فيلسوفان ثائران

دراسة مقارنة في

فلسفتي ابن رشد القرطبي وابن زين الدين الأحسائي

تأليف

حسن الشيخ

دار المحجة البيضاء

موقع الأوحد
Awhad.com

فيلسوفان ثائران

فيلسوفان ثائران

تأليف:
حسن بن محمد
عيسى الشيخ

دار المحجة البيضاء

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى
١٤٣٣هـ / ٢٠١٢م

الرويس - مفرق محلات محفوظ ستورز - بناية رمّال

ص.ب: ٥٤٧٩ / ١٤ - هاتف: ٠٣/٢٨٧١٧٩ - ٠١/٥٤١٢١١

تلفاكس: ٠١/٥٥٢٨٤٧ - E-mail:almahajja@terra.net.lb

www.daralmahaja.com info@daralmahaja.com

تقديم

* تلك دراسة نقدية لسيرتي ابن رشد وابن زين الدين الفلسفية. إلا أنها قطعاً ليست دراسة تاريخية، وإن دخل التاريخ في ثناياها أحياناً. بل إنها تهدف بالدرجة الأولى لاستعراض القضايا والمسائل الفلسفية التي تناولها هذان الفيلسوفان الثائران. أي تنحو لمقاربة أفكارهما الفلسفية، بمنهج جديد لا يعتمد على السرد التقليدي لآراء كلّ منهما، بل إنها ستتكئ على المنهج (المقطعي) كأداة للبحث العلمي. وهو منهج مستمد من العديد من الدراسات الاجتماعية وبالأخص الدراسات الإدارية التي تعتمد على تحليل المؤسسات الإدارية، بغية الوصول إلى تصور كليّ وشامل، بدلاً من النظرة الجزئية.

وإذ نقدم لاستخدام منهج البحثي العلمي هذا، ندرك مقدماً الصعوبات التي تواجهنا. وندرك إنها محاولة جديدة، بها منزلقات للباحث وبها صعوبات سيواجهها القارئ أيضاً. وطالما إنها دراسة جديدة، ومبتكرة لسيرتي هذين الفيلسوفين، فإن

الدراسة لن تتناول الإشكالات التقليدية، والتي سبق وإن تناولها الباحثون في كتاباتهم عن ابن رشد وابن زين الدين.

فالصراع التقليدي بين الغزالي وابن رشد مثلاً، أو الاتّهامات التي وجهت ضد الشيخ الأحسائي وغيرها لن يكون لها مجالاً في كتابنا هذا.

بل سنتجاوزها إلى بحوث متقدمة، لم يسبق للباحثين تناولها.. ونعني بها مناقشة أفكارهما الفلسفية، وبيان نقاط إلتقائهما، وخطوط تقاطعهما مع بعضهما البعض وذلك بهدف استجلاء شخصيتهما الفلسفية بوضوح.

وأخيراً فإن هذه الدراسة تستهدف شريحة من القراء تمتلك ذوقاً فلسفياً مسبقاً، ممن هم قادرين على مسايرة تلك الدراسة المركزة.

حسن الشيخ
الدمام

■ ■ ■

ثورة الفلاسفة

بين ثورة الحكماء وثورة المحاربين تشابه واختلاف.

فالثورة الأولى قوامها الحروف والكلمات، بينما تتسلح الثانية بالرمح وبالمدفع.

إلا أن كلا الثورتين تهدفان إلى إصلاح المجتمع بإصلاح العقل والنفس.

وإذا كانت ثورة الحكماء تستهدف التفكير، فإن ثورة المحاربين تستهدف السلوك بالدرجة الأولى، تاركة العقل يغط في نوم عميق.

إلا أن الثورتين ليست هكذا دائماً، منفصلتين، متباعدتين، فكثير من الثورات المسلحة تتكئ على قيم ترغب في تأسيسها عبر السيف والرمح أيضاً.

ومن خلال دراستنا للتاريخ نجد العديد من ثورات الفكر تتخذ من الرمح والمدفع سلاحاً لها، بدلاً من الرأي والحجة.

ولكن السؤال الأهم: أي من هاتين الثورتين أكثر مضاء وأطول بقاء من غيرها؟

لا شك أن ثورة المحاربين، أسرع تغييراً ولكنها أقصر عمراً.

بينما ثورة الفكر أبطأ إصلاحاً وأطول بقاء.

وإذا كانت ثورة المحاربين تواجه بأسلحتها لإجهاضها والقضاء عليها.

فإن ثورة الفكر هي الأخرى تواجه بحزم للقضاء عليها خوفاً من انتشارها، ولكن بأسلحة مغايرة ليس الرمح والمدفع منهما دائماً، وليس الحجة والمنطق والفكرة هي الأخرى بأدواتها للقضاء على ثورة الفكر.

فمقاومة الفكر له أسلحته التي تكون أحياناً أشد إيلاماً وأكثر وجعاً، وأمضى تأثيراً من كل ذلك.

ولا شك أن مقابلة الفكرة بالفكرة، حرب عادلة وشريفة.

إلا أن محاربة الأفكار بالتهريج، والاتّهام، والدسيسة، يحول تلك الحرب إلى حرب غير متكافئة.

تكسب فيها القوى المعارضة جولاتها الأولى، وتخسر بعد ردهة من الزمن، حين يتضح إفلاسها وزيف ادعاآتها.

ويحدثنا تاريخنا الإسلامي عن ثائرين عظيمين ثائر المغرب ابن رشد القرطبي وثائر المشرق ابن زين الدين الأحسائي.

ثائران حملا على عاتقيهما تجديد مناهج الفلسفة الإسلامية، وإصلاح أدواتها، وتكريس مبدأ الحرية الفكرية للعلماء.

فكما أن المعرفة ليست حقاً مشاعاً للعامة، وللمتطفلين، وأنصاف العلماء.. فإنها بالمقابل حقاً مشروعاً للنخب العلمية.

فلقد ثار ابن رشد وابن زين الدين على الأوضاع العلمية السائدة في عصريهما رغم تباعد هذين العصرين، ورغم تباعد جغرافية ثورتيهما.

وهذان الفيلسوفان الثائران لم يكونا بدعاً عن غيرهما من الثوار.

فقد جوبهت ثورتيهما بعنف أفكارهما ولوحقا كغيرهما من الثوار من بلد لآخر، وشنع عليهما وأحرقت كتبهما.

ولا غرابة في ذلك، فهذا ديدن الثوار في كل عصر.

ولا غرابة في ذلك طالما سعى هذان الثائران إلى هدم معتقدات فكرية، نام عليها عامة الناس أزمان طويلة، فبدا أن التغيير قد يدخل المجتمعات إلى مرحلة جديدة من الانفتاح والانطلاق إلى قضايا فكرية أوسع وأشمل.

ولكن أليس من حق المجتمعات أن تنعم بأفكار قادتها وعظمائها؟ أوليس من حق هؤلاء القادة أنفسهم أن ينعموا بحرية التعبير وسط مجتمعاتهم؟ أم أن سدنة الدين والسلطة هم وحدهم من يحق لهم إعطاء تلك الحرية إلى من يريدون، ويحرمونها ممن يريدون !

التوفيق والتصحيح:

ولكن كيف لنا أن نتلمس ثورتي ابن رشد وابن زين الدين رغم الفارق بينهما؟

فقد عمل ابن رشد بشكل جاد على نصوص (المعلم الأول) يستجليها ويلخصها ويشرحها حتى قدم شروحات ثلاثة لها، وذلك بعد إيمانه بأنها الفلسفة الحقة، والحكمة المتكاملة.

ويبدو أن رأيه استقر على مشروعين: أولهما التوفيق بين الفلسفة والشريعة وتصحيح العقيدة مما علق بها ـ في ظنه ـ من مخالطات المتكلمين، وتشويش الإمام الغزالي (١١٧٦ ـ ١١٨٢) وثانيها تطهير فلسفه المعلم الأول مما شابها من مظاهر غريبة عنها، والمضي بها قدماً، بهدف طرح حلولاً لمشاكل مستقبلية قد تعترض سبيلها.

وتعد شروحاته الكبيرة (التفسير) إضافة هامة للفلسفة الإسلامية، ومساهمة جديدة كونه اعتمد من خلالها على تحليل وتفسير المفاهيم القرآنية ص ٨.

يقول الدكتور موسى الموسوي في كتابه (من الكندي إلى ابن رشيد) لقد أراد ابن رشد أن يوضح أن المعتقدات الدينية الإسلامية مطابقة للعقل، ومن ثم فليس هناك ما يوجب الخلاف. ولقد عالج العديد من المسائل اللاهوتية.

الأمر الذي يعتبره رمزي النجار في (الفلسفة العربية عبر التاريخ) إنها محاولات ـ ابن رشد ـ في كسر الأصفاد التي تمنع المفكرين من التحرر في الفكر، كما حاول فك اللجام الذي وضعه الغزالي على الفلسفة، فكان كتابه (فصل المقال لتبيان ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال).

إلا أن ابن رشد رأى ألا يشغل نفسه بكل من حارب الحكمة من أهل الظاهر، ولا أن يصفهم بالضلال كما وصفوه.

بل قال في حقهم أنه متى ما عجزت جماعة عن استخدام عقلها في معرفة الله، فما عليهم ألا أن يرضوا بالطريقة التي يرتضونها.

أما ابن زين الدين فإن محاولته الفكرية هي عينها محاولة ابن رشد.

حيث عمل ابن زين الدين على مشروعين. أولهما التوفيق بين الفلسفة والشريعة وتصحيح العقائد الدينية، وثانيهما إعادة قراءة فلسفة الملا صدرا، وتطهير فلسفته مما شابها من مظاهر لا تتوافق مع العقائد الإسلامية.

وذلك بهدف طرح حلولاً للعديد من الإشكاليات العقائدية التي اعترضت الفكر الإسلامي والشيعي على وجه الخصوص.

وإذا كان ابن رشد قد اعتمد على المنهج الأرسطي شارحاً ومفسراً، فإن ابن زين الدين قد ابتكر منهجاً فلسفياً خاصاً به في علم الحكمة لم يسبقه إليه الفلاسفة المتقدمين.

ذلك لأن ابن زين الدين لم يعتمد على منهج الفلسفة اليونانية السائدة، بقواعدها ومفرداتها بل اعتمد على المنهج القرآني الذي أخذ به علماء الكلام، متميزاً عنهم باستلهام مفردات القرآن الكريم وأخبار أهل البيت، ومحيطاً بطرق استدلالات الفلسفة اليونانية.

وبهذا المنهج الجديد هدف إلى ما هدف إليه سلفه ابن رشد، ألا وهو الدفاع عن العقائد الإسلامية بالبراهين العقلية، المستوحاة من المنهج القرآني، وبالبراهين العقلية من أئمة آل البيت.

وإذا لقب ابن رشد (بالشارح الكبير) لإقدامه على تقديم

شروحات ثلاثة كتب لأرسطو، فإن ابن زين الدين هو الشارح الأهم لكتب ملا صدرا الفلسفية وهي من أعقد الكتب الفلسفية آنذاك.

ولذلك يشير علي الشيخ إبراهيم إسماعيل في كتابه (حقائق) أن تناول الشيخ الأوحد (للمشاعر) و(العرشية) لملا صدرا، كان تناولاً عميقاً، وبذهن ثاقب، وجودة في السليقة.

نعم يلاحظ القارئ أن له مذهباً خاصاً في التوصل إلى النتائج الفلسفية، لأنه لا يكتفي بما يتوصل إليه عن طريق العقل فقط، فالعقل إذا لم يسترشد بالنقل تنكب الطريق السوي.

كما لا يكتفي بما يحصل عليه من النقل فحسب لأنه يرى إن النقل إذا نزل بمفرده لا يستطيع الوقوف على قدميه طويلاً.

لذلك فهو لا يكتفي بهذا وحده ولا بذلك وإنما يعمل جاهداً على أن يطابق بينهما مطابقة تامة.

❁ ❁ ❁

التشابه الكبير:

ومن التشابه الكبير بين شخصيتي ابن رشد وابن زين الدين إنهما من أكابر علماء الشريعة، اللذان بدعا في العديد من العلوم الأخرى .

إلا أن شهرتهما قامت على عطائهما الفلسفي، فقد كان ابن الرشد ضليعاً في الفقه والطب، والرياضيات، والفلسفة، وتتلمذ في الطب على يد أبي جعفر هارون وأبي مروان بن جربول الأندلسي.

وكان الناس يستشهدونه في العديد من القضايا الطبية والأمور المتعلقة بالقضاء وفلسفة التشريع.

إلا أن شهرته قامت على نتاجه الفلسفي الخصب، وعلى الدور الهام والكبير الذي مثله في تطور الفكر الإسلامي من جهة والفكر اللاتيني من جهة أخرى. يقول الدكتور سليم عمار في بحثه (ابن رشد وكتابه الكليات في الطب) المنشور ضمن بحوث مئوية ابن رشد الثامنة (كان ولا يزال ابن رشد مشهوراً كفيلسوف من أعظم الفلاسفة الذين عرفهم التاريخ أكثر مما كانت عليه شهرته في علم الطب وصناعته، بيد أن المناخ السياسي الذي كان يسود زمانه لم يمنعه من الإطلاع على ماهية صناعة الطب والتضلع فيها حيث بقيت هذه العلوم مع الرياضيات والعلوم الفلكية بعيدة عن النزاعات الشديدة وعلى المهاجمات المريرة التي لم ينفك يشنها ضده جمع من الفقهاء المتعصبين ومن رجال الدين المتحمسين..).

وكما قامت شهرة ابن رشد على عطاءه الفلسفي، فإن ابن زين الدين هو الآخر قامت شهرته على دوره الكبير في إحياء

الفلسفة الإسلامية رغم بروزه في عدد من العلوم الأخرى.

ولهذا يشير الشيخ عبد الله نعمة في (فلاسفة الشيعة) إلى أن الشيخ أحمد بن زين الدين قد اشتهر بتضلعه في الحكمة الإلهية، الأمر الذي قد يصاغ منهجه الفكري من جانب ما اشتهر به، فإن الشيخ قد برع في علوم شتى ينبغي على الدارسين بحثها لاستكشاف الجوانب الأخرى من شخصيته العلمية.

وقد كان ابن زين الدين من رجالات الشيعة اللامعين، الذين أخذوا بأسباب المعرفة والفكر، والفلسفة والكلام، والفقه والعرفان، هذا إلى جانب تمرسه بالطب

والرياضيات والنجوم والكيمياء، وعلم الأعداد والكلمات والحديث والأصول. إلا إنه رغم ذلك فقد قامت شهرته على عطاءه الضخم في الحكمة الإلهية.

❀ ❀ ❀

المركز الديني والقيادي:

ويأخذنا العجب العجاب، حينما ندرس سيرة حياتي هذين الفيلسوفين، ونجد ما بهما من تشابه كبير يصل إلى حد التطابق.

فبالإضافة إلى كل ما سبق من تشابه في التكوين المعرفي، والعطاء الفكري، نجد تشابهاً في المركز الديني القيادي يتبوآنه هذان الفيلسوفان.

فالأول قاضياً للقضاة في قرطبة الأندلسية، والثاني المرجع الأول للدولة القاجرية في إيران.

وإذا ما أردنا تلمس مظاهر (الثورة المضادة) لهذين الفيلسوفين، فلا بدّ من الإشارة إلى السمات البارزة التي تشكل عصري هذين الثائرين دون الإغراق في البعد التاريخي.

إلا إن ثورتي ابن رشد وابن زين الدين لا يمكن وصفهما (بالثورتين) دون الإشارة السريعة لظاهرة الركود الفكري التي لفت مناحي الحياة بكل أوجهها العلمية والفكرية والأدبية في عصريهما.

كتب ابن رشد (تهافت التهافت) في القرن السادس الهجري، أي في عصر انحطاط الفلسفة أو نهاياتها حينما وجه لها الإمام الغزالي ضرباته الفكرية، فكان بروز فلسفة ابن رشد ثورة في ظل الجمود الفكري الفلسفي الذي خلفه الإمام الغزالي.

وأقدم ابن زين الدين على شرح (العرشية) و(المشاعر) وتأليف (شرح الزيارة) في القرن الثاني عشر الهجري بعد حقبة

زمنية استمرت ثلاثة قرون من الجمود الفكري وصفها نور الدين الشاهر ودي في (تاريخ الحركة العلمية في كربلاء) بأنها ثلاثة قرون متعاقبة بشكل متواصل ومتأني في آنٍ واحد بحكم سيطرة المدرسة الإخبارية عليها.

ولكن إلى أي مدى تمكنت (الثورة المضادة) من النيل من هذين الثائرين؟ وكيف استطاعت تلك القوى من الاستفادة من الجمود الفكري طوال الحقبة التاريخية التي سبقت فلسفتهما، في توظيف ذلك الجمود الفكري لمحاربتها؟ وأخيراً كيف تم لها تنفيذ مخططها ذلك.

ونعود من جديد للتأكيد إننا لا نرغب في الغرق في بحر التاريخ، لذلك فإننا سنكتفي بالإشارة إلى رموز تلك القوى المضادة والدواعي التي دعتها لمقاومة الثائرين.

أولاً: الجمود الفكري الذي سبق عصري ابن رشد وابن زين الدين. كما بينا سابقاً.

ثانياً: المكانة الفكرية العالية التي تبوأها كل من ابن رشد وابن زين الدين في عصريهما.

ثالثاً: العلاقة الشخصية الوطيدة التي جمعت بين ابن رشد والخليفة يوسف بن عبد المؤمن ثالث خلفاء إمارة الموحدين بالأندلس.

وكذلك العلاقة الوثيقة التي جمعت بين ابن زين الدين والشاه فتح علي القاجاري.

وهذه العلاقة برؤوس الدولة هامة للحفاظ على حياة الفلاسفة الثائرين. ويؤكد الدكتور محمد لطفي جمعه في كتابه (تاريخ فلاسفة الإسلام) هذا الرأي بقوله (كان الفلاسفة في الأزمنة السابقة. لا يستطيعون الحياة والظهور إلا إذا عاشوا في ظلال الأمراء والملوك) هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن تلك العلاقة هي موضع ارتياب من العامة، وموضع حسد من الخاصة.

تلك في رأينا العوامل الرئيسية التي أدت إلى مقاومة الفيلسوفين الثائرين، وإذا كانت العلاقة بين ابن رشد والخليفة يوسف بن عبد المؤمن بهذه الوثاقة التي يذكرها المؤرخون، وكانت شخصية الخليفة العلمية تردعه عن نكاية ابن رشد، فإن تلك العلاقة لم تستمر مع الخليفة المنصور يعقوب بن يوسف ابن عبد المؤمن.

ويبدو أن عصر الخليفة المنصور المليء بالحروب والثورات ساعد هو الآخر في تلك النكبة التي تلقاها ابن رشد. وأصبح يسمى (بشهيد الفلسفة)، ولعل نكبة ابن رشد بهذه الصورة المهينة على يد الخليفة المنصور، ونفيه إلى بلد (اليسانه) اليهودية تظهر مدى التشفي بابن رشد، إلا إنها لم تكن عملاً فردياً بل كانت لأسباب سياسية واجتماعية.

ولذلك يؤكد الدكتور محمد لطفي جمعة في (تاريخ فلاسفة الاعلام) إن إقامة الدعوى الجنائية على ابن رشد، ومحاكمته الاستبدادية، وصدور حق النفي والتنكيل.. كانت عملاً هاماً وفعلاً قومياً. إلا أن الأسباب المباشرة للنكبة غير معروفة.

ويشير السيد كاظم الرشتي، التلميذ الأبرز لابن زين الدين في (دليل المتحيرين) الحفاوة البالغة التي تلقاها الشيخ الأوحد في سفراته من العلماء والأفاضل في مدينة يزد.

ويؤكد السيد الرشتي على آيات الاعتزاز والإعظام التي تلقاها ابن زين الدين من الشاه فتح علي القاجاري في طهران. وكذلك في طوس وأصفهان وكرمنشاه وغيرها من المدن الإيرانية.

ولنفس العوامل الرئيسية السابقة نكب ابن زين الدين، واتّهم بالغلو تارة وبالكفر تارة أخرى، تماماً كما اتّهم ابن رشد قبله.

وكانت الشرارة الأولى من قزوين على يد الشيخ محمد تقي البرغاني، دوافعها الانتقام والحسد كما يشير آل الطلقاني في (الشيخية).

وإذا كنا نجهل الأسباب المباشرة التي أدّت للوقيعة بابن

رشد على يد الخليفة المنصور، فإننا نجهل الأسباب التي أدت إلى تخلي الشاه فتح علي عن ابن زين الدين! فالشاه القاجاري حكم إيران حتى عام ١٨٣٤ م بينما توفي ابن زين الدين قبله بعشر سنوات تقريباً أي في عام ١٨٢٦م. أي أن النكبة التي ألمت بابن زين الدين والتشنيع عليه، حدثت في أوج حكم الشاه القاجاري.

فلماذا ـ والعلاقة الوثيقة التي تربطهما بهذه القوة ـ لم يتخذ الشاة موقفاً في الدفاع عن الأحسائي؟ وهل يحق لنا افتراض أن تلك الوقيعة كانت من تدبير الدولة القاجارية، بعد تزايد نفوذ ابن زين الدين العلمي واتّساع رقعه شهرته العلمية؟ واجتماع الناس حوله؟

وخاصة بعد أن نعلم إن تلك العلاقة الوثيقة ليست مقتصرة على ابن زين الدين مع السلطان فتح علي شاه فقط بل إن للأوحد علاقات متميزة مع كل حكام المدن الإيرانية آنذاك، يستقبلونه شخصياً في مواكبهم الرسمية حين يحل بمدنهم، ويودعونه حينما يرحل عنهم ويقدمون له المؤونة والحماية.

تلك الأسباب بحاجه إلى مؤرخين للبحث عنها، وإعادة قراءة تلك الفترة التاريخية برؤية جديدة.

■ ■ ■

أرستقراطية المعرفة

* في كل جانب من جوانب الشخصيات العظيمة، صورة مشرفة من جوانب العظمة، فهي قامات عالية في حياتها، ومثيرة لملامح شتّى على صفحات التاريخ ـ بعد غيابها ـ هي مزيج من ملامح السمو والتكامل.

وفي شخصيتي ابن رشد وابن زين الدين وسيرتيهما هذا الملتقى لكل تلك الملامح. وفيهما هذا التناقض الجميل في النظر إلى المعرفة.

فليس من باب الصدفة وحدها أن ينبري هذان الفيلسوفان الثائران في مواجهة الجهل. فهذا ملمحاً مشرقاً من ملامح شخصيتيهما.

وليس من باب الصدفة ـ أيضاً ـ أن تتشابه شخصيتيهما، ومنهجهما الفكري، وتفاصيل سيرتيهما، إنما الأغرب في مقابل كل ذلك أن يقوم هذان العالمان ببناء أسواراً عالية، يسوران بها علميهما، ولا يسمحان لأنصاف العلماء، والعابرين، والمتطفلين بالاقتراب منها.

لقد آمن ابن رشد وابن زين الدين بأرستقراطية المعرفة، كما آمن بها قبلهما سقراط، وأرسطو، وابن سينا، والغزالي. رغم اختلاف وسائلهم في إيصال المعرفة لكافة الناس.

