

جامعة الأزهر
كلية اللغة العربية بأسبوط
المجلة العلمية

عصب التفكير الفلسفي للمدرسة العقلية الأندلسية
بين تعثر البدايات وانعطاف النهايات إلى الفلسفة السياسية

(٩٢-٨٩٧هـ / ٧١١-١٤٩٢م)

*The Core of Philosophical Thought in the Andalusian
Rationalist School: Between Foundational Stumbles and the
(Shift Toward Political Philosophy (92-897 AH/711-1492 AD*

إعداد

د/ نوال بنت فرحان محمد الخالدي

أستاذ مشارك قسم التاريخ - كلية الآداب -

جامعة الملك فيصل - الأحساء - المملكة العربية السعودية

(العدد الرابع والأربعون)

(الإصدار الثاني - مايو)

(الجزء الرابع (١٤٤٦هـ / ٢٠٢٥م)

الترقيم الدولي للمجلة (ISSN) 2536- 9083
رقم الإيداع بدار الكتب المصرية : ٢٠٢٥/٦٢٧١م

عصب التفكير الفلسفي للمدرسة العقلية الأندلسية بين تعثر البدايات وانعطاف النهايات إلى الفلسفة السياسية

(٩٢-٨٩٧هـ / ٧١١-١٤٩٢م)

نوال بنت فرحان محمد الخالدي

أستاذ مشارك قسم التاريخ، كلية الآداب، جامعة الملك فيصل، الأحساء، المملكة العربية السعودية

البريد الإلكتروني : OS-khaldi@hotmail.com

الملخص

يهدف البحث إلى دراسة نشأة الفلسفة في الأندلس، وتسليط الضوء على الصراع بين الفلسفة والسلطات السياسية والدينية والمجتمع، خصوصاً في القرون الثلاثة الأولى (٢-٤هـ/٨-١٠م). ورغم مقاومة الدولة الأموية وفقهاء المالكية لهذا العلم، ووجه الفلسفة بالمنع والتضييق، إلا أنهم استمروا في نشر أفكارهم، غالباً تحت غطاء علوم عقلية أو مذاهب دينية. ومع تفكك الحكم الأموي ونشوء دويلات الطوائف، شاعت الفلسفة بشكل أوسع، وبالرغم من محاولات إجهاضها في أواخر القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي، استمرت في ظل الموحدين حتى أواخر القرن السابع الهجري/ القرن الثالث عشر الميلادي مزدهرة بترجمات ومؤلفات فلاسفة اليونان والمشرق الإسلامي، تميز بعض الفلاسفة الأندلسيين مثل ابن مسرة وأبي الحكم، بطرحهم الفلسفي غير السياسي، لكن المدرسة العقلية لاحقاً دمجت بين الفلسفة السياسية ونظرية المعرفة، معتبرة العقل أداة معرفية وسياسية. ورأى هؤلاء الفلاسفة أن العلاقة بين الفلسفة والسياسة علاقة عضوية، كارتباط الدماغ بالجهاز العصبي، ودعوا إلى تسييس الفلسفة وتفلسف السياسة، ومن هنا، برزت في الأندلس مدرسة فكرية تؤمن بحرية الرأي والمشاركة الفكرية، واضعة أسساً لمدينة فاضلة تقوم على العقل والمعرفة والسياسة العادلة.

الكلمات المفتاحية: الأندلس، علم الفلسفة، المنطق، نظرية المعرفة، الفلسفة السياسية.

The Core of Philosophical Thought in the Andalusian Rationalist School: Between Foundational Stumbles and the Shift Toward Political Philosophy (92-897 AH/711-1492 AD)

Nawal Farhan Muhammad Al-Khaldi

King Faisal University - Al-Ahsa - Kingdom of Saudi Arabia

Email: OS-khaldi@hotmail.com

Abstract:

This research explores the emergence of philosophy in Andalusia and the tensions between philosophers, political and religious authorities, and society—particularly during the early centuries (2nd–4th H./8th–10th C.E.). In this period, thinkers often concealed their philosophical ideas behind religious or rational sciences to avoid persecution. The Umayyads and Maliki scholars sought to suppress philosophical activity, yet philosophical thought persisted, gaining momentum with the fragmentation of the Umayyad state and the rise of the Taifa kingdoms. Although the Almoravids later attempted to suppress philosophy, it survived and flourished under the Almohads in the 7th H./13th C.E., supported by the translation and dissemination of Greek, Roman, and Eastern Islamic works. This era witnessed a flood of bold and diverse philosophical ideas, diverging from earlier thinkers like Ibn Massarraḥ and Al-Raeini, who did not engage in political philosophy. The rationalist school, however, integrated epistemology and politics, emphasizing reason as central to both knowledge and governance. These philosophers viewed the relationship between philosophy and politics as organic—akin to the brain and nervous system—advocating for a political system grounded in critical thinking, intellectual freedom, and the values of the ideal city. Their work marked the rise of politically engaged Andalusian philosophy.

Key Words: *Andalusia , The Science Of Philosophy , Logic , The Theory Of Knowledge , Political Philosophy .*

المقدمة

لقد أتى على الأندلس حين من الدهر سجل فيه التاريخ أروع ما جادت به العبقريّة الإنسانية من إبداعات في مختلف حقول المعرفة وأصناف العلوم ، ومنها الفلسفة التي حظرتها السلطة في البداية فتدثّرت تارة بعلوم أخرى مثل العلوم التطبيقية كالطب والفلك والرياضيات ، و تقعنت تارة بعقيدة التدين وبعض المذاهب فتعثّرت مقارنة ببقية العلوم وما خلّدتها من إرث حضاري . و سوف يتمحور البحث عن كيفية تمكن فئة من علماء الأندلس من التقدم بعلم الفلسفة بفكر شغوف قادر على تجلية غوامضه ، واستلهام أطاريح و فرضيات مبتكرة ، وبيان أبعاد ذلك التفوق الفلسفي في الأندلس . ولا يقتصر حديثنا عن أحوال الحظر وأسبابه فحسب ، بل سوف يتناول ماهية الظروف السياسية التي ساهمت في تمكين علم الفلسفة على أرضية الحياة العلمية والفكرية . وستتضح ثمة تجليات إذا ما تعمقنا في تفاصيل رفض هذا العلم و حضره طيلة الثلاثة القرون الأولى من تاريخ الأندلس التي سوف تكشف عن دوافع دينية و سياسية وغيرها .

ومن خلال تتبعنا لتاريخ الأندلس الطويل ، وجدنا أن الفلسفة الأندلسية مرت بمراحل عديدة أمكننا تقسيمها إلى ثلاث أطوار نستحضرها من خلال المبحث الأول وهو :

المبحث الأول

أوضاع الفلسفة في الأندلس من العصر الأموي إلى عصر الموحدين

(القيود و التحرر) :

منذ أن فتح المسلمون الأندلس عام (٩٢هـ / ٧١٠م) انصرفوا إلى النهل من الدراسات الدينية كالحديث والفقه والدراسات اللغوية والنحوية ، ولم يكثر أحد منهم بعلم الفلسفة والمنطق فحتى لما لفتت العلوم العقلية كالطب والحساب أو ما أسموه بالعلوم القديمة عنايتهم وبدأوا يسلطون الأضواء عليها لم تكن الفلسفة في حسابانهم ، لانشغالهم بالعلوم الدينية ولعهم بها^(١) ، وزاد الأمر عندما أصبح المذهب المالكي^(٢) المذهب الرسمي للدولة ، وتبوء فقهاء المذهب مكانة في أروقة السياسة ، وسيطروا على الحياة الفكرية و الاجتماعية^(٣) وظلوا على ذلك من بداية الحكم

(١) صاعد ، صاعد بن أحمد أبو القاسم الأندلسي (ت ٤٦٣هـ) : طبقات الأمم ، (القاهرة ، مطبعة التقدم ، د. ت) ، ص ٦٢ ، ٧٧ ؛ ابن خلدون ، عبدالرحمن بن محمد (ت ٨٠٨هـ) : المقدمة ، (بيروت ، المكتبة العصرية ، ١٤٣١هـ / ٢٠١٠م) ، ص ٤٧٧ ، ٥١٣ .

(٢) مؤسسه هو مالك بن أنس أحد الأئمة الأعلام ، مؤسس المالكية أحد المذاهب الفقهية ، ولد في المدينة النبوية عام (٩٣هـ / ٧١٢م) ، له كتاب (الموطأ) الذي هو أساس المذهب ، لقي مذهبه انتشاراً واسعاً ومكانة كبيرة في المغرب والأندلس توفي سنة (١٧٩هـ / ٧٩٥م) ؛ انظر : الأصبهاني ، أبو نعيم أحمد بن عبدالله : حلية الأولياء ، (بيروت ، دار الكتاب ، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٧م) ، ج ٦ ، ص ٣١٦ - ٣٢٥ .

(٣) ابن القوطية ، أبو بكر محمد بن عمر (ت ٣٦٧هـ) : تاريخ افتتاح الأندلس ، تحقيق إبراهيم الأبياري ، (القاهرة ، بيروت ، دار الكتاب المصري ، دار الكتاب اللبناني ، ١٤١٠هـ / ١٩٨٩م) ، ص ٧٥ - ٧٦ ؛ ابن عذاري ، أحمد بن محمد (ت بعد ٧١٢هـ) : البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب ، تحقيق جورج كولان وليفي بروفنسال ، (بيروت ، دار الثقافة ، ١٤١٨هـ / ١٩٩٨م) ، ج ٢ ، ص ٨٠ - ٨١ .

الأموي للبلاد إلى نهايته فيها (١٣٨-٤٢٢هـ/٧٥٦-١٠٣١م) ، وهي فترة تربو على القرنين ونصف القرن ، فشاع بين المؤرخين من أن الأندلس باتت خالصة للمذهب المالكي ، ولم تجد المذاهب السنية الأخرى طريقها للانتشار في البلاد ، فكيف بانتشار الفلسفة التي رأى العلماء في مسائلها نفحات من الإلحاد والخروج عن العقيدة ؟ وهذا ما أشار إليه ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ / ١٤٠٧م) بقوله : " هذه العلوم عارضة في العمران وضررها في الدين كثير واعلم أن هذا الفن قد اشتد النكير على انتحاله من متقدمي السلف والمتكلمين ، وبالعوا في الطعن عليه والتحذير منه وحظروا تعلمه وتعليمه " ^(١) فالأندلسيون - كما يقول المقدسي (ت ٣٩٠هـ / ٩٩٩م) - : " لا يعرفون إلا كتاب الله وموطأ مالك فإن ظهروا على حنفي أو شافعي نفوه وإن عثروا على معتزلي أو شيعي ونحوهما ربما قتلوه " ^(٢) . ولعل السبب الذي حمل المقدسي على ذكر النفي والقتل يعود إلى حرصه على نقل حقائق الحياة الدينية والفكرية في الأندلس بشكل عام فلا مشاحة في أنهم منعوا بصرامة كل ما ينافس ويزاحم سؤدد المذهب المالكي رسمياً واجتماعياً ، وما تسلل إليها من أفكار عقدية كانت تتمثل في بضعة أشخاص ، أخفقوا في تكوين جماعات أو أحزاب فضلاً عن حاضنة جماهيرية توقظ مضاجع مذهب مالك . ورسم كتاب (المعيار المعرب) صورة نقدية لتعصب أهل الأندلس لمذهب مالك في عناوين منها (لا يترك الأندلسيون قول مالك لغيره) ، والآخر (ذم تعصب الأندلسيين والمغاربة للمذهب

(١) ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٤٧٧ ، ٥١٣ .

(٢) المقدسي ، محمد بن أحمد (ت ٣٩٠هـ) : أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ، تحقيق غازي

طليمات ، (دمشق ، وزارة الثقافة ، ١٩٨٠م) ، ص ١٩٥ .

المالكي (^(١)) ، وعلق ابن سعيد (ت ٦٥٨هـ / ١٢٨٦م) على تعصب الأمويين لمذهبهم فقال إن الأندلسيين: " لا مذهب لهم إلا مذهب مالك ، وخواصهم يحفظونه من سائر المذاهب ما يباحثون به بمحاضر ملوكهم ذوي الهمم في العلوم " (^(٢)) .

وناقش عدد من الباحثين بواعث هذا التعصب و التفضيل الأموي للمذهب المالكي واستثنائه بسيادة الأندلس ، واختلفوا ما بين بواعث سياسية و حضارية ؛ فبعضهم حكرها في السبب السياسي ك (حسين مؤنس) الذي رأى بأن الأمويين أدركوا أهمية إضفاء الصبغة الدينية الشرعية على حكمهم بمذهب مالك كونهم خارجين عن الجماعة وهي شرعية الخلافة العباسية (^(٣)) ، و (نصيرة طيطح) وجدت أن الدولة الأموية حاربت كل الحركات المذهبية المناوئة لمذهب مالك ، وذلك على أساس قناعة ودراية تامة منها بنتائج تلك الانقسامات المذهبية التي أدت إلى انهيار خلافة أجدادهم بالمشرق ، وقد حرصت الدولة على جمع الكلمة تحقيقاً للوحدة المذهبية (^(٤)) ، التي تتبعها الوحدة السياسية بالطبع.

بينما أرجع (عدد من الباحثين) سيادة مذهب مالك لعامل ديني يكمن في العقل الفقهي المالكي وموقفه من السلطة السياسية ممثلاً بالفقيه يحيى بن يحيى

(١) الونشريسي ، أبو العباس أحمد بن يحيى (ت ٩١٤م) : المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والمغرب ، (الرباط ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م) ، ص ٤٨٢ ، ج ٤ ، ص ٥٢٠ .

(٢) المقري ، أبو العباس أحمد بن يحيى (ت ٩١٤م) : نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ، (بيروت ، دار الكتب العلمية ، ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م) ، ج ١ ، ص ٢٢١ .

(٣) حسين مؤنس : شيوخ العصر في الأندلس ، (لقاهرة ، دار الرشد ، ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م) ، ص ١٩-٢٠ .

(٤) نصيرة طيطح ، ابن مسرة الأندلسي وإشكالية العقيدة والسلطة ، (الجزائر ، مجلة مقاربات فلسفية ، مجلد ٨ / العدد ١ (٢٠٢١م) ، ص ٢٩١ .

الليثي (ت ٢٣٤هـ / ٨٤٨م) حيث وصفوه بأنه موقفاً موازناً بين المصالح المحصلة والمفاسد المتوقعة ، فكان عقلاً خاضعاً في الجملة لإملاءات السلطة ، مرتهاً إليها ، غير معارضاً لمشاريعها الداخلية والخارجية . ومقابل ذلك كان عقلاً يبذل مجهوداً مضيئاً وعملاً دؤوباً بتوسيع نفوذ المذهب منشغلاً بالتعليم ونشر أصول المذهب وفكره ، أكثر من اهتمامه بالاحتجاج أو إظهار الاستياء من الممارسات السلبية لسياسة السلطة ، و استطاع يحيى الليثي فرض هيمنته على المؤسسة القضائية وكان أحد مستشاري الأمير عبدالرحمن الثاني الأوسط (٢٠٦ - ٢٣٨ / ٨٢٢ - ٨٥٢م) . (١)

بينما اتسمت رؤية (خالد البكر) بجملة من المسوغات الحضارية و السياسية أهمها إعجاب الأمويين بتعليمات المذهب المالكي لا سيما ما يتعلق منها بالنظام السياسي والتنظيم الاجتماعي ، ومدى ملائمتها للبيئة الأندلسية ، بعد قيام الإمارة الأموية عام (١٣٨هـ / ٧٥٥م) فقد كان للإمام مالك رأي باستحقاق وأولوية القرشيين للخلافة دون غيرهم . وهو بلا شك يفيد الأمويين في الأندلس ، فهو يساعدهم على مناهضة آراء الخوارج التي تسربت إلى الغرب الإسلامي في مستهل القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي في اعتقادهم بعدم اشتراط النسب القرشي أو حتى العربي لمنصب الخلافة مما يؤدي إلى عدم الاعتراف بأسس الحكم الأموي من ناحية ، ومن ناحية أخرى ؛ استغل الأمويون هذا لمقاومة اعتقاد حق الإمامة لآل البيت ، فالإمام مالك لا يرى تخصيص بيت معين من بيوتات -قريش - كبيت النبوة مثلاً - بمنصب الخلافة ، وإنما جعلها في سائر بيوتات قريش ، كما في عصر الخلفاء الراشدين ،

(١) صالح هرويني و نور الدين باب العياط ، العقل الفقهي الأندلسي والسلطة السياسية : دراسة في تفاعل الفقيه يحيى بن يحيى الليثي (ت ٢٣٤هـ / ٨٤٨م) ، (الجزائر ، مجلة البحوث التاريخية ، مجلد ٦ / العدد ١ (٢٠٢٢م) ، ص ١٤٦ - ١٤٨ .

فبني أمية في الأندلس بحاجة ماسة إلى سند شرعي يبرر انفصالهم عن الخلافة العباسية . فضلاً عن أن الأندلس كانت تموج بتناقضات جغرافية وبشرية تهدد استقرارها وسلامة أراضيها ، و المذهب المالكي يتفاعل مع شعور الأندلسيين بالحاجة إلى الاستقرار وتوحيد بلادهم سياسياً وثقافياً برفضه الشديد للتيارات المبتدعة كالصوفية والغلاة ، ودعوة الإمام مالك إلى تغليظ العقوبة على من تحدثه نفسه بالعبث بمعتقدات المسلمين وزعزعة صفوفهم أو ببلبة أفكارهم ، وهو ما ينسجم مع بيئة الأندلس الاجتماعية، باعتبارها ثغر من ثغور الإسلام لا يحتمل شرور الفتن والخلافات المذهبية ^(١) .

خلال هذه الأجواء و القيود وعزوف الناس عن علوم المنطق و الفلسفة بدأت مرحلة أولية ربما نطلق عليها مجازاً بـ (طور النشأة والصبا) في عصر الأمير عبد الرحمن الأوسط (٢٠٦ - ٢٣٨ هـ / ٢٣٨ / ٨٢٢ - ٨٥٢م) وذلك عندما عُهد إلى جماعة من المفكرين والعلماء من قرطبة^(٢) نقل الحضارة العراقية إلى الأندلس بكل أنماط نهضتها وأنشطتها العلمية والاجتماعية والاقتصادية والفنية المتنوعة، فجلبوا له كتباً تتصل بما اشتهر من ميله إلى علم الطب و التنجيم والأدب ، وعلى إثر هذا الانفتاح الأندلسي تزايدت الرحلات إلى المشرق الإسلامي في عهد الأمير الأموي محمد بن عبد الرحمن (٢٣٨ - ٢٧٣ هـ / ٨٥٢ - ٨٨٦م) وأقبل ثلة من الاندلسيين

(١) خالد بن عبد الكريم البكر ، الرحلة الأندلسية إلى الجزيرة العربية من القرن الثاني حتى نهاية القرن السادس الهجري ، (الرياض ، د.ن. ، ١٤٢٣ هـ / ٢٠٠٢ م) ، ص ٢٧٠-٢٧٢ .

(٢) قرطبة (Cordoue) : عاصمة الخلافة الأموية تقع في جنوب الأندلس على نهر الوادي الكبير ، كان لها شأن عظيم و صيت شائع ، ولم يعد لها أهمية كبيرة مثل المدن الإسبانية حالياً ؛ ينظر : ياقوت ، شهاب الدين أبو عبدالله الحموي (ت ٦٢٦ هـ) : معجم البلدان ، (بيروت : دار صادر ، د.ت.) ، ج ٤ ، ص ٣٢٤ ؛ محمد عبدالله عنان ، الآثار الأندلسية الباقية في إسبانيا والبرتغال ، (القاهرة : مؤسسة الخانجي ، ١٣٨١ هـ / ١٩٦١م) ، ص ١٨ .

على اقتناء وشراء كتب علم الكلام ودراسة المذاهب الكلامية التي كانت سائدة هناك^(١)، و إدخال الكتب الفلسفية واليونانية المترجمة إلى العربية الأندلس، فضلاً عن الاحتكاك بعلماء المشرق وفلاسفته مما ساهم بظهور طبقة من العلماء الاندلسيين^(٢) وضعوا حجر الأساس لما يمكن تسميته فيما بعد بالعلوم الفلسفية والمنطقية ، ولعل ما أتاح للأمر فسحته هو ضعف السلطة المركزية الأموية وانشغالها بالاضطرابات السياسية ، و التنافر العرقي بين الأجناس المختلفة^(٣) ، والثورات الداخلية كثورة (سعدون السرنباقي)^(٤) ، وثورة (عبدالرحمن بن مروان)^(٥) المعروف بالجليقي ؛

(١) صاعد ، طبقات ، ص ٦٤ ، المقري ، نفح ، ج ٣ ، ص ١٧٦ .

(٢) ابن العربي ، أبو بكر محمد بن عبدالله المعافري المالكي (ت ٥٤٣ هـ) ، العواصم من القواصم ، تحقيق عمار طالبي ، ، (مصر ، دار التراث ، د.ت) ص ١٠٧-١٠٩ .

(٣) ابن حيان ، أبو مروان حيان بن خلف القرطبي (ت ٤٦٩ هـ) ، المقتبس من أنباء الأندلس ، تحقيق محمود علي المكي ، (القاهرة ، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، ١٣٩٠ هـ / ١٩٧٣ م) ، ص ١٥٥-١٦٠ ، ابن عذاري ، البيان ، ج ٢ ، ص ١٠٠-١٠٦ .

(٤) هو سعدون السرنباقي شارك عبدالرحمن بن مروان في خروجه على الأمير محمد بن عبدالرحمن ، ترأس بعض الحصون ما بين قلنبيرة وباجة ، قتله الإسبان في حروبه معهم ؛ ينظر : ابن خلدون ، عبدالرحمن بن محمد (ت ٨٠٨ هـ) العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر المعروف بتاريخ ابن خلدون ، (بيروت ، دار الفكر ، ١٤١٠ هـ / ١٩٨١ م) ، ج ٤ ، ص ١٧٠-١٧١ ،

(٥) عبدالرحمن بن مروان بن يونس الجليقي استقل بولاية بطليوس وتزعم ثورة غرب الأندلس في أيام الأمير محمد بن عبدالرحمن منتصف القرن الثالث الهجري ، استأمنه الأمير الناصر عبدالرحمن وصفح عنه ؛ ينظر: ابن الخطيب ، لسان الدين أبو عبدالله مجمد بن عبدالله (ت ٧٧٦ هـ) ، أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلال من ملوك الإسلام ، تحقيق ليفي بروفنسال ، (بيروت / دار المكشوف ، ١٩٥١ م) ، ج ٢ ، ص ٢١ .

وغيرهما ولكن أشدها وأطولها زمناً ثورة (عمر بن حفصون)^(١) التي عاصرت أربعة من أمراء بني أمية وأرقت السلطة وأنهكت قوتها وهزت هيبتها في تلك الفترة ، وبطبيعة الحال واستغلالاً للأوضاع عمل المشتغلون بتحصيل تلك المعارف الجديدة ولكنهم تستروا وتخفوا وراء الفكر الاعتزالي والعلوم الطبيعية خشيةً من الساسة و الفقهاء والرأي العام^(٢) وظهروا بمظهر التنسك والتدين فترة طويلة ، عرف منهم كلاً من أبو عبيدة بن أحمد (ت ٢٩٥هـ / ٩٠٨م)^(٣) المعروف بصاحب القبلة الذي اشتهر بعلم الحساب والنجوم ، و يحيى بن السمينه (ت ٣١٥هـ / ٩٢٧م)^(٤) الذي

(١) هو عمر بن حفصون من زعماء المولدين اتخذ ببشتر حصن منبع له ، لمحاربة الأمراء الأمويين من عام (٢٦٧هـ) إلى أن مات عام (٣٠٥هـ) تبعه عدد كبير من المولدين والمستعربين . وقضى الخليفة عبدالرحمن الناصر على ثورته وأتباعه عام (٣١٦هـ) ؛ ينظر: ابن الأبار ، أبو عبدالله محمد بن عبدالله بن أبي بكر القضاعي ، التكملة لكتاب الصلة ، نشره عزت العطار الحسيني ، (القاهرة ، بغداد : كتبة الخانجي ومكتبة المثنى ، ١٣٧٥هـ / ١٩٥٦م) ج ١ ، ص ٢٣٠-٣٢١ .

(٢) صاعد ، طبقات ، ص ٧١ ؛ المقري ، نفح ، ج ٣ ، ص ١٧٦ .

(٣) هو مسلم بن أحمد الليثي يكنى أبو عبيدة من أهل قرطبة ، رحل إلى المشرق عام (٢٥٩هـ) فلقى جماعة من أهل الحديث والفقهاء . سمع بمكة و مصر ، كان عالماً بالحساب والنجوم ، وكان مولعاً بالتشريق في قبلته ولذا لقب بصاحب القبلة توفي عام (٢٩٥هـ) ؛ ينظر : ابن الفريسي ، عبدالله بن محمد الأزدي (ت ٤٩٣هـ) ، تاريخ علماء الأندلس ، (القاهرة ، مكتبة الخانجي ، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م) ، ج ٢ ، ص ١٢٥-١٢٧ .

(٤) هو يحيى بن يحيى المعروف بابن السمينه من أهل قرطبة رحل إلى المشرق وأتقن كثيراً من العلوم كالحساب والنجوم والطب كما برع في اللغة والفقهاء والحديث ، توفي عام ٣١٥هـ ؛ ينظر : صاعد ، طبقات ، ص ٨٧ ، ابن أبي أصيبعة ، موفق الدين أبي العباس ، عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، تحقيق نزار رضا ، (بيروت ، دار مكتبة الحياة ، د.ت) ، ص ٤٨٢ .

كان معتزلي المذهب ويرع في الجدل والمنطق وعلم النجوم (التنجيم) والطب والحساب .

وتماشياً مع ما تم ذكره فمن الواضح أن نشأة الفلسفة في الأندلس كمنشأها في المشرق ، فمن الطب وعلم التنجيم إلى الفلسفة كعلم مستقل ، إلا أن هناك فارق بينهما ؛ ففي المشرق نال عناية بعض الخلفاء لحاجتهم إلى علم التنجيم ومعرفة ما سيحدث حولهم لذا قربوا المنجمين وحفلوا بعلوم الطبيعة واللاهوت ، بينما في الأندلس كان الخلفاء يحتاجون إلى طبيب للإستشفاء ، خاصة وأن الرفاهية والأكل الثقيل أضعف أجسادهم ، وكان بعضهم الأطباء رأى أن الطب يتطلب معرفة النباتات وخصائصها والأدوية (الأقرباذين) وما إلى ذلك ، لذا يحتاج الطبيب إلى المنطق لمعرفة الطريقة الصحيحة والاستنتاج الصحيح لعلاج المرض.

وتجلت في هذا الطور إرهابات الفلسفة متمثلة بمحمد بن مسرة ^(١) (ت ٣١٩هـ / ٩١٣م) الذي برز عام (٣٠٠هـ / ٩١٢م) في أواخر عصر الأمير عبد الله بن محمد (٢٧٥-٣٠٠هـ / ٨٨٨-٩١٢م) ، الذي تتلمذ على يد أبيه عبدالله بن مسرة (ت ٢٦٦هـ / ٨٩٩م) - المشهور بآرائه الاعتزالية - علوم الدين بما اختلطت بها من أفكار و مفاهيم الفلاسفة والنظر العقلي في الموضوعات الدينية كوجود الإله وخلق العالم ووجود الخير والشر والدنيا والآخرة ، ثم توفي أبوه بمكة وكان عمره آنذاك لا يتجاوز السابعة عشر ربيعاً ، وعلى الرغم من صغر سنه إلا إنه جلس لتدريس ونشر أفكاره ومعتقداته في الأندلس فتبعه عدد من التلاميذ ، منهم (محمد بن حزم بن بكر

(١) هو محمد بن عبدالله بن مسرة بن نجيج القرطبي يكنى أبو عبدالله ، ولد عام (٢٦٩هـ) ، فيسلف صوفي له مقالات ومؤلفات استنكرها الفقهاء ؛ ينظر : الحميدي ، أبو عبدالله محمد بن أبي نصر (ت ٤٨٨هـ) ، جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس ، تحقيق روحية السوفي ، (بيروت ، دار الكتب العلمية ، ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م) ، ص ٥٦ .

