الفلسفة الاسلامية في الأندلس

والعوامل المؤثرة فيها(**)

د. علي فريد دحروج (*)

توطئة

رغم الدراسات العديدة التي ظهرت ـ وتظهر ـ في العالم عن الفلسفة الاسلامية الأندلسية، يمكن القول إن معظم هذه الدراسات تفتقد إلى الشمولية والإحاطة بكل جوانب هذه الفلسفة، فضلاً عن تكويناتها الأولى. ولعل ذلك راجع إلى ندرة المراجع التي تتحدث عن البدايات الأولى لهذه الفلسفة، خاصة وأن العديد من المخطوطات لا تزال تنتظر من يدقق فيها ويسبر أغوارها، مما يجعل صعوبة البحث كبيرة. إضافة الى ذلك ضياع الكثير من المؤلفات الفلسفية الأولى التي نجد أسماءها مبثوثة في ثنايا كتب التراجم. لذا وجد الدارسون المجال رحباً وخصباً، فأطلقوا العنان لخيالهم وافتراضاتهم، وخرجوا بنظريات ونتائج بعضها صحيح الى حد ما، وبعضها الآخر يفتقد إلى الحد الأدنى من الموضوعية. زد على ذلك كثرة النقل، إذ كثيراً ما نجد ترداد الآراء ومشابهتها بل ومطابقتها لبعضها البعض، لا لأن الباحثين توصلوا من خلال دراساتهم وتقصيهم الى النتائج نفسها، ولكن لأن معظم الدارسين المتأخرين نقلوا عن الأوائل كل ما توصلوا اليه في أبحاثهم دون أن يكلفوا أنفسهم مشقة العناء والبحث.

ومن هنا، فقد دفع عدد كبير من مؤرخي الفلسفة الاسلامية في خطأ مزدوج: خطأ منهجي، إذ لم يتبعوا المنهج العلمي المبني على الاستقراء والاستنباط من المصادر نفسها، وخطأ تحليلي إذ لم يقفوا على النصوص مباشرة. لذلك بقيت الفلسفة الأندلسية بعيدة بجوهرها وموضوعها عن متناول الكثيرين من الباحثين والدارسين على حد سواء. واذا ما ظهر كتاب أو مقال ما يتناول هذه الفلسفة، فإننا نقرأ فلسفة ابن رشد فقط. وكأن الأندلس بعمرها الطويل الذي زاد عن ثمانية قرون قد عجزت ـ رغم الرقي

(*) المعهد العالي للدراسات الاسلامية ـ بيروت.

(**) هذا المقال مجتزأ من دراسة واسعة أعدّها الباحث لنيل شهادة دكتوراه الدولة في الآداب والعلوم الإنسانية من جامعة السوربون الأولى بباريس. والدراسة بعنوان «الحركات الفلسفية في الفكر الأندلسي. دراسة تاريخية، تحليلية ومقارنة».

الحضاري الذي بلغته ـ عن أن تأتي بغير ابن رشد. فلا نكاد نلمح ذكراً لفلاسفة آخرين الا لماماً، بحيث لا تعبّر أدنى تعبير عن أفكارهم واتجاهاتهم الفلسفية، فضلاً عن آثارهم وما خلفوه من كتب ومؤلفات.

صحيح أن ابن رشد قد طغى على غيره من الفلاسفة بما تركه من مؤلفات سادت القرون الوسطى ولا سيما اوروبا، وبما تركه من أثر في تكوين الفكر الوسيط. لكن هذا لا يمنعنا من الاشارة الى مَن سبقوه من الفلاسفة، وكانوا النواة الأولى لتكوين الفلسفة الإسلامية في الجزء الغربي من العالم الاسلامي. ويمكن لمن يتتبع كتب التاريخ والتراجم العربية أن يجد أسماء العشرات من الفلاسفة الذين لا يزالون مغمورين. وقد قمت بذكر أسماء عديدة منهم من خلال تتبعي لتطور الحركة الفكرية في المغرب الاسلامي من خلال المصادر التي اعتمدت عليها، ولا سيما كتاب (عيون الأنباء) لابن أبي أصيبعة، (تاريخ الحكماء) للقفطي، (وفيات الأعيان) لابن خلكان و(طبقات الأمم) لصاعد بن أحمد الأندلسي، فضلاً عن الموسوعة الإسلامية وغيرها من المصادر الهامة.

فالأندلس هو الاسم العربي لشبه جزيرة أيبيريا التي تشمل كلاً من اسبانيا والبرتغال. أما الأندلس اليوم، فهي احدى المقاطعات الإقليمية التي تتكون منها اسبانيا، وتشكل الجزء الجنوبي منها. ولقد تعددت الروايات في سبب تسمية تلك البلاد بهذا الاسم وذلك لأن تاريخها مضطرب، بل ان الكتب والدراسات لم تعط تفصيلاً عنه قبل افتتاح العرب للأندلس سوى انه كان جزءاً مغرقاً في الظلام تسكنه بعض القبائل القوطية الغربية والجرمانية، يمتد من البحر المتوسط شرقاً حتى بحر الظلمات (المحيط الأطلسي) غرباً. وقد جاءت لها أوصاف عديدة لدى المؤرخين العرب والباحثين والأوروبيين لا مجال لذكرها هنا[1]. ولقد ارتبط اسم الأندلس دائماً بالشمال الأفريقي بحيث أصبح يُعبَّر عنهما معاً باسم «المغرب الاسلامي». ونشأت بينهما علاقات سياسية قوية وصلات ثقافية يقتضيها الجوار ويسهلها، ولا سيما عندما راحت العقيدة الدينية المشتركة توجه بعض مطامح البلدين، بل وتوحّد بينهما. لذا لا يمكننا فهم الواقع الفكري ومن خلاله الحركات الفلسفية وما رافقتها من احداث ومشاكل الا في ضوء فهمنا لتاريخ البلاد السياسي وانعكاسات ذلك التاريخ على كل مظاهر الفكر، اذ لا يمكننا الفصل ما بين التاريخ السياسي للأندلس والتاريخ الثقافي لها، فهما متداخلان. وهنا تسقط جميع النظريات والفرضيات التي يمكن أن يضعها المؤرخون للفكر إذا ما درسوا أية ظاهرة فكرية بمعزل عن مؤثراتها السياسية والتاريخية.

التاريخ السياسي للأندلس:

في عام 92 هـ/ 711 م، استطاعت جيوش المسلمين بقيادة طارق بن زياد مولى موسى بن نصير (ت 94 هـ / 712-713 م) أن تدخل الأندلس بعدما عبرت مضيق جبل طارق من الجهة الجنوبية لاسبانيا، وتغلبت في معركة وادي لَكّه يوم (28 رمضان 92 هـ/19 تموز 711 م) على جيوش لذريق آخر ملوك القوط الغربيين. هذا الفتح يعتبره بعض المؤرخين معجزة كبيرة نظراً للكيفية التي تم فيها والسرعة التي استطاع العرب خلالها أن يؤسسوا دولة كان لها شأن كبير في مختلف المستويات، جغرافياً، كانت اسبانيا في متناول أيدي المسلمين مما سهّل عليهم فتحها. ولقد ارتبطت الأندلس طوال فترة تاريخها ببلاد الشمال الأفريقي رغم قوة التأثير الثقافي للأندلس. ومع تلاحق الأحداث السياسية وسقوط الخلافة الأموية في المشرق بعدما انقضّ بنو العباس على الحكم عام 132 هـ، استطاع عبد الرحمن بن معاوية بن هشام الملقب بالداخل (ت 172 هـ/ 788 م) الفرار من الشام واللجوء سراً الى الأندلس، وسرعان ما بايعه الناس