فقد جابه سقراط السفسطائيين، وشن حرباً ضروساً على الأستقراطية الأثنية الجامدة التي كانت تحكم أثينا، وتضع النظم والدساتير كما يلائم مصالحها.

إلا أن نهاية سقراط بقيت عبر صفحات التاريخ، متألقة، مشرقة، رغم محاكمته الصورية، وإيداعه السجن، والحكم بإعدامه.

وفي نهاية المطاف لم يؤمن بسقراط ولم يفهمه على حقيقته إلا فئة يمكن تسميتها بفئة جسدت أرستقراطية المعرفة... أصدقاءه، وأنصاره الفلاسفة، وتلاميذه الأوفياء وفي مقدمتهم تلميذه العظيم أفلاطون.

وهذا هو الإمام الغزالي الذي ترك ذلك الأثر الكبير في تاريخ الفكر الإسلامي، والذي حاول هدم الفلسفة من أساسها، فبدع في علم الكلام وبدع في الفلسفة مستخدماً آلياتها ليهدمها... يؤطر لأرستقراطية المعرفة.

الأمر الذي حمل بعض المستشرقين على القول بأن الغزالي من دعاة الأرستقراطية في الفكر.

يقول رمزي النجار في (الفلسفة العربية عبر التاريخ) أراد الغزالي ردع العامة من الناس عن الخوض في النظر الديني وحب الجدل ليحملهم على الاكتفاء بمذهب السلف في كل الأمور الخلافية بين علماء الكلام. أي أن الغزالي افترض أن المعرفة حكراً على العلماء للخوض فيها.

لذلك وضع كتابه الشهير (إلجام العوام عن علم الكلام) حيث يدعو إلى الأخذ بأدلة القرآن الكريم لأنها كالغذاء ينتفع به كل إنسان، إما أدله المتكلمين فكالدواء لا ينتفع به غير آحاد من الناس.

إذن لقد آمن ابن رشد وابن زين الدين بأرستقراطية المعرفة لكي يجنبهما مصير سقراط، إلا أن ذلك الأمر الذي يخافانه قد وقع.

ويتناسى الدكتور أحمد دحبور (الذكرى المئوية الثامنة لوفاة ابن رشد) المصير الذي ينتظر الفلاسفة ويشنّ هجوماً على هذه النزعة النخبوية في المعرفة، ويصفها بأنها نوع من الكهنوت! ويؤكد أن التنوير يمشي على قدمين، أحداهما المعرفة بحدّ ذاتها، والثانية هي حقّ الجميع في المعرفة.

إلا أن الدكتور أحمد دحبور يعود ليؤكد أن ابن رشد لم يمنع حق المعرفة عن أحد،وأننا بمجال التأويل والمجاز الذي

دعا إليه يمكن أن نعتبر العقل الإنساني حقاً ربانياً لكل فرد، وأن (أولي الأبصار) يمكن أن يكونوا هم الناس جميعاً.

وتلك مغالطة بديهية يقع فيها الدكتور. لأن (أولي الأبصار) هم النخبة العلمية. والقرآن الكريم يؤكد إنه ﴿هَلْ يَسْتَوِي ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ وإذا كانت المعرفة من حقّ الجميع، فواجب الجميع أن يتعلم لا أن يطلق الأحكام، والأقاويل في علم لا يلم به.

لذلك فإن الدكتور ألفرد. ل. عبري، في (دور الفيلسوف في المجتمع. المثوية) يدافع عن إيمان ابن رشد بأرستقراطية المعرفة، وأن الفلاسفة هم المؤهلون دون غيرهم لتوضيح العقيدة مستعملين في ذلك آليات المجاز. ومن خلال إسهام الفلاسفة بأدلتهم البرهانية، يمكن تأسيس العامة وإيمانهم بتأويلات المجاز.

وإذا تتبعنا كتب ابن رشد وبالأخص كتابه (فصل المقال) لا نجد تلويحاً مجازياً بل تصريحاً منه بأن الجمهور ليسوا مهيئيين لتأويلات الفلاسفة والمتكلمين الدقيقة. بل إن الفيلسوف وحده هو القادر على استعمال التأويل كلما عارض العقل والعقيدة والكتاب.

وفي الفصل الخاص بمحاولة ابن رشد التوفيقية يشير

رمزي نجار (الفلسفة العربية عبر التاريخ) إلى أن ابن رشد يرى أن التأويل لأهل العلم فحسب، أي إن التأويل خاص بالفلاسفة وحدهم. وإذا أخطأ هؤلاء فإنهم معذورون كما يعذر الطبيب الماهر. ولا يكفرون بل لهم أجراً على اجتهادهم. أما خطأ ممن ليس من العلماء فليس بمعذور. وهكذا يصل ابن رشد إلى أن ظاهر الدين فرض على الجمهور من عامة الناس. أما باطنه فهو فرض على العلماء.ولا يحل للعلماء إفصاح تؤيلاتهم تلك لمن فرضهم الظاهر وإلا جروه إلى الكفر.

على أن التأويلات يجب أن لا تثبت إلا بالبراهين العلمية، لا بالأسباب الشعرية والخطابية.

هذا الأمر يذكره ابن رشد في (فصل المقال) بوضوح شديد (فأولت المعتزلة آيات كثيرة وأحاديث كثيرة، وصرحوا بتأويلهم للجمهور، وكذلك فعلت الأشعرية، وإن كانوا أقل تأويلاً، فأوقفوا الناس من قبل ذلك في شنآن وتباغض وحروب، وفرقوا الشرع، وفرقوا الناس كلّ التفريق.

وزائداً على هذا كله، فإن طرقهم التي سلكوها في إثبات تأويلاتهم ليسوا فيها لا مع الجمهور ولا مع الخواص لكونها ـ إذا تؤملت ـ وجدت ناقصة عن شرائط البرهان، وذلك يقف عليه بأدنى تأمل من عرف شرائط البرهان، ولاهي مع ذلك بما يفهمه جمهور الناس، لكونها أكثر غموضاً من الطرق المشتركة لأكثرهم).

ويمكن أن نستنتج من هذا المقطع الصغير من (فصل المقال) استنتاج عباس محمود العقاد في كتابه (ابن رشد) أن التأويل عنده واجب للحكماء أو من حقهم على شريطة العلم والقدرة على استقصاء أحكام الشريعة، واستخدام البراهين العقلية.

التمييز المعرفي:

إلا أننا في نهاية المطاف يجب أن نقف قليلاً للنظر مرة ثانية في هذا التمييز الذي يقيمه ابن رشد بين الحكماء والجمهور.

وهنا يقول الدكتور محمد عابد الجابري في (ابن رشد سيرة وفكر) إنه تمييز على المستوى المعرفي فقط.

أي أن الاختلاف عند ابن رشد بين معارف الحكماء ومعارف الجمهور اختلاف في التفصيل أي في الدرجة التي يصل إليها الحكماء في تحصيلهم المعرفي، لا في نوع المعرفة.

فالجمهور يقتصرون في معرفتهم الأولى على إدراكاتهم الحسيّة. وقد لا يصدقون النقل إذا تعارض مع الحس.أما الحكماء فإنهم ينطلقون من دراية (الشاهد) أي معطيات الحس والتجربة، ويرتقون بها إلى ما وراء الطبيعة. وهم يتوخون اليقين المبني على صدق المقدمات التي يعتمدونها، وترابط الخطوات المنطقية التي يسيرون عليها.

وكما آمن ابن رشد (بأرستقراطية المعرفة) آمن بها ابن زين الدين كذلك.وإذا تتبعنا كتب وجوابات الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي، نجد فيها بوضوح نزوع الأوحد للتقسيم المعرفي بشكل أكثر صرامة وتحديداً من ابن الرشد.

وبما أن فلسفة ابن زين الدين تتمحور حول مدرسة آل البيت، وإيضاح مراتبهم، ونشر علومهم، فإن لهذه العلوم (أستاراً) وللمتلقين مراتباً فيها. وليست حقاً مشاعاً لعامة الناس.

هذه الإشارات نجدها في شرحه (للمشاعر) و(العرشية) لملا صدرا. ونجدها في (رسائل الحكمة) و(جوامع الكلم) وكتابه الشهير (شرح الزيارة).أما مراتب الناس لتلقي العلم فهم العلماء أولاً والعرفاء ثانياً، وعنده شخصياً. بمعنى أن ابن زين الدين باعتباره متلقياً المعرفة من الأئمة المعصومين فقد وضع مرتبته أعلى من العرفاء والعلماء، أما عامة الناس فلا حق لهم إلا بنوع خاص من المعرفة.

وفي (شرح الزيارة) يقول في (ومن قصده توجه بكم) يؤكد إن معرفة الأئمة الأطهار كنه معرفتهم، ليست متاحة سوى لخالقهم.

(وهم يعلمون من ذلك ما علمهم الله تعالى. والذي كتبت لك فوق معرفة الجمهور وهو يدور على ستة أستار كل ستر

تحته ألف معنى. اثنان منها مذكوران في الكتب وعلى ألسن العلماء وهما الظاهر والباطن. واثنان منها عند العرفاء وعند أهل التصوف وهما ظاهر الظاهر والتأويل. وكل طائفة تتكلم فيهما على حسب ما تذهب إليه وتعتقد، فبعض منهم يصيب الحق وهو يعلم وما أقل هذا البعض على ما رأيت ممن شافهت أو نظرت في كتبه. وبعض يصيب الحق ولا يعلم وأكثرهم يخطئون وكذلك أصحاب الظاهر والباطن.

ولكل رأيت منهم مقاماً

شرحه في الكتاب مما يطول

واثنان منهما وهما باطن الباطن وباطن التأويل، فلا يكاد يوجدان في السطور وقد يوجدان في الصدور سيما باطن الباطن. وقد ملأت منهما كتبي ورسائلي لا سيما هذا الشرح، ولاكني أكني عن ذلك خوفاً عليه وعلي وعلى من يسمعه..) ص٢٥٨/ ٣.

وهنا نجد أن ابن زين الدين يصل إلى نفس النتيجة التي توصل إليها ابن رشد في رؤيته للمعرفة الإنسانية.

فالجمهور ليس مهيأً لتأويلات الفلاسفة والمتكلمين الدقيقة.

كما أن باطن الباطن وباطن التأويل، ليست حقاً مشاعاً

لهذا الجمهور، فهو من جهة لا يتمكن من استيعابها وفهمها، ومن جهة أخرى سوف يشكك في مصداقيتها ومصداقية من أباح بها لهم.

ويتفق ابن رشد وابن زين الدين على أن ظاهر الدين فرض على الجمهور وباطنه فرض على العلماء.

بل ولا يحل للعلماء إفصاح باطن العلم لمن ظاهره فرض عليهم، وإلا أدخلوهم في حظيرة الكفر.

وفي (شرح الزيارة الجامعة) يعطي ابن زين الدين الأئمة الأطهار مرتبة حمل أسرار الله، وهي علوم لا يجوز إظهارها إلا للقادرين على حملها.

ويفسر ابن زين الدين مقطع (وحفظة سر الله) من الزيارة، بأن أئمة آل البيت عليهم السلام هم حفظة السر و(المراد من كونهم عليهم السلام حفظة سر الله إنهم لا يظهرونه أولاً يظهرون منه إلا ما يحتمل على من يحتمل كما دل عليه كثير من أحاديثهم ..) ص١٧٥/١ ويعلق ابن زين الدين على حديث الإمام الصادق عليه السلام إن حديثنا صعب مستصعب.. بقوله (فظاهره أن من أحاديثهم ما لا يحتمله غيرهم ومن أحاديثهم ما لا يحتمله أحد من غيرهم إلا بخصوص مشيتهم عن أمر من الله خالص، ولا شك في هذين عندي) ص١٧٦/١.

وإذا كان ابن رشد يرى أن اختلاف الجمهور عن العلماء في التحصيل لا في النوع. فإن ابن زين الدين يقرر تلك الحقيقة أيضاً. ويعتقد أن هناك تعليماً عاماً وتعليماً خاصاً، حتى أصبح المرء قادر على احتمال أسرار العلوم (باطن الباطن وباطن التأويل).

ثم يقول إنه لا فرق بين التعليم العام والتعليم الخاص من حيث المبدأ.

إلا أن هناك أسراراً أو علوماً (لا يحتمله ملك مقرب ولا نبي مرسل ولا مؤمن ممتحن إلا بالتعليم الخاص) ص١٧٧/ ١.

وتبلغ ذروة الأستقراطية المعرفية عند ابن زين الدين حينما يتحدث عن علم الأئمة الأطهار، فعلوم آل البيت النبوة علوم إلهية لا يصل حتى العلماء ولا العرفاء إليها.

بل إن ليس من حق الأئمة الإفصاح عنها، كما إنه ليس من حق العلماء والعرفاء معرفتها أو حتى السؤال عنها.

ويقرر ابن زين الدين تلك الأرستقراطية المعرفية في شرحه (وأهل الذكر) من الزيارة الجامعة.

فالذكر هو القرآن الكريم وأئمة الأطهار عليهم السلام هم قوم الذكر أو المعنيون بحمله.

يقول الأوحد (.. فإذا سألهم سائل نظروا فيما تقتضيه

حقيقته لذاته أو لفعله فيعرفون ما يصلح له لأن الله قد أشهدهم خلقه وأنهى إليهم علمه وفوض إليهم أمر حكمه فإن أجابوا فبما له وإن أمسكوا فعما ليس له وهو يسأل عما أعلموه لأنه محل التقصير والخطأ وهم لا يسألون لعصمتهم فجعل الله لهم تأويل قوله تعالى ﴿فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ...﴾ ص١/٢٥٩.

وعلى الرغم من تصريح ابن زين الدين أنه يمتلك علوم باطن الباطن وباطن التأويل، وإن كتبه قد امتلأت بها، إلا إنه يقف أمام بعض المسائل الأكثر تعقيداً دون إجابة، ويلمح إلى أنه لا يستطيع الإجابة حتى لو امتلكها.

ففي (رسالته الظاهرية) في إجاباته لمسائل الملا محمد طاهر، يؤكد ابن زين الدين إن الإمام الحجة ابن الحسن لن يجيب عن هذه الأسئلة مع علمه بها.. (فكيف بمثلي مع عدم علمي بأكثرها إذ لاصلاح في الجواب ولا يجوز فتح باب هذا النوع من العلم لما فيه من المفاسد العظيمة وهتك الستر) رسائل الحكمة ص٢٦٤.

فهل هذا تراجع من ابن زين الدين؟ أم إنه الخوف من العامة؟ أم إنها ذروة الأرستقراطية المعرفية التي آمن بها!

وأي كانت الأسباب فإن هذه الأرستقراطية قد أورثها تلامذته من بعده.

ونجدها بوضوح في كتب السيد كاظم الرشتي أبرز تلامذة ابن زين الدين، وللسيد مواقفاً احتجاجية مع خصومه تشير إلى هذا التصنيف المعرفي.

ويحتج على خصوم الأوحد بأنهم لم يفهموا عباراته ومصطلحاته العرفانية. أليست هذه المسائل هي التي أنكرتم عليه فيها في حياته؟ أليس هو من أنكر التزام صحة هذه المسائل على ما ذكرتم.

أما عرض عليكم إما أن تحضر العبارة لدي حتى أفهمكم وأفسر لكم حكم المراد منها؟ ألستم أبيتم عن ذلك؟ وهل بقي حجة بعد ذلك؟ وهل يعارض الظاهر النص؟ أما تدرون أن العلماء لهم اصطلاحات لا تعرف إلا من جهتها وأن لا مشاحة في الاصطلاح؟ وأن الكلام يجري على وجوه، من أنحاء التجوزات والاستعارات، والتشبيهات والكنايات، وأنحاء الاصطلاحات، وإجراء الكلام من قبيل إياك أعني واسمعي يا جارة..) دليل المتحيرين ص٦٤.

وبعد كل ذلك لا أعتقد إننا بحاجة إلى تدليل أكثر على إيمان كل من فيلسوف قرطبة وفيلسوف الأحساء بأرستقراطية المعرفة، وهما الثائران على حياة عصريهما العلمية. فكان هذا التناقض الجميل.

فلسفتان بمنظارٍ واحد

* اتجه معظم الفلاسفة المسلمين إلى محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة، أو إلى وجوب تقرير العلاقة بين الوحي والعقل.

ومن خلال المقدمة السابقة يمكن لنا وبكل وثوق أن ننظر إلى فلسفتي ابن رشد وابن زين الدين من منظار واحد.

ولعل أبرز تلك المحاولات التوفيقية تمت على أيدي فلاسفة كبار من أمثال الكندي، والفارابي، وابن سينا. وما اعتماد ابن سينا نظرية (الفيض) من جديد، إلا محاولة منه للتوفيق بين الفلسفة والدين.

ولقد حاول ابن رشد أن يوضح أن المعتقدات الدينية الإسلامية مطابقة للعقل ومن ثم فليس هناك ما يوجب الخلاف. موسى الموسى. ص٢٢١. لذلك فإن ابن رشد عالج العديد من المسائل. ومن أبرزها أدلة وجود الخالق. حيث ذهب عدد من العلماء المسلمين إلى أن الدليل على وجود الله لا يعتمد على

العقل بل السبيل إلى ذلك هو الاعتماد على ما جاء في القرآن الكريم أو الوحي. وهؤلاء هم أهل الظاهر الذين كانت لهم الغلبة في البلاد الإسلامية. وخاصة في بلاد الأندلس والمغرب. وكان هؤلاء يحقرون شأن العقل.

وفي محاولة ابن رشد التوفيقية تلك كسر للأصفاد والأغلال التي منعت المفكرين من التحرر في الفكر. كما حاول فك اللجام الذي وضعه الغزالي.

وعمل جاهداً أن يعاود فيقرب بين الدين والفلسفة، فكان كتابه (فصل المقال لتبيان ما بين الحكمة والشريعة من الانفصال)، ولكن ما هي الأدلة التي حشدها ابن رشد في كتابه (فصل المقال) لمنهجه التوفيقي؟

في بداية الكتاب يؤكد ابن رشد أن (الغرض من هذا القول أن نفحص على جهة النظر الشرعي:

هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به (فصل المقال) ص٢٣.

أ - الشرع لا يحظر النظر العقلي بل يدعو إليه والسبب في ذلك إلى أن الاشتغال بالفلسفة، هو النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع. كما أن الدين دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل. وهناك العديد من الآيات

القرآنية تنص على وجوب استعمال القياس العقلي ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [سورة الحشر، الآية: ٢]. فالقرآن الكريم أوجب النظر بالعقل، والتدبر، والاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهذا هو القياس. رمزي نجار، في تاريخ الفلسفة العربية، ص ٢٨٤.

* يضيف رمزي نجار، أن النهي عن الحكمة مخالفة للشرع. وإذا كان مقصد كتب القدماء مقصد شرعي، فإن من النهي عن الحكمة من كان أهلاً للنظر فيها فقد صد الناس عن الباب الذي دعا لهم الشرع منه إلى معرفة الله. ولا عبرة هنا بمن ضل من المشتغلين بالحكمة.

ب- مراعاة الشرع لأصناف الناس بما فيه من باطن وظاهر، وقد قسم الفلاسفة الناس إلى ثلاثة أقسام طبقاً لاستعداداتهم فمنهم من لا يصدق إلا بالبرهان اليقيني.وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة. أي صناعة الحكمة.ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان: هؤلاء هم الجدليون بالطبع والعادة. ويسمون أهل التأويل. ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية: هؤلاء هم الخطابيون. أي الجمهور الغالب وهو ليس من أهل التأويل أصلاً بل يصدق بالوعظ وبلاغة البيان.

ويدلل ابن رشد على هذا التصنيف بقوله ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ﴾ [سورة النحل، الآية: ١٢٥].

فمن كان من أهل الحكمة فقد جعل سبيل إلى التصديق البرهان، ومن كان من أهل الجدل فبالجدل، ومن كان من أهل الموعظة فبالموعظة.

ج - مطابقة الشريعة للحكمة بالتأويل ذلك؛ لأن السبب في اختلاف الحكمة والشريعة هو اختلاف ظاهري وحسب. وإذا أدّى النظر البرهاني إلى أمرٍ ما، فأما أن تكون الشريعة قد سكتت عنه فلا تعارض هناك.

وإن كانت قد نطقت به، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان أو مخالفاً فإن كان موافقاً فلا قول هناك، وإن كان مخالفاً طلب تأويله. ويؤكد ابن رشد على هذا الأمر في (فصل المقال) ص٢٥ بقوله: (إن الشرع حق والنظر الذي تدعو إليه الشرائع يؤدي إلى معرفة الحقّ. فيمكن القطع بأن النظر البرهاني لا يؤدي إلى مخالفة ما ورد في الشرع والحقّ لا يضاد الحقّ بل يوافقه ويشهد له).

د - التأويل عند ابن رشد في (في فصل المقال) لأهل العلم فحسب. والتأويل لا يختص إلا بأهل البرهان من الفلسفة، وإذا أخطأوا لا يكفرون بل لهم أجراً بدل الأجرين.

ويقرر الدكتور زكريا بشير أمام ذلك المنهج التوفيقي عند ابن رشد في بحثه (الجدل بين ابن رشد والمتكلمين) المئوية، ص ٤٠٥/١، مؤكداً أن الشريعة والفلسفة بينهما اتصال لا انفصال بل (إن ابن رشد يرى أن هذا النظر مأمور به، أما على جهة الوجوب أو الندب، فالغاية من النظر في الموجودات هو التعرف على الصانع العظيم).

ويكتب عبده الحلو في كتابه (ابن رشد فيلسوف المغرب) فصلاً طويلاً عن فلسفة ابن رشد التوفيقية التي يرى إنها لم تظهر جلية وواضحة عند أي من الفلاسفة التي شغلتهم المسألة التوفيقية كما ظهرت عند ابن رشد.حتى إنه وضع لها كتابين (فصل المقال) و(الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة).وقد توصل ابن رشد للتوفيق بين الدين والفلسفة عبر مرحلتين الأولى هي تبرير اشتغاله بالفلسفة. والثانية هي إظهار

النتائج الفلسفية مطابقة لمعتقدات الدين. وقد وفق ابن رشد في مرحلته الأولى، إلا أنه في المرحلة الثانية، لم يكن نجاحه كاملاً.

فليس المهم قضية السماح الشرعي للفلسفة، بل الأهم هو معرفة مدى مطابقة النتائج الفلسفية التي توصل إليها مع المعتقدات الدينية، تلك باختصار شديد محاولة ابن رشد

التوفيقية. وسنرجئ الحكم عليها لاحقاً، لكي وبإيجاز أيضاً أن نتعرف على محاولة ابن زين الدين التوفيقية.

ونعتقد أن محاولة ابن زين الدين أصعب بكثير من محاولات أسلافه من الفلاسفة.

ذلك لأن ابن زين الدين لم يمتهن الفلسفة بمعناها الحرفي لكي يسعى لتقريب فلسفته للشريعة بل كان عالم دين يحاول فهم المعرفة الإلهية من خلال النقل أيضاً. بالإضافة إلى ذلك فإن محاولة ابن زين الدين تسعى لتقريب الفلسفة لا للدين فقط، بل وإلى حظيرة المذهب الشيعي الإمامي باتجاهه الأصولي.

