زراعنه النحاسات والعجوب

أ.د.المعارف
النمرود
نوابغ الفكر العربي

ابن ركش

بقالع عناس حمود العقاد

شمار المعلم الأول أرسلو وأكبر الفلسفة
الشراح أثرها في القرن من القرن الثالث عشر
إلى القرن العشرين.

الطبعه السادسه

دار المعارف
الفصل الأول

عصي بن رشد

1 - الحركة العلمية

ولد ابن رشد في سنة 260 هجرية بمدينة قرطبة وهي لا تزال في عصرها الذهبي الذي جعلها من عواصم الثقافة في التاريخ، فلا تذكر أثينا ورومة والإسكندرية وبغداد إلا ذكرت معرفة قرطبة في هذا الظراف.

وقد كان مولده بعد رفاة الحكم الثاني المستنصر بالله بن حمزة وخمسة سنة (1323 هـ) وهو الخليفة الأموي الذي شغلة الثقافة قبل كل شاغل، وجعل همه الأول أن ينافس باعثه عاصمة المشرق - بغداد - في عهد الخليفة المأمون، فجمع فيها من الكتب والكتب ما لم يجمع قبل ذلك في مدينة واحدة، وكان هو أسبقهم في قراءة ما يجمع من الأسفار النادرة من أقطار الشرق والمغرب. قال ابن خليفة ما خلاصته: "يكان يبعث في شراء الكتب إلى الأطراف رجالة من التجار ويرسل إليهم الأموال لشراءها، حتى جلب منها إلى الأندلس ما لم يعودوه وبعث في كتاب الأغاني إلى مصنفه أبي الفرج الأصفهاني - وكان يشبه في بني أمية - وأرسل إليه فيه ألف دينار من الذهب ألمع، فيبعث إليه بنسخة منه قبل أن يخرجه إلى العراق، وكذلك فعل مع القاضي الأبهري المالكي في شرحه مختصر ابن عبد الحكيم وأمثال ذلك، وجمع بداره الحذائق في صناعة النسخ والمطهرة "11 في الضبط والإجابة في الجليدي فأدرى(2) من ذلك كله. واجتمعت بالأندلس خسائر من الكتب لم تكن لأحد من قبله

(1) المرة. جمع ماهر: الخازن.
(2) أوصي إيماء الكلام أو التي حفظه وجهه. وأوصي الزاد وفحصه: جمله في الرواية.

التنزيل الكريم: جمع فاطر.
ولا من بعده، إلا ما يذكر عن الناصر العباسي ابن المستضيء، ولم تزل هذه الكتب بقصر قرطبة إلى أن بيع أكثرها في حصار البربر...

وكان أعيان السراة والتجار يقصدون بالخلفاء في هذا الإقبال على اقتناه الكتب سواء منهم أو من غيرهم. قال الخضر: «أقتمت مرة بقريطة، ولازمت سوق كنت فيها مدة أترقب فيه وقوع كتاب كان لي بطله اعتناء، إلى أن وقع وهو بخش فصيح وتماسك مليح، ففرحت به أشد الفرح، نجلت أزيد في نهيه فيرجع إلى المنادي بالزيادة على أني بلغ فرق جد، فقلت له: يا هذا! أرى من يزيد في هذا الكتاب حتى بلغه إلى ما لا يساوي، قال: فأراني شخصاً عليه لباس رامة، فقدنت مته وقلت له: أعز الله سيدنا الفقيه. إن كان لك غرض في هذا الكتاب تركته، فقد بلغته به الزيادة بينما فوق حدة.» وقال له: ليست بقيقه ولا أدرى ما فيه، ولكن أقتمت خزانة كتاب وأحتفظت فيها لأنجمل بها بين أعيان البلد. خبي فيها موضوع يسع هذا الكتاب، فلم رأته حسن الخلق جيد التنجيل أستحسن ولم أبال بما أزيد فيه، والحمد لله على ما أنتم به من الزيادة فهو كثير.

وكان ابن رشد فتحاً بهذه الخصلة في موطنه، فقال لزميله الفيلسوف ابن زهر يوماً: وها لجنة المنصور بن عبد الرحمن من خلفاء مملكة الموحدين: ما أدرى ما يقول، غير أنه إذا مات عالم إشبيلية فأريد بيع كتابه إلى قرطبة حتى يتابع فيها، وإذا مات مطر بقرونة فأريد بيع ترجمته حملته إلى إشبيلية.  

على أن هذه الفيلسوفين قد كانوا في نفسهما، وفي أعماهما، آية الآيات على مبلغ ذلك العمر من ازدهار الثقافة، فكان العلم وراثة في أمره كل منهما يتعاقبه منا جيل بعد جيل، وكان الذين إذا ذكروهم ميزوا بينهم باسم الجد والأب والحفيد، فقيلون ابن رشد الجد وإبن رشد الأبن وإن رشد الحفيد، وزيديون في أسرة ابن زهر فقولون: ابن زهر الأصغر، عميراً لمن ابن زهر الحفيد.

---

(1) مقدمة ابن خلدون، و فتح الطبي، الجزء الأول.
(2) السراة جميع: صاحب العزية والروية والصخور.
(3) فتح الطب، الجزء الثاني.
(4) المصدر نفسه.
وأعجبوا الأفاعيب في نشأة ابن رشد أنه نشأ في دولة الموحدين وأنه تلقى التشجيع من أحد خلفائهم على الاشتغال بشرح أرسطو وفسر موضوعات الفلسفة على العلوم، وكان موضوع العبج أن يأتي هذا التشجيع من أناس اشتروا بالتركت والمحافظة الشديدة على العلوم السلفية، ومنهم من نسب إليه أنه أحرق كتب الفلسفة والبحث في مذاهب المتكلمين.

روى صاحب كتاب العبج في تلخيص أخبار المغرب عن بعض الفقهاء قال: "سمعت الحكم أبا الويلد يقول غير مرة: لما دخلت على أمير المؤمنين أي بعيس وجدته هو وأبو بكر بن طفيل ليس معهما غيرها، فأخذ أبو بكر ببنت على ويذكر بيت ونسلي، ويبسط نفسه إلى ذلك أشياء لا يبلنه قدره، فكان أول ما فاتحني به أمير المؤمنين بعد أن سألني عن اسم وأسم أي وسمي أن قال لي: ما رأى من في السياحة؟ يعني الفلاسفة. أقدمهم هي أم حادثة؟ ... فأدركني الحياية والخوف، فأخذت أنفعت وأذكر اشتغال علم الفلاسفة، ولم أكن أدرى ما قرر معه ابن طفيل، ففهم أمير المؤمنين من الروغ والحياة، فالتقت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التي سألني عنها، وذكر ما قاله أرسطو طالس وأفلاطون وجميع الفلاسفة، وبورث مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم، فأتت منه غزارة حفظ لم أظنه في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له، ولم يزل يبسط حتى تكملت، فعرف ما عندي من ذلك، فلما انصرفت أمير لي بمال وخلعة سنة وركب ".

وامتطرد صاحب المعجب قائلا: "أخيرى تلميذته المتقدم الذكر عنه قال: "استدعاني أبو بكر بن طفيل يوما فقال لي: سمعت أمير المؤمنين يشكي من فق عبارات أرسطو طالس أو عبارات المترجين عنه، وذكر غموض أطراعه، وقول: لا وقح لهذته الكتب من يلخصها ويفرق أغراضه بعد أن يفهمها فهماً جيداً لتربت أخذها على الناس. فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل، وإن لازوج أن تغب به لما أعلمه من جودة ذهنه وصفاء فريقه بقوة: نزولك إلى الصناعة، وما يعناني من ذلك إلا ما تعلمه من كبر سني واشتغال بالعلماء، وصرف عبارته إلى ما هو أمر عندي منه، قال أبو الويلد: فكان هذا الذي
حملى على تلخيص ما تخلصت من كتب الحكم أرسطو طاليس (1).

وزيد العجب عند مؤرخه هذا العصر - والاستشرقيين منهم على الخصوص - أن هذا الخليفة ينتمي إلى أسرة تدين بمذهب الظاهرة، وهو المذهب الذي يليزمه أصحابه ظاهر النصوص ويتحرجون من التأويل، وقد توفي إمام هذا المذهب في المغرب - ابن حزم - بعد منتصف القرن الخامس الهجري وذدهه شائع وخلفه المجددون يرجونه على سائر المناهبين، ويعتبره المؤرخون الحدثون قطب المناهبين الرجعية مع إخاطته بمذاهب الفلاسفة كما يعلم من كتابه عن «الفصل في الملل والنحل».

كان ابن حزم هذا آية أخرى من آيات العقيدة في البينات العلمية، ولكنها الآية التي تمت كنتيجة من جانبها الآخر: جانب المحافظة (السلفية) وكراهية التوسع في البدع الحديثة (2).

وكان ابن حزم هذا هو ابن حزم الإبن على بن أحمد وإبراهيم بن)

سيّد، وابنه الفضل أبو رافع، وكلهم من مشاري العلماء الثقاف في المعارف السلفية، وإقبالهم على العلم إقبال الصادق في طلب المستفي عن التكسيب به المجترء بالرأي على من خالفه، لأنه لا يخشى من الجرأة على رقه. جرت بين ابن حزم (الابن) وبين أبي الوليد الباجي مناظرة، فقال الباجي: أنا أعظم منك همة في طلب العلم لأنك طلبي وأنت علامة تستهر بشكاة الذهب، وطلبي وأنا أمر بقدس بائت السوق. قال ابن حزم: هذا الكلام عليك لا لك. لأنك إذا طلبت العلم أنت في تلك الحال رجاء تديلبه بائتم حالي، مولانا طلبي في حين ما تعلم وما ذكرت، فلأرج به إلا علو القدر العلمي في الدنيا والأخرة.

ونتج منها ملاحاته (3) للعلماء والرؤساء وقمة مباليه بغضب الغاضبين فأضربوا كتابا في إنشبالية، وقال في ذلك:

1) المذهب في تلخيص أثار الغرب.
2) البذع بدينة: ما أحدث على يمين ساق. وأر المفهود، أحدثت تخالف الإيمان.
3) الملاحات: المنازعة.
إذا تحرقو القرطاس لم تحرقو الذي
تضمته القرطاس، بل هو في صدر
وقد كان تلميذه عبد المؤمن، رأس أمة الوهبة، على مذهب هذه الصراحة
في الحق، وهذا المثل (1) في الحضرة العلمية، وهذا الشدة في المحفظة على السّن
السفيّة، فوضع العجب أن تكون هذه الأميرة هي حامية الفلسفة والبلاغة العلمية،
والتي تشجع رجلا كابن رشاد على شرح أسطوراطاليس.

٢ - الحركة السياسية وتأثيرها في الثقافة
ذلك في الحق عجيب، ولكنه العجب الذي مصدره الزَيغ (2) عن السّبب،
وهو قريب، بل جد قريب.
فقد أحسى المؤرخون، ولا سيما المستشرقون، علل الحركات الثقافية في
المغرب عامة غير على الحقيقة، فهي بالإيجاز ظهور الدعوة القاطمية في
إفريقيا الشماليّة.
فظهر هذه الدعوة في المغرب قد غير فيه كثيرا من وجهات الثقافة
والسياسة، وقد كان له الأثر المباشر فيها شغل الأوربيين بعد ذلك خلال القرون
الوسطى من موضوعات الفلسفة الدينية، وأعمال موضوعات النفس وفلسفة
موضوعات العقل وعلاقته بالخلق والخلق.
ولا يخف أن الدعوة القاطمية هي الدعوة الإعماقية بعدها، فإن القاطميين
يتسبون إلى فاطمة الزهراء أو يتسَخرون إلى إسحاق بن جعفر الصادق كبيراً لم
من سائر العبّد.
قد كان الإعماقين يشغلون بالفلسفة ويرجعون منهب الأفلاطونية
الحديثة، وهو منهذ الفيلسوف أفلاطون، Plotinus (٢٠٥ - ٢٧٠م) الذي ولد بإقليم مسيط وأتى دروسه في الإسكندرية ثم في روما. ومن أتباع

(١) القد: شدة الخصبة.
(٢) الزَيغ الميل.
الإسماعيليين الذين نشروا هذا المذهب إخوان الصفاء و أصحاب الرسائل النسوية.

وقد شاع مذهب الإسماعيلية شرقاً وغرباً في العالم الإسلامي من جبال الأطلس إلى تلخوم الهند وأسيا الوسطى، وكان ابن سينا يقول: "وكان أيمن أجاب داعي المصريين، ويعد من الإسماعيلية، وقد جمع منهم ذكر النفس والعقل على وجه الذي يقولونه ويعرونهم هم، وكذلك أخيه. وكاننا دائماً نذكرهم، وابنها يدعونه أيضاً إليه ويجريان على لسانهما ذكر الفلسفة والهندسة".

لا جرم لمن يذكر المستطلون أحداث هذا المذهب في إفريقيا الشمالية كما تذكرها في مسيرة وعلي تلخوم الهندية، فقد كان هذا المذهب إلى المغرب يقوة الدولة فوق قوة الدعوة، وأصبح من شاغل أصحاب الدولة أن يفرضوا ويستطلوهم كنه ويستنبطوا ما وراءه، وبخاصة من كان كخلفاء الموحدين مهدداً لسلطان الدولة الفاطمية معنويًا بما يعلوزه ويسرعه من مذاهب السياسة أو الحكمة.

ولقد كان من آثار هذه الدعوة في المغرب عامة أن الخليفة الأموي بالنبلاد عبد الرحمن الناصر (921 – 950 هـ) تلقب بأمير المؤمنين بعد أن أطلق هذا اللقب على خلفاء الفاطميين، وجاء خلفه الحكم الثاني الملقب بالمستنصر بالله فانفس خلفاء الفاطميين أشد المناضين في الاشتغال بالفلسفة والعلوم وتقرير الحكماء والأدباء وأنقذ إلى إفريقيا جيشاً قويًّا لتوطيد سلطانه في مراكش وإعلان الدعوة باسمه على المناضين.

أما دولة الموحدين فقد كان الخطر عليهم من الدعوة الفاطمية - أو الدعوة الإسماعيلية بعبارة أخرى - أشد وأقوى، فقبلوا دعوته بملته واجتهدوا في تعرف مذاهبهم الباطنية وكان رؤسهم محمد بن نورت من قبيلة "مصمدة" البربرية ولكنه كان يلقب بالمهدي وينتسب إلى آل البيت ويقول ابن خلكان وهو ممن ينظر نسب القاطميين - وإن ابن تومرت هو: "محمد بن عبد الله ابن عبد الرحمن ابن خالد بن عام بن عدنان بن صفوان بن سفيان بن".

(1) "أخبار العلماء بأخبار الحكمة" للخبير جمال الدين القزطي.
جابر بن يحيى بن عطاء بن رباح بن يسار بن العباس بن محمد بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه.

فقد برز الموحدون إذن الفاطميين أو الإماميون حتى في النسب والدعوة المهدية، ولما أشتهر الإمام الغزالي في الشرق بإنكار الباطنية والرد عليها قصد إليه ابن تومرت وحضر عليه. وحكى — كما جاء في كتاب المعجب في أخبار المغرب — أنه ذكر للغزالي ما فعل على يوسف بن تاشين من ملك الرابطين بكتبه التي وصلت إلى المغرب من إحرقها وإفسادها، وابن تومرت حاضر ذلك المجلس، فقال الغزالي حين بلغه ذلك: لينهين عن قليل ملكه، ويطالب ولده، وما أحسب المتولي لذلك إلا حاضراً جلماً.

وقد تم لا يُعرف ما أنباه به أستاذ الغزالي فأقام دولة الموحدين ونال له صاحبه عبد المؤمن بن علي الكوفي (54-558 هـ و1122-1129 ميلادية) ثم خلفه ابنه يوسف ثم خلفه ابنه يعقوب وتلقب بالنصور بالله (595-618 هـ و1198-1221 ميلادية) وهو الذي اقترح على ابن رشيد تفسير كتاب أسطوطابليس وشرح مذاهب الفلاسفة على الإجاح، ويظهر التحدي والفاخرة بين الموحدين والإسلاميين في مقابلة كل دعوى إسلامية بعثها من دعاوى ابن تومرت وخلفائه.

فقد أتنسب إلى آل البيت كما يتسبب، وتلقب بالمهند كما يتلقبون، وقال عنه مريدوه إنه لم يكن أحد أعماله بالأسرات النجوم (2) وعلم الجغرافيا، وهي العلوم التي اشتهر بها الإسماعيليون.

قال ابن خلكان: "إنه محمد بن تومرت كان قد اطلع على كتاب يسبي الجغرافيا، وعلم لأهل البيت، وإن كان فيه صفة رجل يظهر بالمغرب الأقصى، يمكان يسبي السوس، وهو من ذريّة رسول الله عليه وسلم، يدعو إلى الله ويكون في 1160 (1) وفيات الأعيان. الجزء الرابع. ترجمة رقم 1160.

(2) علم الجغرافيا وسبي علم الحروف هو علم يدعى أبحاثه. وعُم يُطعه كبير ي커ه بحولته إلى أنقضت العالم، وإذ هذا الحرف أشار أبو البلاط المذي يرده، بتل آبائه: الركض جبريل لاهل البيت مما آتاه عليهم في ملك جفر، ورواية المجمع هى صنعي أزه كله عماة، وقد
مقامه ودمتله بوضع من الغرب: هجاء اسمه تى م ل، ورأى فيه أيضاً أن استقامة ذلك الأمر واستياء وتمكنه على يد رجل من أصحابه هجاء اسمه ع بدم ون، ويجازر وقته المائدة الخاسرة للهجرة، أوقع الله سبحانه وتعالى في نفسه أنه القائم بأول الأمر، وأن أوانه قد أذ، فا كان ابن تيمية بوضع إلا وسأله عنه، ولا يرى أحداً إلا أخذ اسمه وتقدح حليته، وكانت حليه عبد المؤمن معا، ففيه هو في الطريق رأى شاباً قد بلغ أشده على الصفة التي معا، فقال له وقد تجاوزه: ما اسمك يا شاب؟ فقال: عبد المؤمن ؛ فرجع إليه وقال له: الله أعلم أنت بغيث، ونظر في حليته فوافقه ما عنده.

هذه القصة تترك ما فيها كله، ويبقى منها ما لا سبيل إلى تركه، وهو استعداد الموحدين للقاطبين بسلاحهم ومقابلهم مثل دعواهم، واستبطنهم لأسرار دعواهم، لينضموا لها بما يجري في مجارى عن اعتقاد مهن أو عن سياسة تدبير.

وكل شيء يجري تفسيره بعد ذلك على أهون سبيل.

فالعلوم التي كانت مقبولة عند دولة الموحدين قد تنافى وتنافر، ولكنها تلتقي في مقصود واحد وهو لزومها في تلك المنازلة تلك المنازلة، وبين الخزالي، وابن خزيم بين بعيد في التفكير ومذهب النظر والمعرفة، ولكنها يلتقيان في كرابة الباطنية، فالخزالي يد عليها ويفند أفواهها في الإمامة، وابن خزيم يدين بظاهر النصوص ويحرم التأويل ووجود النص. والتأويل كما هو معلوم أصل من أصول الإسماعيلية، يميزون بين يوجيهون ويرجعون به إلى علم الإمام بأسرار الغيب وبواطن الآيات، وضيف ابن حزم إلى ذلك أنه كان شديد التعبص للأمويين، ولم يكن يظهر هذا التعبص لغير الأخصاء، ولكنه كان يظهر المهمة على القاطبين الإسماعيليين ويؤلف كتابه عن جهوة أنساب العرب (1) فينكر انتسابهم إلى إسماعيل بن جعفر الصادق ومن ثم إلى فاطمة الزهراء.

(1) "فونيات الأعيان" الجزء الرابع. ترجمة رقم 060.
(2) "جهة أنساب العرب" نشرته دار المعارف مصر بتحقيق المستشرق. 1. ل. برغتين.
ولا يعد أن يكون الخلفاء الموحدون مؤمنين بأسرار النجوم يبكون عن الأفعال والعقول التي تديرها ليكنوا منها إلى خفايا تلك الأسرار، ويلفت النظر إلى هذا أول سؤال وجهة الخليفة المنصور إلى ابن رشد، وهو: ماذا يقولون عن السياسة؟

كانت دولة الموحدين أول دولة إفريقية تنفث أمام الفاطميين موقف مناظرة في السياسة والثقافة. أما قبل ذلك فالدولة الصنهاجية في تونس كانت تتبنى الأمر إذ أن الفاطميين من القاهرة، والدولة الثعالبي أو المرابطين التي نازعتها السلطان في المغرب الأقصى لم تكن تدرس حتى نشأتها شيئاً من الثقافة أو من الدين، وفسي على زمن ومشغولة بحروب القبائل البربرية والسودانية إلى بقيت على الجاهلية، ولم يك يتسق بها القرار على عهد يوسف بن تاشين حتى شغلها بالجزيرة الأندلسية واستقدمها ملوك الطوائف إلى الأندلس لتجدنه في حرموش من ألفونس السادس ملك أوروبا، وانصرفت جهودهم إلى هذه الناحية، وظلت كذلك على عهد ابن يوسف بن تاشين حتى زالت دولتهم، ولا ينضب على وفاة هذا الأمير أكثر من سنين، وكان منهجهم في شؤون الثقافة منهج البغدادي في استكثار كل ما يحسن من البعد، وته عالم الكلام ومحور الفقهاء في الحركة الدينية، ولذا أحرقوا كتب الغزالي وهي من أفضل ما كتبه المتكلمون.

فالموحدون هم أول من ناظر الفاطميين (أو الإسماعيليين) في إفريقية الشامية، أول من تعرف علومهم ومذاهبهم ليغثيهم في ميدانهم ويراجع دعوتهم بملها أو مما يقضى ويبطلها.

وما من حركة ثقافية في ذلك العصر يراد تفسيرها بمجز عالياً من هذه العامل؟ داعم الدعوة الإسماعيلية إلا تعلع التفسير ووقع في خطاً كثير، ومن هذا القبيل تلك المناقشات الطويلة حول مصدر الثقافة الإفريقية التي انتقلت من الشرق إلى أوروبا أهو إسرائيلي أو عربي، ووضع العلماء أن...
الفيلسوف اليهودي ابن جبريل (1021 - 1070) سبق ابن رشد بمولده وكتابته، ولكن ابن جبريل لم يكن له مصدر غير المراجع العربية وفلسفته الأفلاطونية الحديثة مستمدة من هذه المراجع لم يسلم حتى من أحيائها الظاهرة وهي النقطة بين منذهب أفلاطونين ومنذهب أرسطو في الروبية لأن طائفة من توسع أفلاطونين تزجت في القرن الثالث للهجرة ونسبة خطة إلى أرسطو باسم أثولوجية أرسطو طاليس، وقد التسبح آراء ابن جبريل بالآراء الإسلامية والآراء المسيحية التي نقلت عنها حتى حسبه بعض الأوربيين من فلسفات المسلمين وحسب بعضهم من فلاسفة المسيحيين، ولم تتضح الحقيقة إلا في القرن التاسع عشر حين كشف المستشرق الإسرائيلي سلمون مونك (1803-1870) عن بعض المخطوطات تبين له أن الفيلسوف الذي يسمي الأوربيون أفيبرون هو نفسه ابن جبريل، وأنه الإسرائيلي وليس من المسلمين ولا من المسيحيين.

وقد كان ابن جبريل مسؤولاً في الثقافة الإسلامية بفلاسوف آخر من اليهود نشأ في الفيوم بمصر (947-942) وتنقل بين مصر وفلسطين والعراق في إبان الدعوة الإسماعيلية وملامح الجدل بين المتكلمين والمتعلقة وملازمة الإسلام الباختي في مسائل التوحيد والحركة الدينية، وهذا الفيلسوف الإسرائيلي هو سعدية بن يوسف الذي اشتهر باسم وظيفته جاعون (942-947) وتبع مساجلت المتكلمين والمتعلقة فقط على الديانة الإسلامية، وألف كتابه "الإيمان والعقل" في موضوعات الحق والتوحيد والوجي والقضاء والقدر والثواب، والعقاب وغير ذلك من موضوعات علم الكلام.

وقد كان الفيلسوف في المغرب روايا قبل ابن رشد أشتهرا ابن باجة أو ابن الصائق الذي توفي سنة 533 للهجرة إذ كان ابن رشد في الثالثة عشرة من عمره، وابن باجة هو الذي يسمي الأوربيون Avinpace وابن الحسن على بن عبد العزير الذي رحل إلى مصر بعد مرت أستادته في مدينة فاس ونقل معه خلاصة من مؤلفاته إلى مدرسة قوص بالصعيد الأعلى حيث مات.

(1) سلمون مونك فرنسي من أصل ألماني.
ودفن، وقد كان ابن بابا على دينين كبيرين من علماء عصره جامعاً بين الأدب والفلسفة والطب، وقيل إنه حسب الأطباء له ممن كانوا يزعمونه في بلاط ابن تاشفين بمركز أعراب وفقهم له عند الأمير ودوسا له السم في طعامه فات ولم يكن يجاوز الأربعين، ويعتبر ابن بابا ملك أول رائد للثقافة الإغريق في الأندلس، فقد علق على كتب أسطو وجالينوس، وترجم تعلقاته إلى العبرية، وترجم إليه كتابه عن تدبير الموحدين وشرح سبيل الوصول إلى الله بالعربية والرياضية وجمع بين أساليب الحكمة وأساليب التصوف ويصف أساليب التوحيد الذي يعني العزلة والتحييد الذي يعني وحدة الأشباح المشركين في مطالب الحكمة والفضيلة.

أما بعد ابن بابا فأشهر الفلسفة هما الزيلان ابن الطيف وابن رشد، وقد اجتمعا زمانًا في بلاط الموحدين، وكان ابن الطيف أكبر من ابن رشد ولكنه عاش بعده (توفي سنة 581 للهجرة) ولم ينكب مثل نكبه، بل قيل إنه كان يأخذ مرتبه مع الأطباء والمهندسين والرماة والشعراء، ويقول كما جاء في كتاب المعجب في أخبار المغرب: "لم تفق عليهم علم الموسيقى لأنفقت عليهم...!"

3- الحركة الاجتماعية

وكان الطيف هو صاحب قصة "حبي بن يقطان" التي ترجمت إلى الإنجليزية في القرن السابع عشر وبسبب إلها نشاط القصة في العصر الحديث، وفجوع قصة حبي بن يقطان أن الإنسان قد يصل إلى معرفة الله ولو نماذجًا على جزيرة منعزلة لا يصحب فيها أحد من بني نوعه، ويتم رآبها في هذه القصة مذهبة في التصوف وإمكان الإتصال بالله وإدراك الحقائق الروحية برياضة النفس على الكشف وال当たりانة.

ويبدو من أخبار ابن الطيف وآثراه على قلة هذه وتلك - أنه كان إلى...

(1) قصة "حبي بن يقطان" عادلة ابن سينا والموروثية وأيان الطيف والقصص الثلاث مجموعة في كتاب واحد نشرته دار المعارف بجامعة مهرجان ابن سينا الذي عقد بيغداد في مارس سنة 1901.
مزاج الفنان الظريف أقرب منه إلى مزاج الفيلسوف الحكيم، وأنه كان خيّراً بفتن
المدَّة والمساواة، أثناً عند أمير الموتى المتصور لا يطير هذا غيابه ولا يزال
عتده، أياماً منقطعاً عن أهله، وكان هذا هو الغالب على حكاء ذلك العصر
وأطبائه ما عادا ابن رشد. فقد كان ابن باغة يحسن فن النغم والإيقاع وكان
ينظم الموشحات ويلحّنها ويعبّرها، ومن موشحاته تلك الموشحة التي قيل إن صاحب
سرقته أقسم ساعة سماعها لا يعيش ناظماً ومشدداً إلا على الذهب، وهي
التي ختمها بقوله:

عقد الله رأية النصر لأمير العلا أبكر
ومن لباقته وحسن تصرفه في إرضاء الأشرا ع أنه أشفق من مغبة هذا القسم
فاحتفال على تنفيذه بأن جعل في نية قطعة من الذهب (1). وكان ابن زهر زميل ابن رشد في الطب والحكمة أروع أهل زمانه في فن
التوسّح وفن التلحين، وله من الشعر الظريف ما يقل نظيره في بدائع الشعراء
المتقطعين لله والإداة، وهو صاحب الأبيات في المرة:

إلى نظرتُ إلى المرأة أسمها
فأنكرت مقطتّي كل ما رأيتا
وكل أعرف فيها قبل ذات ذكرني (2).
فقلت أين الذي بالأس كان هنا
فاسترضحت ثم قالت وهي معجبة
كانت سليمي تناديماً لي أبا
وله يشوق إلى ولده بإشبيلية، وهو مراكش:

ول واحد مثل فرح القطا
لذاك الشخّصي هذا الكولجي (3)
فيكي علّ وأبكي عليه
فنه إلى، ومنه إليه

(1) شيخ: مصدر: شيخ
(2) القطّة: مصدر: قطّة: طائرٌ جميل حمّام
(3) شخّص: مصدر: شخّص ووجه
(4) مقدمة ابن خلدون: ص 584 طبعة بيروت 1905
روى أبو القاسم بن محمد الوزير الفاسي حكم السلطان المنصور بالله
الحسنى أن يعقوب المنصور سلطان المغرب والأندلس سمع هذه الأبيات فرق
لحكم الظريف وأرسل المهندسين إلى إشبيلية وأمرهم أن يرسوا بيت ابن زهر
وينوا له بيتاً مثله في مراكش، ففعلوا كما أمرهم وفرضا البيت بناه فرشه وجعل
فيها مثل آلائه ثم أمر بنقل أولاد ابن زهر وحشمه إلى تل ذات الدار، ثم أخذوه
معه إليها فدخلها فوجد ولده الذي تشوقه يلعب في فنائها، وخيل إليه أنه في منام

وهذه فنون من المناضمة والتحجب إلى الأمراء لم يكن ابن رشد يحسن شيئاً
منها، ولهما كان أعلم أهل زمانه بالفلسفة والفقه وأجهلهم بفنون المناضمة والسياسة،
وراض نفسه على التوقيف باللغ في رياضها وأنف أن يروى له شعر ينزل فيه
فأحرق ما نظمه في صباه، وقد تقدم في تفضيله لفرطة على إشبيلية أنه قال
لا ابن زهر: إن المطر الذي يموت في قرطبة تحمل آلائه إلى إشبيلية لتباع
فيها، وهو قول لا يخلو من التعريض والرفع، غير ما نقل عنه كثيراً من
سكننته وتورعه عن الزواج.

