

أولاً

ابن تومرت

(ت: 524هـ / 1129م)

(نزعته العقلية، وأثرها في الفلسفة المغربية)

## بسم الله الرحمن الرحيم

- توطئة :

لم تتعرض الدراسات السابقة عن ابن تومرت للجانب المتعلق بالنزعة العقلية في تفكيره بوجه عام وفي آرائه الفلسفية بوجه خاص.

وقد ركزت معظم هذه الدراسات على إبراز الجانب المتعلق بمكانة ابن تومرت كزعيم وروحي وسياسي للموحدين ، وكثائر على الدولة المرابطية وفقهائها الذين أتموا بالجمود الفكري(1) . كما أنصرف طرف آخر من هذه الدراسات إلى البحث في شخصية ابن تومرت المهدي المنتظر وزعيم الثورة الموحدية التي توحد شمل أبناء المغرب الإسلامي وأشهر السيف في وجوه أعداء الإسلام (2) ، فخرجت هذه الدراسات بمحصلة لا بأس بها في بيان أثر المهدي بن تومرت في الحياة الاجتماعية والثقافية في المغرب .

وابن تومرت هو صاحب " ترك التقليد والعودة إلى الأصول " وقد التبس معنى هذا الشعار عند أكثر من تناولوا هذا الجانب في فكره ، حيث هسروا العودة إلى الأصول بالعودة إلى النص الديني ، وهذا فهم خاطيء يضع ابن تومرت في زمرة أصحاب المذهب الظاهري الذي دعا إليه ابن حزم ، والحقيقة إن دعوة ابن تومرت العودة إلى الأصول هي الدعوة إلى قراءة فلسفة أرسطو من جديد وبيان أثر ذلك على الفلسفة المغربية بوجه عام .

ولتحقيق هذا الهدف ، فقد قسمنا هذه الدراسة إلى تمهيد ، وقسمين رئيسيين وخاتمة.

تحدثنا في التمهيد عن البيئة والسياسة الفكرية في عصر ابن تومرت وأثرها على نزعة العقلية مع عرض بعض الجوانب المتعلقة بحياته ومؤلفاته .

وفي القسم الأول من البحث : فصلنا القول في "مكانة العقل في تأسيس المعرفة عند ابن تومرت" ، حللنا من خلالها آراءه المتعلقة بتعريف العقل وحدوده والطرق التي يستخدمها العقل في تحصيل المعرفة والعلم ، ثم عرضنا للقياس العقلي عنده في مقابل القياس الفقهي الذي اعتبره قاصراً عن الوصول إلى تحليل الأحكام ، منتهياً من ذلك إلى إثبات أن العقل لا يناقض الشرع ، وأن التأويل صناعة لغوية من اختصاص أهل المنطق والبرهان .

أما القسم الثاني فقد خصصناه لإبراز أثر هذه النزعة العقلية التومرتية في الفلسفة المغربية عند ثلاثة من أبرز أقطابها هم ابن باجه - وابن طفيل وابن رشد ، وكيف كان لتأثرهم بأراء ابن تومرت دوره في بلورة إتجاههم العقلي ، الذي صبغ المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس بتلك الصبغة العقلية ، ثم خصصنا الخاتمة لعرض أهم ما توصلنا إليه في هذا الموضوع والله ولي التوفيق .

## تمهيد

- من هو ابن تومرت؟
- البيئة السياسية في عصره
- البيئة الفكرية في عصره
- ثقافته
- مؤلفاته



من هو ابن تومرت؟

هو عبد الله محمد بن عبد الله المغربي السوسى ، يتفق المؤرخون على إنه ولد بمنطقة السوس جنوب المغرب ، وكان تاريخ ميلاد ابن تومرت محل اختلاف كثير من المؤرخين بقول الدكتور يحيى هويدى " اختلف المؤرخون فى تحديد السنة التى ولد فيها محمد بن عبد الله بن تومرت الملقب بمهدى الموحدين وهو الرجل الذى أسس دولة الموحدين التى قامت على انقراض دولة المرابطين " ، فالبعض " ابن الأثير فى الكامل" يجعلها سنة 469هـ أو سنة 473هـ ، والبعض الآخر "القضطى فى اخبار العلماء بأخبار الحكماء ، وحاجى خليفة فى كشف الظنون" يجعلها سنة 493هـ (4).

وان كان من المرجح ان السنة المحتملة لولده هى سنة 473هـ ، لأنه طبقاً لرواية ابن القطان إنه عاش نحواً من خمسين سنة ، فيكون تاريخ وفاته هو عام 524هـ ، وهو الثابت لدينا

نشأ ابن تومرت فى أسرة متوسطة لها مكانتها الدينية ، وهو ما عبر عنه ابن خلدون بقوله " وكان أهل بيته أهل نسك ورياط " (5) .

وقد أشار إليه المراكشى فيما ذكره "ان قومه يعرفون بالأشراف" (6).

أما عن لقبه " تومرت " والذى اشتهر به على مر الزمان ، فقد لقبته به اخته ، ومعناه فى اللسان المغربى الفرح والسرور (7) .

أما يروفتسال فقد عرض عن هذا التفسير، ليزعم أنه أسم إحدى جداته غلب على نسبه (8) .

أولاً: البيئة السياسية:

نشأ ابن تومرت فى بيئة سياسية فى ظل دولة المرابطين التى عرفت طوال تاريخها بالصيغة الدينية المتشددة ، قال عنها ابن الخطيب " إنها دعوة مبنية على دين متين وتأسيس بفقته " (9) .

وقد ظهرت هذه الصيغة الدينية التى كانت قوام سياستهم فى النزعة الجهادية المتمثلة فى مجاهدة التيارات المعادية للإسلام .

كما ظهرت فى بروز دور الفقهاء فى الدولة ، وخاصة فقه المالكية ، والذى كان له أكبر الأثر على ملوك المرابطين ، وحيث كان تقديمهم للفقهاء واختصاصهم لأنهم دون من عداهم من أرباب المعارف المتنوعة ، على الرغم مما صار إليهم من جيوش العلماء والفلاسفة من جراء فتح الأندلس وضمها إلى الأيالة المغربية (10) .

ويذكر ابن عذاري أن يوسف بن تاشفين كان " يفضل الفقهاء ويعظم العلماء  
ويصرف الأمور الدينية ويأخذ فيهم برأيهم ، ويقضى على نفسه بغتياهم" (11) .  
ومن ثم فقد أصبح هؤلاء الفقهاء يمثلون مركز القوة في الدولة ، يسرون دفة الأمور  
فيها بما يرونه من الآراء والفتاوى ، حتى إنهم كانوا يرسمون السمات العامة  
للحياة الثقافية والفكرية ويمارسون رقابة تحدد ما هو جائز فينشر بين الناس ، وما هو  
ممنوع فيهجن ويبعد ، ومن ذلك إنهم أفتوا بإحراق كتاب الأحياء للفزالي (12) رفضاً  
منهم للمنهج الفكري الذي كان يتضمنه .  
ثانياً: البيئة الفكرية في عصر ابن تومرت:  
أ- المذاهب والفرق:

ساد المذهب المالكي في المغرب والأندلس ، حتى أستحال إلى نوع من التعصب ، حتى لتجد  
ابن حزم يقول " قد وصل أهل الأندلس في تقليد مالك ، حتى يعرضوا كلام الله تعالى ،  
وكلام رسوله على منذهب امامهم ، فإن وافقاه ، وإلا طرحوهما ، وأخذوا بقول صاحبهم ،  
مع إنه غير معصوم ، ولا تعلم بعد الكفر بالله تعالى معصية أعظم من هذا " (13) .  
وقد ساعد على إنتشار المذهب المالكي بالمغرب تشجيع ملك الأندلس عبد الرحمن الأول "   
138هـ / 756م - 172هـ / 788م " ، لما سمعه من ثناء الإمام مالك عليه .

أما عن المذاهب والفرق ، فإن المغرب قد شهد ميلاد العديد من المذاهب المهمة كالأباضية  
والأشعرية والظاهرية ولعل أكثر الفرق ظهوراً في المغرب هي الشيعة التي استطاعت  
تكوين الدولة العبيدية: كما نذكر بعض المصادر أيضاً عن تواجد للمذهب الأعتزالي  
بالمغرب في عهد دولة الأدارسة ولكنه لم يعمر طويلاً ..

أما عن الأشعرية فإن أكثر الباحثين في ابن تومرت وآرائه ، يصورون الأشعرية على إنها  
من أهم مصادر في البيئة الفكرية التي عاشها وهو ما يفيدده قول ابن خلدون " وحملهم -  
أي حمل ابن تومرت - أهل المغرب " على القول بالتأويل والأخذ بمذهب الأشعرية في  
كافة العقائد " (14) وقد جرى على هذا القول كثير من الباحثين (15) .

والحقيقة أن الأشعرية كانت مصدراً من مصادر آراء ابن تومرت إلا أن هذا المصدر كان دون  
الحجم الذي صوره الأتف ذكرهم ، فابن تومرت وافق الأشعرية في القدرة والإرادة الإلهيتين ،  
والفعل الإنساني والثواب والعقاب ، والرؤية ونذكر من المسائل التي خالفها فيها مخالفة  
تامة أو مخالفة جزئية الصفات في علاقتها بالذات الإلهية ، والتكليف بما لا يطاق والإيمان  
وحكم مرتكب الكبيرة (16) .

أما مسألة التأويل ، فإنه يجري على نهج التأويل الكامل بنفى كل ما عسى أن يلحق شيئاً  
بالخلوقات ، وفي ذلك يقول " ما ورد من المتشابهات التي توهم التشبيه والتكيف كآية  
الأستواء ، وحديث النزول ، وغير ذلك من المتشابهات في الشرع ، يجب الإيمان بها كما

جاءت ، مع نفي التشبيه والتكييف." (17) وهذا القول يتفق مع تفويض السلفية ويخالف تأويل الأشاعرة ، فهل يمكن بعد هذا البيان أن تقول أن ابن تومرت كان أشعري المذهب كما ذهب إليه البعض ؟ يبدو إنه من الأصح أن تقول: إن ابن تومرت كان له تأثير بالأشعرية ، دون أن يكون ملتزماً بالمذهب الأشعري إلتزاماً كاملاً(18).

ومن ثم يمكننا القول بأن هذه الفرق والمذاهب لم تبلغ في عمومها من القوة والعمق ما تستطيع به أن يكون تياراً ذا شأن يستطيع أن يقارع التيار الغالب على أهل المغرب المتمثل في الإلتجاه السلفي والتمسك بالمذهب المالكي الفقهى (19) .

ب- الفلسفة:-

أما عن الفلسفة ، فلم تكن البيئة المغربية مولداً للفكر الفلسفي قبل القرن الخامس ، بل قد وقفت منه موقف الرفض والمقاومة حتى غدت خالية من هذا اللون من الفكر ، وقد باعت بالفضل تلك المحاولات التي قام بها في الأندلس الأمير الحكم المستنصر بالله بن عبد الرحمن الناصر (ت 366هـ / 976م ) مستجلباً التوالمف والمصنفات في العلوم الفلسفية "علوم الأوائل " عاملاً عن نشرها وبت ما فيها من العلوم ، فما إن تولى بعده ابن هشام المؤيد بالله " ت 399هـ / 1008م " حتى بدد تلك التصانيف وأمر بإفسادها ، وإنما فعل ذلك تقريباً لعامة الناس " إذ كانت آل علوم مهجورة عند أسلافهم مذمومة بألسنة رؤسائهم ، وكان من قرأها متهماً عندهم بالخروج من الملة ، ومظنوناً به الألتحاد في الشريعة" (20) .

إلا إنه رغم هذا الإلتجاه الغالب على أهل المغرب ، فإننا لا نعدم وجود أفراد تعلموا فنوناً من الفلسفة بالشرق ورجعوا بها إلى المغرب (21) ، يظهرون مسائلها ويحاولون نشرها وإفشاءها ، ومن أبرز هؤلاء:-

1- محمد بن عبد الله بن مسرة " ت 319هـ / 931م " الذي حمل معه من المشرق خليطاً من شيعة إسماعيلية وفلسفة يونانية ونزعة صوفية .

واستطاع أن يستقطب أتباعاً كان لهم وجود إلى ما بعد موته بمدة ، ثم آل أثره إلى الإنقراض (22) غير إنه خلف بعض التالمف الفلسفية منها كتاب التبصرة ، وكتاب الحروف وغيرها ، وأثارت آراؤه غضب الفقهاء بالشرق أولاً وبالأندلس ثانياً فاتهم صاحبها بالتفسخ والإلتحاد فأحرقت لذلك كتبه (23) .

ومنذ ذلك الحين بدأت الفلسفة تذكر ضمن الإلتجاهات العقلية هناك كتنزعة غربية عن الدين ومناهضه له ، فعزله ابن مسرة من المجتمع هي عزلة الفلسفة نفسها عند الناس بتلك الديار.

2- أبو الحكم عمر بن عبد الرحمن الكرمانى " ت 458 / 1066م " : الذي كان أول من أدخل إلى الأندلس " رسائل أخوان الصفا " (24) . ودرس الطب والفلسفة والفلك بجران وكان جراحاً ماهراً(25) .

كان من أولئك الذين درسوا الفلسفة من وجهة نظر نقدية فقد نقد بعض مذاهبها ورفض بعض تياراتها ، إلا أنه كان من المدافعين عنها ضد التاويلات والتحريفات لمقاصدها ، والتي هي في رأيه نفس مقاصد الشريعة .

وقد مهد ابن حزم البيئة الأندلسية لتقبل الفلسفة بأن احتفظ لها بمكانتها داخل مذهبه الظاهري فهو يرى إنه ثمة حاجة إلى الاعتماد المعقول ممثلاً في علم أرسطو وفلسفته والأثر العقلاني اليوناني ، ضد تحرشات وخطر الخرافات الشعبية والباطنية الفيزيائية ، وضد شغب المواقف الكلامية (26) .

أقام علوم الشرع ومن بينها الفقه وأصوله على القطع بدل الظن ، وعلى اليقين بدل التخمين ، وضبط القواعد المتبعة في العلوم الدينية العربية والإسلامية بالإستعانة بالمعقول من علوم الأوائل ومن بينها المنطق .