لذلك فإن هذه المحاولة الجادة التي قام بها، لا بدّ من دراستها وبحثها في الإطار العام لمنهج الأوحد في الحكمة. هذا المنهج الفكري الإبداعي، ظهر من خلال تكوينه النفسي.حيث استطاع رجل الدين الشيعي أن يلوي عنق الاتجاه التقليدي السائد في الحوزات الدينية آنذاك إلى اتجاه إلهي، وليضم بعد ذلك الآلاف من رواد المعرفة إلى الفلسفة الإلهية.

ومن هنا فإن تلك المحاولة التوفيقية التي قادها ابن زين الدين، انطلقت من منهجه الفقهي الذي طبقه على منهجه الفلسفي. حيث اتكأ على القرآن الكريم والأحاديث النبوية في

استنباط الأحكام العقائدية. فما وافقها أخذ به وما خالفها أزاحه جانباً. انظر كتابنا (آخر الفلاسفة) ص ١١٨.

وتماشياً مع هذا المنهج الإبداعي في الفلسفة فقد أضاف ابن زين الدين آراء مبتكرة، فيما يطابق العقل والنقل؛ لأنه كان ممن يرى ضرورة التوفيق بين العقل والنقل كما يقول الأستاذ محمد كاظم الطريحي في مقدمته لكتاب (الرجعة).

بل إن العديد من ردوده في العقائد والمسائل، ينحى هذا الجانب التوفيقي، والذي ظهر للعيان بعد أن تكاثرت الردود عليه، وتعالت الاتّهامات. إلا أن ابن زين الدين الذي يجيب إن أحكامه وحكمته مستوحاة من الكتاب والسنة، فلا يضير حينها مخالفته لكبار الفلاسفة في نهجهم ودحض العديد من آرائهم. فهو كما يؤكد دائماً قد قلد الأئمة المعصومين في كل شيء بحيث جعل من منهجه الفكري تابعاً للشريعة.

ولعل من أبرز الإشارات على محاولة ابن زين الدين التوفيقية تلك قوله في (شرح الفوائد) حينما تحدث عن منهجه في الحكمة ومنهج من سبقوه (.. وأنا لم أسلك طريقهم وأخذت تحقيقات ما علمت عن أئمة الهدى عليهم السلام. لم يتطرق على كلماتي الخطأ لأنني ما أثبت في كتبي فهو عنهم وهم عليهم السلام معصومين عن الخطأ والغفلة والزلل ومن أخذ عنهم لا يخطئ من حيث هو تابع). شرح الفوائد. طبعة حجرية. ص ٤.

فمحاولة ابن زين الدين التوفيقية في الفلسفة إذن لم تكن جديدة إلا أن الجديد الذي ادعاه ابن زين الدين، والذي يمكن اعتباره منهجاً جديداً في علم الحكمة هو عدم اعتماده على القواعد المقررة مسبقاً في علم الفلسفة وحدها. بل ابتدع أدوات فلسفية جديدة وقواعد مبتكرة معتمداً على أخبار أهل البيت عليهم السلام. فهو يعتمد على الحكمة التي استطاع استخلاصها من تراث الأئمة عليهم السلام، ولا اعتبار عنده بما لا تقره أخبارهم.

ويدلل ابن زين الدين على سلامة منهجه الفلسفي ذلك بعجز العقل البشري عن التشريع. فالمرشد للعقل في جميع استنتاجاته هو التشريع السماوي المحفوف بالعصمة الإلهية.

لذلك يجب على العقل اتباع الدليل التشريعي حتى يأمن الزلل، وبالأخص في الأمور العقائدية. وكما أن الشريعة الإسلامية اهتمت بالأمور الصغيرة جداً وجعلت لها أحكاماً خاصة فمن الأولى الرجوع إلى التشريع الإلهي في الأمور العقائدية. آخر الفلاسفة، ص ١١٣.

مرتكزات المنهج:

ويمكننا تأصيل المنهج الفكري لابن زين الدين في إطار محاولته التوفيقية إلى ثلاث مرتكزات أوضحناها في كتابنا (آخر الفلاسفة) ص ١١٩:

أولاً: استطاع ابن زين الدين ابتكار منهج فلسفي جديد لم يسبقه إليه أحد. خلاصته التوفيق بين آراء الفلاسفة وبين أخبار أهل البيت؛ لأنه يستخلص الحكمة من تراثهم المنقول.

ثانياً: محاولته الجادة تلك أنتجت تفسيراً مقبولاً للعديد من الأخبار. وأجابت عن الكثير من المسائل الشائكة. بحيث أثبت قدرة فائقة في فك الرموز الغيبية في هذه الأخبار، ممن تركها القوم (في سنابلها) خشية من تناولها.

ثالثاً: تناوله بالشرح أعقد الكتب الفلسفية آنذاك ومنها (المشاعر) و(العرشية) لملا صدرا. وابتداعه للعديد من المفردات والمصطلحات الحكمية التي لم يألفها المشتغلون بالحكمة أنفسهم.

وإذا أردنا أن نلقي نظرة على آراء ابن رشد وآراء ابن زين الدين الفلسفية في محاولتهما التوفيقية بين الشريعة والحكمة، فإن ابن رشد في نظر عبده الحلو (ابن رشد فيلسوف المغرب) ص ٨٣ يرى أن تلك المحاولة لا تتعادل في قيمتها إن من الوجهة الفلسفية أم من الوجهة الدينية.

ففي مسألة حدوث العالم مثلاً فإن محاولة التوفيق لم تصب إلا نجاحاً جزئياً نظراً لإقرار ابن رشد بقدم العالم. كما أن هذا النجاح الجزئي هو غير كاف في نظرنا لجعل منهج الشرع منهج العقل.

فكانت تلك المحاولة تقوم على حساب العقائد فتشوه فيها أكثر مما تحور الفلسفة الأرسطية. يكفينا لذلك أن نذكر أن فيلسوفنا عندما عالج مسألة حدوث العالم والبراهين على وجود الله اكتفى في كتبه التوفيقية بإيراد دليلي الشرع (العناية والاختراع) ولم يشر مرة واحدة إلى الخلق من العدم.

ويفهم من كتاب (فصل المقال) إنه إذا اصطدم الدين بالعقل، فالكلمة الفصل،إنما تكون للعقل وهو الحكم الأخير، وطبقاً لهذا القانون فإن العقل أعلى مرتبة من الدين.

أما ابن زين الدين فنعتقد إن دور العقل في محاولته التوفيقية كان تابعاً للوحي السماوي ويتمازج فيها أحياناً بالحكمة التأويلية. لتراث روحاني هو أحاديث آل البيت عليهم السلام.

إلا أن الانتقادات ضد فلسفة ابن زين الدين كانت هي الأخرى كالانتقادات التي وجهت إلى فلسفة ابن رشد حادة وعنيفة، وذات طابع صدامي. أدت إلى اهتمامها بالغلو والكفر معاً. ولكن ماذا يمكن أن نفهم من فلسفة الرجلين حتى يحق لنا وصفهما بالثائرين؟

■ ■ ■

أولاً: الفضاء النفسي للثوار

دأب الفلاسفة المتقدمون على تناول النفس من زوايا الجواهر والإعراض، وإقامة البراهين على خلودها وفنائها، وعلى روحانيتها أو جسمانيتها.. وغير ذلك من مباحث الفلاسفة الكلامية. واستخدموا مصطلح الكون الصغير دلالة على النفس والكون الكبير دلالة على العالم. وكما إن هناك فضاء لعالمنا الكبير بنجومه وأفلاكه، فهناك فضاء للنفس بنوازعها ودوافعها وحواسها.

ونحن هنا نتناول بشيء من التركيز النفس في فلسفتي ابن رشد وابن زين الدين من زاوية أخرى ذات صلة بعلم النفس الحديث.

إلا أن هذا التناول وإن كان ليس محورياً في مباحث الفلاسفة في كلامهم عن النفس التي تركزت على إثبات وجودها وبعثها ونفادها، إلا إنه متداخل إلى حدٍّ بعيد مع (مما اصطلحوا عليه قوى نباتية تتعلق بالغذاء، وحيوانية تتعلق

بالتكاثر والتوليد، وقوى حاسة تشمل الظاهر والباطن من الإنسان) كما يعبر عنها الدكتور جعفر آل ياسين في كتابه عن الفيلسوف الشيرازي.

هذا التداخل له صله بعلم النفس الحديث. فهناك خيط رفيع يفصلهما علينا التنبه له خلال هذا التناول. هذا من جهة. أما من الجهة الأخرى فإن بحثنا هو الأقل تناولاً في دراسات الباحثين المتأخرين، لذلك فهو الأكثر صعوبة وإرباكاً.

وإذ نحن نقدم على الأمر ونجد بعض المباحث التي تلمست من بعيد هذا الجانب في فلسفة ابن رشد، فإن الدراسات عن ابن زين الدين في هذا الجانب تكاد تكون معدومة، لأسباب كثيرة لسنا الآن بصددها.

أما الهدف الرئيس الذي نسعى لإثباته من خلال بحثنا في فضاءات النفس، فليس لإثبات أن ابن رشد وابن زين الدين عالمي نفس من الطراز الحديث. ولا نسعى لمقاربة نتاجهما في هذا المجال بنتاج علم النفس الحديث. لأنها مقاربة غير عادلة.

فنتاج ابن رشد وابن زين الدين، يجب النظر إليه وتقويمه في إطار عصريهما فقط. وإلا أضحت مقاربة عرجاء.

فكل همنا إذن منصب على إثبات أن لهذين الفيلسوفين إسهاماتهما في هذا المجال، كإسهامات غيرهما من الفلاسفة

المسلمين. هذا أولاً. وثانياً فتح الباب في هذا المجال للدارسين لتناول نتاج ابن زين الدين النفسي بطريقه مغايرة لما درجوا عليه من تناول تقليدي ـ رغم قلته ـ لاكتشاف أبعاد هذه الشخصية العلمية التي بقيت حتى الآن في دائرة الظل عن جامعاتنا ومؤسساتنا الأكاديمية بعدما أخذ ابن رشد نصيبه الكافي من الدراسة والبحث.

جهود الفلاسفة:

ولعل أبرز الجهود للفلاسفة المسلمين في مجال النفس ذات الصلة بعلم النفس الحديث تلك التي قدمها الفارابي.

حيث قسم الفارابي النفس إلى أربعة أجزاء أساسية ولكل جزء من هذه الأجزاء قوى تتبعه وهي الغاذية، والحاسة، والمتخيلة، والناطقة. فالنفس الغاذية هي التي بها يتغذى الفرد وينمو ثم يتكاثر. ثم القوة الحاسة، حيث تنبهت أولاً حاسة اللمس فحاسة الذوق وحاسة الشم ثم السمع والبصر. ولكل حاسة منها عضو مختص بها. أما القوة المتخيلة واحدة ومركزها القلب. أما القوة الناطقة (العاقلة) فهي واحدة في العدد. وهي رئيسة القوى الحاسة والقوة المتخيلة.

وللنفس أيضاً قوة نزوعية تشتاق إلى الشيء أو تكرهه. ويؤكد الدكتور عمر فروخ في كتابه (تاريخ الفكر العربي) إن

الفارابي قد عالج عملية التفكير على إنها قضية وراثية فالعقل الإنساني معد لأن يقبل رسوم المعقولات على اختلاف أنواعها كالمبادئ والقوانين الطبيعية والرياضية.

أما حامد عبد القادر في (علم النفس) فإنه يرى إن الإفاضات التي اختص بها ابن سينا في النفس البشرية قد أثارت بعض الجدل الكلامي وخاصة ما كتبه عن القوى الإنسانية وإدراكاتها فيما يتعلق بالحواس والعقل إذ إن الحواس عنده نوعان ظاهرة وباطنة.

تتمثل الأولى في الحواس الخمس بأعضائها، ثم هناك الحس المشترك ولا عضو ظاهراً له وإنما نتيجة اشتراك الحواس الخمس.

ولقد أطلق الغزالي لفظ النفس ليعبر به في المعنى العام عن الجوهر القائم في الإنسان من حيث هو حقيقته. هذا الجوهر يسميه الحكماء النفس الناطقة. وعدد الغزالي وظائف النفس إلى ثلاث وظائف يشترك فيها مع النبات والحيوان، ووظائف مع الحيوان، ووظائف يختص بها الإنسان نفسه وهي وظائف العقل.

وقد صنف الغزالي الوقائع النفسية على أساس التمييز بين الحياة العقلية، والنشاط الحركي، والحياة الوجدانية.

إسهامات ابن رشد:

ولابن رشد إسهاماته الكبيرة في مجال علم النفس التي يمكن استنتاجها من خلال شروحاته وتلخيصاته لكتب أرسطو. الذي يتفق معه حيناً ويخالفه أحياناً أخرى سعياً منه لبناء مذهبه التوفيقي الذي أشرنا إليه سابقاً.

فابن رشد مثلاً يذهب على غرار أرسطو إلى أن النفس واحدة بالموضوع، رغم تعدد قواها. (فهي كثيرة بالقوى، وإن مبدأ وحدتها وعلتها القريبة هو الحرارة الغريزية) كما يؤكد ذلك ماجد فخري في كتابه (ابن رشد فيلسوف قرطبة).

أما قوى النفس أو أجزائها عند ابن رشد فهي أولاً النباتية الغاذية. ويدرجها ابن رشد في عداد القوى الفاعلة، لأنها تحرك ما هو غذاء بالقوة وتخرجه من حال القوة إلى حال الفعل. وتوجد في الحيوان والنبات من أجل بقائها أو كما يسميها ابن رشد من أجل الحفظ.

ويلحق بهذه القوة، قوى أخرى. هي القوة النامية التي تختلف عنها في علتها الغائية، وذلك لأن هدفها النمو أو التنمية. وتتبعان تلك القوتان القوة المولدة، وفعلها طبقاً لغايتها مغاير لغائية القوتين السابقتين لها. ذلك لأن هدفها إعطاء الحرارة اللازمة للتكوين أو التولد.

أما النفس الثانية عند ابن رشد فهي القوة الحساسة أو القوة المنفعلة (الحيوانية). وهذه القوة عند ابن رشد لا توجد مفارقة.

ويوضح ماجد فخري عدم المفارقة بقوله (بل لا بد لها من آلة جسمانية أو عضو ما دام موضوعها ـ النفس الغاذية ـ صورة في مادة. لذلك لا يتم فعلها إلا بأعضاء معينة هي الحواس الخمس).

ويتناول ابن رشد الحواس الخمس. وأولها قوة البصر، وهي القوة التي من شأنها تقبل معاني الألوان. وقوة السمع وهي مدركة للأصوات الناجمة عن مقاومة أو ارتطام الأجسام الصلدة. أما قوة الشم فموضوعها الروائح ووسطها الماء والهواء.

والرائحة توجد لذي الطعم الذي هو موضوعها الأول، فكانت الرائحة والطعم متصلتين. والذوق يختلف عن الحواس الآنفه الذكر في أنه لمس ما. فكان شرط إدراكه لموضوعه مماسته له. وإذا انعدمت الرطوبة تعذر الذوق وأصبح عسيراً.

وتبقى الحاسة الخامسة وهي اللمس وهي قوة تستكمل بالملموسات وهي صنفان الملموسات الأولى أي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، والثانية المتولدة عنها كالصلابة واللين.

ولكن ما يجب التركيز عليه هنا هو القوة الناطقة عند ابن رشد (النفس الإنسانية) في ما يخص طبائعها. وهذه القوة الناطقة هي قوة داركة للمعاني المجردة من الهيولى.

بل تذهب الدكتورة زينب عفيفي في (فلسفة ابن رشد الطبيعية) إلى أن ابن رشد يرى أن هذه القوة ليست داركة للمعاني المجردة من الهيولى فقط بل إلى تركيب بعضها على بعض وتحكم بعضها ببعض وذلك أن التركيب هو ضرورة من فعل مدرك البسائط والفعل الأول من أفعال هذه القوة يسمى تصوراً والثاني يسمى تصديقاً. بمعنى أن لهذه القوة ثلاث وظائف التجريد والتركيب والحكم.

وتناقش الدكتورة زينب عفيفي في كتابها مفهوم النفس الناطقة عند ابن رشد بقولها (لم يقف ابن رشد عند حدّ تناول النفس الناطقة وقواها العقلية فحسب وإنما درس الإنسان ككائن حي بلغ أرقى درجات الرقي والكمال في سلم تدرج الكائنات، وعلل حركة جسم الإنسان بإرجاعها إلى القوة المتخيلة المرتبطة بالقوة النزوعية وهو ما أطلق عليه الحرارة الغريزية) وهذا رأي واضح على أن ابن رشد يقول باتصال النفس بالجسم اتصال الصورة بالمادة وهو يخالف ابن سينا في نظرية النفوس المتعددة في الخلود.

وفي موضوع أكثر التباساً وأشد التصاقاً بالنفس تناول ابن

رشد العقل. فالعقل عنده أعلى من النفس. باعتباره (جوهر مستقل مودع في النفس وغير قابل للفناء) كما ذكر ابن رشد في كتابه النفس.

إلا أن عباس محمود العقاد يرى أن ابن رشد استخدم كلمة الروح باعتبارها تعني النفس والعقل معاً، الأمر الذي سهل عليه توفيق الفلسفة الأرسطية.

ومقولة ابن رشد يفهم منها بالضرورة بقاء العقل قوة بذاتها، لها استقلاليتها من شوائب الاختلاط والامتزاج. وإذا ثبت ذلك (ثبت أن طبيعة العقل لا تكون إلا سجية بسيطة غير مركبة، وما العقل بعنصر محتاج إلى الترتيب إنما هو الترتيب بذاته والنظام بعينه..) د. محمد لطفي جمعة في تاريخ فلاسفة الإسلام.

ومن هنا يتضح مخالفة ابن رشد لسائر الفلاسفة المتقدمين من أن العقل جوهر مفارق يقع على تخوم عالم الكون والفساد. بينما يرى ابن رشد إن العقل ورغم كونه جوهر مستقل بذاته إلا إنه مودع في النفس. وله صلة جوهرية بها وإلابات الإدراك لا يسند إلى النفس إلا بالعرض. أي إن إدراكات النفس ليس من خواصها. وفي هذا تجاوز للبديهيات.

لم يبق لنا إلا الإشارة إلى النفسين المتبقيتين عند ابن

رشد، النفس المتخيلة، والنفس النزوعية لارتباطهما بمباحث علم النفس الحديث.

فالأولى ذات علاقة بموضوع التصور والتخيل. والثانية ذات ارتباط مباشر بموضوع الدوافع والانفعالات الإنسانية. وهاتان قوتان لهما ارتباط عضوي بالنفس الناطقة كما أشرنا قبل قليل.

فالنفس المتخيلة قوة تحكم على المحسوسات بعد غيابها أو في حالة سكونها. ولذلك فإن فعلها أتم في حالة النوم منه في حالة اليقظة لغياب الحواس. ولا توجد في الحيوانات لأنها ـ الحيوانات ـ لا تتحرك إلا بوجود المحسوسات. أما الإنسان فقادر على تركيب أموراً لم يحس بها. إلا أنها مغايرة للظن. لأننا بالتخيل قد نتخيل الشيء وقد لا نتخيله وليس الأمر كذلك في قوة الظن.

أما موضوع النفس المتخيلة فإن الدكتورة زينب عفيفي ترى أنه (الحس المشترك بدليل إن التخيل يوجد أبداً مع قوة الحس) ومن خصائصها إنها توجد تارة قوة وتارة فعل. أما محركها ومخرجها من القوة على الفعل فهو أمرين. أما المحسوسات بالفعل الموجودة خارج النفس، وأما أن يكون محركها الآثار الباقية من المحسوسات في الحس المشترك ولا سيما المحسوسات القوية.

ويناقش الدكتور مقداد عرفة منسية في بحثه (ملامح ابن رشد في النبوة) المنشور في كتاب ذكرى مئوية ابن رشد بجزئه الأول (كتاب الحس والمحسوس) لابن رشد بشيء من التفصيل. ويصل في بحثه هذا إلى أن ابن رشد في كتابه يثبت إلى أن هناك إدراكات من اكتساب الإنسان، لا يمكن إنكارها، لأنها ثبتت عن طريق التجربة، ويدرج فيها الرؤيا والكهانة والوحي، باعتبارها من جنس واحد. إلا أن لها صلة بالقوة المتخيلة. فالرؤيا تنسب إلى القوة المتخيلة في النوم عندما تتفكك أربطة القوة الفكرية، وعند سكون الحواس كما أشرنا قبل قليل. إلا أن ذلك يتم في حركة عكس الحركة التي تكون في اليقظة عند الإحساس بالمحسوسات. ولكن الرؤيا تطلعنا على المجهول. يقول ابن رشد إن ذلك بفصل العقل بالفعل. لأنه (عقل مفارق يعقل الطبائع الكلية ولا يعطي إلا الصور الكلية).

أما النفس النزوعية ذات الصلة بدوافع الفرد الإنسانية ونوازعه في علم النفس، فإنها قوة ينزع بها الحيوان إلى الملائم وينفر من الأشياء المؤذية. والأولى تسمى شوقاً والثانية تسمى غضباً. وبما أن هذه القوة محركة للحيوان ومعبرة لغرائزه وانفعالاته، فإن ابن رشد عدها من القوى المحركة للحيوان. لذلك فمتى توقفت تلك النوازع المؤذية أو النوازع الملائمة في

النفس كفت النفس عن الحركة. وهذا ينسجم إلى حدٍّ بعيد في نظرة علم النفس الحديث للدوافع الإنسانية باعتبارها قوى داخلية تحرك الفرد الإنساني.

أما حدوث تلك النوازع فيتم بتشوق حضور الصور المحسوسة، أو عكسها فيتم حضور الصور المحسوسة المؤذية، وإذا ما تم ذلك الحضور للصور وحدث التشوق والغضب، فبفعل هاتين القوتين المتلازمتين من القبول والفعل يتحرك الحيوان لتحصيل الصورة المتخيلة محسوسة بالفعل.

وأخيراً يرى ابن رشد أن أفعال الفرد نابعة في الجودة والرداءة بمزاج الفرد. لأن الأفعال هي للنفس والنفس تابعة لمزاج الأبدان. كما أن أعضاء الأبدان تابعة لمزاج النفس. هذا الارتباط العضوي الذي يقرره ابن رشد يعتبره اليوم علم النفس الحديث من مبادئه الأساسية التي يقوم عليها.

❀ ❀ ❀

أربع حقائق:

ويرى ابن زين الدين أن النفس لها أربع حقائق نباتية، وحيوانية، وناطقة قدسية، ولاهوتية ملكوتية. ولذلك فإن ابن زين الدين يقول في وصف تلك النفوس رداً على سؤال للسيد أبي الحسن الجيلاني في رسالته الجوابية المثبتة في (رسائل الحكمة).