ومن المهم التنبيه إلى هذه الخصلة فيه وإلى خالفته بها لنظرائه وأقرانه، فلا
شك أن جهله بفنون الندمان وجلساء الأنصار كان له شأن أى شأن في تعجيل
نكبه إلى لا ترجع كله إلى أحوال عصره، ولا تخلو من رجعة في بعض
أسبابها على الأقل إلى أحواله.
الفصل الثاني
ابن رشد في عصره
520 - 595 هجرية - 1126 - 1198 ميلادية

1 - حياة ابن رشد

أبو الوليد محمد بن أحمد بن أحمد بن أحمد بن رشد هو الفيلسوف الوحيد في أسرة من الفقهاء، والقضاء، كان أبوه قاضياً وكان جده قاضي القضاة بالأندلس، وله فتاوى مطبوعة لا تزال محفوظة في مكتبة باريس، تدل على ملكة النظر إلى ورثه عنه حفظه، وقد كانت تغخد إليه مع القضاء مهام سياسية بين الأندلس وعراقياً فكان يضلعل بها على وجه الأمثل.

وتفى سنة 520 للهجرة قبل مولده جفدها بسنه واحد.

وقد وردت ترجمة الحفيد الحكم في مراجع متفرقة من كتب الأدب والتاريخ، وترجم له ابن أبي أصيبعة في كتابه "طبيعة الأطباء"، وهو مطبوع. وترجم له الذهبي والأنصاري وابن الأبار في كتاب مخطوطة، نشرت منها مقتضيات Averroës et Kâfique بنصاً عربياً في ذيل كتاب لريتان عن ابن رشد والرشدي.

طبع باريس الطبعة الثالثة سنة 1866 واطلقنا عليها في تلك الطبعة، وعليها جميعاً تعتمد في تلخيص ترجمة الفيلسوف.

نشأ بقرطبة وتعلم الفقه والرياضه والطب، وتوالى القضاء بإشبيلية قبل قرطبة، واستدعاه الخليفة المنصور أبو جعفرو وهو متروج إلى غزو ألفونس ملك أرجوان سنة إحدى وتسعين وخمسة فأكره واختره له وجاوز به قدر مولى الدولة دولة الموحدين - وم عشرة من أجلاء العلماء، فاجلسه في مكان فوق مكان الشيخ أبو محمد عبد الواحد ابن الشيخ أبي خفص الهماني وهو صهر الخليفة (زوج بناته)... وظهر أن شهرة القاضي بالفلسفة قد جعلته موضع النظر.

18
مع الحذر، فلما استدعاه المنصور رضاه وصحبه أنه عازله ومنقل به، فلما خرج من عنه بعد تلك الحفاوة أقبل عليه صحب يهديه فقال له قوله حكيم:
"وإذا إن هذا ليس ما يستوجب الهتاف به، فإن أمير المؤمنين قريبى دفعة إلى أكثر مما كنت أوصل فيه أو يصل رجائي إليه".

وكلمة كهذه تكشف عن بصيرة الرجل وصدق رأيه، كما تكشف عن سلبيَّة المعلم فيه، فإنه لو كان من أهل اللمعة لبُلِّغته أن يؤمن الناس بزلفاه عند الخليفة، ولكنه علم الحقائق فأثر الإرشاد بتعليمها على الانتفاع بما اعتدته الناس من واجبهه، وأيقنوه من عظم منزلته عند ذوي السلطان.

قال ابن الأبار (1): "تأملت له عند الملوكة وجهته عظيمة، يصرّها في ترفع حال ولا جمع مال، إنما قصرا على مصالح أهل بلده خاصة ومنافع أهل الأندلس عامة".

وقد صدقته فرása ابن رشد، فإن الخليفة لم يلبث أن نكبه وأقضاه. كأ سأبى بيانه في الفصل الثاني وأمره بملازمة "اليشانة" وهي قرية كانت قبل ذلك مأوى للهود. قبل فإنه نفى إليها لأنه كان يجهل السبب بأرض الأندلس وكان المظالم به أنه من سلالة بين إسرائيل، وهو ظن لا سند له من الواقع على الإطلاق، وقد شهد ابن جبير جلده بالتفوق والصلاح وحجة الدين حين هجاه في نكتته فقال:

"لم تلزم الرشد يا ابن رشد لما علا في الزمان جدد، و كنت في الدنيا فما رأى ما هكذا كان فيه جدد".

والتواتر من جملة أخباره أنه كان شديد الإيكاب على البحث والذاكرة، لم يصرف له من عمره ولا درس أو تصنيف إلا ليلة عرسه وليلة وفاته أبيه، وربما شغله ذلك عن العبادة بيته (2) أو إدخال المال لأيام عوزه (3)، فكان يبذل العطاء لقصادة ويلام أحيانًا على البدل من لا يعجبون ولا يكلون عن أباه، فقوله:

(1) انظر ترجمته في "أعمال الريس في أخبار عياس".
(2) بيدك الأول يعني الخلق والثانية: أبو الاباب أو أبو الام.
(3) البتة: التعب.
(4) الدوز: الحاجة والغيب.
إن إعطاء العدو هو الفضيلة. إما إعطاء الصديق فلا فضل فيه، وقد أعطى مرة رجلاً أهانه وحذر من فعل ذلك بغيره، لأنه لا يأمن بؤادر غضبه.
على أنه كان يسامح في أمر نفسه ولا يسامح في أمر غيره، ومن ذلك قصته مع الشاعر ابن خروف حين أبابا جعفر الحميري العالم المؤدب، فقد أوجع الشاعر ضربًا وأثاره، إلا يعود لملته، ولم كان يعفو عن المتسين إليه من قبل المداراة لكانت مداراة الشعراء الذين يهجون غيره أقرب وأحبي (1).
وأثر عنه في قضائه أنه كان يتخرج من الحكم بالموم، فإذا وجب الحكم أحاله إلى نواة ليتروجو، وقد اجتمع له قضاء الأندلس والمغرب وهو دون الخامسة والثلاثين.
ولم يذكر قط عن القاضي الفيلسوف خبر من أخبار التبسيط لمجالس الله.
والطرب لما استباحه جملة أبناء عصره، ومنهم طائفة من العلماء والحكام، بل كان يتعلف من حضور هذه المجالس، وبلغ من تعففه الخاصة لا يراه خليفة بعمله ومكاتبه من القضاء أنه أحرق شعره الذي نظمه في العمر ألام شبابه، وعلى هذا كان يحفظ الجيد من الشعر ويرويه في مرايا الحكمة، وشاهدوه مثل، وحكم عنه أبو القاسم بن الطيلسان أنه كان يحفظ شعره حبيب (2) والمتنبي ويكب التمثل بهما في مجلسه، ويوقد ذلك أحسن إيراد.
قال ابن الأبار: «كان على شرفه أشد الناس تواضعاً وأخفضهم جناحاً».
وكان هذا الخلق منه مطمع الطامعين في تواضعه وفي كريمه. دخل إليه أبو محمد الطالقاني القرطي فقتله قاتلاً كعادته في لقاء زائريه فقال الشاعر:
قد قام في السيد للهمام قاضي قضاة الورى الإمام
فقلت قم في ولا تقم في قصلما يؤكل القيم.
وظهر أن هذه الخلق الطيبة قد تغنى المعلم أو الفيلسوف أو القاضي في صناعته، ولكنها لا تغنى جليس الملك في صناعة المنادمة والملازم، بل لعلاها تحرجه عندم وتعرضه لإعراضهم ولقدهم. لأن هذا التواصل فيه لم يكن عن ضعة ولا عن استكانة، بل كان عن كرم وكرامة وشعور بالمساواة بين الناس (1) أحبي: أعقل.
(2) المقصد: أبو إمام حبيب بن أوس.
في الجملة وحسن المعاملة، فكان يُطابق الخلافة في مجلسه فيقول له: يا أخي!
وكان أمانته التعبير العلمي أحق عندي بالرضاية من زهرة الفول في ألقاب الملك
الأمراء حيث لا ملأ له بين تقريرات العلماء والفلاسفة، فلمما شرح كتاب
الحيوان لأبرستوزاد عليه عند ذكر الزراعة أنه رآه عند ملك البربر...
ومثل هذا اللقب هو الصدق الذي يحمل بالعالم في درسه وجميه، ولكنه لم يكن
جليا عند الرجل الذي يسمى نفسه ويسمه من حوله بأمير المؤمنين وأمير الدين،
وأما بلغ الأمر مسمع هذا الأمير لم يغن عن ابن رشد أنه تجلل (1) المعادر وقال
إنه قد أمالاها وملك العين، فصحفها النساخون حين تقولوها إلى ملك البربر...
إذ كان سم الريعة قد سرى مسرا وواقفا ما كان في نفس الأمير من الغيظ
لمناداته باسم الإخوه، فلم يدفع عنه أحد منا جلبه على صدق العلماء.
أو لعله قد وافق في نفس الأمير غيظا آخر لم يكن صاحبنا الفيلسوف
يتفت إليه أو يحسي به ما يعاقب عليه، فقد كان يصادق أخا الخلافة (أبا يحيى)
والقروطية كما كان يصادق الخلافة... فلم يعد قادة يقاب ويسامع
إذ وراء هذه الصدافة للأخ عدوانا مسترة لأخيه، يوشك أن تكشف عن قمر
وعن وراء المتمردين.
ولما أراد الخلافة أن ينكب له لم يذكر في أسباب نكبته سببا من هذه الأسباب
بطيئة الحال، بل أحسا على الدين تبعه هذه النكتة كما سيأتي بيانه، وأعلن
من ذنب الفيلسوف ما هو ذنب الأمير في باطن الأمر، لأنه تمل عليه بإدماج
النظر في كتاب القدماء، وقد كان أبولا الأمير هو مغربهبالنظر فيها ومعالجة
شرحها وتسيرها لطلابها.

(1) تجلل الكل ما احتج في طله.
الصحيح، وكثيرًا ما كان للتلكة - غير سياسية ظاهرة - يدور على براعة شخصية أو سياسية، ثم ذوي السلطان، ويسرى هذا على الشعراء كما يسرى على الفلاسفة، ويسرى على الجماعات كما يسرى على الآحاد.

لقد نكب بشار ولم ينكب مطيع بن يباس، وكلاهما كان يتزندق ويرفض في أمور الزندقة بما لا يعرف، ولكن بشارًا هجا الخليفة ومطيع لم يقرف هذه الحماقة، فنجا مطيع وهلك بشار.

ولم يكن ابن رشد أول شارح لكتاب الأقدمين، فقد سبقه ابن بابة إلى شرح بعضها وإن لم يتسع في هذا العمل مثل تسعه، ولكن ابن بابة كان يحسن مصاحبة السلطان وابن رشد لم يكن يحسن هذه الصناعة، فنكب ابن رشد ولم ينكب ابن بابة، ولم يغنى عن الفلاسفة المتكلمين أنه شرح الكتب كما تقدم بأمر من أبي الخليفة.

وقد كتب المؤرخون كثيرًا عن اضطهاد اليهود في دولة الموحدين، وقيل إنهم كانوا مضطهدين تفصيلاً من رؤساء الدولة لمخالفتهم إياهم في الدين، وحقيقة الأمر أن الخليفة كان ينهذ الذين تحولوا منهم إلى الإسلام كما كان ينهذ الباقين على دينهم، وكان يقول: لو صح عندي إسلامهم لتركهم يختلفون بالمسلمين، فأنكحوا وسائر أمورهم، ولو صح عندي كفرهم كتلت راجح ولم تبقي ذراعي وجلت أيامها فتنة للمسلمين، ولكن مترد في أمرهم، وقد كان بعضهم على صلة بفترة الإفرنج ووجه في كتاب «بغية المليس» أنه كان في سحبة جيش الأذفشن تجار من اليهود وصلوا للاشتراك بأمر المسلمين.

فلم يكن اضطهاد هذه الطائفة خالفًا في الدين، ولكنها اضطهدت لما خامر أصحاب الدولة من الشك في مساعيها الخفية، ومنها ما يخشى ضربه على الجيش في إبان القتال، وأما في غير هذه الحالة فلم يكن مكمًا اضطهاد ولا مصادرة، وكان من اليهود من ارتقي إلى مناصب الوزارة.

ولا نعتقد أن نكبة ابن رشد كانت شنودًا من هذه القاعدة في بعض أسبابها على الأقل إن لم نقل في جميعها، وقد مرنا بما أن المنصور أنكر منه خاطبه.

(1) يحرف: يتكلم عن غير خيرة.
إياه بغير كلمة، وأنه ذكره في كتاب الخيوان باسم ملك البربر، وأنه كان رثى الصلاة بأخيه الذي كان يخشى من منافسته إياه، وبعض هذه البواعث كاف لاستهداف الفيلسوف لغضب المنصور، ولكن المعروف عن أمراء الموحدين أنهم كانوا يتحرون من إيقاع العقاق بالنسبة لأمثال هذه الأسباب، فإن الراجح أنه تعلل لعاقب ابن رشد بعلة ترضي ضميره وتعرض جهزة الشعب بالذريعة المقبولة في أمثال هذه الأحوال.

فإن هذه النزاعات أن قوماً من بناوته من أهل قرطبة يدعى مع الكفاءة في البيت وشرف السلف سعوا به عند أبي يوسف، ووجدوا إلى ذلك طريقاً بأن أخذوا بعض تلك التلاخيص إلى كانت يكتبها فوجدوا فيها خطأً حاكيًا عن بعض قدماء الفلاسفة بعد كلام تقدم: فقد ظهر أن الزهرة أحد الآلهة... فأوقفوا أبا يوسف على هذه الكلمة، فاستدعاه بعد أن جمع له الروماء والأعيان من كل طبقة وهم بمدينة قرطبة، فلما حضر أبو الويلد رحمه الله قال له بعد أن نبذ إليه الأوراق: أخطك هذا؟ فأناكر... فقال أمير المؤمنين: لعن الله كاتب هذا الخط وأمر الحاضرين بلعنه...»

ونحن نعلم اليوم، بعد دراسة أساطير اليونان أنهم كانوا يسمون الزهرة ربة الحب وأتهم أخذوا هذا من اليابلن، وأن كلمة فينوس - أي الزهرة - مأخوذة من كلمة بنوت أي بنت كانت فاؤها تكتب بها في بعض الكتب اليونانية القديمة وأن هذا كله لا يتعدى الحجاز كما يقول القائل منهم ربي البحر وربرة العاب وربرة الغفاء وأشياء هذه الأسطورات. ولا يبعد أن الأسطورة قد رويت في كتب ابن رشد كما تقوله عن اليونان على هذا المثال... أما أن يكون ابن رشد معتقداً روبرية الزهرة ربة الحب أو ربة غيرها فذلك بعيد جدًا بعد.

وقيل في أساطير النكبة إن حساد ابن رشد دسو عليه أناساً من تلاميذه يستمولون شرح الكتب الفلكية فشرحها لم ولقوها عليه كأنها من رأيه وكلامه، وأشهدوا عليه ممأً شاهد ثم رفعوها إلى الخليفة وطلبوا عقابه لانحلال عقده، فنكله وألزموه أن ينزوي في قرية نظيفة (لوسيانا) بحيث قرطبة ولا يرحبها.

(1) المجلة في أخبار المغرب
فإذا صح حدوث هذا في إيان إشغال الخليفة بحرب الإفرنج وتوجه من أهبة الخارجين عليه في الخفاء فأرجح أنه هو ذريعة النكبة، لأن الغضب الدينى يتجدد في إيان العدارات الدينية، فلا يتحرق الخليفة من إرضاء الناس وإرضاء ضميره وإرضاء هواه في مثل هذه الحال، وقد نكبت مع أبي شهد طائفة من القضاة والفقهاء وذوي المناصب لا يعد أن يكون الخليفة قد ظن بهم الطنون وشك في ممالكهم لانفسهم ومنظريه ولم يتسع له الوقت لاستقصاء مظان النهمة، ولا كان في وسعه أن يسكت عن قضية الثائرين باسم الخبرة على الدين، فلحقت به النكبة من هذا الطريق.

وجاء في ترجمة الأنصاري له: حدثني الشيخ أبو الحسن الممتنع رحمه الله، قراءة عليه ومناولة من يده، ونقلته من خطبه قال: وكان قد اتصل – يعني شيخه أبو محمد عبد الكبار – بابن شهد المتلفسف أيام قضائه بقرطبة وحظى عنده فاستكتب واستضافه، وحدثني رجاء الله وقد جرى ذكر هذا المتلفسف وما له من الطوام في محاكمة الشريعة فقال: إن هذا الذي ينسب إليه ما كان يظهر عليه، ولقد كنت أراه يخرج إلى الصلاة وأثر ماء الوضوء على قدميه، وما كنت آخذ عليه فلتة إلا واحدة، وهي عظمى الفئات. وذلك حين شاع في المشرق والأندلس على ألسنة المنشمة أن رجعتا عاتية تهب في يوم كذا وكذا في تلك المدة تلتك الناس، واستضاف ذلك حتى جزر الناس منه واتخروا الفيران والأنفاق تحت الأرض توقياً لهذه الريح، وما انتشر الحديث بها وطوق البلاد واستدعى إلى قربة إذ ذلك طلبيها وفاوضهم في ذلك، وفيهم ابن رشد وهو القاضي بقرطبة بونئد – وابن بندود. فلما انصرفوا من عند الوالي تكلم ابن رشد ابن بندود في شأن هذه الريح من جهة الطبيعة وتأثيراتها الكواكب وقال شيخنا أبو محمد عبد الكبار – وكنتم حاضراً – فقلت في أثناء المفاوضة: إن صح أمر هذه الريح فهي ثانية الريح التي أهلها الله تعالى بها قوم عاد، وإن لم تعلم ريح بعدها يعم إهلها، قال: فانبرى إلى ابن رشد ولم يبالك أن قال: والله وجود قوم عاد ما كان حقاً فكيف سبب هلاكم؟ فقط في أيدي الحاضرين وأكبروا هذه الزلة التي لا تصدر إلا عن صريح الكفر والتكذيب.
اَلما جاءت به آيات القرآن الذي لا يأتي الباطلم من بين يديه ولا من خلفه.

وفصة عبد الكبير هذه لم يرد لها ذكر في سياق الاتهام والمحاكاة، وقد كان الاستناد إليها أول من تصديهم اختلاس الأوراق والبحث فيها عن المعاني المشابهة، لأن الكلمة قد بدرت من ابن رشد - إذا صحت قصة عبد الكبير - على مسمع من «حاضرين» كثيرين.

ومن الغريب حقاً أن تذكر تلك الكلمة من ابن رشد مع التزامه لشعراء الدين قبل النكبة وبعدها، وقد كان صاحب القصة يراه - كما قال - يخرج إلى الصلاة وعلى قدميه أثر الماء، وقد اعترف كاتب المنشور الذي أذاع حروان ابن رشد بهذا الخروج على التزام الشعراء فقال: إنهم يوافقون الأمه في ظاهرهم وزعمهم ويحتلونهم بباطنهم وهم ينتهجونهم ... وقد تأبه على حضور الصلاة في المسجد بعد النكبة وأخبر عنه أبو الحسن بن قطراه فقال: إن أعظم ما طرأ عليه في النكبة أنه دخل ووده عبد الله مسجداً بقرطبة - وقد حانت صلاة العصر - فثار لهما بعض سفحة العامة فأخبروها ... وكان يقول في درس الطب: منم اشتغل بعلم التشريح إرداد إيماناً بالله.

فسدود الكلمة إلى تقليل عبد الكبير عن ابن رشد غريب غاية الغزية من رجل يظهر ذلك الورع ويلتم الشرعة ذلك الالتزام ولو كان يفعل ذلك من باب الرياء والمداومة، فإن متعبد الرياء أحترس على بنوته (1) وسولته من المخلص الذي يؤمن الربية ولا يتكفل الاحتراس مع الناس.

إلا أن الفعل باسم الدين لم يكن بالنادر في ذلك الزمان، وقد عرفنا توجهه المكتوبة في كلام رجل من أهل العلم كالفتح بن حبان صاحب تأهليه الشهير، فإنه روى عن ابن باجية فقال عنه إنه نور فهم ساطع ويراهم على كل حجة عاطف، تتوجه بصبر الأعصار، وأدرجت من طيف ذكره الأصيل. ثم ضعف عليه فقال: دورمه الدين، ونكد نقوس المهنة، ثم فكر في أجرام الأفلاك وحدود الأقائيم ورسى كتاب الله الحكيم إليه.

(1) البندوات جميع بمدة: ظواهر الآباء.
فما جاز هذا من رجل كالفتح بن خاقان في رجل يحسن مسابة الناس
كابن باجة، فليس بالبعيد أن يصيب ابن رشد طائف من تلك الهم وهو في
تهجمه وصدقة العلم ومكانته العالية عرضا لتقمة الكاذبين والهاديين.
ولا نعّى أن كتبه لم يكن فيها ما يساء فيه أو ما يفهمه الحلف فينكره،
ولكننا نعّى أن سر الهمه كله لبعد من هذه العال، وأنا للملك باتنا غير
ظاهرها، ليس من العسير أن نستفذه من مجمل أحواله وأحوال زمنه وأميرة.
فإن مجمل أحواله أنه كان رجلا يحسن المساجلة ولا يحسن المناداة ولا يبال
لتزييف لغة البلاط، في سبيل تحقيق لغة العلم ورفع الكفالة من مجلس الباحثين
فيه، ولو كانوا من الملوك والأمراء، وما يصح أن يشار إليه من لواحق هذا أنه
غفل عن مكانة الغزالة عند ملوك الوثودين، وهو أستاذ أستاذهم الأكبر،
فرد عليه دفاعا عن الفلاسفة ولم يبال في هذا الدفاع أن يستب إلى المغالطة.
ومن عناج أحوال الزمن أنه كان زمن العدوات الدينية وكنّ أخطار
الحروب فيه بين المسلمين والإفرنج على أشداها، فكان من أصعب الأمر على
الحكام أن يتعرضوا لغضب العامة إذا وقع فيهم هؤلاء أن فاضياً من أعظم الفضاعة
يتشغل بالعلوم التي يترابن بها ويفضبونها من الكفر والضلاله، وقد اشترل عن
ابن رشد أنه كان مصدقاً لأخري الخليفة، وتبين من تاريخ تلك الفترة أن المنافسة
فبها على الملك كانت حرباً ضارساً لا تنقطع في وقت من الأوقات، فلا يعد
أن ينكب الخليفة ابن رشد إنماا له بمشابهة أخيه إنهماً لأخيه بصلاحية
الفلاسفة وإضاءة الكفر والضلاله.
أما عفو الخليفة عن ابن رشد بعد ذلك فليس تفسيره بالعسير، فإنه قد
عفا عنه عقب عودته من الأندلس إلى مراكش، وبعد زوال الغاشية ووضوح
الحقيقة في ظنونه بأخيه وجلساء أخيه، وقد قيل إنه أمن على الفلاسفة التي تجنبها
حينها فأكثر من الاطلاق على كتبه، فإنما وافق ذلك شفاعة الشافعيين في الحكم
المعضوب عليه فقد وضع سر النكبة وسر العفو ولم يكن فيه غريب غير مألوف
من خلافة الملك وخلافة الدهاء، مع الحكام والفضلاء.
الفصل الثالث
جوافيب ابن رشيد

1 - آثار ابن رشد

لا ندرى ماذا أحرق من تلك الشروح عند نخبة الفيلسوف وماذا أعان الزمن على ضياعه بعد موته، ولكن البقية الباقية منها تدل على شروح متعددة لا على شرح واحد لكل كتاب. تناوله من كتب الفلسفة أو الطب بالتفسير والتبسيط، فقد كان من دأبه على ما يظهر أن يتناول الكتاب بالشرح المطول ثم بالشرح الوسيط ثم بالإيجاز الذي لا يقترب بشرح كثير، وقد مرد ابن أبي أصيبعة آخرا.

هذا الشروح، ومنها تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة وتلخيص كتاب الأخلاق وطلخين كتاب الأبراهيم وطلخين كتاب السياح الطبيعة وشرح كتاب السياح والعلم وكتاب النفس، وكلها من فلسفة أوسط، ومنها في الطب تلخيص كتاب الاستفسات (أي المناصر والأصول) وكتاب المزاح وكتاب الغرية الطبيعية وكتاب العلم والأعراض وكتاب التعرف وكتاب الحيايات وأول كتاب الأدبية.

النصف الثاني من كتاب حياة البره، وكلها بلانوين.

ولم يكن ابن رشد يعرف اليونانية ولكنه اعتمد على المترجمات التي نفت من الشرق إلى الأندلس، وعلى أستاذه أبي جعفر هرون الطبيب المشارك في الحكمة وعلم الكلام.

ومن نأ ليفه في الطب غير هذه الشروح كتاب الكليات، وقد أن يجمع فيه الأصول الكلية وأن يعود إلى صديقه ابن زهير أن يتبمه بكتاب في الأمور الجزئية لتكون جملة كتابه كما كتابا كاملا في صناعة الطب، وقد أشار إلى ذلك في ختام كتابه فبعد استيفاء الجزيئات في وقت نكون فيه أشد فراغا لعنايتنا في هذا الوقت بما يهم من غير ذلك، فن وقع له هذا الكتاب دون هذا الجزء.
وجب أن ينظر بعد ذلك في الكتايب - أي الكتاشات والتعليقات - وأوقف الكتايب له الكتاب الملقاب بالبشير الذي ألفة في زمانا هذا مروان بن زهر. وهنا الكتاب سأكونه أنا إياه واتسعته فكان ذلك سبيلًا إلى خروجه.
ولاين رشد شرح على أوجزة ابن سينا في الطب، وتعليقات من قبل المذاكرات توجد منها أوراق متنايرة في بعض المكتبات الأوروبية.

وله من التواليف - عدا الشروح - رد على تهافت الفلاسفة للعتزاني سماه تهافت الهداف، ورسالة في التنويق بين الحكمة والشريعة سماها فصل المال في شريعة وحكمة، ورسالة في النقد براهين المتكلمين والتصوفة السماها والكشف عن مناهج الأدلة في عنقود اللاء، وكتاب في الفحص هل يمكن العقل الذي فیلزه المسلم بالهيلاني أن يعقل الصور المشرفة أولى يمكن ذلك، وهو المطلب الذي كان أرسطو طاليس وعدنا بالفحص عنه في كتاب النفس، وكتاب في أن ما يعتقده المشايخ وما يعتقد المتكلمون من أهل ملتنا في كنثة وسخر العلائم متقارب في المعنى، ومقالة في الجابة بين أرسطو وآراء الغالاب، وعبر ذلك تلميعات وردود على ابن سينا وابن بنغازة وابن الطفيل في مسائل النفس والعقل والاتصال بالفعل الفعال وما قيل عن قدم العالم وحدوده.

هى أقرب إلى المقالات القصار منها إلى المطولات.
وهناك قوم بأسماء مؤلفاته إلى لا تزال محفوظة في مكتبة الإسكوريال بإسبانيا لا حاجة إلى إثباتنا هنا، لأن موضوعاتها الفيلسوفية جمعًا داخله في هذه الموضوعات التي أشعر الفيلسوف بشرحها أو الكتابة فيما، أما كتبه في الفقه فلم يعرف منها كتاب «بداية المجلد نهاية المقصود»، وهو مرجع لم يزل معتبرًا بعد نكتة مؤلفه يضحب به المثل في الشعر للإجادة والطروح، كما قال ابن زمرك بعد وفاة ابن رشد بأكثر من 세كينت سنة:
أمولى قد أنجحت رأياً ورواية ولم بقي في سبق المكارم غاية، فهى سيماك ابن رشد نهاية وإن كان هذا السعد منه بدأية سيما على زمن وملذا،
وترجم أكثر المؤلفات الطبية والفلاسفة إلى اللاتينية والعبرية، وضاعت
أصول الكثير منها وبيت ترجمتها، ومنها ما هو محفوظ إلى اليوم في مكتبات
سويسرا وباريس بقصص العربية مكتوبًا بحرف عبرية.
أما الكتاب المسيرة إلى القارئ العربي بصورة جزيرة في في النفق كتاب
بداية المجيد، وهو مطبع، وفي الفلسفة كتاب تفسير ما بعد الطبيعة
وتلخيص كتاب المواقف، وثناية الباقرين، وكلها مطبع.
وله رسالة طيبة في تلخيص كتاب الخطابية لأعصر مطبعة بالقاهرة وتوجد
من مؤلفته قدر الكتب المصرية مخطوطة لشرحه على أرجوحة الطب لابن سينا
وخطوطة لمجلوم كتاب النفس لأعصر.
وقد طبع معهد فرانكو بالمغرب الأقصى كتابه الكليات في الطب مقولة
بالصورة الشمسية، مشتفعً بوصف العقاقير والأدوية إلى وردته فيه إشارة إليها.
وهذه المجموعة المسرة للقارئ العربي بحصر تجربة في الإمام أبوه (الرشيدي)
في جوانبها المختلفة، لأنها تشمل أحوالها في الطب والفقه والفلسفة، كما تشمل
طرائقه في التأليف والشرح والتلخيص.