وأسس بذلك الدولة الأموية في الشطر الغربي من العالم الإسلامي. هذه الدولة كان لها دور مزدوج يقوم على توطيد الملك للأمويين وتنمية الاستقلال السياسي عن المشرق حيث الخلافة العباسية، إضافة الى الاستقلال الثقافي إن أمكن، ولقد تجلى ذلك إبّان حكم عبد الرحمن الناصر (ت 350 هـ/961 م) الذي اعتنق المذهب المالكي (الفقه) وهو المذهب المغاير لما كانت عليه الخلافة العباسية (المذهب الحنفي). واستمر الخلفاء الأمويون في الأندلس في اتخاذ كل مظاهر الأبهة، وتشييد القصور ليباهوا بذلك ما كانت عليه الحال أيام حكمهم في الشام. ولكي يستتب الأمر لهم، فقد أخمدوا كل ثورة قامت بوجههم في الأندلس مما كان له أثر كبير في الكيان السياسي. وما إن حلّ القرن الرابع الهجري ـ الحادي عشر الميلادي ـ حتى تغيّر الوضع السياسي بوصول عبد الرحمن الناصر إلى الحكم عام 319 حيث تلقّب بأمير المؤمنين، وبدأ الخطباء بذكر اسمه على المنابر يوم الجمعة، وهو أمر بالغ الأهمية، إذ يدل على استقلال الخلفاء الأندلسيين عن الخلافة العباسية، وهو ما نجده في قرار الخليفة عبد الرحمن الناصر بقطع ما كان يدعى (رمز الخلافة)، وذلك بفصل الدولة الأموية الاسبانية عن باقي ديار الإسلام التي كانت من حيث المبدأ تخضع لسلطة الخليفة الروحية ببغداد[2]. لذلك نراه ينتحل الألقاب التي كان الخلفاء الأمويون بدمشق سابقاً يتلقبون بها. فلم يكن هذا العمل لمجرد ما للرمز من قيمة، أو لبعده السياسي البسيط فقط، وإنما، منذ هذا التاريخ يبدأ رقي الحضارة العربية الاسبانية التي تستمر في تألقها على مرّ العصور القادمة، والتي بقيت مفعمة بالمؤثرات الشرقية[3]. وإبان حكم هذا الخليفة بلغت الأندلس مكانة عظيمة بحيث استطاع ان يبعث لوفود الى كل البلاد ويعقد الاتفاقات مع جيرانه. ففي عهده، عم الازدهار شبه الجزيرة في جميع مظاهر الفكر، وفي الوقت ذاته انطوى الغرب الاسلامي على نفسه ـ إذا صح القول ـ لأن جزءاً من مراكش أصبح يدين بالتبعية المباشرة القرطبة. من جهة ثانية كان على أمير قرطبة أن يهتم بشتى الأمور ليتجنب الخطر الفاطمي الذي بات يخشاه، لا سيما وأن الفاطميين بثوا في قرطبة دعاتهم وجواسيسهم خفية ليبشروا بدعوتهم. لذلك فعندما اتخذ الخليفة قراراً بالاحتياطات العسكرية اللازمة للأمن وانتحال صفة الخلافة، فقد جعل بذلك من اسبانيا دولة اسلامية متينة متحررة من آخر ما كاد يربطها من الالتزامات حتى ذلك الوقت ببقية العالم الاسلامي، دولة قوية تستطيع دول اوروبا المجاورة التعامل معها. لذلك فإن باباً جديداً من التحالفات السياسية والمبادلات الصناعية قد انفتح، وكذلك التبادل الفكري كي تقوم المؤثرات الحضارية بدورها الفعال[4]. ثم جاء ابنه الحكم المستنصر (ت 366 هـ/976 م) وسار على نهج أبيه ولا سيما في دفع عجلة العلم بقوة الى الأمام. وخلال حكمه ظهر القائد الذي ارتسمت صورته في الغرب اللاتيني بصورة الرعب والقتل، ذلك القائد هو المنصور بن أبي عامر (ت 392 هـ/1002 م) الذي استبد بالحكم. ففي عهده بلغت اسبانيا قمة مجدها في مطلع القرن الحادي عشر. لكن سرعان ما انتهى دوره فخلفه ابنه المظفّر (399 هـ/1008 م) ثم ابنه الثاني عبد الرحمن شنجول (399 هـ/ 1008-1009 م) حتى قامت حرب أهلية لم يسبق لها مثيل، أطاحت وإلى الأبد بالبناء الذي أقامته المملكة الأموية، وذلك على أثر تسرّب القواد البربر والصقالبة الى ادارة شؤون الدولة، فاشتد الصراع بينهم وبين العرب مما أدى الى سقوط الخلافة الأموية في الأندس. ثم ظهرت بعد ذلك الامارات المستقلة التي حارب بعضها بعضاً حفاظاً على ألقابهم. في هذه الأثناء بدأت حركة اعادة الفتح المسيحي تتقدم ببطء، فظهر الفونس السادس ملك قشتالة واستفاد من الوضع

المضطرب في الأقاليم الاسلامية، بحيث استطاع عام 1085 م أن يستعيد طليطلة إلى الحكم المسيحي إلى الأبد والتي كانت عاصمة القوط الغربيين القديمة قبل الفتح الاسلامي لها. هذا العمل كان انذاراً بالخطر الداهم على بلاد الاسلام[5].

دولة المرابطين:

في هذه الاثناء كان الصحراويون قد أقاموا دولة قوية على الطرف الآخر من المغرب الاسلامي، هي دولة المرابطين، يحكمها يوسف بن تاشفين (500 هـ/1106 م) الذي لم يتردد في الاستجابة لطلب ملوك الطوائف لنجدتهم ومساعدتهم في وجه الغزو المسيحي، فقدم بجيوشه الى الأندلس وانتصر على الفونس في معركة الزلّاقة قرب بطليوس يوم 22 رجب 479 هـ 2 تشرين الثاني (نوفمبر) 1086 م. ونظراً لاستمرار الخلاف بين ملوك الطوائف، فقد ضمّ يوسف بن تاشفين الأندلس نهائياً إلى حكمه وجعلها منذ ذلك الحين تابعة لدولة المرابطين في المغرب. وبذلك بدأ عهد جديد وهو عهد الدولة المرابطين في الأندلس.

لذلك يعتبر القرن الحادي عشر من القرون الفاصلة في تاريخ اسبانيا «اسلامياً ومسيحياً». فقد كان سلطان المرابطين دائم الملازمة لحاشيته من الكتّاب ورجال الفقه الذين تحوّلوا الى مستشارين سياسيين له ذوي نفوذ واسع في السلطة. وسيطر المذهب المالكي في عهده سيطرة كلية بحيث مُنع اعتناق أو تداول أية أفكار أو مذاهب أخرى، مما عجّل بقيام ثورات متتالية ضد حكم المرابطين، إضافة إلى اشتداد قوة المسيحيين الذين استطاعوا أن يحتلوا طليطلة، مرة ثانية وسرقسطة عام 512 هـ/1118 م، فعجز الحكام عن المواجهة أو إبداء أية مقاومة، مما عجّل بظهور حكم جديد ودولة جديدة.

دولة الموحدين:

أدى ضعف دولة المرابطين في المغرب الإسلامي حيث مقر الخلافة (مراكش) إلى زوالها، فانتهت بالتالي فترة حكمهم في الأندلس وأقبلت اسبانيا المسيحية من جديد تستعيد المدن والممالك من أيدي المسلمين بقيادة الفونس الثامن (1214/1158) ملك قشتالة والفونس الثاني ملك آراغون. لكن قيام دولة الموحدين في المغرب الاسلامي على أنقاض دولة المرابطين بقيادة أبناء عبد المؤمن بن علي (558 هـ/1136 م) بدّل الموقف فقد دخل هؤلاء اسبانيا، واستطاعوا أن ينتصروا على الاسبان في معركة الأرك يوم 8 شعبان 591 هـ/18 تموز 1195 م. نشأت دولة الموحدين التي كانت تستند في الأصل الى الإصلاح الديني والخلقي، بينما هي مُعدة لدعم مآرب سياسية، فأصبح لها نفوذ واسع أعاد للأندلس هيبتها وعظمتها. لكن هذا النصر كان آخر نصر عرفه المسلمون في الأندلس إذ بدأت الهزائم تتوالى عليهم، فانهارت دولة الموحدين وأخذت الممالك والمدن الأندلسية تسقط الواحدة تلو الأخرى في يد فرديناند الثالث الذي استولى على قرطبة عام 1236، وأشبيلية عام 1248، بينما يحتل ملك آراغون بلنسية عام 1238، ولم يبق سوى مملكة غرناطة التي استمرت أكثر من قرنين ونصف القرن تحافظ على استقلالها بقيادة بني نصر. ولم يكد ينتهي القرن الخامس عشر حتى فتحت غرناطة أبوابها للملكين الكاثوليكيين فرناندو وايزابيللا وذلك يوم 2 ربيع الأول 897 هـ/3 كانون الثاني (يناير) 1492 م. وبذلك أسدل الستار على الدولة الأندلسية والحكم الاسلامي الذي استمر فيها زهاء ثمانية قرون[7].

من هذه المقدمة التاريخية يتبين لنا أن تاريخ الأندس كان صراعاً مع الدول والممالك. ومن هذا الصراع يتألف تاريخ اسبانيا في العصور الوسطى.

ولذلك فقد تميزت هذه الدولة الاسلامية عن مثيلاتها في المشرق وأخذت العبء الأكبر من الدفاع عن المسلمين والوقوف بوجه الغزاة. وربما كان السبب في ذلك بُعدها عن مركز الخلافة الرئيسية في دمشق او بغداد. لهذا نرى بعض الخلفاء يعبّرون عن مخاوفهم على وضع المسلمين في تلك البلاد النائية. فمثلاً الخليفة عمر بن عبد العزيز (ت 101 هـ/720 م) كما يذكر ابن القوطبة[8]: أن الخليفة طلب إلى السَّمْح بن مالك (ت 102 هـ/721 م) واليه على الأندلس أن يكتب إليه بصفة الأندلس وما فيها، وكان رأيه أن يُقفِل (يرجع) أهلها منها لانقطاعهم من وراء البحر عن المسلمين. فالعامل الجغرافي كان بعيد الأثر في غربة الاسلام بشبه الجزيرة، غير أن العامل القومي لم يكن أقل أثراً منه.

فالمسلمون في الأندلس كانوا بمواجهة أمة استيقظ فيها الوعي القومي في وقت مبكر. ومعظم المؤرخين الأوروبيين يردون بداية الصراع بين شطري اسبانيا الى عهد بدايو الأول (737/718) ملك أشتوريا. فقد انتصر هذا الملك على جيش علقمة في معركة كَفَدُنجا Cavadonga، وكانت هذه الموقعة في رأيهم الشرارة الأولى لما سمّوه حركة اعادة الفتح (Reconquisa) التي امتدت الى سقوط غرناطة. فالأسبان في العصر الوسيط كانوا ـ على رأي هؤلاء المؤرخين ـ مهتمين باعادة الوحدة الى اسبانيا بإخراج العرب منها. ويدلل العالم الاسباني مانانديز بيدال Menendez Pidal على ذلك بأن فكرة اسبانيا لم تكن من خلق الرومان، بل هي كامنة في الوعي القومي ومستقرة فيه. فالأيبيريون كانوا قد صبغوا مختلف الطوائف من أبناء شبه الجزيرة بالصبغة الأيبيرية وألّفوا من ذلك ما يشبه الوحدة الثقافية أو الوحدة القومية الاسبانية. والدولة التي أسسها القوط الغربيون بعيداً عن روما هي أول تعبير سياسي لفكرة اسبانيا الجديدة. وقد تغنى سان ايسدرو باسبانيا الأم. وترددت هذه الفكرة في مدونة أوفيدو (Ovetence Epitome Universal). وبذلك استمر الصراع ما بين القومية الاسبانية والعرب الفاتحين لتلك البلاد الى أن ظهرت مملكة قشتالة التي كونت اسبانيا وأخذت مهمة الحرب، وخاصة منذ القرن الثاني عشر، ثم وحدت اسبانيا بعد ذلك في القرن الخامس عشر. في هذه الأجواء المضطربة، كيف كان الوضع الثقافي وما آثر هذه الحالة على تطور الحركة الفكرية في الأندلس؟