(الأولى النباتية وهي نفس نامية تكونت من العناصر الأربعة حيث امتزجت معتدلة ومعنى امتزاجها أن الجزء الناري استحال هواء وركد هو، والجزء الهوائي فكانا ماء مع بقاء كيفهما وجمداهما مع الجزء المائي وهو جزءان في الجزء الترابي وذاب الجزء الترابي معها فكرت عليها بيطات العناصر حتى كانت الأربعة شيئاً واحداً في دورين. وهو معنى اعتدالها فكانت غذاءً معتدلاً فجرى فيه أثر الشعور والإحساس والاختيار فتحرك ونما..)

أما النفس الحيوانية فيصفها ابن زين الدين بأنها (نفس حسية تكونت من قوى الأفلاك وذلك لأن العلقة (الدم) التي في تجاويف القلب الصنوبري التي هي بمنزلة الفتيلة للسراج فيها دم أصفر قد استجنت فيه الطبائع الأربع الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة).

ويعبر ابن زين الدين عن النفس الإنسانية بالنفس الناطقة القدسية وهي الشيء (أي الإنسان حقيقة وأصله مركب تركيبين في الخلق الأول من وجود وماهيه. وفي الخلق الثاني من مادة وصورة..).

أما الحقيقة الرابعة في النفوس عند ابن زين الدين فهي (النفس اللاهوتية الملكوتية وهي قوة لاهوتية نورية وجوهرة بسيطة أصلها الربوية..)

وبهذا التقسيم نرى أنه يخالف ابن رشد الذي قسم النفس إلى خمسة أجزاء. النباتية، والحيوانية والمتخيلة، والنزوعية، والناطقة أي الإنسانية.

والحقيقة أن تقسيم ابن زين الدين أكثر انسجاماً مع نظريات علم النفس الحديث؛ لأن النفس النزوعية، ليست سوى قوى في النفس الحيوانية، والنفس المتخيلة ليست سوى قوى في النفس الإنسانية كما أشرنا سابقاً.

والنفس النباتية عند ابن زين الدين ليست سوى قوة غازية، نمت وتكونت من الهواء والماء والنار والتراب. ولكن تكوينها تم بامتزاج طبيعي. وهذه النفس تعمل بواسطة أعضاء البدن. إلا أن النفس النباتية تلك تتصف بالحياة. وهنا أخذ ابن زين الدين من أرسطو توسيعه لنطاق النفس عندما اعتبرها تتوزع على النبات والحيوان والإنسان. وأخذ منه تمازج تلك العناصر الأربعة التي ولدت الأنسجة الحية. إلا أن الأحسائي صاغها بقالب فلسفي توفيقي جديد.

راجع كتابنا (آخر الفلاسفة) ص ٢٠١.

وتبقى النفس الحيوانية عنده نفس مدركه وهي مجمع الحواس وعندها القابلية على الحركة والشعور. وآثارها هي القوى الفعلية لهذه النفس.

لكن النفس الإنسانية هي نفس قديسة، ناطقة، وهي نفس ذات قوى عاقلة. وهي المعبر عنها بأنا والمعنى بأنت. وهذه القوة العاقلة لها حافظة تستمد منه وهي التأييدات العقلية. وهي ليست نفس واحدة لأنها تعددت مراتبها. فلا تترق من جمادية إلى نباتية، ومن نباتية إلى حيوانية.

أما علماء النفس الحديث فلا يختلفون كثيراً عن إسهامات الفلاسفة المتقدمين. فالنفس عندهم لها نفس القابليات والإدراكات. واستبدلوا في كثير من الأحيان كلمة النفس بالشخصية.ولقد أعطى العلماء نظريات متعددة للشخصية حسب نظرتهم لمكونات الشخصية تارة، وحسب سلوكيات الشخصية تارة أخرى. ولعل من أبرز تلك النظريات الحديثة نظرية (نافذة جو هاري) التي جاء بها جوزف لفت وهاري إنجهام. وقسما الشخصية الإنسانية إلى أربعة أجزاء النفس العمياء، والنفس الخفية، والنفس المنفتحة والنفس المجهولة. ووصفا تلك النفوس الأربعة في إطار نظريتهم تلك.

أما إرك بيرن فقد جاء (بنظرية التبادلات الإنسانية) ١٩٨٢. ويشير بيرن في نظريته تلك إلى ثلاث حالات من الأنا أو الذوات أو الأنفس. وهي ذات الوالدية والذات العاقلة، والذات الطفولية. مع إعطاء العديد من الصفات لتلك الأنفس. راجع كتابنا (السلوك الإداري) ص ١٢٦.

ولا بدّ من الإشارة إلى أن علماء النفس الحديث ركزوا دراستهم ونتاجهم المعرفي على النفس الإنسانية، متجاهلين النفس النباتية والنفس الحيوانية في أغلب بحوثهم. كما إن دراستهم للنفس أو للشخصية جاءت طبقاً لمكونات الشخصية الإنسانية أو طبقاً لوظائفها السلوكية ـ كما أشرنا ـ إلا أن البعض الآخر قد قام بدراسة بعض محدداتها كالدوافع الغرائزية الموجودة في النفس الإنسانية.

❀ ❀ ❀

علم النفس والعقل:

وإذا كانت هذه رؤية علم النفس الحديث للشخصية الإنسانية، فكيف ننظر إلى العقل الإنساني؟ وما هي الوظائف التي يؤديها؟ وأين يوجد ذلك العقل الذي من خلاله يقوم بعمليات الإدراك والتفكير؟

يجيب الدكتور عادل صادق في كتابه (الطب النفسي) عن هذه التساؤلات بقوله إن المخ مركز العقل... أو العقل الذي مركزه المخ. والعلم الحديث استطاع أن يتعرف على العديد من وظائف المخ. واستطاع بوسائله المتطورة أن يكتشف الهرمونات العصبية المتمركزة في هذه المراكز واستطاع أن يتعرف على طبيعة عمل الخلية العصبية في المخ، بل إنه أصبح قادراً على

التقاط إشارات كهربائية من هذه الخلايا العصبية ويسجلها على الورق بواسطة جهاز رسم المخ الكهربائي.

إلا أن مراكز المخ متصلة ببعضها البعض، ويؤثر كل منها على الآخر.. فالمخ يعمل كوحدة واحدة وليس كأجزاء منفصلة، فكلمة مركز معناها خلايا متخصصة لأداء وظيفة معينة. والحقيقة العلمية تؤكد إن العقل مركزه المخ وهو المسؤول عن العمليات العقلية، كما إن المخ مسؤول أيضاً عن العاطفة، والتذكر، والتعلم، وعن مجمل السلوك الإنساني، وكلها نشاطات تتأثر بالبيئة وبالمجتمع وبالثقافة. ذلك لأن الإنسان ليس كائناً مادياً فحسب بل هو كائن معنوي أيضاً.

إلا أن فهم طبيعة العمليات العقلية، يتطلب معرفة كيف تتكون تلك العمليات والبروفيسورة كرستين تمبل في دراستها عن (المخ البشري) شرحت بشكل مفصل المكونات المختلفة للمخ، كما ناقشت السلوك الذي يخضع لتحكم المخ. فأنشطتنا اليومية تعتمد على كثير من القدرات العقلية والأنظمة المخية. لكن كرستين تمبل استطاعت في دراستها تلك أن تكشف العلاقة الوثيقة بين المخ والسلوك الذي يتحكم فيه. ولابن زين الدين مساهماته النفسيّة حينما يتعرض للعقل الإنساني، وتماشياً مع آيات القرآن الكريم في إطلاق العقل على القلب يذهب ابن زين الدين في تفسير هذا المعنى إلا أنه يؤكد إن العقل في

الدماغ كما يقرر علم النفس الحديث ذلك. فعندما يصف القلب يصفه بصفات العقل (القلب هو اللب وهو وسط الشيء فالقلب هو العقل، وسمي قلباً لأنه يتقلب في معاني مدركاته أو لأنه الوسط) ويضيف (وقال بعضهم إن العقل في القلب الذي هو اللحم الصنوبري في الصدر. والذي يشهد به الوجدان أن العقل في الدماغ بمعنى إنه تعلق به تعلق التدبير أو تعلق الظهور، والدليل على الأول من الوجدان أنك إذا أشرت إلى المسمى إلى صدرك وإن أشرت إلى تعقلك أشرت إلى رأسك لأن عيني بصيرتك في رأسك وهذا قول الأكثر وهو الأصح). رسائل الشيخ الجزء الأول ص ٨٦.

وهذا التفسير ينسجم مع الخطاب القرآني:

يقول الدكتور عبدالله النافع في كتاب (علم النفس العام) حينما يأتي لاستعراض جهود العلماء المسلمين (إن القلب باعتباره يدور حول المعنى الوجداني والعقلي في الإنسان سواء كانت هذه المعاني تقوم على عنصر الحب أو الكراهية أو كانت تعتبر القلب محلاً للهداية والإيمان والإرادة والضبط فإن الآيات القرآنية أشارت إلى تلك المعاني في آيات منها ﴿إِلَّا مَنْ أَتَى ٱللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ﴿٨٩﴾﴾ [سورة الشعراء، الآية: ٨٩] وقال تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ﴾ سورة [الحجرات، الآية: ٧].

ويضيف الدكتور النافع إن النفس في القرآن الكريم أيضاً وردت في صور متعددة. أما العقل فلم ترد تلك المفردة في الآيات القرآنية وإنما ورد فعل العقل في اختلاف اشتقاقاته وتدل على عنصر التفكير.

وابن زين الدين لا يذهب بعيداً مع هذا الطرح القرآني والمنسجم مع اكتشافات العلم الحديث. فعنده أن (القلب هو مدرك المعاني ومقر اليقين وقد يطلق على العقل في كثير من كلام أهل الشرع ﷺ وكلام العلماء وبالعكس بمعنى الاتحاد وقد يراد التعدد فيكون القلب بمنزلة المبصر والعقل بمنزلة البصر..) رسائل الشيخ الجزء الأول ص ٨٨.

وعندما يحاول ابن زين الدين إعطاء فرقاً بين القلب والعقل فإنه يقول (والتحقيق في الفرق بينهما أن القلب عبارة عن العقل والروح والنفس والطبيعة فهو مركب في الحقيقة من هذه الأربع القوى التي هي قلب الإنسان ولبه. والعقل أعلى الأربعة..) رسائل الشيخ الجزء الأول ص ٨٩. وفي هذا إشارة ذكية إلى أن الإنسان مكون من البيئة والوراثة أو هو نتاج لهما.

وبلغة أكثر تفصيلاً فإن محددات الشخصية كما يذكرها علماء النفس هي أربع محددات رئيسية.

١ ـ المحددات البيولوجية والنفسية.

٢ ـ المحددات الاجتماعية.

٣ ـ المحددات الوضعية (الروح المعنوية).

٤ ـ المحددات الثقافية والحضارية.

ومن خلال تلك المحددات تتكون الشخصية التي تعتمد في أجزائها على البعض الآخر. كما إن الشخصية تعكس طاقات الإنسان وحيويته والتي تلبي حاجات الفرد الأساسية التي يسعى الفرد لإشباعها. بالإضافة إلى أنها تعكس شخصيته بقدراتها في حال سعيها لتلبية تلك الحاجات. سواء كانت تلك القدرات عقلية أو عضلية أم عاطفية ونفسية. راجع كتابنا (السلوك الإداري) ص ٣٥ ـ ٣٨.

وبالمقابل فإن زين الدين يرى أن المحددات البيولوجية والنفسية ليست سوى النفس. والمحددات الاجتماعية هي الطبيعة. أما المحددات الوضعية ذات العلاقة بالروح المعنوية فليست سوى الروح. وتختص المحددات الثقافية والحضارية بالعقل.

أما ارتباط الذاكرة بالمخ فأصبحت محط الدراسات والبحوث الحديثة. فقد لاحظ العلماء منذ أمد طويل أن أي ضرر قد يصيب الدماغ أو الفص الصدغي في المخ يحدث اضطرابات في الذاكرة. كما أوضحت الدراسات أن أي تلف

يصيب النصف الأيسر من المخ يرتبط باضطرابات الذاكرة اللفظية. أما النصف الأيمن من المخ فيرتبط بذاكرة المواد البصرية. وتؤيد هذه النتائج بنظرية الترميز الثنائي للذاكرة. أي أن هناك نظام خاص لترميز المعلومات البصرية ونظام خاص آخر لترميز المعلومات اللفظية ومعالجتها. راجع كتاب (سيكولوجية الذاكرة) للدكتور محمد قاسم عبد الله ص ٨١.

ولنعود لابن زين الدين فيأخذنا العجب حينما يقرر تلك الحقيقة بقوله (وأما الحافظة قالوا تسمى الذاكرة وهي قوة مترتبة في التجويف الآخر من الدماغ من شأنها أن تحفظ أحكام الوهم كما كان الخيال خرافة الحس المشترك، وهذه القوة الحافظة سريعة الطاعة للقوة الناطقة في التذكير ويتأتى للرؤية بسببها أن تستخرج عن أمور معهودة أموراً منسية كانت صاحبة لها، فهذه القوة بعينها هي المتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ أو غيرها.) رسائل الشيخ الجزء الأول، ص ٩٧.

وللدكتور محمد قاسم عبد الله في كتابه (سيكولوجية الذاكرة) بحوثاً هامة ذات علاقة بكلام ابن زين الدين هذا، حول التغذية والذاكرة، والذكريات الشخصية، والذاكرة الكاذبة، والذكريات المكبوتة.. وغيرها من المباحث الهامة ذات العلاقة بكلام ابن زين الدين فراجع.

وهناك الكثير من الإشارات لابن زين الدين عن العقل في

العديد من كتبه مثل (شرح الزيارة) و(رسائل الحكمة) تركناها للاختصار.

وقبل أن ننهي حديثنا عن العقل والذاكرة والمخ والتي قد تعتبر اليوم من المفردات البديهية، لنقول بأنها ليست كذلك في الماضي. فقد قال البعض إن مركز العقل الحجاب الحاجز الذي يلعب دوراً في عملية التنفس. وقال البعض الآخر من المتقدمين أن مركز العقل الخصيتين وهما أيضاً مركز استمرار الحياة بالتعاون مع المبيضين عند الأنثى. الدكتور عادل صادق (الطب النفسي) ص ١٤. ومن هنا يتبين لنا عدم الإنصاف في مقارنة إسهامات ابن زين الدين مع إسهامات علم النفس الحديث. كما أشرنا سابقاً. وليتضح لنا من جديد العطاء النوعي لابن زين الدين في هذا المجال.

ولابن زين الدين إسهامات عديدة في مختلف مواضيع علم النفس الحديث مثل الانفعالات التي تحدث عنها في (رسائل الحكمة) ص ١٠٤ و ١٠٥، وكذلك في ص ١٧٤، وأيضاً في شرح الفوائد ص ٩.

أما السلوك الإنساني فقد أشار إليه كذلك في الفوائد ص ٢١٠ وص ٢٥٥.

وتحدث ابن زين الدين عن الأحلام والرؤيا في رسائل

الحكمة ص ١٢٦ وص ١٢٨. وعن التصور والتخيل في الشرح ص ٧١ / ٤، والشرح ٧٤/ ٤.

وكذلك في رسائل الشيخ ص ٩٢، وص ٩٧. وتحدث عن الشخصية الإنسانية واضطراباتها كما مر معنا وفي مواضع أخرى من كتبه مثل (العصمة) ص ٦، وكيفية السلوك إلى الله ص ٥، وص ٢١، وكذلك في رسائل الشيخ ص ٩٥.

إلا أن ضيق المقام يجبرنا على اختصار المقارنة بين عطاءات ابن زين الدين وعلم النفس الحديث على ما سبق. فكما أشرنا إن هدفنا هو إيضاح أن لابن زين الدين مساهماته في هذا العلم كسائر العلماء والفلاسفة المسلمين. بغض النظر عن مدى مقاربتها لنتائج بحوث علم النفس المعاصر. إلا أننا نجزم أن عطاء ابن رشد وابن زين الدين النفسي ـ مقارنة بعصريهما ـ هو عطاء عالمين ثائرين.

■ ■ ■

ثانياً: أخلاق المشرق والمغرب

نواجه هنا تحدياً آخر في دراستنا عن مذهبي ابن رشد وابن زين الدين الأخلاقي. فحتى اليوم لم يصل إلينا نص أصلي لهذين الفيلسوفين، تأليفاً مستقلاً أم شرحاً، يثبت أن لهما نظريتهما المستقلة في الأخلاق.

ويزيد هذا التحدي إثارة، عندما نعلم أن المكتبة العربية تكاد تخلو من أية محاولة جادة وشاملة، تحليلية ونقدية، لنظم القيم في ثقافتنا العربية الإسلامية. هذا الواقع المر الذي يقرره الدكتور محمد عابد الجابري في كتابه (العقل الأخلاقي العربي) مربك ومؤلم للدارسين في مجال القيم والأخلاق العربية للفلاسفة العرب. ويضيف الجابري بل إن المكتبة العربية تخلو من مؤلفات في (تاريخ الفكر الأخلاقي العربي) كتلك التي كتبت في (تاريخ الفلسفة العربية).

وحتى تلك الكتب القليلة التي حاولت أن تتناول موضوع الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي، مثل الماوردي ٤٥٠ هـ

وأحمد أمين (الأخلاق) ١٩٢٠، وكتاب (تاريخ الأخلاق) للكاتب محمد يوسف مرسي ١٩٤٠، وكتاب (موعظة المؤمنين من إحياء علوم الدين) لمحمد جلال الدين الدمشقي... تكاد تجمع على خلو الفكر العربي من (الفلسفة الأخلاقية) ونعني خلو الفكر العربي من البحث النظري في مجال القيم والأخلاق.

ولكن ماهي الأسباب التي أدت إلى أزمة القيم تلك، حتى دفعت بالفلاسفة العرب بالابتعاد عن تناول الأخلاق بالبحث والدراسة النظرية؟ أي إننا أمام أزمة (بحث نظري) وليست (ممارسة أخلاقية) في واقعنا التاريخي.

ويجيب الجابري على هذا التساؤل الهام بقوله إن القرآن الكريم والأحاديث النبوية قررت كثيراً من القيم التي كانت على الدوام دليل المسلم في الحياة. ورغم ذلك فإن القيم والأخلاق التي نوه بهما القرآن الكريم والحديث النبوي والدعوة لهما شيء، والتأليف العلمي في القيم الإسلامية شيء آخر. أي إننا مأزومون نظرياً وليس عملياً. كما إن اهتمام الفقهاء بهذا الجانب يدخل في نطاق (الآداب الشرعية) ولم يكن سوى اهتماماً شكلياً. وارتباطه كان بالفقه وموضوعاته، ولكن ليس من جهة الحلال والحرام، والمستحب والمكروه والمباح، بل من جهة «الآداب». وهناك فرق كبير بين (الآداب) و(الأخلاق) فالأولى معنية بالسلوك، أما الثانية فمعنية بالقيم.

أي إن السعادة قيمة مركزية في الأخلاق اليونانية، كما إن (الطاعة) قيمة منقولة للفكر العربي عن الأخلاق الفارسية، فهل يمكن اعتبار (المروءة) قيمة مركزية في تاريخنا العربي؟

لسنا معنيين بالإجابة على هذا السؤال الآن. كما إننا لسنا معنيين هنا لتأريخ الفكر الأخلاقي العربي والإسلامي. فغاية طموحنا هو تلمس (المذهب الأخلاقي) لابن رشد وابن زين الدين أو لنقل (لمذهبهما السلوكي) في الآداب الإسلامية، من خلال كتاباتهما المتفرقة في نصوصهما الأصلية والشارحة، بهدف التأسيس لدراسات مستقبلية أكثر شمولية وعمقاً، تتناول (الجانب النظري) لأخلاق ابن رشد وابن زين الدين.

❀ ❀ ❀

فلسفة الأخلاق:

تلك الندرة في مجال (البحث النظري) في فلسفة الأخلاق التي أشار إليها الجابري، لا تعني أن الفلاسفة المسلمين لم يتناولوا الأخلاق تارة من منظورها اليوناني وتارة من منظورها الفارسي. ولا تعني أن الفلاسفة العرب المسلمين لم يتحدثوا عن الأخلاق وآداب السلوك في إطارها الإسلامي، ولكن كل تلك الكتابات تبقى (كلام في الأخلاق) وليست بحثاً فلسفياً متكاملاً عن نظرية في الأخلاق.

أما (نظرية الأخلاق) باعتبارها إحدى جوانب الحكمة العلمية فهي (بحث في كيفية الحياة أو كيف ينبغي أن تكون الحياة) بمعنى أن الأخلاق تحاول الإجابة على سؤال: كيف ينبغي أن يتصرف الإنسان من أجل حياة سعيدة؟ ويعلق مرتضى المطهري في كتابه (الحكمة العملية) على التعريف السابق للأخلاق بأنه صحيح بشرط أن يأخذ بعين الاعتبار المفاهيم العامة والمطلقة. أي إن الأخلاق باعتبارها قيم فهي من المفاهيم المطلقة، أما الفعل الأخلاقي فهو مفهوم نسبي.

إلا أن سقراط لم ينظر للأخلاق من خلال نظرية (نسبية الأخلاق)؛ لأن في ذلك خلط بين الأخلاق والآداب. بل لقد وضع لها معياراً دقيقاً وهو الوجدان الإنساني

فقال (ضمير الإنساني ينبغي أن يكون معيار كل شيء). وضمير الإنسان وجدان ثابت من آلاف السنين لا يتغير، يسميه القرآن بالنفس اللوامة.

وتناول أفلاطون نظريته الأخلاقية في إطار نظريته الاجتماعية. أي من جمهوريته إلى الأخلاق. فبدأ بحثه من العدالة الاجتماعية ليصل إلى العدالة الأخلاقية والفردية. واعتقد أن ما يحمل قيمة حقيقية هي أمور ثلاثة: العدالة، والجمال، والحقيقة.

أما تلميذه أرسطو فيمكن فهم موقفه الأخلاقي من خلال نظرية (السعادة). التي قال عنها إن الإنسان في سعيه إنما ينشد في الحقيقة للسعادة وليس الحسن. إلا أن البعض رأى أن الحسن (الخير) ما هو إلا السعادة، في نظر أرسطو. انظر (الحكمة العملية). مرتضى المطهري، ص ٢٣ ـ ٢٩.

وتناول الفيلسوف العربي الفارابي مفهوم الأخلاق في كتابه (تحصيل السعادة) حيث يرى أن الأخلاق علم يفحص عن الغرض الذي لأجله خلق الإنسان، وهو الكمال الذي يلزم أن يبلغه، ثم يفحص عن جميع الأشياء التي بها يبلغ الإنسان ذلك الكمال أو ينتفع في بلوغه وهي الخيرات والفضائل والحسنات، وهي غير الأشياء التي تعوقه للوصول إلى ذلك الكمال. وهي الآثام والشرور. وهذا هو العلم المدني، وهو علم الأشياء، التي بها ينال أهل المدن الفاضلة السعادة. (الفارابي) للدكتور صبحي الصالح ص ١٦١.

ويؤكد الدكتور الصالح إن الفارابي يرى إن الإنسان يمكنه أن ينتقل بالإرادة من خلق إلى خلق فيكتسب جميلاً أو يحصل قبيحاً.