قال عنه ابن بسام " وله - يقصد ابن حزم - في بعض تلك الفنون كتب كثيرة ... ولاسيما المنطق " (27) .

#### ثقافته :-

رحل ابن تومرت إلى المشرق ، في أواخر القرن الخامس الهجري حيث كان المشرق بالنسبة لأهل المغرب عامة ، محط آمال الراغبين في الفلسفة والعلم ، وكان لشخصية الغزالي أثرها الكبير في المغرب ، خاصة بعد أن وصلت كتبه إلى هناك ، وخاصة كتاب إحياء علوم الدين حيث أحدث عاصفة شديدة وإستهجنة الفقهاء كما أشرنا وعارضوه ، وإنتهى الأمر بإحراقه مع كتبه الأخرى التي وصلت هناك ، استقر ابن تومرت في المشرق ما يقرب من خمسة عشر عاماً متنقلاً بين مصر ومكة الشام والعراق ، وأقام بالأخيرة في بغداد مدة طويلة ، يقول ابن خلدون " ودخل العراق ولقى جلة من العلماء يومئذ وفحول النظر ، وأفاد علماً واسعاً " (28)

- شيوخه :-

1- أبو حامد الغزالي : التقى به ابن تومرت في المدرسة النظامية ، يقول ابن الجوزي " ت654هـ " في كتابه رياض الأفهام " ونقل منه أن الغزالي قال في أوله أنه قرأ عليه كتاب سر العالمين محمد بن تومرت المغربي سراً بالنظامية ، قال: وتوسمت فيه الملك (29) فتكون بذلك مسألة اللقاء بينهما معروفة منذ ولدت مبكر ، وقد درس ابن تومرت على الغزالي الكثير من العلوم التي كان مبرزاً فيها كأصول والمنطق ، والفلسفة .

2- الكيا الهراسي : ( أبو الحسن علي بن محمد علي الطبري الملقب بعماد الدين ) " ت 504هـ - 1110م " أخذ عنه كما يذكر ابن خلكان ، أصول الفقه ، والجدل ، وحفظ الحديث (30) .

3- المبارك بن عبد الجبار: ذكر المراكشي أن ابن تومرت أخذ عنه علوم الحديث (31)

على هولاء وغيرهم تلقى ابن تومرت العلم في مختلف فروعه طيلة عشر سنوات فلما أحس بأنه نال ما كان يطمح إليه أخذ طريق العودة إلى المغرب ، ليدعو إلى ثورته السياسية والفكرية على دولة المرابطين ، والتف حوله الأتباع بعد إعلانه فكرة المهديّة (32) التي عززت وسيلته في كسب الأنصار ، الذين نظروا إليه على أنه المهدي المنتظر ، ويعتقدون إنه سيملا الأرض عدلاً كما ملئت جوراً (33) .

مؤلفاته:

تغطي مؤلفات ابن تومرت جوانب كثيرة في مجالات أصول الدين ، والفقه وأصوله ، والحديث ، وغيرها ، ومنها:

1- المرشدة : رسالة صغيرة الحجم لا تتجاوز صفحتين فيها عرض موجز لمسائل العقيدة خال من البراهين .

2- مجموع " أعز ما يطلب" ويشتمل على عدة رسائل منها :-

أ- العقيدة وهي رسالة في مسائل العقيدة أستعمل فيها الإستدلالات العقلية .

ب- رسالة في توحيد الباري وهي رسالة وجيزة على غرار المرشدة .

ج- رسالة في العبادة .

د - أعز ما يطلب : كتاب يشتمل على مسائل في العلم وشروطه وطرقه .

هـ - رسالة في الدليل على أن الشريعة لا تثبت بالعقل ، موضوعه طرق العلم بالشريعة وفيه مباحث في العقل والوحي والقياس .

و- رسالة في المعلومات : يتحدث فيها عن الموجود والمعنوم وأحكامهما .

ز- رسالة في العلم : فيها بحث في حقيقة العلم وطرقه .

ح- رسالة في المحدث : هي مبحث طبيعي في الجوه والعرض والتحيز والتغير والتساوي والتماثل .

ط- كتاب الإمامة : وفيه بحث في قضية الإمامة وأحكامها ، ووسائلها مثل المهديّة والمعصية (34) .

إلى جانب رسائل أخرى في مجال الفقه وأصوله وأختصاصات كتب الحديث والصحاح ، والدعوة والوعظ .



## القسم الأول

### النزعة العقلية عند ابن تومرت

أولاً - توطئة

ثانياً - العقل

- أ - تعريفه - أقسامه - مبادئه
- ب - الطرق العقلية المستخدمة في تحصيل المعرفة
- ج - دور العقل في مجالي العقيدة والشريعة
- د - بين ابن حزم وابن تومرت
- هـ - موقف ابن تومرت من قضية التأويل
- و - الإدراك الحسى
- ل - مكانة الحس والسمع في بناء المعرفة

## أولاً: توطئة :

ينطلق ابن تومرت في تأسيس جوانب نزعته العقلية من مقولة مؤداها " الثورة على التقليد والعودة إلى الأصول" والتي كانت شعاراً لحركته الإصلاحية ، الحركة التي تحولت سريعاً إلى ثورة ضد الدولة الرابطية ، وما تمثله من جمود فكري بسط فيه الفقهاء سيطرتهم على كل جوانب الحياة السياسية والفكرية - كما أشرنا - من أجل ذلك دعا ابن تومرت إلى إعادة قراءة " النصوص الدينية " قراءة جديدة من خلال الاجتهاد واستخدام العقل ، فكانت حركة عقلانية نقدية جديدة .

أما في مجال العلوم العقلية وخاصة القياس فقد دعا إلى ضرورة نبذ التقليد والرجوع إلى الأصول الفلسفية ، ومؤلفات أرسطو " بالذات" (35) .

لذلك كان محو منهج ابن تومرت في نزعته العقلية هو بسط القول في العلم وأسسه ، والإعلاء من شأن العقل وطرائقه في فهم أمور الدين والدنيا .

ومن أجل ذلك يحدد ابن تومرت طرق العلم فيحصرها في ثلاث هي : العقل - السمع - الحس - ويؤكد على أن " هذه القسمة منحصرة وتدور على ابن آدم في الدنيا والآخرة " (36) . وهو بهذا التأكيد كأنما يرد على أولئك الذين اتخذوا من الإشراق سبيلاً إلى المعرفة ، ومنهم شيخه الغزالي .

ويفصل ابن تومرت القول في المسألة مستنداً إلى دليل عقلي آخر ملخصه : أن الموجودات على قسمين : قسم شاهدناه ، وقسم لم نشهده ، فالذي شاهدناه توصلنا إليه كإدراك الأجسام والألوان والروائح وما في معناه من المحسوسات ، وما لم نشاهده على قسمين : منه ما لا يتوصل إليه إلا بالعقل ، مثل معرفة الباري سبحانه ، ومنه ما لا يتوصل إليه إلا بالسمع إذ لا مجال للعقل والحسن منه كأخبار الآخرة والجنة والنار ووجود البلدان النائية (37) .

وتعترف مؤلفات ابن تومرت على عديد من الأقوال والإشارات والشروح تتعلق بهذه الطرق الثلاثة ، من حيث صيغتها ودورها في إدراك الحقيقة نوردها على النحو التالي :-

ثانياً : العقل :-

1- تعريفه- أقسامه- مبادئه

لم يورد ابن تومرت تعريفاً مباشراً للعقل ، ولكنه بين حقيقته من خلال بيان أقسامه ومبادئه ، ففى العقل معانٍ بديهية هي المنطلق والأساس لكل معرفة لاحقة ، وقد عبر عن تلك المعاني بالضرورة ، وقال : إن هذه الضرورة مستقر في نفوس العقلاء بأجمعهم (38) وابن تومرت هنا يذهب إلى القول بقطرية المعاني العقلية مثل سائر الفلاسفة المسلمين ، حينما أكدوا على أن العقل البشري قوة من قوى النفس ، وتسمى النفس الناطقة وهو ضربان : عملي يسوس البدن ، ونظري يختص بالإدراك والمعرفة فهو الذي يتقبل المدركات الحسية ، ويستخلص منها المعاني الكلية بعون من العقل الفعال الذي هو عقل كوني ، وهو

يقوم بدورها في المعرفة الإنسانية إذ إنه هو الذي يخرج المعقولات من القوة إلى الفعل وهو بالنسبة لنا كالشمس بالنسبة للبصر ، فكما تضيء الشمس الأجسام فتجعلها مرئية فكذلك يشرق العقل الفعال على نفوسنا فيخرج العقل الهولاني إلى الفعل فيحصل فينا العقل بالملكة (39) .

وهذا الأخير هو الذي تحصل فيه المعقولات الأولى التي هي مبادئ التصور " البديهية " التي يقع بها التصديق لا باكتساب - لكونها معان بديهية مثل قولنا أن المستقيم أقصر مسافة بين نقطتين وأن الكل اعظم من الجزء .

وهذه الضرورة العقلية تتمثل عند ابن تومرت في ثلاثة مبادئ هي :  
الواجب ، والمستحيل ، والجائز (40) .

- فالواجب هو لا بد من كونه ، كأفتقار الفعل إلى الفاعل وهو ثلاثة أنواع ، وجوب إنحصار الحقائق مثل إنحصار الجسم في حالتي السكون والحركة ، وجوب إطراد الحقائق ووجوب إختصاصها " أي عدم إنقلابها إلى ما يخالفها ، وعدم وجود نقيضها معها " .

- والمستحيل ، ما لا يمكن كونه ، وهو ثلاثة أقسام :  
قلب الحقائق كأن يصير القديم محدثاً .

ونقض الحقائق كأن يكون الشيء الواحد حياً وميتاً في نفس الوقت .  
ويطلان الحصر كوجود حالة أخرى مع حركة الجسم وسكونه .

- والجائز ، ما يمكن أن يكون ، ويمكن أن لا يكون ، كمنزول المطر ، وهذا الجائز إنما يكون جائزاً في حقنا ، أما عند الله فهو واجب أو مستحيل لأنه علمه كاشف لكل شيء (41) .

والتأمل لهذه التقسيمات التي أوردها ابن تومرت يجد إنها معللة ومبرهنة بالعقل ، فالمعارف عنده ليست كلها منزلة بل منها ما هو مستنبط بالعقل ومستخلص من التجربة . وفي المنطق الأرسطي ما يرسم طرائق الحد والبرهان ، وقيمة البرهان فيما يعتمد عليه من مقدمات يقينية يقرها العقل السليم ، ولا يخفى علينا كم أفاد المسلمين من هذا المنطق سواء على صعيد الكلام والجدل والمناقشة ، أو على صعيد الفلسفة ، وفي مقدمة هؤلاء المعتزلة والأشاعرة ، وقد عرف عن الأشعري إنه كثيراً ما لجأ إلى القياس الأرسطي في البرهنة الدينية (42) .

وها هو ابن تومرت تلميذ الأشاعرة لا يتوانى في الأخذ بهذا الاتجاه العقلاني في بيان حقيقة الضرورة العقلية ومحتواها ، بل وفي مجال القياس العقلي في مواجهة القياس الأصولي - على نحو ما سيأتي .

ب- الطرق العقلية المستخدمة في تحصيل المعرفة " العلم " :-

1- طريقة التأدي من الأفعال إلى فاعلها : تقوم هذه الطريقة عند ابن تومرت على مبدأ العلية ، وأساسها التأدي من الأفعال لإدراك فاعلها حيث استقر في نفوس العقلاء أن لا بد

الفعل له من فاعل ، وهو ما فيه عليه الله تعالى في قوله " أفى الله شك فاطر السماوات والأرض " " إبراهيم /10 " فخلق السماوات والأرض فعل يلاحظه العقل ليعلم علم اليقين أن وراءه فاعلاً هو الله تعالى (43)

وهذا هو عين برهنة ابن رشد في دليله المعروف " بدليل الأختراع ويتلخص في أن في الكون خلقاً وحركة مستمرين، والخلق لا بد له من خالق ، والحركة لا بد لها من محرك ، والمحرك هو الله جل شأنه (44) .

" إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له " " الحج/73"

ولفظ الأختراع يذكرنا هنا بلفظ " الإبداع " الذي رده من قبل الفارابي وابن سينا ، وهذان الدليلان ، عند ابن رشد ، مرتبطان ومتكاملان ، يلائمان العامة والخاصة لأنهما يعتمدان على البداهة الحسية ، ويمتازان على أدلة الأشاعرة التي لا تخلو في أيه من غموض (45) .

وهما معاً مستمدان من تعاليم الإسلام ، ويلبيان دعوة القرآن إلى النظر في عجائب الكائنات .

## 2- القياس : Sollygism

أولى ابن تومرت عناية كبيرة بالقياس العقلي باعتباره طريقة من طرق المعرفة ، فبين شروط القياس الصحيح المؤدى إلى الحقيقة ، ونقد أنواع القياس الفاسدة التي لا تؤدي إلى الحق وبين مواضع ضعفها وهسادها .

أ- القياس الصحيح : يعرف ابن تومرت القياس الصحيح بأنه " تساوى الغيرين في الحكم " (46) وهذا التعريف مأخوذ من القياس الأصولي الذي هو إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لإشتراكهما في علة الحكم عند المثبت (47) . وهو أقرب إلى التمثيل الذي عرفه ابن سينا بأنه الحكم على شيء بحكم موجود في شبيهه (48) .

ويعتمد ابن تومرت هذا القياس في نطاق علاقة التماثل والأختلاف مع وجود الشبه " أن القياس إنما يصح بين التماثلين وبين المختلفين إذا كان بينهما شبه (49) .

وشروط هذا القياس عند ابن تومرت خمسة : فالتعدد : والتخصيص والجامع ، والطرود والتساوى .

فالتعدد هو توفر طرفين للقياس ، لإستحالة قياس الشيء على نفسه .

التخصيص : وهو أن يكون كل من طرفي القياس مختصاً بخاصة ذاتية تكون سبب التمايز (50) .