أثر الحالة الاجتماعية والسياسية على الثقافة الأندلسية:

كان المجتمع الاسباني خليطاً من عرب وبربر ومولّدين ومسيحيين ويهود. ومن هذا الخليط العجيب اكتملت الصورة الثقافية للأندلس بسلبياتها وايجابياتها. لكن بعض الأسبان المسلمين المنتسبين أصلاً الى طبقة المولّدين الاجتماعية لاقوا بعض المضايقات بسبب انتمائهم العرقي، وهم الذين كانوا يفخرون بأصلهم وينادون بأنهم أبطال «السُنّة المحمدية» المدافعين عنها. فقد أَبَوْا ـ نتيجة لهذه المضايقات ـ أن يعترفوا بتفوق العنصر العربي، وأن تكون الصدارة له، مما ولد حركة عُرفَت باسم الحركة الشعوبية، واختلفت اتجاهاتها بحسب الأمكنة بحيث لم تخل أحياناً من مطامح سياسية او دينية كما هو الحال في المشرق مثلاً لدى الفرس والخوارج. وقد أبان جولدزيهر في دراسته لهذه الحركة كيف أنها امتدت الى اسبانيا الاسلامية وظهرت فيها وتطورت. ولقد نقل ابن بسام الشنتريني في كتابه (الذخيرة) صورة عما كان يجري آنذاك، لا سيما ابراز مآثر وفضائل العرب والعجم. هذه الحركة، ستبرهن فيما بعد على أن الحضارة العربية بلغت شأواً بعيداً وتناسقاً فريداً يتألف من مشاركة الكلاسيكية المشرقية ومن عناصر جديدة مستقاة من البلاد نفسها. إضافة الى ذلك، كان الصراع الفكري محتدماً حتى بين المدن نفسها

بحيث انبرى المفكرون والأدباء للدفاع عن مدنهم. ومما يروى في ذلك، مناظرة شهيرة جرت بين عالمين من حاشية أحد الأمراء الموحّدين وكان والياً على مدينة سبته (Ceuta)، فكان أحدهما من طنجة والآخر من سيكندا قرب قرطبة، واحتدم الجدال بينهما في تفضيل بلديهما. فعالم طنجة يصرّ على أفضلية شمال افريقيا فيتصدى له عالم سيكندا ويصرخ بوجهه قائلاً: «لو لم تكن الأندلس لما ذُكِرَ المغرب حتى مجرد الذكر وبقي قابعاً في الظلام»، وحسماً للمناقشة أمرهما الحاكم أن يضع كل منهما رسالة في تفوق بلده. وعلى هذا المنوال نهج كثير من الخلفاء والولاة. وكان لهذه المناظرات وتشجيعها من قبل الحكام أثر كبير في اتجاهات الثقافة وبروز محاور متعددة تعتمد على العرق تارة او على الانتساب لهذه المدينة او تلك تارة أخرى. ومن هنا ندرك بلا شك كيف كان انعكاس الوضع الاجتماعي الذي اختلط مع موجة الحركة الشعوبية وتصاعد نفوذ المولدين ووقوفهم بوجه التيار العربي.

الحياة العلمية والثقافية في الأندلس: كانت الحياة الفكرية في اسبانيا المسلمة حتى عهد المرابطين محافظة أكثر من كونها متأخرة. وكان الأدباء فيها أقرب إلى النوع العربي التقليدي مما كان عليه الحال في المشرق، حيث دفعت المؤثرات الفارسية العرب إلى الوراء كثيراً. وكان العلماء لا يزالون مشغولين بالعلوم التقليدية والتفسير والحديث. لذلك فالكتب والمؤلفات التي وصلت إلينا من الأندلس خلال القرنين الثاني والثالث للهجرة قليلة جداً. ولعل مردّ ذلك لسببين:

1 ـ ضياع تلك الآثار بالفتن ومرور الوقت مما نعرفه في كل زمان ومكان.

2 ـ إن المغاربة والأندلسيين كانوا كثيري الاعجاب بالمشارقة، يستوردون كتبهم ثم يقلدونهم في كل شيء، حتى ليمكن القول إن الحياة المشرقية قد تركت بصماتها على جميع مظاهر الحياة الفكرية في الغرب الإسلامي ـ لذلك حاول بعض الباحثين والدارسين في الثقافة الأندلسية رسم صورة لما كانت عليه الحال في الأندلس، فيذكر ليفي بروفنسال أن الثقافة الأندلسية قد وصلت إلى قمة مجدها وازدهارها إبّان القرن الحادي عشر، وهو القرن المُتْرَع بالفوضى والاضطرابات السياسية، إضافة إلى قوة حركة إعادة الفتح المسيحي. فقد غدا بلاط الخلفاء والولادة في طليطلة، وبراجوز وبلنسية ودانيا والمرية وغرناطة وأشبيلية وقرطبة ـ جميعها على حدّ سواء ـ أماكن لاجتماعات أدبية يتحلق فيها الشعراء والأدباء والفنانون والعلماء والفلاسفة والأطباء وأخصائيون في شتى العلوم[9]، حقاً كان عصر انحطاط سياسي عميق، وإنما لازمه تجدّد في نتاج الفكر لا مثيل له، ويوضح لطفي عبد البديع في دراساته أن القرن الحادي عشر رغم الضعف الذي تجلّى فيه، فإنه عصر نهضة ثقافية زاهرة، إذ بدأت العلوم الأندلسية تؤتي أكلها وتظهر للوجود مؤلفات أندلسية خالصة[10].

فيذكر لسان الدين الخطيب أن الأندلس عاشت منذ دخلها عبد الرحمن الداخل حتى الفتنة الكبرى (138 هـ/ 400 هـ) في حالة من الاستقرار الفكري. وقد كانت الثقافة مبنية أساساً على علوم الفقه واللغة والأدب[11]. أما المؤرخ عبد الواحد المراكشي فيوضح مساهمات العرب في إبراز الثقافة الأندلسية واهتماماتهم المتنوعة في سبيل نشرها بين الأهالي، بحيث لم يمض وقت قصير حتى عجّت الأندلس بالعلماء في مختلف الفنون والعلوم والمعارف حتى ليكاد يخيَّل للناظر أن الناس كلهم أصبحوا علماء[12]. وقد ساعد على هذه النهضة عوامل متعددة منها انتشار الكتب بين أيدي الناس وإقامة المكتبات المتعددة في العواصم والمدن وتشجيع الخلفاء والولاة للكتّاب والأدباء على التأليف وارسال البعثات العلمية إلى المشرق لاقتناء آخر ما انتجته العبقرية العربية هناك مما جعل التنافس شديداً[13]. ويذكر ماجد فخري في دراسته عن تاريخ الفلسفة الإسلامية أن التنافس بين المشرق والمغرب

رغم العداء السياسي بينهما قد ساعد في تقوية الصلات الثقافية وأدى بالتالي إلى قيام وحدة ثقافية في العالم الإسلامي[14]. لكن بالرغم من الانتشار الواسع للعلوم والثقافة في الأندلس فلم ينشأ فيها مدارس علمية كتلك التي كانت موجودة مثلاً في دمشق وبغداد، بل ظل المسجد هو المكان المخصص للدراسة. ويوضح د. إحسان عباس في دراساته عن الأندلس أن الحياة الثقافية في الأندلس قد وُسمت منذ البدء بالاعتماد على المشرق وتقليده لأنه كان أرقى حضارة وأوسع ثقافة وإليه يلتفت الأندلسيون في تجارتهم ويرونه منبع العلم والدين وموطن القداسة والحج[15].

التمذهب (ظهور المذاهب): تعتبر المذاهب الدينية والكلامية من أهم عوامل تكوين ونشأة الفكر الفلسفي في الأندلس، ذلك أن الموضوعات التي أثارها الفقهاء وعلماء الكلام إضافة إلى الخصومات الجدلية ولّدت لدى بعض المفكرين نباهة في الذهن استطاعوا بها تجاوز الحدود المتعارف عليها. لكن كيف تمَّ ذلك؟

من المعروف أن المذاهب النصرانية كانت منتشرة ومتعددة في الأندلس. أما المذاهب الإسلامية فكان دخولها إلى الأندلس يصطدم بعقبات يضعها الأصوليون والسلفيون ممن يرفضون منطق المناقشات والحوار، مخافة أن يؤدي ذلك إلى إثارة نعرات تؤدي إلى بلبلة أفكار العامة. والناس متمسكون بالكتاب والسُّنة ويكفيهم هذا، ولكي لا يصيب الأندلس ما أصاب المشرق من التفكك والانحلال نتيجة العصبية المذهبية. ففي البدء اعتنق الناس مذهب الإمام الاوزاعي المعروف بتسامحه، وكان أول من أدخله إلى الأندلس صَعْصَعة بن سلام (ت 292 هـ)، لكن سرعان ما تحوَّل الناس عنه إلى المذهب الجديد للدولة وهو المذهب المالكي الذي سيطر بسرعة واعتبر المذهب الرسمي للأندلس ومُنِع الناس من اعتناق مذهبٍ غيره. ولعل السبب في ذلك يرجع إلى أمرين:

1 ـ يقول ابن حزم: مذهبان انتشرا في بدء أمرهما بالرياسة والسلطان: مذهب أبي حنيفة في العراق ومذهب مالك في الأندلس. فان يحي بن يحي كان مكيناً عند السلطان وكان لا يلي قاضٍ في أقطار الأندلس إلا بمشورته[16].