ويربط ابن باجه الأخلاق بالإرادة أيضاً كما فعل الفارابي. ويذهب الدكتور موسى الموسوي في كتابه (من الكندي إلى ابن رشد) إلى أن الأخلاق عند ابن باجه ليست مستمدة من أوامر

الدين ونواهيه ولا من قوانين الدولة والمجتمع.. إنما هي عقلية. أي مستمدة رأساً من العقل. ويقسم الأفعال إلى قسمين: قسماً بهيمياً وقسماً إنسانياً. وبهذا التقسيم يقرر ابن باجه أنه لا يمكن أن يكون فعل الإنسان إنسانياً محضاً بل يجب أن يخالطه جزء بهيمي.

ونظر إلى الفضائل على إنها نوعين الأولى: الفضائل الشكلية. وهي فضائل غريزية ليس فيها مجال للإرادة. وفضائل فكرية. وهي الثانية المبنية على الإرادة والروية قي المقام الأساسي.

وأضاف ابن طفيل الطبيعة إلى العقل الذي قال به ابن ماجه كمنبع للأخلاق. أي إن الأخلاق عنده صادرة من حيز العقل والطبيعة لا من حيز الاجتماع ويناقش الدكتور موسى الموسوي مصدر الطبيعة عند ابن طفيل باعتباره مصدر الأخلاق الحميدة. ومتى لم (يعترض الإنسان الطبيعة في سيرها) فإن لكل موجود في هذا العالم غاية خاصة به. أي إن فهم ابن طفيل للأخلاق هو أن تجري الطبيعة في كل شيء مجراها. ولم يتعرض للأخلاق الوضعية من دينية واجتماعية.

وتحدث أخوان الصفا عن الأخلاق في رسائلهم وقارنوها في رسالتهم الرابعة والتاسعة بعلم الموسيقى وأثره في تهذيب النفس وإصلاح الأخلاق، وأشاروا إلى أن أخلاق الناس

وطبائعهم تختلف من أربع جهات من جهة أخلاط أجسادهم ومزاج أخلاطها. ومن جهة ترب بلدانهم واختلاف أهويتها. ومن جهة دياناتهم وثقافاتهم، وأخيراً من جهة موجبات أحكام النجوم في أصول مواليدهم ومساقط نطفهم.

ومن هنا نستنتج رؤية أخوان الصفا في أخذهم بنظرية نسبية الأخلاق.

ويضيف الدكتور محمد لطفي جمعة في (تاريخ فلاسفة الإسلام) إن أخوان الصفا نسبوا الأخلاق والقوى، تارة إلى النفس النباتية الشهوانية، وإلى النفس الحيوانية الغضبية، ومنها إلى النفس الإنسانية الناطقة، وتارة إلى النفس العاقلة الحكيمة أو إلى النفس الناموسية الملكية.

وطالما أن ابن رشد كمعظم الفلاسفة العرب المتقدمين لم يكتب تأليفاً مستقلاً يثبت له نظريته في الأخلاق... فما هو مبرر الحديث عن نقطة انطلاق الفلسفة الأخلاقية في الفكرة؟

فقد عمل الباحثون المتأخرون عند الحديث عن المذهب الأخلاقي لابن رشد، أن يجدوا علاقات متعددة في نصوصه تقدم لهم جواباً على سؤالنا السابق.

فقد اتّخذ الدكتور غانم هنا من جامعة الكويت العلاقة اللغوية الفلسفية في نصوص ابن رشد نقطة انطلاق لدراسة الأخلاق الرشدية.

ويتناول الدكتور في بحثه المنشور في مئوية ابن رشد الثامنة ثلاثة نصوص. الأول (فصل المقال وتقرير مابين الشريعة والحكمة من الاتصال) حيث يرى إنه من السذاجة الاعتقاد أن ابن رشد اختار كلمة (الاتصال) من أجل التناغم الموسيقي في العنوان. كما إنه لا يجب أن تأول كلمة (اتصال) على إنها (توافق). فعدم التضاد أكيدة في الفكر الرشدي. فكلمة (الاتصال معناها كما نرى هنا أن الوحي ينتهي إلى الحكمة دون أن يحتوي هذا المعنى على الإطلاق أن الوحي يحتكم إلى العقل) ويصل إلى نتيجة أن ابن رشد سعى لإطلاق نظرية في الأخلاق مفادها (لا تمارس أخلاق إلا ويرافقها يقين) وفي الاتصال بين الشريعة والحكمة أساس كل فضيلة وسعادة.

ويناقش غانم هنا نصاً آخر (هل يتصل بالعقل الهيولاني العقل الفعال) ليقف مجدداً عند كلمة (يتصل) ليستنتج إلى (الاتصال بين الشريعة والحكمة على أن ما جاء في الشريعة لا يصبح بالفعل إلا حينما تعقله الحكمة وتنقله إلى مجال الفعل فيصبح ممارسة. من خلال هذه النصوص نقيم تناظراً بين مابين الشريعة والحكمة من الاتصال وبين الاتصال. بين العقل الفعال والعقل الهيولاني باعتبار أن نقطة انطلاق الأخلاق تقع في تفعيل ما ورد في الشريعة على ضوء يقين مبادئ الحكمة).

أما النص الثالث فهو بعنوان (ضرورة الشرائع عند الفلاسفة). وليقف عند ثلاثة عبارات أساسية:

١ ـ كل نبي حكيم وليس كل حكيم نبياً.

٢ ـ كل شريعة كانت بالوحي فالعقل يخالطها.

٣ ـ البرهان على وجوب العمل هو بوجود الفضائل الحاصلة عن الأعمال الخلقية والعملية.

هذه النصوص يعدها الدكتور غانم هنا تبت بشكل قطعي أن ابن رشد لم يفضل العقل والحكمة على الشريعة. كما إنه لم يكتفي بالمعرفة النظرية. بل إن في النصوص إشارات واضحة على أن الأديان المؤسسة على الوحي تنحو بالجملة نحو الكلمة. كما إن الفلسفة إنما تنحو نحو تعريف سعادة بعض الناس العقلية.

وحيث إن (السعادة) هي القيمة المركزية في الفكر اليوناني، وهي ـ نظرية السعادة ـ نظرية أرسطو، فقد تناول عبده الحلو الأخلاق عند ابن رشد من زاوية العلاقة اليونانية.

إلا أن السعادة مقصورة على بعض الناس أو فئة دون أخرى. وذلك لأنها (لا تقوم على اكتساب الفضيلة العملية فقط، وإنما الفضيلة الحقيقية هي الفضيلة العقلية التي تتجسد في المعرفة البرهانية، والتأمل العقلي، وهذا غير متوفر لجميع

الناس لأسباب منها مادية ومنها نفسية) ابن رشد فيلسوف المغرب، ص ٦٢.

إذن علم الأخلاق يختلف عن سائر العلوم الأخرى من حيث الغاية. فإذا كانت غاية العلوم الأخرى هي المعرفة، فإن غاية علم الأخلاق هو العمل به. لذلك فقد قسم هذا العلم إلى قسمين: قسم الأفعال المكتسبة، وقسم الأفعال الممكنة. فالقسم الأول مُعنى بفحص الخصال المكتسبة والأفعال الإرادية والسلوك عامة وصلة كل منها بالأخر. والقسم الثاني يفحص عن الوجه الذي تغرس عليه هذه الخصال في النفس وتتآلف، حتى يصل العمل بها إلى درجة الكمال. انظر ماجد فخري، ابن رشد فيلسوف قرطبة، ص ١١٩.

إلا أن ماجد فخري بحث أخلاق ابن رشد في إطار علاقتها بالفلسفة اليونانية. وهكذا ذهب معظم من تناول الأخلاق عند ابن رشد. فقد حاول ابن رشد أن يقرب آراء أفلاطون وأرسطو في الأخلاق من جهة وأن يصيغها في إطار منهجه التوفيقي من جهة أخرى.

المستشرق الفرنسي أرنست رينان حينما حاول مناقشة المذهب الأخلاقي عند ابن رشد في كتابه (ابن رشد والرشدية) بحثها من زاوية العلاقة الفلسفية في مبحث الجبر والاختيار. يؤكد رينان قبل ذلك أن الأخلاق لا تشغل سوى حيز صغير في

فلسفة ابن رشد. أما الأخلاق لأرسطو على العموم ولا ريب في ذلك. والسبب في ذلك؛ لأنها تحمل طابعاً يونانياً، ولم يكن للأخلاق الخطوة عند العرب كما كان لها عند اليونان.

وأخذ الدكتور محمد لطفي جمعة رأي أرنست رينان وثبته في كتابه (تاريخ فلاسفة الإسلام) ص ١٦٩، فأكد هو الآخر بأنه لم يكن لابن رشد مذهب في الأخلاق قائم بذاته، ولم يأخذ آداب أرسطو؛ لأنها لا توافق العرب. إلا أن أبحاثه الفلسفية التي ناقش فيها المتكلمين في مبدأ الخير والشر أو الجبر والاختيار المبنية على أساس أخلاقي. توحي لنا برأيه الأخلاقي.

ولا يبتعد الدكتور محمد عابد الجابري عند تناوله لمذهب الأخلاق عند ابن رشد كثيراً عن رينان وجمعه. فابن رشد ينطلق في شرح الكماليات الإنسانية كما حددها أرسطو في كتاب (الأخلاق) وهي الفضائل النظرية والعلمية. أو العقل الفلسفي والعلم التطبيقي. وتتركز الفضائل العلمية في الأخلاق والسياسة، أما الفضائل الخلقية فإنها تتركز في السلوك الأخلاقي.

وينطلق ابن رشد في مباحث طويلة حول أي من هذه الأنواع من الفضائل يخدم الأخرى؟ هل العلم في خدمة العمل وتلك وجهة نظر المتصوفة والفقهاء أو العمل في خدمة العلم

وهي وجهة نظر الفلاسفة؟ ثم لمن الأولوية؟ هل هي للعلم (الفلسفة) أم للأخلاق؟ ثم يقرر في النهاية أن الأولوية للعلم، فهو الذي يضيء طريق العمل. أما الأخلاق فيرى ابن رشد من ضرورة مصاحبتها لكل من العلم والعمل. انظر الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، ص ٢٤٨.

❀ ❀ ❀

أخلاق ابن زين الدين:

وإذا أردنا تلمس (المذهب الأخلاقي) عند ابن زين الدين فنحن في مأزق بحثي، أكثر صعوبة من بحثنا في مذهب ابن رشد. فإذا كان كلاهما لم يكتبا في المذهب الأخلاقي مطلقاً، فإن الدراسات التي تحاول تلمس المذهب السلوكي (الآداب) عند ابن زين الدين معدومة، على العكس من ذلك عند ابن رشد كما مر معنا سابقاً.

وعندما قمنا في (آخر الفلاسفة) بحصر مصنفات ورسائل ابن زين الدين وتحقيق أعدادها، وعدم تكرارها، والتأكد من صحة نسبتها إليه. لم نعثر إلا على رسالتين تعني (بآداب السلوك) وهي (رسالته لملا علي أكبر بن البصير محمد سميع) والأخرى إلى (السيد الجليل سيدنا إسماعيل) وطبعت هاتين الرسالتين في كتاب واحد باسم (رسائل في كيفية السلوك إلى

الله تعالى) من قبل لجنة التوجيه والإرشاد بجامع الإمام الصادق بالكويت.

لذلك فإننا نستطيع الجزم ـ الآن ـ بأن لا وجود لمذهب أخلاقي لابن زين الدين. إلا أن له مساهماته كغيره من الفلاسفة والعلماء في مجال آداب السلوك. نجدها في مصنفاته الأخرى مثل (جوامع الكلام) و(شرح الزيارة) و(رسائل الحكمة) وغيرها.

تساءل الشيخ مرتضى المطهري في (تحقيق نظرية نسبية الأخلاق) عمن يؤسس الأخلاق؟ أهو أساس الحسن والقبح العقليين؟ أم أن الضمير هو المؤسس الحقيقي للأخلاق؟. وتساءل الدكتور محمد عابد الجابري في (العقل الأخلاقي العربي): أيهما يؤسس الأخلاق العقل أم النقل؟

نحن إذن أمام (مشكلة أخلاقية) محورها على أي أساس تقوم الأخلاق الإنسانية؟ يجيب الجابري إن (اللذة، العرف، الدين، العقل، الضمير.. تصلح بهذه الدرجة أو تلك لأن تعد أساساً ومحدداً للأخلاق والقيم. وقد عرف تاريخ الفكر الأخلاقي مدارس تعتمد هذه الأسس: مدرسة سيكولوجية تفسر السلوك الأخلاقي بالعوامل النفسية وفي مقدمتها اللذة والألم. ومدارس اجتماعية ترى السلوك الأخلاقي هو كغيره من أنماط السلوك الأخرى عبارة عن عادات اجتماعية، من أعراف وتقاليد.. الخ. وهناك بالمقابل من يرى أصل الأخلاق هو الدين، وآخرون يرون

أن (العقل) هو الذي يقف وراء الحكم الأخلاقي بينما يقرر فريق آخر أن الضمير هو منبع الأخلاق) ص ١٠١.

وبينما يرى الأستاذ مرتضى المطهري أن (الضمير) هو معيار الأخلاق. وإن القيم الأخلاقية مطلقة وليست نسبية. راجع (تحقيق نظرية نسبية للأخلاق) للمطهري، يعتقد ابن زين الدين إن الشريعة الإسلامية هي منبع الأخلاق. لذلك فإن إطار السلوك عند ابن زين الدين، هو استشعار عظمة الخالق، واستشعار نعمه، وذكر الدنيا والزهد فيها، والترغيب في الآخرة والإكثار من ذكر الموت.

وفي رسالة جوابية من ابن زين الدين لبعض السادة النبلاء في تفسير ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ﴾ يقول: (معنى (إنا لله) إقرار لله تعالى بالملك. أي إنا ملك لله وهو مالكنا. وصدق هذا الكلام من العبد تحقق العبودية وإخلاص العبادة.) رسائل الحكمة، ص ١١٢.

أما إخلاص العبادة لله سبحانه وتعالى فإن ابن زين الدين يضعها في قالب حكمي كعادته دائماً. لذلك فعندما يسأله أحد العارفين عن المقصود حينما يقول المصلي ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥﴾؟ يجيب ابن زين الدين موضحاً هذا الجانب السلوكي في العبادة (اعلم أن الله سبحانه لا يدرك من نحو ذاته بكل اعتبار وإنما يدرك بما تعرف به لعبده. فكل شيء يعرفه بما

تعرف به له فتشير العبارات إليه بما أوجدها عليه وتشير القلوب إليه بما ظهر لها به ولا سبيل إليه إلا بما جعل من السبيل إليه..) رسائل الحكمة، ص ٦٠.

أما السلوك عند ابن زين الدين، فليس هو السلوك الخارجي، أو الظاهر. فهناك سلوك داخلي لابد من إصلاحه وتهذيبه. ولذلك نراه يجيب الملا علي أكبر بن البصير محمد سميع عن سؤاله حول كيفية طريق خلوص النية وحضور القلب والقصد في الطاعات وبأي شكل تحصل؟ وهل يتم ذلك بذكر أو فعل أو رياضة؟

يقول: ـ (إن النية إنما تخلص إذا ظهرت على مشاعر العبد آثار فضل الله سبحانه، حتى جذبه الطمع فيما عند الله والرغبة في خيرات وعد الله الصادق وآثار عدله سبحانه حتى صرفه الخوف من مقام الله والرهبة في محذورات وعيده المطابق.

فإذا حصل ذلك للإنسان انصرف عما سوى الله سبحانه وتعالى إليه، فهناك تخلص نيته ويحضر قلبه عند الله، وتكون أعماله مقبولة فينهمك في الطاعات، وتترقى نفسه على الكمالات فيتخلف بأخلاق الروحانيين، وتتعلق روحه بالمحل الأعلى من القدس). السلوك إلى الله، ص ٥ ـ ٦.

وفي رسالته الطويلة تلك التي كتبها للملا علي أكبر، يحشد فيها ابن زين الدين العديد من الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية التي تتضمن الإشارة إلى مجمل الهدايات، والحث على العبادات الإسلامية وفي مقدمتها الصلاة، وقراءة القرآن، والصيام، والدعاء، وجميع المندوبات والمستحبات.

وفي رسالته الثانية يجيب على سؤال السيد الجليل سيدنا إسماعيل، حول ضعف النفس عن المسارعة فيما وعد الله أولياءه، والمجانبة عما حذر الله أعداءه .. يقول ابن زين الدين: (إن النفس خلقت على ما هي عليه من قابليتها، ومقتضى قابليتها الضعف عن ذلك، وإنما أفاض عليها الوجود لتقوى على طاعته..) كيفية السلوك إلى الله، ص ١٩.

ثم يحذر ابن زين الدين الإنسان من الغفل عن ذكر الموت، والانشغال عن الآخرة فيقول (وأكثر من ذكر الموت وأحوال الآخرة من الجنة والنار. واعتبر بمن كانوا معك وسافروا قبلك إلى الآخرة. واقتدي بمن استعد لذلك السفر الطويل بالزاد الجزيل منهم، وحذر نفسك أن تكون كمن سافر بغير زاد..) كيفية السلوك إلى الله ص ٢٠.

وهذه الآداب، أو الأخلاق الإسلامية، هي أعمال صالحة للفرد الإنساني، فيها سعادة الدنيا والآخرة ويشير ابن زين الدين لهذا المعنى (ثبت أن أعظم الأسباب المقتضية بل

جلها بل كلها الأعمال الصالحة للخير، والسيئة للشر وثبت أن الدعاء والانقطاع من أشد الأعمال تأثيراً حتى إنه جعله تعالى هو العبادة فقال تعالى: ﴿ادْعُونِيٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ شرح الزيارة ص ٢١١/ ٣. ويطلق ابن زين الدين كلمة السجية على خلق الإنسان، بينما يطلق التقوى على أخلاق الفرد الإنساني. وعندما يتناول الأخلاق فإنه يتناولها من منظورها الشامل إيمان بالله سبحانه وتعالى، وإخلاص في النية، والعمل طبقاً لآداب الإسلام. وبهذا المفهوم يتفق مع ابن رشد من ضرورة مصاحبة الأخلاق لكل من العلم والعمل.

ففي شرح الزيارة الجامعة يقول (يراد من السجية الغريزة والطبيعة التي جبل عليها الإنسان. وورد في وصف النبي ﷺ خلقه سجية أي طبيعة من غير تكلف). ص ١٠٣/ ٤.

وفي رسالة (في شرح حديث حدوث الأسماء) يؤكد أن الأخلاق ليست سوى التقوى (إن التقوى التي يوصون بها عليهم السلام لها ثلاثة مراتب أحدها: تقوى الله فيما يتعلق بذاته وصفاته وأفعاله ألا تشرك به أحداً في ذلك... والثانية تقوى النفس بأن توقفها على حدود الله ولا ترخصها في معاصي الله ولا تحرمها حظها وسعادتها من طاعة الله وتوقفها بالمجاهدة على الفريضة العادلة التي لا إفراط ولا تفريط، مثلاً: ـ تكون شجاعاً لا

جباناً ولا مقهوراً، وتكون كريماً لا بخيلاً ولا مبذراً مسرفاً، وتكون ذكياً لا بليداً ولا مجربزاً.. وهكذا في جميع أحوالك تسلك الحالة الوسطى المعتدلة في جميع الشؤون... والثالثة تقوى العباد في كل ما تكون معهم من أموالهم وأعراضهم ودمائهم ونسائهم ومساكنهم ومجالسهم وغير ذلك ليتحقق إسلامك عند الله. فإن المسلم من سلم الناس من يده ولسانه...) رسائل الحكمة، ص ٣٥ ـ ٣٦.

وإذا اتفق ابن زين الدين مع ابن رشد على مصاحبة العلم والعمل للأخلاق. فإن الأخلاق لها الأولوية عند ابن زين الدين. وإن الأخلاق ـ التقوى ـ هي الموصلة للعلم. وتلك إجابة للسؤال المطروح سابقاً لمن الأولوية للعلم أم للأخلاق؟

ولهذا يشير ابن زين الدين بوضوح إلى الإجابة على تلك الإشكالية (فظهر أن النفس لا تترق إلى الكمالات القدسية والمراتب العلمية إلا بالعلم الحق المطابق الخالص. وذلك العلم لا ينال إلا بمحبة الله ومحبته لا تنال إلا بالتقرب إليه بالنوافل، والمراد بالنوافل الآداب الشرعية من صلاة، وطهارة، وصيام، وورع، واجتهاد، وذكر، وفكر.

والمراد بالفكر التفكير في المخلوقات، واعتبار الآيات فقد ورد (تفكر ساعة خير من عبادة سنة) وقد قال ﷺ: ليس العلم في السماء فينزل إليكم ولا في الأرض فيصعد إليكم

ولكن العلم مجبول في قلوبكم تخلقوا بأخلاق الروحانيين يظهر لكم) كيفية السلوك إلى الله، ص ١٠ ـ ١١.

ولابن زين الدين كلام طويل في (آداب الحوار) حينما يشرح قوله ﷺ في الزيارة الجامعة (ودعوتم إلى سبيله بالحكمة والموعظة الحسنة). فيرى ابن زين الدين أن (المراد بالحكمة الدليل الذوقي الذي كان يعني الفؤاد وعلى مقتضى الفطرة التي فطر الله عليها العباد وذلك مفيداً للمعاينة والمشاهدة... وأما الموعظة الحسنة فهي أن يجري الاستدلال على حدود العقل الشرعي.. وأما المجادلة بالتي هي أحسن فهو دليل ظاهر أكثر الاستدلالات به من الناس ومن المتكلمين والفقهاء؛ لأنه يستند فيه إلى ما يدل اللفظ عليه بظاهره أو ما يلزم ذلك من منطوق صريح أو غير صريح أو مفهوم أو غير ذلك أو إلى أحد القياسات الأربعة المنطقية). شرح الزيارة، ص ٦٠ ـ ٢/ ٦٣.

ولابن زين الدين آراءه (الأخلاقية) في مجمل سلوكيات وآداب الحياة، مبثوثة في مصنفاته العديدة.

ففي آداب الأكل، والشراب، والنكاح، والخلوة عن الناس يشير إليها في الجزء الثاني من شرح الزيارة ص ١٠٣. وكذلك يذكرها في رسائل الحكمة، ص ١٥٢، وص ٢٩٥. أما الهداية والإيمان فيشير إليها في ص ٢٠٢/ ٤ من شرح الزيارة. والصبر في ص ٧٢/ ٢ من الشرح. وفي مجالسة الفضلاء في

ص ٢١٠/ ٢ من شرح الزيارة. والطاعة في الجزء الأول، ص ٢٦٠ من الشرح. وفي (رسائل الشيخ) يشير إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص ٢٠.

ولعل السبب الذي حدا بالعلماء المسلمين بعدم الكتابة في الأخلاق؛ لأن الدين في نظرهم يغطي جميع مظاهر الحياة بأحكامه وتشريعاته. كما أشرنا سابقاً.