٣٠٠

وعن الحقائق أن أثره الباقية أقل من آثره إلى انتشرت في أيام حياته
فقد أحرق منها في حياته شيء، وحرم بعد مماته شيء، وعجل الكبد بأجله
فلم يتعمل الفقوه عنه والرجع به إلى سابق مكانته، ومرض بعد استدعائه إلى
مراكش والعود عنه مر عليه الذي مات له (ليلة الخمسة التاسعة من صفر سنة
خمس وسبعين وخمسين، بموقعة عاشر دجره، ودين بحياة باب تاغروت ثم
نقل فاته إلى قرطبة حسب وصيته، فذفن بها في روضة سلفه بمقبرة ابن عباس
واختلفوا في تاريخ وفاته فقال ابن الأبار (١) وامتحن بأخيرة من عمله
فاعتقل السلطان وأهاضه، ثم عاد فيه إلى أجمل راه واستدعاه إلى حضرته مراكش
فوقع بها يوم الخمسة التاسع من صفر سنة خمس وسبعين وخمسين، قبل وفاة
المصورة الذي نكب ببشر أو نحوه، وذفن بهجراها، ثم سيق إلى قرطبة ذفن
بها مع سامه رحمه الله وذكر ابن فورقد أنه توفي بحضرته مراكش بعد النكبة الحادثة.
(١) من ملحق كتاب رينان في طبته الفرنسية سنة 1866.
 عليه المشهورة الذكر في شهر ربيع الأول سنة خمس وعشرين وخمسين ، وغلط ابن عمر فيجعل وفاته تاثب صفر سنة ست وعشرين وملده سنة عشرين وخمسين.
قبل وفاة جده القاضي أبو الوالي بأسر.
والأخير على أرجح الروايات، ومع مباعدة التقويم الهجري على التقويم الميلادي، أنه توفي في التاريخ الذي ذكره الأنصاري آنفاً، وقد أقرب ذريته لم يشرّ منهم غير ولده عبد الله الذي تعلم الطب كأبيه وعمل في بلاط الخلفاء.

2- فلسفة ابن رشد

أو على الأصح إنهما فلستان لا فلسفة واحدة:
فلسفة ابن رشد كما فهمها الأوروبيون في القرن الوسطى، وفلسفة ابن رشد كما كتبها هو واعتقدوها ودلت عليها أقواله المختوطة لدينا.
وأيضاً اعتمدنا في فهم فلسفة ابن رشد بأسرة الفلاسفة العربي لا تطابق آراء الفلاسفة الأغريق في كل شيء.
وإذنأبهم اعتمدنا على تلك الشروح والتلاميحات مترجية إلى اللغة اللاتينية أو العبرية، ولا تخلو الترجمة من اختلاف.
وأيضاً أن فلسفة ابن رشد ذاعت بين الأوروبيين في إبان سلطان محكمة التفتيش التي كانت تتطلب الفلسفة العربية الأندلسية على الخصوص، وتحرم الابتكار بالعلوم التي تختلف أصول الدين في تقديمها، فكما الطبيعة أن تنبت إلى ابن رشد كأمعي يحلو ذلك التحريم ويهم الحجة على صوابه، وأن تؤكد كل فكرة تلوه عليها الخلافة، وإن جاز تأويلها على عدة وجه.
أما فلسفة ابن رشد كما كان يعتقدنا فلمعل فئها على كتبه كعهج الأذلة، وفصل المقال، وعلى آرائه التي بيدها في سياق مناقشاته كذلك الآراء التي
قال بها في ردوه على الغزالي من كتاب «تهافت الشفافه»، ثم على آرائه في شرح المقولات وتفسيره لما بعد الطبيعة، وما شابه هذه الآراء في الكتب الأخرى التي يتيسر الوصول إليها.

وبين الفلسفتين: فلسفة ابن رشد كما فهمها الأوروبيون في القرن الوسطى وفلسفته كما أعتقدها - مواضع الاختلاف يسمح بتسهيل آخر في غير تلك الأحيان.

لخص الأستاذ موريس ولف في كتابه عن تاريخ فلسفة القرن الوسطي: «كانت إسبانيا في القرن العاشر مملكة أجناس كثيرة مختلفة أشد اختلافاً. فكان اليهود والسيشون في دول المسلمين يعيشون جنبًا إلى جنب مع العرب. . . وساعد هذا على جعل إسبانيا مركزاً للحركة الفلسفية قوية إلى القرن الثالث عشر.

ويرجع أصل الفلسفة العربية الإسبانية إلى القرن التاسع حين جدد ابن مسيرة آراء إمديديس المزعمية، ووجد في القرن الحادي عشر إسبيا ابن حزم القرطبي ولابن ياجة السرقي. . . وكان الأخير مؤلف كتاب في المقل ورسالة في النفس وشرح عدة لأرسطو وكتاب عن هداية المتوفد يصور درجات الاتصال والمصورة عند المتصوف، ونجد كذلك اسم ابن الطفيل وعنده مثل هذه البول الصوفية.

ولكن أحداً من هؤلاء الفلاسفة لم يبلغ ميلغ ابن رشد في ذيوع الصيت. . . ولم يكن لإعجابه بأرسطو حد. . . ولكن لا يفهم من هذا أن فلسفة إسبيا هي نسخة من الفلسفة الأرسطية.

ويمكن أن نقسم شروح أرسطو التي تركها ابن رشد إلى ثلاثة أقسام: شروح الكبيرة والشروح الصغرى والمختصرات أو المقتنيات، فالشروح الكبرى تتبع الأصل متبعة دقيقة ثم تشفعه بتناول المستفيض، والشروح الأخرى أكثر تركيزًا وتنظيمًا في معالجة الموضوعات وترتيبها، وتورد عليها مناقشات.

مراجعات:
1. كتاب Maurice de Wulf، History of Medieval Philosophy.

بجامعة ليون، وعضو الجمع الملكي البلجيكي.
إضافات شخصية لا يسهل استخراج الآراء المنسوبة إلى أرسطو من خلالها.

وإذا يتع ابن رشد فيسوف استنكر بغاية الدقة في المنطق وحده. ثم استطرد المؤلف إلى تلخيص فلسفة ابن رشد بعد بيان كتبه التي كانت متناولة بين قراء اللاتينية فقال:

ه إن وجود الكائن الأعلى – الله – هو موضوع فلسفة ما بعد الطبيعة. وإناث وجوده قائم بrails. هو والذي تصدر عنه المفروض منذ الأزل، وكل موجود غير الله لا يفسر وجوده بغير عمل خالق، فليست العقول صادرة على التتابع وحيدة بعد الآخر على حسب مذهب ابن سيما، بل هي من خلق الله أصلاً، وإنما يأتي تعددها من أنها لا تتساوى في الكمال والصفاء، وهي في الخارج متصلة بالأفلاك، فالسلاعات جليه من الأفلاك كثر منها مصورة (1) من أحد العقول، والحركة الأول يحرك الفلك الأول، وهذا يحرك الأفلاك الأخرى إلى القمر الذي يحرك العقل الإنساني، لأنه يصل بمداركنا ومقولتنا وله عمل على اتصال ما فوق الطبيعة كما في مذاهب ابن سيما.

المادة قدية مع الله، لأن العدم لا يتعلق به عمل خالق... وهي عاجزة عن العمل ولكنها ليست خواء تناظرية الصور كما في مذهبية الأفلاطونية الحديثة، بل هي قابلية جميعية، تشتهر على الصور المخالفة. ومع حضور هذه المادة القديمة يخرج منها خالقها، وله عمل، ويشأ أن أصل المادة من أن هذا الخليط الدائم، ولا بد من تتابع هذه الحركات البلا بداية إلا نهاية.

والعقل الإنساني – هو آخر سلسلة الأفلاك – هو صورة غير مادية.

أولية: مفصل من الأحاد، محدد في جمهه، وهذا العقل في לישראל الفعال والعقل الإنسان الأول العقل الممكن. والعقل الإنسان في أفكار الأتروغ البشر. جمعاً وأحدها يفسر بالفصل الأشناص، ولا يثير بغير الذات، على النور الذي يرى خلقه من عرشة، ويعالج ليدمرك لا لابد في سبيل الإنقاذ.

(1) السؤال: إذا لم تكن مادية كتبي، فائية على الذات، فذاته إلى أعلاه نظاً رياضياً لا يوجد، كله
والعرفة العقلية في الإنسان الفرد تجري على النحو الآتي: فالعقل بتأثيره في أشكال الحواس التي تحص كله إنسان يتصل بذلك الإنسان حسب استعداده من غير أن يلتهب نقص بهذه الصلاص المتعددة، وأول درجة من درجات هذا التعلق تحدث في الإنسان ما يسمى بالعقل المكتسب، وبه يشرك العقل الخاص المتصل في مدركات العقل العام المتعدد، وهناك اتصالات أخرى بين عقل الإنسان والعقل العام وهي الاتصالات التي تأتي من إدراك الماهيات المكارهة، وأعلاها وأرفعها ما يأتي من المعرفة الدينية وحي النبوة.

ويستتعم هذا القول أن الحياة بعد الموت عامة غير شخصية، ويفنى كل شيء في الإنسان إلا عقله الذي ليس هو جوهر مستقل بل هو عقل النوع البشري كله عام في جميع آهاته.

وكثير من آراء ابن رشد يخالف المعتقدات الإسلامية، والواقع أنه نبذ لأن الخليفة اتهمه بالتحل عقيدة... على أنه لم يكن جاهداً منعاً للدين، بل عنده أن الدين يصور الحقائق الفلسفية على أساليب المجاز، وهو يميز بين التفسير الخرافي لنصوص القرآن وبين معانيها التي يدركها الحكاء ويرفعون بها وحدهم إلى الحقائق العليا، ومن واجب الفلسفة أن تنظر فيها هو من تقليد الدين وما هو من التفاسير التي تحمل التفسير وعلى أي وجه يكون تفسيرها، وقد تسعى لابن رشد على هذه القاعدة أن يوفق بين القول بتحديد العالم على مذهب الغزالي والقول بقدمه على مذهب المشائين، وله رسالة خاصة يحاول بها هذا التوفيق، وفيها أول إجابة بمعن السؤالة المزدوجة الذي توضع فيه الرشديون اللاتين، فأقرطوا في تطبيقه.

وهذا تلخيص أمين لفلسفة ابن رشد كما فهمها الأوروبيون في القرن

(1) سؤال العقل كما أشتهت في الفلسفة الإسلامية هي من كلام إسكندر الأفروديتي تلبيه، أفلم يبق من كلقل أرسطو، وكلاهما من الله سجحة، ومثل ما قبل ذلك يكون منقل الأول، وأ فإن المقال الأول يبرأ ما دونه حتى يتني المقال إلى العقل العام وهو الذي يبدع العقل الهيأتافي الذي ي🎉 للاه essays لـ ahhmed f. m.)

العقل الهيأتافي قبل الأفروديتي.
الوسطى، خصصه علم بالمصادر من المخطوطات والمطبوعات، و جاء فيه بما شغل القول من تلك الفلسفة عدة قرون، ولم يجعل فيه إلا مسألتين هي مسألة علم الله بالجزئيات، ومسألة صفات الله. أما مسألة علم الله بالجزئيات فلعلها ألم الشائعة، لأنها لم تكن أصلية في فلسفة ابن رشد، وأما مسألة صفات الله فجعله الأوربيين في القرن الوسطى أصله لما قاله العالم المسيحي بالأقانيم الثلاثة في إله واحد لم يجعل تعدد الصفات مشكلة لها من الشائعة ما كان لهذه المسألة عند المتكلمين والمتزحل من المسلمين، وابن رشد لم يطرأ على كتب المعزولة كما قال في كتابه عن منهج الأدلة، فلم يتسم في هذا الموضوع وأصاب مؤلف تأريخ الفلسفة في القرن الوسطى حين قال إن فلسفة ابن رشد كانت تختلف في بعض مسائل ما على جهود الفقهاء من المسلمين، وقد حصر الإمام الغزالي في آخر كتابه وتفاوت الفلسفة أهم المسائل التي دار عليها الخلاف بين الفقهاء والفلسفة في فيها بتكرير هؤلاء، و هي ثلاثة مسائل: أحادا مسألة قدم العالم وأن الجواهر كلها قديمة، وقوله إن الله لا يحيط علما بالجزئيات الحادة من الأشخاص، والثالثة إنكارهم بعث الأجسام وبشرها.
وقبل تلخيص مذهب ابن رشد في كل مسألة من هذه المسائل الثلاث نجمل آراء الفلاسفة الإثيين فيها، و نعني بهم الفلسفة الذين يؤمنون بوجود الإله كجزءاً من الفلاسفة الماديين من الأقدمين والمحدثين.
فالفلسفة الإثيين الذين قالوا بقدم العالم - وعلى رأسهم أرسطو - لم يكن منهم أحد قط يقول بقدم العالم، يعني بذلك أن وجود العالم مساو لوجود الله، وإنما يقولون إن وجود العالم متعلق بإراده الله وإرادته القديمة لا تراخيا لما تريده، وإن العالم لم يسبقه زمان، لأن الزمان من حركته.
أما علم الله بالجزئيات فلم يوجد فيسوسف إلا قلت ينكر إدراك الله سبحانه وتعالى بالجزئيات أو الكليات، وإنما يزهو علم الله أن يكون كعلم الإنسان، فإن علم الإنسان تابع للأشياء التي يعلمها، وهو يعلمها جزءًا جزءًا ثم يحكم عليها بما ويستخرج من علم الجزئيات علمه بالكليات.
الفلسفة يزهو علم الله أن يكون كهذا العلم، ويقولون إن الله مخلط.
بالحبريات قبل وقوعها، على نحو أشرف وأكمل من العلم الذي يتاح للإنسان ويكون في كل حال تابعاً لما يعلمه منطقاً عليه.

أما البعث فإن الفلاسفة الماردين لا يؤمنون ببعث الأجساد ولا ببعث النفوس، وليس من الفلاسفة الإثنيين من ينكر ببعث الأجساد إنكاراً منه لقردة الله تعالى بعثها، ولكنهم يقولون إن الأرواح الفارقة أشبه بالعالم الأعلى. ومن آمن بأبه وآمن بقدرة الله تعالى بالبعث فا هو من الملحدين.

وأما مسألة الصفات التي لم يذكرها الغزالي مع تلك المسائل الثلاث فلم تكون موضوع بحث عند الفلاسفة الإثنيين لم يكن لها شأن كبير عند فلاسفة الأوروبيين في القرون الوسطى، ولكنها أثارت الجدل الطويل بين علماء الكلام والمتعلقة والفلاسفة من المسلمين، وثار الجدل فيها أن بعض الفلاسفة يقولون إن صفات الله هي غير ذاته، وإن الصفات ليست بريذالة على ذات الله لأن ذاته سبحانه وتعال كاملاً لا تعدد، وغير هؤلاء الفلاسفة يرون عليهم ليسواوا بين تعدد الصفات ووحدانية الله.

وقد كانت لا ين ورد آراء في كل مسألة من هذه المسائل، ليست مطابقة كل المطابقة لما فهمه الأوروبيون في القرون الوسطى، ليست مطابقة لما كل المغيرة، ولكنها آراء كان الفيلسوف حريصة جداً جداً في أن يلائم بها حدود دينه ولا يخرج بها إلا يجوز للإسلام أن يعتقد وأن يعلمه للمسلمين، وسنرى مبلاً ما أصابه من التوفيق في هذا التوفيق. وهذه هي خلاصة آراء في هذه المسائل وفي غيرها من مسائل الحكمة والمقيدة، معتمدين فيها على تصوره العرية التي بين أدياننا، غير معقولين فيها على مصدر من المصادر الأجنبية.

قد العالم.

يقول ابن رشد عن قدم العالم العالم في كتابه "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال": "وأما مسألة قدم العالم أو حدوثه فإن الاختلاف فيها عندن بين المتكلمين من الأشعرة وبين الحقكاء المقدمين يكون راجعاً للاختلاف في النسخة، وخصوصاً عند بعض القدماء، وذلك أنهم اتفقوا على
أنها هنا ثلاثة أصناف من الموجودات: طرفان وواستة بين الطرفين، فاتفقوا في تسمية الطرفان واختفلوا في الواسطة.
فأما الطرف الواحد فهو موجود وجد من شيء غيره، وعن شيء أعني عن سبي فعال ومن مادة، والزمان متقدم عليه... وهذه هي حال الأجسام التي يدرك تكونها بالحس مثل تكون الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وغير ذلك. فهذا الصنف من القدماء أتفق الجميع من القدماء والأشعريين على تسميتها محدثة (هكذا).

وأما الطرف الثاني لهذا فهو موجود لم يكن من شيء ولا عن شيء ولا تقدمه زمان، وهذا أيضاً أتفق الجميع من الفرقين على تسمية قديماً، وهذا الموجود يدرك بالبراهن، وهو الله تبارك وتعالى، وهو فاعل الكول ومرجعه والمحافظ له سبحانه وتعالى قدره.

وأما الصنف من الموجود الذي بين هذين الطرفين فهو موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمن، ولكنه موجود عن شيء أو عن فاعل، وهذا هو العالم檢查 السهر، والكل منهم متقدم على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم، فإن المتكلمين يسندون أن الزمان غير متقدم عليه، أو يلزمهم ذلك، إذا الزمان عنده شيء مقارن للحركات والأجسام.

وهم أيضاً متفقون مع القداماء على أن الزمان المستقبلي غير متاخر، وكذلك الموجود المستقبلي، وإما يتلفظون في الزيادة والوجود الماضي، فالمتكلمون يرون أنه متاخر وهذا هو مذهب أفلاطون شيعته، وأرسلوا وفراقه يرون أنه غير متاخر كالحال في المستقبل، فهذا الموجود الآخر الأمرؤ فيه بين إنه قد أخذ شيء من الموجود الكائن الحقيقي ومن الموجود القديم، فنغلب عليه ما فيه من شيء القديم على ما فيه من شيء الحديث سماه قديماً، ومن غلب عليه ما فيه من شيء الحديث سماه محدثاً.

وهو في الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقةً، فإن الحديث الحقيقي، فاسد ضرورة، والقدم الحقيقي ليس له علة، ومنهم من سماه محدثاً أرأياً وهو أفلاطون شيعته، لكن الزمان متاخرًا عندهم من الماضي. فالمذاهب في العالم ليست تباعد كل التباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر.
فقد الآراء التي من شأنها أن تكون في الغالب من التباعد . . . . وإن ظاهر الشرع إذاً تصنيف ظاهر من الآيات الواردة في الآباء عن إيجاد العالم أن صورته متصلة بالحقيقة، وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين، أعني غير منقطع، وذلك أن قوله تعالى: (وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام وقاتل عرشه على الماء) يقضي مظهراً وجوداً قبل هذا الوجود وهو العرش والماء، وزماناً قبل هذا الزمان، أعني المقرن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك، وقوله تعالى: (يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات) يقضي أيضاً وجوداً ثانياً بعد هذا الوجود. وقوله تعالى: (تم استوى إلى السياه وهي دخان) يقضي بظاهره أن السياه خلفت من شيء، والمتكلمون ليسوا في قولهم أيضاً في العالم على ظاهر الشرع، بل متالونون، فإنه ليس في الشرع أن الله كان موجوداً مع العالم الخفي ولا يوجد هذا في نصاً أبداً، فكيف يتصور في تأويل المتكلمين في هذه الآيات أن الإجماع منعقد عليه . . . (1).»

وقد تناول الزيلالي هذه المسألة في تهام الفلاسفة فقال إن وجود الزمان قبل وجود العالم غير لازم: ولو كان الله ولا عيسى مثلا، ثم كان الله عيسى لم يتضمن اللظف إلا وجود ذات وعند ذات، ثم وجود ذاتين، وليس من ضرورة ذلك تقدر شيء ثالث وهو الزمان . فأجابه ابن رشد فقال: صحيح، إلا أنه يجب أن يكون تأخره عنه ليس تأخيراً زمنياً .

إلى أن قال: (وهذا كله ليس بيننا هناد برهان، وإنما الذي يبين
هنا هنا أن المعاندة غير صحيحة
ورى أن ابن رشد يقول هنا إن المسألة غير برهانية، ولكن فلاسفة الأوربيين في القرون الوسطى يعبدون هذا قول ويحسنون رداً عليه ، كما فعل القديس توما الإكوبي (2) في الفصل الذي عقده على مبادئ الخليقة من كتابه

(1) «فصل المقال شيئاً بين الحكمة والشريعة في الاتصال»
(2) أكبر فلاسفة أوربة في القرن الوسطي وله على مقرب من نابل سنة 1245 ومات سنة 1274 وكان في المسيحية كالزيلالي في الإسلام.
إذا ذكر قول أرسطو في قدم العالم Summa Theologica فإن اللاحوت المظلمפשר في كلامه.

ثم أشار إلى كتابه في كتاب الإبلة فقال: "والوجه الثالث - أي من وجه الرب على قدم العالم - أنه قال صريحاً إن ثمة مسائل جدلية لا يتأذى حلها بالبرهان كمسألة قدم العالم.

وقد رد عبد رشيد تعداداً لبراهين معارضيه فقال: "إذا الطرق التي سلك هؤلاء القوم في حدوث العالم قد جمعت بين هذين الوصفيين معاً يعني أن الجمهور ليس في طياعهم قبولاً ولا هي مع هذا بررهان، فليس تسج في اليتالي ولا للجمهور (1)

وتناول في كتابه "مناج الأدة" هذا البحث من رسالة أبي المعالي إلى البورصة بالنظرية حيث يقول أبو المعالي: "... إن العالم يجمع ما فيه جائزة أن يكون على مقابل ما هو عليه حتى يكون من الجائزة مثلًا أصغر مما هو، وأكبر مما هو، أو يفتق آخر نشيء هو عليه، أو عدد أعاجبه غير العدد الذي هو عليه، أو تكون حركة كل متحرك منها إلى جهة ضد الجهة التي يتحرك إليها، حتى يمكن في الحجر أن يتحرك إلى فوق، وفي النار إلى أسفل ... وإن الجائزة معدل ولا يحدث وأي فاعل صيرته باحترام الحالتين.

فواجب عبد رشيد على هذا بما في يد أن المصنوع لحكة إما يكون على الوجه الذي يحقق تلك الحكة ولا يكون عنياً - تزه الخالي عن العبث - ثم قال إن "ما يتعرض للإنسان في أول الأمر عند النظر في هذه الأشياء شبه بما يتعرض في أجزاء الموضوعات من غير أن يكون من أجل تلك الصنائع، وذلك أن الذي هذا شأنه قد سبق إلى ظهور أن كل ما في تلك الصنائع أو جلها ممكن أن يكون بخلاف ما هو عليه، ويجدر عن ذلك المصنوع ذلك الفعل بعينه الذي صنع من أجله، عن غايته، فلا يكون في ذلك المصنوع عند هذا موضوع حكة، وأما الصانع الذي يشارك الصانع في شيء من علم ذلك فقد يرى أن الأمر بضد ذلك وأنه ليس في المصنوع إلا شيء واجب ضرورى، أو ليكون فيه المصنوع أم وأفضل إن لم يكن ضرورياً فيه، وهذا هو المعنى الصناعة، والظاهر أن الخلافات شبيهة في هذا المعنى بالمصنوع فسبحان الخلق العظيم (2)."

(1) مناج الأدة.
(2) مناج الأدة.
وواقعي من مذهب ابن رشد في جميع كتبه أنه لا خلاف في خلق الله للعالم، ولكن الخلاف في سبب الزمان للعالم أو أن الزمان والعالم وُجِدا معاً، وعند ابن رشد أن العالم قديم لأنه موجود بمشيئة الله ولا راد لها، وليس لها ابتداء.

وموضع الليس في مذهب ابن رشد أنه لم يفرق بين الزمان والأبدية، وهما خلطفان.

فالزمان لا يتصرف إلا مع الحركة، والأبدية لا تصور مع الحركة مبال من الأحوال. إذ الكائن الأبدى لا يتحرك من مكان إلى مكان ولا من زمان إلى زمان، وليس قبله شيء ولا بعده شيء فيتحرك مما قبله إلى ما بعده.

ومذهب أفلاطون في الزمان أصبه من مذهب معارضيه، فإنه يرى أن الزمان محاكاة للأبدية، وأنه الله به على الموجودات لأنها لا تستطيع أن تشبه الله في صفة الدوام فلا ابتداء ولا انتهاء، وكلام الإمام الغزالي حين قال إن وجود العالم بعد وجود الله لا يقتضي وجود الزمان بينما لم يباشر في الدقqa، فإن هذا هنا ذائنين فقط ولا محل لفرض وجود الزمان بين الموجود الأول والوجود الثاني، وإما هو كما قال من أغلاب الطيارين.

علل الله بالجزئيات

أما القول بأن الله لا يعلم الجزئيات فلم يحمل ابن رشد بها كثيراً لأن هذا القول ليس من قولهم أى الفلسفة كما قال في آخر كتاب تهافت التهافت وعرض هذه المسألة في كتاب فصل القال فيها بين الحكمة والشريعة من الأصالة فقال: إن آباهامد - أي النزالي - قد غلط على الحكاء المشعرين فيما نسب إليهم من أنفسهم يقولون إن الله تقادم وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلاً، بل يرون أن الله سبحانه وتعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا، وذلك أن علمنا معلوم للمعلوم به، فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره، وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا فإنه علة للمعلوم الذي هو الموجود . . . وكيف يتوم على المشايين أنهم يقولون إن سبحانه لا يعلم بالمعلوم القدماء الجزئيات وهم يرون أن الرؤية الصادقة.
تتضمن الإذادات بالجزاءات الحادثة في الزمان المستقبل، وأن ذلك العلم المندب يحصل للإنسان في النوم من قبل العلم الإلهي المدير لكل المستوي عليه. وليس يرون أنه لا يعلم الجزئيات فقط على النحو الذي نعلمه نحن بل ولا الكليات، فإن الكليات المعروفة عدنا معلولة أيضا على طباعة الموجود والأمر في ذلك بالعكس، وكذلك ما قد أدى إليه البرهان أن ذلك العلم منه عن أن يوصف بكل أو يجزي، فلا معنى للخلاف في هذه المسألة، أعنى في تكيفهم أولا تكيفهم. . .

ووقع الأمر أن مذاهب الفلسفة الإهلية لم يرد فيها قط ما يدعو إلى هذه الشبهة، وأن ابن رشد على الخصوص كان في طبيعة القول تنزيراً، بل إنه قال في غير موضوع من كتبه إن علم البرهان نفسه إذا هو من وحي الله.

خلود النفس

وتالي صرّح في خلوذ النفس عند ابن رشد ينبغي الرجوع إلى مذهب أرسطو في النفس والعقل، لأنه إذا صح ما قيل من أن ثواب الإله يكمن في نصّ أرسطو فأصبح من ذلك أن ابن رشد حتفه أي جعله مسلماً حسباً واجتهد في تنقيته من كل ما يخالف العقيدة الإسلامية غاية اجتهاده.

وقد أبان ابن رشد على ذلك أن كلمة الروح عندنا تشمل معنى النفس والعقل معًا في معظم معايبها، فالنفس تقرر بالقدر والذنب في كلما وقعت، وإن الروح يمثل ذلك، فإذا قيل نفس شريرة على العموم ففلا نادر أن يقال ذلك عن الروح وعن الروحانية، لأن الروحانيات أشرف وأصبة من ذلك.

وقد تكلم أرسطو عن النفس والعقل في كتاب الأخلاق وفي كتاب النفس، ووضوح في كلامه عن العقل أنه ينتبه أيضًا على الروح كما قال في كتاب الأخلاق عن السعادة العليا للإنسان وهي سعادة التأمل، كما قال: ومثل هذه الحياة ربما كانت أعلى مما يستطيع الإنسان، لأنها لا يحيا هذه الحياة باعتبار إنسانًا بل يحيا بمقدار ما فيه من النافحة الإلهية، والفرق بين هذه النافحة الإلهية وبين تركيبنا الطبيعي كالفرق بين عل ذلك الجانب الإلهي وعل الفضائل

(1) فصل المقال نفى بين الحكمة والشريعة من الاجتماع.
الآخر. وإذا كان العقل إلثياً فالحياة على مثاله إلثية بالنسبة إلى المعينة الإنسانانية، وعليها، لا تتبع أولئك الذين يتصوون لنا ما دعنا بشأ أن نستغل بجهود البشر وما دعنا فائتين أن تعمل عمل الفائنين، بل علينا ما استطعنا أن نعمل عمل الخالدين وأن نحفر كل عرق من عروقنا حتى ننمو إلى مرتبة أرفع ما فينا، وإن قل وصفر لأقدر وأكل من كل شيء عداه.(1)
أما النفس عند أرسطو فتكاد أن تكون في أكثر مصطلحاته مرادفة للوظيفة الحيوية، وهذا ينسب إلى النبات نفسيًا نامية، وإلى الحيوان نفسيًا شبهانية، ويسخر من وفيتاغورس، الذي يقول إن نفس الإنسان قد تنتقل إلى الحيوان، ويرى أن السؤال عن العلاقة بين النفس والجسد كطالب به من العلاقة بين الشمعة وصورةها، فلا صورة الشمعة كانت شحماً ودحناً ولم تكن شمعة، ولا نفس الإنسان لكان الإنسان لحماً وعظاماً وعصبًا ولم يكن بالإنسان.
وعنده أن النفس جوهر بالمعنى الذي يقابل الظاهرة التي تميز الشيء من غيره.
وبعد أن بسط القول في خصائص النفس في كتابه عن تكامل العقلي فقال إنه أعلى من النفس وإنه على ما يبدو له جوهر مستقل موحد في النفس وغير قابل للقِنَاء.
ثم قال: وليس لدينا بعد بينة في أمر العقل والملكية المدركة، ويبدو أن العقل نفس - أو روح - خُلْقًا تماماً كاختلاف ما هو باق دائم وما هو زائلي فان، وهي وحدنا صالة للوجود بعزل عن سائر القوى النفسانية، وكل ما عداها من الأجزاء النفسية فظهر ما أسلفنا أن غير قابل للوجود المنفصل خلافاً لما يقول به كثيرون.
ودليل أرسطو على بقاء العقل وصلاحه للوجود المنفصل أن الحقيقة العقلية لا تتوقف على الأشخاص ولا تتقصن بنقص هذا الشخص أو ذاك، فهي مستقلة منزهة عن الفنا، الذي يصيب الأشخاص.
أما ابن رشد فنذكر نورد كلامه هنا في مواضيع مختلفة، ثم نعقب عليه بالخلاصة التي تستفاد منه في جملته.
(1) " كتاب الأخلاق لأرسطو"
نقل في كتابه «تغافك التهافت» كلام الغزالي في الرد على القائلين بkening النفس فقال: «ما قاله هذا الرجل في معاناتهم هو جيد، ولا بد في معاناتهم أن توضع النفس غير متى كما دلت عليه الدلائل العقلية والشرعية، وأن يوضع أن التي تعود هي أمثال هذه الأجسام التي كانت في هذه الدار لا هي بعينها... وذلك أن ما عدم مُعمد وجد فإنه واحد بالنوع لا واحد بالعدد».