2 ـ ويقول ابن خلدون ان البداوة كانت غالبة على أهل المغرب والأندلس ولم يكونوا يعانون الحضارة التي لأهل العراق. فكانوا إلى أهل الحجاز أميل لمناسبة البداوة، والحجازيون يقضون بمذهب مالك[17]. على أنه من الصعب تحديد أول من أدخل هذا المذهب إلى الأندلس، وقد ظهر علماء كثيرون وبرز فقهاء فيه وألفوا وشرحوا، وكانت لرحلات الحج والدراسة والاحتكاك بعلماء المشرق أكبر الأثر في اعتناق هذا المذهب نظراً لما كان يتمتع به الإمام مالك من سعة العلم واحترام الناس له. إلى جانب هذا، اعتنق بعض الأندلسيين مذهب الإمام الشافعي. كذلك ظهر المذهب الظاهري لفترة من الوقت حيث ظهر عالم الأندلس الشهير وصاحب هذا المذهب وأعني به ابن حزم (ت 456 هـ). ومع ان هذا المذهب عاش طويلاً في الأندلس، إلا أنه لم يكتب له السيطرة ولا الانتشار لدى الجمهور. وجاء مذهب الخوارج مع بعض المهاجرين من شمال أفريقيا وكانت فرقة النكارية هي الأكثر من أتباع المذهب الخارجي[18]. لكن بعض المؤرخين والدارسين ينفون دخول الخوارج من إباضية وأزارقة ـ رغم انتشارهم في شمال افريقية ـ إلى الأندلس[19].

في هذا الجو الملبّد بالغيوم المذهبية، عرف الاعتزال طريقه إلى الأندلس وكان أول من نادى به موسى بن حدير الذي كان يقول: ابن الله عاقل، ثم جاء ابن مسرّة القرطبي (ت 319 هـ/ 931 م) الذي كان يقول بالقدر[20] وإلى جانب الاعتزال ظهر من اعتنق المذهب

الأشعري أمثال أبي الوليد الباجي (ت 474 هـ/ 1081 م) الذي ناظر ابن حزم في العديد من مسائل علم الكلام[21].

لقد برز ابن حزم كفقيه ظاهري يناوىء جميع المذاهب الأخرى ويدعو إلى التمسك بالنص الحرفي للكتاب والسُّنة، وينكر التقليد للأئمة ويبطل الأقيسة الفقهية. لكن الأندلسيين عامة كانوا يعادون كل جديد لا يتناسب وعقليتهم، ويرمون المجددين تارة بالزندقة والالحاد وتارة أخرى بالكفر كما فعلوا مع ابن مسرَّة وبقى بن مخلد مثلاً. فقد تعقب الفقهاء كل من يدرس الفلسفة وعلم الكلام والمنطق وحرضوا عليه العامة. لكن هذا التعصب الشديد للمذهبية، وخاصة المذهب المالكي وإنكار بقية المذاهب جعل الكثيرين من العلماء يتسترون بآرائهم خوفاً على حياتهم. وهذا ما ساعد على ظهور مذاهب الباطنية والحركات الفلسفية التي تفاعلت مع الزمن وخرجت إلى الوجود عندما سمحت الظروف بذلك. وهكذا بدأت الفلسفة تشق طريقها وسط ضباب كثيف من المذهبية المتعصبة.

مراحل تطوّر الفلسفة: نظراً لسيطرة الفقهاء على الحياة الفكرية في الاندلس، فقد تعثرت الفلسفة في بداياتها الأولى ولم تهتد الى تلك الأصقاع واضحة المعالم حيث اختلطت مع الفكر الاعتزالي والمذاهب الباطنية الأخرى محاولة بذلك التستر خوفاً من الرقباء. ومن خلال تتبعنا لتاريخ الأندلس الطويل، أمكننا تقسيم المراحل التي مرت فيها الفلسفة إلى ثلاث تبعاً لظروف السياسة التي فرضت نفسها. وهذه المراحل هي:

المرحلة الاولى: تبدأ هذه المرحلة مع بداية الفتح العربي للأندلس وتنتهي بنهاية الحكم الأموي فيها تقريباً. وهي فترة تزيد عن القرنين ونصف القرن. واللافت للنظر خلال هذه الحقبة عزوف الناس شبه التام عن العلوم العقلية لا سيما علوم الفلسفة والمنطق وما أسموه بالعلوم القديمة. ويعود السبب في ذلك لانشغال الناس بعلوم القرآن والفقه واللغة. لكن مع تزايد الرحلات إلى المشرق أقبل الأندلسيون على اقتناء وشراء كتب علم الكلام ودراسة المذاهب الكلامية التي كانت سائدة في المشرق العربي. كما ساعدهم ذلك على الاحتكاك بعلماء المشرق وفلاسفته، فظهرت طبقة من العلماء الأندلسيين فوضعوا النواة الأولى لما يمكن تسميته فيما بعد بالعلوم الفلسفية والمنطقية. ومن هؤلاء على سبيل المثال خليل بن اسحاق ويحي بن السمينة والحاجب موسى بن حدير وأخوه الوزير أحمد بن حدير. وهؤلاء ألفّوا في مذهب الاعتزال ودمجوا آراءهم الفلسفية بأصول علم الكلام خوفاً من الناس والفقهاء. ولقد بيّن صاعد بن أحمد الأندلسي في كتابه «طبقات الأمم» أن الاقبال على الفلسفة بدأ في القرن التاسع وذلك في عهد الخليفة محمد بن عبد الرحمن (ت 866 م). أما قبل هذا الوقت فكان اهتمام الناس منصباً على علوم الطب والحديث والفقه واللغة. وفي عهد الخليفة الحكم الثاني (ت 976 م) لقيت الفلسفة مجالاً واسعاً وحظي الفلاسفة بالتشجيع والرضا نظراً لأن هذا الخليفة كان شغوفاً بالعلوم كلها محباً للحكمة جامعاً لكتبها. لكن الحال لم يدم طويلاً إذ أعقبه الخليفة هشام الثاني (ت 1009 م) الذي أمر باحراق كل الكتب الفلسفية والمنطقية وكل ما يتناول العلوم العقلية إرضاءً للفقهاء وجماهير العامة من الناس الذين استنكروا هذه العلوم ورفضوها[22]. ومع أن هذه المرحلة كانت عقيمة أو شبه عقيمة في المجال الفلسفي، إلا أنها أنتجت أول فيلسوف عرفته تلك البلاد وكان الحجر الأساسي في البناء الفلسفي الكبير فيما بعد، وأعني به عبد الله بن مسرَّة القرطبي (269 هـ/319 هـ). وتعد الدراسة التي كتبها عنه آسين بلاسيوس Asin Palacios من أفضل الدراسات لمعرفة آراء هذا الفيلسوف ومساهماته في ميدان العلوم

العقلية[23]. وقد اتهم ابن مسره بالكفر والزندقة لأن آراءه كانت معتمدة على أصول اسماعيلية وآراء أفلاطونية وبعض القضايا الأنباذ وقلية[24].

المرحلة الثانية: وهي المرحلة التي تلت مرحلة انهيار الخلافة الأموية بالأندلس وهي ما أطلق عليه عصر الطوائف والملوك وما رافقها من حكم المرابطين. وهذه الفترة بالقياس إلى سابقتها تعتبر قصيرة نسبياً، لكن رغم ذلك فإنها من أخصب وأغزر الفترات التي عرفت فيها الفلسفة عزها وتطورها حيث برز العديد من الفلاسفة الأندلسيين الذين أرسوا دعائم الفلسفة الإسلامية بالأندلس، وإليهم يرجع الفضل في ازدهارها بعدما شهدت هذه الفلسفة موتاً بطيئاً في المشرق وكادت تأفل بسبب تعصب الفقهاء وعلماء الكلام هناك، لاسيما بعدما هاجم الغزالي في كتابه «الإحياء» الفلاسفة المسلمين ومناهجهم. ومن الفلاسفة الذين برزوا خلال هذه الفترة نذكر على سبيل المثال: ابن باجة (ت 522 هـ)، وابن السيّد البطليوسي (ت 521 هـ) وابن طفيل (ت 580 هـ).

في هذه الفترة، كان أبرز حدث فلسفي هو دخول رسائل اخوان الصفا إلى الأندلس. ولقد اختلف مؤرخو الفكر حول مَنْ أدخلها. هل هو أبو الحكم عَمْرو الكرماني (ت 458 هـ) أم هو محمد بن مسلمة المجريطي (ت 394 هـ)؟ والاختلاف في ذلك يعود لاختلاف كتب التراجم نفسها، وهي الكتب التي اعتمد عليها جميع الباحثين والمؤرخين على حد سواء، حتى اننا نجد أحياناً تضارباً في أقوال بعض المستشرقين والباحثين إذ ينسبون إدخال هذه الرسائل إلى الاثنين معاً رغم الفارق الزمني بينهما. فصاعد بن أحمد الأندلسي مثلاً يذكر أن الكرماني حينما رحل إلى المشرق حتى وصل إلى حرَّان باحثاً عن المؤلفات الرياضية جلب معه الرسائل المعروفة برسائل إخوان الصفا وخلاّن الوفا، وأنه لا يعرف أحداً أدخلها قبله إلى الأندلس[25]. أما آسين بلاسيوس، المستشرق الاسباني، فيرى أن مسلمة المجريطي كان أسبق منه إلى إدخالها الأندلس وأن تلميذه الكرماني أذاعها من بعد. ووافقه في ذلك غارسياغومس Garcia Gomez. كذلك يميل معظم الباحثين إلى هذا القول، لكن دون اعتماد أي دليل يثبت ذلك. ولا يمكن لأي باحث أو مؤرخ للفكر الأندلسي أن يجزم برأي قاطع في هذه المسألة فيما أعتقده شخصياً إلا بالرجوع إلى نصوص اولئك الفلاسفة في تلك الحقبة الزمنية وما خلّفوه لنا من آثار يمكن من خلالها الحكم في هذه القضية. كما يمكننا القول إن آراء ابن مسرّة قد مهدت لذيوع آراء اخوان الصفا وتقبّلها وإن لم يكن بينهما اتصال زمني، ذلك أن ابن مسرة استقى علومه من مصادر هي نفسها اعتمد عليها اخوان الصفا، لا سيما وان الطرفين كانا من أصحاب الاتجاه الباطني الاسماعيلي.