التنوخي المعروف بابن المديني) و (ابن صقيل محمد بن وهب القرطبي) ، فاستغل ابن مسرة هذه الأوضاع وبدأ نشاطه الفلسفي ، وربما يكون تغافل الأمير عبد الله بن محمد عن بث ابن مسرة لأفكاره والصرامة في منعه ومعاقبته هو عجزه عن مواجهة المزيد من الجبهات ، وربما قصد عدم الاستكثار من لفت الانتباه إليه حتى لا يتهافت الأتباع عليه ، فإذا كانت الجبهات جلها ذو توجه سياسي و عرقي ، فابن مسرة توجهه فكري مما قد يفتح أبواب من الفتن العقدية والمذهبية ، خصوصاً ما اشتهر به الأمير من الفضل و التقوى و حرصه على نبذ المنكرات كما وصف ابن عذاري عصره بأن "الذات كانت مهجورة في أيامه" (١) .

اتخذ ابن مسرة صومعة في جبال قرطبة يجتمع فيها مع طلابه و مريديه بعيداً عن أنظار الناس ، مطالباً بتصفية الفكر وحدث الإشراق على طريقة الفيلسوف اليوناني (امبيدقليس أو بندقليس Empedocles) (٢) الذي قال إن الإنقطاع عن مشاكل البدن المادية يفضي إلى الإرتقاء واكتشاف الحقيقة أي (المعرفة الكاملة) ، وأن وسيلة النجاة يعني التطهر والزهد وتغليب العقل على الحواس والعمل على العودة إلى المحبة التي هي أصل الوجود وسره ، لكن أفكاره عندما تسربت جلبت عليه الامتعاظ والغضب فاتهم بالزندقة (٣) والمروق عن الدين ، لأنها ذي نزعة صوفية

(١) ابن عذاري ، البيان . ج ٢ ، ص ١٥٣ .

(٢) (امبيدقليس أو بندقليس Empedocles) : حكيم يوناني من فلاسفة اليونان القدامى له اهتمامات بالعلوم الرياضية و المنطقية والمعارف الطبيعية والالهية تنقل من الشام إلى بلاد اليونان لأخذ الحكمة ، تكلم في خلقة العالم بأشياء يقدح ظاهرها في أمر المعاد وتأثرت به طائفة من الباطنية ؛ ينظر: صاعد ، طبقات ، ص ٢١-٢٢ .

(٣) الزندقة : زنديق كلمة فارسية الأصل معربة وهي من مقطعين (زنده كرد) ، ومعناها دوام الدهر ، وظهر الزنادقة في عهد بهرام جد كسرى حيث قالوا إن النور والظلمة امتزجا فحدث العالم كله فمن يكون من أهل الخير فهو بالنور ، ومن يكون من أهل الشر فهو بالظلمة ، بقيت جماعات

اعتزالية ، وكانت جديدة كلياً على بيئة الأندلس في تلك الحقبة المبكرة مما أدى سريعاً إلى اعتبار ابن مسرة ومن معه جملة من المبتدعة والمخالفين لدين خصوصاً عندما شاع بأنه أنشأ ما يشبه الجماعة السرية يعملون بمبدأ التقية فيظهرون أمام الفقهاء والعلماء عكس ما يبطنون من معتقدات وآراء ، فشُن عليه نقداً شديد اللهجة وهجمه صارمة تزعمها الفقيه المالكي أحمد بن خالد الحباب^(١) (ت ٣٢٢ هـ / ٩٣٤ م) ، وصنف (رسالة) في دحض معتقده وأقواله ، فابن الحباب فقيهاً مشاوراً وعارفاً بعلوم الدين ، و حريصاً على التمسك بوحدة مذهب مالك وأن لا تخالطه شائبة من تيار أو فكر ، فضلاً عن أنه له شأن وحظوة عند الأمير عبدالله ، فكفره بعض الفقهاء ونزعوا عنه الغطاء الشرعي لأي مسلم . فنظرًا لما يملكه هؤلاء من قوة وتأثير وسلطة آنذاك ، لم يجد ابن مسرة بداً من أن يفر هارباً من الأندلس مع تلميذه ابن صقيل وابن المدني^(٢) .

→→→

منهم حتى ظهور الإسلام فخشوا من القتل فأظهروا الإسلام وأبطنوا الكفر ومن ثم تفننوا في تحريف الآيات وفرائض العبادات ، وقال فقهاء الإسلام إن الزنديق يستتاب فإن تاب وإلا قُتل ؛ ينظر : ابن حزم ، أبو محمد علي بن أحمد (ت ٤٥٦ هـ) ، الفصل في الملل والأهواء والنحل ، (بيروت ، دار المعرفة ، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م) ، ص ٤٠٥ .

(١) هو أحمد بن خالد بن يزيد القرطبي عرف بابن الحباب و لقب بأبي عمر سمع من بقي بن مخلد وقاسم بن محمد والبعوي بمكة ، كان إماماً في الفقه المالكي ووصف بأنه في الحديث لا ينازعه أحد سمع منه كثير في الأندلس ، من مؤلفاته (مسند مالك بن أنس) و (كتاب الصلاة) و (كتاب الإيمان) و (كتاب قصص الأنبياء) ؛ الذهبي ، محمد بن أحمد ، سير أعلام النبلاء ، تحقيق محمد أيمن الشبراوي ، (القاهرة ، دار الحديث ، ١٤٢٧ هـ / ٢٠٠٦ م) ، ج ١٢ ، ص ٥٦٣-٥٦٤ .

(٢) ابن الفرضي ، تاريخ ، ج ٢ ، ص ٥٥ ؛ ابن الأبار ، : التكملة ، ص ٣٢١ .

هرب ابن مسرة من قرطبة إلى القيروان^(١) ، ثم رحل إلى المدينة ومكة والبصرة^(٢) وتواصل مع أقطاب التصوف وأطلع على علم عرف بـ (علم تأويل الحروف) ، فلما انتشرت أفكاره تصدى له بالرد كلاً من أبي عبد الله الأعرابي^(٣) (ت ٢٣١هـ / ٨٤٥م) ، وأحمد التستري^(٤) (ت ٣٥٠هـ / ٩٦١م) ، كما أخذ تعاليم الصوفية من أحد أعلام الصوفية في مصر وهو ذي النون المصري الأخميمي (ت ٢٤٥هـ / ٨٦٠م) ، حيث التقى بتلامذته وتأثر بهم كأبي يعقوب النهرجوري ، فبات فكره مزيجاً من علم الكلام في أعمال العقل في التمييز بين الخير والشر والحلال والحرام وغيرهما مما

(١) القيروان : قاعدة إفريقية (تونس) وأعظم مدنها في العصر الإسلامي ، بناها عقبة بن نافع في العصر الأموي . ينظر : الحميري ، الروض ، ص ٤٨٥ .

(٢) البصرة : مدينة جنوب العراق تقع عند التقاء نهري دجلة والفرات بناها المسلمون في عهد الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه عام ١٧هـ ، وسميت البصرة لأن غليظة وفيها حجارة صلبة بيضاء أصبحت لها مكانة سياسية وحضارية في العصر العباسي ، تمتاز أرضها بالخصوبة لوفرة المياه العذبة لذا فيها من أبرز المدن الزراعية ؛ ينظر : ياقوت ، معجم البلدان ، ج ١ ، ص ٤٣٠-٤٣٣ .

(٣) هو محمد بن زياد الهاشمي الأعرابي ، كان أحد العالمين باللغة ، له مصنفات أدبية كثيرة ، يعد من أعلام الكوفة فقد ناقش العلماء واستدرك عليهم وخطأ كثيراً من نقله اللغة ، له تصانيف كثيرة منها (أسماء الخيل وفرسانها) ، (تفسير الأمثال) ، (معاني الشعر) ، (أبيات المعاني) توفي في سامراء عام (٢٣١هـ) رد عليه الزبيدي وكذلك القاضي ابن زرب ؛ ينظر : ابن خلكان ، أحمد بن محمد (ت ٦٨١هـ) ، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، تحقيق إحسان عباس ، (بيروت ، دار صادر ، ١٩٩٤م) ، ج ٤ ، ص ٣٠٦-٣٠٩ .

(٤) هو أحمد بن سالم بن التستري لقب بأبي الحسن سكن البصرة وكان من أهل الزهد من أعلام الصوفية وابن شيخهم ، توفي وقد قارب عمره التسعين عاماً سنة (٣٥٠هـ) ؛ ينظر : الذهبي ، سير ، ج ١٦ ، ص ٢٧٣-٢٧٤ .

أنت به النصوص الدينية ومبادئ الصوفية والفرق الباطنية فأمن بوجود ظاهر وباطن لكل شيء في الوجود لما يفسح المجال للشرح والتفسير والتأمل^(١).

بعدها عاد إلى قرطبة وربما رأى أن الخطر ضده قد يكون زال و أن هناك عهد جديد بدأ بحكم الخليفة عبدالرحمن الناصر (٣٠٠ - ٣٥٠ هـ / ٩١٢ - ٩٦١ م) ، والتزم المكوث في صومعته ، واستأنف نشر مذهبه وفلسفته بين تلاميذه وأنصاره إلى وفاته عام (٣١٩ هـ / ٩١٣ م)^(٢).

ومن وجيز أطروحاته الفكرية الفلسفية ؛ قوله بضرورة التوفيق بين الحكمة والشريعة أي التوفيق بين الفلسفة والدين لأنها كما يؤمن يوصلان إلى طريق واحد وهو المعرفة و الحقيقية الكبرى (معرفة الله) ، لكن لكل منهما طريقه الخاص ؛ فالمعرفة الدينية تبدأ من الله بأمره في السماء إلى الوحي بإنزال المعرفة به إلى الأرض والناس ، والمعرفة العقلية أو (الفلسفية) تبدأ من عقول البشر عبر التفكير في خلق الله للوصول إليه^(٣).

وقد رفع نفسه، ورفع أتباعه، إلى منزلة الأنبياء، حيث كان يرى أن النبي والفيلسوف كلاهما يسعيان إلى الحق ويقودان البشرية نحو الهداية والخير، ورغم أن النبوة شرف عظيم اختص الله به الأنبياء، إلا أنه - وفقاً لقوله - منح الفلاسفة مكانة تفوق الأنبياء من ناحية أخرى، إذ يصلون إلى المعرفة والحكمة من خلال الجهد المتواصل، والبحث، والدراسة، والسفر، والتأمل، إلى جانب الإخلاص، والخشوع، والزهد في الدنيا. أما الأنبياء، فقد نالوا المعرفة دون عناء أو مشقة، إذ

(١) ابن حيان ، المقتبس ، ج ٣ ، ص ٣٣ - ٣٥ .

(٢) ابن حيان ، المقتبس ، ج ٣ ، ص ٣٤ .

(٣) بيلار غاريدو كليمنتي ، هل كان ابن مسرة القرطبي فيلسوفاً ؟ ، ترجمة الحسن أسويق ، (الرباط ، مجلة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث أكتوبر ٢٠٢٠ م) ، ، ص ١٦ - ١٧ .

أوحى الله إليهم بها مباشرة. وقد وُجّه إليه النقد بسبب هذا الرأي، حيث اعتبره البعض تجاوزاً يرفع مكانة الفيلسوف المتصوف إلى مرتبة تفوق الأنبياء^(١).

وممكن اعتبار قيام ابن مسرة بمحاولة التوافق بين الشريعة والفلسفة باكورة في تاريخ الفلسفة الأندلسية، ولم يشغل بها غير اثنين من فلاسفة المشرق وهما الفارابي والكندي ومن معتقداته قوله في التأويل لتوافق بين ما آتى به الدين من جهة وبين ما يصل له العقل من جهة أخرى وهو هدف منشود^(٢)، فالنص الديني أو الشرع كما يعتقد له ظاهر وباطن ومهمة الحكيم أو الفيلسوف الكشف عن الحقيقة الكامنة عن النص القرآني كما أن ابن مسرة أوصى بعدم إطلاع العامة من الناس على حقائق من التأويل كي لا يقعوا في الضلال أو الزيغ ويكتفوا بظاهر النص وذلك لعدم امتلاكهم القدرات والمهارات التي تمكنهم من بلوغ المعرفة الأكمل بصورة فردية^(٣).

واعتقد ابن مسرة بنوع من وحدة الوجود على الطريقة الصوفية^(٤)، كما قال بالأصل الإلهي لهذه النفس وبخلود النفس، ورأى أن إتحاد النفس مع الجسد المادي كان بمثابة عقاب إلهي على ذنب ارتبكته هذه النفس في عالمها العلوي وتصحيح الأعمال ومحاسبة النفوس على حقيقة الصدق في نحو من كلام ذي النون الأخيמי وأبي يعقوب النهرجوري، وإن الوسيلة الوحيدة للنجاة بالنفس تكمن في التظاهر عبر

(١) ابن حزم، الفصل، ج ٤، ص ٩١٥١-١٥٢؛ ابن عربي، محمد بن علي الحاتمي (ت ٦٣٨هـ) : الفتوحات المكية، (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م)، ج ٣، ص ٤٤-٤٥.

(٢) ابن حيان المقتبس، ج ٣، ص ٣٣؛ صاعد، طبقات، ص ٢٠-٢١.

(٣) الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم (ت ٥٤٨هـ)، الملل والنحل، (د.ن، مؤسسة الحلبي، د.ت)، ج ٢، ٨٢-٨٤.

(٤) ابن حزم، الفصل، ج ٤، ص ١٩٨.

الزهد وتغلب العقل على الغرائز وعلى كل الملذات والشهوات الجسدية ، وهكذا يطمئن هذه النفس عودتها إن نجحت إلى عالم المحبة الإلهي (عالمها العلوي) (١) .

كما كان يؤمن بالحساب الروحي أو المعنوي كالنعيم والعذاب وليس الجسدي أي أنه يعتقد بأن الله سوف يبعث الأرواح دون الأجساد ، واشتهر عنه خوضه وتعمقه بعين الحروف وأسرارها وتأولها وإنه علم موجود منذ قدم الزمن ، وكان له لسان يصل به إلى تأليف الكلام ، وتموية الألفاظ وإخفاء المعاني (٢) .

ويشير (ميغيل بلاثيوس) تدرج ابن مسرة في موقفه الفلسفي من الفكر الاعتزالي إلى فلسفة (أفلوطين والغنوصي) (٣) ، وجمعها مع بعض مبادئ المتصوفة التي اصطنعها من آراء ذي النون المتصوف ، أعانته في ذلك براعته اللغوية التي قال فيها ابن حيان إنه أوتي من عذوبة الكلام ومثانة الحجاج والغوص في دقيق المعاني والامتنان في ضروب العلوم ، وبرسوخه في بسط القلم وتأنيه في استدراج الخصم كان يستهوي العقول ويعبد الأئمة (٤) . كما وصفه ابن عذاري ببلغة الكلام وحسنه (٥) .

انقسم الناس في الحكم على ابن مسرة إلى فرقتين ؛ فرقة تبلغ به مبلغ الإمامة في العلم والزهد وفرقة تطعن عليه بالبدع " (٦) .

(١) ابن عربي ، الفتوحات ، ج ١ ، ص ١٩١-١٩٤ ، ج ٢ ، ص ٧٦٧ .

(٢) ابن حزم ، الفصل ، ج ٤ ، ص ٢٠١ ؛ ابن الفرضي ، تاريخ ، ج ٢ ، ص ٤١ .

(٣) ميغيل آسين بلاثيوس ، ابن مسرة ومدرسته أصول الفلسفة الإسبانية الإسلامية ، ترجمة

عبدالرزاق محمد ، (القاهرة ، دار الكتب والوثائق القومية ، ١٤٤٢هـ / ٢٠٢١م) ، ص ١٧١-

١٧٣ .

(٤) ابن حيان ، المقتبس ، ج ٥ ، ص ٢١ .

(٥) ابن عذاري ، البيان ، ج ١ ، ص ١٩٥ .

(٦) ابن حيان ، المقتبس ، ج ٣ ، ص ٣٣ ؛ ابن الفرضي ، تاريخ ، ج ٢ ، ص ٤١ .

واعتقد أن أهمية ابن مسرة التاريخية لا تكمن فيما وصلنا من كتبه ولا في قوام مذهبه الفلسفي والصوفي وإنما أهميته التاريخية تكمن في إنه أول مؤسس للفكر الفلسفي في المجتمعات الأندلسية والمغربية بصفة عامة ، ورائد للمدرستين العقلية والإشراقية في الأندلس ، وقد لعبت أفكاره دور مؤثر وكبير في عملية انتشار و تطور الفكر الفلسفي .

وفي هذا الصدد أيضاً حبر (شوقي أبو خليل) رأيه باعتبار ابن مسرة مؤسس مدرسة فلسفية فكرية على غرار المدرسة الأفلاطونية حيث اعتقد بنظرية الفيض^(١) كأصل للوجود وفيض العقول المفارقة لتفسير انبثاق العالم عن الله ولتفسير ظهور الكثرة عن الواحد أيضاً^(٢) .

ظلت أفكاره متداولة بين أتباعه ومريديه إلى أن أصدر الخليفة عبدالرحمن الناصر (٣٠٠-٣٥٠هـ / ٩١٣-٩٦١م) عام (٣٤٥هـ / ٩٥٦م) مرسوماً كتبه الوزير عبدالرحمن بن عبدالله الزجالي ، وأنفذه آفاق الأندلس يقضي بمنع أفكار ابن مسرة ، وملاحقة أتباعه وحرق كتبه وغيرها من الأعمال التي احتفظوا بها، وتضمن المرسوم تبين لأفكار ابن مسرة الإعتزالية والفلسفية ومعارضتها للشرع ، وشذوذها عن مذهب الجماعة ، وإغلاظ الخليفة في الأخذ فوق أيدي هؤلاء ، وتوعدهم بالعقاب الشديد ، وأمر بقراءة كتابه هذا على المنبر الأعظم بحضرته ، ويقرأ على منابر

(١) وتتكون هذه النظرية عند ابن مسرة من خمسة عناصر روحانية تبدأ بالعنصر (الأولي أو المادة الأولى ثم العقل ثم النفس ثم الطبيعة ، ثم المادة الثانية) ، وهي العناصر الأفلاطونية الخمسة نفسها (الواحد والعقل والنفس و الطبيعة و المادة) . لكن ابن مسرة (الواحد) بالمادة الأولى وهي غير المادة الثانية المكونة لأجرام الكون ؛ المصدر رسالة الاعتبار وخواص الحروف لابن مسرة نقل منها في كتابه ميغيل آسين بلاسيوس ، ابن مسرة ، ص ١٤١-١٤٤

(٢) شوقي أبو خليل ، علماء الأندلس إبداعاتهم المتميزة وأثرها في النهضة الأوروبية ، (دمشق ، دار الفكر ، ٢٠٠٤م) ، ص ٨١ .

المسلمين في البدو والحضر^(١) ، وربما كان لهذا المشهد التاريخي آثاره ، لذا لم يصلنا من كتب ابن مسرة إلا كتابين (رسالة الاعتبار) و (خواص الحروف) .

بدأت الفلسفة الأندلسية إبان هذه الفترة أكثر ميلاً إلى التصوف من الفلسفة البحتة ، وقد اتبع هؤلاء الفلاسفة أفلاطون ، وربما كان البعض يعتمد على الذوق والاختبار والمراقبة الذاتية أكثر من اعتماده على مقدمة ونتائج السبب والمنطق والقياس .

و بقي الإقبال على علم الفلسفة البحتة ضعيف لما يحيط به من المحاذير وتتعلق به من الشكوك والتهديدات في العهد الأموي فلا السلطة السياسية ممثلة في عصر الخليفة الناصر خفت من إجراءاتها ولا المؤسسة الدينية التي تقوت بها واستحوذت على النفوذ انكفأت عن القدر والطمع فيه ، لذا استمر عدد من محبي الفلسفة كمحمد بن إسماعيل المعروف بالحكيم (ت ٣٣٠هـ / ٩٤٢م)^(٢) في التواري خلف العلوم الطبيعية حتى اشتهر بعلم الحساب والمنطق^(٣) ، بينما اشتغل بمذهب الاعتزال ودمج آراءه الفلسفية بأصول علم الكلام .

ومع أن هذا الطور يمكن وصفه بالمحدود في المجال الفلسفي لتباين نشاطه بين الانتعاش و الكساد إلا أنها انتجت أعلام في الفكر الفلسفي الأندلسي ، وتشكلت القواعد الأولية في البناء الفلسفي في مقدمتهم محمد بن مسرة القرطبي (ت ٣١٩هـ / ٩٣١م) ومعتقداته .

(١) ابن حيان ، المقتبس ، ص ٢٠-٣٦ .

(٢) هو محمد بن إسماعيل كان عالماً بالحساب ودقيق الذهن ، ونحوي ولغوي توفي سنة (٣٣٠هـ) ؛ انظر صاعد ، طبقات ، ص ٦٥ .

(٣) صاعد ، طبقات ، ص ٦٥ .

الطور الثاني (طور الفتوة و الشباب) :

وجدت الفلسفة متنفساً واضح المعالم في أصقاع الأندلس في عهد الخليفة الحكم الثاني المستنصر بالله (٣٥٠-٣٦٦هـ / ٩٦١-٩٧٦م) ولقيت مجالاً واسعاً وحظي الفلاسفة بالتشجيع والرضا نظراً لأن هذا الخليفة كان شغوفاً بالعلوم محباً للحكمة جامعاً لكتبها ، وأشارت مصادر أن سياسة التسامح مع جل العلوم بدأها قبل اعتلائه عرش السلطة ، وكان يذب عن المشتغلين في الفلسفة في عهد والده عبدالرحمن الناصر (٣٠٠-٣٥٠هـ / ٩١٣-٩٦١م) ، علاوة على إنه جلب من بغداد ومصر وغيرهما من بلدان المشرق أمهات كتب علم اليونان ، ومصنفات من الأدب العربي ونفائس من الكتب في مختلف العلوم ، فأسس بهم مكتبة قيمة وثمينة حوت قرابة أربعمئة ألف مجلد^(١) .

وأشار المؤرخون أن كتب الفلسفة كانت متداولة في عهد الخليفة الحكم المستنصر من ضمنها أن ملك القسطنطينية أرمانوس (٣٣٣-٣٥٢هـ / ٩٤٥-٩٦٣م) أهدى هدايا للمستنصر من بينها كتاب (هيرود اينانوس) في الفلسفة بعد ترجمته من اللغة الإغريقية إلى اللغة اللاتينية لغة كنيسة النصارى بالأندلس آنذاك^(٢) . وأسهمت بلا شك تلك الأجواء في انتشار أفكار المدرسة المسرية حتى بعد وفاة

(١) ابن بسام أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني (ت ٥٤٢هـ) : الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ، تحقيق إحسان عباس ، (ليبيا ، تونس ، الدار العربية للكتاب ، ١٩٧٨م) ، ج ٢ ، ص ٦٦٥ ؛ ابن خلدون ، العبر ، ج ٤ ، ص ١٨٧-١٨٨ .

(2) Cristina D'Ancona and Riccardo Chiaradonna. The Libraries of the Neoplatonists” ، ، Proceedings of the Meeting of the European Science Foundation Network “Late Antiquity and Arabic Thought. Patterns in the Constitution of European Culture” (Strasbourg, March 12-14 2004).Volume 107.pp76-79

ابن مسرة ، خصوصاً أن جُل أتباعه الذين التقوا به كانوا من قرطبة فنشروا أفكاره بين الناس فتبناها عدد منهم الذين يمكننا أن نطلق عليهم أتباعه الغير مباشرين له كأبان الشذوني (ت ٣٧٧ هـ / ٩٨٧ م)^(١) ، ورشيد بن الدجاج (ت ٣٧٦ هـ / ٩٨٦ م)^(٢) ، و ابن أخت عبدون البجاني (ت ٣٧٦ هـ / ٩٨٦ م)^(٣) وغيرهم^(٤) ، وبمطالعة وفياتهم نرى الكثير منهم لم يشاهدوا ابن مسرة ولم يعيشوا حتى في زمنه . لكنهم اشتهروا في قرطبة كشعراء وأدباء ومؤرخين ومتكلمين وعرفوا بولعهم بالمساجلات الفلسفية ، و أعلنوا مبادئهم نهائياً جهاراً ودعوا الناس لها بدون خشية من أحد متمتعين بالبيئة الإستثنائية في ظل سلطة الحكم المستنصر .

(١) هو أبان بن عثمان بن سعيد اللخمي من أهل شذونة أديب وشاعر وصف بأن جيد الاستنباط بصيراً بالحجة وكان ينسب إلى اعتقاد مذهب ابن مسرة ؛ ينظر : ابن الفرضي ، تاريخ ، ج ١ ، ص ٣١-٣٢ .

(٢) هو رشيد بن الدجاج عند عودته من المشرق روى الحديث ولكنه كان يأبى الإسماع إلا قلة من أصحابه المقربين لأنه كان يتهم بمذهب ابن مسرة ومع ذلك دفن بعد موته على أنه عقيدة محافظة وكان القاضي ابن يبقى هو من صلى عليه ؛ ينظر : ابن الفرضي ، تاريخ ، ج ١ ، ص ١٧٤-١٧٥ .

(٣) هو أبو عمر أحمد بن وليد بن عوسجة الأنصاري ويكنى بابن أخت عبدون البجاني رحل إلى المشرق ومصر لتلقي العلم ، نسب إلى مذهب ابن مسرة وهو أحد الذين استتابهم قاضي قضاة قرطبة ابن يبقى ؛ ينظر : ابن الفرضي ، تاريخ ، ج ١ ، ص ٦٦-٦٧ .

(٤) مثل عبدالعزيز بن حكم بن أحمد القرطبي (ت ٣٨٧ هـ / ٩٩٧ م) ، و محمد القيسي (ت ٣٨٢ هـ / ٩٩٢ م) ، ومحمد الفني (ت ٣٧١ هـ / ٩٨٢ م) .

ومن الفلاسفة الذين برزوا خلال هذه الفترة مسلمة المجريطي (ت ٣٩٨هـ / ١٠٠٨م) ^(١) إمام الرياضيين في وقته ، وأعلم ممن كان قبله بعلم الأفلاك وحركات النجوم ، واعتنى عناية فائقة بأرصاد الكواكب ، وولع بتفهم كتاب (المجسطي) لبطليموس ^(٢) ، وأثمرت جهود المجريطي عن مصنفات تتصف بالشمول والتنوع ، و تلاميذه سمو في التاريخ الفكري والفلسفي ، حتى رأى صاعد إنه أنجب تلاميذ جلة لم ينجب عالم بالأندلس مثلهم ، و أشهرهم ابن السمع ^(٣) وابن الصفار ^(٤) والزهراوي ^(٥) وفاطمة المجريطية ^(١) والكرمانى ^(٢) وابن خلدون (ت ٤٤٠هـ / ١٠٥٧م) ^(٣) ونهما من علمه وانتهجوا منواله في الرياضيات والفلك والتنجيم والطب والكيمياء .

(١) هو مسلمة بن أحمد المجريطي أبو القاسم كان أبرز علماء الأندلس اشتهر بإنجازاته في الرياضيات والفلك والكيمياء، فلقد أدخل الأرقام الهندية إلى الاندلس من مؤلفاته (غاية الحكيم) و (رتبة الحكيم) ؛ ينظر : ابن خلدون ، العبر ، ج ١ ، ص ٦٥٦-٦٥٨ .

(٢) هو عالم إغريقي في علم الفلك والرياضيات ألف كتاب المجسطي في الفلك عام ١٤٨م في الإسكندرية ، ترجمه للعربية حنين بن إسحاق ؛ انظر : صاعد ، طبقات ، ث ٢٩-٣٠ .

(٣) هو أصبغ بن محمد بن السمع الغرناطي ولد في قرطبة ثم انتقل إلى غرناطة ونهل من علمائها وعلمهم ، تتلمذ على يد مسلمة المجريطي ونبغ في علم الهندسة والنجوم ترك عدد من المصنفات والابتكارات توفي عام (٤٢٦هـ) ؛ ينظر : ابن أبي أصيبعة ، عيون ، ص ٤٨٣ - ٤٨٨ .

(٤) هو أحمد بن عبدالله بن عمر الغافقي المفروف بابن الصفار ولد في قرطبة أحد تلاميذ مسلمة المجريطي ، برع في علم الفلك والرياضيات ساهم في تطوير الزيج الفلكي ، من أبرز مصنفاته (المدخل إلى علم النجوم) توفي مدينة دانية عام (٤٢٦هـ) ؛ ينظر : الحميدي ، جذوة ، ص ٦٤ .