وقال قبل ذلك بقليل عن وصف العالم الآخر كما يدركه جهور الناس: «... تمثيل المعاد لهم بالأمور الجسيمية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية كما قال سبحانه: ( مثل الحجنة التي وُعد المتقون تجري من تحتها الأنهار) وقال النبي عليه السلام: (فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر بخاطر بشر) وقال ابن عباس: (ليس في الدنيا من الآخرة إلا الأسماء)».

وقال ابن قتيبة ابرضا: (إني، في الدنيا من الآخرة إلا الأسماء).

وأتى قبل ذلك إلى قول أرسلوك إذ الشيخ لو كان له سين كعين الشاب لأبصر كما يبصر الشاب، وإن هذا قد يكون معناه أن قوة النظر ضعفت هنا لضعف الآلهة لا لضعف القوة النفسية ثم قال: «ويستدل على ذلك ببطلان الآلهة أو أكثر أجزائها في التوح والغامض والتحكم والأمراض التي بطل فيها إدراك الحواس فإنه لا يشك أن القوى ليس بطل في هذه الأحوال، وهذا يظهر أكثر في الحيوانات التي إذا فصلت بتصنيف تعيش، وأكثر التباين هو بهذه الصفة، مع أنه ليس فيه قوة مقدرة. فالكلام في أمر النفس غامض جداً، وإنما اختص الله به من الناس العلماء الرافعين في العلم، ولذلك قال سبحانه جميلاً في هذه المسألة للجهمير عندما سألوه: بأن هذا الطور من السؤال ليس هو من أطروه في قوله سبحانه: (ويسألونك عن الروح كل الروح من أمر ربي وما أوطن من العلم إلا قليلاً) بتشبيه الموت بالنوم في هذا المعنى فيه استدلل ظاهر في بقاء النفس من قبل أن النفس يبطل فيها فعلاً في النوم ببطلان آلهامه ولا تبطل هي، فيجب أن يكون حالاً في الموت كحالها في النوم، لأن حكم الأجزاء واحد، وهو دليل مشترك للجميع لائق بالجهمير في اعتقاد الحق ومنبه للعلماء على السبيل التي منها يوقف على بقاء النفس، وذلك بين من قوله سبحانه: (الله يتوحي الأرواح حين وُضعت ولي لم تمت في منامها).»

وقد كرر ابن رشد قوله بغموض مسألة الروح في كتابه: «فصل المقال».
وعاد قومًا متفسفين في زمانه حيث يقول: "شهدنا منهم أقواماً ظنوا أنهم تفسلوا وأنهم قد أدركوا محكمتهم العجيبة أشياء خائفة للشرع من جميع الوجهات، أعني لا تقبل تأويلًا، وأن الواجب هو التصريح بهذه الأشياء للشعب، فصاروا بتصريحهم للشعب بذلك الاعتقادات الفاسدة سبباً لخلاص الجمهور وفلاكهم في الدنيا والآخرة.

وقال ابن رشد في كتاب "تهافت التهافت" يرد على الغزالي حيث يبنى أن الواحد لا تأتي منه الكثرة: "إن هنا من الخيرات خيرات ليس يمكن أن توجد إلا يشير بها شر كالحال في وجود الإنسان الذي هو مركب من نفس ناطقة ونفس بيمية.

وقال في "تهافت التهافت" أيضاً: "الفاعل المطلق ليس يصدر عنه إلا فعل مطلق، والفعل المطلق ليس يختص بمفعول دون مفعول، وبهذا استدل أرسطاطليس على أن الفاعل للمعقولات الإنسانية عقل مثير عن المادة أعني من كونه يعقل كل شيء، وكذلك استدل على العقل المتفع أنه لا كاتين ولا فاسد من قبل أنه يعقل كل شيء.

أما كثرة العقول المفرقة - أي المجردة في اصطلاح عصرنا - فتعليلها كما قال في هذا الكتاب أنه يشبه أن يكون السبب في كثرة العقول المفرقة اختلاف طبائعها القابلة فيها تعقل من المبدأ الأول وفيما تستفيد منه الوحدانية الذي هو فعل واحد في نفسه كثير بكرة القوابل له، كالحال في الرئيس الذي تحت يده ت-push كثيرة، وهذا يفحص عنه في غير هذا الموضع، فإن تبين شيء منه وإلا رجع إلى الوحي...

أما الوحي فقد قال فيه إن الذي يقول به القدماء في أمر الوحي والرؤية إنما هو عن الله تبارك وتعالى بتوسط موجود روحيان ليس يجمع وهو واهب العقل الإنساني عندهم، وهو الذي تسمي الحدث منهم العقل الفعال، ويسمي في الشريعة ملكًا.

وقال كذلك ناقلاً عن الفلاسفة: "معنى ما حكاه عن الفلاسفة من هذا الدليل هو أن العقل يدرك من الأشخاص المتفقة في النوع معنى واحد تشترك فيه، وهي ماهية ذلك النوع، من غير أن ينقسم ذلك المعنى بما تقسم
به الأشخاص من حيث أنه أشخاص من المكان والوضع والمواد التي من قبلها تكثر، فيجب أن يكون هذا المعني غير كائن ولا فاقد ولا ذاهب بذهاب شخص من الأشخاص التي يوجد فيها هذا المعني، والذين كانت العلوم أزيلت غير كائنة ولا فاصلة إلا بالعرض، أي من قبل اتصالها يزيد ومغرو... قالوا: وإذا تقرر هذا من أمر العقل وكان في النفس يجب أن تكون النفس غير متخصصة بانتقاء الإنسان، وأن تكون أيضاً معنياً واحداً في زيد ومغرو، وهذا الدليل في العقل قوي، لأن العقل ليس فيه من معنى الشخصية شيء، وإذا النفس فإنها وإن كانت مجرد من الأعراض إلى تعددت بها الأشخاص فإن المشاهد من الأشخاص يقولون، ليس تخرج من طبيعة الشخص وإن كانت مدركة، والنظر هو في هذا الموضوع.
قال هذا ناقلاً عن الفلاسفة وقال إنه موضع نظر لأنه ووجه بالحجة القوية من قبل الغزالي كعادته في قوة البرهان حيث قابل بين اتفاق العقول في الفهم واتفاق الحاسة الواحدة في الرؤية عشرات المرات، فقال إن وحدة الرؤية بين الحواس لا تدل على أن العين واحدة في جميع الناس.
وعبر الكلام عن العقل الهموائي وهو العقل الذي يرى المتأخرون من أتباع أفلاطون أنه يقبل الصور كما تقبلها الهنود وينسبه إلى الهنود ولمادة الأول من أجل ذلك - فقال: إن العقل الهموائي يعقل أشياء لا نهاية لها في العقول الواحدة، وما جوهور هذا الجوهر فهو غير هموائي أصلاً، ولذلك يجلد أرسطو أنكار غوراس في وضعه المملك الأول عقلاً وأي صورة بريئة من الهنود، ولذلك لا ينفذ عن شيء من الموجودات، لأن سبب الإفلاس هو الهموالي، والأمر في هذا في القوى القابلة كالأمر في القوى الفاعلة لأن القوى القابلة ذات المواد هي التي تقبل أشياء محددة.
ورد على قول الغزالي إن الفلاسفة ينكرون حشر الأجسام فقأ ل: "هذا شيء ما يوجد ولا وحدة من تقدم فيه قول... وإن الشرائع كلها اتفقت على وجود أخرى بعد الموت وإن اختفت في صفة ذلك الموجود... وكذلك هي متوقفة في الأفعال التي توصل إلى السعادة التي في الدار الآخرة وإن اختفت في تقدير هذه الأفعال، فهي بالجملة لما كانت تتحو الحكمة بطريق مشترك للجميع.
كانت واجبة عندهم، لأن الفلسفة إذا تنبأ نحو تعريف سعادة بعض الناس العقلي وهو من شأنه أن يتعلم الحكمة، والشريعة تقتضى تعليم الجمهور عامةً، ومع هذا فلا نجد شريعة من الشرائع إلا وقد نهت بما يخص الحكاء وعينت بما يشترك فيه الجمهور ** ... وكل مناقش للأنبياء صلوات الله عليهم وحاح عن سبيلهم فإنه أحدهم الناس بأن ينطق عليه اسم الكرك ويجرب له في الملة التي نشأ عليها عقوبة الكرك **.

ويؤخذ مما تقدم من كلام ابن رشد وما نقله عن الفلسفة غير معقب عليه ينفي أو مناقضة - أن كان يؤمن بأن النفس النائطة جوهر مجرد لا يقبل الفناء، وأن لها سعادة في المعاد تشبه سعادة الفناء في الله التي يؤمن بها الصوفية. أما النفس الخالية فهي متعلقة بحياة الإنسان في هذه الدنيا، ليست هي محل العقل والروح، ويؤمن بعد هذا لأن الروح من أمر الله فلا يجب الخوض في الكلام عنها بما يخالف الوجي ويناقض الأنبياء.

وأين رشد يرى أن العقل المفارق - أي المجرد - لا يفعل في المادة ولا ينفع بها ولكن هناك عقلاً متوسطاً بين نفس الإنسان وبين العقل الفعال هو واسطة الاتصال، ومنه يتبنا الإنسان فهم المعاني المجردة أو الصور المفارق، وهذا العقل المتوسط هو الذي يسمى بالعقل الهيولي لأنه قابل للصور مثل الهيولي.

تلك هي المسائل الكبرى التي أثارت الجدل في عصر ابن رشد فيما تلاه من القرون الوسطى، وهي مسألة قدم العالم، ومسألة علم الله بالجزئيات، ومسألة النفس وبياتها.

وعن مسألة آخرين تأثر تأثر شيء من الجدل، ولكنه لم يبلغ هذا المبلغ عن بعض وطول الأبد، وهو مسألة الصفات الإلهية ومسألة الخلقين. وقد أسلفنا أن مسألة الصفات الإلهية لم تكون مشكلة عسير في العالم المسيحي إلى جانب البحث في الآيات الثلاثة. أما عند التHELLA وفلسفة المسلمين فقد كانت مثار خلاف شديد، أكبرها في نظر راجع إلى أن الصفة باللغة اليونانية واللغة اللاتينية يفيد معنى الشرط أو الخاصة المقومة للموصوف، أو
الواصطة التي يعرف بها ما لا يعرف بذاته، خليقاً لمعناها الغريب الذي لا يفيد شيئاً من ذلك.
فليس من العجيب إذن أن تثير عند أهل التوحيد ذلك الخلاف لتحيص معناها وتنزيه الوحدانية عن التشبيه والتنزيل.
وإذا رشد يرى في مسألة الصفات رأياً قريباً بما قدمناه في الكلام على العلم بالجزئيات والكليات.
فينبغي على المؤمن الموحد أن يؤمن بصفات الله وأن يؤمن كذلك بأنها ليست كصفات الإنسان.
فإن الإنسان له قابليات للكرم والحلم والرخاء والعدل وسائر الصفات الحميدة، ولكن القابليات تحتاج إلى من يتركها ومن يخرجها من القوة إلى الفعل، وهذا إن جاز في حق الإنسان فليس مما يجوز في حق الله.
ومن أنطلاقة كلامه في هذا البحث قوله: «أما قوله: لا يسأل عما يفعل، وهم يسألون!»، فإن معناه لا يفعل فعلًا من أجل أنه واجب عليه أن يفعله، لأن من هذا شأنه في حاجة إلى ذلك الفعل. والбарئ سبحانه وتعالى ينجز عن هذا المعنى، فالإنسان يعدل ليستفيد خيراً في نفسه لو لم يعدل لم يوجد له ذلك الخيار، وموسعانه، وتعاليجه يعدل لا إن ذاته تتكمل بذلك العدل، بل لأن الكمال الذي في ذاته اقتضى أن يعدل، فإذا فهم هذا ظهر أنه لا يتصف بالعدل على وجه الذي يتصف به الإنسان. 
 فلا نكران للصفات، وإنما النكران للتشابه بين صفات الإنسان وصفات الله، وإنما تشارك في الأسماء كالرحم والعدل والعفو والكرم، ولكنها لا تشرك في المدلولات.
أما مسألة الحقيقة فخلاصة أنها حقيقة الشرع وحقيقة العلم والحكمة شيء واحد يختلف في العبارة ولا يختلف في الجوهر، وقد صرح ابن رشد بأن الفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع فإن أدركته استوى الإدراكان، وكان ذلك آثم في المعرفة، وإن لم تدركه أعتزم بقصور العقل الإنساني عنه، وأن يدرك الشرع فقط. 

(1) منهج الأديان. (2) تهافت التفاه.
وقد قال ابن رشد في صدر كتابه فصل المقال و إن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها .. والاعتبار ليس شيئًا أكثر من استنباط المحيط من المعلوم واستخارته منه، وهذا هو القياس ».
و قال إن موضوع الفلسفة هو البحث في التوحيد وحكمته الموجود خلافًا لقول ابن سينا إن موضوع الفلسفة هو البحث في الموجود من حيث هو موجود.
أي البحث في كنه الوجود.
غير أن ابن رشد يقول إن الوصول إلى المعرفة إن تم لأناس بالكشف والرياضية الصورية فتلك مزية خاصة وسائلها لا تم جميع الناس، وإلا معرفة العقل هو المعرفة الإنسانية التي تنمو بالعلماء إلى منزلة الوصول وإدراك الحقائق والمياه وهو أعلى ما يقدر للإنسان من مراقب الكمال، وعندن أن البهاء وحي إلهي ولكنه ليس كوجي النبوة، إذ كل نبي حكيم وليس كل حكيم معدودًا من الآلوناء.

و لم يمض بحث ابن رشد ضيفاً عفواً بغير ضجة في القرن الوسطى، لأن الباحثين المتمردين تدرعوا به إلى التفرد بباحث الفلسفة وإن خالفت النصوص التي يفسرها آباء الكنيسة على حسب المتواتر عندهم، ففاجأ زمن كان فيه القول بالمحققيين من المحدثين أو دلائل الـردوة والهرطقة التي تجر على صاحبها لغة الحرام.

هذه خلاصة عاجلة لفلسفة ابن رشد فيا بعد الطبيعة و في طرف من النفيات، وقد كانت له - كما تقدم - مشاركات في الرياضة والطبيعة، وكان يقول إن هذه العلوم بما يعين على معرفة الموجود والوجود، ومن أمثلة كلامه في فضل الرياضة قوله: »... لفرضنا صناعة الهندسة في وقتنا هذا معدوم، وكذلك صناعة علم الهيئة، ورام إنسان واحد من تلقاء نفسه أن يدرك مقادير الأجرام السماوية وأشكالها وأبعاد بعضها عن بعض لما أمكنه ذلك، مثل أن يعرف قدر الشمس من الأرض وغير ذلك من مقادير الكواكب، ولو كان أذني الناس طبعًا إلا بحري، أو شيء يشبه الوجه، بل لو نقل...
له إن الشمس أعظم من الأرض بنحو مائة وخمسين ضعفاً أو ستين لعدم هذا القول جنوناً من قائله . . . (1)
وله في المسائل الطبيعية تقريرات تعرّض لها في سنختاره له من مباحثه الطبية ، وكل هذه المعلومات عندها : حكمة الله تعالى في الموجودات وسنته في المصنوعات ولست نجد لسنا الله تبديلا ، وإدراك هذه الحكمة كان العقل عقلًا في الإنسان ووجودها هكذا في العقول الأزلي كان عقلًا في الموجودات (2).

وإن كان وإن كان أن إنصف الحكمة الإنسانية القديمة يتفاوضنا هنا أن نعقب على الآراء التي عرضناها بكلمة لعلها لازمة لتقويم الفكر الإنساني في العصر الحاضر وفي كل زمن ، ولعلها إنصف لمداركتنا قبل أن تكون إنصفاً لمدارك الأقدمين.

فالذين يسمون صغرية من كلام الأقدمين في العقول المفارة عليهم أن يذكروا أنها صنعننا مثل صنعهم فزعموا وجود الأثير في الفضاء لنعلم به مسير الشعاع وسريان النور ، ولا دليل عليه غير الفرض والتقدير ، وله سباق يوم يسم فيه الخالقون من فرضنا للأثير كما يسم بعضنا اليوم من فرض الأقدمين للعقل المفارة ، تفسيراً لصلة بين الكائنات العلوية وبين الموجودات على هذه الغيراء.

والذين يسمون صغرية من كلام الأقدمين عن سيطرة العقول على الأفلاك عليهم أن يصطنعوا كثيراً من الأنانة والحياء ، فإن أقتلاعًا من علماء الرياضة والطبيعة اليوم يقررون أن الموجودات كلها معادلات رياضية في عقل الخالق جل وخلا ، لأن عناصر المادة كلها تنحل إلى ذرات ، والذرات كلها تنحل إلى شعاع ، وكل أولئك ليس له من مادة غير النسب والأعداد ، وهي في باب التجريد أشبه إماناً من العقول المفارة التي تصبرها الأقدمين.

وإنا نستبعد أن يعود الخالقون يومًا إلى فلسفة الأقدمين ليتخذوا من (1) مقدمة فصل المقال  
(2) نهاية التباق.
تفكيرهم قواعد للإدراك الصحيح في عالم الجواهر والملاحيات، أو في علم الحقائق الأبدية التي لا ينضب البحث فيها بانقضاء زمنهم أو انقضاء هذا الزمان.

3- أثر الفلسفة الرشدية:

اشتهر أرسطو بين الأوروبيين في القرن الوسطى باسم الفيلسوف، فإذا ذكر الفيلسوف غير اسم في كتاب من كتب تلك العصور فأرسطو هو المقصود وإذا واصف ابن رشد باسم الشارح أو المعلق قبل الشارح أو المعلق في كتاب من كلامهم فإن ابن رشد دون غيره هو المقصود.

وقد عرف ابن رشد متعلماً القوم بالعلم الأول وهو لا يعرف اليونانية ولم يكن شيء من كلام أرسطو قد ترجم إلى اللاتينية أو لغة من اللغات الأوربية قبل عصر ابن رشد غير كتب المشرقو، ثم نهب علماؤه إلى تجربته بعد ذيوع اسم ابن رشد، فطلب القديس توما الإكويني من صديقه، وليام مويربك أن ينقل جميع كتبه فتقبلها، ولقد يظهر بعد تنقله أن ابن رشد قد أخطأ في شيء من لباب الفلسفة، ولم يحصوه عليه غير هفوات من الخطأ بعض الأسماء لتشابه نطقها، وسائر شروطه بعد ذلك لا غبار عليه من جهة المعني، وقد يقع العار باليونانية في أخطاء أكثر من الأخطاء التي لوحظت على الفيلسوف القرطبي، ما لم تكن له فظعة كفطنة ذلك الفيلسوف.

وحسب الرجل شهادة لشرحه أن الكتب التي نقلت من اليونانية مباشرة لم تكن عنه، فبعد أن حرم أسقف باريس دراسته في جامعتها ونما رأس الضلال في منتصف القرن الثالث عشر عادت هذه الجامعة نفسها بعد قرن فأخذت على أساتذتها الوثائق ألا يعلموا فيها شيئا لا يوافق مذهب أرسطو كما شرحه ابن رشد، وأصبحت كتبه مادة لا تنفذ للدرس والمناقشة في البيع (١) والأدبية والإخلاق.

وعلى الرغم من تحريم الاستغلال بالدراسات الدينية أو العالمية على الراهبان أقبل على دراسة ابن رشد ومناقشته والاستفادة منه قطبان إمامان في رهبة.

(١) كتاب كاريه Carré عن الحقيقين والأعمى.
(٢) البيع جمع بيعة: المعبد النصارى واليهود.
الدومينين ورهبة الفرنسيسكان، وها توما الإكويني الذي سبقت الإشارة إليه وروجرز باكون (1). رائد المدرسة التجريبية التي تُسمى سمه فرنسيس باكون (2).

وقد كان من الرهبان من يتحدى أوامر رؤسائه وميضي في دراسة ابن رشد Siger de Brabant بعد تحريرها كما فعل سيجر دالي رابان (1356 - 1382)، وكان أستاذًا في جامعة باريس، ولم يقلع عن دراسة ونشرها إلا مضطرًا بعد صدور الأمر من رومة (سنة 1366) اعتقادًا أنه أسقف باريس في قرار التحرير.

وكان كتب ابن رشد وشرحه تجريجته تنتشر في الجامعات بأمر ملك من الملوك المستنيرين في ذلك الزمن ولم يكن بإمكانه أن يقال عنه في المجامع الدينية، وهو فردودة الثاني ملك صقلية وحايا العلم والأدب في زمانه (1194 - 1250)، فإنه كلف العالم الإقليمي ميخائيل مكولب بترجمة الشروخ وأرسلها إلى جامعة بولونية وجامعة باريس كنواة مفروضة على طبقة الجامعات.

ولم يبق القرن الثالث عشر وما بعده أوربي يشتغل بالثقافة أو يسمع بأحاديثه إلا عرف شيئاً عن ابن رشد وأعجب به أورد عليه، ولم يكن من الفلاسفة والمنطقيين للعلوم.

فذكره دانتي السناو في الكوميديا الإلهية وناقشته في مسألة الروح (1325 - 1371) (1498 - 1452) Savonarola وذكره الناسك سفونولا (1).

بالعقل الرمزي (2) واستهدف للسخط من جراء الشذوذ عليه.

وما من مدرسة فلسفية نشأت في أوربة بعد القرن الثالث عشر إلا أمكن أن تنتمي من قريب أو بعيد إلى الثقافة الرشدية، سواء بالاطلاع على تلك

(1) روبرت باكون (1314 - 1394). كان إنجليز ولد في إنجلترا وهو أحد كبار علماء القرن الوسطى، كما أنه أحد ثلاثة ينتمي إليه خطأ أنهم مجموعة البارود واللاتين الآخر هم: أليه الأكبر وبيرتون لاسيريس. والحقيقة أن أضاحي انتُكرت للاختراق البارود بل تدخلها إلى أوربة ولكن لا يهم على وجه التحقيق نصيب كل منهم في ذلك.

(2) فرنسيس باكون (1511 - 1576). فيلسوف شهير ولد بلندن وبعد بكتبه أحد مؤسسي المدرسة التجريبية فقد جعل البحث العلمي مستقل عن الطريقة المدنية وسبسية السلطات الراهبية والدينية.

(3) حضارة العرب في الأندلس بموريس مكاب.

Splendour of Moorish Spain, by Joseph Maccabe (4)
الثقافة أو بالإطلاق على تعليقات المعلقين عليها، قضاً واستنكاراً أو تأييداً
وإعجاباً من كلا الطرفين.

إما هما Nominalists ومدرسة الأسماء والحقائق ومدرسة Realists والدراس الأسماء في موضوع واحد فتح ابن رشد أبوابه لم تزل مفتوحة بعده أجيال،
ذلك الموضوع هو النفس الفردية والنفس النوعية وما يقال عن الوجود الحقيقي
في الأشخاص أو في العقول المفارة.

فالحقائق يكون أن النوع هو الوجود الحقيقي الذي يوجد الأشخاص لهذه
في العالم المحسوس، والأسماء يكون أن وجود النوع إذا هو اسم أو كلمة لم
يقترن بوجود الأشخاص.

وقد كان اثنان من تلاميذ روجر باركون—تلميذ الثقافة العربية—
يعالجان هذه المسألة من طرفهما، وهما سكوتس (1266—1308) و
Scots (1266—1308) و أكهام (1349—1399) Ockham مؤيد القول بحقيقة النوع وأكهام
مؤيد القول بحقيقة الشخص أو الفرد وسخيف القائلين بحقيقة النوع، وحسب
من بعد الأثر الذي أعقبته هذه المناقشة أن لتر كان يفرح فيقول: أستاذ
العزيز أكهام.

وقد دارت بين فلاسفة القرن الوسطي مساجل مسيحة حول قدرة الله
وعلم الله، أو حول الإرادة والفكر، لا نظن أنها مرت دون أن تدخل في تفكير
المطلعين عليها أرطوا والمطلعين على حروشها وذيلها في العصور الحديثة، ومنهم
الفيلسوف الألماني الكبير أرثر شوبنهاور (1770—1860)صاحب القول
بفلسفة الإرادة والفكر، وأن الرجوع إلى الفكر هو غاية السعادة التي يرجوها
الإنسان، لأن الفردودن الروال ولا بقاء لنور العقل الذي يرفع عن عالم الواقع
أو عالم الإرادة.

ويقول النقاد من الإسرائيليين (1) وغيرهم أن جنوزا الفيلسوف الإسرائيلي
الكبر (1632—1777) أخذ من موسى ابن ميمون معاصر ابن رشد،
وأن موسى بن ميمون أخذ من الفلسفة الرشدية، ولا سيما الإليافيات وما بعد

(1) تراث إسرائيل Legacy of Israel

وكتاب أبوهما ولفسون عن فلسفة جنوزا.
الطبعة، ويقررون أن أثر الفلسفة الرشيدية في مذاهب الفلسفة اليهودية ظاهر كأثرها في مذاهب الفلسفة المسيحية، وإن اختلفوا في المدى والقدر.

ولا نظن أن مذهب ليبرنتز Leibniz (1646 – 1716) في الممكنات المجتمعة بعيد من مذهب ابن رشد في الممكنات المتصلة للكاتبة إلهية، فخلاصة مذهب ليبرنتز أن تغيير ممكن واحد ليس بمستحيل، ولكن تغيير الممكنات التي يتم بعضها بعضاً ويتصل بعضها بغير البعض الآخر هو المستحيل، ولذا كان يقول عن هذه الدنيا إنها أحسن دنيا ممكنة، وهذا بعينه هو كلام ابن رشد حين رد على القائلين بجوز تغيير الممكنات وأن هذا العالم كله جائز أو غير واجب الوجود فهو قابل للتغيير، فإن جواب ابن رشد على هذا الفول كما قدمنا أن اللوحات التي خلقها الله على صورة من الصور لهكية يريدها لا يمكن أن تتغير، وإلا كان خلقها على تلك الصورة عبثاً، والبعث مستحيل في حق الله.

والفيلسوف الإنجليزي دافيد هيم Hume (1711 – 1776) كلام عن المعجزات وكلام عن الأسباب قريب جداً من كلام ابن رشد(1) في براهين المعجزات، ومن كلام الغزالي الذي يرد عليه، ومذهب الغزالي في الأسباب معروف، وهو أن السبب على اصطلاحا في العصر الحاضر ظاهرة تقترن بالشيء وليس هي علة وجوده، وهو مذهب يوافق آراء العلماء المحدثين الذين يقررون أن مهمة العلم هي وصف الظواهر المقرنة وليس من مهمته أن يصل إلى العلم، ولا سبب العلم الأول.

ولدافيد هيم غير ما تقدم رأى في الشخصية الإنسانية يقارب من بعض الوجوه رأى أورسطو كما جاء في شروح ابن رشد وكثيراً فيه أقوال المؤيدين والمعارضين في القرن الرابع عشر وما بعده إلى أيام هيم، ومؤدي رأى هيم هذا في الشخصية الإنسانية أنه يراقب نفسه كثيراً ويتعمح في المراقبة فلا يحس وراء الانفعالات الحسية والخواطر المنزعة منها شيئاً بدل على كيان مستقل يسمى النفس أو الذات، ويشبه هذا الرأى أن يكون كرأى أورسطو في الشخصية

(1) سيأتي الكلام عن المعجزات في فصل المنتخبات.
الإنسانية خلوا من العقل الإلهي، فإنها عنه جسم له وظائف جسدية أو نفسية ونفس شهوانية، ولا حقيقة وراء ذلك إلا إذا استنادنا العقل الذي هو عام غير منقسم ولا منفصل في ذات شخص من الأشخاص.

وأقرب من أن يعود إلى عصرنا وليام جيمس إمام مذهب البرجية (1842 – 1910) الذي يقول في مبادئ علم النفس (1):

أعترف بأنني في اللحظة التي أتحول فيها إلى مباحث ما وراء الطبيعة Anima Mundi وأحاول أن أزيد من التعريف أن القول يقرب من العقل العام يفكر فيها جدياً وهو رأى مأمول على الرغم من صعوباته خير من القول بجملة من النفس الفردية المتقدسة مائة الأقسام.

