فلسفة مأزومة

التاريخ السياسي للفلسفة الإسلامية
(384هـ/994م - 636هـ/1239م)

الجزء الثاني

وليد نويهض

إصدارات « الوسط »
2011

فلسفة مأزومة

التاريخ السياسي للفلسفة الإسلامية
(384هـ/994م - 636هـ/1239م)

الجزء الثاني

وليد نويهض

إصدارات «الوسط»
2011

المؤلف: وليد نويهض
الناشر: شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، المنامة، مملكة البحرين
رقم الناشر الدولي: ٤-١٣-٨٨-٩٩٩٠١-٩٧٨ ISBN
رقم الإيداع بإدارة المكتبات العامة: د. ع ٨٨٨٥ / ٢٠١٠م
الطبعة الأولى ٢٠١١

الفهرست

- تمهيد 9

✦ **الفصل الأول، ابن حزم: فقه السياسة وسياسة الفقه** 23

- وزير في عصر الاضطراب والفوضى 27
- عصر أمراء الطوائف 30
- الفيلسوف المتشرد 33
- المذهب الظاهري في فقه الفلسفة 37
- الحق واحد وطرائقه واحدة 41
- مراجع الفصل الأول وهوامشه 45

✦ **الفصل الثاني، صاعد الأندلسي: الطوائف في عصر أمراء** 49

- الاختلاف السياسي بين القاضي والفقيه 51
- اللامركزية ونشر ثقافة القراءة 53
- القاضي يؤسس نظرية في التاريخ 56
- فلسفة تاريخ الأفكار 59
- مراجع الفصل الثاني وهوامشه 63

✦ **الفصل الثالث، دويلات طوائف وظهور حركة المرابطين** 67

- المثقفون والسلطة في الأندلس 69
- من صحراء الوحشة إلى دولة كبرى 73
- بغداد تدعم الحركة التوحيدية في المغرب 78
- من ازدواجية السلطة إلى توحيد الأندلس 80

- معركة الزلاقة 83
- تصفية أمراء الطوائف 84
- مراجع الفصل الثالث وهوامشه 89

✦ **الفصل الرابع، ابن باجه وعصر الاضطراب** 91
- في ظلال دولة المرابطين 93
- من السياسة إلى الفلسفة 95
- من منظر للسلطة إلى ضحيتها 98
- غربة المتوحد في المدينة الناقصة 102
- في الأفعال الإنسانية والصور الروحانية 105
- مراجع الفصل الرابع وهوامشه 111

✦ **الفصل الخامس، نشوء دولة الموحدين وصعودها** 113
- لقاء ابن تومرت مع الإمام الغزالي في بغداد 115
- دولة المرابطين في مواجهة حركة الموحدين 119
- المغرب والمشرق 123
- مراجع الفصل الخامس وهوامشه 129

✦ **الفصل السادس، صعود الفلسفة في زمن دولة الموحدين** 131
- رحيل ابن باجة وقدوم ابن طفيل 133
- ابن طفيل... رجل السياسة في عالم الفلسفة 134
- الهروب إلى جزيرة الوقواق 137
- قصة الفلسفة واكتساب المعرفة 139
- المعرفة التجريبية للوصول إلى الحقيقة 142
- لا جدوى من التوفيق بين الشريعة والحكمة 145
- مراجع الفصل السادس وهوامشه 149

✦ **الفصل السابع، طلائع عصر الأنوار في الأندلس** 151
- صعود ابن رشد 153
- الرجل الأول في بلاط الأمير 157
- الأمير المنصور والناصر صلاح الدين 160
- الأمير المنصور والصراع على ولاية العهد 163
- المحنة سياسية وليست فلسفية 166
- مراجع الفصل السابع وهوامشه 171

✦ **الفصل الثامن، الإبداع الرشدي في الحقل الفقهي** 173
- القاضي التائه بين الشريعة والحكمة 175
- التناسل الطبقي وعوامل انهيار المدينة 179
- الخائف بين نظريات المعرفة وحقائق عصره 183
- الهروب إلى العلم النظري خوفاً من السلطة 186
- «بداية المجتهد» كتاب مرجعي في المقارنة 189
- منهج القياس في استنباط الأحكام الشرعية 193
- محاولات ابن رشد التوفيق بين علمين 197
- فشل المهمة وسقوط ابن رشد في التعارض 200
- مراجع الفصل الثامن وهوامشه 205

✦ **الفصل التاسع، ابن عربي وتضارب الفلسفة مع العرفان** 209
- عن صلة ابن رشد بابن عربي 211
- رحلة الانتقال من الأندلس إلى مصر 215
- من الإجهاد العملي إلى الاجتهاد النظري 220

- دمج التصوف المسالم بنزعة عقلية 224
- رد ابن تيمية وملاحظات ابن خلدون 230
- مراجع الفصل التاسع وهوامشه 235

✦ **الفصل العاشر، مأساة الفلسفة الإسلامية** 237
- الاختلاف على تعريف الزمان 239
- الصراع على علة الزمان 246
- الخصوصية الفلسفية 248
- الفقه والفلسفة 251
- ضمور الفلسفة وصعود الفقه 253
- مأساة الفيلسوف المسلم 257
- المحاولة الأخيرة 261
- مراجع الفصل العاشر وهوامشه 266

● خريطة المغرب والأندلس في القرنين الخامس والسادس للهجرة .. 267

● مراجع الكتاب 269

تمهيد

كيف نقرأ تاريخ الفلسفة الإسلامية؟ هذا السؤال اشتغل عليه الكثير من الباحثين في أوروبا والعالمين العربي والإسلامي. وجاءت الأجوبة متعارضة في خلاصاتها النظرية بسبب اختلاف مناهج التحليل والتفكيك والتركيب، ما أدى إلى ظهور قراءات يصعب توحيدها في إطار مشترك.

الاختلاف على القراءة تأسس على مسألة التعريف (الهوية) وسؤال «ما هي الفلسفة الإسلامية». بعد سؤال «الماهية» جاء سؤال آخر عن المصدر «من أين أتت الفلسفة الإسلامية». وهكذا أخذت الأسئلة تنهمر لتوضيح طبيعة الفلسفة عند المسلمين والمراجع التي اعتمدها الفلاسفة لترتيب الاهتمامات وموضعة الانشغالات في سياق التوفيق بين الشريعة والعقل.

هيغل في محاضراته عن تاريخ الفلسفة يرفض ربط الفلسفة بسيرة الفيلسوف أو وضعها في اطار فضاءات سياسية محدودة. فالفكرة برأيه مجردة وعيانية في الان وهي تحدد رسالة الفيلسوف.

المشكلة اذن فكرية برأي هيغل، ولكن موضوع الفكرة ايضاً لا ينحصر في تراتب بنية الأفكار (سرد النصوص). فهذا الموضوع الحفر في الفكرة لاقى الكثير من الدراسة والبحث وإنما المشكلة تركزت على تاريخ الأفكار وتشكل منظوماتها. فهل الفكرة منعزلة عن العمران (الاجتماع البشري) أم أنها تأسست وتطورت في إطار آليات الزمن وتعاقب حقباته. الاختلاف على تأريخ الأفكار ساهم في تشكيل ثغرات في القراءات التي أهملت الجانب الشخصي للفيلسوف وسيرته وظروفه المعيشية ومحيطه وعلاقته بالسلطة والفضاءات السياسية التي عايشها ومهنته ودورها في التأثير على تفكيره ومنهجيته.

الاختلاف على تاريخ الفكرة لعب دوره في التشويش على خصوصية الفلسفة الإسلامية واستقلالها البحثي والمنهجي عن غيرها ومدى تأثيرها اللاحق على نشوء فلسفات في أوروبا المعاصرة. وجاء الاختلاف بسبب ذاك الإهمال لظروف الفيلسوف ودور سيرته الشخصية ومهنته في تكوين أفكاره وتأثيرهما في توجيهه نحو هذا المنحى أو ذاك.

في كتابه عن «الفلسفة الإسلامية» يشير إبراهيم مدكور إلى هذه الإشكالية حين يذكر أن للباحثين في تاريخ الفلسفة مذاهبَ مختلفة فهناك جماعة ترى «أن واجب المؤرخ ينحصر في دراسة الأشخاص وتفصيل القول في حياتهم وبيان الظروف المحيطة بهم والعوامل الداخلية والخارجية التي أثرت فيهم. ولا يعنون عناية كبيرة بأفكارهم في نشأتها وتكوينها وارتباطها بالآراء والنظريات السابقة واللاحقة». وهناك جماعة أخرى «تؤمن بأن الفلسفة دائمة، وأن الأفكار الفلسفية في مختلف العصور متصلة الحلقات مرتبط بعضها ببعض، فيجب على الباحث أن يبيّن تطورها ومقدار تأثر الخلف بالسلف». وينتهي مدكور إلى رؤية جامعة حين يؤكد «أن الدراسة التاريخية الكاملة تستلزم الجمع بين هاتين الطريقتين، وكي تفهم الأفكار فهما صحيحا يجب أن تدرس في ضوء حياة أصحابها والبيئة التي تكونت فيها». (في الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، دار المعارف، الجزء الأول، ص100).

هذه الخلاصة المنهجية المتقدمة التي توصل إليها مدكور نظريا لم ينجح في تطبيقها في كتابه البحثي المهم عن الفلسفة الإسلامية. فهو أكد أهمية التاريخ وبيئة الفيلسوف وحياته في تشكيل أفكاره ولكنه عاد واتبع منهج ملاحقة تطور الأفكار (سرد النصوص) من فيلسوف إلى آخر وتوافق هذا وتعارض ذاك بعيدا عن سياق الزمن وتفاعلاته وتحولاته وتراكماته المعرفية.

مدكور حدد نظريّا الخلل المنهجي ولكنه لم يصححه واكتفى بوضع الملاحظة وتراجع عن معالجتها. فهو من جانب يتحدث عن صلة المفكر بالواقع واتصال أفكاره ببعضها وخطأ نزع الفيلسوف من بيئته ثم يتجه فورا إلى استعراض أفكار الفلسفة الإسلامية ومقارنة مدارسها انطلاقا من حصرها في ثلاث نظريات: السعادة، النبوة، والنفس. ليبدأ بعدها في قراءة الحلقات الثلاث في تتابعها الفكري خارج التحقيب الزمني ومن دون ربط التحولات النظرية بالمتغيرات الواقعية.

اختصار مدكور بحثه في عناصر ثلاثة (السعادة، النبوة، والنفس) دفعه أيضا إلى تفكيك الفلسفة الإسلامية إلى ثلاث مدارس وهي: الفلسفة (الكندي، الفارابي، ابن سينا، الغزالي، ابن باجه، ابن طفيل، وابن رشد) والمتكلمة (المعتزلة، الأشعري وما تفرع عنهما من مدارس فقهية وكلامية) والتصوف (الجنيد، الحلاج، البسطامي، السهروردي، ابن عربي، ابن سبعين). وبعد التفكيك أخذ مدكور بربط حلقات المداس فكريا وصولا إلى أوروبا المعاصرة (ديكارت، سبينوزا، كانط، فرويد إلى

آخره) ومنها يعود إلى الفكر العربي المعاصر (الأفغاني، عبده، ورضا). والقصد من هذه الدائرة كان محاولة من مدكور البرهنة على أن الفلسفة مستمرة وهناك «تفكير فلسفي إسلامي امتد إلى اليوم» (الجزء الأول، ص201).

اجتهاد مدكور في البرهنة على وجود فلسفة إسلامية إلى يومنا جاء في سياق مناظرة كلامية ضد المستشرقين وفلاسفة أوروبا وعلماء الاجتماع الذين حاولوا انتقاص موقع العرب ودورهم التاريخي في إنتاج الفلسفة. فالمناظرة المشروعة التي قادها مدكور دفاعا عن العرب والمسلمين أضعفت بحثه وأخرجته عن السكة التاريخية لأنه دخل في مناقشات وسجالات خارج موضوع الدراسة القيّمة. فهو في كتابه الغني بالمعلومات اعتمد على عشرات المراجع والمخطوطات العربية – الإسلامية القديمة إضافة إلى عشرات من المصادر الأوروبية ولكنه لم ينجح في توليف نظرية مركبة من منهجيتين كما وعد القارئ في الجزء الأول من كتابه. فالمدكور يستند إلى كتاب «طبقات الأمم» (صاعد الأندلسي) و «مقدمة ابن خلدون»، و «الملل والنحل» (الشهرستاني) وابن سبعين وصولا إلى تلك الدراسات الاستشراقية التي أرخت للفلسفة الإسلامية مركزا بحثه الثَّمين على كتابين: الأول للمستشرق الألماني دي بور الذي ترجم كتابه للإنجليزية في العام 1903 ونقله إلى العربية محمد عبدالهادي أبوريده تحت عنوان «تاريخ الفلسفة في الإسلام» (القاهرة، 1938). والثاني لمصطفى عبدالرازق الذي حمل عنوان «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» (القاهرة 1944) وفيه يؤكد الباحث عبدالرازق أن الفلسفة الإسلامية مستقلة لكونها متصلة بالمدارس الكلامية والصوفية وهي مرتبطة عموديا بعلم أصول الفقه أي أن الفلسفة الإسلامية تنحصر منهجيا في «علم أصول الفقه».

مدكور اعتمد في كتابه البحثي على مصادر متنوعة ولكنه تأثر منهجيا في ملاحقته لتاريخ الفلسفة الإسلامية استنادا إلى المرجعين المهمين (دي بور وعبدالرازق). وتعتبر محاولة مدكور هي الثانية عربيا بالتتابع الزمني لتاريخ الصدور. فالطبعة الأولى من كتابه نشرت في القاهرة في العام 1947 ثم صدرت الثانية في العام 1968. ومحاولته تتميز عن السابقتين أنها بذلت جهدها للتوفيق بين ما ذهب إليه عبدالرازق في اعتباره أن علم الأصول (الفقه والتشريع الإسلامي) فرع من فروع الفلسفة الإسلامية وبين ما ذهب إليه المستشرق دي بور الذي وضع تطور الفلسفة الإسلامية في إطار ثلاث بيئات: الكلامية، والفلسفية (المشائين العرب) والتصوف (المتصوفة).

إلا أن مدكور لم يوفق في توليد مشروعه الذي وعد به القارئ حين انجرف في قراءة الفلسفة الإسلامية فكريا بعيدا عن الفضاءات السياسية وسيرة الفيلسوف ومحيطه وحرفته ومهنته وصلاته بالسلطة فانتهى الجزء الأول من الكتاب من دون ربط بين الفكرة وتاريخها ليبدأ الجزء الثاني بالعودة إلى المحطات الزمنية لظهور الفرق الإسلامية الكلامية والفلسفية والمتصوفية وصولا إلى مطلع القرن العشرين.

في الجزء الثاني فشل أيضا في الالتزام بمشروعه حين وعد بالربط بين حياة الفيلسوف وظروفه وبين اتصال حلقات الأفكار الفلسفية، إذ إنه ينتهي إلى خلاصات عامة تؤكد على «خصائص الفلسفة الإسلامية» وهي برأيه تنحصر في أربعة وجوه: فلسفة دينية وروحية، فلسفة عقلية، فلسفة توفيقية، وفلسفة وثيقة الصلة بالعلم (الجزء الثاني، صفحات 154 – 162).

في الوجه الرابع والأخير ينتبه مدكور إلى نقطة مهمة يستعرضها سريعا ولا يؤسس عليها منهجه البحثي الذي وعد القارئ أنه سيلتزم به. ففي تلك الأوراق المهمة التي تتحدث عن صلة الفلسفة الإسلامية الوثيقة بالعلم يشير إلى مهن الفلاسفة في التاريخ الإسلامي ودور حرفتهم (أسلوب المعاش) في صوغ أفكارهم والتأثير عليها. فهو يقول عن الكندي إنه «عالم قبل أن يكون فيلسوفا، عني بالدراسات الرياضية والطبيعية (...) واجتهد في تطبيق الرياضيات في الفلك والطبيعة والطب (...) وحاول أن يبرهن على وجود الله برهنة رياضية. وعوّل على التجربة، واستخدمها في بعض دراساته الكيميائية». وعن الفارابي يقول إن لديه «بحوثا في الهندسة وعلم الحيل (الميكانيكي)، وهو دون نزاع أكبر موسيقيي الإسلام». وعن ابن سينا فهو «حجة في الطب بقدر ما هو حجة في الفلسفة، تعلم الطب في سن مبكرة، وزاوله عملا ولما يجاوز العشرين، وأحرز فيه شهرة فائقة». وعن فلاسفة الأندلس يذكر مدكور أن فلاسفته الثلاثة الكبار (ابن باجه، ابن طفيل، وابن رشد) أطباء «وإن تفاوتت رتبهم». ويشير كذلك إلى الرازي العالم الكيماوي وحرصه أن يلقب بالفيلسوف، وابن الهيثم «من أعظم الرياضيين والطبيعيين في القرون الوسطى». ويستنتج مدكور من هذه الملاحظات المتأخرة خلاصة مهمة وهي «أن العلوم الطبيعية والرياضية وثيقة الصلة بالدراسات الفلسفية في الإسلام، ولا يمكن أن يفهم أحدها بدون الآخر، ويوم أن ضعف البحث الفلسفي ضعفت معه الدراسات العلمية» (الجزء الثاني، ص 160 – 161).

مدكور نجح في الجزء الثاني من كتابه في التقاط التأثيرات المتبادلة بين العلوم وحقوله وبين الفلسفة ونظرياتها ويقسم قادة الفكر الإسلامي إلى فئتين (الفلاسفة العلماء، والعلماء الفلاسفة) ولكنه فشل في استخدام هذا الربط في قراءة تطور الفلسفة الإسلامية انطلاقا من التحقيب الزمني فاكتفى بالسرد النصي لتطور الأفكار على رغم أنه لاحظ «أن الحركات العلمية في الإسلام سبقت الدراسات الفلسفية، ولابد لنا أن نعيش قبل أن نتفلسف» (ص162).

محاولة إبراهيم مدكور المتميزة في قراءة منهج الفلسفة الإسلامية وتطبيقاتها لم تتطور مع أنها جاءت الثانية عربيا بعد محاولة مصطفى عبدالرازق. فبعد أربعينات القرن الماضي صدرت الكثير من المؤلفات العربية تناولت تاريخ الفلسفة الإسلامية ولكنها في مجموعها العام لم تخرج عن نسق ربط النصوص وقراءة الأفكار خارج التاريخ والبيئة والمحيط والفضاءات وسيرة الفيلسوف وحرفته ومعاشه وتأثير مزاولته لمهنته على منهجه الفكري وبحوثه الفلسفية.

الفلسفة الإسلامية باتت تتطلب قراءة مغايرة تبدأ من الوقائع التاريخية (مقدمات الزمان والمعاش) لتنتقل إلى فضاءات الفكر (تطور العلوم وصلتها بسيرة الفيلسوف وتأثيرها على منهج بحثه). ومثل هذه القراءة تتطلب عودة إلى تلك الفرضية النظرية التي توصل إليها مدكور من دون أن يعتمدها منهجا في التطبيق.

محاولات تأريخ تطور الفلسفة الإسلامية تحتاج إلى قراءة تأخذ في الاعتبار ظروف الفيلسوف السياسية وسيرته الشخصية وعلاقته بالسلطة والفضاءات الفكرية/ الثقافية التي أحاطت به.

كل هذه العناصر تكشف مجتمعة الوقائع الموضوعية التي أسست الأفكار وساهمت في توليد قناعات الفيلسوف الذاتية. فالكتابة ليست مجرد سرد للنصوص وإنما نتاج مركب من مواد أولية قام المفكر بإعادة تصنيعها حتى تتجانس مع منهجه وحياته ورؤيته. والنص الذي يكتبه الفيلسوف لا يمكن أن يأتي من فراغ وخصوصا إذا كان كاتبه يتميز بتلك القدرة العقلية التي تتطلب أخذ مسافة زمنية عن الأجيال التي سبقته. كذلك لا يمكن تجريد النص من الموقع الاجتماعي/ السياسي الذي ينتمي إليه كاتبه والمهنة التي يحترفها لكسب المعاش وتأمين قوته اليومي. فالفيلسوف لا يستطيع أن يتفلسف وهو جائع أو غير قادر على ضمان ذاك التوازن المطلوب بين العمل والعلم.

كل هذه العناصر الموضوعية مطلوبة، وهي في مجموعها تشكل تلك الشروط التي لابد من توافرها حتى يقوم الفيلسوف بوظيفته في الكلام والتحليل والتشريح والتركيب والتوليف. وبما أن شرط الكتابة محكوم بالظروف الخارجية والذاتية تصبح الكتابة نفسها خاضعة لتلك الشروط وهذا ما يؤدي إلى توفير فرص التمايز والاختلاف والتميز بين فيلسوف وآخر في عصر واحد.

هناك عوامل كثيرة تلعب دورها في تشكيل المنظومة الفكرية للفيلسوف. والمنظومة التي يتوصل إليها لا يمكن عزلها عن بيئتها وتجريدها عن الواقع لأن الفكرة في النهاية مصنوعة من عناصر مركبة (روافد ثقافية) تتحكم في توفيرها أو إنتاجها مجموعة عوامل تبدأ بظروف المكان والزمان وطبيعة السلطة وسيرة الكاتب وأصوله ومهنته وتأثير حرفة المعاش على سلوكه وتفكيره.

فلاسفة المعتزلة لا يمكن عزل أنشطتهم السياسية والفكرية عن المحيط الاجتماعي والسلطة والانتماء والسيرة الشخصية وطبيعة المهنة. وأسماء فلاسفة الاعتزال تعكس دلالات ترمز إلى المحيط أو المهنة أو البيئة الثقافية. فالعلاف أو النظام أو الخياط كلها أسماء تشير إلى الوظيفة والحرفة والمكان والانتماء (موالي). ومجموع تلك الأصول ساهمت في التأثير على شخصية الفيلسوف وسلوكه ولعبت من دون وعي منه في تشكيل منظومته الفكرية ورؤيته للدين والدنيا.

القياس نفسه يمكن تطبيقه على الفلاسفة المسلمين. فالأفكار التي قال بها تيار الفلسفة ارتبطت في النهاية بمجموعة مؤثرات ربطت بين الحاجة والوظيفة وأنتجت منظومة من النصوص حاولت الإجابة عن أسئلة العصر الذي يحيط بهذا الفيلسوف أو ذاك.

الكندي (محمد بن إسحق) عاصر المعتزلة والشطر الأول من الخلافة العباسية. فهو ابن قبيلة عربية أصيلة ووالده تعامل مع السلطة وتبوأ مواقع مهمة (والي) ما وفر له فرصة للرعاية الاجتماعية وتحصيل العلوم وأخذ وظيفة (مشرف على التدقيق اللغوي في قسم الترجمة). الظروف والانتماء (العصبية القبلية) والمهنة والموقع كلها شروط أعطت الكندي تلك المتطلبات التي يحتاجها للسجال والنقاش والتأليف.

سيرة الكندي وحرفته واتصاله بالسلطة اجتمعت كلها لتشكل منظومة علاقات سهلت عليه إمكانات تصريف طاقاته وإعادة تركيبها في قنوات فكرية استفادت من

وظيفته وموقعه. فالكندي اللغوي (أستاذ في علم الصرف والنحو) وعالم الرياضيات استخدم المنطق الرياضي (علم العدد) في ترتيب فلسفته وتنظيم نسقها الهرمي من الأعلى الواحد إلى الأدنى التكاثر وصولا إلى «تأليه العقل» والدعوة نحو المصالحة بين الشريعة والحكمة. وهي دعوة اشتغل عليها لاحقا تيار الفلاسفة من بغداد إلى قرطبة (الأندلس).

الرازي (ابوبكر محمد بن زكريا) أيضا لعبت ظروفه وبيئته ومهنته دورها في تشكيل وعيه الفلسفي وترتيب منظومته الفكرية (سرد النصوص). فالرازي جاء بغداد من بلاد فارس وتعلم الطب وامتهن الطبابة واتصل بالسلطة وأشرف على إدارة مستشفى. وبسبب اختلاف بيئة الرازي عن سيرة الكندي وظروفه ومهنته جاءت منظومته الفكرية متخالفة في نسقها الفلسفي عن نصوص الكندي. الرازي يكره الرياضيات وليس عربيا ويحترف مهنة الطب ما أدى به إلى البحث عن منهجية تتناسب مع طبيعة عمله. وبما أن حقل الرازي أقرب إلى الكيماويات ولا صلة له بالأرقام (علم العدد) اتجهت فلسفته إلى صناعة الأفكار من خلال مزج المواد الأولية وتحويلها من هيئة إلى أخرى.

لعبت مهنة الرازي (الطب والكيمياء) دورها في التأثير على المتصوفة (الحلاج مثلا) حين اعتمد بعض رموزهم فكرة التحويل الكيماوي (تغيير طبيعة المعادن) إلى منهجية فلسفية روحية تقول بالحلولية وتحويل الجسد وتطويعه للانتقال من هيئة إلى أخرى.

سيرة الفارابي (أبوالنصر محمد بن طرفان بن أوزلغ) وظروفه وبيئته ومعاشه ومهنته تختلف عن الكندي والرازي. فالفارابي ولد في بيت أسرة فقيرة في فاراب من أبٍ تركي وأم فارسية. وساهم المنشأ في توليد ثنائيات لعبت دورها لاحقا في تكوين شخصيته وتوليف منظومته الفكرية. وحين قرر ابن فاراب الارتحال إلى بغداد كان بلغ الأربعين من عمره فتعلم العربية في سن شارفت الكهولة وأعاد تأسيس حياته في ظروف سياسية اتسمت بالاضطراب والانقسام ونشوء دويلات (الدولة الحمدانية) على ضفاف المركز (الخلافة العباسية).

إلى هذه العوامل الموضوعية والذاتية جاءت مهنة الفارابي لتلعب دورها في تنظيم نصوصه وسردها في إطار التوليف والجمع بين التعارضات. حرفة الفارابي كانت الموسيقى فاخترع آلة «القانون» التي اتخذها وسيلة للمعاش وتسلية الندماء إلى

جانب عمله الفكري ومشروعه الفلسفي. وبسبب موقعه الوظيفي كتب موسوعة في الموسيقى (الرازي ألف موسوعة في الطب) ومنها انتقل للبحث الفلسفي الذي اتسم بالتوليف وتركيب التناقضات ما أدى إلى ترتيب أفكاره وفق منظومة تشبه كثيرا طبيعة عمله. فالموسيقى تبحث عن التناغم (تجانس النوطات) وهذا ما ظهر بقوة حين تخيل مدينته «الفاضلة» وتمايزها التكويني عن طبيعة المدن الأخرى. وكتاب الفارابي عن «المدينة» الذي جاء يرد على حاجة موضعية نهضت خلال فترة عمل الحمدانيين على تأسيس «دولة مستقلة» في حلب تشابه في تراتبه وتخيله للدولة كثيرا مع مهنته ووظيفته ومعاشه.

سيرة الفارابي (التوليفية) تتعارض كثيرا مع سيرة ابن سينا وبيئته وظروفه ومهنته. فالشيخ الرئيس ولد في بيت أسرة فارسية ثرية. والده وزير دولة وغني ومثقف وكان على علاقة مع كبار الشخصيات الفكرية والسياسية وديوانه كان محط أنظار العلماء والمتجولين وبعض أصحاب النظريات الخاصة (الدعوة الإسماعيلية). وبسبب هذه البيئة نشأ ابن سينا في ظروف اجتماعية مريحة أعطته فرصة للتعلم والنبوغ المبكر واحتلال مكانة بارزة في محيطه. فالابن تتلمذ على الفكر والفلسفة وتعلم الطب وبرع في مهنته واخترع أدوات تساعده على التشريح ما جعله يأخذ موقعه الخاص في الدولة (وزير) ويحترف الفلسفة إلى جانب الطبابة.

لعبت ظروف ابن سينا في تسهيل حياته فتبوأ المناصب التي وفرت عليه التفكير بالمغادرة والارتحال إلى بغداد. كذلك ساعدته مهنته (ألف موسوعة في الطب) في تشكيل منهجية تعتمد التحليل والتفكيك (التشريح) في قراءة المنظومات الفلسفية وإعادة توليفها بأسلوب مغاير عن الفارابي.

حياة ابن سينا المريحة لم تتوافر للشاعر الفيلسوف المعري (أبوالعلاء). فالشاعر ولد في بيئة ثقافية مختلفة (معرة النعمان في بلاد الشام) ومن عائلة متواضعة اجتماعيا ومتدينة تنتمي إلى القبيلة التنوخية العربية. وساهم هذا التكوين الاجتماعي /الثقافي/ القبلي في تركيب صورة متعارضة في شخصية الشاعر المتمرد الذي أصيب بمرض وهو في سن الرابعة أدى إلى دخوله العتمة باكرا. فالطفل الضرير عاش حياة متقلبة زادت من اضطرابها تلك الظروف السياسية التي عايشها في حياته ما دفعه إلى اتخاذ قرار العزلة عن المحيط تاركا مخيلته تعوض ما فاته من نور. فأفكار المعري الشعرية تأثرت بشخصيته وظروفه الخاصة وأسلوب

معيشته وحياته التي اتسمت بالتقشف والقلق والغضب. وجاءت فلسفة المعري المشبعة بالثقافة منسجمة مع روحه المستقلة ورؤيته للعالم الفوقي من خلال عقل اعتمد على الذاكرة والقدرة على تصنيع المتخيل وتجسيمه بالصور الرمزية.

شخصية المعري الخاصة (الشاعر الضرير) لعبت وظائفها المستقلة في تكوين منهجية فلسفية تنسجم مع ظروفه وتختلف في طبيعتها عن سيرة الكندي (لغوي وعالم رياضيات) ومهنة الرازي (طبيب وعالم كيمياء) وحياة الفارابي (الفقير والموسيقي) وابن سينا (الطبيب الوزير ابن الوزير). فالمعري انكفأ إلى عالمه الداخلي الخاص ليعوض ضعف اتصاله بالمحيط والعالم الخارجي وهذا ما دفعه إلى الانزواء واستخدام مخيلته لترسيم خريطة تشير إلى صور مختلفة عن هيئة الطبقات العلوية في الدنيا والآخرة.

ظروف الغزالي (أبوحامد) تختلف في بيئتها الثقافية وصيرورتها السياسية عن عوالم الكندي والرازي والفارابي وابن سينا والمعري. فالغزالي ولد في بيت فقير يمتهن والده حياكة الصوف ويخدم في مجالس العلماء. فهذا الإمام (جامع العلوم) عاش في كنف دولة السلاجقة التي نهضت على أنقاض دولة بني بويه في بغداد. وساهم الاختلاف في طبيعة السلطة في توليد وظائف عملية تركت آثارها المنهجية على فلسفة الغزالي. فالطفل ورث عن والده مهنة الحياكة وتربية اتصفت بالصمت والأمانة وعدم نقل ما يقال في مجالس الفقهاء والشيوخ. وازدادت حياته صعوبة حين توفي والده باكرا وتركه مع شقيقه في عهدة رجل صوفي فقير ومتقشف في حياته. رعى صديق والده تربية الطفلين إلى فترة ثم نقلهما إلى مدرسة أيتام للعناية بهما.

شب الغزالي في كنف مؤسسات الدولة ورعايتها وهذا ما ترك تأثيره النفسي على وعيه وتراتب منظومة أفكاره الفلسفية لاحقا. فالغزالي ولد في طوس (خراسان) ونال علومه من جهات مختلفة البيئات والثقافات في جرجان ونيسابور. وهناك عاصر ولادة المؤسسات الرسمية للتدريس فتعلم بها ثم انتدبه نظام الملك للتعليم في نظامية بغداد.

اتصال الغزالي بالسلطة السلجوقية وامتهانه حرفة التدريس في مؤسسات الدولة التعليمية رسخت في ذهنه قناعات مرحلة طفولته وإشراف دوائر الدولة الرسمية على تدبير أموره ورعايتها وثم تعليمه وتدريبه على خدمة السلطة. وتصادفت

فترة تدريس الغزالي في نظامية بغداد مع ظروف سياسية صعبة اتسمت بالعنف والاضطرابات والاغتيالات (فرق الحشاشين) ما دفعه إلى مغادرة بغداد وترك وظيفة التعليم والانكفاء إلى عالم منغلق ينسجم مع طفولته الأولى (بيئة صوفية متقشفة) تقارب تلك الصور البسيطة والبريئة التي تربى عليها. فالطفولة تمزج بين الطاعة والخوف (الرهبة) وهي تطورت مع نمو شخصية الغزالي حتى حين بلغ مواقع متقدمة في العلوم والوظيفة. مهنة التدريس في نظامية بغداد تركت تأثيرها في تشكيل منهجية تعليمية في فلسفة الغزالي. فالحياكة والأمانة والولاء والاعتراف بأهمية مؤسسات الدولة ودورها في تربية اليتامى ورعاية المشردين أنتجت رؤية جامعة تولف بين التصوف العقلاني ومدارس الفقه ما شجعه على تأسيس منهجية تركيبية اعتمدت أصول الشريعة لتأصيل فلسفة دعت إلى نهضة الأمة والدفاع عن دولتها الضامنة لوحدتها تحت سقف «إحياء علوم الدين».

مشروع الإحياء الذي أسسه الغزالي فقهيا وفلسفيا ينسجم كثيرا مع مهنته (التدريس) وبيئته الثقافية وظروفه السياسية التي عايشت الاغتيالات وعاصرت بدء الحملة الأولى للفرنجة وسقوط القدس. فكل هذه العوامل مجتمعة ساهمت في تأسيس قواعد فلسفة الغزالي وأصولها الفقهية الطامحة إلى توليد نهضة تنقذ الأمة من الانهيار والتفكك وضياع الهوية.

كل هذه الأمثلة والنماذج الشخصية تؤكد أهمية قراءة الظروف والبيئات والسير والمهن وطبيعة السلطة للتعرف على الهوية الفكرية للفلسفة والعوامل الموضوعية والذاتية التي ساهمت في صنعها وتوليفها من خلال حياة فيلسوف وتوظيف مهنته في مجال الفلسفة. فالمنظومة الفكرية لا تأتي من فراغ وإنما تتراكم معرفيا وعمرانيا في سياقات مختلفة أو متناغمة لتنتهي مجموع تلك الروافد في تحديد وظائف خاصة ومستقلة تميزت بها الفلسفة الإسلامية في تاريخها المديد.

الفلاسفة المسلمون هم نتاج تطور واتصال حلقات الفكر في عصورهم تداخلت في محيط اتسم بنمو مجاله الحيوي ما أملى على المفكرين تحديد وظيفة للفلسفة اجتهدت زمنيا لمنع التعارض بينها وبين الشريعة، ولكن مهمة التوفيق فشلت في النهاية حتى حين انتقلت مدارس الحكمة من المشرق إلى المغرب.

الفشل لا يلغي تشابه القانون وتقاربه على رغم اختلاف بيئة الأندلس عن بغداد والشام وفارس. فالقياس في المشرق يمكن اعتماده في المغرب وتطبيقه على

المناهج الفقهية والفلسفية في الأندلس. وظروف المكان والزمان والسيرة والمهنة والوظيفة وطبيعة السلطة التي عاشها فقهاء وفلاسفة المشرق أسست مجموعة حاجات ووظائف لا تختلف عن تلك التي عاصرت ابن حزم وصاعد الأندلسي وابن باجه وابن طفيل وابن رشد وابن عربي في المغرب.

من الصعب دراسة الفكر الأندلسي – الإسلامي في شقيه الفقهي والفلسفي من دون قراءة تاريخ الأندلس والتجاذب الذي تعرضت له على فترات زمنية امتدت نحو ثمانية قرون. فالأفكار عموما تتأثر بالبيئات المحلية كذلك لا تنفصل في خصوصياتها عن التأثيرات العامة التي تساهم في تكوين المعرفة وتنظيم الاجتماع وضبط السلوك الإنساني في أطر مشتركة. والعمران الأندلسي لا يمكن فصله عن الحضارة الإسلامية كذلك لا يمكن فهمه من دون دراسة خصوصيات البيئة التي كانت تمر دائما في حالات قلق وتوتر بسبب التجاذب المستمر بين قوتين: أوروبا والإسلام.

تمت قراءات كثيرة للحضارة الأندلسية الإسلامية وتناول الباحثون خصوصية التجربة وصلتها العميقة بالإسلام ودور الدين في إنتاجها ودفعها نحو التقدم. وتناول المستشرقون الدور الخاص للأندلس في إنتاج فكرها المميز في محاولة منهم لعزل العمران المحلي عن السياق التاريخي للحضارة العربية – الإسلامية. إلا أن تلك المحاولات لم تصب النجاح بسبب صعوبة الفصل بين دوائر الإسلام أو عزل المشرق عن المغرب. فالتواصل الحضاري كان دائم الحضور حتى في لحظات التقطع السياسي ونشوء مراكز متعددة للخلافة الإسلامية. فالحواجز السياسية لم تمنع انتقال العلماء والفقهاء والقضاة والمدارس الفقهية والفلسفية من المشرق إلى المغرب والعكس. وتاريخ المنطقة يشهد على ذلك حتى في أوقات عصيبة عرفت خلالها الخلافة اضطرابات داخلية أو نهوض دول مستقلة عن المركز كما حصل في مصر (الدولة الفاطمية) وفي الأندلس (الدولة الأموية).

التقطع السياسي لم يمنع التواصل أو يؤدي إلى انقطاع حضاري مستقل بل بقي التأثير المتبادل هو السمة الأبرز في المجرى الزمني، ويمكن ملاحظة الأمر من خلال مصادر الكتب ومراجعها إذ نجد أحيانا ما يشبه التطابق في المعلومات ورصد الحوادث والقراءات، وهذا يدل على وجود اتصالات ووسائل نقل ووسائط انتقال وخصوصا في فترات الحج.

فريضة الحج كانت الصلة بين حلقات الزمن. وفي مكان الحج كان يتم تبادل الآراء بين المغاربة والمشارقة ويحصل التواصل النفسي في المشاعر والأفكار، فتنتقل من جهة إلى أخرى، وخصوصا عندما كان يقرر بعض الحجاج البقاء في المشرق فترة أطول من الزيارة للاطلاع أو الدراسة أو المتابعة.

بحث إحسان عباس مثلا هذه المسألة في حقل الأدب فذكر في كتابه «تاريخ الأدب الأندلسي» أن تدريس الفقه والحديث والعربية في الأندلس في عصر سيادة قرطبة اعتمد على الكتاب المشرقي لذلك «هاجرت كتب المشارقة إلى الأندلس بكثرة، وكثرت رحلات الأندلسيين إلى المشرق في طلب العلم، وكان الواحد منهم يشرَّف بين بني قومه حين يروي عن شيوخ مصر وبغداد وغيرهما من بلدان المشرق» (ص 34). وسبب اعتماد أهل الأندلس على المشرق والتقليد لأهله يعود إلى أنه «كان أرقى حضارة وأوسع ثقافة، وإليه يلتفت الأندلسيون في تجارتهم ويرونه منبع العلم والدين وموطن القداسة والحج. وقد تنمو روح المنافسة مع الزمن بين المشرق والمغرب ولكنها لن تستطيع أن تكفل استقلال الأندلس في شئون الحضارة والأدب بل إنها ساعدت على توسيع دائرة التقليد». (ص 35).

على رغم هذا التأثر الكامل نشأت خصوصية محلية بسبب الاختلاط بين «العرب الفاتحين والسكان الأصليين» وظهر الأمر في «لهجة عرب الأندلس» إذ كان أكثرهم ابتعادا عن العربية الصحيحة «أقربهم إلى المناطق التي تغلب فيها غير العربية» وأصبحت مع الزمن لغة التخاطب «تمثل هذه التأثيرات المتباينة قوة وضعفا» وأخذت الفصحى تنكمش «فلا تمثل إلا الجانب الرسمي للدولة، وغدت لغة أدبية لا يتذوقها إلا الطبقات المثقفة، إلا في جزائر صغيرة وسط هذا البحر من الاتجاه إلى اللغة الدارجة». (ص 77).

يقتصر بحث عباس على الجانب الأدبي في محاولة منه لربط الأدب الأندلسي بأصوله من دون إغفال أثر البيئات المحلية وخصوصا الحياة السياسية التي أثرت على الصورة الشعرية وألوانها المختلفة «فهي صراع خارجي في صورة غزوات مستمرة ومرابطة وجهاد في الثغور» و«هي صراع داخلي يتمثل في الفتن والثورات التي يحاول أصحابها بها الانشقاق عن طاعة قرطبة» وهي «أيضا معارك بين العناصر المختلفة على أساس العصبية» وهي إلى ذلك كله «معارضة أو نقد للحكم القائم أو محاولة للتآمر في سبيل غايات فردية» (ص 82).

لم تمنع هذه الخصوصية واختلاف البيئات من تقليد الأندلس للمشرق. وبرأي إحسان عباس هناك مجموعة عوامل ضغطت في هذا الاتجاه منها أن الأندلس كانت في سياستها ونظمها «بنت المشرق» إذ لم «تنقطع صلتها الثقافية به في يوم من الأيام» فالأندلس كانت بحاجة إلى المشرق «لأنه أرقى حضارة وأحفل بأسباب التقدم العمراني» (ص 116).

خنق الإسراف في التقليد والتماهي قابلية التحول «عن طريق الابتكار» وأدى إلى تقليل الأصالة وخصوصا في مجال الأدب. واستمر هذا الوضع المتأرجح إلى أن حصلت الفتنة في الأندلس، التي تعرف في كتب التاريخ بالفتنة البربرية.

القراءة في النهاية موحدة في قوانينها وهذا ما يتطلب إعادة البحث عن المشترك لفهم تاريخ تطور الفلسفة الإسلامية والشروط التي تحكمت في إنتاجها. فالبيئة السياسية تلعب دورها في تشكيل الوعي وأحيانا في تحديد إطاراته الايديولوجية. وتساهم ظروف البيئة في ترتيب أولويات المثقف فإذا كانت مضطربة تنعكس سلبا على أمنه وحياته وموقعه ودوره، وإذا كانت مستقرة تساعده على تنظيم حياته وتوسيع آفاق رؤيته.

إلى البيئة هناك المهنة التي يعتاش منها المثقف. فالحرفة تلعب دورها في صوغ منهج الكاتب (الفيلسوف أو الفقيه) وتؤثر على اهتماماته وترشده إلى تلك القراءات التي تشكل مجتمعة روافد معلومات ومصادر ومراجع للبحث والدراسة.

البيئة والمهنة والفضاءات السياسية تعتبر عادة عناصر يومية من حيث قوة التأثير على المثقف سواء على مستوى تبويب خياراته أو على مستوى ضبط إيقاع اتصالاته بالسلطة ومحيطها.

الفلسفة الإسلامية في المشرق العربي تعرضت للصعود والهبوط بسبب اضطراب البيئة والتصدعات السياسية الجوارية والداخلية التي تعرضت لها الخلافة العباسية ومركزها بغداد. والفلسفة الإسلامية في المغرب العربي تعرضت بدورها للنمو والاضمحلال بسبب اضطراب البيئة وتصدع الإمارات الأندلسية وتفككها بفعل ضربات الفرنجة من الشمال وضغوط القوى القبلية المغاربية الآتية من الجنوب.

الجزء الأول من كتاب «فلسفة مأزومة» أو التاريخ السياسي للفلسفة الإسلامية (صدر عن دار «الوسط»، البحرين) تناول حياة وبيئات ومهن وفضاءات فلاسفة المشرق (الكندي، الرازي، الفارابي، ابن سينا، المعري، والإمام الغزالي) من

العام 180 هجرية (796م) إلى العام 505 هجرية (1111م) لينتهي إلى التأكيد على فشل محاولات التوفيق بين الشريعة (الإسلام) والحكمة (الفلسفة).

الجزء الثاني من الكتاب سيتابع التاريخ السياسي للفلسفة الإسلامية في المغرب العربي من زمن ابن حزم الأندلسي إلى عصر ابن عربي.

البحرين
يناير/ كانون الثاني 2011
المـــؤلـــف

ابن حزم: فقه السياسة وسياسة الفقه

وزير في عصر الاضطراب والفوضى

في جو من التناقضات السياسية والعصبية ولد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم في سنة ٣٨٤ هجرية (٩٩٤م) وعاش طفولته الأولى في القصور العامرية الأموية إذ شب في لبلة في حياة مترفة شأن أبناء الوزراء والأمراء، فهو كما يذكر ابن كثير في تاريخه «من بيت وزارة ورياسة ووجاهة ومال وثروة». ثم انحطت به الأيام فعاش حياة التشرد والاقتلاع فشهد تفكك نظام القرابات وانعكس الأمر على أعماله وأفكاره ومؤلفاته. (١)

عاش ابن حزم حياة منقسمة بين فترتين وتقلب بين مزاجين بسبب التنازع النفسي بين ميلين: الأول أصله الفارسي وإسلام عائلته الحديث (جده الأدنى) فجده من فارس وهو أول من دخل بلاد المغرب من الفرس. والثاني تأييده السياسي للعصبية العربية الأموية المروانية وصلة جده الأعلى بتلك العصبية وخدمته لها منذ أيام الدولة الأموية في دمشق فهو خدم سفيان بن يزيد مولى يزيد بن أبي سفيان صخر بن حرب الأموي.

إلى النزاع النفسي وصعوبة الدمج بين الأصل الفارسي والهوى الأموي تعرضت طفولة ابن حزم إلى تشتت اجتماعي بين رفاهية القصور (ابن وزير في عهد الحاجب المنصور الذي رفع لواء العامرية) وتعاسة السجون والقهر والملاحقة. وأضاف ابن حزم عليها مشكلة عقائدية حين تحول في كبره من المذهب الشافعي إلى المذهب الظاهري - الذي يدعو إلى الإسلام كما كان عليه منذ نزوله الأول ويرفض التأويل الفقهي أو التفسير بحسب المنطق القياسي- بتأثير من شيخه مسعود بن سليمان بن مفلت (أبو الخيار) الذي أخذ عنه الظاهرية (القول بالظاهر) كمدرسة مبتكرة في الاجتهاد.

عاش ابن حزم لحظات مستقرة في طفولته الأولى ودرس في قرطبة العلوم الشرعية وحفظ القرآن وتفرغ للسياسة باكرا وشارك في حضور ندوات وجلسات في بلاط الحاجب المنصور وابنه المظفر وكان في عمر لا يتجاوز ١٥ سنة. كذلك درس على عدد من الشيوخ أبرزهم (أبوعمر) أحمد بن محمد بن الجسور وهو أول أساتذته، وعبدالله بن يوسف بن نامي (أبومحمد الرهوني)وعبدالرحمن بن أبي يزيد المصري (أبوالقاسم). ودرس الفلسفة لاحقا على يد ابن الكناني (محمد بن الحسن المذحجي القرطبي) وهو أديب وشاعر وطبيب وله رسائل في الفلسفة، وحفظ الحديث والروايات التاريخية بإشراف علي عبدالله الأزدي (ابن الفرضي) وهو واسع الرواية وحافظ الحديث.

تأسس ابن حزم في حياة القصور وترفها وعلومها وجلساتها التي كانت تجمع مشاهير قرطبة وكبار العلماء والقضاة والفقهاء والأدباء والشعراء. وتكونت بداياته الأولى في مجالات من الحرية وقلة المسئولية والاتكال وعدم التفكير بالمستقبل. وفجأة تطوح مجد الأسرة وانهار العقد بسقوط الدولة العامرية بعد رحيل المظفر وتولي شقيقه عبدالرحمن منصب الحجابة ودخول الأندلس عصر الحروب الأهلية.

كان عهد عبدالرحمن من أسوأ عهود الأندلس ومعه انتهت دولة العامريين ولم يتوقف التدهور إلا بسقوط الإمارة الأموية وتفكك العصبية المروانية. وتلقب عبدالرحمن بأسماء كثيرة مثل ناصر والمأمون ونظر «في الأمور نظرا غير سديد وأنفق الأموال في غير وجهها» ونجح في إقناع الأمير هشام بن الحكم (المؤيد) بتوليته عهد المسلمين من بعده فوافق المؤيد لضعفه فأدى الأمر إلى «انحراف أكابر الأندلس عن عبدالرحمن» (٢). وبدأت ثقة الناس تتزعزع بأهلية المؤيد فاعترض على قراره أهل بيته من المروانيين وغيرهم من بطون قريش. ووقف والد ابن حزم إلى جانب المروانيين في رفض عهد الولاية لعصبية لا صلة لها بالأموية. فزاد من غضب الحاجب المستبد عبدالرحمن على والد ابن حزم وأسرته فطرده من قصره والتجأ إلى المرية أملاً بالعودة إلى قرطبة وضاحيتها الزاهرة (مركز الدولة ومؤسساتها الحكومية والمالية).

استمرت قرطبة تتأرجح بين ولاية وأخرى إلى أن قام البربر بثورة واستقدموا القاسم من إشبيلية في سنة ٤١٣ هجرية (١٠٢٢م) لتبدأ ولايته الثانية على المدينة. ولم يستمر أكثر من سبعة أشهر إذ خلعه أهل قرطبة بإجماع منهم فانهزم عائدا إلى إشبيلية في سنة ٤١٤ هجرية (١٠٢٣م) فرفض أهلها استقباله بضغط من قاضيها محمد بن إسماعيل بن عباد فذهب القاسم إلى شريش واستولى بنو عباد على إشبيلية وحكموها إلى أن دالت دولة المرابطين.

استمرت قرطبة بعد خلع القاسم من دون صاحب فنهض عبدالرحمن بن هشام (وهو شقيق محمد بن هشام الملقب بالمهدي وصاحب والد ابن حزم) يطالب بالإمارة فبايعه الناس بين مكره وراض ولقب بالمستظهر بالله في سنة ٤١٤ هجرية. واتصل المستظهر بابن حزم الذي انقطع عن السياسة قرابة ست سنوات وضمه إلى بلاطه برتبة وزير.

ما كاد ابن حزم يسترد عافيته السياسية ويجلس على كرسي الوزير حتى قاد ابن عم المستظهر وهو محمد بن عبدالرحمن حركة انقلابية أدت إلى قتل المستظهر بعد ٤٧ يوما من ولايته، وبويع له ولقّب المستكفي بالله. وأول ما فعله أمير قرطبة الجديد إلغاء

وزارة المستظهر واعتقال ابن حزم بتهمة التآمر السياسي. ولم يستمر المستكفي طويلا في حكم قرطبة إذ تم خلعه وقتله في سنة ٤١٦ هجرية (١٠٢٥م). وأطلق سراح ابن حزم فقرر مغادرة قرطبة إلى شاطبة والإقلاع نهائيا عن العمل السياسي والتفرغ إلى ميدان الفكر والتأليف. وهناك أخذ بتسجيل مذكراته وتجربته المرة في إطار قصصي روى فيه محطات حياته وصعود عائلته وهبوطها، فأنهى في سنة ٤١٨ هجرية (١٠٢٧م) كتابه «طوق الحمامة» وعالج فيه مسألة «الحب الإنساني» في فترة تشهد الأندلس أقسى حالات القسوة والعنف والقتل والقتل المضاد وانفلات القبائل على القبائل وغدر الأهل بالأهل وصولا إلى اقتتال الإخوة وانقلاب أولاد العم على أبناء العم وانشقاق الأسرة الواحدة إلى فرق موت لا ترحم ولا تراعي حرمة. (٣)

غادر ابن حزم قرطبة هربا من السياسة واستمر أهل قرطبة يعانون من صراع السياسة. فبعد مقتل المستكفي استولى بربر قرطبة عليها فدبت الفوضى واستغل يحيى بن علي بن حمود (الملقب المعتلي بالله) الفراغ الأمني فخطط للاستيلاء عليها وضمها إلى دولته التي باتت تشمل مالقة وشريش والمرية وسبتة فتوجه بقواته من مالقة ودخل المدينة وخرج منها بعد سنة في ٤١٧ هجرية. واستغل مجاهد وخيران (العامريان) الفرصة فتوجها من دانية ودخلا المدينة وارتكبا مجزرة جديدة ضد بربر قرطبة. واضطر يحيى بن حمود (المعتلي) إلى استعادة المدينة من العامريين وطردهما إلى دانية.

في هذا الفضاء الانقلابي ظهر هشام بن محمد بن عبدالملك بن عبدالرحمن الناصر (شقيق المرتضى المقتول) يطالب بالإمارة الأموية من شرق الأندلس فبايعوه في حصن النبت وأسرع أهل قرطبة باستدعائه خوفا من انتقام البربر بعد المجزرة الجديدة التي ارتكبت ضدهم. وجاء الأمير الجديد وتمت مبايعته بيعة تامة في سنة ٤٢٠ هجرية (١٠٢٩م) ولقب نفسه المعتد بالله. وسرعان ما اختلف المعتد بعد سنتين من ولايته مع وزيره حكم بن سعيد القزاز ويُكنى بأبي العاصي. وأقدم المعتد على قتل وزيره بتحريض من ابن عمه أمية بن عبدالرحمن العراقي (من أبناء الناصر) فاستنكر أهل قرطبة الأمر وقاموا بخلعه في سنة ٤٢٢ هجرية (١٠٣٠م). وانتهى بذاك الحادث حكم الأسرة الأموية.

أجمع المؤرخون على رواية الحادث لكنهم اختلفوا على تفاصيله، فهناك من ذكر أن أهل قرطبة طردوا أمية بن العراقي وهناك من قال إنه خرج بمفرده وقيل أيضا إنه اختفى في المدينة. بينما انعزل المعتد بالله من دون خلع بيعته وقام الوزراء بإدارة الحكم إلى أن تم

الاتفاق على طرد كل الأمويين من قرطبة. ونودي في الأسواق بإخراج كل فرد من بني أمية (المروانية) ومنع أهل المدينة بإيواء أي شخص منهم. وطرد المعتد وتشرد في الأندلس وعاش ذليلا إلى أن توفي سنة ٤٢٨ هجرية (١٠٣٦م) في جهة بلدة لاردة. ويعتبر المؤرخ ابن عذاري المراكشي المعتد بالله آخر أمراء بني أمية في الأندلس وبه انقرضت دولتهم على رغم تفككها قبل ذلك بوقت طويل.

بعد الانقلاب الأخير على آخر أمراء الأمويين في قرطبة انتهى عصر «الفتنة الأندلسية» الذي امتد ٢٩ عاما أنهك البلاد والعباد وأسس لعصر «ملوك الطوائف» حين «انتزى كل أحد في موضعه واستبد رؤساء الأندلس وثوارها بما في أيديهم من البلاد والمعاقل وبغى بعضهم على بعض». (٤)

منذ تلك اللحظة شفي ابن حزم من طموحاته السياسية وانقطع أمله بتجديد مستقبله بانقطاع العصبية الأموية – المروانية واضمحلالها وتشتت قواها إلى أفراد فقراء وضعفاء في أنحاء الأندلس. آنذاك انطوى ابن حزم على نفسه وانكب على القراءة والتأليف لتشع أفكاره في ليل طوائف الملوك. فهذا الفقيه الفيلسوف سيكون له شأنه الكبير بعد انتهاء عصر الأمويين وتلاشي العصبية المروانية وتمزقها تحت ضربات «الفتنة» وما آلت إليه من دمار أنتج عصر «ملوك الطوائف» فقرر ابن حزم في ضوء الكارثة الاستقالة من مهنة السياسة والتفرغ إلى حرفة الكتابة.

عصر أمراء الطوائف

أدى اضمحلال الأمارة الأموية في الأندلس في مطلع القرن الخامس للهجرة إلى تبعثر العصبية المركزية وقيام عصبيات محلية متنافرة توزعت على مراكز قوى متنافسة سياسيا. وساهمت اللامركزية في نهوض توازنات زئبقية تتمايل باتجاهات متضاربة من دون ثبات أو استقرار. ولعبت التداعيات العصبية دورها في نشوء دويلات يقودها أمراء محليون لا طاقة لهم على مواجهة الفرنجة ولا قدرة عندهم على حسم توازنات الداخل الأندلسي وإعادة ترتيب التحالفات وفق صيغة ائتلافية ترأسها شوكة كبرى تتجمع حولها أو تلتحق بها عصبيات صغرى.

لم يقتصر الانهيار على المستوى السياسي بل ألقى بظلاله على مختلف القطاعات الاقتصادية والثقافية فانهارت منظومات معرفية كانت ملتحقة بالتراتبية الاجتماعية،

ونهضت مكانها أنظمة فكرية مغايرة حاولت أحيانا التآلف مع التحولات وكانت أحيانا أخرى تعكس الأمزجة المتناقضة في ساحة الأندلس.

يشكل ابن حزم في الإطار التاريخي المذكور ظاهرة مركبة تعرضت لتحولات تاريخية شكلت في آلياتها الداخلية سياقات متضاربة على ثلاث محطات زمنية. الأولى: مرحلة الطفولة وهي فترة الأب (الأديب والوزير) في ظل الدولة الأموية - العامرية. الثانية: مرحلة الشباب وهي فترة الأب والابن في ظل تنافس الأمراء الأمويين تحت سقف الفتنة الأندلسية. الثالثة: مرحلة الرجل الشاب وهي فترة موت الأب ونزوع الابن نحو احتلال موقع في ظل تقاتل تناحري لا يرحم انتهى بسقوط الدولة الأموية وتبخر حلم المستقبل.

انتهت المراحل الثلاث بفشل محاولات إعادة الزمن إلى التآلف والانسجام في لحظة انتقل فيها ابن حزم (الرجل الشاب) إلى درجة أرقى من النضج. وتصادفت اللحظة مع فترة خروجه من سباق التنافس وانتقاله إلى مقاعد المتفرجين في عهد «أمراء الطوائف». وكان عليه أن يختار بين الخروج من دائرة الصراع أو متابعة المشهد إلى نهايته المأسوية. اختار ابن حزم الخروج من ساحة العمل السياسي، التي لاقى فيها الأهوال وتعرض للمطاردة واعتقل أكثر من ثلاث مرات، إلى ساحة النضال الفكري. فشخصية ابن حزم المتشعبة لم تنكسر مع انكسارها السياسي بل تواصل منطقها التصادمي لتتميز وتستقل عقائديا في حقلي الفقه والفلسفة. فأسس مدرسة تقوم على منظومة خاصة من المعارف سيكون لها تأثيرها اللاحق على مختلف الاتجاهات المعرفية في الأندلس من أدبية وفلسفية وفقهية. كذلك سنجد بصماته على الكثير من رموز الاعلام الأندلسية والمغربية ابتداء من ابن باجه وابن طفيل وابن رشد وانتهاء بابن خلدون.

كان لتعدد معارف ابن حزم وتنوع أنشطته وتجربته الشخصية وتميزه على أكثر من صعيد الدور الحاسم في تكوين وعي مركب مزج بين الفقه والفلسفة والتاريخ. وبسبب شخصيته التصادمية التي انتقلت معه من السياسة إلى الفكر تميزت كتاباته بالوضوح والصرامة والتضاد مع المختلف معه. إلى الوضوح في قول ما يريد، والسيطرة على نصه، والقدرة على إدارة النقاش في أضيق الحلقات، كان قاطع الكلام في جداله وسجالاته مع الاتجاهات المضادة. فهو بحق مؤسس الاستقلال الفلسفي الإسلامي في الأندلس كنظيره الإمام الغزالي في المشرق والعالم الإسلامي. لذلك فأي كلام عن تاريخ الفلسفة الإسلامية في الأندلس لا يشير إلى التأثير الحاسم لمكانة وموقع ودور ابن حزم الظاهري في تطوير النص الفكري وتثبيت النقلة التاريخية وملاحظة فروقاتها بين مرحلتين (الانتقال من

الأموية إلى أمراء الطوائف) سيبقى ناقص القيمة لا يربط حلقات المعرفة الإسلامية وتراكم المنظومات الفكرية وتطورها العام في سياق علاقاتها الخاصة بالبيئات المحلية والفترات الزمنية التي أحاطت بها.

الصراعات بين «أمراء الطوائف» وتنافسهم على الحكم أتاحت لرجال العلم والفقه والقضاء والفلسفة التفرغ للعمل الفكري وإنتاج المنظومات المعرفية بسبب حاجة أصحاب الدويلات (المدن والمقاطعات) إلى غطاء شرعي لسياساتهم غير الشرعية. وبرع في زمن ابن حزم الكثير من العلماء وشهدت البلاد حالات تجاذب بين المدارس الفكرية والفقهية والفلسفية في وقت أخذت «البيئة» الأندلسية في لحظات استقلالها الفوضوي عن المراكز السياسية في المغرب ومصر والعراق تؤسس شخصيتها الفكرية الخاصة.

أسهم التنافس على السلطات المحلية – الذي اشتمل الفتن الداخلية وحروب الفرنجة على المواقع الأمامية وقيام ظاهرة الخصومات السياسية القبلية التي تطورت واتجهت نحو التنسيق وأحيانا التحالف مع الفرنجة لتسجيل انتصارات جزئية ضد أمير منافس – في إنعاش حركة فكرية كبرى كان ابن حزم أحد أبرز أعلامها.

ارتبطت منظومة ابن حزم الفلسفية من البداية بمنهجه الفقهي. ففلسفته ملتصقة بالفقه بل هي فلسفة فقهية ربطت الشريعة بالمنهج العقلاني الذي استقاه من الكتاب والسنة. وبمقاييس عصره اعتبر منهجه من أغرب الاتجاهات نظرا لتمسكه العجيب في الجمع بين القرآن في ظاهره وحرفيته والعقل في أدلته وبراهينه واستطاع أن يؤلف مدرسة شديدة التعقيد والتركيب أثارت أجواء صدامية ونقدية غير مسبوقة في زمانه ومكانه. فابن حزم سبق الإمام الغزالي بنحو نصف قرن في نقد الفلسفة الإسلامية (الإغريقية) وسبق القاضي ابن رشد بأكثر من قرن في نقد المتكلمة والطريقة الأشعرية.

إلى ذلك كان من أبرز من ساجل في زمانه ضد منهج الجمع بين أهل الحديث وأهل الرأي. وتميز عن سائر المدارس الفقهية عندما وضع الإمام أبوالحسن الأشعري (وهو على المذهب الشافعي) خارج دائرة أهل السنة وصنف الأشاعرة من المرجئة. والمرجئة بحسب تصنيف الشهرستاني في كتابه «الملل والنحل» أربعة: الخوارج، القدرية، الجبرية، والخالصة. وكان غيلان الدمشقي «أول من أحدث القول بالقدر والإرجاء». والإرجاء تأتي على معنيين: التأخير «لأنهم كانوا يؤخرون العمل على النية والعقد»، أو إعطاء الرجاء وهو معنى ظاهري إذ إنهم كانوا يقولون «لا تضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة». (٥)

أثارت تهمة الأشعري بالمرجئة أصحاب المذهب الشافعي فزادت مقاومة أفكار ابن حزم (الذي انتقل من الشافعية إلى الظاهرية) من الفقهاء السنة خصوصا من أنصار المذهب المالكي السائد بقوة في البرين المغربي والأندلسي.

اتهم ابن كثير الحنبلي (توفي ٧٧٤ هجرية/ ١٣٧٢ م) ابن حزم بأنه كان كثير الوقيعة بين العلماء بسبب قسوة لسانه وقلمه فأورثه ذلك «حقدا في قلوب أهل زمانه، ومازالوا به حتى بغضوه إلى ملوكهم، فطردوه عن بلاده». وينتقد منهجه الظاهري ويرى أنه كان حائرا في الفروع «لا يقول بشيء من القياس، لا الجلي ولا غيره» الأمر الذي أوقع بينه وبين العلماء و«أدخل عليه خطأ كبيرا في نظره وتصرفه». لكنه كان مع الاجتهاد والتأويل وكان من أكثر الفقهاء تأويلا «في باب الأصول، وآيات الصفات، وأحاديث الصفات». والسبب برأي ابن كثير تضلعه في علم المنطق الذي أخذه عن محمد بن الحسن المذحجي الكناني القرطبي، وهو ما أدى لاحقا إلى فساد حاله «في باب الصفات» (٦)، بينما اعتبره ابن بشكوال من أجمع أهل الأندلس قاطبة بعلوم أهل الاسلام وأوسعهم معرفة مع توسعه في علم اللسان إلى البلاغة والشعر والمعرفة بالسير والأخبار. (٧)

الفيلسوف المتشرد

الخلاف على تصنيف ابن حزم وتوصيف فلسفته التي مزجت بين الفقه الظاهري والاجتهاد النظري أدى إلى تشكيل قوة ضغط منعت أفكاره من أخذ حقها في زمانه. فالخلاف تأسس بداية على السياسة لكنه انتقل في محطاته اللاحقة إلى مواجهات عقائدية بسبب غزارة إنتاجه وتنوع مصادره وخوضه الكثير من الحقول الفكرية تحت عناوين توزعت على التاريخ والفقه والمنطق والسير والأنساب وغيرها من علوم اللغة والدين.

إلى كتابه في الفقه والسياسة الذي حمل عنوان «الإمامة والخلافة»، له «الايصال» وهو «شرح كبير أورد فيه أقوال الصحابة والتابعين، ومن بعدهم من الأئمة في مسائل الفقه ودلائله» وقدم فيه الحجة لكل طائفة وملاحظاته عليها. ورأى الإمام أبو محمد بن العربي الكتاب وقال إنه يقع في ٢٤ مجلدا في خط يده.

ويعتبر كتابه «جمهرة النسب» الذي وضعه في آخر سنوات حياته (٤٥٠ هجرية/ ١٠٥٨م) من أهم المصادر التي اعتمد عليها ابن خلدون في تاريخه. فابن حزم ذكر في

كتابه الأحاديث الدالة على فضل النسب، ثم ذكر أولاد عدنان من ولد إسماعيل، وأولاد كنانة، وأولاد النضر، وأولاد فهر، وأولاد عبدالمطلب، وأولاد أبي طالب، ثم ذكر قبائل العرب وأنسابهم وبطونهم وأفخاذهم وما تفرع منهم.

ويقع كتابه «المحلى» في ١١ مجلدا وهو يعكس منهجه الفكري في الفقه الظاهري، بينما يعتبر كتابه (الفصل) عن الفرق والنحل وسجاله لأهل الديانات السماوية من أبرز مؤلفاته لأنه يعطي فكرة عن التعدد الديني في الأندلس والتنوع المذهبي السائد في زمانه.

يذكر ابن كثير في تاريخه أن ابن حزم صنف ٤٠٠ مجلد ورسالة في قريب من ٨٠ ألف ورقة وكان «أديبا، طبيبا، شاعرا، فصيحا، له في الطب والمنطق كتب». ويطغى على معظم كتبه السجال ضد المدارس المنافسة والنقاش الحاد ضد خصومه، فهو كان من أصحاب الشيخ أبي عمر بن عبدالبر النمري ومن خصوم المذهب المالكي إذ جرت مناظرات كبرى بينه وبينهم أبرزها تلك الواقعة التي حصلت مع الشيخ أبي الوليد سليمان بن خلف الباجي (المالكي المذهب) وأدت إلى طرده من جزيرة ميورقة. فأفكار ابن حزم الفقهية مرتبطة بزمنه وبيئته. ونزعته التصادمية الكلامية والفلسفية لها صلة بحالات التصادم العامة بين مراكز القوى وتجاذب «أمراء الطوائف» وصراعهم السياسي والعسكري. فالبيئة الأندلسية في عصر انهيار الدولة المركزية شكلت القاعدة السياسية - الاجتماعية لمنهجيته وساهمت في تشكيل شخصيته الفكرية التي تقاذفتها رياح التنافس بين أمراء الدولة الأموية في لحظة اضمحلالها التاريخي.

آنذاك انتهت «الفتنة الأندلسية» سنة ٤٢٢ هجرية (١٠٣٠م) بخلع أهل قرطبة آخر أمير من أمراء بني أمية واجتمع الناس على تقديم الوزير ابي الحزم بن جهور فأمسك بأوضاع المدينة وضبط أمنها واقتصادها إلى وفاته سنة ٤٣٥ هجرية (١٠٤٣م).

انتهت «الفتنة الأندلسية» لكن الفتنة لم تنته في الأندلس حين استقل كل صاحب مقاطعة أو مدينة بإمارته وقامت على أنقاض الفتنة دويلات الطوائف.

طرد ابن حزم من المدينة (قرطبة) وتشرد طالبا الرزق والراحة بين إمارة وإمارة وولاية وولاية في فترة عرفت فيها الأندلس أقسى حالات التفكك والتفلت وشهدت تقلبات وانقلابات من شرقها إلى غربها ومن شمالها إلى جنوبها. وأحدثت نزاعات الاستقلال بالمدن والمقاطعات الأموية فراغات في السلطة وفجوات في الجبهات الأمامية في مواجهة الفرنجة، الأمر الذي كان له الدور الحاسم في تعديل موازين القوى لمصلحة الممالك الإفرنجية.

اضطر ابن حزم في تلك الحالات للتنقل والانتقال من محيط إلى محيط وهو أمر شحن شخصيته وشحذها بسلاح النقد فزادت كراهية الفقهاء له واجتمعت ضده المتناقضات. وعلى رغم تعدد الولاءات والنزاعات لم تكن خيارات ابن حزم كثيرة، بسبب ميوله الأموية، إذ انقسم أمراء الأندلس في سنة ٤٣٥ هجرية إلى فريقين كبيرين من العرب وبينهما فريق كبير من القبائل البربرية.

قاد الفريق العربي الأول صاحب الثغر الأعلى برئاسة سليمان بن هود الجذامي ومعه صاحب طرطوشة مقاتل الصقلبي، وصاحب بلنسية عبدالعزيز بن أبي عامر الذي شملت إمارته أصحاب المرية وشقورة إلى مدينة قرطبة. وقاد الفريق العربي الثاني صاحب اشبيلية المعتضد بن عباد (والد المعتمد بن عباد) ومعه صاحب دانية مجاهد العامري، وصاحب بطليوس ابن الأفطس، وصاحب طليطلة يحيى بن ذي النون، وصاحب قرمونة إسحق بن محمد البرزالي. وبين أمراء الأندلس العرب انتشرت إلى جانبهم القبائل البربرية وعلى رأسها صاحب غرناطة باديس بن حبوس الصنهاجي. (٨)

عاش ابن حزم بين المرية وشاطبة ودانية ومالقة وميورقة فشهد كل حالات الاقتتال والمؤامرات والطرد والملاحقة وصولا إلى حرق كتبه في اشبيلية. ففي المرية عاش في ظل صراعات داخلية ومعارك مع غرناطة. وعرفت المرية حالات فوضى في عهود خيران الصقلبي العامري إلى سنة ٤١٩ هجرية، ثم صاحبه زهير العامري إلى أن آل الأمر من بعده إلى معن بن صمادح التبجي (سنة ٤٤٣ هجرية/ ١٠٥١م) ثم ابنه أبو يحيى بن معن الذي أحسن للشعراء والأدباء وبرز في عهده ابن حداد وابن عبادة وابن الشهيد وبقي في الحكم ٤١ سنة إلى أن أسقطه عساكر لمتونة (المرابطون). وشهدت المرية في تلك الفترة معارك ضارية مع غرناطة تحت حكم صنهاجه في عهد باديس بن حبوس فتغلب أمير غرناطة وقتل عشرات من عشيرة الصقلب وبعض الأدباء واعتقل ابن حزم والفقيه المالكي الباجي ثم أطلق سراحهما وطردا من المدينة.

في شاطبة وبلنسية قامت ثورة بعد مقتل أمير بلنسية مبارك العامري واتفق الناس على تولية لبيب الصقلبي إلا أن الأخير وبسبب ضعف عشيرته اتصل بالفرنجة لمعاونته على حسم الأمر فخاف منه أهل المدينة وطلبوا مساعدة ابن هود فدعمهم فآلت الناحية لولاية عبدالعزيز أبي عامر الذي باتت بلنسية ومرسية وشاطبة وجزيرة شقر تحت إمرته فشهدت لحظات مضيئة بسبب سيرته الحسنة وخدمته للأدباء والكتاب وطالت ولايته إلى سنة ٤٥٢ هجرية (١٠٦٠م) وانهارت إمارته وتوزعت بعد وفاته.

لم تكن أحوال ابن حزم أفضل في دانية والجزائر الشرقية (ميورقة، منورقة، ويابسة) من بقية الأندلس فهي كانت بإمرة مجاهد العامري في عهد المنصور بن أبي عامر واستمر في موقعه في فترة الفتنة، ثم استولى على الناحية في عهد «أمراء الطوائف» فعرفت الازدهار العلمي وتوسع خراجها بعد غزوه جزيرة سرذانية (سردينيا) فقصده العلماء والفقهاء من المشرق والمغرب وكتبوا في سائر العلوم ومنهم ابن حزم الذي عاش فيها قرابة عشر سنوات. وحكم مجاهد العامري دانية والجزائر الشرقية ٣٦ سنة متواصلة حصلت خلالها معارك مع صاحب بلنسية عبدالعزيز بن عامر واتهم ابن حزم بدعم الحكم الأموي فاعتقل وطرد منها. ثم حكمها ابنه علي بن مجاهد فاختلف مع شقيقه الذي حظي بدعم من أمير اشبيلية المعتضد بن عباد (الذي أمر بحرق كتب ابن حزم) فأقدم علي على قتل شقيقة حسن وبقي في الحكم إلى أن أخرجه منها ابن هود. لم يعش ابن حزم كثيرا بعد طرده من ميورقه إلا أنه ترك بعد رحيله ثروة فكرية ستكون لها مكانتها العلمية على رغم حرق بعضها وإتلاف بعضها الآخر وضياع الكثير من مصنفاته. (٩)

عاش ابن حزم وسط أصحاب المدن وأمراء الطوائف وشهد منازعاتهم واقتتالهم الأهلي وتنافسهم على قضم مواقع بعضهم بعضا، فرأى أنهيار الدولة وتداعي مؤسساتها وتخاصم أبناء البيت الواحد على وراثة حكومات محلية هزيلة. وأقسى ما عاشه كانت تلك اللحظات التي أخذ أمراء الطوائف يشجعون ممالك الفرنجة على التدخل في شئونهم الداخلية وفضّ خلافاتهم مقابل إغراءات سياسية أو اقتطاع أراض ودفع جزية ثمنا للحصول على دعم عسكري للتغلب على خصم محلي. ويصف المراكشي في تاريخه تلك المأساة بقوله: «ولم يزل ثغر الأندلس يضعف والعدو يقوى والفتنة بين أمراء الأندلس قبحهم الله تستعر إلى أن كلب العدو على جميعهم وملّ من أخذ الجزية ولم يقنع إلا بأخذ البلاد وانتزاعها من أيدي المسلمين». (١٠)

جرت كل تلك الأمور في فترة استقرت في الأندلس مراكز قوى تجمعت من هنا وهناك وتوزعت إلى قطاعات جغرافية حكمتها ثلاث دويلات تشرف على إمارات صغيرة وهي دولة بني عباد، ودولة بني هود، ودولة صنهاجة في غرناطة وضواحيها، إلى دولة بني حمود في سبتة، ودولة بني الأفطس (بنو مسلمة) في غرب الأندلس. واستغل ملوك الفرنجة التفكك فعاثوا في البلاد فسادا وأخذوا بتوسيع نطاق ممالكهم فاضطر ابن الأفطس مثلا إلى دفع جزية سنوية على أثر استيلاء الفرنج على قلمرية وحصارهم مدينة شنترين في ٤٥٦ هجرية (١٠٦٤م) وهي السنة التي توفي فيها ابن حزم.

أسهم تشتت الأندلس السياسي في تشتت ابن حزم العقائدي، كذلك أدى اضطراب القوى وتضعضع مراكزها إلى اضطراب أفكاره وتضعضع منهجه الفقهي والفلسفي. فالبيئة الاجتماعية لعبت دورها في تكوين شخصيته ونمط تفكيره الذي اتسم برفض القواعد الفقهية الصارمة (القياس وفروعه) التي اتفق عليها العلماء لضبط الأحكام وتخريجها من الكتاب والسنة. انعدام النظام وحالات الفوضى دفعت ابن حزم إلى التمرد على المنطق وقواعده، القياس وأصوله، مناهج الفقه وضوابطه، ومختلف الأنظمة الفكرية والفلسفية.

انتقد صاعد الأندلسي كتاب ابن حزم في المنطق واتهمه بتبسيط القول على تبيّن المعارف حين خالف فيه أرسطو «في بعض أصوله مخالفة من لم يفهم غرضه». كذلك انتقده ابن حيان على كتبه في المنطق والفلسفة إذ «إنه لم يخل فيها من غلط وسقط، لجرأته في التسوّر على تلك الفنون». (١١)

فما هي فلسفة ابن حزم وكيف اتصلت عنده بمدرسة الفقه الظاهري؟

المذهب الظاهري في فقه الفلسفة

انطلقت فلسفة ابن حزم من منهجه الفقهي، واتخذ منه الدليل الحسي على ترتيب أسلوب تفكيره المنطقي في عقل الأشياء وحلها في حقل الاجتهاد. فهو يرى أن «كلام الله تعالى واجب أن يحمل على ظاهره، ولا يحال عن ظاهره البتة إلا أن يأتي نص أو إجماع أو ضرورة حس، على أن شيئا منه ليس على ظاهره، وأنه قد نقل عن ظاهره إلى معنى آخر، فالانقياد واجب علينا لما أوجبه من ذلك النص أو الإجماع أو الضرورة». (١٢)

الاجتهاد عنده يجب أن يقتصر على ظاهر القرآن ويقوم على ثلاثة مصادر: النص والإجماع والضرورة. يتفق كل المجتهدين على الكتاب والسنة (النص) والإجماع إلا أن مسألة الضرورة ويسميها أحيانا «ضرورة حس» وأحيانا «برهان ضروري» فهي خاصة بفقه ابن حزم «الظاهري». فأصحاب الظاهر (الظاهرية)، كما يذكر الشهرستاني، وهو على المذهب الشافعي، لا يأخذون بالقياس والاجتهاد في الأحكام. وحدد مؤسس الظاهرية (داود بن علي بن محمد الأصفهاني) أصول الاجتهاد في الكتاب والسنة والإجماع فقط و«منع أن يكون القياس أصلا من الأصول (...) وظن أن القياس أمر خارج عن مضمون الكتاب والسنة. ولم يدر أنه طلب حكم الشرع من مناهج الشرع، ولم تنضبط قط شريعة

من الشرائع إلا باقتران الاجتهاد بها، لأن من ضرورة الانتشار في العالم الحكم بأن الاجتهاد معتبر». (١٣)

رفض ابن حزم الأخذ بالقياس واستبدله بالحس أو الضرورة كأساس في منهجه الفقهي. وتميز بذلك عن مختلف الأئمة والفقهاء في أصول الاجتهاد عندهم الذي قام على أربعة أركان: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس.

اعتبر الاجتهاد في الإسلام من فروض الكفايات فإذا اشتغل بتحصيله واحد سقط الفرض عن الجميع، وأجمل الشهرستاني شروطه في خمسة: أولا، معرفة اللغة العربية حتى يمكن التمييز بين الألفاظ. ثانيا، معرفة القرآن وتفاسيره وما ورد من الأخبار في معاني الآيات حتى تستنبط الأحكام. ثالثاً، معرفة الأخبار بمتونها وأسانيدها والإحاطة بأحوال النقلة والرواة. رابعا، معرفة مواقع إجماع الصحابة والتابعين وتابعي التابعين. خامسا، معرفة مواضع الأقيسة وكيفية النظر والتردد فيها. (١٤)

على رغم الضوابط الشرعية التي اتفق عليها لتحديد صفة المجتهد اختلف المجتهدون في الفروع وفي أحكامهم من الحلال والحرام بسبب انقسام الأئمة إلى مدرستين: أصحاب الحديث (أهل الحجاز) وهم أصحاب مالك بن أنس، ومحمد بن إدريس الشافعي، وسفيان الثوري، وأحمد بن حنبل، وصاحب المذهب الظاهري داود الأصفهاني. وأصحاب الرأي (أهل العراق) وهم أصحاب أبي حنيفة (النعمان بن ثابت) ومن ذهب معه.

اختلف أصحاب الحديث عن أصحاب الرأي لأنهم اعتنوا بتحصيل الأحاديث ونقل الأخبار وبناء الأحكام على النصوص من دون عودة إلى القياس في حال وجدوا خبرا أو أثرا. واختلف أصحاب الرأي عن أصحاب الحديث لأنهم اعتنوا أكثر في تحصيل وجه القياس واستنباط المعاني من الأحكام وبناء الحوادث عليها، وأحيانا يقدمون القياس على آحاد الأخبار.

أدى الاختلاف بين المدرستين إلى نشوء اختلافات كثيرة في الفروع شجعت على قيام محاولات توفيقية بين أصحاب الحديث وأصحاب الرأي أبرزها محاولة الأمام الشافعي التي تابعها الإمام الأشعري (أبو الحسن) بعد انشقاقه عن المعتزلة وأضاف إليها لاحقا علم الكلام ثم جاء بعده الباقلاني والجويني أستاذ الإمام الغزالي (أبو حامد).

وضع ابن حزم مؤلفاته الفقهية – الفلسفية قبل أن يولد الغزالي، لذلك تركز سجاله ضد الإمامين أبو حنيفة والأشعري بصفتهما من أصحاب الرأي وهو من أصحاب

الحديث. وانتقد أصحاب الحديث أيضا لأنهم يأخذون بالقياس بينما هو من أصحاب داود الأصفهاني الذي يرفض التأويل القياسي ويميل إلى الاجتهاد العقلاني على أساس ظاهر النص (الكتاب، السنة) لا باطنه. فالكتاب «هو جامع علوم الأولين والآخرين». ونص في غير موضع «على أصول البراهين». وبالتالي فإن «كل ما صح ببرهان أي شيء كان فهو في كلام الله عز وجل». ولا تعارض بين ما يصح بالدليل البرهاني (الأدلة البرهانية) وآيات الكتاب، لأن «ما قامت عليه البراهين فهو في القرآن والسنة موجود نصا، واستدلالا ضروريا». (١٥)

انطلاقاً من قاعدة «البرهان الضروري» وهو عنده ضروري سمعي، أو نظري مشاهد، أو إقناعي خارجي، يعقد ابن حزم مصالحة بين الشريعة والحكمة ويفسر الآيات والأحاديث علمياً استناداً إلى الأدلة البرهانية العقلية في عصره. وكلها برأية تؤكد ما جاء به الكتاب. ويهاجم بعنف كل تفكير خرافي وغير برهاني وينتقد الطرق الثلاثة التي دافعت عن الشريعة «إما بألفاظ ينقلون ظاهرها ولا يعرفون معانيها ولا يهتمون بفهمها، وإما بمسائل من الأحكام لا يشتغلون بدلائلها ومنبعها (...) وإما بخرافات منقولة عن كل ضعيف وكذاب وساقط، لم يهتبلوا قط بمعرفة صحيح منها من سقيم ولا مرسل من مسند (...)». (١٦)

يطرح ابن حزم إلى جانب البراهين الضرورية فكرة «تآلف الآيات» أي الأخذ بالآيات كلها كدليل على أصل أو لإثبات الأشياء أو نفي وجودها و«من جمعها كلها فقد آمن بجميعها» وأخذها كوحدة كلية للرد على شبهة أو لتأكيد حقيقة أو دحض خرافة كتلك التي أطلقتها طائفة جاهلة تقول إن «الأرض على حوت، والحوت على قرن ثور، والثور على صخرة (...)». ووفق منهج «تآلف الآيات» والحس العقلي والبراهين الضرورية يبدأ ابن حزم في تقديم تفسير علمي للكون، الفلك، الأرض وكرويتها، الدوران، والحركة مستخدما الآيات (وحدتها الكلية) من جهة والحس العقلي(البرهان الضروري) من جهة أخرى كدلالات على صحة هذا الأمر أو خطأ ذاك. وتوصل إلى نتائج عقلية فائقة الأهمية قياسا إلى عصره وزمانه خصوصا من ناحية تأكيده كروية الأرض، وغياب الشمس وشروقها، ورفضه تحديد عمر الأرض «ومن ادعى في ذلك سبعة آلاف سنة أو أكثر أو أقل فقد كذب». (١٧)

يؤمن ابن حزم بأن هناك بداية ونهاية إلا أنه يرفض تحديد زمن للبداية وتحديد ساعة للنهاية، فذلك يتنافى مع الكتاب والسنة ويتعارض مع الأدلة البرهانية والحس

العقلي والضرورة إضافة إلى المعلومات والوقائع التاريخية. كيف يكون عمر الأرض ٧ آلاف سنة بينما يقول فاتح الهند محمود بن سبكتكين الغزنوي (توفي ٤٢١ هجرية/ ١٠٣٠م) إنه وجد في الهند مدينة يؤرخون لها بـ ٤٠٠ ألف سنة. ويستنتج انطلاقا من هذه المعلومة (الدليل البرهاني) على أن قدم الأرض أبعد من كل الفرضيات المتداولة في عصره.