(٥) هو أبو القاسم الزهراوي طبيب أندلسي ولد في مدينة الزهراء كان من أهل الفضل والدين ، ويخصص نصف نهاره لمعالجة المرضى بدون مقابل قرية لله عزوجل ، اشتهر ببراعة في علم

←←←

ولعل يجول في فكر القارئ تساؤل : كيف رحب الخليفة المستنصر (٣٥٠ - ٣٦٦هـ / ٩٦١-٩٧٦م) بعلم الفلسفة والمنطق وهو القائل : " أن كل من زاغ عن مذهب مالك ، فإنه ممن رين على قلبه وزين له سوء عمله " (٤) ؟ لكن ربما كان الخليفة يرى أن الفلسفة وما ينبثق عنها من أفكار علماً عقلياً معرفياً يثقف به المرء نفسه ولا يوجب ارتباطه بمذهبه الديني لأن المنطق هو أسلوب تفكير عقلي منهجي استدلالي ، و هو محرك للإدراك والوعي والذهن بما يستخدمه من أدوات التفكير كالتحليل والتصنيف والمقارنة والاستنتاج وغيرها فضلاً عن الأدوات النفسية والإنفعالية كالتأمل و النقد وإدارة العواطف لتجنب تأثيراتها السلبية ، فمثلاً معرفة المسلم بالشيوعية أو العلمانية لا يعني الاعتقاد بهم، وبناءً على ذلك لم يحظر المستنصر هذا العلم و لا غيره ، فالسلطة كانت تحكم السيطرة على البلاد وقد وضعت حدود للموضوعات الفلسفية المتداولة ، خصوصاً مع حرصها على استمرارية السلطة

→→→

- الجراحة وأدوات الجراحة له موسوعة طبية (التصريف لمن عجز عن التأليف) توفي عام (٤٠٤هـ) ؛ ينظر : الحميدي ، جذوة ، ص ٧٥ .
- (١) هي فاطمة المجريطية ابنة أو أخت هو مسلمة بن أحمد المجريطي أبو القاسم عرفت بيراعتها في علم الرياضيات والفلك .
- (٢) هو أبو الحكم عمر بن أحمد بن علي الكرمانى من أهل قرطبة ، عالم في الطب والهندسة والفلسفة ولا يشق غبار فيها ، رحل إلى المشرق رجع واستوطن سرقسطة وجلب معه وسائل إخوان الصفا ، توفي وعمره ٩٠ عاماً أو يزيد وذلك سنة (٤٥٦هـ) ؛ انظر : ابن أبي أصيبعة ، عيون ، ج ١ ، ص ٤٨٤ - ٤٨٥ .
- (٣) هو أبو مسلم عمرو بن أحمد ابن خلدون الحضرمي من أهل إشبيلية برز في علم الفلسفة وعلم الهندسة والنجوم والطب تشبه بالفلاسفة في إصلاح أخلاقه وتعديل سيرته توفي عام (٤٤٠هـ) ؛ ينظر : صاعد ، طبقات ، ص ٧١ .
- (٤) التنبكتي ، أحمد بابا بن أحمد (ت ١٠٣٦هـ) ، نيل الابتهاج بتطريز الديباج ، (طرابلس - ليبيا ، دار الكاتب ، ٢٠٠٠م) ، ص ٢٩٤ .

الدينية لفقهاء مذهب مالك ، فلا يتغير شيء في أذهان العامة عن مكانتهم ، فضلاً أن قوله ذاك قد رغب منه طمأننة الفقهاء المالكيين ، وربما قيلت هذه العبارة في ظرف خاص أو في سياق سياسي إذ أن الخلافة الأموية كانت في صراع مع الدولة الفاطمية الإسماعيلية التي تحكم المغرب في تلك الحقبة .

لكن الحال لم يدم طويلاً إذ أعقبه الخليفة هشام المؤيد الله (٣٦٦-٣٩٩هـ / ٩٧٧-١٠٠٩م) وحاجبه المنصور محمد بن أبي عامر عام (٣٩٢هـ / ١٠٠٢م) الذي أمر بإبادة كل الكتب الفلسفية والمنطقية وكل ما يتناول العلوم العقلية حيث عمد أول تغلبه على خزائن الكتب للحكم المستنصر وأدار ما فيها من ضروب التآليف بحضور الخواص من أهل العلم ، وأمرهم بإخراج ما في جملتها من كتب العلوم القديمة المؤلفة في علوم الفلسفة والمنطق وعلم الفلك والنجوم وأمر بإتلافها أو إحراقها، وإتهام كل من قرأ كتباً في الفلسفة وما شابهها بالزندقة والخروج عن الشريعة . وذلك إرضاءً للفقهاء والدهماء الذين يستنكرون هذه العلوم ويرفضونها ، وقد أدى ذلك إلى خمول الحركة الفلسفية بعد انتعاشها .

عادت الفلسفة لكنها و لأول مرة فلسفة خالصة وذلك في نهاية القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي إبان نهاية عصر الخلافة الأموية وتناثر السلطة السياسية في ممالك الطوائف الذين لم تكن الصراعات والنزاعات العسكرية بينهم لتشتغل الأمراء عن الاهتمام بمجالس العلم والعلماء وتلاميذهم، فدعموا مسيرة الحياة الفكرية ، حيث ضمت قصورهم خلق العلم بأعلام المفكرين والأدباء والشعراء، ومحاضر النقاشات والمساجلات بجميع أنواعها العلمية ، والأدبية ، ومن مظاهر هذا الاهتمام ؛ اشتهار المأمون بن ذي النون (٤٣٥-٤٦٧هـ / ١٠٤٣-١٠٧٥م)

أمير طليطلة^(١) بجهوده في رعاية العلوم العقلية ، كالرياضيات ، والفلك ، والفلسفة ، والمنطق^(٢) ، وبروز طبقات معينة من المعتزلة وعلم الكلام في الظهور ، حيث بدأت هذه الطبقات تلعب دوراً مهماً في التطور اللاحق للفلسفة حتى أنهم أثروا على الفلسفة المسرية ، و بعد إدخال رسائل (إخوان الصفا)^(٣) على يد أبو حكم الكرماني (ت ٤٥٨ هـ / ١٠٦٥ م) الذي لمع نجمه في علم الفلسفة تفتت الدراسات و الآراء الفلسفية ، وزادت ذيوياً واسعاً^(٤) ، وجرت مساجلات كثيرة وطويلة بين الفقهاء والفلاسفة حفظتها المصادر الأندلسية ومن أمثلتها ما دونه الإمام ابن حزم الظاهري (ت ٤٥٦ هـ / ١٠٦٣ م) في كتبه من جداله المستفيض مع الفلاسفة^(٥) ، أما الفقيه أبو الوليد الباجي (ت ٤٧٤ هـ / ١٠٨١ م) فقال في هذا السياق : " لولا من يعتني بجهالتهم من الأغمار والأحداث لنزهننا كتابنا عن ذكر الفلاسفة ، ولكن قد نشأ أغمار وأحداث جهال عدلوا عن قراءة الشرائع وأحكام الكتاب والسنة إلى قراءة الجهالات من المنطق ، واعتقدوا صحتها دون أن يقرؤوا أقوال خصومهم من أهل

(١) طليطلة Toledo: تقع على نهر تاجه شمال شرق قرطبة من أعظم المدن الأندلسية كانت عاصمة القوط قبل الفتح الإسلامي سقطت في أيدي الإسبان عام (٤٧٧ هـ) ، وهي الآن تحتفظ بآثارها الإسلامية ولكنها خسرت أهميتها ؛ ينظر : ياقوت ، معجم البلدان ، ج٤ ، ص ٣٩-٤٠ ، عنان ، الآثار ، ص ٨٠-٨١

(٢) صاعد ، طبقات ، ص ٨١ .

(٣) هي رسائل لمجموعة من الفلاسفة بالبصرة في القرن ٤ هـ / ١٠ م اتفقوا على وضع رسائل توفيق بين العقيدة الإسلامية والحقائق الفلسفية سموها (رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا) ؛ ينظر : م.م ، رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا ، تحقيق أحمد عبدالله ، (بمباي ، مطبعة بمباي ، ١٣٠٥ هـ / ١٨٨٧ م) ، ص ٢-٩ .

(٤) صاعد ، طبقات ، ٧٠-٧١ ؛ المقرئ ، نفح ، ج٤ ، ص ٣٣٦ .

(٥) ابن حزم ، الفصل ، ج١ ، ص ٤٣-٦٩ .

الشرائع ، الذين أحكموا هذا الباب وحققوا معانيه " (١) ، وحذر من الإقبال على دراسة هذا العلم ، خصوصاً لمن لم يتحصن بالعلوم الشرعية ، وحثّ ابنه في وصيته بقوله إياكما وقراءة شيء من المنطق وكلام الفلاسفة ، فإن ذلك مبني على الكفر والإلحاد والبعد عن الشريعة وإذا كان لابد من تعلم من الفلسفة ، فحثهما على التسلح بأقوال الفقهاء وعلمهم ؛ حتى يتبين لهما ضعف شبهتهم ، ويقويا على ردها ، ولا يتأثر بأفكار الفلاسفة (٢) .

ولا يمكن تفسير كثرة التحذيرات من معتقدات الفلسفة ، وما قصده الباجي من نشوء أعمار وأحداث جهال سوى انتشار (رسائل إخوان الصفا) ، التي أدخلها أبو الحكم الكرمانى (ت ٤٥٨هـ / ١٠٦٦م) الأندلس بدايات القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي ؛ وهي رسائل فلسفية (٣) ، ويشير (محمد الخطيب) إلى أن مذهبهم أشبه بخلط بين الأفكار اليونانية (الفيثاغورية مطعمة بشيء من الأفلاطونية ، ومجموع من الآراء الفلسفية منذ أيام طاليس) ، وبين المذاهب الإسلامية (الشيعة والمعتزلية) ، بل ثمة بعض المفكرين من يؤكد تشيعهم واعتزالهم في وقت واحد ، خصوصاً أن إخوان الصفا كانوا قد برروا سبب مزجهم

(١) الباجي ، أبو الوليد سليمان بن خلف (ت ٤٧٤هـ) ، إحكام الفصول في أحكام الوصول ، (بيروت ، دار الغرب الإسلامي ، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٦م) ، ج ١ ، ص ٥٣٠ .

(٢) الباجي ، أبو الوليد سليمان بن خلف (ت ٤٧٤هـ) ، النصيحة الوالدية ، تحقيق إبراهيم باجس عبدالمجيد ، (بيروت ، بيروت ، دار ابن حزم ، ١٣٢١هـ / ٢٠٠٠م) ، ص ١٠ .

(٣) بلغ عددها على الخمسين من تصنيف مجموعة من المؤلفين المشاركة ، عرفوا أنفسهم وأهدافهم ووسائلهم المسمى (الجامعة) ، ونهجهم هو النظر في جميع العلوم الطبيعية والرياضية والإلهية ، وقسموا رسائلهم إلى أربعة أقسام : الأولى الرسائل الرياضية التعليمية ، والثانية الرسائل الجسمانية الطبيعية ، والثالثة النفسانية الإلهية والشرعية الدينية ؛ ينظر : م . م ، رسائل إخوان ، ج ١ ، ص ٢-٥ ؛ صاعد ، طبقات ، ص ٨٤ .

الدين بالفلسفة ؛ لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية ، فمتى انتظمت الفلسفة الاجتهادية اليونانية والشريعة الإسلامية فقد حصل الكمال ^(١)

وقد قاسمه كل من الفقيه ابن عبد البر (ت ٤٦٣هـ / ١٠٧٠م) ، والقاضي أبي بكر بن العربي (٥٤٣هـ / ١١٤٨م) في التحذير من فكر الفلاسفة والنهي عن الكلام فيما يعتقدونه والتزام السكوت ، إلا أن يكون الرجل مضطراً للكلام لرد الباطل كما يرونه ، أو رد صاحبه عن مذهبه ، أو إذا خشي ضلال عوام الناس ^(٢) . وأشاد (عمار طالبي) بنقد ابن العربي للفلسفة واصفاً إياه بنقد الخبير ببواطنها ، العليم بمواضع الخلل في مكانها ، فزلزلها زلزالاً ^(٣) ، ورغم ما في هذا الوصف من مبالغة ، إلا أنها تشي بأن سجال علماء الأندلس كان على أشده لدحض الفكر الفلسفي في أواخر القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي . ولا غرابة في مناهضة الفقهاء وغيرهم (لإخوان الصفا) ؛ لأن الفلسفة والمنطق ظلت من العلوم الممقوتة في الأندلس عند بعض شرائح المجتمع ، حتى إبان إطلاق أنفاسها المكدومة في القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي .

وتعددت مسائل الفلسفة ونظرياتها كالواقع والوجود (Ontology) والمنطق (Logic) والقيم والأخلاق (Axiology – Ethics) وما وراء الطبيعة)

-
- (١) محمد أحمد الخطيب ، الحركات الباطنية في العالم الإسلامي وعقائدها وحكم الإسلام فيها ، ط١ ، (عمان ، مكتبة الأقصى ، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م) ، ص ١٧٦ .
- (٢) ابن عبد البر ، أبو عمر يوسف (ت ٤٦٣هـ) ، جامع بيان العلم وفضله ، تحقيق أبو الأشبال الزهيري ، (د.ن ، دار ابن الجوزي ، د.ت) ، ص ٩٣٨-٩٣٩ ؛ ابن العربي ، أبو بكر محمد بن عبدالله المعافري الإشبيلي (ت ٥٤٣هـ) ، العواصم من القواصم ، تحقيق عمار طالبي ، (القاهرة ، دار التراث ، ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م) ، ص ٣٣٣-٣٣٥ .
- (٣) ابن عبد البر ، جامع ، ص ٩٣٨-٩٣٩ ؛ عمار طالبي ، آراء أبي بكر بن العربي الكلامية ، (الجزائر ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، د.ت) ، ص ١٠٦ .

(Metaphysics) ولكن أبرزها (نظرية المعرفة) (Epistemology) التي تعتبر عصب التفكير الفلسفي والعقل المدبر له ، وهي متاع الفيلسوف في مناهجه الأخرى و إليها يعود بناء النسق الفكرية والعلمية عموماً والفلسفية خصوصاً . وشارك علماء الأندلس معاصريهم في المشرق الإسلامي بالتعريف بها ومعالجتها بصورة واعية ، وخصصوا لها حيزاً في تفكيرهم ونقاشاتهم وكتاباتهم ، وكان من أبرزهم ابن حزم الظاهري (ت ٤٥٦هـ / ١٠٦٣م) ، الذي استفاد في الرد على الفلاسفة ؛ منهم معاصره إسماعيل الرعيني زعيم المسرية وغيره من معتقدي الفلسفة المسرية ^(١) .

كان من الطبيعي أن يتأثر المجتمع بهذه الأجواء الفلسفية وتتشكل على إثره ثقافتين مختلفتين في المنابع والأصول ، وتتعارضان في المنهج والمبادئ ، وقد تتصادمان فيقع الصراع بينهما في محاولة لتغلب إحداها على الأخرى ، لكن المجتمع هو من يحدد الغلبة لأيهما ، لذا برز جدال آخر بين علماء الأندلس حول الانتصار لإحدى الثقافتين ؛ و صورتها رسالة (التوقيف على شارع النجاة لابن حزم)، حيث تناظرت طائفتان من أهل العلم؛ فالأولى تشجع الثقافة (الهيلينية) ^(٢) ، والأخرى تشجع الثقافة الإسلامية، وكان ابن حزم يناصر الطائفة الأخيرة، أو على حد تعبيره اتبع ما جاءت به النبوة ^(٣) .

(١) ابن حزم ، الفصل ، ج٤ ، ص ١٩٩ ، ج ٥ ، ص ٦٥-٦٩ .

(٢) الهيلينية: تنسب إلى العصر الهيلينستي وهو فترة في التاريخ القديم كانت فيها الثقافة اليونانية تزخر بأبهى مظاهر الحضارة وبدأت بعد وفاة الإسكندر المقدوني واستمرت حوالي ٣٠٠ سنة؛ انظر: عبدالرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، (بيروت ، الإسكندرية : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، منتدى مكتبة الإسكندرية ، ١٩٨٤م) ، ج ١ ، ص ٥-٧ .

(٣) ابن حزم، رسائل، ج ٣ ، ص ٥٩ .

وكانت وجهة نظر الطائفة المناصرة للثقافة الإسلامية في معارضتهم للطائفة الأولى أن علوم الفلسفة وحدود المنطق التي تكلم فيها أفلاطون ^(١) وتلميذه أرسطو ^(٢) ومن تبعهم ، وهو علم حسن رفيع لأن فيه معرفة العالم فعلم العدد ، وعلم المساحة ، وعلم الهيئة وهو علم الفلك ومعرفة الكواكب والأجرام السماوية وحركتها ، ومنفعة هذا العلم إنما هو في الوقوف على أحكام الصنعة وعظيم حكمة الصانع وقدرته واختياره ، وكذلك علم الطب الذي تكلم فيه أبوقراط وجالينوس ^(٣) ، و شمل النقد أنها علوم دنيوية فقط، وأما ما جاءت به النبوة فلها منافع عدة ، هي إصلاح الأخلاق النفسية، ودفع مظالم الناس، ونجاة النفس في الآخرة ^(٤) .

ورغم ميل ابن حزم وغيره من العلماء إلى الطائفة الثانية ولثقافتها الإسلامية إلا أنهم لم ينكروا منافع الثقافة اليونانية العقلية ولذا حاولوا الجمع بين الثقافتين؛ عن طريق استفادة المرء من التفكير العقلي ودراسة العلوم الفلكية والكونية لمعرفة عظم خلق الله وإبداعه، و ثبوت حدوث العالم ووجود خالقه ^(٥).

(١) أفلاطون: طبيب فيلسوف يوناني كلاسيكي، له عدد من المؤلفات والمحاوالت الفلسفية وفي الرياضيات والسياسة، كان تلميذ سقراط وقد وضع أفلاطون الأسس الأولى للفلسفة الغربية والعلوم؛ انظر: صاعد ، طبقات ، ص ٢٣-٢٤ .

(٢) الاسكندر: هو الاسكندر بن فلپوس المقدوني المعروف بذي القرنين الذي غزا ملك الفرس، امتد حكمه إلى أقاصي الهند وتخوم الصين وسائر أكناف المشرق، دانت له مملكته بالطاعة والخضوع وأقر له بأنه ملك الأرض ؛ انظر: صاعد الأندلسي، طبقات ، ص ١٩-٢٠ .

(٣) جالينوس طبيب وفيلسوف يوناني ويعتبر أحد أعظم الأطباء في العصور القديمة، ترك بصماته في علم التشريح والأعصاب وعلمي الأعضاء والأدوية، فضلاً عن نزوعه نحو الفلسفة تجاوزت مؤلفاته المائة؛ ينظر: ابن أبي أصيبعة، عيون ، ج ١، ص ١٠٩-١١٢ .

(٤) ابن حزم، رسائل، ج ٣، ص ١٣٤-١٣٥ .

(٥) ابن حزم، رسائل، ج ٣، ص ١٣٦-١٤٠ ؛ ينظر المبحث الرابع من البحث .

وكانت مناظرة أبو الوليد الباجي (٤٧٤هـ / ١٠٨١م) مع المؤتمر يوسف بن أحمد بن هود أمير سرقسطة (٤٧٤-٤٧٨هـ / ١٠٨١-١٠٨٥م) في باجة^(١) عن موضوع قريب من ذلك وهي مشكلة تعارض العقل والنقل عند فلاسفة اليونان وعلماء المسلمين ، وكان المؤتمر قد سأل الباجي عن قراءته و اطلاعه على كتاب (زجر النفس) لأفلاطون؟ فرد عليه الباجي إنما قرأت أدب النفس لمحمد بن عبدالله صلى الله عليه وسلم^(٢). فالباجي يقول يعنى بأدب محمد عليه السلام أي ما تضمنته الشريعة من قرآن وسنة، وهداية السنن، فهو يتفق مع ابن حزم في المناظرة السابقة في تشجيعهما للثقافة الإسلامية، بينما المؤتمر اتفق مع الطائفة التي تميل و تشجع الثقافة اليونانية. تصور تلك النقاشات مشهد استشراء الفلسفة والمناظرة حولها بين أهل العلم في تبني أياً من الثقافتين اليونانية بعلومها العقلية، أو الإسلامية بما تحتويه من روحانيات و علوم دينية.

هيات الأجواء السياسية و الثقافية في تقبل أكثر لعلم الفلسفة وفسحة من الأمر للعاملين به، فذاعت ثلة من الأفكار والنظريات الفلسفية وتفرعت عنها المزيد من المعتقدات والآراء ، وكان الأندلس باتت على موعد مع سيل فلسفي لم تعهده من قبل.

الطور الثالث (طور النضج والقوة) :

ساهمت الأنشطة في مجال الفلسفة في القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي الطريق لبزوغ فجر فلاسفة أندلسيين ضالعين ، مثل ابن باجة (ت ٥٣٣هـ / ١١٣٨م) الذي ولد في عهد ملوك الطوائف في القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي وابن طفيل (ت ٥٨١هـ / ١١٨٥م) ، وابن رشد الحفيد (ت

(١) ابن العربي، العواصم ، ص ١٠٨-١٠٩.

(٢) ابن العربي، العواصم ، ص ١٠٨-١٠٩.

٥٩٥هـ/١١٩٨م) وابن عربي (ت ٦٣٨هـ / ١٢٤٠م) في القرن السادس الهجري / القرن الثاني عشر الميلادي ، لكن المصادر التي بين أيدينا تتناقض في وصف وضع الفلسفة في العصرين المرابطي والموحدي ، فمنهم من رأى تأرجح حال الفلسفة في عهد الدولة المرابطية إلا أن الفلاسفة صمدوا لاسيما عند اشتداد القبضة السياسية عليهم نتيجة لتباين المذهبي من معارضي علم المنطق و الفلسفة ، فتعرضوا لتضييق كبير ، ووصف المراكشي المشهد بالقول : "وأهينت الفلسفة ، ومج الكلام ومقت ، واستحكم في ذهن علي بن يوسف بن تاشفين أن الكلام بدعه ما عرفه السلف ، فأسرف في ذلك وكتب يتهدد " (١) .

أما المصادر الأخرى فأفادت أنه بالرغم من تشبث المرابطين بالمذهب المالكي وحرصهم على ترسيخ دعائمه في المغرب والأندلس إلا إنهم كانوا منفتحين على العلوم العقلية بما فيها الفلسفة والمنطق ، واستندوا على المكانة التي حظي بها الفيلسوف ابن باجة (ت ٥٣٣هـ/١١٣٨م) ، عند المرابطين فكان من أبرز علماء عصره في العلم والمعرفة؛ حيث برع في شتى العلوم العقلية كالرياضيات والطب، والفلسفة، وصنف ما يقارب ثمانية وعشرين كتاباً ، وتمكن من إقامة علاقة جيدة مع المرابطين وتوطيد الصلة بهم حتى إنه عين وزيراً لهم لمدة عشرين عاماً إلى وفاته ، كما عين قاضي على مراكش (٢) فلم يرصد المؤرخون اعتراض أو حتى استياء أو مطالبة من السلطة المرابطية لابن باجة التوقف عن تأليف كتب في الفلسفة ، أو

(١) المراكشي ، عبدالواحد بن علي (ت ٦٤٧هـ) : المعجب في تلخيص أخبار المغرب ، تحقيق صلاح الهواري ، (بيروت ، المكتبة العصرية ، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٦م) ، ص ١٣١-١٣٢؛ الذهبي

سير ، ج ٢٠ ، ص ١٢٤ ،

(٢) مراكش : من أعظم مدن المغرب ، على سفح جبال أطلس اختطها أمير المرابطين يوسف بن تاشفين سنة (٤٥٤هـ/١٠٦٢م) ، تمتاز بالآبار والمزارع ؛ ينظر : ياقوت ، معجم البلدان ، ج ٥ ، ص ٩٤ .

وضع ملخصات وشروحات وتعليقات على كتب فلاسفة يونانيين ومسلمين مثل جالينوس و أرسطو، وأبو بكر الرازي (ت ٣١١هـ / ٩٢٣م) و أبو نصر الفارابي (ت ٣٣٩هـ / ٩٥٠م) ، ككتابه (تدبير المتوحد) و (رسالة الوداع) و(كتاب النفس) و (شرح كتاب الطبيعة) و (العقل الفعال) و (رسائل ابن باجة الألهية) و (الإسقاطات)^(١) ، كما استدل أصحاب هذا الرأي على تفسير (علية الأندلسي) لقول المراكشي: " فلم يكن يقرب من أمير المسلمين و يحظى عنده إلا من علم علم الفروع، أعني فروع مذهب مالك، فنفتت في ذلك الزمان كتب المذهب و عمل بمقتضاها و نبذ ما سواها " ^(٢) ، حيث رأت بأنه لا يمكن فهم ميل الدولة المرابطية نحو الفقه والفقهاء ، و تقديمها لهم على باقي أرباب العلوم الأخرى رغم ما كان يفد عليها من زرافات العلماء الآخرين ، بل غاية ما في الأمر هو أن وظائف الدولة كانت من نصيب رجال الشريعة وتحديداً الفقهاء منهم لكون الدولة المرابطية كان أساسها الأول ديني وخلفائها الثلاثة ذوي فقه و علم ، متمسكين بالدين ، شديدي الإجلال لرجالهم فليس هناك من ينكر أن الازدهار الذي عرفته في أيام المرابطين ثم الموحدين بعدهم يكاد يفوق ما كان لها منه في أيام الخلفاء وملوك الطوائف وخاصة في ميدان العلوم والآداب؛ فمعظم أعلام الفلسفة والطب الأندلسيين هم ممن عاشوا في هذا العصر أو نبغوا بعده بقليل^(٣) ، وأضافت (عصمت دندش) تأييداً لهذا الرأي أن أصحاب الآراء تكلموا بما أرادوا من دون أن يخشوا شيئاً ، فظهرت التيارات الفكرية

(١) ابن أبي أصيبعة، عيون ، ص ٥١٦-٥١٧.

(٢) المراكشي ، المعجب ، ص ١٣١.

(٣) علية الأندلسي ، الحركة العلمية والثقافية عند المرابطين ، جريدة إلكترونية أسبوعية تصدر

عن الرابطة المحمدية للعلماء ، (العدد ٢٣٨ تاريخ ٢٧ / ١٠ / ٢٠١٦م) .

كلها، وانتشرت رسائل إخوان الصفا ، ودخلت أفلاطونية حديثة بالإضافة إلى ما تكلم به ابن مسرة فبرزت نتيجة لذلك مدرسة جديدة بدأت بأبي الصلت أمية بن عبدالعزيز الداني ، والبطلوسي وابن باجة وانتهت بابن عربي^(١)

فأصحاب الرأي الأول يتكئون على التدابير المشددة التي صدرت من أمراء المرابطين كأمر الأمير المرابطي علي بن يوسف (٥٠٠ - ٥٣٧هـ / ١١٠٦ - ١١٤٢م) سنة (٥٠٧هـ / ١١١٣م) بإحراق كتب الإمام الغزالي وفي مقدمتها كتابي (المنقذ من الضلال) و (إحياء علوم الدين) بقرطبة على الجانب الغربي من رجة المسجد بجلوده بعد إشباعه زيت، بمحضر جماعة من أعيان الناس ، و توعده بسفك دم وأخذ مال كل من وجد عنده شيء منها^(٢) ، فنفذ قاضي قرطبة ابن حمدين^(٣) (ت ٥٤٨هـ / ١١٥١م) ذلك وأحرق كتب الفلسفة كلها في جو حافل بتأييد زمرة من الفقهاء المالكيين أمثال الفقيه القاضي عياض^(٤) (ت ٥٤٤هـ / ١١٤٩م) ، ومحمد

(١) عصمت عبدالطيف دندش ، الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين عصر الطوائف الثاني ، (بيروت ، الغرب الإسلامي ، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م) ، ص ٤٠٨ .

(٢) ابن العربي ، أبو بكر محمد بن عبدالله المعافري المالكي (ت ٥٤٣هـ) : قانون التأويل ، تحقيق محمد السليماني ، (جدة ، بيروت ، مؤسسة علوم الدين دار القبلة للثقافة الإسلامية ، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م) ، ص ٦٣ ؛ المراكشي ، المعجب ، ص ١٣١ .

(٣) هو أبو عبدالله محمد بن علي بن حمدين ، ولد عام (٤٣٩هـ) كان قاضي الجماعة في قرطبة ، ولي القضاء ليوسف بن تاشفين وصف بأنه كان بارعاً في العلم متفنناً أصولياً ، انتقد طريقة التصوف للغزالي ، و ألف رسالة في الرد عليه ؛ ينظر : الذهبي ، سير ، ج ١٩ ، ص ٤٢٢ .