أما المجريطي كما تفيد الروايات، فقد اتصل أثناء تجوله في الشرق بإخوان الصفا وأحضر رسائلهم إلى الأندلس. بل إن احدى الروايات تذهب إلى أبعد من ذلك حيث تنسب إليه تأليف الرسالة الجامعة وهي تلخيص لرسائل اخوان الصفا البالغ عددها إحدى وخمسين رسالة. ومهما يكن من أمر، فقد ترك المجريطي في تطوّر الفكر الفلسفي تأثيراً عميقاً عن طريق عدد من تلاميذه، كما يقول صاعد، في بلاد الأندلس[26]. وإلى جانب رسائل اخوان الصفا دخلت كتب الفارابي وابن سينا والغزالي إلى الأندلس وأقبل الناس على تداولها وقراءتها[27]. وفي هذه الفترة ظهر عالم الأندلس الكبير ابن حزم الذي ألّف في شتى الفنون والعلوم، وكان له تأثير كبير على اتجاه ابن باجه لا سيما في مسألة التوحّد الفردي. كذلك ظهر ابن السيّد البطليوسي الذي تألّق في مجال الفلسفة الإلهية والذي كان له أعظم الأثر في توجيه الفلسفة منحىً جديداً إذ حاول التوفيق بين الشريعة الإسلامية والفكر اليوناني.

المرحلة الثالثة: وهي مرحلة عصر الموحِّدين ومَنْ

تلاهم من الدويلات المتتابعة حتى نهاية الدولة الأندلسية عام 1492. بعد سقوط غرناطة، آخر معقل للمسلمين في أيدي الفرنجة. في هذه الفترة ازدهرت الفلسفة ازدهاراً عظيماً وانتشرت مؤلفات الفلاسفة المشرقيين والمغاربة انتشاراً لم يسبق له مثيل. وتبلورت بعض الاتجاهات الفلسفية بما رسمته لنفسها من حدود مشّائية أرسطو طاليسية وإشراقية أفلاطونية، وذلك بعدما ذاعت كتب اليونان وصلت إلى أيدي الناس. كما شجع الولاة والحكام أصحاب النظر العقلي، فانبرى العلماء يتسابقون في وضع النظريات الفلسفية وشرح كتب الأوائل لا سيما أرسطو وأفلاطون وأفلوطين والاسكندر الأفروديسي. ولعلّ خير من يمثل هذه الفترة من الفلاسفة ابن طفيل (ت 580هـ) وابن رشد (ت 595هـ) الذي يعتبر بحق أعظم فيلسوف عرفته الأندلس والفلسفة الاسلامية عامة، ولقد كان لكتبه وشروحاته صدى واسع في الأوساط العلمية والفكرية ولا سيما في اوروبا. واستمر تأثيره إلى بدايات النهضة الأوروبية الحديثة. وبعد ابن رشد عرفت الأندلس عدداً من الفلاسفة قاموا بعمل الشروحات والتلخيصات ومن بينهم ابن طملوس (ت 620 هـ) الذي أحيا المدرسة المشائية.

إضافة إلى ذلك، فقد ظهر خلال هذه الفترة اتجاه جديد لم يكن له وجود من قبل وهو الاتجاه الصوفي المتفلسف وإن كان قد ظهرت بعض ملامحه خلال الفترة الثانية التي بدأت مع المدرسة الشوذية. فنتيجة للضعف السياسي والفوضى الاجتماعية التي سادت الأوساط الأندلسية إلى جانب الانحلال والبُعد عن التقاليد الدينية ظهر الاتجاه الصوفي في الأندلس، إنما على عكس ما كان عليه الوضع في المشرق. ولأن الفلسفة كانت قد غرست مفاهيمها لدى الناس، كان طبيعياً أن يمتزج التصوف بالفلسفة لا سيما وأن رسائل اخوان الصفا قد أثّرت في هذا الوسط تأثيراً كبيراً بحيث وجد فيها الصوفيون مادة غزيرة لنظرياتهم[28]. ويعتبر ابن عربي (ت 640 هـ) وابن العرّيف (ت 536 هـ) وابن قصيّ (ت 546 هـ) وابن برّجان (536 هـ) وابن سبعين (ت 669 هـ) خير مَنْ يمثل هذا الاتجاه.

على أن تاريخ الأندلس لم يقتصر على هؤلاء الذين ذُكِرَت أسماؤهم. فهناك آخرون تركوا بصماتهم وان يكن بنسب أقلّ. والناظر في مختلف مراحل الأندلس يجد العديد من هؤلاء ممن أغفلهم الباحثون. والمجال هنا يضيق بذكرهم، فيمكن الرجوع إليهم في كتب التراجم. لكن نذكر بعضاً منهم على سبيل المثال: عبد الملك بن زُهر (ت 557 هـ)، أحمد بن غانم، أبو الوليد بن الوقشي، القويدس، محمدّ بن وهب، ابن الزرقيال، أبو عامر بن هود، ابن المديني التنوخي، ابن الكتّاني، ابن شهر الرعيني، ابن المرأة وأبو الحسن علي بن الإمام.

مصادر الفلسفة الأندلسية: تعدّدت مصادر الفلسفة الإسلامية بالأندلس وتأثرت بكل الروافد التي غذّتها خلال المراحل التي ذكرناها سابقاً. وقد ساعد على ذلك عوامل متعددة منها:

1 ـ اضطهاد الفلسفة في المشرق بعد وفاة ابن سينا وخلال عصر الغزالي الذي كان عدواً لدوداً للفلسفة مما انعكس إيجاباً على نموها في المغرب الإسلامي.

2 ـ جو الحرية والتسامح والمناخ الصالح لشيوع الآراء الوافدة من المشرق نظراً لتعلق الأندلسيين واهتمامهم الكبير بكل ما يصدر عنه.

3 ـ تشجيع الرحلة في طلب العلم مما كان له أكبر الأثر في احتكاك المذاهب وتبلورها.

4 ـ استيراد التراث الشرقي بكل ما تعنيه هذه الكلمة.

5 ـ دور اليهود في نزوح الفكر الاسلامي من الشرق إلى الغرب ومساهمتهم في بعث الحياة الفلسفية بالأندلس.

من هذه العوامل كلها نستطيع أن نرسم صورة لما كانت عليه الفلسفة الأندلسية استناداً إلى الموضوعات التي عالجها الفلاسفة أنفسهم ومن خلال الآراء التي صدرت عن مؤرخي الفلسفة من عرب ومستشرقين.

لقد تلاشى القول بأن الفلسفة الإسلامية ليست إلا صورة مشوَّهة من مذهب أرسطو ومفسِّريه كما يعتقد بعض المستشرقين، وأصبح في حكم المسلَّم به، كما يبيِّن مصطفى عبد الرازق أن للفلسفة الاسلامية كياناً خاصاً يميزها عن غيرها ولا سيما مذهب أرسطو. ففيها من كل العناصر والمذاهب كما فيها ثمرات عبقريات أهلها لا سيما ما ظهر منها في الصلة بين الدين والفلسفة[29].

يقول موريس دي وولف Maurice de Wolff إنه من الخطأ أن يُظنَّ أن الفلسفة الاسلامية (العربية) هي نسخة منقولة عن مذاهب أرسطو والمشائية. فقد انتهى العرب إلى نسق فريد في بابه يوفّق بين مقالات شتى متخالفة[30]. وإلى هذا الرأي ذهب كارادي ڤو Carra de Vaux حيث قرر أن في الفلسفة الاسلامية عناصر أفلاطونية وأنها تنحو منحى التوفيق والاختيار، فتوفق بين أفلاطون وأرسطو على نحو ما صنع رجال مدرسة الاسكندرية[31]. ويقول ريتشارد وولتزر، R. Walzer: يرجع الفلاسفة العرب جميعاً إلى أصول ثقافية واحدة لم تكن أفلاطونية خالصة ولا أرسطوطاليسية خالصة، وانما هي مزيج من هذه وتلك، وتختلف حظوظ الفلاسفة العرب من هذا المزيج بحسب اختلاف أمزجتهم وتنوّع ميولهم الشخصية، فمنهم من أخذ عن أفلاطون اكثر مما أخذ عن أرسطو، ومنهم من اعتمد على أرسطو أكثر من اعتماده على أفلاطون[32]. ويقول علي سامي النشار: لقد اتضح لنا أن هناك تياراً أفلاطونياً واضحاً في المدرسة الفلسفية الاسلامية وأن هذا التيار معادل تماماً في قوته للتيار الأرسطوطاليسي المشائي[33]. كذلك يقول ابراهيم مدكور: للفلسفة الاسلامية طابع خاص وشخصية مستقلة، أخصّ خصائصها التوفيق والاختيار. توفق بين النقل (النص الديني) والعقل، وتواخي بين الدين والفلسفة. ذلك لأن فلاسفة الاسلام يرون أنه يمكن كشف الحقيقة من طرق شتى وبوسائل متعددة فيقودنا إليها المنطق والبرهان كما يهدينا نحوها الوحي والإلهام[34].

أما دو بوير De Boer[35] وشمولدرز A.U. Schmolders[36] ورينان E. Renan[37] وجوثر L. Gauther[38]، فيزعمون أن الفلسفة الإسلامية ليست إلا صورة عن الفلسفة اليونانية مكتوبة بلغة عربية. وفي هذا الرأي من الإجحاف والخطأ ما يدل على تعصب هؤلاء المستشرقين ضد كل ما يتصل بالنزعة السامية، وذلك استناداً إلى الروح التي غلبت على دراسات وفكر هؤلاء الباحثين إبان القرن الماضي. من هذا التقييم يمكننا ان نقول رأينا ونحن مطمئنون في ذلك إلى أن الفلسفة الإسلامية بالأندلس أخذت من المذاهب اليونانية ما يمكن أخذه واعتمدت عليه في نسق فلسفي ومنطقي قد سلسل، سواء فيما يتعلق بالعلم الإلهي أو العلم الطبيعي. هذان العلمان اللذان سبَّبا إيجاد النزعة الإشراقية والنزعة الأرسطوطاليسية في الفكر الاسلامي[39]. ولا تنسى في هذا المجال ما كان للفلسفة الهرميّة من أثر مباشر لا يقل عمقاً عن أثر أرسطو وأفلاطون. فمن خلال تتبعنا للحركة الفكرية عند الفرق الكلامية ولا سيما المعتزلة، نجد أثر هرمس واضحاً في فكر أبي الهذيل العلاف (135 هـ/ 226 هـ) الذي بدوره أثر بشدة في مذهب ابن مسرة. كذلك تسربت الأفكار الهرمسية إلى المعتقدات الصوفية التي كان لها نصيب كبير في اتجاهات ابن سبعين وابن عربي وتلاميذهما ولا سيما فيما يختص بالفلسفة الكونية الصوفية والعرفان الصوفي والطبيعة الكاملة[40].