على رغم حذره الشديد في تفسير كل ظاهرة، تورط ابن حزم في تأويلات علمية برهانية مستخدما في إثباتها بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية كتفسير قوله تعالى «وكُل في فلك يسبحون» فذكر أنها «برهان ضروري» يشاهد بالعيان على أن الشمس تدور حول الأرض «من مشرق إلى مغرب، ثم من مغرب إلى مشرق». فهو في تفسيره للآية استند على الحواس التي هي برأية «المنافذ الموصلة» على العالم والنفوس البشرية فرأى أن الشمس تدور وليس الأرض تسبح أي تدور حول الشمس. (١٨)

آنذاك كانت مختلف النظريات العلمية تؤكد مركزية الأرض وهي نظريات استخدمها ابن حزم لتقديم تفسير جديد للقرآن في ضوء علوم عصره وهو أمر يعتبر بمقاييس زمانه خطوة متقدمة فتحت الطريق أمام غيره من الأئمة والعلماء والفقهاء للخوض في هذه الحقول من دون تردد.

لم يتردد ابن حزم في استخدام آخر الاكتشافات العلمية في عصره كمفاتيح لإعادة تفسير الآيات والأحاديث بمنطق عقلي ومنهج برهاني. فالأدلة العلمية هي أدلة برهانية لا تتعارض مع الإيمان والشريعة بل هي إثباتات ملموسة لصحة العقيدة. لذلك يستنكر الاتجاهات المضادة للعلوم والمعرفة ويمتدح فوائد تلك الكتب العلمية والفلسفية في حال فهمت على حقيقتها وأصولها. وبرأية أنها في الجوهر لا تتعارض مع الشريعة، فهي في معناها وثمرتها «والغرض المقصود نحوه بتعلمها، ليس هو شيئا غير إصلاح النفس» وهي تستعمل «في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها في المعاد، وحسن السياسة للمنزل والرعية»، وهذا هو نفسه «لا غيره هو الغرض في الشريعة» وهذا ما لا خلاف «فيه بين أحد العلماء بالفلسفة، ولا بين أحد من العلماء بالشريعة». وبرأية كل من زعم الانتماء إلى الفلسفة وأنكر الشريعة جاهل «على الحقيقة بمعاني الفلسفة» وبعيد عن «الوقوف على غرضها ومعناها». (١٩)

بهذا الوضوح حدد ابن حزم لقاء الفلسفة مع الشريعة، فحدود اللقاء هي مقاصد الفلسفة وغرض الشريعة وفي معناهما (محاربة الرذائل وتبيان الفضائل والبرهان

على الحق وتفرقته عن الباطل) يلتقيان على أكثر من صعيد وحقل. لذلك اعتبر كل من يحارب الشريعة باسم الفلسفة هو على خطأ لأنه لا يفهم الفلسفة ولا يعرف الشريعة.

الحق واحد وطرائقه واحدة

لم يقصد ابن حزم في دفاعه عن الفلسفة الدفاع عن الفلاسفة بل قصد تبيان أن غرضها هو غرض الشريعة. فالتركيز على فكرة اللقاء لا تعني عنده التوفيق إلى درجة التركيب والدمج بل قصده منها إلغاء التعارض وتبيان درجات الاتصال بين مقاصد الفلسفة وأغراض الشريعة واستخدام الأدلة البرهانية لإثبات الحقائق الكلية التي جاءت في الكتاب والسنة بإجماع الأئمة. فالحق عنده واحد لا ينقسم وطريقه لا يحتمل التعدد فهو «بموجب العقل وضرورته» لا يكون الحق «من الأقوال المختلفة والمتناقضة إلا في واحد، وسائرها باطل (...) إذ ما لا دليل على صحته فهو باطل». (٢٠)

استناداً إلى الحس والعقل والضرورة أكد ابن حزم على وحدة الحقيقة وألغى تعدد طرقها. فالحقيقة الواحدة لا بد لها من وسيلة واحدة ولا مجال عنده لتعدد الطرائق. وبرأيه لا مجال «أن تكون الشرائع كلها حقا»، ولا مجال «أن يكون بعضها حقا وسائرها باطلا» فهذا «محال لا سبيل إليه» لأنه «لا شريعة منها إلا وهي تكذب سائرها» كذلك «كل شريعة فهي مضادة في أحكامها لغيرها» ومن المحال «أن يكون الشيء وضده حقا معا في وقت واحد». (٢١)

بسبب إنكار ابن حزم تعدد الحق وطرائقه قام بدحض كل ما يتعارض مع الشريعة الإسلامية (ما خالف القرآن فهو باطل) مستخدماً منهج المقارنة بين النص القرآني والنصوص الدينية المخالفة في التوراة والإنجيل وانتهى إلى فرضيات عقلية تقول إن نصوص التوراة تعرضت للتزوير والتحريف وهي غير تلك النصوص الأصلية المنزلة. فالحرام هو حرام ولا يمكن تعدده أو تغيره بين شريعة وأخرى كذلك الحلال وغيره من أحكام. وانتقل بعدها إلى مساجلة المنظومات الفقهية الإسلامية وآراء الفرق والمذاهب الإسلامية أو الخارجة على الإسلام للتأكيد في النهاية على وحدة الحقيقة أو الحقيقة الواحدة التي لا يجوز الجمع فيها بين الحق والباطل أو بين الحلال هنا والحرام هناك. ويختلف ابن رشد عن ابن حزم في هذه المسألة فقاضي قرطبة يقول بوحدة الحقيقة لكنه يرى أن الطرق إليها متعددة.

حتى ينسجم ابن حزم مع منظومته الفكرية حدد مصادر الحقيقة بستة أقسام (ثلاثة على صواب وثلاثة على خطأ) أولها «شيء ينقله أهل المشرق والمغرب عن أمثالهم جيلا جيلا، لا يختلف فيه مؤمن ولا كافر، منصف غير معاند للمشاهدة، وهو القرآن المكتوب في المصاحف في شرق الأرض وغربها...». وثانيها «شيء نقلته الكافة عن مثلها حتى يبلغ الأمر كذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم». وثالثها «ما نقله الثقة عن الثقة كذلك حتى يبلغ به إلى النبي صلى الله عليه وسلم». (٢٢)

إلى هذه الاقسام الثلاثة «التي نأخذ ديننا منها، ولا نتعداها إلى غيرها» هناك ثلاثة أقسام إضافية أخذ بها غيره من الفقهاء والعلماء ورفض هو الأخذ بها وهي:

أولا «شيء نقله أهل المشرق والمغرب أو الكافة عن الواحد الثقة عن أمثالهم إلى أن يبلغ إلى من ليس بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم إلا واحد فأكثر، فسكت ذلك المبلوغ إليه عن من أخبره بتلك الشريعة...».

ثانيا «شيء نقل، كما ذكرنا، أما بنقل أهل المشرق والمغرب، أو كافة عن كافة، أو ثقة عن ثقة حتى يبلغ إلى النبي صلى الله عليه وسلم إلا أن في الطريق رجلا مجروحا يكذب أو غفلة، أو مجهول الحال...».

ثالثا «نقلٌ نقلَ بأحد الوجوه التي قدمنا، أما بنقل من بين المشرق والمغرب أو بالكافة، أو بالثقة عن الثقة، حتى يبلغ ذلك إلى صاحب أو تابع، أو إمام دونهما - أنه قال كذا، أو حكم بكذا غير مضاف ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم...». (٢٣)

هناك من المسلمين من يأخذ بالأقسام الثلاثة الأخيرة ومنهم من لا يأخذ بها، وابن حزم من الصنف الذي لا يأخذ بها. وبسبب اختلافه المنهجي قام بإضافة الفرق الإسلامية إلى اليهودية والمسيحية في مساجلاته ونقاشاته العقائدية فانتج ثروة فكرية هائلة الحجم كان لها تأثيرها الكبير في جيله وعصره وتركت علامات كثيرة على المدارس الفقهية والفلسفية التي جاءت بعده. وتعدت تأثيرات ابن حزم النطاق الإسلامي فترجمت بعض أعماله إلى اللغات الأوروبية واعتبرت حتى القرن الثامن عشر الميلادي من أهم المصادر الفكرية في حقل علم المقارنة بين الديانات السماوية الثلاث كذلك في توضيح اختلافات الفرق الإسلامية وتمايز أفكارها ومناهجها ومنابعها.

على هذا أسس ابن حزم اختلافه عن المدارس الفقهية المنتشرة آنذاك في الأندلس وخصوصا المالكية (أصحاب مالك) والشافعية (أصحاب الشافعي) انطلاقا من العمل «بظاهر القرآن وبظاهر السنن الثابتة». (٢٤)

بسبب اختلاف فلسفة الفقه في منهجه أقدم ابن حزم على تصنيف فرق الإسلام إلى خمس وهي: أهل السنة، المعتزلة، المرجئة، الشيعة، والخوارج، ثم «افترقت كل فرقة من هذه على فرق». وتدرجت الفرق الأربع من اقترابها أو ابتعادها عن أهل السنة. واعتبر أقرب فرق المرجئة إلى أهل السنة من ذهب مذهب أبي حنيفة (النعمان بن ثابت) والقول إن الإيمان «هو التصديق باللسان والقلب معا، وأن الأعمال إنما هي شرائع الإيمان وفرائضه فقط» وأبعدهم أصحاب جهم بن صفوان وأبو الحسن الأشعري. واتهم الامام الاشعري بأنه من القائلين «إن الايمان عقد بالقلب فقط، وإن أظهر الكفر والتثليث بلسانه». ورد الأئمة والفقهاء على ابن حزم لاحقا واتهموه بقلة المعرفة وعدم الاطلاع على مؤلفات الأشعري. (٢٥)

إلى الخلاف الفرقي، صنف خلافات المسلمين على مسائل عقائدية حددها بسبع وهي: التوحيد، القدر، الإيمان، الوعيد، الإمامة، المفاضلة، واللطائف، فقام بتوضيح كل خلاف وتحديد الفروق انطلاقا من منهجه الفقهي(٢٦)

تقوم فلسفة الفقه عند ابن حزم على منظومة هرمية تبدأ بالأول وهو «الباري تعالى محرك المتحركات ومصور المتصورات» وبالتالي فالعالم والزمن والحركة كلها محدثات وليست قديمة. فالحركة والسكون مدة «والمدة زمان» و«أن الزمان محدث، فالحركة محدثة، كذلك السكون». وهناك حامل للكل وممسك للكل وهو «ألله عزّ وجلّ». وينفي الصفات ويتهم المعتزلة باختراع اللفظة وينكر على بعض الأئمة من الفقهاء من أخذ بها. فعلم الله غير مخلوق و«ان علمه تعالى بالأشياء كلها متقدم لوجودها ولكونها ضرورة». فالعلم لا يتبدل بل المعلوم لذلك «لا يجوز الكلام في النتيجة إلا بعد اثبات المقدمات، فإن ثبتت المقدمات ثبتت النتيجة، والبرهان لا يعارضه برهان (...) وإن لم تصح المقدمات فالنتيجة باطلة دون تكلف دليل». (٢٧)

تميز منهج ابن حزم بالقطع فهو يأخذ ظاهر القرآن والسنة وتآلف الآيات ويرفض القياس وخبر الواحد ويؤكد على العقل والحس والضرورة والبرهان والأدلة كأدوات تحليل وتركيب للمقدمات والنتائج. فهو يكرر دائما مفردة «العقل» في نصوص مختلفة عند تأييده لفكرة أو نفيه لأخرى. فهو يستخدم في سجالاته فقرات نافية للآخر مثل «هذا لا يعقل ولا يقوم عليه دليل» أو هذه «دعوة مجردة بلا دليل» أو «هذا محال في العقل» وصولا إلى انتاج قاعدة نظرية عامة تقول: «من ادعى دعوى لا يأتي عليها بدليل فهي باطلة. فكيف إذا أبطلها الحس وضرورة العقل». (٢٨)

انتهت فلسفة الفقه عند ابن حزم إلى فشل الجانب الفقهي من مشروعه حين تجاوز الزمن أمثلته العلمية والبرهانية، ورفض أتباعه (المذهب الظاهري) الأخذ بالقياس لتجديد التفسير فتراجع تأثير أصحاب المذهب وتقلص انصاره وصولا إلى اضمحلاله، بينما نجح الجانب الفلسفي والسجالي من مشروعه في التأثير على أجيال أندلسية لاحقة في بلد عرف بتعدده الحضاري وتنوعه الديني والمذهبي وتعرضه المستمر إلى حملات من الفرنجة. كذلك أثرت نظريات الأدلة الحسية والبرهانية في من جاء بعده. فالأدلة البرهانية تحولت عند ابن رشد إلى علم برهاني، وعلم المقارنة استخدمه قاضي قرطبة في عقد مقارنة بين المذاهب الفقهية الإسلامية. وشجعت جرأة ابن حزم وشخصيته الصدامية ونقده العنيف للأشاعرة وبعض الأئمة الفقهاء ابن رشد لاحقا على التهجم على الاشعرية (الأشاعرة) وقدحه لشخصية الامام الغزالي وتحريضه السلطة على مصادرة كتب الاشاعرة وحرق مؤلفات الغزالي ما آثار على قاضي قرطبة العامة والخاصة فأقدم الحاكم (المنصور) على مصادرة بعض كتب ابن رشد وحرق بعضها. (٢٩)

مراجع الفصل الأول وهوامشه

1 – ابن كثير، جزء 12، ص99.

2 – المراكشي، الجزء 3، ص 38.

3 – ابن حزم، طوق الحمامة.

4 – المراكشي، الجزء 3، ص 152.

5 – الشهرستاني، الملل والنحل، الجزء الأول، صفحة 139.

6 – ابن كثير، الجزء 12، ص 100.

7 – مقدمة كتاب الفصل.

8 – المراكشي، الجزء الثالث، صفحة 219 – 220.

9 – تعرضت مسألة حرق الكتب في العهد الأندلسي، وخصوصا في القرنين الخامس والسادس للهجرة، إلى نقاش واسع تناول طبيعة السلطة واضطراب علاقتها بالمثقف. فالسلطة من جهتها كانت تريد احتكار السيطرة وصولا إلى تكبيل العقل والمثقف استغل امتيازه المعرفي للوصول إلى السلطة. وبسبب تعارض الطموحين انتهى الأمر في حالات كثيرة إلى غضب السلطان وانقلابه على المثقف. وتكرر الأمر أكثر من مرة وخصوصا في الفترة التي أعقبت ضعف الدولة الأموية في الأندلس ونجاح العصبية العامرية في السيطرة السياسية على منصب الحجابة. وتتابعت الحوادث وتشابهت في فترة أمراء الطوائف وتكررت في عهدي دولة المرابطين ودولة الموحدين.

ظاهرة حرق الكتب ليست خاصية أندلسية أو إسلامية بل شهدت مثلها مختلف حضارات العالم. وأشهر حملة لحرق الكتب تم تسجيلها في تاريخ الإنسانية تلك التي أقدم عليها الإمبراطور الصيني (شي هوانغ تي) في العام 212 قبل الميلاد حين قاد حربه على الكتب القديمة فأتلف وحرق مئات الدراسات التاريخية والأدبية والقانونية وطارد الأدباء والعلماء في صحاري الصين وجبالها ولاقى كل من قبض عليه المصير نفسه. وتتميز حملة الإمبراطور الصيني بأنها الأكبر في التاريخ والأشمل لأنها لم تقتصر على مفكر معيّن أو أديب أو مؤرخ بل طالت كل الكتب التي سبقت عهده. والغريب أن الإمبراطور المذكور يعتبر من أهم الشخصيات التي عرفتها الصين وتنسب إليه إنجازات حضارية وعسكرية وسياسية كبيرة. فهو الذي شجع على البدء في بناء سور الصين لوقف هجمات المغول (التتار) من الشمال، وهو قسّم الصين إلى 36 مقاطعة إدارية ليسهل بسط

سلطانه عليها، وهو الذي نظم بقوة القانون ملكية الأرض وأعاد تنظيم الممتلكات التي استولى عليها من طريق الحرب، وهو الذي بسط سلطان الدولة على كثير من المقاطعات الصينية المستقلة ونظم عائدات العقارات والمحاصيل وفق صيغة أكثر تقدما من السابق.

توقف الفيلسوف الألماني فريدريك هيغل أمام ظاهرة هذا الإمبراطور وحاول تفسير أوامره بحرق الكتب والكتّاب فرأى أنه فعل ذلك «بغية تقوية أسرته الحاكمة عن طريق هدم وتدمير ذكرى الأسر الحاكمة السابقة». فالحرق برأي الإمبراطور هو إلغاء السابق والبدء من جديد من المربع صفر.

لم تعرف الحضارة الإسلامية مثل تلك الظاهرة الشاملة وإنما حصلت بشكل محدود في فترات متقطعة لأسباب سياسية تتعلق عموما بخلافات خاصة بين الأمير والمثقف. وأحيانا كان يغلب عليها طابع الانتقام الشخصي فيطال الحرق بعض الكتب المعينة وليس فكرا بذاته. فالظاهرة لم تتحول إلى معركة عامة تناولت كل الكتب القديمة على أنواعها ومختلف حقولها كما فعل الإمبراطور شي هوانغ تي.

طالت حوادث الحرق في محطات من التاريخ الإسلامي بعض الاتجاهات. فمثلا عندما سيطر مذهب المعتزلة على الدولة العباسية وخصوصا في عهدي المأمون والمعتصم أقدم قضاة مذهبهم على محاكمة المخالفين في الرأي، وحرقت كتب الكثير من الفقهاء والعلماء. وعندما زال عهدهم غابت كتبهم وطال بعضها الحرق والبادئ أظلم. ويشير صاعد الأندلسي في كتابه «طبقات الأمم» إلى إقدام الحاجب العامري في عهد هشام المؤيد على حرق بعض الكتب استجابة لرغبة بعض العلماء وضغوط الشارع. وإشارة صاعد ليست فريدة من نوعها إذ ورد ما يشابهها في بعض كتب المؤرخين والفقهاء والعلماء والفلاسفة.

ولاشك في أن للحوادث أسبابها، ولكل موضوع ظروفه، ويصعب جمعها في قالب واحد وتفسيرها في منهج تحليل عام ينسحب على مختلف المراحل واستخراج قانون يحاكم حضارة بأكملها.

قرأ صاعد الأندلسي المسألة في سياق سياسي محدد ووضعها في إطار معرفي له علاقة بوعيه الزمني لمسألة الأفكار واتصالها بالسلطة وغضب السلطان، ولم يحاول أن يمنهج موضوع «حرق الكتب» ويفلسفه كما ذهب هيغل في كتابه عن فلسفة التاريخ.

10 – المراكشي، الجزء الثالث، صفحة 239.

11 – راجع مقدمة كتاب الفصل، ص 10 – 11.

12 – ابن حزم، كتاب «الفصل» الجزء الثاني، ص 300 – 301.

13 – الشهرستاني، الملل والنحل، الجزء الأول، صفحة 206.

14 – الشهرستاني، الملل والنحل، الجزء الأول، صفحات 198 – 207.

15 – ابن حزم، كتاب «الفصل»، جزء 2، ص 234 – 240.

16 – ابن حزم، كتاب «الفصل»، جزء 2، ص 234.

17 – ابن حزم، كتاب «الفصل»، جزء 2، ص 236 – 258.

18 – ابن حزم، كتاب «الفصل»، جزء 2، ص 244.

19 – ابن حزم، كتاب «الفصل»، جزء 1، ص 171.

20 – ابن حزم، كتاب «الفصل»، جزء 1، ص 174.

21 – ابن حزم، كتاب «الفصل»، جزء 1، ص 174.

22 – ابن حزم، كتاب «الفصل»، جزء 2، ص 219 – 221.

23 – ابن حزم، كتاب «الفصل»، جزء 2، ص 222.

24 – ابن حزم، كتاب «الفصل»، جزء 2، ص 232.

25 – ابن حزم، كتاب «الفصل» جزء 2، ص 265 – 266.

26 – ابن حزم، كتاب «الفصل»، جزء 2، ص 175.

27 – ابن حزم، كتاب «الفصل»، جزء 2، ص 280 – 299.

28 – ابن حزم، كتاب «الفصل»، جزء 2، ص 300.

29 – ساهمت الفتنة الاندلسية في تأسيس نمط من السياسة الانقلابية ونشأت في إطارها تناقضات عززت من جهة الدور التسلطي للدولة وشجعت من جهة أخرى في نمو تيارات فقهية وفلسفية تبادلت المواقع في الدولة والمعارضة. وبسبب طبيعة السلطة الانقلابية كان لابد من نشوء نزعة استبدادية تسلطية دفعت بعض الأمراء إلى ممارسة نوع من الاستبداد الفكري وخصوصا حينما كانت «الدولة» تتبنى وجهة نظر رسمية في تأييد هذا الفريق أو مطاردة ذاك.

أثار انتقال الدولة من الحياد إلى طرف في معادلة الصراع سلسلة أزمات وفتن دفع المثقفون ثمنها السياسي حين كانت تتقلب السلطة بمزاجية فردية لا استقرار لها ولا ضوابط شرعية لحدودها. وبسبب تلك الطبيعة الانقلابية تسلطت «الدولة» في فترات مختلفة على حرية الفكر وحق المثقف (الفقيه أو الفيلسوف) في الاختيار. لذلك شهدت بلاد الأندلس في القرنين الخامس والسادس

للهجرة ظاهرة «حرق الكتب» بأمر من السلطة. ففي عهد «أمراء الطوائف» أحرقت كتب الإمام ابن حزم الظاهري. وفي عهد أمير دولة المرابطين علي بن يوسف بن تاشفين أحرقت كتب الإمام الغزالي، وخصوصا كتابه «إحياء علوم الدين». وفي عهد أمير دولة الموحدين المنصور أحرقت كتب القاضي ابن رشد. فمحنة ابن رشد ليست استثنائية بل هي جزء من تاريخ عرفته الأندلس في فترة مضطربة من العلاقات.

احتار المؤرخون في تفسير هذه الظاهرة واختلفوا في الاتفاق على سبب مشترك يقف وراء هذه الردة السلبية ضد أئمة أعلام في عصرهم. وعلى رغم اختلاف الدوافع، إلا أن العامل السياسي هو السبب المباشر لغضب السلطات.

إلى السياسة هناك جملة أسباب تاريخية تتعلق بالتكوين الاجتماعي والثقافي الذي بلور شخصية الكيانات في المراحل المغاربية الثلاث وهي مراحل متداخلة زمنيا وجغرافيا. فدويلات الطوائف ورثت دولة الأمويين في الأندلس، وورثت دولة المرابطين أمراء الطوائف، واستولت دولة الموحدين على مُلك دولة المرابطين في المغرب والأندلس. فكل محطة تاريخية كان لها وظيفتها السياسية. فالدولة الأموية توحيدية، ودويلات أمراء الطوائف انقسامية، ودولة المرابطين توحيدية كذلك دولة الموحدين وبعدها عاد التفكك والانقسام إلى أن انهارت الدويلات وطرد المسلمون نهائيا من الأندلس. ومأزق العلاقة بين المثقف والسلطة في مختلف تلك المحطات تطور في تضاعيف السياسة وتعرجاتها التاريخية بين مرحلة توحيدية وأخرى تفكيكية ثم تجميعية وبعدها انقسامية إلى أن جاء موعد الخروج النهائي من الزمن الأندلسي.

صاعد الأندلسي:

الطوائف في عصر أمراء

الاختلاف السياسي بين القاضي والفقيه

عاصر القاضي المؤرخ صاعد الأندلسي الفقيه الفيلسوف ابن حزم الظاهري وتتلمذ عليه وتراسل معه وكتب عنه وانتقده في سياق قراءته لتاريخ العلوم في الأندلس في فصل من كتابه «التعريف بطبقات الأمم». فابن حزم بشهادة صاعد اعتنى «بصناعة المنطق» و«قراءة العلوم وتقييد الآثار والسنن» وألف في المنطق «كتاب التقريب لحدود المنطق بسط فيه القول على تبيين طرق المعارف واستعمل فيه مثلا فقهية وجوامع شرعية، وخالف أرسطو طاليس واضع هذا العلم في بعض أصوله مخالفة من لم يفهم غرضه ولا ارتاض في كتبه، فكتابه من أجل هذا كثير الغلط بين السقط». (١)

إلى مخالفته في مسائل المنطق انتقد مذهب ابن حزم الظاهري «في أصول الفقه وفروعه» وهو «مذهب داود بن علي بن خلف الأصبهاني ومن قال بقوله من أهل الظاهر ونفاة القياس والتعليل». إلا أنه يضعه في مصاف محمد بن جرير الطبري من ناحيتي «الاستكثار من علم الشريعة» وتآليفه «في الفقه والحديث والأصول والنحل والملل وغير ذلك من التاريخ والنسب وكتب الأدب والرد على المعارضين». فهما من أكثر المؤلفين كتابة في تاريخ «دولة الإسلام» إلى عهده. (٢)

تراوح رأي صاعد بابن حزم بين الإعجاب الشديد فهو من «مشاهير أهل البرهان من علماء الأندلس» ونقده الصارم لمواقفه الفقهية وتبسيطه للمسائل المنطقية واختزاله لها. ويرجح أن يعود موقفه المضطرب من حياة ابن حزم وأفكاره إلى دوافع مذهبية وسياسية. فالقاضي صاعد يتعارض مع ابن حزم في مسألتين: رفضه للمذهب الظاهري وتقييمه السلبي لسياسة دولة العامريين في نهايات عهد العصبية الأموية (المروانية) وهي الدولة التي تعامل معها ابن حزم ووالده. (٣)

القاضي قرأ التاريخ من زاوية اتصال الحاكم بالعلوم في مختلف حقولها، وكل من شجعها لقي منه المديح ونال نقده العنيف كل من عارضها بغض النظر عن سياسات الحاكم الاقتصادية والعسكرية. وبرأي صاعد تعتبر «الدولة العامرية» من أسوأ فترات الحكم الأموي بسبب موقفها السلبي من العلوم غير الشرعية التي سبق وشجعها أمراء الدولة الأموية الأقوياء خصوصا الحكم بن عبدالرحمن الناصر.

اعتنى الحكم في أيام والده الناصر بالعلوم و«استجلب من بغداد ومصر وغيرها من ديار المشرق عيون التواليف الجليلة والمصنفات الغريبة في العلوم القديمة والحديثة».

وبعد رحيل والده واصل الحكم سياسة تشجيع أهل العلم وجمع الكتب وأنفق المال على ترجمتها «ما كان يضاهي ما جمعته ملوك بني العباس في الأزمان الطويلة». وبسبب تلك السياسية «تحرك الناس في زمانه إلى قراءة كتب الأوائل وتعلم مذاهبهم» إلى أن توفي سنة ٣٦٦ هجرية (٩٧٦م) وتولى ابنه الغلام هشام المؤيد المسئولية بعده. وبرأيه تدهورت أوضاع العلوم منذ أيام هشام بسبب تغلب حاجبه أبو عامر (محمد بن عبدالملك بن عامر المعافري القحطاني) على الدولة فاستغل صغر سنه للسيطرة على مقدرات الحكم و«عمد أول تغلبه عليه إلى خزائن أبيه الحكم الجامعة للكتب المذكورة وغيرها» وأحضرها إلى «خواصه من أهل العلم بالدين وأمرهم بإخراج ما في جملتها من كتب العلوم القديمة المؤلفة في المنطق وعلم النجوم وغير ذلك من علوم الأوائل حاشى كتب الطب والحساب (...) فأمر بإحراقها وإفسادها فأحرق بعضها وطرح بعضها في آبار القصر وهيل عليها التراب والحجارة (...) وفعل ذلك تحببا إلى عوام الأندلس وتقييما لمذهب الخليفة الحكم عندهم إذ كانت تلك العلوم مهجورة عند إسلافهم مذمومة بألسنة رؤسائهم». (٤)

بسبب كراهية صاعد الأندلسي لفترة دولة العامريين في نهاية العهد الأموي سحب موقفه ذاك على كل الفئات التي تعاملت معها خصوصا والد ابن حزم الذي كان «أحد العظماء من وزراء المنصور محمد بن عبدالله بن أبي عامر ووزراء ابنه المظفر بعده والمدبر لدولتهما، وكان ابنه الفقيه أبو محمد (ابن حزم) وزيرا لعبدالرحمن المستظهر بالله بن هشام بن عبدالجبار بن عبدالرحمن الناصر لدين الله ثم لهشام المقتدر بالله بن محمد بن عبدالملك بن عبدالرحمن الناصر لدين الله، ثم نبذ هذه الطريقة وأقبل على قراءة العلوم». (٥)

جاء موقف قاضي طليطلة صاعد من ابن حزم الظاهري في سياق نظرية قرأ من خلالها تاريخ الأندلس في إطار مراتب العلوم وتطورها التاريخي وانتقالها من مكان إلى آخر ومن زمن إلى غيره ملاحقاً صعودها في فترات من تاريخ الدول الإسلامية وهبوطها في فترات أخرى. وبتأثير من تلك النظرية التي أخذ بها الكثير من العلماء والمؤرخين بعد رحيله في العام ٤٦٢ هجرية (١٠٦٩م) أقدم صاعد على قراءة تاريخ الأندلس في سياق مفهومه لتطور الأفكار فتحددت رؤيته العامة لمختلف الحكام والحكومات والفترات انطلاقا من منهجه الفلسفي ذاك.

بدأ صاعد بقراءة تاريخ الأندلس قراءة سريعة في مرحلة ما قبل الإسلام. فالأندلس كانت «في الزمان القديم خالية من العلم (...) إلا أنه يوجد فيها طلسمات قديمة في

مواضع مختلفة وقع الإجماع على أنها من عمل ملوك رومية إذ كانت الأندلس منتظمة لملكتهم. ولم تزل على ذلك عاطلة من الحكمة إلى أن افتتحها المسلمون» سنة ٩٢ هجرية/ ٧١٠م. وبداية اعتنى أهل الأندلس بعلوم الشريعة واللغة «إلى أن توطد الملك فيها لبني أمية» (٦)

استقرت الدولة الأموية واتخذت من قرطبة عاصمة «إلى زمان الفتنة وانتشار الأمر على بني أمية فافترق عند ذلك شمل المُلك بالأندلس وصار إلى عدة من الرؤساء حالهم كحال ملوك الطوائف من الفرس» (٧)

لم يهتم صاحب «طبقات الأمم» بتاريخ البشر ولا حوادث السياسة والحروب، فالأمر لا يعنيه إلا بحدود صلة الحادث بنظرية مراتب العلوم ودرجاتها وتطورها. فالأندلس قبل الإسلام خالية من العلوم باستثناء طلسمات. وبعد الإسلام جرى الاهتمام بداية باللغة والعلوم الشرعية، إلى أن جاءت الفترة الأموية فبدأ الاهتمام بنقل العلوم وترجمة كتب الأوائل.

لم يكترث صاعد بالتاريخ العام، بل بحث عن تاريخ العلوم وقرأ السياسة في ضوء مراتب علومها. فالطبقات عنده هي تلك الأمم التي اهتمت بميدان المعرفة وتلك التي لم تهتم بها. لذلك تركز منهجه الفلسفي على تطور الأجيال عالميا وانتقال علومها من أمة إلى أخرى، فوضع الأندلس من جملة «الأمة السابعة وهم العرب» باسطا حدها الجغرافي من الخليج الرومي «الخارج من ما تقابل طنجة (...) ثم ينتهي إلى مدينة صور من مدائن الشام» (٨).

اللامركزية ونشر ثقافة القراءة

من هذا التحديد الجغرافي العشوائي يقرأ القاضي صاعد تاريخ العلوم في الأندلس من «وسط المئة الثالثة من تاريخ الهجرة، وذلك في أيام الأمير الخامس من ملوك بني أمية، وهو محمد بن عبدالرحمن بن الحكم بن هشام بن عبدالرحمن الداخل إلى الأندلس بن هشام بن عبدالملك بن مروان بن أبي العاص بن أمية». وبرأيه اقتصر العلم في تلك الفترة على أفراد من الناس تحركوا إلى طلب العلوم «ولم يزالوا يظهرون ظهورا غير شائع في قريب وسط المائة الرابعة» (٩)

اشتهر في تلك الفترة ثلاثة: أبو عبيدة مسلم بن أحمد بن أبي عبيدة الليثي (توفي سنة ٢٩٥ هجرية/ ٩٠٧م)، يحيى بن يحيى (ابن السمينة) من أهل قرطبة و«كان معتزلي المذهب ورحل إلى المشرق ثم انصرف وتوفي في سنة ٣١٥ هجرية»، ومحمد بن إسماعيل (الحكيم) وكان عالما بالحساب والمنطق وهو الذي انتدبه الأمير الحكم في فترة والده (الناصر) للعناية بالعلوم و«إيثار أهلها واستجلب من بغداد ومصر وغيرهما» وتوفي سنة ٣٣١ هجرية. وتابع الأمير الحكم في عهده جمع الكتب وترجمة مؤلفات الأوائل وتعلم مذاهبهم إلى أن توفي سنة ٣٦٦هجرية/ ٩٧٦م.

بعد رحيل الأمير الحكم ظهرت العصبية العامرية في عهد ابنه القاصر هشام المؤيد فقام الحاجب أبو عامر (المعافري القحطاني) بحرق الكتب عدا التي تهتم بالشريعة واللغة والحساب والطب والرياضيات وأتلف تلك التي تهتم بالفلسفة والمنطق و«كان كل من قرأها متهما عندهم بالخروج عن الملة مظنونا به بالإلحاد في الشريعة، فسكن أكثر من كان تحرك للحكمة عند ذلك وخمدت نفوسهم وتستروا بما كان عندهم من تلك العلوم». من أبرز من نالت منه فتنة حرق الكتب في أيام المنصور (محمد بن أبي عامر) كان سعيد بن فتحون بن مكرم المعروف بالحمّار السرقسطي وكان متحققاً بعلم الهندسة والمنطق والموسيقى وسائر علوم الفلسفة إذ أصابته «محنة شديدة مشهورة السبب أدته بعد إطلاقه من سجنه إلى الخروج عن الأندلس فتوفي في جزيرة صقلية» (١٠)

بعد انقراض دولة بني أمية و«افترق الملك على جماعة من المخربين عليهم في صدر المائة الخامسة من الهجرة وصاروا طوائف واقتعد كل واحد منهم قاعدة من أمهات البلاد بالأندلس، فانشغل بهم ملوك الحاضرة العظمى قرطبة عن امتحان الناس والتعقب عليهم واضطرتهم الفتنة إلى بيع ما كان بقي بقصر قرطبة من ذخائر ملوك الجماعة من الكتب وسائر المتاع فبيع بأوكس ثمن وأتفه قيمة. وانتشرت تلك الكتب بأقطار الأندلس ووجدوا في خلالها اغلاقا من العلوم القديمة كانت أفلتت من أيدي المتحنين لخزانة الحكم أيام المنصور بن أبي عامر». فصاعد يرى في الفتنة الأندلسية بعض الحسنات وعناصر إيجابية ساعدت على اليقظة الفكرية وعودة الوعي حين تفرقت الكتب بسبب تفرق العصبية الجامعة والحكم المركزي في قرطبة. فالفتنة شجعت على شراء الكتب وطلب نسخها والاطلاع عليها، إذ أظهر «كل من كان عنده من الرغبة بشيء منها ما كان لديه، فلم تزل الرغبة ترتفع من حينئذ في طلب العلم القديم شيئا فشيئا وقواعد الطوائف (يقصد أمراء الطوائف) تتبصر قليلا قليلا إلى وقتنا هذا» (١١)

يعتبر صاعد أن حال عصره (أمراء الطوائف) أفضل «ما كانت بالأندلس في إباحة تلك العلوم والأعراض عن تحجير طلبها» إلا أن وضع العلوم تراجع بعد أن تقلص الاهتمام بها بسبب انشغال أمراء الطوائف بحروبهم الداخلية وحروب الفرنجة ضدهم، إذ إن «اشتغال الخواطر بما دهم الثغور من تغلب المشركين عاما فعاما على أطرافها وضعف أهلها عن مدافعتهم عنها قلل طلاب العلم وصيّرهم أفرادا بالأندلس» (١٢)

هكذا اكتملت نظرية الصعود والهبوط في منهجية صاعد الفلسفية، فهو بعد أن وجد في الفتنة عناصر إيجابية حين جرفت معها دولة العامريين وفككت وحدة الدولة المركزية وساهمت عن غير قصد في نشر العلوم بسبب إقدام أهل الفتنة على بيع ما تبقى من مكتبة الحكم طلبا للمال، بدأت مرحلة التراجع حين استغل الفرنجة ضعف دويلات الطوائف فأخذوا بالضغط العسكري على أطرافها وثغورها لكسب المواقع وتحسين شروط التفاوض مع أمراء الممالك الصغيرة.

بقي الحال على ما هو عليه بين مد وجزر في عصر أمراء الطوائف، خصوصا حين تنافست الأسر الحاكمة على الاتصال بملوك الفرنجة للاستقواء بهم ضد الداخل. كذلك تنافست على كسب العلماء والقضاة وخطب ود الفقهاء والأدباء لتزكية حكمهم وهو أمر شجع في النهاية على تكريس التعدد الفكري والتنوع الفقهي والاصطراع الثقافي.

أدت اللامركزية إلى نمو تيارات متضاربة شهد صاعد حالاتها وعايشها عن قرب في طليطلة عندما ذهب إليها في سنة ٤٣٨ هجرية (١٠٤٦م) ودرس هناك وتولى أمر القضاء فيها وعاصر أميرها يحيى بن إسماعيل بن موسى بن ذي النون «عظيم ملوك الأندلس» (١٣)

بسبب اختلاف ظروف النشأة وتغير طبيعة الدولة وتبدل وظائفها، إلى فارق السن بين ابن حزم وصاعد الأندلسي، اختلفت رؤيتهما للتاريخ والحوادث والأفكار. فابن حزم عاش في العاصمة (قرطبة) وابن عائلة سياسية تبوأت المراتب في العهد الأخير من الفترة الأموية فمالت سياسته على رغم أصوله الفارسية إلى الدولة المركزية وتأييد وحدتها حين تمسك بالعصبية المروانية، بينما عاش صاعد في طليطلة وهي مدينة طرفية تقع في وسط الأندلس في عصر «أمراء الطوائف» فمال، على رغم أصوله العربية (من قبيلة تغلب)، نحو لامركزية الدولة وتعدد أقطابها وملوكها.

إلى اختلاف ظروف النشأة لعب فارق السن دوره في تشكيل تصورات مغايرة بين الرجلين. فابن حزم من مواليد سنة ٣٨٤ هجرية (٩٩٤ م) في لبلة من غرب الأندلس وعاصر الفترة الأموية في عهد دولة العامريين وشهد الفتنة وكان من ضحاياها فاعتقل وشرد وحرقت كتبه وذاق مرارة الاضطهاد في فترة «أمراء الطوائف» حتى حين اعتزاله السياسة بسبب تأييده الضمني لعودة الدولة الأموية، بينما ولد صاعد في المرية سنة ٤٢٠ هجرية (١٠٢٩م) في نهايات الفتنة وبدايات عصر «أمراء الطوائف» ودخول الأندلس مرحلة من التفكك السياسي للدولة وبروز مراكز قوى متنافسة ضد بعضها فانكشف وعيه الفلسفي على واقع متفسخ.

كانت تأثيرات الفتنة (الحرب الأهلية) بالغة الحساسية في حياة ابن حزم وتلقى نتائجها السلبية وعكسها في أفكاره، بينما راقب صاعد آثارها عن بعد ولم يلحظ خطورة التفكك السياسي على الوجود الحضاري الإسلامي في تلك المنطقة الجغرافية من أوروبا. فالظروف والنشأة وفارق السن أسسوا اختلاف الرؤية، مضافا إليها نمو الحركة الفكرية في طليطلة التي ساهمت بدورها في تكوين وعي مفارق في فكر صاعد تميز عن وعي فقيه قرطبة (ابن حزم) وفكره.

القاضي يؤسس نظرية في التاريخ

انكبَّ القاضي صاعد الأندلسي على مواصلة الدراسة والبحث في طليطلة وهو في الثامنة عشرة من عمره فاتصل بابن حزم وتراسل معه، ولازم هشام بن هشام بن خالد الكناني المعروف بابن الوقشي فأخذ منه صناعة المنطق وعلوم النحو واللغة والشعر إلى الأحكام بعلم الفقه والأثر والكلام، كذلك أخذ علوم العدد وهيئة الأفلاك وحركات النجوم من أستاذه إبراهيم بن لب بن ادريس التجيبي المعروف بالقويدس، وكان على صداقة مع إسحق بن قسطار وهو من أبناء الجالية اليهودية وخادم الأمير مجاهد العامري فأخذ عنه أصول المنطق وآراء الفلاسفة و«كان متقدما في علم اللغة العبرانية بارعا في فقه اليهود وحبرا من أحبارهم» (١٤)

في طليطلة برز نجم صاعد قبل بلوغه الأربعين فتولى منصب القضاة وكتب في علم الرصد «المؤلف في إصلاح حركات النجوم» ويسميه أحيانا «إصلاح حركات الكواكب والتنبيه على خطأ المنجمين»، وكتب في التاريخ «جوامع أخبار الأمم من العرب والعجم»

وكتب في الديانات والفرق «مقالات أهل النحل والملل». وأنجز في سنة ٤٦٠ هجرية (١٠٦٧م)، وقبل وفاته بسنتين، كتابه «طبقات الأمم» أو كما يسميه «التعريف بطبقات الأمم» وفيه وضع خلاصة رأيه في تاريخ الأفكار ومال إلى أهل الفلسفة وصناعة المنطق وتوفي سنة ٤٦٢ هجرية وهو في عمر لم يتجاوز سن الـ ٤٢.

ضاعت لاحقا معظم مؤلفات صاعد لكنه في زمنه ترك تأثيره الكبير على جيله وأبناء عصره على رغم وفاته في سن مبكرة. كذلك نجد صدى أفكاره في مؤلفات الفلسفة والتاريخ وخصوصا مسألة «طبقات الأمم». فابن خلدون مثلا طبق الفكرة على العمران وتاريخ الحوادث وتعاقب الأجيال والأمم بينما اكتفى (صاعد) في مؤلفه على دراسة «طبقات الفكر» في مجرى الزمن وتعاقب الأمم وإبداعها في مجالات العلوم.

على أساس تلك الفرضية قام بتركيب نظرية معرفية عن تاريخ الأفكار وتطورها وتأثير الأمم على بعضها وتوارث معارفها وانتقالها من مكان إلى آخر من طريق التلقين والتعلم المباشر أو من طريق الاتصال والتعارف والترجمة (النقل غير المباشر). فالأفكار عنده مركبة فهي نتاج تزاوج الأصيل والدخيل وهي أصيلة وأصلية وفي الآن منقولة ومترجمة. فكل «أمة» لعبت دورها الخاص في تقديم لون من ألوان المعرفة والعلوم واشتهرت في صنف من الأصناف وأدخلت عليه ما حصلت عليه من أمم سابقة أو مجاورة فانتهى الأمر إلى تقدم البشر الفكري وتطور علومهم وعقولهم ومعارفهم مع الزمن.

على أساس هذا الترتيب الجغرافي - التاريخي صنّف قاضي طليطلة درجات الأمم وطبقاتها وصلاتها العلمية ببعضها ومدى تأثيرها على وعي بعضها. فصاعد يرى أن الناس في مشارق الأرض ومغاربها وجنوبها وشمالها هم من نوع واحد يتميزون بثلاثة أشياء «الأخلاق والصور واللغات» (١٥)

كانت الأمم قبل تشعبها إلى قبائل وافتراق لغاتها «سبع أمم» وهي الفرس، والكلدان (السريانيون والبابليون)، واليونان (الروم والأفرنجة والصقالبة والروس)، والقبط (أهل مصر وأهل الجنوب)، والترك، والهند والسند وجوارها و «من اتصل بهم»، والصين وأقوامها و «من اتصل بهم» (١٦)

بعدها يقسم صاعد تلك الأمم السبع إلى طبقتين: طبقة عنيت بالعلم «فظهرت منها ضروب العلوم وصدرت عنها فنون المعارف». وطبقة «لم تُعْنَ بالعلم عناية يستحق منها اسمه وتعد بها من أهله» (١٧)

أغرب ما في نظريته الطبقية أنه أخرج من أهل العلم الصين والترك والصقالبة والروس والبرابر وأصناف السودان وغيرهم من الشعوب، وذلك لسببين: الأول ضعف المعرفة والصلات إذ إنه لم «ينقل عنها فائدة حكمة ولا دوّنت لها نتيجة فكرة» والثاني طبيعة الطقس وتطرفه في شمال الأرض (بعد الشمس عن رؤوسهم) وجنوبها (طول مقاربة الشمس رؤوسهم).

بعد أن يسقط صاعد العديد من الأمم من دراسته لتاريخ الأفكار يعود إلى تقسيم الطبقة التي عُنيت بالعلم فيضيف إلى السبع أمة جديدة وهي الثامنة في ترتيبه و «هم بنو إسرائيل» إذ لم يشتهروا بعلوم الفلسفة «وإنما كانت عنايتهم بعلوم الشرائع وسير الأنبياء» ولهم حساب دقيق «في تاريخ شريعتهم ومعاملاتهم» وهم «بيت النبوة ومعدن الرسالة من بني آدم وجمهور الأنبياء». (١٨)

بدأت نظرية صاعد عن المجرى الزمني لتطور الأفكار مربكة ويرجح أن سبب خلل التراتب والترتيب في نظريته يعود إلى قلة معلوماته عن الصين والترك والروس والحضارات الإفريقية القديمة بينما يدل إعجابه باليهود إلى نفوذ الجالية في الأندلس ودورها الخاص في خدمة «أمراء الطوائف» وخصوصا في حقلي الحساب والطب.

إلى الخلل المذكور هناك ثغرات في فكرة صاعد من ناحيتي التتابع الجغرافي والتتالي الزمني الأمر الذي يفسر تفضيله التسلسل الجغرافي على الأقدمية التاريخية لتسهيل البحث وتنظيم حلقاته. لذلك يبدأ شرقا من الهند (الأمة الأولى) والفرس (الثانية) والكلدان (الثالثة) واليونان (الرابعة) والروم (الخامسة) ومصر (السادسة) والعرب (السابعة) وأخيرا الثامنة (اليهود).

يحتل العرب نحو نصف صفحات كتابه نظرا لموقع الإسلام ودوره الريادي في عصره، الأمر الذي اضطره إلى دراسة تاريخ العرب العلمي في فترتي الجاهلية والإسلام ثم لاحق تطور العلوم في تاريخ الإسلام من دولة إلى دولة وصولا إلى الأندلس (قبل الفتح وبعده) وهي برأيه «آخر المعمور في المغرب» (١٩)

بسبب اتساع جغرافية الإسلام وتنوع شعوبه وثقافاته ودخول حضارات قديمة في ظلاله (الفرس، بلاد ما بين النهرين، بلاد الشام، مصر وبلاد السودان، والبربر، والأندلس) تعقدت نظرية صاعد ففرض عليه البحث دراسة كل حضارة على حدة وصولا إلى دخولها عصر الإسلام أو احتكاكها به. وباتت كل حضارة عنده مركبة من ثقافتين: قبل الإسلام

وبعده. وبرأيه أن الاحتكاك سابق على ظهور الإسلام وبعده. فمثلا أخذ أول فلاسفة اليونان بندقليس الحكمة «عن لقمان الحكيم بالشام، ثم انصرف إلى بلاد اليونانيين، فتكلم في خلقه العالم بأشياء تقدح ظواهرها في أمر المعاد (...) وبندقليس أول من ذهب إلى الجمع بين معاني صفات الله تعالى وأنها كلها تؤدي إلى شيء واحد (...) وإلى هذا المذهب في الصفات ذهب أبو الهذيل محمد بن الهذيل العلاف البصري». (٢٠) فهناك حركة دائرية في تلاقح الأفكار فاليوناني جاء إلى بلاد الشام وأخذ منها الحكمة وعاد إلى بلاده ثم عادت أفكاره ودخلت بلاد الإسلام من طريق أحد فلاسفة المعتزلة (العلاف). وتكرر الأمر مع فيثاغورس حين أخذ الحكمة والهندسة عن المصريين قبل الفتح الإسلامي «ثم رجع إلى بلاد اليونان وأدخل عندهم علم الهندسة وعلم الطبيعة وعلم الدين». وفيثاغورس هو أستاذ سقراط إلا أن الأخير «له في شأن المعاد آراء ضعيفة بعيدة عن محض الفلسفة خارجة عن المذاهب المحققة». وشارك أفلاطون سقراط في الأخذ عن فيثاغورس «إلا أنه لم يشتهر بالحكمة إلا من بعد سقراط». وأفلاطون أستاذ أرسطو وإليه «انتهت فلسفة اليونانيين وهو خاتمة حكمائهم وسيد علمائهم» (٢١)

فلسفة تاريخ الأفكار

لم يقتصر التلاقح الفكري على نطاق الفلسفة بل شمل الرياضيات ومنهم اقليدس الصوري (من مدينة صور) وهو «صاحب المدخل المشهور إلى علم الهندسة المعروف بكتاب الأركان، وصاحب كتاب المعروضات، وكتاب المناظر، وكتاب تآليف اللحون، وغير ذلك». وشمل التلاقح علوم رصد حركات النجوم والكواكب و«منهم ميطن وأفطيمن الراصدان للكواكب بمدينة الاسكندرية من بلاد مصر وكانا قبل بطليموس بخمس مئة سنة وإحدى وسبعين سنة». وبطليموس هو صاحب كتاب المجسطي الذي أثر على الفضل بن حاتم التبريزي ومحمد بن جابر البتاني. (٢٢)

على هذا المنوال يقرأ صاعد الأندلسي تاريخ الأفكار من الهند إلى اليونان ومن اليونان إلى مصر وصولا إلى العرب وبدء الفتوحات الإسلامية ومباشرة الترجمة والتلاقح ابتداء من عهد حفيد معاوية (خالد بن يزيد بن معاوية) في العصر الأموي إلى عهد المأمون في العصر العباسي وانتهاء إلى عهد الحكم في العصر الأندلسي (الفترة الأموية). وتم خلال المجرى الزمني المذكور نقل الأفكار وتبادلها من الهند وفارس وبلاد اليونان إضافة إلى

احتواء الأفكار واستيعابها من بلاد الشام ومصر، وتشكلت من مجموعها منظومات فكرية اشتملت على مختلف حقول المعرفة. فالعلوم برأي صاعد تطورت على مراحل وجاءت من مصادر مختلفة لذلك ينتقد كل من هاجم كتب الأوائل لأنه من دونها كان الإنسان يعيش في الجهل وأقرب إلى حياة البهائم. وبرأيه أن أهم ثلاثة كتب لعبت دورها في تطور الأفكار حتى تاريخه هي: كتاب المجسطي لبطليموس الذي يبحث في هيئة الفلك، وكتاب أرسطو في علم المنطق، وكتاب سيبويه في علم النحو. فهذه الكتب التأسيسية ساهمت في دفع العلوم نحو التطور في مجالات مختلفة شملت الجغرافيا والمنطق واللغة.

اعتمد صاعد في دراسته لطبقات المعرفة عند الأمم على مصادر إسلامية محددة تخصصت في تأريخ العلوم وانتقالها وترجمتها فأكثر من الاستشهاد بها لأنها معنية بموضوع بحثه فاستخدم مؤلفات البلخي والهمداني والخوارزمي والمسعودي والكندي وحنين بن اسحق والفارابي والرازي (الفيلسوف) لتنظيم معلوماته. واستقى أخبار مصر قبل الفتح من كتاب الوصيفي، وأخبار العرب قبل الإسلام من مؤلفات هشام بن محمد الكلبي عن الأنساب والقبائل إضافة إلى كتاب المعارف لابن قتيبة، واستفاد من بعض القصائد لشعراء من الفترتين الجاهلية والإسلامية فيها إشارات إلى العادات الاجتماعية. لكنه مثلا لم يذكر الطبري كمصدر لكتابه لأنه لا يخدمه في قراءة فكرة التطور في حقلي المعرفة والعلوم واكتفى بالإشارة إليه عرضا في سياق مقارنته بابن حزم من ناحية كثرة كتاباته وضخامة مؤلفاته.

أهم محتويات كتاب صاعد دراسته الطويلة عن تاريخ الأفكار عند العرب وتطورها وصولا إلى يعقوب بن إسحق الكندي (توفي ٢٦٠هـ ٨٧٣م) الذي يعتبره «فيلسوف العرب» ويرى أن كتبه في المنطق غير نافعة «لأنها خالية من صناعة التحليل التي لا سبيل إلى معرفة الحق من الباطل في كل مطلوب إلا بها». وبعده أحمد بن محمد السرخسي (توفي ٢٨٦هـ ٨٩٩م) وهو تلميذ الكندي وله مؤلفات في الموسيقى والمنطق «وغير ذلك حسنة العبارة جيدة الاختصار». وهو يعتبر محمد بن زكريا الرازي (توفي ٣٢٠ هجرية٩٣٢م) من تلامذة ابن ربن الطبري وأحد المهرة «في علم المنطق والهندسة وغيرها من علوم الفلسفة (...) إلا أنه لم يوغل في العلم ولا فهم غرضه الأقصى فاضطرب لذلك رأيه وتقلد آراء سخيفة وانتحل مذاهب خبيثة». (٢٣)

يمتدح قاضي طليطلة فلسفة محمد بن نصر الفارابي (توفي ٣٣٩هـ ٩٥٠م) فهو

«فيلسوف المسلمين بالحقيقة» إذ شرح الفلسفة وكشف غامضها و«جمع ما تحتاج إليه منها في كتب صحيحة العبارة لطيفة الإشارة منبّهة على ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل وإيحاء التعاليم». وعاصر الفارابي متى بن يونس الذي عاش في بغداد في خلافة الراضي واعتمد على كتبه العلماء في دراسة علم المنطق «لقرب مأخذها وكثرة شرحها». (٢٤)

يتوقف صاعد عند الفارابي كأهم فيلسوف مسلم إلى زمانه كما توقف عند ارسطو كأهم فيلسوف يوناني وينتقل إلى دراسة أفكار من اشتهر بأحكام بعض أجزاء الفلسفة. فالفلاسفة عنده ينقسمون إلى نمطين: فهناك من اهتم بكلية الفلسفة وكتب في مختلف فروعها كالكندي والرازي والفارابي وهناك من أهتم بأجزاء منها ويعدون بالعشرات، قام بذكر المشاهير منهم وصولا للحديث عن مدارس الأندلس وتياراتها الفكرية إلى العام ٤٦٠ هجرية (١٠٦٧م).

على رغم دقة قاضي طليطلة في متابعة التفاصيل تاه عن ذهنه العديد من الأسماء. فهو مثلا لم يذكر ابن سينا (توفي ٤٢٨هـ ١٠٣٦م) على رغم شهرة الأخير وحضوره الفكري وتأثيره على رجال عصره وأسبقيته على ابن حزم. كذلك لم يأتِ على ذكر المعتزلة ومؤلفات قادة فرقها إلا في سياقات عارضة، ولم يشر إلى السجال الفكري الثري فلسفياً وفقهياً بين فقهاء وعلماء الإسلام وكان له صداه الكبير في المغرب والأندلس. كذلك تجاهل كتب «أخوان الصفا» وما أثارته من ردود فعل ومواجهات كلامية في المشرق ولم يذكرهم إلا في سياق عرضي حين تحدث عن رحلة الكرماني (عمرو بن عبدالرحمن بن أحمد بن علي) وهو من أهل قرطبة «وأحد الراسخين في علم العدد والهندسة» إلى ديار المشرق وانتهى «منها إلى حران من بلاد الجزيرة وعني هناك بطلب الهندسة والطب ثم رجع إلى الأندلس واستوطن مدينة سرقسطة من ثغرها وجلب معه الرسائل المعروفة برسائل أخوان الصفا، ولا نعلم أحدا أدخلها الأندلس قبله». (٢٥)

يبدو من ملاحظات صاعد على الفلاسفة أنه ليس مطلعا كفاية على كتبهم بل قرأ عنها في الكتابات السجالية أو التي أرخت لتطور الفكر وتتابع حلقاته في العالم الإسلامي وجواره. وإشاراته النقدية ليست دليلا على اكتمال تحصيله العلمي في هذا الحقل بدليل جهله لمنظومات فرق المعتزلة واختلافها عن بعضها وعدم معرفته بفحوى رسائل أخوان الصفا فاكتفى بالإشارة إلى وصولها بلاد الأندلس.

تختلط المسائل الفلسفية في ذهن قاضي طليطلة كما اختلط عليه التقسيم الجغرافي للحضارات بالتقسيم الأقوامي والقبلي إلى مسائل خلط اللغة بالأخلاق وأدخالها بالدين. ولهذه الأسباب احتار في تنظيم معلوماته وضاع بين منهجين: أما اتباع التسلسل الزمني للحضارات وأما التسلسل الجهوي (من الشرق إلى الغرب) بدءا بالتتابع من الصين إلى الأندلس. وتعقد الأمر معه بعد ظهور الإسلام فباتت هناك حضارات الفرس وبلاد الرافدين والشام ومصر قبل الإسلام وبعده فعزم على اتباع التسلسل الجهوي فأسقط الصين من طبقة العلم وانطلق من الهند ثم فارس على رغم أنه وضع في تقسيمه الزمني السابق الفرس كأول الحضارات.

لا تقلل الملاحظات من قيمة كتاب صاعد الأندلسي الفكرية والتأريخية فهو استفاد من رسالة أستاذه ابن حزم في تأريخ العلوم في الأندلس وأضاف عليها الكثير. كذلك أسس نظرية تاريخية – جغرافية لنشوء الحضارات وتطورها واتصالها وانتقالها من المشرق إلى المغرب مركزا على مسألة التلاقح والاحتكاك وتأثير الثقافات على بعضها بعضا. كذلك أرّخ نظرية التتابع الزمني لنشوء الفلسفة الإسلامية وهي نظرية تاريخية لاتزال حاضرة إلى زماننا. فصاعد يعتبر خطوة فكرية نوعية إلى الأمام في عصر «أمراء الطوائف» وهي خطوة فلسفية تاريخية ما كان لها أن تقوم لولا القفزة الفقهية الفلسفية التي حققها ابن حزم وأطلقت بعده دورة ثقافية لم تتوقف إلا بعد اشتداد الضغوط الإفرنجية على الأطراف والثغور الإسلامية في الأندلس. (٢٦)

مراجع الفصل الثاني وهوامشه

1 – صاعد الاندلسي، كتاب «طبقات الامم»، ص 182.

2 – صاعد الاندلسي، كتاب «طبقات الامم»، ص 183.

3 – صاعد الاندلسي، كتاب «طبقات الامم»، ص 158.

4 – صاعد الاندلسي، كتاب «طبقات الامم»، ص 162 – 164.

5 – صاعد الاندلسي، كتاب «طبقات الامم»، ص 182.

6 – صاعد الاندلسي، كتاب «طبقات الامم»، ص 155 – 156.

7 – صاعد الاندلسي، كتاب «طبقات الامم»، ص 157.

8 – صاعد الاندلسي، كتاب «طبقات الامم»، ص 111 – 157.

9 – صاعد الاندلسي، كتاب «طبقات الامم»، ص 158 – 159.

10 – صاعد الاندلسي، كتاب «طبقات الامم»، ص 164 – 168.

11 – صاعد الاندلسي، كتاب «طبقات الامم»، ص 164 – 165.

12 – صاعد الاندلسي، كتاب «طبقات الامم»، ص 165.

13 – صاعد الاندلسي، كتاب «طبقات الامم»، ص 158.

14 – صاعد الاندلسي، كتاب «طبقات الامم»، ص 205.

15 – صاعد الاندلسي، كتاب «طبقات الامم»، ص 33.

16 – صاعد الاندلسي، كتاب «طبقات الامم»، ص 39.

17 – صاعد الاندلسي، كتاب «طبقات الامم»، ص 40.

18 – صاعد الاندلسي، كتاب «طبقات الامم»، ص 202.

19 – صاعد الاندلسي، كتاب «طبقات الامم»، ص 158.

20 – صاعد الاندلسي، كتاب «طبقات الامم»، ص 73.

21 – صاعد الاندلسي، كتاب «طبقات الامم»، ص 74 – 77.

22 – صاعد الاندلسي، كتاب «طبقات الامم»، ص 86 – 91.

23 – صاعد الاندلسي، كتاب «طبقات الامم»، ص 136 – 137.

24 – صاعد الاندلسي، كتاب «طبقات الامم»، ص 138 – 140.

25 – صاعد الاندلسي، كتاب «طبقات الامم»، ص 172.

26 – كان صاعد الأندلسي (صاعد بن أحمد بن عبدالرحمن بن محمد بن صاعد التغلبي) في الأربعين من عمره حين أنجز كتابه «طبقات الأمم» وهو الكتاب الرابع والأخير من أعماله إذ توفي بعد سنتين (462 هجرية/ 1069م).

كتب صاعد الثلاثة الأولى فقدت وهي تناولت مواضيع مختلفة كعلم الرصد (حركات النجوم والكواكب) وعلم الملل والنحل (الديانات والمعتقدات والفرق الإسلامية وغير الإسلامية) وعلم التاريخ (جوامع أخبار العرب والعجم). وبقي كتابه الأخير ووضعه أصلا للتعريف بأعلام عصره حين خدم كقاضٍ لطليطلة في عهد «أمراء الطوائف».

توجه صاعد، كما ذكر سابقاً، إلى طليطلة طلبا للدراسة والعلم في سنة 438 هجرية (1046م) وكان في الثامنة عشرة من عمره وعاش في كنف أميرها يحيى بن إسماعيل من أسرة ذي النون وتولى مسئولية القضاء فيها إلى وفاته في سن مبكرة.

كتب صاعد «طبقات الأمم» أو كما يسميه «التعريف بطبقات الأمم» في العام 460 هجرية (1067م) حاول فيه استكمال دراسة أستاذه ابن حزم الظاهري عن دور الأندلس في إنتاج العلوم والتعريف بأهم الشخصيات الفكرية التي برزت في مختلف العهود الإسلامية. إلا أن دراسته اختلفت عن رسالة ابن حزم في «مراتب العلوم» فهو لم يكتفِ بأخبار الكاتب بل حاول التعريف بعصره وظروفه وبيئته. وبسبب شمولية الكتاب وضع مقدمة تحليلية للتعريف بتاريخ العلوم وتطور الأفكار واتصال الثقافات ببعضها من المشرق إلى المغرب وانتهاء بالأندلس وعصره. فجاءت دراسته تاريخية حاول من خلالها الرد على مسألتين: الأولى مجرى التطور والثانية صلة حلقات التطور ببعضها.

حتى تكون إجابات صاعد واضحة في معالمها كان لابد له من تجاوز حدود الأندلس والابتعاد عنها جغرافيا والغوص في عمق الزمن إلى عهود سابقة على ظهور الديانات السماوية. واضطر بسبب المستجدات، وتغيير خطة كتابه، أن يعيد قراءة مراتب العلوم كونياً في سياق رؤية عالمية للتطور الفكري وصولا إلى العرب وظهور الإسلام والفتوحات الكبرى.

فرضت خطة الكتاب على صاعد أن يقوم بمراجعة شاملة وسريعة لتاريخ الأفكار ودور الأمم

في صنعها وصلاتها ببعضها. كذلك حاول قدر الإمكان التعريف بالأمة والتعريف بأفكارها ثم التعريف بأعلامها حتى يربط حلقات التطور في مجرى زمني هادف.

لذلك كان عليه أن يضع الإطار النظري لمشروعه ويشرح خطة التطور في سياق مرتبك أحيانا إلا أنه أعطى ما يستطيع من معلومات دمجت بين التحليل النظري وتركيب الحوادث من دون أن يدرك أنه ساهم في إنتاج نظرية تاريخية عن تطور الأفكار سيكون لها تأثيرها على أجيال لاحقة.

ويمكن التقاط «لاوعي» صاعد لمشروعه حين نلحظ استغراقه الطويل في التعريف بشخصيات عصره واختصاره لحوادث زمنه. كذلك يمكن وضع الملاحظة نفسها حين تطرّق إلى دور الأمم في تكوين الأفكار وإنتاج العلوم فهو يمرّ سريعا على الحوادث ويكتفي بالوصف لأن خطة الكتاب هي «التعريف» بأعلام الأمم على مرّ العصور وليس «التعريف» بأفكار الأمم ودور كل طبقة من الشعوب في صوغ الوعي الإنساني العام.

نلاحظ مثلا أن هيغل تجاوز هذه الثغرة حين وضع مؤلفه الضخم عن «فلسفة التاريخ» وتطور الأفكار. فالفيلسوف الألماني (1770 – 1831) لم يستنفد وقته في التعريف بالأعلام والأشخاص بل تركز جهده على المنظومات الفكرية وعناصرها المركبة في سياق منهجي تحليلي – تركيبي بحث عن خطة التطور وهدفها الأخير ابتداء من الشرق إلى الغرب. فكتاب هيغل ليس تعريفا محايدا كما فعل صاعد بل هو وجهة نظر تقوم على رأي منحاز لأوروبا عموما وبروسيا الجرمانية خصوصا. فهيغل قام بتأسيس نظرية شمولية حاول من خلالها رؤية «خصوصية» الشعوب وتفوق الغرب على الشرق في لحظة كانت تشهد فرنسا وألمانيا وانجلترا قفزات تطورية نوعية في نهاية القرن السابع عشر ومطلع القرن التاسع عشر وهي الفترة التي عاشها في ظل الثورة الفرنسية واحتلال نابليون بونابرت لألمانيا ومحاولة احتلاله روسيا.

على رغم اختلاف الظروف بين حياة صاعد (أمراء الطوائف في الأندلس) وهيغل (نمو النزعة القومية التوحيدية في أوروبا وبداية المصالحة بين الدولة والدين في ألمانيا) لا يقل وعي قاضي طليطلة أهمية عن وعي أستاذ الفلسفة في جامعة برلين الذي اعتبر لاحقا «الأب الشرعي» للعديد من المدارس الفلسفية المعاصرة في أوروبا.

إلى جانب فارق الزمن بين الرجلين (صاعد عاش في النصف الأول من القرن الحادي عشر وكتب هيغل مؤلفه في الربع الأول من القرن التاسع عشر) هناك فارق السن واختلاف عمق التجربة. صاعد عاش 42 سنة فقط بينما امتد عمر هيغل إلى 61 وهي فترة كافية لتركيز الوعي في ذهن المفكر وتطوير تجربته ومعارفه. يضاف إليها أن معظم مؤلفات هيغل متوافرة بينما ضاعت معظم مؤلفات صاعد الأمر الذي يزيد من صعوبة المقارنة بين المفكرين.

من الظلم أن نعقد مقارنة بين الرجلين لأن الغلبة الكاسحة ستكون لمصلحة هيغل. بينما يمكن أن نعقد مقارنة بين نصين ليس بهدف السجال وإنما بقصد رؤية التشابه بين خطتيهما في قراءة تاريخ تطور الأفكار والتقاط حدود الاتصال بين المنهجين خصوصا في مسائل الوصف وإطلاق الأفكار والتوصيفات العامة التي ارتجلها كل منهما في سياق بحثه العام.

إلى هذا التفاوت هناك خلافات في حقلي المعرفة. فصاعد بحث تطور الفلسفة في مجال التاريخ بينما بحث هيغل تطور التاريخ في مجال الفلسفة الأمر الذي يفسر اقتراب أفكارهما من دون أن يصل التقارب إلى حدّ التطابق.

الفصل الثالث

دويلات طوائف

وظهور حركة المرابطين

المثقفون والسلطة في الاندلس

العودة إلى كشف تاريخ الأندلس مسألة ملحة لاعتبارات راهنة ولكونها أيضا تلقي الضوء على جانب مهم ومسكوت عنه يتصل بتلك العلاقة المضطربة بين المثقف والسلطة ودور السلطة في إنتاج المثقف واستخدامه أحيانا، ودور المثقف في إنتاج السلطة والدفاع عنها واستخدامها أحيانا أخرى. وبسبب تلك العلاقة المتوترة بين الثقافة والسلطان نشأت مدارس فكرية واجتهادات فقهية وحلقات فلسفية بدأت تباعا من ابن حزم الظاهري وصاعد الأندلسي وتواصلت حلقاتها من ابن باجه وأبن طفيل وابن رشد وصولا إلى ابن عربي.

كل هذه الحلقات وغيرها من اجتهادات تشكلت في ضوء التجاذب بين المثقف والسلطة وتأسست على مجموعة متغيرات اجتماعية - سياسية ساهمت في نمو القوة مرات وفي صنع الضعف مرات إلى أن تهالكت الممالك وتساقطت تباعاً.

قصة علاقة المثقف بالسلطة في الأندلس تاريخية قبل أن تكون معرفية. وبسبب الوقائع لابد من تسجيل محطات تلك الأطوار من العلاقة حتى تشكل مادة خام يمكن الانتباه إلى تجربتها لاستخلاص الدروس الثرية والعبر الغنية.

كان صاعد الأندلسي (صاحب كتاب طبقات الأمم) في السنتين من عمره عندما انهارت الدولة الأموية وبدأت مرحلة «أمراء الطوائف» في العام ٤٢٢ هجرية (١٠٣١م). لذلك لم يدرك دور تحالف العصبية المروانية - العامرية في تثبيت الحكم الإسلامي في الأندلس كما أدرك ابن حزم الظاهري الأمر سابقاً واكتشف أهمية الدولة المركزية في صون الحدود والدفاع عنها.

لم يعمر صاعد كثيرا بعد وفاة ابن حزم، فتوفي بعده بست سنوات وهي فترة ليست كافية لوعي قوانين التاريخ. فعصر صاعد هو عصر أمراء الطوائف فقط بينما عايش ابن حزم المراحل الثلاث (الدولة الأموية - العامرية، الفتنة الأندلسية، وأمراء الطوائف) وأحيانا ساهم في صنع العديد من الحوادث.

كانت الأندلس عيشة وفاة ابن حزم في العام ٤٥٦ هجرية (١٠٦٤م) موزعة على عشرات الأسر والإمارات، وبدأ ميزان القوى يميل للفرنجة وأخذت ممالكهم تستقوي على أمراء الطوائف وتفرض عليهم الجزية وتصادر أملاكهم وأرزاقهم في وقت انصرفت جهود الأمراء على الاقتتال والتآمر ضد بعضهم وادعاء كل فريق أنه يمثل الشرعية ويطلق على دولته «إمارة المسلمين» وأحيانا كان يسمي صاحب الدولة نفسه بـ «أمير المؤمنين».

لم يلحظ صاعد الأندلسي خطورة الوضع بسبب صغر سنه، كما ذكرنا، بينما راقب ابن حزم هذه التطورات كثيرا ودفع مقابل مواقفه الفقهية واحتجاجه السياسي الثمن الباهظ فاعتقل وطرد وشرد وحرقت كتبه، ولم يتوقف عن السخرية من هؤلاء الأمراء ودولهم، معتبرا ظاهرة التفكك والتشتت وتعدد «مراكز الخلافة» فضيحة سياسية ودلالة من دلالات إدبار أمر المسلمين في تلك الديار. فكتب في سنة ٤٤٨ هجرية (١٠٥٦م) يهزأ من كثرة ادعاء أصحاب الدول بأنهم «أمراء المؤمنين»، فصاحب اشبيلية (المعتضد بن عباد) ادعى أنه يدعم إمارة هشام المؤيد بعد ٢٢ سنة من موت المؤيد وصدقه الناس وبايعوا «الخليفة» المجهول الذي لا يظهر للناس، وادعى صاحب الجزيرة محمد بن القاسم الحسني أنه «أمير المؤمنين»، كذلك أدعى صاحب مالقة محمد بن ادريس، ومثله فعل صاحب سبته ادريس بن يحيى. (١)

استمر عهد أمراء الطوائف ٧٠ سنة. وبين عام ٤٢٢ هجرية (انهيار الدولة الأموية في قرطبة) وعام ٤٩٢ هجرية (١٠٩٩م) (سيطرة دولة المرابطين على الأندلس) ظهرت عشرات الدويلات برئاسة أسر استغلت تفكك الدولة المركزية وانشطارها فاستولت على مقاطعاتها وأعلنت استقلالها. فانتزعت الأسرة العامرية (حلفاء المروانيين) دانية والجزائر الشرقية بزعامة مجاهد العامري، واستولت الأسرة نفسها على بلنسية وشاطبة بزعامة مبارك ومظفر العامريين. واستولى خيران الفتى على المرية، ومنذر بن يحيى على سرقسطة، وابن جهور على قرطبة، وابن عباد على اشبيلية، وابن حمود على سبته، وابن الأفطس (بنو مسلمة) على غرب الأندلس، وابن هود الجذامي على لاردة، وابن حبوس الصنهاجي على غرناطة، وابن برزال الزناتي على قرمونة، وابن يفرن الزناتي على تاكرنا، وابن ذي النون على طليطلة، وابن رزين على شنتمرية.

تداخلت مناطق الإمارات ببعضها وضاقت بأصحابها فدخلوا في صراعات دموية وصلت إلى حد ارتكاب مجازر بلغت احيانا درجة الإبادة الجماعية. ولم تقتصر حروب الأمراء في حدود التنازع على المناطق وخراجها، بل تطورت مع الأيام بشن هجمات على المدن وتبادل السيطرة عليها لأسابيع أو أشهر ثم الانسحاب بعد تخريب العمران ومصادر الرزق ثم تأتي قوة مضادة فتنتزع من السابقة مواقعها وتكرر الأفعال نفسها.

شملت الصراعات كل حالات الاقتتال الموروث من العهود السابقة، وانعكست تلك الموروثات على التحالفات. فقبيلة صنهاجة البربرية كانت تميل تقليديا إلى تأييد الدولة الفاطمية في مصر بينما ناصرت قبيلة زناته البربرية الدولة الأموية المروانية قبل

اضمحلالها في الأندلس. وبسبب اختلاف الولاءات السياسية التقليدية بين صنهاجه وزناته كان من الصعب اتفاقهما على موقف موحد في ظل تفكك الدولة المركزية وانهيارها إلى دويلات معزولة عن بعضها بعضا. فاشتد الصراع القبلي بين صنهاجة وزناته مرتكزا على توجهات عقائدية مختلفة فحصلت بين القبيلتين معارك تبادل فيها الطرفان هجمات أدت إلى دمار قوتهما. كذلك حصل الأمر بين أمراء الأسر العربية فتقاتل أصحاب الدول تحت شعارات متضاربة زادت من تصادمهم العسكري واستنزاف قواهم السياسية.

في ظل الصراع الداخلي المدمر كان لا بد من قوة خارجية تأخذ زمام المبادرة وتوحد الدويلات وتعيد إنتاج دولة مركزية تحد من نفوذ الفرنجة (التحالف الأوروبي) وتقدمهم باتجاه الممالك المسلمة في الأندلس.

آنذاك وقبل وفاة ابن حزم بدأ أمر «الملثمين» وقويت شوكتهم. ولم يتوقع أمراء الطوائف أن نهايتهم السريعة ستكون على يد تلك القوة المجهولة التي صعدت من الصحاري المغاربية.

قبل أن تتغلب قبائل لمتونة المرابطة على «أمراء الطوائف» حاولت قوتان محليتان السيطرة على الموقف الأندلسي وانتزاع إمارات أصحاب الدول وضمها إلى بعضها لمواجهة تصاعد قوة الفرنجة ضد المسلمين، وهما دولة ابن هود الجذامي ودولة بني عباد اللخمي.

ابتدأ أمر ابن هود في سنة ٤٣١ هجرية (١٠٤٠م) عندما تغلب أول ملوكهم المستعين سليمان بن هود الجذامي على مدينة لاردة وتنازع مع صاحب سرقسطة عبدالله بن حكيم فتغلب عليه وضم مدينته إلى ملكه وسيطر على شرق الأندلس في سنة ٤٣٦ هجرية. وبعد موته سنة ٤٣٨ هجرية تنازع أولاده الحكم ونهض ابنه المقتدر بالله (أحمد بن سليمان بن هود) للقيادة في مواجهة شقيقه يوسف فاتصل أحمد بالفرنجة لمعاونته ضد شقيقه فتم الأمر واستقل بالإمارة في الثغر الأعلى من الأندلس بعد أن ضم طرطوشة إلى ملكه.

اتسعت دولة ابن هود وقويت شوكتها فخاف الفرنجة من طموحات أميرها فانقلبت التحالفات ودخل أحمد بن سليمان بن هود في صراعات عنيفة مع الفرنجة انتهت بسقوط مدينة بريشتر وحصول مجزرة بأهلها في سنة ٤٥٦ هجرية. وهي السنة التي توفي فيها ابن حزم. وكشفت المذبحة عن بدايات التحول في الميزان العسكري بين الفرنجة والمسلمين. آنذاك أقدم النورمانديون على دخول المدينة وقتلوا ٥٠ ألفا وحرقوا المساجد والمتاجر والمكاتب. وحصول المذبحة كان نتيجة تنافس الشقيقين على ولاية المدينة.

أعلن ابن هود الجهاد واسترد المدينة. وهو أمر رفع من شأنه بين المسلمين فقام بعدها بضم دانية إلى إمارته وأخرج منها صاحبها ابن مجاهد العامري في سنة ٤٦٨هجرية (١٠٧٥م) . وما كاد ابن هود يفرح بانتصاره حتى فتح الفرنجة جبهة عسكرية ضده اضطر في نهايتها إلى قبول شروطهم والموافقة على دفع الجزية لملوك الإفرنج.

استمرت ولاية المقتدر بالله (أحمد) ٣٦ سنة وتوفي سنة ٤٧٤ هجرية فتولى ابنه المؤتمن وكانت ولايته أربع سنوات وتوفي سنة ٤٧٨ هجرية (١٠٨٥م)، وتولى بعده المستعين بالله بن هود وبقي إلى حين ظهور دولة المرابطين.

على موازاة دولة ابن هود نهضت دولة ابن عباد وكانت الأقوى بين ممالك الأندلس. وتنتمي أسرة ابن عباد إلى رهط من لخم (من أهل حمص في الشام) تفرق في أقطار الأندلس بعد فتحها فنزل في غربها نعيم وعطاف إلى أن تولى إسماعيل بن عباد (من أولاد نعيم وعطاف) قضاء اشبيلية في عهد حجابة بن أبي عامر في قرطبة وبقي في مركزه إلى وفاته سنة ٤١٤ هجرية. وتولى ابنه أبو القاسم القضاء بعده ثم استقل بها ابنه بعد اندلاع الفتنة وانهيار الدولة الأموية. وسرعان ما اندلعت الحرب بين اشبيلية وصاحب غرناطة ادريس بن حبوس فانهزم ابن عباد فتحالف مع صاحب قرمونة ابن عبدالله البرزالي ضد صاحب باجه ابن الأفطس فاشتد عود اشبيلية وقوي نفوذها.

تولى الإمارة المعتضد بن عباد بعد وفاة والده القاضي سنة ٤٣٣ هجرية (١٠٤٢م) فقام بالاستيلاء على غرب الأندلس وضم شلب إلى إمارته، ثم برية ولبلة وشلطيش، وجبل العيون في سنة ٤٤٣ هجرية. ودخل المعتضد في صراع مع المظفر بن الأفطس، ثم حارب أمراء غرب الأندلس (ابن يحيى، ابن هارون، ابن مزين، والبكري) وقام بالاستيلاء على قرطبة وضمها إلى ملكه في سنة ٤٥٧ هجرية (١٠٦٥م) بعدهاحارب صاحب الجزيرة القاسم بن حمود، واستولى سنة ٤٥٨ هجرية (١٠٦٦م) على قلعة اركش وسائر بلاد شذونة.

برزت دولة المعتضد كقوة مركزية بين أمراء الطوائف واستمر واليا عليها إلى وفاته سنة ٤٦١ هجرية (١٠٦٩م) فورثه ابنه المعتمد بن عباد في السنة نفسها وحاول أعادة توحيد إمارات الأندلس في دولة واحدة على غرار ما كانت عليه في العهد الأموي فضم خراج سبته في الأندلس إلى إمارته في سنة ٤٦٥ هجرية (١٠٧٣م) لكنه فشل في مشروعه التوحيدي بسبب الانقسامات المحلية وبروز الفرنجة كقوة عليا في الأندلس في وقت ظهرت فيه دولة المرابطين في المغرب.

آنذاك امتدت شوكة الملثمين (المرابطون) من جنوب المغرب وصولا إلى الحدود المتاخمة لبلاد السودان صعودا إلى تلمسان وامتدادا إلى ساحل البحر المحيط (الأطلسي) بعيدا عن تنافس أمراء الطوائف ورقابتهم. ولاقت حركة المرابطين الدعم من مركز الخلافة العباسية في بغداد وقام العلماء والفقهاء بتشجيعها كقوة توحيدية في منطقة تعرضت إلى انقسامات خرجت منها دويلات استفادت من النزاع العباسي - الفاطمي على بلاد الشام والنزاع العباسي - الأندلسي على المغرب، فأثارت الاضطرابات وأضعفت هيبة المركز وقطعت صلته بالأطراف.

من صحراء الوحشة إلى دولة كبرى

يضع ابن خلدون حركة الملثمين (المرابطون) في الطبقة الثانية من قبائل صنهاجة وهم موطنون «بالقفر وراء الرمال الصحراوية بالجنوب»، وأصحروا «عن الأرياف ووجدوا بها المراد وهجروا التلول وجفوها». واعتمدوا ألبان الأنعام ولحومها أساسا لطعامهم «انتباذا عن العمران واستئناسا بالانفراد». ويرى أن أصلهم من ريف الحبشة و«صاروا بين بلاد البربر وبلاد السودان حجزا» واتخذوا اللثام و«تميزوا بشعاره بين الأمم». وتعددت قبائلهم من جدالة ولمتونة ومسوفة ووتريكة وناوكا وزغاوة ثم لمطة «إخوة صنهاجة كلهم ما بين البحر المحيط بالمغرب إلى غدامس من قبلة طرابلس وبرقة». وتوزعت لمتونة على بطون كثيرة منهم «بنو ورتنطق، وبنو زمال، وبنو صولان، وبنو ناسجة»، وموطنهم بلاد الصحراء ودينهم المجوسية، واستقروا بتلك المجالات إلى إسلامهم بعد فتح الأندلس وكانت الرياسة فيهم لقبيلة لمتونة. (٢)

لعبت لمتونة دورا في الجهاد منذ دولة عبدالرحمن الداخل وساهموا في حمل أمم السودان (إفريقيا) على الإسلام، ودان لهم عشرون ملكا من ملوك السودان ثم افترقوا إلى طوائف إلى أن قام فيهم أبوعبيدالله بن تيغاوت المعروف بناشرت اللمتوني «وكان من أهل الدين والصلاح» ثم قام بأمرهم بعده صهره يحيى بن إبراهيم الكندرلي، وبعده يحيى بن عمر بن تلاكاكين. ومن هذا الفرع نهضت دولة المرابطين (الملثمين) التي بسطت نفوذها على الأندلس والمغرب وأجزاء من السودان (إفريقيا). (٣)

ويرى أبوالحجاج يوسف البياسي في «تذكير العاقل» أن أصل الملثمين من حميَّر بن سبأ وهم أصحاب خيل وإبل وشاة، يسكنون الصحاري الجنوبية، ويرتحلون من مكان إلى آخر، وبيوتهم من الشعر والوبر. (٤)

ويرى المراكشي أن نسب أمراء دولة المرابطين ينتمي إلى جد مشترك يدعى منصور، وافترقت افخاذهم من الجد ترجوت بن ورتاسن بن منصور بن مصالة بن أمينة بن وانمالي الصنهاجي ثم اللمتوني. وتفرق أولاد ترجوت الثلاثة (محمد، حميد، وإبراهيم) بطون كثيرة، وكان القائم بالملك في الصحراء بعد أبيه إبراهيم وهو جد يحيى بن عمر. (٥)

ينقل المراكشي عن الهمداني في كتابه «الإكليل» أن تاشفين هو ابن ترجوت بن ورتانطن بن منصور بن مصالة بن أمينة بن وانمالي الصنهاجي، وأصل صنهاجة من ولد عبدشمس بن وائل بن حمير، وبرأي الهمداني أن الروايات اجتمعت على أن أصل صنهاجة من حميّر. (٦)

ويرى المؤرخ ابن الأثير أن ابتداء أمر الملثمين (المرابطون) كان في سنة ٤٤٨ هجرية (١٠٥٦م) وبرأيه أيضا أن نسب قبائلهم يعود إلى حميّر وأشهرها لمتونة (قبيلة ابن تاشفين) وجدالة ولمطة وكان «أول مسيرهم من اليمن، أيام أبي بكر الصديق (رضي الله عنه) فسيّرهم إلى الشام، وانتقلوا إلى مصر، ودخلوا المغرب مع موسى بن نصير، وتوجهوا مع طارق (ابن زياد) إلى طنجة، فأحبوا الانفراد، فدخلوا الصحراء واستوطنوها إلى هذه الغاية». (٧)

ويخالف ابن خلدون إجماع الروايات ويؤكد أن أصل صنهاجة من ريف الحبشة ونزلوا منه وهجروه إلى الصحراء وابتعدوا عن العمران واختلطوا بالعرب بعد فتح الأندلس وتزاوجوا مع البربر وشكلوا حاجزا بشريا بين بلاد البربر (جبال المغرب) وبلاد السودان (افريقيا) حتى ظهور دولتهم في النصف الثاني من القرن الخامس إلى النصف الثاني من القرن السادس الهجري.