(٤) هو عياض بن موسى اليحصبي السبتي أحد أعلام الفقه والحديث في المغرب ولد في سبته ونشأ في بيئة علمية ، من أشهر القضاة في المغرب والأندلس اشتهر بالعدل والحزم في أحكامه توفي في مراكش ؛ ينظر : المقري ، أبو العباس أحمد بن يحيى (ت ١٠٤١م) ، أزهار الرياض

الأليبري^(١) (ت ٥٣٧هـ / ١١٤٢م) ، و أبو بكر بن العربي^(٢) (ت ٥٤٣هـ / ١١٤٨م).

ولا يفوتنا أن ننوه على سبب احتجاج فقهاء المالكية في الأندلس على فلسفة وتصوف الغزالي ، ونستهل بقول قاضي الجماعة في قرطبة ابن حمدين الذي استهجن ساخراً من الغزالي : " سيّد الخلق إنّما سمع "يا أيها المدثر" من جبريل عن الله، وهذا الأحق لم يسمع نداء الحق أبداً ، بل سمع شيطاناً ، أو سمع شيئاً لا حقيقة من طيش دماغه" ، أما أبو بكر الطرطوشي (ت ٥٢٠ / ١١٢٦م)^(٣) فرأى أن أبا حامد شحن (كتاب الإحياء) بالكذب على رسول صلى الله عليه وسلم فلا أعلم كتاباً على بسطة الأرض أكثر كذباً منه ، وانتقد اعتماد الغزال على مصادر المعرفة



في أخبار القاضي عياض ، تحقيق مصطفى السقا و آخرون ، (الرباط ، إحياء التراث الإسلامي ، ١٣٥٨هـ / ١٩٣٩م) ، ج ٣ ، ص ١٦-٢٠ .

(١) هو محمد بن خلف الأنصاري الأوسي الأليبري الأصل ، ولد عام (٤٥٧هـ) كان متكلماً واقفاً على مذاهب المتكلمين ، متحقّقاً برأي الأشاعرة ، ولد عام (٤٥٧هـ) ، وله إسهامات علمية متنوعة في الطب والأدب ، روى عن محمد بن الحسن المرادي ، ويوسف الكلبي ، وتوفي عام (٥٣٧هـ) ؛ ينظر : ابن فرحون ، برهان الدين إبراهيم بن علي اليعمري (٧٩٩هـ) ، الديباج المذهب في معرفة علماء المذهب ، تحقيق محمد الأحمدى أبو النور ، (القاهرة ، دار التراث ، د.ت) ، ج ٢ ، ص ٣٠٢ .

(٢) هو محمد بن عبدالله بن سعيد المعافري يعرف بأبي بكر بن العربي ، فقيه مالكي ، رحل إلى المشرق ولقي بمكة ومصر علماء وأخذ عنهم ، أقام بالقيروان ، ثم عاد إلى الأندلس ، وعد من كبار من المحدثين ومن أهم مصنّفاته كتاب العواصم من القواصم ؛ ينظر : ابن بشكوال ، الصلة ، ج ٣ ، ص ٧٧٩-٧٨٠ .

(٣) هو محمد بن الوليد بن محمد بن خلف الطرطوشي من فقهاء المالكية الحفاظ من أهل طرطوشة بشرق الأندلس تفقه ببلاده ورحل إلى المشرق عام (٤٧٦هـ) فحج وزار العراق ومصر وفلسطين ؛ ينظر ، ابن بشكوال ، الصلة ، ج ٢ ، ص ٢١٠-٢١١ .

القلبية والإشراقية ، معتبراً ذلك إنحراف عن المنهج السني^(١) ، فالغزالي يعتقد بروحانيه ومنهج فيضي في معرفة الله و التقرب منه بل معرفة الحقائق مستغلاً براعته الفكرية ، وموهبته الاحتجاجية ، في تدبيح مهارته الكتابية في مصنفاته سارداً فيها مبادئه ليقنع القراء بها ، تلك الروحانية التي يدعو لها الغزالي أو يراها في نفسه اعتبرها فقهاء الأندلس روحانية شاطحة مخالفة للروحانية المعتدلة في الإسلام والتي تجمع بين ما هو معنوي ومادي بتطهير النفس من التعلق بالدنيا والزهد بها والتسامي عن عوالم المتع ، و إظهار هذا السلوك الأخلاقي من خلال العبادات والمعاملات لإرضاء الله والسعي لتغذية الروح وملئ الذات بالإيمان بالله وكتبه ورسله وملائكته والتقرب إلى المولى حتى الممات ، بينما تركز روحانية الغزالي على لجؤ المسلم إلى عالم الزهد والتقشف مصداقاً للخواطر و لنجوى النفس، حتى يصل إلى إلهام الله ووحيه له فيكون صفيه ووليه ؛ فبدون أن يحتاج المسلم إلى تعلم القرآن والحديث الشريف فعليه لكي يصل مراده الصوفي أن يفرغ نفسه بتكرار لفظ الجلالة حتى يسمع نداء الله له “يا أيُّها المدثر”، أو “يا أيُّها المزمِّل”. فالصوفية يستدلون في فهم آيات القرآن على تأويلهم الباطني وليس كما يفسره المفسرون بفهم معاني المفردات ودلالاتها في اللغة العربية، بل تأويلها تأويلاً عرفانياً باطنياً حتّى وإن استندت إلى حديث مزيف وموضوع وبأقوال مكذوبة منسوبة للصحابه^(٢) ، كما أن المعرفة الروحانية عنده ذاتية لا تتجاوز إدراك الشخص نفسه الى ممن هم حوله فلا

(١) الذهبي ، سير ، ج ١٩ ، ص ٣٣٤ ؛ السيوطي ، عبدالرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١هـ):

الحاوي للفتاوى ، (بيروت ، دار الكتب العلمية ، د.ت) ، ج ٢ ، ص ٣٢٠ - ٣٢٢.

(٢) ابن العربي ، العواصم ، ص ٢٤ ، ص ٨٠ ؛ ابن العربي ، قانون ، ص ٦٣ ؛ ابن رشد ، أبو

الوليد محمد بن أحمد (ت ٥٩٥هـ) : تهافت التهافت ، (بيروت ، المكتبة العصرية ، ١٤٣٥هـ /

٢٠١٤ م) ، ص ١٧٦ - ١٧٨.

يُمكنه تقاسمها، ولا يمكنهم إدراكها أو الشعور بها ولا يُمكنه أن يُطلع عليها شخص آخر. وبالتالي تبقى مجرد حالة شعورية خاصة به لا يمكن كشف محتواها للغير^(١) مفهوم الروحانية والصوفية والإلهام والفيض وما فيهم من مؤثرات فلسفة إخوان الصفا من أبرز المسائل التي أثارت على الغزالي احتجاج فقهاء المالكية في الأندلس وألبت عليه حكام المرابطين .

لكن في خضم هذا الحدث الرمزي الكبير لرفض فكر الغزالي وما ينطوي عليه من رؤى ومعتقدات، برزت في مدينة المرية^(٢) مع مطلع القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي مدرسة فلسفية صوفية كان أعلامها وأتباعها من تلامذة ابن مسرة فأصبحت المرية وكأنها معقل للمسرية ، وقد دوت أصوات عدد كبير منهم احتجاجاً على ما فعله قاضي قرطبة بحرق كتب الغزالي حيث كتب الفقيه أبو الحسين البرجي^(٣) (ت ٥٠٩هـ / ١١١٥م) فتوى رسمية في خطاب موجه للأمير المرابطي ، أفصح فيه عن اعتراضه وأفتى بتأديب من أحرقها وتغريمه ثمنها لأنه مال مسلم،

(١) ديلاسي أوليري ، ، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ترجمة اسماعيل البيطار ، (بيروت ، دار الكتاب اللبناني ، ١٩٨٢م) ، ص ٨٨ .

(٢) المرية (Almeria) : مدينة في شرق الأندلس أمر ببنائها الناصر لدين الله عبدالرحمن بن محمد سنة (٣٤٤هـ) ، وهي من أشهر مراسي الأندلس آنذاك حيث تأتي إليها المراكب من مصر والشام عليها سور حصين ، اشتهرت بصناعة طرز الحرير والديباج ، وكان سابقاً تصنع بها الآت من النحاس والحديد ؛؛ انظر : الحميري ، الروض ، ص ٤٩٨ - ٤٩٩ .

(٣) هو علي بن محمد بن عبدالله الجذامي المعروف بأبي الحسين البرجي كان مقرئاً مجوداً ضابطاً ذاكرةً للقراءات متفنناً في العلوم توفي بالمرية عام (٥٠٩هـ) ؛ ينظر : ابن الأبار ، التكملة ، ج ٣ ، ص ١٨٢ .

واتفق معه ابن النحوي^(١) أحد كبار علماء المرية ، لكن الحملة استمرت على كتب الفلسفة حتى بعد وفاة الأمير علي بن يوسف ، فقد أصدر ابنه الأمير تاشفين بن علي (٥٣٧ - ٥٣٩ هـ / ١١٤٣ - ١١٤٥ م) رسالة إلى ولاته وقضاته كأبي زكريا يحيى بن علي والفقير القاضي أبي محمد بن جحاف وسائر فقهاء الأندلس والوزراء وعامة الناس ببلنسية^(٢) في العاشر من شهر جمادي الأولى سنة (٥٣٨ هـ / ١١٤٥ م) يوصيهم فيها ببعض الوصايا ويحذرهم من كل كتاب بدعة أو صاحب بدعة، وخاصة كتب الغزالي حيث قال : " فمتى عثرت على كتاب بدعة أو صاحب بدعة فإياكم وإياه، وخاصة... كتب أبي حامد الغزالي فليُتبع أثرها وليقطع بالحرق المتتابع ضررها " (٣) .

في أعقاب تلك الفتوى ضد مرسوم السلطة تولى زعامة المدرسة أبو العباس بن العريف الذي رسم معالم جديدة لطريقة أوغل فيها بسبل ومبادئ الجذب والتأثير

(١) هو يوسف بن محمد بن يوسف التوزري الأصل التلمساني ، عرف بابن النحوي ، كان فقيهاً يميل إلى الاجتهاد ، من أهل تلمسان ، سكن سجلماسة وتوفي بقلعة بني حماد قرب بجاية وله تصانيف كنظمه المنفرجة ؛ ينظر : ابن الأبار التكملة ، ج ٤ ، ص ٢٢٤-٢٢٥ ؛ السبكي، عبد الوهاب بن تقي الدين (ت ٧٧٠ هـ): طبقات الشافعية الكبرى ، تحقيق محمود محمد الطناحي وآخرون ، (القاهرة ، هجر للطباعة والنشر ، ١٤١٣ هـ) ج ٨ ، ص ٦٠-٦١

(٢) بلنسية (Valencia) : مدينة تقع في شرق الأندلس على البحر هي سهلية وتكثر بها البساتين والمزارع كما إنها اشتهرت بكثرة أسواقها وتجاريتها قاعدة من قاعد الأندلس سقطت بيد النصارى عام (٦٣٦ هـ) ؛ انظر : الحميري ، الروض ، ص ٩٧-١٠١ .

(٣) ابن عبد الملك المراكشي ، الذيل لكتاب الموصول والصلة ، تحقيق إحسان عباس ، (بيروت ، دار الثقافة ، د.ت) ، ج ٥ ، ص ٣٥٣-٣٥٦ ؛ مؤلف مجهول ، الحل الموشية في ذكر المراكشية ، تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامة ، (الدار البيضاء ، دار الرشاد الحديثة ، ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م) ، ص ١٠٤ ؛ مؤلف مجهول ، الرسائل المرابطية ، (الرباط ، مركز الدراسات والبحوث ، ١٩٩٤ م) .

الروحي ، وبنفس الإتجاهات المفرطة لنزعة التصوف الفلسفي لدى المسريين حتى
كثرت أتباعه فأنضم إليه عدد كبير من المريدين من المرية
وخارجها من جميع مدن الأندلس كغرناطة ^(١) وإشبيلية ^(٢) و مدينة شلب ^(٣) ،
فباتت السلطة المرابطية على موعد مع مواجهة مفتوحة ضد الفلاسفة الصوفية (
المريدين) كان في مقدمتهم أبو بكر الميورقي في غرناطة ، وابن برجان في إشبيلية
، وابن قسي في البرتغال الذين التفوا حول زعيم المسرية في المرية وعملوا على نشر
الطريقة الصوفية الجديدة في مدنها ، ونظراً لاحتشاد المريدين وشدة مناصرتهم له
خشى المرابطون من وقوع ثورة تهدف لجعل زعيم المسرية ابن العريف إماماً ؛ وحتى
يمنع هذا الخطر الداهم عزم على إحضارهم إلى قصره في عاصمته مراكش ابن
العريف وأعوانه ومؤيديه ابن برجان والميورقي وابن قسي إلى قصره في مراكش،
لمحاسبتهم على معتقدهم والثأر بهم، لكن أبو بكر الميورقي تمكن من الإفلات ففر

(١) غرناطة (Grenade) : مدينة بالأندلس تقع بالجنوب كانت من أقدم مدن كورة إلبيرة
وأعظمها وأحصنها ، وإحدى العواصم الكبرى بالأندلس اتخذها بنو الأحمر عاصمة لهم ، سقطت
في أيدي النصارى سنة (٨٩٧هـ / ١٤٩٢م) ، وهي اليوم تزدهر فيها الزراعة والصناعة ؛ انظر
، ياقوت ، معجم البلدان ، ج ٤ ، ص ١٩٧ ؛ محمد عبدالله عنان ، الآثار ، ص ١٦٢ .

(٢) إشبيلية (Sevilla) : مدينة في جنوب غربي الأندلس تقع على الوادي الكبير ، ويطل عليها
جبل الشرف المشهور بكثرة الشجر وأنواع الفواكه ، وهي اليوم مدينة كبيرة بإسبانيا تتميز
بفخامة مبانيها وكثرة سكانها ، انظر : الحميري ، محمد بن عبدالمنعم (ت نحو ٧٢٧هـ)،
الروض المعطار في خبر الأقطار ، (بيروت : مكتبة لبنان ، ١٩٨٤م) ، ص ٢٦ ؛ محمد عبدالله
عنان ، الآثار ، ص ٤٥ .

(٣) شلب (Silves) : مدينة صغيرة تقع في أقصى جنوبي الأندلس تشرف على نهر أراد ، فيها
غلات وجنات زراعية أشهرها التفاح اشتهرت بسوقها البديع ومبانيها الحسنة وهي الآن جزء من
مملكة البرتغال التي قامت بعد نهاية الوجود الإسلامي في الأندلس ؛ ينظر الحميري ، الروض ،
ص ٣٤٢-٣٤٣ ؛ محمد عنان ، دولة ، ج ٣ ، ص ٣٠٧

هارباً مع ابن قسي، ولكنهم تمكنوا من القبض على ابن العريف مع ابن برجان الإشبيلي، و أبعد إلى إفريقية ثم توفي كلاهما في مراكش قرابة عام (٥٣٦ / ١١٤١ م) ^(١).

ورغم كل محاولات المرابطون إخماد هذا الحراك الفكري لكنهم لم ينجحوا حتى مع وفاة ابن العريف ؛ بل إن ابن قسي بعد فراره فرار أعلن تمرده وكون مع جماعته حركة مسلحة عرفت في مصادرها التاريخية (بثورة المريدون) ، وجعل مدينة شلب الساحلية قاعدة له ، يبت منها مذهب الصوفي في نواحي الأندلس، كما أعلن نفسه إماماً سياسياً ودينياً غرار زعيمهم الروحي إسماعيل الرعيني ليستميل مشاعر أتباعه فضلاً عن إدعائه المقدرة على صنع المعجزات لهم وضد المرابطين. فحقق رغبته بالسيادة وبالصراع مع المرابطين ومن بعدهم الموحدين خلال عشر سنين إلى وفاته عام (٥٤٦ / ١١٥١م) ، فاختلفت في هذه المدرسة الفكرية مبادئ المريدين مع أفكار اتباع ابن مسرة ^(٢).

ولعله من المفيد التطرق إلى التأثير الذي تركه كل من ابن قسي وابن العريف وابن برجان على امتداد الإطار الزمني للمجتمع الأندلسي ؛ ففي مدينة

(١) ابن القطان ، أحمد بن محمد بن حسين المراكشي (ت ٦٢٨هـ) : نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان ، تحقيق محمود علي مكي ، (بيروت ، دار الغرب الإسلامي ، ١٩٩٩م) ، ص ٧٤ ؛ ابن خلدون ، العبر ، ج ٦ ، ص ٣١٢-٣١٣ ؛ الوتشريسي ، أبو العباس أحمد بن يحيى (ت ٩١٤هـ) : المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والمغرب ، (الرباط ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م) ، ج ١٢ ، ص ١٨٥ ؛

(٢) ابن القطان ، نظم الجمان ، ص ٧٠-٧٤ ؛ ابن الأحمر ، إسماعيل بن يوسف (ت ٨٠٧هـ) : بيوتات فاس الكبرى ، (الرباط ، دار المنصور ، ١٩٧٢م) ، ص ٣٤-٣٥.

مرسية^(١) ولد الفيلسوف محيي الدين بن عربي (ت ٦٣٨هـ / ١٢٤٠م) الذي تخرج من مدارسهم وتأثر بهم ، وهو الموسوم بأبرز غلاة الصوفية جمع بين المقاتلين الجوهريتين في الإلهيات ؛ بين وحدة الوجود عند ابن مسرة ذات المصدر الأفلاطوني ، وبين المذهب الباطني في الاعتقاد بعرش الله جل وعلا ، أسس مدرسة فكرية صوفية عرفت بـ (المدرسة الأكبرية)^(٢) .

إذاً لم تفلح الدولة المرابطية من منع الفلسفة بعد تمكنها وتغلغها في المجتمع الأندلسي بعد أن ظلت رديحاً من الزمن تذيب مبادئها ومعتقداتها ومصنفاتها في عصر الطوائف، فكانت الإجراءات المرابطية في بدايات حكمهم لبلاد الأندلس ومحاولات العودة بالمجتمع الأندلسي إلى ما قبل عصر الطوائف صعبة، وإن كان لتلك الإجراءات تأثير لكن ما يلبث أن يكون وقتي و تعود للفلسفة حريتها ، مع تولي أمراء وقادة مرابطين أمثال تاشفين بن علي وإبراهيم بن علي وإسحاق بن علي الذين لم يسجل لهم التاريخ مواقف متشددة إزاء الفلاسفة والفلسفة .

وفي عصر الموحدين (٥١٤ - ٦٧٤هـ / ١١٢٠ - ١٢٧٥م) واجهت الفلسفة تضيقاً وتعرضت لعوائق ؛ حيث واجه ابن رشد الحفيد (ت ٥٩٥ هـ - ١١٩٨ م) محنة كادت تقضي عليه وذلك بتحريض الفقهاء وتأليبهم الخليفة الموحي المنصور أبي يوسف يعقوب (٥٨٠ هـ - ٥٩٥ هـ / ١١٨٤ - ١١٩٩م) على الرغم من العلاقات الطيبة التي نشأت بين الخليفة أبي يعقوب يوسف (٥٥٨ - ٥٨٠ هـ / ١١٦٣ - ١١٨٤ م) وابن رشد حتى أنه تلقى التشجيع منه على القيام بدراسة فلسفة أرسطو

(١) مرسية (Murcia) : مدينة بالأندلس في الشرق من أعمال تدمير اختطها عبدالرحمن بن

الحكم ، وتشتهر بمزارعها وحدائقها ؛ انظر : ياقوت ، معجم البلدان ، ج ٥ ، ص ١٠٧ .

(٢) ابن عربي ، الفتوحات ، ج ١ ، ص ٤-٥ .

وشرح موضوعات أخرى في ذات المضمرة ، وذلك بعد موقف رواه ابن رشد نفسه فقال دخلت مرة على أمير المؤمنين أبي يعقوب و وجدته هو و ابن طفيل ليس معهما أحد ، فأخذ أبو بكر يثني عليّ ويذكر فضائل بيتي وسلفي، ويعلي من قدري، ففاتحني الخليفة الموحي بعد أن سألتني عن اسمي واسم أبي ونسبي أن قال لي ما رأيهم في السماء؟ — يقصد الفلاسفة — أقديمة هي أم حادثة؟ ... فأدركني الحياء والوجل ، فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة، ولم أكن أدري ما قرّر معه ابن طفيل، ففهم أمير المؤمنين مني الروح والحياء، فالتفت علي ابن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التي سألتني عنها، ويذكر ما قاله أرسطو وأفلاطون وجميع فلاسفة اليونان ، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم، فرأيتُ منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من العاملين بهذا الشأن المتفرغين له، ولم يزل يبسطني حتى تكلمت، فعرف ما عندي من ذلك، فلما انصرفت ، أمر الخليفة لي بمال وخلعة سنّية ومركب^(١) ، وطلب مني ابن طفيل بناءً على رغبة الخليفة تفسير كتاب (العبارة لأرسطوطاليس) ويذكر غموض أغراضه فكان مدعاه لقلق لديه ، وكان الخليفة يتمنى أن يجد لهذا الكتاب من يلخصه ويقرب أغراضه بعد أن يفهمه فهمًا جيدًا ليقرب مأخذها على الناس، فقال ابن طفيل لابن رشد فإذا كان فيك فضل قوة لذلك فافعل، وإني لأرجو أن توفي به، لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك، وقوة نزوعك إلى الصناعة، وما يمنعي من ذلك إلا ما تعلمه من كبر سني، واشتغالي بالخدمة، وصرف عنايتي إلى ما هو أهم عندي منه. فيصرح ابن رشد أن هذا ما حدث وحمله على تلخيص ما لخصه من كتب أرسطو إنفاذاً لأمر الخليفة أبي يعقوب

(١) المراكشي ، المعجب ، ص ١٧٩؛ ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٦٤٩-٦٥٠

لخص ابن رشد عدة كتب ورسائل لأرسطوطاليس وهي (كتاب سمع الكيان و كتاب السماء والعالم، ورسالة الكون والفساد ، وكتاب الآثار العلوية ، وكتاب الحس والمحسوس) في كتاب له عنوانه بـ (الجوامع) ومن ثم قام بشرح أغراض هذه الكتب في كتاب آخر له وهو الموسوم بـ (المبسوط) وتكون من أربع أجزاء ^(١) .

ظل ابن رشد مقرب من أمراء الموحدين أبي يعقوب يوسف (٥٥٨-٥٨٠هـ/ ١١٦٣-١١٨٤م) و خليفته أبي يوسف يعقوب المنصور (٥٨٠هـ - ٥٩٥هـ/ ١١٨٤-١١٩٩م) ، ويحظى بمكانة لامعة ، ولكن دوام الحال من المحال إذ برز عدد من المعارضين لأفكاره الفلسفية وقاموا بتحريض الخليفة ضده متهمين إياه بالمروق عن الدين ومخالفة عقائد المؤمنين ، حتى اقتنع الخليفة وقرر محاكمته ، وأشار ابن ابي اصيبعة بأنه التهم كانت ملفقه وواهنة ، فلقد ذكر أحد القضاة أن ابن رشد ضمن أحد شروحه لكتب أرسطو عبارة "فقد ظهر أن الزهرة أحد الآلهة"، واعتبر نوع من السخرية وإهانة للإسلام ، واتهمه قاض آخر أنه قال في شرح كتاب الحيوان لأرسطو عند ذكر الزرافة "وقد رأيته عند ملك البربر" وعد عبارة البربر خروجاً عن عادات الكتاب في تقرير ملوك الوقت أو نوع من الاتمهان للخليفة وأصله لكن التهمة في الواقع كانت بسبب توجهه الفلسفي ^(٢) ، أما الحكم الذي أصدره القضاة فهو إحراق كتب ابن رشد الفلسفية ونفيه إلى مدينة "اليسانة"^(٣) .

(١) المراكشي ، المعجب ، ص ١٧٩-١٨٠

(٢) المراكشي ، المعجب ، ص ٢٢٤-٢٢٥ ؛ ابن أبي اصيبعة ، عيون ، ص ٥٣٢-٥٣٣ .

(٣) اليسانة (Lucena) : بلدة في الجنوب الغربي من مدينة قرطبة كان أكثر من سكنها من اليهود ويوجد بها روض للمسلمين ، وهي مدينة حسنة بها أسواق عامرة وبساتين وجنات وقنطرة عجيبة البناء ؛ ينظر : الإدريسي ، محمد بن محمد الحسني الطالبي (٥٦٠هـ) ، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق ، (بيروت ، عالم الكتب ، ١٤٠٩هـ) ، ج٢ ، ص ٥٧١-٥٧٢ .

أثرت تلك الواقعة على نفسية ابن رشد فمازال يستحضرها في أواخر أيام حياته ، وما أعظم الأمر عليه موقف الناس منه ونبذه إياه فيقول "إن أعظم ما طرأ علي في النكبة أني دخلت أنا وولدي عبدالله مسجداً بقرطبة وقد حانت صلاة العصر، فثار لنا بعض سفلة العامة فأخرجونا منه". استمر كثير من العوام يمقتون علم الفلسفة ومن يشتغل بها ، متأثرين بمناهضيها ودعواتهم فضلاً عن إصاق الزندقة والخروج عن الدين ، وعزز ذلك إصدار الخليفة أبو يوسف مرسوماً إلى عموم بلاد الأندلس و المغرب يأمر فيه بإحراق كتب ابن رشد الفلسفية وغيرها من الكتب في نفس الاتجاه ، وبعد ذلك عفا عنه الخليفة فاستعاد مكانته في بلاط الموحدين (١) .

ورغم تعرض الفلاسفة لضغوط كبيرة من الفقهاء والعوام كما أسلفنا الذكر حيث كانوا يرون الفلسفة تجاوزاً للحدود المقبولة ، واتهامهم بالزندقة والابتداع ، إلا أن الفلسفة استمرت في جذب نخبة من الأندلسيين فبرز عدد من الفلاسفة كمحيي الدين بن عربي (ت ٦٣٨هـ / ١٢٤٠م) و ابن سبعين (ت ٦٦٩-١٢٦٩م) ، وكما تعدد الفلاسفة وتعددت أطروحات الفكرية ، تعددت أيضاً مصادر الفلسفة الإسلامية بالأندلس وتأثرت بكل الروافد التي غذتها خلال المراحل التي ذكرت آنفاً .

(١) المراكشي ، المعجب ، ص ٢٢٤-٢٢٥ ؛ ابن أبي أصيبعة ، عيون ، ص ٥٣٢-٥٣٣ .

المبحث الثاني

مصادر الفلسفة الأندلسية

تنوعت الموارد التي استقى منها الفلاسفة الأندلسيين فلسفتهم وتشربوا منها ، وكانت الظروف الأندلسية هيأت لتنوع المصادر كما أسلفنا الذكر ، فضلاً عن أن هناك عدد من العوامل سهلت النهل من علم الفلاسفة لطلابيه و أنصاره كأجواء الحرية والتسامح ، واستمرار البيئة الشغوفة لذيق الآراء الوافدة من المشرق وكل ما هو جديد فيه ، نظراً لولع الأندلسيين وعنايتهم بكل ما ينبثق عن الجناح الشرقي للعالم الإسلامي ، و تشجيع الرحلات العلمية الأندلسية والوفدات المشرقية إلى البلاد مما كان له أكبر الأثر في احتكاك التيارات الفكرية مع بعضها وتبلورها ، و استيراد التراث العقدي من المشرق الإسلامي ؛ كل هذه الأوضاع ساهمت في رسم صورة عن موارد الفلسفة الأندلسية ناهيك عن الموضوعات التي تناولتها الفلسفة وناقشتها ، فأولى هذه المصادر كانت من التراث الإسلامي و في مقدمتها ؛

القرآن الكريم: إن القرآن الكريم أحد العوامل الأساسية التي وجّهت الأندلسيين نحو التفكير العقلي، حيث مثل مصدر إلهام للفلاسفة والمتكلمين في طرح قضايا جوهرية تتعلق بالوجود والمعرفة. وعلى عكس ما ادّعه بعض المستشرقين من أن القرآن يعيق حرية الفكر أو يتعارض مع الفلسفة، فإنه في حقيقته زاخر بالدعوات إلى التأمل والتدبر، مما أسهم في ترسيخ النزعة العقلية التي شكّلت أساس الفلسفة الإسلامية ، لقد وجد الفلاسفة المسلمون في آيات القرآن دعوات حثيثة للتدبر والتأمل وإشارات عميقة تدعم مبادئهم الفكرية، فاستنبطوا منها براهين عقلية حول نشأة الموجودات وإثبات وجود الله، مثل الدليل الكوني (*Preuve Cosmologique*) الذي يقوم على ضرورة وجود علة أولى للكون، والدليل الغائي (*Preuve Teleologique*) الذي يستدل بالنظام والإبداع في العالم على وجود خالق حكيم. وقد أثارت هذه القضايا نقاشات فكرية عميقة بين الفلاسفة،

خاصة بين أنصار الفلسفة العقلية مثل ابن رشد، الذين سعوا إلى التوفيق بين العقل والنقل، وبين منتقديها مثل الغزالي، الذي رأى أن بعض الفلاسفة تجاوزوا حدود العقل في قضايا الغيب، وهكذا، لم يكن القرآن عائقاً أمام الفلسفة، بل كان من أبرز العوامل التي دفعت الفلاسفة المسلمين إلى البحث العقلي، وأسهم في إغناء الفكر الفلسفي الإسلامي بمفاهيم جديدة أثّرت لاحقاً حتى في الفلسفة الغربية^(١).