إلا أن البعض يجادل بأن الدين في الإسلام عقيدة وشريعة وبالتالي فما لا يطاله حكم الشرع، يجد شرعيته، على مستوى العقيدة، وبالتالي على مستوى التأويل. والمقصود بالشرعية في هذه الحالة هي الشرعية الأخلاقية. راجع العقل الخلافي العربي) للجابري، ص ١٠٢.

ولهذا ميز الفكر الإسلامي بين (أحكام الشريعة) و(مكارم الشريعة) وانشغل الفقه الإسلامي بالأحكام الشرعية، بينما اعتبرت الآداب الشرعية ملحق به.

ومن هنا لابدّ من فهم العلاقة بين الفقه والأخلاق فالدين ليس وحده أساس الأخلاق. بل هناك آراء تجمع على أن العقل والضمير وغيرهما أساساً هي الأخرى للأخلاق.

■ ■ ■

ثالثاً: نهاية التاريخ

لعل لمدلول مفاهيم التاريخ أثر بالغ الأهمية في إبقاء كلمة (التاريخ) فضفاضة المعنى، فضفاضة الاستخدام عند أكثر المؤرخين اليوم.

فالأمم الغابرة فهمت من هذه الكلمة ـ التاريخ ـ معانيا متعددة. فالأمة الرومانية واليونانية فهمت من التاريخ أحداثه المأساوية فقط. بينما مزجت الأمم الشرقية تاريخها بالدين لوجود الكتب المقدسة، بين ظهرانيها. راجع كتابنا السيدة زينب بطولة ورسالة، ص ٨٥ ـ ٩١.

إلا أننا نفهم التاريخ على أنه تدوين لإنجازات الفرد والمجتمع. أي أنه تاريخ الأفراد والشعوب والدول معاً. والتاريخ كما يعرفه محمد مهدي شمس الدين (حركة الشيء في محيطه خلال الزمان) حركة التاريخ، ص ١٣.

إلا أن مصطلح (نهاية التاريخ) ليس جديداً في مفهوم الإنسانية. فأفلاطون ينهي التاريخ في جمهوريته عندما يعي

الناس وصفهم المعاشي. فينقسمون طوعياً إلى نزعات ثلاث: غضبية وعقلية وشهوانية. عندها تصل الأمة إلى نهاية التاريخ بوصولها إلى مبتغاها الحياتي، ويعم السلام في أرجاء الجمهورية بتمثلها نفسية الفرد بنوازعه الثلاث.

ولا ينتهي التاريخ عند (أوغست كونت) إلا بسيادة العلم. بعدما تمر الأمم بمرحلتين سابقتين (السحرية) و(الميتافيزيقية) وفي الأخيرة (الوضعية) ينتقل التاريخ من سجل للصراع إلى سجل للمخترعات العلمية.

ويستخدم هيجل حرفياً هذا المصطلح من بين جميع المؤرخين والفلاسفة. ويرى أن الأمة لا تصل إلى نهاية التاريخ إلا بعد أن تصل إلى مستوى عالمي في تحمل المسؤولية. أو عندما تصل الدولة إلى الدولة (الكلية) أي العالمية. أما ماركس فنهاية التاريخ عنده، تبدأ عندما تدخل البشرية المرحلة العليا من الشيوعية على الصعيد العالمي.

وللأديان نظرتها في نهاية التاريخ ولكن بصورة أكثر تفاؤلية. فقسم من الأديان يؤمن بالدائرة الحياتية أي فناء البشرية وخلق بشرية جديدة، وقسم يؤمن بالخط المستقيم للتاريخ وإن للبشرية نهاية، وسوف تكون النهاية يوم الدينونه (القيامة). راجع (آخر الفلاسفة، ص ٧ ـ ١٠).

رؤية ومفهوم:

وإذا كان مفهوم التاريخ هو دراسة الفرد والمجتمع والدول... فما هي رؤية الفلاسفة المسلمون النظرية للتاريخ الإنساني؟ وإلى أين يتجه هذا التاريخ؟

الفارابي وبحكم فلسفته الروحانية، فقد عاش ملكاً في عالم العقل، متسولاً في عالم الحياة المادية. والمثل الأعلى للحكومة في نظره هو الذي يكون الحاكم فيها فيلسوفاً.

ولكن لهذه الحكومة اتصال بهيئة دينية. فتكون الحكومة لها السيطرة على الشؤون الدينية والدنيوية. وما اجتماع الناس ووضع أنفسهم تحت إدارة فرد يمثل تلك الحكومة، إلا لإحساسهم بضرورة الاجتماع. د. محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام، ص ٣٦.

ولعل الفارابي من أبرز الفلاسفة العرب الذي عني بهذا الجانب الاجتماعي التاريخي على المستوى النظري من بين الفلاسفة المسلمين. وفي كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، أربعة فصول تعالج فكرة الناس إلى الاجتماع والتعاون، وفكرة شروط العضو الرئيس وخصاله، وعلم أهل المدينة الفاضلة، وأخيراً مصير نفوس أهل المدينة الفاضلة (نهاية التاريخ). ولا يخفى هنا تأثر الفارابي بالآراء الأفلاطونية. فوزي عطوي، الفارابي، ص ١٣٣).

ومثلما كتب الفارابي في مدينته الفاضلة، كتب ابن باجه (رسالة تدبير المتوحد) التي حاول فيها إثبات قدرة الإنسان المتوحد المنتفع بحسنات الحياة البعيد عن مفاسدها على الاتصال بالعقل الفعال بمجرد نمو قواه الفكرية. إلا أن التدبير عند ابن باجه يدل على مجموعة من الأعمال ترمي إلى مقصد معلوم وعلى وتيرة واحدة بناءً على خطة مرسومة للوصول إلى غرض معلوم كالتدبير السياسي والتدبير الحربي. د. جمعة. فلاسفة الإسلام، ص ٨٢).

لذلك ينبغي أن يكون التدبير المتوحّد على غرار تدبر الحكومة الكاملة. ولذلك فإن التدبير السياسي من جهة نظر ابن باجة في ظل الحكومة الكاملة يتم دون الحاجة إلى الأطباء، لأن الناس لا يمرضون من إفراطهم في الأكل. ودون الحاجة إلى القضاء بحكم علاقات المحبة التي تربط أبناء الحكومة الكاملة. فالفرد يصل إلى أعلى مراتب الكمال في ظل هذه الحكومة.

ويشير الدكتور موسى الموسوي في كتابه (من الكندي إلى ابن رشد) إلى أن ابن باجه في تأليفه (تدبير المتوحد) يدعو إلى تعزيز العقل ومحاربة الميول الصوفية، كما إن الكتاب يحوي دروساً في السياسة والاجتماع توكأ في أكثرها على الفارابي وإخوان الصفا. ص ١٩٢.

أما عن المجتمع فيرى ابن طفيل بأن المجتمع يتألف من العامة وهم الكثرة المطلقة في المجتمع ومن الخاصة وهم قلة من ذوي البصيرة والفطرة. أما العامة فهي تنقسم إلى قسمين أيضاً: جمهور غالب وهم الأكثرية ثم نخبة أقرب إلى الفهم والذكاء من الجمهور الغالب وهي القلة. د. موسى الموسوي، المرجع السابق، ص ٢٠٨.

ولابن خلدون مساهمات كبيرة في علم التاريخ والاجتماع. فقد حاول وضع قواعداً علمية لكتابة التاريخ رغم أنه لم يستطع تطبيقها. وأكد ابن خلدون أن الاجتماع الإنساني ضروري، وهذه الضرورة ناشئة من حاجة الإنسان إلى الغذاء ثم من حاجته إلى الدفاع عن نفسه. ومن حاجة الاجتماع تنشأ الحاجة إلى الملك حتى تكون يد قاهرة لدفع المظالم عن الناس. (رمزي نجار، الفلسفة العربية، ص ٣٥٦).

ويقول الدكتور: ـ رضا سعادة عن دراسته لعلم التاريخ والاجتماع في كتابه (الفلسفة ومشكلات الإنسان)، إن ابن خلدون هو أول من وضع دراسة موضوعية عن المجتمع، والوقائع والأحداث الاجتماعية، حاول أن يجعل من النظر في الاجتماع الإنساني قائماً على السببية، لا فلسفة تضع أهدافاً مثالية وتتخيل الرسائل النظرية لتحقيقها. فكتب عن المجتمع البدوي والحضري. ص ٦٤.

فهم التاريخ عند ابن رشد:

أما ابن رشد والذي سبق ابن خلدون بقرنين من الزمن تقريباً، فقد كانت له فلسفته التاريخية والاجتماعية أيضاً. إلا أن هذه الفلسفة مستمدة من شرحه لجمهورية أفلاطون. وعمل على تأويل بعض نواحي فلسفة أفلاطون الأخلاقية والسياسية من خلال فلسفة أرسطو الأخلاقية. (ماجد فخري، ص ١١٨).

وأشار ابن رشد في فلسفته الاجتماعية إلى وضع السلطة في أيدي الشيوخ، وبتعليم الأمة الفضيلة بقوة الفصاحة والشعر والعبارة. وأكد أن الشعر في ذاته مضر لاسيما شعر العرب. واتفق مع أفلاطون في أن الحكومة الكاملة لا تحتاج إلى قاضٍ ولا طبيب ولابد من الجيش لحماية الرعية.

ويناقش الدكتور جمعة في (تاريخ فلاسفة الإسلام) مفهوم الظلم في الفكر الاجتماعي الرشدي الذي يرى أن الظالم هو الذي يحكم الرعية لمصلحته لا لمصلحتها وأفظع أنواع الظلم ظلم القساوسة. وأكد ابن رشد أن الحكومة في صدر الإسلام كانت حكومة عادلة وعلى أساس نظام جمهورية أفلاطون، لكن معاوية هدم نظامها وأتلف جمالها بأن خلع سلفه ثم أسس دولة استبدادية.

تفكير ابن رشد:

لذلك فإن ابن رشد وبناء على المقدمات الأخلاقية والتربوية العامة، فإنه يحدد شروطاً أو خصالاً عند اختيار الرئيس أو الحاكم يوردها ماجد فخري، ص ١٢٧.

١ ـ أن يكون محباً للعلوم النظرية، ملماً بماهية الأشياء على حقيقتها.

٢ ـ أن يكون حسن الذاكرة أي قوي الذهن والحفظ.

٣ ـ محب للصدق وكاره للكذب.

٤ ـ كاره ومبغضاً للذات معرضاً عنها.

٥ ـ كبير النفس.

٦ ـ شجاعاً لا يصرفه عن الحقّ خوف أو يثني عزيمته مرض أو لذة أو إكراه.

٧ ـ أن يقبل على ما يراه خيراً يملأ عزيمته.

٨ ـ أن يكون فصيح اللسان حسن العبارة.

٩ ـ جيد الفطنة، سريع البديهة.

ويتناول عبده الحلو أبرز ما جاءه في تفكير ابن رشد الاجتماعي عبر رأيين أساسيين:

الأول: هو أن المجتمع البشري يقسم من حيث تكوينه إلى فئتين كبيرتين: الخاصة والعامة. فالخاصة هم الذين خصهم الله بفطرة فائقة، وبكدحهم وصلوا للحقيقة الصرف. أما الفئة الثانية فهي الجمهور أو العامة، فهم الذين قصروا عن إدراك الحقيقة الصرف واكتفوا بالتمثيل.

الثاني: هو أن أرسطو آمن بالرق الإنساني. وإن المرأة معدومة الذكاء. وخالفه ابن رشد في ذلك. حيث رأى في كتابه (جوامع سياسة أفلاطون) أن من بلايا المجتمع الأول اعتبار المراة آلة للنسل والحضانة فقط. بل إن المرأة لاتقل ذكاء عن الرجل ولها مقدرة في معظم مجالات الحياة. وأنحى بالسبب على النظام الاجتماعي القائم الذي يمنع المرأة من إظهار مواهبها. ص ٦٤.

فهم التاريخ عند ابن زين الدين:

وإذا رجعنا إلى مصنفات ابن زين الدين نتفحصها بتأن وعمق فإننا نستطيع القول ونحن على ثقة تامة، بأن ابن زين الدين لم يكن له فهم خاص به عن التاريخ. ولا توجد له فلسفة اجتماعية، يمكن أن نرجعها إليه. فمفهومه للتاريخ، هو الفهم

الإسلامي. وفلسفته ـ نظريته ـ الاجتماعية هي الرؤية الإسلامية للمجتمع والحياة والكون.

فلا (مدن فاضلة) خيالية نجدها في ذهن ابن زين الدين كما هي في ذهن الفارابي. ولا(تدبير متوحد) كتدبير الحكومة الكاملة كما افترض ابن باجه الأندلسي. ولا المجتمع هو مجرد قصة خيالية كقصة (حي بن يقظان) عند ابن طفيل. بل إن رؤيته الاجتماعية ـ إن صحت تلك الكلمة ـ هي الرؤية الإسلامية للتاريخ وقوانينه وسننه التي أودعها الله سبحانه وتعالى في تلك المجتمعات.

لذلك فإن ابن زين الدين ينظر إلى المجتمع ومنذ صغره، نظرة موضوعية، تستند على الفهم الكامل لدور التاريخ الإنساني. فليس الحقيقة الكاملة في الإغراق في الماضي ونسيان الحاضر، ولا الاندفاع نحو المستقبل بلا جذور خاصة لهذه الأمة تميزها عن الأمم الأخرى. بل ينظر للتاريخ ويستخدمه باعتباره وسيلة لفهم المستقبل. لقد استخدم ابن زين الدين العديد من الإشارات التاريخية، والتي تدعو إلى ذم الدنيا والتدبر في الآخرة. وهو هنا لا يدعو إلى مذهب زهدي، أو إلى تصوف بغيض قد حاربه هو في كتاباته، بل إنه يعالج حالات اجتماعية قد تطرأ على المجتمعات فتغرق في ملذاتها الدنيوية، متناسية واجباتها الإنسانية والإسلامية.

وقد نظر ابن زين الدين بنفسه إلى المجتمعات، وشاهد عوامل نهوضها وسقوطها. فأخذ العظة والعبرة من تاريخ الأمم السابقة والدول الغابرة. يقول في سيرته وعمره ما يقارب الخمس سنين (وكنت كثير التفكير في حالة طفولتي... وإذا لم يكن معي أحد من الصبيان، أخذت في النظر والتدبر. وأنظر في الأماكن الخربة، والجدران المهدمة، أتفكر فيها، وأقول في نفسي: هذه كانت عامرة، ثم خربت، وأبكي إذا تذكرت أهلها وعمرانها بوجودهم...) سيرة الشيخ، د. حسين محفوظ، ص ١٠.

ويشير في تلك السيرة إلى الصراعات السياسية التي مرت على الأحساء، وينظر إليها نظرة المتأمل المعتبر بما جرى للسابقين.

وإذا طرأ على المجتمع خلل سلوكي فان مهمة العالم إصلاح هذا الخلل الاجتماعي وإرشاد الناس، إلى مواطن العافية.. وهذا هو جوهر دعوته إلى الزهد وعدم الانغماس في ملذات الدنيا. فهو يعالج خللاً اجتماعياً ولا يدعو إلى مذهب تقشفي زهدي. يقول في سيرته السابقة في وصف ذلك الخلل الاجتماعي:

(وكان أهل بلدنا في غفلة، وجهل، لا يعرفون شيئاً من أحكام الدين، بل كل أهل البلد، صغيرهم وكبيرهم، لهم مجامع، يتجمعون فيها بالطبول، والزمور، والملاهي والغناء والعود والطنبور) ص ١١.

لذلك فقد استخدم ابن زين الدين من رؤية حال المجتمع المعاصر، ومن مفهوم التدبر في مجتمعات الأمم الغابرة، والمجتمعات المنهارة.. مجالاً للوعظ والإرشاد، لإعادة المجتمع إلى المنهج الإسلامي الصحيح. يقول في أحد خطبه:

(عباد الله أوصيكم وأوصي نفسي الجانية أولا بتقوى الله العدل الذي لا يجور، والقادر الذي إليه تصير الأمور، قاهر كل جبار عنيد وقاهر كل شيطان مريد، مهلك الجبابرة، ومبيد الأكاسرة ومالك الدنيا والآخرة، فلا تغتروا بما أولاكم من فضله وإحسانه عليكم، فكم من مغرور أغتر بنعمه عليه، وكم من جاهل ركن إلى الدنيا ولم يلتجئ إليه، فلا تخدعنكم الدنيا بزخرفها وزينتها، ولا تركنوا إليها وأنتم تنظرون ما صنعت بأهلها ممن كان أشد منكم بأساً وأقوى مراساً، قد عمروا الدور وشيدوا القصور، فنقلوا بالرغم منها إلى القبور. فبقيت رسومهم هامدة وأصواتهم خامدة...) ص ١٤ ـ ١٥. مجموعة خطب الأحسائي.

وفي هذا المقطع من خطبة ابن زين الدين يشخص الحالة الاجتماعية بالغفلة عن جبروت الله سبحانه وتعالى، والجهل عند الاطمئنان إلى الدنيا. رغم إن الحياة ـ الدنيا ـ ليست كذلك فعاملي التغير والزمن، عاملان من طبيعة الحياة ذاتها، يعملان على عدم بقاء الحياة ثابتة ودائمة إلى مالا نهاية. لذلك فإن

إدراك المجتمع وأفراده لهذين العاملين، له الدور الأكبر في مواجهة الحياة بشتى وجوهها.

ويقول في خطبة أخرى له: ـ (ألا وإن الدنيا دار لا يدوم نعيمها ولا يسلم مقيمها، دار محفوفة بالبلاء، معروفة بالغدر والجفاء... يا أبناء الهالكين وبقية الماضين، مالكم توعظون فلا تسمعون، وتنادون فلا تجيبون، قد بح واعظكم).. مجموعة الخطب، ص ٨.

إنها دعوة من ابن زين الدين للإنسانية بالتفكر والتأمل، وإثارة دفائن العقول والنفوس بالتدبر في أحوال المجتمعات الغابرة. والنظر بموضوعية لأسباب سقوطها وعوامل انهيارها ولم يكتف ابن زين الدين عند إصلاح المجتمع بذم الدنيا والتزهيد فيها. بل حث المجتمع بالمقابل على طلب العلم، إيماناً منه بأن رقي المجتمعات وتطورها لا يتم إلا بالمعرفة (إن العمر قصير والأمر خطير، والدنيا دار غرور، تهتف بالبلايا والشرور قال أمير المؤمنين عليه السلام «الدنيا كلها جهل إلا مواضع العلم، والعلم كله حجة إلا ما عمل به، والعمل كله رياء إلا ما كان مخلصاً، والإخلاص على خطر حتى ينظر العبد بما يختم له»). مجموعة الخطب، ص ٥٠.

إذن الحث على طلب العلم والتفكر هما مبدءان من المبادئ الأساسية لإصلاح المجتمع، وفهم تاريخ المجتمعات

الغابرة، والتدبر في عوامل سقوطها (واجعل لك وقتاً في اليوم والليلة، ولو قدر ساعة أو أقل تنظر فيه إلى ما خلقه الله من السماوات والأرض، وتعتبر بآيات الله. قال تعالى ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا﴾ واجتهد في إخلاص العمل وإن كان قليلاً..) السلوك إلى الله، ص ٢٠.

وإذا كان العلم والتفكر من مبادئ الإصلاح الاجتماعي فإن العمل هو المبدأ الثالث المكمل لهما. فلا خير في عمل من دون علم وتفكر، ولا خير في علم دون عمل.

وانسجاماً مع الرؤية الإسلامية للحياة فإن ابن زين الدين وكما مر معنا لا يقصر الحياة على التقشف المنهي عنه، ولا على التصوف الذي لا يتماشى مع الفطرة الإنسانية السليمة، فإنه يدعو إلى العلم والتفكر والعمل. بالإضافة إلى التمتع بزينة الحياة الدنيا التي أباحها الله سبحانه وتعالى من الكسب الحلال والزواج والأولاد (إن النكاح عروس الحسنات اللاتي يذهبن السيئات، قد تجل بفضائل جمة ومصالح مهمة، من تأليف القلوب والأجانب، وتكثير الأولاد والعشيرة للنوائب، واستئناس النفس عن الملال، والاجتهاد والمجاهدة بالقيام بحقوق الأهل والعيال في كسب الحلال، وتحصيل دعاء الولد الصالح، وتفريغ القلب عن تدبر المنزل وتهيئة الصالح، والأمن من غوائل الشهوات ووساوس الشيطان...) مجموعة الخطب، ص ٣١.

إذن الزواج في مفهوم ابن زين الدين الاجتماعي يؤدي وظائفاً اجتماعية عديدة. لا تقوم المجتمعات إلا بها. ناهيك عن إن الزواج والأسرة هي اللبنة الأساسية والأولى في تكوين المجتمع. ألا إن آراء ابن زين الدين ليست محصورة في إصلاح الفرد ـ وجدانياً وجسدياً ـ فقط. بل له آراء أوسع من تلك بكثير في رؤيته للدولة الإسلامية، والحاكم العادل، والمساهمة في دعم الدولة، والدعاء لها.

وفي شرحه للزيارة الجامعة يقول عند مقطع (ويملك في دولتكم). (أسأل الله سبحانه وتعالى أن يجعلني في زمان دولتكم وتمكينكم من الأرض. مملكاً أي مالكاً لأمور رعية من قبلكم أو مالكاً حاكماً من جهتكم ليجعلني من الذين ينتصر به لدينه من أتباعكم الصادرين عن أمركم..) ص ٢٣٠/ ٣.

أما رئيس الدولة فهو الإمام الحجة الثاني عشر الغائب. إلا أن الغائب عند ابن زين الدين، هي عقيدة إسلامية صرفة، وإن تشابهت في الأسماء أحياناً مع بعض فلسفات التصوف أو اليونان. يقول ابن زين الدين (مؤمن بشاهدكم أي الأئمة الإحدى عشر، وغائبكم الحجة عليه السلام. أو شاهدكم أي الناطق منكم يعني قطب الوقت. ومحل نظر الله من العالم المسمى بالغوث على إصلاح أهل التصوف، ويسميه أفلاطون مدبر العالم، وأرسطو إنسان المدينة وهو مظهر الولاية أو الموجود

المقابل لمن مضى ولمن يأتي. أو الحاضر، أو الشاهد على المكلفين أو لأعمالهم. أو العالم بالشهادة... ولابد لكل زمان من ناطق وصامت).

شرح الزيارة الجامعة، ص ١٥٠/٣.

أما في حالة غياب الإمام الثاني عشر، وقيام دولة إسلامية بإمامة سلطان عادل، فإن أيامها تطول، لتطبيقها شرائع الدين (فإذا كان السلطان عادلاً وانتشر العدل في الرعية، وكثرت طاعتهم، تستريح الملائكة بذلك، لأن قوتهم إنما تحصل لهم بكثرة الطاعات، وبها يديرون الفلك... وإذا كان السلطان جائراً، كان الجور مفسداً للنظام السفلي، كما إن العدل مصلح له، فتسرع الملائكة بالإدارة للفلك لئلا يفسد النظام دفعه حفظاً لأصل ذلك، ويلزم من سرعة الفلك قصر الأعمار، وضيق الأرزاق وتعسير قضاء الحوائج، وكلما اشتد عليهم ظلموا وجاروا، وكلما ظلموا وجاروا أسرعت الملائكة بالحركة..) رسائل الحكمة، ص ١٥٥.