يحتاج ظهور الدولة عند ابن خلدون إلى عصبية (شوكة) ودعوة (دين) ومن دونهما لا قيام لها. وهذا ما توافر لقبيلة لمتونة الصحراوية، التي اتصفت حياتها بالخشونة واستحكمت بعلاقاتها القسوة، وبدأت دولتها حين قام يحيى بن إبراهيم بزيارة قيروان سنة ٤٤٤ هجرية وهو في طريقه إلى الحج فالتقى الفقيه المالكي المدرس ابي عمران الفاسي في مجلسه وسأله عن قبيلته ووطنه ومذهبه، فقال إنه من قبيلة منقطعة عن المذاهب وتعيش في الصحراء وهي جدالة من قبائل صنهاجة. وبعث الفقيه أبوعمران زائره ابن إبراهيم إلى المغرب الأقصى مع رسالة منه إلى رجل اسمه واجاج أو (بوجاج)، والتقاه هناك في مكان يقال له ملكوس وسلمه الرسالة. فأرسله الأخير إلى الداعية عبدالله

بن ياسين وكلفه القيام بمهمة تهذيب جدالة وكسبها. وعاد ابن ياسين معه إلى الصحراء لإحياء الدعوة الإسلامية. ومنذ تلك المصادفة ابتدأت دعوة المرابطين في سنة ٤٤٥ وهي لحظة وصول ابن ياسين برفقة ابن إبراهيم إلى الصحراء آخذاً ببث أفكاره وسط قبائل جدالة، وهناك اختار نحو ٧٠ شخصا ليعلمهم الدين، فانقادوا إليه واجتمع عليه منهم أعداد كثيرة. وعندما اشتد ساعدهم أمرهم بغزو قبائل لمتونه فحاربتهم جدالة إلى أن دخلوا في دعوة عبدالله بن ياسين وغزوا معه سائر قبائل الصحراء. وقوي أمر جدالة إلى أن مات يحيى بن إبراهيم. وبقي يتزعمهم عبدالله بن ياسين إلى أن انتفضوا عليه وعزلوه بقيادة شخص منهم يدعى الجوهر بن سحيم. (٨)

ارتحل عبدالله بن ياسين إلى لمتونة والتقى أميرها يحيى بن عمر بن بولنكاين. وانقادت لمتونة لابن ياسين واطاعته فتوجه إلى جدالة وانتقم من الذين شاغبوا عليه، وثبت أمره وكان أشد الناس انقيادا له أمير لمتونة يحيى بن عمر (أبو زكريا). وأخذت لمتونة توسع دائرة تحالفاتها وتخضع القبائل لدعوتها فدخلت قبيلة لمطة ثم قبيلة مسوفة. ثم غزوا قبيلة في جبال المغرب على غير دين الإسلام وانتصروا عليهم واستولوا على أرضهم وقسموا أرزاقهم. وسماهم إمامهم ابن ياسين بالمرابطين وسمى أميرهم يحيى بن عمر «أمير الحق». واشتد ساعد لمتونة في الصحراء فأمرهم ابن ياسين بالخروج إلى سجلماسة وأهلها تحت طاعة زناتة المغراويين وأميرهم مسعود بن وانودين (بن خرون) فانتصرت لمتونة سنة ٤٤٧ هجرية وأقام الأمير يحيى بن عمر في سجلماسة.

ارتحلت جماعة من لمتونة إلى الصحراء لمواجهة تمرد قامت به جدالة، فاستغلت زناتة المناسبة وهاجمت سجلماسة وأعادتها لسلطتها في سنة ٤٤٨ هجرية. فقام على إثرها قائدهم العسكري يوسف بن تاشفين في محاربة قبائل الغرب من أمراء زناته والمصامدة في بلاد المغرب، وحصلت مواجهة كانت لمصلحة لمتونة وتحالفها القبلي الذي ضم إليها مسوفة ولمطة ومزجة في سنة ٤٤٩ هجرية إلا أنه قتل فيها أمير لمتونة يحيى بن عمر وخلق كثير من قبائله. (٩)

تولى إمارة لمتونة شقيق يحيى الأمير أبوبكر بن عمر اللمتوني وبايعه أهل القبيلة وبعض الزناتيين في سنة ٤٥٠ هجرية بمباركة إمامه ابن ياسين. ونجح الأمير أبوبكر باستعادة سجلماسة وسبى أهل زناتة وسيطر على أرزاقها. وتوجه إمامه ابن ياسين إلى بلاد المصامدة وقصد اغمات واجتمع بوريكة وهيلانة وهزميرة وأقنعهم بالانضمام إلى لمتونة فأخذ عليهم العهود والمواثيق بذلك. وتوجه أمير لمتونة إلى اغمات ودخلها

بمعونة إمامه ابن ياسين وبايعه بعض القبائل بها. وبعد أن أقام معه ستة أشهر رحل ابن ياسين إلى بلاد تامسنا، وقيل إلى السوس، لإقناعهم بالدعوة الجديدة، وقتله أهل برغواطة في مطلع ٤٥١ هجرية في بلاد تامسنا. آنذاك نجح الأمير أبوبكر بن عمر في تولي أمر صنهاجة وطاعت له قبائل المصامدة بأسرها فقام معهم لقتال برغواطة ونجح في أخذ الثأر لإمامه المقتول عبدالله بن ياسين. واستقامت له الأمور بدءا من سنة ٤٦٠ هجرية.

اشتهر ابن ياسين بإصدار فتاوى وأحكام شاذة وقيل إنه كان يتزوج في الشهر أكثر من امرأة ويطلقهن، وكان يأخذ الثلث من الأموال، وكل من دخل دعوته كان يضرب تكفيرا عن ذنوبه السابقة فيضع عليه حد الزنا وحد الافتراء، وكان يضرب ٢٠ سوطا كل من يتخلف من مشاهدة الصلاة مع الجماعة ومن فاتته ركعة يضرب خمسة أسواط. (١٠)

بدأت دولة المرابطين بالتوسع في سنة ٤٦١ هجرية وقاد حملاتها ابن عم الأمير أبوبكر عمر يدعى يوسف بن تاشفين بن إبراهيم بن تورجوت. وأرسله أمير المرابطين على رأس قوات ضمت شيوخ لمتونة ومن قبائل البربر المصامدة وغيرهم لقتال القبائل القاطنة في أرض المغرب وخصوصا بنو يفران الزناتيين فهزمهم وفر أميرهم ابن حماد إلى فاس.

طالب شيوخ وريكة وهيلانة ببناء مدينة جديدة بعد أن اتسعت عاصمة المرابطين (اغمات) ووقع النزاع بين هيلانة وهزميرة على الموضع فاجتمع مشايخ المصامدة واتفقوا أن يكون موضعها في الوسط بين بلاد هيلانة وبلاد هزميرة. ووافق أمير المرابطين وبدأ بتأسيس مدينة مراكش في سنة ٤٦٢ هجرية (١٠٦٩م). ويذكر المراكشي في تاريخه أن اختيار الموقع تم أيضا لأسباب تتعلق بطبيعة حياة قبائل لمتونة الصحراوية فاختاروا موضع «صحراء يبنون فيه مدينتهم ليبعدوا من مواضع الوادي والغياض على أنفسهم ومواشيهم لعادتهم في بلادهم». وذكر المراكشي أن قبائل المرابطين من أهل الصحراء ولا تصلح مواشيهم السكن على الوادي. (١١)

قبل استكمال بناء مدينة مراكش أفادت أخبار الصحراء في سنة ٤٦٣ هجرية بأن قبائل جدالة هاجمت مواقع لمتونة واستباحتها. فأرسل أمير المرابطين وراء مشايخ لمتونة وطلب منهم الاتفاق على خليفة يقوم بمهماته في فترة غيابه لأخذ الثأر وتم الاتفاق على يوسف بن تاشفين. وقام الأمير أبوبكر بتطليق زوجته وقسّم الجيش بينه وبين يوسف

فترك معه الثلث وأخذ الثلثين، وقيل النصف، واتجه إلى مناطق جدالة لقتالهم في سنة ٤٦٣ هجرية. واستمر ابن تاشفين في بناء مراكش وتحصينها. وكان يكاتب الأمير أبوبكر ويخبره بالتطورات ثم تزوج يوسف من الأميرة المطلقة (زينب النغزاوية) في السنة نفسها وقام بتجنيد القبائل وحشد القوات وبدأ بمهاجمة قبائل المغرب في سنة ٤٦٤ هجرية ودخلت كلها في طاعته وقام بضرب النقود (الدرهم) ونظم الدواوين ورتب الأجناد وكسر شوكة كل من تمرد عليه وخصوصا من زناتة. (١٢)

نجح يوسف بن تاشفين في كسب الناس وأعانته القبائل في أموره و«سلك أهل المغرب في قانون الضغط فتأتى من ملكه ما لم يتأت» وقام في سنة ٤٦٤ هجرية (١٠٧١م) بحملة واسعة في بلاد المغرب دخلت على أثرها القبائل في طاعته كما ذكر ابن القطان في «نظم الجمان». وارتدت عليه قبائل في القبلة في جهة سجلماسة من زناتة فأرسل حملة بقيادة محمد بن إبراهيم اللمتوني وأخضعها.

قوي أمر يوسف بن تاشفين وأخذ يستقل سرا عن أبي بكر بن عمر فعظمت شوكته وأخذ بتجهيز قواته فاشترى الدواب والأحصنة من الأندلس واسترق (اشترى) قرابة الألفين من المقاتلين من السودان. وعاد الأمير أبوبكر بن عمر من غزوة الصحراء إلى مراكش في سنة ٤٦٥ هجرية فوجد يوسف بن تاشفين قد استبد بالمملكة وطاعت له البلاد الغربية فاضطر إلى التنازل له عن الملك بحضور شيوخ قبائل لمتونة الصحراوية وعاد الأمير أبوبكر إلى اغمات وبقي يوسف بن تاشفين مستقلا بمراكش.

أقام الأمير أبوبكر في الصحراء ثلاث سنين يقاتل قبائل السودان المجاورة للمتونة في الصحراء إلى أن قتل سنة ٤٦٨ هجرية في معركة ضد السودانيين، بينما واصل الأمير يوسف (أبو يعقوب) تثبيت ملكه فأخضع مكناسة وأميرها الزناتي في سنة ٤٦٦ هجرية، وفيها تم مبايعته وتسميته بأمير المسلمين، ونجح في سنة ٤٦٧ هجرية في الاستيلاء على فاس عنوة وقتل معظم أهلها وهم من أبناء حمامة وعفا عن من بقي منهم وسلب ديارهم. وضم يوسف بن تاشفين تلمسان إلى ملكه سلما في سنة ٤٦٨ هجرية. وفي السنة التالية (٤٦٩ هجرية) وصل إبراهيم بن الأمير أبي بكر من الصحراء يطالب بملك أبيه. إلا أن «أمير المسلمين» يوسف بن تاشفين أرسل له المال والهدايا فأسكته واستماله (١٣). وتمت الغلبة له والاعتراف به كأمير وحيد لجماعة المرابطين.

بغداد تدعم الحركة التوحيدية

ترافقت الحركة التوحيدية المغاربية (المرابطون) مع نمو قوة توحيدية إصلاحية في بغداد حاولت استرداد صلاحيات الخليفة وضبط مقاطعات الخلافة في إطار المركز العباسي تتحرك بإشاراته وبالتنسيق معه. وانتعشت تلك التحركات الوحدوية بنمو النهضة الإصلاحية التي بدأ يرعاها السلاطين السلاجقة. في تلك الفترة اعتمد السلطان ألب ارسلان السلجوقي في حركته الإصلاحية على وزيره نظام الملك. وشرع الوزير في بناء المدرسة النظامية في بغداد سنة ٤٥٧ هجرية ضمن خطة عامة أشرف خلالها على إقامة عشرات المدارس في نيسابور وبلخ وغيرها من المدن بقصد تربية جيل من العلماء والفقهاء يساهم في إعداد مجتمع موحد عقائديا تقوده دولة مركزية بأمرة خلفية واحد بعد أن تعددت مراكز القوى وتوزعت بين بغداد والقاهرة والمغرب والأندلس.

انتهى بناء نظامية بغداد في العام ٤٥٩ هجرية (١٠٦٧م) وبدأ التدريس الرسمي فيها ضمن خطة منظمة هدفها نشر المذهب الشافعي وتعليمه. فالوزير نظام الملك كان شافعي المذهب وتوسل من خلال مدارسه تخريج جيل من المتعلمين يساعد على إعادة تأسيس الدولة وتأهيل جيش من الفقهاء والعلماء يعزز سلطة الخلافة ويعيد للخليفة وقاره ودوره في تقرير السياسات العليا.

نجحت خطة الوزير في إطلاق حركة إصلاحية تربوية سيكون لها تأثيرها الكبير في إعادة بناء دولة الخلافة وتأسيس قواعد معاصرة في إدارة الصراع السياسي وإنتاج مكتبة فكرية غنية على مختلف المستويات الكلامية والفقهية والفلسفية.

لم تقتصر الحركة الإصلاحية على تطوير النظام التعليمي بل اعتمد السلطان ألب ارسلان على وزيره نظام الملك في تنظيم دولته وترتيب جيشه. فتركزت السياسة الإصلاحية على إعادة هيبة الدولة ومكانتها معتمدة كما يذكر ابن كثير في تاريخه على «العلماء والفقراء الصلحاء».

وقام الوزير نظام الملك مع السلطان الب ارسلان وابنه ملكشاه بقيادة حملة إلى بلاد الكرخ ففتح الحصون الكثيرة وغنم الأموال. ثم تصدى لحملة حاول الروم (بيزنطيا) القيام بها ضد مركز الخلافة في العام ٤٦٣ هجرية (١٠٧١م). فرد الخليفة على سلطان الب ارسلان بالخلع والتقليد واستقر أمر السلطان على العراق كله.

حصلت تلك الأمور في لحظة دقيقة. فعلى رغم إعادة توحيد العراق كانت الخلافة لا تزال مطوقة بإمارات صغيرة في ضواحي بغداد وجوارها، وتقوم في بلاد الشام عشرات الدويلات (أصحاب المدن) المتنافسة في وقت نجحت مصر الفاطمية في المحافظة على نفوذها في القدس وأجزاء من سواحل الشام واليمن.

إلى ذلك واجهت الحركة الإصلاحية التي باشرها نظام الملك معارضة داخلية قوية ترافقت مع أزمات اقتصادية قبل أن تحبطها لاحقا الحملات الأفرنجية (الصليبية) على بلاد الشام. ويشير ابن الجوزي في تاريخه إلى حوادث اغتيالات كثيرة قامت بها الحركات الباطنية لزعزعة استقرار الدولة من جديد. كذلك يشير ابن كثير في تاريخه إلى مواجهات كلامية بين العلماء وبقايا حركة المعتزلة وإلى وباء شديد اجتاح بغداد وغيرها من بلاد العراق، إذ «غلت أسعار الأدوية، وقل التمر الهندي، وزاد الحر في تشارين، وفسد الهواء». (١٤)

قتل السلطان ألب ارسلان في سنة ٤٦٥ هجرية (١٠٧٣م) إلا أن حركة نظام الملك الإصلاحية تواصلت بتجديد التعاون بين السلطان ملكشاه والوزير فعرفت الخلافة حيوية فكرية وسياسية على رغم الصراعات الطائفية السنية – الشيعية والاصطدامات المذهبية بين الحنابلة والأشاعرة التي كانت تقع على فترات متقطعة.

لجأ نظام الملك إلى التعاطي مع تلك الاعتراضات بحكمة وروية حتى لا تضطرب خطة اصلاح الدولة وترتيب أجهزتها وإدارتها. فالوزير السلجوقي كان يؤمن بأن الدولة لا تستعيد هيبتها إلا من خلال هيبة الفقهاء والعلماء وهو أمر دفعه إلى بذل الأموال الطائلة لإنجاح خطته. وفاقت أحيانا موازنة وزارة التربية والتعليم موازنة وزارة الحرب والجيوش بغية إعداد جيل من المتدينين المتنورين يساعد على تخريج دفعات من المتعلمين القادرين على تنظيم إدارات الدولة وتعبئة وإعداد الجيش عقائديا للقيام بمهمات الدفاع عن الخلافة وتنفيذ عمليات خارج الحدود.

لم تتعثر الحركة الإصلاحية حين توفي الخليفة العباسي القائم بأمر الله سنة ٤٦٧ هجرية (دامت ولايته ٤٤ سنة) إذ تولى مكانه المقتدي بأمر الله (كان في العشرين من عمره) فواصل سياسة والده في الاعتماد على السلاجقة لتعزيز ملكه واستمر في تغطية حركة نظام الملك الإصلاحية ودعمها. (١٥)

بدأت الحركة الإصلاحية في العراق تؤتي ثمارها حين بايعت «دولة المرابطين» في المغرب الخليفة العباسي ونال أميرهم يوسف بن تاشفين الدعم الرسمي من بغداد.

آنذاك كانت بلاد المغرب والأندلس، كما ذكرنا، تمر في عصر التفكك وأمراء الطوائف وأصحاب المدن وملوك الدويلات الصغيرة. فبعد أن انهارت الدولة الأموية وتمزقت إلى إمارات في ٤٢٢ هجرية، استولت قبيلة زناتة على الساحل المتوسطي من تلمسان إلى البحر المحيط (الأطلسي) واستحكمت قبائل المصامدة (البربرية) في الجبال وصالت لمتونة وجالت في الصحراء وشكلت الفاصل بين إفريقيا وبلاد المغرب.وحين بدأت قبائل لمتونة (المرابطون) حركتها التوحيدية نالت دعما مباشرا من مركز الخلافة العباسية في بغداد وخصوصا عندما أعلنت تبعيتها للخليفة العباسي المقتدي بأمر الله الذي بويع في سنة ٤٦٧ هجرية.

رفض أمير دولة المرابطين يوسف بن تاشفين لقب «أمير المؤمنين» حتى لا تحصل ازدواجية في المرجعية السياسية واكتفى بقبول تسمية «أمير المسلمين» وهي صفة تعطيه مسئولية الولاية الإقليمية بينما تبقى المرجعية الأولى للخليفة العباسي. وحرص ابن تاشفين بعد حصوله في سنة ٤٧٩ هجرية (١٠٨٦م) على «الخلع والإعلام والتقليد ولقبه بأمير المسلمين» على إبلاغ مركز الخلافة في بغداد بمختلف التطورات وكان يطلب من أهل الفتيا في المشرق تقديم الغطاء الشرعي لخطواته، وأحيانا كان يستفتي المراجع الشرعية في كل موقف أو مبادرة لتأكيد الولاء الديني للسلطة المركزية وإضفاء الشرعية على وكالته السياسية المحلية للدولة الكبرى. (١٦)

من ازدواجية السلطة إلى توحيد الأندلس

تسلح المرابطون بدعم الخلافة العباسية ومباركة الفقهاء لدورهم التوحيدي في منطقة المغرب. وتلقى يوسف بن تاشفين التشجيع من العلماء لمواصلة نشاطه في الميدان العسكري.

إلا أن عناصر دعم الخليفة العباسي وتشجيع العلماء ومباركة الفقهاء لم تكن كافية لتحقيق المشروع الكبير، وهو مواجهة تعاظم قوة الفرنجة في الأندلس وتهديد الوجود الإسلامي هناك.

كان لابد من نداء أندلسي يساعد على نقل حركة المرابطين من المغرب إلى أوروبا تستظل شرعيته لعبور البحر ومواصلة مهمتها التي باشرتها في البر المقابل.

آنذاك كان «أمراء الطوائف» في وضع صعب، كما ذكرنا، وبلغ إذلال ممالك الفرنجة لهم حدا لا يُطاق، فكانوا يدفعون الجزية ويقدمون الهدايا ويقاسمون أرزاقهم مع تلك الممالك. وكان الفرنجة يطلبون المزيد ويلعبون بخلافاتهم حتى وصلت الأمور إلى حد الشلل الكامل، الأمر الذي فرض على «أمراء الطوائف» اتخاذ خيار اضطراري لا بديل عنه، وهو طلب العون من المرابطين والسماح لهم بعبور البحر إلى البر الأندلسي لمواجهة ضغوط الفرنجة وتعاظم استبدادهم.

اختلف المؤرخون على تحديد المرات التي عبر فيها جيش يوسف بن تاشفين إلى الأندلس بين واحدة وثلاث مرات. واختلفوا أيضا على تحديد سبب مباشر اتخذه المرابطون ذريعة لتصفية «أمراء الطوائف» وإعادة توحيد ما تبقى من الإمارات المسلمة في دولة مركزية مشتركة ترفع راية واحدة.

هناك تحليلات مختلفة، لكنها تتقاطع في نقاط محددة، منها أن أمراء الطوائف كانوا بين خيارين: إما قبول دعم دولة المرابطين وإعطاء شرعية لعبور قواتها وتأمين مكانة خاصة لها في توازنات الداخل الأندلسي، أو تعريض ممالكهم للانهيار وانقراض دولهم واحدة بعد أخرى وصولا إلى إنهاء وجودهم على يد الفرنجة. ورجح «أمراء الطوائف»، باقتراح من أقواهم المعتمد بن عباد، خيار دعوة قوات المرابطين لدخول الأندلس وتفضيل سيطرتها على مواصلة سياسة الذل مع الفرنجة.

لم يكن أمام «أمراء الطوائف» من خيار ثالث. وقبولهم بدعوة قوات المرابطين إلى تقديم الدعم جاء عن ضعف وحاجة وليس عن وعي تاريخي لمسار الصراع ومصير الإسلام في الأندلس. بينما جاء إسراع يوسف بن تاشفين لتلبية نداء الاستغاثة الذي تلقاه من المعتمد بن عباد بتكليف من «أمراء الطوائف» لينسجم مع مسألتين: الأولى تاريخية تتمثل في نمو شوكة المرابطين وطموحهم لتحقيق الحد الأقصى من النفوذ. والثانية سياسية تتمثل في تشجيع العلماء والفقهاء للدور المميز لحركة ابن تاشفين، إضافة إلى الرعاية التي يلقاها من مركز الخلافة في بغداد بهدف الحدّ من المخاطر الناجمة عن انهيار القوة المسلمة في المغرب.

جاءت الخطوة في وقت كان يوسف بن تاشفين يتطلع إلى الأندلس بينما تأرجح مأزق «أمراء الطوائف» بين قوتين الفرنجة من الشمال، والملثمون (المرابطون) من الجنوب. فلجأ الأمراء إلى أقواهم (المعتمد بن عباد) وكلفوه بمكاتبة ابن تاشفين لطلب التفاهم والنصرة وأجابهم يوسف بالموافقة وحصل التعاون لصدّ تقدم الفرنجة.

من هذه النقطة يبدأ افتراق المؤرخين، فهناك من يقول إن المرابطين عبروا مرة واحدة في سنة ٤٧٩ هجرية (١٠٨٦م) واستقروا في تلك الديار وباشروا بالاستيلاء على دويلات أمراء الطوائف، وهناك من يذكر أنهم عبروا البحر ثلاث مرات: الأول في ٤٧٩ هجرية، والثاني في ٤٨١ هجرية (١٠٨٨م)، واتخذ ابن تاشفين في العبور الثالث سنة ٤٨٣ هجرية (١٠٩٠م)، قراره بتصفية «أمراء الطوائف» والاستيلاء على أملاكهم بعد ورود أخبار تشير إلى معاودة «الأمراء» اتصالاتهم بالفرنجة بهدف تشكيل جبهة مشتركة ضد المرابطين، إضافة إلى وصول فتاوى الفقهاء والعلماء من المشرق تجيز إنهاء حكمهم.

ينفي بعض المؤرخين أخبار الاتصالات ويذكر بعضهم أن سبب انهيار التفاهم يعود إلى تغير موازين القوى في الأندلس لمصلحة المرابطين وطمع يوسف بن تاشفين بأرزاق «أمراء الطوائف» بعد أن رأى النعيم الذي يعيشون فيه قياسا بقساوة العيش في موطنه الأصلي (الصحراء المغاربية). وهناك من يغلّب من المؤرخين العامل العقائدي ويلقي الضوء على الدور الخاص الذي قام به الإمام الغزالي (أبوحامد) في تحريض ابن تاشفين وتشجيعه على توحيد البرّين المغربي والأندلسي تحت راية واحدة لمواجهة خطر الإفرنج بعد أن نجحوا في الاستيلاء على صقلية وإنهاء الحكم الإسلامي هناك في سنة ٤٨٤ هجرية (١٠٩١م).

آنذاك برز دور الإمام الغزالي في حقلي الفقه والفكر وكلفه الوزير نظام الملك التدريس في نظامية بغداد والإشراف على برامجها التربوية وهو أمر باشره في ٤٨٤ هجرية، وهي السنة التي اتخذ فيها ابن تاشفين قرار تصفية جيوب «أمراء الطوائف» ودويلاتهم.

بعيدا عن اختلاف الآراء وتحديد الأسباب وتحليل دوافع حركة ابن تاشفين، فإن النتائج واحدة وهي بدء انهيار عصر «أمراء الطوائف» بين العبور الأول في ٤٧٩ هجرية ونهاية عصرهم في سنة ٤٩٢ هجرية (١٠٩٨م). فالفاصل الزمني بين توجيه ابن عباد نداء الاستغاثة وإقدام ابن تاشفين على الاستيلاء على اشبيلية واعتقال ابن عباد ونقله مخفورا إلى المغرب لا يزيد عن خمس سنوات (٤٨٤ هجرية). وهي فترة عرفت خلالها الأندلس ازدواجية السلطة ساهمت في تأسيس علاقات مضطربة ونمو الشكوك المتبادلة بين الطرفين على رغم وجود مصالح مشتركة وخطر واحد يتمثل في استقواء الفرنجة وتصعيد هجماتهم على المسلمين.

قبل تحول الأندلس من عصر الطوائف إلى عصر المرابطين مرت البلاد في فترة انتقالية حصلت فيها معارك كبرى مع الفرنجة، نجح المسلمون بقيادة ابن تاشفين في

تسجيل انتصارات ساهمت في تأخير سقوطها عشرات العقود (نحو٤٠٠ سنة) وذلك بفضل تعاون القوتين المسلمتين في المغرب والأندلس على إثر حصول العبور الأول. وكان أبرز تلك المعارك الكبرى: موقعة الزلاقة.

معركة الزلاقة

كتب المؤرخون كثيرا عن موقعة الزلاقة وأجمعوا على أخبارها واختلفوا على أسبابها. فهناك من يربط المعركة بسقوط طليطلة وتهديدات الفرنجة. وهناك من يربط بدء عدها العكسي منذ لحظة انهيار الصلح بين المعتمد بن عباد (صاحب إشبيلية) وملك الفرنجة الفونس السادس (الاذفونش بن فرذلند، كما يرد في كتب المؤرخين المسلمين) الذي كبر شأنه بعد احتلاله مدينة طليطلة. وقضى عقد الصلح أن يدفع المعتمد جزية سنوية لالفونس. ولجأ المعتمد مرارا إلى غزو «أمراء الطوائف» وتحديدا صاحب المرية ابن صمادح لتأمين المبلغ المطلوب، حتى أفلست المرية ولم يعد بإمكان أصحاب المدن تلبية حاجات ملك الفرنجة. وتأخر المعتمد عن الدفع فغضب الفونس وتوعد وألحق تهديداته برفع قيمة الجزية وزاد من الإتاوات المفروضة على بعض الحصون فرفض المعتمد الطلب وخاف في الآن من ردة فعل الفرنجة.

يذكر ابن خلدون في تاريخه أن نداءات الاستغاثة جاءت في وقت بدأ أمير المرابطين يوسف بن تاشفين يفكر في مد نفوذه إلى الأندلس قبل استكمال سيطرته على مختلف بقاع المغرب، فاستفاد من النداءات التي وجهها إليه «أمراء الطوائف» عندما أخذ الفرنجة يزيدون من ضغوطهم على ثغور الأندلس ومدنها. ففي العام ٤٧٨ هجرية (١٠٨٥م) انتهز الفرنجة فرصة «الفرقة بين ملوك الطوائف» فحاصروا طليطلة (توليدو) في عهد أميرها القادر بن يحيى بن ذي النون فوافق على تسليمها صلحا شرط أن يساعدوه على تملك بلنسية من صاحبها أبي بكر بن العزيز. ثم توجه الفرنجة إلى سرقسطة، وفرضوا الحصار على أميرها (صاحبها) ابن هود وكادت أن تسقط. (١٧)

على رغم اختلاف المؤرخين على التفاصيل اتفقوا على أن نداء الاستغاثة جاء بسبب ضغوط الفرنجة والمخاطر التي هددت المسلمين في الأندلس. وتحت ضغط المخاوف اضطر المعتمد إلى طلب عقد قمة عاجلة لأمراء الطوائف في إشبيلية لأخذ القرار المناسب، فاتصل بصاحب بطليوس (المتوكل عمر بن محمد بن الأفطس) وصاحب غرناطة (عبدالله بن حبوس الصنهاجي) وطلب منهما إرسال قضاتهما للتشاور في الموضوع. كذلك طلب من

قاضي الجماعة في قرطبة (أبوبكر عبيد الله بن أدهم) حضور القمة، إضافة إلى فقيه الأندلس محمد بن الطلاع.

اجتمع القضاة في إشبيلية سنة ٤٧٨ هجرية وأجازوا لابن عباد الاستنجاد بابن تاشفين وأعطوه رخصة شرعية بالأمر، فقام صاحب إشبيلية بإرسال وزيره أبا بكر بن زيدون مع وفد القضاة يحمل رسالة تطلب العون وتجيز لقوات المرابطين العبور من المغرب.

وافق يوسف بن تاشفين على تلبية نداء الأمراء وخطاب ابن عباد. وأرسل صاحب اشبيلية أسطوله إلى سبته لنقل جيش المرابطين إلى الأندلس فارتفعت المعنويات و«لم يبق من ملوك الطوائف بالأندلس إلا من بادر وأعان وخرج وأخرج». (١٨)

آنذاك كان الفونس جرد حملة ضخمة للقضاء على ممالك «أمراء الطوائف» سارت على خطين: الأول باتجاه باجه في غرب الأندلس تمر على لبلة وصولا إلى إشبيلية (مدينة المعتمد)، والثاني باتجاه شرق الأندلس على أن يلتقي مع الآخر في إشبيلية.

وصلت قوات المرابطين في اللحظة المناسبة وانضمت إليها قوات المعتمد. وتواجه الجيشان في الزلاقة (من نواحي بطليوس) انتصر فيها المسلمون انتصارا ساحقا في سنة ٤٧٩ هجرية (١٠٨٦م). وعرج ابن تاشفين بعد المعركة على إشبيلية وعاد إلى المغرب من طريق سبته، وأمر أحد قادته (سير بن أبي بكر) بملاحقة فلول الفرنجة والبقاء في الأندلس لرد أي هجوم مضاد.

بعد موقعة الزلاقة ارتفعت شعبية دعوة المرابطين وازداد ثقل دولتهم على حساب نفوذ «أمراء الطوائف» فحصلت مناوشات في العام ٤٨٣هـ (١٠٩٠م) تطورت إلى مواجهات في ٤٨٥ هجرية (١٠٩٢م) حصل خلالها المرابطون على دعم من مركز الخلافة في بغداد وأجاز العلماء والفقهاء لابن تاشفين تصفية «دويلات الطوائف» التي أضعفت النفوذ الإسلامي في الأندلس بسبب تناحرها وتنافسها واستنجادها بالأجنبي والاستقواء به ضد بعضها. وهكذا كان. إذ اتخذ ابن تاشفين قراره وبدأ بإنهاء عصر الطوائف الذي اضمحل في نهاية العام ٤٩٢هـ (١٠٩٨م).

تصفية أمراء الطوائف

يختلف المؤرخون على تحديد موعد لبدء المشكلات بين ابن تاشفين والأمير الشاعر المعتمد. فهناك من يقول إن المرابطين قرروا البقاء بعدما اكتشفوا ثراء الأندلس فقاموا

باتصالات مع الأمراء وأصحاب المدن لنيل الدعم والمساندة، فحصلوا على تأييد أهل المرية في رسالة وجهها قاضيها أبوعبدالله بن الفراء. كذلك وجه بعض القضاة والفقهاء والعلماء رسائل مشابهة تطالب بالبقاء وتعزيز الثغور لوقف تقدم الفرنجة. (١٩)

هناك من المؤرخين من يؤخر الخلافات إلى بعد العبور الثاني الذي حصل سنة ٤٨١ هجرية (١٠٨٨م) على إثر قدوم وفود أندلسية من أهالي بلنسية ومرسية ولورقة وبسطة إلى مراكش تطلب الدعم والعون على مواجهة هجمات الفرنجة. واتصل ابن تاشفين بالمعتمد ووافق الأخير على إرسال الدعم وإعادة استقباله في إشبيلية ووجه رسائل إلى «أمراء الطوائف» داعيا إلى الجهاد مع المرابطين. ولبى دعوة المعتمد أصحاب مالقة (المستنصر بالله تميم بن باديس) وغرناطة (عبدالله بن بلقين) والمرية (المعتصم بن صمادح) ومرسيه (ابن رشيق)، إضافة إلى رؤساء مناطق من شقورة وبسطة وجيان واجتمعت القوات وحاصرت حصن لييط وأخرجت الفرنجة منه.

بعد المعركة بدأ الخلاف بين ابن تاشفين والمعتمد. فالأول اتهم الثاني أنه يتصل سرا بالفرنجة وينسق معهم لتوجيه ضربة عسكرية لقواته. واتهم الثاني الأول أنه يفرض المكوس على الأمراء وأصحاب المدن لتقوية شوكته.

عموما بدأت المواجهة حين أمر ابن تاشفين قائد قواته سير بن ابي بكر بطرد «أمراء الطوائف» من الأندلس وإخراجهم إلى المغرب شرط أن يبدأ بالمناطق المجاورة لحدود الفرنجة وأن لا يتعرض لصاحب اشبيلية المعتمد بن عباد. وبدأت حرب إزالة «أمراء الطوائف» فباشر سير بأمراء هود (أصحاب روطة) ثم نازل بني طاهر في شرق الأندلس، وترك مناطق المعتمد لمرحلة لاحقة بدأت مع العبور الثالث في سنة ٤٨٣ هجرية. (١٠٩٠ م).

يتفق المؤرخون على أن العبور الثالث كان بداية نهاية عصر «أمراء الطوائف» بعد أن وردت الموافقة من علماء المشرق (الغزالي والطرطوشي) بإنهاء تلك الإمارات على شرط التعامل معها وفق ما تمليه الشريعة من حسن معاملة، وإعادة توحيد الدولة شرعيا وتأكيد بيعتها للخلافة العباسية. ويؤكد ابن خلدون في تاريخه على أن فتاوى الفقهاء وأهل الشورى من المغرب والأندلس توافقت على خلع «ملوك الطوائف» وانتزاع الأمر من أيديهم، مع فتاوى صارت إليه من «أهل الشرق الأعلام مثل الغزالي والطرطوشي». (٢٠)

وبسبب الدعم السياسي والشرعي من الخلافة العباسية اشتد ساعد دولة المرابطين واتسع نطاق نفوذها فاجتمعت حولها العصبيات وأخذت تتوحد في جيش مشترك لاسترداد

الأندلس من «ملوك الطوائف» وهو أمر تم على خطوات انتهت في سنة ٤٩٢ هجرية (١٠٩٨ م) إذ، كما يقول ابن خلدون: «انتظمت بلاد الأندلس في ملكة يوسف بن تاشفين، وانقرض ملك الطوائف منها أجمع كأن لم يكن». (٢١)

اضطر المرابطون إلى العبور الثالث بعد خلاف وقع بين ابن تاشفين ووالي مالقة (المستنصر) وشقيقه والي غرناطة (المظفر) فخرج إليهما واستولى على مالقة وغرناطة ورحلهما إلى المغرب واسكنهما في أغمات.

خاف المعتمد من تحركات ابن تاشفين وشعر بالندم وحاول تشكيل قوات أندلسية مشتركة لمواجهة خطورة الموقف فرد قائد المرابطين بالتحرك من مراكش إلى سبتة وأرسل ابن عمه سير بن أبي بكر لمحاصرة اشبيلية وبطليوس (المتوكل بن الأفطس)، وأرسل عبدالله بن الحاج على قوات لمحاصرة قرطبة لصاحبها المأمون (ابن المعتمد بن عباد)، وأرسل أبا زكر على عسكر ثالث وأمره بمحاصرة المرية (المعتصم بن صمادح)، وأمر الحشمي بمنازلة يزيد الراضي (ابن المعتمد ايضا) في رندة. وبقي ابن تاشفين في سبتة يتابع أخبار المعارك.

تهاوت دويلات أمراء الطوائف واحدة بعد أخرى، وسلم أصحابها بالأمر وارتحلوا إلى المغرب باستثناء أقوى قوتين: المعتمد بن عباد في اشبيلية، وابن هود الجذامي في الولاية الشرقية.

رفض المعتمد تسليم المدينة واتصل بالفرنجة طلبا للمساعدة فرفضوا الدعم فاقتحمها الأمير سير وقبض عليه وأرسله إلى المعتقل في أغمات وبقي في السجن إلى وفاته.

خاف ابن هود على إمارته بعد انهيار دولة المعتمد في اشبيلية سنة ٤٨٤ هجرية (١٠٩١م) فاتصل بابن تاشفين طالبا الصلح، فأجابه عليه. وتسلم الأمير سير الأندلس كلها واستثنى الولاية الشرقية لصاحبها المستعين (ابن هود الجذامي) وتشمل سرقسطة وتطيلة وقلعة أيوب ودروقة ووشقة وبربشتر ولاردة وأفراغة وبلغي وسالم ووادي الحجارة. واحتفظ إقبال الدولة (علي بن مجاهد العامري) بمدينة دانية، والقادر بن ذي النون بمدينة بلنسية. واستمر هؤلاء يمارسون صلاحياتهم المحلية تحت مظلة دولة المرابطين ودائرة نفوذها إلى سنة ٤٩٢ هجرية.

بعد الانتصار على دولتي ابن عباد وابن هود تم إعادة توحيد المغرب وما تبقى من الأندلس تحت راية المرابطين (الملثمون) فخاطب ابن تاشفين الخليفة العباسي المستظهر

بالله وطلب منه «أن يعقد له على المغرب والأندلس، فعقد له وتضمن ذلك مكتوب الخليفة بذلك»، إذ أرسل إليه التقليد والعهد على مختلف الأقطار والأقاليم كذلك «خاطبه الإمام الغزالي والقاضي أبو بكر الطرطوشي يحضانه على العدل والتمسك بالخير، ويفتيانه في شأن ملوك الطوائف بحكم الله». (٢٢)

وتصادفت عمليات إعادة التوحيد في فترة كانت أوروبا تستعد لإرسال حملاتها العسكرية إلى المشرق، في وقت نجح النورمانديون في استكمال سيطرتهم على جزيرة صقلية وإنهاء الحكم الإسلامي هناك في سنة ٤٨٤ هجرية. بعدها بدأ الفرنجة في الأندلس بمحاصرة بلنسية في سنتي ٤٨٦ و٤٨٧ هجرية، فعم البلاء وتضاعف الغلاء فطلب أهلها مساعدة ابن تاشفين فأرسل الدعم لكن الإمدادات وصلت متأخرة فسقطت بلنسية وأحرق قاضيها أبو أحمد بن جحاف بالنار. (٢٣)

بعد تثبيت البيعة قرر ابن تاشفين استرداد بلنسية فأرسل ابن اخيه محمد إلى الأندلس فاجتمعت عنده عساكر المرابطين المغربية والصحراوية وعساكر الأندلس وأصحاب مدنها (تأييد الدولة، وسيد الدولة، وحسام الدولة، ونظام الدولة). ويسخر المراكشي من تلك الأسماء ويرى أن أفعالهم كانت ضد ألقابهم. وبعد معارك كر وفر نجح المرابطون في استرداد بلنسية في سنة ٤٩٥ هجرية (١١٠١م) بعد احتلال دام «ثمانية أعوام وشهر ونصف الشهر». (٢٤) بعد موقعة بلنسية نجح ابن تاشفين في كسر موازين القوى والانتقال بالأندلس من مرحلة التفكك وازدواجية السلطات إلى مرحلة التوحد وتثبيت مركزية الدولة في مراكش وربطها بعاصمة الخلافة بغداد. وأدت معارك إعادة تحرير الأندلس بقيادة المرابطين إلى تثبيت حكم المسلمين وتعزيزه نحو ٤٠٠ سنة.

مراجع الفصل الثالث وهوامشه

1 –المراكشي، الجزء 3، ص 244.

2 – ابن خلدون، تاريخ العبر، جزء 6، ص 214.

3 – ابن خلدون، تاريخ العبر، جزء 6، ص 215.

4 – المراكشي، البيان المغرب، جزء 4، ص 129–126.

5 – المراكشي، البيان المغرب، جزء 4، ص 18–17.

6 – المراكشي، البيان المغرب، جزء 4، ص 46.

7 – ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جزء 9، ص 618.

8 – المراكشي، جزء 4، ص 7 – 8.

9 – المراكشي، جزء 4، ص 9 – 14.

10 – المراكشي، جزء 4، ص 14 – 17.

11 – المراكشي، جزء 4، ص 20.

12 – المراكشي، جزء 4، ص 18 – 23.

13 – المراكشي، جزء 4، ص 30.

14 – ابن كثير، البداية والنهاية، مجلد 12، صفحة 98 – 100.

15 – ابن كثير، البداية والنهاية، مجلد 12، صفحة 123.

16 – السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 424.

17 – ابن خلدون، المجلد السادس، صفحة 220.

18 – المراكشي، الجزء 4، صفحة 134.

19 – المراكشي، جزء 4، ص 116.

20 – ابن خلدون، مجلد 6 ص 221.

21 – ابن خلدون، مجلد 6، ص 222.

22 – ابن خلدون، مجلد 6، ص 223.

23 – المراكشي، جز 4، ص 37.

24 – المراكشي، جزء 4 ص 42.

ابن باجه وعصر الاضطراب

في ظلال دولة المرابطين

ولد ابن الصائغ المعروف بأبن باجه في مدينة سرقسطة في أجواء مضطربة سياسيا في الربع الأخير من القرن الخامس للهجرة. لا تعرف السنة التي ولد فيها إلا أنه عاش فترة طفولته وشبابه عشية انهيار دويلات الطوائف إذ عاصر فترة المستعين الثاني (٤٧٨ - ٥٠٣ هجرية) وهو آخر أمراء بني هود حكام مقاطعة سرقسطة ولاردة وطليطلة.

جاء محمد بن يحيى بن باجه (أبو بكر السرقسطي) من أسرة تمتهن الصياغة (الذهب والفضة). وبسبب ثراء عائلته وموقعها الاقتصادي المرموق أرسله والده لدراسة الطب والرياضيات والمنطق والهندسة فبرع في مختلف الحقول، الأمر الذي رفع من مكانته في المدينة كعالم في الرياضيات والمنطق والهندسة وكعارف في الطب والموسيقى.

عاش ابن باجه تحولات سياسية خطيرة أحدثت انعطافات نفسية حادة في تطوره الفكري. وجاءت التحولات الكبرى في مطلع شبابه حين ارتكب الفرنجة مذبحة ضد المسلمين في مدينة طليطلة سنة ٤٧٨ هجرية/ ١٠٨٥م. آنذاك دب الخلاف بين أمير سرقسطة (المقتدر بن هود) وأمير طليطلة القادر بن ذي النون. وطلب الأخير الحماية من ملك الفرنج الفونس مقابل دفع جزية له. فلبى الفرنجة الطلب إلى أن استنزفت موارد طليطلة فقام أهلها بثورة ضد أميرها فاستغل الفونس المناسبة واقتحم المدينة واخضعها للحكم الأفرنجي.

أحدث سقوط طليطلة وهي المدينة التي تولى صاعد الأندلسي أمر القضاء فيها إلى سنة وفاته ٤٦٢ هجرية (١٠٦٩م) صدمة كبرى في العالم الإسلامي آنذاك ودب الهلع والخوف بين «أمراء الطوائف».

أخذت فكرة إعادة توحيد الأندلس في دولة مركزية تنتشر بين المسلمين للرد على تحديات الفرنجة. وانتشر مفهوم الوحدة بين القيادات السياسية الأندلسية، فاندفع العلماء والفقهاء باتجاه تحقيق ذاك الحلم مستفيدين من مخاوف الأمراء. وتوافقت تطلعات الفقهاء والعلماء مع مخاوف المثقفين الذين أخذوا يبحثون عن وسيلة مجدية لوقف الزحف الإفرنجي وحماية ما تبقى من مواقع حضارية في تلك الديار.

تحت الضغط النفسي تداعى أمراء الطوائف، كما ورد سابقاً، إلى قمة طارئة لمناقشة الوضع في الأندلس. وكان صاحب المبادرة أمير اشبيلية (أقوى مقاطعات أمراء الطوائف) المعتمد بن عباد وتم الاتفاق فيها على الاستنجاد بأمير دولة المرابطين في

المغرب. ومنذ تلك اللحظة، لحظة عبور قوات يوسف بن تاشفين جبل طارق في سنة ٤٧٩ هجرية (١٠٨٦م) دخلت الأندلس فترة تاريخية جديدة عاصر ابن باجه تحولاتها الانتقالية وتركت في حياته الأثر الكبير، وهو ما انعكس لاحقا في مقالاته وفلسفته.

جاءت انتصارات دولة المرابطين على الفرنجة وإعادة توحيد الأندلس والمغرب في لحظة تاريخية قلقة، إذ كانت الخلافة العباسية تواجه أحرج الظروف وأخطرها حين نجحت الحملة الإفرنجية (الصليبية) الأولى في اقتحام سواحل الشام واحتلال مدنها البحرية والتقدم برا والاستيلاء على القدس وتأسيس إمارة لاتينية هناك في سنة ٤٩٢ هجرية (١٠٩٨م).

بسقوط القدس انتقل الاضطراب من المغرب إلى المشرق وباتت الخلافة بحاجة إلى دعم دولة المرابطين، التي تلكأت في تلبية نداء الاستغاثة، فانعكس الأمر سلبا على العلاقات في فترة لاحقة.

آنذاك استقر الوضع للأمير علي بن يوسف بعد رحيل والده يوسف بن تاشفين وبايعته قبائل المرابطين (لمتونة والصنهاجة والمصموديين) فتولى أخوه أبو الطاهر أمر مكناسة، وتولى يحيى بن أبي بكر أمر فاس، وتولى الأمير مزدلي تلمسان، وكانت اشبيلية في طاعة الأمير سير أبن أبي بكر، بينما لحق الأمير أبو بكر بن إبراهيم بغرناطة في سنة ٥٠٠ هجرية (١١٠٦م).

بعدها قويت شوكتهم فأخذ الأمير علي يركز قواته للسيطرة على كل الأندلس فحشد جيوش المرابطين فبادر أهل الأندلس وقضاتها إلى طاعته، فولى أخاه أبا الطاهر تميم بن يوسف غرناطة، وولى أبا عبدالله محمد بن أبي بكر (اللمتوني) قرطبة، ثم ولى محمد بن الحاج فاس ثم نقله إلى بلنسية في سنة ٥٠٣ هجرية (١١٠٩م). وقاد الأمير أبو الطاهر معارك ناجحة ضد الفرنجة عاد بعدها إلى غرناطة. وغزا الأمير علي بن يوسف مناطق الفرنجة في سنة ٥٠٣ هجرية واسترد مدينة طلبيرة منهم. (١)

ذكرنا سابقا أن المستعين بالله بن هود تولى إمارة سرقسطة في سنة ٤٧٨ هجرية واستمر فيها إلى فترة مجيء قوات المرابطين واحتفظ بموقعه إلى أن قتل في موقعة مع الفرنجة جرت في سنة ٥٠٣ هجرية فتولى مكانه ابنه عماد الدولة (أحمد بن أحمد المستعين بن المؤتمن بن أحمد المقتدر بن سليمان المستعين بالله بن هود الجذامي) فبايعه الناس في سرقسطة واشترطوا عليه عدم تقليد الفرنجة ومخالطتهم. فوافق ولم يف بوعده فعزم على مداخلتهم، كما يذكر المراكشي في تاريخه، فردّ أهل سرقسطة

بالاتصال بوالي بلنسية الأمير محمد بن الحاج المعين من قبل أمير المرابطين علي بن يوسف. ودخل المرابطون سرقسطة وحصلت مواجهة مع الفرنجة سقط فيها الكثير من القتلى. استقر محمد بن الحاج (عامل المرابطين) في سرقسطة في سنة ٥٠٤ هجرية (١١١٠م) وهو في حرب سجال مع الفرنجة بسبب استغلالهم خصومات المسلمين وتعاون ابن المستعين معهم لمناوشة معاقل المرابطين. وبسبب حاجة المرابطين إلى تعزيز سلطتهم بالمثقفين على إثر تزعزع علاقات الأمير علي بن يوسف مع العلماء والفقهاء الموالين للخلافة العباسية، تقرب ابن باجه من السلطة وأخذ يدخل عالم السياسة من موقعه المهني كأستاذ وطبيب، فاتصل بوالي سرقسطة واختاره الأخير إلى جانبه كوزير من وزراء الولاية. (٢)

صعود ابن باجه السياسي كان نقمة أكثر منه نعمة، إذ استغلت السلطة علومه لتصفية حساباتها مع العلماء والفقهاء في لحظة أخذ المغرب يشهد صعود «حركة الموحدين» التي تأثرت بفقه الإمام الغزالي (أبوحامد) وأفكاره.

من السياسة إلى الفلسفة

آنذاك تدهورت علاقات دولة المرابطين مع الخلافة العباسية بعد الحملة الأفرنجية الأولى وصعود حركة الموحدين واتهام الإمام الغزالي بتشجيعها حين قدم إليه محمد بن تومرت إلى بغداد ودرس عليه الفقه الشافعي ثم انتقل إلى المغرب لنشر دعوته مستفيدا من علومه.

استغل ابن تومرت إلتهاء حركة المرابطين بمعاركها الداخلية وانشغالها في صد هجمات الفرنجة على المدن الأندلسية لتأسيس نواة عسكرية صلبة أخذت بمناوشة مواقع المرابطين من خلال شن هجمات سريعة من الجبال المغاربية.

وللرد على تلك الضغوط أجرى أمير الدولة علي بن يوسف جملة تنقلات إدارية في قرطبة وغرناطة والمرية في سنة ٥٠٥ هجرية (١١١١م) فنظم الحصون والقرى لصد المناوشات المتعددة التي ازدادت في سنة ٥٠٦ هجرية. وعلى رغم التعديلات في خطط الدفاع استمرت مواقع المرابطين تتعرض إلى هجمات الفرنجة التي ترافقت مع حركات تمرد قامت بها قبيلة زناته المغاربية إلا أن أمير المرابطين نجح في احتوائها والتغلب عليها في سنة ٥٠٧ هجرية/ ١١١٣م.

في هذه الأجواء المضطربة حاول الفرنجة احتلال قرطبة في سنة ٥٠٩ هجرية مستغلين الصراع المحلي وبروز قوة حركة الموحدين وبداية ضعف دولة المرابطين فحصلت مواجهات سقط فيها ٨٠ من أمراء المرابطين وكبار الشخصيات وأبرز القادة إلى جملة كبيرة من أهل الأندلس. فأرسل الأمير علي بن يوسف تعزيزات لصد الغزوات فنجح موقتا في وقفها بعد أن سقط «خلق من المسلمين» كما يذكر المراكشي في تاريخه. إلا أن المعارك انفجرت في سنة ٥١٠ هجرية (١١١٦م) ونجح المرابطون في صد الهجمات وقاموا بسلسلة ضربات ناجحة وتم تثبيت المواقع الدفاعية في سرقسطة ترافقت مع قيام الأسطول البحري بقيادة محمد بن ميمون بغزوات ناجحة.

إلا أن النجاحات العسكرية كانت محدودة التأثير سياسيا بسبب عنف هجمات الفرنجة التي استهدفت قطع الاتصالات بين المغرب والمشرق. فالخلافة العباسية آنذاك بدأت تمر بأزمات داخلية وكانت بحاجة إلى أسطول المرابطين لصد الغزات الإفرنجية البحرية، بينما كان أمير المرابطين بحاجة إلى قواته لمواجهة الخطرين الداخلي (نمو قوة الموحدين في المغرب) والخارجي (وقف الغارات الإفرنجية على الأندلس).

في هذا الوقت كانت دولة المرابطين انقلبت نهائيا على أفكار الغزالي ومدرسته، ردا على ما قيل عن دعمه لحركة الموحدين حين درس مؤسسها في بغداد. ويذكر المؤرخ ابن القطان في رواية له في كتاب «نظم الجمان» أن الأمير علي بن يوسف أصدر أمرا، بموافقة قاضي قرطبة ابن حمدين، بحرق كتب الإمام الغزالي وخصوصا «إحياء علوم الدين» فأحرق الكتاب على الباب الغربي من رحبة المسجد بحضور جماعة من أعيان الإمارة. ثم وجه إلى كل أمراء المناطق أمرا بإحراق كتاب الإحياء. وتوالى الإحراق على ما اشتري منه في تلك البلاد في سنة ٥٠٧ هجرية (١١١٣م). ويذكر المراكشي في تاريخه أن «إحراقه كان سببا لزوال ملكهم وانتشار سلكهم». فالمراكشي يربط بين إحراق كتاب الغزالي (الأحياء) وزوال ملك المرابطين وغياب دولتهم.

إلا أن دولة المرابطين لم تسقط بسهولة. فهي نجحت في مقاومة الضغوط لفترة قصيرة عرفت خلالها حالات صعود وهبوط مع ميل متواصل إلى التفكك والانهيار بسبب توزع قوات الأمير علي بن يوسف على جبهتين عسكريتين، واحدة ضد الموحدين وأخرى ضد الفرنجة.

في سنة ٥١١ هجرية (١١١٧م) نفذ حملة على قلمورية (في البرتغال)، عاد بعدها إلى اشبيلية وأجرى سلسلة تنقلات في الجهاز الإداري وقام بتولية ابن رشد (جد ابن رشد

الحفيد) خطة القضاء في قرطبة، وموسى بن حماد قضاء غرناطة، ومحمد بن سعيد قضاء المرية، وأبو الحسن شريح بن محمد بن شريح الرعيني قضاء اشبيلية، وتولى يحيى بن غانية (اللمتوني) على مرسية.

لم تسعف إصلاحات الأمير علي في وقف مشاكل دولته في المغرب ولا في منع هجمات الفرنجة. فعلى أثر حملته على قلمورية رد الفرنجة بالضغط على مواقع المرابطين في شمال الأندلس وقاموا بهجمات مباغتة انهارت خلالها بعض المخافر المتقدمة الأمر الذي ساعد على تطويق سرقسطة وإسقاطها في سنة ٥١١ هجرية (١١١٧م).

بسبب قساوة الهجمات اضطر الفيلسوف ابن باجه للنزوح إلى جنوب الأندلس فأقام في المرية ثم انتقل إلى غرناطة فاستوزره والي غرناطة (أبو بكر بن إبراهيم) لفترة قصيرة استغلها لتوسيع اهتماماته الأدبية والشعرية.

وجد ابن باجه نفسه في وضع صعب بسبب عدم قدرته على التوفيق بين مسئولياته الوزارية وانشغالاته المهنية وانصرافه إلى تطوير معارفه الفكرية، فارتحل إلى اشبيلية واستقر هناك. وفي اشبيلية درس الفلسفة الإسلامية وأطلع على الفلسفة اليونانية فأخذ بنشرها والدفاع عنها، فشرح كتاب «السماع الطبيعي» لأرسطو. وكتب أقوال على كتب أرسطو (الآثار العلوية، الكون والفساد، والحيوان، والنبات، والنفس).

إلى التأليف اشتغل بالتدريس وكان من أبرز أصحابه وتلاميذه ابن الإمام (أبو الحسن بن علي) الذي قال عن أستاذه إنه أول من استهل الكتابة الفلسفية في الأندلس، وكان لابن الإمام الفضل في جمع مقالات ورسائل أستاذه الفلسفية، وأقدم لاحقا على نشرها وشرحها وتفسيرها والدفاع عنها.

في هذه الفترة قويت شوكة حركة ابن تومرت (الموحدين) وأخذت منذ العام ٥١٤ هجرية (١١٢٠م) تهدد نفوذ دولة المرابطين في المغرب الأمر الذي زاد من أهمية ابن باجه الفكرية والفلسفية ودوره في الرد على العلماء والفقهاء وخصوصا الإمام الغزالي (الشافعي الأشعري).

تختلف فترة ابن باجه عن مرحلة صاعد الأندلسي وتتشابه في حوادثها من ناحية انعطافاتها الحادة مع مرحلة ابن حزم. فصاعد عاش فترة الانقسام والتفكك المستقر على توازن قوى متضاربة في مصالحها بينما عاصر ابن حزم فترة مضطربة انتقلت فيها الأندلس من عصر الدولة المركزية (الأموية العامرية) عاصمتها قرطبة وتلتها

مرحلة «الفتنة الأندلسية» التي انخرط فيها إلى أن انتهت حياته السياسية مع بدء عصر «أمراء الطوائف». وهو عصر شهدت فيه الأندلس انشطار المركزية إلى تعددية أخرجت السلطة من العاصمة وتحولت قرطبة إلى ساحة صراع يتناوب الأمراء بسط نفوذهم عليها.

عايش ابن باجه نهايات ذاك العصر حين اشتد الصراع بين الدويلات وزاد من تشرذم «كونفيديرالية» الطوائف وتنازع مراكز القوى على مناطق النفوذ. والفارق بين المفكرين أن ابن حزم شهد فترة انتقالية قلقة تحولت فيها الأندلس من دولة واحدة تحكمها سلطة مركزية إلى دويلات مستقرة على التنافس بينما عاصر ابن باجه فترة انتقالية معاكسة عادت فيها الأندلس من دويلات طوائف متنافسة إلى دولة واحدة (المرابطون) تحكمها سلطة مركزية، اعتمدت على العلماء والفقهاء في مرحلة صعودها وانقلبت عليهم في مرحلة نزولها.

لعب ابن باجه دوره الفلسفي في تنظير تلك الفترة وانتقاد أفكار الإمام الغزالي، في لحظة اشتد فيها الصراع المرابطي - الموحدي في المغرب معطوفا على خصومات فكرية - فقهية وصلت إلى أعلى درجات توترها.

من منظّر للسلطة إلى ضحيتها

لا تعرف السنة التي انتقل فيها ابن باجه من اشبيلية الأندلسية إلى فاس المغربية إلا أنها توافقت مع اشتداد المعارك الفكرية الكبرى خصوصا ضد الإمام الغزالي (توفي سنة ٥٠٥ هجرية) بسبب اتساع نطاق تأثير أفكار مشروعه الإحيائي. فنجم الغزالي ازداد سطوعا في سماء الشرق الإسلامي واشتد نفوذ حركته الإحيائية في الغرب الإسلامي بعد تراجعها المحدود على أثر الهجمات الافرنجية في الأندلس وبلاد الشام. وبسبب تبني حركة الموحدين، في بداية صعودها، المنظومة الفكرية للغزالي ازداد حقد سلطة المرابطين عليه واتجهت، كما ذكرنا، نحو محاربة كتبه ومنعت تداولها وحرقتها.

نظرا لمكانة ابن باجه وموقعه الثقافي المميز، إلى باعه الطويل في مهنة الطب، احتاجه والي فاس واستدعاه إلى هناك للمساعدة في تشكيل جبهة عقائدية مضادة. في فاس تولى ابن باجه منصب الوزير في عهد يحيى بن يوسف بن تاشفين ونشط هناك في ظروف غير مستقرة على المستويات السياسية (وزير)، والمهنية (طبيب) والفكرية (فيلسوف) الأمر

الذي زاد من عداوته في بلاط الوالي وعطل عليه إمكانات تطوير منظومته الفلسفية نظرا لكثرة مشاكله وانهماكه في وظائف مختلفة وأحيانا متضاربة.

كتب ابن باجه أكثر من ثلاثين رسالة في الفلسفة وجاءت أفكاره موزعة ومتشتتة، ومعظم كتاباته القليلة هي عبارة عن مجموعة رسائل وجه أكثرها إلى تلميذه المخلص ابن الإمام.

تأثر ابن باجه بأفكار الفارابي وخصوصا كتاباته عن «المدينة الفاضلة» و«السياسة المدنية» ومحاولاته في الجمع بين آراء الحكيمين (أفلاطون وسقراط) مستخدما كتاب «جمهورية» أفلاطون، ومنطق أرسطو. وأهم ما في كتاباته عزوفه عن فلسفة ابن سينا وانتقاده العنيف للإمام الغزالي إذ اتهمه بالتصوف (وهي لحظة طارئة في تطوره الفكري) وتجاهل إنجازاته الفقهية والفلسفية الأخرى التي تعتبر الأساس الفكري لمشروعه الإحيائي.

حاول ابن باجه مسايرة الوضع السياسي في المغرب بإنشاء تصورات فلسفية مثالية تبرر تحوله وموالاته لجانب دولة المرابطين فتحدث عن «مدينة كاملة» مستمدا نموذجها العام، مع بعض التعديلات، من «جمهورية» أفلاطون ومدينة الفارابي «الفاضلة». إلا أنه اصطدم بمجموعة عقبات منها غيرة بعض المثقفين منه ومنافستهم له في مهنته (طبيب) وموقعه الرسمي في الدولة.

على أساس تلك التعارضات الشخصية قام بتركيب تصور فلسفي – سياسي انتقد فيه المثقفين في عصر «ملوك الطوائف» الذي شهد نهاياته فوصفهم بالخسة. ومثل هذا الصنف «موجود كثيرا في هذا الزمن الذي كتبنا فيه هذا القول». فهؤلاء «يعرفون بالمتجملين» ولذلك «يقال إن التجمل يذهب بالمال، ويتوسلون به في حوائجهم عند أكابرهم ويهرجون ويمرجون بها». (٣)

رد عليه خصومه واتهموه بالجهل في مختلف العلوم من طب وفلسفة ورياضيات وهندسة وبسرقة أفكار الفارابي. فرد ابن باجه بتأكيد اختلافه عن صاحب «المدينة الفاضلة» في مسألة اللقاء المدني والإنساني ومنه «اللقاء للتعليم والتعلم، وهو اللقاء العقلي، لأنه بالفعل النظري يكون هذا اللقاء، وهو أصناف، كما العلم النظري أصناف» وصولا إلى «اللقاء الإلهي» الذي هو «أشرف أصناف الالتقاء» وتحصيله هو غاية « وإذا تحصلت الغايات اكتفى عن التوطئات، فإن هذا العلم إذا حصل كان اللقاء فضلا لا

يحتاج إليه». ويرى ابن باجه أن صفة الغاية التي ينتهي الطبع بالسلوك إليها أطال وصفها من سبقه وكرر الفارابي القول فيها «لكن لا يوجد في جميع كتبه التي وصلت إلى الأندلس هذا النحو من النظر». (٤)

إلى مسألة غاية العلوم اختلف ابن باجه عن الفارابي على مفهوم الإنسان الغريب، فالغريب في مدينة الفارابي هو «الفاضل» بينما عنده هو «المتوحد» الذي يعيش غريبا وحيدا في مدينة ناقصة لا تتوافر فيها شروط التكامل الإنساني.

تركز نقد ابن باجه على منظومة الإمام الغزالي الفكرية انطلاقا من موقف انتهازي مصلحي عابه عليه أنصاره وخصومه. فهو ينتقد الغزالي بصفته ظاهرة صوفية مجردة عن الاجتماع والواقع وهو أمر غير دقيق، لأن الغزالي مر في محطة صوفية في سياق تطوره الفكري ليعود عنها ويتجاوزها لاحقا. فالصوفية عند الغزالي هي تجربة وليست معرفة وحتى يتعرف عليها كان لابد له من أن يمر بحالاتها، بعدها عاد إلى موقعه عندما تعرف على ما يسميه رموز التصوف بالمشاهدة. وهي المسألة التي ينتقدها ابن باجه من دون إشارة إلى ظرفيتها ومحدوديتها في مشروع الغزالي الإحيائي.

استغل ابن باجه هذا التفصيل في المشروع الإحيائي الكبير ليشن هجومه على أفكار الغزالي انطلاقا من مشاهداته الصوفية «لذلك يقول الغزالي إنه أدرك مدركات روحانية وشهد الجواهر الروحانية (...) ولذلك زعم الصوفية أن إدراك السعادة القصوى قد يكون بلا تعلم». ويعلق ساخرا على كتاب الغزالي «المنقذ من الضلال» حين وصف فيه طرفا من سيرته «وذكر أنه شاهد عند اعتزاله أمورا إلهية والتذ التذاذا عظيما (...) وهذه كلها ظنون وأشياء يقيمها مثالات الحق. وهذا الرجل يبين من أمره أنه لم ينتقل عن هذا الصنف ولا عن مآله الأولي وأنه غالط أو مغالط بخيالات الحق (...) وأن الإنسان يلتذ بالوصول إليها ومشاهدة أحوالها وأحوال أجزائها (...) مما يفهم به أن الغاية القصوى من علم الحق الالتذاذ». فابن باجه لا يكتفي بانتقاد مفهوم المشاهدة الصوفية بل يتهم الغزالي بأنه من أنصار الوصول إلى المعرفة عن طريق اللذة وإلى اللذة عن طريق المعرفة.

إلى ذلك، يتناول ابن باجه مسألة الدهشة عند الصوفية متهما الغزالي بالإفراط في وصف هذه الحال التي قال بها المتصوفة و«ذلك أن هذه الحال تعرض لهم للخيالات التي يجدونها في نفوسهم حسب ما يظنون، سواء كانت صادقة أو كاذبة». (٥)

لم تسعف الفلسفة ابن باجه في تحسين مواقعه في لحظة اشتد فيها الصراع المرابطي مع حركة الموحدين كذلك لم تحسن صورته في نظر الفلاسفة الذين عاصروا دولة الموحدين كابن طفيل وابن رشد الحفيد. فابن طفيل مثلا يمتدح كثيرا ابن باجه ويتطرق إلى أفكاره في قصته الفلسفية «حي بن يقظان» وينكر معرفته به، بل يتهمه بالنفاق لأنه تحدث عن الإنسان الفاضل (المتوحد) في مدينته الكاملة في وقت كانت سيرته الشخصية غير فاضلة، فهو، كما يذكر ابن طفيل، انغمس في الملذات واستغل موقعه في السلطة ليقضي عطله وينصرف عن التحصيل العلمي لقضاء سهراته في مدينة وهران.

يعتبر ابن طفيل أن تقصير ابن باجه في تطوير منظومته الفلسفية يعود إلى أسباب تتعلق بشخصيته التي انحرفت عن تحصيل العلم إلى طلب الملذات وهو أمر انعكس على كتاباته القليلة التي تميزت بقلة الكلام والإيجاز ليس بسبب انشغالاته السياسية والفكرية بل نتيجة انغماسه في اللهو والطرب.

إن تفسير ابن طفيل لتقصير ابن باجه ليس دقيقا على رغم صحته في جوانب كثيرة، وربما يكون سبب قساوة حكمه على سلوكه الشخصي يتعلق باختلافه الفلسفي عنه. فابن باجه ينكر الذوق كطريق من طرق الوصول إلى المعرفة العقلية، بينما يعتمد ابن طفيل في منهجه على العقل والذوق معا.

كان ابن باجه قليل الكلام وعميق المعرفة وهذا سبب أزمته الفكرية. فالمثال عنده (المدينة الكاملة) اصطدم بالواقع (مدينة فاس) وانتهى المطاف إلى صدمة نفسية عبر عنها في مفهومين: الأول، الوعي الشقي الناتج عن تفاوت وعي المتوحد مع نواقص المدينة. والثاني، الإنسان الغريب وهو الوحيد بين أقرانه وجيرانه إذ يجد نفسه في موقع متقدم ويضطر إلى مسايرة أهل مدينته ليحقق التجانس بينه وبينهم. وهنا بالضبط مصدر شقاء ابن باجه وأساس إحباطاته النفسية، اذ اتهم بالكفر والإلحاد في فترة وصل فيها الانقسام السياسي- الفكري إلى أقصى درجاته. فالأزمة الشخصية لابن باجه هي أصلا أزمة مشروعه السياسي وفشله في تأسيس قوة مضادة تخالف السائد في عصره في وقت ارتقت فيه المناوشات العسكرية بين المرابطين والموحدين إلى مستوى حرب التصفيات الشاملة.

غربة المتوحد في المدينة الناقصة

تنهض نظرية ابن باجه الفلسفية على مرتبتين: تصوره للمعرفة (الوعي الشقي) وتصوره للاجتماع (المدينة الناقصة). ويتصل التصوران في سياق منظور تاريخي (زمني) له غاية إنسانية. فالغاية عنده تحدد طبع الإنسان ودرجة رقيه وهي تحيط بأعماله وتعبر عنها. وأعلى درجاتها هي العقل الفعال والاختيار الحر. فابن باجه ينطلق من قول سابق للحكماء عن اتصال الفكر بالعمل إذ إن «آخر الفكرة أول العمل وأول العمل آخر الفكرة». فمن طريق الاتصال يتحول الأول إلى أخير والأخير إلى أول. وكما يقول «من المتكون إنما يصير آخر». فالأساس النظري لفلسفته هو تقدم المعرفة على الوجود أو الصورة (المثال) على المادة (الواقع) إذ إن «كل أمر موجود فإذا تصور حصل». والجسم عنده صورة أو مادة والمادة دائما ذات صورة. لذلك يحتاج الوجود إلى تصور (معرفة) لعقل حصوله. فالفيل مثلا «ليس معقولا لنا، إذا لم نشاهده وكذلك الزرافة». إلى التصور الحسي (المباشر) هناك التخيل بالعقل، لأن «المحرك الأول الإنساني هو العقل بالفعل وهو المعقول بالفعل». وتحصل القوة الفكرية للإنسان «إذا حصلت المعقولات» وهي تتحرك بالشهوة المحركة إلى المعرفة و «الفكر وما يكون عنه». (٦)

إذن «العقل بالفعل هو المحرك الأول في الإنسان بالإطلاق»، وأن العقل بالفعل «قوة فاعلة، وليس العقل وحده بل جميع الصور المحركة هي قوى فاعلة». فالقوة الناطقة «تقال أولا على الصورة الروحانية من جهة إنها تقبل العقل، وتقال على العقل بالفعل». وهذا العقل «إذا كان واحدا بالعدد في كل إنسان» فإنه ليس بواحد. فالعقل واحد بالعدد إلا أن أصنافه كثيرة.

على أساس فكرة اتصال العقل بالإنسان يؤكد ابن باجه على أهمية العقل في الإسلام وتفضيل الله العقل على كل الموجودات وحض الشريعة على العلم. «فالعقل أحب الموجودات إلى الله تعالى» والعلم «مقرب من الله، والجهل مبعد عنه» وأشرف العلوم وأجلّه مرتبة «هي تصوّر الإنسان ذاته، حتى يتصور ذلك العقل». وعلى هذا تفاضلت الأعمال الإنسانية بالغايات، ولأن الأعمال لا تتم سوى بالتعاون أو اللقاء على التعاون، بات التعاون فعلا مدنيا إنسانيا وهو برأيه يتم بالمصادفة أو التشوق (الطموح) أو التعاون على المنافع. فالتشوق (الشوق) هو آلة المتخيل بينما المحرك الأول الإنساني هو العقل بالفعل وهو «الرأي». (٧)

إلا أن الإنسان ليس واحدا فهو كالعقل واحد بالعدد لكنه كثير الأصناف والمراتب. فالإنسان له أولا «الصورة الروحانية على مراتبها، ثم بها يتصل بالمعقول، ثم يتصل بهذا المعقول بذلك العقل الآخر». فاتصال الإنسان بالمعقول إنما هو يأتي «بالصورة الروحانية» ومنه يتم تصور الشيء وحصوله إذ «معنى العلم بالشيء هو أن يكون عند العالم به محموله هو معقوله». لذلك جاءت درجات المعرفة عند ابن باجه على ثلاث محطات: الأولى (المعاني المحسوسة) وهي بداية الوعي (الإدراك). الثانية (الصور) وهي وعي الموجود (التصور). الثالثة (معاني الصور) وهي إدراك الإدراك (وعي الوعي) أو عقل العقل. وبسبب الاختلاف المذكور اختلفت «الصور الروحانية» فهي «لا يمكن أن تكون واحدة». فالجمهور كما يذكر ابن باجه ليس كأرسطو بل كان أرسطو في مثل حالهم فلهم «حال من أحوال أرسطو». (٨)

بسبب اختلاف مراتب العقل انقسم الناس إلى ثلاث فئات: الجمهور (العامة) والنظار (الفلاسفة). والنظار على ضربين عمليون (المعرفة العملية) ونظريون (المعرفة النظرية). وتفاضل الفلاسفة عن الجمهور يكون «على قدر تفاضل التصور». فالنظار (الفلاسفة) يشاركون الجمهور بالنسبة ثم يرتقي الفيلسوف لأنه ينظر في المعقولات لا من حيث هي معقولات «بل من حيث المعقولات أحد موجودات العالم». فالعقول إذن «كثيرة من جهة، واحدة من جهة أخرى» والعقل يفهم منه «ما يفهم من المعقول، وهو واحد غير متكثر».

بسبب تعدد الواحد كان الناس على ثلاثة منازل (مراتب) أولها الجمهورية (الجمهور) وهي المرتبة الطبيعية (الصنائع العملية)، وثانيها المعرفة النظرية وهي ذروة المرتبة الطبيعية إذ يرى أصحابها المعقولات بواسطة آلات الحواس (السمع، البصر)، وثالثها السعداء وهي مرتبة الذين يرون الشيء نفسه من دون توسط. (٩)

هذا هو الفارق عند ابن باجه بين العين والعقل. فالعين ترسم الشكل بينما العقل يبصر (يرى). وينطلق لشرح نظريته من مثال أفلاطون عن الرؤية واختلافها على درجات الناس كما ورد في كتاب «الجمهورية» عن فكرة المغارة والشمس والنور والظلال. وانطلاقا من مثال افلاطون عن «الكهف» يؤكد ابن باجه على فكرة فلسفية وهي إذا أبصر الإنسان في الظلمة لما احتاج إلى الضوء. فالنور عنده يأتي بعد الظلمة كالأكل بعد الجوع والشرب بعد العطش. فالإحساس بالظلمة يولد الحاجة إلى نور (ضوء) كذلك الإحساس بالجوع أو العطش. فالجمهور يرى الموجودات في حال شبيهة لحال الظل ولا

يبصر الضوء إذ «كما أنه لا وجود للضوء مجردا عن الألوان عند أهل المغارة، كذلك لا وجود لذلك العقل عند الجمهور ولا يشعرون به». أما النظريون فهم ينزلون منزلة من خرج من المغارة فيلمحون الضوء مجردا عن الألوان ويرى جميع الألوان كما هي. أما السعداء «فليس لهم في الابصار شبيه، إذ يصيرون هم الشيء». فالسعداء هم النور (الضوء) الداخلي وهم العقل بالفعل الذي هو «الهادي والراشد». (١٠)

من هذه المرتبة تبدأ أزمة السعيد. فالسعيد (المثقف) هو غريب بين أهله ووطنه ويعاني من تطور وعيه حين يعطل عليه اتصاله مع مدينته فيعيش في غربة وتوحد. فالوعي يولد الشقاء والعزلة بسبب التنازع بين الواقع الناقص والتصور الكامل.

من فكرة الوعي الشقي أو أزمة الغرباء (الغريب في وطنه) يبدأ التصور الاجتماعي لفلسفة ابن باجه (الاتصال بين أول الفكر وآخر العمل والعكس) أو ما يسميه بالمدينة الناقصة وطموح «المتوحد» إلى بناء مدينة كاملة ينحل فيها التضاد بينه (الوحيد) وبينها (المدينة). وهذه من «تدبير المتوحد» وهي في النهاية مهمة مستحيلة.

تنقسم المدينة في فلسفة ابن باجه إلى أنواع (التعدد في الواحد) وهي: الإمامية، الكرامة، الجماعية، والتغلب. وغايات المتوحد «وهو جزء مدينة إمامية» هي تطوير «المدينة الناقصة» إلى مدينة كاملة تتحقق فيها الصور الثلاث: الجسمانية، والروحانية الخاصة، والروحانية العامة. فالأولى شكلية يشترك الإنسان مع البهائم في بعضها، والثانية فكرية تختلط فيها أحوال خاصة بالصور الروحانية الإنسانية لا شركة لغيرها فيها، والثالثة هي الحكمة (الفلسفة) بصفتها «أكمل أحوال الروحانية الإنسانية إلا عند من لا يعلمها». (١١)

حتى يصل المتوحد إلى غاياته الإنسانية لابد له من تدبير الأمر. ومعنى التدبير في «لسان العرب» كما يقول ترتيب أفعال، وهو يكون بالقوة وقد يكون بالفعل. وقد يكون على العموم ويأتي على الخصوص. وأشرف أعمال التدبير: تدبير المدن أو المنازل أو الحروب. بينما تدبير الله هو المطلق وهو محكم ومتقن. ويأتي تدبير المنزل كجزء من المدينة. ويشبه المنزل الناقص المدينة الناقصة، والمنزل الكامل في المدينة الكاملة. والمنزل الفاضل يوجد في المدينة الفاضلة والأخيرة ليست موجودة بالطبع وإنما وجودها بالوضع. فتكميل المدينة هي غاية الإنسان. ومن خواص المدينة الكاملة هي انتفاء حاجتها إلى صناعتي الطب والقضاء. فهي فاضلة وكل أفعالها صائبة. هي مدينة كاملة غير ناقصة وكل أفعالها صادقة. لذلك فهي ليست بحاجة إلى صناعات المدن الناقصة

(الطب والقضاء). ومن خواصها ألا يكون فيها نوابت (معارضة) أو المخالفين لرأي أهل المدينة. ومشكلة المتوحد أنه لا يجد مثل هذه المدينة ولا وجود لها في العالم. (١٢)

في الأفعال الإنسانية والصور الروحانية

يشارك الحيوان الإنسان في الحس والنفس الغاذية والمولدة والنامية ويمتاز الإنسان عنه بالقوة الفكرية. وكل ما يوجد للإنسان بالطبع فهو باختيار. والأفعال الإنسانية الخاصة به هي ما يكون باختياره. وكل ما يفعله باختيار هو فعل إنساني. والاختيار معناه الإرادة الكائنة عن روية. والأفعال عموما بهيمية وإنسانية. وأفعال الإنسان هي بهيمية من جهة وإنسانية من جهة أخرى. والنفس البهيمية سامعة ومطيعة للنفس الناطقة. لذلك انقسمت الأفعال عنده إلى ثلاثة أنواع: الفعل الجمادي (اضطرار لا اختيار فيه)، والفعل البهيمي (من أجل لا شيء، وهو تلقائي)، والفعل الإنساني (من أجل غايات). (١٣)

يرى ابن باجه أن الروح هي النفس كما جاء في «لسان العرب» وهي ثلاثة أنواع: طبيعية، حساسة، محركة. وصورها أربع: الأجسام المستديرة، العقل الفعال والعقل المستفاد، المعقولات الهيولانية، الحس المشترك وهي الموجودة في قوى النفس (التخيل، الذكر). وهناك ما هو مدرك بالبصرأو مدرك بالحس وأيضا هناك الموجود بالحس والموجود بالتخيل والموجود في الذكر والموجود في النطق. وهناك ما يدرك بالحس مثل اللون للبصر أو الصوت للسمع وهناك ما يدرك بالظن (الفكر، التخيل) وهي الصور وتكون ظنية أو يقينية. وأحيانا تجتمع ما للقوة الفكرية مع قوة الذاكرة. (١٤)

تشبه الحالات الجسمانية أو النفسية الفضائل فهي تكون جسمانية أو نفسانية أو فكرية أو نقائص. ومنها صنف آخر وهي الأمور المكتسبة وهي على أصناف: صنائع، قوى، أخلاق، قوى فكرية وأفعالها. ومنها صنف آخر مثل النسب وتنقسم إلى جيدة وخبيثة. والحس المشترك هو أقل المراتب الروحانية، والقوة الذاكرة هي أقصى مراتب الصور الروحانية الخاصة. وعليه يعتبر ابن باجه سائر المدن الأربع ناقصة و«أفعال الإنسان كلها، إذا كان جزء مدينة، فغايته المدينة. وذلك إنما يكون في المدينة الفاضلة فقط». وتكون سير الأمة (أخبارها) إما من طريق «حفظ الأقاويل الموروثة (...) وإما أن يكون الفاعل غريبا معجبا فيتداوله الناس لإعجابه». وهناك ما يصنعه الأفاضل

«لا لينالوا به الذكر بل لأجل كمال العمل». وأكمل الأعمال هي الروحانيات وهي كثيرة «كالتعليم والاستنباط وما جانس ذلك». (١٥)

تبدأ الأزمة عند ابن باجه حين تتوافر كل هذه الشروط والفضائل في المتوحد من «دون المدينة الكاملة». فالمتوحد هو الإنسان السعيد و«كل سعيد فهو روحاني صرف» وبما أن المدينة تشتمل على الصورتين الجسمانية والروحانية يجد المتوحد نفسه في غربة. وسواء «كان الفرد واحدا أو أكثر من واحد» فإن هؤلاء هم «الغرباء» لأنهم و«إن كانوا في أوطانهم وبين أترابهم وجيرانهم، غرباء في آرائهم، قد سافروا بأفكارهم إلى مراتب أخر هي لهم كالأوطان». وبسبب أزمة التفاوت بين المتوحد (الفرد أو مجموعة أفراد) والمدينة (الناقصة) يبدأ تدبير المتوحد ودوره المدني (الاجتماعي). (١٦)

يلخص ابن باجه رأيه الفلسفي في «رسالة الوداع» كان وجهها إلى تلميذه (الوزير لاحقا) ابن الإمام بناء على طلب الأخير وإلحاحه عليه الإجابة عن بعض الأسئلة. وفي الرسالة حاول ابن باجه تبسيط وجهة نظره الفلسفية عن أزمة المتوحد وشرحها باختصار لتلميذه متناولا فيها بعض القضايا الخلافية على مسائل الحركة والمتحرك والمتحرك من دون محرك، فيذكر له أن اللقاء يكون بحركة من جهة أو بحركتين. وكل متحرك هو منقسم بالضرورة وإلا لم يتحرك. وكل متحرك له محرّك، والمحرّك قد يكون جسما أو لا يكون وصولا إلى المحرك الأول الذي يتحرك من دون محرّك. وكل محرك أول يحرك بالآلة ولا يحرك من دون آلة. فالبدن مثلا مؤلف من آلات وكل جسم مؤلف من جزءين إرادية وطبيعية. والمحرك الأول الذي فينا مؤلف من خيال ونزوع، والنزوعي يعبّر عنه بالنفس. فالإنسان كسائر الحيوان مؤلف من ذلك المحرك الأول (الطبيعي) ثم يأتي الإرادي وهو منقسم إلى درجات أو أصناف وهي بدورها تختلف وتتعارض. والإرادة مثل العلم، الذي هو أفضل الأشياء الإنسانية، عبارة عن لذة وهو أصناف «بعضها يتقدم بعضا في الشرف». فالعلم له لذتان (السمع والبصر). ويعلق على نظرية الإمام الغزالي وينتقد رأيه بإمكان الوصول إلى العلم بطرائق مختلفة من طريق السماع حين يغلب السمع (الأذن) على البصر (العين) بينما يأخذ هو بالحواس كلها من طريق الانفعال. (١٧)

وبما أن الانفعال عند ابن باجه هو تغيّر وكل متغير هو منقسم أخذ بنظرية الحواس الأربع وصلتها بمنافع الناس ولذاتهم. وبرأيه، ولهذا السبب، أعرض الناس عن الفلسفة (العلوم النظرية) وفضلوا العلوم العملية «لأنهم يرون أن لها منفعة ما». وعلى هذا ربط

ابن باجه المنفعة بالعلم وانتقد مجددا الإمام الغزالي وموقفه من غاية العلم ونظرية العلم الإلهي وصلة العلم باللذة. فالتطور عنده ناتج عن الانفعال وتضاده. والتضاد على أنواع. فهناك تضاد بين القوة العقلية والقوة الغضبية والقوة الشهوانية وهي تتمثل في التضاد بين القوتين الفكرية والنزوعية أو التشوق الخيالي والتشوق الفكري. ومنها يشرح مفهومه لمعنى الإجماع ورأيه بعلم النفس وعلم الاجماع، ليصل إلى القول إن المحرك هو الرأي والخيال والمتحرك هو الجزء النزوعي. و«المحرك موجود فهو موجود، والمتحرك قوة، والقوة لا موجودة». ومشكلة «الإنسان الكامل الفطرة هو الذي فطر على أن يكون لنفسه» وإذا حاول أن يكون لغيره يبدأ التضاد أو الاختلاف بين غايات إنسان وآخر. ولا يقتصر الاختلاف على الغايات بل أيضا على اللذات. و«اللذة بما توجد في زمان فقد يقال عليها متصلة» لأن السرمد متصل والحركة الدورية متصلة. ولا تكون اللذة إلا عندما يكون الموضوع الأول لها موجودا كالحس. فالجوع مثلا يتقدم الأكل والعطش يتقدم الشرب فالثاني (الأكل والشرب) لا يحصل من دون الأول (الجوع والعطش). (١٨)

بهذا المعنى انقسمت اللذة إلى فئتين: الملموسات (الأكل والشرب) والمعقولات (العلوم، التخيل، السمع، والبصر) وهو الأرقى والأشرف وصولا إلى العقل الفعال القادر على التخيل فإن «الظن يمكن أن يستحيل فتستحيل اللذة التابعة له» إلا العلوم لأنها يقين وزوالها مرتبط بالنسيان. والمعقول خلاف العقل كذلك العالم غير المعلوم. ولذلك تكون الفضائل هي الغاية القصوى للإنسان. وهي شكلية وفكرية. والفكرية على ضربين عملية (المهن، تجارة، طب، وخطابة) ونظرية وهي الحكمة (العقل) حين يكون العلم النظري هو «المحرك الأول بالحقيقة». (١٩)

من هذا المنظور الفلسفي يدخل ابن باجه إلى معنى «تدبير المتوحد» في المدن غير الفاضلة (وهي المدن الناقصة) وطموح السعداء (الغرباء في وطنهم) وعجزهم عن تطوير المدن إلى كاملة. فهم يعيشون على هامشها بينما الرئيس (الملك) هو مدبر المدينة وهو عادة يكون على صنفين: فإما أن يقدّر أفعال المرؤوس «ليبلغ المرؤوس غرضه الذي يقصده بتلك الأفعال» أو «قد يقال أيضا على المستعمل لغاية إنسان ما توطئة له في غرضه». ويعطي مثال الفرس (الحصان) واللجام للتدليل على اختلاف الوضعين في علاقة الرئيس بالمرؤوس. ففي الوجه الأول يعطي الرئيس «السنّة ويقدر الأفعال بها، والمرؤوس ينفذ تلك الأفعال بتلك الشرائط التي سنّها الرئيس». وفي الوجه الثاني «فإن الفارس واللجّام لهما اللجام، لكن ذلك على أنه غاية له وهذا توطئة له». (٢٠)

المسألة اذاً خارج إرادة «المتوحد» وهي خاضعة لمزاج «المدبر» الرئيس وسياساته، الأمر الذي يزيد من أزمته. فالمتوحد لا يحب صحبة الجسماني (أهل اللذة) ويميل إلى صحبة الروحاني (أهل العلوم) إلا أن «أهل العلوم يقلّون في بعض السير (المدن) ويكثرون في بعض، حتى يبلغ في بعضها أن يعدموا. ولذلك يكون المتوحد واجبا عليه في بعض السير أن يعتزل عن الناس جملة ما أمكنه (...) أو يهاجر إلى السير التي فيها العلوم، إن كانت موجودة».