ولم يكن تأثير الهرمسية محصوراً في الحكمة وفلسفة الطبيعة وما يتصل بها، بل امتدّ إلى فروع عديدة من

العلوم، وعارض آراء أرسطو في كثير من القضايا التي تركت بصماتها واضحة في فكر فلاسفة الأندلس عن طريق تأثير اخوان الصفا، وكذلك في النزعة الاشراقية التي بلورها المذهب الهرمسي باندماجه بالفلسفة وهو ما تجلّى واضحاً في فلسفة ابن طفيل. وعن طريق هرمس استطاع الفلاسفة المسلمون دمج التراث اليوناني في العلم والفلسفة بنظرتهم إلى الكون دون أن يخامرهم أي شك في أنهم ينحرفون عن التراث الديني أو النبوي. وهنا يمكن أن نمسك بطرف الخيط المؤدي إلى الجواب عن سؤال ربما يطرح نفسه وهو: لماذا اضطلع العرب وحدهم دون غيرهم بنقل التراث اليوناني وترجمته؟ ثم لماذا اعتمدت اوروبا في العصور الوسطى على الترجمات العربية لهذا التراث؟

إن الجواب عن هذين السؤالين يبدأ من البحث في الآثار الهرمسية في الفكر الاسلامي، وكيف كان الفلاسفة المسلمون وعلماء الكلام بالذات ينظرون إلى هرمس. وإذا ما أدركنا أهمية هرمس في اتجاهات العقائد الكلامية وفرق الصوفية، أمكننا القول ان تأثير هرمس أو الهرامسة ربما يكون أقوى بكثير من تأثير أرسطو وأفلاطون في الفلسفة العربية الاسلامية. هذه النتيجة ربما يخالفني فيها بعض الباحثين، ولكنها نتيجة حتمية لمجموع القراءات في الفكر الباطني. إن نظرة متفحصة لرسائل اخوان الصفا والفكر الاسماعيلي الباطني بشكل خاص وأبعاد هذا الفكر، يؤدي بنا إلى الوقوف على حقيقة الحقائق، وهي أن التأثير الهرمسي أقدم وأبلغ أثراً من التأثير الأرسطوطاليسي أو الأفلاطوني. وهذا ما غفل عنه كثير من ا لباحثين والدارسين لتاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام وبالذات الحركة الاشراقية فيه. في العصور الوسطى كان اعتقاد النصارى واليهود والمسلمين أن هرمس هو مؤسس العلوم كلها. لذلك كانت المؤلفات المنسوبة إليه موضع اهتمام الباحثين في كل فرع من فروع العلم، فظهرت شخصيات مشهورة كجابر بن حيان، اخوان الصفا، الجيلركي، المجريطي، ابن سينا. السهروردي وعدد من مفكري الغرب اللاتيني من بينهم ريموند ليل، ألبرت الكبير، روجر بيكون وروبرت غروستي تأثروا تأثراً بارزاً بالتعاليم الهرمسية. إن الذي قادني إلى هذه النتيجة هو نظرة علماء الكلام الاسلامي لشخصية هرمس واعتباره النبي ادريس عليه السلام كما ورد في بعض الروايات[41]. لذلك فقد حاولوا ايجاد الصلة بين هرمس (النبي ادريس) وبين النبي محمد (ص) باعتبار أن الاثنين يتلقيان الوحي من السماء، وفي ذلك اشارة واضحة إلى أن ما يقوم به علماء الكلام والفلاسفة المسلمون من بعدهم ليس بعيداً عن مضمون الدين الاسلامي.

والآن، وبعد هذا العرض عن مصادر الفلسفة الاسلامية عامة والأندلسية بشكل خاص، ربما يطرح السؤال التالي: هل إن الفلسفة الاسلامية لم تكن لتوجد لو لم يكن هناك تأثير خارجي من فلسفات غريبة عن الاسلام؟ وبمعنى أدق: هل مصادر الفلسفة الاسلامية هي كلها مصادر أجنبية فقط أم أن هناك مصادر من التراث الإسلامي نفسه؟. للإجابة على ذلك، أقرر بموضوعية بعد تفحص النصوص الفلسفية والآراء التي قيلت حول ذلك بأن مصادر الفلسفة الاسلامية والأندلسية بالذات من خلال التراث الاسلامي كانت كبيرة وأهمها:

1 ـ **القرآن الكريم**: يعتبر القرآن أحد المصادر الهامة التي أثارت اهتمام الأندلسيين وتوجيههم نحو التفكير العقلاني، وذلك على عكس ما توهمه بعض المستشرقين من أن القرآن كتاب يعيق النظر والفكر، وأن فيه تناقضاً وتدابراً، وأنه بطبيعته سجن لحرية العقل وعقبة في سبيل نهوض الفلسفة[42]. فهو يعكس في حقيقته صوراً حية من الاهتمام الشديد بالعقل والفكر عند الانسان. لذلك لعب القرآن دوراً أساسياً وجوهرياً في اثارة النزعة العقلية التي هي

الأساس في ظهور الفلسفة، وذلك بما يورده من مسائل دعا المتكلمين والفلاسفة إلى أن يصوغوا نظريات وآراء معينة عنها، صارت تشكل فيما بعد بنيان الفكر الفلسفي في الاسلام. فقد نظر الفلاسفة في آيات القرآن وصاغوا من دلالاتها براهين عقلية لكثير من القضايا التي تعرضوا لها، ومنها مثلاً اختراع جواهر الأشياء والموجودات والاقرار بوجود الله، بما أسموه الدليل الغائي (Preuve téléologique) والدليل الكوني (Preuve Cosmologique)[43]، إلى غير ذلك من الأدلة التي اعتمدها الفلاسفة وثارت بسببها مناقشات حادة فيما بينهم[44].

2ـ **علم الكلام**: بيّنا سابقاً أن معظم فلاسفة الأندلس كانوا علماء كلام وبالأخص علماء مذهب الاعتزال. لذلك يمكن القول ان علم الكلام يعتبر أحد أهم المصادر في نشأة وتطور الفلسفة الأندلسية. وفي هذا المجال يقول بيكافيه Picavet: إذا قارنّا بين المؤلفات التي قرأها المسيحيون الغربيون والمؤلفات التي كانت في متناول العرب، عرفنا أن هؤلاء ـ يعني العرب ـ يجب أن يكونوا أدنى إلى الابتداع (الابتكار). فقد تميزوا بفضل معارفهم التي نسقوها، فكانوا في القرن الثالث عشر أساتذة أولئك (يعني الغربيين)، عاونوا على تأسيس الفلسفة الكاثوليكية وعلم الكلام الكاثوليكي بما نقلوا من القدماء وبما ولّدته أفكارهم[45] كذلك أشار رينان Renan وهاربروكر Harrbruker وريتّر Ritter إلى أن الحركة الفلسفية في الاسلام يجب أن تلتمس في مذاهب فرق المتكلمين، وقد وافقهم في هذا الرأي ابراهيم مدكور حيث رأى وجوب ضمّ علم الكلام وأصول الفقه إلى دائرة مباحث الفكر الفلسفي في الإسلام لما فيه من تحاليل منطقية وقواعد منهجية تحمل شارة فلسفية، بل ربما وُجِدَ في أثنائها ما يقرب كل القرب من قواعد مناهج البحث الحديثة[46].

أما علي سامي النشار فيقول: مما لا شك فيه أن المتكلمين كانوا في وسط فلسفي، وأمام هجمات فلسفية من أديان مختلفة وعقائد فلسفية متعددة ومذاهب شرقية منتشرة في البلاد التي فتحوها. وقد أخذ المتكلمون منها بعض الأفكار الجزئية. ولكن علم الكلام بقي إسلامياً في جوهره العام حتى سنة 500 هجرية إسلامياً بحتاً[47]. والحق يقال ان مؤرخي الفكر الاسلامي القدامى أشاروا من قبل إلى اعتبار علم الكلام والتصوف وأصول الفقه من مباحث الفلسفة والحكمة. يقول التهانوي: «لا ضَيْرَ في كون الحكمة أعلى العلوم الدينية، وكونه صادقاً على علم الكلام والفقه، إذ التحقيق أن الكلام والفقه من الحكمة. قال التفتازاني المحقّق: إن الحكمة هي الشرائع. وهذا لا يتنافى مع ما ذكروا (أي العلماء) من أن السالكين لطريق أهل النظر والاستدلال وطريق أهل الرياضة والمجاهدات، إن اتبعوا مِلّة (مذهب) فهم المتكلمون والصوفيون، وإلاّ فهم المشاؤون والإشراقيون، إذ لا يلزم أن لا يكون المتكلم والصوفي حكيماً، بل غاية ما يلزم منه ألاّ يكون مشّائياً وإشراقياً»[48]. أما حاجي خليفة فيقول: «الطريق إلى المعرفة من جهتين: احداهما طريقة أهل النظر والاستدلال، فَمن سلكها، إن التزم مِلّةً من ملل الأنبياء (أي ديناً معيناً) فهو المتكلم، وإلا فهو الحكيم المشائي. والطريق الثانية مَنْ سلكها ووافق في رياضته أحكام الشرع فهو الصوفي وإلا فهو الإشراقي»[49].