لا بل عندنا في العصر الحاضر من علماء النفس المشغولين بدراسات النفس الإنسانية وعقولها وطبابتها رجل مثل مايروسون صاحب كتاب "متحدث عن الإنسان" Speaking of man الذي صدر سنة 1952 على دراسات في الشخصية الفردية وفي العقل والنفس وإجسب يفلي إيلك، لولا مصطلحات المصرية، أنها منسوبة من بعض شروح ابن رشد أو المقيين عليه. ومن الفلسفة المصرية كفلسفة الوجودية Existentialism ما يكثر فيه الكلام من الوجود والبهائية Essence وعندما يسبب بعضهم وجوداً صادقاً تميزاً له من مطلق الوجود Being فيمر إلى خاطر المأخوذ بهذه المصطلحات لأول مرة أنها بدعة من بلغة أوربة الحديثة، وما هي في الواقع إلا تكرير لمصطلحات قدمة وضعها في غير موضعها، وهذا مثال لما جاء من شبه آخر رشد حيث يقول:

"... إن فظ الوجود يقال على معنيين: أحدهما ما يدل عليه الصادق مثل قوله هل الشيء موجود أم ليس بموجود... والثاني ما ينزل من الموجودات منزلة الجنس...".

وأما هذا الرجل - أي الغزالي - فإما بي القول على مذهب ابن سينا وهو مذهب خطاً، وذلك أنه يعتقد أن الأثني - أي كون الشيء...

Principles of Psychology (1)
موجودًا - شيء زائد على الماهية خارج النفس، وكأنه عرض فيها.

وأن اسم الموجود يقال على معنيين أحدهما على الصادق، والآخر
على الذي يقابله العلم، وهذا هو الذي ينتمي إلى الأجناس العشة، وهو
كالخنس لها . . . . ووجود ذلك معنى الصادق هو معنى في الأذهان، وهو
كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس، وهذا العلم يتقدم العلم
بماية الشيء، أعني أنه ليس يطلب معرفة ماهية الشيء حتى يعرف أنه موجود،
وأما الماهية التي تتقدم علم الموجود في أذهاننا فليست في الحقيقة ماهية، وإنما
هي شرح معنى اسم من الأسماء، فإذا علم أن ذلك المعنى موجود خارج النفس
علم أنها ماهية وحد، وبهذا المعنى قيل في كتاب المقولات إن كليات الأشياء
المعقلة إذا صارت موجودة بأشخاصها وأشخاصها معقولاً بكلماتها، وقال في
كتاب النفس إن القوة إلى بها يدرك أن الشيء مشار إليه وموجود غير
القوة إلى بها ماهية الشيء المشار إليه، وبهذا المعنى قيل إن الأشخاص موجودة
في الأعيان والكليات في الأذهان، فلا فرق في معنى الصادق في الموجودات
الميولانية والفارقة . . .

وهذه المصطلحات تختلف في مدلولها كاختلاف معنى "الصادق" من
زيادة المهموم في الكلمات إلى معنى الصادق كما يريدونه جديداً ويطلقونه على
الموجود الذي يدرك الماهيات والكليات ولكن القول في الوجود والماهية وأن معرفة
الموجود لا تتوقف على العلم بمايتهقه قول من أقدم ما كتب في معاني هذه
المصطلحات.

ولا نعني أن هذه الآراء جميعاً وليدة الاطلاع على شروط ابن رشد بنصوصها
أو ترجاتها، ولكننا نعني أن الفيلسوف الجدي عم الفيلسوف في العصر الحديث
لا يقل أن يكون قد اطلع على مذاهب القرن الستة أو على التعقيبات التي
أولها إلى الخالفين وابتعثها في عقول المفكرين، وليس في العصر الماضي من
استغلال الفلسفة ولم يطلع على أطوار المذاهب الفلسفية وسواوى الآراء حول أصول
المسائل الكبرى في وراء الطبيعة، ونعني أن يكون قد اطلع على خلاصة هذه
الأطوار لتنبؤ الرابطة بينه وبين السلف الذي لا فكاك منه، ولا سيما السلف
الذي وضع الأساس ثم تعاونت بعده أدوار البناء.
وذلك هو المقصود بعد الآخر الذي أحدثته شروح ابن رشده في زمانها وبعد زمانها، ولا نخال فليسها أو شارحاً كان لكتابه من الشيوخ والتأثير ما كان لهذا الشارح العظيم.

إليها لعبيرة ليس لها مكان أعلى من مكان الكلام على تاريخ فلسفه حكم.

لو كان الاعتبار بالحوادث من عادات الإنسان، بل من عادات المشتغلين بالحكم من الناس، لما صدر بعد ابن رشد كتاب واحد، ولا آمن أحد بهدوء المصادر في تفريق الآراء.

فقد رزق ابن رشد أنصاراً ومعجبين من أصحاب الأديان الثلاثة لم يرضوا منهم فلسفته قبله ولا بعده، وهو الذي كان له مصادر وموضوعون من أتباع كل دين وخدام كل سلطان، ولو أن المصادرين عملوا قضاها وبناة على نشر آرائه وشرحوه لقاسهم بعض النجاح وأخطأهم بعض التدبير.

٤ - قوة الآخر

رزق ابن رشد حظاً آخر غير بعد الآخر وإتباع مداه، وهو قوة الآخر، وعمق البحث فيه وشدة الخلاف عليه.

فربما كان بعد الآخر وإتباع مداه مسألة مسابقات وأبعاد، ولكن قوة الآخر وعمق البحث فيه وشدة الخلاف عليه شيء آخر يقاس بدافع الحياة والمعركة النفسية ولا يقاس بالسنين والأمكاني.

هو شيء في آفاق الفضاء والعقول وليس في آفاق الفضاء أو صفحات الأوراق. وقد رزق ابن رشد من هذا الحظ النادر أوفيّ نصيب، فأظهرت فلسفته في مكان إلا انتصب فيه ميادين كفاح، وكان الكفاح عنيفاً والاستسلام فيه من إلحاديين على غاية في مجال الرأي والعقيدة.

فلم يخفف لنا تاريخ الفكر مساحة بين حكيمين في قوة المساحة التي دارت بين ابن رشده والزائلين وضاءة سلاحها ونقاذ حججها وبراهينها، ثم تمت هذه المساحة برد الإمام ابن تيمية (٦٠٨ - ٨٢٨ هـ = ١٢٤٣ - ١٣٣٨ م).
الذي ناقش فيه براهين مناهج الأدلة، ووضع لعلم المنطق الإسلامي كتاب الرد على المنطقيين أو الرد في الحقيقة على العلوم الحديثة في زمانه، ومنها حساب الكواكب والنجوم.

ودامت هذه المعركة بين الفقهاء والمتكلمين والفلسفية إلى القرن التاسع للهجرة والقرن الخامس عشر للميلاد، فبعد السلطان محمد الفاتح العثماني إلى عالم زمانه خوجة زادة (الموثوق سنة 893 للهجرة) بالموافقة بين كتاب تهافت الفلسفية للنزالي كتاب تهافت التهافت لأبن رشد، فوضع في ذلك كتابه المشهور، وهو مطبوع بالقاهرة مع الكتبين في مجلد واحد.

أما في أوربة فلم تقطع المناقشة في الفلسفة الرشدية من القرن الثالث عشر إلى القرن السادس عشر، ثم كان لها استناد في القرن التاسع عشر على يد المؤرخ الباحث إرنست ريتان (1846–1892) صاحب كتاب حياة المسيح وكتاب ابن رشد والرشدية وغيرها من كتب البحث والتاريخ.

وشملت المعركة معارك اللاهوت المسيحي ومعسكر اللاهوت الإسرائيلي.

وفي وقت واحد، فعلى الرغم من تحرير المجتمع الكنسي لهذه المباحث في أوائل القرن السادس عشر (1512)، ظلت المعركة محتمدة طوال ذلك القرن ولم تزل كذلك حتى Achillini احتجت بالساحة الكبرى بين المفكرين الإيطاليين أشياني Pomponazzi وبوموناتسي، ولولا نشأة المباحث العلمية الحديثة وانصرف العقول إليها بعد القرن السابع عشر لما اقتفع ذلك السجال.

وتتابعت في العالم الإسلامي مساجلات كهذه أو أشد منها عنها كان المعارضون فيها لا يشتلون إلى كتاب النزالي تهافت الفلسفية في الرد عليه.

ومنحب أن سر هذه القوة في معارك الفلسفة الرشدية أنها استمرت على مباحث ترتبط بالمعتقدات الدينية وأها ظهرت عند نهاية عصر التقليد وبداية عصر الاجهاد، فكان لها شأنها عند الأحيار والعلماء. وبين المفتيين والمجهدين.

وقد شاءت هذه الفلسفة وقعت الحيوية أن تعاد الظهور بيننا في الشرق.
العربية، وفي أوائل القرن العشرين، فدارت حوالى مساحة طويلة بين الأستاذ الإمام محمد عبده والأديب الأعلى فرح أنطون صاحب مجلة الجامعة، وكانت هذه المساحة في حينها حديث المحافظين والمحتدين بين أبناء البلاد العربية والإسلامية من مراكش إلى التخوم الهندية.

ولعل هذه المساحة تهدينا إلى أسباب اتباع الخلف وانفراق مسافته بين المناقشين في هذه المسائل وأشباهها، فإن اتباع الخلف بينهم إذا يأى على الأغلب الأعم من اختلاف المراجع التي يعتمدون عليها، وهذا الذي حدث في مناقشة الأستاذ الإمام والأستاذ فرح أنطون، فلم يكن أبداً يعتمد على مراجع الآخر في مسألة من مسائل الفلسفة الرشيدية أو الفلسفة الإسلامية على التعمير.

قال الأستاذ الإمام: وأما العقل الأول فليس كما تقول الجامعة، فإن العقل الأول جوهير مجرد عن المادة، وهو أول صادر عن الواجب، وقد صدر عنه الفلك التاسع المسنى عنهم بالفلك الأطلسي، ونقص ذلك الفلك تدير حركاته الجزيئية، وعقل آخر هو العقل الثاني، عن هذا العقل الثاني صدر الفلك الثامن المسنى عنهم بالعقل الفعال أو العقل القياسي، وعن هذا العقل صدرت المادة العنصرية وإليه يرجع ما يحدث في عالمنا.

وهذا كله صحيح بالنسبة إلى فلسفة الإسلام في المشرق على الحملة، ولكن ابن رشد كان يعتمد على شرح أرسطو مباشرة وبفسيه برأيه لا بالآراء للفلاسفة المشرقيين، ويقول من كتاب «تئافت الثواب» في مسألة تعدد العقول: «ولستا نجد لأرسطو ولا من شهير من قدماء المثائرين هذا القول الذي يسب إليه إلا لفرافويس الصوري(1) صاحب مدخل عالم المنطق، والجمل ينكن من حفاظهم».

أما الأستاذ فرح أنطون فكان جل اعتياده على تخريجات رينان ولم يتوضع في الإطلاع على كتاب التهافت وغيره توسع استقصاء، وقد صرح بذلك حيث

(1) فلسف من مدرسة أفولين ولد سنة ٥٣٣، وتوفي سنة ٥٠٠ ميلادية، كتابه في مدخل المنطق هو الذي ترجمه يوتيوس (٤٧٠ -٥٤٥ ميلادية) ونقل به متن أرسطو إلى أوريا.
قال ٥٨ : لا مناص للكاتب العربي اليوم من أخذ تلك الفلسفة عن الإفرنج أنفسهم ... فأخذنا كتاباً للمستر مولر عنوانه : فلسفة ابن رشد ومبادئه الدينية، وكتاباً آخر عنوانه: ابن رشد وفلسفته وهو القياسوف ريان المشهور}. فقد كانت المصادر إذن مختلفة، وكان أكثرها مروياً عن صاحبه مأخوذًا من خللاicia كلامه، ولو توحدت المصادر مع حسن النية لما تباعدت بين المناظرين في هذه المسألة، ولا في غيرها، شقة الخلاف.

وقد الفهم للعوامل التي تبعث القوة في هذه المساجلات، نرجع إلى عهد هذه المسألة الأخيرة - وهي كسابقاتها - تجمع بين مسائل الفلسفة وسائل الدين - فإنها بدأت في أواخر القرن العشرين (سنة ١٩٠٢) أي على مفترق الطريق بين عهد التقليد وعهد الاجتهاد، وفي إبان الحركة التي أظهرت العقل لمواجهة الحياة في العصر الحديث.

٥ - خاتمة

إلى هنا تنتهي الصورة التي أردنا أن نبرزها للشراح الكبير، ونرجو أن تكون قد أبرزنا بها صورة صحيحة لعقل ابن رشد في شتى مشاركاته، وهى الفلسفة والطب والفقه، وما يتخالله من معارف موزعة كالعلم الطبيعي وما إلى زمانه وهذه الصورة صحيحة فينا نرجو إذا كانت قد صورة عقل ابن رشد في أحسن عمله، وهو عقل قد امتاز بصدق الفهم وجودة الاستيعاب والأمانة في التعلم والتعليم.

لقد كان من جمل فهمه أنه شغله بما يحسنه ويسمو به على نظرائه، فلا جرم كان شغله الأكبر بالشرح والتحصيل، ولم يشغل نفسه كثيراً بالإبداع والإبداع.

وقد كان لفلاسفة عقل يغلب عليه المنطق والبحث العلمي، ويقل فيه نصيب النظر الصريح الذي تروعه رؤية الجمهور، كأنه يشعر به عن كسب، ويشعر به على الدوام.
وهذه خصائص تظهر لنا في كثير من المناقشات بينه وبين الغزالي، فإن ابن رشد لا يقصر عن الغزالي في شيء من الاختلافات المنطقية والتقديرات العقلية. ولكن الغزالي، الصوفي، يحس شيئاً وراء ذلك ويضعه في ميزانه عند تفكيره، وإن لم يحصره بالدقة التي تحصر بها جميع المعقولات بما لا يحيطه الغيب ولا يظل عليه الخفاء.

ولولا هذه الخصائص في عقل ابن رشد لما خطر له كما قال في صدر شروجه على كتاب ما بعد الطبيعة. أن أرسطو يظن أنه قد أدرك الحقيقة كلها في هذا الجانب من بحثه، ولكنه كان صاحب عقل منطق علمي يقف عند حدود ما يعرف، ومن أمانة لم يعرف أنه ترك التصور للدومه، ولم يجعله عرفاناً ميسراً لكل من يدعه.

عقل الشارح الفاضل الأمين غير مدافع. ذلك مكانه في تاريخ الفكر الإنساني، وقد بلغ به قصارى أثره، وغاية قدره، وإنه لأثر كبير وقدر عظيم.
الفصل الرابع

منتحبات من آثار ابن رشد

تشمل المختارات من كلام ابن رشد في الصفحات التالية على مقتبساً من كتاباته في الموضوعات التي كانت له فيها مشاركة كبيرة؛ وهي الفلسفة والطب والشريعة.

وتحمري في هذه المقتبساك أن تكون مفتاحاً لها في هواهختلفة في الكتابة؛ وهي التأليف والتفسير والتلخيص، ويفترض عن غيره على الأخطاء المذكرة، وهي قليلة.

ولا ينبغ في موضوع الفلسفة، والحركة الإسلامية، مؤلفات وتفسيرات وتلخيصات، أقتبسنا توذاً لكل منها في الصفحات التالية.

كما أقتبسنا توذاً للتلخيص التفسير في موضوع الطب، وقد قام الفلسفة في هذا الموضوع، تأليفات ملخصة  أو «ملخصات مؤلفة»، لأنها تأليف يعتمد فيها على معلوماته مزعزعة بتجاربه، فهو طريقة وسط بين التأليف والتلخيص.

أما الشريعة فالمقصود بما تائسباه دلائله على إحاطة الفيالوسوف بذاتها المتعددة، فليس حكمة الإلهية حكمة يجلغ عن العلم يقفقد الدين، بل هي حكمة عامة دينية عريقة في هذه المعرفة، بحقه إلى تحصيلها أبوه وجده، وكان كل منهم علماً في الفقه والقضاء.

وأزعم ما يلزم الإعلاء عليها بين يدي فلسفة ابن رشد هو منهجه في الاستدلال والتالويل، وفي التوقيع بين مسائل الفلسفة وسائل المفيدة، وبين منهجه هذا ما أقتبسنا من كتبه «فصل المقال فيها بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، وكتابه «الكشف عن منهج الأدلة في عقيدته الملة»، ولهما رسالتان صغرتان مطبعتين بالقاهرة.

وإذا دعي حق التأويل عليه من واجب الحكيم، أو من حقه، على شريعة العلم والقدرة على استقصاء أحكام الشريعة، وذلك واضح من هذه النصوص.

١ - ابن رشد الفيلسوف

حدود التأويل

إذا كان هذا هكذا فإن أدى النظر البهائي إلى نحو ما من العرفة.
لا يوجد ما، فلا يجوز ذلك الوجود أن يكون قد سُكت عنه في الشرع أو عرف به، فإن كان مما سكت عنه فلا تعارض هناك، وهو بمثله ما سُكت عنه من الأحكام فاستنباطاً الفقه بالقياس الشرعي.

وإن كانت الشرعية نطقت به فلا يجوز ظاهر التطق أن يكون مواقفاً لما أدى إليه البرهان فيه أو خلافاً، فإن كان مواقفاً فلا قول هناك، وإن كان خلافاً طلب هناك تأويله.

ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللظفي من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بسادة لسان العرب في التجوز من نسمة الشيء، بشبهه أو سبه، أو لاحقه، أو مقارنته، أو غير ذلك من الأشياء التي عُرِفت في تعريف أصناف الكلام المجازي.

وإذا كان الفقه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية، فكم بالحري أن يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان؟

فإن الفقه إذا عانت قبض ظني، والعرف بالبرهان عندما قياس يقتني.

وهحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع لذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي. وهذه القضية لا يشك فيها مسلم، ولا يرتب بها مؤمن، وما أعظم إزداد البقين بها عند من زاوِل هذا الدين وجره، وقصد هذا القصد من الجمع بين المرقوم والنقول بل قول إنه ما من منطقه به في الشرع مخالف بظاهره ما أدى إليه البرهان إلا إذا اعتبر الشرع وتُصفحت سائر أجزائه، وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد.
لهذا التعبير نجى العمل على أن ليس يجب أن تتحمل النزول، ولكن في الأول منها وغير الأول.

فالآشوريون مثلاً يتولون آية الاستواء وحديث النزول، والخانبة تحل ذلك على ظاهره، والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف قَلْفَّ الناس وتبان قراءتهم في التصديق، والسبب في ورود الظاهر المضارعة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينها.

فإن هذا العين وردت الإشارة بقوله تعالى: (الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات مبتعثات) إلى قوله: (والراشخون في العلم) (١).

إلى أن يقول:

"هذا النحو من الظاهر إن كان في الأصول فالتآويل له كاف، مثل من يعتقد أنه لا سعادة أخرى له هنا ولا شقاء، وأنه إذا أخذ بهذا القول أن يسلم الناس بعضهم من بعض في أبنائهم وحؤسهم، وأنها حيلة، وأنه لا غاية للإنسان إلا وجوده المحسوس فقط. وإذا تقرر هذا فقد ظهر لك في قولنا إن هاهنا ظاهراً في الشرع لا يجوز تأويله، فإن كان تأويله في المبادئ فهو كفر، وإن كان فيها بعد المبادئ فهو بدعة. وهما أيضاً ظاهر يجب على أهل البركان تأويله، وحملهم إليه على ظاهره.

(١) هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكتات من أم الكتاب وأخرب مشاهبات، فأنا الذين في قلوبهم زغت فيها ما تباينه منه اتباعهم التسنتة وابتعاده تأويله وما يعلم تأويله إلا أهل الراسخون في العلم يقولون آمناً به كل من عند ربي وما يذكر إلا أولو الآلاب.


كفر، وتأويل غير أهل البحرين له وإنخراجه عن ظاهره كفر في حقهم أو بدعه. ومن هذا الصفن آية الاستواء وحديث النزول، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام في السوداء إذا أخبرته أن الله في السهاء: أعتقها فإنها مؤمنة. إذ كانت ليست من أهل البحرين.

ثم قال:

» الناس على ثلاثة أصناف: صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً، وهم الخطيابون الذين هم الجمهور الغالب، وذلك أنه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرف من هذا النوع من التدقيق. وصنف هو من أهل التأويل الجدل، وهؤلاء هم الجدلون بالطبع فقط، أو بالطبع والعادة. وصنف هو من أهل التأويل اليقين، وهؤلاء هم البحريون بالطبع والصناعة، أي صناعة الحكمة، وهذا التأويل لا ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل فضلاً عن الجمهور، ومتى صرح بشيء من هذه التأويلات لم هوم غير أهلاً - وخصوصاً التأويلات البحرية لبدها عن المعارف المشتركة - أفضل ذلك بالمصرح له والمصرح إلى الكفر. والسبب في ذلك أن مقصوده إبطال الظاهر عناد من هو من أهل الظاهر، وإتيات الأوّل، فإذا أبطل الظاهر عناد من هو من أهل الظاهر ولم يثبت الأوّل عندنه أداه ذلك إلى الكفر وإن كان في أصول الشريعة. فالتأويلات ليس ينبغي أن يصرح بها للجمهور، ولا يثبت في الكتب الخطيبية والجدلية.»
التصوف

ورأيه في المعرفة التي يمكن أن ندرك بالتصرف بين في كتابه الكشف عن مناهج الأبدة، حيث يقول:

«أما الصوفية فترفعهم في النظر ليست طرقًا نظرية، أعني مركبة من مقدمات وأفقي، وإنما يزعمون أن المعرفة بالله ونفاذه من الموجودات شيء يعتيق في النفس عند تجربتها من العوارض الشهوانية وإقبالها بالفكر على المطابع، ويحتاجون لتصحيح هذا بظواهر من الشرع كثيرة، مثل قوله تعالى: ( واتقوا الله وعلمكم الله ) ومل قول عثمان: ( والذين جاهدوا فيها لنهدينهم سبنا ) ومل قول عثمان: ( إنتقوا الله يجعل لكم فراقًا ) إلى أشياء لذلك كثيرة يظن أنها عاصفة لهذا المثنى. ونحن نقول: إن هذه الطرق - وإن سلما وجودها - فإنها ليست عامة للناس بما من الناس، ولم كانت هذه الطرق هي المقصودة بالناس بلطلت طريقة النظر، ولما كان وجودها بالناس عيبًا.

وإذا كان كله إذا هو دعا إلى النظر والاعتبار، وتنبيه على طرق النظر. نعم لسنا نذكر أن تكون إماتة الشهوان شرطًا في ساحة النظر، مثل ما تكون الصحة شرطًا في ذلك، لا أن إماتة الشهوان هي التي تفيد للعرفة بذاتها، وإن كانت شرطًا فيها، كما أن الصحة شرط في التعلم وإن كانت ليست مفيدة له.

ومن هذه الجهة دعا الشرع إلى هذه الطرق وحث عليها في جملها حثًا على العمل، لا أنها كافية بنفسها كما قال القوم ».
البرهان العقلي على وجود الله

ثم انتقل من الكلام على طريقة المتصقحة إلى طريقة المعزلة فقال:

«أما المعزلة فإنه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء، فقد منه على طرقيهم التي سلكوها في هذا المنف، ويشبه أن تكون طرقيهم من جنس طرق الأشعرية.

... وإذا استقرى الكتب العزيز ووجد البادرة. تنحصر في جنسين: أحدهما طريق الوقوف على العناية بالإنسان، وخلق جميع الموجودات من أجلها، ونسب هذا دليل العناية، والطريقة الثانية ما يظهر من اختراق جواهر الأشياء مثل اختراق الحياة في الجد، والإدراكات الحسية والعقل، ونسب هذا دليل الاختراق.

فأما الطريقة الأولى فتبني على أصلين: أحدهما أن جميع الموجودات التي هنا مواقف وجود الإنسان، والآخر الثاني أن هذه المواقف هي ضرورةً من قبل فاعل قاصد لذلك مريد، إذ ليس يمكن أن تكون هذه المواقف بالاتفاق.

... فقد كان من هذه الأدلة على وجود الصانع أنها منحصرة في هذين الجنسين: دلالة العناية ودلالة الاختراق، وتبين أن هذين الطريقتين هما بأعيانهما طريقة الخواص، وطريقة الجمهور. وإذا الاختلاف بين المرتكبين في التفاصيل، أعني أن الجمهور يقتصر من معرفة العناية واختراق على ما هو مدرك بالعرفة الأولى المبنية على علم المعرفة، وأما العلماء فيزيدون...
على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان، أعني من العناية والاختراع، حتى لقد قال بعض العلماء إن الذي أدركه العلماء من معرفة أعضاء الإنسان والحيوان هو قريب من كذا وكذا آلاف منفعة.

وإذا كان هذا هكذا فهذة الطريقة هي الطريقة الشرعية والطبيعية، وهي التي جاءت بها الرسل وتزنت بها الكتب.

والعلماء ليس يتضمنون الجمهور في هذين الاستدلالين من قبل الكتدرة فقط، بل ومن قبل التعمق في معرفة الشيء الواحد نفسه، فإن مثال الجمهور في النظر إلى الموجودات مثالهم في النظر إلى المصنوعات التي ليس

عندهم علم بصنعها...

المعجزة

أذكرنا في الكلام على أثر الفلسفة الرشدية إلى المشابهة بين رأي دايفيد هيبوم في المعجزة ورأى ابن رشد، وخلاصة رأي دايفيد هيبوم أن طريقة المعجزة غير طريقة البرهان وأن الحاسم إذا عرف - مثلاً - أن جميع أثنتين وأثنتين أربعة لا تختلف حسبه لأنه يشهد بعد ذلك خارقة من الخوارق، وأن إقبل هذه البيلة فليس عليه بالموضوع.

وإذا قويت بين هذا الرأي وبين رأى ابن رشد فما يلي بدأ أن المشابهة بينهما أكبر من مشابهة المصادفة والاتفاق، وقد أغلقت فلسفة ابن رشد والمناقشة فيها إلى اللغة اللاتينية، فليس من البديل أن يكون دايفيد هيبوم قد اطلع على شيء منها في الترجيحات اللاتينية، ويتبعز هذا الطن إذا أضيفت إلى الكلام في المعجزة كلامه في الأسباب، وقد كان الكلام في الأسباب موضوع مناقشة بين ابن رشد والنزول، ترجعت كلها إلى اللاتينية.

أما رأى ابن رشد في المعجزة فخلاصة:

١ - أن وسيلة العارف إلى الإيمان بصدق النبي هي معرفة الحق في دعوته، وليس هي رؤية مجاز.

٢ - أن المعجزة ممكنة، لأن قدرة الله على عمل يجعله الإنسان أمر لا ينكره مؤمن بالله.
3- أن المجزرة مقصومة على اعتبار أن المشاهد لها يرى أنها عمل لا يقدر عليه غير الإله، فلا
بدا له إذن من الإيمان بالله قبل الإيمان بالإجماع.
4- أن الإسلام لم يكن من حجته المجزرات بل كانت مجزئته آيات القرآن الكريم، ففيه يقول
تمال: «وما منعتنا أن نرسل بالآيات إلا أن كتب بها الأرواح.»
وإذا هنالك كلامه من كتاب «الكشف عن مناهج الأديان»:

«... ذلك أنه ليس يصح تصديقنا للذئب أدعى الرسالة عن الملك،
إلا حتى علموا أن تلك العلامة التي ظهرت عليها هي علامة الرسول للملك.
وذلك ما يقول الملك لأهل طاعته: إن من رأيهم عليه علامة كذا من
علامات الخصية في فهو رسول من عني، أو بأن يفر من عادة الملك
الخاطئة. فإذا تظهر تلك العلامات إلا على رسله. وإذا كان هذا هكذا فقلت أن
يقول من أين يظهر أن ظهور المجزرات على أبدى بعض الناس هي
علامات الخصبة بالإسلام؟ فإنه لا يمكن أن يدرك ذلك بالشرع أو بالعقل،
و مجال أن يدرك هذا بشرع، لأن الشرع لم يثبت بعد، والعقل
أيضاً ليس يمكنه أن يحكم أن هذه العلامة هي خاصة بالرسول، إلا أن
يكون قد أدرك وجودها أمر كثير للقوم الذين يترف برسالتهم، ولم
تظهر على أبدى سواهم.
وذلك أن ثبوت الرسالة ينبغي على مقدمتين: إحداهما أن هذا المدعو
الرسالة ظهرت على يديه المجزرة، والثانية أن كل ما ظهرت على يديه
مجزرة فهو نبي.
فيثود من ذلك بالضرورة أن هذا نبي.
فأما للقدمة القائلة إن هذا المدعو الرسالة ظهرت عليه مجزرة، فلا
أن تقول: إن هذه المقدمة تؤخذ من الحس، بعد أن نسلم أن ها هنا
أفعالا تظهر على أيدي الخراشين تقطع قطعاً أنها ليست تستفاد لا بصناعة غريبة من الصانع ولا بحارة من الخواص، وأن ما يظهر من ذلك ليس تخيلاً.

وأما المقدمة القائلة إن كل من ظهرت على يديه العجزة فهو رسول، فإنها تصح بعد الاعتراف بوجود الرسول، وبعد الاعتراف أنها لم تظهر قط إلا على من صحت رسالته.

وإذا فلنا إن هذه المقدمة لا تصح إلا من يعترف بوجود الرسالة ووجود المعجزة لأن هذا طبيعة القول الخرافي أعني أن الذي يبرهن عنه مثلا أن العالم محدث فلا بد أن يكون عنه معلومات بنفسه أن العالم موجود، وأن الحدث موجوده.

