولُ . أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقُلِبْ عَلَى عَقِبَيْهِ فَلَمَنْ يَضُرُّ اللَّهُ شَيْئًا . وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ » . وكذلك جاء في الحديث : « اذا مات ابن آدم انقطع عمله الا من ثلاثة : صدقة جارية او علم نافع او ولد صالح يدعو له » .

على ان الأمر في النصرانية على خلاف ذلك . فالكنيسة تقول بأن القديسين يأتون بالمعجزات وهم متوفين كانوا يأتون بها وهم أحياء : انهم يشفون المرضى ويتحدون البركات ويظرون للناس . أضف الى ذلك كله ان العقيدة المسيحية مبنية على اعتقاد الكنيسة بموت المسيح ثم قيامه من الموت . من أجل ذلك كان من المنتظر ان تقوم الكنيسة نظرية وحدة العقل وضياع الشخصية الفردية بالموت . والأمر الثالث الذي شغل ابن رشد به المقل الأوروبي كان نظرية الحقيقةين ، وذلك أن هناك أموراً تصح في الفلسفة ولا تصح في الدين كالقول بقدم العالم مثلاً . ثم ان هنالك أموراً تصح في الدين ولا تصح في الفلسفة كالعبادة على شكل مخصوص .

وأخذت اوروبية فلسفة ابن رشد كاملة ، ولم يتفق ذلك لأحد من قبله ، حتى أرسطو ، فان فلسفته لم تقبل في المصور الوسطي كاملة ولا شبه تامة ، وهكذا نشأ المذهب الرشدي في اوروبا وتعلق المفكرون الغربيون بنفسة ابن رشد . وكان مركز المذهب الرشدي في جامعة باريس . أما أشهر اتباع ابن رشد فكان سيفو البرابيني ثم كان منهم بواتيوس داسيا وبرينير دي نيفل ورامون للسوهام من هم أقل منهم شهرة .

ومرعن ما رأى الكبّيصة ، أن ترى فلسفة ابن رشد تنشر بين المفكرين ، فأصدر المجمع الأقليجي في مانس بفرنسا (على نهر بون أحد روافد السين) منشوراً بترجمة فراغة كتب أرسطو وشرحها لابن رشد لأول مرة عام ١٢١٠ ، اي بعد وفاة ابن رشد باثني عشر عاماً . ثم اعيد نشر هذا الترجم بعد خمسة أعوام . ولا ريب في ان المقصود الحقيقي بهذه الترجم كان ابن رشد لا أرسطو ، فكتب أرسطو كانت معروضة من قبل ولم تختم . ولكن شروح ابن رشد على كتب أرسسطو هي التي زوّعت الكبّيصة لأنها جعلت لكتب أرسسطو قيمة عملية . على ان الناس ظلوا يقرؤون كتب ابن رشد وينشرون ما فيها من آراء ثم يحلونها مركزاً أسمى من المركز الذي كان للكتب التي كتبها فقهاء أوروبية أنفسهم . وظلت فلسفة ابن رشد نبماً فياضاً في أوروبا قرنين كاملين . ولقد جهدت الكبّيصة بكل سبيل أن تطمس آرائه فلم تستطع ، على الرغم من الحرمان الذي هددت به أشياعه صراحة في الأعوام ١٢٧٢ ، ١٢٧٣ ، ١٢٧٤ ، ١٢٧٥ ، ١٢٧٦ ، ١٢٧٧ للميلاد ، ان هم قرؤوا كتبه .

وأخيراً ادركت الكبّيصة ان العلم لا يقاوم بالحرمانات ، فعهدت الى رجالها بأن يدرسوا الفلسفة ليجدوا على آراء ابن رشد ويسوّدوا صفحتها في أعين العامة ، فكان من يتعرض لابن رشد بالرد على آرائه ، وبترجمة من الكبّيصة ، دنس سكوتوس والبرت الكبير والقديس توما ، ولم يستطع هؤلاء أن يخمدوا الفكير ولا ان يطفئوا نور ابن رشد بأقوال واهية ، فانقلبوا يشتمونه . فكان دنس سكوتوس يصفه بقوله : ابن رشد الملعون . ولم يمحجز القديس حاجز دون أن يذكر ابن رشد ويقول إنه كَلِّيْب كَلِّيْب بنجح على النصرانية . ولكن هذا لم يمنع الناس من تدارس فلسفة ابن رشد ، ولا منع آراء ابن رشد في أن تفعل فعلها في العقل الأوروبي .

وهذا التفكير الفلسفى فى الإسلام بعد ابن رشد مائة وخمسين عاماً حتى جاء عبد الرحمن ابن خلدون فوضع مقدمته المشهورة . ولكن ابن خلدون يحتاج إلى بيت مستقل ، فان هذا الدور لا ينفعه ، ولأن ابن خلدون ، فوق ذلك ، عالم اجتماعي لا فيلسوف ما ورأى .

إن فلسفه هذا الدور الذي ألمتنا به يمثلون في العصور الوسطى ما مثله سocrates وأفلاطون وارسليتو في العصور القديمة . واذا علمنا ان العلم اليوناني كله من ثاليس الى أقليدس الى أرسطو لم يُعرَف في العصور الوسطى إلا من خلال الفلسفة الإسلامية وفيه شروح ابن رشد على الأخص ، أدركتنا أي رسالة أداها فلاسفة الإسلام في التفكير الإنساني .

ولعل أداء الرسالة هي النعمة الوحيدة التي لا مِنْتَهَى فيها على أحد ، بل هي واجب صاحب الرسالة نحو قومه ونحو غير قومه على السواء . ولا فائدة من الحقيقة إذا لم تعرف كما قال ابن رشد نفسه . وأما الذين لا يستطيعون ان ينتفعوا برسالة العقل فلا لوم عليهم لأن رسالة العقل ليست لجميع الناس . ولقد أنصف ابن رشد نفسه وأنصف الناس لما قال :

بكفي أن يأخذ هذا العلم عني رجل واحد ! ..

الدكتور عمر فروخ