الجامع : وهو المشترك بين الطرفين ، وهو ليس إشتراك في اللفظ بل ينبغى توفر جامع معنوي ، وهو نوعان : الأول معنى عقلي يتمثل في المثل والجنس ، فمثل كقياس الجواهر على بعضها فيما يجب ويجوز ويستحيل ، والجنس كقياس سائر العراض على الحركة

فى أستحالة وجودها لا فى محل وهى من جنس واحد ، والثانى معنى جرت العادة به ، مثل قياس أجناس الحيوانات على بعض فىما يجوز عليها وما يجرى من أحكامها (51) .

أما الطرد والتساوى فلم يوضع معناهما ، ولعله قصد له تحقق بثبوت الجامع فى المقيس فى كل الأحوال والأوضاع حتى يكون الحكم يقينياً .

أو التساوى لعله يقصد به تحقق المثلية فى حالة التماثل والشبه فى حالة الأختلاف .

ب- القياس الفاسد : وفى هذا الجانب عرض ابن تومرت لعدد من الأقيسة الفاسدة لعدم إتساقها مع العقل وفساد طبيعتها وبطلان نتائجها ومنها :-

أ- قياس الوجود : وهو الذى ذهب إليه المجسمة فى إثباتهم لجسمية الخالق تعالى ، فقد قالوا : جميع ما شاهدناه وجود على ثلاثة أقسام جواهر وأعراض وأجسام ، فكذلك ما غاب عنا ، وهذا القياس باطل لنتيجته الخاطئة ، حيث ثبت بالأدلة القطعية إن الله تعالى ليس جوهر ولا عرض ولا جسم (52) .

ب- قياس العادة : وهو الذى إستعمله المعطلة (53) وصياغته أن جميع المشاهد من الموجودات إنما من ولد من والد وزرع من بئر ، وطائر من بيضة ، وطائر من بيضة إلى سائر الموجودات فتكون النتيجة إبطال الفاعل " أى إنكار الله " وهذا القياس باطل من وجهين الأول : أن المحدث لا يخلق ، والثانى : أن ذلك يؤدى إلى قلب الحقائق وهو محال (54) .

ج- قياس المشاهدة : وهو الذى أستعمله أصحاب الجهة ، وصياغته كما يلى : جميع ما شاهدناه من هذه الموجودات لم نشاهده إلا فى جهة ، فكذلك الغائب عنا " ويعنون بذلك الله سبحانه وتعالى " ، وقد أكتفى ابن تومرت بالتعقيب على هذا القياس بقوله وهذا الذى قالوه باطل عقلاً وسمماً (55) .

د - قياس العلة : وهو المعروف عند الأشاعرة بقياس الغائب على المشاهد إذا ما إشتراكا فى العلة ، ومن أمثلة قولهم :

قيام العلم بالعالم محله فى كونه عالماً شاهداً ، فكذلك ينبغى أن يكون فى الغائب (56) وينتقد ابن تومرت هذا القياس من منطلق أن من شروط القياس بين أمرين أن يكون بينهما جامع "علة" ولا جامع بين الغائب والشاهد فى هذه الحالة ، إذ لا جامع بين القديم وبين مخلوقاته فى شيء من الأشياء ولا رابط ، إذا الرابط إنما يكون بين المتماثلين أو المتجانسين ، والبارى جل ثناؤه ، لا مثل له ولا جنس فيبطل ما قالوه (57)

وعلى ذلك فابن تومرت يرى أن الحكم الشرعى لا يثبت بالقياسات الفقهيّة لأنها فى نظره لا تفيد اليقين ، بل تحرك الظن والشك لا غير ، أن الذى يثبت الحكم الشرعى فى نظره هو الأصل ، والأصل فقط ، ومن هنا كانت دعوته - كما أشرنا - الرجوع إلى الأصول يقول ابن تومرت فى ذلك " لا يثبت حكم فى الشريعة بالظن ، ولا يثبت إلا بالعلم ، والتماس المعانى بالتخمين من غير تحقيق ولا التفات إلى الأصول التى تبنى عليها يزل عن منهاج الحق "

(58) وإذا كان الفقهاء يلتمسون معرفتهم الظنية تلك عن طريق قياس الغائب على الشاهد الذي يعتمدون فيه على ما يسمونه " العلة " - كما لاحظنا - فإن ابن تومرت يرى أن هذه العلة ليست علة على الحقيقة وإنما هي إمارة وعلامة يثبت الحكم عندها ولا يثبت بها ، يقول ابن تومرت " الأصل يثبت به الحكم والإمارة يثبت عندها الحكم وبين يثبت به ويثبت عنده ما بين السماء والأرض " (59) .

وغنى عن البيان أن نقد العلة الفقهية بهذا الشكل الحاسم يبطل قياس الغائب على الشاهد ويلغى مشروعيته .

وقد أعترض ابن رشد على هذه الطريقة كما فعل ابن تومرت ، حيث أكد على أن لفضلة الضعف في هذا القياس ، هو أنه يجمع بين عالمين مختلفين تماماً ، عالم الطبيعة وعالم ما بعد الطبيعة ، " عالم الشهادة " ، هذا في حين أن هذا الاستدلال لا يصح - كما يقول ابن رشد " إلا حيث تكون النقلة معقولة بنفسها وذلك عند استواء طبيعة الشاهد والغائب " (60) . أن عالم الغيب كما يقول ابن رشد عالم مطلق ، أما عالم الشهادة فعالم مقيد لا يصح قياس أحدهما على الآخر .

وإمعاناً من ابن رشد في مهاجمة هذا القياس ورفضه كدليل للمتكلمين -

وخاصة الأشاعرة - وبعض فلاسفة المشرق كابن سينا ، فإنه يؤكد على أن هؤلاء

جميعاً لا يستعملون الطرق البرهانية ، وإنما يقصرون أنفسهم على هذه الطريقة القياسية الأصولية ، أو الاستدلال بالشاهد على الغائب وتكاد تنحصر مهمات هذا القياس في البحث عن وسط يكون رابطاً بين الشاهد والغائب أو بين المقيس والمقيس عليه أو بين المعلوم وحكم المجهول حتى يتسنى للمقيس الانتقال من الأول إلى الثاني أى تمديد الحكم من الشاهد إلى الغائب وهو ما يعرف عند الأصوليين " بالعلة " ويعرف عند المتكلمين بالدليل ، وهو يناظر كما لاحظ الفرزالي الحد الأوسط في القياس الأرسطي (61) .

فالمتنطق الإسلامي " أى طريقة الفقهاء والمتكلمين وكذلك طريقة ابن سينا في الاستدلال لا تهدف إلى البحث عن النتيجة ، كما هو الشأن في القياس الأرسطي ، بل هدفه البحث عن الحد الأوسط ذلك لأن النتيجة معطاة سلفاً ، وهى الحكم الشرعى الوارد في القرآن والسنة

وكمثال على ذلك يشير إلى برهان الأشاعرة على حدوث العالم ، والبرهان يتلخص فيما يلي :

العالم أجسام ، جواهر لا تنقسم ، وأعراض لا تقوم بنفسها ، وإنما تقوم بالجواهر وهى لذلك حادثة " وهذا هو الشاهد عندهم ، أى ما يدلنا عليه الحس " ثم قالوا : وكل ما يقوم به حادث فهو حادثه مثله وهذه فى الحقيقة عبارة عن مصاورة يضعونها كمقدمة كبرى ثم يستخلصون من ذلك أن الجواهر حادثة وبالتالي الأجسام حادثة ، والعالم كله حادث "

وهذه النتيجة التي أرادوا الحكم بها على الغالب ، أى على العالم كله ، وهى معطاء لهم سلفاً  
• (62) .

ج - دور العقل فى مجال العقيدة والشرية :-

كان ابن تومرت فى نظرنا - رائداً لحركة التنوير فى المغرب والأندلس ، فلقد تولى مهمة  
تبديد ظلمات التقليد التى نجمت عن الجمود الفكرى الذى ساد معظم فقهاء عصره ، هرفع  
من مكانة العقل ، وقرر أن العقل كطريق للعلم ، لا يقتصر على مجال دون مجال ، فالعقل  
يستعمل لأكتساب شتى أنواع المعارف .

ولكن المجال الذى يجب أن يؤكد فيه على دور العقل هو مجال البحث فى أمور العقيدة  
وأموال الشرية .

1- فى مجال العقيدة : يعتبر العقل هو الوسيلة الأساسية لإدراك حقائق العقيدة من  
أمور تتصل بمعرفة وجود الله ، وإنه واحد ، وإنه منزه عن الشرك ، وإن هناك بعضاً وثوباً  
وعقاباً ، والحس ليس طريقاً إلى ذلك بالقطع ، وليس السمع أيضاً لأن هذه المسائل لا يصح  
فيها العلم بالتواتر (63) . الذى هو طريق السمع ، فلا يكون إلا العقل وسيلة لمعرفة .

" فبضرورة العقل يعلم وجود البارى " (64) ، وبضرورة العقل يعلم توحيد سببانه (65) .

ومعنى هذا أن ابن تومرت يرى أن إدراك العقيدة لا بد وأن يأتى على مقتضى العقل ويتضح  
هذا من ريبه الدائم بين هذه الحقائق وضرورة العقل ، وبذلك يكون ابن تومرت أقرب إلى  
المنهب الأعتزالي فى هذه المسألة (66) .

إلا إنه يقيد دور العقل ويحصره فى مجال إثبات هذه الحقائق دون تجاوزها إلى مجال  
التكييف لأنه يؤدى بالعقل إلى مزالق عديدة كالتجسيم والتعميل (67) .

1- أما فى مجال الشرية : فقد عالج ابن تومرت هذه القضية من خلال محورين  
رئيسيين هما : أن العقل لا يناقض الشرع ، والثانى أن العقل لا يثبت الشرع  
- العقل لا يناقض الشرع :

ويؤكد ابن تومرت على أن أحكام الشرية جارية على سنن العقل ، وإنها بالتالى ليست  
مناقضة له ، بل متساوقة معه مسابرة لأحكامه (68) .

والدليل على هذه الحقيقة ، إنه لو جاز ورود الشرع بنقيض العقل للزم منه إنقلاب  
الحقائق ، بأن ينقلب الواجب حائزاً والجائز مستحيل ، والمستحيل جائزاً ، حتى ينتهى  
الأمر إلى اجتماع النقيض ، وهو محال فما أدى إليه محال (69) .

وينتج عن هذه الحقيقة أن العقل قادر على إدراك الحكمة التى تجرى عليها الشرية ميسر  
لإستكشافها وهو ما أكده ابن تومرت فى قوله " ... هذه إشارة ترد على بعض من لا خلاق له  
فيما ذهبوا إليه من أن الشرية لا حكمة فيها ، وإنها ليست على سنن العقل جارية طعنأ  
منهم فى الدين وجهلاً بحكمة الله تعالى (70) .

وقد أكد ابن شد على هذا المعنى فى معظم كتاباته ، فى كتابة " فصل المقال " يوضح أبعاد العلاقة التى ينبغى أن تقوم بين الدين والفلسفة إنطلاقاً من مبدأ منهجى واضح وهو أن " الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له " (71) يقول ابن رشد " إنه ما من منطوق به فى الشرع مخالف لظاهره لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه ، وجد فى الفاظ الشرع ما يشهد لذلك التأويل ، أو يقارب أن يشهد " (72) .

ومن هنا فإن ابن رشد يؤكد على أن القرآن يفسر بعضه بعضاً ، ومعنى ذلك إنه إذا وجدت آية يخالف ظاهرها ما قام عليه البرهان العقلى ، فلا بد أن تكون هناك آية أخرى يشهد ظاهرها على المعنى الحقيقى المقصود بالآية الأولى ، أى المعنى الموافق لما يقرره العقل .

ويعلى ابن رشد من شأن القياس العقلى ، ويرى أن العقل هو المنطق بأقسامه ، وعلى من يريد معرفة الله وموجوداته معرفة برهانية بالعقل ، أن يعرف ما للقدمات من اعتبار للموجودات ومن النظر فيها ، أى يدرس الحكمة ، فدراستها واجبة بالشرع ، لأن مقصد الحكماء هو المقصد الذى حثنا عليه الشرع " فالحكمة صاحبة الشريعة ، والأخت الرضية ، وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجواهر والعزيزة " (73) .

وعلى ذلك ومما سبق تحديده فإن ابن تومرت يعتبر أن العقل لا يناقض الشرع - العقل لا يثبت الشرع :

خصص ابن تومرت لإثبات هذه المقولة رسالة خاصة هى " رسالة فى أن الشريعة لا تثبت بالعقل " ومعنى الإثبات فى العبارة ليس هو الاستدلال كما قد يتبادر إلى الذهن ، ولكنه الصنع والأختراع ، فيكون المعنى أن العقل ليس له دور فى اختراع الأحكام الشرعية (74) ، وفى هذا الإطار أتجه ابن تومرت بالنقد إلى القياس الشرعى " الأصولى " الذى يستعمله الفقهاء لإستنباط الأحكام ، وبين إنه قياس ينطبق عليه المعنى السابق فهو قياس يفسح للعقل مجالاً لوضع الأحكام ، لا أكتشافها واستخراجها من مقتضى النص الشرعى كما هو الشأن فى القياس العقلى الصحيح

الذى يسلم من هذا الإختراع العقلى للأحكام ، ويرجع الأمر كله لله فيستنبط المعانى بقواه المتعددة من النصوص الشرعية .

ويتركز نقد ابن تومرت للقياس الأصولى ، فى إنه ظن لا يتأسس عليه الحكم الشرعى ، وعمد إلى نقضه ببيان بطلان بعض الأدلة التى أحتج بها مستعملوه وبطلان الأحكام الناتجة عن إستعماله فى عدة مسائل من الفتة فيقول إن هؤلاء - يقصد الأصوليين - " قاسوا المتناقضات كالمحرمات على المباحات ومزقوا الشرع كل ممزق ... وتواضعوا بينهم شروط القياس ، فقالوا إنما يصح القياس بأريمة شروط وهى العلة والحكم والأصل والفرع ، فعلى هذا بنوا القياس " (75) .