وبما أن الإنسان مدني بالطبع وعلومه مدنية يصبح «الاعتزال شرّ كله» وبات على المتوحد أن يتعايش مع الأحوال ويتجنبها لأن هذه الأحوال «هي ضرورة أمراض وهي خارجة عن الطبع». وعليه أيضا مكافحتها من خلال الأفعال الإنسانية «التي تضاف إلى المتوحد ويمكن أن يفعلها». (٢١)

يشرح ابن باجه لتلميذه ابن الإمام مأزق الإنسان العاقل (المتوحد) في رسالة «اتصال العقل بالإنسان» ويبدأ بالاعتذار عن تقصيره في الإجابة عن أسئلته بسبب «ضيق الوقت والانشغال». ويباشر في توضيح مفهومه للواحد وأصنافه وصوره وأعداده (الواحد بالعدد) لكنه ليس واحدا. ففي الإنسان ثلاثة محركات والمحرك الأول الإنساني هو العقل بالفعل، والعقل بالفعل قوة فاعلة. لكن العقل ليس بواحد (العقول كثيرة وواحدة). فهناك مراتب ومنازل بين البشر من ناحية اتصالهم بالمعقول. وأول المدركات عنده هو الحس الجزئي وآلة العقل تدرك وفي الآن يدرك العقل «إدراكه بقوة واحدة». وهنا يكمن الفارق بين البصر (النظر) والبصيرة (العقل والتخيل) من زاوية اختلاف المبصر في الضوء والمبصر في الظلمة. أما المراتب التي لا تدركها الفكرة يدركها الشرع. فالشرع يكمل ما ينقص العقل، وبه يتصل العقل بالشريعة. فإذا كان محرك النفس هو الانفعال (الشوق إلى المعرفة) فإن كل «فعل لم يدرك به الغرض المقصود فهو عناء». وعناء المتوحد يبدأ في لحظة افتراق وعيه عن المجتمع المدني فتحصل العزلة حين لا يدرك غيره ما هو المقصود بعلمه. (٢٢)

يحل ابن باجه أزمة المثقف (غربة المتوحد) من خلال تحديد الغاية الإنسانية للمعقولات والحركات والموجودات من خلال فكرة الزمان واختلاف الغايات. برأيه أن «القوى الفاعلة والمنفعلة» هي «سبب للوجود، وبها يكون الشيء موجودا». أما «من يفعل عن الرأي، فهو إنما يفعل من جهة ما هو إنسان». كذلك الغايات فهي بدورها مختلفة بسبب اختلاف طبائع الناس. حتى الرئيس والمرؤوس فهي برأيه علاقة ناتجة

عن اختلاف الطبع. إلا أن الغاية الإنسانية واحدة، وهي الرئيسية، وكل غاية سواها فهي خادمة. والإنسان - الرئيس هو من كان معدا لهذه الغاية. فهي برأيه طبع تولد مع الإنسان. (٢٣)

لأن الغايات ليست واحدة يحيل ابن باجه الأزمة إلى الزمن ويصبح عمل المتوحد (المثقف) هو التوسط (الوسيط) مثله مثل النجار الذي يضرب بالقدوم على الخشب فعمله ليس «تكريرا بل جزءا من الفعل». وغير ذلك من مهمات يصبح من تدبير الدائم وهو المطلق وغير الزمني. فالدائم «من جهة الزمان غير دائم، أما الدائم فهو الذي لا يشمله زمان، وهو دائم بنفسه لا بأن زمانه دائم، وأخلق الأشياء الدائمة بالدوام هو الله تعالى، وهو معطي الدوام». (٢٤)

رحل ابن باجه عن مدينته "الناقصه" في ظروف غامضة، ويقال انه قتل مسموماً. وتصادف رحيل "المتوحد" مع متغيرات اخذت تعصف بالمغرب والاندلس ما ادى لاحقاً الى تقويض دولة المرابطين وصعود حركة الموحدين الى السلطة.

مراجع الفصل الرابع وهوامشه

1 – المراكشي، الجزء 4، ص 52.

2 – المراكشي، الجزء 4، ص55.

3 – ابن باجه، الرسائل، ص 64.

4 – ابن باجه، الرسائل، ص 143.

5 – ابن باجه، الرسائل، ص 171.

6 – ابن باجه، الرسائل، ص 107 – 163.

7 – ابن باجه، الرسائل، ص 151.

8 – ابن باجه، الرسائل، ص 165 – 170.

9 – ابن باجه، الرسائل، ص 164 – 167.

10 – ابن باجه، الرسائل، ص 168.

11 – ابن باجه، الرسائل، ص 76.

12 – ابن باجه، الرسائل، ص 37 – 41.

13 – ابن باجه، الرسائل، ص 45 – 48.

14 – ابن باجه، الرسائل، ص 49 – 56.

15 – ابن باجه، الرسائل، ص 61 – 67.

16 – ابن باجه، الرسائل، ص 43 – 79.

17 – ابن باجه، الرسائل، ص 115 – 120.

18 – ابن باجه، الرسائل، ص 123 – 129.

19 – ابن باجه، الرسائل، ص 130 – 137.

20 – ابن باجه، الرسائل، ص 131 – 132.

21 – ابن باجه، الرسائل، ص 90 – 92.

22 – ابن باجه، الرسائل، ص 124 – 155

23 – ابن باجه، الرسائل، ص 100 – 101.

24 – ابن باجه، الرسائل، ص 103 – 104.

نشوء دولة الموحدين وصعودها

لقاء ابن تومرت مع الغزالي في بغداد

يقدم ابن خلدون مادة غنية بالمعلومات في «تاريخ العبر» عن ظروف نشأة دولة الموحدين في المغرب والأندلس، والمصاعب الداخلية والخارجية التي واجهتها، وخصوصا في مرحلتي التأسيس والاستقلال بالدولة.

حسب نظرية صاحب «المقدمة» تحتاج الدولة لقيامها إلى عنصرين ضروريين: أولا العصبية القبلية وهي الشوكة السياسية القادرة على حماية الحكم. ثانيا الدعوة العقائدية التي تعطي لحمة اجتماعية وتمنع تنافر العصبيات وتوحدها في دائرة مشتركة وهدف واحد. فالاجتماع السياسي عنده «عصبي» و«ديني» ولا تقوم الدولة من دون توافرهما.

على هذا الأساس النظري يقرأ صاحب «المقدمة» نشوء دولة الموحدين من بداياتها. فيصف موطن قبائل المصامدة في جبال المغرب، إذ هي «أمم لا يحصيهم إلا خالقهم، قد اتخذوا المعاقل والحصون وشيدوا المباني والقصور واستغنوا بقطرهم منها عن أقطار العالم (...) ولم يزالوا منذ أول الإسلام وما قبله معتمرين بتلك الجبال قد أوطنوا منها أقطارا بل أقاليم تعددت فيها الممالك والعمالات بتعدد شعوبهم وقبائلهم، وافترقت أسماؤها بافتراق أحيائهم». (١)

تقدم الفقرة فكرة عن طبيعة موطن المصامدة وكثرتهم العددية واستقلالهم الاقتصادي واكتفاء أقاليمهم وأقطارهم الذاتي وتوزع بطونهم وافتراقها على أسماء مختلفة. إلى ذلك كان «لهؤلاء المصامدة صدر الإسلام بهذه الجبال عدد وقوة وطاعة للدين ومخالفة لإخوانهم برغواطة في نحلة كفرهم». فابن خلدون يضيف إلى عصبية المصامدة وازع الدين والذود عن الإسلام ضد الخارجين على طاعته، وكان للمصامدة قبل الإسلام ملوك وأمراء وكانوا في حال نزاع مع ملوك المغرب ودخلوا في حروب وفتن داخلية مع قبيلة لمتونة (وهي عصبية دولة المرابطين وشوكتهم) في بلاد المغرب، وبقي الأمر كذلك «حتى كان اجتماعهم على المهدي وقيامهم بدعوته فكانت لهم دولة عظيمة». (٢)

بعد أن يحدد ابن خلدون بيئة المصامدة الجغرافية والاجتماعية والاقتصادية ينتقل إلى موقعهم السياسي «العصبي» وكيف تسنى لتلك القبيلة أن تقيم دولتها العظيمة في بلاد المغرب والأندلس.

اشتهر المصامدة بشدة بأسهم أيام الفتح وحروبهم إلى جانب عقبة بن نافع وموسى بن نصير فاستقاموا على الإسلام وأظلتهم دولة لمتونة. وفي عنفوان تلك الدولة، كما يذكر ابن خلدون، لمع نجم «إمامهم الشهير محمد بن تومرت صاحب دولة الموحدين المشتهر بالمهدي». وأصل ابن تومرت من «هرغة من بطون المصامدة». وزعم «كثير من المؤرخين أن نسبه في أهل البيت» وأن «نسبه الطالبي وقع في هرغة من قبائل المصامدة» وانتسب إليهم وصار في عدادهم وشب «قارئا محبا للعلم». (٣)

بهذا التحديد اكتملت شروط قيام الدولة عند صاحب المقدمة. فابن تومرت ينتمي إلى عصبية قبلية وله نسب قديم يتصل بأهل البيت، ولفرع قبيلته باعها الطويل في الحروب والفتوح والتدين وحب العلم، وكلها عناصر ضرورية لنشوء الدولة.

حتى هنا لا جديد في تحليل ابن خلدون، فهذه النظرية يكررها في مطلع كل بحث عن أصول كل دولة. يبدأ الجديد في تلك المعلومات الفريدة التي يقدمها عن تكوين وعي محمد بن تومرت وكيف انتقل من صاحب فكرة إلى صاحب دولة.

بدأ وعي ابن تومرت المختلف عندما ارتحل في طلب العلم إلى المشرق في القرن الخامس الهجري، فاتجه إلى الاسكندرية وقام بفريضة الحج. آنذاك كان المشرق في أسوأ حالاته. فالخلافة العباسية تقلصت إلى حدود بغداد ودخلت الدولة في صراعات عصبية على السلطة وبات الخليفة أسير السلاطين وأصحاب المدن وأمراء الجيوش. وكانت الدولة الفاطمية في مصر تعاني من صعوبات داخلية أدت لاحقاً إلى نجاح حملة الافرنج الأولى في الاستيلاء على القدس وإقامة عشرات الممالك الافرنجية على طول ساحل الشام من انطاكية إلى عسقلان ودفعت الفاطميين إلى داخل حدود مصر وضغطت على مركز الخلافة وعزلته عن البحر المتوسط، وتحولت مدن الشام الداخلية من حلب إلى دمشق إلى حقول معارك وتدافع بين أصحاب الدول التابعة رمزيا للخلافة العباسية وأصحاب الممالك الافرنجية.وكانت تلك المدن تتعرض دائما لهجمات وغزوات سلب وقتل أو حصار من قبل الفرنجة.

قبل أن تعصف بالمشرق هذه الأجواء دخل ابن تومرت العراق والتقى هناك، كما يذكر ابن خلدون «جلة العلماء يومئذ وفحول النظار». وأخذ ابن تومرت يفكر بتأسيس دولة في المغرب وتحدث عن فكرته للعلماء و«لقي فيما زعموا أبا حامد الغزالي وفاوضه بذات صدره في ذلك». ويبدو إن الإمام الغزالي بحث معه في الأمر ودرس أسباب اختلال الدولة في المغرب وتمزق الإسلام آنذاك في تلك الديار ونجاح الفرنجة في الأندلس في تسجيل انتصارات وانتزاع المدن والحواضر من المسلمين. (٤)

كان الإمام الغزالي آنذاك يدرّس في بغداد وهو على حاله من أشهر العلماء وأقواهم نفوذا، فهو صاحب «إحياء علوم الدين» الذي أطلق ثورة فقهية تعليمية أثمرت لاحقا في إحياء تعاليم الدين وقيامه بأعباء الدولة والتصدي لحملات الافرنج وهزيمتها. وهو أيضا صاحب كتاب «تهافت الفلاسفة» الذي سدد من خلاله ضربة قوية للفلاسفة المسلمين وكشف فيه تناقض أدلتهم وتعارضها في الكثير من المسائل مع الشريعة الإسلامية. ويعتبر الإمام الغزالي في المعنى المذكور المؤسس الحقيقي لاستقلال الفلسفة الإسلامية حين وضع علامات وفواصل بين فلسفة الفقه وفقه الفلسفة وأعاد رسم الحدود بين ما هو قرآني وما هو يوناني، وأبان معنى الخلط بين الشريعة وفلاسفة النقل عن الترجمات الاغريقية.

كان الإمام الغزالي على المذهب الشافعي وطريقة الأشعري في المحاججة والكلام، وهي طريقة وضع أسسها الإمام الأشعري عندما انقلب على المعتزلة وفكك آليات تفكير فرقها في كتابه «مقالات الإسلاميين» ثم اتبع خطواته ومنهجه عشرات العلماء والأئمة برز منهم الإمام الباقلاني وتبعه إمام الحرمين الجويني وهو أستاذ الإمام الغزالي الذي اتصل به ابن تومرت وكشف له عن خطته لإنشاء دولة إسلامية في المغرب تقوم بتوحيد الملة ومواجهة الفتن وحروب الفرنجة في الأندلس.

إلى الغزالي، اتصل ابن تومرت كما يذكر ابن خلدون بأئمة الأشعرية «من أهل السنة وأخذ عنهم واستحسن طريقتهم في الانتصار للعقائد السلفية، والذب عنها بالحجج العقلية الدافعة في صدور أهل البدعة». (٥)

آنذاك كانت بلاد المغرب، ولاتزال، على المذهب المالكي. وأخذت منذ القرن الرابع تشهد دخول طرق مختلفة في تأويل المتشابه من الآيات والأحاديث وتأثر فقهاء المالكية بمناهج المذاهب السنية الأخرى، خصوصا الأحناف (مذهب أبوحنيفة في الرأي والقياس) والشافعية وطريقة الأشعري في الكلام. وظهرت محاولات فقهية متقدمة تحاول أن تجمع بين المالكية والحنفية أو بين المالكية والشافعية. إلا أن تلك المحاولات اقتصرت على صفوة العلماء والأئمة من فقهاء المالكية ولم تتحول إلى تيار شعبي يؤسس لمذهب توفيقي يجمع العناصر التأويلية والتفسيرية من المذاهب السنية الثلاثة. إلى ذلك، عرفت الأندلس المذهب الظاهري السني وهو طريقة تأخذ بظاهر القرآن من دون الغوص في التأويل والتفسير. وعرف ذاك المذهب بعض الانتشار على يد الإمام ابن حزم الظاهري واقتصر نطاق نفوذه على النخب الفكرية والسياسية وعرف لاحقاً بعض الازدهار في فترة دولة الموحدين، إلا أنه عاد واضمحل إلى أن تلاشى مع نهاية الدولة.

عاد ابن تومرت إلى المغرب مشبعا بأفكار الغزالي وأئمة الأشعرية في ظروف كان العالم الإسلامي يعيش في حالات فوضى وتخبط في مشرقه (محاصرة الخلافة في أضيق حدودها) ومغربه (انقسامات عصبية أخذت تضرب دولة المرابطين) ووسطه (ظهور عوارض الضعف والانحلال في الدولة الفاطمية في مصر) وحملات افرنجية في وقت واحد ضد معاقل المسلمين وحواضرهم في بلاد الشام والأندلس.

بدأ ابن تومرت نشاطه لتأسيس دولته في المغرب على مستويين: الأول نشر دعوته العقائدية. والثاني الاتصال بالقبائل لتبني أفكاره. وخلط ابن تومرت بين مسألتين الأولى الأخذ «بمذاهب الأشعرية في كافة العقائد، وأعلن بإمامتهم ووجوب تقليدهم، وألف العقائد على رأيهم مثل المرشدة والتوحيد». والثانية قوله «بعصمة الإمام على رأي الإمامية من الشيعة. وألف في ذلك كتابه عن الإمامة». فابن تومرت، كما يذكر ابن خلدون، ابن نسب وحسب وتعود شجرة عائلته إلى فرع الطالبيين من أهل البيت لذلك استفاد من علومه الدينية والكلامية على الطريقة الأشعرية ودمجها بأصوله الهاشمية وهي عناصر كافية لإعطاء صدقية لدعوته ونشرها في قومه (قبائل المصامدة) لتعزيز أفكاره بعصبية تمتلك شوكة للدفاع والحروب. (٦)

يفترض أن يكون ابن تومرت عاد إلى موطنه في مطلع القرن السادس الهجري (لأن الإمام الغزالي توفي في العام ٥٠٥ للهجرة وهو في عمر لا يتجاوز ٥٥ سنة). وباشر دعوته، وأطلق على نفسه لقب الإمام وبدأ باتصالات كانت بدايتها فاشلة إلى أن التقى «كبير صحابته عبدالمؤمن بن علي حاجا مع عمه فأعجب بعلمه، وأثنى عزمه عن وجهه ذلك، واختص به، وشمر للأخذ عنه». (٧)

ارتحل ابن تومرت (الإمام) مع عبدالمؤمن (صاحب الشوكة) إلى مواطن المصامدة في الجبال لنشر الدعوة وتأسيس الدولة. ودخل هناك بمناظرة فقهية أنكر على قومهم «جمودهم على مذهب السلف» ونجح في الظهور على فقهاء المالكية، الأمر الذي أثار الحسد والسخط، فاضطر إلى الارتحال عنهم والانتقال إلى ايكيلين من بلاد هرغة «فنزل على قومه» سنة ٥١٥ هجرية/١١٢١م، و«بنى رابطة للعبادة، واجتمعت إليه الطلبة والقبائل، فأعلمهم المرشدة والتوحيد باللسان البربري. وشاع أمره في صحبته». (٨)

بعد أن وطد ابن تومرت أمره بين أهله انتقل من المناظرات الكلامية إلى المناوشات العسكرية، فأرسل إليه أمير دولة الملثمين (المرابطون) قواته بغية اعتقاله فانتقل إلى معقل يصعب الوصول إليه. وهناك «دعا المصامدة إلى بيعته على التوحيد»، فدخلت

قبيلة هرغة في دعوته ولحق بها العديد من القبائل من هنتاتة وتينملل ودميرة ونفيسة. ولما كملت بيعته «لقبوه بالمهدي، وكان لقبه قبلها الإمام. وكان يسمي أصحابه الطلبة، وأهل دعوته الموحدين». (٩)

بعد بيعته وانتشار دعوته انتقل في العام ٥١٨ هجرية/١١٢٤م، إلى المناطق الجبلية الوعرة ومرتفعات البربر، وبنى في جبل تينملل داره ومسجده، وأخذ يقاتل من تخلف عن بيعته من المصامدة حتى استقاموا إلى دعوته ودخلوا في طاعته مثل قبائل هزرجة وهسكورة ووازكيت. ثم اعتزم على غزو لمتونة فهزمهم وبدأ بجمع «كافة أهل دعوته من المصامدة». وأبلى عبدالمؤمن خلال معارك «المهدي» أحسن البلاء، فاعتمد عليه في كسر شوكة الخصوم ونجح في ذلك.

دولة المرابطين في مواجهة حركة الموحدين

آنذاك تركز جهد الأمير المرابطي علي بن يوسف على مواجهة الخطر الافرنجي في الأندلس ومواجهة حركة الموحدين في المناطق الجبلية حين أخذت تتسع بسرعة مهددة ملك المرابطين بالانهيار. ففي سنة ٥١٨ هجرية / ١١٢٤م «تسمى محمد بن تومرت السوسي بالمهدي وكان لما اشتهر حينه في قبائل الجبال ووصلوا إليه رحل معهم إلى جبل ابجليز لهرغة فلما صار في منصة الجبل وحماية عشيرته خاطب القبائل ومد يده للبيعة وذلك في سنة ٥١٩ هجرية». ويروي ابن القطان أن «المهدي» ارتقى إلى جبل ابجليز في سنة ٥١٥ هجرية/ ١١٢١م ومكث فيه ثلاث سنوات وأعلن دعوته، وأخذ يحرض أتباعه على قتال الملثمين (المرابطون)، ثم أمر في سنة ٥١٩ هجرية/ ١١٢٥م بتمييز الموحدين و«نودي في جبل المصامدة من هرغة وجنفيسة» وأخذ بفرض سلطته في الجبال. ويقال إنه قتل كل من يشك بعصمته وبأنه الإمام وهو المهدي المعلوم، كما فعل بحق هزميرة تينمل سنة ٥١٨ هجرية حين ارتكب مجزرة وقيل إنه قتل منهم ١٥ ألفا. وبعد أن استأصلهم وسبى أموالهم بنى حصن تينمل. ولما ملك المهدي تلك الجبال وما حولها، ضاق الأمر على علي بن يوسف فبعث إليه عسكرا فهزمه. (١٠)

برزت في سنة ٥١٩ هجرية حركة ابن رددير الذي عاث في البلاد فسادا خصوصا حول غرناطة الأمر الذي دفع الفقيه القاضي ابن رشد (جد فيلسوف الأندلس) إلى الذهاب إلى مراكش وشرح للأمير علي أمر البلاد وما «بليت به من معاهدتها وما جروه إليها

وجنوه عليها من استدعاء ابن رديـر، وما في ذلك من نقض العهد والخروج عن الذمة». فأمر الأمير بإجلاء حركة ابن رديـر، ونبه القاضي (ابن رشد الجد) الأمير إلى ضرورة بناء الأسوار لمواجهة الأسوأ، فشرع علي بن يوسف في بناء سور مراكش، كذلك أمر ببناء الأسوار في بلاد الأندلس (المرية وقرطبة واشبيلية). وعاد ابن رشد الجد من مراكش إلى قرطبة وتوفي هناك سنة ٥٢٠ هجرية (١١٢٦م) وهي السنة التي ولد فيها حفيده الفيلسوف الذي سيكون له شأنه الكبير في قرطبة وتاريخ الأندلس في عهد الموحدين. (١١)

تطورت حركة المهدي (الموحدون) في سنة ٥٢٠ هجرية وطاعت له الجبال كلها «فأخذ الأمير علي بن يوسف يبني المراصد بقرب مراكش ويسد الطرق التي ينزل منها أتباع المهدي إلى الأوطية (الأودية)». (١٢)

ينقل المراكشي عن ابن القطان رواية طويلة عن حركة المهدي حين أقدم في سنة ٥٢١ هجرية (١١٢٧م) على جمع ٤٠ ألفا من الرجال ونحو ٤٠٠ فارس ونزل إلى مراكش فخرجت إليهم لمتونة في أكثر من عددهم مع أميرهم علي بن يوسف فهزموه. وطال حصار مراكش نحو ٤٠ يوما «يلتقون فيه ويتقاتلون» إلى أن خرج علي بن يوسف بعساكره وانهزم ومات من عسكره خلق كثير بالزحام عند باب دكالة، وفر أقوام من عسكره إلى وادي أم ربيع. ثم وصلت التعزيزات وقام علي بن يوسف بهجوم معاكس «فهزمهم وقتلهم قتلا ذريعا» في معركة عرفت بهزيمة البحيرة إذ «قتلوا فيها أجمعين» ولم يبق إلا نفر يسير مع عبدالمؤمن و«قدم عبدالمؤمن مرة أخرى وبات على هيلانة فحشدهم ورجع بهم إلى مراكش فهزموا أيضا» وسقط للموحدين ١٢ ألفا وعاد عبدالمؤمن مع ٥٠ رجلا إلى المهدي فاستبشر وقال «بقي الأمر».

أطلق على اتباع «المهدي» الموحدين وذلك تعريضا كما يقول ابن خلدون بقبيلة لمتونة «في أخذهم بالعدول عن التأويل وميلهم إلى التجسيم». وتوفي صاحب الدعوة سنة ٥٢٤ هـ، في وقت كانت قوات الموحدين في يد قائد عسكري قوي الإرادة ويتمتع بشوكة قاهرة وتحيط به عصبية المصامدة القوية التي تتمتع بالسيطرة الكاملة على جبال المغرب. (١٣)

أحدث رحيل المؤسس محمد بن تومرت (الملقب بالمهدي) حالات فراغ استوجبت إخفاء موته على اتباعه خوفا من تفكك عصبية الدعوة وتنافر شوكة الموحدين. واضطر صاحبه عبدالمؤمن إلى أخذ مكانه، ولكونه ليس من جلدة هرغة، كما يذكر ابن خلدون

في تاريخه، وخوفا من افتراق الكلمة أرجأ إعلان الأمر «إلى أن تخالط بشاشة الدعوة قلوبهم». وزعم عبدالمؤمن مرض «المهدي» لمدة ثلاث سنوات «حتى إذا استحكم أمرهم، وتمكنت الدعوة من نفوس كافتهم كشفوا حينئذ القناع عن حالهم». ولعب الشيخ أبو حفص دوره في إظهار موت «المهدي» للناس و«عهده لصاحبه وانقياد بقية أصحابه لذلك» ورضي الكافة و«أجمعوا على بيعته بمدينة تينملل سنة أربع وعشرين». (١٤)

كان المرابطون في سنة ٥٢٢ هجرية (١١٢٨م) يخوضون حروبهم على ثلاث جبهات: جبهة في المغرب ضد الموحدين (المهدي)، وجبهة في الأندلس ضد الفرنجة، وجبهة داخلية (تقلبات على ولايات المدن). وقام الأمير علي بن يوسف بخلع العهد وولاية الدولة لابنه سير (الأمير أبي محمد) في سنة ٥٢٢ هجرية وجمع لذلك أهل العقد والحل من الفقهاء والقضاة وكملت له البيعة (ولاية العهد) وأرسل بها إلى سائر الأقطار والأنظار فاستقرت البيعة، وقلص صلاحيات ابنه تاشفين فاقتصرت على مدن الأندلس فولاه إمارة غرناطة في سنة ٥٢٣ هجرية والمرية. وبعد سنتين أضاف له ولاية قرطبة فدخلها سنة ٥٢٤ هجرية (١١٣٠م) وبرع تاشفين في إدارة البلاد الأندلسية وأحبه أهل قرطبة وعلا ذكره و«ساس أهل الأندلس سياسة طار بها ذكره من الاستقامة واتباع لأمور الشريعة». (١٥)

تحرك سير ضد شقيقه بعد أن ارتفع صيته في الغزو والجهاد فطلب من والده عزله عن الأندلس ففعل واستدعاه إلى مراكش وصار بتصرفه وكان يحضر مجلسه في جملة كبار رجال لمتونة.

استفاد الموحدون من صراع الإخوة فكرروا هجماتهم في سنة ٥٢٣ هجرية (١١٢٩م) وحاصروا مراكش أياما عدة ثم رجعوا عنها إلى محلتهم، ثم هاجم الموحدون في سنة ٥٢٤ هجرية (١١٣٠م) كيك وهزموا عساكر علي بن يوسف و«أخذوا أموالهم وسلاحهم وأخبيتهم». ونزل عبدالمؤمن بن علي بقوات الموحدين إلى أغمات في سنة ٥٢٤ هجرية وسجلوا انتصارا على المرابطين فخرج إليهم علي بن يوسف من مراكش وهزمهم. وعاد عبدالمؤمن من حركته فوجد المهدي، كما ذكرنا سابقاً، مريضا إلى أن توفي في سنة ٥٢٤ هجرية و«كتم أصحابه وفاته، وكان عمر المهدي نحوا من خمسين سنة». (١٦)

استمرت المعارك بين المرابطين والموحدين في سنة ٥٢٥ هجرية (١١٣١م) وأخذت تميل الكفة لمصلحة الموحدين فزادت شعبيتهم في بلاد المصامدة فانقسمت قبائلها وبدأت تكفر بعضها بعضا وانتهت باجتماع مصامدة الجبل على دعوة المهدي بينما أيدت دعوته

فئة قليلة من مصامدة السهل. واستغل الفرنجة تصاعد المواجهة في بلاد المغرب بين حركة الموحدين ودولة المرابطين فزادت مناوشاتهم لكنها باءت بالفشل ونجح المرابطون في كسر تقدمهم في أكثر من مكان في سنتي ٥٢٦ و٥٢٧ هجرية. (١١٣٢م / ١١٣٣م).

أرسل علي بن يوسف من جديد ابنه تاشفين لمواجهة الفرنجة في منطقة اشبيلية ونجح في إيقاع هزيمة بهم في سنة ٥٢٨ (١١٣٤م) في منطقة فدان بالقرب من زلاقة التي كان جده يوسف بن تاشفين أوقع فيها هزيمة كبرى بجيش الفونس في سنة ٤٧٩ هجرية (١٠٨٦م).

حاول تاشفين بعد انتصاره في معركة فدان أن يرتب الجبهة الداخلية ويعيد توحيدها بتقديم تنازلات لتيار الفقهاء والعلماء فأجرى تنقلات عدة في مراكز القضاء في اشبيلية وفاس وغرناطة إرضاء لفقهاء المذهب المالكي. وألحق تعييناته بقرار مهم وهو تولية الفقيه القاضي أبو بكر بن العربي (تلميذ الإمام الغزالي) أمر القضاء. وتأخر استلام ابن العربي منصبه إلى سنة ٥٢٨ هجرية بسبب غضب والده علي بن يوسف من قرار ابنه تاشفين واعتراض فقهاء المالكية على ابن العربي بسبب انحيازه للمذهب الشافعي على الطريقة الأشعرية.

يعكس قرار تاشفين مسألة مهمة وهي تطور موازين القوى لمصلحة حركة الموحدين واضطرار أمير الأندلس إلى التراجع وإرضاء تيار الإمام الغزالي بموقع في القضاء بهدف توحيد الجبهة الداخلية ومنع الشقاق الذي أشعل عواصف فكرية لا قيمة لها في سياق الصراع الكبير مع الفرنجة.

تحسنت مواقع المرابطين في الأندلس بعد التغييرات في إدارة الدولة فتكررت غزوات تاشفين في سنة ٥٢٩ هجرية (١١٣٥م) ونجح في تسجيل انتصار ضد الفرنجة في منطقة البكار فارتفعت مكانته وعظم شأنه في الأندلس في فترة صعبة حين أخذت حركة الموحدين تقترب من أسوار عاصمة دولته في المغرب. فقرارات تاشفين كانت صحيحة إلا أنها جاءت متأخرة على المستويين: الأندلس (اتساع رقعة الفرنجة) والمغرب (حصار حركة الموحدين دولة المرابطين).

آنذاك كان علي بن يوسف يقود الدولة من مراكش ويخوض المعارك ضد الموحدين بينما كلف ابنه تاشفين تدبير أمر الدولة ومواجهة الفرنجة في الأندلس. إلا أن عوامل الضعف وخلاف الأخوة والصراع على الولاية أخذت تضغط على كاهل الدولة وبدأت المدن تشهد حركات اعتراض وحوادث عنف. فحصلت حادثة في سنة ٥٢٩ هجرية قتل

فيها قاضي قرطبة أحمد بن خلف التجيبي بحضور تاشفين ووالد ابن رشد في وقت الصلاة. بعدها ثارت العامة ونهبت منازل اليهود ردا على قتل أحد أبناء المدينة. وقامت في اشبيلية حركة شغب ضد قاضيها ابن العربي (أبو بكر) الذي أظهر قسوة في أحكامه ضد المخالفين والمفسدين ما أثار العامة ضده. (١٧)

في هذه الفترة برز اسم تاشفين من جديد نظرا لشجاعته وظهوره على الفرنجة في أكثر من موقع إذ كرر هزيمتهم في سنة ٥٣٠ هجرية (١١٣٦م) فرفع من إمكانات إعادة تقديمه لولاية العهد بعد والده. ونجح أيضا صاحب بلنسية ومرسية يحيى بن غانية في كسر شوكة الفرنجة في أكثر من مرة بين ٥٢٨ و٥٣١ هجرية وهو أمر ثبت موقعه وجعله قوة مميزة في دولة المرابطين.

استدعى علي بن يوسف ابنه تاشفين إلى مراكش بعد أن اعتلت صحته في سنة ٥٣١ هجرية (١١٣٧م) وأخذت شوكة الموحدين تقوى في بلاد المغرب، فعزم على نقل ابنه من الأندلس إلى المغرب بسبب خبرته العسكرية في قتال الفرنجة.

آنذاك توفي سير (ولي عهد دولة المرابطين) في حادث غامض في سنة ٥٣٣ هجرية وأجمع شيوخ المرابطين في مسجد الجامع الكبير بالسقاية في مراكش على بيعة تاشفين فعقدت له الولاية ونقش اسمه إلى جانب والده على الدنانير والدراهم. (١٨)

بوفاة سير انكشف صراع الإخوة وظهر الانشقاق والتصدع في مختلف أجنحة دولة المرابطين فدب الصراع بين مراكز القوى واختلف الحلفاء وبدأت الاتجاهات تتضارب من طريق الرشوة والفساد والوشاية. وكان الفيلسوف ابن باجه، الذي أصيب مشروعه الفكري بصدمة، أبرز ضحايا تلك الفترة المضطربة فمات فجأة وبطريقة غامضة. ويقال إن مؤامرة دبرت ضده من خصومه في بلاط أمير فاس فمات مسموما على يد منافسيه من الأطباء (أبو العلاء بن زهر) في سنة ٥٣٣ هجرية بعد سنوات من الإحباط الذي انعكس على حياته المشوشة وأفكاره التي لم تكتمل أو تعرف النضج.

المغرب والمشرق

من سنة ٥٢٤ هجرية (١١٣٠م) بدأ عبدالمؤمن، كما ذكرنا سابقاً، بقيادة أمر الموحدين فغزا درعة واستولى عليها سنة ٥٢٦ هجرية (١١٣٢م) ثم «تسابق الناس إلى دعوتهم أفواجا، وانتفض البرابر في سائر أقطار المغرب على لمتونة». (١٩)

على أثرها أخذ عبدالمؤمن في غزو بلاد المغرب وسجل انتصارات مهمة في ٥٣٤ هـ. في لحظة أخذت الانقسامات تأكل سلطة المرابطين فوقعت فتنة بين لمتونة ومسوفة فلحق أمراء مسوفة بعبدالمؤمن ودخلوا في دعوته. واستمر عبدالمؤمن يضغط عسكريا، فغزا جبال غياثة وبطوية وافتتحها ثم نزل ملوية وافتتح حصونها، ثم توجه إلى بلاد زناته فأطاعته قبائل مديونة. واتسعت دولة عبدالمؤمن وبدأ يفتتح الحصون والقلاع والبلدات والمدن وقوات تاشفين تتراجع أمامه إلى أن دخل الموحدون منانة (موضع بني ملول) واستولوا على معسكر لمتونة.

ذكرنا سابقا أن ابن باجه توفي في السنة التي رحل فيها ولي عهد دولة المرابطين (الأمير سير) في حادث غامض وانتقال ولاية العهد إلى شقيقه تاشفين. وجاءت ولاية تاشفين في زمن غير مناسب وفي فترة انتشرت فيها دعوة الموحدين في بلاد المغرب وأخذت تحرض القبائل على التمرد مستفيدة من ضعف رقابة المرابطين وانشغال قواتهم في التصدي لهجمات متكررة من الفرنجة في الأندلس.

حاول تاشفين تنظيم الدولة وإعادة جدولة أولوياته السياسية، فوجد أن ضغط الموحدين في المغرب أكثر شدة من ضغط الفرنجة في الأندلس. فالحروب التي شنها الموحدون أحدثت حالات خوف في بلاد المغرب، فاضطرب الأمن وازدادت الانقسامات، فحصلت موجة نزوح معاكسة من المغرب إلى الأندلس هربا من مخاطر غير محسوبة، خصوصا بعد أن تحرك عبدالمؤمن من بلاد المصامدة إلى الغرب، وبدأ الموحدون يقتربون إلى ريف سبتة وتطوان في سنة ٥٣٦ هجرية (١١٤١م).

استخدم تاشفين كل الوسائل للقضاء على الموحدين ففشل، الأمر الذي خيب أمل والده علي بن يوسف، فعزم على خلعه، وتسمية ولده الأصغر إسحق وليا للعهد، خصوصا بعد أن نجح جيش عبدالمؤمن في غزو مدينة المزمة (ناغروت) والواط ومليلة، وأخذت القبائل المتحالفة مع لمتونة (المرابطون) تفك الطاعة وبدأت تميل إلى المصامدة (العصبية الصاعدة).

في هذا الظرف الدقيق من توازن القوة بين العصبيتين توفي الأمير علي بن يوسف في سنة ٥٣٧ هجرية (١١٤٢م) بعدما بلغته أخبار انتصارات الموحدين، وكانت مدة إمارته نحو ٣٧ سنة. بعد رحيله اتسعت المواجهات بين تاشفين وعبدالمؤمن، فحصلت معركة في سطيف دامت مدة شهرين انتصر فيها الموحدون فتراجع المرابطون من تلمسان إلى وهران. فأخذ تحالفهم القبلي يتفكك، وبدأ الشمل يتفرق وبقي تاشفين يقود قوات مشتتة

فلاحقه أبو حفص (أحد قادة جيش عبدالمؤمن)، فحاصره فهرب ليلا فصادف «حافة حاف»، كما يذكر المراكشي في تاريخه، وسقط وقتل من أصحابه «خلق كثير وفر منهم جمع كبير» في سنة ٥٣٩ هجرية. (٢١)

برحيل تاشفين فتحت الطريق أمام دولة عبدالمؤمن فتقدم إلى تلمسان وحاصرها وتوجه إلى فاس سنة ٥٤٠ هجرية (١١٤٥م) فحاصرها وقاد قوة أخرى لمحاصرة مكناسة.

وصلت أخبار هزائم المرابطين إلى الأندلس، وبدأت دعوة الموحدين تظهر في أكثر من مكان، وأول من قام بدعوتهم أهل مارتلة (مدينة قرب باجه في البرتغال) ثم طليطلة وثم سبتة فقويت شوكتهم.

تولى إبراهيم بن تاشفين إمارة المرابطين بعد أن عهد إليه والده بها قبل شهر من مقتله وهو مقيم في وهران. لكن عمه إسحق بن علي خالف بيعة إبراهيم ودعا لنفسه فازداد الخلاف وانقسمت شوكة لمتونة بين العم (إسحق) وابن الأخ (إبراهيم). واستفاد الموحدون من الانشقاق فزاد ضغطهم على الجبهات العسكرية إلى أن حاصروا عاصمتهم مراكش سنة ٥٤١ هجرية (١١٤٦م) فامتنع إبراهيم مع من تبقى من المرابطين في قصبته عن الاستسلام واستمر القتال والقتل إلى أن تم أسر إبراهيم وقتل مع جماعته.

وبموته انقرضت دولة الملثمين (المرابطون) التي استمرت دورتها الزمنية نحو مئة سنة، لتقوم مكانها دولة سيكون لها شأنها الكبير في تاريخ المغرب والأندلس. وبذلك «امّحى أثر الملثمين واستولى الموحدون على جميع بلاد المغرب» كما يذكر ابن خلدون، وما كاد عبدالمؤمن يوطد دعائم دولته حتى خرج عليه ثائر في ناحية السوس أطلق على نفسه «الهادي» فأرسل إليه قواته وهزمه و «قتل داعيتهم في المعركة مع أكثر أتباعه» في سنة ٥٤١ هجرية. (٢٢)

استقرت دولة الموحدين في المغرب على نار الفتنة فاستمرت الانتفاضات ضدها حتى نجح عبدالمؤمن في استئصال مختلف المعارضات وأخضع مختلف القبائل لطاعته في سنة ٥٤٢ هجرية (١١٤٧م). بعدها «صرف عبدالمؤمن نظره إلى الأندلس» وكان بدأ اتصالاته بالأمراء هناك في سنة ٥٤٠ هجرية لكسبهم إلى جانب دعوته، ونجح في تحقيق تقدم سريع وأخذ نفوذه يتسع من قلعة إلى أخرى ومن مدينة إلى مدينة حتى «حاصروا إشبيلية برا وبحرا» واقتحموها في سنة ٥٤١ هجرية و «فر الملثمون منها إلى قرمونة وقتل من أدركه منهم». (٢٣)

في جو المعارك والفوضى واضطراب السلطة أتى القتل على عبدالله وهو ابن القاضي أبي بكر بن العربي (تلميذ الإمام الغزالي)، فاضطر والده القاضي ابن العربي إلى التوجه على رأس وفد من إشبيلية إلى مراكش وتقديم الطاعة لعبدالمؤمن في سنة ٥٤٢ هجرية. إلا أن القاضي ابن العربي توفي في طريق عودته إلى الأندلس ودفن في فاس سنة ٥٤٥ هجرية (١١٥٠م)، وهي السنة التي نجح فيها عبدالمؤمن في بسط سيادة دولة الموحدين على الأندلس بعد أن دخل في طاعته أصحاب مدن باجة، ولبلة، وشريش، ورندة، وبطليوس، وطابيرة و «رجع عبدالمؤمن إلى مراكش وانصرف أهل الأندلس إلى بلادهم». (٢٤)

آنذاك كانت أوضاع المشرق قد أخذت بالتغير، وبدأت العملية الإحيائية التي باشرها الإمام الغزالي تؤتي ثمارها بعد رحيله بسنوات. فالخلافة العباسية أخذت تسترد عافيتها وبدأ الخليفة يمسك زمام المبادرة بصعوبة في البداية وبالتعاون مع أصحاب الدولة. ونجح عماد الدين زنكي في استعادة الرها وغيرها من حصون الجزيرة في أعالي بلاد الشام من قوات الفرنجة سنة ٥٣٩ هجرية (١١٤٤م).

وعلى رغم مقتل عماد الدين زنكي في سنة ٥٤١ هجرية وتوزع إمارته على ولديه سيف الدين في الموصل ونور الدين في حلب، تابع نور الدين محمود زنكي التصدي لحملات الفرنجة وسجل انتصارات عسكرية معتبرة رفعت من معنويات المسلمين في وقت كانت الأندلس تشهد حملات إفرنجية مضادة بسبب الفراغ الذي نشأ نتيجة صراع عبدالمؤمن مع الملثمين (المرابطون) ومطاردته لأمراء المدن في فترة توطيده دعائم ملكه في المغرب. ويذكر ابن كثير في تاريخه قيام الفرنجة بالسيطرة على عدة حصون في الأندلس في العام ٥٤٢ هجرية، في وقت كان نور الدين محمود زنكي يسقط الحصون الإفرنجية في السواحل الشامية. (٢٥)

ويربط المؤرخ ابن الأثير (الذي عاصر تلك الفترة)، في «كامله» بين حملات الفرنجة في الأندلس وخسائرهم في بلاد الشام. كذلك يرى علاقة ما بين انتصارات المسلمين المحدودة في خطوط التماس مع دار الخلافة وبين انتصارات الفرنجة المحدودة في الأندلس.

إلى الحملات المضادة والمتبادلة ضد المشرق والمغرب، تصاعد الصراع مع ممالك الفرنجة وأخذت أوروبا تستعد لمواجهة جديدة مع المشرق، وبدأت النداءات لتجميع القوات وإرسالها لحماية الحصون والتصدي لمبادرات نور الدين محمود العسكرية في

بلاد الشام وفي الآن نفسه الضغط عليه من خلال غارات سريعة ضد المواقع والحواضر الإسلامية في السواحل المغربية.

يسجل التاريخ في العام ٥٤٣ هجرية (١١٤٨م) قيام الفرنجة بمحاولة لاحتلال دمشق وإرسال نور الدين قواته وحمايتها من السقوط، كذلك إقدام الفرنجة على اقتحام المهدية في السنة نفسها وإنهاء حكم آخر ملوك بني باديس (استمرت دولة ابن باديس من ٣٣٥ إلى ٥٤٣ هجرية).

وردّ نور الدين محمود في المشرق بسلسلة هجمات مضادة وتصدى لحملات الإفرنجة وقام بالضغط العسكري على الكثير من الحصون ونجح في فتح حصن فاميا قرب حماه سنة ٥٤٤ هجرية (١١٤٩م). واستمر بالضغط وتسجيل الانتصارات وفتح الحصون وإسقاط القلاع في ٥٤٥ هجرية (١١٥٠م) وهي السنة التي وطد فيها عبدالمؤمن دعائم دولته في شمال إفريقيا بعد أن استقر الوضع لسلطته في الأندلس.

آنذاك نجح عبدالمؤمن في كسر شوكة خصومه في المغرب والأندلس وبدأ يفكر في تدعيم دولته سنة ٥٤٦ هجرية (١١٥١م) في مناطق شمال إفريقيا كامتداد جغرافي - بشري للمغرب (سواحل الجزائر وتونس وطرابلس الغرب) وباشر أيضا في التخطيط لإنشاء مؤسسات وإدارات لإطلاق نهضة عمرانية في البرين الأندلسي والمغاربي وتجهيز جيشه لمواجهة حملات الفرنجة المتزايدة.

إلا أن القلاقل الاهلية عادت وانفجرت عندما أخذ عبدالمؤمن يقسم البلاد ويوزعها على أولاده وأصحابه، فثار إخوة مؤسس الدعوة ابن تومرت (المهدي) لحرمانهم من الحصص وتمردوا عليه وفشلت حركتهم و «قتل أخوا المهدي ومن داخلهم فيها» كما يذكر صاحب «تاريخ العبر».

لم يحسم مقتل أصحاب المهدي(مؤسس الدعوة) الموقف إذ استمر الصراع على الأندلس إلى أن نجح عبدالمؤمن في تأمين الاستقرار فيها والقضاء على بقايا دولة الملثمين (المرابطون) واسترد مدينة المريّة من الفرنجة في سنة ٥٥٢ هجرية (١١٥٧م) ثم قام بهجوم معاكس ضد الفرنجة في مدينة المهدية واستردها منهم وأحكم سيطرته على كل الساحل الإفريقي (المغاربي) في سنة ٥٥٤ هجرية (١١٥٩م).

ما كاد وضع إفريقيا يستقر حتى قام انقلاب داخلي في مدينة غرناطة في سنة ٥٥٧ هجرية (١١٦٢م) بدعم من الفرنجة فأرسل عبدالمؤمن ابنه «أبا يعقوب يوسف في

عشرين ألف مقاتل، فيهم جماعة من شيوخ الموحدين» كما يذكر ابن الأثير في تاريخه، واسترد غرناطة من الفرنجة وأعوانهم من الانقلابيين. (٢٥) ولم يعش عبدالمؤمن طويلا بعد هذا الحادث إذ توفي في سنة ٥٥٨ هجرية (١١٦٣م) وقبر، كما يقول ابن خلدون، في تينملل «إلى جانب المهدي». (٢٦)

أوصى عبدالمؤمن قبل وفاته «شيوخ الموحدين من أصحابه» بولاية ابنه يوسف لأنه يرى فيه الرجل المناسب أكثر من ابنه محمد كما يذكر ابن الأثير. ويذكر ابن خلدون أن الشيخ أبا حفص (أحد وزراء عبدالمؤمن) أخذ البيعة لأبي يعقوب يوسف «باتفاق من الموحدين كافة». (٢٧)

انشغل امير الموحدين الثاني بتوطيد أمره في المغرب والأندلس بعد أن تعرضت مواقع المسلمين إلى هجمات الفرنجة التي تصاعدت ردا على انتصارات نور الدين محمود العسكرية في المشرق ونجاحه في استرداد قلعة بانياس في سنة ٥٥٩ هجرية (١١٦٤م) وفتح المنيطرة في سنة ٥٦١ هجرية (١١٦٦م) وبروز اسم صلاح الدين الأيوبي كأحد كبار قادة جيش نور الدين في بلاد الشام. وبسبب ضغوط الفرنجة على مواقع الموحدين في الأندلس اضطر يوسف بن عبدالمؤمن (أبو يعقوب) لاحقاً أن يخاطب العرب في إفريقية، كما يذكر ابن خلدون، ويستدعيهم إلى الغزو ويحرّضهم على القتال في سنة ٥٦٣ هجرية (١١٦٨م) حين بدأت دولة الموحدين تواجه استحقاقات خطيرة في جبهة المواجهة مع الفرنجة.

وقبل الوصول الى هذا الطور من التأزم الوجودي مرت الدولة الموحدية في موجات من الصعود والهبوط انعكست ايجاباً وسلباً على علاقة السلطة بالمثقف وموقعه ودوره في تعديل سياسة البلاط والتعامل مع شئون الرعية.

مراجع الفصل الخامس وهوامشه

1 – ابن خلدون، تاريخ العبر، ص 264.
2 – ابن خلدون، تاريخ العبر، ص 265.
3 – ابن خلدون، تاريخ العبر، ص 266.
4 – ابن خلدون، تاريخ العبر، ص 266 – 267.
5 – ابن خلدون، تاريخ العبر، ص 267.
6 – ابن خلدون، تاريخ العبر، ص 267.
7 – ابن خلدون، تاريخ العبر، ص 267.
8 – ابن خلدون، تاريخ العبر، ص 268.
9 – ابن خلدون، تاريخ العبر، ص 269.
10 – ابن خلدون، تاريخ العبر، ص 269 – 270.
11 – المراكشي، الجزء4، ص 68.
12 – المراكشي، الجزء4، ص 72.
13 – المراكشي، الجزء4، ص 75.
14 – المراكشي، الجزء4، ص 79.
15 – المراكشي، الجزء4، ص 84.
16 – ابن خلدون، تاريخ العبر، ص 270.
17 – المراكشي، الجزء4، ص 93.
18 – المراكشي، الجزء4، ص 98.
19 – ابن خلدون، تاريخ العبر، ص 271.
20 – ابن خلدون، تاريخ العبر، ص 274.
21 – المراكشي، الجزء 4، ص 104.
22 – ابن خلدون، تاريخ العبر، ص 277.
23 – ابن خلدون، تاريخ العبر، ص 277.
24 – ابن كثير، البداية والنهاية، ص 240.
25 – ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ص 284.
26 – ابن خلدون، تاريخ العبر، ص 281.
27 – ابن خلدون، تاريخ العبر، ص 282.

صعود الفلسفة

في زمن دولة الموحدين

رحيل ابن باجه وقدوم ابن طفيل

تصادف رحيل الفيلسوف ابن باجه في لحظة انتقالية من عهد المرابطين إلى دولة الموحدين. وبسبب اضطراب البيئة السياسية اضطربت أفكاره وتقطعت أوصال منظومته بعد فشل مشروعه في التوفيق بين الشريعة والفلسفة. فأدبيات ابن باجه عن العلم الالهي قليلة. وهي إلى قلتها ضعيفة في تبيان الصلة بين المسألتين. وتلك نقطة ضعف كبيرة في مشروعه الفلسفي بمقاييس ذاك الزمن، ستعرضه لاحقا إلى نقد ابن طفيل وابن رشد.

تختلف ظروف ابن طفيل وابن رشد عن فترة ابن باجه وبيئته السياسية. فابن باجه عاش طفولته ومطلع شبابه في نهاية عصر «أمراء الطوائف» فانتقلت مدينته (سرقسطة) من عهد الطوائف إلى المرابطين وتعاون مع والي المدينة في عهدهم حتى استيلاء الفرنجة عليها، فاضطر إلى النزوح جنوبا. وهناك تعاون، كما ذكرنا، مع أصحاب المدن وتبوأ المناصب الوزارية إلى أن استدعاه والي فاس فارتحل إلى المغرب وعاش حياته في جو مضطرب شهد بدايات الانتقال من دولة إلى دولة. فابن باجه عايش لحظة انتقالية أولى من الطوائف إلى المرابطين حين عادت الأندلس موحدة سياسيا وتابعة إداريا للمغرب. ثم عايش لحظة انتقالية ثانية من المرابطين إلى الموحدين، إلا أنه لم يشهد انهيار دولة المرابطين. بينما عاصر ابن طفيل مرحلة تفكك دولة الوحدة المرابطية وعايش انهيارها وصولا إلى إعادة توحيدها سياسيا وتنظيميا بقيادة الموحدين. فترة الفيلسوف ابن طفيل انتقالية لكنها أكثر استقرارا من فترة ابن باجه. وينطبق الأمر نفسه على فترة ابن رشد مع اختلافات تفصيلية عرفتها دولة الموحدين في عهد الأمير المنصور حين بدأ الضعف يضرب دولته.

لا يعرف بالضبط تاريخ مولد محمد بن عبدالملك (ابن طفيل) ويرجح أنه ولد في بلدة وادي آش (جوار غرناطة) من عائلة عربية نسبتها إلى بني قيس من العرب في سنة ٥٠٤ هجرية (١١١٠م) ويقال في سنة ٥٠٦ هجرية (١١١٢م) بينما ولد ابن رشد في قرطبة في سنة ٥٢٠ هجرية (١١٢٦م) من عائلة مرموقة، إذ تولى جده ثم والده أمر القضاء فيها. عندما توفي ابن باجه في سنة ٥٣٣ هجرية (١١٣٩م) كان ابن طفيل في ٢٧ أو ٢٩ من عمره، وابن رشد في ١٣ من عمره. وهو أمر ساق بعض المشتغلين في تاريخ الفلسفة الإسلامية إلى القول إن ابن باجه كان أستاذ ابن طفيل، وهو أمر نفاه الأخير حين أكد عدم اتصاله أو معرفته به، إلا أن شبهة دراسة ابن طفيل على يد ابن باجه ظلت مثار جدل

بسبب غموض تاريخ ولادة ابن طفيل وعدم وضوح نشأته الأولى. فأسماء اساتذته وشيوخه مجهولة، الأمر الذي رجح احتمال الاتصال في فترة نزوح ابن باجه من سرقسطة في سنة ٥١١ هجرية (١١١٧م) إلى المرية وغرناطة. وفي غرناطة تولى، كما ذكرنا، ابن باجه مسئولية وزارية وربما يكون حصل التعارف بين الشاب الصغير (ابن طفيل) والوزير في تلك الفترة القصيرة قبل انتقال ابن باجه إلى إشبيلية ومنها إلى فاس.

بعيداً عن صلة ابن باجه بابن طفيل الشخصية تبقى هناك صلة أقوى وهي اشتغالهما على الفلسفة ومحاولات التوفيق بينها وبين الشريعة. وهي مهمة صعبة بذل ابن رشد بعدهما جهودا شاقة للوصل بينهما وفشل.

على رغم تشابه حقول المعرفة بين الثلاثة اختلفت تصوراتهم بسبب اختلاف البيئات السياسية والاجتماعية والمعرفية. فابن باجه عاصر فترة الانقسام السياسي إلى الوحدة ثم عاصر في نهاية حياته فترة انتقالية من الوحدة إلى الانقسام مهد إلى وحدة سياسية جديدة. وابن طفيل شهد عصر التحول من المرابطين إلى الموحدين وتوفي في لحظة وصلت فيها الدولة إلى طورها الأعلى. بينما سيراقب ابن رشد بداية هبوط دولة الموحدين من الأعلى إلى الأدنى.

بين ابن باجه وابن رشد يمثل ابن طفيل مرحلة وسيطة خطيرة في درجات تطور الفلسفة في الأندلس. فهو نموذج المثقف السياسي الذي اشتغل منذ شبابه في إدارة الدولة واقترب من سلطة الموحدين في بدايات صعودها، فهو رجل دولة في صيغة فيلسوف وفيلسوف في صيغة رجل الدولة. وسيكون لهذه الازدواجية دورها في التأثير على ابن رشد حين قام ابن طفيل بتقديم قاضي قرطبة إلى أمير دولة الموحدين.

لعبت الصراعات العنيفة دورها في صنع المثقف السياسي في شخص ابن طفيل. فهو رافق تطور الحوادث في لحظة انهيار دولة ونهوض دولة. وهي لحظة سيكون لها شأنها حين احتاجت الدولة الجديدة إلى عناصر إدارية شابة، فاستخدمت رجال فترة الدولة القديمة، كما استعانت بالجيل الشاب من أمثال ابن طفيل.

ابن طفيل... رجل السياسة في عالم الفلسفة

صعد نجم الفيلسوف ابن طفيل مع صعود عصبية دولة الموحدين فاتصل بهم باكرا وتعاون مع أصحابها وارتقى درجاتها السياسية وصولا إلى مرتبة الوزير في عهد أميرها

المنصور الذي كان يهتم بشئون الفكر والفلسفة ويشجع محاولات التقريب بين الشريعة والحكمة.

آنذاك تحول ابن طفيل إلى رجل الدولة ومفكرها الأول حين لعب دوره في تنظير تلك المرحلة. فهو في المعنى المذكور لا يختلف كثيرا عن ابن باجه. فابن طفيل ابن سلطة ونديم بلاط ولا يقل دوره في التفلسف عن ذاك الدور الذي لعبه ابن باجه في عهد دولة المرابطين.

امتهن ابن طفيل مهنة الطب وبرع في هذا الحقل، ثم تولى منصب الحجابة في غرناطة، وانتقل إلى سبتة وطنجة في عهد حاكمها الأمير أبي سعيد بن عبدالمؤمن وعين كاتما لسره، ثم أصبح في سنة ٥٥٨ هجرية (١١٦٣م) طبيب أمير الموحدين (أبو يعقوب يوسف) وقام في تلك الفترة بتعريف ابن رشد على السلطان وتقديمه له بصفته أحد المهتمين بشئون الفلسفة.

بقي ابن طفيل الرجل الأول في الدولة حتى سنة ٥٧٨ هجرية (١١٨٢م) حين كبر في السن في وقت بدأ ابن رشد يتقدم في مراتب السلطة إلى أن توفي ابن طفيل في سنة ٥٨١ هجرية (١١٨٥م) فأخذ خلفه موقعه السياسي بعد أن ظل ابن رشد الرجل الثاني في الترتيب.

تختلف تجربة ابن طفيل عن سلفه ابن باجه في مسألة اختبار معنى السلطة ومخاطرها في لحظة انقلاب مزاج سلطانها، فهو رجل سياسة وصاحب حنكة وخبرة ومهنة. لذلك تميزت منظومته الفلسفية بالحذر الشديد وعدم القطع مع اتجاه ضد آخر، فانصرفت جهوده للتوفيق بين مختلف المدارس من دون أن يلتزم برأي حاسم، وحين يعطي رأيه بمسألة معينة كان يترك الباب مفتوحا للاجتهادات والتأويلات حتى لا ينضبط صاحب القول في مكمن سياسي يطيح بموقعه في السلطة. وعلى هذا النحو نجح ابن طفيل في السير بين المخاطر واستمر في موقعه المميز إلى يوم وفاته تاركا الأمور تتخبط وتخبط صديقه الأصغر سناً: ابن رشد.

ابتكر ابن طفيل أسلوبه الخاص في قول ما يريد من خلال إيراد الكلام من طريق أبطال قصته الفلسفية «حي بن يقظان». فاعتمد منهج السرد في طرح مختلف وجهات النظر من دون أن يتورط في موقف نهائي لا يتزحزح. ومن طريق أسلوبه الروائي نجح في تمرير «أفكار الفلسفة» في سياق بناء منهجية سردية حذرة في منطلقاتها وأهدافها.

فابن طفيل يروي الكلام الخطير في أسلوب سهل ورواية تتحدث عن إمكان الوصول إلى الكشف أو المشاهدة من دون حاجة إلى وسيط أو توسط ما هو مألوف ومتداول وموروث. فالحقيقة برأيه واحدة لكنها تختلف من ناحية الوجهة التي ننظر إليها. وهو أمر يتعارض، مثلا، مع رأي ابن حزم الظاهري الذي أكد على أن الحقيقة واحدة ولا يمكن الوصول إليها إلا بطريق واحد.

لأن ابن طفيل يؤمن بتعدد الطرق للوصول إلى الحقيقة استعار من ابن سينا قصة «حي بن يقظان» ليعيد تأليفها وتركيبها مجددا وفق منظومته الخاصة التي اتسمت بالتوفيق بين المناهج ليصوغ منها تصورات عن الإنسان وتطوره في غاية الخطورة والأهمية من غير أن يقطع نهائيا مع الموروث والمتداول.

بسبب استخدامه منهجية ابن سينا في قصة «حي» أدخل أفكار «الشيخ الرئيس» عن الحكمة الشرقية في سياق تتابع تطور البناء الروائي. ويعتبر ابن طفيل في هذا المعنى أول من أدخل أو على الأقل تكلم بوضوح عن ابن سينا وفلسفته في الأندلس. مثلا تجاهل صاعد الأندلسي ابن سينا في حديثه عن الفلسفة الإسلامية وتوقف عند الفارابي وذكره بصفته أول وأعظم فلاسفة المسلمين. وتجاهل أيضا ابن باجه في رسائله فلسفة ابن سينا ولم يتطرق إليها في أي حقل من حقول المعرفة لا سلبا ولا ايجابا. بينما تناول ابن طفيل جوانب كثيرة من منظومة ابن سينا، بل جعل من قصته ومفهومه للمعرفة الأساس الذي قام عليه موضوعه وهو استحالة الجمع بين الظاهر والباطن وبين التفسير والتأويل وأخيرا صعوبة الدمج بين الشريعة والفلسفة.

على الصعيد الفلسفي يعتبر ابن طفيل حلقة مهمة توسطت ابن باجه وابن رشد الحفيد. وباعتماده أسلوب التورية لإخفاء أفكاره الفلسفية وتمويه مواقفه السياسية نجح في تكوين منظومة معرفية استخدمت ما توصل إليه السلف من إنجازات فكرية على المستويين النظري والعملي. فأبطال قصته الفلسفية «حي بن يقظان» هم أبطال قصة قصيرة كتبها ابن سينا، وموقفه السلبي من محاولات التوفيق بين الشريعة والحكمة ساقه في إطار محاولات مماثلة قام بها ابن حزم الظاهري، ورؤيته لاتصال عالم الإنسان بعالم الحيوان وتشابهما وافتراقهما ليس جديدا إذ قال بها الكثير من المفكرين المسلمين وخصوصا مسكويه (توفي سنة ٤٢١ هجرية/ ١٠٣٠م) في كتابه «الفوز الأصغر».

لاحظ مسكويه قبل ١٦٠ سنة من رحيل ابن طفيل تشابه العالمين واتصالهما من دون

تطابقهما. فالأفق الأعلى من عالم الحيوان، هو «مراتب القرود وأشباهها من الحيوان التي قاربت الإنسانية وليس بينها وبينه إلا اليسير الذي إن تجاوز صار إنسانا، فإذا بلغه انتصبت قامته وظهر فيه من قوة التميز الشيء اليسير الذي يناسب حالته وقربه من أفق البهائم». (١)

صاغ ابن طفيل اتصال عالم الحيوان بعالم الإنسان بقالب روائي درس فيه امتزاج العناصر واعتدال المناخ وتعادل القوى كأساس للولادة الطبيعية وأخيرا حاجة الإنسان للآخر للتواصل والتخاطب والتفكير بسر الوجود وصولا إلى الصانع.

عالج ابن طفيل فكرة العيش باستقلال عن الآخر في «جزيرة الوقواق» وكذلك بحث حاجة الفرد إلى غيره لتأسيس دولة وإقامة حكم الشريعة والقانون. وهو أمر لا يخرج في إطاره العام عن فكرة أن الإنسان مدني بالطبع وبحاجة للاجتماع للنهوض الدفاعي والاقتصادي من خلال التعاون والتبادل. فعالم ابن طفيل هو عالم الاجتماع الإنساني وهو في النهاية يختلف في نظرته الفلسفية عن عالم رواية «حي» وجزيرة العزلة. يبقى السؤال كيف صاغ ابن طفيل الفلسفة في إطار رواية؟ وما هي قصة «حي بن يقظان»؟

الهروب إلى جزيرة الوقواق

اختار ابن طفيل جزيرة الوقواق مسرحا لروايته الفلسفية واسقط الكلام على شخصيات القصة. فحي (ابن يقظان) هو العارف الذي وصل إلى المشاهدة من طريق المعرفة المكتسبة بالتجربة والملاحظة والتأمل. وآسال هو المتدين (الشريعة) إذ كان «أشد غوصا على الباطن وأكثر عثورا على المعاني الروحانية وأطمع في التأويل». وسلامان هو الواقعي (رجل الدولة) إذ كان «أكثر احتفاظا بالظاهر، وأشد بعدا عن التأويل، وأوقف على التصرف والتأمل». وكلاهما (آسال وسلامان) مجد «في الأعمال الظاهرة، ومحاسبة النفس، ومجاهدة الهوى» فهما «من أهل الفضل والرغبة في الخير». مع ذلك اختلفا في الرأي فآسال مع «العزلة» والبحث عن الحقيقة من طريق العبادة، وسلامان مع «ملازمة الجماعة» وأخذ الواقع كما هو وعلى حاله وإجراء الإصلاح على قدر العادة وقدرة الإنسان على التحمل والتأمل. وبسبب ذاك الاختلاف افترق «آسال» وانزوى في جزيرة العزلة بعيدا عن المدينة وملتها، بينما استمر «سلامان» مع أهله يواصل عبادته في وقت واحد مع أحكام الملة وتطبيقها وفق ضرورات الواقع. (٢)

انطلق ابن طفيل في قصته من سؤال ورد من «الأخ الكريم» عن «أسرار الحكمة» التي ذكرها «الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا» وكانت إجابته متشعبة فهو بدأ بوصف حال الفلسفة والشريعة في الأندلس واختلاف الفلاسفة والفقهاء على مسألتي التفسير والتأويل في محاولة الوصول إلى معرفة الواحد غير المتعدد، وانتهى إلى وصف ظروف الأندلس في عصره وخطورة «ما ظهر في زماننا هذا من آراء فاسدة نبغت بها متفلسفة العصر وصرحت بها، حتى انتشرت في البلدان وعم ضررها وخشينا على الضعفاء الذين (...) أرادوا تقليد السفهاء والأغبياء أن يظنوا أن تلك الآراء هي الأسرار المضنون بها على غير أهلها...». ويحدد ابن طفيل وظيفة قصته بأنها مساهمة منه لإعادة هؤلاء إلى «جانب التحقق» ثم صدهم «عن ذلك الطريق» الذي يدفع نحو الابتعاد عن تقليد الأنبياء. (٣)

لا يبدأ ابن طفيل بقصته الفلسفية بل يمهد لها بقراءة سريعة في مناهج الفلاسفة واختلافهم على أمور لها علاقة بالدين والدولة والعقل وإمكان الوصول إلى العلوم من غير تحصيل. فأهل العلم عنده ينقسمون إلى قسمين: أهل النظر (الفلاسفة) وأهل الولاية (المتصوفة). ويحدد شروط إدراك أهل النظر لعالم الطبيعة وشروط إدراك أهل الولاية لعالم ما بعد الطبيعة وأخيرا لقاء واختلاف حقول معرفة كل فريق عن الآخر. وبرأيه إن المشاهدة الصوفية تختلف عن غيرها من المدارك النظرية المستخرجة بالمقاييس «وتقديم المقدمات وإنتاج النتائج». وعنده تكون الرؤية البصرية أكثر وضوحا بعد المشاهدة الروحانية لذلك كانت رؤية «النظار» أكثر وضوحا في فهم «الإدراكات الأخرى» حين وصلوا إلى طور «الولاية». فالفلسفة تستوعب عالم الطبيعة أكثر إذا نجح الفيلسوف في معرفة عالم ما بعد الطبيعة. وهذا ما توصل إليه ابن سينا حين نجح في الجمع بين طريقة أهل النظر (الفلاسفة) وأهل الولاية (المتصوفة) من طريق «الحكمة». فالحق عند ابن سينا يندرج في مراتبه وصولا إلى انكشاف نور الحق في كل شيء وكأنه مرآة تعكس بعضها بعضا. وهذا من الصعب إثباته في كتاب لأنه يأتي بالتجربة وترويض النفس والمجاهدة للوصول إلى «ذات الحق»، وذات الحق لا تتكثر بوجه من الوجوه وهي يمكن الوصول إليها من طريق الممارسة.

قبل أن يبدأ قصته، وهي تشبه الكثير من الأساطير والروايات القديمة والحديثة عن تربية الحيوان لطفل ضاع في جزيرة، يشرح ابن طفيل حال الفلسفة في عصره الذي هو «أعدم من الكبريت الأحمر، ولاسيما في هذا الصقع الذي نحن فيه». وسبب صعوبة الظفر بشيء من الفلسفة في الأندلس يعود إلى أن الملة «الحنيفية والشريعة المحمدية قد

منعت من الخوض فيه، وحذرت عنه». (٤)

برأيه أن ابن الصائغ (ابن باجه) هو أحذق من اشتغل في الفلسفة في الأندلس إلا أن علمه لم يكتمل بسبب انشغاله بالدنيا ومن جاء بعده «من المعاصرين لنا، فهم بعد في حد التزايد أو الوقوف على غير كمال، أو ممن لم تصل إلينا حقيقة أمره». (٥)

هذا حال إنتاج الفلسفة في الأندلس وهو ليس أفضل من حال ما وصل إليها من كتب فلسفية. فكل ما وصل منها بعض كتب الفارابي وأكثرها «في المنطق، وما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك». أما كتب أرسطو فقد تكفل ابن سينا «بالتعبير عما فيها، وسلك طريق فلسفته في كتاب الشفاء (...) وإن كان في كتاب الشفاء أشياء لم تبلغ إلينا عن أرسطو» وهي ما أوردها ابن سينا في كتابه عن «الفلسفة». (٦)

ويمتدح الإمام الغزالي على صوفيته وينتقد أفكاره على رغم أن صوفية الغزالي مجرد حادث عارض في مجرى تطوره الفكري. فأساس مشروع الغزالي الإحيائي هو الجانب العملي قبل النظري وهو ما جعل ابن طفيل يتهمه بالتناقض في مخاطبة الجمهور لأنه «يربط في موضع ويحل في آخر، ويكفر بأشياء ثم ينتحلها». وهذه تهمة سيكررها ابن رشد لاحقا وهي غير دقيقة لأن الحديث عن تناقضات الغزالي هو مجرد تطور في منظومته. (٧)

بعد ملاحظاته على ما وصفه تناقضات الغزالي يعود ليمدحه كثيرا لأنه رأى أن الشك طريق اليقين حين يقول «من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والحيرة». ولا يتردد ابن طفيل في القول إن الغزالي هو «ممن سعد السعادة القصوى، ووصل تلك المواصل الشريفة المقدسة. لكن كتبه المضنون بها المشتملة على علم المكاشفة لم تصل إلينا». فابن طفيل متردد في نقد الغزالي خوفا من غضب سلطة الموحدين التي اتهمت آنذاك بأنها استلهمت مشروعها من مشروعه الإحيائي وقامت دولتها على فكره وحاربت دولة المرابطين بعد أن ارتدت الأخيرة عليه وأمرت بحرق كتبه خصوصا «إحياء علوم الدين». (٨)

قصة الفلسفة واكتساب المعرفة

على رغم غموض أفكار ابن طفيل في سياق تقييمه لآراء من سبقه من فلسفة وفلاسفة يعلن انحيازه إلى مشروع ابن سينا «إضافة ذلك إلى الآراء التي نبغت في زماننا هذا،

ولهج بها قوم من منتحلي الفلسفة، حتى استقام لنا الحق أولا بطريق البحث والنظر، ثم وجدنا منه الآن هذا الذوق اليسير بالمشاهدة». (٩)

بعد أن يوضح ابن طفيل رأيه بفلاسفة عصره ومن سبقه يبدأ بشرح منظومته بسياق روائي يرد على شخصيات ثلاث (حي وآسال وسلامان) استقاها من قصة ابن سينا القصيرة عن «حي بن يقظان».

تقوم فلسفة القصة على مجموعة نظريات مهمة أبرزها:

أولا، نظرية التولد الطبيعي. ينتج التولد عن تكافؤ القوى وتعادلها حين لا يحصل التغلب في العناصر. فالاعتدال هو أفضل الأشياء، والتوازن في العناصر (امتزاج الحار بالبارد والرطب باليابس في طينة من الأرض) على مر السنين يؤدي إلى الولادة لحظة حصول الانقسام في نقطة الضعف. بعدها تأتي الروح من الفيض الإلهي. فالروح «الذي هو من أمر الله تعالى، فياض أبدا على جميع الموجودات». الفيض إلى جانب تعادل القوى أو الفعل المتساوي يؤدي إلى التوازن. والتوازن يمنع الغلبة ويبطل إمكان تغلب أحد العناصر على قوة الآخر فيحصل ما يسميه تولد طبيعي من غير أم ولا أب. (١٠)

ثانيا، نظرية الاتصال بين عوالم الطبيعة وعالم الإنسان. فالتطور عنده هو حلقات متصلة النمو بين عناصر المعادن (التراب وغيره) وعالم النبات وعالم الحيوان وعالم الإنسان. فالاتصال هو الأساس وليس الانفصال وهو على مراتب من جمادات لا حياة لها، ونباتات، وحيوانات، وصولا إلى الإنسان. فهناك اتصال بين عالم الإنسان وعالم الحيوان. والاتصال يكشف حالات الشبه بين العالمين إضافة إلى حالات الافتراق. والتخيل عنده ليس شيئا «إلا إحضار صور المحسوسات بعد غيبتها». (١١)

ثالثا، الحركة والتطور والتحول. برأيه الحركة هي من أخص صفات الأجسام و«أن جميع ما على وجه الأرض لا يبقى على صورته». فكل شيء متغير لا يبقى على حاله. ويعود التحول إلى أن الأجسام مختلطة وهي مركبة من أشياء متضادة لذلك تؤول إلى الفساد باستثناء الذات الحقيقية فهي لا يمكن فسادها لأنها «ذاتا مفارقة بريئة عن المادة». وباستثناء الذات المفارقة للمادة كل المواد قابلة للاختلاف والتحول و «أن الحار منها يصير باردا، والبارد يصير حارا». (١٢)

رابعا، تقابل المعرفة أو مرايا الانعكاس. فمشاهدة ذات الحق تظهر وكأنها «صورة الشمس التي تظهر في مرآة» ثم «تظهر في مرآة قد انعكست إليها الصورة من مرآة أخرى

مقابلة للشمس». ثم «وكأنها صورة الشمس التي تنعكس من مرآة على مرآة» إلى أن ينتهي الأمر «إلى عالم الكون والفساد». وتظهر الذات وكأنها «صورة الشمس التي تظهر في ماء مترجرج، وقد انعكست إليها الصورة من آخر المرايا التي انتهى إليها الانعكاس على الترتيب المتقدم من المرآة الأولى التي قابلت الشمس بعينها». ولا يصل إلى هذه المرتبة من المشاهدة و «لا يعقله إلا الواصلون العارفون». فالصورة عند ابن طفيل «لا ثبات لها إلا بثبات المرآة، فإذا فسدت المرآة صح فساد الصورة واضمحلت هي». لذلك لا يمكن اجتماع الدنيا والآخرة في حال واحدة «إذ الدنيا والآخرة كضرتين، إن أرضيت أحدهما أسخطت الأخرى» لذلك انقسمت «الذوات المفارقة» للمادة إلى صنفين فإن كانت لجسم دائم لا يفسد «كانت هي دائمة الوجود» وإن كانت لجسم يؤول إلى الفساد كالحيوان والإنسان «فسدت هي واضمحلت وتلاشت». (١٣)

خامسا، كروية الأرض وحركة الكواكب. يتناقض ابن طفيل في هذه المسألة ويقدم مجموعة ملاحظات متعارضة مع بعضها لإثبات نظرية التولد من طريق تعادل القوى وتوازنها. فهو يقول إن «الشمس في ذاتها غير حارة ولا الأرض أيضا تسخن بالحركة لأنها ساكنة وعلى حالة واحدة في شروق الشمس عليها وفي وقت مغيبها عنها». وبما أن الشمس عنده «كروية الشكل، وأن الأرض كذلك» وأن الفلك على شكل الكرة، وحركة الشمس على شكل الكرة يرى أن الضوء يغطي «أعظم من نصفها» وأشد «ما يكون الضوء في وسطه» و«حينئذ تكون الحرارة في ذلك الموضع أشد ما يكون». وبسبب ذاك التوازن بين الحرارة والبرودة يحدث التولد الطبيعي. ويعارض ابن طفيل نفسه عند حديثه عن الحركة ودوران الكواكب إذ إنها «كلها منتظمة الحركات، جارية على نسق». وأن «الفلك يتحرك أبدا حركة لا نهاية لها ولا انقطاع». فالأشياء الكروية تتحرك عنده «كما تتحرك الأجسام السماوية». وحركتها تكون على ضربين فهي «متحركة بالاستدارة بعضها على مركز نفسها، وبعضها على مركز غيرها». والحركة عنده تنقسم إلى أعلى وإلى أسفل ولا يعوقها إلا مانع يمنع حركتها صعودا ونزولا وهي «تارة شيء واحد وتارة كثيرة لا نهاية لها». (١٤)

سادسا، تبعية الأدنى للأعلى. العالم المحسوس عنده تابع لا محالة للعالم الإلهي و«الكل مرتبط بعضه ببعض». كذلك تظهر عنده «سائر الأشياء الأرضية» فهي «جميعها شيء واحد في الحقيقة، وإن لحقتها الكثرة بوجه ما». فالأجسام «كلها شيء واحد: حيها وجمادها، متحركها وساكنها». إلا أن حقيقة كل واحد «مركبة من معنيين: أحدهما ما يقع

فيه الاشتراك منهما جميعا (...) والآخر ما تنفرد به حقيقة كل واحد منهما على الآخر (...)». كذلك سائر الأجسام من الجمادات والأحياء فإن «حقيقة وجود كل واحد منهما مركبة (...) أما واحد، وأما أكثر من واحد (...)». فالجسم «بما هو جسم، مركب على الحقيقة من معنيين (...) وأن أحدهما لا يستغني عن الآخر». وهي كلها (صور الأجسام) على اختلافها «لا تدرك بالحس، وإنما تدرك بضرب ما من النظر العقلي». (١٥)

وردت كل هذه المفاهيم الفلسفية الخطيرة عن تعادل القوى (تولد) وقوة استعداد الجسم (تطور) واختبار القوة (التجربة) والوحدة والانقسام (الحركة) ليقول في النهاية أن «الروح واحد في ذاته (...) وسائر الأعضاء كلها كالآلات» تصدر عنها الأوصاف الكثيرة والأفعال المختلفة. فالحركات عنده متفقة من جهة ومتضادة من جهة لكن «الاتفاق واحد والاختلاف متكثر». (١٦)

حتى يصل ابن طفيل إلى هذه النتيجة قام بتأليف قصة فلسفية استخدم فيها منطق الرواية واستعمل مفهوم المعرفة التجريبية التي تأتي من طريق الاكتساب وهو يتأتى بسبب الحاجة والتأمل. (١٧)

المعرفة التجريبية للوصول إلى الحقيقة

نجح أبن طفيل في تمرير منظومته الفكرية في إطار قصة عادية هناك ما يحاكيها في الأساطير اليونانية والرومانية والفارسية والهندية من روايات عن تربية الحيوان للإنسان.

تبدأ القصة بخبر «حي» وهو «أبن يقظان». تزوج والده سرا من أخت رجل مهم في «جزيرة عظيمة متسعة الأكناف» فحملت منه ووضعت طفلا فخافت أن يفتضح أمرها فوضعته في تابوت على ساحل البحر فقذفته الأمواج إلى جزيرة مقابلة (الوقواق)، وسمعت صراخه «ظبية» فقدت ولدها فذهبت إليه وأرضعته وربته. حصلت ألفة بين الطفل وأمه وكبر وسط الظباء وأخذ يقلد نغمات وأصوات الحيوانات والطيور ويحاكي صرخاتها في الاستئلاف والاستدعاء والاستدفاع.

بلغ «حي» السابعة من عمره وأخذ ينظر إلى الحيوانات ويقارن بين تكوينه واختلافه عنها «كان يفكر في ذلك ولا يدري ما سببه». وباكتشاف اختلافه عمد إلى ستر وسطه بأوراق الشجر واتخذ العصي سلاحا ليدافع عن نفسه. (١٨)

شاخت «الظبية» في هذا الوقت فبدأ «حي» يعتني بها ويطعمها إلى أن ماتت ففزع الشاب الصغير وأسف ولم يعرف سبب مصابها. شكل موت الأم، وهي ظبية في حال «حي» صدمة كبرى في حياة الشاب الصغير وأحدثت الهزة النفسية منعطفا في حياته. فموت الأم وضعه أمام مواجهة تحديات مختلفة منها الاعتماد على النفس واكتشاف الموت (فساد الجسد). ظن «حي» أن هناك عائقا أوقف أمه عن الحركة وفكر بإزالته لعلها تعود إلى الحياة فبدأ بتشريح جسمها ليعرف سبب العلة فتعرف، من خلال البحث عن سبب الموت، على أعضاء الجسد وتكوينه ووظائفه. وانتهت مهمته إلى فشل فأدرك أن الأفعال تتوقف ليس بسبب العوائق فقط بل نتيجة الموت.

إلى صدمة الموت اكتشف «حي» أن «كل عضو من الأعضاء أنما هو لفعل يختص به» وعرف أن الجسد كالآلة وبدأ يفكر بصاحب الجسد ومحركه وأن هناك شيئا كان في الجسد وخرج، فأخذ يفكر: ما هو؟ وغلبه الظن «أن كل واحد منها (آلات الجسد) أنما يحركه ويصرفه شيء هو مثل الشيء الذي كان يحرك أمه ويصرفها». (١٩)

بموت الأم حصل الانفكاك وبدأت رحلة «حي» المستقلة بحثا عن الحقيقة. وفي طريقه للبحث عن صانع الموجودات اتخذ لنفسه مكانا للسكن (موضع الإقامة) واكتشف النار ووظائفها (الطبخ والغذاء الطيب والأنس في الليل)، واكتشف أن الاحتراق بالنار يعود إلى «قوة استعداد الجسم الذي كان يلقيه للاحتراق». (٢٠)

استخدم ابن طفيل مهنته (طبيب) لشرح وجهة نظره الفلسفية من خلال تشريح الجسد وتوضيح وظائف الآلات في تحريك الحياة. فالفيلسوف استفاد من علومه الطبية للتعرف على عالم الإنسان ومجاله الطبيعي ونطاق قدرة عقله على التكيف وتصور الأشياء. فمن طريق التجربة والتأمل اكتسب «حي» في قصة ابن طفيل الفلسفية معرفة تفصيلية لوظائف الجسد واختلاف أفعال آلاته (العين، الأذن الأنف، اللسان، اللمس، الحركة، الكبد، القلب، الدماغ والأعصاب) وتوصل إلى فهم معنى الموت وخروج الروح من الجسد.