من هنا ندرك أهمية علم الكلام كمصدر من مصادر الفلسفة الإسلامية الأندلسية. بل إنني شخصياً أميل إلى اعتبار هذا العلم فرعاً أو بحثاً من مباحث الفلسفة الإلهية أو العلم الإلهي، ولِمَ لا، ونحن نسمي ذلك «الفلسفة الإسلامية»؟ وقد خاض غمار هذا العلم كبار الفلاسفة المشرقيين أمثال الكندي والفارابي والغزالي وابن سينا، علماً أن كثيرين من مؤرخي الفلسفة والباحثين لا يحبذون هذا الرأي.

3 ـ **رسائل إخوان الصفا**: تأثر إخوان الصفا بالفكر الباطني الشيعي ولا سيما الاسماعيلي وصبغوا فكرهم بالصبغة الهرمسية التي اعتمدوا عليها ولا سيما في المنزع الأخلاقي والصوفي، وبالرغم من أن جمعية اخوان الصفا لم تنتشر في كل البلاد الإسلامية، إلا أن رسائلهم انتشرت في كل مكان وتداولها الناس في الشرق كما في الغرب. وقد دخلت هذه الرسائل إلى الأندلس عن طريقين:

أ ـ بواسطة مسلمة المجريطي الذي يعود الفضل إليه في تعريف الاندلسيين بها نظراً لما كان يلاقيه الفلاسفة أو أصحاب النظر العقلي آنذاك من سخط وكراهية لم يُقَدَّر لهذه الرسائل أن تنتشر بشكل واسع، وبقيت متداولة في أيدي قلة من العلماء.

ب ـ بعد مرور نصف قرن تقريباً من دخول الرسائل الأندلس ظهر عالم آخر استطاع الجهر بها ونشرها بين الناس وأعني به الكرماني. ولقد تأثر بها فلاسفة الأندلس وصوفيتها لاسيما ابن سبعين وابن عربي وابن باجة. ولقد بلغ من تأثير هذه الرسائل على الأندلسيين درجة أن العديد من الموضوعات التي عالجتها هذه الرسائل ظهرت في فكر ومؤلفات الأندلسيين. وبذلك تستوي دعائم الفلسفة الأندلسية ويستقيم عودها وينبري الفلاسفة في التأليف والشرح والتلخيص حقبة من الزمن، صادفوا خلالها مرّ العيش وحلوه. ولعله من المفيد جداً أن أختم هذا البحث بنبذة عما لقيته الفلسفة والفلاسفة من الاضطهاد والتعذيب لتكتمل صورتها ولو جزئياً في ذهن القارىء.

نكبة الفلسفة والفلاسفة: الفلاسفة يضطلعون بدور المخلص حينما تشتد الأزمات لاسيما السياسية منها، لذا فهم يدفعون الثمن غالياً وهذا ما حدث لأرسطو مثلاً. وفي العصور الإسلامية، ونتيجة للتعصب المذهبي والصراعات الهامشية، تعرضت الفلسفة لنكبة كبيرة في المشرق والمغرب الإسلاميين.

ففي الأندلس وفي عهد الخليفة هشام بن الحكم (406 هـ) عمد المنصور بن أبي عامر (392 هـ) إلى خزائن الكتب فأخرج ما فيها من كتب الحكمة والعلوم القديمة في المنطق وعلم الفلك والنجوم وأمر باحراقها وإتلافها[50]. وقد أدّى ذلك إلى خمول الحركة الفكرية بعد ازدهارها واتهام كل من قرأ كتباً في الفلسفة وما أشبهها بالزندقة والخروج على الشريعة. كذلك تعرضت كتب الغزالي للحرق أيام علي بن تاشفين (537 هـ) ثاني خلفاء المرابطين، وقد توعد بسفك الدم وأخذ المال كل مَنْ وُجِدَ عنده شيء منها. كذلك أحرق ابن حمدين قاضي قرطبة كتب الفلسفة كلها. ونتيجة لذلك فقد ضاع مجهود كبير بفعل التعصب الديني والمذهبي. ولقد استُفْتي في ذلك الأمر الفقيه أبو الحسن البرجي، فأفتى بتأديب مَنْ أحرقها وتغريمه ثمنها، ووافقه على ذلك إثنان من كبار الفقهاء. ويبدو أن ما صنعه ابن حمدين كان بأمر من الخليفة تاشفين بن علي بن يوسف (539 هـ) إذ يستفاد ذلك من رسالة صدرت عنه إلى أبي زكريا يحي بن علي والفقيه القاضي أبي محمد بن جحاف وسائر فقهاء الأندلس والوزراء وعامة الناس ببلنسية يوم 10 جُمادى ا لأولى سنة 538 هـ، يوصيهم فيها ببعض الوصايا ويحذرهم من كل كتاب بدعة أو صاحب بدعة، وخاصة كتب أبي حامد الغزالي حيث يقول: «فليُتَتَبَّع أثرها وليقطع بالحرق المتتابع خبرها ويُبحث عنها»[51]. كما لا ننسى ما تعرَّض له ابن رشد وكتبه من محن كادت تقضي عليه وذلك بتحريض الفقهاء وتأليبهم الخليفة دعامة الناس عليه إلى أن حبسه ثم عفا عنه ونفاه[52] ، كذلك ما لقيه ابن سبعين وابن عربي وغيرهم من أئمة التصوف. وهنا لا بُدّ من ملاحظة أنه بالرغم من احراق كتب الغزالي وتحريم تداولها بين الناس، إلا أن كتبه التي هاجم فيها الفلاسفة ولا سيما (المنقذ من الضلال) و (تهافت الفلاسفة) كان لهما تأثير كبير في هذه المحن، مما اضطر ابن رشد لتأليف

(تهافت التهافت) في محاولة منه لدعم الفلسفة، والدفاع عنها، وليرد بالتالي على الغزالي كل دعاوية. لكن عمل ابن رشد زاد من حدة الصراع وأججه بين الفلاسفة والفقهاء واستطراداً بين الدين والفلسفة بحيث ظهرت فيما بعد كتب تزخر بالعداوة ضد الفلسفة والمشتغلين بها. ولقد استُفْتِيَ ابن الصلاح الشهرزوري الفقيه المحدِّث في الفلسفةَ. فأجاب عن أسئلة وُجِّهت إليه وهي: هل أباح الشرع الاشتغال بالمنطق تعلّماً وتعليماً؟ وهل يجوز أن تستعمل الاصطلاحات المنطقية في إثبات الأحكام الشرعية؟ وماذا يجب على وليّ الأمر فعله بازاء شخص من أهل الفلسفة معروف بتعليمها والتصنيف فيها؟

أجاب ابن الصلاح قائلاً: «الفلسفة أسّ السفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة، ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهّرة، المؤيَّدة بالحجج الظاهرة والبراهين الباهرة، ومَن تلبَّس بها تعلّماً قارنه الخذلان والحرمان واستحوذ عليه الشيطان. وأي فنٍّ أخزى من فنٍّ يعمي صاحبه ويُظْلِمُ قلبه عن نبوة نبينا. وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة ومدخَلُ الشرِّ شرٌّ. وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمّه مما أباحه الشرع ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين وسائر مَنْ يقتدي به أعلام الأمة وسادتها وقادتها. وأما استعمال المصطلحات المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية فمن المنكرات المستبشعة والرقاعات المستحدثة. وليس للأحكام الشرعية افتقار إلى المنطق أصلاً»[53]. ولقد كان لهذه الفتوى أثر كبير بحيث أخذها كثير من الناس وعملوا بها. ونتيجة لذلك ظهرت طبقة من الفقهاء تخصصت في ملاحقة الفلاسفة ونقدهم، نذكر منهم على سبيل المثال ابن تيمية الذي وضع عدة مؤلفات للرد على عقائد الفلاسفة والمنطق وكذلك فعل تلميذه ابن القيّم الجوزية. ورغم ذلك كله، وفي هذا الجو المشحون، استطاع فلاسفة الأندلس ان يبرهنوا عن عبقرية فريدة ضارعوا بها فلاسفة المشرق ودحضوا كثيراً من نظريات الفلاسفة اليونان.

الحواشي

(1) لمزيد من التفصيل ومعرفة أخبار الأندلس وتاريخها، يمكن الرجوع إلى المصادر الآتية:
- دائرة المعارف الإسلامية ـ باريس ـ 1927 ـ مادة (الأندلس).
- المقّرى: نفح الطّيب ـ القاهرة ـ 1936.
- محمد بن عبد الله الحميري: صفة جزيرة الأندلس. نشر وتحقيق ليفي بروفنسال ـ القاهرة ـ 1937.
- ابن بسام الشنتريني: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ـ القاهرة ـ 1939.
- عبد الواحد المراكشي: المعجب في تلخيص أخبار المغرب ـ تحقيق محمد العريان ومحمد العلمي ـ القاهرة ـ1949.
- ابن القوطية: تاريخ افتتاح الأندلس ـ مدريد ـ 1868.
- ابن عذارى المراكشي: البيان المغرب في أخبار المغرب ـ بيروت ـ 1950.
- شكيب أرسلان: الحلل السندسية في الأخبار والآثار الأندلسية ـ القاهرة ـ 1939.

- محمد بن أيوب بن غالب: فرحة الأنفس في تاريخ الأندلس ـ تحقيق لطفي عبد البديع ـ القاهرة ـ 1965.
- لطفي عبد البديع: الإسلام في اسبانيا ـ الطبعة الثانية ـ القاهرة ـ 1969. وغيرها من العديد من الدراسات والكتب التي تتحدث عن الأندلس وبمختلف اللغات.

(2) ليڤي بروڤنسال: حضارة العرب في الأندلس، ترجمة ذوقان زرقوط ـ دار مكتبة الحياة ـ بيروت ـ بدون تاريخ، ص 20. كذلك انظر:

Gaudefroy - Demombynes: Les institions islamiques, Paris, 1925, pp.135 - 136.