وثاني مورد من موارد الفلسفة الأندلسية هو علم الكلام : يُعد علم الكلام أحد المصادر الأساسية للفلسفة الإسلامية، حيث ساهم في نشأتها وتطورها من خلال مناقشة القضايا العقلية المتعلقة بالله، والكون، والإنسان، ومعالجة الأسئلة الفلسفية الكبرى مثل الوجود، والمعرفة، والإرادة، والسببية، والعلاقة بين العقل والنقل ، وقد مثّل علم الكلام الجسر الذي عبرت منه الفلسفة إلى الفكر الإسلامي، إذ بدأ كمنهج عقلي للدفاع عن العقيدة، ثم تطور إلى استخدام أدوات الفلسفة في معالجة المسائل اللاهوتية، مما جعل الفلاسفة المسلمين يستفيدون منه ويطورونه ليصبح جزءاً من الفلسفة الإسلامية. حيث استخدم المنطق في الدفاع عن العقيدة ، و اعتمد المتكلمون على المنطق الأرسطي في إثبات العقائد الإسلامية والرد على الخصوم، مما مهد الطريق أمام الفلاسفة لاستخدام المنطق في القضايا الفلسفية ، مثلاً طور المعتزلة أدلة عقلية على وجود الله وصفاته، مستخدمين الاستدلال العقلي والقياس المنطقي، وهو ما استكمله الفلاسفة مثل الفارابي وابن سينا.

وأثّرت فرق المتكلمين مسائل مثل الجبر والاختيار، وخلق الأفعال ، مما أفرز نقاشات فلسفية جدلية بين المتكلمين والفلاسفة والفقهاء ، فالمعتزلة قالوا بقدرة

(١) حمدي عبدالمنعم ، التاريخ السياسي والحضاري للمغرب والأندلس في عصر المرابطين ، (الإسكندرية ، دار المعرفة الجامعية ، ١٩٩٧م) ، ص ٩٢ ؛ هنري كوربان ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، (بيروت ، عوידات للنشر ، ١٩٩٨م) ، ص ٣٨ - ٥٤ .

الإنسان على خلق أفعاله، بينما الأشاعرة أكدوا على الكسب، وهو ما أثر لاحقاً في فلسفة ابن رشد الذي حاول التوفيق بين الجبر والإختيار ، وناقشوا مسألة الوجود والعدم ، و طبيعة الموجودات، والحدوث والقدم، والجوهر والعرض، مما أدى إلى تطور نظريات فلسفية في الميتافيزيقا ؛ فمثلاً قالت المعتزلة بأن العالم حادث، مما جعل الفلاسفة يبحثون عن براهين عقلية لإثبات حدوث الكون، كما فعل ابن سينا في برهانه الصديق ، و علم الكلام ساعد في تشكيل نظرية المعرفة الإسلامية، حيث تساءل المتكلمون عن حدود العقل، والإدراك الحسي، والوحي، وهو ما أثر على فلاسفة مثل الغزالي وابن رشد في مناقشتهم لمصادر المعرفة ^(١).

ولذا رأى (إبراهيم مذكور) وجوب ضم علم الكلام وأصول الفقه إلى دائرة مباحث الفكر الفلسفي في الإسلام بما فيه من تحاليل منطقية وقواعد منهجية تحمل شارة فلسفية، بل ربما وجد في أثنائها ما يقرب كل القرب من قواعد مناهج البحث الحديثة ^(٢) و متفقاً مع بعض المستشرقين الذين اقتنعوا أن للفلسفة الإسلامية جذور تاريخية ثقافية إسلامية من تعدد المذاهب والتيارات الدينية فلقد أشار المستشرق الفرنسي إرنست رينان (Ernest Renan) إلى أن الحركة الفلسفية في الإسلام يجب أن تلتبس في مذاهب فرق المتكلمين، وذلك في كتابه (ابن رشد والرشدية) ، إضافة إلى هاربروكور (Harrbrucker) وبيكافية (picavevt) في كتابه (مذاهب الفلاسفة في العصور الوسطى) الذي تحدث عن دور العرب في نقل

(١) هنري كوربان ، تاريخ الفلسفة ، ص ٥٧-٦٥ ؛ ماجد فخري ، دراسات في الفلسفة الإسلامية (بيروت ، دار الشورى ، ١٩٨١م) ، ص ٩٣-١٠٤ ؛ مصطفى عبدالرزاق ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، (القاهرة ، مؤسسة هنداوي ، ٢٠١٧م) ، ص ٢٦٢-٢٦٧

(٢) إبراهيم مذكور ، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، (حلب ، دار إحياء الكتب العربية ، ١٣٦٧هـ / ١٩٤٧م) ، ص ١٣ .

المعارف وتأسيس الفلسفة الكاثوليكية وعلم الكلام الكاثوليكي بعدما كانوا يعتقدون أن الفلسفة الإسلامية امتداد للفكر اليوناني أكثر من كونها نابعة من صميم الثقافة الإسلامية^(١).

أما (على النشار) فيقول أنه 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 فتحها المسلمون ، وقد أخذ المتكلمون منها بعض الأفكار الجزئية، ولكن علم الكلام بقي في جوهره العام حتى القرن الخامس الهجري ، الحادي عشر الميلادي إسلامياً بحثاً ، والحق يقال أن مؤرخي الفكر الإسلامي القدامى أشاروا من قبل إلى اعتبار علم الكلام والتصوف وأصول الفقه من مباحث الفلسفة والحكمة^(٢).

من هنا ندرك أهمية علم الكلام كمصدر من مصادر الفلسفة الإسلامية الأندلسية، بل إننا نميل إلى اعتبار هذا العلم فرعاً أو بحثاً من مباحث الفلسفة الإلهية أو العلم الإلهي ، ولم لا فعلم الكلام كان الحاضنة الأولى للفكر الفلسفي في الإسلام، وشارك كعلم للدفاع عن العقيدة الإسلامية ، أمام أهل الكتاب ، ثم سرعان ما تطور إلى تحليل عقلي أعمق للقضايا الفلسفية الكبرى ، حتى استلهم الفلاسفة المسلمون مناهج المتكلمين في الجدال العقلي والاستدلال المنطقي .

(1) (Les idéologues: essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques, religieuses, en France depuis 1789 . Ernest Renan 1953..Averroès et l'averroïsme .

(٢) علي سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، (القاهرة ، دار المعارف ، ٢٠١٩ م) ، ص ٥٤ .

ولا ريب في أن إدخال رسائل إخوان الصفا بواسطة مسلمة المجريطي (ت ٣٩٨هـ / ١٠٠٨م) وثم أبو الحكم الكرمانى (ت ٤٥٨هـ / ١٠٦٦م) يعتبر المورد الثالث الأصيل من موارد الفلسفة عند المجتمع الأندلسي وله بالغ الأثر في نشر الفلسفة فلقد تأثر إخوان الصفا بالفكر الباطني الشيعي الإسماعيلي وصبغوا فكرهم بالصبغة الهرمسية^(١) التي اعتمدوا عليها ولاسيما في المنزع الأخلاقي والصوفي ، وبالرغم من أن فكر إخوان الصفا لم ينتشر 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 طريق شخصين ؛ ففي البداية كان الفضل يعود لمسلمة المجريطي في تعريف الأندلسيين بها ، ولكن نظراً لما كان يلاقيه الفلاسفة أو أصحاب النظر العقلي آنذاك من سخط وكراهية لم يُقدّر لهذه الرسائل أن تنتشر بشكل واسع ، وبقيت متداولة في أيدي قلة من العلماء ، ولكن بعد مرور نصف قرن تقريباً من دخول الرسائل الأندلس ظهر عالم آخر استطاع الجهر بها ونشرها بين الناس وأعنى به الكرمانى ، ولقد تأثر بها فلاسفة الأندلس وصوفيتها لاسيما ابن باجة وابن طفيل وابن عربي وابن سبعين، ولقد بلغ من تأثير هذه الرسائل على الأندلسيين درجة أن العديد من الموضوعات التي عالجتها هذه الرسائل ظهرت في فكر ومؤلفات

(١) الهرمسية : الفلسفة الهرمسية تنسب إلى هرمس مثلث العظمة قيل إنه كاهن مصري وقيل إنه الإله تحوت المصري وتتناول الكتابات الهرمسية واعتبرت ديانة وفضلت على المسيحية وتدور الهرمسية حول مسائل في التجسيم والكيمياء وأصل الكون كما جاءت في سفر التكوين والآراء الفلسفية الهرمسية خليط غريب بين الأفكار الأوروبية والفيثاغورية والأفلاطونية الهرمسيون أنهم ينطقون عن وحي إلهي وهدفهم خلاص الإنسان ؛ ينظر : عبد الرحمن بدوي ، موسوعة الفلسفة ، (بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٨٤م) ، ج ٢ ، ص ٥٣٨ ، عبد المنعم حنفي ، موسوعة الفلسفة والفلاسفة ، (القاهرة ، مكتبة مدبولي ، ٢٠١٠م) ، ج ٢ ، ص ١٤٧٠ .

الأندلسيين، وبذلك تستوي دعائم الفلسفة الأندلسية ويستقيم عودها وينبري الفلسفة في التأليف والشرح والتلخيص حقبة من الزمن، صادفوا خلالها مر العيش وحلوه (١) أسفر عن موضوع مصادر الفلسفة الأندلسية والإسلامية عموماً إشكالية وشد جذب بين الباحثين العرب والغرب؛ فمنهم من يرى أن للفلسفة الإسلامية منابعها المحلية ونطاقها الخاص إن صح التعبير واحتجوا بعدد من الأدلة والشواهد ومنهم رأى أنها فلسفة مستمدة من فلسفة يونانية أرسطوطاليسية وأفلاطونية .

من الفريق الأول (مصطفى عبدالرازق) الذي ذكر بكتابه تلاشى القول بأن الفلسفة الإسلامية ليست إلا صورة مشوّهة من مذهب أرسطو ومفسريه كما يعتقد بعض المستشرقين، وأصبح في حكم المسلم به، كما يبين أن للفلسفة الإسلامية كياناً خاصاً يميزها عن غيرها، وإن كان فيها من كل العناصر والمذاهب كما فيها ثمرات عبقریات أهلها لاسيما ما ظهر منها في الصلة بين الدين والفلسفة (٢) .

ويؤيده (موريس دي وولف Maurice de Wolff) فذكر أنه من الخطأ أن يُظن أن الفلسفة الإسلامية والعربية هي نسخة منقولة عن مذاهب أرسطو والمشائية، فقد انتهى العرب إلى نسق فريد في بابه يوفق بين مقالات شتى متخالفة (٣)، وإلى هذا الرأي ذهب (إبراهيم مذكور) بالقول للفلسفة الإسلامية طابع خاص وشخصية مستقلة، أخص خصائصها التوفيق والاختيار، توفق بين النقل

(١) ديمتري غوتاس، الفكر اليوناني والثقافة العربية (حركة الترجمة اليونانية - العربية)، ترجمة نقولا زيادة (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ١٩٩٨ م)، ص ٥٧ - ٦٦؛ ماجد فخري، دراسات، ص ١١٦.

(٢) مصطفى عبدالرازق، تمهيد، ص ٢٦٢-٢٦٧.

(3) Maurice de Wolff, MEDIEVAL PHILOSOPHY, LONGMANS, GREEN, AND CO. 39 PATERNOSTER ROW, LONDON NEW YORK, BOMBAY, AND CALCUTTA, 1909, pp 367-369

(النص الديني) والعقل، وتواخي بين الدين والفلسفة، ذلك لأن فلاسفة الإسلام يرون أنه يمكن كشف الحقيقة من طرق شتى وبوسائل متعددة فيقودنا إليها المنطق والبرهان كما يهديننا نحوها الوحي والإلهام^(١).

بينما يرى الفريق الآخر المعارض مثل (كارادي فو Carra de Vaux) أن في الفلسفة الإسلامية عناصر أفلاطونية وأنها تنحو منحى التوفيق والاختيار، فتوفق بين أفلاطون وأرسطو على نحو ما صنع رجال مدرسة الإسكندرية^(٢)، ويتفق معه (ريتشارد وولترز R. Walzer) الذي يرجع ثقافة الفلاسفة العرب جميعاً إلى أصول ثقافية واحدة لم تكن أفلاطونية خالصة ولا أرسطوطاليسية خالصة، وإنما هي مزيج من هذه وتلك، وتختلف حظوظ الفلاسفة العرب من هذا المزيج بحسب اختلاف أمزجتهم وتنوع ميولهم الشخصية، فمنهم من أخذ عن أفلاطون أكثر مما أخذ عن أرسطو، ومنهم من اعتمد على أرسطو أكثر من اعتماده على أفلاطون ، أما (دو بوير De Boer) و(شمولدرز A.U.Schmolders) ، فيزعمون أن الفلسفة الإسلامية ليست إلا صورة عن الفلسفة اليونانية مكتوبة بلغة عربية^(٣).

وجانب من تبنيوا الرأي الآخر الصواب وبالغوا في الإحجاف ، يُستدل بذلك على أنّ بعض المستشرقين قد تميزوا بتعصب واضح تجاه كل ما يرتبط بالفلسفة الإسلامية، مما انعكس في روح التحامل التي تميزت بها دراساتهم في القرن الماضي ، وتشير الدراسة إلى وجود تيار أفلاطوني جلي ضمن المدرسة الفلسفية الإسلامية،

(١) إبراهيم مذكور ، في الفلسفة ، ص ١٥-١٩

(٢) لم تكن هناك مدرسة فلسفية إسلامية تحمل اسم مدرسة الإسكندرية ، لكنه تأثر الفلسفة القديمة في الإسكندرية وكانت بمثابة جسر عبرت خلاله الأفكار الأفلاطونية والأرسطية على فكر الفلسفة المتصوفة الإسلامية .

(٣) إسماعيل نوري الربيعي وآخرون، تاريخ الحضارة العربية الإسلامية ، (ليبيا - الزاوية ، مطابع الوحدة العربية ، ٢٠٠١م) ، ص ٤٩ .

لا يقل في قوته عن التيار الأرسطو طاليسي المشائي. ويمكننا القول بثقة أن الفلسفة الإسلامية في الأندلس استمدت مما قدمته المذاهب اليونانية ما كان بالإمكان تبنيه واعتماده في نسق فلسفي منطقي سلس، سواء فيما يتعلق بالعلم الإلهي أو العلم الطبيعي، الأمر الذي ساهم في نشوء النزعتين الإشرافية والأرسطوطاليسية في الفكر الإسلامي. ، كما أن للفلسفة الهرمسية أثراً مباشراً لا يقل عمقاً عن تأثير أرسطو وأفلاطون؛ إذ يظهر هذا التأثير جلياً في الحركة الفكرية للفرق الكلامية، ولا سيما عند المعتزلة و مذهب ابن مسرة ، بالإضافة إلى ذلك ، تسربت الأفكار الهرمسية إلى المعتقدات الصوفية، مما شكل عنصراً مهماً في توجهات فلاسفة أندلسيين خصوصاً في ما يتعلق بالفلسفة الكونية الصوفية والعرفان والطبيعة.

ولم يكن تأثير الهرمسية محصوراً في الحكمة وفلسفة الطبيعة وما يتصل بها، بل امتد إلى فروع عديدة من العلوم ، وعارض آراء أرسطو في كثير من القضايا التي تركت بصماتها واضحة في فكر فلاسفة الأندلس عن طريق تأثير إخوان الصفا، وكذلك في النزعة الإشرافية التي بلورها المذهب الهرمسي بإندماجه بالفلسفة وهو ما تجلى واضحاً في فلسفة ابن طفيل (١).

ومن خلال تأثير هرمس تمكن الفلاسفة المسلمون من دمج التراث اليوناني في مجالات العلم والفلسفة ضمن نظرتهم الشمولية للكون، دون أن يساورهم أدنى شك في أنهم ينحرفون عن التراث الديني أو النبوي ، وهنا يبرز سؤالان قد يُطرحان: لماذا كان العرب وحدهم من نقل هذا التراث اليوناني وترجمته؟ وما السبب وراء اعتماد أوروبا في العصور الوسطى على الترجمات العربية لهذا التراث؟

(١) آنخل جنثالث بالنثيا ، تاريخ الفكر الأندلسي ، ترجمة حسين مؤنس ، (القاهرة ، المركز القومي للترجمة ، ٢٠١١م) ، ص ٣٣ .

إن الجواب عن هذين السؤالين يبدأ من البحث في الآثار الهرمسية في الفكر الإسلامي، وكيف كان الفلاسفة المسلمون وعلماء الكلام بالذات ينظرون إلى هرمس، وإذا ما أدركنا أهمية هرمس في اتجاهات العقائد الكلامية وفرق الصوفية، أمكننا القول أن تأثر هرمس أو الهرامسة ربما يكون أقوى بكثير من تأثير أرسطو وأفلاطون في الفلسفة العربية الإسلامية. (١).

هذه النتيجة ربما يخالفني فيها بعض الباحثين، ولكنها نتيجة حتمية لمجموع القراءات في الفكر الباطني، إن نظرة متفحصة لرسائل إخوان الصفا والفكر الإسماعيلي الباطني بشكل خاص وأبعاد هذا الفكر، يؤدي بنا إلى الوقوف على حقيقة، وهي أن التأثير الهرمسي أقدم وأبلغ أثرًا من التأثير الأرسطوطاليسي أو الأفلاطوني، وهذا ما غفل عنه كثير من الباحثين والدارسين لتاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام وبالذات الحركة الإشراقية فيه.

واستناداً إلى ما سبق تجلّى انبثاق اتجاهين فكريين؛ الأول: أرسطي مشائي كان من أبرز علمائه ابن باجه (ت ٥٣٣هـ / ١١٣٨م)، وابن طفيل (ت ٥٨١هـ / ١١٨٥م)، وابن رشد (ت ٥٩٥هـ / ١١٩٨م)، والثاني: اتجاه ذو نزعة صوفية عرفانية كان أبرز وجوهها ابن العريف (٢) (ت ٥٣٦هـ / ١١٤١م)، وابن عربي (ت ٦٣٨هـ / ١٢٤٠م)، ابن سبعين (ت ٦٦٩هـ / ١٢٦٩م).

(١) جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، (بيروت، الشركة العالمية للكتاب، ١٩٨٩م)، ص

(٢) هو أبو العباس أحمد بن محمد بن موسى الأصبحي المعروف بابن العريف ولد عام (٤٨١هـ) في غرناطة كان فقيهاً، صوفياً، وفيلسوفاً من كبار أعلام التصوف في الأندلس خلال القرن السادس الهجري، وتلقى فيها علوم الدين والفلسفة، لكنه اشتهر أكثر بمسلكه الصوفي ومؤلفاته في الزهد والتصوف، سافر إلى المشرق بحثاً عن المعرفة الروحية، ولما عاد إلى الأندلس جمع بين الروحانية العميقة والفكر الفلسفي من مؤلفاته (محاسن المجالس) وهو

المبحث الثالث

نظرية المعرفة في القرنين السادس والسابع الهجريين/ الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين لدي فلاسفة المدرسة العقلية الأندلسية

اختلف علماء الأندلس وفلاسفتها في مصادر المعرفة ، فتعددت رؤاهم واتجاهاتهم في معالجتها ، وكثرت موضوعاتهم ومباحثهم وقبل الخوض في غمار التباينات الأندلسية ، رغم أن نظرية المعرفة بصفتها مبحثاً فلسفياً متخصصاً لم تعالج إلا في الفلسفة الحديثة ، إلا أن موضوعاتها ومباحثها واتجاهاتها الرئيسية قد بحثت قديماً في تاريخ الفلسفة ، لكنها كانت تبحث ضمن موضوعات أخرى مثل مباحث النفس والميتافيزيقيا والمنطق كما هي الحال في الفلسفة اليونانية عند أفلاطون وأرسطو وغيرهما^(١) ، ونظراً لمكانة نظرية المعرفة و أهميتها الخاصة، باعتبارها الأساس الذي يقوم عليه كل بحث فلسفي آخر في الحصول على المعرفة اللازمة وفهمه في إطار الواقع والأدلة ؛ ولفهم شئ ما يتطلب اليقين منه إزالة الشكوك حوله ، وبهذه الطريقة عندما يتم تأكيد مصادر المعرفة وأدواتها وأشكالها ونتائجها وإثباتها يمكن لصاحبها أن يدرك واقعه ويؤسس ما يسمى بالنموذج المعرفي ، وليست المعرفة (الإبيستيمولوجيا) في معناها المعاصر التي تهتم بالمعرفة العلمية فقط ، فنظرية المعرفة مهتمة بالشروط الذاتية للمعرفة بشكل عام ، وأما الإبيستيمولوجيا فهي تهتم بالشروط الموضوعية للمعرفة أي المعرفة العلمية في

→→→

كتاب في التصوف والأخلاق ، يُقال إنه لم يكن على وفاق تام مع السلطة المرابطية، توفي في مراكش عام (٥٣٦هـ) ؛ ينظر : الصفدي ، صلاح الدين أيبك (ت ٧٢٤هـ) : الوافي بالوفيات ، تحقيق أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى ، (بيروت ، دار إحياء التراث ، ١٤٢٠هـ / ٢٠٠٠ م) ج ٨ ، ص ٨٨-٨٩.

(١) انظر أدناه في نفس المبحث .

معناها الحديث والمعاصر^(١) ، و يجدر بنا ذكر تعريف نظرية المعرفة كما وردت في المعاجم اللغوية و الموسوعات الفلسفة ، ولمحة من تاريخها ؛

فنظرية المعرفة (Epistemology) هي كلمة مشتقة من اللغة اليونانية وتعني المعرفة ولها تاريخ طويل وغني ويتجاوز ظاهرة المعرفة البشرية. تبحث في مبادئ المعرفة الإنسانية ، وطبيعتها ، ومصدرها وقيمتها وحدودها ، وفي الصلة بين الذات المدركة والموضوع المدرك ، وبيان إلى مدى تكون تصوراتنا مطابقة لواقع الشيء المستقل عن الذهن الذي تناوله ، فالذات تعرف فقط بواسطة ظاهرة الوعي الباطن المباشر بمجرى التجربة ، وفي الإدراك الخارجي نعرف بواسطة الحواس الموضوعات العقلية أو الفيزيائية^(٢) .

ومن خلال مفاهيم فلاسفة الأندلس لنظرية المعرفة أمكننا تقسيمها لثلاثة اتجاهات :

اتجاه عقلي ويعتقد بأن العقل هو المصدر للمعرفة الحقيقية وهو قوة فطرية في الإنسان. أما الاتجاه الثاني فهو التجريبي الذي يعتقد أن العقل يولد صفحة بيضاء وأن ليس في العقل شيء إلا وقد سبق إدراكه بالحس أولاً ، والاتجاه الآخر هو الحسي ويقوم على القول بأن مصدر المعرفة هو العقل والحس معاً ، فبعض المعارف سابقة على التجربة مثل مفاهيم الزمان والمكان ، وبعضها تكون

(١) راجع عبد الحميد الكردي ، نظرية المعرفة ، (الرياض ، مكتبة المؤيد ، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م) ، ص ١٤-١٥ ؛ زكي نجيب محمود ، نظرية المعرفة ، (مصر ، المملكة المتحدة ، مؤسسة هنداوي ، ٢٠١٧م) ، ص ٩-١٤ .

(٢) م. م. م. معجم مجمع اللغة العربية الفلسفي ، صدر عن المجمع اللغوي بمصر (القاهرة ، طبع الهيئة المصرية العامة ، ص ٢٠٣ ؛ م. م. م. المعجم الوسيط ، صدر عن مجمع اللغة العربية بمصر ، (القاهرة ، طهران ، المكتبة العلمية ، د. ت) ، مادة نظر ؛ عبد الرحمن بدوي ، موسوعة الفلسفة ، ج ٢ ، ص ٥٢٤ .

بالتجربة، فالمعرفة تنتج عن اجتماع عاملين أحدهما صوري يرجع إلى العقل والثاني يرجع إلى الحس وزادت الصوفية التي أخذت بالحس والعقل عليهما بالذوق والكشف، أي أنهم لم يقتصروا على قوة إدراك واحدة، بل نهلوا من موارد الحس، وروافد العقل، وبوارق القلب، إلا أنهم جعلوا هذه القوى متفاوتة، فأدناها الحس، وأوسطها العقل، وأعلاها وأرقاها الذوق والكشف والإلهام والتي تسربت لهم بسبب انتشار كتب الإمام أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ / ١١١١ م) في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي^(١) ولكن كان لعلماء الأندلس العقلانيين نقد حول ترجيح الغزالي للمعرفة الفيضانية والكشفية في مفهومه لنظرية المعرفة .

فالمدرسة العقلية الأندلسية التي يعتبر ابن حزم (ت ٤٥٦ هـ / ١٠٧٤ م) أحد كبار روادها في القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي تعتقد في صدق العقل لأنه مناط التكليف وأنه الوحيد القادر على بناء الدليل البرهاني سواء في العلوم النظرية كالدينية مثل الفقه والتفسير وغيرها أو في العلوم العقلية كالرياضية والطبيعية ، لهذا نفهم موقفها المنتصر للعقل لأن من أبطل العقل أبطل النقل فلا سبيل لفهم النقل إلا بالعقل^(٢) .

(١) السهروردي ، يحيى بن حبش بن أميرك الحلبي (ت ٥٨٧ هـ) : حكمة الإشراق ، (بيروت ، دار المعارف الحكيمة ، ١٤٣٠ هـ / ٢٠١٠ م) ، ص ١٤-١٦ ؛ ابن رشد ، تهافت التهافت ، ٢٠٠٠ ، ص ٦٧ .

(٢) عبدالرحمن زيد الزنيد ، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي (دراسة نقدية في ضوء الإسلام) ، (الرياض : مكتبة المؤيد ، ١٤١٢ هـ / ١٩٩٢ م) ، ص ٥٨ ؛ أنور خالد الزعبي ، ظاهرية ابن حزم الأندلسي (نظرية المعرفة ومناهج البحث) ، (عمان : وزارة الثقافة ، ١٩٩٥ م) ، ص ٤٨-٤٩ .

رأى ابن حزم أن (المعرفة) تكون إما بالعقل الخالص أو بالحس بمفرده أو بالحس المصاحب للعقل. وهذا يعني أن ابن حزم يقسم المعرفة حسب أدواتها إلى ثلاث كفاءات مختلفة يمكن تقسيمها حسب أدوات المعرفة وهي الحس والعقل، والعقل مع الحس. أما الحواس فموضوعها الأشياء المحسوسة أي أشياء العالم. وأما العقل مع الحواس فموضوعها العالم الحسي أو التجريبي أي إنه العقل التجريبي الذي يمكننا من فهم ظواهر الطبيعة وقوانينها فهماً تجريبياً فالعقل الذي نستعمله للتعرف على ظواهر الكون والسموات والأرض وعلم الطبيعة بشكل عام ، يستخدم الحواس هنا بجانب العقل لأن الحواس خداعة ومحدودة المجال فمثلاً قد ترى العين السراب فتظنه ماء وترى الشيء من بعيد فتظنه صغيراً وهو في الأصل كبير، فالحواس ضرورة عند ابن حزم لأنها تمثل وسيطاً بين العقل والمسألة وكأنه يتجه في قوله إلى نظرية المعرفة لدى اليونانيين وخاصة أرسطو في توجهه الواقعي في نظرية المعرفة الذي يعتبر الحواس جواسيس العقل بقوله أنه " من فقد حساً ما فقد علماً ما " (١)، كما شملت رؤية ابن حزم للمعرفة على العقل التأويلي الذي يمارس فعل القراءة على النص الديني لأن النص لا يحمل معناه في ذاته وإنما يحتاج إلى الفهم، وهذه ممارسة عقلية أخرى ضرورة لبناء الدليل. فما يسمى بالدليل النقلي ليس إلا دليلاً عقلياً استنبطه العقل من فهمه للنص وتأويله له (٢) .