إلى أن يقول:

في هذه الأشياء يرى أن المتكلمين ذهب عليهم هذا المعنى من وجه دلاله المعجزة، إله في قوة العقل المجيب الخارق للعون الذي يرى الجميع أنه إله على وجود الرسالة دلالة قاطعة إلا من جهة ما يعتقد أن من ظهرت عليه أمثال هذه الأشياء فهو فاضل والقاضل لا يكذب، بل إنما يدل على أن هذا رسول إذا سلم أن الرسالة أمر موجود، وإنه ليس يظهر هذا الخارق على يدي أحد من الفاضلين إلا على يد رسول وإنه كان المعجز ليس يدل على الرسالة لأنه ليس يدرك العقل ارتباطاً بينهما إلا أن يعترف أن المعجز فعل من أفعال الرسالة كالإبراه الذي هو فعل من أعمال الطب فإنه من ظهر منه فعل الإبراه.
دل على وجود الطب وأن ذلك طيب.

ثم يقول:

«وأثبت تبين من حال الشارع صلى الله عليه وسلم أنه لم يدع أحداً من الناس ولا أمة من الأمم إلى الإيمان برسالته وثوابته بأن قدم على يدي دعوة خارقة من خوارق الأفعال، مثل قلب عين من الأعيان إلى عين أخرى، وما ظهر على يديه صلى الله عليه وسلم من الكرامات الخوارق فإنما ظهرت في أثناء أحواله من غير أن يتحدى بها، وقد ذكر ذلك على هذا قوله تعالى: ( وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا) إلى قوله: ( قال سبحان ربي هل كنت إلا بشرًا رسولًا) وقوله تعالى: ( وما مننا أن نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون) وأما الذي دعا به الناس وتخيفهم به هو الكتاب العزيز، فقال تعالى: (قل لنن اجتمعت الإنس والجinn على أن يأتوا به مثل هذا القرآن لا يكون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرًا) وقال: ( فأولى بعض سور مثلها مفتريات) وإذا كان الأمر هكذا فخايره صلى الله عليه وسلم الذي تحدى به الناس وجعله دليلا على صدقه فيا ادعى من رسله هو الكتاب العزيز.

ثم يقول:

«قال عليه السلام منبهًا على هذا المعنى الذي خصه الله به: ما من نبي من الأنباء إلا وقد أوهى من الآيات ما على مثله آمن جميع البشر، وإنما كان اللذي أوتته وحياً، وإلى لأرجو أن يكون أكثرهم تبما يوم القيامة. وإذا كان هذا كله كما وصفنا فقد تبين لك أن دلالة...»
القرآن على نبوته صلى الله عليه وسلم ليست هي مثل دلالة اغلفة الصا
حية على نبوة موسى عليه السلام، ولا إحياء الموت على نبوة عيسى.
إن تلك وإن كانت أفعالاً لا تظهر إلا على أديدنبيهم، وهي مقنعة
عند الجمهور، فليس تدل دلالة قطعية إذا انفردت، إذ كانت ليست
فلا من أفعال الصفة التي بها سمع النبي نبأً، وأما القرآن فدلاته على
هذه الصفة هي مثل دلالة الإبراء على الطب، ومثال ذلك لو أن شخصين
ادعيا الطب فقال أحدهما: الدليل أن أسير على الماء، وقال الآخر:
الدليل أن أبرأ للرضي، فشيئ ذلك على الماء وأباؤنا هذا الرضي، لكان
تصديقنا وجود الطب للذين أباؤنا للرضي بيراهن، وتصديقنا بوجود الطب
للذين مشى على الماء مقنعة من طريق الأول والأحري. ووجه التذك
لذي يعرض للجمهور ذلك أن من قدر على الشيء على الماء الذي ليس
من وضع البشر فهو أول أن يقدر على الإبراء الذي هو من صنع البشر».

وقد ختم الفيلسوف كلامه عن المعجزة بالنظر بين إخفاء الخلاصة وإقناع البرهان، وكرر هذا
المثنى في رده على الإمام العزل حيث يقول:

«وليري أن طريق الخلاصة في تصديق الأنبياء طريق آخر قد ته
عليه أبو حامد في غير ما موضوع، وهو الصادر عن الصفة التي بها سُم
النبي نبياً، الذي هو الإعلام بالنبوء، ووضع الشرائح الموقعة للحق والمقيمة
من الأعمال ما فيه سعادة جميع الخلق»...»
ما بعد الطبيعة

كتاب ما بعد الطبيعة أمه كتب أردستوك من فتقد وميغيل، فدل إلى إشراطه إلى الكتب السابقة على أن المعلم الأول قد ي كنت بموضوعه يعد تفسير الشريعة، فشك ين طيف من كتب الطبيعة.

والترجمة إلى عربى من اللينكذية، وأكثر ما يلاحظ عليه أنها لا تتفتت إلى الأفكار الدقيقة إلى أشياء بالحنية منها في القصة إلى القنبلة، بعد أن أردستوك يقصد بالباب، أن كل إنسان يستطيع أن يصل إليه ولكن ليس كل إنسان قادر على أن يصعب منه بل حسن

ويما هو تصميم المباركة باللغة الإنجليزية:

Since the truth seems to be like the proverbial door which no one can fail to hit, in this respect it must be easy, but the fact that we have a whole truth and not the particular part we aim at shows the difficulty of it(1).

وتؤخذ على الترجمة أيضًا عملية لا ضرورة لما، ومن أنفسها بالعبارة المتقدمة في المقر، فإن كان أدرك فهماً فإذا أدرك يسير، فإذا جمع ما أدرك منه من جميع ما أدرك معه كان المجتمعاً من ذلك موارعر ذو قدر، ففي أن يكون سيلًا من هذه الخفيف، وهكذا فتحذك أننا لا نحن من كل من أدرك يسير من الحق ما أدركه اجتمع من ذلك قدر ليس باللمس.

وتشمل الترجمة لنفساً إلى أول عبارة من الكتاب، فنما ابن راشد اللدالة على طريقه في التفسير، وهي طريقة تجمع بين تفسير الشريعة وتفسير المقترح، وتفسير الفكرية الفلاشفية إلى أن ينطوي عليها ذلك المعنى، ولكنه لا يسلم من بعض المعروف إلى ألمانيا إليها.

افتتحت ترجمة إسحاق(2) بالعبارة التالية:

"إن النظر في الحق صعب من جهة، سهل من جهة، والدليل على ذلك أنه لم يقدر أحد من الناس على البلوغ فيه بقدر ما يستحق، ولا ذهب على الناس كله، لكن واحد واحد من الناس تكلم في الطبيعة،

(1) طبعة أكسفورد بإشراف روس
(2) تنص الترجمة إلى إسحاق بن حنين (820-911)
وواحد واحد منهم إذا أن يكون لم يدرك من الحق شيئًا، وإنما إن كان
أدركت شيئًا منه فقد أدرك يسيرًا، فإذا جمع ما أدرك منه من جميع من
أدرك ما أدرك منه كان للمجتمع من ذلك مقدار قدر، فيجب أن
يكون سهلًا من هذه الجهة، وهي الجهة التي من عادتنا أن نمثل فيها
بأن نقول: إنه ليس أحد يذهب عليه موضع الباب من الدار، ويدل
على صعوبته أنه لم يكن أن يدرك بأسره ولا جزء عظيم منه، وإذا كانت
الصعوبة من جهتين فليقي أن يكون إذا استصعب لا من جهة الأمور
بأعيانها، لكن السبب استصمامها إذا هو منا، وذلك أن حال الفن في
نفس منا عندما هو في الطبيعة في غاية البيان - يشبه حال عيون الخفاف
عند ضياء الشمس.

وقد نصر ابن رشد هذه العبارة فقال:
» لما كان هذا العلم هو الذي يفحص عن الحق بإطلاق - أخذ يعرف
حال السبيل الموصلة إليه في الصعوبة والسهولة. إذ كان من المعروف
بنفسه عند الجميع أن هنا سبيلا تخضى بنا إلى الحق، وإن إدراك الحق
ليس بممتع علينا في أكثر الأشياء، والدليل على ذلك أنا متمتعد اعتقاد
يقين أنا قد وقفتنا على الحق في كثير من الأشياء، وهذا يقع به اليقين
من زاويت علوم اليقين.

ومن الدليل أيضًا على ذلك ما نحن عليه من التشوق إلى معرفة
الحق، فإنه لو كان إدراك الحق متمتعاً لكان الشوق بإطلاقًا، ومن المفتر
به أنه ليس هنا شيء يكون في أصل الجلالة والخلقية وهو بإطلاق.
فلا كان من المفترف به — وبخاصة عند من وصل إلى هذا العلم — أن لنا سبلاً إلى معرفة الحق، أخذ يعرف حال هذه السبيل في الوعورة والسيلة فقوله: "إن النظر في الحق صعب من جهة سهل من جهة".

ثم أخذ يجد هذين الصفين في هذه السيلة فقوله: "والدليل على ذلك أنه لم يقدر أحد من الناس على البلوغ منه بقدر ما يستحق ولا ذهب على الناس كله، والدليل: أما على صموته فإنه لم يلف أحد من الناس وصل منه — دون مشاركة غيره له في الفحص — إلى القندر واجب في ذلك، وأما على سهولته فالدليل عليها أنه لم يذهب على الناس كله، لأنه — ولو وجدنا كل من بلغنا زمانه لم يقف جميعهم على الحق ولا على شيء له. له قدر من ذلك — لكنا نرى أنه عسر ولم نقض بالامتاع لسكون طويل الزمان المحتاج إلى الوقوف فيه على الحق، فكان قصر الزمان الذي وقف فيه على الحق، إما كيف وإما ذو قدر منه، يؤذن بسهولته".

ولما ذكر هذا من أحوال الناس أخذ يذكر عن حال الناس في ذلك الزمن الذي وصل إليه خبره فقال: "لكن واحد واحد تكلم في الطبيعة، وواحد واحد منهم إما أن يكون لم يدرك من الحق شيئاً وإما إن كان أدرك شيئاً منه فإما أدرك البيس، فإذا أدرك ما جمع منه من جميع من أدرك ما أدرك منه كان للمجتمع من ذلك مقدار ذو قدر، يريد: وإذا قلنا هذا الذي قلنا في نحو إدراك الحق لأننا لم نصفنا حال من كان قبلنا في العلم من وصلنا خبرهم وجدناهم أحد رجلين: إما
رجل لم يدرك من الحق شيئاً إما رجل أدرك منه شيئاً يسيرًا، ولا أخبر بهذا قال: "قد يجب أن يكون سهلًا من هذه الجهة، وهي الجهة التي من عادتنا أن نجعل فيها: إنها ليس أحد يذهب عليه موضوع الباب من الدار".

يريد: وإذا تقرر أنه سهل من جهة وصعب من جهة، فقد يجب أن يكون سهلًا من هذه الجهة، وهي أنه في كل جنس من أجناس الموجودات أشياء تنزل منها منزلة باب الدار من الدار، فإنها لا تنقي على أحد كما لا يقيد موضوع باب الدار على أحد، وهذه هي المعرف الأولى التي لنا بالطبع في كل جنس من أجناس الموجودات.

ولما ذكر جهته السهولة أعاد ذكر جهته الصعبة قال: "ويدل على صعوبته أنه لم يمكن أن يدرك بأسره ولا جزء عظيم منه". يريد: من أول الزمان الذي وصله خبره إلى زمانه، وكأنه إشارة منه إلى أنه أدرك الحق أو أعظمه، وأن الذي أدرك منه من كان قلبه بالإضافة إلى ما أدرك هو منه هو جزء قليل، إما كل الحق وإما أكثر الحق، والأول أن يظن أنه أدرك الحق كله، أعني بكل الحق القدر الذي في طبع الإنسان أن يدرك بمما هو إنسان.

ثم قال: "وإذا كانت الصعوبة من جهتين فليس أن يكون إما استصعب لا من جهة الأمور بعياً لها، لكن سبب استصعابها إذا هو منا، وذلك أن حال المعقل في النفس منا عند ما هو في الطبيعة في نهاية البيان يشبه حال عيون الخفاف عند ضياء الشمس".
يريد: وإذا كانت صعوبة إدراك الموجودات توجد في وجهين فعليّين، أن تكون الصعوبة في الأشياء التي في الخاية من الحق - وهو المبدأ الأول والمبادئ الفارقة (1) البريئة من الهيول - من بقينا نحن لا ينتمون إلى نفسها في أنفسها، وإنما كان ذلك كذلك لأنه لما كانت مقارنة كانت معقولة في أنفسها بالطبع، ولم تكن معقولة بتصيغنا إياها، لأنها في أنفسها معقولة كالصور الهيولانية على ما تبين في كتاب النفس، وذلك أن الصعوبة في هذه هي من قبلها أكثر مما هي من قبلنا.

ولما كانت حال العقل من العقول حال النفس من الحس، شبه قوة العقل من إدراك المعقولات البريئة من الهيول بأعظم المعقولات التي هي الشمس - إلى أضف الأصاب - وهو بصر الخفاف، لكن ليس يدل هذا على امتثال تصور الأمور الفارقة كامتثال النظر إلى الشمس على الخفاف، فإنه لو كان ذلك كذلك كذلك كانت الطبيعة قد فندت بطلان بأن صبرت ما هو في نفسه معقول بالطبع للنير - ليس معقولاًشيء من الأشياء، كما لو صبرت الشمس ليست مدركة لبصر من الأصاب. «

الحياة الكاملة حركة

المحبة التي تقدست مثل صالح لأسلمه في الشرح، وليحل بالشرح أسلم له في المناقشة ليحان فكرة، أو الفكرة عنها، ويشاور له مقالين من مناقشات النزال في حركة السيء، وحقيقة الأسباب والمناقشة في حركة السيء قائمة على قول الأخمينيين أن الأجسام السماوية تتحرك ولا تكن لأنها

(1) المعاني المفارقة هي ما نسميه بالمحاب المكرمة، وقد كانت عندنا فكرة، ففاض فينا، في الواضح أن يدركها الفكر في سهولة لا عواقب الحياة، أو الهيول.
فقال: فالنزول ساخراً بهذا القول: وإن طلب الاستكال بالكون في كل بُني ممكن أن يكون له

- حقيقة لا طاعة.

بما هذا إلا الإنسان لم يكن له شكل وقد كثرت المؤذة في شحوته وحاجاته، فقام وهو يدعو في
بلد أُوبي وابن، ويزعم أنه يقرب إلى الله تعالى، وأنه يتكلم لبه يحصل لنفسه الكون في كل مكان
يكن، ورمي أن الكون قد الأماكن مكنه له، ليس يقدر على الجمع بينها بالسحد فاستوفاء بالنوع.
فإن فيه استكالاً وتقرا، ففسخه عقده يحمل على الحياة، ويقال: الانتقال من حين إلى حين،
ومن مكان إلى مكان، ليس كلا يمكن به، أورينوفي إليه، ولا فرق بين ما ذكر ووين هذا.

قال ابن رشد بد على كلام النزال:

«قد يظن أن هذا الكلام لشخص يصدر عن أحد رجليين: إما
رجل جاهل، وإما رجل شرير، وأبو حامد مهاراً من هاتين الصفتين.
ولكن قد يصدر من غير الجاهل قول جاهل، ومن غير الشرير
قول شرير، على جهة الندور، ولكن يدل هذا على قصور البشر
فيا يعرض لهم من القلاب. فإنه إن سلنا لابن سينا أن الفلك يقصد
بمكرته تبديل الأوضاع، وكان يندي أوضاعه من الموجودات التي هاها
هو الذي يحفظ وجودها بعد أن يängeها، وكان هذا الفعل منه دائماً
فأي عبادة أعظم من هذه العبادة؟ لو أن إنساننا تكلف أن يمرض مدينة
من الدنيا من عدوها بالدوران حولها ليلًا ونهارًا؟ أما كنا نرى أن
هذا الفعل من أعظم الأعمال قريبة إلى الله تعالى؟ أما لو فرضنا حركة
هذا الرجل حول المدينة القصر الذي حكي هو عن ابن سينا من أنه
لا يقصد في حركته إلا الاستيال بآيات غير متاحة قليل فيه إنه رجل."
ميجون، وهذا هومعنى قوله سببه: ( إنك لن تخزق الأرض ولن تبلغ الجبل طولاً).
أما قوله: "إن لم يكنها استياء الآحاد بالعدد أو جميعها استوقيها بالنوع، فإنه كلام مختل غير مفهوم.

الأسباب

أما مسألة الأسباب فالعلم أن الغزال يرى أن الأسباب ظاهرة تقارن المسببات ليست هي على ما هو عليه، وهو رأى يوافق عليه العلم الحديث الذي يكتب بوصف الظواهر ولا يسعى استقصاء علاتها، وقد أجمع الغزال رأيه هذا في كتابه "ثواب الفلسفة"، حيث قال:

"الآثار بين ما يعتقد في العادة سبيلاً وما يعتقد مسبباً، ليس ضروريةً عندنا. بل كل شيء ليس هذا ذاك ولا ذاك لذا، ولا إثبات أحياناً متضمنا لإثبات الآخر، ولا فيه متناسب لبني الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الري والشرب، والشبع والبكت، والاحترق وقلاة النار، والثور وطول الشمس، والموت وحز الرقة، والشفاء وشرب الدواء، وإسهال البطن واستعمال المسهل، وهم جرد... إلى كل المشاهدات من القرائن في الطب والنجوم والصناعات والحرف، وإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه خلقها على التساوي، لا لكونه ضروريات في نفسه غير قابل للقوة، بل لتقدير.

وفي المقدور خلق الشبع دون الأكل وخلق الموت دون حز الرقة.

وإعادة الحياة مع حز الرقة، وهم جردًا إلى جميع القرائن.

وبنكر الفلسفة إمكانه واعدوا استحالتها.
والتظر في هذه الأمور الخارجية عن الحصر يطول، فلمعين مثالا واحدا
هو الاحترق والقطن مثلا مع ملاقاة النار، فإنا نزح وقوع الملاقا
بينها دون الاحترق، ونحوز حدوث اقلاع القطن رمادًا محترقًا دون
ملاقاة النار، وهم يكررون جوازه . . . . . والشاهد تدل على الحصول
عنده ولا تدل على الحصول به وأنه لا علامة سواء، إذ لا خلاف في أن
aultaf الروح بالقوى المدركة والحركة في نطف الحيوانات ليس يتولد عن
الطبايع المخصصة في الحرارة والبرودة والرطوبة والبيوضة، ولا أن الأب
فعال الجين بإيقاع النطفة في الرحم، ولا هو فاعل حياته وصرعه وتمه
وسائر اللعاب التي فيه، وعلوم أنها موجودة عنه ولم يقل أحد إنها
موجودة به . . . 

قال ابن رشد عليه:
«أما إنكار وجود الأسباب الناعلة التي تشاهد في الحواسائق قول
سفسطاء، والتكلم بذلك إما جاحد بسماه لما في جناته، وإما منقاد لشببة
سفسطائية عرضة له في ذلك، ومن يئن ذلك فليس يقدر أن يعترف
أن كل فعل لا بد له من فاعل.
وأما أن هذه الأسباب مكفيه بنفسها في الأفعال الصادرة عنها، أو
إما تم أجلها بسبب من خارج إما مفارق أو غير مفارق فأمر ليس معروفا
سه، وهو مما يحتاج إلى بحث وفص كثير.
وإن ألقوا هذه في الشبهة الأسباب الناعلة التي يُفس أن بعضها
يفعل بعضاً لموضع ما ها هنا من المقولات التي لا يفس فاعلا - فإن ذلك
ليس محق. فإن التي لا تُفسح أسابيعها إلا صارت مجهولة ومطلقية من أنها لا يُفسح لها أسابيع: فإن كانت الأشياء التي لا تُفسح لها أسابيع مجهولة بالطبع ومطلقية مما ليس بمجهول أسابيعه محسومة ضرورة و هذا من فعل من لا يفرق بين المعروف نفسه والجهول، فما أنى به في هذا الباب مغالطة سقطستانية.

وأيضاً فذا يقولون في الأسباب الذاتية التي لا يفهم الموجود إلا نفيها؟ فإنه من المعروف نفسه أن الأشياء ذات وصفات هي التي أقتضت الأعمال الخاصة بموجود موجود، وهي التي من قبلها اختلفت ذات الأشياء وأسماؤها وحدودها، فلو لم يكن موجود موجود فل يلخص لم يكن له طبيعة يلخصه ولو لم يكن له طبيعة تлечمه ما كان له اسم يلخصه ولا حد، وكانت الأشياء كلها شيئا واحداً. لأن ذلك الواحد يسأل عنه: هل له فل واحد يلخصه أو افعال يلخصه أو ليس له ذلك؟ فإن كان له فل يلخصه فهنا أفعال خاصة صادرة عن طالب خاصة، وإن لم يكن له فل يلخصه واحد فلواحد ليس واحداً، وإذا ارتفعت طبيعة الواحد ارتفعت طبيعة الموجود، وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لم يتم العلم.

وأما هل الأعمال الصادرة عن موجود موجود ضرورية الفعل فيفته أنه يفعل به أو هي أكثرية، أو فيها الأدنى جميعاً - فطلب يسكت الفحص عنه. فإن الفعل والأفعال الواحد بين كل شيئين من الوجودات فإنها يقع بالإضافة ما من الإضافات التي لا تنام. فقد تكون إضافة تامة بالإضافة، ولذلك لا يقطع على أن النار إذا دنت من جسم حساس فلكل
ولا بدّ، لأنه لا يعد أن يكون هناك موجود يوجد له إلى الجسم الحساسي إضافةً تؤثر تلك الإضافة الفاعلة للنار، مثل ما يقول في حبر الطلقة وخبره. ولكن هذا ليس يجب سلب النار صفة الإحرام مادياً باقياً لها اسم النار وحدها. وأما أن الموجودات الحديثة لها أربعة أسباب: فعال ومادة وصورة وظاهرة(1)، فذلك شيء معروف، نفسه. وكذلك كونهما ضرورية في وجود للسببات وخاصة التي هي جزء من شيء السبب أعني التي سموها قوم مادة وقوم شرطاً وخلا، والتي يسبيها قوم صورة وقوم صفة نفسها.

والمتكلمون يعرفون بأن ها هنا شروطًا هي ضرورية في حق المشروط، مثل ما يقولون إن الحياة شرط في الظلم، وكذلك يعرفون بأن الأشياء حقائق وحدوداً، وأنها ضرورية في وجود الموجود، ولذلك يطردون الحكم في الشاهد والشاهد على مثل واحد، وكذلك يغلبون في اللوائح اللازمة لجوهر الشيء، وهو الذي يسموه اللديل، مثل ما يقولون إن الإثنا في الموجود يدل على كون الفاعل عاقلاً وكون الموجود مقسماً بحماية، ما يدل على أن الفاعل له عالم به، والمقال ليس هو شيء أكثر من إدراك الموجودات وأسبابها، وله يفتق من سائر القوى المدنية. في رفع الأسباب قد رفع العقل.

صناعة المنطق تضع وضعاً أن ها هنا أسباباً وسببات، وأن المرة

(1) عندما أرسلت، أن المطلق مثلها أربعة أسباب: التجاعر هوسبب الفاعل، والمثلب هو سبب المادة، والسفة التي تميزها من الكيسي والمسير هي سبب الصورة، واستعمالها الكتابة أو الطلم هو سبب القائمة.
بلك المستوى، لا تكون على اللام إلا بمعرفة أسبابها.
ففع هذة الأشياء هو مبطل للعلم ورفع له، فإنه يلزم ألا يكون هنا
برهن واحد أصلا، وترفع أصناف الحمولات الثانية التي منها تتألف البراءين.
ومن يضع أنه ولا علم أحد ضروري، يلزم ألا يكون قوله
هذا ضروريًا.
وأما من يعلم أن ها هنا أشياء بهذه الصفة وأشياء ليست ضرورية
وتجمع النفس عليها حقاً ظنياً، وقوم أنها ضرورية ليست ضرورية فلا
ينكر الفلاسفة ذلك. فإن سموا مثل هذا عادة جاز، وإلا فآدر
ماذا يريدون باسم العادة؟ هل يريدون أنها عادة الفاعل أو عادة الموجودات
أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات؟ وحال أن يكون لله تعالى عادة،
فإن العادة ملكة يكذبها الفاعل توجب تكرر الفعل منه على الأخر، والله
عزم جعل يقول: (ولن تجد سنة الله تبدلا ولن تجد سنة الله تحويلا)،
وإن أرادوا أنها عادة الموجودات، فعادته لا تكون إلا لدى نفس
وإن كانت في غير ذلك نفس فس في الحقيقة طبيعة تكذب الشيء إذا
ضروريًا، وإلا أكثرًا.
وأما أن تكون عادة لنا في الحكم على الموجودات، فإن هذه العادة
ليست شيئًا أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طببه، وبه صار
العقل عقلًا.
وليس ينكر الفلاسفة مثل هذه العادة، فهو لفظ مموه إذا حقق لم
يكن تعبه معنى إلا أنه فعل وضع، مثل ما يقول: جرت عادة فلان
أن يفعل كذا وكذا، ويُريد أنه يفعل في الأكثر. وإن كان هذا
هكذا كانت الموجودات كلها وضعية، ولم يكن هنالك حكمة أصلًا من قبلها
يُنسب إلى الفاعل أنه حكيم.
فأنا قلنا لا ينبغي أن يشك في أن هذه الموجودات قد تفعل بعضها
بعضًا ومن بعض، وأنها ليست مكتفية بنفسها في هذا الفعل بل بفاعل
من خارج فعله، شرط في فعلها بل في وجودها فضلا عن فعلها.
وأما جوهر هذا الفاعل أو الفاعلات ففيه اختلاف الحكاك من
وجه ولم يختلفوا من وجه، وذلك أنهم كلهم اتفقوا على أن الفاعل
الأول هو براء عن المادة، وأن الفاعل فعله شرط في وجود الموجودات
بوساطة معقول لهو غير هذه الموجودات، فبعضهم جعله الفلك فقط
وبعضهم جعل مع الفلك موجودًا آخر غيرًا من الهيولى، وهو الذي
يسمونه واهب الصور. والفحص عن هذه الآراء ليس هذا موضعه.
وأشرف ما تفحص عنه الفلسفة هو هذا المنه..»
2 - ابن رشد وكتاب "الخطابة" لأرسطو

الخطابة

مatically, you can use libraries like `pdf2image` or `PDFMiner` to convert PDFs to images and then use `tesseract` or `Pillow` to convert these images to text. This process is often used in document analysis and conversion projects.
وأما وحدانية السلط في الريادة التي يجب الملك أن يتوحد فيها بالكرامة الريادية وألا ينقصه منها شيء، لأن يشارك فيها غيره، وذلك يفيد مدينة الأخيار...

فيجود الشرطة - أي الحكومة الديمقراطية - مأخوذة من العين الحرج لكلمة أريستوس مفتوحة بمعنى الآحسن، ولله الريادة مأخوذة من العين الحرج لكلمة أليه ويسوسي بمعنى الفيلة والشامة ود. يكون من أسباب وصفها بالحصة أنها مخصوصة ببعض التحسين بيراده الحكم وهو الريادة، ووحدانية السلط مأخوذة من العين الحرج لكلمة مفتوحة بمعنى الواحة، ويعكس على ذلك سائر المصطلحات.

وطريقة التلخيص عن ابن رشيد كانوا تدل عليها هذه الرسالة هي استياب العين وكتابة بعد ذلك على لسان المخصر، فيميزني أو يعزز العين بشاهد من عندنا كما فعل في الإشارة إلى قيل أبي نصر في الحكومة الفارسية، وإن كان أطراف ذكر حكمة الفرس في كلامة على السياسية الفارسية.

وعلى هذه صفحات من كتاب الخطابة، كما قلله ابن رشيد في رسالته في القاهرة.

من أربعين سنة:

إن صناعة الخطابة تتأประก صناعة الجدل، وذلك أن كليهما يؤمن غاية واحدة، وهي خاطرة الفائر.

وكل من كتب هذا السيرة من تقدمنا فلم يتكلم في شيء يجري من هذه الصناعة مررى الجزء الضروري، والآخر الذي هو أقوى أن يكون صناعياً، وله الأمور التي ترفع التصديق العلمي، وخاصة القليلة التي تنص في هذه الصناعة الضياء، وهي عود التصديق الكائن في هذه الصناعة.

فلو كان إذا يوجد من أجزاء الخطابة الشيء الذي هو موجود الآن منها في بعض الدنيا ما كان لما تكلم هؤلاء فيه من الخطابة جدوى ولا منغطة، وأرَى من رأى أن استعمال جميع الأشياء التي يراد تثبيتها.
الطريقة الخاطبة هو الصواب.

وقد يجب أن تكون السنن التي تحدد أن الأمر جور أو عدل، وتعرض أن الأمر وجد من هذا الشخص أو لم يوجد إلى الحكم.

وبالجملة تعرض إليهم الأمور اليسرة، وذلك لشيئين. أما أولا فإنه

فلما يوجد حاكم يقدر أن يميز الأمور على كنها، فيضع أن هذا الأمر

جور وهذا عدل، إلا في الأقل من الزمان.

وأكتر الحكماء الموجودين في اللدن في أكثر الزمان ليس لهم

هذه القدرة.

وبالثاني فلا أن الوقوف على أن الشيء عدل أو جور يحتاج واضع السنن

فيه إلى زمان طويل، وذلك لا يمكن في الزمن اليسير الذي يقع فيه

الانتظار في الشيء بين يدي الحكماء.

وإذا كان الأمر كذلك فتعلم أن هؤلاء الذين تكلموا في الأشياء التي

من خارج - أعني في صدور الخطب، وفي الاقتصاد، وفي الامثارات

وما يجري هذا الجري - لم يتكلموا في شيء يجري في الخطابة مجرى

الجزء، وإنما تكلموا في أشياء تجري مجرى اللوائح، ومن أجل أنه

تعلم أن الأشياء النفسية إلى هذه الصناعة إما يقصد بها التصديق

والاعتراف من الخطاب بالشيء الذي فيه الدعوى.