وتلك إشارة ذكية من ابن زين الدين فعمر دولة السلطان الجائر، أو الفتنة... دائماً قصير الزمن، مهما طال عمره. يقول الإمام علي بن أبي طالب في دولة بني أمية (ثم يفرجها الله عنكم كتفريج الأديم، بمن يسومنهم خسفاً، ويسوقهم عنفاً،

ويسقيهم بكأس مصبرة، لا يعطيهم إلا السيف، ولا يحلسهم إلا الخوف) نهج البلاغة، رقم النص ٩٣.

وفيها إشارة على فتح باب الأمل في قلوب المؤمنين، وعدم الركون إلى اليأس والقنوط. فتلك نظرة تفاؤلية في العمل على إسقاط دولة السلطان الجائر.

ونرى ابن زين الدين يدعو بكل صدق للسلطان العادل. ويتخذ من الدعاء وسيلة للعمل الاجتماعي، بدلاً من الوقوف الموقف السلبي، أو الموقف اللامبالي من آلام وعذابات المجتمع (ثم إن أيدي الدعاء ممدودة بالسؤال إلى حضرة ذي الجلال، أن يعجل فرج ولي أمره، وأن يظهر به العدل، ويدمغ به الباطل، وأن يجعلنا من أتباعه وأنصاره... السلطان فتح علي شاه أعلى الله على رؤوس الأنام أعلامه، وأدام في عز السلطان أيامه، وأنار برهانه، وقوى أعوانه، إنه كريم رحيم..).

مجموعة الخطب، ص ٢٢.

إلا إنه لا يجب أن ننهي من هذا الفصل، إلا بالإشارة إلى ثلاثة من النقاط الهامة، التي تكون مع ما سبق الرؤية الشاملة للتاريخ الاجتماعي عند ابن زين الدين. أي الرؤية الإسلامية بكل أبعاد عناصرها لتاريخ المجتمعات.

أ ـ النبـــوة:

فالنبوة ـ من خلال النظرة الاجتماعية ـ هي السعي لتغيير حالة المجتمعات. وإخراجها من الظلمات إلى النور. فهدف النبوة السعي لخلق الإنسان المؤمن، بكل أبعاد شخصيته الرسالية. وكذلك السعي لبناء المجتمعات على أساس من الأخلاق والقيم الإنسانية العالية. وهذه الوظيفة هي في جوهرها واحدة لكل النبوات منذ فجر التاريخ حتى نبوة محمد ﷺ وسلم. يقول ابن زين الدين: (.. وجب في الحكمة أن يختار من خلقه قوياً يقدر بمعونة الله سبحانه على التلقي منه سبحانه ليؤدي إلى الخلق من الله عزّ وجلّ معاني ما يريد منهم مما فيه صلاح دنياهم وآخرتهم..) حياة النفس ص ٣٥.

ويقول في وظيفة النبوات.. (ولما اقتضت الحكمة إيجاد الخلائق في أوقات متعددة متعاقبة، وكانوا مشتركين فيما خلقوا له، وفيما يراد منهم وجب في الحكمة أن يبعث سبحانه في كل أمة رسولاً منهم ليؤدي إليهم ويبلغهم ما يريد الله منهم لأنهم لا يعلمون إلا ما علمهم). حياة النفس، ص ٣٦.

ب ـ الإمامة:

وهي امتداد للنبوة في وظيفتها حينما يحيد المجتمع عن طريق الجادة. وتهدف إلى ترسيخ القيم السماوية التي جاءت بها

النبوة. وقيادة المجتمع؛ لأن الإمام له صفات النبي ـ باستثناء النبوة ـ حتى يكون قادراً بحكم تكوينه على دفع الظلم، وتبليغ الرسالة. (ولا بد أن يكون في الخليفة جميع ما ذكر في خلق النبي ﷺ وسلم من كونه أعلم زمانه، وأتقاهم، وأزهدهم، وأنجبهم، وغير ذلك، وكونه معصوماً من الذنوب الصغائر والكبائر من أول عمره إلى آخره..) حياة النفس، ص ٤٥. أما الوظيفة التي تؤديها الإمامة فقد أشار إليها ابن زين الدين بقوله (ولا يجوز في الحكمة رفع حكم النبوة لأنه لطف واجب، ما دام التكليف وجب في الحكمة نصب خليفة يقوم مقامه، ويؤدي عنه إلى الأمة أحكامه حافظ لشريعته، قائم بسنته..) حياة النفس، ص ٤٤.

ج ـ نهاية التاريخ ودورانه:

أشرنا في مقدمة هذا الفصل إلى أن نظرة الأديان يمكن تقسيمها إلى قسمين رئيسيين في نظرتها إلى (نهاية التاريخ).

قسم يؤمن بالدائرة أو الدورة الحياتية رأى فناء البشرية وخلق بشرية جديدة. وقسم يؤمن بالخط المستقيم للتاريخ. وأن للبشرية نهاية وسوف تكون النهاية يوم الدينونه (القيامة). بمعنى أن الأول يرى أن نهاية التاريخ تتم على الأرض وفي الأرض ذاتها، بقيام عصر يسوده الوئام والمحبة. والثاني ينهي التاريخ

على الأرض أيضاً، ويتم الانتقال إلى عالم آخر حيث الثواب والعقاب. وهي الرؤية الإجمالية للتاريخ من النظرة الإسلامية.

وإذا تتبعنا كتب ابن زين الدين نراه يؤمن بكلا القسمين، فما نحن إلا دورة من الدورات الحياتية المتعاقبة. وهذا الاعتقاد لابن زين الدين له ما يؤكده في معظم كتبه وشروحاته. (إن الله سبحانه خلق ألف ألف عالم وألف ألف آدم، أنتم في أواخر العوالم، وأولئك الآدميين. وكل عالم فيه مثل ما في عالمنا من السماوات والأرضين والجبال والبحار والحيتان والأشجار والثمار والصحارى، وما فيها من الوحوش والأخبار والحشرات. وهذه العوالم كلها في الدنيا..) رسائل الحكمة، ص ٢٥١.

ويكرر ابن زين الدين هذه الرؤية لنهاية التاريخ في العديد من أجوبة رسائله وكتبه مثل شرح الفوائد، ص ٩٠. وكذلك رسائل الحكمة، ص ١٧٣، ورسائل الشيخ، ص ١٧٣. ويؤيدها بالعديد من الأحاديث المروية عن الأئمة الأطهار. ويأخذ بهذا الرأي العديد من علماء الإمامية منهم الطباطبائي في تفسير البيان الذي يعتبرها النظرة الإسلامية الصحيحة في النظر إلى مخلوقات الله. ونعتقد أن تلك الرؤية (نهاية التاريخ) تنسجم مع الاكتشافات الأثرية للجماجم والهياكل العظمية التي يؤكد علماء الأنثربولوجيا إنها ترجع إلى ملايين السنوات.

أما القسم الثاني من النظر إلى نهاية التاريخ فيتمثل في

خروج الإمام الثاني عشر حيث يملأ العالم عدلاً بعدما ملئ جوراً وظلماً. وهذا يتم على الأرض بقيام دولته.

كما إن (نهاية التاريخ) تتم بالانتقال إلى عالم آخر (المعاد) الذي يتم على الأرض أيضاً. وهو ما يسمى بالانتهاء البيلوجي للتاريخ.

يقول ابن زين الدين (يجب أن يعتقد أن القائم المنتظر عليه السلام حي موجود، أما عندنا فلإجماع الفرقة المحقة على أنه حي موجود إلى أن يملأ الله الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً...) حياة النفس، ص ٥١.

وفي العالم الآخر يقول (يجب أن يعتقد المكلف وجود المعاد. يعني عودة الأرواح إلى أجسادهم يوم القيامة). حياة النفس، ص ٥٥.

وعن الثواب والعقاب في يوم الحشر ـ المعاد ـ يرى أنها شامل لجميع المخلوقات الحية، وليس مقتصراً على البشرية الإنسانية فقط (ولما كان الحشر إنما هو ليتم مقتضى العدل الحق، وجب إعادة كل ذي روح لأجل أن يجازي بعمله من خير وشر. ويؤخذ له الحق ممن تعدى عليه وظلمه، ويؤخذ منه الحق لمن ظلمه..) حياة النفس، ص ٥٩.

رابعاً: فلسفة الفضاء والأرض

قسم الفلاسفة مواضيع الفلسفة إلى قسمين رئيسيين الحكمة النظرية والحكمة العلمية. تبحث الأولى عن الموجودات والكائنات، بينما تبحث الثانية في الواجبات والافتراضات. وبالتالي فإن الحكمة النظرية تنقسم هي الأخرى إلى الإلهيات والرياضيات والطبيعيات، بينما تنقسم الحكمة العملية إلى الأخلاق، وتدبير المنزل، وسياسة المجتمع.

وإذا كانت الفلسفة النظرية محورها الموجودات، فهناك مسائل عدة تدور حول الوجود. إحداها الوجود من حيث الماهية والعدم، ومسائل مرتبطة بأقسام الوجود، ومسائل مرتبطة بالقوانين الكلية الحاكمة على الوجود، وأخرى ذات ارتباط بعوالم الوجود. والحكماء يؤمنون بوجود أربعة من العوالم الكلية:

- عالم الطبيعة أو الناسوت.
- عالم المثال أو الملكوت، وهو أعلى من عالم الطبيعة

بصورة وأبعاده رغم فقدانه للحركة والزمان والتغيير.

- عالم العقول أو الجبروت. وهو عالم العقول والمعاني والمتجردات عن الصور والأشباح.

- عالم الألوهية أو اللاهوت. وهو عالم الألوهية والأوحدية. انظر مرتضى الطهري، الفلسفة، ص ٦٥ ـ ٦٨.

ولابن رشد وابن زين الدين مساهماتهما في الفلسفة الطبيعية. أي عالم الناسوت، عالم المادة والحركة والزمان والمكان، وكل المحسوسات في عالم الدنيا. إلا أن تركيزنا هنا سيكون على إسهامات ابن زين الدين بالدرجة الأولى، مع عدم إغفالنا للإشارة إلى إسهامات ابن رشد. والسبب في ذلك لوجود الدراسات المتعددة التي تتناول فلسفة ابن رشد الطبيعية، وخلو المكتبة الإسلامية من الدراسات المماثلة عن ابن زين الدين.

إن ابن زين الدين حدد أن عوالم الوجود ثلاثة:

١ ـ الوجود الحق:

(وهو إحدى الذات لا يمكن فيه تصور كثرة أو تعدد أو اختلاف في الذات والأحوال)..

٢ ـ الوجود المطلق

(وهو الرابطة بين الظهور والبطون وبرزخ البرازخ)..

٣ ـ الوجود المقيد

(وأوله الدرة وآخره الذرة أي أوله العقل الأول وآخره ما تحت الثرى) رسائل الحكمة، ص ١٥٦.

هذه التقسيمات من زاوية فلسفة ابن زين الدين الطبيعية توضح المفهوم الكلي للوجود. ولا شيء أعم وأشمل من (الوجودات)؛ لأن الوجود يصدق على كل المعقولات الذهنية والوجودات الخارجية. بل قد يصدق الوجود على نوع من العدم. لإمكانية تصور مفهوم العدم في الذهن. آخر الفلاسفة، ص ١٨٥. إلا إننا لا ننسى أن علم الناسوت يختص بالوجود المقيد دون سواه من الوجودات الأخرى. فالوجود الحق هو المبدأ وهو الله سبحانه وتعالى، والذي لا يمكن اتصافه بالمادة واتصافها به، ولا نسبته إليها بحال. أما الوجود المقيد فهو المعاني المجردة أو ما تتصف به المادة وتصح نسبته إليها. وأما المعاني المجردة فهي النفوس والإدراكات.

وتصدى ابن زين الدين لبحث الماهية. وهل هي زائدة على الوجود أم لا؟

وقد ذهب عدد من الفلاسفة إلى زيادة الماهية على الوجود في الذهن لا في العين. (المدرسي، العرفان الإسلامي ص ٢٢٢). إلا أن ابن زين الدين في رسالته للميرزا علي

المدرسي، في رسائل الحكمة، ص ٤٦ يقول (إن الشيء هو الوجود والماهية. فالشيء مركب منها وهو الحق... والماهية مجعولة بتبعية جعل الوجود جعلاً ثانياً وبالعرض لا جعلاً ابتدائياً، بل هي موجودة بلزوم الوجود. والوجود فعل والماهية انفعال كالكسر والانكسار. لأنه لما أوجده موجده أنوجد بالفعل من فعل الله سبحانه وتعالى من نفس الفعل. والشيء مركب من الاثنين.) فابن زين الدين يذهب هنا إلى رأي الأكثرية من الإمامية التي رأت بأصالة جعل وخلق الوجود والماهية معاً. راجع (آخر الفلاسفة) ص ١٨٩.

ويرى ابن رشد أن الوجود ـ العالم ـ خلقاً دائم الحدوث، أزلي النشوء أي أنه هيئة متحدة ضرورية واجبة الوجود بحالتها. وبديهي أنه يترتب على هذا الرأي

ـ قدم العالم ـ تعارض مع القول بعناية إلهية. أي خالق موجود لهذا العالم، منفصل عنه، وهو خالقه ومحركه الأول. لذلك فإن الباحثون يقفون موقف التساؤل والشك أمام ثلاثة مسائل لابن رشد:

١ ـ القول بأزلية العالم المادي وأزلية الأرواح.

٢ ـ مفهومه لقانون السببية.

٣ ـ هلاك الأفراد هلاكاً لا مجال بعده لخلودهم أفراداً. جمعه (فلاسفة الإسلام) ص ١٧٢).

أما الموجودات ـ الوجود ـ فعند ابن رشد تتركب من عنصرين جوهريين هما المادة والصورة.

والمادة ثلاث مراتب: الهيولي وهي الغير مصورة، وهيولي الأجسام البسيطة أو الأسطسقات الأربعة (النار ـ الماء ـ الهواء ـ التراب) وأخيراً المادة المحسوسة.

بينما للصورة وجودان وجود معقول إذا تجردت من الهيولى، ووجود محسوس إذا كانت في هيولى.

ولابن زين الدين رأي مشابه إلى حدّ بعيد مع رأي ابن رشد في تعرضه للموجودات في عالم النفوس والمثال. فأجاب أحد العارفين عن عالم المثال والأشباح وعالم النفوس.. هل هما متغايران أم شيء واحد يعبر عن كل منهما بالآخر. (اعلم أن عالم النفوس هي صور الذوات وهو صور الوجود. وأصلها مركب من الهيولى الأولى والمادة النورانية. ومن الصور التكليفية في الخلق الثاني. وهي صور نوعية...) رسائل الحكمة، ص ٥٨.

ويعبر ابن زين الدين عن صور النفوس بأنها مكونة من الهيولى الأول أي غير مصور ومن مادة نورانية. وهي صور الذوات. وصور التكليف وهي صورة نوعية أيضاً، مثل الشبح والمرآة. أي إننا نفهم من النص السابق أن هناك صورتان صورة

للذوات وصورة للتكليف. وكلاهما صور علمية غير محسوسة في نظر ابن زين الدين.

أما الصورة الجسمانية فإنها وجود محسوس؛ لأنها مركبه من صورة وهيولى الأجسام البسيطة (النار ـ الماء ـ الهواء ـ التراب).

ولا يجب أن يخفى علينا أن ابن زين الدين يرى أن عالم النفوس والعقول مما يشملهما الوجود المقيد. كما مر معنا. ويؤكد ابن زين الدين هذا الأمر بوضوح بقوله (إن مراتب الوجود المقيد متعددة مثلاً كالعقول والنفوس وما بينهما. وكالأجسام وما بينها وبين النفوس..) رسائل الحكمة، ص ١٥٨.

دلالات الحركة:

أما حركة الوجود عند ابن رشد فهي ذاتية. أو بتعبير آخر إن الطبيعة هي سبب الحركة والسكون في الأجسام.

(ويحدد ابن رشد تحرك الأجسام بقوى فيها تُعد مبادئ لحركتها وأفعالها وهي عنده ثلاث قوى: الطبيعة، والنفس، والنفس الفلكية) الدكتورة زينب عفيف، فلسفة ابن رشد الطبيعية، ص ٣٧.

وما يهمنا هنا الإشارة إلى أن ابن رشد يثبت السببية

(العلل) على أسس مادية، غير أنه يصل بها في النهاية إلى أسباب غائية. لا كما يفهم البعض ممن درس ابن رشد إنه ينكر الأسباب الغيبية أو الإلهية لحركة الأجسام.

وإذا سلمنا بعدم إنكار ابن رشد للعلة الغيبية في حركتها للوجود. فإن ابن زين الدين يجعل العلة الغيبية في مقدمة العلل الأخرى، في إيجاد الموجودات، وتجدد آثارها. ويأتي ابن زين الدين بمثالين في شرح الزيارة لإثبات أن المعلول يستحيل ألا يوجد عند وجود العلة التامة إذا كملت قابليته بوجود متمماتها. قال (... فلا تؤثر العلة التامة بكل فرض إلا بإذن الله. ولهذا بين ذلك في كتابه. قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا﴾ يعني وإن حصل موجب التحريك. ثم بين ذلك. ثم جعلنا الشمس عليه دليلاً. بمعنى أن الشمس التي تحركه على جهة الإيجابي عندكم، قد جعلناها دليلاً عليه فإنه لا يظهر للحس حتى تطلع ويقع ضوءها على كثيف فيعكس من خلف ضوئها ولم يجعلها موجودة له، كما تعرفون ولا إنه يجب وجوده عند وجودها بل قال تعالى ولو شاء جعله ساكناً في كل حال. وأبين من هذا أن الإحراق يجب عند وجود النار وقربها واتصالها بما يحترق. ولما ألقي إبراهيم عليه السلام في النار لم يأذن لها سبحانه في إحراقه فكانت عليه برداً وسلاماً). شرح الزيارة، ص ٢٥٤/ ١.

إلا إننا يجب أن نفرق في أن ابن رشد (ينكر) العلة الغائية لا العلة الفائية. فالعلة الفاعلية هي العامل المؤثر، أو المحرك الذي به يوجد الشيء.

إلا إذا افترضنا أن الموجد قد أوجد تلك العلة ـ الفاعلية ـ في الأشياء فبتالي فإن حركتها منسوبة لخالقها وليست لها.

وقد أشار ابن زين الدين للعلل الأربع الفاعلية، والغائية، والمادية، والصورية في رسالته السابعة من رسائل الشيخ، ص ٢٥٤. بقوله (.. والشيء لا يوجد إلا بأربع علل إذا فقدت واحدة لم يوجد وبقي في حيز الإمكان شيئاً ممكناً لا مكوناً، العلة الفاعلية وهي المشيئة والإرادة، والعلة المادية وهي إما نورية جبروتية أو جوهرية ملكوتية أو جسمانية عنصرية، والعلة الصورية وهي كذلك معنوية جبروتية ونفسانية ملكوتية ومثالية برزخية، والرابعة الغائية، فالأشياء إنما تأخرت لعدم حصول عللها)...

ويعلق محمد جواد مغنية في (معالم الفلسفة) على هذه العلل الأربع بحتمية تحققها في كل موجود. فالعلة المادية والصورية تتكون منهما الماهية ولا يمكن انفصال إحداهما عن الأخرى في الوجود. أما العلة الفاعلية والغائية فهما علة الوجود، إذ لولا الفاعل المحرك والفكرة التي تدفعه على العمل لما وجد شيء.

والزمان كما هو الحركة يعده الفلاسفة لاحق من لواحق الأجسام ـ الموجودات ـ تماما مثل المكان والتناهي واللاتناهي.

ولكن السؤال الأهم الذي يطرحه محمد تقي المصباح في (المنهج الجديد) ماهو نوع الرابطة بين الحركة والزمان؟

البعض عد الحركة مقولة عرضية مستقلة، وفي مقدمتهم ملا صدرا، أما البعض الآخر من الفلاسفة فعد الحركة أمراً ذات وجهين، أحدهما الوجه المنتسب إلى الفاعل (التحريك) وهو من مقولة أن يفعل. والآخر الوجه المنتسب إلى المنفعل والمتحرك (التحرك) وهو من مقولة (أن ينفعل).

وقد انفرد ابن زين الدين برؤيته الخاصة حول الزمان باعتباره متلاحق لا يجتمع وربط مفهوم الزمان بالشريعة. ويرى أن الزمان سيال أي غير قار. فبمعنى أن أجزاءه متلاحقة، أي لا تجتمع الأزمان معاً.

وفي إجابته عل السؤال من السيد أبي القاسم اللاهيجاني حول تحقيق الأوعية الثلاثة من السرمد والدهر والزمان يتعرض ابن زين الدين للمعالجة الطبيعية المربوطة بالشريعة الإسلامية لمفهوم الزمان مما وضحناه بالتفصيل في كتاب (آخر الفلاسفة) فراجع. ص ٢٠٤ ـ ٢١٣.

الفلك عند الثائرين:

فقد اهتم ابن رشد بعلم الفلك ودراسة الظواهر الفلكية.

ولا أدل على اهتمامه بهذا الجانب إلا إسهاماته المتعددة. ولعل أهمها اختصاره لكتاب المجسطي ومخطوطه في الأوسكوريال، ومقالته في حركة الجرم السماوي. كل ذلك بالإضافة إلى شرحه لكتاب (السماء والعالم) لأرسطو. وغيرها من شروحات الكتب في النفس والظواهر الطبيعية والكائنات اللاحية في العالم.

أما ابن زين الدين فله اهتماماته الخاصة بالأمور الطبيعية التي صبغ معظمها بالإطار الإسلامي، فله (رسالة في الكيمياء) طبعت ضمن المجلد الأول من (جوامع الكلم)، ورسالة في(مراتب الوجود) وأخرى في (كيفية الوجود) جواب لميرزا محمد علي خان. وكذلك رسالة في(شرح علم الصناعة والفلسفة وأحوالها).

ورسالة في(علم النجوم). بالإضافة إلى تعليقاته العديدة في جوابات المسائل التي ترد إليه وفي كتاب (شرح الزيارة الجامعة). الكثير من الإشارات ذات العلاقة بالأمور الطبيعية.

فقد وصل ابن رشد إلى أن الأجرام السماوية متحركة، وهي حركة دائرية أزلية. وأثبت إلى وجود مادة خاصة هي الأثير تتكون منها الأجسام الفلكية الموجودة في العالم العلوي. وأعتقد أن مركز العالم هو الأرض وأنها ثابتة لا تتحرك وأن شكلها كروي. كما أن الأجرام والكواكب مستديرة. أما الأجسام

الأربعة فهي الماء والهواء والنار والتراب. ويحيط الماء بكل الأرض. وأعتقد بوجود جهات ست للسماء وهي متميزة بالطبع لا بالشكل.

وتدور جميع الكواكب بأجمعها دورة واحدة من حيث هي مركوزة في أفلاكها وهي تمثل جسم واحد متحرك بهذه الحركة الشرقية. كما إن حركتها لا يجوز عليها السرعة والإبطاء لكونها أزلية. كما إن الفلك المحيط يحمل كواكب كثيرة بينما غيره من الأفلاك على العكس أفلاكها كثيرة وتدير كوكباً واحداً. (د. زينب عفيفي، فلسفة ابن رشد الطبيعية. ٨١ ـ ٨٦).