ومما يدعو إلى التساؤل ، تعارض ظاهرة ابن حزم مع استخدامه للعقل (التأويل) للوصول إلى المعرفة.

والواقع ؛ أن ابن حزم يجب على هذا التساؤل بقوله : " القول بالتأويل خلاف الأخذ بالظاهر بلا شك، ونحن لا نقول بالتأويل أصلاً إلا أن يوجب القول

(١) يوسف عدي ، العبارة لأرسطو ، ص ٢٤٥

(٢) ابن حزم ، الفصل ، ج ٢ ، ص ٣١١ - ٣١٧ .

به نص آخر أو إجماع أو ضرورة حس " (١) ، فكأنه يقر بالأخذ بالتأويل ولا يعتمد على ظاهر النصوص كما عرف عن مذهبه في حالات عدة ذكرها ؛ وهي وجود نص يجيز الأخذ به ، أو إجماع العلماء على التأويل ، أو ضرورة حسية توجب هذا التأويل .

إن العقل عند ابن حزم إذن أداة الفهم الإنساني وأداة المعرفة الوحيدة بكلية الوجود، وهي أداة قادرة على بلوغ الحقيقة واليقين، ويؤكد ذلك في قوله : " لا يصح شيء أصلاً إلا بالعقل ، أو بالحواس مع العقل ، أو ما انتج من ذلك " ، حتى في الشريعة فإنه يستعمل العقل فيقول: " إلى العقل نرجع في معرفة صحة الديانة ، وصحة العمل الموصولين إلى فوز الآخرة " (٢). فابن حزم ينتصر للعقل وينافح عنه فيبني بهذا توجهاً عقلياً شاملاً للوجود والنص الديني أيضاً لأن النص الديني بحاجة للعقل لفهمه واستنباط معانيه وأحكامه من جهة ولأن الإنسان بحاجة إلى النص الديني أيضاً لأن العقل وحده لا يقدر على معرفة كل شيء . إنها جدلية العقل والوحي في بناء معرفة بشرية متكاملة شاملة. وهو بذلك يتعارض مع الفلاسفة اليونانيين الذين يكتفون بالعقل الخالص دون العودة إلى الوحي.

ولما كان ابن باجة هو الفيلسوف الأندلسي الأول الذي جاء بعد الإمام الغزالي مباشرة، وإليه يرجع بدايات نقد اتجاهات الإمام الغزالي الفكرية، حيث قدم رؤية مختلفة ونقداً جدلياً حول نظرية المعرفة ومصادرها عند الغزالي، فقد قسم المعرفة إلى أربعة أنواع ؛ معرفة حسية وهي التي تعتمد على الحواس ويعتبرها أساساً في المعارف ومرحلة لا بد منها فيقول : " فإن الحس كمال أول ، وكماله

(١) ابن حزم ، رسائل ، ج ٣ ، ص ١٠٠

(٢) ابن حزم ، الفصل ، ج ٢ ، ص ٣١٧.

الأخير أمور غير محدودة بل هي بالذات غير متناهية ، وإنما تنتهي بالعرض " (١) فكل معارف الإنسان اليقينية تكون قد مرت بحواسه أو مرت بالحس المشترك مما يدل عليها كاسمها مثلاً ويمكن إدراكها عن طريق القياس وهو قياس عملية إدراك غير محسوسة على عملية إدراك محسوسة ، لكن ابن باجة يرى أن المعرفة الحسية لا يعتمد عليها لأنها قد تضلل الإنسان وهي منتشرة بين العوام ولا يثق بها إلا إذا اجتمعت فيها القوى الثلاث وهي الحس المشترك و المتخيلة والذاكرة ، و المعرفة الثانية فهي العقلية لأنها تركز على الاستدلال المنطقي وهذه المعرفة يختص بها الفلاسفة (٢) ، أما المعرفة الثالثة فهي الحدسية وتكون عن طريق الحدس وهي إدراك مباشر للأشياء تحدث دون استدلال منطقي أو القيام بأي نوع من التجارب العملية لكنه حدس يأتي الإنسان من غير إدراك عقلي (٣) ، أما الرابعة فهي معرفة إشرافية وهي مختصة بها الصوفية وهي عبارة عن كشوفات إلهية تحصل لأناس وصلوا لدرجة من النقاء أو أصحاب الفطرة السليمة ، ولكن ابن باجة رجح المعرفة العقلية في شرح نظرية المعرفة في كتابه (تدبير المتوحد) أثناء تحديد عناصرها ووسائلها والتمييز بينها هو من تصميم الإدراك العقلي ، و بين ما هو من تصميم الملكات الأخرى دون العقل وإن كانت ضرورية الاستقامة المعرفة العقلية ، فهو يرى أن ملكات المعرفة هي الذكاء والخيال والحس والذاكرة أما العقل فهو أعلاها مرتبة وأسمها منزلة وإذا تعددت ملكات المعرفة وتحددت وظائفها فيصبح بالضرورة لكل

(١) ابن باجة ، أبو بكر محمد بن يحيى الصائغ (ت ٥٣٣هـ) ، رسائل ابن باجة الإلهية ، حققها

ماجد فخري ، (بيروت ، دار النهار للنشر ، ١٩٦٨م) ، ص ١٤٨ .

(٢) ابن باجة ، أبو بكر محمد بن يحيى الصائغ (ت ٥٣٣هـ) : تدبير المتوحد ، (تونس ، سراس

للنشر ، ١٩٩٤م) ،

ص ٦٢ .

(٣) ابن باجة ، تدبير ، ص ٦٣-٦٤ .

منها خاصة ولكل موضوع أداته المعرفية ويسلم ابن باجة بأن أهم جزء في الإنسان هو العقل ، و يرى أن المعرفة الصحيحة إنما تكتسب عن طريقه به وحده تتحقق السعادة ، فقدس العقل ورأى أنه أسمى وأقوى ملكة في الإنسان التي يمكن أن ترفعه للمقام الأول ولم يتردد في الاعتقاد بأن العقل البشري يستطيع الوصول إلى الحقائق أو الصورة الكلية والبحث في العقل هو المرتبة الأولى فبالعقل يصل للإنسان إلى المعرفة الصحيحة والمعرفة المطلقة ، والسعادة تنال بالعقل والأخلاق مبنية على العقل ، ويستطيع الإنسان أن يصل بالعقل من أدنى الوجود المادية إلى أعلى درجات الوجود الإلهي فالأساس الذي يبني عليه ابن باجة هذا النوع من التفكير الفلسفي هو أساس مادي ويعتقد عن العقول أن هناك العقل الإنساني والفعل الفعال والعقل الكلي^(١) .

فيخلص ابن باجة إلى أن الطريقة المثلى لتحقيق المعرفة الصحيحة للإنسان هو النظر العقلي الخالص لأنه طريق العلم لما له من قيمة وفلسفة وهو الموصل إلى السعادة الحقيقية ماثلة في السكينة والأمان والطمأنينة ، فضلاً عن حصوله على لذة اليقين بإدراكه معاني جوهره الحقيقي و غايته بالتنقل والتغيير من حال إلى آخر على حسب قدرته ، و أصناف الغايات للمرء متعددة منها رضا الله بالعبادات ، ومنها المال والمتاع وما يتبعه من التلذذ بالدنيا ، ومنها المعرفة العقلية التي تصل به إلى العقل الفعال، الهادف إلى الاقتراب من الكمال الإلهي والابتعاد عن الماديات وكل هذا لا يدرك إلا بمعونة إلهية ، لذا بعث الله الأنبياء والرسل ليوجه العقل و يكمل علم الإنسان الناقص .

وليس المعرفة العرفانية والفيضانية على ما ذهب الغزالي والمتصوفة، ففي بيانه لمعنى المتوحد الذي اهتم به اهتماماً كبيراً كي يكون إنساناً فاضلاً في مدينة فاضلة،

(١) ابن باجة ، رسائل ، ص ١٤٨ .

ذهب إلى أن أحد معانيه أنه البالغ مرتبة الاتصال، "إن العقل يفهم منه ما يفهم من المعقول، وهو واحد غير متكرر، إذ قد خلا من الإضافة التي تتناسب بها الصورة في الهيولى، والنظر من هذه الجهة هو الحياة الآخرة، وهو السعادة القصوى الإنسانية المتوحدة" (١) .

أما الفيلسوف الثالث في المدرسة العقلية الأندلسية هو ابن رشد الحفيد (ت ٥٩٥هـ / ١١٩٨م) حيث عالج ابن رشد نظرية المعرفة في كثير من كتبه، لكن أكثرها بسطاً لهذه المسألة هو كتاب النفس، وعلى وجه الخصوص في مقالته في النفس الناطقة التي يمثل العقل فيها أسمى وأقوى القوى فيها، فالبحث في المعرفة عند ابن رشد لا ينفك عن البحث في الوجود - شأنه في ذلك شأن من سبقوه من فلاسفة الإسلام وغيرهم؛ ولكن المعرفة عندهم تبدأ حسية تجريبية، ثم ترقى في عالم المعرفة إلى أن تصل إلى العلوم العرفانية الكبرى القاتلة بالحدس والتجربة الصوفية غير أن ابن رشد لم يصل إلى هذه الغايات العالية (٢)، لكن المعرفة عند ابن رشد مختلفة حيث يقول: "إن القوم لما نظروا إلى جميع المدركات وجدوا أنها صنفان: صنف مدرك بالحواس، وهي أجسام قائمة بذاتها مشار إليها، وأعراض مشار إليها في تلك الأجسام" إذاً تبنى ابن رشد موقفاً معرفياً عقلانياً واقعياً، يقوم على توافر عنصرين أساسيين في تحقق المعرفة: العالم الخارجي الموضوعي بوصفه مادة المعرفة، والذات العارفة المتمثلة في الإنسان بعقله وحواسه وقلبه. وقد انعكست هذه الرؤية بوضوح في مختلف جوانب فلسفته، لا سيما في نزوعه نحو التفسير الطبيعي للظواهر، حيث يرى أن الطبيعة محكومة بقوانين ضرورية ثابتة، ينبغي فهمها في

(١) ابن باجة، تدبير المتوحد، ٢٩-٣١

(٢) عبد الرحمن التليي، ابن رشد الفيلسوف العالم، (تونس، المنظمة العربية للتربية والثقافة

والعلوم، ١٩٩٨م)، ص ٩١

ضوء عليها الذاتية، دون اللجوء إلى التفسيرات الخارقة أو الخارجية عن نطاق الطبيعة. وانطلاقاً من هذا المنهج، رفض ابن رشد أدلة المتكلمين في إثبات وجود الصانع، لأنها مبنية على منهج جدلي لا يبلغ مرتبة البرهان، كما رفض الطريق الصوفي لاعتماده على الوجدان والحال، ما يجعله غير صالح للتعميم. وفي المقابل، شدد على أن البرهان العقلي هو الوسيلة المثلى للوصول إلى الحقيقة، لكنه مقتصر على خاصة الناس من الحكماء وأهل النظر، بينما يجب مخاطبة عامة الناس بالأدلة الشرعية المستمدة من ظاهر النصوص الدينية. ومن هنا جاءت شهرة ابن رشد بوصفه "صاحب الحقيقتين": حقيقة الحكمة التي تخاطب النخبة العاقلة، وحقيقة الشرع التي توجه للعامة، كلّ بحسب طاقته واستعداده المعرفي^(١).

ومما لا شك فيه أن التضييق و التعثر في بدايات الفلسفة لم يمنع و يحد من خوض الفلاسفة لكثير من الموضوعات التي تمس الشريعة والوجود والكون وعلاقة المخلوق بالخالق وغيرها ، رغم محاولات السلطات الحثيثة بسبب مذهبي وديني ، أو خشيتها إحداث تغيرات أيديولوجية وفكرية تقلب المجتمع على السلطة وتخرجهم عن طاعتهم وولائهم . لكنها _ أي الفلسفة _ واصلت البحث والجدل في موضوعات شتى حتى وصلت إلى ما تخشاه السلطة وهي الفلسفة السياسية.

(١) ابن رشد ، أبو الوليد محمد بن أحمد (ت ٥٩٥هـ) ، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، تحقيق محمد عمارة ، (القاهرة ، دار المعارف ، د.ت) ، ص ٢٥ - ٣٠ .

المبحث الرابع

انعطاف فكر الفلاسفة الأندلسيين من نظرية المعرفة إلى الفلسفة السياسية

(الدوافع والنتائج)

ولما كان مفكرو الإسلام قد آمنوا بأن المعرفة حلقات متصل بعضها ببعض، ومؤثر بعضها في بعض ، فقد عكفوا على ثمرات عقول القدماء من فلاسفة اليونان والمسلمين ، يدرسونها، ويمحصونها، ويأخذون عنها، ويزيدون عليها، ويوصلون قواعدها، وينقبون عن أسرارها، ويفتشون عن جذورها، مما هداهم إليه البحث والنظر والاستدلال ، وكان للفكر الفلسفي الأندلسي شطحات عند ربطه بين نظرية المعرفة وبين الفلسفة السياسي .

والسؤال هنا كيف ربط فلاسفة المدرسة العقلية أو لماذا بين ربطوا بين نظرية المعرفة بالفلسفة السياسية ؟ وهل رأوا أن الفلسفة السياسية ولدت من رحم نظرية المعرفة ؟ وما الغاية من التفلسف السياسي لديهم كابن حزم و ابن باجة وابن رشد على مستوى علاقاتهم السياسية مع أصحاب السلطة من أمراء الطوائف أو المرابطين ومدى تقربهم منهم ؟ و لعلهم أرادوا ان يقتربوا في مفهومهم لنظرية المعرفة التي رجحوا فيها العقل وجعلوه ممهد وسبيل لكل شيء ، لذا ربطوا بين ترجيحهم للعقل وبين المبادئ التي يجب ان تقوم عليها المدينة الفاضلة فأروا ان للعقل دور معرفي وسياسي فاستحضروا في كتاباتهم أهمية الفلسفة في السياسية وأنه لا بد من الفلسفة أن تتيسر ولا بد للسياسية ان تتفلسف فالفلسفة والسياسية مرتبطان ارتباطاً عضوياً كارتباط الدماغ بالجهاز العصبي للإنسان ، وربما اتجهوا إلى الفلسفة السياسية بسبب أن الفلاسفة في القرون الثلاثة الأولى (٢-٤هـ / ٨-١٠م) تحاشوا في موضوعاتهم ومساعيهم الفلسفية ، التفلسف عن السياسة ونظام الدولة ، وركزوا على أطروحات علمية بعيدة عن السياسة ، ريثما يتم الاعتراف بأحقية إبداء الرأي

والمشاركة وقبول حرية الفكر ، خشية المنع والقمع والملاحقة، لكن عندما تهيأت الظروف انتقلت الفلسفة إلى أجواء السياسة .

والأمر الآخر الذي نود الإشارة إليه ؛ أن فلاسفة المدرسة العقلية الأندلسية جمعوا بين نظرية المعرفة والفلسفة السياسية في إطار مشروع فكري يسعى إلى التوفيق بين العقل والشريعة، وبين الفلسفة والسياسة، فالعلاقة بين المجالين تتجلى في مسائل عدة في مقدمتها ؛ اعتبار المعرفة أساس للحكم والسياسة فالمعرفة العقلية هي أساس الحكم الرشيد ، فالحاكم المثالي، في نظرهم هو الفيلسوف أو العاقل الذي يمتلك معرفة صحيحة عن طبيعة الإنسان والمجتمع فابن باجة مثلاً ، أفرد في كتابه (تدبير المتوحد) عن (الإنسان المتوحد) وهو الفرد الذي يسعى إلى الحقيقة بمعزل عن فساد المدينة الجاهلة، مما يكشف تلاحم الجانب المعرفي بالبعد السياسي في تفكيره ^(١) .

والمسألة الثانية تتعلق بالعقل والمدينة الفاضلة ؛ حيث تأثر هؤلاء الفلاسفة بأفلاطون والفارابي في فكرة المدينة الفاضلة، فالحاكم فيلسوفاً يعتمد على العقل والمعرفة، وليس على القوة أو العادات الاجتماعية فقط ، فابن رشد مثلاً شدد على أن الفلسفة لا تتعارض مع الشريعة، بل إنها أداة لفهم مقاصدها، وبالتالي فإن الحاكم يجب أن يكون عقلانياً ويستند إلى البرهان في إدارة الدولة ^(٢) .

وتفيدنا المصادر التاريخية بمسألة ثالثة وهي تمييز الفلاسفة بين المعرفة العامة والخاصة ؛ فابن طفيل في رسالته (حي بن يقظان) أظهر كيف يصل الفرد إلى

(١) انظر أدناه في نفس المبحث .

(٢) انظر أدناه في نفس المبحث .

الحقيقة بالعقل وحده، لكنه أشار أيضاً إلى أن العامة تحتاج إلى رموز دينية لتفهم الحقيقة، مما يعكس تمييزاً بين النخبة المفكرة والجمهور في السياسة^(١)، هذا التمييز يتضح في فكر ابن رشد، الذي رأى أن الفلاسفة يستخدمون البرهان، بينما يعتمد الفقهاء على النقاش والجدل، والعامة على الخطابة، وهو ما ينعكس في كيفية إدارة المجتمع سياسياً^(٢).

ومما يسترعي النظر أن مسألة التوفيق بين الدين والعقل في الحكم ؛ اعتبرها الفلاسفة الأندلسيون أمر مهم وضروري وذلك بأن الحكم العادل يجب أن يستند إلى العقل، ولكن دون إقصاء الشريعة كإبن حزم وإبن رشد اللذان دافعا عن استخدام المنطق والفلسفة لفهم الدين بشكل صحيح، ورأوا أن الفقيه والفيلسوف يمكن أن يتعاونوا لتحقيق العدالة^(٣). الواقع أن نظرية المعرفة والفلسفة السياسية في المدرسة العقلية الأندلسية متداخلتان من خلال اعتبار العقل أداة لفهم الحقيقة وإدارة المجتمع، والتمييز بين طبقات المعرفة وتأثيرها على الحكم، والتوفيق بين الفلسفة والشريعة لتحقيق مدينة عادلة تقوم على العقل.

من أوائل أعلام المدرسة العقلية الأندلسية الفقيه ابن حزم (ت ٤٥٦هـ / ١٠٦٤م) الذي لم يكن فيلسوفاً سياسياً بالمعنى التقليدي، لكنه قدّم آراءً سياسية مهمة من خلال كتاباته في الفقه، والأخلاق، والاجتماع، وتتجلى فلسفته السياسية

(١) ابن طفيل ، أبو بكر محمد بن عبد الملك القيسي (ت ٥٨١هـ): رسالة حي بن يقظان ، (

القاهرة ، مؤسسة هنداوي ، ٢٠١٧م) ، ص ٢٣ .

(٢) انظر أدناه في نفس المبحث .

(٣) ابن حزم ، أبو محمد علي بن أحمد (ت ٤٥٦هـ) ، الإحكام في أصول الأحكام ، تحقيق أحمد

محمد شاكر ، (د.م. ، د.ن. ، د.ت.) ، ج ٤ ، ص ١٤٧ .

بشكل خاص في كتابه (الإحكام في أصول الأحكام) ، حيث ناقش طبيعة السلطة، وأسس الحكم، والعلاقة بين الحاكم والمحكوم. أن البيئة السياسية في الأندلس، وما شهدته من صراعات داخلية، أثرت على فكر ابن حزم، فكان سعيه للإصلاح نابعاً من إدراكه لأهمية التماسك الاجتماعي والسياسي. كما تبرز آراؤه السياسية الحاجة إلى تطبيق الشريعة بطريقة تواكب الواقع، مع التأكيد على شرعية الحكم الشورى والعدل والمساواة ، وعلى الرغم من أنه لم يقدم نظرية سياسية متكاملة، فإن أفكاره تعكس موقفاً نقدياً تجاه الاستبداد، وتدعو إلى حكم قائم على الشريعة والمشاركة السياسية.

وفلسفة ابن حزم السياسية لم تكن مجرد تنظير فكري بعيد عن الواقع، بل جاءت كرد فعل مباشر على الأوضاع السياسية المتقلبة التي عاشها في الأندلس، خاصة في ظل عصر دويلات الطوائف في القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي تلك الفترة التي كانت مليئة بالاضطرابات والانقسامات السياسية التي أثرت بشكل عميق على آرائه ونقده للسلطة . ولفهم الرابط بين فلسفته السياسية والواقع الذي عاشه نستعرض المؤثرات للحوادث التاريخية ؛

وُلِدَ ابن حزم عام (٣٨٤هـ / ٩٩٤م) في زمن كانت فيه الخلافة الأموية في الأندلس قائمة^(١)، وشهد سقوطها عام (٤٢٢هـ / ١٠٣١م) كان هذا الحدث محورياً في تشكيل رؤيته السياسية فمثّل بالنسبة له نهاية للنظام المركزي القوي وبداية لفترة من الفوضى السياسية ، هذا الانهيار جعل ابن حزم يركز على أهمية وجود الإمام والخلافة كضرورة لحماية وحدة الأمة ومنع الانقسام ، فدعوته إلى ضرورة عودة

(١)، ابن حزم ، الإحكام ، ج ٤ ، ١٣٨-١٣٩

الخلافة جاءت كرد فعل مباشر على حالة الفوضى التي تلت سقوط الدولة الأموية^(١).

فبعد سقوط الخلافة دخلت الأندلس في مرحلة ممالك الطوائف، حيث انقسمت البلاد إلى دويلات صغيرة متناحرة، يحكمها أمراء متنافسون، كانت هذه الدويلات ضعيفة، وغالبًا ما تحالفت مع القوى النصرانية في شمال البلاد ضد بعضها البعض ؛ هذه الانقسامات عمقت في ابن حزم قناعته بأن التفكك السياسي يؤدي إلى الضعف والانحيار و انتقاداته الحادة للحكام كانت نتيجة مباشرة لرؤيته كيف أدى طمعهم الشخصي في السلطة إلى تدمير وحدة الأندلس^(٢). لهذا السبب كان يُشدّد على أهمية الوحدة والشورى، و رفض العصبية القبلية والوراثة كان أيضًا ردًا على الطريقة التي تولى بها ملوك الطوائف الحكم بناءً على أهوائهم ومصالحهم^(٣).

أما الفساد السياسي كما رآه كان يتركز بتحالف أمراء الطوائف مع القوى الإسبانية الذين لم يكتفوا بالقتال فيما بينهم، بل تحالفوا مع القوى المسيحية كمملكة قشتالة، ودفَعوا لها الجزية مقابل دعمها لصراعاتهم الداخلية ، هذا جعل الوضع أكثر سوءًا، وأدى في نهاية المطاف إلى سقوط طليطلة في يد المسيحيين عام (٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م) وهو حدث كارثي للأندلس ، فابن حزم رأى أن الحاكم الذي يظلم بلاده أو يتحالف مع أعداء الأمة يفقد شرعيته^(٤)، فصب جام غضبه ضد هؤلاء الأمراء الذين

(١) ابن حزم ، أبو محمد علي بن أحمد (ت ٤٥٦هـ) ، رسائل ابن حزم الأندلسي ، تحقيق

إحسان عباس ، (عمان ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، د.ت) ، ج ٣، ص ١٧٣.

(٢) ابن حزم ، رسائل ، ج ٣، ص ٣٢.

(٣) ابن حزم ، رسائل ، ج ٢، ص ١٩

(٤) ابن حزم ، الإحكام ، ج ٤ ، ص ١٣٩-١٤٠

خذلوا أمتهم فدعوته إلى العدالة والكفاءة والفضيلة كانت شرطاً للشرعية في فلسفته السياسية ، وهي مستوحاة من خيبة أمله في حكام الطوائف الذين خالفوا كل هذه المبادئ.

لم يكن ابن حزم مراقباً للأحداث فحسب ، بل كان جزءاً منها فقد شغل مناصب سياسية رفيعة في بداية حياته، حيث كان مقرباً من الحكم الأموي. ولكن بعد سقوط الخلافة، تعرض للنفي والاضطهاد، وانتقل بين مدن الأندلس بحثاً عن الأمان^(١).

هذه التجربة الشخصية جعلته يدرك قيمة النزاهة وضرورة محاسبة الحكام ، كما أن شعوره بالظلم والاضطهاد الشخصي كان له أثر كبير في تعزيز مواقفه الناقدة للسلطة، ودعوته إلى استقلالية الفكر وعدم الخضوع للحكام الظالمين. فالمعرفة اليقينية (البرهانية) وحدها تؤسس للمواقف والأحكام فالظن والتقليد يرهما مصدر للخطأ والانحراف ويجب رفضهما في الدين والسياسة معاً ، فابن حزم يعتبر من أبرز من دافع عن اليقين العقلي والنقلي ، ورفض بشدة الانقياد للآراء الموروثة سواءً في الفقه أو العقيدة أو الحكم^(٢).

أما نقده اللاذع للعلماء المقربين من السلطة في زمن ملوك الطوائف ، فكان لأن كثير منهم تواطؤوا مع الحكام فدعموا سياساتهم الفاسدة مقابل المناصب أو المال ومنحوهم الشرعية الدينية ، لذا هاجمهم ابن حزم بشراسة معتبراً أن الفقيه يجب أن يكون صوت الحق وليس أداة في يد السلطة ، هذا الموقف يظهر في

(١) ، ابن حزم ، الإحكام ، ج ٤ ، ص ١٥٢-١٥٣

(٢) ، ابن حزم ، الإحكام ، ج ٤ ، ص ١٥٨

كتاباتهِ حيث يُشدد على دور العلماء في مراقبة الحكام وعدم السكوت عن الجور ، وعدم التخلي عن مسؤولياتهم الأخلاقية والمشاركة السياسية^(١).

واسخلاً لما سبق ؛ فإن العلاقة بين نظرية المعرفة والفلسفة السياسية عند ابن حزم هي اليقين في المعرفة تساوي يقين في السياسة ، و رفض الظنون في المعرفة هو رفض الاجتهادات الظنية أو الأعراف المجحفة والممارسات الجائرة في الحكم (كالتقدير الشخصي أو المصالح المتغيرة)، واعتبر أن السياسة الشرعية يجب أن تكون يقينية المصدر، قائمة على النصوص القطعية . فالعقل أداة فهم وليس سلطة مستقلة في المعرفة، فالعقل عنده يخدم فهم النصوص، لكنه لا يتجاوزها، وفي السياسة الحاكم يستعمل العقل في تطبيق الشريعة ويجب أن يلتزم بالقوانين الإلهية فقط ، و لا يشرّع قوانين جديدة ، أما نقد التقليد في الفكر والسياسة فهو كانتقاده التقليد في العلوم والفقه ، و انتقاده أيضاً التقليد في الحكم الوراثي والمستبد فعلى الرغم من تأييده للخلافة، لكنه انتقد بعض مظاهر الحكم الوراثي، خصوصاً عندما يتحول إلى سلطة منحرفة تحيد عن جادة الحق والشرع^(٢)، فكما رفض التأويل العقلي للنصوص الشرعية، رفض أيضاً الاجتهادات السياسية التي تخضع للأهواء و تتجاوز الشريعة ، بهذا يكون قد وضع أساساً فكرياً للحكم العادل القائم على المعرفة اليقينية فالإنحراف المعرفي يولد انحرافاً سياسياً من وجهة نظره وهو ما يجعله نموذجاً فريداً بين فلاسفة الأندلس.

وقاسم ابن باجة (ت ٥٣٣هـ / ١١٣٩م) فيسلفنا الظاهري ابن حزم في بعض ما طرحه لكن بنسق جديد نأى فيه عن التصريح واكتفى بالتلميح لإيصال أفكاره و

(١)، ابن حزم ، الإحكام ، ج ٤ ، ص ١٥٥-١٥٧

(٢)، ابن حزم ، رسائل ، ج ٣ ، ص ٢٢٩ .