والخطابة منفعتان: إحداهما أن بها يبحث اللدانيين على الأعمال الفاضلة،

والثانية أن ليس كل صنف من أصناف الناس يبنى أن يستعمل معظم

البرهان في الأشياء النظرية التي يراد منهم اعتقاداتها، وليس واجبا أن
ندى أنه قبيح بالإنسان أن يعجز عن أن يضر بديه ولا نرى أنه قبيح أن يعجز عن أن يضر ببلدته الذي البصرت به مفردة خاصا بالإنسان.

فهذه الصناعة التي ذكرنا مناقبها.

والخطابة هي قوة تكلف الاتفاق الممكن في كل واحد من الأشياء الفردية، وليس كأنا ذكرنا أنهم تكملوا في الخطابة أن القضية والانثى إنما هي نافذة في باب الأفعال فقط.

وقدما القياسات الخطية قد تكون ضرورية وذلك في الأقل، وتكون ممكنة وذلك في الأكبر.

وكما يوجد الاستقراء والقياس في صناعة الجلد والبركان، كذلك يوجد المثال في الخطابة، وقد يجب أن يفعل هنا في هذه الأشياء ما فعل في كتاب الجلد، وكلما كان القول أكثر عموما كان أكثر موافقة وتاليًا لأن يستعمل في أشياء كثيرة، وكلما كان أقل عموما كان أخرى.

وأما كانت هذه الصناعة قيسية فعلما أنه يجب أن تكون فيها مقدمات من الضرورة الداعية لهذه الأشياء ومقدار الحاجة إليها، يقف الخطيب على مقدار ما يحتاج أن يشير به في واحد واحد من هذه الأشياء.

وأجناس القول الخطبي ثلاثة: مشروع، ومذاجر، وتبنيت. وقيادة الأول النافع والضياء، وقيادة الثاني الجبور والعدل، وقيادة الثالث الفضيلة والرذيلة.

والأمور التي يشير بها الخطيب: منها ما يشير به على أهل المدينة.
بأمرهم، ومنها ما يشير به على واحد من أهل تلك المدينة أو جماعة، فأما الأشياء التي تكون فيها المشورة في الأمور العظام من أمور الدخيلة فهي قريبة من أن تكون خمسة: (أحدها) الإشارة بالعدة المدنية، و (الثاني) الإشارة بالحرب أو السلم، و (الثالث) الإشارة بحفظ البلد مما يرد عليه من خارج، و (الرابع) الإشارة بما يدخل في البلد ويجري عنه، و (الخامس) الإشارة بالتذكرة بالسن.

والذي يشير بالعدة يحتاج أن يعرف ثلاثة أمور: (أحدها) غلالة المدينة ما هي؟ كيا إن تقاس من الفاضل منها للعدة شيء، أمّار بالزيادة فيها، و (الثاني) أن يعرف نقاط أهل المدينة كلها، و (الثالث) أن يعرف أصناف الناس الذين في المدينة، فإن كان فيها إنسان بطلًا أو عاطل يشتر بتحيته عن البلد، وإن كان هنالك عظيم من النفع، في غير الجيل أو في غير الضروري أشار بأخذ ذلك الفضل من المال منه، فإنه ليس يكون الفضان بالزيادة في المال، بل بالنصضان من النفق.

وأما المثير بالحرب أو السلم فإنه يحتاج أن يعرف قوة من يحارب ومقدار الأمر الذي ينال بالحربة، وحال المدينة في وثائقها وحصاتها وضف أهلها وقويتهم، وأن يعرف شيئًا من الحروب المتقدمة ليصف لهم كيف يحاربوا (كذا) إن أشار عليهم بالحرب، أو يعرفهم بما في الحرب من مكر، إن أشار بترك الحرب.

وقد يحتاج لأن يعرف ليس حال أهل المدينة فقط، بل حال من في ختامه وغنوره، أعنى كيف حالم في هذه الأشياء، وحالم مع عدوه.
في الطفر به والعجز عنه، فإنه يأخذ من هذا مقدمات نافعة في الإشارة عليهم بالحرب أو السلم، ويحتاج مع هذا أن يعرف الحروب الجيلة من الحروب الجائرة، وأن يعلم حال الأجاند هل هم متشابهون في القوة والشجاعة والرأى وما فُوض إلى صنف صنف منهم من القيام بجزء من أجزاء الحرب، أعني أن يكونوا في ذلك متشابهين. فإنهم ربما كانوا وتناموا، حتى يكون فيهم من لا يصلح للحرب أو للفئة من الحرب الذي فُوض إليه القيام به.

وقد ينبغي مع ذلك أن يكون ناظراً ليس فيها أُفضت إليه محاربهم فقط، بل وفيا أُفضت إليه حروب سائر الناس من المتقدمين الشامبين لم، فإن الشامب يحكم منه على الشامب، أعني أنه إن كان أُفضت الحروب الشامبية بجبرهم إلى مكروه أن يشير بالسلم، وإن كانت أُفضت إلى الطفر أن يشير بالحرب. وأما حفظ البلاد فإنه يحتاج المنشد بالحفظ أن يعرف كيف تُحفظ البلاد، وما مقدار الحفظ المحترج إليه في طارئ، طارئ، وكما أنواع الحفظ، يعرف مع هذا المواضع التي يكون حفظها بالرجل، وهي التي تمس بالساطر. فإن كان الحفظ لتلك المواضع قليلاً زاد فيهم، وإن كان منهم من لا يصح الحفظ تحاوة كن ليس يقصد قصد المحاماة عن المدينة، بل يقصد قصد نفسه.

وينبغي له أن يحفظ أكثر من تلك المواضع الخفية. أعني إلى الحفظ بحفظها أكثر. فإن عرف هذا فقد يمكن أن يشير بالحفظ، وأن يكون خبيراً بالبلاد إلى يشير بحفظها.
وأما الإشارة بالقوة وسائر الأشياء المنطورية التي تحتاجها المدينة فإنه
يحتاج الشير في أن يعرف مقدارها، وكيف يحكم المدينة منها، وكيف الحاضر
الوجود في المدينة، وهو الفاضل عن أهل المدينة، وما الأشياء التي ينبغي
أن تدخل وهو ما قصر عن الضرورى، لتكون مشروعة، وما يهد به،
على حسب ذلك.
فإنما قد يحتاج الرجل أن يحفظ أهل مدينته لأمرين: (أحدا)
لمكان ذوي الفضل، و (الثاني) لمكان ذوي المال الذين ممن أجل
ذوي الفضل.
والحافظ للمدن يحتاج بالجملة أن يكون عارفا بجميع هذه الأنواع الخمسة.
وأما النظر في وضع السن والإشارة بها فليس يسير في أمر للدئ.
فإن للدئ إذا تسلم ويلتم وجودها بالسن، وليس يؤهل الأمر في هذه السياسة
-أعتى سياسة الحرية- إلى سياسة الإخاء من قبل استراحة السن
ولينها، وإن كان ذلك هو الأكبر، بل ومن قبل الإفراط، فإن كثيراً
من الأشياء إذا أفرطت بطل وجودها كما يبطل وجودها من قبل الضغط
والقصير، ومثال ذلك أن الفصل (1) إذا أفرط وتفاقم كان قريباً من أن
يُطلق أنه ليس هناك أشف، وإذا كان غير مفرط قرب من الابتدال
ويحتاج مع ذلك أن يعرف السن التي وضعها كثير من الناس
فانتموا بها.

فهذه هي الأمور الخمسة التي بها يشير الشيرون على أهل المدن

(1) الخطر هو تطامن قصة الأنف. يقال رجل أطول وأنف أطول.
والذين تكلموا في هذه الصناعة، فلم يتكلموا من هذه الأشياء إلا في المجموع الأهمي الكلية، مثل أنهم قالوا: ينبغي للطبيب أن يعلم الشيء الصغير إذا أراد تخفيفه ويصبر الشيء الكبير إذا أراد تقويته، ويدفع له أنه لا يذكر في الأشياء التي تفسد صلاح الحال، وفي الأشياء التي توفر عن صلاح الحال إلى ضده، ولم يقولوا ما هي الأشياء التي يفتعل بها الشيء أو يصبر، ولا ما هي الأشياء التي توجب اختلال صلاح الحال أو تقوه أو تتجاوزه إلى ضده.

فأما صلاح الحال فهو حسن الفعل مع فضيلة وطول من العمر وحياة لذينة مع السلامة والصحة في الحال مع حرية، بشرط أن يكون الإنسان متمتعًا أي ملتقدًا لا حافظًا للحال فقط أو متميًا.

ومن الأمور النافعة في اليسار والقابلة له الأشجار المشرعة والغلال من كل شيء، واللذيذ من هذه هو ما يُعين بغير تعب ولا نفقات. وأما فضيلة الجسد فالصحة، وذلك أن يكونوا عارين من الأسقام البينة، وأن يستعملوا أبدانهم، لأن من لا يستعمل صحته فليس تبقي عليه الصحة. وأما الحسن فإنه مختلف باختلاف أصناف الإنسان، فحس الغلام، وجماله هو أن تكون أبدانهم وخلقتهم بهيئة يسرها قبؤهم الآلام والاعفعال، ولذلك كان الناس يرون فيه كان مهماً نحو النفس المزاولات أنه جميل، لأنه مهماً بها نحو الخفة والشامبة، وأما البطش فإنه قوة يحرك المرء بها غيره كيف شاء. وأما فضيلة الفخامة فهو أن يفوت كثيراً من الناس ويتجاوزهم في
الطفل والعرض والمص، وتكون مع ضماحته حركاته غير متكنة لجودة

هذه الفضيلة.

وأما الهيئة التي تُسمى بالجهاد فإنها مركز من الفخامة والجمال و𫟴نة.

وأما الشيخوخة الصالمة فإنها دوم الأكبر مع البراءة من الحزن.

وأما كثرة الخلة وصلاح حال الإنسان بالأخوان فذلك أيضًا غير ختي.

وأما صلاح الجلد فهو أن يكون الاتفاق لإنسان ماة للوجود الخير له.

والقضاء — وإن كانت غيلات — فهٰي أيضًا خيرات في أفسها

ونافحة في الخير، وقد ينبغي أن نتخير عن كل واحد من هذه، وكيف

هي خير في أفسها، وكيف هي فاعلة للخير.

ومن النافذة بذاتها الملكات الطبيعية التي يكون الإنسان بها مستعدًا

لأشياء حسنة، مثل الذكاء والحفظ والتعلم وخفة الحركات، والعلوم

والصائغ والخير المجدد.

فهذى الخيرات التي يتعرف بها، ويجمع على أنها خيرات نافذة.

ومن الاصطلاحات النافذة والأفعال التي يعلم قدرها عند للصطف إلىهم

أنا يختار الإنسان إنسانًا عظيمًا قدر من جنس ما من الناس له أيضًا

عدد عظيم القدر في جنس آخر من الناس، فيفعل بعد ذلك الإنسان

الشر، وأصدقائه الخير، مثلما عرض لأوميروش مع اليونانين

وأعدائهم، فإنه قدى إلى عظيم من عظاء اليونانين في القديم خمه

بالمج وأصدقائه من اليونانين، وخص عدوًا له عظيماً بالمج هو وقومه

لمدين اليونانين في حروب وقت بينهما، فكان راب المعة العظيمة
فلكل عند اليونانيين، وعظموه كل التعليم، حتى اعتقدوا فيه أنه كان
رجلًا إلهيًا، وأنه كان العلم الأول لجميع اليونانيين.
فمن هذه الوجه يأخذ الخطب المقدمات التي منها يقنع أن الشيء
تافع أو غير تافع، ويستبين أن الشيء الذي هو مبدأ ليس يلزم أن
يكون أعظم من الشيء الذي هو له مبدأ، وذلك أن الإراده مبدأ
الخير، وفعل الخير أعظم من إرادة الخير، والشيء يحكم به الكل من
الجهور أو الأكبر أو ذوى الألباب والأخيار الصالحين أنه خير وأفضل
فهو أفضل بإطلاق، وفي نفسه، إذا كان حكمهم في الأشياء يحسب
فظلهما وكأنها ذوى لب، لا يحسب ما استفادوه من الآراء من خارج.
وأما اختياره الكل أكثر ما لا يختاره الكل من الجهور، وما اختياره أيضًا
كثير من الناس أكثر ما يختار القليل من الناس، وما اختياره أيضًا
الحكم الأول - أعني الذين لا يأخذون الأحكام من غيرهم وهم الشرع -
أفضل مما لم يختاروه.
والفضلاء الأبرار الذين جرت العادة أن يأخذ عنهم الجميع أو الأكبر
فحكمهم أفضل.
ومن الصنف المقبول القول من الناس جدًا جدًا الصنف الذين
كرامتهم أعظم، لأن الكرامة لما كانت مكافأة الفضيلة كان المرء كما
عظمت فضيلته ظن به أنه قد عظمت فضيلته.
والصنف من الناس الذين تاتهم المضرة العظيمة والشقاء الكبير لكان
الفضائل هي أيضًا مقبول القول جدًا جدًا بمنزلة سقراط وغيره.
وقمة الشيء إلى جزئيته يحلم في الشيء أنه أعظم. ولذلك لما أراد أومروش الشاعر أن يعظم الشيء الذي حق المدينة أخذ بله جزئيته.
فذكر قتل الأولاد والتوح عليهم وحرق المدينة إلى الحير.
وكل ذلك الترتيب قد يحلم في الشيء أنه أعظم وهو عكس هذا.
وكل ذات الأشياء الأمس وجوداً في نفسها، والأقل وجوداً يظن بها أنها أفضل، كانت الأشياء الكثيرة الوجود في نفسها والسهولة الوجود قد ترى عظيمة في الموضع الذي يقل وجودها أو في الأزمة التي يقل وجودها فيها.
وجد الأشياء التي يعمد بها للذبح أنها التي إذا فلأت يحل أو بنطل لم تنح أصلاً، والتي يعمد بها الحقيقة هي الأشياء التي كيفاً فلأت فقد حصلت على النوم، ولذلك كان حسن قبول الشيء الجميل.
آخر من فضل الشيء الجميل.
إلى أن يقول:
لا، وأما بعد هذا فنحن قائلون في القضية والفضيلة والجليل والقبيح، لأن هذه هي التي يمدح بها ويَنْدِم، ومن أجل أنه يعرض كثيراً أن يمدح الناس والروحانيون (أي الأرواح العليا) بالفضيلة وأشياء غير الفضيلة، وليس يعرض هذا في مدخل هؤلاء فحسب، بل وفي مدخل الأشياء للتنفس وغير التنفس.
والجليل هو الذي يختار من أجل نفسه، وهو ممدح وخير ولدي من جهة أنه خير.
والفضيلة هي ملكة مقدرة لكل فعل هو خير من جهة ذلك التقدير.
أو يُظن به أنه خير.
وأما أجزاء الفضيلة فهُل أؤلأ العدل العام، والشجاعة، والرودة، والثقة، وكبر الهمة، والحلم، والسخاء، واللب، والحكمة، وسائر الأشياء التي يُمدد بها ما عدا الفضيلة فليس يعسر الوقوف عليها.
وفق الأشياء التي هي خيرات على الإطلاق كذلك ما يُمدد به، ولذلك كان التعصب للأشياء التي تكسب المجد، والخُلقة عنها قد تجعل التعصب لها والحاقها عنها من أهل الفضائل التي لا تحصل لـ الإنسان إلا بمجاعة كبيرة للطبيعة، مثل المنافس والشجاعة وغيرها. والإسنام على النير إذا لم يستفد النام منه شيئًا هو مما يُمدد به.
ومن الشرف ألا يحتاج الإنسان إلى اخرين، بل يكون مكفيًا بضده.
وقد ينبغي أن نأخذ في اللمد والنام الأمور القريبة من الفضائل والنقاص.
ويما النقالس التي قد توجد عنها أفعال الفضيلة، أو الفضائل التي قد توجد عنها النقاص.
ومن النقالس التي توجد عنها أفعال الفضائل، قُوم أنها فضائل، إلى (1) الذي قد يكون عنه أفعال الحالم، فيوم به أنه حليم، والله الذي قد توجد عنه أفعال ذوى الست، فيتوهم بذلك أنه ذو سمته.

ومنشٍ ما يوه به أنه قبيحة، وليس بنفسية، ما يرضٍ للجدير
الهمة من أن يتجاف عن الأمور السيرة فيظن به أنه يغلط ويتخدع.

(1) المي: الحصر والمجز عن الكلام.
وقد ينبغي أن يكون اللحى بحضره الذين يحبون المدح، ومن اللحى بالأشياء التي من خارج مدح الآباء، وذكر مآثورهم، ومدح للمرء بما نسمو إليه هجمه من الفاتر، وإنما يكون اللحى على الحقيقة بالأشجار التي تكون على السنة والأقدار.

وجودة البخت التي قبل إله السعادة على ما يراه الجمهور هي وسائر الأشياء الاتفاقية التي يُمدح بها واحدة في الجنس، ولست هي والفاطمة واحدة بالجنس، بل كما أن صلاح الحال جنس للفضيلة - أعني محيطها بها - كذلك ما يحدث بالاتفاق جنس يحيط بالسعادة. وهذا الجنس يدخلان جميعًا في باب اللحى وباب للشوا رحة ».

ثم يتبنا التعليم قائلًا:

"وينبغي أن يستعمل في اللحى الأشياء التي يكون بها عظم الشيء ونبتيمته، وهو أن يقبل في الشيء أنه بالقوة أشياء كثيرة، وذلك إذا قيل إنه أول من فعل هذا، أو إنه وحده فعل هذا، أو إنه فعل في زمان يسير ما من شأنه أن يفعل في زمان كثير. فإن هذه كلها إما تقيد عظم الفعل، والذين شأنهم أن يشبهوا بالمدونين الذين في الغاية، ويجيدون أنفسهم عمومًا، فقد ينبغي أن يشبهوا بذلك، وأن يكونوا مجاهيم في اللحى وإن لم يكونوا وصلوا مراتبهم، فإن فاضلتهم في نحو دائم، ومقايضة الإنسان نفسه مع غيره لا تصح إلا من الرجل الفاضل ».
طب

تتكلم غير واحد من متاجري ابن رشد عن علمه ومشاركته فغالبًا إنه كان طبيًا فقيهًا يرحل إلى فناء في الطب كما يرحل إلى فناء في أحكام الشرعية، وقد كان عمله في القضاء مقتراً بعمله في الطب عند أمير المومنين، ولم تكن الفلسفة ولا شكل تستغرق كل وقته، ولكنها - ولا شك أيضًا - كانت غالبًا على تفكيره ملمسة في كثير من آرائه الطبية، وما كانت آراءه أطراف حيث عرض الكلام عن القلب والدماغ ومعانًا بالنفس الحية والمثل المثير - أرجع عنه من كلام جالينوس، مع إحاطته بكل ما وصل إلى الأندلس باللغة العربية من كتاب هذا الطبيب العظيم.

ومن أصله ذلك رأيه في مصدر الحركة من جسم الإنسان، فهو خلاصة مذهب أسطوري وجديد للعالم إذ كان أسطوريًا عن الله إنه أحرك الأول، وإن حركة المادة لا بد أن تأتي من شيء غير مادي لا يتحرك، وإلا لزمت نسبة الحركة إلى مادة بعد مادة، والنقل لا يستقر إلى الدور والسلسل في الأسباب الماضية.

وابن رشد يقول عن مصدر حركة الجسم في الصفحات الأولى من كتاب “الكليات”:

"تبين في الكلام الطبي أنه كل متحرك له متحرك، وأن المتحرك إذا كان جسيماً فإنه إذا يتحرك، فإن ذلك ما يحتاج المتحرك إذا كان جسيماً إلى متحرك آخر، فإن كان هذا أيضًا جسيماً مرّ الأمر إلى غير نهاية، أو يكون هاهنا متحرك يتحرك لا بأن يتحرك، وذلك بالآكل يكون جسيماً، فقد أحد ما يظهر منه أن المتحرك الأقصى للحيوان في هذه

96"
المركبات ليس بجسم أصلاً، وأنه قوة نسائية، ولننزها — كما قلت — القوة المحبة إذا اقتربت إليها الزروعية ووقع هكلاً إيجاع.
وإبان هذا الحرك الذي ليس بجسم ملزم ضرورة أن يكون للتحرك الأول عنه جيناً، وذلك بأن يكون للتحرك عنه كالميول له، وهو له كالصورة، إذ ليس يمكن في الن극 الأقصى للحيوان ألا يكون في غير هيلى، كما يقال إن ها هنا مبادئ لهذه الصفة. وإذا كان كذلك لذلك فلننظر أي جسم هو ذلك الجسم، وهو ظاهر أن الحركة الترزيزية التي في أبناء البيوان، ولذلك مثى بردت الأعضاء بطلت حركاتها.
وبالجملة فهو من البيان نفسه، وما قبل في العلم الطبيعي، أن أحد ما يؤخذ في حدّ هذه المركبات هي الحركة الترزيزية، وبخاصة أفعال الغذاء، وهذا ما لا خلاف فيه.
لكن جالينوس يرى أن ينبوع هذه الحركة هو الدماغ، وأنها تبث منه في الأعصاب إلى جميع البدن، وأما أرسطو فيرى أن الدماغ خادم في هذا الفعل للقلب على جهة خدمة الحواس، أعني أنه يبذلها، وأن هذه الحركة ينبوعها القلب. وقد يمكن أن نبين ذلك بفضل البيانات التي تقدمت، وذلك أنه يظهر أن المشي في حين مشيه تنتشر في بدنه حرارة لم تكوّن قبل، والعضو الذي شأنه أن تنتشر منه الحركة في جميع البدن هو القلب لا شك فيه، ولذلك مثى طرأ على الإنسان شيء يفزعه واقتحمت الحركة الترزيزية إلى القلب ارتسمت سائحة حتى إنه رميا سقط ولم يقدر أن يتحرك، وإذا كان ذلك كذلك فالقوة المدببة الأولى في
هذه الحركة — وهي التي تقدر هذه الحرارة في الكمية والكيفية — هي في القلب ضرورة. وأيضًا فقد يقر جالينوس جميع الأطباء أن القوة النزوعية في القلب، والدماغُ خادم لها على أنه معدَّل لها، سواء توجه التعديل يجرع العصب أو يرود نفاسُ يسرى فيه لا فرق بينهم، إلا أنه ليس من العصب شيء يظهر فيه روح على ما يقوله جالينوس إلا العصبان المجوفان اللتان تأتيان في العنين، وأما المتحرك الأول عن الحار فريزي فإن جالينوس يرى أنه للعضل، أما في الأعضاء التي ليس فيها عظام ولا هي مفاصل فبنفسه، وأما في القافلة في الأوتار النابضة من العضلة إلى طرف العظم، وذلك أن العضل إذا اقتبس إلى نفسه اجتذب ذلك الور، ولأنه مربوط بطرف العظم يتحرك ذلك العظم بحركته، وإذا كان العضو حركتان متضادتان كانت له عضلات متضادة في الوضع تجذبه كل واحدة منهما إلى ثابتها وتسك للضادة لها عن فعلاها، فإن عملت كلما في وقت واحد استوث العضو وتمد وقام. مثل ذلك الكف إذا ماها العضل الموضوع في ظهرها اثبت إلى خلف، وإن مدته جميعاً استوث وقامت. والعضل الموجود في البطن كما قلنا عن رأى جالينوس خصائص عضلة وسع وعشرون عضلة ... إلخ».
هذا مثال من تفكير الفيلسوف في الطب، أو مثال من مواقفه بين رأي أستاذته الفيلسوف وأستاذه الطبيب، فإنه مع إنسانه في عرض الآراء يبدو مرجحاً خطة الفلاسفة على حبقة الأطباء.

ومن يعتن ابن رئي في طب ناقل لكتابه بالعقل، بل كان يضيف إلى الآراء والصفات المتناولة شيئاً من تجاربه سواءً، فإن يرجح إلى فهمه للآراء، أو إلى وصف العلاج، ومن ذلك أنه يقابل تمثيل بقرارات وأنظيم في القيم المتعلمة وينهج البيان في جميع الأندلس مثل الاعتدال الإقليم، ويتصرف في الحكم مما يرجحه حيث تعارض الآراء.

ومن نقلتون من كلاه في الطب يوحيجاً لتأليفه ويوحيجاً لشرحه، فإن بذاذ تأليفه ما نقلته من كتب الكتاتاب، ومن عناصر شرحه ما نقلته من تفسيره لأوجودة ابن سيما في الطب، وهي محتوية بدار الكتب المصرية.

صناعة الطب:

قال في مقدمة الكتاتاب: يعرف صناعة الطب:

"... إن صناعة الطب هو صناعة فاعلة عن مباديء صادقة يُنتمي بها حفظ بدن الإنسان وإبطال الرض، وذلك بأقصى ما يمكن في واحد واحد من الأبدان، فإن هذه الصناعة ليس غابها أن تبهر ولا بد، بل أن تعمل ما يجب بالمقدر الذي يجب وفي الوقت الذي يجب، ثم تنتظر في حصول فائتها كاللح في صناعة الملاح والوقود الجليوب، والما كانت الصناعة الفاعلة - بما هي صناع فاعلة - تشتر على ثلاثة أشياء: أخذ معرفة موضوعاتها، والثاني معرفة النفايات الطولب تحصيلها في تلك الموضوعات، والثالث معرفة الآلات التي تُصل بها تلك النفايات في تلك الموضوعات - اقتسمت باضطراب صناعة الطب أولًا إلى هذه الأقسام الثلاثة. فالقسم الأول الذي هو معرفة الموضوعات يعرف فيه الأعضاء التي يتركب منها بدن الإنسان البسيطة والمركبة، وما كانت الناية"
المطلوبة هنا صفين: حفظ الصحة وإزالة الرض - اقسم هذا الجزء إلى قسمين: أولاً يعرف فيه ما هي الصحة جميع ما به تتقوم، وهي الأسباب الأربعة التي هي النصر والصورة والفاعل والغاية جميع لواحقة، والقسم الثاني يعرف فيه ما هو الرض جميع أسبابه لواحقة.

ولا كان أيضًا ليس في معرفة مائية الصحة والرض كعامة في حفظ هذه وإزالة هذا، اقسم هذه الجزءان أيضًا إلى جزءين آخرين: أحدها يعرف فيه كيف يحفظ الصحة والثاني كيف يبطل الرض.

وأما كانت الصحة، أيضًا والرض ليسا بينين بأنفسهما من أول الأمر احتيج أيضًا إلى تعرف العلامات الصحية والمرضية، وصار هذا أيضًا أحد أجزاء هذه الصناعة.

وإذا كان ذلك كذلك فباضطرار ما اقتصت هذه الصناعة إلى سبعة أجزاء عظمى:

الجزء الأول: يذكر فيه أعضاء الإنسان التي شهدت بالحس، البسيطة والمركبة.

والثاني: تعرف فيه الصحة وأنواعها وواحقتها.

والثالث: الرض وأنواعه وأعراضه.

والرابع: العلامات الصحية والمرضية.

والخامس: آلات وهي الأغذية والأدوية.

والسادس: الرجل في حفظ الصحة.

والسابع: الخليلة في إزالة الرض.

ومن نقص في ترتيبها ها هنا إلى هذه القسمة، إذ كانت هي القسمة الذاتية لها.
ثم أشار إلى الصناعات التي (تسلم عنها) صناعة الطب كثيراً من مبادئها فعلى:

» إن هذه الصناع بعضها نظرية وهي العلم الطبيعي، وبعضها عملية.

وهذه منها صناعة الطب التجريبية، ومنها صناعة التشريح.

» فأما العلم الطبيعي فإنه تسلم منه كثيراً من أسباب الصحة والمرض.

ولا سيما الأسباب القديمة، كالإسطعيات (العناصر) وغيرها.

وأما صناعة الطب التجريبية فإنه يستفيد منها معرفة قوى أكثر الأدوية،
فإن الذي يدرك منها بالقياس نظر بالإضافة إلى ما يحتاج من ذلك، بل
سيأتي هذه الصناعة الطبية القياسية أن تعطي أسباب ما اوجدها الطريقة
التجريبية.

وجملة صناعة التشريح فإنها تسلم منها كثيراً من أجزاء موضوعاتها، ولا
كان صاحب الصناعة ليس يمكنه أن يعلم المبادئ المتصلة في تلك الصناعة،
بل إن كان فين حيث هو صاحب صناعة أخرى - ووجدت تلك المبادئ في
صناعة من حيث هى مشهورة، وبخاصة في التي لا تحقق له فيها الوقوف
على اليقين في جميع أجزائها، كتجربة الأدوية. فإنه بالإضافة إلى الوقوف
على هذا الجزء من الصناعة استقصى بقراط العمر الإنساني في قوله: العمر
قصير، وأما في الجزء القياسية فلا تملك قصر.

وكذلك الأمر في زمننا هذا في كثير من الأعضاء المشاهدة بالتشريح.

إذ كانت هذه الصناعة قد دُرت.

وينبغي أن تعلم أن صاحب العلم الطبيعي يشارك الطبيب، إذ كما
بُدن الإنسان أحد أجزاء موضوعات صاحب علم الطب الذي يُفرقه.
يعلن هذا ينظر في الصحة والمرض من حيث هي أحد الموجودات الطبيعية، وينظر الطبيب فيها من حيث يقوم حفظ هذه وإزالة هذا، ولذلك يحتاج الطبيب بعد معرفة الكليات التي تحتوي عليها هذه الصناعة إلى طول مزاولة، وحينئذ يمكن أن يوجدها في المواد، فإن الكليات المكتوبة في هذه الصناعة يلحقها عند إيجادها في المواد أعراض ليس يمكن أن تكتب. فإذا زال الإنسان أعمال هذه الصناعة حصلت له مقدمات تجريبية يقدر بها أن يوجد تلك الكليات في المواد، وذلك كالحال في الصناعات العملية التي تستعمل الروية.