بلغ «حي» أحد وعشرين عاما وأخذت حياته تنتظم اعتمادا على نفسه فنجح في استخدام بقايا الحيوانات والأشياء والمواد. واهتدى إلى تعليم نفسه الحياكة والبناء وتخزين الطعام وتربية الخيل وركوبها واستعمالها لمطاردة سائر الأصناف الحيوانية. كذلك تعلم تحصين نفسه ضد المخاطر وإعداد سلاحه واستخدامه في حقول شتى.

في هذا الوقت كان وعي «حي» في تطور مستمر من خلال تصفح الأجسام فرأى لها أوصافا كثيرة وأفعالا مختلفة، فحكم على نفسه بالكثرة لتنوع وظائف الجسد، لكنه وجد أيضا أن الوظائف متصلة لا انفصال بينها، فهي بحكم الواحد. فالأعضاء تختلف باختلاف أفعالها، لكن الروح واحدة واختلفت لأنها انقسمت على أجسام كثيرة. فتوصل إلى تشبيه الروح بالماء، فهي تختلف باختلاف الأوعية وألوانها، فهي في حالتي تفرقها وجمعها شيء واحد. (٢١)

وتوصل نتيجة التجربة والملاحظة إلى اكتشاف التشابه والاختلاف بين عالم الحيوان وعالم النبات وعالم الإنسان. فأنواع الحيوان يحس ويتغذى ويتحرك. ويتفق الحيوان والنبات في الاغتذاء والنمو ويتفوق الحيوان بالحس والإدراك والتحرك. وبهذا التأمل وجد «أن جميعها شيء واحد في الحقيقة، وإن لحقتها الكثرة بوجه ما». وكان «بهذا الطريق يرى الوجود كله شيئا واحدا». (٢٢)

بعد اكتشاف الاختلاف والتشابه بدأ «حي» يفكر بالأفعال وهل هي ذاتية الحركة أو سارية إليها من غيرها؟ ولماذا الحجر يسقط والدخان يصعد؟ فهل الأمر يعود إلى طبيعة الجسم من حيث هو جسم أم لاختلاف أوصافه؟ فهل الثقل في الحجر هو المحرك إلى أسفل أو هناك دافع آخر؟ وهل الثقل والخفة هما من الجسم أو هما لمعنى زائد على الجسمية، وتوصل إلى أن «لكل واحد منهما معنى منفرد به عن الآخر زائد على جسميته». (٢٣)

بعدها انتقل «حي» إلى سؤال آخر يتعلق بالنفس وطبيعتها واختلاف النفس الحيوانية عن النفس النباتية عن الطبيعية. فالنفس هي معنى الجسمية ومعنى آخر على الجسمية. فالأجسام من جهة هي أجسام ومن جهة هي «ذوات صور تلزم عنها خواص». فالاختلاف إذا صدر عن صور خاصة هي زائدة عن معنى الصورة المشتركة. فالماء والنار والهواء والتراب «يستحيل بعضها إلى بعض، وأن لها شيئا واحدا تشترك فيه». فالحالات تتبدل لشيء واحد وصولا إلى المادة الأولى (الهيولى) وهي عارية عن الصورة جملة. (٢٤)

وهكذا انتقل «حي» إلى سؤال المعرفة فاكتشف بالتجربة أن المعرفة درجات أولها المحسوس الطبيعي (عالم الحس)، وثانيها تخوم العقلي (عالم النظر العقلي)، ثالثها عالم الأجسام السماوية (ما فوق الطبيعة)، ورابعها المشاهدة (الوصول إلى ذات الحق). ولاحظ «أن كل حادث لا بد له من محدث» فتساءل: من هو فاعل الصورة؟. (٢٥)

لا جدوى من التوفيق بين الشريعة والحكمة

وصل «حي» إلى سؤال (من هو فاعل الصورة؟) حين بلغ ٢٨ من عمره. فاكتشف أن كل الصور حادثة ولا بد لها من فاعل، ولا بد من استعداد الجسم لأن يصدر عنه الفعل، ولاحظ «أن الأفعال الصادرة عنها (الصور)، ليست في الحقيقة لها، وإنما هي لفاعل يفعل بها الأفعال المنسوبة إليها». وبالتالي فإن الأجسام فاسدة وكلها لها نهاية وليس من جسم غير متناه. (٢٦)

تنازعت «حي» بعد بلوغه سن ٢٨ عاما أسئلة الحيرة حين وصل إلى سؤال: هل العالم «شيء حدث بعد أن لم يكن، وخرج إلى الوجود بعد العدم؟ أو هو أمر كان موجودا فيما سلف، ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه؟». احتار «حي» في أجوبته وضاع بين الحدوث والزمان والعدم فازدادت أسئلته عن الوجود والخلاء فحصل التعارض في حججه وبات يترجح بين أحد الاعتقادين. فهناك استحالة «وجود ما لا نهاية له» وكذلك لا يخلو الوجود من الحوادث «فهو لا يمكن تقدمه عليها، وما لا يمكن أن يتقدم على الحوادث، فهو أيضا محدث». واستغرق «حي» في التفكير عدة سنوات «لا يفهم معنى تأخر العالم عن الزمان» فإذا كان العالم حادث «لا بد له من فاعل يخرجه إلى الوجود، و أن ذلك الفاعل لا يمكن أن يدرك بشيء من الحواس». فالحواس الخمس لا تدرك إلا الأجسام، لذلك «لا بد للعالم من فاعل ليس بجسم». (٢٧)

هكذا وصل «حي» إلى الاعتقاد بوجود صانع للعالم من طريق التجربة والحاجة والتأمل. فحاول بداية توحيد النظريتين عن قدم العالم وحدوثه فوجد أن الطريقين يوصلان إلى «وجود فاعل غير جسم». فالله محرك الأجسام (المادة والصورة) لا يدركه حس، وهو منزه عن صفات الأجسام، وهو علة جميع الموجودات، وهي معلومة له سواء كانت محدثة أو قديمة، و«لولا دوامه لم تدم، ولولا وجوده لم توجد، ولولا قدمه لم تكن قديمة»، فالعالم كله من معلول ومخلوق «لهذا الفاعل بغير زمان». (٢٨)

بلغت فترة الحيرة سبع سنوات وانتهت عندما بلغ «حي» ٣٥ عاما فوصل إلى معرفة معنى الفاعل المختار (الصانع) من طريق الاكتساب بعد أن تطور وعيه على درجات من الأدنى (المحسوس) إلى الأعلى (غير المحسوس)، متتبعا مسار التحول نحو الكمال والبهاء والقوة والفضيلة، وهي كلها «من فيض ذلك الفاعل المختار»، وهي كلها صادرة عنه، وهو منزه عن النقص وصفاته لأنه الموجود المحض «الواجب الوجود بذاته». وبوصول «حي» إلى المعرفة الإلهية أخذ يترك «العالم الأدنى المحسوس، وتعلق بالعالم الأرفع المعقول».

في هذه المحطة اكتشف «حي» معنى الموت والحياة وفسر سبب موت أمه (الظبية). فالفساد والاضمحلال هي من صفات الأجسام والصانع ليس بجسم بل هو «الموجود الرفيع الثابت الوجود الذي لا سبب لوجوده، وهو سبب لوجود جميع الأشياء». (٢٩)

بعد وصوله إلى هذه الدرجة من الوعي انتقل إلى المرحلة الأخيرة من تطور المعرفة وهي برأي ابن طفيل الوصول إلى حال المشاهدة، وهي تحصل لمن أقبل على معرفة الكمال فتحصل عنده «لذة لا نهاية لها (...) لاتصال مشاهدته لذلك الموجود الواجب الوجود». فكمال الذات ولذته «إنما هو بمشاهدة ذلك الموجود الواجب الوجود على الدوام». وهذا تحديدا ما يميز الإنسان عن الحيوان. فكل أنواع الحيوانات تسعى إلى تحصيل غذائها وغيره من المحسوسات حتى انقضاء مدتها. ترحل عن الدنيا ولا تعرف الموجود ولا تشتاق إليه. كذلك عالم النبات فأفعاله لا تتعدى الغذاء والتوليد بينما الإنسان يذهب بعيدا في المعرفة والبحث عن الحقيقة وسر الوجود. فالعارف والمعروف والمعرفة، برأي ابن طفيل، هي كالعالم والمعلوم والعلم وكلها لا تتباين في شيء لأن التباين من صفات الأجسام، بينما الشيء العارف هو «أمر رباني إلهي لا يستحيل ولا يلحقه الفساد، ولا يوصف بشيء». فكل الذوات تتلاشى «إلا ذات الواحد الحق الواجب الوجود». (٣٠)

من صفات الثبوت عند ابن طفيل التنزيه عن الصفات، لأن الصفات تعني الكثرة بينما الحقيقة «ذاته هي علمه بذاته، وعلمه بذاته هو ذاته»، والعلم «الذي علم به ذاته ليس معنى زائدا على ذاته: بل هو هو». (٣١)

وصل «حي» إلى هذا المستوى من العلم المعرفي بواسطة الرياضة الذهنية والبدنية (المجاهدة وترويض النفس) فقرر العزلة والانزواء مطرقا عن المحسوسات ومعرضا عن الموجودات، فقعد في مغارته يفكر، وكانت تمر عليه الأيام لا يتغذى فيها ولا يتحرك حتى غابت عنه كل الأشياء إلا ذاته وصار هباء منثورا ولم يبق «إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود». فذات الحق لا تتكثر بوجه من الوجوه وأن علمه بذاته هو ذاته بعينها. (٣٢)

وعلى رغم غيبوبة «حي» ووصوله إلى وحدة الذات يرفض ابن طفيل في وقت واحد مفهوم الكثرة وفكرة الاتحاد (الحلول الروحي) لذلك بقي «حي» في حال قلق يتردد إيمانه بين الواحد والتعدد. واستمر «حي» على وضعه إلى أن التقى مصادفة «آسال» وكان له ٥٠ من العمر. أحدث اللقاء صدمة نفسية في حياة «حي» تشبه تلك الصدمة التي أعقبت رحيل أمه. طرح موت أمه عليه أسئلة الحياة والموت وسر الوجود وصفات الصانع بينما

أثار فيه لقاء «آسال» الشوق إلى معرفة شبيهه الإنسان. فاللقاء أخرج «حي» من عزلته وكشف له علاقات مختلفة. فالإنسان يتخاطب باللغة لا بالإشارة والغريزة ويتكلم المعاني المفهومة وتحكمه الأنظمة.

أراد «حي» التعرف على عالم الإنسان بينما اعتزل «آسال» في الجزيرة هربا من المدينة وحاكمها «سلامان»، فهرب «آسال» من «حي» ظنا منه أنه من العباد بينما لاحقه «حي» لأنه يريد أن يعرف من هو؟

كان «حي» في تلك الفترة شديد الاستغراق في مقاماته ودهش حين سمع «آسال» يقرأ ويسبِّح ويصلي. فهو لا يعرف الكلام ولا القراءة والكتابة واشتدت رغبته إلى المعرفة عندما سمع «صوتا حسنا وحروفا منظمة»، لا تعرفها أصناف الحيوانات. وهكذا عاد «حي» إلى العالم المحسوس ورأى أن «يقيم مع آسال في عالم الحس حتى يقف على حقيقة شأنه». وشرع «آسال» يعلم «حي» الكلام بالإشارة وعمد «أن يعلمه الكلام والعلم والدين». وشرح «آسال» له معاني الشريعة ولم يرَ فيها ما يخالف «ما شاهده في مقامه الكريم». (٣٣)

آمن «حي» وصدق وشهد بالرسالة السماوية لكنه تعجب من مسألتين: الأولى التجسيم، والثانية إباحة المعاملات إلى جانب العبادات، فعزلة «حي» وعدم صلته بالناس واختلاف حاجاتهم وتنوع مطالبهم جعله يطرح تلك الأسئلة على «آسال» وأصر عليه أن ينقله إلى الجزيرة المأهولة حتى يتعرف على حياة الناس واجتماعهم وأساليب معاملاتهم.

انتقل «حي» مع «آسال» إلى الجزيرة المأهولة وحاول تعليم الناس أسرار «الحكمة» وعندما ترقى عن الظاهر قليلا بدأ الناس يقبضون منه ويبتعدون عنه فاكتشف أن مشروع إصلاحهم غير قابل للتطبيق «فيئس من إصلاحهم، وانقطع رجاؤه من صلاحهم لقلة قبولهم» ورأى أن حظ «أكثر الجمهور من الانتفاع بالشريعة إنما هو في حياتهم الدنيا». وقرر «حي» العودة إلى جزيرة الوقواق برفقة «آسال» وعبدا «الله بتلك الجزيرة حتى أتاهما اليقين». (٣٤)

خلاصة قصة ابن طفيل تشير إلى عدم قناعته بالجهود المبذولة للتوفيق بين الشريعة والحكمة، والإنسان يستطيع أن يتوصل إلى الإيمان من دون وسيط ومن طريق التجربة والممارسة. وبرأيه أن الجمهور يميل إلى الإيمان بالمتشابهات والتسليم لها، والإعراض عن البدع والأهواء، والاقتداء بالسلف الصالح، وبالتالي لا سبيل للحكمة إليه، فاقتنع

أن «كل حزب بما لديهم فرحون» وأن الناس على درجات من تطور المعرفة ويجب ترك الأمور على حالها لأن كل محاولة إصلاح أو توفيق بين الدين والفلسفة سيكون مصيرها الفشل. وخير الأمور عدم تأويل الظاهر بالباطن لأن ذاك يفسد الجمهور ويعطله عن الإيمان ويزرع الشك في نفسه ويزعزع قناعاته.

ستترك هذه الأفكار تأثيرها على آراء ابن رشد الحفيد الذي سيتهم الإمام الغزالي في كتابه «تهافت التهافت» بإفساد إيمان العامة لكثرة تأويلاته. إلا أن ابن رشد لم يقتنع بتجربة ابن طفيل ونصيحته بعدم جدوى التوفيق بين الشريعة والحكمة فأقحم نفسه في المسألة وفشل.

مراجع الفصل السادس وهوامشه

1 – مسكويه، الفوز الأصغر، ص 116.
2 – ابن طفيل، حي بن يقظان، ص 218 – 219.
3 – ابن طفيل، حي بن يقظان، ص 235.
4 – ابن طفيل، حي بن يقظان، ص 108 – 111.
5 – ابن طفيل، حي بن يقظان، ص 112.
6 – ابن طفيل، حي بن يقظان، ص 112 – 113.
7 – ابن طفيل، حي بن يقظان، ص 113.
8 – ابن طفيل، حي بن يقظان، ص 114 – 115.
9 – ابن طفيل، حي بن يقظان، ص 115.
10 – ابن طفيل، حي بن يقظان، ص123 – 124.
11 – ابن طفيل، حي بن يقظان، ص 173.
12 – ابن طفيل، حي بن يقظان، ص 151 – 186.
13 – ابن طفيل، حي بن يقظان، ص 214 – 215.
14 – ابن طفيل، حي بن يقظان، ص 119 – 197.
15 – ابن طفيل، حي بن يقظان، ص 161 – 216.
16 – ابن طفيل، حي بن يقظان، ص 148.
17 – كان لروايته تأثيرها البعيد على فضاءات العديد من القصص المشابهة التي صدرت لاحقا في عصر النهضة الأوروبية وخصوصا «روبنسون كروز» وبطلها «جمعة» في جزيرة العزلة (صدرت طبعتها الأولى 1719 من تأليف دانيال ديفو).
أثارت قصة «روبنسون كروز» مخيلة العديد من الاقتصاديين الأوروبيين في العصر الحديث فاستغلوا فكرة نجاح «جمعة» في العيش كشخص وحيد وباستقلال عن الآخر لتأسيس منظومات اقتصادية تتحدث عن إمكان الوصول إلى التقدم بجهود فردية.
أغضبت تلك المحاولات التي قام بها «الاقتصاديون البورجوازيون» كارل ماركس فاضطر في سياق الرد على هذه الفكرة إلى مناقشة قصة نجاح «روبنسون كروز» في الجزء الأول من كتابه «رأس المال» فأكد على الفارق بين شخص واحد مستقل بأموره وهو الساكن الوحيد في «جزيرة كروز» وبين أوروبا إذ إن الجميع في حال اعتماد متبادل. (ماركس، الطبعة العربية. ص 61 – 62).
18 – ابن طفيل، حي بن يقظان، ص 121 – 130.

19 – ابن طفيل، حي بن يقظان، ص 138 – 139.
20 – ابن طفيل، حي بن يقظان، ص 142.
21 – ابن طفيل، حي بن يقظان، ص149.
22 – ابن طفيل، حي بن يقظان، ص 152.
23 – ابن طفيل، حي بن يقظان، ص 154.
24 – ابن طفيل، حي بن يقظان، ص 158 – 160.
25 – ابن طفيل، حي بن يقظان، ص 164.
26 – ابن طفيل، حي بن يقظان، ص 164.
27 – ابن طفيل، حي بن يقظان، ص 171 – 172.
28 – ابن طفيل، حي بن يقظان، ص 174 – 175.
29 – ابن طفيل، حي بن يقظان، ص 177 – 178.
30 – ابن طفيل، حي بن يقظان، ص 182 – 192.
31 – ابن طفيل، حي بن يقظان، ص 202.
32 – ابن طفيل، حي بن يقظان، ص 204.
33 – ابن طفيل، حي بن يقظان، ص 222 – 227.
34 – ابن طفيل، حي بن يقظان، ص 231 – 234.

الفصل السابع

طلائع عصر الانوار في الاندلس

صعود ابن رشد

قبل رحيل ابن تومرت (المهدي) باربع سنوات ولد ابن رشد في قرطبة في العام ٥٢٠هـ (١١٢٦م) من أسرة عريقة في العلم. فجده (أبوالوليد بن رشد) كان قاضي القضاة في الأندلس وأمير الصلاة في المسجد الجامع في قرطبة، وهو من أئمة المذهب المالكي وله فتاوى مخطوطة لاتزال موجودة في مكتبة باريس. ووالده (أبوالقاسم أحمد) كان قاضي قرطبة. (١) فأسرة ابن رشد كانت من أعرق الأسر الأندلسية وأبعدها شأوا في الفقه والقضاء. (٢) وكانت ثقافته متنوعة تجمع اللغة والفقه والكلام. ودرس منذ صغره اللغة والأدب والفقه والأصول وعلم الكلام وروى الحديث عن والده. ودرس الشريعة على الطريقة الأشعرية وأتقن علم الكلام، ودرس الفقه على مذهب الإمام مالك (صاحب كتاب الموطأ) وأفتى على المذهب المالكي بطريقة علم الكلام الأشعرية، ودرس أيضا الطب والرياضيات والحكمة. (٣) آنذاك كانت الأشعرية منتشرة في شريحة صغيرة من فقهاء وعلماء وأئمة المذهب المالكي وجرت محاولات للجمع بين المذهبين الشافعي والمالكي على طريقة المتكلمة الأشعرية. إلى الأشعرية، كان المذهب الظاهري حاضرا في الأندلس بعد انتشاره عن طريق دعاة أبرزهم ابن حزم وغيره من علماء الظاهرية.

عاصر جد ابن رشد ووالده دولة الملثمين (المرابطين) وكانت أسرته من العائلات المعتبرة التي اعتمد عليها الولاة والأمراء في شئون الفتيا والقضاء، خصوصا في إمارة قرطبة. بينما برز في إمارة إشبيلية القاضي المالكي أبي بكر بن العربي (وهو غير ابن عربي الصوفي صاحب كتاب الفتوحات المكية). كان القاضي ابن العربي من أشهر علماء عصره في الأندلس، ويعدد ابن كثير في تاريخه صفاته في الفقه والعلم والزهد والتعبد و«سمع الحديث بعد اشتغاله في الفقه، وصحب الغزالي وأخذ عنه». (٤)

عُرف عن ابن العربي أنه أحد تلامذة الإمام الغزالي وتأثر بطريقته الأشعرية على مذهب الإمام الشافعي وحاول الجمع بين الفقه المالكي وطريقة الغزالي الأشعرية. إلا أنه وبحكم وجوده في الأندلس ابتعد عن أستاذه الغزالي نظرا إلى تأثره بأجواء سيادة المذهب المالكي وحضور الطريقة الظاهرية التي ترفض الأخذ بالتأويل، فقرر أخذ مسافة عن طريقة المتكلمة واتجه إلى شرح الترمذي وأخيرا قام باتهام أستاذه الإمام الغزالي بالأخذ برأي الفلاسفة ويُنقل عنه أنه قال عن أستاذه «دخل في أجوافهم فلم يخرج منها». (٥)

في هذا الجوّ من الاصطراع المذهبي والكلامي والسياسي عاش ابن رشد طفولته وتلقى علومه وشبّ في لحظة انتقالية تاريخية أخذت فيها دولة المرابطين تذبل وتتلاشى مقابل نشوء دولة الموحدين وصعودها. (٦)

عُرف عن أسرة ابن رشد اشتغالها في الحقلين الفكري والسياسي، ولعبت دورا محدودا في عهد أمراء الطوائف وقوي شأنها في الدولتين المرابطية والموحدية. وبسبب شهرة الأسرة بحث المؤرخون والنسابة في أصلها فتبيّن أنها من الأسر المتعربة وليست عربية أو بربرية الأصل. فاستغل المسألة بعض المستشرقين للإشارة إلى وجود أصول يهودية لابن رشد الحفيد (فيلسوف قرطبة) حين تم نفيه إلى قرية اليسانة اليهودية، وهو أمر غير دقيق.

كل ما يعرف عن أسرة ابن رشد أنها انتقلت من سرقسطة (شمال الأندلس) إلى قرطبة (الجنوب). وبسبب غموض الأصل القبلي (الهوية) وعدم انتساب الأسرة إلى أي قبيلة عربية في زمن كان يحرص فيه العلماء والفقهاء والقضاة على إظهار نسبهم بالإشارة إلى أصلهم العربي (قيسي، تميمي، أسدي، غساني، مضري، يمني، إيادي، أنصاري، تغلبي، قرشي، عدناني... إلخ) اضطر علماء النسب إلى التركيز على أعقاب ابن رشد الخمسة والبدء من الجد الأعلى وصولا إلى أولاد ابن رشد الحفيد في عهد الناصر الموحدي.

يبدأ النسب من الجد الأكبر (أحمد بن أحمد بن محمد بن عبدالله بن رشد)، ولا يعرف تاريخ مولده ولم يُذكر تاريخ وفاته ويرجح أنه توفي بعد سنة ٤٨٢ هجرية (١٠٨٩م).

ابن رشد الجد (أبوالوليد) هو محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن عبدالله. ويعتبر المؤسس الحقيقي للأسرة التي اشتهرت بالعلم والفقه والطب والفلسفة. ولد الجد سنة ٤٥٠ هجرية (١٠٥٨م) في قرطبة، ولم يترك الأندلس، لكنه سمع من الشيوخ الذين رحلوا إلى المشرق، اجتمع لديه الفقه والرأي وعُرف بشدة تمسكه برأي أهل السنة. فهو فقيه مالكي درس الطريقة الأشعرية – الكلامية ودافع عن مناهج الأشاعرة (الباقلاني، ابن فورك، الاسفراييني، والجويني، والباجي) وسماهم «أئمة خير وهدى ممن يجب بهم الاقتداء لأنهم قاموا بنصر الشريعة وأبطلوا شبه أهل الزيغ والضلالة، وأوضحوا المشكلات...». وحين أفتى أستاذه القاضي ابن حمدين بحرق كتاب الإمام الغزالي (إحياء علوم الدين) لم يشترك بحملة التحريض التي شجع عليها بعض العلماء والفقهاء والقضاة من المذهب المالكي. (٧)

اختار ابن رشد الجد اعتزال الفتنة حين انقسمت الأندلس على الفتوى فوقف مثلا علماء المرية كالبرجي (توفي ٥٠٩ هجرية) وابن الفصيح (توفي ٥٠٧ هجرية) وابن ورد (توفي ٥٤٠ هجرية) ضد فتوى الحرق، إلا أن أمير المرابطين علي بن يوسف بن تاشفين أيّد الفتوى وأمر بحرق كتاب الإحياء على الباب الغربي في جامع قرطبة سنة ٥٠٣ هجرية (١١٠٩م) واستمر الحرق في معظم المدن إلى سنة ٥٠٨ هجرية (توفي الإمام الغزالي سنة ٥٠٥ هجرية).

تولى ابن رشد الجد قضاء القضاة في قرطبة سنة ٥١١ هجرية (وعمره ٦١ سنة) واستمر في منصبه أربع سنوات إلى أن حصلت هبّة شعبية في قرطبة ضد المرابطين ونهبت مراكزهم ودورهم سنة ٥١٥ هجرية (١١٢١م) في عهد أميرهم علي بن يوسف، فأرسل الأمير من مراكش قوة عسكرية مؤلفة من صنهاجة وزناته والمصامدة إلى الأندلس وحاصرت قرطبة محاولة اقتحامها. وحقنا للدماء سعى الفقهاء والعلماء والقضاة للمصالحة وكلفوا قاضي المدينة ابن رشد الجد بالمهمة فتوجه إلى القوات المرابطة حول قرطبة ودافع عن موقف أهل المدينة وطالب بالصفح عنهم، وانتهت المفاوضات بالاتفاق على تعويض ما نُهب للمرابطين والعفو عن أهل المدينة.

بعد نجاح ابن رشد الجد في مهمة المفاوضة استقال من منصبه بعد هدوء الهبة للتفرغ للتأليف والكتابة فوافق الأمير على طلبه. واضطر ابن رشد الجد إلى السفر إلى مراكش في سنة ٥١٩ هجرية (١١٢٥م) بعد أن ازدادت مخاطر الفرنجة على الأندلس ورفع شكواه إلى الأمير المرابطي ضد المعاهدين واتصالهم بملك اراغون بن رذمير وتعاونهم معه ضد ثغور المسلمين. واقترح عليه إجلاء المعاهدين من الأندلس وطالبه بعزل أمير جيش المرابطين أبي الطاهر تميم وتعيين من هو أحزم وأقدر منه، ففعل وعزله وأمر بإجلاء المعاهدين من مناطق المسلمين في الأندلس.

آنذاك اشتدت حركة محمد بن تومرت الملقب بالمهدي (الموحدون) في بلاد المغرب فاقترح عليه ابن رشد الجد في سنة ٥٢٠ هجرية بناء سور حول مراكش التي بناها والد علي يوسف بن تاشفين سنة ٤٦٢ هجرية لحماية المدينة من الهجمات ففعل الأمير علي بن يوسف، واستغرق تشييد السور ثمانية أشهر وبكلفة ٧٠ ألف دينار من الذهب. وتوفي ابن رشد الجد بعد عودته إلى قرطبة سنة ٥٢٠ هجرية (١١٢٦م) ودُفن هناك. وتصادف رحيله مع مولد حفيده (ابن رشد) في السنة نفسها وقبل شهور من وفاته.

ابن رشد (الوالد). وُلد أحمد بن أبي الوليد محمد بن أحمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن عبدالله بن رشد في قرطبة سنة ٤٨٧ هجرية (١٠٩٤م)، وتربى في بيت والده ولم يغادر الأندلس ونال علومه من شيوخ قرطبة وعلماء وفقهاء الأندلس الوافدين إلى المدينة. تقرب والد ابن رشد من المرابطين وتولى قضاء قرطبة في سنة ٥٣٢ هجرية (١١٣٧م) ثم أعفي من منصبه بسبب ليونته في التعامل مع حوادث شغب حصلت في المدينة في وقت بدأت دولة المرابطين تتراجع لمصلحة نمو شوكة حركة الموحدين في المغرب.

حين انقرضت دولة المرابطين سنة ٥٤٢ هجرية (١١٤٧م) كان ابن رشد الحفيد في فترة شبابه يدرس ويتعلم على شيوخ قرطبة والأندلس بإشراف والده وعناية ابن بشكوال. وتوفي والد ابن رشد في سنة ٥٦٣ هجرية (١١٦٧م) ودُفن في قرطبة في وقت اتصل ابنه ابن رشد (الحفيد) بالدولة الجديدة (الموحدون) وكلفه أميرها بتولي قضاء إشبيلية ثم نقله إلى قرطبة وتولى منصب قاضي القضاة في سنة ٥٦٦هـ (١١٧٠م) وهو الموقع الذي سبق وأخذه والده وجده.

تم تكليف ابن رشد بالمهمة بعد عودة أمير الموحدين عبدالمؤمن من غزواته في شمال إفريقيا سنة ٥٤٧ هجرية (١١٥٢م)، وتصادف مع اتساع رقعة دولة الموحدين وتوافد القادة لمبايعة عبدالمؤمن إذ توجه إليه «كبراء العرب من أهل إفريقية طائعين فوصلهم ورجعّهم إلى قومهم». (٨)

كان ابن رشد شابا بلغ الـ ٢٧ سنة من عمره، حين ظهرت شهرته آنذاك كطبيب من الأطباء، ومن تلامذة أبي جعفر هارون الذي أخذ عنه الطب. وجعله اتصاله بأبناء زهر (من مشاهير زُهر) محط إعجاب وتقدير خصوصا عندما برع في الطب وكتب في حقوله، فابن زهر كان من أعلام الطب في زمانه.

إلى اتصاله بالطبيب ابن زهر اتصل ابن رشد بالفيلسوف ابن طفيل، وهو ثاني ثلاثة ظهروا في القرن السادس الهجري في حقل الفلسفة بعد ابن باجه وقبل ابن رشد. ولعب ابن طفيل دوره في التأثير على قاضي قرطبة وكان له الفضل في تقديمه وتعريفه على أبن أمير الموحدين عبدالمؤمن الذي سيخلف والده لاحقا، وسيكلفه بتنظيم شئون الإمارة ويعتبر ابن طفيل أبرز أساتذة ابن رشد في الفلسفة، إضافة إلى أساتذته كوالده القاضي، وابن بشكوال، وأبي مروان بن مسرة، وأبي جعفر بن هارون، وابن زهر.

بعد موت عبدالمؤمن واعتلاء ابنه يوسف (أبو يعقوب) أخذ نجم الفيلسوف القاضي ابن رشد (الحفيد) يسطع في دوائر الدولة وحقل الفلسفة. ويعود الفضل في الأمر إلى الفيلسوف ابن طفيل الذي أحب ابن رشد وعطف عليه وأعجب بذكائه واطلاعه ومعرفته بالفقه وعلوم التفسير والتأويل، فعزم على تقديمه للخليفة الثاني يوسف عبدالمؤمن بعد أن طلب منه القيام بتلخيص كتب أرسطو وتفسيرها بسبب كثرة الترجمات وتعارضها. ونصح ابن طفيل امير الموحدين الثاني تكليف ابن رشد بالمهمة فهو ما يزال شابا في الـ٣٩ من عمره ويتمتع بقدرات ذهنية وتأويلية تسمح له بإنجاز هذه المهمة الصعبة.

بعد فترة احتاج أمير الموحدين إلى تنظيم دولته فتذكر ابن رشد واستدعاه وطلب منه تولي القضاء في قرطبة، وفي الآن يقوم بالمهمة التي اعتذر عنها ابن طفيل وهي تلخيص كتب أرسطو وشرح فلسفته. وهكذا عينه امير الموحدين في سنة ٥٦٤ هجرية (١١٦٩م) قاضيا لقرطبة مع تكليف رسمي بالاشتغال على الفلسفة اليونانية. ومنذ تلك اللحظة غاص في حقل الفلسفة، وكان قد بلغ الرابعة والأربعين من عمره. وفي عهده عرفت الأندلس ثورة ثقافية فقهية وفلسفية رفعت البلاد إلى القمة وبعدها بدأ السقوط وأخذت الأنوار بالخفوت.

الرجل الأول في بلاط الأمير

مضى على تكليف ابن رشد بالمهمة حوالي ثلاث سنوات ولم تظهر عليه حتى الآن علامات اشتغاله بالفلسفة. فشهرته الأساسية كانت في الطب (جراح) والقضاء، وأنه صديق ابن طفيل صاحب القصة الفلسفية «حي بن يقظان» التي وضع فيها تصوراته التوفيقية بين الشريعة والحكمة وحاجة الإنسان إليها كغذاء للروح والعقل.

واجه ابن رشد صعوبات كثيرة في تلخيص أرسطو وشرحه، أولاها عدم معرفته اللغة اليونانية (الإغريقية) فاضطر إلى استخدام تضلعه بالفقه والتفسير للتحقق من الترجمات ومقارنتها لضبط الصحيح من الخطأ. واعتمد في ذلك أسلوب مقاربة النصوص وترجيح نص على آخر وتقوية نص وتضعيف آخر وهو الأسلوب الذي أسسه علماء الحديث في جمع سيرة الرسول (صلى الله عليه وسلم) وأحاديثه.

استفاد ابن رشد كثيرا من مهنته قاضٍ في قرطبة وإشبيلية ومن علومه القرآنية والطبية ودروسه السابقة في تعلم طرق المتكلمة في المناظرة والمحاججة لتنظيم أفكار

فلاسفة اليونان وترتيب مقالاتهم. كذلك استفاد من صلات صاحبه ابن طفيل بأمير الموحدين الذي كان يرعى العلم ويحب الفلسفة الأمر الذي أتاح له التفرغ لمهنته (القضاء) ومهمته (شرح فلسفة أرسطو).

بعد العام ٥٦٤ هجرية (١١٦٩م) بدأت شهرة ابن رشد تنتقل من حقل الطب إلى حقل الفلسفة فقام خلال فترة عمله كقاض في إشبيلية في تلخيص كتاب «الحيوان» لأرسطو. بعدها احتاجه أمير الموحدين لتولي القضاء في قرطبة ليأخذ مكان والده فانتقل في العام ٥٦٦ هجرية (١١٧١ م) إلى مسقط رأس أسرته وأجداده وتولى قضاء قرطبة لمدة عشر سنوات شرح خلالها كتاب «مابعد الطبيعة» لأرسطو وغيره من المصنفات اليونانية. (٩)

تدافعت في الفترة المذكورة الحوادث في المغرب والمشرق ولاحظ المؤرخ ابن الاثير تلك العلاقة بين المنطقتين حين كان الفرنجة يردون على خسائرهم في المشرق بهجمات مضادة في المغرب لإرباك دولة الموحدين ومنعها من إرسال تعزيزات تدعم قوات نور الدين محمود في بلاد الشام.

ويؤرخ ابن خلدون معارك ابن عبدالمؤمن ضد الفرنجة في الأندلس من سنة ٥٦٤ إلى سنة ٥٦٧ هجرية وهي السنوات التي دخل فيها صلاح الدين الأيوبي مصر وأخذ يعيد تنظيم أمورها ويرتب أوضاعها تمهيدا «لإعلان نهاية دولة الفاطميين وعودة مصر إلى مظلة الخلافة العباسية» وهو أمر تحقق في سنة ٥٦٧ هجرية (١١٧٢م).

بعودة مصر إلى الخلافة العباسية توحدت بلاد الكنانة مع الشام في دولة نور الدين التابعة للمركز في بغداد، وفي الآن ازدادت هجمات الفرنجة في الأندلس الأمر الذي دفع يوسف بن عبدالمؤمن إلى تركيز جهوده لوقف الهجمات والتصدي للغزوات التي كانت تربكه. وسجل ابن عبدالمؤمن انتصارات عسكرية ضد حملات الفرنجة في الأندلس التي استمرت خمس سنوات ونجح فيها الموحدون في كسر شوكتهم وضم مرسية وبلنسيه إلى دولتهم في العام ٥٦٧ هجرية أعقبها قيام ابن عبدالمؤمن بهجوم معاكس وصل إلى مدينة رندة ومحاصرة طليطلة من الشرق، لكنه تراجع عن اقتحامها بسبب صعوبات التموين والإمداد فعاد إلى إشبيليه في سنة ٥٦٨ هجرية (١١٧٣م) بعد أن اطمأنّ إلى أوضاع دولته وعجز الفرنجة عن مواصلة مهاجمته. واستغل فترة الهدوء وبدأ بتحصين القلاع وترتيب أمور الدولة لمواجهة ما يحضره الفرنجة من هجمات في المستقبل.

في وقت كان عبدالمؤمن يعزز القلاع والحصون في الأندلس، حصلت انتفاضة في قفصه فاضطر إلى العودة إلى مراكش واستبقى ابن رشد في مركز القضاء في قرطبة، واستمر إلى جانب وظيفته في إخراج أفكار أرسطو وغيره من بطون الترجمات العربية المتعددة والمتناقضة.

آنذاك حصل تطور مهم في المشرق وهو وفاة نور الدين محمود زنكي في سنة ٥٦٩ هجرية (١١٧٤م) بعد خلافات على الاستراتيجية العسكرية مع صلاح الدين الأيوبي أثرت نسبيا على المواجهة مع ممالك الإفرنج. وبرحيل نور الدين حصلت مناوشات بين صلاح الدين ورجال دولة قائده السابق تطورت في أحيان كثيرة إلى معارك حامية للسيطرة على دمشق وحلب. واضطر صلاح الدين إلى خوض حربين في الآن: واحدة ضد أولاد نور الدين وإخوته في حلب والجزيرة (أعالي الفرات)، وأخرى ضد المواقع الإفرنجية فأغار على مخافرهم الأمامية في حوران والكرك واسترد قلعة شقيف (جنوب لبنان) وحاصر بيروت على الساحل. واستمر التجاذب العسكري في المشرق على جبهتين داخلية مع ورثة الدولة الزنكية وخارجية مع ممالك الفرنجة وهو أمر عطل على صلاح الدين تنظيم هجومه الكبير إلى فترة قصيرة نظرا إلى صعوبات تتعلق بترتيب وضع مصر وتحصينها معطوفة على صعوبات بحرية (بناء أسطول) وفنية وحاجته الملحة إلى قوات بشرية لتعزيز قوته.

لم يختلف وضع المغرب عن المشرق إذ واجه عبدالمؤمن بدوره صعوبات داخلية أثرت على قدراته التنظيمية حين كان في أَمَسّ الحاجة إليها لوقف التمدد الإفرنجي في الأندلس.

انتهى ابن عبدالمؤمن (أبويعقوب) من تطويق انتفاضة قفصه في العام ٥٧٧ هجرية (١١٨١م) وما كاد يستقر وضعه الداخلي حتى جاءت الأخبار من الأندلس حاملة معها معلومات عن حشود للرد على الغزوات الافرنجية التي قام بها أمير الموحدين في إشبيلية وإنزاله بهم هزيمة بحرية كبيرة.

أمام هذه التحولات اضطر امير الموحدين إلى معاودة الجهاد فاستنفر الهمم لصد الغارات على قرطبة ومالقة ورندة وغرناطة. وترافق التصادم العسكري مع إعادة تنظيم ولايات الأندلس وتوزيع حواضرها. فعقد لواء إشبيلية لابنه أبي إسحق، ولواء قرطبة لابنه أبي يحي، ولواء غرناطة لابنه أبي زيد، ولواء مرسية لأبنه أبي عبدالله. واستدعى ابن رشد إلى مراكش وجعله طبيبه الخاص واستبقاه على وظيفته في قرطبة، وتعزز موقعه وبات الرجل الثاني في بلاط الدولة بعد ابن طفيل.

بعد توزيع الألوية والمواقع وتثبيت مكانة ابن رشد اتجه أمير الموحدين (أبويعقوب) في سنة ٥٧٩ هجرية (١١٨٣م) على رأس حشود ضخمة إلى ما وراء أشبيله فوصل حصن غامق وحصلت مواجهة عنيفة انتصر فيها الموحدون وسقط الأمير شهيدا «يقال من سهم أصابه في حومة القتال». (١٠)

بمقتل الأمير الموحدي الثاني تولى ابنه يعقوب الامارة في سنة ٥٨٠ هجرية (١١٨٤م) فأعاد تنظيم القوات وشن هجمات مضادة بمساعدة شقيقه أمير قرطبة (أبويحي) وأنزل بالفرنجة خسائر فادحة و«مضى إلى مراكش فقطع المناكر وبسط العدل وباشر الأحكام» كما يذكر ابن خلدون. (١١)

توفي ابن طفيل في السنة التالية (٥٨١ هجرية) فارتفعت مكانة ابن رشد وبات الرجل الأول في بلاط الموحدين فانفرد بصلاته الخاصة مع أمير الموحدين الثالث، الذي لقب بالمنصور، فكرمه واعتنى به ووفر له سبل المعاش لاستكمال مهمته (شرح أرسطو وتلخيصه) واستبقاه على وظيفته (الطبيب القاضي) ومستشاره القانوني.

إلى إبقاء ابن رشد في مقامه وحظوته، بدأ المنصور يقدمه على كبار شيوخ دولة الموحدين. فالقاضي كان طبيب والده الخاص وأحد كبار المقربين من جده الأمير المؤسس وهو أمر جعل من ابن رشد الرجل الأول في البلاط بعد رحيل الفيلسوف ابن طفيل.

الأمير المنصور والناصر صلاح الدين

يُعتبر الأمير المنصور (أبويوسف يعقوب بن يوسف بن عبدالمؤمن) من الشخصيات الغريبة الأطوار، إذ اتصف بخصال حميدة، فهو إلى صلابته وعزمه على جهاد الإفرنج كان مزاجه العقائدي كثير التقلب. ويصفه المؤرخ ابن الأثير الذي عاصر فترته بأنه حسن السيرة و«كان يتظاهر بمذهب الظاهرية، وأعرض عن مذهب مالك، فعظم أمر الظاهرية في أيامه. وكان بالمغرب منهم خلق كثير يقال لهم الحزمية منسوبون إلى ابن محمد بن حزم، رئيس الظاهرية، إلا أنهم مغمورون بالمالكية. ففي أيامه ظهروا وانتشروا، ثم في آخر أيامه استقضى الشافعية على بعض البلاد ومال إليهم». (١٢) وكرر ابن كثير، الذي أرخ للفترة نفسها بعد قرنين، سيرته بشكل مشابه فهو كثير الجهاد و«يؤم الناس في الصلوات الخمس» وكان «قريبا إلى المرأة والضعيف» وحسن السيرة وصحيح السريرة و«كان مالكي المذهب، ثم صار ظاهريا حزميا، ثم مال إلى مذهب الشافعي، واستقضى في بعض بلاده منهم قضاة». (١٣)

بسبب تقلبه المذهبي بين المالكية والظاهرية والشافعية كان الأمير يطيح بأعوانه وشيوخه وقضاته ويستبدلهم ثم يعيدهم ثم يبعدهم الأمر الذي زعزع قواعد الدولة وأضعف مكانتها في عهود من خلفه. مع ذلك اتصف المنصور إلى المزاج المتقلب والشك بأعوانه، بالأمانة والورع وشدة البأس مع الخصوم وكثرة جهاده ضد الفرنجة.

أهم سمات عهد المنصور أنه عاصر فترة صلاح الدين في المشرق العربي وعايش أخبار الفتوحات الكبرى التي سجلها الأيوبيون ضد ممالك الإفرنجة في سنة ٥٨٣ هجرية (١١٨٧م). ففي تلك السنة قام صلاح الدين بمحاصرة الكرك والإغارة على عكا وفتح طبرية، وهزم الفرنجة في معركة حطين، ثم عاد وفتح عكا ويافا وتبنين وصيدا وجبيل وبيروت، وحاصر صور وفتح عسقلان وما يحيط بها من حصون وقلاع، وتوجه إلى القدس وفتحها وشدد الحصار على صور وصفد وفتح حصن هونين وإعاد تطويق صور في وقت بدأت أوروبا تستعد لتوجيه الحملة الثالثة وهي الأعنف في تاريخ الحروب الصليبية.

كانت نقطة ضعف صلاح الدين القوات البحرية وعجزه عن وقف الإمدادات من البحر التي كانت ترسلها الممالك الأوروبية لتغذية بقايا مواقع الإفرنج في مدينة صور التي شكلت ثغرة عسكرية في خطوطه الدفاعية وكادت أن تقلب التوازن الذي أحدثه في معاركه الأولى.

حاول صلاح الدين سد الثغرات العسكرية خصوصا البحرية بتعزيز أسطوله فوجّه نداءات إلى مختلف الأمراء المسلمين غربا وشرقا لإرسال الإمدادات وحشد الطاقات لوقف الموجات المتدفقة من أوروبا. وحاول الناصر صلاح الدين تشكيل جبهة دفاعية تقوم على عقد شبكة من التحالفات الإسلامية تستظل الخلافة العباسية في بغداد. وكانت الثغرة الأساسية ضعف القوات البحرية لذلك ركز انتباهه على كسب أمراء المغرب والأندلس، أصحاب الخبرة والباع الطويل في الحروب البحرية. كذلك حاول الاستفادة من أساطيلهم لقطع الطريق على إمدادات أوروبا لبقايا الإفرنج من طريق البحر ما أدى إلى نجاحهم في منع مدينة صور من السقوط ثم توسيع الثغرة نحو عكا وبدء تنظيم هجوم معاكس ضد قوات صلاح الدين التي باتت في موقع حرج عسكريا في سنة ٥٨٥ هجرية (١١٨٩ م).

وصلت استغاثات صلاح الدين إلى الأمير المنصور (يعقوب بن يوسف) في ظرف غير مناسب. فالمنصور كان في حال صراع مع الفرنجة في الأندلس، وهو أمر رصده ابن الأثير

في تاريخه ورصد تلك العلاقة بين اشتداد حروب الفرنجة في المشرق وزيادة الغارات على الحواضر المسلمة في الأندلس. فالتحالف الأوروبي آنذاك أدرك، كما أدرك صلاح الدين، نقاط ضعف جيوش المسلمين (البحر) كذلك التقط احتمال التعاون العسكري بين الطرفين (المشرقي والمغربي) فلجأ إلى إلهاء جيوش أمير دولة الموحدين في الأندلس برا وبحرا حتى لا يرسل التعزيزات لتدعيم مواقع صلاح الدين في المشرق.

استمر حصار عكا مدة سنتين تقريبا (٥٨٥ و٥٨٧ هجرية) وصلت خلالها مساعدات كثيرة وساهم الأسطول المصري (الأيوبي) في صد الكثير من الهجمات البحرية إلا أنه عجز عن تطوير الدفاع إلى هجوم مضاد فقرر صلاح الدين إرسال مندوب من قبله للاتصال بالأمير المنصور في مراكش طالبا منه إرسال تعزيزات بحرية لوقف الموجات الأوروبية وعزلها عن الساحل.

يصف ابن خلدون (توفي ٨٠٨ هجرية) تلك اللحظات في تاريخه ويذكر أن مبعوث صلاح الدين وصل سنة ٥٨٥ هجرية وطلب إعانته لمنازلة عكا وصور وطرابلس و«وصل إلى المغرب، ووجد المنصور بالأندلس فانتظره بفاس إلى حين وصوله، فلقيه وأدى إليه الرسالة فاعتذر له عن الأسطول وانصرف». ويردف صاحب «تاريخ العبر» خبره برواية يبدو أنه يشك بصحتها تقول «ويقال إنه جهز له بعد ذلك ماية وثمانين أسطولا» ومنع الفرنجة من سواحل الشام. (١٤)

اختلف المؤرخون على تحديد سبب واضح لتردد الأمير المنصور في إرسال النجدة وتمحورت التأويلات على مسألة شخصية تقول إن المنصور انزعج من رسالة الناصر صلاح الدين لأنه لم يخاطبه بلقب «أمير المؤمنين».

يفترض أن العامل المذكور ليس أساسيا ويرجح أن يكون السبب الرئيسي تعرض قوات المنصور إلى هجمات عنيفة لمنعه من إرسال التعزيزات إلى المشرق وهذا ما تؤكده أخبار كتب التاريخ. ففي الوقت الذي كانت قوات الفرنجة تحاصر عكا وتستعد لاقتحامها كانت الحملات في الأندلس تزداد شراسة لقطع الاتصالات ومنع التواصل بين الجبهتين. وبلغ الأمير المنصور أن الفرنجة تغلبت على قاعدة شُلّب وأوقعت بعساكر إشبيليه الكثير من الخسائر واحتلت العديد من حصونها فاستنفر «الناس للجهاد وخرج سنة ستة وثمانين إلى قصر مصمودة (...) وخفّ إلى حصن طُرّش فافتتحه ورجع إلى إشبيليه، ثم رجع إلى منازلة شُلب سنة سبع وثمانين فافتتحه». (١٥) خلال الفترة التي كان الفرنجة يحاصرون عكا (٥٨٥-٥٨٧ هجرية) كان الأمير المنصور في صراع آخر مع الفرنجة في

الأندلس. وهو أمر منعه من نجدة صلاح الدين ثم عاد وراجع سياسته فأرسل تعزيزات بحرية بعد فوات الأوان إذ سقطت عكا واضطر صلاح الدين إلى توقيع معاهدة صلح مع قائد حملة الفرنجة الثالثة ريكاردوس قلب الأسد.

لم يمضِ كثير من الوقت حتى توفي الناصر صلاح الدين في سنة ٥٨٩ هجرية (١١٩٣م) بينما كان أمير الموحدين يستكمل استعدادته لمواجهات كبرى خارجية وداخلية، تمثلت في اضطراب علاقاته مع أخيه أمير قرطبة (أبويحي) وصديق ابن رشد بعد أن كتب العهد لابنه الناصر بخلافته في العام ٥٨٧ هجرية. كذلك اضطراب جبهته العسكرية على خطوط التماس مع الفرنجة وازدياد الضغوط على قواته بعد نشوء نوع من التحالف بين الإمارات والممالك الإفرنجية في الأندلس.

حصلت في تلك الفترة الحساسة الكثير من التقلبات منها اضطراب علاقة الأمير مع ابن رشد الذي كان مايزال الرجل المقدم على غيره من شيوخ وقضاة إلى شهرته كشارح لفلسفة أرسطو. وفي وقت كان المؤرخ ابن الأثير يوثق أخبار المرحلة ويلاحق رجال عصره لتدوين المعلومات من الأندلس إلى بلاد الشام والهند كان ابن رشد ينشغل في تنقية الترجمات العربية لكتابات أرسطو وأفلاطون وغيرهما ويعيد تنظيمها في كتب ومحفوظات عديدة ويساجل في أمور قدم العالم وحدوثه والسبب والمسبب والعلة والمعلول والصورة والمادة والوجود الأول والعدم وغيرها من القضايا الذهنية المجردة. فابن الأثير كان يعيش زمانه في عهد صلاح الدين بينما كان ابن رشد يحلق خارج الزمان والمكان في فترة كانت قوات الفرنجة تدق أبواب قرطبة (مسقط رأس أسرته) وكان هو ما يزال يتولى فيها وظيفة القضاء تحت إشراف أميرها أبويحي شقيق أمير الموحدين المنصور.

الأمير المنصور والصراع على ولاية العهد

أمضى ابن رشد في وظيفته (قاضي قرطبة) أكثر من ٢٧ سنة واصل خلالها تصنيف كتابات أرسطو وغيره من فلاسفة اليونان، ويقال إنه جمع ورتب نحو ٧٠ مصنفا اشتملت على الفلسفة والفلك والطبيعة والطب وعلوم النفس والأخلاق والفقه والأصول والكلام واللغة والأدب. واشتغل على مصادر عربية وترجمات عن اليونانية أبرزها مصنفات أرسطو، وابن سينا، والغزالي، ونيقولاوس، وابن الصائغ (ابن باجه)، والفارابي، وجالينوس، والمجسطي، والاسكندر الأفروديسي، وأفلاطون، وأفلوطين.

اشتهر ابن رشد حتى العام ٥٨٧ هجرية (١١٩١م) كشارح لأرسطو وناقلا للفلسفة اليونانية وكانت غالبية كتبه تصنيفات لأفكار غيره. فمؤلفاته قليلة باستثناء كتابه عن الطب وعمله الفقهي المهم عن القضاء الإسلامي ومذاهبه وبعض المقالات والدراسات الفلسفية التي لم تضف أي شيء نوعي على أعمال الفلاسفة المسلمين السابقين أو الذين عاصروه مثل ابن طفيل. فابن رشد في فلسفته تقليدي ونظري الاتجاه وليس عمليا أو مجددا. فهو يميل إلى الأوائل ولا يحبذ كثيرا اتجاهات التأويل والتفسير التي لجأ إليها المتكلمة في ردهم على المعتزلة أو في نقاشاتهم وسجالاتهم مع الرازي (الطبيب الفيلسوف) أو الفارابي وابن سينا.

مال ابن رشد على خلاف أستاذه ابن طفيل، إلى التوفيق بين الشريعة والحكمة وأكد على عدم تعارض الفلسفة مع القرآن، فهو كان يؤمن بوحدة الحقيقة وأنها يمكن أن تأتي من طرق مختلفة وهي في جوهرها غير متناقضة ولا تختلف إلا في الألفاظ والمفردات.

لم يحدث ابن رشد ثورة انقلابية في التفكير أو في منهج البحث كتلك التي أحدثها الإمام الأشعري في انقلابه على فرق المعتزلة أو تلك التي أحدثها الإمام الغزالي في سجاله مع الفلاسفة المسلمين ومحاججته للعقل اليوناني بأسانيد عقلية وقرآنية. لذلك يرجح أن يكون خلافه مع الأمير المنصور بدأ لأمور تتعلق بشئون سياسية أكثر مما تتعلق بأمور فلسفية. فابن رشد في النهاية هو ابن دولة الموحدين وصنيعتهم في وقت كانت الدولة في عز قوتها وتماسكها ولا تهاب المعارضات الداخلية ولا تخاف من أراء أو نظريات.

هذا لا يعني أنه لم تحصل خلافات فكرية مع الأمير وشيوخ الدولة. فالمنصور، كما ذكرنا، كان كثير التقلب في مزاجه المذهبي فهو انتقل من المالكية (مذهب ابن رشد) إلى الظاهرية (مذهب ابن حزم) إلى الشافعية (مذهب الغزالي) وكان في كل خطوة انتقالية يستبدل القضاة ويغير الشيوخ باستثناء ابن رشد إذ استبقاه يمارس وظيفته ومهمته في مدينة قرطبة في وقت كان شقيق المنصور (أبويحيى) أميرها.

يرجح أن المنصور شك بتصرفات ابن رشد بسبب اتصالاته بشقيقه أمير قرطبة وانحيازه إليه في لحظة كان يعيد ترتيب شئون دولته فقدم ابنه الناصر على شقيقه وكتب له ولاية العهد من بعده.

كان ذلك في ٥٨٧ هجرية وهو عام ازدادت فيه الضغوط الإفرنجية على الجبهة الأمامية وحصلت اضطرابات داخلية عطلت إمكانات حشد القوات واستنفار الناس للجهاد ضد الحملات القادمة من أوروبا.

بعد كتابة العهد لابنه الناصر عاد المنصور إلى مراكش لتنظيم أموره فثبت صاحب إفريقيا (أبوزيد) في موقعه إلى جانب «مشيخة العرب من هلال وسليم» في سنة ٥٨٨ هجرية (١١٩٢م) كما يذكر ابن خلدون. إلا أنه واجه مشكلة مع ابن غانية حين أخذ يثير الشغب ويعيث فسادا في شمال إفريقيا فعزم على محاربته في سنة ٥٨٩ هجرية (١١٩٣م) واندفع بقواته فوصل إلى مكناسة. وجاءت إلى هناك الأخبار من الأندلس وأفادت أن الفرنجة حشدوا قواتهم للزحف على حواضر المسلمين. كان ذلك في سنة ٥٩٠ هجرية (١١٩٤م) فأوقف هجومه على ابن غانية وتوجه إلى الأندلس فوصل قرطبة سنة٥٩١ هجرية (١١٩٥م) وانضم إليه شقيقه أمير المدينة. وزحف إليه الفرنجة بقيادة أمراء ثلاثة على رأسهم ملك قشتالة الفونس التاسع. وقام المنصور بتجميع قواته في الارك وحصلت معركة فاصلة ضد التحالف الإفرنجي (ابن اذفونش، وابن الرنك، ولببوج) وانتصر المسلمون وكانت الهزيمة المشهورة التي قتل فيها أكثر من ٣٠ ألفا وأسر ٥ آلاف من قوات الفرنجة حسب رواية ابن خلدون الذي كتب عن المعركة بعد أكثر من قرنين.

تشبه معركة الارك (٥٩١ هجرية) في الأندلس موقعة حطين (٥٨٣ هجرية) بقيادة صلاح الدين في المشرق فهي كانت قاسية ولم تكن حاسمة ولم توقف تدفق موجات الغزو من أوروبا، لكنها أحدثت إرباكا في خطط الفرنجة وأجلت سقوط قرطبة أكثر من ٤٠ سنة.

عندما وصلت أخبار الانتصار في موقعة الارك إلى المشرق ارتفعت معنويات المسلمين التي هبطت بوفاة صلاح الدين في ٥٨٩ هجرية ودخول أولاده مع عمهم العادل في نزاعات على السلطة أعطت فرصة للفرنجة في إعادة تنظيم قواتهم وتحسين شروط حربهم المضادة.

يصف ابن الأثير الذي عاصر الحوادث وراقبها في المشرق معارك المسلمين في الأندلس بحماس شديد ويقول إن الجيشين التقيا في مكان يعرف بـ «مرج الحديد» وكانت الدائرة أولا على المسلمين ثم انقلبت على الفرنج وانهزموا. ويبالغ ابن الأثير في تقدير خسائر الفرنجة فيذكر أن عدد قتلاهم بلغ ١٤٦ آلفا وأسراهم ١٣ ألفا. وقتل من المسلمين ٢٠ ألفا. وغنم المسلمون من الخيام ١٤٣ ألف خيمة ومن الخيل ٤٦ ألفا ومن البغال ١٠٠ ألف ومن الحمير ١٠٠ ألف، ومن السلاح ٧٠ ألفا. ويكرر ابن كثير (توفي ٧٧٤ هجرية) معلومات ابن الأثير عن نتائج المعركة ويضيف أن السلطان قسم هذه الغنائم على الوجه الشرعي «ثم طلبت الفرنج من السلطان الأمان، فهادنهم على وضع

الحرب خمس سنين». وأهم ما يقوله عن الموضوع هو تحليله لأسباب قبول المنصور طلب الأمان والمصالحة لمدة ٥ سنوات وهو تحليل ينسجم إلى حد كبير مع ما آل إليه مصير ابن رشد. (١٦) ويذكر ابن كثير في تاريخه ظهور رجل يقال له علي بن اسحق التوزي في بلاد إفريقيا مستغلا انشغال الأمير في قتال الفرنجة في الأندلس مدة ثلاث سنين فأحدث أمورا فظيعة في غيبته و«عاث في الأرض فسادا، وقتل خلقا كثيرا، وتملك بلاداً». (١٧)

جاءت الهدنة لتلبي حاجات الطرفين. فالمنصور اضطر إلى قبول المصالحة في أوج انتصاراته ليوقف التمرد في شمال إفريقيا، وطلبت الفرنجة الهدنة لتنظيم أمورها والتفرغ من جديد للمواجهات في المشرق. والهدنة التي عقدها صلاح الدين مع فرنجة بلاد الشام تنتهي مدتها في سنة ٥٩٣ هجرية (١١٩٧م) وكان من المتوقع عودة المعارك بعد انتهاء فترة مفعولها. وهذا ما حدث إذ استؤنفت الحرب بين الملك العادل (شقيق صلاح الدين) والفرنجة حين حاول التحالف الإفرنجي إعادة احتلال مدينة القدس التي سبق وحررها صلاح الدين قبل عشر سنوات.

وافق الأمير المنصور على عقد صلح مؤقت في وقت كانت الغلبة لقواته ونجاحه في افتتاح الحصون والمدن وكسر الإفرنج في معارك حصلت قرب طليطلة ومجريط ومزق جموع صاحب برشلونة ابن اذفونش (الفونس التاسع)؛ لأنه كان بحاجة إلى هدنة لترتيب أوضاع الدولة.

المحنة سياسية وليست فلسفية

عاد الأمير المنصور إلى إشبيلية في العام ٥٩٣ هجرية (١١٩٧م) وفي تلك السنة وقعت محنة ابن رشد. وفي هذا الأمر وجهات نظر كثيرة عن أسبابها ودوافعها تتوزع بين أمور شخصية ومسائل سياسية وقضايا فكرية وهي على مجموعها ليست كافية لفهم ما حصل، وأيضا هناك مبالغات وإضافات لتبرير ما حصل وتفسيره.

أساس تضخيم «المحنة» يعود إلى بعض المستشرقين وجماعة «الرشديين» في أوروبا الذين قاموا بتحويل الحادث إلى مشهد أسطوري يتجانس مع نزعة محاكم التفتيش التي سادت في بعض المناطق الأوروبية بينما هي في حقيقتها مأساة جاءت في سياق عرضي لا قيمة تاريخية لها. فالمحنة مثلا لا نجد في تاريخ ابن الأثير أي ذكر لها كذلك في

تاريخ ابن كثير. وباستثناء الإشارة السريعة التي جاء عليها ابن خلدون لا تذكر «المحنة» كحادث يستحق التسجيل.

استمرت المأساة حوالي السنة (تحديدا تسعة أشهر) بعدها رضي المنصور عن ابن رشد وإعاده إلى مكانته الأولى بعد وساطة قام بها بعض أقرباء وأنصار قاضي قرطبة. ولو كانت الخلافات جوهرية تتعلق بشئون اعتقادية وفلسفية لكان من الصعب على الأمير أن يعيد النظر بموقفه.

هناك تحليلات تقول إن المنصور اضطر إلى مسايرة «الاتجاهات الأصولية» في الدولة والشارع لكسب تأييد الشعب في معركته الفاصلة مع تحالف الإفرنج في الأندلس. وهذا غير دقيق لأن محنة ابن رشد حصلت بعد معركة الارك وليس قبلها. لو حصلت المأساة قبل المعركة يمكن قبول التفسير المذكور، لكنها حصلت بعدها في وقت كان الأمير في أعلى درجات قوته وليس بحاجة إلى توظيف ابن رشد في معركته الداخلية لكسب الجماهير ورضى الناس لمقاتلة الفرنجة. فالمنصور كان يسيطر على الموقف بدليل أنه أفرج عنه وسائر الجماعة التي اعتقلت معه.

ترد إشارة إلى المحنة في تاريخ ابن خلدون وتقتصر على فقرة صغيرة، وهي على قلة سطورها مليئة بالدلالات والمعاني من ناحية تصويب توقيت المحنة فهو يذكر «وقفل إلى إشبيلية سنة ثلاثة وتسعين (عودة المنصور من شمال إفريقيا) فرفع إليه في القاضي أبي الوليد بن رشد مقالات نسب فيها إلى المرض في دينه وعقله. وربما ألف بعضها في خطه فحبس. ثم أطلق، وأشخص إلى الحضرة وبها كانت وفاته». (١٨)

يؤكد توقيت ابن خلدون على أن مأساة ابن رشد وقعت بعد معركة الارك لكنه يشير إلى وجود مشكلة مرضية «في دينه وعقله» ويشك في صحة نسبتها إليه، بل هي دسيسة من أصحاب السعايات.

إلا أن المسألة ليست بسيطة إلى هذا الحد ولابد من إعادة تركيب عناصر المحنة لنضعها ضمن ظروفها التاريخية وشروطها السياسية. فما هي تلك الظروف والشروط التي ذكرها المتابعون لحياة ابن رشد وأعماله؟

تتشعب الأسباب التي يأتي عليها المهتمون بتلك المحنة إلى عناصر شخصية وسياسية وعقائدية وظرفية. ونبدأ بالشخصية وهي تتركز على نقطتين: وصفه المنصور بملك «البربر» الأمر الذي اعتبره محاولة تعييره بأصله (قبائل المصامدة في جبال المغرب)

وعندما استدعاه لسؤاله أنكر ابن رشد واعتذر عن الخطأ وقال إنه ناتج عن التصحيف (النسخ) فهو وصفه ملك «البرين» فسمع الخليفة منه وسامحه. والنقطة الثانية هي عدم احترامه لألقاب المنصور من نوع «خليفة المسلمين» أو «أمير المؤمنين» وكان يكتفي بمخاطبته «يا أخي» من دون ألقاب، الأمر الذي كان يحرج المنصور أمام شيوخه وأنصاره.

تتركز التحليلات السياسية على عناصر كثيرة مثل تطور الصراع مع الفرنجة وانشغال الأمير بحربهم وصعوبة استمرار القتال ضد ملك قشتالة من دون حشد الشارع تحت راية الجهاد، ومسألة حصول خلافات شخصية مع بعض الشيوخ والفقهاء بسبب تقريب المنصور ابن رشد في مجلسه وإعجابه بشخصه وعلومه، الأمر الذي زاد من الغيرة والحسد، إضافة إلى نشوء نوع من المودة الخاصة بين ابن رشد وشقيق المنصور (والي قرطبة) تعززت بصلات دائمة واتصالات تناولت طبيعة الحكم وولاية العهد في المستقبل، ويقال إن أبي يحيى كان على نزاع مع شقيقه الأمير على رغم مشاركته في عمليات الجهاد والحروب ضد الفرنجة.

وتتجه التحليلات العقائدية إلى حصر المسألة في إطار ايديولوجي ونمو تيار فقهي مضاد للفلسفة في الأندلس عمد إلى إثارة مشاعر الامير الدينية في مسائل مختلفة منها إنكار ابن رشد وجود «قوم عاد» الذين ضربتهم الريح الصفراء وأهلكتهم، وقوله في أحد مقالاته إن كوكب الزهرة «أحد الآلهة» الأمر الذي اعتبر عودة إلى الصنمية.

عموما، تعتبر تلك العناصر والعوامل مجتمعة مسئولة عن محنة القاضي ابن رشد، إذ نقم عليه المنصور واستجوبه في مجلسه فقهاء إشبيلية وقضاتها وقرر على أثره نفيه إلى قرية اليسانة في الأندلس. وأرفق النفي إصدار منشور يحرم الفلسفة ثم كتب إلى البلاد يطلب إلى الناس ترك هذه الترهات باستثناء الطب والحساب والمواقيت والهندسة. وطالت المحنة الكثير من الشيوخ والفقهاء والقضاة أبرزهم العالم أبوجعفر الذهبي.

قفل الامير عائدا إلى مراكش ثم عفا عن ابن رشد في سنة ٥٩٤ هجرية (١١٩٨م) واستقدمه إليه وأعاده إلى سالف عزه. وعاش فيلسوف الأندلس في مراكش مكسور الخاطر (٧٥ سنة)، وتوفي في العام ٥٩٥ هجرية (عام وفاة المنصور أيضا) تاركا مكتبة كبيرة معظمها مصنفات لأفكار غيره وبعضها من تأليفه، وهي الأهم في نتاجاته.

يبقى السؤال الحائر ما هي الأسباب الفعلية التي أشعلت مأساة ابن رشد ولماذا غضب المنصور عليه بسرعة ورضي عنه بسرعة وأعاده مكرما إلى بلاطه ومكانته الأولى؟

لاشك في أن في الأمر سلسلة ألغاز، إلا أنه يمكن فهمها وربطها بشخصية المنصور المتقلبة واختلاف مزاجه العقائدي والمذهبي. فالمنصور مال في أيامه الأخيرة إلى الشافعية وصادف آنذاك صدور كتاب ابن رشد في الرد على الإمام الغزالي بعنوان «تهافت التهافت» ويطعن فيه بشخصية الغزالي وينعته بالرجل الشرير الجاهل ويتهمه بالانتقائية واجتزاء النصوص وغيرها من الصفات غير اللائقة. وأردف شتمه للغزالي بهجوم على الأشاعرة عموما وطعنه بهم، كذلك هاجم الكثير من الفقهاء، وحاول إظهار انحراف الفلاسفة كالفارابي وابن سينا عن مذهب أرسطو. وانتقد الفارابي لمحاولته الجمع بين رأي الحكيمين (أرسطو وأفلاطون) وأظهر تعارض أرسطو مع فكرة الفيض. ثم اتهم ابن سينا والفارابي بإدخال أفكارهما على أرسطو وخلط مذهبه وتغييره ومزجه بعناصر غير أصيلة. ولم يكتف بالدفاع عن المشائية والرد على المتكلمين والغزالي في مسألتي الابطال والتقريب، بل سخر من الفارابي وانتقد ابن سينا والمعتزلة ودانهم على نقل معارك الخاصة إلى العامة، الأمر الذي زاد من كثرة الكفر وقلة الإيمان.

بسبب توسيع ابن رشد دائرة خصومه في آخر كتبه (كان تجاوز الـ٧٠ سنة من عمره) وسع دائرة الأعداء فأثار ضده أنصار المعتزلة إلى تيار الفلسفة (الفارابي وابن سينا) علاوة عن المتكلمة والأشاعرة وتحديدا الإمام الغزالي. فالهجوم العام طال الشافعية (تيار النخبة في المغرب والأندلس) والمالكية إلى الظاهرية وكل من له مصلحة في إثارة نقمة المنصور عليه. لذلك شبه ابن خلدون محنته بمرض أصابه في دينه وعقله.

إلى كتاب «تهافت التهافت» وما أثاره من سجالات، هناك اتصالاته بشقيق المنصور أمير قرطبة (أبويحيى)، إذ نشأت الصلة خلال تولي ابن رشد وظيفة قاضي قضاة الإمارة. واعتبر أمير دولة الموحدين أن القاضي تجاوز صلاحياته بتدخله في شئون العائلة الداخلية.

زاد الطين بلة قيام حركة تمرد في شمال إفريقيا بتحريض من داعية استغل فترة وجود المنصور في الأندلس فأخذ يستقطب الناس بذرائع شذت عن قواعد الدين. وهو أمر يفسر غضب أمير الموحدين على تيارات البدع وإصداره المنشور وتحريمه التعاطي بشئون الفلسفة، فالمنشور أصلا هو رد على انتفاضة الداعية علي بن إسحق التوزي وليس ردا على أفكار ابن رشد الفلسفية. فالقاضي اهتمّ بشئون الفلسفة بناء على طلب الأمير ورغبته في تلخيص وشرح أرسطو بعد أن تعددت الترجمات وتناقضت. وكانت كتب الفيلسوف منتشرة ومتداولة بتشجيع من الدولة وإشراف منها. ولم تحصل الغضبة

إلا بعد أن رد ابن رشد على كتاب الغزالي «تهافت الفلاسفة» وانتقاده لمناهج الأئمة والفقهاء والعلماء واستخدامه الألفاظ المسيئة بحقهم إلى جانب تناوله طرق الفلاسفة وأفكار المعتزلة بالنقد واللوم.

طالت المأساة، كما ذكرنا، عشرات الشيوخ والقضاة وكان فيلسوف الأندلس الضحية الأبرز، إلا أنها لم تستمر طويلا لأن غضبة المنصور كانت أصلا سياسية وتستهدف أعداء الدولة في المغرب الذين تستروا بالبدع واستغلوا الأهواء لأغراض أخرى. ولكن هناك تحليلات أخرى تربط أزمة ابن رشد بشرحه لكتاب أفلاطون (الجمهورية) الذي وردت فيه إشارات سياسية سلبية ضد العهد، ما أثار نقمة الأمير عليه.

مراجع الفصل السابع وهوامشه

1 – عبدالرحمن مرحبا، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 720.
2 – ماجد فخري، «تاريخ الفلسفة الاسلامية»، ص371.
3 – البيرنصري نادر، مقدمة عن مؤلفات ابن رشد، ص4 – 15.
4 – ابن كثير، البداية والنهاية، المجلد 11/12، ص 247.
5 – ابن كثير، البداية والنهاية، المجلد 12.
6 – ابن قيم الجوزية، مقدمة زاد المعاد.
7 – ماجد فخري، دراسات في الفكر العربي، ص 205
8 – ابن خلدون، تاريخ العبر، ص279.
9 – نصري نادر، مقدمة كتاب فصل المقال لابن رشد.
10 – ابن خلدون، تاريخ العبر، ص 286.
11 – ابن خلدون، تاريخ العبر، ص 286.
12 – ابن الاثير، الكامل، المجلد 12، ص 146.
13 – ابن كثير، البداية والنهاية، المجلد 13، ص 25.
14 – ابن خلدون، تاريخ العبر، المجلد 6، ص 291.
15 – ابن خلدون، تاريخ العبر، المجلد 6، ص290.
16 – ابن كثير، البداية والنهاية، المجلد 13، ص 14 – 15.
17 – ابن كثير، البداية والنهاية، المجلد 13، ص 15.
18 – ابن خلدون، تاريخ العبر، المجلد 6، ص 290.

الابداع الرشدي في الحقل الفقهي

القاضي التائه بين الشريعة والحكمة

لم يكتب ابن رشد في السياسة، وحرص على حصر نشاطه في مهنته (طبيب وقاضي شرع) إضافة إلى المهمة التي كلفه بها أمير دولة الموحدين وهي شرح أفكار أرسطو وتوضيح ملابساتها. على رغم ذلك لم يفلت من تهم سياسية أدين بها خلال امتحانه في مجلس الأمير المنصور قبل نكبته.

الكتاب السياسي الوحيد الذي اشتغل عليه فيلسوف الأندلس كان «الجمهورية» لأفلاطون، بينما تركزت جهوده الفلسفية الأخرى على شرح أرسطو. والسبب الذي دفعه إلى مراجعة أفلاطون هو عدم حصوله على كتاب أرسطو في السياسة لعدم توافر نسخة منه بالعربية في الأندلس فاستعاض عنه بكتاب أفلاطون المعروف جدا في الأوساط الإسلامية خصوصا في الحلقات الضيقة التي تتعاطى شئون الفلسفة.

اعتمد ابن رشد على ترجمات مختلفة لكتاب «الجمهورية» واستند على تعليقات وشروحات الفارابي في كتابيه «المدينة الفاضلة» و «السياسة المدنية» وآراء ابن باجه الأندلسي عن «المدينة الكاملة». وتجنب قاضي قرطبة الخوض في تفاصيل «جمهورية» أفلاطون وانتقى بعض المقالات منه وتحاشى الأخرى بذريعة أنها تتعاطى السياسة في جانبيها الخطابي والجدلي، وتركز انتباهه على الجانب البرهاني (العقلي) من فكر أفلاطون.

إلى إهماله بعض الفصول بذريعة أنها بعيدة عن حقل العلم النظري، حاول الرد بمخالفة آراء أفلاطون المتطرفة تاركا السياسة العامة لأهلها لأنه يرى في السياسة مجرد أفكار تتعلق بالعلم العملي (العامة)، وهو من المشتغلين في العلم النظري. فالعلوم النظرية بنظره أرقى من العملية. فالأولى من شئون الخاصة (العلماء والحكماء) بينما تستهوي الأخيرة العامة. ولم يشفع تهرب ابن رشد من الخوض في السياسة من دفع ثمن اشتغاله على هذا الكتاب.

يرجح محمد عابد الجابري أن «تلخيص السياسة» المعروف أيضا بـ «جوامع السياسة» كان من بين العوامل التي أدت إلى معاقبته. ويرى شروح الجمهورية هي الأخيرة في أعماله وأصدرها في سنة ٥٩٠ هجرية (١١٩٤م) قبل فترة وجيزة من نكبته. (١) بينما يرجح مترجم الكتاب عن الإنكليزية (حسن مجيد العبيدي) أنه أصدره قبل فترة طويلة من نكبته بتكليف من والد الأمير المنصور ولا علاقة لنكبته بموضوع الكتاب. إلا أنه

يوافق الجابري على خطورة مواضعيه السياسية ويرجح أن تكون لنكبته صلة به لكنها صلة بعيدة وليست قريبة في اعتبار أن الكتاب انتشر في سنة ٥٧٢ هجرية (١١٧٦م). والإشارة الوحيدة المباشرة التي تدل على ظرفه السياسي وردت في فقرة يتيمة تذكر بخجل أوضاع زمانه في عهد دولة الموحدين.

يذكر مترجم الكتاب في مقدمته الطويلة أن ابن رشد جعل من أفلاطون «غطاء يتخفى تحته في تفسيره لصيرورة وحركة التاريخ الإسلامي سياسيا واجتماعيا واقتصاديا، ولأسباب تبدل الوضع السياسي وظهور الثورات في هذه المدن الإسلامية». وجاءت أفكاره الفلسفية «في فلسفة التاريخ» لتعين ابن خلدون لاحقا في كتابة مقدمته التي ورد فيها كلامه «عن الأطوار في تبدل الدول أو قيامها وانهيارها» خصوصا في إشاراته عن دولة المرابطين ومراحل من دولة الموحدين. (٢)

ماذا يقول ابن رشد عن الكتاب والسياسة؟ يعتبر أن غاية العلم السياسي «هو العمل أو الفعل فحسب، مع أن أقسامه المتفرعة عنه يختلف أحدها عن الآخر بالترتيب وفي درجة مناقشته لهذا الفعل». ويشير إلى أن «الإنسان بطبعه يحتاج إلى معونة الآخرين في اكتساب فضائله، ولهذا صح القول: إن الإنسان كائن مدني بالطبع». وهذا يشترك فيه «الإنسان مع الحيوانات إلى حد ما، مثل الحصول على الطعام واللباس والمأوى». وتتم عملية الحصول على الحاجات بطرق مختلفة وأنه «لمن المستحيل على الإنسان بمفرده أن يوفر كل متطلبات عيشه». (٣)

لذلك لابد من الاجتماع إذ يعضد كل واحد الآخر من أجل «بلوغ الكمال أقصاه، فيعضد الأكمل منهم الأنقص لبلوغ كماله الخاص به، والأنقص كمالا يتبع الأكمل كوسيلة لتهيئة كماله». ولهذا ستكون المدينة (الدولة) فاضلة «بسبب القوة النظرية التأملية التي تتحكم في باقي القوى الأخرى». وبرأيه أن أفلاطون أكد في جمهوريته على أن «طبقة الفلاسفة هي الطبقة الحاكمة» لأنها بالضبط تمارس العقلية التأملية (النظرية). فالعدالة في مدينة ابن رشد تقوم «على خضوع كل جزء من أجزاء النفس للعقل» فعلى الحكماء كما يشير أفلاطون الأخذ على عاتقهم «سياسة المدن وإدارتها». وطرق التعليم في مدينة ابن رشد تقوم على نمطين: الأول الإقناع وهو للجمهور من طريق الأقاويل الخطابية والشعرية، والثاني تعلم العلوم النظرية التأملية وهو للخواص. أما الأمم التي هي غير فاضلة في دساتيرها فلا توجد طريقة لتعليمها سوى «إكراههم على الأخذ بالفضيلة عن طريق الحرب». (٤)

يرفض ابن رشد حصر الفضائل الفكرية التأملية في شعب من الشعوب حتى لو كانت بعض الشعوب أكثر استعدادا لتقبل الحكمة من غيرها. كذلك فضيلة الشجاعة فهو يميل إلى القول إن مختلف الأمم تشترك في هذه الفضائل وعليها التعاون والتبادل «فيما بينها وبصورة خاصة في الإقليمين المعتدلين الخامس والرابع». (٥)

وينتقد ابن رشد أقاويل المتكلمين الذين «يصرحون بأن الله فاعل الخير والشر، وهو حاصل قولهم بالقدر» ويرد عليهم بالقول إن «الله هو الخير المطلق ولا يفعل الشر في أي وقت»، ويستنتج بأن «الخير والشر ليس لهما طبيعة محددة بذاتها، وإنما هو خير أو شر بالقرار». (٦)

يظهر هنا مدى تأثر قاضي قرطبة برأي أفلاطون في نظرية الخير والشر. فالآلهة عند فيلسوف اليونان الخير المطلق وهي لا تقوم بالحروب. وبسبب نظرية الخير المطلق مقابل الشر المطلق حدد أفلاطون موقفه من الشعر خصوصا إلياذة هوميروس. ففي جمهوريته يمنع بعض أنواع من الشعر كذلك يحرم تداول النصوص الشعرية التي تتحدث عن «حروب الآلهة» التي رواها هوميروس شعرا في إلياذته. فالآلهة عند أفلاطون لا يصدر عنها سوى الخير. ويحاكي ابن رشد موقف أفلاطون من الشعر حين يطالب بمنع بعض أنواع من الشعر العربي الذي يدعو للرذيلة وغيرها. ويقلده أيضا في قوله بمعادلة الخير والشر. فالشر هو من فعل إبليس أو الشيطان لذلك يحذر من تداول بعض الشعر بسبب تأثيره السلبي على سلوك الصبيان وتربيتهم. ثم يكرر رده على علماء الكلام في نظرتهم إلى الشريعة وقولهم «بأن إرادة الله مطلقة غير مقيدة، وأنه كل يوم في شأن، وبالتالي فإن القول عن شيء أنه حسن أو قبيح أمر افتراضي، وأكثر من ذلك، أنه لا توجد لدى الإنسان غاية إلا عن طريق الفرض». (٧)

على هذه القاعدة يطالب ابن رشد في مدينته (دولته) أن تحذف الأشعار والقصائد «التي تحذو حذو عادات العرب في وصف هذه الأشياء ومحاكاة الأشياء المشابهة لها». ويقصد بالأشياء تلك التي وصفها أفلاطون في جمهوريته مثل أن يفعل الرجال الأتقياء «أفعال النساء اللواتي يصرخن أثناء الوضع» أو «النساء المنغمسات في العويل والنواح والرثاء». فالرجال الأتقياء يجب أن يكونوا للحكم وحتى يكونوا مؤهلين للقيام بهذه المهمة لابد لهم من الاتصاف بخصال الشجاعة والابتعاد عن الدناءة والرذائل وعدم السماح لهم «بمحاكاة الخدم أو العبيد، أو محاكاة السكارى والمدمنين».

كذلك يجب أن يبتعدوا عن أعمال الصنّاع والحرفيين «مثل الدباغين أو الإسكافيين أو الخزافين أو ما يماثلهم». ويطالب ألا يسمح للشعراء في مدينته بمحاكاة الأشياء الدنيئة «كما هو شأن القصائد العربية التي وجودها في هذه المدينة غير ضروري» ويسمح لهم «بوصف فضائل النساء وتعففهن». ويكرر موقف صاحب الجمهورية من الألحان وصناعة الموسيقى ومنع استخدام بعض الآلات مثل «الدّف». كذلك يتبنى معظم أقوال أفلاطون في الرياضة والتدريب وصولا إلى تحديد الأطعمة والأشربة وأنواع الأكل لأن الإفراط في «الطعام والشراب والموسيقى، وكذلك التفريط فيها، إذا ما حدث في المدينة، فإنه سيولد الحاجة إلى القضاء والطب». ففي مدينة ابن رشد (جمهورية أفلاطون) لا حاجة «لهاتين الصناعتين، الطب والقضاء» وأنه لا يوجد طبيب أو قاض بأي شكل من الأشكال، لأنه إذا «تم تحديد نوع الطعام وكميته وفق غايات مرسومة» فإن إعضاء المدينة (الدولة) لن يحتاجوا إلى الكثير من الأدوية «التي استعملت قديما وتستعمل في زماننا». ويكرر الطبيب والقاضي ابن رشد كلام الفيلسوف ابن باجه الذي ذهب إلى تبني المثاليات نفسها في مدينته الكاملة استنادا إلى كتابات أفلاطون وما قاله الفارابي في (المدينة الفاضلة). (٨)

يفلسف ابن رشد موقفه من المدينة الكاملة (الفاضلة) بالقول: «والسبب هو أنه إذا ما اختفت الغاية القصوى لأي شيء موجود، فإنه لا يوجد تعارض بين وجوده وعدمه». ويتطرف في موقفه إلى حد أنه يخير ابن مدينته (دولته) في حال عجزه على «أداء العمل الذي يتقن» فمن الأحسن له الموت لأن الموت «سيكون أفضل له من أن يعيش» ويعطي مثال سقراط على قوله إذ «فضل الموت على الحياة عندما وجد أنه من المحال أن يعيش حياته المعتادة». ويتوقف ابن رشد عند هذه النقطة ويفكر فيها إسلاميا. فالدين يحرّم قتل النفس، لذلك يعيد النظر بالمسألة ولا يتساهل في الأمر. وبعد المراجعة يصل إلى قناعة أنه لابد من وجود طبيب يساعد على معالجة المرضى «لأنه سيوصف العلاجات النافعة ويميز العلل المستديمة من غيرها». كذلك يراجع موضوع القضاء من موقع إسلامي. فالقاضي «مطلوب أيضا ليهتم بتقويم من هو ذو طبع شرير ولا يقبل الانصلاح» وشرطه ألا يكون القاضي خالط الشر ويقترح أن يكون «كبير السن». وهكذا يوافق ابن رشد على وجود الطبيب والقاضي بشروط وضمن مواصفات وخصال وفضائل محددة. (٩)

يميز قاضي قرطبة بين الواقع الإنساني وقدرات البشر على التحمل لكنه يصرّ على نظرية «الشاب الكامل الخصال» الذي تقوم الدولة بتربيته على حراسة المدينة منذ

صغره بإشراف الفلاسفة وهم حكام المدينة. ويفترض في الفلاسفة أن تتوافر فيهم «إلى جانب الحكمة كل الفضائل الخلقية وغيرها من فضائل». (١٠)

يتبنى ابن رشد نظريات أفلاطون مع بعض التردد في الجوانب التي تتعارض مع جوهر الشريعة الإسلامية خصوصا تلك المتعلقة بالتقسيم الاجتماعي للمهن وتوزيع مهمات الطبقات بتراتب هرمي وحصر أبناء مهنة معينة بمهنتهم ومنعهم من الانتقال من مهنة إلى أخرى.