لتحقيق أهدافه ؛ ففي كتابه (تدبير المتوحد) دعى إلى تحقيق التوازن بين العقل والغريزة في السلوك السياسي فهو يميز بين الأشخاص الذين يعتمدون على الصور الحسية فقط (ويمثلون الجهل أو البلادة) وأولئك الذين يستفيدون من الصور الروحانية والعقلية (ويمثلون الحكمة والفتنة) في الفلسفة السياسية، وشدد على ربط هذه الفكرة بأهمية العقل في اتخاذ القرارات السياسية، مقابل التأثير بالعواطف أو الغرائز^(١) ، و عالج قضايا فلسفية وأخلاقية عميقة تتعلق بالفرد وعلاقته بالمجتمع، ركّز على مفهوم الإنسان الذي ينغزل فكرياً لتحقيق الكمال العقلي والأخلاقي. فمفهوم المتوحد عنده ليس بالضرورة شخصاً يعيش في عزلة جسدية، بل هو من يفصل فكرياً وعقلياً عن المجتمع الفاسد ، ويهدف المتوحد من تلك العزلة إلى تحقيق الكمال العقلي والأخلاقي بعيداً عن المؤثرات السلبية التي تفسد الروح والعقل^(٢) .

وفي ضوء رؤيته للعلاقة بين الفرد والمجتمع رأى المجتمعات الفاسدة قد يكون من الصعب على الفيلسوف أو الإنسان العاقل أن يعيش فيها دون أن يتأثر سلباً ، وطرح فكرة أن المتوحد يمكن أن يعيش بين الناس لكنه لا يكون مثلهم، أي أنه يكون واعياً لمساوئ المجتمع ولكنه لا ينخرط فيها^(٣) .

واللافت للنظر أن ابن باجة يقدم في (تدبير المتوحد) رؤية فلسفية حول كيف يمكن للإنسان العاقل أن يعيش في مجتمع غير مثالي دون أن يفسد، وذلك من خلال العزلة الفكرية والتحرر من المؤثرات السلبية والسعي لتحقيق السعادة العقلية

(١) ابن باجة ، تدبير المتوحد ، ص ٧٥-٧٧

(٢) ابن باجة ، تدبير ، ص ١١-١٤

(٣) ابن باجة ، تدبير ، ص ١٥-٢٠

والأخلاقية. إنها دعوة إلى التفكير النقدي والحياة الفاضلة، حتى وإن اضطر الإنسان إلى الابتعاد عن السائد (١)

والسعادة الحقيقية عند الفيلسوف مرتبطة بالكمال العقلي، حيث يرى أن
الإنسان لا يكون سعيداً حقاً إلا إذا تمكن من تحقيق الانسجام بين عقله وأخلاقه ،
فالسعادة الحقيقية لا تعتمد على المتع الحسية أو الماديات كما رأى ، بل على التأمل
الفلسفي والارتقاء بالروح والعقل فانتقد الصوفيين في تصورهم للسعادة القصوى
فقال: "شاهد العجب من فعلها وهذا هو الذي ظنه الصوفيون غاية قصوى للإنسان...
فإدراكها بالعرض لا بالذات، ولو أدركت لما كان منها مدينة ولبقي أشرف أجزاء
الإنسان فضلاً لا عمل له" (٢).

ولا يغفل ابن باجة عن التمييز بين العامي و الفيلسوف أو ما يطلق عليه (
الحكيم) فالمجتمع مكوّن من نوعين من الناس كما يعتقد ؛ العامة الذين يعيشون
وفق العادات والتقاليد دون تفكير عميق، و الحكماء أو الفلاسفة الساعين للوصول
إلى الحقيقة ويتبعون منهجاً عقلياً في حياتهم ، أما المتوحد هو من يسلك طريق
الفلاسفة، لكنه قد يضطر للعزلة الجزئية بسبب صعوبة تحقيق أفكاره داخل المجتمع
(٣)

أما فلسفته السياسية في مصنفه المشار إليه فيتناول فيها قضايا فلسفية
سياسية من زاوية نقدية، حيث يناقش طبيعة الحكم والبيئة الفاسدة ، وموقف

(١) ابن باجة ، تدبير ، ص ٢٣ - ٢٥

(٢) ابن باجة ، تدبير ، ص ٢٧ - ٣٠

(٣) ابن باجة ، تدبير ، ص ٣٠٣٤

الفيلسوف أو الفرد العاقل من السياسة والسلطة. في مقدمتها نقد المجتمع السياسي الفاسد كما يرى ، فالمجتمعات السياسية تعاني من الفساد والظلم ، مما يجعل من الصعب على الفيلسوف أو الإنسان العاقل أن يحقق كماله داخلها ، و أن الدولة التي لا تقوم على العقل والفضيلة تقود أفرادها إلى حياة غير فاضلة، وتمنع تطور الفكر الفلسفي.

وقضية أخرى يؤصل فيها لمفهوم الحاكم الفاضل و (المدينة الكاملة) كما اسمها بدل الفاضلة ^(١) ويفرق بين المدن وأنواعها وغاياتها ، فأفعال الإنسان إذا كانت غايتها تهذيب النفس وتعقل الموجودات وفهم نظام الكون ، لا تكون غايته المتعة أو المنفعة المادية ، بل الفضيلة والمعرفة ، وأما في سائر المدن الأربع ^(٢) فإن كل واحد من أهل المدن تؤثر عليه في الغاية ويتطبع بملذاتها ، وهنا يظهر تأثير الفارابي في تقسيمه للمدن (المدينة الفاضلة والمدن غير الفاضلة) وكيف تختلف غايات الأفراد تبعاً لطبيعة المدينة التي ينتمون إليها ^(٣)

(١) المدينة الكاملة (الفاضلة) هي مجتمع مثالي تسود فيه الفضائل والقيم العليا مثل الحكمة، والعدالة، والشجاعة، والاعتدال. هذا المجتمع يُدار بحكمة ويقوده حاكم فاضل أو "رئيس المدينة الفاضلة" الذي يتمتع بمعرفة عقلية وروحية تامة ؛ انظر : عبدالرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة ، ج ١ ، ص ١٧-١٨ .

(٢) أنواعها (بناء على تصنيفه): ١- المدينة الجاهلة: لا تعرف الفضيلة ولا تطلبها أصلاً ، ٢- المدينة الفاسقة: تعرف الفضيلة لكنها تختار غيرها ، ٣. المدينة الضالة: تعتقد أنها تسعى إلى السعادة، لكنها في الواقع تسير في اتجاه خاطئ.

٤. المدينة المبدلة: كانت فاضلة ثم فسد حالها وتغير نظامها. أما مظاهرها: فهي تغليب الشهوات على العقل. انتشار الظلم والفساد. سيطرة الآراء العامة والتقليد بدل البرهان. اضطهاد الفلاسفة والعلماء ؛ ينظر : ابن باجة ، تدبير ، ص ٥٠- ٥٥ .

(٣) ابن باجة ، تدبير ، ص ٥٠- ٥٥

كما لا يخفى تأثير الفلسفتين الإسلامية و الأفلاطونية على فلسفة ابن باجة حيث يرى أن العالم الحسي مؤقت، بينما الكمال الحقيقي يوجد في العقل ، و يشبه فكرة أفلاطون عن المدينة الفاضلة فيما يرمي إليه من فكر فلسفي للمدينة ونظامها السياسي ، لكنه يعترف بأن تحقيقها في الواقع قد يكون مستحيلاً، لذا يختار طريق العزلة الفكرية كحل للفيلسوف ، ورغم تأثره بأفكار الفارابي حول المدينة الفاضلة، لكنه أكثر واقعية وتشاؤماً، حيث رأى أن تحقيق مدينة فاضلة أمر نادر أو شبه مستحيل، وإذا تحقق شئ من المستحيل لقيام المدينة الكاملة فابن باجة أقرب إلى الواقعية من مخطط أفلاطون والفارابي لأنه جعل صلاح الفرد وما يكون عليه من فضائل طريق للمدينة الكاملة ^(١) ، ويؤكد (حسن حنفي) هذا المعنى فربما أراد ابن باجة القيام بخطوة إلى الوراء من أجل التقدم خطوة إلى الأمام، بالعودة إلى الفرد من أجل التوجه إلى الجماعة حتى تصبح المدينة الكاملة ممكنة التحقيق ^(٢) ومن ضمن فلسفة ابن باجة السياسية اعتقاده بأن المتوحد هو نتاج المدينة الفاضلة أو تعبير عن كمالها. فإذا كانت المدينة الفاضلة تهدف إلى مساعدة الأفراد في تحقيق الكمال، فإن المتوحد هو الشخص الذي بلغ هذا الكمال وأصبح قادراً على الاستقلال الروحي ، و إذا تعذر وجود المدينة الفاضلة في الواقع، فإن المتوحد يمثل الخيار الفردي الأمثل لتحقيق السعادة والفضيلة بعيداً عن المجتمع الفاسد^(٣).

ولذا يعزي ابن باجة عزلة الفيلسوف عن السياسة بسبب غياب الحاكم الفاضل، فلا يمكن للفيلسوف أن يمارس دوره داخل الدولة . فالحاكم المثالي من وجهة نظره

(١) ابن باجة ، تدبير ، ص ٥٠ - ٥٥

(٢) حسن حنفي ، "من النقل إلى الإبداع " التحول ، مج ٢ ، الإسكندرية ، دار قباء للنشر والتوزيع ، ٢٠٠١م ، ص ١٧٧ - ٥٥ .

(٣) ابن باجة ، تدبير ، ص ٧٧ - ٨٥

يجب أن يكون فيلسوفاً أو شخصاً يملك عقلاً متكاملًا وفضائل أخلاقية، ولكن في الواقع ، معظم الحكام لا يمتلكون صفات الحكمة أو الفضيلة، بل يسعون وراء المصالح الشخصية والسلطة ، فهناك فرق بين الحكمة الحقيقية والحكمة الظاهرة، وكيف أن الجمهور قد يخلط بين الخداع والمكر والحكمة الحقيقية التي تعتمد على الفضيلة بقوله: “وهذه وأصنافها يعظم موقعها في السير الموجودة، حتى يظن بالعارف بها الحكمة ويظن أنها هي الحكمة ويرى الجمهور فيها وكثير من خواص أمثال هذه المدن أنها التعقل الذي يذكره أرسطو في السادسة، فإذا سمعوا ما شرطه في التعقل من كون المتعقل فاضلاً نبت أذهانهم عن ذلك.”^(١)

فهذا لا يعني الهروب الجسدي للفيلسوف دائماً، بل الانفصال الفكري عن النظام الفاسد مع مواصلة البحث عن الحقيقة ، إزاء ذلك يدبر المتوحد نفسه فهو يدير نفسه بنفسه، دون أن يكون تابعاً للنظام السياسي الفاسد فهو يعتبره تدبير صادق لأنه نابع من العقل والحكمة ويهدف إلى تحقيق السعادة الذاتية للفرد (المتوحد)، والتدبير الذي يتسم بالمكر والرياء والنفاق ويعتمد على الخداع والظواهر الزائفة لتحقيق السعادة في المجتمع أو المدينة فهو غير صالح وكاذب على حد قوله. فهو يميز هنا بين تدبيرين الصادق والكاذب ، كما يشير إلى نقاش فلسفي حول مدى مشروعية استخدام الخداع في السياسة حيث قال “إذ ليس نقصد إحصاء أصناف التدبير بل إنما نقصد التدبير الصادق، لأنه أفضل التدبير، ولأنه قد يمكن أن ينال المتوحد السعادة الذاتية به ”^(٢) ، فضلاً عن طبيعة الخير والشر في الفعل الإنساني تكون خيرة أو شريرة بحسب السياق، مثل استخدام السموم كعلاج في حالات مرضية ، ويمكن ربط هذه الفكرة في الفلسفة السياسية،

(١) ابن باجة ، تدبير ، ص ٣١-٣٤

(٢) ابن باجة ، تدبير ، ص ٣٦-٤٤

بمفهوم النفعية أو البراغماتية، حيث تُقيم الأفعال بناءً على نتائجها وليس على طبيعتها المطلقة .

ويعتبر ابن باجة التربية والتعليم كوسيلة للارتقاء السياسي فالإنسان يرتقي من خلال استيعاب المعقولات وتطوير الصور الروحية. في الفلسفة السياسية، هذا يبرز أهمية التعليم في تكوين المواطن الصالح، وأثره في بناء مجتمع سياسي سليم^(١).

وإذا تلك نظريته للحاكم فكيف يرى علاقة الحاكم بالمحكومين ؟ يعتقد ابن باجة أن السلطة السياسية الفاسدة تؤثر سلباً على أخلاق الناس، حيث يتم دفع الأفراد إلى تبني قيم غير عقلانية ، فالحاكم إذا لم يكن عادلاً وفاضلاً، فإنه ينشر الجهل ويقمع الوعي ويكرس الطغيان بدلاً من تحقيق الخير العام ويرجع انحراف الناس عن الفضيلة إلى النظام السلطوي الديكتاتوري وسياسته ، ومن خلال تلك القضايا ربط ابن باجة بين الرياء كظاهرة نفسية وسلوكية وبين العمل السياسي الذي قد يعتمد على المظاهر والخداع لتحقيق غايات معينة ، وهو يتعلق بالفلسفة الأخلاقية والسياسية، وعرج على خاصية من خصائص القيادة الجيدة ؛ وهي التي تفتح حوار سياسي وفلسفي بينما جمهور الناس يفضلون السطوة و المظهر من سلاح ورجال في أحايين كثيرة على الحزم والفضيلة والعدالة فيقول “ولذلك يفضلهم قوم معاوية على علي بن أبي طالب رضي الله عنه في الحزم، فإذا تعقب ذلك كله ظهر أن الأمر بخلاف ما ظنوا”^(٢) ، فهو ينتقد فساد الذوق لدى الجمهور في عدم

(١) ابن باجة ، تدبير ، ص ٧٥-٨٧

(٢) ابن باجة ، تدبير ، ص ٣٦-٤٤

إدراكهم لشخصية الفيلسوف أو الإنسان الكامل كما يرى هو علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، فالناس يميلون للأغنى والأقوى عن الأعلّم والأعقل ^(١) .

وتماشياً مع ما تم ذكره فيتشابه ابن باجة مع أفلاطون في نقده للمجتمع السياسي الفاسد، لكنه لا يؤمن بإمكانية بناء "جمهورية فاضلة" مثل أفلاطون ، بينما يتفق مع الفارابي في أن الحكم يجب أن يكون بيد الفلاسفة، لكنه يرى أن هذا نادر الحدوث، مما يجعله يختار طريق التوحيد بدلاً من العمل السياسي ويكمن الحل السياسي عند ابن باجة بأن لا يقترح إصلاحاً سياسياً مباشراً، بل يكمن الحل في تحقيق الفضيلة على المستوى الفردي من خلال الفلسفة والعقل والعزلة عندما لا تكون الظروف مواتية لحكم عادل، فالحل هو أن يحافظ العاقل على فكره الفاضل دون الانخراط في الفساد السياسي ، و يمكن أن يعيش الإنسان داخل المجتمع لكنه يحتفظ باستقلاله الفكري والأخلاقي، وهذا هو جوهر "تدبير المتوحد". فالفلسفة قد تستهدف تغيير الواقع تماماً مثل السياسة، ولكن الفرق الأساسي يكمن في الأدوات ؛ فالفلسفة تعتمد على العقل كأداة للمعرفة وللتناقش، بينما تعتمد السياسة بشكل كبير على القوة بأشكالها المختلفة .

ويبقى السؤال المهم ماهو الفساد أو الخلل الذي رآه ابن باجة في الدولة المرابطية ؟ مع أنه اشتغل بمناصب سياسية رفيعة خلال حكم المرابطين ، وأبرزها منصب الوزير في غرناطة ؟ ففلسفته السياسية حملت بين طياتها نقداً للوضع السياسي والاجتماعي السائد في عصره ، فضلاً عن اعتقاده أن الفيلسوف يجد نفسه في كثير من الأحيان مضطراً إلى الانعزال عن مجتمع يراه فاسداً من أجل تحقيق الكمال العقلي، ويمكن اعتبار هذا الميل نحو العزلة نوعاً من النقد الضمني للأنظمة

(١) ابن باجة ، تدبير ، ص ٤٥-٥٥

السياسية القائمة آنذاك، بما في ذلك دولة المرابطين التي كان جزءاً من إدارتها. و تجلّى هذا الموقف النقدي بجلاء في مؤلفه (تدبير المتوحد) كما رأينا على الرغم من أنه أثر الغموض ، لكنه حمل تفاعل معقد بين تجربته الشخصية كمسؤول سياسي وبين رؤيته الفلسفية التي تنتقد الواقع السياسي والاجتماعي المتردي . دفعه هذا التناقض إلى التأكيد على السعادة الفردية والعزلة كوسيلة لتحقيق الكمال العقلي، بعيداً عن فساد الحياة العامة ومظاهرها ، التي تركزت في عدة جوانب ؛ الانشقاقات والنزاعات السياسية حيث اتسمت تلك الفترة بانتشار الصراعات العنيفة والانقسامات بين القوى المختلفة، مما أدى إلى عدم الاستقرار السياسي والاجتماعي في الأندلس، منها الثورات المحلية ضد الحكم المرابطي في عهد الأمير علي بن يوسف بن تاشفين (٥٠٠ - ٥٣٧هـ / ١١٠٦ - ١١٤٢ م) ، وظهور حركات تمرد في مناطق مختلفة من الأندلس تفاوتت أسبابها بين رفض السلطة المركزية المرابطية و بين السعي لتحقيق استقلال ذاتي، كتلك التي اندلعت في بلنسية حيث ثار أهلها ضد حاكمهم يحيى القادر بن ذي النون (٤٦٧ - ٤٧٨هـ / ١٠٧٥ - ١٠٨٥ م) ، مما أدى إلى مقتله وتدخل المرابطين لإعادة السيطرة على المدينة ، كما أن التوترات مع القوى المسيحية في الشمال مثل قشتالة وأراغون وتهديداتهم المستمرة أضافت عباً و تطلبت جهوداً عسكرية مستمرة للدفاع عن حدود الأندلس والحفاظ على مكتسبات النصر إبان إسقاط دويلات الطوائف ، هذه الأحداث المتتالية أجبت الأوضاع وقوضت السلطة وأوهنت المجتمع^(١).

(١) مؤلف مجهول ، الحل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية ، تحقيق سهيل زكار وعبدالقادر زمامة ، (الدار البيضاء ، دار الرشاد الحديثة ، ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م) ، ص ٩٨ ؛ ابن سعيد ، علي بن موسى (ت ٦٥٨هـ) : المغرب في حلى المغرب ، تحقيق شوقي ضيف ، (القاهرة ، دار المعارف ٢٠٠٩م) ، ج ٢ ، ص ٤٣٨ ؛ ابن عذاري ، البيان ، ج ٣ ، ص ٥٨٩ .

ومن مظاهر الخلل التي يعتقد بها ابن باجة إشراك الفقهاء في القرار السياسي والإداري فلقد لجأ حكام المرابطين إلى تعزيز سلطتهم بالاعتماد على الفقهاء ، كي يضيفوا شرعية على حكمهم من خلال توظيف الفقه الديني مما أدى إلى التضيق على الفلاسفة والنخبة المفكرة الذين كانوا ينادون بحرية الفكر واستخدام العقل في معالجة القضايا السياسية والاجتماعية ، و قمع الفكر الفلسفي وتراجع العقلانية أفضى إلى هيمنة الفكر التقليدي وانحسار التفكير النقدي والإبداعي^(١).

إذاً ؛ بهذا عبر ابن باجة عن رفضه لهذه الأوضاع، ودعى للعودة إلى الفكر العقلاني كوسيلة لتخليص المجتمع من الانحرافات والفساد والارتقاء به نحو النزاهة حتى تحقيق التوازن بين العقل والسياسة .

شارك ابن رشد الفيلسوفان ابن حزم وابن باجة في رؤيتهما ، فلا ريب بأنه من أعظم المفكرين في التاريخ الأندلسي وأحد أبرز فلاسفة العصور الوسطى ، فلقد ترك بصمة مميزة في الفكر السياسي، و قدم رؤية متكاملة حول الحكم العادل، والعلاقة بين الدين والسياسة، ودور العقل في تنظيم الحياة العامة. واعتمدت فلسفته السياسية بشكل كبير على تأثره ببيئة سياسية مضطربة وثقافة غنية متعددة الأبعاد، مما جعله يبتكر فكراً سياسياً نقدياً يهدف إلى التوفيق بين الدين والفلسفة، ويدعو إلى إصلاح الأنظمة السياسية بما يضمن العدالة والحرية ، حيث عاش ابن رشد في زمن دولة الموحدين (٥١٤ - ٦٧٤هـ / ١١٢٠ - ١٢٧٥ م) ، وهي فترة شهدت تناقضات كبيرة بين الدعوة إلى الإصلاح الديني وبين الاستبداد السياسي الذي مارسه

(١) انظر أعلاه مبحث (طور النضج والقوة) .

سلاطين الموحدين ^(١) ، ففي البداية كان ابن رشد مقرباً من البلاط الموحدي، لكنه لاحقاً تعرض للنفي والاضطهاد بسبب أفكاره الفلسفية ^(٢) ، كما اعتمد على تفسيره لنظريات أفلاطون وأرسطو، لكنه أعاد صياغة هذه الأفكار بما يتناسب مع الفكر الإسلامي ، وأهم أفكاره التي تتناول هذه القضايا الفلسفة السياسية ؛ تأثره بأفلاطون في فكرة الحاكم الفيلسوف فعد أن أفضل الحكام هم الفلاسفة، لكن مع تعديلات تتناسب مع الفكر الإسلامي ؛ فرأى أن الحاكم المثالي هو الذي يجمع بين العقل والحكمة والتقوى والعدل ففي كتابه (فصل المقال) رأى أن الفقيه الحق هو الذي يجمع بين المعرفة بالشريعة والعلم بالحكمة، لأن كليهما طريق إلى الحقيقة ، فكأنه يدعو إلى وجوب أن يكون الحاكم عالماً بالشريعة والعقل معاً ، فأهم ما يميز فكر ابن رشد السياسي هو التركيز على الحاكم الذي يُعد الرأس المدبر للمدينة الفاضلة ، ففي أكثر من موضع يحلل شخصية الحاكم والغاية من وجوده وصفاته وعلاقته بالرعية، ورأى أن السياسة الصالحة لا تكون إلا إذا كان الحاكم يعترف بدور الفلسفة ، فهو يرفض الفصل التام بين الدين والسياسة، لكنه يرفض أيضاً استغلال الدين لتبرير الاستبداد ^(٣) ، ورأى أن الشريعة هدفها تحقيق العدالة، والعقل هو الوسيلة لفهمها

(١) من تلك التناقضات أن خلفاء الموحدين يجبرون الناس على تعلم العقيدة الموحدية التي وضعها ابن تومرت ومن يخالف يعاقب بشدة ، وكانوا منفتحين على الفلسفة ثم انقلبوا عليها خشية المعارضة فضلاً عن التحول السياسي للموحدين من الزهد إلى الترف ومن القوة إلى الاستبداد ؛ للاستزادة ينظر ابن خلدون ، المقدمة ؛ المقري ، نفع الطيب

(٢) ينظر مبحث نظرية المعرفة في القرنين السادس والسابع الهجريين لدى فلاسفة المدرسة العقلية .

(٣) ابن رشد ، فصل المقال ، ص ٣٢ - ٣٦ ؛ ابن رشد ، أبو الوليد محمد بن أحمد (ت ٥٩٥هـ) ، تلخيص السياسية لأفلاطون (محاورة الجمهورية) ، (بيروت ، دار الطليعة ، ١٩٩٨م) ، ص ١١٩ - ١٢٢ .

وتطبيقها و في هذا أفصح عن وجهه نظره فقال : “الحقيقة لا تعارض الحكمة ، بل تتكامل معها فالشريعة حق والحكمة حق ، ولا يمكن للحق أن يناقض الحق”^(١) وهي قناعة تعكس موقفه بأن الفلسفة السياسية يجب أن تخدم أهداف الشريعة في تحقيق العدالة، وليس العكس.

ويؤكد على أهمية العقل في الحكم ، بل اعتبر إنه كان من أشد المدافعين عن دور العقل في الحياة السياسية والاجتماعية ، و أن على الحاكم أن يعتمد على التفكير العقلي وليس على الأهواء أو التقاليد العمياء، ففي شرحه (لسياسة أرسطو) يبرهن بأن العقل هو الأداة التي بها يُفرّق بين الحاكم العادل والحاكم الظالم، فبغير العقل يصبح الحكم عبثاً^(٢) ، وحذر من الجهل وأثره على السياسة ورأى أن المجتمعات التي يحكمها الجهلاء محكوم عليها بالإنحدار، وهذا يفيد بخيبة أمله في التحولات السياسية في الأندلس، حيث انقلب الحكم الموحيدي على الفلاسفة وأصبح أكثر تقليدية فأبدى ابن رشد امتعاضه قائلاً “وإذا كانت الشريعة نطقت به ، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً”^(٣) ، وأضاف " وإذا كانت الشريعة حقاً وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق فإننا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع

(١) ابن رشد ، أبو الوليد محمد بن أحمد (ت ٥٩٥هـ) : تهافت التهافت ، (بيروت ، المكتبة

العصرية ، ١٤٣٥هـ / ٢٠١٤ م) ، ص ١٥٨ - ١٥٩

(٢) ابن رشد ، أبو الوليد محمد بن أحمد (ت ٥٩٥هـ) : الضروري في السياسة (مختصر كتاب

السياسة لأفلاطون) ، ترجمة أحمد شحلان ، (مكتبة الإسكندرية ، مركز دراسات الوحدة العربية

، ١٩٩٨ م) ، ص ٤٤-٤٦ .

(٣) ابن رشد ، فصل المقال ، ص ٣٢ .

، فإن الحق لا يضاد^(١) ، وكأنه أراد الربط بين استحقاق الفلسفة وما لها من دور في الشريعة لأنه كليهما في مسلك الحق وما لتهميش الفلسفة من أثر يؤدي إلى تدهور الحكم والمجتمع، وألمع لما حدث في الأندلس من تدهور في أوضاعها الأمنية بعد نفيه وحرق كتبه أو اضطهاد سواه من الفلاسفة .

ولم يكتف ابن رشد بذلك بل وجه في فلسفته السياسية إلى وجوب التربية السياسية للمجتمع فهو يحتاج من وجهة نظره إلى تربية عقلية وأخلاقية ليصبح قادراً على اختيار حكامه ومحاسبتهم ، ويؤكد أن الجهل هو العدو الأكبر لأي مجتمع يطمح للعدالة ، وأكد على أهمية التعليم أو الوعي السياسي كشرط أساسي لنجاح أي كيان سياسي فلا تستقيم المدينة إلا إذا ربّي أهلها على حب الحقيقة والعدالة على حد تعبيره^(٢) ، ولم يكتف ابن رشد بذلك بل اعتبر ولاية الجاهل أشد ظلماً من ظلم المستبد فإذا ولي الجاهل الحكم، كان ظلمه أشد من ظلم المستبد، لأن الإستبداد قد يقوم على معرفة، أما الجاهل فلا يعرف عدلاً ولا حكمة فالجهل والظلم في نظره قرينان ، ولم يتورع ابن رشد أن يقارن بين الإستبداد في الحكم وبين الحكم الجماعي على مدينتنا قرطبة على حد قوله ؛ فبعد سنة خمسمائة من الهجرة ، حيث إن الحكم كان فيها جماعياً (ويعني بها حكم المرابطين) ، ولكن بعد أربعين سنة ، أي عام أربعين و خمسمائة تحول إلى حكم قائم على الاستبداد (ويقصد فترة حكم الموحيدين)^(٣) وهذا نقد صريح لنظام السياسي الذي عاشه ابن رشد وعدم رضاه عن ممارستهم وكيفية إدارتهم للبلاد .

(١) ابن رشد ، فصل المقال ، ص ٣١-٣٢ .

(٢) ابن رشد ، الضروري في السياسة ، ص ١١٥-١١٧ .

(٣) للاستزادة ينظر ابن رشد ، تلخيص السياسة ، ص ٢١٢-٢١٣ .