كذلك يرى ابن تومرت أن أحكام هذا القياس تصدر عن تعليل غير كاف ، وينفى أن يكون الصحابة قد استخدموه .

د- بين ابن حزم وابن تومرت :-

إن المتأمل لآراء ابن تومرت في رفض القياس الأصولي يجد إنها تتطابق مع آراء ابن حزم الظاهري (ت 456) هـ في نقده للقياس (76) .

غير إنه ليس هناك من الدلائل ما يشير إلى إستفادة ابن تومرت من آراء ابن حزم في هذا المجال ، وإن كان قد تأثر بالإتجاه الظاهري عنده على حد تعبير عدد كبير من الباحثين (77) ، فالمقارنة بين آراء الرجلين تسفر عن ملاحظة تقارب شديدة بين بعض الآراء يسمح بالحكم بأن هناك علاقة تأثير وهو حكم سمح به أيضاً ما يكاد يكون يقيناً من إطلاع المهدي على مؤلفات ابن حزم حين مروره بالأندلس أو بعد رجوعه إلى المغرب ويظهر هذا الشبه واضحاً فيما يتعلق بالعقيدة في مسائل الصفات الإلهية - الإرادة الإلهية - تحديد أسم مرتكب الكبيرة (78) .

وأما فيما يتعلق بالأصول فإن الشبه يبدو واضحاً كما أشرنا في رفض كل منهما للقياس أصلاً لأحكام الشرعية ، ومناداتهما بالرجوع إلى القرآن والحديث والإجماع ، لإستنباط الأحكام الشرعية منها مباشرة في حركة إجتهادية عقلانية (79) ليس فيها واسطة من الفروع القضائية .

هـ - موقف ابن تومرت من قضية التأويل :-

كانت مسألة التأويل عند ابن تومرت منطلقاً لكثير من الباحثين لوصف المهدي بأنه أشعري ، فبينما نراه في رسالتيه في توحيد الباري ، والمرشدة يذهب إلى تنزيه الذات الإلهية تنزيهاً مطلقاً ، نراه يجري على التأويل الكامل بنفى كل ما عسى أن يلحق شبهاً بالمخلوقات ، يقول ابن خلدون أن المهدي دعا إلى الأخذ بالمذاهب الأشعرية ناعياً على أهل المغرب عدولهم عنها ، وترك تأويل ظواهر الشريعة ، وما يؤول إليه ذلك من تجسيم (80) ، وقد تنبه ابن تيمية إلى ذلك فقال " ابن تومرت الملقب بمهدي الموحدين ومنهجه في الصفات مذهب الفلاسفة لأنه كان مثلهم في الحملة وتم يكن مناقضاً مكذباً للرسول معطلاً للشرائع ولا يجعل للشريعة العملية باطناً يخالف ظاهرها ، بل كان منه من رأى الجهمية الموافق لرأى الفلاسفة ونوع من رأى الخوارج الذين يرون السيف ويكفرون بالذنب " (81) .

ويلحقه في كتاب آخر بنفاة الصفات من الفلاسفة والمعتزلة فيقول أن نفاة الصفات من المتفلسفة وغيرهم يسمون نفي الصفات توحيداً ، وكذلك المعتزلة ومن ضاهاهم من الجهمية يسمون ذلك التعطيل توحيداً وهم ابتدعوا هذا التعطيل الذي تسمونه توحيداً (82) .

والموافق أن ابن تومرت أطلع على آراء المعتزلة والأشاعرة والحنابلة في الصفات وخرج بمذهب خاص به تأثر فيه بالمعتزلة وأبى المعالي الجويني وإتباعه من الأشاعرة .

فالمعتزلة يرمون الحنابلة بالتجسيم والتشبيه والحشو ، والحنابلة يرمون المعتزلة بالتعطيل ويتأويل الصفات الخبرية تأويلاً تعسفياً لأنهم يقولون أن صفات الله هي عين ذاته ، أن الله في نظرهم عالم قادر حي بماهيته لا تعلم وقدرة وحياة .

أما الأشاعرة ومن سار على دريهم فيميزون بين الصفات العقلية والسمعية بين الصفات الأزلية الأساسية والصفات الزائدة على الماهية : سبعة والجسمية يمكن تأويلها .

ويبدو أن ابن تومرت كان يميل إلى المعتزلة وإلى أبي المعالي الجويني من الأشاعرة في مسألة الصفات .

وقد امتد اثر الأخذ بمنهج التأويل عند ابن تومرت إلى آراء فيلسوف قرطبة فهو يدعو إلى البحث في التأويل " تأويل الصفات " عن المعنى الموجود وراء التعبيرات المجازية والأمثلة الحسية ولا يؤخذ بظاهر النص على معناه وإلا حصل الخلط في فهم المعنى المقصود .

و- دور الحس والسمع في بناء المعرفة :-

- الإدراك الحسي :

ويعد ابن تومرت الوسيلة الثانية بين وسائل المعرفة لكنه لم يفصل القول فيه ، واكتفى بتحليل مقتضب بسيط .

ينقسم الحس إلى ثلاثة أقسام (83):

- الحس المتصل : هو الذي يمكن إدراك الأجسام التي تتصل بنا مثل المنوفات والمموسات

- الحس المنفصل : هو الذي يمكن من إدراك الأجسام المنفصلة عنا مثل المبصرات والمسموعات والشمومات .

- الحس الداخلي : هو الذي يدرك به الإنسان ما في نفسه كالجوع والعطش غير أن التقسيم ركز على الظاهر من الإدراك الحسي ، ولم يبين كيفية الإدراك الحسي لذلك فإن قيمته تكاد لا تذكر .

- السمع ومجالاته :

خلط ابن تومرت في مسألة السمع فأستعمله على نحو حسي فيزيقي حين عبر عنه بأنه حاسة الإنسان التي يدرك بها المسموعات ، يقول " والسمع هو ما يسمع به جميع المسموعات من الشرع وغيره " (84) .

وأطلقه تارة أخرى على حقائق الشريعة ، كما في قوله " العقل لا مدخل له في السمع لا طريق له إلا التوقيف " (85) .

وأطلقه أحياناً أخرى على طريقة ورود حقائق الشرع كما في قوله : والسمع على ضربين : تواتر وأحاد (86) .

ومجال السمع - كما يرى ابن تومرت - مجال متسع يشمل كل حقائق الدين ، إذ أن الوحي عرفنا بكل هذه الحقائق على سبيل الإجمالي أو على سبيل التفصيل ، إلا أن هذه الحقائق منها ما نستطيع أن نتوصل إليه بعقولنا مثل وجود الله وتوحيده وكما له ، ومنها ما لا نستطيع الوصول إليه أبداً إلا بتعريف الوحي مثل أحكام الآخرة وقواعد الشريعة المتعلقة بالسلوك كلها ، فهذه لا طريق لعرفتها إلا الخبر الشرعي ، ولذلك غلب إطلاق السمع عليها .

قال ابن تومرت متحدثاً عن الأصل الشرعي " لا يخلوا من أن يثبت بالعقل أو السمع ، وباطل إثباته بالعقل ، إذا العقل ليس فيه إلا التجويز وتعارض الامكانين ، والتجويز وتعارض الامكانين تشكيك وانسك يستحيل أن يثبت به شيء إذ هو باطل ومحال أخذ الحق من الباطل ، فإذا بطل إثباته من جهة العقل ، لم يبق إلا السمع " (87) غير أن ابن تومرت لم يزد أكثر من هذا في الحديث عن السمع ولم يشر إلى حقيقته أو فائدته للعلم .



## القسم الثاني

أثر النزعة العقلية التومرتية علي الفكر

الفلسفي في المغرب والأندلس

أولاً : ابن باجه

ثانياً : ابن طفيل

ثالثاً : ابن رشد



توطئة :

تشير الأدوار المتقدمة لنشأة العلوم العقلية في المغرب الإسلامي إلى أن " العلوم التعاليمية " (88) " كالحساب والهندسة والفلك ... كانت اسبق في العناية من الفلسفة المحضة ، وكانت قد انتقلت هذه العلوم إلى الأندلس أيام حكم الأمويين ، وإنها لقيت تشجيعاً من بعض أمرائهم وخلفائهم ، وبالرغم من أن الفلسفة كانت قد حوصرت وحوريت أيام حكم المرابطين في الأندلس - كما أشرنا - فإن المنطق والرياضيات والفلك بقيت تدرس ، بل أخذت تزدهر في أوساط المثقفين مما أوجد رصيداً علمياً عقلانياً سرعان ما وجد متنفساً له في الدعوة الموحدية على يد ابن تومرت .

وعلى الرغم من إننا لا نجد من بين مؤلفات ابن تومرت ما هو مختص بالفلسفة والمنطق وغيرها ، لكننا نعر في بعض مؤلفاته على مشاركة في بعض هذه العلوم ، وخاصة التي تصلح مسائلها مقدمات لقضايا كلامية كمسألة الجواهر والأمراض ، والجزء الذي لا يتجزأ (89) .

وتدل مشاركته في هذه المسائل مع ما طبعت به مؤلفاته عموماً من طابع عقلى وحجاج منطقي ، على إنه كان أيام طلبه للعلم بالشرق قد حصل طرفاً من العلوم العقلية من أستاذه الغزالي ، أو من غيره ممن لم يحفظ لنا أسماؤهم من أساتذة الفلسفة والمنطق وعلوم الحساب ، فتكون لديه عقلية فلسفية منطقية لكن لم تظهر آثارها في تأليف مختصة بهذا المجال فإنها ظهرت في السمة العامة لتأليفه وفي نزعته العقلية الواضحة التي ظهرت في منهجه وموقفه من المعرفة .

وقد كان لهذه العقلية التومرتية تأثير في الفكر الفلسفي بالمغرب حيث حرك في أهله العلوم العقلية وكانوا أهل بادية ليس لهم عهد بهذه العلم ، خاصة الفلسفة التي لم يكن لها أي وجود يذكر بالمغرب ذلك لأن الثقافة الفقهية القائمة هناك - كما أشرنا - كانت شديدة العداء لهذا اللون من التفكير ، في حين كانت الأندلس أكثر إنفتاحاً للتيارات الفلسفية بما تهيأ فيها من مناخ جدلي فرضه الاحتكاك بين المذاهب والأديان المختلفة التي تعايشت هناك ، وقامت بينها المناظرات التي اضطرت كل طرق للأقتباس من الفلسفة ما يقوى به الحجاج والرد ، فكان ذلك منفذاً لعلوم الأوائل (90) .

فكلما ظهر ابن تومرت بمنهجه العقلى النقدي المقارن وصار هذا المنهج سياسة للدولة من بعده ، انفتحت الأذهان لتقبل العلوم الفلسفية ، وصارت هذه العلوم عنصراً من عناصر الثقافة المغربية وفي نفس الوقت شكلت المناخ الصالح الذي نما فيه فكر فلسفي مغربي متميز الملامح ابتداءً بأبي بكر الصائغ المعروف بابن باجه " 533هـ - 1138م " الذي شهد الثورة التومرتية ، وقضى جزءاً من حياته بالمغرب حيث توفي بفاس سنة 533هـ ، وألف مجموعة من الرسائل في الفلسفة أشهرها " تدبير المتوحد " ثم تدعم هذا الفكر بابن

طفيل الذى عاش فى بلاط الموحديين وكان أحد مستشاريهم الثقافيين فدفعهم من هذا الموقع إلى تشجيع الفلسفة وأهلها ، ثم بلغ أوجه عند ابن رشد الذى عاش هو أيضاً فى البلاط الموحدى وأنتج ما أنتج من الشروح الفلسفية بتكليف منهم على نحو ما سيأتى :  
وحرصاً على بيان هذا التأثير فسوف تعرض بشيء من التفصيل لأثر النزعة العقلية التومرتية فى فكر هؤلاء الفلاسفة وخاصة ابن رشد .

أولاً: ابن باجة " ت533هـ " : (91)

هو أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ المعروف بابن باجة ويعرف عند الأوروبيين " أفناباس AVENPACE " ولد فى أواخر القرن الحادى عشر فى مدينة سرقسطة .

عاش ابن باجة السنوات التى عاصرت افول دولة المرابطين وظهور دعوة المهدي بن تومرت . ركز ابن باجة اهتمامه على العلم الأرسطى وخاصة ما يتعلق بالجانب الكونى " الكسمولوجى " لديه ، وقد ناقش فى ضوء اهتمامه هذا بعض المسائل الفلسفية كمسألة الاتصال (92) ، اتصال العقل الفعال بالعقل الهيولالى وأساس منهج ابن باجة فيها " أن الهيولى لا يمكن أن توجد مجردة عن صورة ما ، أما الصورة فقد توجد مجردة عن الهيولى ، وإلا لما استطعنا أن نتصور إمكان أى تغيير لأن التغيير إنما يكون ممكناً بتعاقب الصور الجوهرية وهذه الصور من أديانها ، وهو الصور الهيولانية إلى أعلاها وهى المفارق ، تؤلف سلسلة ، والعقل الإنسانى يجتاز فى تكامله مراحل تقابل تلك السلسلة حتى يصير عقلاً كاملاً ويتصل بالعقل الفعال ، وواجب الإنسان أن يدرك الصور المعقولة جميعاً : فيدرك أولاً الصور المعقولة للجسميات ثم التصورات النفسية المتوسطة بين الحس والعقل ثم العقل الإنسانى ذاته ، والعقل الفعال الذى فوقه ثم ينتهى إلى إدراك عقول الأفلاك المفارقة (93) .  
ووسيلة الإنسان إلى هذا الاتصال هو العلم والمعرفة العقلية ولا سبيل إلى ذلك بدون العلم العقل ، وعلى هذا فالعقل الإنسانى يصل إلى كماله بالمعرفة العقلية لا بالخيالات والأحلام الصوفية التى لا تبرا من شوائب الحس ، والنظر العقلى هو السعادة العظمى لأن كل معقول فهو غاية لذاته (94) .

وعلى ذلك فإن ابن باجة فى محتوى مذهبه فى الاتصال يسير فى عكس التأويلات الإشراقية .