ويتفق ابن زين الدين مع ابن رشد في أن الأجرام مستديرة. أي كروية الشكل. كما إن الأرض هي الأخرى كروية ولكنها متحركة.

ويعلل ابن زين الدين استدارة الأجرام السماوية ـ كرويتها ـ لاستمداد الجرم السماوي علته من جميع الجهات لا من جهة واحدة فيكون كل مافي الوجود كروياً كما حقق ذلك في الفائدة الحادية عشر من كتابه (شرح الفوائد).

إلا إن ابن زين الدين يخالف ابن رشد في ثبات حركة الكواكب، حيث يرى أن (حركة الفلك في السرعة والبطء مثل حركة النبض في الإنسان فإنها تختلف عند عروض الصفراء

بالسرعة وعند عروض البلغم بالبطء. وحركة النبض وسائر حركة الإنسان تختلف عند الرضا وعند الغضب. كذلك حركة الفلك تسرع عند ظلم العباد..) كتاب الرجعة، ص ١٤٩.

وإذا آمن ابن رشد بأن الوجود مكون من الأسطقسات الأربعة: الماء والهواء والنار والتراب باعتبارها عناصر الوجود فقد آمن بها ابن زين الدين ورددها مراراً في العديد من كتبه وشروحاته. أما المادة الخامسة الأثير (الهيولى) عند ابن رشد فإن ابن زين الدين أيضاً يؤمن بها يقول في شرح الزيارة (والجسد جسدان: جسد عنصري مركب من العناصر الأربعة التي هي تحت فلك القمر وهذا يفنى، ويلحق كل شيء إلى أصله ويعود عود مما زجه واستهلاك. فيعود ماؤه إلى الماء، وهواؤه إلى الهواء، وناره إلى النار، وترابه إلى التراب... والثاني جسد أصلي من عنصر هورقلي وهو كائن في هذا المحسوس وهو مركب الروح).

ونشير إلى أن ابن رشد يرى الأثير (الهيولي) هو عنصر خاص بالأجرام السماوية. ولذلك يرى ابن زين الدين أن النبي محمد ﷺ، عرج به إلى السماء بجسده الهورقليائي، بعد أن تخلص من عوارض كثافات الجسد العنصري. لذلك فالعروج عروج جسماني وليس روحي.

ونلاحظ كلمة (تحت فلك القمر) التي وردت في المقطع

السابق، والتي هي من اصطلاحات الفلاسفة العرب، ويعنون بها العالم السفلي أو عالم الكون والفساد. وكذلك المصطلح المقابل له (فوق فلك القمر) ويعنون بها العالم العلوي وليست مصطلح خاص بابن زين الدين وابن رشد وحدهما. تماماً مثل المصطلحات الفلكية الأخرى المستخدمة من قبل علماء الفلك من أمثال (محدب الفلك) أي الكواكب الثابتة، وكرات النار والهواء والماء والتراب، أو من قبيل (الفلك المكوكب) أو الفلك المحيط.

لذلك يعتقد ابن رشد أن الفلك (كله بأسره حيوان واحد كروي الشكل، محدبة محدب الفلك المكوكب، ومعقرة المقعر المماس لكرة النار، وهي أقصى الكرات أو الأفلاك في عالم الكرات والفساد، التي تلي الأجرام السماوية مباشرة.

ويرى ابن زين الدين أن الموجودات جميعها ليست خارجة عن حيطة محدد الجهات. أي أن عالم الجبروت وعالم الملكوت في جوف عالم الملك أو في جوف الأجسام التي أعلاها محدب محدد الجهات وأسفلها أسفل التخوم من الأرض السابعة المسمى بمركز العالم) رسائل الشيخ، ص ١٠٢.

ويبدو إن ابن زين الدين يحاول التأكيد بشتى العبارات وفي جميع رسائله وكتبه على عدم وجود فضاء أو عدم ملئ بمجردات ـ من عالم الجبروت أو عالم الملكوت ـ خارجه عن

علم الله أوليست من مخلوقات الله؛ لأن هذا القصور يتعارض مع تقسيم الوجود لابن زين الدين. فقد قسم ابن زين الدين الوجود الكلي أو عقل الكل إلى الوجود الحق والوجود المطلق والوجود المقيد. والعوالم الثلاثة السابقة (عالم الجبروت والملكوت والملك) جزء من الوجود المقيد. وهو تقسيم في غاية الدقة والإبداع. يقول ابن زين الدين (وقلنا محدد الجهات شيء نريد به ما قاله المشاؤون وأتباعهم من المتكلمين، لأنهم يتوهمون شيئاً هناك فضاء لا يوصف بخلاء؛ لأن فيه مجردات ليست أجساماً لتملاء ماهي فيه، كذا زعمه بعضهم وأمثال هذا مما ليس بشيء..) رسائل الشيخ، ص ١٠٢.

ولكن من أين جاء هذا التصور الخاطئ؟

يعتقد ابن زين الدين أن رتبة عالم المثال التي جاءت في الإقليم الثامن هي التي أوحت للبعض بوجود ذلك الخلاء الخارج عن محدد الجهات أو الفلك أطلس.

لذلك يؤكد ابن زين الدين (فإذا عرفت أنه لم يوجد شيء من الأجسام المعروفة إلا الفلك أطلس وما في جوفه، فاعلم أن عالم المثال عالم ذو أعاجيب وهو في الإقليم الثامن أسفله على محدد الجهات، والمراد إنه كذلك في الرتبة لا إنه خارج عنه) رسائل الشيخ ص ١٠٣.

وهذا المنطلق الطبيعي تجاه الفلك يتماشى مع النظرة المعاصرة لعلم الفلك، ويتماشى مع الرؤية الإسلامية. فالله سبحانه وتعالى لا يخفى عنه مثقال ذرة من مخلوقاته.

وكلما ازددنا بحثاً وتنقيباً عن آراء وأفكار ابن زين الدين الفلكية، ازدادت دهشتنا وازداد عجبنا من تقسيماته الدقيقة المحكمة للوجود، ومن استنباطاته الفلكية التي أخذ مفرداتها من القرآن الكريم والأحاديث النبوية. إلا إنها لم تدرس بشكل منهجي، حيث اكتفى الباحثون بالإشارة إليها في عمومياتها، أو بإيراد نصوص ابن زين الدين الطبيعية في علم الفلك كاملة من دون شرح، أو تعليق أو مناقشة.. والاكتفاء أحياناً بوضع مقدمة إنشائية لهذه النصوص.

إلا إننا نرى أن مفردات مثل (الكرسي) و(العرش) مثلاً ليست مترادفة في فلك ابن زين الدين. كذلك فإن (فلك البروج) ليس هو (فلك المنازل). بل إن كل فلك يختص بعالم خاص به.

أما عالم الإرادة والمشيئة، وعالم الأمر بمراتبه الاثنين والأربعين، وعالم الخلق، والاسم الأكبر... فليست من الوجود المقيد أصلاً وليست بذات صله بفلك أطلس وليست من عوالمه. بل إن كل هذه العوالم تسير بقوانين ثابتة ومحددة.

فالوجود الكلي مقسم إلى الوجود الحق والمطلق والمقيد كما مر معنا سابقاً. راجع آخر الفلاسفة، ص ١٨٤.

وبناء على هذا التقسيم فإن العرش هو مكون من الوجود المطلق والمقيد. يقول ابن زين الدين في الرسالة الثانية (أن العرش الذي هو خزان كل شيء من الخلق ولا يظهر شيء في الأعيان ولا يرتبط شيء منها إلا وقد كان فيه) رسائل الشيخ ص ٣٨. وهي إشارة إلى الوجود المطلق. أما القسم الآخر من العرش فهو الوجود المقيد ولذلك يشير إلى (أن العرش مركب من أربعة أنوار. نور أحمر منه أحمرت الحمرة ونور أصفر منه أصفرت الصفرة، ونور أخضر منه أخضرت الخضرة، ونور أبيض منه ابيض البياض ومنه ضوء النهار وكل نور من هذه الأنوار الأربعة قد تقدم به ربع من كل شيء العوالم الثلاثة الجبروت والملكوت والملك) رسائل الشيخ ص ٣٩.

ودلالة الوضوح لمفاهيم هذه الاصطلاحات الفلكية الجديدة التي استمدها ابن زين الدين من التراث الإسلامي نراه يؤكد نفس المفهوم في رسالته الرابعة (وبالجملة فالأنوار الأربعة هي العرش وهو ينقسم إليها وهي وأشعتها هو مجموع الوجود المقيد الذي أوله الدرة وأخره الذرة..) رسائل الشيخ ١٤٢.

ولعل البعض ممن خلط في هذا الأمر، أو استصعب عليه فهمه من كلام ابن زين الدين، ناتج من تعدد المعاني للمصطلح الواحد. أو تعدد المصطلحات للمعنى الواحد.

فالعرش، مثلاً له معانٍ متعددة منها علم الكيف، وعلم الكون، والقدر، والخير، والمشيئة، وعالم الملك.

كما أن الوجود المقيد هو الآخر يطلق عليه محدد الجهات، وفلك أطلس، ومحدب الفلك. رغم التفاوت البسيط في معنى المصطلح في سياق الجملة.

ويشير ابن زين الدين لهذا الجانب في الجزء الثاني من شرح الزيارة الجامعة إلى كم هائل من هذه المعاني للعرش. ص ٣١٣.

ونجده يكرر مفاهيمه الفلكية في العديد من كتبه، وشروحاته ورسائله... وبعد فحصها وجدناها منسجمة مع بعضها البعض. فمفهوم ابن زين الدين للعرش مثلاً هو بعينه لم يتغير في كل تلك الرسائل. ومفهومه لأنواع الوجود كذلك. فراجع رسائل الحكمة. ص ٢٢٣ في رسالة جوابه للشيخ جعفر الهمداني. وكذلك ص ١٥٥ في فائدة الوجودات الثلاثة من رسائل الحكمة.

لذلك فإن العرش هو محدد الجهات وعالم المثال جزء من محدد الجهات، ولكنه ليس جزء من فلك أطلس. كما إن الكرسي هو العالم الظاهر أو الباب الظاهر، بينما العرش هو الباب الباطن. رسائل الشيخ ص ٩٠.

كما أن الكرسي هو ملك الثوابت. رسائل الشيخ ص ٢٧٣. إلا أن يحتوي عل فلك البروج وفلك المنازل. وفلك

البروج هو عليون أما فلك المنازل فليس سوى العالم السفلي يقول ابن زين الدين (اعلم أن المراد بفلك البروج، أو فلك المنازل المغايرين للكرسي ـ مع أنهما منه ـ أن للكرسي باعتبار كونه الكل حكماً خاصاً مقابلاً لحكم الثور في العالم السفلي...) رسالة الشيخ أحمد بن صالح القطيفي عن محمد علي أسبر، ص ٣٢٢.

ولا بدّ من الإشارة إلى علم الفلك المشار إليه سابقاً هو ما فهمناه نحن من كتب ابن زين الدين، لذلك فإن الشيخ الأحسائي ليس مسؤولاً عن هذا الفهم من زاوية الصواب والخطأ.

ولابن زين الدين مساهمات في علم الصناعة والكيمياء، والطب وتحت أيدينا العديد من إشاراته وكتبه التي لولا ضيق المقام لأشرنا إليها.

فهناك أسباب فنية وموضوعية تجبرنا إلى اختصار مادة هذا الكتاب. إلا إننا نطالب الباحثين والدراسيين الالتفات لعطاء الأحسائي في مختلف العلوم الفكرية، وإظهارها، ومناقشتها، ومقارنتها في إطار حقولها العلمية، بهدف إبرازها وتسليط الضوء عليها.

وبعد نؤكد من جديد أن هذا هو فهمنا نحن لفلسفتي ابن رشد وابن زين الدين، من زوايا متعددة،وليس بالضرورة هو قصد الفيلسوفين الثائرين.

أهم المصادر

(أ)

- ابن رشد، فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، القاهرة، ١٩٣٥.
- ابن رشد، تهافت التهافت، المكتبة العصرية، لبنان، ١٤٢٣ ـ ٢٠٠٢.
- ابن رشد رسائل ما بعد الطبيعة، بيروت، ١٩٩٤.
- أرنست رينان، ابن رشد والرشدية، القاهرة، ١٩٥٧.
- أرسطو، السياسة والفراسة في تدبير الرئاسة، لبنان، ١٩٩٥.
- أحمد زين الدين الأحسائي، جوامع الكلم، طبعة حجرية، طهران، ١٢٧٦.
- أحمد زين الدين الأحسائي، الرجعة، بيروت، ١٤١٤، ١٩٩٣.
- أحمد زين الدين الأحسائي، شرح الزيارة الجامعة، طبعة حديثة بدون تاريخ الطبع.

- أحمد زين الدين الأحسائي، شرح العرشية، إيران، ١٢٧١ ـ ١٨٥٥.
- أحمد زين الدين الأحسائي، رسالة التوحيد، الكويت، ١٤٢٢ ه ـ ٢٠٠١ م.
- أحمد زين الدين الأحسائي، شرح الفوائد، إيران ١٢٧٢ ـ ١٨٥٥.
- أحمد زين الدين الأحسائي، العصمة النجف الأشرف، ١٣٩٠.
- أحمد زين الدين الأحسائي، حياة النفس، بدون تاريخ.
- أحمد زين الدين الأحسائي، كيفية السلوك إلى الله، الكويت، ط ٣.
- أحمد زين الدين الأحسائي، رسائل الحكمة، بيروت، ١٤١٤ ـ ١٩٩٣.
- أحمد زين الدين الأحسائي، رسائل الشيخ، الكويت، ١٤٢١ ـ ٢٠٠٠.
- أحمد زين الدين الأحسائي، مجموعة خطب، الكويت، ١٩٩٧ ـ ١٤١٨.

(ج)

- جعفر آل يسين، المدخل إلى الفكر الفلسفي، لبنان ١٩٨٣.

- جعفر آل يسين، فيلسوفان رائدان، لبنان، ١٩٨٠.
- جعفر آل يسين، الفيلسوف الشيرازي، لبنان، ١٩٧٨.
- جورج شحاته قنواتي، مهرجان ابن رشد، الجزائر، ١٩٧٨.

(ح)

- حسين محفوظ، إجازات الشيخ أحمد الأحسائي، بغداد ١٣٧٦ ـ ١٩٥٧.
- حسين محفوظ، سيرة الشيخ أحمد الأحسائي، مطبعة المعارف، بغداد، ١٣٧٦ ـ ١٩٥٧.
- حسن الشيخ، آخر الفلاسفة، بيروت، ١٤٢٣ ـ ٢٠٠٣.
- حسن الشيخ، السيدة زينب بطولة ورسالة، بيروت، ١٤١٢، ١٩٩٢.
- حسن الشيخ، السلوك الإداري بين النظرية والتطبيق، الدمام، ١٤١٤ ـ ١٩٩٣.

(ر)

- رمزي نجار، الفلسفة العربية عبر التاريخ، بيروت، ١٩٧٧.
- رضا سعادة، الفلسفة ومشكلات الإنسان، بيروت، ١٩٩٠.
- رضا سعادة، الفلسفة والدين، لبنان، ١٩٩٠.

(ز)

- زينب عفيفي، فلسفة ابن رشد الطبيعية، القاهرة، ١٩٩٨.

(ص)

- صالح السليمي، أضواء على مدرسة الأحسائي، الكويت، بدون تاريخ.

(ع)

- عباس محمود العقاد، ابن رشد، القاهرة، بدون تاريخ.
- عبده الحلو، ابن رشد فيلسوف المغرب، بيروت، ١٩٦٠.
- علي الحائري، الكلمات المحكمات، الكويت، بدون تاريخ.
- علي بو ملحم، كتاب تحصيل السعادة للفارابي، بيروت ١٩٩٥.
- عادل صادق، الطب النفسي، القاهرة، ١٩٨٥.
- عبد الله النافع وآخرون، علم النفس العام، الرياض، ١٣٩٥ ـ ١٩٧٥.

(ف)

- فوزي عطوي، الفارابي، بيروت، ١٩٧٨.

(ك)

- كرستين تمبل، المخ البشري، الكويت، ١٤٢٣ ـ ٢٠٠٢.
- كاظم الرشتي، دليل المتحيرين، الكويت، ط٢، بدون تاريخ.

(م)

- ماجد فخري، ابن رشد فيلسوف قرطبة، بيروت، ١٩٩٢.
- مرتضى المطهري، الفلسفة، لبنان، ١٩٩٣ ـ ١٤١٣.
- مرتضى المطهري، تحقيق نظرية نسبية الأخلاق، لبنان ١٩٩١ ـ ١٤١٢.
- مرتضى المطهري، علم الكلام، لبنان، ١٩٩٣ ـ ١٤١٣.
- مرتضى المطهري، المجتمع والتاريخ، لبنان، ١٩٨٨ ـ ١٤٠٨.
- مرتضى المطهري، الحكمة العملية، لبنان، ١٩٩٣ ـ ١٤١٣.
- مرتضى المطهري، العرفان، لبنان، ١٩٩٣ ـ ١٤١٣.
- محمد علي أسبر، أحمد بن زين الدين في دائرة الضوء، بيروت، ١٤١٣ ـ ١٩٩.
- محمد جواد مغنية، معالم الفلسفة الإسلامية، بيروت، ١٩٧٣.

- محمد مهدي شمس الدين، حركة التاريخ، بيروت ١٤٠٥.
- محمد رضا المظفر، الفلسفة الإسلامية، لبنان، ١٤١٤، ١٩٩٣.
- موسى الموسوي، من الكندي إلى ابن رشد، بيروت، ١٩٧٧.
- مقداد عرفة منسية، ابن رشد في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، تونس، الجزء الأول والثاني، ١٩٩٩.
- محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام، القاهرة، ١٩٩٩.
- محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، بيروت، ٢٠٠١.
- محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، بيروت، ٢٠٠١.
- محمد قاسم عبدالله، سيكولوجية الذاكرة، الكويت، ١٤٢٣ ـ ٢٠٠٣.

(هـ)

- هنري كور بان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، بيروت، ١٩٨٣.

■ ■ ■

الكاتب في سطور

- حسن بن محمد عيسى الشيخ.
- من مواليد الأحساء - الهفوف عام ١٩٥٩.
- بكالوريوس في الآداب - إعلام - صحافة.
- جامعة الملك سعود - الرياض ١٩٨٣.
- ماجستير في الاتصال الإداري - جامعة مشيجين الحكومية - أمريكا ١٩٨٨م.
- دكتوراه في الإدارة العامة من جامعة امباسدور الأهلية، أمريكا ٢٠٠٥ م.
- شارك بالكتابة في العديد من الصحف والمجلات المحلية والخليجية.
- عضو هيئة التدريس بمعهد الإدارة العامة.

أولاً: مؤلفاته الإسلامية:

١ ـ السيدة زينب، بطولة ورسالة ـ المؤسسة الفكرية للمطبوعات،بيروت ١٩٩٢.

٢ ـ ملامح من الفكر الإداري عند الإمام علي ـ دار البيان العرب، بيروت ١٩٩٣.

٣ ـ آخر الفلاسفة، مؤسسة الفكر الإسلامي ـ بيروت ٢٠٠٣.

٤ ـ فيلسوفان ثائران، دار الرأي العربي، ٢٠٠٤.

٥ ـ أول المجتهدين، دار الرأي العربي، ٢٠٠٨

٦ ـ الرئيس العيثان، دار كميل، دار المحجة البيضاء، بيروت، ٢٠١٠.

ثانياً: مؤلفاته الإدارية:

١ ـ دليل رجل الشرطة الميداني ـ الدمام ١٩٩٠.

٢ ـ الإدارة بين يديك ـ الدمام ١٩٩٢.

٣ ـ السلوك الإداري بين النظرية والتطبيق ـ الدمام ١٩٩٣.

٤ ـ معجم مصطلحات الإدارة ـ الشركة الشرقية للصحافة، الدمام ١٩٩٧.

٥ ـ التجربة المعاصرة للتنظيم الإداري بالمملكة العربية السعودية، الرياض، ٢٠٠٤.

٦ ـ الحكومة الالكترونية، دراسة التجربة التقانية بالمملكة، الرياض، ٢٠٠٦.

٧ ـ الحكومة الالكترونية في دول الخليج العربي، دار الوفاء للنشر والطباعة، مصر، الإسكندرية، ٢٠٠٨.

٨ ـ تقنيات إدارية حديثة، دار الوفاء للطباعة والنشر، مصر، الإسكندرية، ٢٠١٠.

ثالثاً: مؤلفاته الأدبية:

١ ـ ولادة فارس قبيلة المطاريد (قصص) ـ الدمام ١٩٩٨.

٢ ـ اختفاء قدوسة (قصص) ـ الدمام ـ ١٩٩٩.

٣ ـ الفوارس (رواية) ـ دار الكنوز الأدبية، بيروت ٢٠٠٣.

٤ ـ حافلة الأحساء (قصص) النادي الأدبي بالشرقية، الدمام، ٢٠٠٤.

٥ ـ غيمة البدري، (قصص) دار فراديس للنشر، البحرين، ٢٠٠٧.

٦ ـ المنارة (رواية) دار الكنوز الأدبية، بيروت، ٢٠٠٩.

٧ ـ المقبرة (قصص) دار محاكاة، دمشق، ٢٠١٠.

الفهرس

تقديم ٥

ثورة الفلاسفة ٧

التوفيق والتصحيح ١٠

التشابه الكبير ١٣

المركز الديني والقيادي ١٥

أرستقراطية المعرفة ٢١

التمييز المعرفي ٢٦

فلسفتان بمنظارٍ واحد ٣٣

مرتكزات المنهج ٤٠

أولاً: الفضاء النفسي للثوار ٤٣

جهود الفلاسفة ٤٥

إسهامات ابن رشد ٤٧

أربع حقائق ٥٣

علم النفس والعقل ٥٧
وهذا التفسير ينسجم مع الخطاب القرآني ٥٩
ثانياً: أخلاق المشرق والمغرب ٦٥
فلسفة الأخلاق ٦٧
أخلاق ابن زين الدين ٧٦
ثالثاً: نهاية التاريخ ٨٥
رؤية ومفهوم ٨٧
فهم التاريخ عند ابن رشد ٩٠
تفكير ابن رشد ٩١
فهم التاريخ عند ابن زين الدين ٩٢
أ ـ النبـوة ١٠١
ب ـ الإمامة ١٠١
ج ـ نهاية التاريخ ودورانه ١٠٢
رابعاً: فلسفة الفضاء والأرض ١٠٥
دلالات الحركة ١١٠
الفلك عند الثائرين ١١٣
أهم المصادر ١٢٣
الكاتب في سطور ١٢٩

أولاً: مؤلفاته الإسلامية ١٣٠
ثانياً: مؤلفاته الإدارية ١٣٠
ثالثاً: مؤلفاته الأدبية ١٣١
الفهرس ١٣٣

■ ■ ■