مضى ابن رشد في لوم وتوبيخ تعنت الأنظمة السياسية ضمن منظومته في الفكر السياسي بشكل غير مباشر والتي قد تستغل الدين لقمع المجتمعات ، وأن أي نظام لا يحقق العدل هو نظام فاسد ، بعبارات تشي إلى معارضته للسلطة المطلقة سواء في الدين أو السياسة فإن الإحتكار بالرأي في الدين أو السياسة هو آفة تهدم المجتمعات، لأن الحقيقة لا تكون إلا بالحوار والنقاش ^(١) ، وألح على أهمية الحوار ورفض التقليد الأعمى ، أما في كتابه (الضروري في السياسة) الذي لخص فيه جمهورية أفلاطون الفاضلة ؛ طرح ابن رشد مفهوم الحاكم الفيلسوف، حيث رأى أن الدولة العادلة يجب أن يحكمها من يجمع بين العلم والحكمة ، وهو انتقاداً مبطناً للسلطة في عصره، التي كانت تتحول تدريجياً إلى التسلط الفكري ، وتحاصر الفلاسفة والنخبة المفكرة فالمدينة الفاضلة هي التي يكون رئيسها فيلسوفاً أو محباً للحكمة، لأن من كان كذلك كان بالضرورة محباً للعدالة وساعياً لتحقيقها ومبغضاً للظلم والتعسف ومحارباً له ^(٢) ، هذا الطرح كان يتناقض مع الواقع السياسي، حيث لم يكن الحكام الموحدين فلاسفة، بل كانوا يعتمدون على القوة والنفوذ الديني، مما أدى لاحقاً إلى اضطهاد ابن رشد نفسه.

وعلى أية حال فقد دأب الفلاسفة الأندلسيين في الغالب عند نقدهم لتصور سياسي تقديم البديل أو ما يسمونه بالحكم الرشيد أو الدولة المثالية ، و ابن رشد تجذر في فكره الفلسفي رسم صورة للمدينة الفاضلة إبان شرحه لجمهورية أفلاطون ، فلم يكتفِ بنقل الأفكار، بل أضاف وحذف بما يتناسب مع الواقع الإسلامي ، وخفف من النزعة المثالية لأفلاطون وجعل رؤيته أكثر واقعية وقابلية للتطبيق في مجتمعات

(١) ابن رشد ، تلخيص السياسة ، ص ٢١٧-٢٢٠ .

(٢) ابن رشد ، الضروري في السياسة ، ص ١٣٥-١٣٨ .

عصره ، و قسم كتابه إلى ثلاث مقالات بدلاً من عشرة كما كان عند أفلاطون ، مضيفاً طابعاً إسلامياً على العديد من المفاهيم ^(١).

ومن خلال رؤية ثنائية تكامل الشريعة والفلسفة السياسية ؛ أكد أن نشأة
الإستبداد والجور في الدولة ، يبدأ عندما يُقصى العقل لصالح الركود الفكري
والإنغلاق العقلي ، وتحول نظام الدولة من التسامح الفكري إلى القمع وأن إقصاء العقل يتعارض مع الدين نفسه، ففي مصنفه (تهافت التهافت) الذي كتبه لرد على كتاب (تهافت الفلاسفة) لأبي حامد الغزالي طرزه بآيات قرآنية تدعو للتدبر والتأمل لكي يدلل أن الشرع حقاً دعى إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، وإننا مأمورون باتباع النظر العقلي ^(٢)، ويعتقد أن الدين لا يقصي الفلسفة ولا يمنعها بل هو فعل المعارضين من الفقهاء ، فالصناعة - التي أعني صناعة الحكمة- ، قد أهملت في ملتنا، فذلك لاضطهاد أهلها ومنعهم من الاشتغال بها على حد تعبيره ^(٣) ، مما يصور موقفه من التحولات السياسية التي جعلت الفقهاء يسيطرون على السلطة بالأخص بعد وفاة السلطان الموحي أبو يعقوب يوسف (٥٥٨-٥٨٠هـ / ١١٦٣-١١٨٤م) .

وفي ضوء تلك الرؤية أيضاً حاول ابن رشد أن يؤكد على معتقده أن الفلسفة لا تتعارض مع الدين، بل هي وسيلة لفهمه بعمق ، وكان هذا ردّاً على الفقهاء الذين اتهموا الفلاسفة بالزندقة، وهو ما يجسد تجاذبات أيديولوجية في زمنه فقال : “فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات ، واعتبارها من جهة دلالتها على

(١) ابن رشد ، الضروري في السياسة ، ص ١٦٤-١٦٦ .

(٢) ابن رشد ، تهافت ، ص ١٥٨-١٥٩ .

(٣) ابن رشد ، فصل المقال ، ص ٣٠-٣١ .

الصانع ، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم، كانت المعرفة بالصانع أتم”^(١) ، ودافع عن الفلسفة باعتبارها عبادة لله، ليحمي الفلاسفة من تهمة الزندقة التي كانت منتشرة آنذاك، ويبعد عنها تهمة التكفير والخروج من الملة فيقول: “إن الحكمة صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة، فهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر، لا تعدو الحكمة الشريعة، ولا الشريعة الحكمة، بل هما في المعنى واحد”^(٢) ويعني أن العقل (الحكمة) والشريعة يجب أن يعملًا معًا، وكأنهم عضوان في جهاز حيوي واحد ، لا يمكنهما العمل منفصلان .

إذا انعكست تجربته الشخصية و التحولات السياسية في عصر ابن رشد على فلسفته السياسية بوضوح، حيث دافع عن الفلسفة في وجه الفكر الديني ، ودعا إلى حكم العقلاء بدل الاستبداد، وحذر من عواقب سيادة الجهل لكن في النهاية ، كانت السلطة أقوى، مما أدى إلى نفيه إلى مراكش واضطهاد أفكاره وإحراق كتبه إبان اشتداد نفوذ الفقهاء ، قبل أن تُبعث لاحقاً في الفلسفة الأوروبية في عصر النهضة^(٣).

والجدير بالذكر أن ما عرض آنفاً يجسد الالتزام الوثيق بين فلسفة ابن

رشد السياسية ونظريته في المعرفة ؛ فالعقل عنده هو أساس الحكم العادل، وأن
الجهل يؤدي إلى الظلم والانحطاط، مستنداً على مفاهيمه في نظرية المعرفة، التي تؤكد أن الحقيقة تُدرك عبر العقل والبرهان، وليس عبر الهوى والنزوات ، وربط بين حكم الفيلسوف وأفضلية العقل في السياسة، كما حذر من تسلط السلطان عديم الدراية على الحكم.

(١) ابن رشد ، فصل المقال ، ص ٢٢ .

(٢) ابن رشد ، فصل المقال ، ص ٦٧ .

(٣) ينظر أدناه .

وامتد منظوره الفلسفي السياسي المعرفي إلى جعل المنطق (أسلوب التفكير المنهجي والاستدلالي للعقل) أولوية في المعرفة والسياسة إذ هو الوسيلة الأوحده للوصول إلى الحقيقة، و أن الفلسفة لا تتناقض مع الدين بل تكمله ، هذا المفهوم كرره بجلاء في فلسفته السياسية، فالحاكم يجب أن يكون فيلسوفاً أو على الأقل مستنيراً بالعقل، لأن أفضل الحكام هم الفلاسفة أو من يعتمدون على العقل في الحكم، لأنهم الأكثر قدرة على اتخاذ القرارات العادلة فالقيادة يجب أن تقوم على الحكمة والفكر، لأن الجهل يؤدي إلى ظلم المجتمعات ومن ثم سقوط الدول مما يوجب تصوره لحكم سياسي قائم على المعرفة والعقل .

صفول القول ، أن السياسة عنده منظومة دينية وأخلاقية وعقلية فالسلطة الناجحة لا تقوم إلا على هذه الثلاثة العناصر الدين و الأخلاق والعقل وغياب أحدها يعني انهيار البناء السياسي للدولة .

وأنت فلسفة ابن رشد و إرثه العلمي كشروحات ابن رشد لفلسفة أرسطو السياسية وغيرها أوكلها في التأثير على الفكر السياسي الأوروبي ، خاصة خلال العصور الوسطى وعصر النهضة ، و نقل ابن رشد الفلسفة الأرسطية إلى أوروبا، مما ساهم في تشكيل الفكر السياسي والفلسفي الغربي ومن أبرز هذه المؤثرات ؛ نقل الفلسفة الأرسطية إلى أوروبا ، ففي القرن السابع الهجري / الثاني عشر الميلادي ، كانت أعمال أرسطو غير معروفة بشكل واسع في أوروبا الغربية ومن ثم انتشرت وذاع صيتها من خلال ترجمات و شروحات ابن رشد ، حيث تم نقل الفلسفة الأرسطية إلى اللاتينية، مما أتاح للفلاسفة الأوروبيين الوصول إلى هذه الأعمال مثل ما قام به ميخائيل سكوت بترجمة الشروحات ، مما ساهم في انتشار الفلسفة

الأرسطية في الجامعات الأوروبية^(١)، وظهور حركة فكرية في أوروبا تُعرف بـ (الرشدية اللاتينية)، والتي دعت إلى استخدام العقل في تفسير النصوص الدينية والفصل بين الفلسفة والدين لكن واجهت هذه الحركة معارضة من الكنيسة، لكنها ساهمت في تعزيز الفكر العلماني في أوروبا^(٢).

كما تأثر العديد من الفلاسفة المسيحيين واليهود بأفكار ابن رشد، مما أدى إلى دمج الفلسفة الأرسطية مع التعاليم الدينية، على سبيل المثال تأثر الفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون ، مما أثر على الفكر اليهودي في العصور الوسطى^(٣). وشمل التأثير على فلاسفة عصر النهضة والتنوير حيث استفادوا من شروحه لأرسطو في تطوير نظرياتهم السياسية والفلسفية. على سبيل المثال، تأثر الفيلسوف الهولندي باروخ سبينوزا بأفكار ابن رشد حول العقل والدين، مما ساهم في تطوير فلسفته حول الحرية والتسامح ، و تعزيز الفكر العقلاني والعلمي في أوروبا، مما مهد الطريق لتطور العلوم والفلسفة في العصور اللاحقة من خلال التركيز على منظور ابن رشد (استخدام العقل والتجربة) ، فساعد على تشكيل الأسس التي قامت عليها النهضة الأوروبية^(٤).

(١) سعيد عبداللطيف فودة ، موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام و) أثره في الاتجاهات الفكرية الحديثة دراسة تحليلية نقدية (، عمان ، دار الفتح للدراسات والنشر ، ٢٠٠٩ م) ، ص ٢٤٧-٢٤٩.

(٢) أحمد محمد الصاوي ، أثر ابن رشد على الفكر الغربي ، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية بكفر الشيخ ، العدد الثاني ، ٢٠١٨ م، مج ٦ ، ص ٤٠ .

(٣) أشرف منصور ، ابن رشد في مرايا الفلسفة الغربية الحديثة ، (الرباط ، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث ، ٢٠١٨ م) ، ص ٤٨٨-٤٩٠.

(٤) أشرف منصور ، ابن رشد في مرايا الفلسفة ، ص ٢٥١-٣٠٦.

الخاتمة

مرّت الفلسفة في الأندلس بثلاث مراحل رئيسية، بدأت بالرفض والملاحقة في العهد الأموي، ثم بالانتشار والازدهار في عصر الطوائف والمرابطين، وأخيراً بالنضج والتأثير الواسع في عهد الموحدين رغم التضيق عليها.

لقد بين البحث أن الفلاسفة واجهوا معارضة كبيرة من الفقهاء والسلطات الحاكمة، حيث اعتُبرت الفلسفة تهديداً للعقيدة الدينية والاستقرار السياسي، مما أدى إلى حظرها وحرق الكتب الفلسفية في بعض الفترات التاريخية .

وناقش البحث تأثير الظروف السياسية على انتشار الفلسفة ؛ فتبين أن انتشار الفلسفة في الأندلس كان مرتبطاً بالظروف السياسية، حيث ازدهرت في العصور التي شهدت انفتاحاً علمياً، مثل عهد الحكم المستنصر بالله، وتعرضت للاضطهاد في العصور التي سيطرت فيها النزعات الدينية المتشددة، مثل عهد المنصور بن أبي عامر .

ولقد رصد البحث محاولات التوفيق بين الفلسفة والدين حيث سعى الفلاسفة الأندلسيين، مثل ابن مسرة وابن رشد، إلى إثبات أن الفلسفة لا تتعارض مع الدين، بل يمكنها أن تكون وسيلة لفهمه، مما أدى إلى ظهور تيارات فكرية تجمع بين الفلسفة الإسلامية والفكر العقلاني.

وأثبت البحث تنوع مصادر الفلسفة الأندلسية فلقد استمد الفلاسفة الأندلسيون فكرهم من عدة مصادر، أبرزها الفلسفة اليونانية (أفلاطون وأرسطو)، والتراث الإسلامي (القرآن وعلم الكلام)، والتصوف، ورسائل إخوان الصفا، مما أدى إلى ظهور مدرسة فلسفية متميزة.

وأظهر البحث بروز تيارين فكريين رئيسيين تكوّنا في الأندلس تياران فلسفيان أساسيان، الأول التيار المشائي الأرسطي، الذي مثله ابن باجة وابن رشد، والثاني

التيار الصوفي العرفاني، الذي برز فيه ابن مسرة وابن عربي، مما أدى إلى تنوع الفكر الفلسفي الأندلسي.

وأشار البحث إلى دور الفلاسفة الأندلسيين في الفكر الإسلامي والغربي ومساهماتهم بأعمال فلسفية كشروحات ابن رشد، في تشكيل الفكر الأوروبي خلال عصر النهضة، مما جعل الفلسفة الأندلسية جسراً لنقل التراث الفلسفي اليوناني والإسلامي إلى أوروبا ، واستمر تأثير الفلسفة الأندلسية حتى بعد سقوط الأندلس و تراجع الفلسفة عموماً في العالم الإسلامي ، لكن تأثيرها استمر في الفكر الأوروبي وبدا جلياً ، حيث أصبحت كتابات الفلاسفة الأندلسيين مرجعاً مهماً في الجامعات الغربية لعدة قرون.

وأخيراً وجه البحث دعوة لإعادة النظر في التراث الفلسفي الأندلسي وفهم أثره في تشكيل الفكر الإنساني، كما يفتح المجال لدراسات مستقبلية حول تأثيره على الحركات الفكرية الحديثة وأهمية مثل هذه الدراسات في الكشف عن الروابط والمفاهيم بين النظريات الفلسفية المعرفية والسياسية .

قائمة المراجع

- ١- ابن الأبار ، أبو عبدالله محمد بن عبدالله بن أبي بكر القضاعي : التكملة لكتاب الصلة ، نشره عزت العطار الحسيني ، (القاهرة ، بغداد : كتبة الخانجي ومكتبة المثني ، ١٣٧٥هـ / ١٩٥٦م)
- ٢- ابن الأحمر ، إسماعيل بن يوسف (ت ٨٠٧هـ) : بيوتات فاس الكبرى ، (الرباط ، دار المنصور ، ١٩٧٢م)
- ٣- الإدريسي ، محمد بن محمد الحسن الطالبي (٥٦٠هـ) : نزهة المشتاق في اختراق الآفاق ، (بيروت ، عالم الكتب ، ١٤٠٩هـ)
- ٤- الأصبهاني ، أبو نعيم أحمد بن عبدالله : حلية الأولياء ، (بيروت ، دار الكتاب ، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٧م)
- ٥- ابن أبي اصيبعة ، موفق الدين أبي العباس (ت ٦٦٨هـ) : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، تحقيق نزار رضا ، (بيروت ، دار مكتبة الحياة ، د.ت)
- ٦- الباجي ، أبو الوليد سليمان بن خلف (ت ٤٧٤هـ) : إحكام الفصول في أحكام الوصول ، (بيروت ، دار الغرب الإسلامي ، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٦م)
- ٧- النصيحة الوالدية ، تحقيق إبراهيم باجس عبدالمجيد ، (بيروت ، دار ابن حزم ، ١٣٢١هـ / ٢٠٠٠م)
- ٨- ابن باجة ، أبو بكر محمد بن يحيى الصائغ (ت ٥٣٣هـ) : تدبير المتوحد ، (تونس ، سراس للنشر ، ١٩٩٤م)
- ٩- رسائل ابن باجة الإلهية ، حققها ماجد فخري ، (بيروت ، دار النهار للنشر ، ١٩٦٨م)
- ١٠- التنبكتي ، أحمد بابا بن أحمد (ت ١٠٣٦هـ) : نيل الابتهاج بتطريز الديباج ، (طرابلس - ليبيا ، دار الكاتب ، ٢٠٠٠م)
- ابن حزم ، أبو محمد علي بن أحمد (ت ٤٥٦هـ) :
- ١١- الإحكام في أصول الأحكام ، تحقيق أحمد محمد شاكر ، (د.م ، د.ن ، د.ت)

- ١٢- الفصل في الملل والأهواء والنحل ، (بيروت ، دار المعرفة ، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م)
ابن حيان ، أبو مروان حيان بن خلف القرطبي (ت ٤٦٩هـ):
- ١٣-المقتبس من أنباء الأندلس ، تحقيق محمود علي المكي ، (القاهرة ، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، ١٣٩٠هـ / ١٩٧٣م)
- ١٤- الحميدي ، أبو عبدالله محمد بن أبي نصر (ت ٤٨٨هـ) : جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس ، تحقيق روحية السوفي ، (بيروت ، دار الكتب العلمية ، ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م)
- ١٥- ابن الخطيب ، لسان الدين أبو عبدالله محمد بن عبدالله (ت ٧٧٦هـ) : أعمال الأعلام فيمن بويغ قبل الاحتلال من ملوك الإسلام ، تحقيق ليفي بروفنسال ، (بيروت / دار المكشوف ، ١٩٥١م)
- ١٦- ابن خلدون ، عبدالرحمن بن محمد (ت ٨٠٨هـ) : المقدمة ، (بيروت ، المكتبة العصرية ، ١٤٣١هـ / ٢٠١٠م)
- ١٧- العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر المعروف بتاريخ ابن خلدون ، (بيروت ، دار الفكر ، ١٤١٠هـ / ١٩٨١م)
- ١٨- ابن خلكان ، أحمد بن محمد (ت ٦٨١هـ) : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، تحقيق إحسان عباس ، (بيروت ، دار صادر ، ١٩٩٤م)
- الذهبي ، محمد بن أحمد (ت ٧٤٨هـ) :
- ١٩- سير أعلام النبلاء ، تحقيق محمد أيمن الشبراوي ، (القاهرة ، دار الحديث ، ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م)
- ٢٠- ابن رشد ، أبو الوليد محمد بن أحمد (ت ٥٩٥هـ) : تهافت التهافت ، (بيروت ، المكتبة العصرية ، ١٤٣٥هـ / ٢٠١٤م)

ابن سعيد ، علي بن موسى (ت ٦٥٨هـ) :

٢١- المغرب في حلى المغرب ، تحقيق شوقي ضيف ، (القاهرة ، دار المعارف
٢٠٠٩م)

٢٢- السبكي، عبد الوهاب بن تقي الدين (ت ٧٧٠هـ) : طبقات الشافعية الكبرى ،
تحقيق محمود محمد الطناحي وآخرون ، (القاهرة ، هجر للطباعة والنشر ،
١٤١٣هـ).

٢٣- السهروردي ، يحيى بن حبش بن أميرك الحلبي (ت ٥٨٧هـ) : حكمة الإشراق ،
(بيروت ، دار المعارف الحكيمة ، ١٤٣٠هـ / ٢٠١٠م)

٢٤- السيوطي ، عبدالرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١هـ):الحاوي للفتاوى ، (بيروت ،
دار الكتب العلمية ، د.ت)

٢٥- الشهرستاني ، أبو الفتح محمد بن عبدالكريم (ت ٥٤٨هـ) :

الملل والنحل ، (د.ن ، مؤسسة الحلبي ، د.ت)

٢٦- صاعد ، صاعد بن أحمد أبو القاسم الأندلسي (ت ٤٦٣هـ) :طبقات الأمم ، (القاهرة ، مطبعة التقدم ، د.ت)

٢٧- الصفدي ، صلاح الدين أيبك (ت ٧٢٤هـ) : الوافي بالوفيات ، تحقيق أحمد
الأرنؤوط وتركي مصطفى ،(بيروت ، دار إحياء التراث ، ١٤٢٠هـ / ٢٠٠٠م) .

٢٨- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف (ت ٤٦٣هـ) :جامع بيان العلم وفضله ، تحقيق
أبو الأشبال الزهيري ، (د.ن ، دار ابن الجوزي ، د.ت)

٢٩- ابن عبد الملك المراكشي :الذيل لكتاب الموصول والصلة ، تحقيق إحسان عباس ،
(بيروت ، دار الثقافة ، د.ت)

٣٠- ابن عذاري ، أحمد بن محمد (ت بعد ٧١٢هـ) :البيان المغرب في أخبار الأندلس
والمغرب ، تحقيق جورج كولان وليفي بروفنسال ، (بيروت ، دار الثقافة ،

١٤١٨هـ / ١٩٩٨م)

- ٣١- ابن عربي ، محمد بن علي الحاتمي (ت ٦٣٨هـ) : الفتوحات المكية ، (بيروت ، دار الكتب العلمية ، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م)
- ٣٢- ابن العربي ، أبو بكر محمد بن عبدالله المعافري المالكي (ت ٥٤٣هـ) : العواصم من القواصم، تحقيق عمار طالبي ، ، (مصر ، دار التراث ، د.ت).
- ٣٣- قانون التأويل ، تحقيق محمد السليمانى ، (جدة ، بيروت ، مؤسسة علوم الدين دار القبلة للثقافة الإسلامية ، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م)
- ٣٤- ابن فرحون ، برهان الدين إبراهيم بن علي اليعمرى (٧٩٩هـ) : الديباج المذهب في معرفة علماء المذهب ، تحقيق محمد الأحمدى أبو النور ، (القاهرة ، دار التراث ، د.ت) ،
- ٣٥- ابن الفرضي ، عبدالله بن محمد الأزدي (ت ٤٩٣هـ) : تاريخ علماء الأندلس ، (القاهرة ، مكتبة الخانجي ، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م)
- ٣٦- ابن القطان ، أحمد بن محمد بن حسين المراكشي (ت ٦٢٨هـ) : نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان ، تحقيق محمود علي مكي ، (بيروت ، دار الغرب الإسلامي ، ١٩٩٩م)
- ٣٧- ابن القوطية ، أبو بكر محمد بن عمر (ت ٣٦٧هـ) : تاريخ افتتاح الأندلس ، تحقيق إبراهيم الأبياري ، (القاهرة ، بيروت ، دار الكتاب المصري ، دار الكتاب اللبناني ، ١٤١٠هـ / ١٩٨٩م)
- ٣٨- م.م : رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا ، تحقيق أحمد عبدالله ، (بمباي ، مطبعة بمباي ، ١٣٠٥هـ / ١٨٨٧م)
- ٣٩- المراكشي ، عبدالواحد بن علي (ت ٦٤٧هـ) : المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق صلاح الهواري ، (بيروت ، المكتبة العصرية ، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٦م)
- ٤٠- المقدسي ، محمد بن أحمد (ت ٣٩٠هـ) : أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ، تحقيق غازي طليمات ، (دمشق، وزارة الثقافة ، ١٩٨٠م)

- ٤١- المقري ، أبو العباس أحمد بن يحيى (ت ١٠٤١م) : أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض ، تحقيق مصطفى السقا و آخرون ، (الرباط ، إحياء التراث الإسلامي، ١٣٥٨هـ / ١٩٣٩م) .
- ٤٢- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ، (بيروت ، دار الكتب العلمية ، ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م)
- ٤٣- مؤلف مجهول : الحل الموشية في ذكر المراكشية ، تحقيق سهيل زكار وعبدالقادر زمامة ، (الدار البيضاء ، دار الرشاد الحديثة ، ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م)
- ٤٤- مؤلف مجهول : الرسائل المرابطية ، (الرباط ، مركز الدراسات والبحوث ، ١٩٩٤م)
- ٤٥- الونشريسي ، أبو العباس أحمد بن يحيى (ت ٩١٤هـ) : المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والمغرب ، (الرباط ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م)
- ٤٦- ياقوت ، شهاب الدين أبو عبدالله الحموي (ت ٦٢٦هـ) : معجم البلدان ، (بيروت : دار صادر ، د.ت)

المراجع والدراسات الحديثة :

- ١- إسماعيل نوري الربيعي وآخرون، تاريخ الحضارة العربية الإسلامية ، (ليبيا - الزاوية ، مطابع الوحدة العربية ، ٢٠٠١ م)
- ٢- آنخل جنثالث بالنثيا ، تاريخ الفكر الأندلسي ، ترجمة حسين مؤنس ، (القاهرة ، المركز القومي للترجمة ، ٢٠١١م) .
- ٣- أنور خالد الزعبي ، ظاهرية ابن حزم الأندلسي (نظرية المعرفة ومناهج البحث) ، (عمان : وزارة الثقافة ، ١٩٩٥م)
- ٤- جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية ، (بيروت ، الشركة العالمية للكتاب ، ١٩٨٩م)
- ٥- حسين مؤنس ، شيوخ العصر في الأندلس، (لقاهرة ، دار الرشاد ، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م)

- ٦- حمدي عبدالمنعم ،التاريخ السياسي والحضاري للمغرب والأندلس في عصر المرابطين ، (الإسكندرية ، دار المعرفة الجامعية ، ١٩٩٧م) ،
- ٧- ديلاسي أوليري، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ترجمة اسماعيل البيطار ، (بيروت ، دار الكتاب اللبناني ، ١٩٨٢ م)
- ٨- ديمتري غوتاس، الفكر اليوناني والثقافة العربية(حركة الترجمة اليونانية- العربية) ، ترجمة نقولا زيادة (بيروت ، المنظمة العربية للترجمة ، ١٩٩٨ م)
- ٩- راجح عبدالحميد الكردي، نظرية المعرفة ، (الرياض ، مكتبة المؤيد ، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م)
- ١٠- رامون غريرو، ابن مسرة الغنوصي والصوفي الأندلسي
- ١١- زكي نجيب محمود ، نظرية المعرفة ، (مصر ، المملكة المتحدة ، مؤسسة هنداوي ، ٢٠١٧م)
- ١٢- شوقي أبو خليل، علماء الأندلس إبداعاتهم المتميزة وأثرها في النهضة الأوروبية ، (دمشق ، دار الفكر ، ٢٠٠٤م)
- ١٣- صالح هرويني و نور الدين باب العياط ،العقل الفقهي الأندلسي والسلطة السياسية : دراسة في تفاعل الفقيه يحيى بن يحيى الليثي (ت ٢٣٤هـ / ٨٤٨م) ، (الجزائر ، مجلة البحوث التاريخية ، مجلد ٦ / العدد ١ ، ٢٠٢٢م)
- ١٤- عبدالرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، (بيروت ، الإسكندرية : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، منتدى مكتبة الإسكندرية ، ١٩٨٤م)
- ١٥- عبدالرحمن زيد الزنيدي ،مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي (دراسة نقدية في ضوء الإسلام) ، (الرياض : مكتبة المؤيد ، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م)
- ١٦- عبد الرحمن التليلي،ابن رشد الفيلسوف العالم، (تونس ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، ١٩٩٨م) .
- ١٧- عبدالمجيد النجار،فصول في الفكر الإسلامي، ط١، (بيروت: دار الغرب الإسلامي،، ١٩٩٢م)،

- ١٨- عمار طالبي ، آراء ابي بكر بن العربي الكلامية ، (الجزائر ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، د.ت)
- ١٩- ماجد فخري ، دراسات في الفلسفة الإسلامية ، (بيروت ، دار الشورى ، ١٩٨١م)
- ٢٠- محمد عبدالله عنان ، الآثار الأندلسية الباقية في إسبانيا والبرتغال ، (القاهرة : مؤسسة الخانجي ، ١٣٨١هـ / ١٩٦١م)
- ٢١- مصطفى عبدالرزاق ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، (القاهرة ، مؤسسة هنداي ، ٢٠١٧م)
- ٢٢- ميجيل آسين بلاثيوس ، ابن مسرة ومدرسته أصول الفلسفة الإسبانية الإسلامية ، ترجمة عبدالرزاق محمد ، (القاهرة ، دار الكتب والوثائق القومية ، ١٤٤٢هـ / ٢٠٢١م)
- ٢٣- نصيرة طيطح ، ابن مسرة الأندلسي وإشكالية العقيدة والسلطة ، (الجزائر ، مجلة مقاربات فلسفية ، مجلد ٨ / العدد ١ ، ٢٠٢١م)
- ٢٤- هنري كوربان ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، (بيروت ، عوידات للنشر ، ١٩٩٨م)

المراجع الأجنبية :

- 1- Averroès et l'averroïsme Ernest Renan 1953.
- 2- Les idéologues: essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques, religieuses,. en France depuis 1789 .
- (3- ,Maurice de Wolff, MEDIEVAL PHILOSOPHY, LONGMANS, GREEN, AND CO. 39 PATERNOSTER ROW, LONDON NEW YORK, BOMBAY, AND CALCUTTA, 1909,pp 367-369