(3) ليڤي بروڤنسال: حضارة العرب في الأندلس ـ ص 21 ـ كذلك للمؤلف نفسه:

l'Espagne musulmane au xème siècle, institions et vie sociale, Paris, 1952, pp.45 - 47.

(4) ليڤي بروڤنسال: حضارة العرب في الأندلس، ص 22.

(5) Lévi provençal: Alphonse VI, et la domination de Tolède, article in «Hespéris», No. XII, paris, 1931, pp. 33 - 49.

(6) ليڤي بروڤنسال: حضارة العرب... ص 30/28.

(7) لطفي عبد البديع: الاسلام في اسبانيا ـ ط 2 ـ القاهرة ـ 1969 ـ ص 17/10.

(8) ابن القوطية: تاريخ افتتاح الأندلس ـ مدريد ـ 1868 ـ ص 260.

(9) ليڤي بروڤنسال: حضارة العرب... ص 24 وما بعدها.

(10) لطفي عبد البديع: الاسلام في اسبانيا ـ ص 5/4.

(11) لسان الدين الخطيب: أعمال الأعلام، تحقيق ليڤي بروڤنسال ـ بيروت ـ 1956 ـ ص 15.

(12) عبد الواحد المراكشي: المعجب في تلخيص المغرب، تحقيق محمد العريان ومحمد العلمي ـ القاهرة ـ 1949 ـ ص 15.

(13) عبد اللطيف شحادة: ابن حزم رائد الفكر العلمي، بيروت ـ بدون تاريخ، ص 14.

(14) د. ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الاسلامية، ترجمة كمال اليازجي، بيروت ـ 1979 ـ ص 355.

(15) د. إحسان عباس: تاريخ الأدب الأندلسي (عصر سيادة قرطبة)، ط 5، بيروت، 1978، ص 39/38 من المقدمة وكذلك للمؤلف نفسه: تاريخ الأديب الأندلسي (عصر الطوائف والمرابطين)، ط 5، بيروت، 1978، ص 70/56 من المقدمة.

(16) المقري: نفح الطيب، ج 1، القاهرة، 1936، ص 332.

(17) ابن خلدون: المقدمة، نشر عبد الواحد وافي، ط 1، القاهرة، 1960، ص 449.

(18) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ط 1، القاهرة، 1321 هـ، ج 4 ص 191. كذلك المقري: نفخ الطيب، ج 1، ص 350.

(19) د. أحمد مكي: الخوارج في الأندلس، مقال منشور بمجلة تطوان، العدد الأول، 1960، ص 169.

(20) القدرية هي إحدى فرق الخوارج الإسلامية، نشأت في بلاد الشام وكان زعيمها غيلان بن مروان الدمشقي. وهي حركة سياسية اتخذت من الدين ستاراً لمعتقداتها. وقد تكلمت في الامامة ومن يصلح لها وقالت بالوعد والوعيد كالمعتزلة، وأنه لا يمكن الفصل بين الايمان والعمل، كما قالت بالقدر والاختيار. ويطلق عليها أحياناً اسم «المُرْجِئَة» وهو الاسم الأعم للقدرية، سمّوا بذلك لأنهم قالوا بتأخر الحكم في خلاف علي بن أبي طالب وعثمان بن عفان وبين علي ومعاوية بن أبي سفيان إلى يوم القيامة، فالله يحكم بينهم، إذ البشر لا يمكنهم الحكم على إيمان أيٍ منهم وكلهم من صحابة رسول الله (ص). انظر في ذلك: الشهرستاني: الملل والنحل، القاهرة، 1321 هـ، ج 2 ـ ص 59، 62، 64، 68، كذلك ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، ج 4 ـ ص 204، ج 2 ـ ص 62. والبغدادي: الفرق بين الفرق، بيروت، 1973، ص 191/190.

(21) محمد بن الحارس الخشني: قضاة قرطبة وعلماء أفريقية، القاهرة، 1372 هـ، ص 212/211.

(22) صاعد بن أحمد الأندلسي: طبقات الأمم، بيروت، 1915، ص 64 وما بعدها.

(23) Asin Palacios: Ibn Masarra y su escuela, origines de la filosofia hispano - musulmana, citado segum «obras

Escogidas», I, Madrid, 1946, pp.36 - 40.

Gruz Hernandez: Historia de la filosofia espanola. filosofia hispano - musulmana. Madrid. 1957. وكذلك انظر: T.I. p.22.

(24) صاعد الأندلسي: طبقات الأمم، ص 69، وكذلك ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء، ج 3، ص 65، نشر نزار رضا، بيروت، 1965.

(25) طبقات الأمم ـ ص 110/109، عيون الانباء ـ ج 3 ـ ص 65.

(26) طبقات الأمم ـ ص 69، عيون الانباء، ج 2 ـ ص 39.

(27) عبد المتعال الصعيدي: الوسيط في تاريخ الفلسفة الإسلامية، ط 4، بيروت، 1965، ص 102.

(28) Affifi Muhammed Abul - ulä: The mystical philosophy of Muhyid - Din Ibnul' Arabi. Cambridge. 1939. p.184.

(29) مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ـ القاهرة ـ 1959 ـ ص 25.

(30) Maurice de Wulff: Histoire de la philosopline médiévale. Paris. 1924. p.208.

(31) Carra de Vaux: ابن سينا، ترجمة عادل زعيتر ـ بيروت ـ 1970 ـ ص 87.

(32) Richard Walzer: الفلسفة الاسلامية ومركزها في التاريخ الانساني، ترجمة محمد حسين، بيروت ـ 1958 ـ ص 27.

(33) د. علي شامي النشار: الأصول الأفلاطونية (فيدون في العالم الاسلامي) القاهرة ـ 1954 ـ ص 272.

(34) د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الاسلامية، ط 2 ـ القاهرة ـ 1968 ـ ص 190.

(35) De Boers: تاريخ الفلسفة في الإسلام. ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده ـ ط 2 ـ القاهرة ـ 1948 ـ ص 34.

(36) A.U. Schmolders: Geschicheti der philosophie in Islam. stutgart. 1910. p. 263. . ذكره مدكور تحت عنوان: «المذاهب الفلسفية عند العرب» في كتابه السابق الذكر، ص 263.

(37) أرنست رينان: ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر ـ القاهرة ـ 1957 ـ ص 11.

(38) Léon Gauther: Introduction à l'étude de philosophie musulmane. Paris. 1923. p. 66.

(39) راجع في ذلك ما كتبه هنري كوربان في: مجموعة في الحكمة المشرقية ـ استانبول ـ 1945 ـ ص 74. كذلك ما كتبه محمد علي أبو ريّان في: أصول الفلسفة الاشراقية ـ القاهرة ـ بدون تاريخ ـ ص 60.

(40) لمزيد من المعلومات عن الأثر الهرمسي في الفكر الاسلامي، لا سيما فيما يتعلق بالطبيعة الكاملة، يمكن الرجوع إلى:
T. Burokhardt: La clé de l'astrologie musulmane d'après Muhyiddin Ibn Arabi, Paris, 1950, et Henri Corbin: Le récit d'initiation et l'hermétisme en Iran, Eranos jahrbuch, 1959.

(41) راجع في ذلك ما كتبه ابن أبي أصيبعة في عيون الانباء ص 17/16 والقفطي في تاريخ الحكماء ص 6/3.

(42) عرفان عبد الحميد: المستشرقون والاسلام، ص 19/17.

(43) ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملّة، نشر محمود قاسم، ط 2، القاهرة ـ 1964، ص 140.

(44) محمد يوسف موسى: القرآن والفلسفة، القاهرة ـ 1958 ـ ص 56.

(45) Picavet: Esquisse d'une histoire générale et compareé des philosophies médiévales. Paris. 1905. P.160.

(46) ابراهيم مدكور: في الفلسفة الاسلامية ـ ص 17.

(47) د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة ـ 1954 ـ ص 15.

(48) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون ـ بيروت ـ 1966 ـ ص 37 من المقدمة.

(49) حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، بيروت، 1941، ج 1، ص 443.

(50) صاعد بن أحمد الأندلسي: طبقات الأمم، ص 102.

(51) منشور حظر الفلسفة الذي صدر بأمر الخليفة وأنشأه عبد الله بن عيّاش، ذكره كاملاً محمد غلاب في: الفلسفة الإسلامية في

المغرب، ص 63 وما بعدها. وكذلك أورده محمد يوسف موسى في: بين الدين والفلسفة، القاهرة ـ 1959 ـ ص 36. وهنا لا بُدَّ لنا. في هذا الموضوع من ملاحظة التأثير المتبادل بين المغرب العربي والغرب اللاتيني في الوقوف ضد الفكر الفلسفي الذي انتشر بذيوع الفلسفة اليونانية وازدهار ترجمتها في أوروبا. فقد منع المجمع المنعقد في باريس عام 1210 م قراءة مؤلفات أرسطو التي تعالج الفلسفة الطبيعية تحت طائلة الجرم. وفي عام 1215 م منع أحد مبعوثي البابا أن تُدرَّس في جامعة باريس مؤلفات أولئك الذين يعالجون الغيبيات والفلسفة الطبيعية. وأصدر غريغوار التاسع عام 1231 م تفويضاً بإزالة فساد أرسطو. انظر في ذلك: ألبير بايه: تاريخ الفكر الحر، ترجمة بهيج شعبان، ط 1 ـ بيروت ـ 1961 ـ ص 69 وما بعدها.

(52) رينان: ابن رشد والرشدية ـ ص 39. كذلك ماجد فخري: ابن رشد فيلسوف قرطبة، ط 1 ـ بيروت ـ 1960 ـ ص 12/11. أيضاً، توفيق الطويل: قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ط 2، القاهرة، 1955، ص 116.

(53) الشهرزوري: فتاوى ابن الصلاح، القاهرة، 1348 هـ ـ ص 34 /35.