وأسطرو يخص هذه من بين الصناعات العملية بالقوى، ومن هنا يظهر أن ما قيل في حذ الطب من أنه معرفة الصحة والمرض والأشياء المنسوبة إليها أنه جد غير صحيح. وذلك أنه أسوق من هذا الحك الفصل الذي به يميز نظر صاحب هذا العلم من نظر صاحب العلم الطبيعي، وكذلك أيضا لا يلتفت إلى ما يقوله من الحال التي ليست بصحة ولا مرض، فإنه ليس بين ضرر الفعل المحسوس و (لا ضرره) وسط، وإنما يختلف بالاقل والأكثر، وليس المتوسط بين الضدين أن يكون كل واحد منهما في جزء غير الجزء الذي فيه الآخر، ولا في زمن غير الزمن الذي فيه الآخر، وهذا يبين لما قيل في العلم النظري ...؟

آمراض الدماغ

» أكثر آمراض الأعضاء الباطنة التي تحتاج إلى الاستدلال عليها هي:

إما أورام وإما سوء مزاج مادي أو غير مادي.
والدماغ يعرض له أصابع سوء المزاج — أعيني الحار والبارد، والرطب والياس، ويستدل على واحدٍ واحدٍ منها بالعلامات الدالة على غلبة ذلك المزاج على الدماغ، مثل حمرة الوجه وخشونة اللمس التي تدل على غلبة الدم، وتخص سوء المزاج الحار أو البارد أنهما يتبعهما الوجع للمسى صداعًا، إلا أنه في المزاج الحار أحدث.

وأما الرطوبة والبيوضة فليس يكون عنها وجد، بل إذا يكون عن الرطوبة فقل فقط، وقد يستدل على الرطوبة بقل الرأس وكثرة النوم.

وكدر المواس، وعلى البيوضة بآساد هذه الأعراض.

وربما كان هذا المزاج العارض للرأس حادًا فيه حديثًا أولاً، وربما كان من عضو آخر. وأكثر ذلك إذا كنت عن المواس، وستدل على ذلك بالصداع الذي يجيئ عند أنواع (1) المواس أو خلوها عن الطعام أو فساد الأغذية فيها، والجلطة أنه يزيد مرض الدماغ تزديد مرضها وينقص بقصاته.

وربما كان بمساكن العرقين السباقين كما يجري في الصداع المسمى شفيفًا، وستدل عليه بالعلامات الدالة على امتلاك الرقبة.

وربما كان ذلك بمساكن جميع الجبدو، وستدل عليه بالعلامات الدالة على أحد صنفي الامتلاء.

ويحدث بالدماغ جميع أصابع الأورام الحارة والبادرة، والاستدلال هنا على العضو الآكل وعلى الأمر قد يكون من الأمفال الخاصة به، وذلك أن الدماغ إذا أصابته مثل هذه آثارها أصابه بسببها اختلاط دهن ملازم.

(1) : تقيًا. ولهوئ والهواء : اذه.
وإذا قلنا ملازماً فرقاً بينه وبين الاختلاط الذي يكون بمشاركة عضو آخر كالذي يعرض من ورم الجلد.
فأما كيف يُستدل من هذه الأمراض الداخلة على الأفعال على نوع المرض الفاعل لذلك؟ فإن الذي يكون منها صفرا ويا يعرض لصاحبه خيالات ردية وينقل إليه كأنه زئيراً على ثيابه فهو يلتقطه، ويصيبهم سهرة، وإذا ابتهاوا ابتهاوا مذعورين. وأما الذي يكون عن الدم فإن السهرة فيهم يكون أغلب ويرفع لم ضحك وأنبسط، كما أن الذي يكون من الصفراء يكون مع غضب وسوء خلق. وأما الذي يكون عن السواد فإن أساد النهر فيه يكون مع جزء شديد وخوف وبكاء، وأما الذي يكون عن البلم فإن له يتصل في القوى النفسانية...

بعض الأغذية

1. الفواكه

وأما الفواكه فأفضلها التين والعنبر.
التين - والتين في مزاجه حار رطب يحمل بالمعدة ويلين البطن، وفيه جلاء بحسب ما فيه من البنية، وأفضل أنه نضجًا.
العنبر - وأما العنبر فإنه حار، حرارة قليلة، رطب باعتدال، يخصص البذن سرعة، إلا أنه يكون عنه ريح في المضموم كلها، خلاف التين، فإن الرياح المتولدة عنه إما هي في المعدة والأمعاء.
وأما الزبيب ف غار رطب، منضج، نافع للتكبد، وأما نبذه فهو
أضاف في أفعاله من الغمر، وهو بالجملة ينوب منابها.
الفتح - الحلو حار باعتدال، رطب، والحامض بارد بابس،
خاصة تقوية الأعضاء الرئيسية، وهو يقوى الدماغ بالشم، وهذا كله
بطريته، وهو مما يولد رياحا غليظة في الجسم الثاني والثالث، حتى إهم
زعموا أنه ربما كان سببا للسل، وذلك أنه يحرق الرياح المتدلية عنه شرايين
الرئة... هكذا حكاه أبو مروان بن زهر، ولكن شرابه ليس يتولد
عن هذه النفخة.

الكثيّر - أما الذي لم يدرك منه نضج فبارد بابس، وأما الذي
أدرك فعتدل أو مائل إلى البرد قليلا لأنه مركب من حلاوة وحبة، وقبض
أفعال الثوالث قبض البطن، وخصاته قطع الطين.
السفرجل - أغلى جوهرا من الكثيّر وأكثر قبيضًا، ولذلك
صار بره بكثر، وخصاته أنه يشد النفس وينفع من الخفان شبه كا
ينفع الكثيّر وهو في ذلك أقوى.
الرمان - منه الحر ومنه الحامض، وكلاهما رطبان، إلا أن الحلو
أرطب وأحر، ويكون منه نفخة سيرة، وخصاته أنه يمنع الأغذية من أن
تفسد في المدة.
المغش - بارد رطب يحدث أخلاءًا زجاجية، خاصته أنه إذا شم
فع المغشى، ينفع أقل له من بجر المدة، وأما لب نواه فإنه يسغ الفوجه
ودهنه ينفع من نقل الصمم، وعصارته تقتل الديدان.
الممشق — وأما الممشق فإن مزاجه يقرب من مزاج الخوخ، إلا أنه ليس فيه خواص الخوخ.

البقر — هذا نوعان: أحمر وأسود، وكلاهما إذا أدرك برد رطب، كثير بد الصفراء ويرخي في المعدة بعض إرخاء.

2 - البقل والحليب الباقلي — إما أن يكون معتدلا في الحر والبرد، وإما أن يكون ميلاً إلى الحر قليلا، وبذلك صار يحلل الأورام بالجلاء الذي فيه وينضج، وهو كثير الرطوبة، ولذلك يتولده نفخ كبير، وليس في الطبخ قوة على إزهاب نفخته ولو طبخ كل الطبخ كما يقول جالينوس، ووزعما أن خاصته الإضرار بالفكر، وإن من تدوى عليه لا يرى رؤيا صادقة.

الحص — حار باعتدال، رطب ذو نفخة أيضا، وأعماله الثوارث أنه يزيد في المنى ويثير البول والطمع ويفتح الطمعي الأسود منه، والذي يؤكل منه رطب يولد في المعدة والأمعاء فضولًا كثيرة، والمرأ منه ومن البقلي أقل نفخة إلا أنه أسرع هضما، لهم إلا أن يخلو الإقلاع قبل ذلك، وخاصته تح미ل البشرة، وذلك ضرورة كثيرة ما يتولده عنه من الروح ولذلك يعين على الباء.

العدس — بارد يابس، يولد دماً أسود، وينطيء الدم المنتهاب، ولاسيا إذا طبخ بالخلط، وأفعاله الثوارث أنه يقطع الباء ويولد ظهارة البصر، وهو إذا سلق بالماء حابس للبطن.
الترمس - يabus أرضي مر، فإذا نقع في الماء حتى تذهب مرارته كان غذاء طبيباً، وهو إذا استعمل مرًا قتل الأجنة وأخرج الحيات من الفم ويدر البول وينفتح أقوام البول.
الأرز - غليظ الجوهير، قريب من الاعدال في الحر والبرد، يقطع الإسهال، وهو غذاء لهيد إذا طبخ بالبلبن.
الطويق - إلى الحرارة ما هي، والروطب، تتسبب البذنه وتترد البول والطيب، وتتبين البطن وخاصة الأخر منه، وتٌز أحلامنا وترز الأتش.
الدخن - بارد ياسب. عاقل للمصن، قليل النذاء.
اللحم - بابسة، قليلة النذاء.
الجبال - بارب يغف، قليل النذاء.

الرياضية

» الرياضة هي حركة الأعضاء إرادت ما.
وذلك (أولاً) للأعضاء التي شأنها أن تتحرك بهذه الحركة، وهي جميع الأعضاء التي لها حركة إرادية.
و (ثانياً) للأعضاء التي تجاوز هذه، وهي الأوردة والآلات النذاء.
و لما كانت الرياضات هي حركات الأعضاء كان منها جزئي وكلى، وذلك أن منها ما هي رياضة لجميع البذنة، وهي الحركة الكلية لجميع الحيوان، ومنها ما هي رياضة مخصصة بعضها ما: مثل أن الصوت رياضة الرئة، والقيام والعودة رياضة للصلب، ولن يصح على من كان عالماً بحركة الأعضاء.
أي رياضة تخص عضواً عضواً، فهذا أحد ما تنقسم إليه الرياضة من جهة الأعضاء نفسها.
والرياضة فيها قوية ومنها خفيفة، وكل واحد من هذين الأمرين إما أن يكون عن نقلة المرتاض أعضاءه بعضًا، وهو يوجد فيها السرعة والبطيئة.
وإما أن يكون مقاومة بينه وبين محرك آخر يثبت في مكان، وتأمر غيره أن ينزعه منه، ومن هذا النوع إشالة الحجر وغير ذلك، وهذه ليس يوجد فيها السرعة والبطيئة، وربما اجتمع في الرياضة السرعة والقوة، كالذين يطرقون بالحروب.

والرياضة المعتادة فعلاً بالجلة تنمية الروح الفريزية، وتدفع الفضول عن آلات الغذاء وتحليلها وتطب الأعضاء أنفسها، وهي في هذا المني أفضل شيء تنمي به الحرارة.
وهذى إذا استعملت بعد تمام الهضم نعت هذه المنهاج التي ذكرنا، وأما مثلا استعملت والغذاء غير منهضم لن يؤمن عن استفراغ الأعضاء أنفسها أن تجذب الغذاء إليها غير منهضم.
وبالجلة فالقوة الهامدة إذا يكون فيها بالسكون كما أن القوة الدافعة إذا يكون فيها بالحركة! وهذا كان وقت الرياضة هذا الوقت، وعلامة هذا الوقت أن يكون البول منصبي أتروجيٍّ لا شديد الحرارة، ومقداره في القوة هو أن ينثي البدن يرق والنفس يتصاعد.

وأما الرياضة القرية فإنها تستغرق من البدن أكثر مما تحتاج إليه،

(1) الأطرج والأتزنج: تمر من جنس الليمون ويقال له أيضاً الترزنج
فهى بذلك تضعف كما ترى ذلك في أصحاب الهمة القوية.
وأما الصغيرة فإنها لا تستخرج كل ما يجب استفزاغه، فلذلك كانت
زائدة في الأعضاء ومنمية للأبدان.
وأما أن الرياضة بالجملة مصحة عظيمة، وأنها أشد من عدم الرياضة،
fذلك ين من حال القصورين في السجون، فإنها تصرف وجوههم وتفسد
ساحتهم وتخيل أفعالهم الطبيعية كثيرة، وليس يظهر هذا في الإنسان فقط
بل وفي جميع الحيوانات القصيرة، كالطيور في الأفتقلاع وغير ذلك ...

شرح أرجوزة الرئيس
وفقاً على مثال من شرحه في الطب مقتصب من رسالته في التعصيب على أرجوزة ابن سيتا، وهو
من كلامه في تدبير الطفل في بطن أمها وبعد ولادته:
الطفل، يحفظ في بطن أمه كي لا يصبه آفة في جسمه (كذا).
يريد أنه ينبغي أن تحفظ الأم كيلا تصبها ضربة فينحل عضو من
أعضاء الطفل.
والظهر أن تطمعه أو تسقيه فاخرض له مدة من سن التربية.
يقول: والظهر التي تطمعه أو تسقيه فأخير ما له من التربية أن تكون
حسنة المراج من أجل لبها، وإن كان يريد بالظهر المرضة، وإن كان
يريد غير المرضة فعنده أن تكون عارفة بتدبير الأطفال، أعنى بتغذيتهم
وإخصمهم وغير ذلك مما يحتاج إليه الطفل.
واحفظ على الحامل في معدتها كلا لا يرى القساء في شهوتها
ولا كان الموتيل يعرض لهن كثيراً اقلاب المدة، وذلك في أول حلمين، ويعرض لهن شهوات غير طبيعية، يقول: احفظ عليها في معتها بأن تطمسها القوية للمدة القاطعة للشهرة الودية.

ويصل الدم ويقت القفل، ذاك الذي يكون من الحيل، فإن هاجها دم فلا تنسدها بل بالبرود واللطف أصداها يريد. واسقها ما يروق الدم ويفقه، وإنها هاج بها الدم فلا تنسدها واستعمل عوض ذلك البرادات للدم والمنطقة لها، وإن أمر ذلك لأنه يخاف من القصد أن يسقط الجنين.

تدير الطفل في خاصته:

إدهنه بالقابض عند شدة حتى ترى صلابة في جلبه وحَمَّة تيمنته من أحِيلاه ووُسط الشَّهد على قاطعه يقول: ادهنه بالأدوان القابضة عند شدْ قاطعه، وحَمَّة بالماء الحار المعتدل الحرارة، ولتنظيف الأوساخ، واجب شد القاطع عليه متوسطاً.

وجالينوس يأمر بأن يسحق اللح وينذر على الأطفال حين يولدون. أزلته في جفظتِ الضياء كما يرى النجوم والسماء كثير له الألوان بالنهار لكن تقوىه على الأضواء هذه وصية في رياضة بصره وتهويه بالاستعمال، وذلك أن كل عضو يقوى بالاستعمال، وذلك أن يلزم في جفظته الموضع المضيئة، وأن يبذل بحيث يرى السماء والنجم، وأن يكون له الألوان الملونة.

نانيه بالأصوات في تعليم كمَا تقوىه على الكلام.
هذه وصية بإستعمال أئلات السمع منه وإعداده لأن يتكلم، وذلك أن الأطفال من شأنهم أن يروضوا محاكاة الكلام كما يفعل الطير الذي يقبل تعليم الكلام.

وإمتحن أن يفد أو أن يسهلا حتى يرى إفاعة قد اعتلا وما اعترى من ورم أو حب فلا تقابلها له بجيبي يقول: والطفل لا ينبغي أن يفد ولا أن يسهل، وإن افترضت ذلك طبيعة الرض، حتى يتجاوز سن المفهمة وهو أن يبلغ الرابع عشر من السنين أو الخامس عشر. وأما قوله:

وما اعترى من ورم أو حب فلا تقابله له بجيبي فلا أدرى ماذا يريد بالجيبي، فإن كان يريد بالجيبي تسجيل للعدة إلى غير جهة العضو الورم، وذلك بالقصب المضاف فهو مطوق في نهه عن القصد، وإن كان يريد أنه لا ينبغي أن تجعل عليها الأدوية الجاذبة لهذه وصية تعمر الأطفال وغيرهم في الأورام والحبوب، ولأطفال لاحق أثر أثرجتهم.

وقد تناول ابن رشد شرح كلام ابن سينا في ذكر أئزجة الأذن - أي الفصول، فقال:

أقول في الزمان بالتقدير إذ لا سبيل فيه للتحريج
فلشتاء قوة بلغم وربيع هيجان اللدم
والبرهة الصفراء للصيف والمرة السوداء للخريف
لما تكلم في أئزجة أئزجة الإنسان أراد أن يتكلم في أئزج
أمزة الزمان. فقاله: فلشتاء قوة بلغم) يريد أن مزاج الشتاء بارد وطب
كرم البلغم، ولأئزجة البلغم تولد فيه.
وقوله: ( والريح هيجلان للدم ) يريد أن الريح حرر رطب على طبيعة الدم، ولذلك الدم يكفي فيه.
وقوله: ( والرئة الصفراء للصيف ) يعني أنها تولد فيه، لأنها حارة يابسة كما أنه حراريس. ( والرئة السوداء للخريف ) يعني أن طبيعة الخريف هي طبيعة السوداء، ولذلك السوداء تولد فيه.

وأما قاله في الريح من أنه حرر رطب هو الحق، خلافاً لرأى جالينوس في كتاب المزاج، لأنه صرح هناك أن الريح متعدل بالمعنى الذي يقال عليه متعدد، أي الذي يوجد فيه الكيفيات على السواء.

ولم يوجد في الموجودات في أعمال الحياة التي سببها الحرارة والرطوبة بأول من فعل ضد الحياة، التي سببها البرد واليس. لأنها لا تقاومت فيه القوى لم ينسب إليه توليد خلط من الأخلاط، لادم ولا غيره.

وبالجملة لا نشوء ولا يكون لكل ما مزاجه شبه بمزاجه كالأدم. وجميع الكائنات التي توجد في هذا الوقت فقد يجب ضرورة أن يكون خارجًا رطبًا، و يكون متعدلا، لأنه وسط بين الصيف والشتاء. وكون الفصول لا توجد إلا أربعة وكذلك الأخلاط على أن الأحزبة أربعة، أعنى المركبة.

ولو وجود مزاج متعدل يعني أن الإستفسرات (المناصر) في متساوية لما يوجد لهذا المزاج فعل منسوب إلى الكيفيات الأول، وكانت له صورة واحدة".
4 - ابن رشد الفقيه

وايمن رشد الفقيه، كابن رشد الطبيب، وابن رشد الفيلسوف، محصل يحيّط بخصوصه ويستقصى الأكبر ألف من أصوله وفروعه، وقد كان على مذهب الإمام مالك كأكبر أهل المغرب ولكنه كان يتح مذاهب في المسائل الخلافية، وله كتاب في الفقه سنة، بداية المذهب نهاية المتصد، يدل

اً معاً على منحاء في التأليف، فإنه نافع للباحثين المحدثين ومحصلين المتزمين، وقد ذكر ابن أبي

أصبة وغيره كتب المقدات في الفقه بين كتب ابن رشد الحفيد وهو خطأ يسهل النبي إليه من أثرة

نظرته على الكتابين، إذ ما في موضوع واحد على نسق متقارب من التوقيت بين الإسباب والإيجاز

وبين المستبعد أن يتخلل مؤلف واحد بوضع كتابين في موضوع واحد على هذا المثال، وقد ترجيم المقر

لاين رشد ابنه في كتابه أذارو الراض في أخبار عياض، وذكرنا في تزاليه كتاب المقدات لأوائل كتب المرة، وكان ابن رشد الحفيد يسّر في بداية المجدد إلى كتاب المقدات فيقول كا

» حكایة ح/new java في المقدات في سبيل التحقيق من مؤلفات ابنه لا من مؤلفات الحفيد 

» ونحن نقول هنا كلامه في القضاء على سبيل المثال لإثباته وتوبيه ورأيه في مهام عمله.

قال في كتابه الأئمة من بداية المجدد:

» والنظر في هذا الباب، فكل الفرض في إخضاع قضاوته، وفقاً يكون عليه أفضله، فأما الصفات المشتركة في الجزاء، فأن يكون خرًّا مسلماً بالله ذكرًا عواً.

وقد قال ابن الحبيب إن الفقه يوجب العزل ويمضي ما حكم به، وافتعتباً في كونه من أهل الاجتهاد، فقال الشافعي يجب أن يكون من أهل الاجتهاد، ومهله حكاي عبد الوهاب (1) عن المذهب، وقال

أبو حنيفة: يجوز حكم العام. قال القاضي: وهو ظاهر ما حكاه جدًا

(1) عبد الوهاب بن علي بن نصر مؤلف النصرة المذهب مالك وشرح المدونة، ولد بغداد

وتوفي مصر (422 هجرية و1031 ميلادية).
رحمة الله عليه في القدمات عن الذهب، لأنه جعل كون الاجتهاد فيه من الصفات المستحبة. وكذلك اختلقوا في اشتراط الذكرمة قائل الجمهور: هي شرط في صحة الحكم، وقال أبو حنيفة: يجوز أن تكون المرأة قضيًا في الأموال. قال الطبرى: يجوز أن تكون المرأة حاكما على الإطلاق في كل شيء. قال عبد الوهاب: ولا أعلم بينهم اختلافًا في اشتراط الحرية، فإن رد قضاء المرأة شبه بقضاء الإمامة الكبرى، وقامتا أيضًا على العبد، لنفس حريتها، ومن أجاز حكما في الأموال فتشبه بجوز شهادتها في الأموال، ومن رأى حكما نافذاً في كل شيء قال: إن الأصل هو أن كل من يتأذى منه الفص بين الناس فحكم جائز إلا ما خصصه الإجماع من الإمامة الكبرى.

وأما اشتراط الحرية فلا خلاف فيه، ولا خلاف في منذهب مالك أن السمع والبصر والكلام مشترط في استمرار ولايته، ليست شرطًا في جواز ولايته، وذلك أن من صنات القاضي في الذهب ما هي شرط في الجواز هذا إذا ولى عزل وفسخ جميع ما حكم به، ومنها ما هي شرط في الاستمرار ليست شرطًا في الجواز، فإذا إذا ولى القضاء عزل ونفذ ما حكم به إلا أن يكون جورًا.

ومن هذا الجنس عنده هذه الثلاث صفات.

ومن شرط القضاء عند مالك أن يكون واحداً، والانتفاع يجوز أن يكون في المصر قاضيان اثنان إذا رسم لكل واحد منها ما يحكم فيه، وإن شرط الاستقلال لكل
وًحد منها فوهجان : الجواز والمفعن. قال : وإذا نازع الجنس في اختيار أحادها وجب أن يقره عنه.

وأما فضائل القضاء فكثيره، وقد ذكرها الناس في كتبهم، وقد اختلفوا في الأمل: هل يجوز أن يكون قاضيًا؟ والأبين جوازه لكونه على الصلاة والسلام أميرًا. وقال قوم لا يجوز، وعن الشافعي قولون جماعة، لأنه يحمل أن يكون ذلك خاصًا به لوضع العجز، ولا خلاف في جواز حكم الإمام الأعظم، وتوليه للقاضي شرط في صحة قضايته، لا خلاف أعرف فيه.

واختلفوا من هذا الباب في نفوذ حكم من رضي المتذعين من ليس بوال، على الأحكام، فقال مالك: يجوز، وقال الشافعي في أحاديقله: لا يجوز، وقال أبو حنيفة: يجوز إذا وافق حكم قاضي البلد.

وأما فيما يحكم فецعوا أن القاضي يحكم في كل شيء من الحقوق كان حقًا لله أو حقًا للآدمين، وأنه نائب عن الإمام الأعظم في هذا المنه، وأنه يقد الأئمة ويقدم الأوصياء. وهل يقدم الأئمة في المساجد الجامعات؟ فيه خلاف. وكذلك هل يستخف، فيه خلاف في المرض والسفر، إلا أن يؤذن له.

وليس ينظر في الجناة ولا في غير ذلك من الولاة، وينظر في التحجب على السفهاء عند من يرى التحجب عليهم.

ومن فروع هذا الباب: هل ما يحكم فيه الحاكم ينفع للمحكوم له باع، وإن لم يكن في نفسه خلاة، وذلك أنهم أجمعوا على أن حكم الحاكم الظاهر
الذي يعتريه لا يجل حراماً ولا يحرم حالاً، وذلك في الأموال خاصة، لقوله عليه السلام: إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إلى، فقلل بيضكم أن يكون ألمكم يجتهد من بعض فأفضى له على نحو ما أجمع منه، فمن قضيته له شيء من حق أخيه فلا يأخذ منه شيئاً، وإنما أقطع له قطعة من النار، واختلفوا في حل عصية النكاح أو عقد بالظاهر الذي يظن الحاكم أنه حق، وليس بحق، إذ لا يجل حراماً ولا يحرم حالاً، هل يحرم ذلك أم لا؟ قال الجمهور: الأموال والفروج في ذلك سواء، لا يجل حكم الحاكم منها حراماً ولا يحرم حالاً. وذلك مثل أن يشهد شاهداً زور في امرأة أجنبية أنها زوجة لجل أبو حنيفة وجهور أصحابه: تحل له. فعمدة الجمهور عموم الحديث المتقدم، وشبهة الخفية أن الحاكم بال판 تثبت بالشرع، وقد علم أن أحد المتلاعبين كاذب، وال판 يوجب الفرقة ويجبر المرأة على زوجها الملعن لها وجعلها لغيره، فإن كان هو الكاذب فلم تحرم عليه إلا بحكم الحاكم، وكذلك إن كانت هي الكاذبة، لأن زناها لا يوجب فرقتها على قول أكثر الفقهاء، والجهور أن الفرقة هنا إذا وقعت عقوبة للعمل بأن أحدهما كاذب. والقضاء يكون بأربع: بالشهادة واليمين والنكول والإقرار، أو بما تركب من هذه، ففي هذا الباب أربعة فصول.
1 - أهم المراجع العربية

تلهفت التهافت
فصل المقال...
الكشف عن مناهج الأدلة...
بداية المجهد ونهاية المتصد
تفسير ما بعد الطبيعة
تلخيص كتاب المقولات
تلخيص كتاب الخطابة لأرسطو
شرح أرجوزة الطب لابن سينا
الكليات

2 - أهم المراجع الأجنبية

Renan : Averroès et l'Averroïsme
Maurice de Wulf : History of Medieval Philosophy
Joseph Maccabe : Splendour of Moorish Spain
          : Legacy of Israel
William James : Principles of Psychology
فهرست
الفصل الأول
عصر ابن رشد

الفصل الثاني
ابن رشد في عصره

الفصل الثالث
جوائز ابن رشد

1 - آثار ابن رشد
2 - فلسفة ابن رشد
3 - أثر الفلسفة الرشدية
4 - قوة الأثر
5 - خاتمة
الفصل الرابع

من تحقيقات من آثار ابن رشد

<table>
<thead>
<tr>
<th>صفحة</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>10</td>
</tr>
</tbody>
</table>

1 - ابن رشد الفيلسوف

<p>| |</p>
<table>
<thead>
<tr>
<th></th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>حدود التأويل</td>
</tr>
<tr>
<td>التصوف</td>
</tr>
<tr>
<td>البرهان المقابل على وجود اقتصادية</td>
</tr>
<tr>
<td>المعجزة</td>
</tr>
<tr>
<td>طبيعة جمال اللغة</td>
</tr>
<tr>
<td>الحياة الكاملة حركة</td>
</tr>
<tr>
<td>الأسباب</td>
</tr>
</tbody>
</table>

| 96 |

2 - ابن رشد وكتاب الخطابة لأرسطو

<p>| |</p>
<table>
<thead>
<tr>
<th></th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>الطب</td>
</tr>
<tr>
<td>صناعة الطب</td>
</tr>
<tr>
<td>أمراض الدم</td>
</tr>
<tr>
<td>بعض الأغذية</td>
</tr>
</tbody>
</table>

| 104 |

3 - ابن رشد الطبيب

<p>| |</p>
<table>
<thead>
<tr>
<th></th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>الفواكه</td>
</tr>
<tr>
<td>البقل والحبوب</td>
</tr>
<tr>
<td>الرياضة</td>
</tr>
<tr>
<td>شرح أرجوزة الرئيس</td>
</tr>
</tbody>
</table>

| 112 |

4 - ابن رشد الفقه

<p>| |</p>
<table>
<thead>
<tr>
<th></th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>أهم المراجع</td>
</tr>
<tr>
<td>الفهرست</td>
</tr>
</tbody>
</table>
مجموعة نواحي الفكر العربي

مجموعة جديدة تقدم نواحي الفكر العربي في جميع العصور، كما يصور ويترجم نواحي الفكر العربي في العصور الحاضرة من كل قطر، في(cnt) بالشعراء والكتاب، كما تتم بالفلسفة والحكماء، وتتناول أعلام اللغة كما تتناول أعلام التاريخ. وقد رأى دار المعارف أن تعهد في كل بحث من هذه البحوث إلى المتخصصين به ذوى الخبرة والدراسة فيه، فيجولوا فيه ويتبعوه بباب واف للمختار من روائع المترجم له مفسر المعاني. ما بين الأغراض.

• أقرأ فيها:

1- ابن رشد. 2- الباحث. 3- الشيخ نجيب الحداد.
4- محمود سامي البارودي. 5- ابن زيدون. 6- الشيخ ناصيف اليزجي. 7- إخوان الصفاء. 8- فشارين برد. 9- بديع الزمان الحسيني. 10- أبو الفرج الأصبهاني. 11- ابن الرومي. 12- الفردوسي. 13- المهرودي. 14- الشيخ إبراهيم اليزجي. 15- المتنبي. 16- الباحث. 17- الخشأة. 18- ابن قتيبة. 19- جرير. 20- ابن المقنع. 21- أبو حيان التوحيد. 22- ابن سيتا. 23- عبد الرحمن الكواكبي. 24- رقاعة رافع الطهطاوي. 25- خليل مطران. 26- ولي الدين يكن.