التناسل الطبقي وعوامل انهيار المدينة

يطلق ابن رشد على توارث المهن مصطلح التناسل الطبقي أي «أن كل طبقة تتناسل ضمن طبقتها الخاصة بها». فالحراس يتناسلون ضمن طبقتهم كذلك طبقة الفلاحين «لأنهم معدون لعملهم الخاص بهم بالطبع». ويتحفظ على هذا الرأي ويرى فيه بعض «تناقض في القول» لأنه من أسباب فناء المدينة (الدولة) وهلاكها «أن يكون شخص ما يقوم بالعمل فيها وهو غير راغب فيه بطبيعته». وبالتالي يميل، رغم تأييده نظرية توارث المهن طبقيا، إلى عدم إجبار ابن طبقة على مزاولة مهنة لا يريدها. كذلك يعارض أفلاطون في مسألة امتيازات حراس الجمهورية (المدينة) إذ من غير الجائز «أن نضفي على الحراس امتيازات مطلقة تبعدهم عن واجباتهم، لأنهم سيظنون أن المال والثروة فضيلة بطبعهما». كذلك يعارضه في مسألة التبادل (الشراء والبيع) فهو يرى أنها نقطة ضرورية لبقاء المدينة وتماسكها وبالتالي لابد من نقود (فضة وذهب) وإلا لن يحصل التبادل في حال انتفت الحاجة و «عندها لابد من وجود شيء ما لإجراء التبادل». (١١)

يخلط ابن رشد في كلامه رأيه بأفكار أفلاطون، فهو يقوم بدور عارض آراء غيره (يقول أفلاطون) ثم ينتقل إلى لعب دور الشارح ثم ينتقي في النهاية فكرته من دون توضيح ويكتفي أحيانا بمقابلة الآراء ولا يتوصل إلى خلاصة نقدية حاسمة تميز خطوط تفكيره عن مفاهيم غيره. فهو يتحدث، مثلا، عن فائض الإنتاج وكيف يتم تخزينه بمستودعات خاصة في المدينة «لكي يوزعوها بين الناس كل حسب احتياجه منها ومن أي نوع» ثم يتحدث عن التبادل البضاعي والتبادل النقدي. ويفترض قانون التبادل (تبادل الحاجات من دون توسط النقود) أن يستمر عدد العاملين في مهنة محددة من دون تغير لأن الزيادة تعني زيادة الإنتاج وحصول فائض في سلعة معينة على الحاجة فيتعطل

توازن السوق. ويحدث أحيانا «أن يكون هناك في زمان واحد قلة من بعض الأشياء، في حين تحدث وفرة في زمان آخر». ولا يعالج ابن رشد هذا الخلل وكيفية السيطرة على قوانين السوق ويتركها من دون جرح أو تعديل لينتقل إلى مسألة أخرى وكأن وظيفته هي النقل وعرض آراء أفلاطون ومقاربتها أكثر مما هي قراءة نقدية في أفكار الجمهورية. (١٢)

لا يتدخل قاضي قرطبة إلا في الحدود المتاحة ويستنجد كثيرا بأرسطو لإعادة تقدير موقف أو تركيز فكرة يبدو أنه غير مقتنع بها خصوصا عندما يتطرف أفلاطون في أفكاره ويتجه إلى نوع من «المشاعية» في العلاقات البشرية أو التبادل الاقتصادي أو استخدام النقد وتصريف الفائض عند وفرة الإنتاج أو تأمين الناقص، عند انخفاض الموارد أو حصول حرب. فأفلاطون يستبعد حصول حرب مع المدن المجاورة (الدول) لكن ابن رشد يعلق على رأي أفلاطون ويتهمه بالتردد والشك، خصوصا عندما بحث المسألة و«أصبح لديه اقتناع بأن الأمر يكون على خلاف ما اعتقده تماما». ويطرح استنادا إلى تقسيم أفلاطون أنواع المدن إلى غنية وفقيرة وتضاد مصالح الفئتين وبرأيه أن الجماعات الفقيرة «التي سكنت في الصحراء من أهل الوبر، وملكت الجمال القليلة، أنها قادرة على أن تقهر وبسرعة الجماعات والمدن الغنية المسالمة والسلمية، مثلما فعل العرب في مُلكِ فارس». (١٣)

يضع قاضي قرطبة ملاحظة تنبه القارئ إلى أن تلك المدينة المثالية التي يتم الحديث عنها غير موجودة إذ «لا توجد هناك مدينة واحدة تُدعى مدينة فاضلة سوى تلك المدينة التي نريد القيام بتأسيسها وتنظيمها». فالمدينة الفاضلة غير موجودة والآراء عنها مجرد أفكار عامة لنموذج مفترض في المستقبل بينما يضم الحاضر المدن المتعددة والمختلفة حتى لو كانت «المدينة فيها تُدعى مدينة واحدة». فالمدينة المرجوة التي «ننوي إنشاءها وتنظيمها مدينة عظيمة جدا بحد ذاتها، وتملك حكومة عظيمة، وإن كان لا يوجد فيها أكثر من ألف مقاتل» لكن هؤلاء المحاربين أقوياء و «يغلبون ألفين». ويقترح ابن رشد، بناء على فرضيات أفلاطون، أن لا تكون مساحة المدينة كبيرة جدا «فلا نستطيع تلبية حاجاتها من الغذاء وما شابه ذلك» كذلك يجب أن لا تكون مساحتها بالضرورة صغيرة جدا «حتى لا يتم التغلب عليها من قبل المدن المجاورة». (١٤)

تختلف مساحة المدينة وشروط قيامها «بحسب الزمان والمكان ناهيك عن الأمم من المجاورة لنا». ويربط المساحة بالأمن ومن ناحية القدرة «على الحكم السياسي» ويستنتج

فرضية تقول «إن الحقائق المستمدة من التجربة تضعف ما لم تكن لها صلة بالواقع». فابن رشد متردد بين الكلام المجرد عن مدينة مفترضة وبين واقع مغاير ومختلف في زمانه ومكانه لذلك فهو يشرح أفكار أفلاطون ويعارضها بخجل مستخدما أرسطو في أكثر الحالات وجالينوس في حالات محددة. وأحيانا يعلق على أفكار أفلاطون عندما لا يريد مجاراته إلى النهاية خوفا من انقطاع حبل الاتصال بين الشريعة والحكمة. لذلك يعلق النقاش على موضوع مساحة المدينة لأنه «لمن الملائم لكل واحد من هذه الأمم، أي لكل أمة بمفردها، أن تكون لها مساحة محدودة» أخذا في الاعتبار اختلاف البشر وطبائعهم واختلاف المناخ إذ إن للمناخ أثره في تحديد «الفروق بين طباع البشر وألوانهم». (١٥)

يضع ابن رشد الملاحظات الخلافية نفسها على مسائل التشريعات والدساتير والقوانين ويبدو عليه التردد والحذر في أخذ أفكار أفلاطون إذ برأيه ليس «من الصحيح تشريع الدساتير الجزئية في مثل هذه الحالات، كما لا يجب فعل ذلك». وإذا وضعت الدساتير العامة بصورة ثابتة فإن الأمر «يعود إلى أهل المدينة» لأن الإنسان ينجذب إلى «ما تمليه عليه تربيته وتهذيبه وميوله الخاصة». ويجب على من يريد وضع هذه الدساتير الجزئية «أن يستمرمعظم حياته الدنيا في تحسين جوهر هؤلاء الناس». ويحبذ لتدارك الخلل أن توضع أولا «الدساتير العامة» وبعدها يتم استخلاص الدساتير الجزئية. ويحاول عندما يصل إلى مفهوم العدل في جمهورية أفلاطون شرح موقفه بإعادة تذكير القارئ بمجمل المواقف المتعلقة بالفضائل والشجاعة والحكمة والعلوم والدستور والمشورة والصناعات العملية (الفلاحة والتجارة) ومعرفة الغاية الإنسانية. فالمدينة يجب أن تملك العلوم النظرية والعملية معا والفئة التي تملك الحكمة تكون عادة قليلة العدد وأفرادها هم الفلاسفة وطباعهم مختلفة عن طباع من يمتلك الصناعات العملية. ويخالف أفلاطون عندما يتحدث عن العفة والعدالة فبرأيه أن فضيلة العفة غير قاصرة على فئة واحدة من الناس «بل هي عامة للجميع من حكام وجمهور». ويجب أن تكون ممتدة في المدينة (الدولة) كلها «لأنها تبعث على الوفاق بين أهلها» وتقصي «ما هو مضاد لذلك». (١٦)

بعدها يدخل ابن رشد إلى مسألة العدالة «التي تمنح البقاء والديمومة للمدينة مادامت قائمة فيها» وتوصف المدينة بالعادلة «عندما يكون فيها أناس عادلون، لأن العدالة موجودة في كل فرد من أفرادها». ويطلق على هذا النوع من العدل «العدالة السياسية». فالظلم يرتكب في المدن التي تنتفي فيها هذه العدالة. (١٧)

يخلط القاضي التائه رأيه بأفكار أفلاطون ونجد صعوبة في معرفة ما يريد من خلال تلخيصه لكتاب الجمهورية، فهل هو يوافق أم يعارض أو يعرض آراء. فالمسائل مبهمة وغير واضحة. أفلاطون مثلا يرى أن انهيار المدينة يبدأ عندما ينشأ كل واحد من أفرادها «على أكثر من صناعة أو حرفة واحدة، وينتقل من حرفة إلى أخرى ومن طبقة إلى أخرى». ولا يظهر القاضي المتردد بين عقيدته ومطالعاته أنه يعارض أو يوافق ويكتفي بالتعليق «وهكذا يتضح من هذا القول في ماهية العدالة أنها شيء موجود في كل أجزاء المدينة». وينتقل فورا إلى بحث وجود العدالة في الفرد إذ إن المطلوب هو «العدالة والمساواة في نفس الفرد يجب أن تكونا هما نفسهما في المدينة». (١٨)

ويستعرض نظرياته بشأن القوى الثلاث الموجودة في النفس (الفرد) وتتوزع إلى عاقلة وناطقة وغاضبة وهي «موجودة في المدينة» وما التوافق والعدالة في نفس الفرد إلا «ذاتهما التوافق والعدالة في المدينة». ويحصل التعدي والظلم عندما تنتفي هذه الصفات في المدينة فتتحول من «فاضلة» إلى «جاهلة». ولهذا السبب يرى أن «المدينة الفاضلة» واحدة «بينما المدن الجاهلة عديدة ومتنوعة». والمدن الفاضلة تقوم على نمطين من الحكم: ملكي و «يقوم رجل واحد على رئاستها» وارستقراطي ويقوم عليه «أكثر من رئيس». (١٩)

يأتي على توزيع العمل والوظائف بين الرجل والمرأة في المدينة الفاضلة وينفرد ابن رشد برأيه ويتوسع فيه باستقلال عن هيمنة أفلاطون ويرى أن النساء «متساويات مع الرجال بالنوع ومختلفات معهم بالدرجة فقط». فالنساء من كل الطبقات «متساويات مع الرجال فيما يعني كل فعل وأمر». ولا نعدم أن نجد بينهن «محاربات وحكيمات وحاكمات وما شابه ذلك»... وسوف يمارسن في مدينته «أعمال الرجال عينها سوى تلك التي لا يقدرون عليها». فالنساء يتشاركن والرجال في المهن «سوى أنهن أضعف في ذلك، وإن كنَّ في بعض الفنون أكثر كفاءة من الرجال مثل فن النسيج والحياكة وغير ذلك». وينعطف ابن رشد في بحثه ويخرج على نص أفلاطون ويبدأ بمقارنة وضع المرأة في زمنه وتصور الإسلام عن المرأة ودورها. وينتقد الآراء الشائعة في زمنه عن المرأة التي لا تجد فيها سوى «نباتات» ومخصصة للإنجاب والرضاعة والعناية بالولد وأحيانا «عالة على الرجال». ويعارض فكرة أفلاطون عن مشاعية المرأة ويرفض أن تكون النسوة مشاعا لكل الرجال، انطلاقا من الشريعة الإسلامية التي تصون حرمة المرأة والرجل وتحدد العلاقات الأسرية ضمن قوانين واضحة؛ لأن المشاع في مسألة تعني أيضا قبول

المشاع في موضوع الأطفال وتربية الأولاد وأخيرا الموافقة على تفكيك الأسرة وغيرها من شئون حياتية. وينبه ابن رشد القارئ إلى أن أفلاطون في مقالاته عن التربية والتعليم والإنجاب والحرب وكيفية الجمع بين الواحد والآخر لم يضعها لكل أهل المدينة و «إنما حصرها فقط بالحراس». بينما عالج أسلوب التربية للفئات الأخرى بوسائل مختلفة. (٢٠)

الخائف بين نظريات المعرفة وحقائق عصره

بعد أن عالج ابن رشد الجانب النظري من الجمهورية (المدينة) انتقل إلى شرح الجوانب العملية في مجال التأمل التطبيقي لقيام مثل تلك الدولة. فالحاكم عند أفلاطون هو الفيلسوف «الذي يضع الدستور ويحافظ عليه». وتكون غايته القصوى الاهتمام بالعلوم النظرية وفق شروط منها «أنه يجب أن يكون قادرا على كشف الحقيقة وتعليمها» بطريقتين: الطرق البرهانية (للأذكياء) والطرق الإقناعية والخطابية (عامة الجمهور). (٢١)

حتى يصل الفيلسوف إلى الكمال لابد أن يمتلك العلوم النظرية والعملية معا «إلى جانب الفضائل الفكرية والخلقية». ويضع ابن رشد «الفيلسوف» في مرتبة الملك أو الإمام وهو يعني «الرجل المتبوع في أفعاله». ولا تتوافر في أي شخص صفات الإمامة أو الفيلسوف إلا إذا كانت له القدرة على تحصيل العلوم النظرية، وأن يكون جيد الحفظ، ومحبا للعلم، ومحبا للصدق وكارها للكذب، وكارها للذات، وغير محب للمال، وأن يكون كبير النفس، وشجاعا، وينحو للجمال والعدل، وأن يكون بليغا حسن العبارة، وأن تتوافر فيه الخصال الجسمانية. فكل هذه الفضائل برأي قاضي قرطبة واجب «وجودها في هؤلاء الحكام» وإذا اجتمعت في شخص واحد فهو يكون «الرجل المناسب» ليحكم المدينة ويضع دستورها. ويدرك ابن رشد أن هناك صعوبة في أن نجد «مثل هؤلاء» لذلك «إنه من الصعب أن تقام مثل هذه المدينة» وبالتالي «فإن كل ما قلناه من قبل في ذلك يمكن أن تتبين لنا الآن استحالته». (٢٢)

وشبّه حال استحالة مدينته بحال «ما هو قائم في زماننا وفي شريعتنا» فإذا حدث وقام في شريعتنا مثل هؤلاء الرجال آنذاك «من الممكن أن تقوم مثل هذه المدينة». فابن رشد يوظف شروط قيام المدينة في جمهورية أفلاطون واستحالة وجود «الفيلسوف

الحق» لتأسيسها، بحال الدولة الإسلامية في زمنه وعدم وجود «الرجل المناسب» القادر على حمل قيم الشريعة وفضائلها. فالشرط الأساسي لقيام المدينة عنده هو وصول «الفيلسوف الحق» إلى مرتبة الكمال وبما أن «بلوغ الكمال الأقصى» غير موجود تظهر هيئات تميل «إلى اللذات بكل شره» وتلحق «العار والأذى بالفلسفة وبكل فيلسوف حق». فابن رشد يشير إلى نفسه وصراعه مع أدعياء الفلسفة والفقه في زمانه، ويحتمل أنه يلمح إلى مشاكله الخاصة مع خصومه.

ويحاول أن يشرح أسباب الخلاف بين الناس وآراء الحكماء في الموضوع بإعادة المسألة إلى غاية وجود الإنسان ومعنى حياته إذ هناك من يرى الغاية «في تحقيق الغنى والثروة» ومنهم من يرى «أنها الشرف والوجاهة» ومنهم يراها في «اللذة»، وتنقسم اللذة إلى شهوة أو معرفة. ومنهم من يرى أن غاية الإنسان «إنما تكون بقهر الآخرين وحكمهم وأن يجمع في أيديه كل الخيرات مثل المال واللذة والشرف وأي أمر يخطر ببال». ويلمح إلى رجال الشريعة في زمانه وقولهم إن غاية الإنسان «هو إرادة الله». بينما يرى هو أن معرفة الشريعة تنقسم إلى «مجردة فقط» أو «عملية مثل الفضائل الأخلاقية» وهي بذلك تلتقي في غايتها مع «غاية الفلسفة مع ذات النوع والغرض». (٢٣)

بسبب تلك الخصوصية يتميز الإنسان عن الحيوان في امتلاكه قوة خاصة تسمى «القوة العاقلة»، وتتألف من قسمين العقل العملي والعقل النظري. ولأن الأمر هكذا «فإن غاية الإنسان وسعادته إنما تتحققان إذا ما تم إدراك خير وسعادة قوته العاقلة وبأقصى غاية». وبما أن فضائل البشر متعددة كذلك الكمالات البشرية أكثر من واحدة (نظرية، خلقية، وصناعات عملية) وبعضها «مما ينسب إلى العملي وبعضها مما ينسب إلى النظري»، فإنه من الصعب أن نجدها «مجتمعة في كل شخص شخص». وبما أن هذا «الشخص الشخص» غير موجود وأن كل شخص ميال بطبعه لأن يمتلك كمالا واحدا جزئيا «أضحى تعاون البشر في ما بينهم ضرورة». وضع مسألة «تعاون البشر» مقدمة نظرية لفن آخر يسميه «فن تدبير المدن» لكنه يعود ليتشدد في التأكيد على فصل العلوم النظرية عن الصناعات العملية لأن العلوم النظرية هي «للنظر وللنظر فقط، وليس للعمل أو الارادة صلة بذلك». (٢٤)

ظن قاضي قرطبة أن تمسكه المطلق برفض الاتصال بين العلمين النظري والعملي يعطي مشروعه قوة الاستمرار الزمني ويجعل أفكاره «خالدة في بعض أجزائها»، إلا أن الواقع اتجه عكس تحليله لأن الأفكار عادة تستمد قوتها من البشر وتأخذ معناها المطلق

من حيث قدرتها على التأثير النسبي. وبسبب ابتعاد مشروع فيلسوف الأندلس عن واقع البشر استمرت أفكاره السياسية تحلق في سماء لا صلة لها بالحس العملي فتجردت مع الأيام من فعاليتها أو قدرتها على إدراك ما هو تحت الهموم النظرية التأملية. فالكمال الإنساني بنظره هو الكمال التأملي في العلوم النظرية وهو في طبيعته يتسم بالخلود الذي لا يشيخه الزمن أو يفسده الواقع الذي يتغير دائما كأي كائن محسوس. فالناس برأيه، ورأي أفلاطون، يظنون أنهم يرون الأشياء في حقيقتها. وهم في الواقع لا يدركون «أكثر من ظلالها» بينما الفلاسفة «فهم الذين استطاعوا أن يغادروا الكهف إلى النور». إلا أن إدراك النور لا يعني إدراك الحقيقة لذلك لابد من تربية الفلاسفة «خطوة خطوة بأن نوجههم إلى ما هو أيسر عليهم وأولا بأول». (٢٥)

على أساس القاعدة التأملية لنظرية العلوم يبدأ ابن رشد بوضع برنامجه التعليمي للفلاسفة. فأول خطوة تربوية هي تدريس العلوم الرياضية ابتداء من الأيسر وهو علم الحساب والعدد، وبعده علم الهندسة، ثم يأتي علم الفلك (الهيئة) والموسيقى. فهذه العلوم أساسية في منهاجه التربوي إلا أنها ليست كافية إذ يجب أن تسبقها دراسة «صناعة المنطق» على أن يتم بعد ذلك التحول نحو «دراسة علم الحساب ثم الهندسة فالفلك فالموسيقى فعلم البصريات ثم في الآخر علم الميكانيك، وبعده يأتي العلم الطبيعي، وأخيرا علم ما بعد الطبيعة». (٢٦)

عندما يبلغ الطلبة (مشروع الفلاسفة) السادسة عشرة أو السابعة عشرة من عمرهم يبدأ تعليمهم الفلسفة و«يستمرون في تعلم الفلسفة حتى يصلوا إلى سن الثلاثين من أعمارهم وأن يحصّلوا كل أقسامها». بعدها توضع «قيادة الجيش» في أيديهم لمدة خمس عشرة سنة تقريبا و«عندما يصلون إلى سن الخمسين من أعمارهم، يصبحون جديرين بقيادة هذه المدينة وحكمها»، وأخيرا يحالون على التقاعد عندما يتقدم بهم العمر ويجلسون بعيدا في «جزائر الأبرار» من أجل «التأمل في مثال الخير». (٢٧)

عند هذه النقطة يأخذ ابن رشد بفصل مثال مدينته عن جمهورية أفلاطون، فهو بعد أن يوافق على أن طريقته هي أحسن طريقة لوجود هذه الدولة يرى أنه من الممكن «أن تقوم بطرق أخرى، وإن كان ذلك يحتاج إلى زمان أطول». إلا أنه لا يذكر تفاصيل مختلفة عن تلك الطريقة ويكتفي بتشبيه مدينة أفلاطون بالمدينة الصالحة. ويعطي نموذج المدن الأمامية كمثال على تلك المدينة الصالِحة. وبرأيه أن «المدينة الأمامية» ويقصد الأرستقراطية كانت «موجودة عند الفرس الأوَل (الأوائل)». (٢٨)

يعطي ابن رشد المثال المشابه ولا يدخل في التفاصيل ويكتفي بالإشارة إلى بحوث سابقة له عالج فيها طبيعة هذه «المدينة الأمامية» التي كانت قائمة، كما يبدو، قبل الفتح الإسلامي. بعدها ينتقل من المثل المطابق للمدينة الصالحة إلى الكلام السريع عن المدن البسيطة وهي برأيه «مدن ضالة» ولا تستحق الحديث عنها ويكفي إدراك طبيعتها حتى يتم احتراسها ومعرفة شرورها. فالمدن الضالة «غير فاضلة» وهي بسيطة في مختلف أنواعها وتتحول «الواحدة إلى الأخرى». (٢٩)

الهروب إلى العلم النظري خوفا من السلطة

على أساس تدرج المدن يشرح ابن رشد أنواع الدساتير عند أفلاطون وهي: الدستور الفاضل، الدستور القائم على المجد والشرف، وحكم القلة وهو قائم على المال والرذيلة، والحكم الجماعي (العامة والجمهور) وحكم الاستبداد. ويتوسع قاضي قرطبة في تفصيل أنواع الحكومات استنادا إلى الخصال الخمس (الحكمة، وجودة الفطنة، وحسن الإقناع، وقوة المخيلة، والقدرة على الجهاد في حال اكتمال القوة الجسمانية) ويرى أنها لا تجتمع في شخص لذلك وجب التعاون بين الأول من خلال حكمته، والثاني من خلال جودة فطنته، والثالث من خلال حسن إقناعه، والرابع من خلال قوة مخيلته، والخامس من خلال قدرته على الجهاد. ويدعى هؤلاء الحكام «صفوة الأمراء» ويسمى حكمهم «حكم الأخيار». (٣٠)

وفي حال توافرت خصلتان في رجل واحد «عندها من الممكن أن تؤول الرئاسة إلى حاكمين، كما هي الحال مع الكثيرين من خلفاء المسلمين». ويميز بين الدستور الذي يقوم على «طلب المجد والشرف» والدستور الذي يقوم على «الفضيلة». فالمدينة التي تحكم بالشرف «يكون الشرف هو الغاية لذاته وغير مرتبط بالفضيلة» بينما المدينة التي تحكم بالفضيلة «لا يعتبر الشرف فيها غاية بحد ذاته وإنما مرتبطا بالفضيلة». ويشير ابن رشد الى عصره ويقول إنه من الصعب أن نجد مثل هذا النوع من الحكم القائم على المجد والشرف إلا أنه قائم «بيننا غالبا». (٣١)

بعد أن يذكر أنواع الحكومات ومدنها القائمة على الاستبداد، أو القلة، أو اللذة، أو الضروريات، يأتي إلى ما يسميه «الاجتماع القائم على السياسة الجماعية»، أي حكم الجمهور، إذ تتوافر «في هذه المدينة الجماعية كل الأشياء التي تتوفر في بقية المدن» ولا لأحد على أحد فضل. ويرى أن معظم المدن الموجودة في عصره «هي من صنف السياسة

الجماعية، وأن الشخص الذي يقودهم بصورة صحيحة هو الذي بيده سلطة القول والفعل». (٣٢)

وبسبب طبيعة الاجتماع القائم في هذه المدينة تنحصر السلطة في الأسر وترتبط السياسة بالبيت الحاكم وهذا يؤدي إلى استخدام المال بغرض إنفاقه على من يقومون بحراستهم أو الحرب من أجلهم الأمر الذي يزيد من الغرامات والمكوس فينقسم الناس إلى صنفين الجمهور (العامة) والسادة وهم يسلبون وينهبون ويكثرون من الاستيلاء فتتحول المدينة إلى الاستبداد «كما يحدث في زماننا وبلادنا». (٣٣)

يعتبر قاضي قرطبة أن حال الاجتماع في المدينة الجماعية (الجمهورية) مضاد تماما للمدينة المستبدة لأن «الملكية العامة المتوارثة في هذه الأمة» أسرية بسبب البيوت الحاكمة فيها بينما اجتماع أهل «المدن المستبدة» يقوم على القهر لأن غاية المستبد «هي الحصول على مآربه الخاصة، سواء بالرغبة في الغلبة فقط، أو الرغبة في الشرف، أو الرغبة في الثروة، أو الرغبة في اللذة، أو كلها بالجملة». وكل هذه المدن فانية وتضمحل زمنيا بما فيها «المدينة الفاضلة». فالمدن مثلها مثل «طبيعة كل كائن» تصاب بالانحلال مع طول الزمن بسبب تعرضها للفساد. وينشأ الفساد، كما يذهب أفلاطون، عندما تبدأ عملية الاختلاط بين الطبقات فيظهر ما هو «وسط» بين «الدستور الفاضل» وبين ما هو «من أجل امتلاك الممتلكات وجمعها».

ومن طريق الاختلاط الذي يلي النزاع الطبقي، يبدأ تدهور المدينة وانتقال رجالها من طور «الحكم الفاضل» إلى طور «حكم المجد والشرف» وهو أمر «يشبه ما حدث للعرب في أول عهدهم حيث اعتادوا على النزوع إلى الحكم الفاضل، حتى جاء معاوية فتحول حكمهم إلى حكم قائم على المجد والشرف، وهو ما يشبه الحكم القائم الآن في جزيرتنا (الأندلس)». (٣٤)

ابن رشد يعتبر حكم «المجد والشرف» خطوة انحطاطية عن الحكم الفاضل لأن «الشرف» عندهم هو غاية بذاته وليس وسيلة لغاية الفضيلة، ودستور الحكم القائم على الشرف «يكون على الدوام بيد فئة قليلة». ومن طبائع «حكم الشرف» الانحلال السريع أو السقوط «عند حدوث أي طارئ من الخارج أو من الداخل» بسبب تبجيلهم للرجل الغني وتسليمه «قيادة السفينة» فيقودها إلى الهلاك. ومن شروره أيضا عجز الحكم عن شن حرب على الإطلاق وإذا شن الحرب يهزم بسرعة و«يمكن أن نرى ذلك في معظم الأمم المسالمة عندما تدخل في حرب مع الأمم الفقيرة». (٣٥)

يحاول قاضي قرطبة تقريب نظريات أفلاطون من الواقع الإسلامي في زمنه فيعطي دولة المرابطين كمثال على تحول المدينة أو انتقال الحكم من دولة فاضلة (الشرع) إلى دولة المجد والشرف الممتزج دستورها بالرغبة في المال، وبعدها انحطت ليقوم دستورها على اللذة والترف. وأخيرا انتهى أمرها بتفسخ حكم المرابطين وهلاكه على يد قوة جديدة (دولة الموحدين) التي نهضت على قاعدة «دستور قائم على الشرع». (٣٦) فالدولة عنده تمر بأربعة أطوار: الجيل الأول حين ينهض الجد المؤسس بدولته على قاعدة الفضيلة (الشرع)، ثم الجيل الثاني وهو الأب المتابع الذي يخلط الفضيلة بالمجد والشرف، ثم الجيل الثالث وهو الحفيد الضائع الذي يخلط المجد والرغبة بالمال بالدستور القائم على اللذة والترف. وأخيرا يبدأ التفسخ الذي تقوده فئة تشبه «ذكور النحل» إذ تشارك في أكل العسل من دون أن تساهم في إنتاجه. ويعقبه الانهيار الشامل إما لعوامل داخلية أو بسبب حرب خارجية.

يقدر ابن رشد عمر الدولة في مراحلها الأربع نحو ٤٠ سنة ويعطي دولة المرابطين في قرطبة كمثال على ذلك التحول من طور إلى آخر فيذكر على سبيل المثال «الحكم الموجود في مدينتنا قرطبة بعد سنة خمسمئة من الهجرة، حيث إن الحكم كان فيها جماعيا، ولكن بعد أربعين سنة، أي في عام أربعين وخمسمئة، تحول إلى حكم قائم على الاستبداد». ويعطي ظاهرة ابن غانية (وهو والي الأندلس من قبل المرابطين) كمثال على هذا الاستبداد المطلق الذي ظهر بعد أن قاد حملات عسكرية وناجحة ضد الفرنجة. فابن غانية (يحيى بن علي) تولى إمارة قرطبة في ٥٢٠ هجرية (١١٢٦م) بناء على توصية من قاضي قضاتها (جد ابن رشد) وحصلت ضده ثورات مختلفة بعد العام ٥٣٨ هجرية (١١٤٣م) ثم حارب قوات دولة الموحدين إلى أن انهزم نهائيا في ٥٤٣ هجرية (١١٤٨م) وذهب معه حكم المرابطين. ويتهمه ابن رشد بأنه هادن أعداء المدينة الخارجين «عن طريق تصحيح أموره مع البعض وقهر الآخرين على الخضوع له». ويصف كيف أثار الحروب لأهل قرطبة، عندما كان والده قاضي المدينة، للاستحواذ على ما يملكه أهلها «ظانا أنه ما دام يسرق ما يملكون فإنهم لن يكونوا بقادرين على زعزعته؛ لأنهم منشغلون بأنفسهم، ساعون لقوتهم اليومي». (٣٧)

يلمح ابن رشد قليلا إلى سلبيات حكم دولة المرابطين وأقل إلى حكم دولة الموحدين. وعندما يشير إلى عصره (الموحدون) يذكر حسناته مقارنة بسيئات العصر السابق (المرابطون) فهو يكرر اختلاف ظروف ما قبل وما بعد ٥٤٠ هجرية (١١٤٥م) و«لاسيما

بين الحكم والوجهاء، بسبب أن الاجتماع القائم على الشرف والمجد الذي نشأوا فيه كان ضعيفا، ولهذا جاءوا بصفات الرجل هذه التي يعرضونها الآن وهو يثابر بينهم ليقيم الفضائل الخيرة، وهو متفوق فيها وفق الشريعة الدينية، وهذا نادر معهم». (٣٨)

حاول القاضي تحاشي الاصطدام مع رجال عصره فتردد بين قول نظريات مثالية في المعرفة والبوح بحقائق عصره. فالخوف من الواقع جعله يميل إلى العلم النظري (التأملي) ويبتعد عن التاريخ كمثال حي على وقائع الحوادث وحقائق البشر. وظن أن الهرب من الواقع إلى النظرية المجردة يبعده عن شر الحكم في عهده ويعطي فكره قوة برهانية تخترق طبقات الزمن. إلا أن حساباته لم تنطبق على الواقع، إذ أدى تشدده النظري وأحيانا تطرفه، في عزل مقولاته عن الصناعات العملية، الى فتح ثغرة في منظومته المعرفية انتهت إلى إقصاء مشروعه الفلسفي بالكامل وتراجع تأثير أفكاره في الوعي العام. فإصراره على أن العلوم النظرية وجدت من أجل «الخير الأسمى» وليست محكومة بخدمة الآخرين ساعد على نسف كل أفكاره وعزلها عن واقع البشر ومتطلبات حياتهم اليومية والظرفية.

«بداية المجتهد» كتاب مرجعي في المقارنة

جلبت جهود ابن رشد في حقل التصنيف عداوات كثيرة فهي أغضبت العلماء وفقهاء المذاهب المختلفة ولم تلق القبول في تيار أنصار الفلسفة. ومأساته تكمن في هذه المفارقات قبل ان يغضب المنصور عليه. يضاف إليها تأزم الوضع السياسي في الأندلس والمخاطر الآتية من محيطها الذي أثر سلبا في الحركة الفكرية آنذاك (نهاية القرن السادس الهجري) وقبل اضمحلال دولة الموحدين في سنة ٦٦٧ هجرية (١٢٦٨م).

طغت خلافات ابن رشد الفلسفية على أعماله الأخرى. وعلى رغم أنه لم يقدم الشيء الجديد والنوعي في حقل الفلسفة، نجد الكثير من الكتابات عنها بينما لا نجد الكلام الكثير عن مؤلفاته المختلفة ولا يذكر الا عرضا كتابه الأهم في القضاء وهو أساس تفكيره وشغله اليومي ومعاشه. فابن رشد أصلا قاضي القضاة في قرطبة، وقبلها اشبيلية، قبل ان يكلفه أمير الموحدين الاشتغال على كتب فلاسفة اليونان. وهو أساسا ابن أسرة امتهنت وظيفة القضاء. فوالده (أبو القاسم)، كما ذكرنا، تولى الوظيفة في قرطبة (توفي سنة ٥٦٤ هجرية)، وجده (أبو الوليد) كان قاضي القضاة في دولة المرابطين وعصر ملوك الطوائف (توفي سنة ٥٢٠ هجرية).

مارس ابن رشد القضاء يوميا لمدة ٢٧ سنة، واجتهد واستخرج الأحكام الشرعية في المعاملات واستنبط من النصوص الشرعية مقاييسه القضائية، وكان صاحب باع طويل في الفقه وكتب فيه أهم مؤلفاته معتمدا المنهج المقارن. مع ذلك لا يعطى عمله في حقله الوظيفي الأهمية المطلوبة ولا يشار الا قليلا إلى مفاهيمه النظرية في القانون أو أسلوبه التطبيقي في عرض المسائل واستخراج أحكامها من طريق المقارنة والقياس. وعلى رغم أهمية تنظيره للأحكام الشرعية بقيت أعماله مهملة أو مغيبة عن المناظرات والمجادلات التي غاصت كثيرا في انشغالاته الأخرى.

حتى ندرك أهمية ابن رشد في حقل القضاء، لا بد من تحديد وظيفة القاضي في الإسلام وتأثيرها المركزي في سياسات الدولة القانونية، يقول القاضي عبدالنبي بن عبدالرسول الأحمد نكري ان القضاء في الإسلام «من أقوى الفرائض بعد الايمان ومن أشرف العبادات». وأهلية تولي القضاء تكون «لمن هو عالم بالكتاب والسنة ليحكم بالحق». اما الاجتهاد في القضاء فحجة «إذا لم يخالف الكتاب والسنة»، فالعلم بهما (الكتاب والسنة) شرط لتولي الوظيفة. (٣٩)

اختلف العلماء على أفضلية القاضي، فقيل الأفضل هو من جمع بين العلم والعدالة. وقيل ان العدالة هي شرط أولوية، وقيل شرط صحة. لذلك أجاز البعض للفاسق ان يتولى القضاء إذا كان عارفا بالكتاب والسنة (شرط العلم) وعادلا في أحكامه (شرط الانصاف). بينما قال البعض الآخر «إن الجاهل الورع أولى من العالم الفاسق»، فقدم الورع على المعرفة. واتفق العلماء على ضرورة توافر الشروط الثلاثة في القاضي: العلم والعدل والورع. (٤٠)

توافرت في شخصية ابن رشد وتربيته الصفات الثلاث وعرف عنه سلوكه الحسن وورعه وعدالته، اضافة الى علومه، فهو إمام عصره في الطب والفقه وعلوم الدين، وكان يخلص للحق ويكره التعصب لمذهبه.

إلى سيرته الحميدة في القضاء وكرهه لجمع المال وبذل ماله على مصالح أهل بلدته (قرطبة) ومنافع الأندلس وتعففه عن حضور مجالس الأنس والطرب أو الخوض في أحاديث المجون، عرف عنه، كما يذكر محمد عبدالرحمن مرحبا أنه كان في قضائه «يتحرج كثيرا من الحكم بالموت. فإذا لم يجد منه مناصا أحاله على مساعديه ليراجعوه ويمحصوه وليعيدوا النظر فيه قبل إبرامه». (٤١)

كان ابن رشد صاحب نظرية في القضاء وله في حقل الفقه أحد أهم كتبه ووضعه أساسا كمذكرات قانونية لنفسه يعود إليه وقت الحاجة، ولم يفكر بنشره. فهو مجرد مرجع خاص، إذ إن «غرضي في هذا الكتاب (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) ان أثبت فيه لنفسي على جهة التذكرة من مسائل الأحكام المتفق عليها والمختلف فيها بأدلتها، والتنبيه على نكت الخلاف فيها، ما يجري مجرى الأصول والقواعد لما عسى ان يرد على المجتهد من المسائل المسكوت عنها في الشرع، وهذه المسائل في الأكثر هي المسائل المنطوق بها في الشارع أو تتعلق بالمنطوق به تعلقا قريبا، وهي المسائل التي وقع الاتفاق عليها، أو اشتهر الخلاف فيها بين الفقهاء الإسلاميين من لدن الصحابة رضي الله عنهم إلى أن فشا التقليد». (٤٢)

لا يعتبر ابن رشد مؤسسا لمنهج «الفقه المقارن»، إذ سبقه العشرات إلى هذا الحقل، وكتب الكثير من العلماء في تأويل مختلف الحديث واختلاف الأئمة في مذاهبهم وغيرها من المقالات الخلافية، الا أن عمل قاضي قرطبة جاء شاملا لمختلف آراء المذاهب السنية الأربعة (الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنبلية)، إضافة إلى مذهب الظاهرية الذي كان له بعض الانصار في الأندلس. وعزز ابن رشد دراسته الشاملة بالكثير من الاستشهادات وحشد عشرات الأسماء للدلالة على هذا الرأي أو نقض ذاك الأمر الذي يدل على سعة معرفته في حقل اختصاصه واحترامه لمسئوليات وظيفته. فالكتاب يحدد أسباب الخلاف وعلله ويذكر أقوال الفقهاء من الصحابة ومن بعدهم مع بيان مستند الكتاب والسنة ثم الاجماع والقياس، ثم يرجح الاقيسة ويبيّن الصحيح منها أو الأصح.

ابن رشد في القضاء صاحب منهجية بحثية، استند فيها الى معرفة واسعة وخبرة طويلة ودراسة متأنية لمختلف أئمة المذاهب وأصحابهم واتباعهم فجاء كتابه «بداية المجتهد» من ابرز المراجع في حقل الفقه عموما، وفي «الفقه المقارن» خصوصا، حين استوعب مختلف الاجتهادات وأنواع الأدلة وأسباب خلاف علماء الأمة، ودرسها وقام بترجيح هذا الحكم على ذاك في أسلوب شديد التماسك وتنظيم عقلي يعرف كيف يرتب المسائل وينسقها، فأبان الأحكام الشرعية في مجالات العبادة والمعاملة ومختلف شئون الحياة وحاجات الناس ومتطلباتهم. لذلك يمكن القول إن فلسفة ابن رشد الحقيقية هي في حقل ابداعه في «فلسفة الفقه» أكثر من المشهور عنه في «فقه الفلسفة».

من الصعب ان نفصّل وجهة نظر ابن رشد الفقهية في القضاء ويمكن اختصارها الى فقرات قليلة حاول قاضي قرطبة توضيحها في مقدمة كتابه. ويصنف المسائل إلى ثلاثة

مستويات: الأول «الطرق التي تتلقى منها الأحكام الشرعية». الثاني «أصناف الأحكام الشرعية». الثالث «أصناف الأسباب التي أوجبت الاختلاف». فيرى ان الطرق التي تم منها تلقي الأحكام الشرعية عن الرسول (ص) هي بالجنس ثلاثة «اما لفظ، واما فعل، واما إقرار»، وانقسم جمهور العلماء على ما سكت عنه الشارع من الأحكام إلى فريقين كبيرين: الأول (المذاهب الأربعة) قال إن القياس هو طريق الوقوف على ما سكت عنه الشارع. والثاني (المذهب الظاهري) قال إن القياس في الشرع باطل، وما «سكت عنه الشارع فلا حكم له، ودليل العقل يشهد بثبوته». وينطلق أهل الظاهر (الظاهرية) من قاعدة «ان الوقائع بين أشخاص الأناسي غير متناهية، والنصوص والأفعال والإقرارات متناهية، ومحال ان يقابل ما لا يتناهى بما يتناهي». (٤٣)

بسبب اختلاف «أهل الظاهر» عن المذاهب السنية الأربعة في مسألة القياس، اضطر ابن رشد إلى تبيان أدلتهم في مختلف الأحكام نظرا إلى انتشار المذهب، الذي اضمحل لاحقا، في عهده في الأندلس. إلى جانب الظاهرية التي تختلف في منهجها لجأ قاضي قرطبة إلى منهج المقارنة في كل مسألة فيذكر اتفاق العلماء ثم يذكر اختلافهم. وفي حال تقاطع رأي الأئمة في مسألة واختلف في مسألة أخرى، كان يشير إليها من طريق ايراد الأدلة في سياق فرق وجماعات. فيذكر أسماء العلماء في هذا الجانب وأسماء العلماء في الجانب الآخر ثم يعود إلى مسألة جديدة فتختلط الأسماء، إذ نجد بعض العلماء في موقع واحد ونجد بعضهم الآخر في الرأي المضاد. وكان يورد في كل مسألة سبب اختلافهم. إذ لكل اختلاف سببه وليس بالضرورة ان يكون السبب نفسه في كل المسائل. فأحيانا يكون السبب في «معارضة العموم للخصوص»، أو بسبب «اختلاف القياس والأثر»، أو بسبب «اختلاف الآثار ومعارضة القياس للأثر». وأحيانا يكون الاختلاف ناتجا عن تعارض الآيات أو تعارض الآثار أو معارضة المفهوم لظاهر الأثر. (٤٤)

استخدم ابن رشد مختلف الأحاديث واستند إلى أقوال الصحابة والتابعين ومن تبعهم وأصحاب المذاهب ومن تبعهم لتقوية دليل أو إضعافه أو إضعاف دليل وتقوية آخر ليجتهد برأيه وقياسه. وقرأ الاختلاف لغويا وتعارض النحاة بين مدرسة البصرة ومدرسة الكوفة، ولجأ إلى صحيح البخاري وصحيح مسلم وسنن الترمذي وسنن أبو داود وتفاسير الطحاوي وابن حزم وعشرات غيرهم ليستخرج الحكم الشرعي على هذه المسألة أو تلك.

منهج القياس في استنباط الأحكام الشرعية

حدد قاضي قرطبة منطلقات واضحة لنظرية الاجتهاد ومنهج القياس عنده. فاعتبر أن أصناف الألفاظ التي تتلقى منها الأحكام من السمع أربعة «ثلاثة متفق عليها، ورابع مختلف فيه». وتتوزع المتفق عليها إلى أنواع «لفظ عام يحمل على عمومه، أو خاص يحمل على خصوصه، أو لفظ عام يراد به الخصوص، أو لفظ خاص يراد به العموم». وفي اللفظ الأخير «يدخل التنبيه بالأعلى على الأدنى، وبالأدنى على الأعلى، وبالمساوي على المساوي». ويأتي ابن رشد على خلاف العلماء في كتب أصول الفقه في صيغ النهي و«هل تدل على الكراهية أو التحريم، أو لا تدل على واحد منهما». كذلك يوضح الخلاف على صيغة الأمر واختلافه بين صيغة الخبر الذي يراد به الأمر، أم المستدعى تركه، أو يراد به النهي. بعدها يأتي في الخلاف على الأعيان التي يتعلق بها الحكم، فهي إما أن يدل عليها بلفظ يدل على معنى واحد وهو يعرف في صناعة أصول الفقه بالنص «ولا خلاف في وجوب العمل به»، وإما أن تكون دلالته على تلك المعاني بالسواء «وهو الذي يعرف في أصول الفقه بالمجمل» ولا خلاف في أنه لا يوجب حكما، إذ تكون دلالته على بعض تلك المعاني «أكثر من بعض» ويسمى الأكثر بالظاهر ويسمى الأقل بالمحتمل. ويبدأ الخلاف بين العلماء إذا «ورد مطلقا حمل على تلك المعاني التي هو أظهر فيها حتى يقوم الدليل على حمله على المحتمل». ويشرح ابن رشد المعاني الثلاثة في اختلاف الأدلة من ناحيتي اللفظ أو الخطاب. ويرى أن القياس الشرعي هو «إلحاق الحكم الواجب لشيء ما بالشرع بالشيء المسكوت عنه لشبهه بالشيء الذي أوجب الشرع له ذلك الحكم أو لعلة جامعة بينهما».

لذلك جاء القياس الشرعي على صنفين: قياس شبه وقياس علة، و«هذان الصنفان يتقاربان جدا لأنهما إلحاق مسكوت عنه بمنطوق به، وهما يلتبسان على الفقهاء كثيرا جداً». ويؤيد «الظاهرية» في نزاعها في قياس الشبه ويعارضها في قياس العلة. (٤٥)

يأتي إلى الفعل، وهو أكثر الطرق التي تتلقى منها الأحكام الشرعية، واختلاف العلماء على طرقه. فهناك من قال إن «الأفعال ليست تفيد حكما، إذ ليست لها صيغ»، وهناك من قال «إنها تتلقى منها الأحكام». واختلفت الفئة القابلة بالأفعال «في نوع الحكم» وانقسمت بدورها إلى فريقين: الأول يقول إنها «تدل على الوجوب». والثاني يقول إنها «تدل على الندب». ويفصِّل قاضي قرطبة «أصناف الطرق التي تتلقى منها الأحكام أو تستنبط»، إما الإقرار «فإنه يدل على الجواز». (٤٦)

ثم يأتي على الإجماع وبرأيه فهو «مستند إلى أحد هذه الطرق الأربعة»، فينقل الحكم «من غلبة الظن إلى القطع». والسبب برأي قاضي قرطبة أن الإجماع ليس «أصلا مستقلا بذاته من غير استناده إلى واحد من هذه الطرق». ويقسم المعاني المتداولة المتأنية من هذه «الطرق اللفظية» إلى ثلاثة أصناف: إما أمر بشيء، وإما نهي عنه، وإما تخيير فيه. وتتوزع الأحكام الشرعية المتلقاة من هذه الطرق اللفظية إلى خمسة: واجب، ومندوب، ومحظور، ومكروه، ومخير فيه وهو المباح.

ثم يشرح أسباب الاختلاف بالجنس وهي ستة طرق: تردد الألفاظ، الاشتراك الذي في الألفاظ، اختلاف الإعراب، تردد اللفظ بين حمله على الحقيقة أو حمله على نوع من أنواع المجاز، إطلاق اللفظ تارة وتقييده تارة، التعارض في الشيئين أو في الأفعال والإقرارات أو في القياسات أو التعارض الذي يتركب من أصناف ثلاثة «معارضة القول للفعل أو للإقرار أو للقياس، ومعارضة الفعل للإقرار أو للقياس ومعارضة الإقرار للقياس». (٤٧)

يحدد ابن رشد النظرية العامة في مقدمة كتابه ثم يشرح تفاصيلها، ويأتي على تعارض مناهج الأئمة والعلماء والفقهاء، ويحدد نقاط اختلافهم وأسباب تعارضهم، وينتهي إلى تحديد دائرة اجتهاده وقياسه ويقدم قياس المصالح المرسلة أو المصلحة (قاضي قرطبة على المذهب المالكي) ويعرض مختلف الأبواب على ٦٧ عنوانا تشتمل مختلف المسائل وتتناول كل ما يتعلق بشئون العبادة والحياة والمعاملات وينتهي أخيرا إلى عرض رأيه في القضاء في «كتاب الأقضية» ويوزعه على ستة فصول وهي: في معرفة من يجوز قضاؤه، في معرفة ما يقضي به، في معرفة ما يقضي فيه، في معرفة من يقضي عليه أو له، في كيفية القضاء، وفي وقت القضاء.

ولا شك في أن قراءة الفصول المذكورة مهمة لأنها تكشف رأي ابن رشد بمهنته وتساعد في رسم شخصيته الغامضة ودوره في ممارسة هذه الوظيفة. فالقراءة تكشف «ظل» قاضي قرطبة في وقت يتم التركيز على أعماله في حقل الفلسفة.

يعرض صاحب «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» خلافات الفقهاء والأئمة في من يجوز قضاؤه والصفات المشترطة فيه. فقيل في مسألة الفسق إنه «يوجب العزل». واختلفوا في شرط أن يكون القاضي «من أهل الاجتهاد» فالإمام الشافعي قال: «يجب أن يكون من أهل الاجتهاد» ومثله حكى بعض أصحاب مالك. واختلفوا في مسألة حكم العامي قال أبو حنيفة: «يجوز» ووافق جد ابن رشد القاضي على هذا الرأي. واختلفوا في اشتراط

الذكورة، إذ قال أبو حنيفة إنه يجوز «أن تكون المرأة قاضيا في الأموال» وقال الطبري يجوز أن تكون «حاكما على الإطلاق في كل شيء». وقال جمهور العلماء إنه لا يجوز.

يربط ابن رشد أسباب اختلاف العلماء في مسألة تحمل المرأة مسئولية القضاء بتعارض أقيستهم. فمن أجاز حكمها في الأموال استنبطه من جواز شهادتها في الأموال، ومن رأى حكمها نافذا في كل شيء انطلق من «أن الأصل هو أن كل ما يتأتى منه الفصل بين الناس فحكمه جائز إلاّ ما خصصه الإجماع من الإمامة الكبرى». ويشرح اختلاف الفقهاء في «أن يكون في المصر قاضيان» وفي اختلافهم في الأمي «هل يجوز أن يكون قاضيا». (٤٨)

وانتقل إلى في ما يحكم. اتفق العلماء والفقهاء على «أن القاضي يحكم في كل شيء من الحقوق كان حقا لله أو حقا للآدميين، وأنه نائب عن الإمام الأعظم في هذا المعنى وأنه يعقد الأنكحة ويقدم الأوصياء». ويشرح في ما يكون به القضاء ويكون بأربع «بالشهادة، وباليمين، وبالنكول، وبالإقرار، أو بما تركب من هذه». ويوضح خلافات الفقهاء وما يجوز أو ما لا يجوز في كل تلك المسائل مثل النظر في العدد والجنس من ناحية الشهود فاتفقوا مثلا «على أنه لا يثبت الزنا بأقل من أربعة عدول ذكور» واتفقوا «على أنه تثبت جميع الحقوق ما عدا الزنا بشاهدين عدلين ذكرين» وشذ عن هذا الاتفاق الحسن البصري. وأجمع الجمهور مثلا «على أنه لا يرث القاتل المقتول». (٤٩)

اختلف العلماء في قضاء القاضي بعلمه فأجمع العلماء على أن «القاضي يقضي بعلمه في التعديل والتجريح». أما إذا «شهد الشهود بضد علمه لم يقض به، وأنه يقضي بعلمه في إقرار الخصم وإنكاره». وشذ الإمام مالك إذ رأى «أن يحضر القاضي شاهدين لإقرار الخصم وإنكاره». أما الإقرار إذا كان بينا «فلا خلاف في وجوب الحكم به، وإنما النظر فيمن يجوز إقراره ممن لا يجوز. وإذا كان الإقرار محتملا رفع الخلاف». واتفق الفقهاء على أن القاضي «يقضي لمن ليس يتهم عليه. واختلفوا في قضائه لمن يتهم عليه» واتفقوا على «أنه يقضي على المسلم الحاضر. واختلفوا في الغائب وفي القضاء على أهل الكتاب». (٥٠)

وعن كيف يقضي فإنهم «أجمعوا على أنه واجب عليه أن يسوي بين الخصمين في المجلس وألا يسمع من أحدهما دون الآخر، وأن يبدأ بالمدعي فيسأله البينة إن أنكر المدعى عليه». والحكم عند مالك «أن يقضي بأعدل البينتين ولا يعتبر الأكثر». أما متى يقضي القاضي فهي موزعة على ثلاث حالات منها «ما يرجع إلى حال القاضي في نفسه»

ومنها «ما يرجع إلى وقت إنفاذ الحكم وفصله» ومنها «ما يرجع إلى وقت توقيف المدعى فيه وإزالة اليد عنه إذا كان غبنا». وعلى القاضي أن يتجنب تلاوة الحكم وهو في حال غضب أو عطش أو جوع أو خوف أو «غير ذلك من العوارض التي تعوقه عن الفهم». (٥١)

ينتهي ابن رشد إلى شرح مفهومه للقضاء، فيذكر أن الأحكام الشرعية تنقسم قسمين: الأول «يقضي به الحكام وجل ما ذكرناه في هذا الكتاب هو داخل في هذا القسم»، والثاني «لا يقضي به الحكام، وهذا أكثره هو داخل في المندوب إليه». وأهم من كل ذلك يرى قاضي قرطبة «أن السنن المشروعة العملية المقصود منها هو الفضائل النفسانية» وفي هذا الجنس «تدخل العبادات، وهذه هي السنن الكرامية، ومنها ما يرجع إلى الفضيلة». والسنن أجناس منها ما يتعلق في المطعم والمشرب والزواج و«منها ما يرجع إلى طلب العدل والكف عن الجور»، وهذه تقتضي العدل في الأموال، والعدل في الأبدان، ويدخل أيضا «القصاص والحروب والعقوبات». وإنما هذه كلها «يطلب بها العدل» سواء السنن الواردة «في الأعراض» أو الواردة «في جميع الأموال وتقويمها» ويقصد بها طلب الفضيلة (السخاء) وتجنب الرذيلة (البخل). كذلك هو حال السنن الواردة في الاجتماع «الذي هو شرط في حياة الإنسان وحفظ فضائله العملية والعلمية، وهي المعبر عنها بالرياسة، ولذلك لزم أيضا أن تكون سنن الأئمة والقوام بالدين». (٥٢)

ساهم ابن رشد في حقول كثيرة وأهم حدث في حياته وأعماله هو دوره في القضاء، إذ مارس حكم القضاء عمليا (قاضي قرطبة) ونظريا صاحب كتاب «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ولعب دوره في إنضاج الفقه المالكي وتطويره من خلال المقارنة. وهو منهج أنتج في النهاية كتاب «الموافقات» للإمام الشاطبي، الذي عاصره المؤرخ ابن خلدون، ويعتبر كتابه من ألمع كتب الفقه على المذهب المالكي.

يتركز الجانب الإبداعي في شخصية ابن رشد في حقل الفقه وليس في مصنفاته الفلسفية. فالجانب الفقهي أقوى عنده من الجانب الفلسفي. وللأسف نجد هذا الجانب مقموعا ومغيبا في شخصيته وأعماله. ويتم التركيز على نقاط ضعفه في الفلسفة لا نقاط قوته في الفقه وحقل القضاء. فالقضاء في الإسلام هو مركز الدولة وعصبها، والحكم به هو حكم الشرع (الكتاب والسنّة) ولا قيام للدولة من دونه، وأهمية ابن رشد هو في هذا المكان حين مارس القضاء على مستويين، وأكد على أن القاضي هو نائب إمام المذهب (مؤسس المذهب) في مصره، وقضاؤه يسري على الكل، وأساس القضاء

هو العدل ورفع الظلم ومحاربة الجور والفساد والدعوة إلى «الفضائل النفسانية» في سنن الحياة والاجتماع. ومن شروط عدل القاضي أن لا ينطق حكمه في حالات الغضب أو الجوع أو العطش أو الفزع والخوف. فإلى الراحة النفسية والاستقرار المعيشي هناك الحرية وهي أساس العدل، والعدل أساس الحكم. ومن هذا المنطلق الإنساني والإسلامي والتسامحي نفهم لماذا كان قاضي قرطبة يخاطب المنصور (أمير دولة الموحدين) بـ «يا أخي». (٥٣)

محاولات ابن رشد التوفيق بين علمين

تركزت جهود القاضي الفيلسوف ابن رشد على أربع مسائل: الأولى، شرح فلسفة ارسطو بناء على طلب من أمير الموحدين الثاني (أبي يعقوب يوسف) بتوجيه من ابن طفيل. الثانية، الرد على أفكار الإمام الغزالي خصوصا في موضوع تكفير الفلاسفة وتحديدا الفارابي وابن سينا. الثالثة، انتقاد الفلاسفة المسلمين خصوصا في موضوع محاولة الدمج بين ارسطو وافلاطون ثم بين ارسطو وافلوطين وخلطهم بين قياس ارسطو وفكرة «الفيض» الأمر الذي أدى إلى استنتاجات خاطئة وتحميل ارسطو أفكار غيره ثم تحميل افلاطون افكار افلوطين. الرابعة، محاولة التوفيق بين الفلسفة والشرع أو ما يسميه «تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال».

بعدها انتقل إلى النقد وتشكيل منظومة فكرية مستقلة فأقدم على توضيح أفكار ارسطو في محاولة منه لتنقيحها من الافلاطونية والافلوطينية ثم رد على الفارابي وابن سينا ومحاولتهما الدمج بين ارسطو وافلاطون معتبرا ان فكرة الزمان عند افلاطون غيرها عند ارسطو، وأكد أن الأخير يرفض فكرة «الفيض» التي تطورت في مدرسة الاسكندرية. واتهم الفارابي وابن سينا بتغيير افكار ارسطو وتفسيرها بشكل خاطئ ونقلها مشوهة إلى قارئ العربية. وبعد مخالفة آراء الفلاسفة المسلمين في ارسطو وافلاطون، ينتقل للرد على آراء الإمام الغزالي ويدافع عن حق الفلاسفة المسلمين في استخدام آلة تفكير أخرى مادامت لا تتعارض مع الشريعة، كذلك يدافع عن حقهم في التفكير بالمسائل الكلية والكبرى شرط ان لا يشركوا. ورأى ان كل ما جاء به الفارابي وابن سينا وابن باجة وابن طفيل لم يخالف الشريعة لأنهم أقروا الأصول الشرعية، وكل ما فعلوه انهم حاولوا التوفيق بين الشريعة والحكمة (الفلسفة)، وينتهي إلى محاولة تجديد التقريب بين الشريعة والفلسفة ويدافع عن المشائية (الارسطوية) ويرد على

المتكلمين في مسألتي الإبطال والتقريب. كذلك يناقش أفكار المعتزلة والاشعرية وبعض الفرق الصوفية والزهدية لتأكيد مقولاته.

لم يتوصل ابن رشد إلى أفكاره التي كانت مجرد تنويع على مقولات اسلافه من الفلاسفة المسلمين دفعة واحدة بل تدرج في تطويرها حتى وصل إلى «تهافت التهافت» ويرجح أنه من آخر كتبه ووضعه في آخر أيام أمير الموحدين الثالث المنصور.

قبل كتاب «التهافت» كان ابن رشد وضع الخطوط العريضة لأفكاره في مقالين كتبهما في أيام الأمير الثاني يوسف بن عبدالمؤمن (أبو يعقوب) ويعتبران من أهم أعماله إلى كتابه الأساسي في القضاء.

يبدأ ابن رشد سجاله في كتابه «فصل المقال... والضميمة» من سؤال «هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع، أم محظور، أم مأمور به، إما على جهة الندب، وإما على جهة الوجوب». ويرد انه مباح لأن «فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات». (٥٤)

وبما أن «الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به» اذن «فواجب ان يجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي». ويرى ان «القياس البرهاني» هو «أتم أنواع النظر» بالمقارنة مع «القياس الجدلي، والقياس الخطابي، والقياس المغالطي». (٥٥)

برأيه أنه من حق الفلاسفة استخدام قياس البرهان كما استنبط الفقهاء احكام الشرع باستخدام القياس ايضا. ويستغرب كيف أنه «لم يتقدم ممن قبلنا بفحص عن القياس الفعلي وأنواعه». وأضاف: «انه يجب علينا ان نبتدئ بالفحص عنه، وان نستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم، حتى تكمل المعرفة» وما «كان منها موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به، وشكرناهم عليه، وماكان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وحذرناهم». وينتهي إلى حسم موقفه الشرعي بالقول «إن النظر في كتب القدماء واجب الشرع إذا كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه». (٥٦)

يؤكد ابن رشد على مقولته انطلاقا من آيات القرآن الكريم. ويرى ان الكتاب يقسم مستويات فهم البشر إلى ثلاثة: منهم من يصدق بالبرهان (الحكمة)، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية (الجدل)، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية (الموعظة). لذلك «لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع» كذلك تأويل الآيات ومعرفة

ظاهرها وباطنها لأن معنى التأويل «هو اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجاز (...) من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنة أو غير ذلك من الاشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي (...) وإذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الاحكام الشرعية، فكم بالحري ان يفعل ذلك صاحب علم البرهان». ولأن «فطر الناس» مختلفة وتتباين «قرائحهم في التصديق». كذلك «ورود الظواهر المتعارضة» كان لابد من «تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينها». (٥٧)

ويرفض تحويل الخلاف الفقهي إلى مناظرة عامة امام الناس و«انه لايجب ان يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به ولا يقدر على فهمه» لأنه «في الشرع اشياء لا ينبغي ان يعلم بحقيقتها جميع الناس». ويلوم الامام الغزالي على نقله الخلاف مع الفلاسفة من أهل العلم إلى العامة وكفرهم في ثلاث مسائل وهي «في القول بقدم العالم، وبأنه تعالى لا يعلم الجزئيات، وفي تأويل ما جاء في حشر الاجساد وأحوال المعاد». وبرأيه كان على الغزالي ان «لايفصح بها إلا لمن هو من أهل التأويل، وهم الراسخون في العلم». ويدافع عن الفارابي وابن سينا ويغالط الغزالي لأنه نسب اليهما ما لم يقولاه. ويرى انهما في الجوهر لا يختلفان عن المتكلمة والفقهاء والاختلاف فقط «في التسمية»، لأن الفلاسفة اقروا الأصول الشرعية الثلاثة «مثل الإقرار بالله تبارك وتعالى، وبالنبوات، وبالسعادة الأخروية والشقاء الاخروي». (٥٨)

وبما ان الكافر، حسب ابن رشد، هو المتأول في الاصول والفلاسفة لم يفعلوا ذلك، اذن لا يجوز تكفيرهم. ويهاجم الامام الغزالي لأنه أفشى تأويل أهل العلم بين الناس وكشف العلم في ما لا علم لديه فأدى الأمر إلى انقسام الناس إلى ثلاثة تيارات: الحكمة، والشرع، والجمع بينهما. ويرد تهمة الغزالي بتهمة مضادة ويرى ان من يفشي علم أهل التأويل لمن لا علم له فإنه دعاه إلى الكفر «والداعي إلى الكفر كافر».

بسبب تقسيم ابن رشد الناس إلى مستويات مختلفة في قدرتهم على الاستيعاب والفهم يطالب بمنع غير أهل العلم من قراءة كتب أهل العلم لأن ذلك يزرع الشك في قلوبهم خصوصا في مسائل التكلم بين الشريعة والحكمة واحكام التأويل في الشريعة. لأن مقصود الشرع هو «تعليم العلم الحق والعمل الحق». والعلم الحق هو «معرفة الله وسائر الموجودات على ما هي عليه ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي» بينما العمل الحق هو «امتثال الافعال التي تفيد السعادة وتجنب الافعال التي تفيد الشقاء». (٥٩)

ويسمى ابن رشد المعرفة بهذه الافعال «العلم العملي» ثم يقسمه إلى قسمين فقهي ونفساني (زهدي) ويضع الغزالي في صنف علم الزهد (النفساني). ثم يصنف التعليم إلى تصديق وتصور. ولما كان مقصود الشرع تعليم الجميع لذلك يجب ان يشتمل على جميع انحاء طرق التصديق وانحاء طرق التصور. وبرأيه ان علم التصور هو علم المنطق «الذي أول من دونه فلاسفة اليونان»، وهو علم الخاصة (برهاني) بينما طرق التصديق فهي عامة (خطابية وجدلية) وعلى الجمهور ان لا يعلم بالتأويل لانه «لايجوز ان يكتب للعامة ما لا يدركونه» و«من أباح التأويل للجمهور فقد أفسده». ويتهم الامام الغزالي بأنه صرح بعلم البرهان للعامة. ويرتكب ابن رشد سقطته الكبيرة التي أثارت عليه العلماء والمتكلمة والفلاسفة لاحقا عندما اتهم الغزالي بالكفر بذريعة ان من صرح التأويلات البرهانية لغير أهلها «أفضى ذلك بالمصرح له والمصرح إلى الكفر». ويكرر التهمة مرة ثانية مستخدما الذريعة نفسها «أما المصرح بهذه التأويلات لغير أهلها فكافر لمكان دعائه الناس إلى الكفر» إذ «صاروا بتصريحهم للجمهور بتلك الاعتقادات الفاسدة سببا لهلاك الجمهور وهلاكهم في الدنيا والآخرة». (٦٠)

فشل المهمة وسقوط ابن رشد في التعارض

جلبت تهمة التكفير غضب الجمهور والعلماء والفقهاء والمتكلمين إذ ان قيمة الامام العزالي الفقهية والفلسفية والفكرية والصوفية كانت كبيرة وحاضرة في المشرق والمغرب. ومن المنطقي ان لا يتقبل العلماء والفقهاء والجمهور تلك التهمة الظنية من قاضٍ ولد بعد ١٥ سنة من رحيل الامام الغزالي. فالتهمة أولا باطلة لانها لا تعتمد على مسائل فكرية كما فعل الغزالي في سجاله ضد الفلاسفة، كما أنها تستند على فرضية افشاء سر علم التأويل إلى العامة وهي تهمة لا أساس شرعيا يمنعها أو يحرمها إلا تأويلات ابن رشد الخاصة لبعض الآيات القرآنية (أولو الألباب) و(الراسخون في العلم). فابن رشد يكرر التهمة ويعيد تركيبها وانتاجها ثم العودة إليها ثم إعادة كتابتها وهي كلها لا تخرج عن دائرة فكرة واحدة لخصها مرارا، كقوله مثلا «وهذه هي حال من يصرح بالتأويل للجمهور ولمن ليس هو بأهل له من الشرع. ولذلك هو مفسد له وصاد عنه والصاد عن الشرع كافر». (٦١)

ويلاحظ من كلام ابن رشد وتكرار التهمة وإعادة إنتاجها بصيغ مختلفة انه لا يمتلك غيرها وهي في النهاية تصب في صالح الإمام الغزالي لأنه كان له الفضل في نقل المعركة

الفكرية من الكواليس السرية إلى مختلف المنابر ومقارعة الحجة بحجة أقوى، وهو أمر ساهم للمرة الأولى في فصل جوهر الفلسفة الإسلامية عن غيرها من تيارات فلسفية وتوضيح أسسها المختلفة والمستقلة عن الاتجاهات الاخرى. فالإمام الغزالي بسجاله الفلسفي ضد الفلسفة أسس منطلقات جديدة لعلم الفلسفة الإسلامي.

لا يكتفي ابن رشد بتوجيه التهمة للإمام الغزالي، بل أنه يكررها ويوجهها للمعتزلة والأشاعرة وبعض الفرق الإسلامية. وعلى رغم انه يعتبر «المعتزلة أوثق أقوالا من الأشعرية» يعود ويرى ان الاشعرية «أقل تأويلا» ويشن عليهما حملة بذريعة تصريح «تأويلهم للجمهور» فأوقعوا «الناس من قبل ذلك في شنآن وتباغض وحروب، ومزقوا الشرع وفرقوا الناس كل التفريق». ثم يكفر الأشعرية بذريعة انها كفرت الناس ومن لا يؤمن بتصورها. ويرى ان تصورها فيه كفر بثلاث مسائل: ثبوت الاعراض وتأثير الأشياء بعضها في بعض، ووجود الاسباب الضرورية للمسببات، والصور الجوهرية والوسائط. ويعتبر ان الاصول «التي بنت عليها الاشعرية معارفها هي سوفسطائية». (٦٢)

نلاحظ التناقض في أفكار ابن رشد فهو يعتبر ان من حق الفلاسفة النظر في الاشياء وقراءة كتب الآخرين واستعمال آلاتهم الفكرية واستخدام البرهان للتعرف على الموجودات شرط الإقرار بالأصول الشرعية الثلاثة ثم يعود ويشن حملة على المعتزلة والاشعرية والمتكلمة وبعض الفرق الإسلامية، ويخص الإمام الغزالي بهجوم مستقل بذريعة انه لا يجوز فضح أفكار الفلاسفة وكشفها أمام الجمهور (والعامة) لأن ذلك يفسد ايمانه ويشتت عقله ويقسم الشارع الإسلامي ويمزق الشريعة إلى مذاهب تتقاتل. ويعتبر ان فعل الفلاسفة ليس كفرا بل الكافر هو من يكشف سر فلسفتهم ويخرجها إلى العلن. وكأن المشكلة هي في سرية الافكار أو في علنيتها وليس في صحتها أو عدم صحتها.

الغريب ان ابن رشد الذي اخذ مواقف الفلاسفة ضد العلماء والفقهاء يتشدد في نقد ابن سينا والفارابي في «فلسفة الفيض» وخلطهم بين ارسطو وأفلاطون وهي الفكرة التي ركز الغزالي في نقده للفارابي وابن سينا عليها. واغرب من ذلك ان ابن رشد الذي دافع عن التأويل وحق الفلاسفة في تأويل ظاهر النص وكشف باطنه ينقض نفسه ويناقضها عندما يترحم على الصدر الأول من الإسلام وبرأيه «ان الصدر الأول انما صار إلى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الأقاويل دون تأويلات فيها، ومن كان منهم وقف على تأويل لم يرَ أن يصرح به. اما من أتى بعدهم فإنهم لما استعملوا التأويل قل تقواهم وكثر اختلافهم وارتفعت محبتهم وتفرقوا فرقا». (٦٣)

هكذا ينتهي ابن رشد في كتابه «فصل المقال» إلى الاختلاف مع الجميع والدعوة إلى العودة إلى الصدر الأول في الاسلام. فهو يهاجم الفلاسفة لأنهم آذوا الفلسفة بخلطهم بين المذاهب «وقد آذاها ايضا كثير من الأصدقاء الجهال ممن ينسبون أنفسهم إليها، وهي الفرق الموجودة فيها». ويهاجم الغزالي لأنه نقل الخلاف مع أهل التأويل من السرية إلى العلنية. ويهاجم المعتزلة في تأويلهم الشرع في ضوء العقل. ويهاجم الأشاعرة في تأويلهم الشرع في الجمع بين العقل والنقل، ويكرر مهاجمته للفلاسفة لأنهم نسبوا أنفسهم إلى الفلسفة. ودعا أخيرا الجمهور «إلى طريق وسط ارتفع عن حضيض المقلدين وانحط عن تشغيب المتكلمين» وفي الآن نبه الخواص «على وجوب النظر التام في أصل الشريعة». (٦٤)

هكذا تنتهي عقلانية ابن رشد بالخبط العشوائي وتوزيع التهم، ولم يهدأ غضبه الا بعد «الضميمة». وهو مقال ألحق بكتاب «فصل المقال» ويقال انه اصلا رسالة توضيحية موجهة إلى أمير الموحدين الثاني الذي التقى به واتعبه بأسئلته المحرجة وناقشه بأفكاره الأمر الذي جعل ابن رشد يعدل مواقفه من مسألة العلم ويقسمها إلى قسمين: علم الله وعلم الإنسان.

ماذا تقول رسالة «الضميمة»؟ يبدأ ابن رشد من قاعدة نظرية عامة «من لم يعرف الربط لم يقدر على الحل». ثم يرد على فكرة الامام العزالي التي تتحدث عن العلم والمعلوم بصفتهما من المضاف ويتغير أحد المضافين ولا يتغير المضاف الآخر. ويرى ان العلم يتغير ولأنه يتغير لا يجوز قياس العلم القديم على العلم المحدث لانه كقياس «الغائب على الشاهد». ويستنتج بأن صفات العلم القديم غير صفات العلم المحدث. فالعلم علمان القديم يتعلق «بالموجودات على صفة غير الصفة التي يتعلق بها العلم المحدث». لذلك يجب ان يكون للموجودات «علم آخر لا يكيف وهو العلم القديم سبحانه». (٦٥)

وينتقل فورا للرد على الغزالي الذي يرى ان تحول الشيء لا يغير ذاته، ويبرر كلام الفلاسفة ويدافع عنهم لأنهم اتُهموا بأن «سبحانه لا يعلم الجزئيات» وهم لم يقصدوا ذلك لأن الكليات تتضمن الجزئيات ومن يعلم الكل يعلم الجزء، ويرون «انه لا يعلم الجزئيات بالعلم المحدث الذي من شرطه الحدوث بحدوثها».

بالتقسيم التدرجي المذكور تستقل فلسفة ابن رشد عن الفارابي وابن سينا وفي الآن نفسه عن الامام الغزالي، فهو من ناحية يرى ان الكليات تتضمن الجزئيات وعلم

الجزئيات لا يمكن فصله عن علم الكليات، ومن ناحية يضع العلم على مستويين الأول القديم والثاني المحدث. ولكل علم طريقته في معرفة الكليات والجزئيات ولا يجوز مقاربة الثاني بالأول لأن المحدث متغير والقديم لا يتغير لذلك من الصعب قياس المتغير (الحكمة) على الثابت (الشرع).

على رغم ان فكرة ابن رشد في «الضميمة» انقذته من مواجهة مبكرة مع أمير الموحدين إلا انه أوقع نفسه بمشروع مضاد لمشروع فلسفته التي هدفت أصلا للتوفيق بين الفلسفة والدين أو «تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال». فانتهى في «الضميمة» من حيث ابتدأ في منظومة جديدة. وهنا يبدأ تناقض ابن رشد الذي حاول حله في عهد المنصور (الأمير الثالث) حين عاد وانتقد الخلط الايديولوجي الذي وقع به تيار الفلاسفة وخصوصا الفارابي وابن سينا وأخذ بتوضيح افكار ارسطو، فاعتبر ان الفلاسفة المسلمين لم يفهموها بسبب الالتباس الذي حصل عندهم. ثم عاد وركز انتقاده للفلاسفة على فكرة «الفيض» التي اعتبرها غير ارسطوية وغير عقلانية. وهنا بالضبط التقى مع صاحب «تهافت الفلاسفة». فالغزالي انتقد الفارابي وابن سينا بسبب اعتناقهما فلسفة «الفيض» ولم يعترض كثيرا على أفكارهما المنطقية والرياضية والسياسية التي اعتبرها احيانا «إسلامية».

بسبب المفارقة المذكورة بدأت مأساة منظومة ابن رشد الفكرية وارتباك موقفه. فإذا كانت فكرة «الفيض» خاطئة، اذن يكون انتقاد الامام الغزالي صحيحا. لكن ابن رشد تمسك بالموقفين واختصر رأيه بحق الفلاسفة المسلمين في استخدام «آلة تفكير» في تحليلهم المنهجي ما دامت تلك الآلة لا تتعارض مع الشرع. وهو أمر لجأ إليه، كما يقول ابن رشد، معظم الفقهاء المسلمين عندما استخدموا القياس الارسطوي في دفاعهم عن الشريعة.

بسبب موقفه الوسطي بين تياري «فقهاء الفلسفة» و«فلاسفة الفقه» ضاعت أفكار ابن رشد النقدية بينهما وهو ما عرضه إلى نقمة الاتجاهين، فاضطر إلى الانتقال من موقع الهجوم إلى خط الدفاع حين حاول التوفيق بين الشريعة والحكمة أو الشرع والعقل أو الدين والفلسفة وتشديده على لا تناقضهما في الجوهر ثم عاد وتراجع ووافق على فصلهما إلى علمين مختلفين كما فعل الغزالي.

ساعد هذا الموقف المتأرجح العلماء والمتكلمين في الرد على ابن رشد وتوضيح الفروق الجوهرية بين الجدل الإسلامي والجدل اليوناني وبين قياس ارسطو المنطقي ومنطق

القياس في الفلسفة الإسلامية. واعتمد الفقهاء في شروحهم وتوضيحاتهم وردودهم على منهج الغزالي الذي نجح في توكيد الاختلاف في رده على الفلسفة اليونانية وتنقية العقيدة الإسلامية من الخلط والاختلاط، لذلك اعتبر الامام الغزالي المؤسس الفعلي للفلسفة الإسلامية واستقلال منظومتها عن الفضاء الاغريقي وجاء من بعده الرازي (فخر الدين) ليطور استقلال المنظومة.

لا يختلف موقف ابن خلدون الذي قرأ المجادلات في مقدمته عن غيره. فهو فلسفيا يسخر من ابن رشد الذي اتبع فلسفة اليونان خطوة خطوة وحرفا بحرف في حين حاول الفارابي تمييز نفسه عنها، كذلك فعل ابن سينا في مساهماته الكثيرة وأكد على استقلاله واختلافه عن ارسطو وافلاطون. وتظهر شكوك ابن خلدون في تصنيفات ابن رشد لكتب ارسطو وافلاطون (بسبب جهله اليونانية) فهو يرى ان قاضي قرطبة أدخل أفكاره لأنه اعتمد الانتقائية والترجيح، لذلك استخدم صاحب المقدمة مفردة الكتاب «المنسوب» إلى ارسطو، وهو دليل على شكه بصحة أفكار ارسطو التي نسبها إليه ابن رشد.

شهد ابن رشد الحفيد الكثير من التقلبات وارتقى أعلى المناصب في عهد الأمير المنصور (٥٨٠ – ٥٩٥ هجرية)، وتأثر بفتاوى جده ونقل الكثير من نصوصه الفقهية. إلاّ أنه انقلب على الأشاعرة وهاجم الإمام الغزالي بسبب انتقاداته للفلاسفة. وحين اتهم بالتعاون مع والي قرطبة (يحيى) شقيق أمير الموحدين (المنصور) لوراثة الحكم غضب الأخير منه ثم عاد ورضي عنه ودعاه إلى بلاطه في مراكش.

توفي ابن رشد الحفيد في العام ٥٩٥ هجرية (١١٩٩م) وتبعه المنصور بعد شهور. وبعد رحيله عاش أولاد ابن رشد في كنف البلاط الموحدي في عهد الأمير الناصر (توفي ٦١٠ هجرية / ١٢١٣م). واشتهر أولاده بالقضاء والطب وبرز منهم ولده محمد عبدالله بن رشد الحفيد (٥٤٦ – ٦٢٢ هجرية) في الطب وعمل في بلاط الناصر. وانتهى عصر الاسرة الرشدية الذهبي بنهاية دولة الموحدين وسقوط قرطبة سنة ٦٣٣ هجرية (١٢٣٥ – ١٢٣٦م).

مراجع الفصل الفصل الثامن وهوامشه

1 – محمد عابد الجابري، تلخيص السياسة، مقدمة كتاب ابن رشد عن جمهورية افلاطون.
2 – حسن مجيد العبيدي وفاطمة كاظم الذهبي، محاورة افلاطون، ص 36.
3 – تلخيص السياسة (جمهورية افلاطون)، ص 65 – 68.
4 – تلخيص السياسة (جمهورية افلاطون)، ص 70 – 76.
5 – تلخيص السياسة (جمهورية افلاطون)، ص 78.
6 – تلخيص السياسة (جمهورية افلاطون)، ص 85.
7 – تلخيص السياسة (جمهورية افلاطون)، ص 149.
8 – تلخيص السياسة (جمهورية افلاطون)، ص 92 – 98.
9 – تلخيص السياسة (جمهورية افلاطون)، ص 99 – 101.
10 – تلخيص السياسة (جمهورية افلاطون)، ص 102.
11 – تلخيص السياسة (جمهورية افلاطون)، ص 102 – 108.
12 – تلخيص السياسة (جمهورية افلاطون)، ص 106 – 109.
13 – تلخيص السياسة (جمهورية افلاطون)، ص 110.
14 – تلخيص السياسة (جمهورية افلاطون)، ص 111 – 112.
15 – تلخيص السياسة (جمهورية افلاطون)، ص 113.
16 – تلخيص السياسة (جمهورية افلاطون)، ص 114 – 119.
17 – تلخيص السياسة (جمهورية افلاطون)، ص 119.
18 – تلخيص السياسة (جمهورية افلاطون)، ص 120.
19 – تلخيص السياسة (جمهورية افلاطون)، ص 122 – 123.
20 – تلخيص السياسة (جمهورية افلاطون)، ص 124 – 136.
21 – تلخيص السياسة (جمهورية افلاطون)، ص 137.
22 – تلخيص السياسة (جمهورية افلاطون)، ص 138 – 142.
23 – تلخيص السياسة (جمهورية افلاطون)، ص 143 – 149.
24 – تلخيص السياسة (جمهورية افلاطون)، ص 152 – 156.
25 – تلخيص السياسة (جمهورية افلاطون)، ص 160 – 164.
26 – تلخيص السياسة (جمهورية افلاطون)، ص 168.

27 – تلخيص السياسة (جمهورية افلاطون)، ص 140 – 169.
28 – تلخيص السياسة (جمهورية افلاطون)، ص 171 – 172.
29 – تلخيص السياسة (جمهورية افلاطون)، ص 174.
30 – تلخيص السياسة (جمهورية افلاطون)، ص 176 – 177.
31 – تلخيص السياسة (جمهورية افلاطون)، ص 178 – 182.
32 – تلخيص السياسة (جمهورية افلاطون)، ص 185 – 186.
33 – تلخيص السياسة (جمهورية افلاطون)، ص 187.
34 – تلخيص السياسة (جمهورية افلاطون)، ص 188 – 198.
35 – تلخيص السياسة (جمهورية افلاطون)، ص 199 – 200.
36 – تلخيص السياسة (جمهورية افلاطون)، ص 203.
37 – تلخيص السياسة (جمهورية افلاطون)، ص 212 – 213.
38 – تلخيص السياسة (جمهورية افلاطون)، ص 226.
39 – عبدالرسول الأحمد نكري، دستور العلماء.
40 – موسوعة مصطلحات جامع العلوم، المعروف بدستور العلماء، حرف القاف.
41 – محمد عبدالرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية، ص 730.
42 – ابن رشد، بداية المجتهد، الجزء 1، ص 15.
43 – ابن رشد، بداية المجتهد، الجزء 1، ص 15.
44 – ابن رشد، بداية المجتهد، الجزء 1، ص 447 – 458.
45 – ابن رشد، بداية المجتهد، الجزء 1، ص 15 – 17.
46 – ابن رشد، بداية المجتهد، الجزء 1، ص 18.
47 – ابن رشد، بداية المجتهد، الجزء 1، ص 18 – 19.
48 – ابن رشد، بداية المجتهد، الجزء 2، ص 565.
49 – ابن رشد، بداية المجتهد، الجزء 2، ص 566 – 570.
50 – ابن رشد، بداية المجتهد، الجزء 2، ص 576 – 579.
51 – ابن رشد، بداية المجتهد، الجزء 2، ص 580 – 582.
52 – ابن رشد، بداية المجتهد، الجزء 2، ص 583 – 584.
53 – أفلاطون باللغة العربية: تلخيص السياسة لأفلاطون (محاورة الجمهورية). نقله من الإنجليزية إلى العربية حسن مجيد العبيدي، وفاطمة كاظم الذهبي. دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى 1998. ترجمه إلى العبرية شموئيل بن يهودا، واللاتينية يعقوب بن ماينيسوس الطرطوشي. فقدت نسخته العربية الأصلية، وتم نقله إلى الإنجليزية عن الترجمتين العبرية

واللاتينية، وصدرت منه طبعتان: الأولى ترجمة أرفن روزنتال (كامبردج 1956) والثانية ترجمة رالف ليرنر (كورنيل 1974).

54 – ابن رشد، فصل المقال... والضميمة، ص 27.

55 – ابن رشد، فصل المقال... والضميمة، ص 28 – 29.