لذلك فإننا لا نميل إلى الأخذ بما ذهب إليه جمهور من الباحثين من الربط بين ابن باجة والفارابى ربطاً عفويماً والأصلح إنه اقرب للأرتباط بأراء ابن رشد ، حيث ان هذا الأخير قرأ لأرسطو بواسطة ابن باجة (95) .

ومما له دلالة خاصة فى هذا الصدد أن ابن باجة فى رسائله الإلهية المنشورة (96) لا يشير أدنى إشارة إلى ابن سينا وإنما يحيل مباشرة إلى أرسطو وأفلاطون وأحياناً إلى شروح الفارابى على كتب أرسطو المنطقية والسياسية .

أما رسالته " تدبير المتوحد " فتضم بين دفتيها أكثر فلسفة ابن باجه ، وهي تعكس بصدق وضعية الفيلسوف العقلاني ، فهو كما أشرنا - يؤكد على أن العقل هو الجزء المفكر في النفس وهو واحد في كل العقلاء ، وعقل الإنسانية في جملتها هو وحده الأزلي ، وذلك في إتجاهه بالعقل الفعال الذي فوقه .

ولا يسمو كل إنسان إلى هذه المرتبة في التعقل بتنمية العقل تنمية حرة خالصة من القيود ، فطريق المتوحد إلى تحقيق السعادة العقلية هو العلوم النظرية أو علم الصور الروحية " فالمتوحد على الخصوص إنما هو من نحا نحو العلوم

النظرية " (97) وما دام المتوحدون أو من بإمكانهم سلوك سبيل النظر والعلوم العقلية ، قد حوربوا في ظل الدولة المرابطية التي علا فيها شأن الفقه والفقهاء المتمسكين بالتقليد والأتباع ، وأصبحوا غريباء ، فإن الطريق الحق بالنسبة لهم ، ليس هو تأسيس مدن فاضلة خيالية كما فعل الفارابي - بل إعتزال الناس جملة بحثاً عن صحة النفس أو تدبير العقل وفي نفس الوقت الإكثار من المتوحدين أمثاله القادرين على الأرتقاء إلى مستوى العقل الكلي ، وخلق المجتمع البديل أو المدينة الكاملة .

وقد يميل بعض الباحثين إلى ربط رسالة " تدبير المتوحد " بالمدينة الفاضلة للفارابي ، والواقع إنه لا علاقة لها إطلاقاً بما ذهب إليه الفارابي ولا بنظرية الفيض التي أسس عليها مدينته تلك (98) .

كذلك مما يبعد ابن باجه في مفهومه للاتصال عن كل ميل صوفي أو غنوصي هو ربطه المفهومات النفسانية والأخلاقية والفلسفية بالحكمة النظرية عند المعلم الأول من حيث إنها مستوى يرقى إليه الحكم بعد أن يكون قد قطع شوطاً بعيداً في التأمل النظري العقلي (99) ، لذلك تراه يصف تجربة الغزالي في التصوف والتي أوردتها في المنقذ من الضلالة وذكر منها إنه الشاهد عند إعتزاله أموراً إلهية والتدائلاً عظيماً " بأن هذه كلها ظنون وأشياء يقيمها مثالات الحق وهذا الرجل ... مغالط بخيالات الحق " (100) .

فكان محاولة ابن باجه هي محاولة عقلانية حاول فيها الانتصار للفلسفة المحاصرة والدفاع عن حقها في الوجود وأن قضية الأتصال التي أثارها ابن باجه وتناولها من بعده ابن رشد لا علاقة لها بالأتصال الذي تحدث عنه فلاسفة المشرق وبعض المتصوفة ، إن المسئلة هنا لا تتعلق لا بنظر الفيض والإلهام والعرفان ، بل هي محاولة لحل المشكلة التي تركها أرسطو بدون حل مشكلة العقل الفعال بالمعنى الأرسطي ، لا العقل الفعال في نظرية الفيض ومن ثم نؤكد على أن مصادر المعرفة عند ابن تومرت - إما الكشف أو الإلهام فلا مكان له في النسق الفلسفي عند ابن باجه (101) ، فلا عجب أن يكون لأبن باجه اثر كبير فيمن أتى بعده من الفلاسفة كأبن طفيل وابن رشد (102) .

## ثانياً : ابن طفيل (ت : 571 هـ ) (103)

لا يكاد يذكر ابن طفيل في تاريخ الفكر الفلسفي في المغرب إلا وتذكر قصته " حى بن يقظان " فهي تحتوى على جماع مذهب ابن طفيل الفلسفى .

ولعل من أبرز القضايا التي اثارها ابن طفيل في " قصته حى بن يقظان " هي قصة فصل الدين عن الفلسفة ، لذلك نراه لم يعط للتصال ابعاداً صوفية إلهامية ، بل شحنة بمضامين عقلية ، وهي نفس المضامين التي تصادفها في رسائل ابن باجه وابن رشد (104) ، يصرح ابن طفيل في مقدمة رسالته " حى بن يقظان " بأنه يريد أن يذكر " اسرار الحكمة المشرقية " للشيخ الرئيس ابن سينا ، ولكن ذكر هذه الأسرار والكشف عنها لا يعنى تثبيتها ولا الدفاع عنها ، بل على العكس من ذلك لقد جاء الإطار الذي وضعها فيه ابن طفيل هو نفسه الإطار الذي تحرك داخله ابن رشد فعنى بذلك فصل الدين عن الفلسفة ، لقد عاش حى بن يقظان الذي يمثل طريق الفلسفة المشرقية ، في جزيرته بعيداً عن جزيرة سالامان الذي يمثل طريق الوحي ، لقد بقى

كل منهما بعيداً عن الآخر إلى ان جمعت بينهما الصدفة فأكتشفا إنهما ينشدان نفس الهدف بطريقتين مختلفتين تماماً (105) : طريق الفلسفة وطريق الدين .

فلقد فشل حى بن يقظان في اقناع جمهور سالامان ، جمهور المؤمنين بأن طريقه وطريقهم واحد وأن العبادات والطقوس الدينية التي يمارسونها ليست مقصودة لذاتها ، بل لأجل أن توصلهم إلى ما وصل إليه هو نفسه بمجرد النظر والتأمل وإنهم إن فعلوا مثله وأرتفعوا إلى مستواه فهموا حقيقتها والمقصود منها ..

وهنا يبرز لدى ابن طفيل مدى سمو النظر العقلى وقدرته على فهم أمور العقيدة بصورة متكاملة .

وإمعاناً من ابن طفيل في بيان قصور الحكمة الشرفية عند ابن سينا نراه يربط بينهما وبين

عقائد أهل المشرق ذات الطابع الوثنى التي كانت ترى أن الألهة هي الأجرام السماوية

وقد عبر ابن طفيل بنكاه شليد عن إرتداد ابن سينا إلى فكر الحرائين حيث رمز له بابسال

الذي ولد وعاش في مجتمع سالامان الدينى ، والذي أعجب بكلام حى بن يقظان القائم على

البرهان العقلى فالتحق به عند عودته إلى جزيرته تاركاً سالامان مع جمهوره الجاهل

(106)

تلصق في عجالة معالجة ابن طفيل لمسألة صلة الإنسان بالعقل الفعال وكيف استطاع

ويدون الإستناد إلى شيء سوى عقله أن يعرف جميع ما حوله من أدنى دركات الموجودات

المادية الحسية إلى أعلى درجات الوجود العقلى (107) ، أو بعبارة أخرى من الفكرى والتنوع

إلى الوحدة والثبات (108) .

### ثالثاً : ابن رشد ( ت : 1198م ) :

يبلغ التأثير التومرتي مدهاء في فلسفة ابن رشد فقد تأثر بطريقة مباشرة بمنهج ابن تومرت في العديد من القضايا المتعلقة بالحقيقة والشريعة ودور العقل في إرساء قواعد اليقين ، نجملها لأهميتها في الجوانب التالية (109) :-

أ- يتفق ابن رشد مع ابن تومرت في ضرورة وجود النظر العقلي في الموجودات واعتبارها . فالموجودات العقلية عنده مراتب بعضها فوق بعض وهي عقول مفارقة غير مادية لا تقبل الأنفعال ولكل منها فلكه الخاص به ، وكلما أبتعدت عقول الأفلاك عن المبدأ الأول كلما قلت بساطتها ، وهذه العقول تعقل ذاتها وتعقل المبدأ الأول كلما قلت بساطتها ، والعقل الفعّال آخر العقول الكونية وهو عقل واحد متصف في النوع الإنساني (110) .  
ويعنى آخر فالموجودات العقلية تتجلى فيها الوحدة أو كمال الوجود ، وهي مراتب بعضها فوق بعض ، وليست وحدة الموجودات العقلية بسيطة مجردة ، فكلمما بعدت عقول الأفلاك عن المبدأ الأول قلت بساطتها ، وكل العقول تعقل ذاتها ولكن في معرفتها بذاتها صلتها بالعلة الأولى (111) .

والله أو المبدأ الأول عاقل ومعقول معاً ، فالوجود هو عين الوحدة والوجود والوحدة ليستا زائدتين على الذات ، بل هما موجودات في الذهن فقط ، شأنهما شأن سائر الكليات (112) .  
والله لا يعلم الكليات ولا الجزئيات (113) فذاته منزّهة عن كليهما مع ذلك فالعلم الإلهي هو الذي يوحد العالم ويحيط به ، والله هو المبدأ الأول والصورة الأولى والغاية لكل شيء وهو نظام العالم ، وملتمى جميع الأضداد (114) ، وهو الكل في اسمي صور وجوده .  
أما عن حركة العالم فهي أزلية لذا تفتقر بدورها إلى محرك أزلي ولو كان العالم حادثاً يحتم علينا القول بوجود عالم آخر حادث نشأ منه وهكذا إلى غير نهاية ، ولذلك يذهب ابن رشد إلى القول بأن العالم كل متحرك منذ الأزل ضرورة ، هو وحده الذي يضمن لنا إمكان الوصول إلى إثبات موجود مفارق للعالم محرك له منذ الأزل ، وهذا الموجود بإعادة تلك الحركة الدائمة وبإعادة لنظام العالم البديع خليق بأن يسمى موحد العالم (115) .

ينتهي ابن رشد بعد ذلك العرض المتعلق بالنظر العقلي في الموجودات إلى القول بأن هذا طريق إمعان النظر العقلي في الموجودات طريق أختص به الله سبحانه وتعالى - أولئك الذين رغبوا في معرفة الحق عن غير الطريق التقليدي الكلامي وهم الخاصة أو الصفة أصحاب البرهان .

يقول ابن رشد " وقد رفع الله كثيراً من الشرور والجهالات ، والمسالك المضلات بهذا الأمر الغالب وطرق به كثير من الخيرات ، وبخاصة على الصنف الذين سلكوا مسلك النظر ورغبوا في معرفة الحق وذلك إنه دعا الجمهور إلى معرفة الله عن طريق وسط " طريق العقل ، ارتفع عن حقيقة المقلدين وانحط عن تشغيب المتكلمين " (116) .

ومن ثم فإن أدلة الفلاسفة من أمثال الفارابي وابن سينا (117) عنده وكذلك آراء المتكلمين لا تقوى على الثبات أمام النقد العلمي لأنها آراء جدلية يعوزها الدليل البرهاني .  
ب- يرى ابن رشد أن الشريعة حق ، وأن الحكمة حق ، والحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له ، ومن ثم تتفق أحكام الشريعة مع الفلسفة ، وذلك لأن لكل منهما غرضه الذي يرمى إليه ، والعلاقة بينهما كالعلاقة بين النظرية وتطبيقها العملي ، والفيلسوف حين ينظر في الدين يسلم بصحته في مجاله الخاص ، بحيث لا تصدم الفلسفة بالدين بتاتاً ، أما الفلسفة فهي أسمى صور الحق وهي في الوقت نفسه أسمى دين لأن دين الفلاسفة هو معرفة كل ما هو موجود (118) .

ويرى دى يور أن هذا الرأي يبدو فيه إنكار للدين فالدين السماوي الحق لن يرضى بأن يقر للفلسفة بالمكان الأول في ميدان الحقائق وكان طبيعياً أن يحاول متكلموا المغرب كما حاول أخوانهم في المشرق ، أن ينتهزوا الفرص فلم يقر لهم قرار حتى أنزلوا الفلسفة من على عرشها وجعلوها خادمة للدين (119) .

ونعل ما ذهب إليه دى يور بعيد عن الحقيقة فأبن رشد فصل الكلام في هذا المسألة على نحو ليس فيه إنكار للدين ، فهو يرى أن للدين مبادئ وأصولاً خاصة ، وأن للفلسفة كذلك مبادئ وأصولاً خاصة ولذلك كان من غير المشروع في نظره دمج هذا البناء في البناء الأخر وإنه من جهة أخرى من غير المشروع معارضة قضايا الدين بقضايا الفلسفة أو العكس ، ولذلك يلح ابن رشد على ضرورة قراءة القضايا الدينية داخل الدين ، والقضايا الفلسفية داخل الفلسفة (120) .

يقول ابن رشد " ... أن الحكماء من الفلاسفة لا يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في مبادئ الشريعة ... وذلك لأنه لما كانت كل صناعة لها مبادئ وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم بمبادئها ، ولا يتعرض لها بنفى ولا إبطال ، كانت الصناعة العملية الشرعية أخرى بذلك " (121) .

ومن ثم فلا يجوز للفيلسوف التعرض للأصول والمبادئ التي بنى عليها الدين ، لأنها موضوعة ومحل تسليم وكذلك لا يجوز لرجل الدين التعرض للقضايا الفلسفية إلا بعد الإطلاع على أصولها ومبادئها .

مشروعية التأويل وقواعده :-

يقول ابن رشد - أيضاً - كابين تومرت " بالتأويل " إذا تعارض ظاهر الشرع مع ما وصل إليه البرهان .

ويقصر ابن رشد التأويل على الفلاسفة العارفين فلهم أن يؤولوا آيات القرآن وهم يقيمون مرامية على نور حقيقة علياً ، ولا يقولون من ذلك للغاية إلا ما هم متهيئون لفهمه (122) ، ويهدنا نصل إلى أحسن وفاق ، وتتفق أحكام الشريعة مع الفلسفة ذلك لأن

الفلاسفة هم أهل البرهان (123) وما " من منطوق به في الشرع مخالف لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعتبر الشرح وتصفحنا سائر أجزائه ، وجد في الفاظ الشرع ما يشهد لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد " (124) .

ومن هنا كان التأويل معناه : إعادة بناء الأراء الدينية بناء عقلياً .

ويحصر ابن رشد المبادئ الدينية التي لا يجوز تأويلها في ثلاثة مبادئ (125)

الأول : الإقرار بالله

الثاني : الإقرار بالنبوات

الثالث : الإقرار باليوم الآخر

وما عدا ذلك من نصوص الآيات المترتبة على هذه المبادئ والمعبر عنها في الغالب تعبيراً مجازياً حسياً فهي قابلة للتأويل من خلال ضوابط من أهمها مراعاة المستوى المعرفي لمن يوجه إليه التأويل ، فالتأويل عنده هو مخاطبة الناس حسب عقولهم ، ومن ثم كان للنص الديني عند ابن رشد عدة مدلولات تتخذ عدة معان :

- المعنى الظاهر وهو ما لا يجوز تأويله البتة

- المعنى الظاهر المعتمد على التعبير الحسي والخيالي ، وهذا يجب على أهل البرهان تأويله ، ويمنع ذلك على غيرهم .

- ظاهر الشرع يقع بين هذين الصنفين ، وتأويل العلماء له مسألة إجتهد ، والمخطيء فيه معنور على كل حال (126) .

وعلى الجملة فإن التأويل عند ابن رشد لا يقصد منه اكتشاف حقائق جديدة غير التي يتضمنها النص الديني ، أما تصريحاً وأما تلميحاً .

فالتأويل في جوهره ربط النتائج بالمقدمات ، والبحث عن المعنى المقصود وراء التعبيرات المجازية والأمثلة الحسية ، وذلك بشكل يجعل مدلول القول الديني على وفاق مع ما يقرره البرهان العقلي ، والضابط الأساسي في عملية التأويل هذه هي القواعد التي تحكم أساليب التعبير في اللغة التي هي لغة القرآن ، وبذلك يكون التأويل

صناعة لغوية في جزء منه ، يقول ابن رشد في ذلك ، التأويل هو " إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية - أي المباشرة إلى الدلالة المجازية - أي المقصودة - من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز ، من تسمية شيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنة أو غير ذلك من الأشياء التي عودت في تصنيف الكلام المجازي " (127) .

فالتأويل هنا مقيد بقيد لغوي حتى لا ينجح أهله إلى متاهات القول بالظاهر والباطن بمفهوم الصوفية والشيعية الباطنية (128) أو الاتجاهات الغنوصية التي عرفها المشرق كغنوصية أخوان الصفا مثلاً ، ولا علاقة له كذلك بمحاولات الغزالي (129) ومحاولات

ابن سينا الذي عمل على تضمين كثير من الآيات القرآنية معاني مستقاه من تصورات الأفلاطونية المحدثة (130) .

يقول ابن رشد " إن الظاهر هو تلك الأمثال الضرورية لتلك المعاني ، والباطن هو تلك المعاني التي لا تتجلى إلا لأهل البرهان " (131) لا من حيث كونهم يملكون " علم الباطن " بل لأنهم يستطيعون ربط الأمثال الحسية بمادتها العقلية وهذا هو المقصود " بالأجتهد " بمعناه العام .

1- من أجل ذلك يقسم ابن رشد الناس إلى : برهانيين وجدليين وخطابين ، وهو نفس تقسيم ابن تومرت السائلين إلى مسترشد ومستفت ومناظر .

يقول ابن رشد " الناس على ثلاثة أصناف : ليس من أهل التأويل أصلاً وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب ، وذلك إنه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرى من هذا النوع من التصديق وصنف هو من أهل التأويل الجدلي وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط ، وبالطبع والعادة ، وصنف هو من أهل التأويل اليقيني وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة أعنى صناعة الحكمة " (132) .

على إنه يجب ألا نفهم من تصنيف ابن رشد للناس إلى خاصة وعامة على إنه تصنيف يوازي التصنيف الديني لأمر الشريعة إلى ظاهر وباطن فليس الباطن خاصاً بالخاصة والظاهر خاصاً بالعامة كما هو الأمر لدى فلاسفة المشرق ومتصوفيه (133) فالتسليم بالظاهر عند ابن رشد ليس مقصوداً على الجمهور فقط ، بل على العلماء أيضاً وذلك في مسائل معنية في مجال الشريعة .

فأين رشد لا يقول بحقيقتين إحداهما للخاصة والأخرى للعامة ، بل يؤكد على الحقيقة واحدة ، ولكن إدراك العلماء لهذه الحقيقة الواحد يختلف عن إدراك الجمهور لها .

فالمعرفة عند ابن رشد واحدة هي المعرفة العقلية التي تنطلق من المحسوسات لتتصعد إلى المعرفة النظرية المجردة بواسطة التعليم وتحصيل المعرفة ، ومن هنا كان الخاصة هم أهل البرهان ، أهل المعرفة العلمية .

أما الجمهور فهم " الذين لا يقع التصديق لهم إلا من قبيل التخيل " نظراً لإرتباط قدرتهم الإدراكية بالمحسوسات ، فيعسر وقوع التصديق لهم بوجود ليس منسويماً إلى شيء متخيل " (134) .

جملة القول أن المتأمل في آراء فيلسوف قرطبة في هذا الجانب يجد إنه قد وجد في القرآن والحديث ما لا يقدر العامة على فهمه ، وما له تأويلاً عقلياً لا يصل إليها إلا أهل المعرفة وهم الفلاسفة فأوجب على الأولين أخذ هذه النصوص حسب معانيها الظاهرة وأوجب على الآخرين تأويلها ومعرفة المعاني الخفية التي لها .

2- ينقد ابن رشد قياس الغائب على الشاهد بنفس القوة وبنفس الطريقة التي انتقده بها ابن تومرت من قبله ، حيث عمم هذا النقد في مجالات الفقه والكلام ، وقد بنى ابن رشد نقده لهذا الإستدلال في مجال علم الكلام - كما أوضحنا على أساس أن الشاهد والغائب في هذا المجال ليسا من طبيعة واحدة " فعالم الغيب أو العالم الإلهي يختلف اختلافاً جديراً عن عالم الطبيعة " ، وأنه لا يجوز بسبب ذلك قياس أحدهما على الآخر .

3- براهين ابن تومرت وابن رشد على وجود الله هي عينها البراهين الواضحة البسيطة التي وردت في القرآن الكريم ، دليل العناية ودليل الأختراع .

والأول هو بعينه الدليل القائي (135) وملخصه أن نظام الكون يكشف عن تناسق ملحوظ في أجزائه وفي الكائنات الموجودة فيه ، وهو ليس مجرد تناسق سطحي وظاهري ، بل هو تناسق في الباطن والتصميم وليس هذا التناسق محض الصدفة ، وإنما هو صنع إله مدبر حكيم (136) .

أما دليل الأختراع فليس شيئاً آخر سوى الدليل الكوني (137) ويتلخص في أن في الكون خلقاً وحركة مستمرين ، والخلق لا بد له من خالق ، والحركة لا بد لها من محرك ، والخالق والمحرك هو الله جل شأنه (138) .

ويسوق ابن رشد - كما فعل ابن تومرت - الآيات القرآنية الدالة على ذلك في أكثر من موضع منها قوله تعالى " أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء " الأعراف / 185 .

وأيضاً قوله تعالى " فلينظر الإنسان إلى طعامه إنا صببنا الماء صباً ، ثم شققنا الأرض شقاً ، فأنبتنا فيها حباً ، وعنباً وقضباً ، وزيتوناً ونخلاً ، وحدائق غلباً ، وفاكهة وأبا ، متاعاً لكم ولأنعامكم " عيس / 23- 31 .

إن هذا التشابه الكبير بين ابن رشد وابن تومرت يجعلنا نميل إلى الأعتقاد إنه ليس هناك ما يمنع من أن يكون ابن رشد قد أطلع على كتابات ابن تومرت وتأثر بالثورة التجديدية التي أحدثتها الدعوة الموحدية في الفكر والثقافة في كل من المغرب والأندلس ، الثورة على التقليد تقليد المشرف في كافة مجالات المعرفة .

وليس غريباً أذن أن يختتم ابن رشد كتابه " فصل المقال بالثناء والتنوية بالخلفاء الموحديين الذين يقول عنهم إنهم رفعوا عن الفلسفة كثير من الشرور التي أصابتها على أيدي الأصدقاء الجهال ويقصد بهم المتكلمين والفلاسفة في المشرق الذين خلدوا مسائل الدين ومسائل الفلسفة .

مما سبق يمكننا أن نقول أن المنهج العقلي الذي التزمه ابن تومرت والموحدون من

من آثاره التفتح على العلوم الفلسفية فيبرز فيها أعلام أمثال ابن باجة

رشد ، ساهموا بنصيب وافر في وضع أسس التصور العقلي للمذاهب الفلسفية في مدرسة المغرب والأندلس .

### خاتمة :-

وهكذا يتضح لنا أن ابن تومرت كان من المفكرين السابقين إلى وضع أسس المنهج العقلي في بحث أمور الشريعة من خلال فهمه لطبيعة العقل ودوره البارز في وضع أسس الاستدلال الصحيح ، لذلك رأيناه يقدم لنا بالتوازي حججاً نقدية تطعن في الظن الذي لا يصلح أساساً لإثبات أحكام الشريعة ، وحججاً عقائدية تستند إلى المنطق الأرسطي من حيث هو منطق ثنائي القيمة يرفض كل قيمة ثالثة وسطى " كإستحالة إجتماع الضدين - وإنقلاب الحقائق " ، ومن هذا المنطلق أبطل ابن تومرت كما رأينا - القياس الشرعي الأصولي ورفض الأخذ به كاصل من أصول الأحكام ، لما يرقى إليه من شك .

وبذلك ظهر واضحاً ابن تومرت من خلال نزعته العقلية كان مدفوعاً إلى التمسك بدليل الكتاب والسنة والإجماع من جهة - وقواعد الإستنباط العقلي من النص المستند إلى فكرة اللزوم المنطقي الضروري من جهة أخرى ، وليس إلى التعليل أو القياس الفقهي الذي يقوم على أساس فكرة قياس الغائب على الشاهد والتي يرفضها ابن تومرت .

وهنا تكمن معالم الثورة المنهجية التي دعا إليها ابن تومرت والتي تدعوا إلى نبذ التقليد والعودة إلى الأصل ، وهي ثورة لا نلمح لها أية سابقة في الفكر الأشعري أو الشافعي .

أن الأسس المعرفية التي أنطلق منها ابن تومرت جعلت للعقل مكانته اللائقة به في مقابل الأسس أو الوسائل الأخرى للمعرفة من حس وسمع فحقائق العقل هي مبادئ تتسم بالبدهية والضرورة تلك الضرورة المتغلغلة في نفوس العقلاء بأجمعهم مما يسمح بإتفاق العقول وتماثلها ومن هنا يكون العقل موافقاً للشرع ولا يضاده ، فياستطاعة المرء إعتياداً على تلك الأوائل ، إثبات وجود الله والعلم بتوحيده وعليه فإن العقل لا يناقض الشرع ، من حيث كونه قادر على إدراك الحكمة التي تجرى عليها الشريعة .

لذلك فقد جاءت معظم آراء ابن تومرت الكلامية " هي أدلة وجود الله - الأسماء والصفات - والأفعال " بجانب إستنادها إلى النص القرآني ، أستندت أيضاً إلى العقل ومبادئ التفكير الأساسية لاسيما مبدأ عدم التناقض ، ومبدأ الثالث المرفوع

ومما لا شك فيه فقد اثرت هذه النزعة العقلية في معاصري ابن تومرت كأبن باجه ومن اللاحقين عليه ما يتعلق بأبن طفيل وابن رشد .

فقد أقبل ابن باجه فيلسوف المغرب الأول على مناصرة الاتجاه العقلي المتمثل في علم وفلسفة أرسطو وخاصة ما يتعلق النظام الكوني لدى المعلم الأول ، وقد بدأ ذلك واضحاً في أهم مؤلفاته " تدبير المتوحد " الذي ركز فيه على أن طريق المتوحد إلى تحقيق السعادة العقلية هو العلوم النظرية وعلم الصور المجردة التي تكون نتيجة تجريد عقلي وإدراكها بعد

منتهى الكمال الإنساني لأنها صور تدخّل في إطار العلم الإلهي ، ويخلص ابن باجه من ذلك إلى أن المتوحد على وجه الخصوص هو من نحا نحو العلوم النظرية العقلية ، وهذا التصور من جانب ابن باجه كما رأينا يبعد كل أصل معرفي أو غنوصي عن مفهوم ابن باجه للاتصال أو التوحد (139) .

أما ابن طفيل فقد تأثر بهذه النزعة العقلية وبدا ذلك واضحاً في رسالته حي بن يقظان التي أبرز فيها المعرفة " معرفة حي بن يقظان من طريق العقل على معرفة أبسال " " عن طريق الدين " لأن أبسالاً لما سمع من حي بن يقظان ما سمع أنفتح بصر قلبه وأنقذت نار خاطره وتطابق عنده المعقول والمنقول ، وأصبحت طريقتهما للتأويل قريبة بالنسبة له ، وتبين كل مشكل في الشرع وأنفتح له كل مغلق وغامض في الشرع وصار من أولى الأبواب (140) .

وبذلك أتضح ما يرمى إليه ابن طفيل في رسالته حي بن يقظان حيث يؤكد على أن الغاية العملية من الدين ومن الفلسفة غاية واحدة ، وأن الفلسفة هي السبيل الوحيد لتطور العقل الإنساني نحو الكمال والخير ، والدليل على ذلك أن حي بن يقظان الذي لم يعرف الأنبياء ولا سمع ما جاءوا به استطاع بعقله وحده أن يصل إلى ما أتى به الأنبياء أنفسهم . وإذا ما إنتهينا إلى ابن رشد نجد أن تأثير النزعة العقلية الثورية قد تبلور وبلغ مداه في فلسفته وأتضح ذلك - كما رأينا - من جملة المتقابلات التي فصلنا فيها القول فيما سبق ، والتي تكمن في جملتها في رفضه لطريق الكشف والألهام ، وبيان أن مصادر المعرفة هي الحس والعقل من جهة والسمع من جهة أخرى - وهي نفس الطرف التي أشار إليها ابن تومرت في نظرية المعرفة .