56 – ابن رشد، فصل المقال... والضميمة، ص 31 – 33.

57 – ابن رشد، فصل المقال... والضميمة، ص 35 – 36.

58 – ابن رشد، فصل المقال... والضميمة، ص 38 – 44.

59 – ابن رشد، فصل المقال... والضميمة، ص 49.

60 – ابن رشد، فصل المقال... والضميمة، ص 50 – 53.

61 – ابن رشد، فصل المقال... والضميمة، ص 54.

62 – ابن رشد، فصل المقال... والضميمة، ص 52 – 56.

63 – ابن رشد، فصل المقال... والضميمة، ص 56 – 57.

64 – ابن رشد، فصل المقال... والضميمة، ص 58.

65 – ابن رشد، فصل المقال... والضميمة، ص 59 – 61.

ابن عربي وتضارب الفلسفة مع العرفان

عن صلة ابن رشد بابن عربي

كتب الكثير عن صلة فيلسوف قرطبة القاضي ابن رشد بفيلسوف الصوفية محيي الدين بن عربي. فالباحث هنري كوربان اتخذ من تلك العلاقة قاعدة لتفسير منهجية ابن عربي ونجاح الأخير في نقل التصوف من حركة دراويش إلى نظام فلسفي لم تعرفه حركات الصوفية من قبله ولن تتجاوزه من بعده. (١)

إلى أي حد يمكن قبول تلك القراءة وإلى أي مدى تأثر ابن عربي بابن رشد وهما على طرفي نقيض في الرؤية والسيرة الشخصية؟

هناك مجموعة إشارات توضح تلك العلاقة لكنها ليست كافية لإقامة صلة قوية بين الفيلسوفين في القراءة والمنهج. ومع قلة المعلومات عن الموضوع يمكن التقاط بعض الصلات من دون أن ترتقي إلى حد التطابق، نظرا إلى اختلاف ابن عربي الفكري عن فلسفة ابن رشد، فضلا عن اختلاف السن والفارق في الأعمار.

ابن رشد من جيل والد ابن عربي، وابن عربي من جيل أولاد ابن رشد. وهناك اختلاف الفترة الزمنية فابن رشد عاصر ولاية الأمير منصور وكان من كبار رجال بلاطه بينما عاصر ابن عربي نهاية فترة المنصور وولاية ابنه الناصر. وأشير إلى صلة محدودة بالأمير المنصور نفاها ابن عربي، في حين اشتغل أولاد ابن رشد في بلاط الناصر خصوصا محمد بن عبدالله بن رشد حين ورث عن والده الفيلسوف وظيفة طبيب الأمير.

مع ذلك يمكن رصد بعض الإشارات الواضحة وأحيانا غامضة وردت في كتابات ابن عربي أو ما نقل عنه من حكايات في الجيل الذي تأثر به وبالغ في نسبة الكرامات إلى أعماله وسيرته.

أول إشارة واضحة إلى تلك العلاقة، وتدل على إعجاب ابن عربي بابن رشد، وردت في وصف فيلسوف الصوفية لجنازة فيلسوف قرطبة. فالمعروف أن ابن رشد توفي في بلاط الأمير المنصور بعد أن رضي الأخير عنه واستدعاه إلى المغرب. فدفن في مراكش لمدة ثلاثة أشهر ثم نقل منها إلى مسقط رأسه قرطبة في العام ٥٩٥ هـ (١١٩٩م)، ودفن في روضة آبائه. آنذاك كان ابن عربي في ٣٥ من عمره، أي أنه تجاوز مرحلة تحصيله العلمي وتحول إلى علم من أعلام جيله. حضر ابن عربي جنازة نقل جثمان ابن رشد ووصف المشهد كالآتي «ولما جُعل التابوت الذي فيه جسده على الدابة، جعلت تواليفه تعادله من الجانب الآخر. وقلنا في ذلك:

«هذا الإمام وهذه أعماله

ياليت شعري هل أتت آماله».

يصف ابن عربي ابن رشد بالإمام ويذكر مؤلفاته التي توازي وزن جثمانه، وهي على كثرتها لم تحقق آمال قاضي قرطبة وطموحاته. (٢)

لا يشي هذا الوصف المقتضب بأي موقف من ابن رشد وفلسفته فهو في معناه العام ملاحظة عابرة ومحايدة لا تكشف عن صلة فكرية سلبية أو إيجابية.

إلا أن ابن عربي يشير في كتاباته إلى فيلسوف من دون أن يذكر اسمه كان يتردد إلى منزل والده (أو عمه أو خاله) ويتحدث عن أفكاره وسجالاته ورفضه مقولات الصوفيين (العرفانية). ويُذكر أن عم ابن عربي (أبومحمد عبدالله بن محمد) كان من أقطاب الصوفية في عصره، وكذلك والده وخاله (أبومسلم الخولاني)، ومنهم أخذ أفكاره الأولى وتكونت ميوله الصوفية قبل أن يطورها وينضجها على يد أساتذته وأصحابه.

يتحدث ابن عربي في إشاراته الغامضة عن فيلسوف ينكر النبوة حضر مجلسا سنة ٥٨٦ هـ (١١٩٠م) في قرطبة (كان ابن عربي في السادسة والعشرين من عمره) ونفى فيه ما جاء به الأنبياء من خرق العوائد. فالحقائق عنده لا تتبدل. فالنار هي نار كذلك الهواء والماء والتراب وغيرها من المعادن. ويبدو أن السجال تطور واحتد بين الفيلسوف المجهول (ويرجح أن يكون ابن رشد) وأتباع الصوفية بحضور ابن عربي حين تطرق الفيلسوف إلى قصة إلقاء النبي إبراهيم في النار ولم تحرقه. وكان رأي الفيلسوف، بحسب رواية ابن عربي، أن الحقائق لا تتبدل فالنار تحرق كل من يلمسها وبالتالي فإن القصة رمزية، وعملية الإلقاء مجازية وليست مادية لأن القصد منها تعليم الحكمة لا إبطال مفعول النار (الاحتراق).

كان النقاش يدور حول منقل جمر ضخم في فصل شتاء بارد في قرطبة. وكما يذكر ابن عربي احتد غضب أحد المتصوفة (لا يذكر اسمه ويرجح أن يكون خاله الذي يقال إنه كان من أصحاب الكرامات) وألقى منقل الجمر على ثياب الفيلسوف فارتبك الأخير وخاف من الاحتراق. لكنه تعجب أن الجمر لا يحرقه بل لمسه وأخذ يقلبه من دون آلام أو أوجاع. فتعجب الفيلسوف واعترف بعجزه عن تفسير الظاهرة لكنه لم يتراجع عن موقفه الفلسفي، ورفض قبول فكرة بأن النار مأمورة وهي تحرق بالأمر وتترك الإحراق بالأمر كذلك.

على رغم غموض إشارات ابن عربي وإغفاله اسم الفيلسوف وأسماء من حضر الجلسة من حلقة التصوّف إلا أنها كافية لتوضيح موقفه السلبي من فلسفته التي تنكر كرامات الأنبياء والرسل وخرقهم للعوائد. ولا شك في أن لذلك الحادث (التجربة) أثراعميقا في توجهات الشاب ابن عربي الفكرية وسيرته الشخصية لاحقا حين أسس قواعد مختلفة لمنظوره الفلسفي.

غير هذا الحادث لا يشير ابن عربي إلى علاقة بابن رشد باستثناء تلك الصلات الكثيرة بينهما من خلال تردد قاضي قرطبة على منزل والده، أو عمه، وهي صلات جامدة تبقى في إطار صحبة بعيدة لا تؤكد تأثر الشاب بالشيخ القاضي وإن كشفت عن إعجاب بارد بجهود فيلسوف قرطبة ونشاطه الفكري وأعماله الكثيرة. فابن عربي من جيل غير جيله ومن زمن غير زمنه وبالتالي فإن العلاقة بينهما ليست علاقة الأستاذ بالتلميذ أو الفيلسوف بالمريد بقدر ما هي صلة اجتماعية جاءت بعيدا من طريق صحبة الأهل.

إلا أنه يمكن التلميح إلى صلة غير مباشرة لابد أنها تمت تربويا من طريق أستاذ فقيه عاش طويلا وتسنى له أن يعلم ابن رشد ويربي ابن عربي وهو الفقيه خلف بن عبدالملك المعروف بابن بشكوال.

عاش ابن بشكوال كثيرا، فهو من أصول عربية (أنصاري خزرجي) ولد في العام ٤٩٤ هـ (١١٠١م) وعاش في قرطبة وتوفي فيها في العام ٥٧٨هـ (١١٨٢م).

توفي ابن بشكوال عن ٨٤ سنة وكان من أشهر فقهاء عصره، فهو محدث ومؤرخ وشاعر وله تصانيف كثيرة، ويقال إنه ألف ٥٠ كتابا أسندها إلى أكثر من ٤٠٠ شيخ واشتهر بتأليف كتاب «الصلة في تاريخ أئمة الأندلس» و «معرفة العلماء الأفاضل». وبسبب ثقة جيله بعلومه حرص الكثير من الآباء على إرسال أولادهم لأخذ جزء من علومهم من الفقيه المؤرخ. ولا شك في أن الأستاذ الشيخ ترك تأثيره المتناقض على التلميذين بسبب اختلاف جيلهما. فابن رشد استمع إلى ابن بشكوال الشاب بينما استمع ابن عربي إلى ابن بشكوال الشيخ، وشكل الأخير أحد مصادره الفكرية. فالزمن تغير واختلف عصر التلميذين، كذلك لابد أن تكون أفكار ابن بشكوال تبدلت مع نضوج تجربته التربوية. (٣)

مع ذلك لا يمكن أن نعتبر هذه الصلة البعيدة تركت تأثيرها فهي تمت من خلال الأستاذ الشيخ في فترتين مختلفتين. فحين توفي ابن بشكوال كان ابن عربي في ١٨ من عمره قبل أن يكمل تحصيله العلمي وفي فترة مال فيها إلى المتصوفة بينما بلغ ابن رشد سن الـ ٥٨ وبات قاضي قرطبة وأحد أعلام الأندلس.

عدم وجود صلات مباشرة أو صحبة شخصية لا ينفي تأثرهما المختلف بعصرهما بعد اختلاف الزمن وتبدل الأجواء الفكرية والسياسية. فابن رشد عاصر الأمير المنصور وتعامل معه وبلغت قرطبة في عهده أوجَها وعاش المسلمون في ظل انتصارات متتالية لأمير الموحدين ضد الفرنجة. بينما عاش ابن عربي في نهاية عصر المنصور وشهد مطلع الناصر الذي تراجعت في عهده مكانة قرطبة، وعاش المسلمون أسوأ فترات الهزائم. فالفارق الزمني بين المنصور (الأب) والناصر (الابن) ليس كبيرا لكنه كان كافيا لانقلاب موازين القوى وتبدل المناخات السياسية المحيطة بقرطبة وظهور الفرنجة وتهديدهم الوجود الإسلامي في بقايا ممالك الأندلس. ولا شك في أن تبدل الأحوال ساهم في تغير المقال وتبدل المقام. فالعصر يكشف عن أصول الأفكار ومراجعها. وصوفية ابن عربي ليست معزولة عن مكانه وزمانه وليست بعيدة عن المناخات الفكرية التي طغت على جيله المهدد بالاقتلاع أو الموت أو القبول بالأمر الواقع أو الخضوع للأقوى أو الاضطرار إلى النزوح أو الرحيل عن الأندلس. فابن عربي هو من جيل نمت في وسطه رغبة الهجرة إلى محيط آمن بدلا من الخنوع للمسيطر والسكوت عن شروطه ضد ما كان يعرف بظاهرة «المدجنين» وهي تلك الأقليات المسلمة التي غلَّبت الانتماء إلى المكان وفضلت البقاء لتضمحل بعد أجيال في تقاليد المجتمع الجديد وعاداته.

صوفية ابن عربي لم تأتِ من قراءة الكتب فقط بل التقطها من الأجواء المحيطة به، فهو يذكر في كتابه «روح القدس في محاسبة النفس» الموجه سنة ٦٠٠ هـ (١٢٠٣م) إلى عبدالعزيز المهدوي في تونس أسماء ٧١ صوفيا في عصره وهو أمر يشير إلى نمو الظاهرة (الزهد) وانتشارها في لحظات الخوف والقلق من المصير المغلق. وفلسفة ابن عربي لم تقتصر على مطالعة الكتب كما هو حال ابن رشد (تصنيف أعمال أرسطو وشرحها) بل كانت نتاج تجربة شخصية إلى تزاوج فريد من نوعه بين حركات التصوف وتيارات الفقه والفلسفة في الأندلس ومقاربتها من تيارات الفقه والفلسفة والتصوف في مصر والجزيرة العربية والعراق والأناضول وفارس والترك وبلاد الشام. فابن عربي، على خلاف كل من سبقه من علماء الأندلس، لم يأتِ بلاد المشرق لتحصيل علومه والعودة بها إلى بلاده بل خرج من الأندلس بعد تحصيل علومه وحملها معه إلى المشرق. فهو خرج ولم يعد لأن هدفه لم يكن تحصيل العلم بل البحث عن الحقيقة بعيدا عن خطر الفرنجة. (٤)

إن دراسة عصر ابن عربي تعطي فكرة أوضح عن سيرته الشخصية أكثر من قراءة كتبه. فأعمال ابن عربي غامضة ومتناقضة فيها الكثير من الإشارات والرموز والألغاز

والأعداد وفيها مبالغة في التأويل الفلسفي - العرفاني، وهو اضطر مرارا إلى تأليف كتب لشرح معاني تفسيراته بعد أن لاحظ سوء الفهم والخلط الواقع بشأنها خصوصا عندما تعرض إلى نقد شديد في زمنه من العلماء وفقهاء السلف، فاتهمه بعضهم بالزندقة والإلحاد وبعضهم نسب إليه القول بإنكار مراتب الوجود والسقوط في مقولات الاتحادية والحلولية.

قراءة نصوص ابن عربي لا تكشف عن معاني أفكاره الغارقة في التفصيلات كما هو حال موسوعته «الفتوحات المكية»، بينما دراسة عصره تخرج كتبه البالغة الدقة في مفرداتها والمتناقضة في تأويلاتها من مبنى النص إلى معنى العالم المحسوس وتعقيداته الواقعية.

رحلة الانتقال من الأندلس إلى مصر

ولد ابن عربي (محمد بن علي بن محمد بن عبدالله الحاتمي) من أسرة عربية تنتمي في أصولها إلى حاتم طي في بلدة مرسية (جنوب الأندلس) في سنة ٥٦٠هـ (١١٦٥م). والده علي بن محمد العربي كان، كما قال عنه، من أئمة الفقه والحديث ومن أعلام الزهد والتقوى.

انتقل به والده، وهو في السابعة، ويقال في الثامنة من عمره، إلى اشبيلية في زمن حاكمها السلطان محمد بن سعد. فقرأ ودرس الحديث والفقه وأخذ علومه عن الشيخ عبدالحق عبدالرحمن بن عبدالله الأشبيلي، وابن زرقون، وأبي الوليد الحضرمي.

مال إلى التصوف وهو في الـ ١٥ من عمره بتأثير من أسرته وأهله (والده، عمه وخاله)، وأنهى تحصيله العلمي قبل بلوغه سن العشرين، وبدأ يتنقل في حواضر الأندلس متعرفا على شيوخ الصوفية. فتتلمذ على يوسف بن يخلف القمي، واصطحب بعضهم كأبي العباس العريني (التقاه في اشبيلية سنة ٥٨٠هـ)، وصالح العدوي (صحبه ١٣ سنة)، ويوسف الشهربولي (صحبه عشر سنوات)، والتقى عبدالله القطان في غرناطة فاستفاد من علمه وتقواه، واصطحب محمد بن أشرف الروندي وغيره من أعلام الصوفية.

حسم ابن عربي موقفه من التصوف ومال إليه قبل أن يستمع إلى ابن بشكوال، إلا أن دراسته القصيرة معه أفادته في تلوين تصوفه بنزعة عقلية فلسفية واجتماعية ونظرة تاريخية للحياة والتقدم.

عاش ابن عربي في قرطبة في فترة إمامة قاضيها ابن رشد وتنقل بين مدن الأندلس من اشبيلية إلى غرناطة في عصر الأمير المنصور نحو عشر سنوات. وحين بلغ الثلاثين من عمره دعاه أمير الموحدين (المنصور) إلى المغرب طالبا تربية ولده (الناصر) وتوقيع المراسيم وإنشاء الرسائل.

لبّى ابن عربي دعوة الأمير في سنة ٥٩٠هـ (١١٩٤م)، واختلفت الروايات عن أعماله وسياساته. هناك رواية خصومه تقول إنه وافق على عرض الأمير المنصور وتوظف في البلاط للقيام بالمهمة المكلف بها وسرعان ما وقعت جفوة مع بطانة السلطان فاضطر إلى مغادرة المغرب إلى تونس ومنها عاد إلى الأندلس. وهناك رواية ابن عربي التي تؤكد حصول العرض من الأمير وذهابه إلى المغرب لكنه ينفي قبول الوظيفة.

استفاد ابن عربي من فرصة وجوده في المغرب فاتصل بشيوخ الصوفية ومعظمهم كانوا من مريدي الشيخ ابومدين (الأندلسي الأصل). ومن هناك توجه إلى تونس وتردد على شيخ الصوفية عبدالعزيز المهدوي وتلقى منه تعاليمه الروحية.

بين الروايتين لابد من تصديق رواية ابن عربي عن نفسه مع التحفظ عليها لأنه كتبها لاحقا بعد اشتهاره كشيخ العارفين في عصره ووسط أهل التصوف. فالمتصوفة عموما لا يقبلون الوظائف الرسمية ولابد أن يكون أخفى هذه النقطة عن مريديه حين أصبح شيخهم الأكبر ومثالهم الأعلى.

أحدثت زيارة ابن عربي لبلاد المغرب انقلابا في سيرته وشكلت منعطفا نفسيا في تطوره الذهني وستكون فاتحة رحلات وتنقلات لن تتوقف سوى في فترات التدريس أو التأليف. فمن مراكش ذهب إلى تونس ثم عاد إلى فاس سنة ٥٩١هـ (١١٩٥م) لمواصلة دراسة فكر الحركات الصوفية. وخلال وجوده في فاس جاءت أنباء انتصار الأمير المنصور على الفرنجة في معركة الارك في سنة ٥٩١هـ وهي آخر انتصارات المسلمين الكبرى في تلك الديار.

شجع الانتصار ابن عربي على العودة إلى اشبيلية، ثم رجع إلى فاس العام ٥٩٣هـ (١١٩٧م) ثم عاد إلى اشبيلية العام ٥٩٥هـ (١١٩٩م). وفي تلك السنة توفي ابن رشد وبعده الأمير المنصور وتولى مكانه ابنه الناصر الذي نجح في مطلع عهده في ضبط الأمن وتسجيل غزوات محدودة ضد الفرنجة.

استقر ابن عربي في اشبيلية إلى سنة ٥٩٧هـ (١٢٠١م)، ثم رحل إلى مراكش ومنها إلى تونس مع رفيقه محمد الهزاز، والتقى هناك بأحمد بن قسي وأخذ منه كتاب والد

أحمد "خلع النعلين" وهو كتاب انتقده ابن عربي لاحقا واتهم صاحبه بالدجل والنفاق وادّعاء العلم.

في هذه الفترة قرر ابن عربي فجأة مغادرة الأندلس والذهاب إلى مكة للحج. وبمغادرته انقطعت صلته ببلاد المغرب والأندلس مكتفيا بمتابعة أخبارها. فهو لن يعود إليها وسيمكث ما تبقى من حياته متنقلا بين مصر والحجاز والعراق والأناضول والشام.

لماذا قرر ابن عربي مغادرة الأندلس وعدم العودة؟

هناك أجوبة كثيرة وكلها غير شافية. فالأجوبة مفتوحة وتخضع لاحتمالات مختلفة. الخوف الداخلي إلى جانب القلق على مصير المسلمين ومستقبل وجودهم في الأندلس من الاحتمالات المرجحة. واحتمال تحريض رجال السلطان الجديد (الأمير الناصر) ضده من الأمور الواردة خصوصا بعد أن أثارت جولاته وتنقلاته بين حواضر الأندلس والمغرب شبهات كثيرة بين خصومه. وغضب الأمير الناصر منه من الاحتمالات المرجحة أما بسبب رفضه وظيفة تربية (كما يقول ابن عربي) وأما بسبب خلافه مع رجال والده المنصور بسبب قبوله الوظيفة (كما يقول خصومه). ويرجح أن يكون العامل السياسي هو الدافع الرئيسي نظرا إلى مخاوف السلطة من تحركاته واتصالاته بالمدارس الصوفية ومحاولة توحيدها في تيار واحد ومنظم في أجواء مشحونة بالانقسامات الأهلية والخلافات على السلطة، مضافا إليها ضغوط الفرنجة على الجبهة العسكرية. وهناك أخيرا تفسير ابن عربي وهو البحث عن الحقيقة من المكان الذي نزلت فيه: مكة.

وصل ابن عربي مصر في طريقه إلى مكة في العام ٥٩٨هـ (١٢٠٢م). آنذاك بلغ سنوات النضج (٣٨ سنة) وهي أخصب فترات حياته. فالأفكار تخمرت في ذهنه وبات في موقع الانتقال من المطّلع على مختلف تيارات عصره في الأندلس إلى صاحب رأي وموقف في بلاد المشرق. فابن عربي كان متأثرا بتعاليم متصوفة المغرب والأندلس أكثر من متصوفة المشرق. وهو منحاز في نظرته وتأملاته إلى مدارس طفولته وشبابه. كتاباته تشير إلى تأثره بأفكار ابن مسرة الذي أحرقت كتبه الثلاثة (التبصر، الحروف، توحيد الموقنين) في سنة ٣٥٠هـ (٩٦١م)،عادت وانتشرت على يد ابن الفرضي، ثم ضاع تأثيرها لتظهر مجددا في مدرسة المرية برئاسة ثلاث شخصيات صوفية مهمة (ابن العريف توفي ٥٣٦هـ، وابن برجان توفي ٥٣٦هـ، وأبي بكر الميورقي توفي ٥٣٧هـ) اتهمت بالمروق وتمت محاكمتها في مراكش. أثارت المحاكمة انتفاضة فاشلة قادها ابن

قسي (تلميذ ابن العريف) في سنة ٥٣٧هـ (١١٤٢م) بعد سنة من وفاة أستاذه. وتقارب وفاة قادة الصوفية الثلاثة يشير إلى تعرضهم لحالات تعذيب أدت إلى رحيلهم في فترة واحدة.

الثابت عن ابن عربي أنه نهل من ذاك الموروث الصوفي، فهو يذكر ابن مسرة خمس مرات في كتبه ولا يخفي إعجابه به، ويرجع إلى كتاب ابن برجان "إيضاح الحكمة" في مناسبتين ويذكره بكثير من الاحترام والتقدير، إلا أنه يفضل صاحب كتاب "محاسن المجالس" ابن العريف عليه، ويهاجم بعنف ابن قسي صاحب كتاب "خلع النعلين" وقائد انتفاضة المريدين الفاشلة.

يبقى ابن مسرة أكثر من أثر على ابن عربي. بل إن الأخير قام بتطوير بعض أفكاره عن معرفة "أسرار السالكين" ومفهوم الاعتبار الذي يتمثل بنظره في استعمال العقل (التبصر) لكشف إشاراته والتسامي بها درجة درجة حتى إدراك التوحيد. إلى ابن مسرة تأثر ابن عربي بأفكار الإمام الغزالي التي بدأت تنتشر في النصف الأول من القرن السادس الهجري وزاد تأثيرها في نهاية عهد المرابطين ومطلع عهد دعوة الموحدين. وتمثلت تأثيرات الغزالي على مستويين فقهي - كلامي وصوفي - شعبي. وأعجب ابن عربي بالمستوى الثاني وقام بتقليده حين بدأ بتدريس تلامذته كتاب الغزالي "إحياء علوم الدين".

وصل ابن عربي القاهرة في فترة بلوغه الفكري، وهناك وجد ضالته المفقودة في الأندلس: الأمن. فالشيخ الباحث عن الحقيقة كان يعيش في دياره لحظات قلق دائم من مخاطر الفرنجة وتوتر مستمر من تربص السلطة. فهو غادر بحثا عن توازنه النفسي الداخلي هربا من الفرنجة وخوفا من السلطان في آن. السببان البعيد والقريب فتحا له باب الخروج بذريعة البحث عن الحقيقة.

آنذاك كان المشرق يعيش في فضاء الانتصارات التي حققها صلاح الدين الأيوبي ضد الفرنجة وتحريره القدس في سنة ٥٨٣هـ (١١٨٧م) وهو أمر، كما يشير ابن عربي، توقعه ابن برجان في كتابه "إيضاح الحكمة" قبل حصوله بنحو ٥٠ سنة.

شكل المشرق لابن عربي ما يشبه الملجأ الذي زرع في قلبه الاطمئنان ونزع منه الخوف على مصير المسلمين. آنذاك كانت دولة الأيوبيين في مصر والشام تعيش في ظل معاهدة الصلح التي وقعها صلاح الدين مع ريكاردوس قلب الأسد في الرملة سنة ٥٨٨هـ

(١١٩٢م). وهي معاهدة عززت سلطة المسلمين في فلسطين وساهمت في إحباط حملة الفرنجة الرابعة في عهد خليفته وشقيقه العادل الأيوبي في سنة ٥٩٨هـ (١٢٠٢م). وهي السنة التي دخل فيها أبي عربي أرض الكنانة.

واجهت الشيخ الشاب صدمة ثقافية بعد وصوله حين اكتشف اختلاف التصوف في مصر عن ذاك الذي عاشه في الأندلس وتعرف إليه في المغرب. فالأول وجداني أشبه بحركة دراويش ويميل إلى الزهد والتقشف والانكفاء على الذات، والثاني فكري أقرب إلى الحركات الفلسفية التي تطل على السياسة والاجتماع من جهات مختلفة ويتعاطى مع مشكلات العصر في جوانب معينة.

آنذاك شهدت القاهرة ظاهرة الزهد والانزواء في ظل سلطة جديدة نقلت مصر من الحقبة الفاطمية إلى فترة مغايرة سياسيا ومذهبيا. فالنجاح الذي حققه السلطان صلاح الدين في تسريع إعادة الاعتبار للدور العباسي على مستوى الدولة تأخر زمنيا في تحقيق التحول السريع على مستوى المجتمع. وأدى التفاوت الزمني بين سرعة التحول في دائرة السياسة وضعف الاستجابة في دائرة الاجتماع المصري، إلى نمو ظواهر ثقافية عبرت عن نفسها في حالات اجتماعية تعكس عدم التجانس بين التوجهين. إلا أن تلك الظواهر لم تدم طويلا بعد أن نجحت السلطة في قيادة الدولة إلى موقع مختلف عن الفترة الفاطمية وأخذت بعزل تلك الحركات ومحاصرتها في زوايا صغيرة من المجتمع.

عند وصول أبي عربي كانت ظاهرة الشاعر الصوفي ابن الفارض في بدايتها. فالشاعر الشاب (٥٧٦ - ٦٣٦هـ) كان في الـ ٢٢ من عمره وبدأ يتلمس طريقه الخاص في الزهد والتصوف، وأخذ يعتزل الناس ويأوي إلى المساجد المهجورة محاولا تأسيس حلقة مستقلة عن دائرة الأزهر. فابن الفارض (الذي عرف بشرف الدين وسلطان العارفين) ينتمي إلى أسرة من حماة (الشام) نزحت إلى القاهرة في زمن صلاح الدين، فأخذ الحديث عن ابن عساكر واشتغل بفقه الشافعية لكنه قرر مغادرة العلوم والانفراد بنفسه وتأمل الوجود والحياة.

يتعارض هذا النمط من الزهد الصوفي مع طبيعة ابن عربي ومشروعه الفلسفي ونظرته المختلفة إلى دور "العارف" في إصلاح المجتمع وتغيير سلوكياته. وبسبب نزعته الصوفية المختلفة ارتابت السلطة من تصرفاته فغضب السلطان منه وسجنه، وتوسط له الشيخ القاضي علي أبي الحسن البجائي فأفرج عنه وتوجه فورا إلى مراده: الحجاز.

من الإجهاد العملي إلى الاجتهاد النظري

تصادفت زيارة ابن عربي إلى مكة مع رحلة ابن الفارض، إلا أنهما اختلفا في سلوكهما. فابن الفارض أكثر من العزلة في وادٍ بعيد عن مكة بينما اتخذ ابن عربي الركن اليماني كمكان يلقي فيه دروسه وشروحه التي جُمعت وصُنّفت لاحقا في كتاب «الفتوحات المكية».

بلغت فصول الفتوحات ٥٦٠ فصلا (٢٠ مجلدا) جمع فيها بين السنة وغيرها، فكان يقول فيها ويبالغ في تأويلها لتأكيد نظرياته العامة عن وحدة الزمن ووحدة الحقيقة. فالفتوحات المكية تختلف عن كل كتب الفتوح التي صنفت في تاريخ الإسلام. فالسابقة تناولت بالجملة والتفصيل الفتوحات الإسلامية السياسية (صلحا) والعسكرية (عنوة) والإجراءات التنظيمية والإدارية والاقتصادية التي تلتها وعلاقة الأرض المفتوحة بمركز الخلافة. بينما تناولت فتوحات ابن عربي الجوانب الروحية للدعوة الإسلامية ليس من لحظة نزولها بل منذ لحظة بدء الخليقة. فالإسلام عند ابن عربي هو الحقيقة الكاملة التي تجلت في أدوار مختلفة وصولا إلى ما يسميه «الحقيقة المحمدية» وهي بمصطلحه «الإنسان الكامل بأخص معانيه». (٥)

اربكت نظريات ابن عربي أهل السنة والجماعة في عصره وتعرضت إلى نقاشات بعد رحيله، وتفاوتت الردود عليه فاتهم بالإلحاد والزندقة والقول بوحدة الوجود والحلولية والاتحاد والتناسخ وهي أمور نفاها ابن عربي وأوضح أفكاره في كتب مستقلة تفسر ما يريد قوله وما لا يريده. فابن عربي مثلا يحذر مريديه من التسرع في طلب الكشف والمشاهدة فهذه الأمور لا تحصل إلا لفئة مختارة من البشر. وعلى رغم توضيحاته استمرت الالتباسات حول فلسفته العرفانية وأبعادها وأهدافها، وبقيت الشبهات تحوم حول معاني كلماته ورموزه وإشاراته الغامضة.

ابن خلدون (توفي ٨٠٨هـ - ١٤٠٥م) مثلاً حذر من «علم المكاشفة» لان العبارة عن تلك «المدارك والمعاني المنكشفة من عالم الملكوت متعذرة، لا، بل مفقودة، لأن ألفاظ التخاطب في كل لغة من اللغات إنما وضعت لمعانٍ متعارفة من محسوس، أو متخيل، أو معقول تعرفه الكافة». (٦) ويشير المؤرخ الدمشقي ابن كثير (توفي ٧٧٤هـ - ١٣٧٢م) إلى كتاب «الفتوحات» وينتقده ويجد فيه «ما يعقل وما لا يعقل، وما ينكر وما لا ينكر،

وما يعرف وما لايعرف». وقال عنه ابن السبط الجوزي «كان يقول إنه يحفظ الاسم الأعظم، ويقول إنه يعرف الكيمياء بطريق المنازلة لا بطريق الكسب، وكان فاضلا في علم التصوف وله تصانيف كثيرة». (٧)

تشير التعليقات المذكورة إلى نوع من الشك العقلي في أقوال ابن عربي العرفانية، وهي تدل إلى نوع من الارتباك في تحديد موقف واضح من نزعة غريبة ظهرت في لحظة زمنية يصعب تصنيفها في مدرسة فقهية أو فلسفية أو صوفية. وفي الواقع جمع ابن عربي المدارس الثلاث في أعماله وسيرته، فهو مالكي المذهب أفتى على المذاهب الأربعة، وهو فيلسوف في نظامه المعرفي لا يقبل نظريات الفلاسفة عن الوجود وأهل الكون والوحدة والانقسام، وهو صوفي الهوى (التربية الأسرية) لا ينسجم مع حركات الزهد والدراويش. فابن عربي شكل حالة خاصة في زمنه تحولت إلى نموذج مختلف حين قام بترويج أفكاره ونقلها وتدريسها لتلامذته في رحلاته الدائمة.

لم يستقر ابن عربي طويلا في مكة فغادرها إلى بغداد سنة ٦٠١هـ (١٢٠٤م) والتقى هناك بالإمام عمر السهروردي (٥٣٩ - ٦٣٢هـ/ ١١٤٤ - ١٢٣٤م) الذي ذاع صيته بعد صدور كتابه «عوارف المعارف». فالإمام السهروردي (وهو غير السهروردي المقتول في عهد السلطان صلاح الدين في قلعة حلب سنة ٥٨٧ هجرية) عرف عنه جمعه بين الفقه (شافعي المذهب) والتصوف، وشكل ظاهرة خاصة حين قدومه من سهرورد في فارس إلى بغداد وبات مرجعا في الفقه والتصوف. (٨)

فشل اللقاء وافترقا بعد خلاف الإمام السهروردي مع منظومة أفكار ابن عربي، فعاد الأخير إلى القاهرة في سنة ٦٠٣هـ (١٢٠٦م) وحاول الشيخ القاضي البجائي التوسط له مع سلطان مصر عارضا عليه العمل في الدولة، فاعتذر وغادر مجددا إلى مكة في العام ٦١١ هـ (١٢١٤م) وبدأ بتدريس «إحياء علوم الدين» للإمام الغزالي في خطوة منه تشير إلى عدم اختلافه مع تصوف الغزالي الذي يوصف بحجة المسلمين وإمام المجددين.

لم تسعف خطوة التقرب من فكر الإمام الغزالي في تحسين موقع ابن عربي الذي أكثر من شروحه وتفسيراته المتناقضة، فاضطر إلى مغادرة مكة متوجها إلى الموصل ثم حلب ومنها إلى قونية في بلاد الأناضول. وهناك نجح في التأثير على بعض المريدين فنشأت مدارس تستلهم منظومة أفكاره التي انتشرت بحدود معينة في بعض أوساط النخب من أدباء وشعراء، لكنها فشلت في التحول إلى تيار شعبي نظرا إلى صعوبة مفرداته وإبهام معاني كلماته.

في هذه الفترة وردت من الشرق والغرب أسوأ الأنباء. ففي الشرق بدأت حركة المغول باتجاه الغرب (بلاد الرافدين والمشرق) تسقط الحواضر المسلمة ولم تتوقف الا بعد سقوط عاصمة الخلافة بغداد في العام ٦٥٦هـ (١٢٥٨م). وفي الغرب الأندلسي تدهور وضع دولة الموحدين في عهد إمارة الناصر وجاءت الأخبار تؤكد مخاوف ابن عربي وتوقعاته. فالناصر الذي تولى الإمارة في سنة ٥٩٥هـ بدأ حكمه بالصراع مع ابن غانية، وبعد جولات عنيفة استولى على ما بيدهم من جزر البليار سنة ٥٩٩هـ (١٢٠٣م). ثم عاد وتوجه إلى قمع ثورته في شمال إفريقيا بعد أن نجح ابن غانية في السيطرة على مدينة المهدية، وحتى يخمد ثورته اضطر إلى توقيع معاهدة صلح مع الفرنجة لمدة خمس سنوات.

أضعفت ثورة ابن غانية قوات الموحدين فنقض الفرنجة الصلح واستغلوا الأمر وأخذوا بتوجيه قواتهم لإسقاط حصون المسلمين. وأعد الناصر قواته لمواجهة جيوش قشتالة (ملكها الفونسو الثامن) واجتازت المضيق إلى طريف ومنه إلى اشبيلية في سنة ٦٠٧هـ (١٢١١م) فاسترد حصن شليطرة سنة ٦٠٨هـ (١٢١٢م).

استنفر الفونسو ملوك إسبانيا (نبرة، واراغون) واتفقوا على دعم جيوشه في لحظة بدأ يتفكك معسكر المسلمين. والتقى الجيشان في موقعة «العقاب» سنة ٦٠٩هـ (١٢١٢م)، فكانت هزيمة كبرى لدولة الأمير الناصر حين تفككت قواته فتراجع إلى جيان فتم حصاره وقتل أكثر جيشه.

شكلت موقعة «العقاب» نقطة تحول في موازين القوى فازداد انقسام دولة الموحدين وأخذت تتناثر إلى أشلاء بعد رحيل الناصر في سنة ٦١٠هـ (١٢١٣م) وتولي ابنه المستنصر إمارتها. ففي عهد المستنصر نشبت الثورات في المغرب (تمرد بني مرين) وأخذت الدولة تتلاشى فاتجه الأمراء إلى الاستقلال بمناطقهم الجغرافية (الارتداد إلى عصر أمراء الطوائف) فاستغل الفرنجة نهاية فترة الهدنة (تم توقيعها بعد هزيمة العقاب) في سنة ٦١٤هـ (١٢١٧م) وبدأ الفونسو التاسع هجومه الكبير فتساقطت مواقع المسلمين وحصونهم واحدا بعد آخر. وخاف أمراء المناطق في الأندلس على مصيرهم فتحالفوا لطرد الموحدين وأعقاب العرب (بقايا دولة الأمويين)، كما يذكر ابن خلدون في تاريخه، ونجحوا بعد اجتماعهم في إخراجهم من البلاد. وبطرد الموحدين من الأندلس تبعثرت دولتهم في المغرب واضمحلت نهائيا بعد رحيل المستنصر (آخر الأمراء) في سنة ٦٢٠هـ (١٢٢٣م) واندلاع النزاع على خلافته.

شهد الغرب الاسلامي أسوأ تحولاته التاريخية آنذاك. ففي الوقت الذي أخذ الفرنجة يتوحدون بقيادة فرناندو الثالث، بعد رحيل الفونسو التاسع، انقسمت الأندلس مجددا وعادت إلى فترة سقوط تشبه زمن «دويلات الطوائف»، فبدأ أمراء المناطق يستقلون بديارهم فاستولى ابن هود الجذامي على إمارته، وابن سعد (من أعقاب دولة بني مردنيش) على بلنسية، وخرج ابن هود بدولته، وخرج أهل نسب ابن هود (محمد بن يوسف بن نصر) المعروف بابن الأحمر عليه فكانت لكل منهما دولته، وظهر محمد بن أبي حفص سنة ٦٢٠هـ (١٢٢٣م) فاندلع القتال بينه وبين ابن هود فهرب ابن حفص إلى برشلونة وانضم إلى قوات الفرنجة سنة ٦٢٦هـ (١٢٢٩م).

استغل فرناندو الثالث الانقسامات الأهلية ولعب على تناقضات أمراء المناطق في ظل اضمحلال الدولة المركزية، فاستولى على عدد من المدن في سنتي ٦٢٦ - ٦٢٧هـ ومنها ماردة وبطليوس في المنطقة الغربية من الأندلس، ناقلا المواجهة من الغرب إلى وسط الجنوب، فتراجع المسلمون إلى الوادي الكبير في جو عاصف بالخلافات والانتفاضات وخصوصا ذلك الصراع بين ابن هود وابن الأحمر.

لم تنفع تدخلات الدولة العباسية في وقف الحروب الأهلية الصغيرة. وحين وصل خطاب الخليفة المستنصر العباسي إلى ابن هود (الجذامي) مع وفد جاء من بغداد حاملا معه الراية والخلع والعهد ولقب المتوكل، اضطر ابن الأحمر (بني نصر) مبايعته، إلا أن الخلاف عاد ودب مع ابن مدافع (ابن مردنيش) وابن خطاب في شرق الأندلس، فاستغل الفرنجة الانهيار وزحفوا على معظم ثغور المسلمين وحاصروا قرطبة (عاصمة دولة الامويين ومدينة ابن رشد) واسقطوها سنة ٦٣٣ هـ (١٢٣٦م) وبعدها سقطت بلنسية في ٦٣٦ هجرية، بينما استقر ابن هود في أشبيلية واستولى ابن الاحمر على غرناطة سنة ٦٣٥هـ (١٢٣٨م).

حين جاءت أنباء قرطبة كان ابن عربي غادر قونية (الأناضول) في رحلة جديدة قاصدا بلاد الشام فاستقر في دمشق منذ سنة ٦٢٧هـ وبدأ يكثر الجلوس في زاوية الغزالي في جامع دمشق تقرُّبا منه وأخذ بتدريس أعماله وشرح كتابه «الوسيط» في الفقه واعتمده إلى جانب كتاب «الأحياء» لتطوير أفكاره وتوضيح ملابساتها.

آنذاك بلغ ابن عربي الـ ٧٣ من عمره واحتل مكانة عالية بين مريديه ولقب بشيخ العارفين وباتت له حلقة من التابعين في وقت عاد الصوفي الآخر ابن الفارض من مكة إلى القاهرة بعد غيبة ١٥ عاما من التأمل وقعد في قاعة الخطابة في الأزهر، وأخذ

الناس يقصدونه للزيارة والاستماع إلى شروحه وقصائده إلى حين وفاته سنة ٦٣٦هـ (١٢٣٩م) وهي السنة التي اتفق فيها على وفاة ابن عربي في دمشق (هناك من يذكر ٦٣٨هـ كالمؤرخ ابن كثير) ودفن في الصالحية عن ٧٦ سنة في مقبرة القاضي محي الدين بن الزكي في جبل قاسيون.

برحيله انتهى طور مديد في مراحل الصوفية كان ابن عربي خير معبّر عنه في سيرته وأعماله بدءا من قرطبة وانتهاء بدمشق. فقبله كانت الصوفية ممارسة وحركات رياضة تهدف إلى تطويع الجسد في أنماط وتعابير لم تتجاوز حدود بعض الروايات والكتابات ومنثورات من الأدب والشعر. وبعده تحولت الصوفية إلى نظرية شاملة وحركة ذهنية فلسفية تهدف إلى تطويع العقل في نظام معرفي.

نجح ابن عربي في حياته وأعماله في نقل التصوف من كلام شعري ورياضات تطبيقية (الإجهاد) إلى اجتهاد فقهي - فلسفي انتهى إلى بناء ناطحات سحاب فكرية وأبنية نظرية وتحويل الممارسة إلى رؤية مختلفة للحياة والكون والوجود والإنسان.

دمج التصوف المسالم بنزعة عقلية

ساهمت سيرة ابن عربي في تكوين أفكاره. فالشيخ العارف الذي صنف أكثر من ١٠٠ مجلد هو نتاج مركب من المدارس الفقهية والفلسفية والصوفية. ولعبت نشأته الأولى الدور الأساس في رسم معالم طريقه الخاص، فهو سليل أسرة كانت على صلة يومية بشيوخ التصوف والعلماء (عدد اساتذته أكثر من عشرين) ومنهم تعلم الخصال الحميدة ومكارم الأخلاق، من تقشف وزهد واجتهاد وجهد، من دون ان ينقطع عن محيطه. فهو استمر على علاقة بعصره ومشاكله السياسية وما يصطرع فيه من آراء ومعارف. فاستفاد من النتاج الفقهي وتعدد تياراته في الاندلس واطلع على أعمال العلماء على تراتبهم وأنواعهم فأخذ من الشافعية وهو مالكي المذهب، وتعلم الكثير من المنهج الظاهري في قراءة القرآن واستخدمه لتأصيل الفهم العرفاني لمعاني الآيات، واطلّع على تصانيف الإمام الغزالي اضافة إلى كتب التيار الفلسفي - الفقهي وغيره من مدارس وتعاليم، كأعمال ابن باجه وابن طفيل وابن رشد. فأفكاره نتاج معرفة تراكمت أو انتقلت من المشرق إلى المغرب لتعيد تكوين خصائصها وفق متطلبات البيئة الاندلسية. فهو تأثر بتعاليم متصوفة المغرب في شبابه ثم عاد وتأثر في حدود معينة بتعاليم متصوفة

المشرق، وقام بصهر تلك الموروثات (الفقهية والفلسفية والصوفية) وأعاد تركيبها وتوليفها بأسلوب إبداعي تميز به عن أقرانه من المتصوفة. فابن عربي نقل التصوف من علم لا دليل له ولا برهان عليه إلى نظرية تربط الممارسة بالفكرة، فهو اشار للعقل وذكر «ان للعقل ثلاثمائة وستين وجها». وقسم العلوم على ثلاث مراتب: علم العقل، علم الاحوال، علم الاسرار. فاعتبر العقل «علم يحصل لك ضرورة أو عقيب نظر»، واعتبر الاحوال «علم لا سبيل اليه إلا بالذوق»، واعتبر الاسرار «علم فوق طور العقل» ويسميه احيانا «علم نفث روح القدس». ورأى في علم الاحوال انها متوسطة بين علم الاسرار وعلم العقول. (٩)

عرف عن ابن عربي تصانيفه الكثيرة. وبسبب سهولة الكتابة عنده اضطر لكثرتها ان يضع لمؤلفاته فهرسا بقلمه. وتدل عناوينها على محتواها، فإلى الفتوحات المكية وضع قاموس اصطلاحات لشرح المعاني الصوفية للمفردات الواردة في الفتوحات. إلى ذلك قام بتفسير القرآن بأسلوب مميز اختلف في منهجه عن التفاسير التي سبقته، وتحدث كذلك عن الانسان الكلي وطرق معرفة العالم العلوي والسفلي، وعن اشارات القرآن في علم الانسان، وحلية الابدال وما يظهر عنها من المعارف والأحوال. فكتاباته هي «فصوص الحكم» حاول من خلالها توسيع دائرة التصوف ونقلها من الخاصة إلى العامة مستخدما مفردات القرآن كمفاتيح للمعرفة تطل على ابعاد باطنية لظواهر الآيات.

توسيع الدائرة دفعه إلى قراءة زمنية للتصوف فاتجه عموديا إلى عمق التاريخ محاولا أن يربط مختلف الظواهر الحميدة في العهد الراشدي بدلالات تشير إلى الأصل الاسلامي لكل حركات التصوف. وأملت عليه مهمة توسيع الدائرة إلى ربط مختلف الظواهر في معنى واحد يتجلى في مراتب مستفيدا من غنى القرآن بالكلمات لتحديد درجة كل فئة من الناس. وساعدته معرفته الموسوعية باللغة لاستنباط الاشارات والرموز وإعادة تفسير المفردات في سياق منهجي له دلالات أعمق من ظاهرها.

كان هدف ابن عربي تحطيم التصورات المسبقة عن التصوف وإعادة ادراج تلك الحركات (الزهد والتقشف والدروشة) في نظام معرفي متكامل ومتماسك يتميز بموقف واضح من الوجود والكون والحقيقة والانسان. فاستفاد من رأي ابن حزم عن الحقيقة وتمسك الأخير بمفهوم الطريق الواحد للوصول اليها واستخدمه لربطه بآراء ابن باجه وابن طفيل وابن رشد التي تقول ان الحقيقة واحدة وطرق الوصول اليها متعددة، وأعاد تأليفها في سياق مختلف قال بوحدة الحقيقة التي تتجلى باشكال مختلفة لكنها في النهاية

واحدة يجمعها الزمن في صيرورة وحدته من الأول إلى الأخير. وبسبب موقفه من وحدة الحقيقة وما تعنيه من توحيد للأديان وتجلياتها اتهم بالقول بالحلولية والاتحاد، ورد عليه بعض الشيوخ كابن تيمية في كتابه «إبطال وحدة الوجود».

إلى ذلك اقتربت صوفية ابن عربي من فلسفة ابن طفيل القائل بفكرة انعكاس المرايا، ونظرية وحدة المعرفة وانعكاساتها المتعددة. ويذكر المستشرق ج.ك. بيرغل في هذا الصدد ان «فكرة المرآة المسيطرة في هذا المشهد (المشهد الذي يرويه ابن طفيل في قصته الفلسفية حي بن يقظان) أصبحت ايضا فكرة مركزية في الفكر الاسلامي الصوفي، واستعملت في الغالب، كما هو الحال هنا، في إيضاح العلاقة الحميمية بين الخالق وخليقته». (١٠)

إلا أن محاولات ابن عربي في تحويل تصوفه إلى حركة عامة تضم وتشمل مختلف الأطراف وطبقات الناس لم يتيسر لها النجاح بسبب غموض رموزه واشاراته وكلامه العرفاني الغريب عن ارتفاع الحجب وانكشاف الغطاء ولطائف المكاشفات والمشاهدة والاخبار بالمغيبات. وكرر بفشله (دمج الشريعة بالتصوف) فشل محاولات من سبقه حين حاولوا (ابن باجه وابن طفيل وابن رشد) دمج الشريعة بالفلسفة.

أشار ابن خلدون في «شفاء السائل» إلى مصطلحات أهل المكاشفة، فذكر انها مجرد ألفاظ مخصوصة بمعان من طريقهم «كالمقام، والحال، والفناء، والبقاء، والمحو، والاثبات، والنفس، والروح، والسر، والبواده، والهواجم، والخواطر، والوارد، واللوائح، واللوامع، والطوالع، والتلوين، والتمكين، والفرق، والجمع، وجمع الجمع، والذوق، والشرب، والغيبة، والحضور، والصحو، والسكر، وعلم اليقين، وعين اليقين، وحق اليقين، والمحاضرة، والمكاشفة، والمشاهدة، والمعاملة، والمنازلة، والمواصلة، وعلم المعاملة، وعلم المكاشفة»، ثم يذكر الألفاظ التي تفسر معنى المشاهدة و«اكتساب النفس للصفات المحمودة، وتلونها بها صفة بعد صفة» كالارادة والتوبة والتقوى والورع والزهد والتوكل والخشوع والتواضع والصبر والصدق والمحبة والشوق وغيرها من مفردات واشارات(١١)

أحصى تاج الدين السبكي في «الطبقات الكبرى» ٢٥ نوعا من الكرامات مثل احياء الموتى، كلام الموتى، انفلاق البحر، المشي على الماء، انزواء الأرض، كلام الجمادات والحيوانات، ابراء العلل، طاعة الحيوانات لهم، طي الزمان، استجابة الدعاء، الاخبار ببعض المغيبات، الكشف عن الحقائق، الصبر على عدم الطعام والشراب، رؤية المكان

البعيد من وراء الحجب، الهيبة، وعدم تأثير المسمومات عليهم. واعتبر السبكي ان كثرة التأليف وما سهل لكثير من العلماء من التصانيف في الزمن اليسير من انواع الكرامات. فالكرامات متعددة الاشكال وتصدر من الاعضاء الثمانية في الانسان كالعين والاذن واللسان واليد والبطن والفرج والقدم والقلب. وتختلف طبقات البشر بحسب قدراتهم على الجمع بين الأعضاء فمن جمع أكثر كانت طبقته أعلى. (١٢)

عن هذه المسألة (اختلاف طبقات البشر) يقول ابن عربي «أعلم أن رجال الله في هذه الطريقة (أصحاب الكرامات) هم المسمون بعالم الأنفاس (...) وهم على طبقات كثيرة وأحوال مختلفة، ومنهم من تجمع له الحالات كلها والطبقات (...) وما من طبقة إلا لها لقب خاص من أهل الأحوال والمقامات، ومنهم من يحصره عدد في كل زمان، ومنهم من لا عدد له لازم فيقلون ويكثرون (...)». (١٣) فابن عربي انطلاقا من مشروعه الفلسفي بتوسيع دائرة التصوف قام بتوزيع الكرامات على طبقات متعددة تتفاوت بحسب قربها وبعدها عن نظرية «الإنسان الكامل». لذلك صنف أصحاب «مراتب الولاية» إلى ثلاثة:

الصنف الأول (من يحصره عدد) وجاء ذكرهم كمفردات في مطلع أو وسط أو ختام آية قرآنية وهم: الأقطاب، الائمة، الأوتاد، الابدال، النقباء، النجباء، الحواريون، الرهبيون، الختم، رجال الغيب، الظاهرون، الأعلون، الأسفلون، رجال القوة، رجال العطف، رجال الفتح، رحمانيون، البدلاء، ورجال الاشتياق.

والصنف الثاني (من لم يحصره عدد) وهم: الملامتية (الملامية) وبرأيه هم سادات أهل طريق الله وأئمتهم، الفقراء، الصوفية، العبّاد، الزهاد، رجال الماء، الأفراد، القراء، الأحباب، المحدثون، الأخلاء، السمراء، والورثة.

وأخيرا هناك أصناف أهل الولاية من البشر (ممن حصرتهم الأعداد ومن لا يحصرهم عدد) وهم: الأنبياء، الرسل، الصديقون، الشهداء، الصالحون، المسلمون والمسلمات، المؤمنون والمؤمنات، القانتون والقانتات، الصادقون والصادقات، الصابرون والصابرات، الخاشعون والخاشعات، المتصدقون والمتصدقات، الصائمون والصائمات، الحافظون والحافظات، الذاكرون والذاكرات، التائبون والتائبات والتوابون، المتطهرون، الحامدون، السائحون (المجاهدون في سبيل الله)، الراكعون، الساجدون، الآمرون بالمعروف، الناهون عن المنكر، الحلماء، الأواهون، الأجناد، الأخيار، الأوابون، المخبتون، المنيبون، المبصرون، المهاجرون والمهاجرات، المشفقون، الموفون (الوفاء)، الواصلون، الخائفون، المعرضون، والكرماء. (١٤)

يلاحظ أن الشيخ العارف أدخل مختلف المفردات القرآنية في قاموسه الإصطلاحي وقام بتفسير كل كلمة وتصنيفها في نظام فلسفته المتراتب إلى درجات متفاوتة تدل على نسبة «كرامات» كل فئة، فهو لم يعتبر الصوفية فئة خاصة بل وضعها في الصنف الثاني وهو «من لم يحصره عدد».

كان هَمّ ابن عربي الإجابة عن سؤال: من أين جاءت الموجودات، من العدم أم من الوجود، فإذا كان الواحد (الأول) خارج الزمان لا ينقسم ولا يدخل عليه الزمان فمن أين جاءت الكثرة؟

استفاد ابن عربي من فكرتي «الفيض» و «الصدور» عند الفارابي وابن سينا وتجاوزهما إلى فكرة التجلي. فالفيض في فلسفة الفارابي – ابن سينا يتوقف تكاثره في حد معين بينما التجلي عند ابن عربي مستمر لا ينقطع. فهو يتواصل وينفصل في حركة دائمة توحيدية تتوسط الأشياء (الموجودات والمعقولات) والمفردات (اللغة) والأرقام (الرموز والإشارات) والعلوم (العملية والعلمية) والمعارف (العقول) منتقلة من الجزئي إلى الكلي ومن النسبي إلى المطلق.

احتلت فكرة الوسائط، كما ذهب نصر حامد أبو زيد في شرحه لفلسفة التأويل عند ابن عربي، الحلقة الأساس في منظومة الشيخ العارف الفلسفية. فهناك أربع مجموعات من الوسائط، كما شرح أبو زيد في كتابه «فلسفة التأويل»، الأولى هي البرزخ «بينهما برزخ لا يبغيان». فالبرزخ هو الوسيط الجامع الذي يربط ويفصل. فهو الخيال المطلق ومنه العماء وهو السحاب الذي يتولد من الأبخرة وبالتالي فهو خيال منفصل وهو التمثل الأول في صورة غير محدودة. والثانية تتألف من القلم (العقل الأول) واللوح المحفوظ (النفس الكلية). والثالثة تتألف من العرش والكرسي. أما المجموعة الرابعة من الوسائط فتتألف من الأفلاك السبعة (السموات السبع) وتدرجها من السابعة إلى الأولى. (١٥)

الوسائط هي أدوات التحليل أو منهج الخيال في فلسفة ابن عربي الصوفية، وهي الصلة بين الموجود الأول (علة العلل) أو العلة الأولى ومختلف الموجودات الصادرة عنه التي تجلت في الكون والإنسان. فالزمان واحد عنده وهو يتجلى ولا يتحد أو يحل (الحلولية) بل يتصل في حركة تراكم تاريخية وصولا إلى الإنسان الكامل وتماثله مع مرآة الزمان.

توصل ابن عربي إلى منهجه الصوفي – الفلسفي من حركة اتصاله بمختلف مدارس عصره وانفصاله عنها وتنقله وسفره الدائم من وطنه الأول (الأندلس) إلى وطنه الأخير

(بلاد الشام). فهو ولد في لحظة انهيار تاريخي. وفي هذا الجو المضطرب سياسيا تشكلت النواة الأولى لفلسفته فدمج منهج التصوف المسالم بنزعة عقلية نقلت الصوفية من حركة انعزالية إلى منظومة فلسفية استخدمت الألغاز لتفسير ظاهر القرآن ولجأت إلى الباطن لقراءة الآيات المنزلة. فوحد بها بين التفسير الظاهري والتأويل الباطني. ابن عربي الشيخ يختلف عن ابن رشد القاضي العجوز. فالثاني حل أزمته الداخلية (قلقه) بالهروب إلى الأمام (الوراء) وصولا إلى ارسطو. والأول حل قلقه الداخلي بالهروب إلى الأعلى وصولا إلى «سدرة المنتهى».

استفاد ابن عربي في فلسفته من محيطه الاجتماعي والتواصل الفكري في الأندلس. فهو خلاصة التيارات، وكلها اجتمعت في شخصه. فهو مالكي وشافعي وظاهري وباطني وفي الآن هو الفيلسوف المتصوف الذي قرأ الانهيار العام في الأندلس من منظار ربط الوجود في ما وراء الطبيعة. فالشيخ هو ابن زمنه وخارج عصره في آن، ربط التصوف (المجاهدة) بنظريات الفلاسفة والمتكلمة والمتصوفة (الاجتهاد) وأعاد إنتاجها في سياق روحي مختلف ربط الزمان باللازمان والمكان باللامكان. فالفلسفة في منظومته الفكرية الأولى بدأت أندلسية وانتهت مركبة مشرقية - مغربية. أخذ مقولة «المدينة الكاملة» من ابن باجه وقام بتدويرها وتحويلها إلى مفهوم جديد يقول بالإنسان الكامل. فالمدينة الكاملة عند ابن باجه غير موجودة، وهي كمدينة الفارابي الفاضلة من المستحيل وجودها في واقع معقد ومقبل على انهيار شامل. أما الإنسان فهو وجود مستقل وصلته بالأشياء فردية. والفرد يتطور على المستوى الوجودي (المادي) ويتدرج في معارج الروح وصولا إلى الأعلى.

واستفاد من مقولة ابن باجه عن الإنسان الكامل (الغريب) في مدينة ناقصة. فالإنسان الكامل عند ابن باجه هو غريب عن أهله وفي أزمة دائمة بينه وبين محيطه (مدينته)، ويقف مترددا بين خيارين: إما الانعزال (الانكفاء) والسفر إلى وطنه الخاص (أفكاره)، وإما القبول بالأمر والتصالح مع الواقع والعيش باستقلال روحي مع أفكاره. ففكرة ابن باجه عن غربة الإنسان الكامل (الاستلاب) جاءت من حديث للرسول (ص) عن غربة الإسلام وعزلته في آخر الزمان.

حل ابن عربي أزمة ابن باجه الوجودية (الغربة والسفر بالأفكار) بالسفر والترحال ومغادرة الأندلس إلى مختلف الأقطار والأوطان. فالسفر عند ابن باجه روحي (معنوي) وتحول عند ابن عربي من فكرة إلى ممارسة وحالات تنقل مستمر وحركة دائمة من مدينة

إلى مدينة ومن مكان إلى آخر. استفاد من فكرة «المرآة» في فلسفة ابن طفيل وانعكاس المعرفة من المطلق إلى الجزئي ومن العام إلى الخاص. فالمرآة المنعكسة (المعارف المتعاكسة) تحولت في منظومة ابن عربي إلى نهاية المعرفة التي ترتقي بالانسان الناقص من الأدنى إلى الأعلى (الإنسان الكامل) وصولا إلى الاتصال بالخاتمة (سدرة المنتهى). واستخدم منطق ابن رشد فرفعه إلى حده الأرقى وقام بقراءة تاريخية فلسفية شاملة لمسألة الوجود والعدم منذ لحظة البدء إلى لحظة النهاية، وتتمثل في منهجه الصوفي في «الحقيقة المحمدية» وهي تلك التي شرحها في فتوحاته، وهي فتوحات روحية تبدأ منذ لحظة تجلي الأول في المقصود الأول إلى الخاتمة. واستفاد من أعمال وكتابات الحركة الصوفية في الأندلس من ابن مسرة إلى ابن برجان وابن العريف التي انبعثت بقوة في زمنه بسبب القلق الدائم من المحيط، وتهديد الفرنجة المستمر لوجود دولة المسلمين. فالمخاوف الدائمة تحولت إلى يقين دائم. واليقين عنده ليس في مكان بل في كل مكان فانتقل اليقين من مادة (مكان) إلى ما فوق المادة (اللامكان). وأهم ما استفاد ابن عربي منه هو الإمام الغزالي وكتابه الإحيائي (إحياء علوم الدين) الذي شكل في قواعده العامة الرافعة الفلسفية لمنظومته الصوفية. فمع ابن عربي انتصرت فلسفة الغزالي الفقهية وانهزمت الرشدية وما قبلها في الأندلس.

رد ابن تيمية وملاحظات ابن خلدون

أثارت فلسفة ابن عربي الصوفية ردود فعل متباينة ساهمت لاحقا في انقسام العلماء والفقهاء والشيوخ على توصيف علومه وتقديرها وتقييمها بين مؤيد ومعارض وشامت.

الشيخ ابن تيمية (توفي ٧٢٨ هـ/ ١٣٢٨ م) عارضها وانتقدها بقسوة في كتابه «إبطال وحدة الوجود والرد على القائلين بها» إذ اتهم أصحاب التجلي بالقول بوحدة الوجود، فهم يتحدثون عن شيئين ويظنون أنهم يتحدثون عن شيء واحد. فالوجود كما أكد الأئمة والعلماء والفقهاء متباين أو على مراتب والوجود الحق مباين للمخلوقات. (١٦)

ويهاجم ابن عربي ويرى في كلامه تناقضات وفقرات مجملة (مبهمة) لأن مراده في النهاية قول «الوحدة والحلول والاتحاد» فهو «لا يرضى بالحلول، ولا يثبت موجودين حل أحدهما في الآخر، بل عنده وجود الحال هو عين وجود المحل، لكنه يقول بالحلول بين الثبوت والوجود، فوجود الحق حل في ثبوت الممكنات، وثبوتها حل في وجوده، وهذا

الكلام لا حقيقة له في نفس الأمر، فإنه لا فرق بين هذا وهذا، لكنه هو مذهبه المتناقض في نفسه». (١٧)

ينطلق ابن تيمية من قاعدة واضحة ترفض «الجمع بين النقيضين في الاعتقاد (...). والقضيتان المتناقضتان بالسلب والإيجاب على وجه يلزم من صدق إحداهما كذب الأخرى (...) وأنهم يقولون بالجمع بين النقيضين وبين الضدين (...) ولا ريب أن هذا من أفسد ما ذهب إليه أهل السفسطة». وأصل السفسطة عندهم «أنهم أصحاب خيال وأوهام يتخيلون في نفوسهم أمورا يتخيلونها ويتوهمونها فيظنونها ثابتة في الخارج، وإنما هي من خيالاتهم، والخيال الباطل يتصور فيه ما لا حقيقة له». (١٨)

ويرد على فكرة «المرآة» وانعكاساتها ومن ينظر إلى ذاته فيها «لزم أن يكون الظاهر في آدم هو مثال ذاته، لا أن آدم هو ذاته، ولا مثال ذاته ولا ذاته (...) فليس هناك مظهر مغاير للظاهر، ولا مرآة مغايرة للرائي». (١٩)

من جانبه وضع الفيلسوف ابن خلدون مجموعة ملاحظات على نظريات ابن عربي وأصحابه من أهل التصوف (التجلي والمكاشفة والمشاهدة) في الكتاب المنسوب إليه «شفاء السائل»، منتقدا مسألة «البرزخ» بإيجاز يشرح فيه وجهة نظر «أصحاب التجلي» ويرى أنها تتطابق مع آراء الفلاسفة «من غير برهان يشهد له، ولا دليل يقوم عليه». فأصحاب التجلي يرتبون صدور الموجودات عن الواجب الحق وهي «الوحدة». والوحدة نشأت عنها الأحدية والواحدية، ونسبة الواحدية إلى الأحدية هي نسبة الظاهر إلى الباطن، فهي مظهر للأحدية بمنزلة المظهر للمتجلي «أعني اعتبار الباطن وتوحده عن الكثرة، واعتبار الظاهر وتكثره». (٢٠)

وبرأي أصحاب التجلي أن أول مراتب الظهور «ظهوره لنفسه» وأول التجليات «تجلي الذات الأقدس على نفسه». وتضمن التجلي «إفاضة الإيجاد والظهور» وتنقسم إلى «كمال وحداني» و«كمال إسمائي». وحصلت تلك الكثرة «دفعة واحدة» وهي «البرزخ الجامع لتلك الأفراد المنفصلة». وهي عندهم «عالم المعاني والحضرة العمائية وهي الحقيقة المحمدية» ومن أعيان كثرتها القلم واللوح والطبيعة والجسم. وتشتمل الحضرة العمائية (العماء) على الحقائق «السبعة الإسمائية» التي هي الصفات، وأوعبها «حقيقة الحياة» ثم تأتي حقائق الأنبياء والرسل ثم «الكمَّل من المحمديين الذين هم الأقطاب». (٢١)

وتتفرع من الحقائق المذكورة (الأبدال السبعة) حقائق أخرى وتترتب على أنواع حتى تنتهي «إلى عالم الحس والشهادة» وهو «عالم الفتق» وأول حضرة بعد «العمائية»

هي «الحضرة الهبائية» ثم العرش ثم الكرسي ثم الأفلاك، ثم عالم العناصر، ثم عالم التركيب. وهي كلها منسوبة إلى الحق مجموعة بالذات «البرزخية» على تفاصيلها ومظاهرها المتمثلة في «عالم الفتق». فالبرزخ يجمع ويفصل بين الرتق (إجمال المادة الروحانية) والفتق (تفصيل المادة المطلقة بصورها النوعية). (٢٢)

ينتهي ابن خلدون إلى عرض آراء «أصحاب الوحدة» وقراءة أسرار الحروف (نارية، هوائية، مائية، ترابية) والأعداد والطلمسات عندهم وقانونهم الصناعي الذي يسمونه «التكسير». ويرد على تفاصيلهم الكثيرة وعباراتهم المبهمة واصطلاحاتهم الشاردة ويرى أن ترتيبهم للوجود «قريب من ترتيب الفلاسفة» من دون أن يرقى منهجهم إلى مستوى الفلاسفة البرهاني والكسبي. (٢٣)

في المطاف الأخير انتهت رحلة الفلسفة الإسلامية إلى طور مأسوي بعد اجتهادات بدأت في نهاية الحقبة الأموية ومطلع العصر العباسي وصولا إلى سقوط قرطبة واضمحلال الحضارة الإسلامية في الأندلس (إسبانيا).

بعد هذه الرحلة الطويلة (خمسة قرون) سيبدأ طور صعود النهضة في أوروبا وانتقال فلسفة ابن رشد إلى جامعاتها وأديرتها بينما سيبدأ هبوط النهضة في العالم الإسلامي بعد سقوط بغداد واجتياحها من قبل المغول (هولاكو) وما أعقب الكارثة من انهيارات وانقسامات وضياع الهوية الجامعة والعاصمة المركزية.

استمرت الفلسفة بعد غياب ابن رشد ورحيل ابن عربي إلا أنها ستأخذ مجراها الخاص والمستقل عن تأثيرات الفكر الإغريقي اليوناني القديم وستعيد تأسيس منظومتها المعرفية في إطار سياسي شهد الكثير من الاضطرابات العمرانية والعواصف الأهلية ما عطل إمكانات التلازم بين النهضة الفكرية والتراجع الحضاري في سياق التضاد الدولي والسباق الزمني. وفي هذا الموضوع يقول الباحث مارسيل بارجوني – هورو في كتابه عن ديكارت «إن العرب كانوا، منذ نهاية العصر القديم إلى عصر النهضة، المؤتمنين على الفكر القديم. كما أنهم لم يكتفوا بدور المترجمين والشارحين، بل بنوا بسرعة فلسفة أصيلة علمية في أكثر من جانب، ومادية غالبا. في القرن الثاني عشر كان لإسبانيا المسلمة جمهرة من الفلاسفة، وكان ابن رشد، الذي يسميه الغربيون Averroes الأشهر بينهم والأكثر جسارة. لقد استعاد ترجمات أرسطو وقام بتفسير جديد لها واستخرج فلسفة طبيعية مرتكزة إلى العقل الذي جعله متعارضا مع معتقدات الإيمان. إنها موضوعة الحقيقة المزدوجة (يقصد التوفيق بين الشريعة والحكمة). وقد كان

للإبن رشدية، رغم منعها من قبل الديانتين الإسلامية والكاثوليكية، نفوذ كبير في كل العالم الغربي، خصوصا في إيطاليا حيث تبنتها مدرسة (جامعة) بادو Padoue، وفي فرنسا حيث كان لها معتنقون كثيرون.

أثرت الفلسفة العقلانية العربية، بواسطة هؤلاء المفكرين، على الحركة الإيديولوجية لعصر النهضة. وفي الوقت نفسه، أثرت هذه الفلسفة على الفلسفة اليهودية تأثيرا مباشرا (يقصد الفقيه اليهودي الفيلسوف ابن ميمون) وعبرها على واحد من أكثر مفكري القرن السابع عشر جرأة، سبينوزا (فيلسوف هولندي من أسرة يهودية درس ابن ميمون الذي تأثر بدوره بفلسفة ابن رشد والفقه الإسلامي). حتى أنه يمكننا القول بلا مبالغة أن الفلسفة العربية شقت الطريق أمام الفكر الحديث داخل الفكر الوسيطي (يقصد في أوروبا) نفسه». (٢٤)

في الاتجاه نفسه اشار فريدريك انغلز (صديق كارل ماركس) في مقدمة كتابه في الرد على المفكر الألماني يوغين دوهرنغ إلى دور العرب في تطوير العلوم الطبيعية، وبرأيه «لم تتطور مبادئ البحث الدقيق للطبيعة إلا عند يونانيي عصر الإسكندرية. ثم بعد ذلك في القرون الوسطى عند العرب. ولم يبدأ العلم الطبيعي الحقيقي إلا في النصف الثاني من القرن الخامس عشر، ومنذ ذلك الوقت وهو يتقدم بسرعة متعاظمة أبدا». (٢٥)

نهايتان إذن. واحدة أخذت ابن رشد والفلسفة والفقه الإسلامي والعلوم الطبيعية باتجاه الغرب (أوروبا) وبدأت بإعادة هيكلة ذلك الفائض من الإنتاج الفلسفي – العلمي – الفقهي في سياق تطوري ترافق مع الاكتشافات الجغرافية والعلمية والطبية والاختراعات التقنية منذ القرن الخامس عشر، وأخرى انكفأت على الذات وتراجعت عمرانيا منذ القرن السادس عشر ولم تنجح في استعادة التوازن المفقود ما أدى لاحقا إلى حالات من الانكسار التاريخي والضمور السياسي التدرجي.

تراجع الحضارة الإسلامية في الأندلس لم ينطلق بداية من تفوق الحضارة الأوروبية. آنذاك كان العرب في المقدمة والهزيمة العسكرية لا تعني تفوق الغالب على المغلوب حضاريا وإنما انتفاء الوظيفة التاريخية للسلطة السياسية ودورها في إعادة صنع التاريخ. فالممالك الإسلامية دخلت في القرن الرابع عشر طور الضمور والانقسام في الأندلس ما أتاح للقبائل الإفرنجية فرصة التوحد والهجوم على طرف فقد الاستعداد للتضحية دفاعا عن تراث موروث.

ابن خلدون توقع هذه المفارقة، كذلك انغلز (الماركسي) كرر لاحقاً مقولة ابن خلدون في رده العنيف على الفيلسوف الألماني دوهرنغ بشأن مسألة «العنف قابلة التاريخ». انغلز أشار في محاججته في نهاية القرن التاسع عشر إلى الأمر بالنص الآتي: «هذا ما فعله المسيحيون، مثلا، في الأندلس، للقسم الأكبر من مشاريع الري التي بناها العرب وأمنت لهم حقول القمح والبساتين الزاهرة. وفي كل مرة يكون فيها الغازي شعبا أقل حضارة يجري بالطبع إخلالا بسير التطور الاقتصادي وتتعرض القوى المنتجة الواسعة للتلف. إلا أن الغازي الأقل تحضرا يضطر خلال الغزو الطويل الأمد إلى التكيف في الغالبية الهائلة من الحالات إلى «الوضع الاقتصادي» الأرقى في البلد المحتل بالشكل الذي هو عليه بعد الاحتلال. فالغازي يذوب في الشعب المغلوب ويضطر في أغلب الأحوال إلى استيعاب حتى لغته». (٢٦)

هذا ما حصل في الأندلس. فالغازي الأوروبي لم يأخذ اللغة العربية وإنما استوعب الميراث الحضاري للعرب والإسلام وقام بترجمته إلى اللاتينية واللغات الأوروبية لتشهد القارة لاحقا وبعد تعديلات وتطويرات متراكمة تلك الطفرة الحضارية.

مراجع الفصل التاسع وهوامشه

1 – الحضارة العربية الاسلامية في الاندلس.
2 – ابن عربي، رسائل ابن عربي.
3 – معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة.
4 – ابن عربي، روح القدس في محاسبة النفس.
5 – ابن عربي، الفتوحات المكية، المجلد الاول.
6 – ابن خلدون، شفاء السائل، ص 103.
7 – ابن كثير، البداية والنهاية، مجلد 13، ص 179.
8 – معجم المؤلفين.
9 – ابن عربي، الفتوحات المكية، المجلد 1، ص 71 – 86.
10 – ابن عربي، الفتوحات المكية، المجلد 2، ص 73.
11 – ابن خلدون، شفاء السائل، ص 88.
12 – تاج الدين السبكي، الطبقات الكبرى.
13 – النبهاني، جامع كرامات الاولياء، الجزء 1، ص 68.
14 – النبهاني، جامع كرامات الاولياء، الجزء 1، ص 96.
15 – نصر حامد ابوزيد، الاتجاه العقلي في التفسير.
16 – ابن تيمية، إبطال وحدة الوجود والرد على القائلين بها.
17 – ابن تيمية، إبطال وحدة الوجود والرد على القائلين بها، ص 57.
18 – ابن تيمية، إبطال وحدة الوجود والرد على القائلين بها، ص 61 – 62.
19 – ابن تيمية، إبطال وحدة الوجود والرد على القائلين بها، ص 70 – 71.
20 – ابن خلدون، شفاء السائل، ص 108 – 111.
21 – ابن خلدون، شفاء السائل، ص 109.
22 – ابن خلدون، شفاء السائل، ص 110.
23 – ابن خلدون، شفاء السائل، ص 112.
24 – مارسيل بارجوني – هورو، ديكارت، ص 82 – 83.
25 – فريدريك انغلز، ضد دوهرنغ، ص 26.
26 – فريدريك انغلز، ضد دوهرنغ، ص 214.

مأساة الفلسفة الاسلامية

الاختلاف على تعريف الزمان

منذ القرن الاول الى القرن السابع للهجرة (من السابع إلى الرابع عشر الميلادي) عانت الفلسفة الاسلامية معضلة عملانية معطوفة على اشكالية الجمع بين الحكمة والشريعة. ميدانياً اصطدمت مع العامة بسبب اعتمادها على العلوم النظرية وابتعادها عن العلوم النفعية (العملية). وتركزت اشكالية الجمع على مسألة محددة وهي صعوبة تجاوز "العلة الأولى" ومصدر الموجودات. اضعف هذا الحاجز منهج الفلاسفة وعطل قدرتهم على مواصلة البحث عن الحقيقة بسبب اصطدام آليات الحفر بذلك العائق المتصل بالصانع.

ادى التعارض بين العلة الأولى وطموحات العقل الى تشكيل حركة التفافية حاولت الاجتهاد في التأويل والتفسير من دون ان تتوصل الى طور يتجاوز الشريعة، ما اعطى فرصة للفقهاء والعلماء بانتاج منظومة فلسفية متصالحة مع العقيدة وقادرة على مخاطبة جمهور يطرح اسئلة عن البداية والنهاية الوجود والعدم الزمان والآخرة.

اختلف المسلمون منذ القرن الهجري الأول على تعريف الزمن (الزمان) وصلة المسألة بالبدايات (نشوء الكون). وأدى الاختلاف على التعريف إلى توليد اجتهادات حاولت ربط البداية بالنهاية ما أدى إلى تأسيس معرفة تاريخية توثق وقائع الأيام ومجريات الحياة والحوادث البشرية وأفعال الإنسان. وبسبب هذا الربط والفصل بين تاريخ الزمان وتاريخ البشر تشكلت مدارس فقهية وفلسفية اعتمدت منظومات فكرية كان لها أثرها في تطور علوم الدين انطلاقا من قواعد التفسير للقرآن الكريم وآياته. وأدى هذا الجهد المعرفي إلى إطلاق ما عرف بفلسفة التاريخ في القرون الهجرية اللاحقة.

يفرق أصحاب الحديث بين اليوم العادي (الوقت) واليوم الزمني في تفسيرهم للآية «وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء» (هود: ٧) استنادا إلى حديث للرسول (ص) أن «كل يوم كألف سنة مما تعدون» و «كل يوم ستون وثلثمئة لحظة». وبناء عليه قرأ المؤرخون قصة الخلق على أساس سبعة آلاف سنة واعترض بعضهم على الأمر، كالمسعودي وابن حزم مثلا، بذريعة أن القرآن الكريم لم يحدد فترة زمنية لمسألة نشوء الكون والإنسان. وتوقف بعض المؤرخين عند قوله تعالى «تعرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة» (المعارج: ٤)، الأمر الذي جعل تقدير مسألة الخلق تزداد صعوبة وتعقيدا، ما دام اليوم يساوي ٥٠ ألف سنة.

على رغم الاختلاف على تحديد الفترة الزمنية استمر التمييز بين يوم الإنسان العادي واليوم الآخر. فاليوم الإلهي يختلف في طول مدته. وذكر بعض المؤرخين استنادا إلى ذاك التقسيم بين الزمنين أن الساعة تساوي ٨٣ يوما. ولعبت مسألة التمييز بين الزمنين دورها في حث المؤرخين المسلمين على التفكير بالزمن كمعطى إلهي يتجاوز الوقت العادي وفي الآن التعاطي معه كمعطى بشري (يومي أو سنوي) الأمر الذي زاد من إلهاب المخيلة وإطلاقها للربط بين بدء الزمن منذ اللحظة الأولى إلى نهايته (يوم القيامة) وهو أمر نلاحظه عند معظم المؤرخين.

أدى التمييز النسبي بين اليومين إلى بحث فكرة التاريخ على مستويين: الأول، مسألة الخلق (السموات والأرض والماء والبحار والكرسي والعرش والقلم واللوح المحفوظ والليل والنهار وسيدنا آدم ومهبطه). والثاني، مسألة البشر والطين وحياتهم واختلاف ألوانهم وطبائعهم وصولا إلى بعث الرسل إلى البشر.

يقول المؤرخ ابن الأثير «الزمان عبارة عن ساعات الليل والنهار(...) وأن كل وقت من أوقات إمارته زمن من الأزمنة». وبعيدا عن اختلافات المفسرين شكلت فكرة الزمن قوة دفع للتفكير بالتاريخ. (١) وينقل ابن كثير (الحافظ أبوالفداء الدمشقي المتوفى سنة ٧٧٤ هجرية) قول علي بن أبي طالب (رضي الله عنه): «كتاب الله فيه خبر ما قبلكم، ونبأ ما بعدكم، وحكم ما بينكم». فالتاريخ هو خبر (الماضي) ونبأ (المستقبل) والقرآن الكريم هو الدليل. وفي إطار النظرة المذكورة تمت قراءة حوادث التاريخ وجرى الربط بين الماضي (الخبر) والمستقبل (النبأ). (٢)

يؤكد السرد الزمني لتطور «الوعي التاريخي» ارتباط فكرة التاريخ بتطور المعرفة وصلة المعرفة بالدين. فالفكر الديني شكل آنذاك القاعدة التأسيسية لنشوء الفكر التاريخي ولعب دوره في تشكل الوعي وتنظيم النظرة إلى الحياة والزمن. وبقدر ما كانت تتقدم أدوات المعرفة كانت وسائل تحليل المعرفة تتقدم معها سواء على مستوى اللغة وتطورها أو على مستوى التفكير وتطوره.

لاحظ المستشرق فرانز روزنتال في كتابه عن علم التاريخ عند المسلمين أن فكرة «يوم القيامة» أو «يوم الحساب» ألهمت المؤرخين التفكير بالمستقبل وألهبت في الآن المخيلة العقلية على التفسير، فلم يعد التاريخ تاريخ الماضي فقط بل تاريخ المستقبل أيضا «ثم إنكم بعد ذلك لميتون، ثم إنكم يوم القيامة تبعثون» (المؤمنون: ١٥ و١٦). فارتبط السياق الزمني عند المؤرخين بين ماضي الأولين ومستقبل الإنسان. ففي يوم الحشر ستنحل

علاقات الحسب والنسب ويتساوى البشر «فإذا نفخ في الصور فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون» (المؤمنون: ١٠١).

إلى الأمر المذكور وضع روزنتال ملاحظة على منهج الكتابة عند المؤرخين المسلمين فرأى أنها محايدة تسجل الأخبار ولا تفسرها. ويربط الأمر بمسألتين: عدم وجود «احتراف» في الحقل المذكور، وعدم استقلال الكتابة التاريخية كمنبر لعرض آراء المؤرخ وهو أمر استمر برأيه إلى القرن الخامس عشر الميلادي. (٣)

لا شك في أن الملاحظة الثانية تثير أسئلة كثيرة بشأن زمنية استقلال الكتابة التاريخية عن حقول المعرفة الإسلامية وهي مسألة تحتاج إلى نقاش لمفهوم نظام الترابط المعرفي في العهود الإسلامية الأولى وارتباط حقول المعرفة بنقطة انطلاق مشتركة خصوصا في مسألتي علاقة الفلسفة بالتاريخ والتاريخ بالفلسفة.

بينما تطرح الملاحظة الأولى صيغة العلاقة الزمنية بين الماضي والحاضر وبين الحاضر والمستقبل في منهج الكتابة التاريخية. ففكرة القيامة التي التقط روزنتال أهميتها النفسية لا تقتصر على قراءة المستقبل فقط بل إنها تدفع الماضي إلى حاضر زمني وتربط السلف بالخلف في وجود تاريخي راهن.

غير أن مسألة التفكير في المستقبل لا يمكن البحث عنها في حقل الكتابة التاريخية التي حاول روزنتال قراءة رموزها في كتابات المؤرخين. فتلك المسألة تتجاوز حقل التاريخ إلى حقول المعرفة الأخرى من فلسفة وتصوف. فالزمن (الزمان) ليس مجرد حوادث بل هو أصلا فكرة تم صوغها فلسفيا إلى جانب التاريخ. ولم تقتصر فكرة الزمان على ربط السياق بين ماضي الأولين ويوم القيامة بل امتدت إلى ما قبل الماضي واندفعت في بعدها الزمني إلى أن وصلت إلى مسألة الخلق. فالزمن عند المؤرخ المسلم، كذلك المتصوف والفيلسوف، هو ذاك المدى التاريخي الممتد والمتموج منذ لحظة الخلق إلى لحظة القيامة. لذلك نجد فكرة التواصل الزمني (التاريخي) في مختلف حقول المعرفة وخصوصا في حقل الفلسفة وما يحيط به من مناهج وفروع. فالمؤرخ بحث فكرة الزمان كذلك الفيلسوف وأحيانا كان المؤرخ يقرأ الفكرة فلسفيا والفيلسوف يقرأها تاريخيا في محاولة منه لوضع تصور نظري أو نظام معرفي لفكرة التاريخ.

لم تقتصر فكرة التاريخ على المؤرخين بل شكلت الفكرة نفسها هماً من هموم الفلسفة الإسلامية. ولا يمكن فهم تطور فكرة التاريخ عند المؤرخين إذا لم تفهم أيضا فكرة الزمان (التاريخ) في تصور الفلسفة الإسلامية وتطورها. ففكرة التاريخ استمدت أصلا

من فكرة الزمان والخلق والمعاد (الحياة الأخرى) والحشر ويوم الحساب.

من فكرة الزمان بدأ الاختلاف بين فلسفتين: فلسفة الفقه (الأئمة، الفقهاء، الأشعري، والغزالي) وفقه الفلسفة (فرق المعتزلة، الكندي، الفارابي، ابن سينا، ابن باجه، ابن طفيل، ابن رشد). وتركز الانقسام على تفسيرين:

الأول قال به الغزالي، ويرى أن الزمان بدأ مع العالم وقبل العالم لا يوجد زمان. فالزمان مقياس الحركة ومن دون العالم لا توجد حركة. إذن فالزمان حادث.