وقد أنتهى المطاف في نزعته العقلية إلى التوفيق بين الدين والفلسفة وعالم الشهادة (141) وذلك على خلاف طريق المتكلمين ومن سار على دريهم من الفلاسفة المشرق ، ومن ثم فكان مدلول الحكمة عنده هو النظر في الأشياء بحسب ما تقضيه طبيعة البرهان . ومن ثم إستطاعة هذه النزعة العقلية في فلسفة الغرب والأندلس أن نحافظ لكل من الدين والفلسفة على هويتها بالنظر إلى قضايا الدين من داخل الدين نفسه وإلى قضايا الفلسفة من داخل الفلسفة ومن ثم إنتشلت فلسفة أرسطو من وهده الخلط بينهما وبين فلسفة افلاطون أو الفلسفة الفيضانية كما حدث في المشرق .

## المصادر والمراجع :

### أولاً : المصادر العربية :-

- 1- ابن باجه : تدبير المتوحد ، نشر ماجد هخرى ، ضمن رسائل ابن باجه الإلهية بيروت 1968م .
- 2- ابن باجه : رسالة التوداع ، ضمن رسائل ابن باجه ، تحقيق جمال الدين العلوى بيروت 1983م .
- 3- ابن بسام : الذخيرة فى محاسن اهل الجزيرة ، تحقيق عبد الوهاب عزام ، القاهرة 1939م .
- 4- ابن تومرت : أعزما يطلب ، نشره توسياني ، طبعة الجزائر 1903م .
- 5- ابن تومرت : المرشدة نشره توسياني " ضمن كتاب أعزما يطلب".
- 6- ابن تومرت : العقيدة نشره توسياني " ضمن كتاب أعزما يطلب".
- 7- ابن تومرت : رسالة فى العلم نشره توسياني " ضمن كتاب أعزما يطلب".
- 8- ابن تومرت : رسالة فى ان الشريعة لا تثبت بالعقل " ضمن كتاب أعزما يطلب".
- 9- ابن تومرت : رسالة فى ان التوحيد هو أساس الدين " ضمن كتاب أعزما يطلب".
- 10- ابن تومرت : رسالة فى توحيد البارى " ضمن كتاب أعزما يطلب".
- 11- ابن تومرت : رسالة فى الصلاة " ضمن كتاب أعزما يطلب".
- 12- ابن تومرت : رسالة فى المحدث " ضمن كتاب أعزما يطلب".
- 13- ابن تيمية : مجموع الفتاوى ، طبعة السعودية ، " دت " .
- 14- ابن تيمية : موافقة صريح العقول لصحيح المنقول ، القاهرة ، 1951م .
- 15- ابن حزم : الأحكام فى أصول الأحكام ، تحقيق احمد محمد شاكر ، القاهرة 1345هـ .
- 16- ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، طبعة صبيح ، القاهرة 1946م .
- 17- ابن حزم : التقريب لحد المنطق ، تحقيق إحسان عباس ، بيروت 1959م
- 18- ابن خلدون : العبر وديوان المبتدا والخبر ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت 1959م .
- 19- ابن خلدون : المقدمة ، تحقيق د. على عبد الواحد واهى ، لجنة البيان العربى ، ط1 القاهرة 1960م .
- 20- ابن الخطيب " لسان الدين " : أعمال الإعلام تحقيق يروفرنسال ، بيروت ، 1956م .
- 21- ابن خلكان : وفيات الأعيان ، نشر إحسان عباس ، بيروت " دت " .
- 22- ابن رشد : مناهج الأدلة فى عقائد اهل الملة ، تحقيق د. محمود قاسم ط2 ، القاهرة 1964م .
- 23- ابن رشد : تهافت التهافت ، تحقيق د. سليمان دنيا ، القاهرة 1965م .

- 24- ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ، طبعة القاهرة 1957م دار المعارف .
- 25- ابن عذارى : البيان المغرب فى أخبار الأندلس والمغرب ، نشرة بروفنسال بيروت 1949 .
- 26- ابن القفطى : أخبار العلماء بأخبار الحكماء ، مطبعة السعادة ، القاهرة 1326هـ .
- 27- ابن القطان : نظم الجمان فى أخبار الزمان ، تحقيق محمد على حلمى ، طبعة جامعة الإمام محمد الخامس ، الرباط " دت " .
- 28- أبو ريان " د. محمد على " : تاريخ الفكر الفلسفى ، طبع دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية 1985م .
- 29- الأحمد نكرى : دستور العلماء ، ط2 مؤسسة الأعلمى للمطبوعات ، لبنان 1975م الأبقى " عضد الدين " المواهب ، القاهرة 1907م .
- 30- العراقى " د. محمد عاطف " : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، طبع دار المعارف 1983 .
- 31- العراقى " د. محمد عاطف " : الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ، دار المعارف 1985م
- 32- الفزالى " أبو حامد " : الأقتصاد فى الإعتقاد ، مكتبة الحسين التجارى القاهرة " دت .
- 33- الزركش : تاريخ الدولتين ، تحقيق محمد ماضور ، طبع المطبعة العتيقة ، تونس 1966م .
- 34- المراكش : المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ، تحقيق محمد سعيد العريان القاهرة ، 1963م .
- 35- المقرئ " أحمد " : نضح الطبيب من غصن الأندلس الرطيب ، ط1 ، المطبعة الأزهر المصرية ، القاهرة 1302هـ .
- 36- بروفنسال : الإسلام فى المغرب والأندلس ، ترجمة السيد سالم طبع نهضة مصر " دت " .
- 37- دى يور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو رييدة مكتبة النهضة المصرية القاهرة 1946م .
- 38- دائرة المعارف الإسلامية : القاهرة 1933م .
- 39- سالم يفوت " الدكتور " : ابن حزم والفكر الفلسفى بالمغرب والأندلس ، طبع المغرب 1986م .
- 40- صاعد الأندلسى : طبقات الأمم ، بيروت 1912م .
- 41- عبد الله كنون : النبوغ المغرب فى الأدب العربى ، بيروت 1961م .

- 42- عبد المجيد النجار " الدكتور": المهدي بن تومرت ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت 1983م .
- 43- عمر فروخ " الدكتور" ابن باجه والفلسفة المغربية ، بيروت 1952م .
- 44- عمر فروخ " الدكتور" تاريخ الفكر العربي ، بيروت 1972م .
- 45- محمد البهي " الدكتور": الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ، طبع القاهرة 1967م .
- 46- محمد عابد الجابري " الدكتور": المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس ، طبعه المغرب 1979م .
- 47- محمد مخلوف: الماززية ، صفاقس ، 1937م .
- 48- مدكور " الدكتور إبراهيم بيومي": في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، ج2، دار المعارف " دت" .
- 49- هنري كوريان: تاريخ الفلسفة الإسلامية ، طبعه باريس 1964م .
- 50- يحي هويدي " الدكتور": محمد بن تومرت ، وتوفيقه بين الحكمة والشريعة مجلة الأصالة العدد 12 .
- ثانياً: المصادر الأجنبية :-

- 1- Brehier (E.): LA Philosophie de Moyen AGE, Paris 1949.
- 2- Duhem (P.): LA System de Monde, Paris 1954.
- 3- EL- Ehwany (A.F): Islamicphile Sophy Cairo 1957.
- 4- Gauthier (L.): LA Philosophie Musulmane, Paris.
- 5 - O' Leary ( Delacy ): Arabic Thought and ITS Place in Instory. Fourth Edition, London 1958.
- 6- R enan (E.): Averroes et L' Averroisme Paris 1949.
- 7- Ross (W.B.): Aristotle, Ox Ford, London. 1953.

ثالثاً: هوامش البحث :-

- (1) انظر على سبيل المثال لا الحصر : مقدمة ترجمة عقيدة ابن تومرت لمارك الطليطلى منقولة إلى العربية في كتاب " اعز ما يطلب " لأبن تومرت تقديم وتحقيق د. عمار طرابلسي الجزائر 1985 - د. يحي هويدي: محمد بن تومرت وتوفيقه بين الحكمة والشريعة " مجلة الأصالة العدد 12 " .
- (2) منها على سبيل المثال :- د. حسن مؤنس: شيوخ العصر في الأندلس بالنشيا - تاريخ الفكر الأندلسي تعريب حسين مؤنس - القاهرة 1955 - سعد زغلول عبد الحميد : محمد بن تومرت وحركة التجديد في المغرب والأندلس بيروت - 1973 - عبد الله علام : والدعوة الموحدية بالمغرب القاهرة 1971 .

- (3) انظر : ابن القطان : نظم الجمان في أخبار الزمان تحقيق محمد على مكي ، طبعة جامعة محمد الخامس ، الرباط " بدون تاريخ " ، ص 74 .
- (4) د. يحي هويدي : محمد بن تومرت وتوفيقه بين الحكمة والشريعة ، مجلة الأصالة ، العدد 12 ص 19 .
- (5) ابن خلدون : العبر وديوان المبتدأ والخبر ... دار الكتاب اللبناني 1959 /6 465
- (6) المراكش : المعجم في تلخيص أخبار المغرب تحقيق محمد سعيد العريان القاهرة 1963 ، ص 245 .
- (7) ابن القطان : نظم الجمان ص 35 .
- (8) يروفنسال : الإسلام في المغرب والأندلس ، ترجمة السيد سالم طبع نهضة مصر ص 265
- (9) ابن الخطيب : اعمال الإعلام تحقيق يروفنسال " طبع دار المكشوف " بيروت 1956م ص 243 .
- (10) عبد الله كنون : النبوغ المغربي في الأدب العربي بيروت 1961م / 69 .
- (11) ابن عناري : البيان المغرب " طبعة صادرة 1950 " ص 66 .
- (12) ابن القطان : نظم الجمان ، ص 14 .
- (13) ابن حزم : الفصل في الملل والهواء والنحل ، طبعة صحيح القاهرة 1946 ، 1/ 186 .
- (14) ابن خلدون : العبر 6/ 466 .
- (15) انظر على سبيل المثال: د. أحمد محمود صبحي في علم الكلام 1/ 671 ، وجوليان : تاريخ شمال افريقيا 2/ 124 .
- (16) ابن تومرت : أعزما يطلب ص 263 - 271 .
- (17) ابن تومرت : العقيدة ، 233 .
- (18) د. عبد المجيد النجار : المهدي بن تومرت ، دار الغرب الإسلامي بيروت ، 1983 ، ص 358 .
- (19) المصدر السابق : ص 42 وما بعدها .
- (20) صاعد الأندلسي : طبقات الأمم ، بيروت 1912م ، ص 66 .
- (21) يشير ابن أبي أصيبعة عند ترجمة ابن جلجل ، إنه لم يكن بقرطبة من نصارى الأندلس من يقرأ اللسان الأغرقي الذي هو اليوناني القديم على عكس الشرقيين الذين كان منهم كثيرون يعرفون اليونانية والسريانية " 47/2 " .
- (22) دائرة المعارف الإسلامية : مادة ابن مسرة .
- (23) هنري كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، طبعة باريس 1964 ص 307 .
- (24) عمر فروخ : ابن باجه والفلسفة المغربية ، بيروت 1952 ص 16 .
- (25) محمد مخلوف : الماززية ، صفاقس ، 1937 ، ص 60 .

- (26) دعالم يقوت : ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس ، طبع المغرب 1986 ، ص437 .
- (27) ابن بسام : الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ، تحقيق عبد الوهاب عزام ، القاهرة 1939 /1 140 .
- (28) ابن خلدون / العبر / 465/6 .
- (29) الذهبي / سير إعلام النبلاء 76/12 .
- (30) الوفيات : 281/5 .
- (31) المعجب : 245 ، وابن خلدون / العبر / 466/6 .
- (32) لن تتطرق إلى الحديث عنها بالتفصيل لكونها تخرج عن نطاق بحثنا الذي يتركز في إلقاء الضوء على جوانب النزعة العقلية عند ابن تومرت وأثرها في الفلسفة المغربية .
- (33) انظر في تفصيل هذه المسألة : ابن خلدون المقدمة / 295 ، وابن القطان نظم الجمان / 75- 76 ، والمراكشي : المعجب 254 - 255 .
- (34) أسس ابن تومرت مذهبه في الإمامة " على فكرة الإمام المعصوم " الشيعية وذلك الضرورة سياسة هدفها جمع الناس حوله للقضاء على الدولة المرابطة ، وقد ألغى الخليفة المنصور الموحدى شعار الإمام المعصوم والمهدى المعلوم ، عندما أصبحت الدولة الموحدية في غنى عنها سياسياً ، أى عندما توحد حكمها وبلغت قمة عظمتها " انظر : المراكشي ، المعجب ، ص268 وما بعدها .
- (35) محمد عابد الجابري : المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس ، طبعة المغرب 1979 ، ص103 وما بعدها .
- (36) ابن تومرت : رسالة في العلم ص194 .
- (37) ابن تومرت : رسالة في العلم ص196 .
- (38) ابن تومرت : العقيدة ، ص230 .
- (39) ابن سينا : الإشارات / 1 190 .
- (40) نفس هذا التقسيم الثلاثي نجده لدى ابن سينا حيث ذكر:
- 1- الواجب = الضروري - والمحال - والمستحيل
  - 2- والممكن = الجائز وهذا التقسيم يختص بالموجود والممكن بذاته ، إذ رعاية ذاته فحسب تجعله ممكناً ، ورعاية وجوده علة له تجعله واجباً ، ورعاية عدمه علة له تجعله مستحيلاً ، كما أن استحالة المستحيل بغيره لا تخرج هذا المستحيل عن كونه ممكن الوجود بذاته " انظر : ابن سينا : الشفاء ص199 - 230 .
- (41) ابن تومرت - رسالة في العلم ، ص191 ، وقارن ، د. عاطف المرابي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد طبع دار المعارف 1983 ، ص138 .