والثاني قال به الفلاسفة، ويعتقدون أن العالم تابع لله منذ الأزل. فالزمان قديم لا بمعنى أنه علة نفسه وقائم بذاته، لكن بمعنى أنه تابع لله منذ القدم، إذن العالم لم يعد قديما بل هو حادث بمعنى أنه تابع في وجوده لله، وهذه التبعية موجودة منذ الأزل.

من هذه المسألة الفلسفية (قِدَم العالم) بدأ الاختلاف على الزمان وحدوثه، وهو خلاف قائم إلى أيامنا بين علماء الطبيعة والفيزياء والكيمياء والفلاسفة.

كيف بدأ الاختلاف؟ ومتى تم الافتراق بين فهمين فلسفيين لفكرة التاريخ (الزمان)؟ وما علاقة «الزمان» بالصفات وبدء الخلق ويوم القيامة؟

لخص ابن رشد فكرة الزمان والاختلاف عليها بين الفلاسفة والمتكلمين من الأشعرية إلى الحكماء المتقدمين، ويرى أنهم «اتفقوا على أن هاهنا ثلاثة أصناف من الموجودات: طرفان وواسطة بين الطرفين، فاتفقوا في تسمية الطرفين واختلفوا في الواسطة». فهناك «الطرف الواحد» وهو «موجود وجد من شيء، أعني عن سبب فاعل ومن مادة، والزمان متقدم عليه، أعني على وجوده» وهذه هي حال الأجسام التي يدرك تكونها بالحس، وهناك «الطرف المقابل» وهو «موجود لم يكن عن شيء، ولا عن شيء، ولا تقدمه زمان» واتفق الجميع على تسميته «قديما» وهو مدرك بالبرهان. أما الواسطة بين هذين الطرفين فهو «موجود لم يكن من شيء، ولا تقدمه زمان، ولكنه موجود عن شيء، أعني عن فاعل، وهذا هو العالم بأسره».

يؤكد ابن رشد أن «الكل منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم» ويختلفون في «الزمان الماضي والوجود الماضي». فهناك من يراه أنه متناه (أفلاطون مثلا) وهناك من يراه غير متناه (أرسطو). ومن هذا المنطلق يرى ابن رشد أن الفلسفة تتفق مع الشرع لأن الشريعة تؤكد على «أن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين، أعني غير منقطع».

يلاحظ من الشرح المذكور أن فكرة الزمان في الفلسفة تعادل فكرة الأيام في علم التاريخ. فالفلسفة تبحث في تاريخ الكون (القديم والمحدث) وعلم التاريخ يبحث في تاريخ البشر (الأخبار والحوادث). ومن الصلة المذكورة تطورت فكرة التاريخ عند المسلمين إلى فلسفة ومن الفلسفة تشكلت فلسفة التاريخ (من فن إلى علم).

تؤكد الصلة بين الفلسفة (الزمان) والتاريخ (الحوادث) على ترابط نظام المعرفة، وهو أمر استمر يتطور على رغم انقسام الفلاسفة إلى مدارس تأويلية والفقه إلى مذاهب تفسيرية.

لاحظ الأمر نفسه الباحث إبراهيم العاتي في كتابه عن فكرة الزمان فوجد أن الزمن يرتبط بموضوع التاريخ، إذ إن الإسلام أكد أن التاريخ «له بداية ونهاية». لذلك حاول ابن سينا التوفيق بين الرؤية الدينية والتصور الفلسفي وقرأ الرازي مسيرة التاريخ وفق رؤية تطورية متصاعدة إلى الأمام، بينما اختلفت نظرة المعري عن ابن سينا والرازي إذ ربط التاريخ بمشكلة المصير و«شكل المصير لديه أحد مصادر القلق والحيرة والتمزق». فالماضي عند المعري مضى والحاضر فانٍ والمستقبل زائل لذلك توصل إلى فكرة «عدمية للتاريخ والزمان». (٤)

على رغم أن حجة الإسلام أبوحامد الغزالي لا يثق بالمحسوسات، لأنها لا تعكس الحقيقة دائما، إلا أنه يؤمن بالحركة الدائمة ويلوم التيارات العقائدية التي رفضت العلوم أو أنها حاولت أن تضع الدين في مواجهة العلم. وبرأيه أن ما يؤكده العلم (البرهان والتجربة والمشاهدة) يؤكده الدين ولا تعارض بينهما. فهو يقول «من أين الثقة بالمحسوسات، وأقواها حاسة البصر، وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفا غير متحرك، وتحكم بنفي الحركة؟ ثم بالتجربة والمشاهدة، بعد ساعة تعرف أنه يتحرك، وأنه لم يتحرك دفعة بغتة، بل على التدريج ذرة ذرة، حتى لم يكن له حالة وقوف. وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيرا في مقدار دينار، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار». فالغزالي يؤمن بالبرهان والتجربة والمشاهدة لتأكيد المحسوسات والعقليات، لذلك يهاجم بعض الاتجاهات العقائدية الذي «ظن أن الدين ينبغي أن ينصر بإنكار علم ينسب إليهم، فأنكر جميع علومهم، وادعى جهلهم فيها حتى أنكر قولهم في الكسوف والخسوف، وزعم أن ما قالوه على خلاف الشرع، فإذا قرع ذلك سمع من عرف ذلك بالبرهان القاطع، لم يشك في برهانه، لكان اعتقد أن الإسلام مبني على الجهل وإنكار البرهان القاطع، فازداد للفلسفة حبا وللإسلام بغضا، ولقد عظمت على الدين جناية

من ظن أن الإسلام يُنصر بإنكار هذه العلوم، وليس في الشرع تعرض لهذه العلوم بالنفي والإثبات، ولا في هذه العلوم تعرض للأمور الدينية». ويضيف الغزالي ردا على التيار المذكور حجة جديدة «وكما ليس من شرط الدين إنكار علم الطب فليس من شرطه أيضا إنكار ذلك العلم إلا في مسائل مبيّنة». (٥)

لا يختلف تصور الغزالي كثيرا من علاقة العلم بعلوم الدين عن رؤية الفارابي على رغم نقد الأول للثاني. فالإمام الغزالي دحض نظرية الفيض التي أخذ بها الفارابي لتفسير حركة الموجودات وانتقالها من الواحد إلى عالم المحسوسات وهي النظرية التي قال بها ابن سينا ورد الغزالي عليه أيضا، ولكنه اتفق معهما في رفض فكرة القول بتعارض العلم مع الدين.

يرى الفارابي أن الحكمة تعني أن تعقل الأشياء وما هو غير مدرك اليوم قد يدرك في الغد «وجاز أن يكون غير ذلك الذي يفهم على لفظه اليوم» و «مما لا ندري أي شيء هو مما يمكن أن يصير موجودا، فيحس أو يعقل ويصير مفهوما، ولكن ليس هو معقولا عندنا اليوم» و «يكون ما هو محال عندنا ممكنا أن لا يكون محالا». (٦)

إلى علاقة العلم بالدين اتفق الفلاسفة والفقهاء على قانون الحركة لكنهم اختلفوا على تفسير علتها. فالتضاد عند الفارابي يبدأ في الأرض في مسألة العلاقة بين المادة والصورة. فالأجسام المادية تبقى «ساعية إلى ما يتجوهر بها من الصورة» والصورة (الهيئة) هي مضادة (متناقضة) وفي الآن مشتركة. وتتمظهر عند الفارابي في صورتين واحدة بالقوة وأخرى بالفعل. وتبدأ الحركة عندما تحاول المادة أن تتحول إلى صورة أي أن تنتقل من القوة إلى الفعل. وينظم الفارابي تراتب الموجودات الناقصة من مادة أولا وصورة ثانيا والمركب بينهما من مادة وصورة وهو ما ينتج عنه حركة القوة وتحولها إلى فعل.

من فكرة «الآن» في حركة الزمان إلى فكرة «اللحظة» في حركة التاريخ عبرت الفلسفة إلى التاريخ وبدأ الانقسام على مفهوم الحكمة وتفسير التاريخ.

كيف بدأ الانقسام الفلسفي؟ وما هي نقطة البدء في التفكير الفلسفي؟

يلاحظ أن انطلاق الفلسفة بدأ من القرآن الكريم. واختلاف المذاهب الفلسفية كان أيضا على تفسير القرآن الكريم وتأويله، فهو الدافع للسؤال وهو أيضا موضوع الجواب. فالفلسفة في التاريخ الإسلامي سبقت الاحتكاك باليونان وأساس الفلسفة هو القرآن

الكريم ومنه انطلق السؤال. وربط بدء الفلسفة الإسلامية بالفلسفة اليونانية هو نوع من التأويل الظني الذي لا أساس تاريخيا لصحته. فالتفلسف سبق الاحتكاك ثم جاء الاحتكاك يزيد التفلسف تفلسفا.

انطلق التفلسف الإسلامي من السؤال عن صاحب الكتاب (القرآن الكريم). من هو سبحانه تعالى؟ وما هي صفاته؟ وجاء ذلك في سياق تفسير الكتاب وتأويل آياته. بينما انطلقت الفلسفة اليونانية من سؤال من أنا؟

أدى اختلاف السؤال الإسلامي عن السؤال اليوناني إلى اختلاف المنطلقات. فالفلسفة اليونانية تبدأ من المحسوس إلى المجرد ومن الأدنى إلى الأعلى. بينما تبدأ الفلسفة الإسلامية من المجرد إلى المحسوس ومن الأعلى إلى الأدنى. فالكلي يسبق الجزئي في الفلسفة الإسلامية ويحتويه والمطلق يشمل المحدود ويقوده.

بعد السؤال الإسلامي الأول (من هو؟) جاء الثاني ما هي صفاته؟ وبدأ الجواب في تأويل الكتاب (القرآن الكريم) لاستنباط الجواب الأول من السؤال الأول (من هو؟) ثم انتقلت إلى الجواب الثاني عن السؤال الثاني (ما هي صفاته؟). ومن السؤال الأول كرت الأجوبة إلى الثاني. ومن الثاني انفتح الباب واسعا أمام مختلف الاتجاهات ويمكن ضبطها بقانون مشترك على تنوعها وتضادها.

عموما انقسمت الفلسفة إلى ثلاثة تيارات: الأول: ينزه الله من صفاته (فرق المعتزلة). الثاني: يجسم صفات الله (المجسمة). والثالث: يؤكد صفات الله من دون تنزيهه إلى مرتبة التجريد المطلق ومن دون التجسيم إلى مرتبة تنزيله إلى الموجودات المحسوسة (أهل السلف). وأدى اصطراع التيارات الثلاثة إلى تكوين ما يسمى اصطلاحا بالفلسفة الإسلامية وما تفرع عنها من علماء ومتكلمة وفقهاء ومدارس عقلية ونقلية وانتهى الصراع بانتصار التيار الثالث على الأول والثاني.

لعبت فكرة الزمان عند الفلاسفة (التاريخ عند المؤرخين) دور الناظم لتلك الاتجاهات. فالزمان هو الحركة. وهو ينقسم إلى قديم (لا سابق لوجوده) ومحدث (له علة لوجوده).

تقارب فكرة الزمان عند الفلاسفة مع فكرة التاريخ عند المؤرخين لا يعني تطابقهما. المعرفة التاريخية ارتبطت في بداياتها بالخلاف على الخلافة (من اجتماع السقيفة إلى موقعة صفين) بينما المعرفة الفلسفية انطلقت من سؤال «من هو؟» وطُرحت بحدة

بعد الانقسام السياسي في صفين (موقعة التحكيم) وظهور الخوارج. فالسؤال التاريخي يتعلق بالسياسة والسؤال الفلسفي يتعلق بالفكر وكلاهما نتجا عن الضرورة والحاجة، وهما أنتجا المعرفة الإسلامية وحددا شكلها.

إلا أن أجوبة الفيلسوف (الحكيم) اختلفت عن أجوبة الإخباري والمحدث أو من جمع بين الخبر والحديث (المؤرخ). وأساس الاختلاف زمني وليس معرفيا، بسبب أسبقية استقلال المدارس التاريخية على المدارس الفلسفية.

الصراع على علة الزمان

في كتابه «الزمان في الفكر الإسلامي» تناول الباحث إبراهيم العاتي فكرة الزمن عند ابن سينا (٣٧٠ - ٤٢٨ هجرية ٩٨٠ - ١٠٣٧م) ومحمد أبي بكر الرازي (٢٥١ - ٣١١ هجرية ٨٦٥ - ٩٢٣م) والشاعر الفيلسوف أبي العلاء المعري. فوجد أن الزمان عند ابن سينا هو «كم أو مقدار لكنه ليس مقدارا للمتحرك وليس مقدارا للمسافة، وهو مقدار الحركة لكن ذات الحركة غير ذات الزمان، والزمان موجود بشكل موضوعي وهو عدد الحركة إذا انفصلت إلى متقدم ومتأخر لا بالزمان بل بالمسافة، والزمان موجود في المادة يتوسط الحركة فبدون حركة لا يوجد زمان، ويشكل «القبل» و «البعد» أساس التغيير، لأن الزمان لا يوجد إلا مع تجدد حال ويجب أن يستمر ذلك التجدد وإلا لم يكن زمانا أيضا، وبما أن الحركة متصلة فالزمان متصل». (٧) بينما يرفض ابن الجوزي (توفي ٥٩٧ هجرية) مساواة المعلول للعلة ويرى أن «الزمان مخلوق وليس قبل الزمان زمان». (٨)

ويرى الرازي «أن الزمان موجود. وأن وجوده بديهي لا يحتاج إلى البرهان». ويقسمه إلى أول و «هو الزمان المطلق وهو المدة والدهر، قديم متحرك غير ثابت» وثانٍ وهو «الزمان المضاف أو النسبي الذي يعرف بحركات الأفلاك وجريان الشمس والكواكب». وميز «بين المدة وبين الزمان بوقوع العدد على أحدهما من دون الآخر» لأن «الزمان المقدر بالحركة يبطل ببطلان المتحرك، ويوجد بوجوده إذ هو مقدر حركته، بينما الزمان المطلق هو المدة قدرت أو لم تقدر، فليست الحركة فاعلة المدة بل مقدرتها، ولا المتمكن فاعل المكان بل الحال فيه».

يختلف المعري عن تفسير ابن سينا الحسي للزمان. فالزمان في نظر الشاعر الفيلسوف «ليس الحركة» لذلك لا ينبغي أن يوصف كما توصف الحركة بالسرعة والبطء، فهو

«أبدي أزلي لا بداية لوجوده ولا نهاية». ويشبه المعري الزمان «بالوعاء الذي يشتمل على الحوادث» فهو لم يميز «بين الزمان والدهر واستعملهما بمعنى واحد». ويرى أن حقيقة الزمان «تختلف عن حقيقة المكان لأن أصغر جزء من المكان لا يمكن أن يشتمل على شيء» بينما «الزمان شيء أقل جزء منه يشتمل على كل المدركات».

إلى الزمان يختلف الثلاثة (ابن سينا والرازي والمعري) على مفهوم «الآن» أو الحاضر (اللحظة) إذ لم يأتِ الرازي على ذكره «في وقت أكده المعري وابن سينا». فمفهوم «الآن» عند ابن سينا هو «الحد المشترك بين الماضي والمستقبل» بينما يرى المتكلمون «أن الزمان مركب من لحظات أو آنات منفصلة متتالية» بينما يراه ابن سينا «كم متصل من آنات متوالية». ويخلص إبراهيم العاتي في بحثه عن فكرة الزمان عند المسلمين إلى أن ابن سينا والرازي والمعري حاولوا «العبور بفكرة الزمان من مجال الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة ومن النسبي إلى المطلق ومن الزمانية إلى السرمدية». (٩)

إلى مسألتي الزمان والصفات بدأ الاختلاف يتفرع زمنيا من جهة إلى أخرى وأخذت تنمو على ضفافه منظومات فكرية انشغلت في تغليب النقل على العقل وغيرها تغلب العقل على النقل وأخرى تخلط بينهما. فلم تعد مشكلة الاستخلاف هي القضية بعد أن ترسخت دعائم الدولة وراثيا، منذ عهد معاوية بن أبي سفيان، فانحرف النقاش إلى بحث مسألة الاستخلاف نصيا لا سياسيا. وبات السؤال لمن السلطة العليا؟ ولم يكن قصد الفقهاء والفلاسفة وأهل السلف من بحث مسألة السلطة الجانب السياسي الزمني للحكم بل الجانب النصي للحاكم. فسؤال لمن السلطة كان يتعلق بمن يحكم الحاكم بالعقل أو بالنص وتاليا من يتحكم بالآخر العقل أم النص.

دار الجدل حول السلطة (أحاديتها أو ثنائيتها) واستمر من القرن الرابع الهجري (الفارابي) الذي كان يشدد على فكرة «العقل الفعال» إلى مطلع القرن السادس الهجري عندما أوضح الإمام الغزالي أن هناك العقل وهناك من هو وراء العقل أو «حاكم العقل».

يميز الباحث البير نصري نادر بين نظرية «الفيض» عند ابن سينا واختلافها عن الفارابي. فالفيض عند ابن سينا «ثلاثي لا ثنائي مثل ما قال الفارابي». فعند ابن سينا هناك العقل الأول ويلزم عنه عقل تحته أو عقل ثانٍ هو النفس إلى أن يصل إلى العقل العاشر وهو «العقل الفعال» وهو واهب الصور لأن «واجب الوجود أبعد من أن ندركه نحن، فهو ليس علتنا ولا غايتنا». ويرى نادر أن «كلا من الفارابي وابن سينا اعتنقا النظرية الغنوصية» وهي التي تجعل «الفيض عن طريق التعقل». (١٠)

كانت بدايات التفلسف دينية (القرن الهجري الأول). ثم اختلطت الفلسفة الدينية بالفلسفة اليونانية من الثاني الهجري إلى نهاية القرن الخامس. بعده انقسمت الفلسفة إلى مدارس وبدأ الاستقلال المعرفي للفلسفة الإسلامية عن الأنظمة الأخرى وانطلقت من مطلع القرن السادس الهجري وصاعدا (أبوحامد الغزالي).

لم تنهض الفلسفة الإسلامية دفعة واحدة ولم تكتمل زمنيا في فترة محددة بل تمرحلت في تطورها وانقسمت على نفسها. في المرحلة الأولى كان الدين هو الفلسفة ثم تدرجت على هامشه نحو تشكل منظومة فكرية مستقلة في القرن الثالث الهجري. ولعب تيار المعتزلة الفلسفي دورا تأسيسيا في الأمر من أبي الهذيل العلاف (توفي ٢٣٠ هجرية) وإبراهيم بن سيار النظام (توفي ٢٣٠ هجرية) ثم الجاحظ (توفي ٢٥٥ هجرية). ثم تفرعت الفلسفة وخرجت عن طورها الأول وبلغت قمتها في سياق مستقل عن حركة المعتزلة على يد الفارابي (توفي ٣٣٩ هجرية) فارتقت عنده إلى القمة ثم جاء ابن سينا (توفي ٤٢٨ هجرية) ثم دخلت في مرحلة جمود إلى أن أقدم الإمام الغزالي (توفي ٥٠٥ هجرية) على توجيه ضربة إلى هذه المدرسة وأصل الفلسفة إسلاميا على قواعد مختلفة. وانشقت الفلسفة بعد رحيل الغزالي إلى تيارين خط الحكمة (فقهاء الفلسفة) وخط الشريعة (فلاسفة الفقه).

يؤكد نظام الترابط المعرفي الإسلامي الذي تشكل تاريخيا بتدرج زمني على مسألة مهمة وهي أن الاختصاص أو الاختلاف لم يكن متوافرا في بدايات القرون الثلاثة الأولى لكن الاستقلال الذي تم لم يحصل لو لم تتوافر له كل التراكمات التي تجمعت بجهود مضنية امتدت على أكثر من ٢٠٠ سنة، ثم أخذت تتطور فقهياً وفلسفياً حتى وصلت إلى درجة الانقطاع بين الحقلين.

الخصوصية الفلسفية

عانى المفكرون المسلمون القدامى كثيرا من مناهج البحث الفلسفي. فالمباحث الفلسفية دائما تحتاج إلى أدوات تحليل ومعدات لتركيب النسق المعرفي وتحويله إلى نظام متكامل له بداية ونهاية.

من هنا تبدأ أزمة الفيلسوف المسلم. فالبداية والنهاية عنده غامضة في غالبية الحالات. فسؤال البداية مشكلة وبالتالي الجواب عنه. كذلك سؤال النهاية مشكلة أخرى

وبالتالي الجواب. فالمسلم المؤمن لا يستطيع الجزم في هذه الكليات ولا يستطيع أيضا بلورة جواب لا يتناسب مع الشريعة. وبسبب أزمة العلاقة بين الشريعة والفلسفة تكونت سلسلة مراتب فكرية تميز بين فلسفة الفقه وفقه الفلسفة. فالأولى كانت أقرب إلى منهاج التفكير الإسلامي بينما الثانية كانت تبتعد نسبيا وتقترب نسبيا بحسب موقع الفيلسوف/ المفكر.

معضلة الصلة بين الشريعة والفلسفة كانت محط الاختلاف بين الفقيه المسلم والفيلسوف المسلم. وفي مساحة تلك المحطة يكمن معظم النقاش بين الطرفين. فالفقيه المسلم هو في النهاية فيلسوف كذلك الفيلسوف المسلم كان يلجأ إلى الفقه ويستخدم أدواته كمنهج للتفكير للاقتراب أو المقاربة بين الشريعة والفلسفة.

بين هذا وذاك تقع مأساة الفيلسوف المسلم، وهي مأساة في النهاية جميلة لأنها اعطت للفلسفة الإسلامية مذاقها الخاص الذي تميزت به عن مختلف الفلسفات.

كانت مهمة الفيلسوف المسلم (والفقيه) الدفاع عن التوحيد (العلة الأولى)وبالتالي كان شغل الفقيه هو تنبيه الفيلسوف إلى هذه المعضلة وهي تتمثل في الواحد الأحد الذي لم يلد ولم يولد ولا شبيه له.

في هذا السياق لم تكن هناك مشكلة بين الفيلسوف والفقيه على مسألة الواحد الذي لا يتكاثر. المشكلة كانت في مسألة التكاثر نفسها. فاذا كان الواحد لم يلد ولم يولد فمن أين جاء العدد اذاً، وكيف تولدت الموجودات وأين هو مصدرها؟

يبدأ الاختلاف بين الفقيه والفيلسوف على ما قبل الواحد وما بعده، أي على العدم في الجانب الأول والوجود (الكثرة والعدد) في الجانب الثاني.

على هذا الاختلاف تعددت الأجوبة وبدأت الفلسفة الإسلامية (الفقه الإسلامي) تشق طريقها المستقل لتؤسس مناهج فلسفية (فقهية) لا صلة لها بكل تلك الترجمات التي استحدثت ونقلت إلى العربية في دمشق وبغداد وقرطبة وغيرها من عواصم ومراكز ومعاهد تعليم وتدريس. من تلك الأجوبة تعددت الأسئلة. مثلا هل العدم شيء أم لا؟ فاذا العدم شيء اذاً هناك من يوازي الوجود؟ وقبل الوجود ماذا كان في العالم؟ الفراغ وما تعريف الفراغ؟ اللاوجود، وماذا يعني اللاوجود ومن صنعه؟

من أسئلة العدم والفراغ واللاوجود انتقل الفيلسوف (الفقيه) إلى العدد (الكثرة). من أين جاءت المعدودات، وكيف تكونت وما مصدرها؟

هذه الأسئلة المقفلة انتجت بداية أجوبة مقفلة أي اللاجواب. طرحت أسئلة استفسارية (استفزازية) تتحدى العقل والوجدان من دون أجوبة شافية ونهائية. الأجوبة الأولى تركت الأسئلة المقفلة مفتوحة على جواب واحد: الله أعلم.

اذاً، وهذه هي خصوصية الفلسفة (الفقه) الإسلامية، هناك علم إلهي أو علم ما فوق البشر، أو علم مطلق لا صلة له بالجزئيات. اذاً وهذا جواب آخر، هناك كليات تأتي من المطلق ويصعب الإجابة عنها أو التعرف إليها بالعلم البشري العقلي لأنه في النهاية علم قاصر لا يدرك سوى الجزئيات.

إحالة الجواب عن مسألة «الله أعلم» او «لا ادري» كان هو المخرج العقلي (الإيماني) لأسئلة تصعب الاجابة النهائية عنها. فمن يدري ماذا كان قبل «البداية» ومن يدري ماذا سيكون بعد «النهاية». فالفلاسفة مثل الفقهاء تركوا الكثير من الأجوبة معلقة أو مفتوحة على الزمن ولكنهم اتفقوا في غالبيتهم على مسألة واضحة وهي: هناك بداية وهناك نهاية، أما كيف بدأت وكيف ستنتهي فهذا من علم الله وليس من علم البشر.

في هذا الجانب الإنساني تميزت الفلسفة (الفقه) الإسلامية فهي تتوقف حين تبدأ الأسئلة الكلية التي تتناول البداية والنهاية وهي أيضا تستمر اذا طالت الأجوبة البدايات والنهايات. فحين يبدأ التشكيك بالواحد والحط من امكاناته وقدراته وطاقاته ووظائفه يعاود الفيلسوف (الفقيه) المسلم مهمته وهي الدفاع عن وحدة الواحد (لا شريك له) وعن الاستطاعة (القدرة التدخلية) وعن أحادية الواحد (لا إله إلا الله).

الدفاع عن الذات الإلهية (الصانع) كانت أحد أهم منجزات الفلسفة (الفقه) الإسلامية لضمان وحدة الخالق، وانه هو (لا غيره) مصدر كل الموجودات بخيرها وشرها. فهو يهب الحياة ويقبضها. فالحياة حق والموت حق وهما من مصدر واحد لا من مصدرين أو ثلاثة. كذلك النور والظلمة فهما من خالق (صانع) واحد لا من خالقين.

منهجية التفكير هذه كانت السمة الخاصة (روحها المحركة) التي طبعت المدارس الفلسفية (الفقهية) المسلمة. ونجد هذه السمة حتى في تيار فقهاء الفلسفة واتباعه. ونجد هذه السمة أيضا عند أهل التصوف (والصوفية) وأيضا نجدها عند ما يسمى بالتيار العقلاني (العلمي) في الإسلام. ويستثنى من هذا الاجماع تيار الملحدين والملاحدة (الرازي الفيلسوف وابن الراوندي مثلا). وخارج هذا التيار كان هناك ما يشبه الاجماع على وحدة الخالق وأن العدم ليس شيئا وأن الكثرة جاءت من «الفيض» الإلهي أي ان الواحد فاض فصدرت عنه ومنه كل الاعداد والموجودات.

مسألة الواحد (الأحد، لا شريك له ولا شبيه، لم يلد ولم يولد) أساسية في الفقه (الفلسفة) الإسلامي وهي شكلت على مدى السنوات خاصية استثنائية في التفكير الفلسفي (الفقهي) الإسلامي.

لذلك فالحديث عن فراغ في الفكر الفلسفي في تاريخ الإسلام ليس صحيحا إلا في جوانب جزئية، لأن جوهر الفلسفة الإسلامية يكمن في الفقه. فالفقه (الفقيه) هو الفلسفة الخاصة بالاسلام وكل ما عداه يدور في فلكه ولا يخرج عليه إلا في حالات تيار الملحدين.

وخارج تيار الملحدين (وهو بليد فكريا) الذي لم يضف الجديد في تاريخ الفكر الإسلامي، يمكن القول إن الفلسفة الإسلامية في خطها الفقهي انتجت مدارس نظرية وعملية بالغة الأهمية وفائقة الذكاء في التعاطي مع الأسئلة الكبرى، وهذا هو سر بقاء هذه المدارس اذ نجحت في الاستمرار من حيث فشل غيرها.

الفقه والفلسفة

الدفاع عن «الواحد» ووحدته شكل مبتدأ الفلسفة الإسلامية. وخبر الفلسفة كان الفقه الإسلامي. فالفقه هو الفلسفة الإسلامية الخالصة وروحها الدينامية. والحديث عن خصوصية الفلسفة الإسلامية يبدأ تحديدا من الفقه في مختلف مدارسه وحقوله.

تميز الفقه بقدرته على التكيف (والتكييف) بين العام والخاص وبين المطلق والنسبي. وهذا التميز جعله يستكشف أدوات المعرفة (مناهج التحليل والتركيب) والجمع بينها حين تقتضي الضرورة. فهناك الاستبطان وهناك الاستقراء، وهناك الظاهر وهناك الباطن، وهناك التفسير وهناك التأويل، وهناك الاجتهاد بالرأي وهناك الاجتهاد بالقياس... وكلها وغيرها من معدات (منهج الجرح والتعديل مثلاً) أسست ما يعرف بالاستقلال المعرفي (الفلسفي) أو الفلسفة الخالصة أو الخاصة بالإسلام: الفقه.

المنهج الفقهي في الإسلام يتميز بخصوصية غير موجودة في المدارس الفلسفية الأخرى وتحديدا الوضعية والعقلية. فالفقه في النهاية هو نتاج بيئة ثقافية تنتمي إلى حضارة الكتاب. فالقرآن كما يقول المؤرخ فيليب حتي في كتابه «تاريخ العرب» هو أكثر كتاب أثر على البشرية والإنسان. (١١)

القرآن إذن صانع ثقافات ومنه خرجت العلوم أو ما تم التعارف عليه بعلوم القرآن. ومن هذه العلوم تأسست المفاهيم والقوانين والدساتير التي حددت شكل العلاقات الإنسانية ونظمتها وفق روابط اجتماعية تطاول حياة الإنسان ومعاشه ومماته. القرآن كتاب تأسيسي أنتج سلسلة حلقات من العلوم أسهمت لاحقا في رفع أبنية حضارية متنوعة تكيفت وفق شروط المكان والزمان. فالكتاب استخلف البشر على الأرض ورفع من مكانة العلم والعلماء. فالعلماء هم «ورثة الأنبياء». وعلى رأس كل مئة سنة يأتي من يجدد علوم الدين (القرآن).

هذه المفاهيم الرسالية (التطورية – التجديدية) أعطت قوة دفع للتحديث وقدرة خاصة للتكيف مع «المصالح المرسلة» ومجرى الزمن فاحتل الفقه موقعه المميز في إدارة دفة الدولة وقيادة التحولات وتصورها أو وضع تصورات خاصة لها حين تعترض الإسلام مهمات أو تطرح عليه أسئلة أو يتعرض لتحديات كما هو حاصل اليوم في حاضرنا المأزوم.

«الإسلام هو الحل» نصف جواب، والنصف الآخر كان دائما: أين الحل في الإسلام؟ ومن ينجح في الإجابة عن الجزء الثاني يكون له دور الريادة في صنع قرار التحول أو التقدم إلى الأمام.

أجوبة الفقهاء دائما كانت زمنية، فهي ردود عملية على تحديات ميدانية ومباشرة ولكنها كانت في النهاية تتشكل أيضا من زمن سابق وتؤسس بدورها لزمن لاحق. فالأجوبة تنطلق من قاعدتين: الأولى، الإسلام هو الحل. والثانية، هذا هو الحل الإسلامي. وحتى تكتمل شروط إجابة الفقيه كان لابد له أن ينطلق من اجتهادات السابق حتى يكون بمقدوره أن يعطي أجوبة اللاحق (الراهن والمستقبل).

هذه الخصوصية في الفلسفة الإسلامية (الفقه) أسهمت في الاحتفاظ بطابع التميز إلى أيامنا. فهناك أولا استمرارية (تراكم في المعرفة) وهناك ثانيا وظيفة للتفكير. فالفلسفة الإسلامية في بعدها الفقهي تنطلق دائما من العلوم النظرية والعلوم العملية لأنها في النهاية فلسفة ملتزمة بالعقيدة (الشرع) وبالتالي فهي فلسفة هادفة. فالكلام ليس من أجل الكلام (ثرثرة) وإنما يهدف إلى تثبيت الالتزام وتحديد وظائفه العملية من خلال التجربة الميدانية في عالم الإنسان.

الفلسفة الإسلامية في جانبها العملي (الفقهي) أشبه بالدستور الذي يرتب القوانين

منطقيا ويربطها بمصالح البشر وواقعهم وفق قاعدة الاستهداف أو المقاصد. والفقه في هذا المعنى هو دستور المسلم الذي يرشده إلى الصراط المستقيم للوصول إلى الغاية (المقصد). فكل شيء في الفقه الإسلامي له غايته أو وظيفته أو مبرره. فهناك في النهاية سياق (مجرى زمني) يبدأ من شيء وينتهي إلى شيء. وبسبب تمسك الفقيه بمقاصد الشرع تشكلت عند المسلمين قواعد محددة تلتزم بشروط للقياس والتفكير والتأويل. وبهذا المعنى المعرفي كانت الغاية (المقاصد) من خصوصيات الفلسفة الإسلامية التي تميزت في جانبها الفقهي بالالتزام (فلسفة ملتزمة) وتحديد الهدف (فلسفة هادفة) وبالمرونة (فلسفة وظيفية) التي تترك للإنسان حرية التحرك في دائرة واقعه في الزمان والمكان. والنقطة الأخيرة أعطت حيوية للفقه الإسلامي وبررت استمراره لأنه لعب دور الرد على الأسئلة العملية واليومية. فالربط بين النظري والعملي أنزل التجريد العقلي (والكلامي) إلى الواقع ورفع العملي (المحسوس) إلى منزلة العقلي (والكلامي).

القدرة على الربط بين المجرد والواقع أعطى الفلسفة الإسلامية (الفقه) قوة الدفع الدائم نحو التجديد والبحث عن الأجوبة للرد على أسئلة يعاد إنتاجها في كل عصر وضمن شروط العصر.

حيوية الفقه الإسلامي تكمن في جانبه العملي (البشري)، وهذه خاصية افتقدتها الفلسفة المجردة من العلوم العملية، الأمر الذي يفسر لماذا تبخرت تلك المدارس الفلسفية الاسلامية من حياتنا وتحولت إلى كتب للقراءة أو للتدريس في المعاهد والجامعات، بينما استمرت المدارس الفقهية تؤثر في حياتنا اليومية حين احترفت منهجية الرد على أسئلة الواقع وحاجاته العملية واليومية.

تميز الفقه الإسلامي بفلسفة الدفاع عن «الواحد» إلا أن منهجية الدفاع أعطت للفقه حيوية خاصة حين نجح الفقهاء (الفلاسفة) في الربط بين النظرية (الشرع) والواقع (المصالح المرسلة)، الأمر الذي أنتج سلسلة أجوبة عملية وهادفة عن أسئلة الناس القلقه.

ضمور الفلسفة وصعود الفقه

شكل الفقه قوة دفع للعقيدة. فالفقه كان من أدوات توليد المعرفة الجزئية (العملية اليومية) وتجديدها على مر السنوات. وإذا كان هناك من مجال للحديث عن فلسفة

إسلامية مستقلة فان الفقه يشكل حقلها الأساسي لأنه تبوأ منذ بداياته موقع الربط بين العام والخاص وبين النظري والواقعي (العملي). فقه المعاملات كان على مر العصور الاسلامية هو الإطار الذي يوحد بين العقيدة (فقه الأصول) في مقاصدها العامة وبين حياة المسلم في سلوكه اليومي منذ ولادته إلى حين تأتي الساعة.

الفقه إذن هو فلسفة إسلامية خالصة على عكس اتجاهات الفلسفة الإسلامية في مختلف مدارسها. فالفلسفة خارج سياق الفقه كانت مختلطة وغير مستقلة. وشكلت على أنواعها مناهج معرفية مبعثرة لا توحدها الجوامع إلا في حالات نادرة كان يلتقي عليها الفلاسفة حين يصلون إلى الكلام عن الشريعة. وإذا أراد الباحث أن يدرس الفلسفة الإسلامية الخالصة والخاصة (المستقلة) فانه لن يجدها في كتابات الرازي (الفيلسوف) والفارابي وابن سينا وابن طفيل وابن باجه وابن رشد (الحفيد). فهؤلاء لا يعطون فكرة واضحة عن الفلسفة الإسلامية المستقلة لأنهم أكثروا من النقل والترجمة وخلطوا أفكارهم بأفكار غيرهم.

طبعاً لكل فيلسوف من هذه السلسلة طعمه الخاص ومذاقه وأساليبه المختلفة. فكل واحد انتهج سياسة مختلفة أعطت منهجه سمات غير متطابقة مع غيره. فابن رشد مثلا اشتغل في حقل الفقه وألف كتابا متميزا في توحيد المدارس المذهبية إلا أنه خلط علومه الفقهية لاحقا بسلسلة من الكتابات المترجمة أو المنقولة عن اليونان (أرسطو وأفلاطون تحديدا). ابن طفيل أيضا يختلف عن غيره وخصوصا كتابه الخاص والمميز «حي بن يقظان». كتاب ابن طفيل المذكور يعتبر تحفة فنية أدبية وفلسفية في منهجه وأسلوبه وتحايله على اخراج أفكاره بطرق راقية الأمر الذي جعل من كتابه مدرسة خاصة في التفكير تركت أثرها على الكثير من المفكرين وخصوصا في أوروبا وقلده البعض وصاغ على منوال كتابه.

كل هذه الكتابات الفلسفية من مدينة الفارابي «الفاضلة» إلى مدينة ابن باجه «الإلهية» تميزت بروحية إسلامية ومحاولات فاشلة (وأحيانا ناجحة) للتوفيق بين الشريعة والحكمة... ولكن هذه الروحية احتاجت دائما إلى سند تاريخي (وشرعي) وكان ينقصها الاستقلال المعرفي الذي يعطيها خصوصية لا شبهة حولها.

هذه الشبهات فتحت الباب أمام بعض المستشرقين للهجوم أو للتهجم على العقل العربي (المسلم) واتهامه بالعجز والقصور وميله نحو السرقة والترجمة ونحل الافكار وعدم الابتكار وقلة الابداع.

الإبداع فعلا لن نجده في سلسلة حلقات الفلاسفة كذلك الابتكار، فالإبداع الحقيقي (العقلي الكامل) موجود في سلسلة حلقات الفقهاء من الأئمة إلى المجتهدين. ففي الفقه يوجد الابتكار الذي ولَّد مدارس كبرى كان لها أثرها الدائم في «إحياء علوم الدين» وهو عنوان كتاب للإمام الغزالي.

الفقه إذاً هو فلسفة إسلامية خالصة وأيضا تمتع بخصائص أعطت المعرفة عند المسلمين قوة توليد تدفع بالعقل نحو التفكير الدائم في الكون والإنسان. هذا الفقه كتب عنه الكثير وتناوله غالبية المفكرين بصفته مجرد دستور يعاد من خلاله إنتاج القوانين لتتناسب مع ظروف العصر (كل عصر) وروحه. ولكن قلة تناولت الفقه كمنهج معرفة وكفلسفة مستقلة. الفقه فعلا هو دستور (دساتير) الدولة الإسلامية ولكنه أيضا وبالقوة نفسها هو الفلسفة الإسلامية (الخالصة والخاصة)، وهذا ما انتبه إليه ابن خلدون في مقدمته.

صاحب المقدمة التقط هذه المفارقة (العقل الخاص) واشتغل عليها وأرخها مصنفا الفقه إلى مجموعة أبواب وحقول وصفات. فالفقه بحسب تصنيف ابن خلدون هو نقلي وعقلي وخلافي، وهو أيضا وجودي (واقعي) وتطوري (تاريخي) ووظائفي (دستوري). وفي المجموع هو «صورة الدولة» ولابد منه لقيام الدولة ونهوضها. فالدولة عند ابن خلدون هي «صورة العمران» وصورة الدولة هي الفقه. (١٢)

قبل ابن خلدون بقليل نجح الامام الشاطبي (الغرناطي/ المالكي) في القرن الثامن للهجرة (توفي سنة ٧٩٠ هجرية) في اعادة تركيب المنهج الفقهي في اطار مقاصدي (أهداف الشريعة). فالشاطبي أكبر من ابن خلدون بنحو ٢٠ سنة وكان إمام عصره في وقت لم يكن صاحب المقدمة معروفا.

نجح الشاطبي في كتابه «الموافقات في أصول الشريعة» في ترتيب أصول الفقه والدمج بين مدرسة الحديث للإمام مالك ومدرسة الرأي والتوفيق بين المناهج الفقهية لتأسيس مدرسة «مقاصدية» في الأصول والفروع. (١٣)

الشاطبي برأيه أن الشريعة ليس هدفها ادخال الناس تحت «سلطة» الدين بل تحقيق مقاصد الشرع أو ما نسميه اليوم «سلطة المعرفة». فالسؤال الذي فتح الآفاق المعرفية (الفقهية) أمام عقل الشاطبي كان «ما هو القصد من الشريعة؟». وقام بحسب ظروف مكانه وزمانه بتحديد المقاصد في أوجه خمسة، هي: الدين، النفس، العقل، النسل والمال. وبناء على هذه المقاصد في زمانه أعاد تشكيل مناهج الفقه لتحقيق الأهداف الخمسة.

أهمية الشاطبي أنه أعاد فتح طريق الاجتهاد وأسس منهجية جديدة في التفكير أعطت حرية للمجتهدين من بعده في تحديد أولويات مختلفة للمقاصد أو إضافة أولويات جديدة أو حذف أولويات أو إعادة ترتيب أولويات المقاصد بحسب ظروف المكان والزمان. إذ ليس بالضرورة أن تكون المقاصد التي حددها الشاطبي في أيامه هي المقاصد نفسها في أيامنا.

ما فعله صاحب كتاب «الموافقات» أنه أسس منهجية جديدة وفتح الأبواب أمام تطوير أدوات الفقه المعرفية. فالمهم هو القصد وبالتالي على المجتهد ابتكار الوسيلة (أدوات المنهج) من تحليل وتركيب لربط العام (الشريعة) بالواقع الراهن (المصالح المرسلة).

كان التشريع في المذهب المالكي أصيب بالجمود منذ القرن الخامس للهجرة واقتصر دور المشرعين والفقهاء على التلخيص والشرح أو وضع قوالب مختلفة وهذا ما أسهم في اضعاف البنية الدستورية للدولة (صورة العمران) وشجع على نمو ظواهر غريبة في المجتمعات المغاربية تميل إلى السحر والشعوذة وتعتمد على الخرافات لتأويل الشريعة.

هذا الوضع الشاذ والمتخلف أسس مشكلة جديدة في بلاد المغرب والأندلس في أيام الشاطبي وأسهم في شرذمة الأمة وضرب قواعد التوحيد في أكثر من جانب.

هذه المخاوف دفعت الإمام الشاطبي إلى أخذ المبادرة والتحرك على جبهتين: الأولى دعا إلى عقد مؤتمر فكري عام لمناقشة ظاهرة التصوف وانتشار الحركات الصوفية ومدى تأثيرها على العقيدة والتوحيد. والثانية الاشتغال في حقل الفقه ومحاولة تأسيس منهجية جديدة تكسر الجمود في المذهب المالكي وتطلق مبادرة تحث على اعادة البحث في الفروع وتطوير علم الأصول وتحويله إلى علم باحث عن مقاصده.

الجانب الأول من التحرك (مؤتمر فكري عام) اشتمل على عشرات الدراسات والبحوث تقدم بها شيوخ وفقهاء وأئمة عصر الشاطبي. وتعتبر على تفرقها وتعددها أهم مصدر يوثق آراء المجتهدين في مسألة محددة: التصوف والحركات الصوفية.

إلا أن المؤتمر الناجح في مستواه الفكري لم ينجح في الحد من نمو الشبكات الصوفية، كذلك انتهى إلى خلاف كبير بين الشاطبي وابن خلدون وتحول إلى مناكفات شخصية. أساس المناكفة أن الإمام الشاطبي لم يوجه دعوة إلى ابن خلدون (الشاب آنذاك) للمشاركة في المؤتمر الأمر الذي أسس فجوة ين الطرفين تحولت إلى عداوة شخصية. فالإمام الشاطبي يبدو أنه اعتبر ابن خلدون حديث السن وغير ناضج في

علومه للمشاركة في مثل هذا المؤتمر الذي ضم كبار علماء العصر آنذاك. إلا أن المقاطعة لم تضعف عزيمة ابن خلدون الشاب فأقدم على تأليف كتاب عن الصوفية وحركات التصوف يعتبر أروع ما كتب عن تاريخ تلك الحركات وتعدد مناهجها ومدارسها. فابن خلدون الشاب فاق في كتابه المعروف باسم «شفاء السائل» مجموع كتابات علماء عصره عن موضوع التصوف وحقول الحركات الصوفية.(١٤)

أما الجانب الثاني من التحرك فقد كان انكباب الشاطبي على كسر حلقة الجمود في التشريع وتحديدا الفقه المالكي، فاشتغل على الموضوع إلى أن توفق في تطوير المنهج المقاصدي مستحدثا عناصر مركبة لتحديد موقف الشرع من المسائل المطروحة.

كتاب «الموافقات» يعتبر نقطة تحول في الفقه الإسلامي في القرن الثامن الهجري. وهو في مجاله من الكتب التأسيسية على رغم تجاهل ابن خلدون له في دراسته عن تطور مناهج الفقه في مقدمته.

بعد الشاطبي ستضاف إلى الأصول الفقهية والمعروفة بالكتاب والسنة والإجماع والقياس... أصل جديد وهو المقاصد (قصد الشارع) وهي الأهداف التي من أجلها يجب على المسلم أن يكون مسلما.

فقه المقاصد أخرج التشريع من الجمود والتكرار ووضعه على سكة جديدة للتفكير والاجتهاد. فالمقاصد في جوهرها واحدة ولكنها تتغير في المكان ومع الزمان وبالتالي تطرح على المجتهد (المشرع) تحديات مختلفة تدفعه نحو العمل للإجابة عن أسئلة عصره. وللسبب المذكور حافظ الفقه على حيويته وتشكلت منه أدوات توليد دائمة للمعرفة على المستويين: الأصول والفروع.

نجاح الفقه في هذا الحقل يؤكد قدراته الفلسفية في اثارة الأسئلة والأجوبة بينما كتابات الفلاسفة المسلمين تحولت من زمن طويل إلى بحوث أكاديمية للاطلاع والتسلية. فالفكر عندما يفقد وظيفته يتراجع دوره وهذا ما حصل للفلسفة ولم يحصل للفقه.

مأساة الفيلسوف المسلم

في بحثه عن خط التطور البياني لفلسفة التاريخ التقط الفيلسوف الألماني فريديرك هيغل تلك المفارقة بين تطور الفلسفة في الفكر المسيحي وانسداد تطور الفلسفة في الفكر الإسلامي. فهيغل يرى أن المسيحية تنطلق من التثليث (الأب، الابن، والروح القدس)

بينما الإسلام ينطلق من التوحيد. وهذا الاختلاف في المنطلق شكل نقطة افتراق في مجرى التطور الفلسفي بين المنظومتين؟ فالمسيحية برأيه استطاعت تطوير نفسها انطلاقا من نظرية التعدد الثلاثية (الديالكتيك). فالله عندها تجسد في البشر لأنه أصلا يقوم على أقانيم ثلاثة. بينما الإسلام برأيه اصطدم بعقبة «التوحيد» التي منعته من تطوير نفسه لأنه عجز عن إيجاد مخرج نظري - تاريخي للتوالد والتكاثر وتعدد الموجودات.

برأي هيغل ان هذا الاختلاف أطلق مساحة التكيف للفكر المسيحي مع التطور التاريخي العام بينما اسهم في تضييق مساحة التكيف للفكر الإسلامي ومنعه من التقدم النظري مع التطور التاريخي العام. (١٥)

فكرة هيغل عن الإسلام والفلسفة الإسلامية خطيرة ولكنها ليست بالضرورة صحيحة. الصحيح أن هناك مشكلة وهذه المشكلة ولدت مع الأيام سلسلة مآزق نظرية تفجرت في أزمات فكرية كبرى تمثلت في صورة من صورها مع الإمام الغزالي (أبوحامد) الذي أوصلته إلى طرح أسئلة الشك للإجابة عنها وتفسيرها وشرحها. فالغزالي فعلا هو فيلسوف إسلامي بامتياز لأنه جمع أكثر من حقل في منظومته الفكرية ونجح إلى حد كبير في طرح أسئلة وجودية دفعته في النهاية إلى نقد الفلسفة ونقضها وكشف تعارضاتها في كتابه «تهافت الفلاسفة» من خلال تبيانه لتناقض الفلاسفة المسلمين الذين أخذوا مناهج البحث عن اليونانيين وعجزوا عن إعادة انتاجها. فالغزالي بدأ بعرض مناهج الفلاسفة المسلمين في كتابه «مقاصد الفلاسفة» وانتهى أخيرا إلى كشف تهافتها. وهذا العمل المهم أثار لاحقا غضب ابن رشد (أبوالوليد) في قرطبة فرد عليه في كتابه المعروف بـ «تهافت التهافت». (١٦)

إلا أن أية مقارنة معاصرة بين الكتابين أو المنهجين أو الفيلسوفين فإن الغلبة ترجح كفة الغزالي على ابن رشد. فالفيلسوف المسلم الحقيقي (المستقل) باجماع معظم المستشرقين هو الغزالي وليس ابن رشد.

المشكلة في رد ابن رشد على الغزالي وليس في الغزالي ورده على فلاسفة المسلمين. والمشكلة في عمقها المعرفي تدحض كلام هيغل وتسقط ذرائعه عن مأزق الفلسفة الإسلامية وأزمة الفيلسوف المسلم. فابن رشد في رده على الغزالي قطع الحوار وعطل إمكانات تطوير الانجازات المذهلة التي توصل إليها الغزالي في تفكيكه للمنظومة المعرفية للفلسفة الإسلامية وإعادة تشكيله لنواة فلسفة إسلامية بديلة.

الغزالي لم يكمل مشروعه الفلسفي وتوفي في عمر لم يتجاوز ٥٥ سنة وهو أمر كان على غيره أن يستكمله، ولكن كل المحاولات لم تنجح في تطوير الأبنية المعرفية التي أسسها صاحب «التهافت» فبقيت كما هي من دون تطوير جذري في أسسها المعرفية أو قواعدها المنهجية.

لا شك في أن الغزالي هو مثال الفيلسوف المسلم المأزوم الذي عانى الأوجاع والأمراض حين أصيب بمرض الشك فدخل في حالات من الألم الداخلي والصراع مع الذات والخوف من الاغتيال الأمر الذي أورثه القلق والتوتر... فاضطر إلى تقديم استقالته من رئاسة مدرسة النظامية في بغداد والشرود والتشرد في الصحراء ولبس ثياب الصوفية والزهد بالدنيا والذهاب إلى دمشق والانزواء والتفكر في صومعة الجامع الأموي.

فكَّر الغزالي كثيرا وبحث عن أجوبة تزيل الشك وتنقله إلى اليقين. واشتغل الغزالي كثيرا على نفسه وعانى مرارة السؤال حتى توصل إلى أجوبة ردت إليه وعيه حين اكتشف معنى السعادة. فالسعادة عنده لذة المعرفة. وهذا لم يتوصل إليه من دون المرور في أطوار مختلفة في حياته عرف خلالها الصعود والهبوط وانتهاء إلى الاستقرار النفسي الذي أعاد إليه توازنه.

كتب الغزالي قصته (سيرة المعرفة) في روايته عن حياته في كتاب «المنقذ من الضلال». ففي هذا الكتاب يروي بصدق نادر سيرة المعرفة من الشك إلى اليقين، إذ يصف فيه محطاته الفكرية وتطوره وتدرج نموه المعرفي واحاطته بالكبيرة والصغيرة وخصوصا تلك الفترة (الفقرة) من حياته حين يصف حالات المرض الذي عانى منه وشروده وتشرده ودخوله في سياق الصوفية. فالتصوف عند الغزالي هي تجربة وليست نصوصا وهي معرفة حسية رياضية (ذهنية) لا تكتشف إلا بالخبرة ومن طريق التجربة وليس بواسطة التعلم. وهذا ما يميز مفهوم السعادة (اللذة المعرفية) عند المتصوفة ويفرقها عن مفهوم السعادة في الطرق التعليمية والتدريبية الأخرى. وهذا أيضا ما يميز المعرفة التي تأتي من طريق الحس (التجربة العملية) والممارسة عن المعرفة التي تأتي من طريق القراءة والكتابة والتعلم في المدارس... كالمدرسة النظامية التي قدم استقالته منها. (١٧)

جيل الغزالي لم يفهم الغزالي (جامع العلوم) كثيرا كذلك الجيل الذي أتى من بعده. فكل فريق فهمه كما يريد، أو فهم بعض أجزاء من حياته وكتاباته وأهمل ما تبقى منه. وكل فريق حاول أن ينسب الغزالي إلى صفه معتبرا إياه إماما في مجال الحقل الذي أبدع

فيه. الفقهاء وخصوصا على المذهب الشافعي - الأشعري حاولوا احتكاره بصفته أحد أبرز المطورين (المبدعين) في مجال الفقه. المتصوفة أيضا حاولوا احتكاره بصفته أحد قادة الصوفية في فترة من حياته مستفيدين من فقرات وردت في سيرته تمدح الصوفية بصفتها أفضل وسيلة شريفة للوصول إلى السعادة (لذة المعرفة). وأعداء الفلسفة صادروه لمصلحة مناهج تنقض الفلسفة وترفضها. وأصدقاء الفلسفة صادروه أيضا لأنه أول من حاول شرح مقاصدهم وأهدافهم بطريقة علمية وموجزة، مستفيدين أيضا من كتاباته عن الفلسفة ومبادئ فكرها ومناهجها. ولعب كتابه عن «مقاصد الفلاسفة» دوره الكبير حين ترجم إلى اللاتينية وترك تأثيره المهم على أجيال من المثقفين في أوروبا في فترة القرون الوسطى.

كل فريق أخذ بعض الغزالي وترك بعضه الآخر إلى أن جاء ابن رشد فأجهز عليه في «التهافت» برد عنيف في كتاب مضاد لينقطع الحوار ويرتد إلى مربع أرسطو وتتعطل بعده إمكانات التطور الفلسفي وتطوير الاجتهادات المميزة والمستقلة التي توصل إليها الغزالي.

هذه هي مأساة الفلسفة الإسلامية وهي أعمق وأخطر بكثير من تلك التي أشار إليها هيغل في نظريتي «التوحيد» و«التثليث». والمأساة هي أن كل جيل في تاريخنا يقطع دابر الجيل السابق ويلغيه بدلا من أن يستثمره ويؤسس عليه. فالمعرفة تتراكم جيلا بعد جيل وإذا لم يحصل التراكم فقدت المعرفة إمكانات تواصلها وتطورها. ما حصل في الفلسفة تكرر في السياسة والاقتصاد والموروثات والآثار وبقايا الماضي. فكل جيل يبدأ من الصفر والأصفار في النهاية تنتهي إلى أصفار.

هنا بالضبط يكمن الفارق بين علماء النهضة في أوروبا المعاصرة وبين رواد ما يسمى بالنهضة العربية في منطقتنا. علماء النهضة الأوروبية وفلاسفتها عادوا إلى الماضي والحضارتين اليونانية والرومانية، واستخلصوا منها الدروس والعبر واستفادوا من المسيحية وإنجازاتها وأعادوا ربط التاريخ الأوروبي في سياق تطوري لا يقطع بين الماضي والحاضر، فنجح رواد التنوير في أوروبا في استخلاص النسق المعرفي من سياق تطور التاريخ الأوروبي. فالمعرفة عندهم هي نتاج تاريخ ووقائع وحوادث وهي تنطلق من الادراك الحسي والمعرفة المبنية على التجربة والعلم... وهذا خلاصة ما توصل إليه الغزالي حين جمع في شخصه بين العلم والفقه والتصوف والفلسفة وأعاد انتاجها وتنقيتها في مجموعة كتب كان لها اثرها في اطلاق حركة تنوير أسهمت لاحقا في تربية جيل قاد تحرير بلاد الشام من ممالك الفرنجة.

لعب فكر الغزالي دوره وشكلت تجربته نقطة مضيئة في تاريخ تطور الفلسفة الإسلامية إلا أن روح فكره حوصر وقضي عليه لاحقا سواء من الجهات التي حاولت احتكاره أو من الجهات التي شنت عليه حملات تشويه لا تقل ضراوة عن تلك التي خاضها ضده ابن رشد.

الفارق إذاً بين رواد نهضة أوروبا وما يسمى برواد النهضة العربية أن الأوروبيين انطلقوا من التراكم التاريخي - المعرفي ليطوروا حاضرهم، بينما معظم رواد النهضة من عرب ومسلمين انطلقوا من تراكم الأصفار وعدم النظر في ذلك الكم الهائل من التراث المتوارث الذي من دون معرفته يصعب علينا أن نشهد نهضة في المستقبل.

أصاب هيغل في ملاحظته وأخطأ. فهو أشار إلى أن المشكلة تكمن في الناحية النظرية (الدينية) بينما أساسها يكمن في الناحية التطبيقية (العملية) ونزعة التسلط السياسي والاستبداد العقلي التي تنطلق من العدم (الصفر) لتأسيس المتخيل.

المحاولة الأخيرة

شكلت محاولة ابن رشد في الجمع بين الشريعة والحكمة (الفلسفة) خطوة نوعية في سلسلة الفلاسفة التي بدأت أنشطتها المعرفية منذ نهاية القرن الهجري الأول. فالمحاولة جاءت في سياق تراكم تأسست خطواته الجدية حين بدأت حركة الاعتزال (فرق المعتزلة) بالانتقال من طور الاجتهاد في الكلام إلى طور التفلسف.

لم تنجح المعتزلة في خطواتها بسبب انقساماتها وانزلاقها إلى لعب دور القائد الأيديولوجي للسلطة السياسية في مطلع العهد العباسي ما أدى لاحقا إلى انحرافها عن وظيفتها المعرفية وانخراطها في صراعات عقائدية مع الفقهاء وانتهاء دورها التاريخي في معادلة القوة.

ابن رشد لم يكن خارج الفضاء العام للتاريخ الإسلامي وتلك البيئات السياسية التي أنتجت المعارف واجتهدت في تطوير العلوم ولكنها فشلت في استكمال مهمة الربط بين الشريعة والحكمة. فهذه المهمة التاريخية تساقطت خطوة بعد خطوة منذ أن بذل الكندي جهده المبكر في التوفيق بين الإسلام والفلسفة، ثم جاء الرازي والفارابي وابن سينا والمعري وغيرهم من دون جدوى.

مهمة الدمج بين العلمين تعرضت للنقد وقاد الإمام الغزالي معركة ترسيم الحدود للفصل بين الاتجاهين ما أدى إلى توليد خطوط فلسفية مستقلة للفقه الإسلامي مستفيدة من المعركة الكلامية التي بدأها الإمام الأشعري ضد المعتزلة (مقالات الإسلاميين) وصولا إلى تلك المواجهة الموازية التي باشرها ابن حزم الظاهري في الأندلس.

لم تختلف نتائج المعركة في المغرب عن تلك التي انتهت إليها في المشرق. فالمحاولات التي بدأ بتأسيسها ابن باجه وابن طفيل في الأندلس انتهت إلى الفشل بعد محنة ابن رشد وغيابه عن المشهد السياسي.

محنة ابن رشد ليست في جوهرها فلسفية وإنما سياسية وهي نتاج تراكم محاولات اجتهدت نظريا في توليف الشريعة مع الحكمة ولكنها فشلت في اختراق «محرمات» كان من الصعب تجاوزها خارج نطاق العلوم العملية التي لعب الفقهاء دور القيادة الميدانية في تطويرها وتحويلها إلى مادة يومية تخدم الناس في حياتهم ومعاشهم وقلقهم الوجودي.

ابن رشد يعتبر نوعيا الحبة الأخيرة في العنقود الفلسفي من أيام الكندي في بغداد إلى زمن ابن طفيل في الأندلس. وخلال هذه القرون من المحاولات تشكلت منظومة معرفية للفلسفة الإسلامية استطاعت التقدم باتجاه تطوير النسق الفكري للعلوم الدينية (الفقهية) مقابل تراجع مشروع الدمج بين الشريعة والحكمة.

بعد رحيل ابن رشد لم تغب الفلسفة عن البيئة الإسلامية وإنما بدأت تتطور لاحقا لتأخذ موقعها الخاص في مجال الفقه (الإمام الشاطبي في كتاب الموافقات) أو الاجتماع العمراني (المؤرخ الفيلسوف ابن خلدون في مقدمته) أو منهج الهدم أو تأصيل الأصول (المدرسة الجوزية في دمشق مثلا). وشكل هذا التطور الفقهي خصوبة في تنويع الاجتهادات ودفعها قدما نحو إعادة هيكلة المنظومات الفلسفية للمذاهب الإسلامية. وجاء هذا التقدم في مجال «فلسفة الفقه» في وقت أخذ يتراجع «فقه الفلسفة» عن موقعه المتقدم في مجال الترجمة والانتحال.

محنة الفلسفة في الإسلام ليست فكرية فقط وإنما هي معضلة مركبة من مجموعة عوامل انتهت بها أخيرا إلى فشل محاولة الجمع بين الشريعة والحكمة. فهناك أولا عدم قدرة الفيلسوف المسلم على اختراق المحرمات أو المقدسات ماجعله يتعثر في الإجابة عن سؤال «الواحد» و«الصانع» و«العلة الأولى» و«الجزء الذي لا يتجزأ» و«قدم العالم» و«الوجود» و«العدم» والبداية والنهاية (الحياة والموت). فهذه الأساسيات الشرعية

ضغطت على الفيلسوف باتجاه البحث عن مجال يطمح نحو التوفيق بين العلوم الشرعية والعلوم العقلية ما أعطى فرصة للفقهاء بالهجوم المضاد وأخذ أدوات الفلسفة واستخدامها في المواجهة الكلامية الفقهية مع الفلاسفة.

وهناك ثانيا قصور الفلسفة عن الاستجابة للمتغيرات الظرفية والمعرفية والسياسية التي كان يمر بها العالم الإسلامي من مشرقه إلى مغربه. وعدم قدرة الفلاسفة على التكيف أعطى فرصة للعلماء (الفقهاء) في تجاوزهم حين نجحوا في الربط بين العلوم النظرية (الخاصة) والعلوم العملية (العامة) ما جعل الفقه هو المادة الخصبة في تعامله اليومي مع الجمهور.

وهناك ثالثا ضعف الفلسفة في تعاملها مع العلوم النفعية وانشغالها في ملاحقة القضايا النظرية العامة التي تحلق عاليا في الفضاء الخارجي للعالم اليومي وتنعزل ميدانيا عن حركة الواقع في ميدان البشر الأرضي. وأدى هذا الضعف إلى عزلة الفلسفة وخروجها على السياق العام للأنساق المعرفية الإسلامية وعدم انسيابها في قنوات الناس وحاجاتهم إلى أجوبة عن أسئلة يومية. وزاد الطين بلة فشل فقهاء الفلسفة في الربط بين تطور العلوم والمنظومات المعرفية ما أدى إلى تقدم فلاسفة الفقه ونجاحهم في استخدام المنتوجات العلمية والاختراعات والاكتشافات للدلالة على نمو العقل الجزئي (النسبي) وتطوره باتجاه العقل الكلي (المطلق).

وهناك رابعا انتفاء نظام الحماية وعدم وجود سلطة قادرة على ضبط التوازن بين مهمات التفكير العقلاني وحاجة الدولة للجمهور واستثماره للدفاع عنها حين تتعرض الإمارة للمخاطر السياسية. وشكل هذا التفاوت بين وظيفة المثقف وحاجة السلطة إلى الناس ثغرة في منظومة الفلسفة العملانية ما أطلق المجال لقيام الفقيه بدور القوة الناظمة أحيانا والضابطة أحيانا أخرى لتحقيق التوازن بين النظري والعملي.

محنة ابن رشد إذاً لم تكن خارج التطور التراجعي للفلسفة أمام الفقه. فالفقه حين تقدم من الحديث والرأي إلى الكلام والفلسفة نجح في نسج منظومة معرفية مستقلة تجاوزت مهمة الفلاسفة في الجمع بين الشريعة والحكمة. وأدّى التجاوز إلى تشكيل مدارس فقهية متقدمة فلسفيا وتاريخيا وسياسيا على مختلف الاجتهادات النظرية التي تتوجت نوعيا في محاولة ابن رشد الأخيرة وفشله في تحقيق تلك المهمة الموروثة تتابعياً منذ أيام الكندي.

خروج ابن رشد من الزمن العربي لا يمكن عزله عن خروج الأندلس من التاريخ الإسلامي. فهذه المسألة الحضارية لا يمكن إسقاطها أو تجاهلها من المعادلة التي تأسست على توازن القوة بين الشريعة والحكمة. وما حصل في المشرق تكرر في المغرب إذ لعبت المتغيرات السياسية دورها في التأثير على تكوين الذهنية وتعديل أولوياتها وتشكيل أدواتها.

سقوط بغداد في المشرق أدى إلى انهيار الخلافة العباسية بفعل غزوة المغول ما أنتج لاحقا تأسيس «المدرسة الجوزية» في دمشق ونمو أصولية إسلامية (ابن تيمية مثلا) تقطع الصلة مع تلك المعارف المنحولة (الترجمة والتعريب) التي انتقلت رويدا إلى المنتوج الفلسفي للحضارة الإسلامية.

في المغرب (الأندلس) تأسست قبل غياب دولة الموحدين تيارات صوفية استجابة لمشاعر الخوف التي أنتجتها «حروب الاسترداد الفرنجية» وما أسفرت عنه من تساقط المدن والإمارات الإسلامية. فالأندلس كانت تقليديا تلك القلعة الحضارية المتقدمة في المجال الجغرافي الحيوي الأوروبي وبحكم موقعها على خط التماس بين المسيحية والإسلام تشكلت اجتهادات معرفية خضعت للمتغيرات التي كانت تعصف بالاستقرار وتضع المسلمين أمام تحديات ومستقبل مجهول.

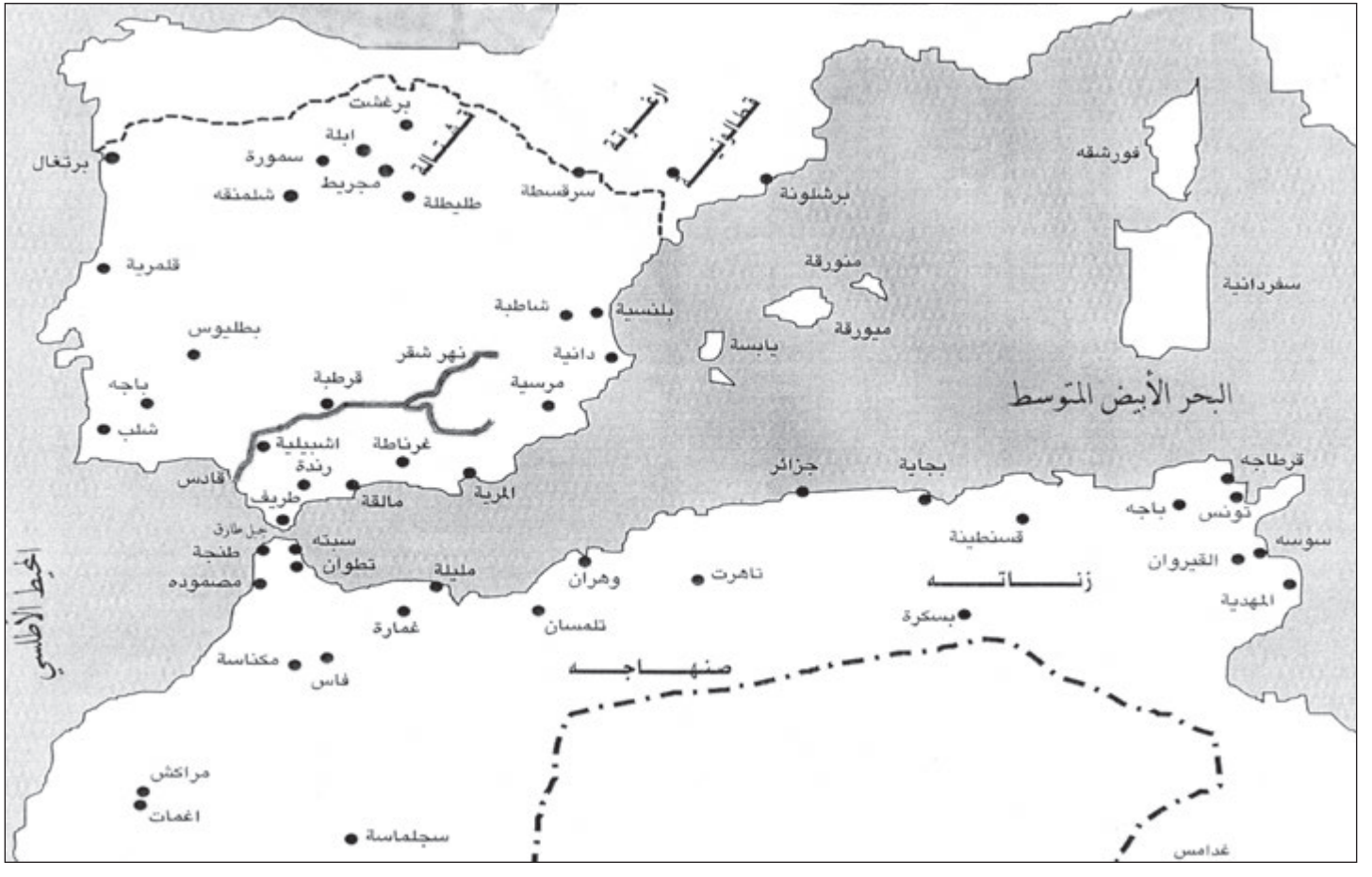
الحضارة الإسلامية في المغرب (الأندلس) تعرضت بدورها لغزوات عسكرية متتالية تشبه تلك التي تعرضت لها الحواضر الإسلامية في الشرق الإسلامي. في المرحلة الأولى سقطت مدينة طليطلة لتغيب معها حقبة زمنية امتدت من العام ٤٧٨ إلى ٦٣٣ هجرية (١٠٨٥ - ١٢٣٦م). وفي المرحلة الثانية سقطت مدينة قرطبة لتغيب معها حقبة زمنية امتدت من العام ٦٣٣ هجرية (١٢٣٦م) لتتوج بسقوط غرناطة (آخر إمارات المسلمين في الأندلس) في العام ٨٩٧هـ (١٤٩٢م).

بين سقوط طليطلة وسقوط قرطبة عرفت الأندلس حركة فكرية فلسفية أخذت تتكسر حلقاتها تباعا من ابن حزم وصاعد الأندلسي وابن باجه وابن طفيل وانتهاء بابن رشد وابن عربي. وبين سقوط قرطبة وسقوط غرناطة (نقطة تحول تاريخية في توازن القوة بين أوروبا والإسلام) أخذت الفلسفة الإسلامية (فقه الفلسفة) بالتراجع والاضمحلال والسفر بعيدا إلى أوروبا مقابل نمو فلسفة الفقه إلى جوار انتشار التصوف في عالم إسلامي أخذ يتشرذم وينهار. فالصوفية التي امتدت قنواتها وشبكاتها لاحقاً كانت ردا استباقياً (ذهنيا) على الخوف من المستقبل وبدء ضمور حضارة المسلمين في الأندلس.

مراجع الفصل العاشر وهوامشه

1 – ابن الأثير، الكامل في التاريخ.
2 – ابن كثير، البداية والنهاية.
3 – فرانز روزنتال، علم التاريخ عند المسلمين.
4 – ابراهيم العاني، الزمان في الفكر الاسلامي.
5 – الغزالي، المنقذ من الضلال.
6 – الفارابي، المدينة الفاضلة.
7 – ابراهيم العاني، الزمان في الفكر الاسلامي.
8 – ابن الجوزي، تلبيس ابليس.
9 – ابراهيم العاني، الزمان في الفكر الاسلامي.
10 – البير نصري نادر، مقدمة لمؤلفات الفارابي.
11 – فيليب حتي، تاريخ العرب.
12 – ابن خلدون، المقدمة.
13 – الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة.
14– ابن خلدون، شفاء السائل وتهذيب المسائل، (لا يرد ذكره في سيرته وأعماله)، والكتاب هو جواب عن سؤال وجهه الإمام الشاطبي (توفي 790 هجرية) إلى عدد من علماء فاس للكتابة عن الموضوع خصوصاً في مسألة اتخاذ الشيخ في السلوك الصوفي. استثنى الشاطبي ابن خلدون من علماء مدينة فاس فغضب من استبعاده وقام بتأليف دراسة شاملة ليصل «إلى بيان اشتراط الالتزام بالشيخ في السلوك الصوفي (ص9)». حقق الكتاب محمد مطيع الحافظ، اصدار دار الفكر (دمشق) ودار الفكر المعاصر (بيروت)، الطبعة الأولى، 1996.
15 – فريدرك هيغل، فلسفة التاريخ.
16 – بيار دوهيم، مصادر الفلسفة العربية.
17 – الغزالي، المنقذ من الضلال.

خريطة المغرب والأندلس في القرنين الخامس والسادس للهجرة



مراجع الكتاب

1 – ابن الأثير، الكامل في التاريخ، دار صادر، بيروت 1982.

2 – ابن كثير، البداية والنهاية. تحقيق أحمد عبدالوهاب فتيح، دار الحديث (القاهرة) ودار زمزم (الرياض) 1994.

3 – أبوالحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد.

4 – الجرجاني، التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت 1998.

5 – ابن النديم الوراق، الفهرست. تحقيق رضا زين العابدين الخائدي المازندراني، دار المسيرة، بيروت الطبعة الثالثة، 1988.

6 – ابن خلكان، وفيات الأعيان وإنباء أبناء الزمان. تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت 1968.

7 – الفارابي (أبوالنصر)، كتاب السياسة المدنية، دار ومكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى 1996.

8 – رسائل إخوان الصفا، تحقيق خير الدين الزركلي، المطبعة العربية، القاهرة 1928.

9 – ابن سينا، عيون الحكمة، تحقيق عبدالرحمن بدوي، منشورات المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة 1954.

10 – ابن سينا، كتاب الحدود، تحقيق أميله غواشون، منشورات المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، 1963.

11 – الغزالي (أبوحامد)، مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية 1960.

12 – الغزالي (أبوحامد)، تهافت الفلاسفة، قدم له وعلق عليه علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت 2002.

13 – الغزالي (ابوحامد)، المنقذ من الضلال، قدم له وعلق عليه علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت 1993.

14 – ابن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992.

15 – ابن خلدون، المقدمة، دار الكتب العلمية، بيروت 1992.

16 – بيار دوهيم، مصادر الفلسفة العربية، ترجمة أبو يعرب المرزوقي، إصدار بيت الحكمة، تونس 1989.

17 – محمد عبدالله عنان – دولة الإسلام في الاندلس.

الجزء الأول (من الفتح إلى بداية عهد الناصر)

الجزء الثاني (الخلافة الأموية والدولة العامرية)

الجزء الثالث (دولة الطوائف من قيامها حتى الفتح المرابطي)

الجزء الرابع (عصر المرابطين)

الجزء الخامس (عصر الموحدين)

الجزء السادس (عصر الموحدين وانهيار الاندلس)

الجزء السابع (نهاية الاندلس وتاريخ العرب المتنصرين)

إصدار: الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 2001

صدرت الطبعة الأولى 1949، والثانية 1958، والثالثة 1966.

18 – ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب في اخبار الاندلس والمغرب.

الجزء الأول (تحقيق ومراجعة ج.س كولان واليفي بروفنسال).

الجزء الثاني (تحقيق ومراجعة ج.س كولان واليفي بروفنسال).

الجزء الثالث (تحقيق ومراجعة ج.س كولان واليفي بروفنسال).

الجزء الرابع (تحقيق ومراجعة إحسان عباس).

إصدار دار الثقافة، بيروت، الطبعة الخامسة 1998.

19 – الحضارة العربية الإسلامية في الاندلس (مجلدان)، اصدار مركز دراسات الوحدة العربية، تحرير سلمى الخضرا الجيوسي. مقالات عبدالعزيز الدوري (الأول، ص22 و23)، ودومينيك ايرفوا (الثاني، ص 1179 – 1211)، وماريا ايزابيل فييرو (الثاني، ص 1241– 1258)، وبيار غيشار (الثاني، ص 963 – 981). مقال محمود مكي (تاريخ الاندلس السياسي، المجلد الأول)، ومقال كلود عداس (التصوف الاندلسي وبروز ابن عربي، المجلد الثاني). ومقال ج.ك. بيرغل (ابن طفيل وكتابه حي بن يقظان، المجلد الثاني).

20 – فيليب حتي، تاريخ العرب، ترجمة ادوار جرجي وجبرائيل جبور، الطبعة الخامسة، دار غندور للطباعة والنشر، بيروت 1974.

21 – اجناس غولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، تحقيق محمد يوسف موسى، عبدالعزيز الحق، وعلي حسن عبدالقادر، بيروت – القاهرة، دار الرائد العربي ودار الكتاب المصري، 1946.

22 – ابن حزم، طوق الحمامة، تحقيق احسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر الطبعة الأولى، 1993.

23 – ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد إبراهيم نصر، وعبدالرحمن عميدة، دار الجيل، بيروت.

24 – صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، تحقيق حياة العيد بوعلوان، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى 1985.

25 – ابن طفيل، حي بن يقظان، قدم له وحققه فاروق سعد، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الخامسة، 1992.

26 – ابن رشد (الجد) وكتابه المقدمات، المختار بن الطاهر التليلي، الدار العربية للكتاب، طرابلس (ليبيا) 1998.

27 – ابن رشد، الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو، نقله من اللاتينية إلى العربية إبراهيم الغربي، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، قرطاج، الطبعة الأولى، 1997.

28 – ابن رشد، تهافت التهافت، تقديم وتعليق محمد العريبي، دار الفكر اللبناني، بيروت 1993.

29 – ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، دار المشرق، بيروت، الطبعة السادسة 1991. تقديم وتعليق البير نصري نادر، مقدمة جورج فضلو الحوراني.

30 – ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد. راجع أصوله وعلق عليه عبدالحليم محمد عبدالحليم، اصدار دار الكتب الإسلامية (دار التوفيق النموذجية)، القاهرة، الطبعة الثانية 1983.

31 – ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون (محاورة الجمهورية) نقله من الانجليزية إلى العربية حسن مجيد العبيدي، وفاطمة كاظم الذهبي. دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى 1998. ترجمه إلى العبرية شموئيل بن يهودا، واللاتينية يعقوب بن مانينيسوس الطرطوشي. فقدت نسخته العربية الأصلية، وتم نقله إلى الإنجليزية عن الترجمتين العبرية واللاتينية،

وصدرت منه طبعتان: الأولى ترجمة أرفن روزنتال (كامبردج 1956) والثانية ترجمة رالف ليرنر (كورنيل 1974).

32 – رسائل ابن باجه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، دار النهار، بيروت، 1968.

33 – ابن عربي، الفتوحات المكية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1998.

34 – ابن عربي، رسائل ابن عربي، دراسة وتحقيق قاسم محمد عباس وحسين محمد عجيل، منشورات المجمع الثقافي، ابوظبي، الطبعة الأولى 1998.

35 – جيرار جهامي، ابن سينا (حضوره الفكري بعد ألف عام) تقديم الاب فريد جبر، دار المشرق، بيروت، الطبعة الأولى 1991.

36 – الملل والنحل، محمد عبدالكريم الشهرستاني، تحقيق: محمد سيدكيلاني، دار المعرفة، بيروت، 1982.

37 – احسان عباس، تاريخ الأدب الاندلسي (عصر سيادة قرطبة).

38 – إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية – منهجه وتطبيقه، دار المعارف، القاهرة.

39 – تيسير شيخ الأرض، ابن باجه، دار الانوار– بيروت، ومكتبة العباسية – دمشق، الطبعة الأولى 1965.

40 – فرانز روزنتال، علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة صالح أحمد العلي، مكتبة المثنى، بغداد، 1963.

41 – البير نصري نادر، مقدمة كتاب فصل المقال، دار المشرق، بيروت، الطبعة السادسة 1991.

42 – البير نصري نادر، مقدمة كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، دار المشرق، بيروت، الطبعة السادسة 1991.

43 – ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، حقق نصوصه وخرّج أحاديثه وعلق عليه شعيب وعبدالقادر الارنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة 26، بيروت 1992.

44 – أبو اسحق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، دار الفكر العربي.

45 – محمد بن نصر المروزي، اختلاف العلماء، حققه وعلق عليه صبحي السامرائي، عالم الكتب، الطبعة الثانية، بيروت، 1986.

46 – الإمام مالك بن أنس، الموطأ، مراجعة واشراف نخبة من العلماء، منشورات دار الآفاق الجديدة، المغرب، الطبعة الثالثة 1996.

47 – ياقوت الحموي، معجم البلدان، دار صادر، الطبعة الثانية، بيروت 1995.

48 – حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة السابعة، 1964.

49 – تلبيس إبليس، عبدالرحمن بن الجوزي، تحقيق عصام فارس الحرستاني، المكتب الإسلامي، بيروت.

50 – السيوطي، تاريخ الخلفاء. تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، مطبعة السعادة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1952.

51 – ابن تيمية، إبطال وحدة الوجود والرد على القائلين بها، تحقيق محمد بن حمد الحمود النجدي، جمعية إحياء التراث الإسلامي، الكويت الطبعة الأولى 1992.

52 – عبدالرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت 1983.

53 – عبدالرحمن بدوي، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة تونس.

54 – ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، الدار المتحدة للنشر، بيروت.

55 – ماجد فخري، دراسات في الفكر العربي، دار النهار للنشر، بيروت.

56 – كمال اليازجي، معالم الفكر العربي في العصر الوسيط، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثامنة 2005.

57 – جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، الطبعة الثالثة 1995.

58 – كمال اليازجي وانطوان غطاس كرم، أعلام الفلسفة العربية، مكتبة لبنان – بيروت، الطبعة الرابعة 1990.

59 – محمد عبدالرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، ومنشورات بحر المتوسط، بيروت، باريس، الطبعة الثالثة 1983.

60 – جيرار جهامي، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة لبنان، بيروت، الطبعة الأولى 1998.

61 – محمد أركون، نزعة الانسنة في الفكر العربي (جيل مسكويه والتوحيدي) ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى 1997.

62 – أحمد بابا التنبكي (963–1036 هـ)، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، إشراف وتقديم عبدالحميد عبدالله الهرامة، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس 1989.

63 – موسوعة مصطلحات جامع العلوم (دستور العلماء)، اصدار مكتبة لبنان، تقديم واشراف ومراجعة رفيق العجم. والموسوعة من تأليف القاضي عبدالنبي بن عبدالرسول الاحمد نكري وهوعالم مسلم من الهند، ويرجح مولده بين 1116 و1118 هجرية ويعود نسب العائلة إلى عثمان بن عفان (رضي الله عنه) وترجح وفاته بعد العام 1180 هجرية.

64 – سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 1981.

65 – سليمان سليم علم الدين، التصوف الإسلامي، دار نوفل، بيروت، الطبعة الأولى 1999.

66 – نصر حامد ابوزيد، الاتجاه العقلي في التفسير (دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة)، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية 1983.

67 – مسكويه (أبوعلي أحمد بن محمد بن يعقوب المتوفى سنة 421هـ)، الفوز الأصغر، حققه وقدم له صالح عضيمة، الدار العربية للكتاب، 1987.

68 – جامع كرامات الأولياء، يوسف بن إسماعيل النبهاني (استند إلى 40 مرجعاً في مسألة الكرامات، وتوفي في بيروت 1350 هجرية)، تحقيق ومراجعة إبراهيم عطوة عوض، دار الفكر، بيروت 1993.

69 – محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي – محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990.

70 – فريديرك انغلز، ضد دوهرنغ، دار التقدم. موسكو، 1984.

71 – عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى 1993.

❊ ملاحظة: الكتاب مجموعة مقالات نشرت
تباعاً في صحيفة «الوسط» البحرينية

محنة الفلسفة في الإسلام ليست فكرية فقط وإنما هي معضلة مركبة من مجموعة عوامل انتهت بها أخيرا إلى فشل محاولة الجمع بين الشريعة والحكمة. فهناك مأزق عدم قدرة الفيلسوف المسلم على اختراق المحرمات أو المقدسات ماجعله يتعثر في الإجابة عن سؤال «الواحد» و«الصانع» و«العلة الأولى» و«الجزء الذي لا يتجزأ» و«قدم العالم» و«الوجود» و«العدم» والبداية والنهاية (الحياة والموت). فهذه الأساسيات الشرعية ضغطت على الفيلسوف باتجاه البحث عن مجال يطمح نحو التوفيق بين العلوم الشرعية والعلوم العقلية ما أعطى فرصة للفقهاء بالهجوم المضاد وأخذ أدوات الفلسفة واستخدامها في المواجهة الكلامية الفقهية مع الفلاسفة.