(42) د. إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ج2، دار المعارف 156 .  
وقد فضل الدكتور مدكور هذه القضية فى كتابه :

Madkour, L, Organon D, Aristote Dans Le Monday  
Arabe Paris 1934. P.P. 1- 6 .

(43) ابن تومرت : رسالة فى أن الشريعة لا تثبت بالعقل ص164 .  
(44) ابن رشد : مناهج الأدلة ، تحقيق الدكتور ، محمود قاسم ، طبع القاهرة 1955،  
ص151 .

(45) المصدر السابق ص148، وأيضاً : د. مدكور : فى الفلسفة الإسلامية 80/2 .

(46) ابن تومرت : رسالة فى أن الشريعة لا تثبت بالعقل ، ص184 .

(47) الأحمد نكرى : دستور العلماء 107/3 .

(48) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات 207/1 وقد عرف ابن سينا القياس بالتعريف  
الأرسطى " وإنه قول مؤلف من أقوال إذا سلم ما أورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته قول  
آخر

(49) ابن تومرت : رسالة فى أن الشريعة لا تثبت بالعقل ص168 .

(50) المصدر السابق : ص169 .

(51) المصدر السابق ص167 ويقابل الجامع فى القياس الأصولى العلة .

(52) نفس المصدر ، 165 .

(53) المقصود بالمعطلة هنا معطلة الوجود الإلهى لا معطلة الصفات ، أو من سماهم  
الغزالي بالدهرية .

(54) ابن تومرت : رسالة فى أن الشريعة لا تثبت بالعقل ، ص165 .

(55) نفس المصدر : نفس الصفحة .

(56) الأيجى : المواقف 345/2 .

(57) ابن تومرت : المصدر السابق ص166 .

(58) اعز ما يطلب : ص8 .

(59) نفس المصدر ، ص25 .

(60) ابن رشد ، مناهج الأدلة ، ص2، 4 .

(61) الغزالي : الأقتصاد فى الاعتقاد : ص116 .

وأيضاً : Ross W.D.: Aristotle, Oxford, London 1953 R 72

(62) راجع فى ذلك : د. محمد البهى : الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى طبعة مصر  
1967 ص54 ويلاحظ أن المتكلمين ينطلقون فى هذا البرهان من القول بالجواهر الفرد ، أى  
الجزء الذى لا يتجزأ ، وهو قول غير مبرهن عليه ، ولكن بما إنه ضرورى للبرهنة على حدوث  
العالم لديهم ، وبما أن أفكاره يهدم برهانهم من الأساس ، فإنهم جعلوا منه مبدأ لايد من

- التسليم به ، ومن هنا كان الدليل عندهم " وهو عدم إنقسام الجواهر " شرطاً في المدلول  
 أي القول بحدوث العالم ، وذلك هو المبدأ الذي سار عليه الأشاعرة وخاصة الباقلاني :
- (63) ابن تومرت : أعز ما يطلب ص 47 .
- (64) ابن تومرت : العقيدة ص 230 .
- (65) ابن تومرت : رسالة في أن التوحيد هو أساس الدين ، ص 277 .
- (66) أورد القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة تفصيلاً لهذه الأراء ص 89 وما  
 بعدها .
- (67) ابن تومرت العقيدة ص 233 .
- (68) د . عبد المجيد النجار : المهدي بن تومرت ، ص 178 وما بعدها .
- (69) ابن تومرت : أعز ما يطلب ص 48 .
- (70) ابن تومرت : رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل ، ص 164 .
- (71) ابن رشد : فصل المقال ، ص 16 ، من طبعة بيروت ، 1978م .
- وأيضاً : Renan E: Averros. Et L, Averroisme, Paris, 1949.P.431 .
- (72) ابن رشد : فصل المقال ... ص 20 .
- (73) المصدر السابق ، ص 19 .
- (74) د . عبد المجيد النجار : المهدي ابن تومرت ص 181 وما بعدها .
- (75) ابن تومرت رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل ص 175 .
- (76) أنظر: ابن حزم : الأحكام في أصول الأحكام ، تحقيق أحمد محمد شاكر طبع  
 القاهرة 1345هـ ، ويلاحظ أن ابن حزم تبني المنطق اليوناني وتطبيقه على الشريعة  
 الإسلامية ، ورفض منطق الفقهاء .
- (77) أنظر في ذلك على سبيل المثال لا الحصر : جولد زيهير : محمد بن تومرت ص 51 ،  
 برنشفيك : عودة إلى مذهب ابن تومرت ص 33 ، وما بعدها - بلانسيا : تاريخ الفكر  
 الأندلسي ص 238 ، عبد الله على علام : تاريخ الدعوة الموحدية 156 ...
- (78) أنظر : رسائل ابن تومرت : رسالة في العقيدة ، ص 235 ، وأيضاً : رسالة في توحيد  
 الباري ص 241 ، ولم نتعرض لتفضيلات هذه المسائل لخروجها عن موضوع البحث .
- (79) أخذ ابن حزم بالقياس المنطقي لأنه أي إنه مبني على مقدمات برهانية بديهية من  
 باب الحس وأوائل العقول " أنظر : التقريب لحد لأبن حزم تحقيق إحسان عباس ص 106 .
- (80) ابن خلدون : المقدمة ، ص 164 .
- (81) ابن تيمية : مجموع الفتاوى ج 35 ص 142 - 143 .
- (82) ابن تيمية : بيان مواقفه صريح العقول لصحيح المنقول ، بهامش منهاج السنة النبوية  
 171/1 .

- (83) انظر : ابن تومرت : رسالة فى العلم ص191 .
- (84) ابن تومرت : رسالة فى العلم ص191 .
- (85) ابن تومرت : رسالة فى الصلاة ص164 .
- (86) ابن تومرت : أعز ما يطلب ص18 .
- (87) ابن تومرت : رسالة فى الصلاة ص364 .
- (88) العلوم التعاليمية ، او علوم التعاليم ، مصطلح أطلقه علماء المسلمين على علوم الرياضيات كالحساب والهندسة ، والجبر والفلك ... وغيرها تمييزاً لها عن العلوم الطبيعية والكيميائية التى أزهرت فى الحضارة الإسلامية أبان نهضتها ( انظر : كتابنا : تطبيق المنهج الرياضى فى البحث العلمى عند علماء المسلمين ، طبع دار الوفاء ( 1989 ) .
- (89) ابن تومرت : رسالة فى المحدث ، ص209 وما بعدها .
- (90) د. عبد المجيد النجار: المهدي بن تومرت ، ص265 وما بعدها .
- (91) انظر ترجمة فى: طبقات الأطباء لأبن أبى أصبغ ص46/2 - وفيات الأعيان لأبن خلكان 9/2 - أخبار الحكماء للقفطى 406 - نفع الطيب للمقرى 206/4
- (92) لأبن باجه " رسالة فى الاتصال " نشرت ضمن كتاب تلخيص كتاب النفس لأبن رشد ، نشر أحمد فؤاد الأهوانى ، القاهرة 1950م .
- (93) دى يور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ص370 .
- (94) نفس المصدر : ص371 .
- (95) د. سالم يفوت : ابن حزم والفكر الفلسفى بالمغرب والأندلس ، ص461 .
- (96) قام بنشرها ماجد فخرى ، بيروت 1968م .
- (97) ابن باجه تدبر المتوحد ، نشر ماجد فخرى ضمن رسائل ابن باجه الإلهية ، بيروت 1968 ، ص91 .
- (98) محمد عابد الجابرى : المدرسة الفلسفية فى المغرب والأندلس ، ص151 .
- (99) د. محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى ، طبع دار المعرفة الجامعية الإسكندرية 1985 ، ص563 .
- (100) ابن باجه : رسالة الوداع رسائل ابن باجه الإلهية ص121 وأيضاً د. أبو ريان المصدر السابق ، ص564 .
- (101) انظر ابن باجه : المصدر السابق ص141 وأيضاً ابن رشد تهافت التهافت ص791 وما بعدها .
- (102) د. عاطف العراقى : الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ، دار المعارف القاهرة 1985 ص60 .

- (103) هو محمد بن عبد الملك محمد بن محمد بن طفيل القيس ، ولد نحو سنة 500هـ / 1106م في وادي اشتي قرب غرناطة ، أنظر المراكش : المعجب ص124 .
- (104) د. محمد عابد الجابري : المدرسة الفلسفية في المغرب ، ص152 وما بعدها .
- (105) أنظر قصة حي بن يقظان ، طبع مصر 1299هـ ص152 وما بعدها، ثم قارن د. عاطف العراقي ، الميثافزيقا في فلسفة ابن طفيل ص171 وما بعدها .
- (106) د. محمد عابد الجابري : المصدر السابق ، ص153 .
- (107) د. عمر فروخ : تاريخ الفكر العربي ، بيروت 1972 ص625 .
- (108) د. عاطف العراقي : الميثافزيقا في فلسفة ابن طفيل ص17 .
- (109) لن نعيد هنا آراء ابن تومرت في مقابل آراء ابن رشد ، فقد سبق بسط القول في هذه المسائل عند ابن تومرت وستكتفى بعرض آراء فيلسوف قرطبة التي تلتقى مع جوانب النزعة العقلية التي بدأها ابن تومرت .
- (110) د. محمد على أبو يان : تاريخ الفكر الفلسفي ، ص58 .
- (111) دي يور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص39 ، وأيضاً :
- Duhem p. : LE System de Monde, Paris 1954 VOL. IVP. 532.
- (112) دي يور : المصدر السابق ص390 .
- (113) ابن رشد : فصل المقال ، بيروت 1978 ، ص23 وهو يتابع هنا رأى المشائين ويقره
- (114) د. أبو ريان : المصدر السابق ، ص582 .
- (115) د. أبو ريان : المصدر السابق ، ص390 .
- (116) فصل المقال ، ص38 .
- (117) يهاجم ابن رشد مفهوم " الممكن بذاته والواجب بغيره الذي أضافه ابن سينا وأسس عليه فلسفته الإلهية كلها ، أن هذا المفهوم في نظر ابن رشد مفهوم متناقض ، ذلك لأن الممكن ، كما يقول ، لا يمكن أن ينقلب واجباً سواء بذاته أو بغيره إلا إذا إنقلبت طبيعة الممكن إلى طبيعة الضروري ، كما أن الواجب لا يمكن أن ينقلب ممكناً لأنه " ليس في الطباع الضرورية إمكان أصلاً سواء كانت ضرورية بذاتها أو بغيرها ، (أنظر : تهافت التهافت 397/1) .
- (118) أنظر : فصل المقال ص19 وما بعدها ، وأيضاً : دي يور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص397 .
- (119) دي يور : المصدر السابق ، ص398 .
- (120) محمد عابد الجابري : المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس ، ص138 وما بعدها
- (121) تهافت التهافت ، 791/2 .
- (122) فصل المقال ، ص22 وما بعدها .

(123) Oleary (De Lacy): Arabic Thought and ITS Place in History, London 1958. P. 233.

(124) فصل المقال : ص 16 .

(125) المصدر السابق : ص 32 وما بعدها .

(126) فصل المقال : ص 34 .

(127) فصل المقال : ص 22 .

(128) فى الحقيقة للمتصوفة تأويلات مجازية للقرآن خاصة بهم ، وأغلبها متطرف إلى حد بعيد وهم مثل الشيعة يرون أن الإمام على بن أبى طالب عنده عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، علم التأويل الباطن الذى ينبغى إلا تلقن إلا للمريدين وحدهم .

أنظر فى ذلك : جولد تسيهز : العقيدة والشريعة فى الإسلام ، نشر دار الكاتب العربى القاهرة 1946 ص 141/140 .

(129) يرى الغزالي أن فى القرآن والحديث نصوصاً تفيد غير معانيها الظاهر ولهذا يجيز تأويلها ، وله رسالة فى ذلك تسمى " قانون التأويل " ورسالة أخرى بعنوان " الجام العوام عن علم الكلام " .

(130) محمد عابد الجابرى : المصدر السابق ، ص 142 .

(131) فصل المقال : ص 23 ، وايضاً :

EL Ehwany (A.F.): Islamic Philosophy. Cairo 1957, P. 125.

(132) فصل المقال : ص 33 .

(133) التمييز بين الخاصة والعامة فى المشرق ، ولدى الفلاسفة والمتصوفة ، يتم على اساس التمييز بين نوعين من المعرفة : غنوصية إشراقية أو إلهامية صادرة عن الأتصال بالعقل الضعالم ، وهى خاصة بفضلة محدودة من الناس هم الفلاسفة و" أهل العرفان " ومعرفة عامية حسية وعقلية ، خاصة بالعامة .

أنظر : محمد عابد الجابرى : المصدر السابق ، ص 144 .

Brehier E.: LA Philosophie de Moyen AGE, Paris 1949, وايضاً :  
P. 223.

(134) فصل المقال : ص 33 .

(135) الدليل الغائى Preuve Teleo Logique وهو الدليل الذى يستخلص من نظام الكون وإبداعه أن له هدفاً وغاية لا تصدر إلا عن مدبر حكيم " أنظر د. إبراهيم مذكور : فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه 79/2 .

(136) ابن رشد : مناهج الأدلة ، القاهرة 1955 ، تحقيق د. محمود قاسم ، ص 150

(137) الدليل الكونى Preuve Cosmologique هو الدليل الذى يحاول إثبات وجود

الله عن طريق وجود الكون " أنظر مذكور : المصدر السابق : نفس الصفحة "

Gauthier L., : LA Philosophie Musulmane. Paris 1948, وايضاً :  
P. 212.

(138) مناهج الأدلة : ص 151 .

(139) انظر : ابن باجه " تدبير المتوحد " ص 91 وما بعدها : يلاحظ ان المفهوم العقلي للاتصال عند ابن باجه -- ايضاً -- جاء كرد فعل لسيطرة الفقهاء فى الدولة المرابطية وتمسكهم بالتقليد والإتباع .

(140) ابن طفيل : حى بن يقظان ص 126 .

(141) راجع فى ذلك كتاب د. عاطف العراقى ، النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص 141 ، وما بعدها .