الباب الثاني
فلسفة ابن تومرت بين العقل والنقل

* العقل والشرع
* التأويل والتفسير
* أصول الشريعة والقياس

obeikandl.com

obeikandl.com

الفصل الأول
«العقل والشرع»

أولا: العقل وحدوده عند ابن تومرت:

تحدث ابن تومرت في الباب الثالث من كتابه المخطوط «كنز العلوم والدر المنظوم» تحت عنوان: في معرفة العقل والروح والنفس، تحدث عن حقيقة وأصل العقل الإنساني، فبين أن كلا من العقل والروح والنفس مجموعة من اللطائف والأنوار تنشأ عن أصل واحد هو نور العقل الكامل الذي نشأ بدوره عن أصل الأرواح كلها وهو روح الأمر.

ويوضح ابن تومرت طبيعة العقل بقوله: «واعلم هداك الله تعالى أن العقل والروح والنفس ثلاثة أرواح لطائف روحانيات ركبها الله تعالى في الإنسان تدبره بقدرة الله تعالى وإرادته وحوله وقوته...

فأما العقل فهو نور شريف ألطف من الروح والنفس ومنشأة من نور العقل الكامل الإقدام الذي خلقه الله تعالى أولا من نور وجهه الكريم.. ومصدر فعله وروحانيته من روح الأمر الذي هو أصل الأرواح كلها وهو معدن روح الأمر، ومنه مصدر العلم والقدرة والإرادة الربانية ومنه الواردة التي كانت ترد على النبي صلى الله عليه وسلم إلهاما فيتحدث بها فتكون وحيا في حقه وإلهاما في حق غيره.. فإن الله تعالى قال: ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ﴾ [الشورى: ٥٢]»[1].

---

(١) ابن تومرت: كنز العلوم والدر المنظوم في حقائق علم الشريعة ودقائق علم الطبيعة- مخطوط بدار الكتب رقم ٤٤٤ حكمه وفلسفة ١٢٨٩هـ، ص٣٢.

والعقل الذي هو نور إلهامي عند ابن تومرت هو محل للحقائق النورانيات والقابلية للعلم والإرادة الربانية حيث تشرق أنواره من ظلام السكون على جميع البدن بواسطة نور العقل الإلهامي الذي جعله الله مرآة للمعارف يتضح بها فتشعشع بنوره تلك الصفات والحقائق النورانيات[1].

والواقع أن ابن تومرت كان يحاول تحديد مفهوم العقل من خلال طبيعته ووظيفته ولهذا نراه يحاول جمع صفات العقل وتحديد مهمته ومجالات معرفته فيقول عنه:

«إن العقل رسول باطن مؤيد بالنظر لما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم ولذا صار العقل من جملة الرسل لتمييزه الحق من الباطل وتأييده للنبي صلى الله عليه وسلم ومهمته العلم بحقيقة الباطل شرعاء فما حكم به العقل النوراني في القلب الإنساني فهو العقل الراجح بالنظر الحقيقي...» وهنا نلاحظ تأثر ابن تومرت بالاتجاه المعتزلي في الانتصار للعقل.

ويقول أيضًا موضحا مهمة العقل ووظيفته في افتتاحيته لكنز العلوم: «والعقل هو الذي إذا سمع شيئا أو رآه أو دعا إليه أو أمر به أو نهى عنه، وكان ذلك الشيء مخالفا لطبع نفسه أو موافقا لها، ولم يدر أن العقل الذي أودعه الله تعالى فيه أن مهمته هي التفكر في الصواب وعاقبته وحقيقة معرفته وما يئول إليه من الصواب والخطأ والضلال والهدى»[2].

ومن الملاحظ هنا أن ابن تومرت لم يتحدث عن العقل كقوة من القوى أو قدرة

(١) نفس المرجع: ابن تومرت: كنز العلوم والدر المنظوم ص٢٣.

(٢) نفس المرجع: ابن تومرت: كنز العلوم والدر المنظوم ص٨.

من القدرات المستقلة في الإنسان، ولم يتحدث عنه كأداة للحكم، بل إنه تحدث عن أصله ووظيفته وألقى عليه مسئوليات في مقدمتها مسئولية العلم بالإلوهية وصفاتها، والعلم بالمحسوس وغير المحسوس، إلى جانب معرفة حقيقة الشريعة وأصول علم الدين البديعة.

وهنا يتضح بجلاء أن ابن تومرت يحاول تقديم معان عديدة بل وغير مألوفة للعقل، معان ذات طابع شمولي يغلب عليها طابع الجمع بين الجانب الروحي والجانب الإنساني، فالعقل عنده يسمع ويرى لأنه رسول ولأنه نور. ومهمته المعرفية تنحصر في:

١- المعرفة بالله عز وجل من خلال العلم بالإلوهية وصفاتها في الخلق والإيجاد والتنزيه والتمايز، فإذا استقر هذا العلم بواسطة العقل عرف العارف ربه.

٢- معرفة حقيقة الشريعة وأصول علم الدين البديعة لأن مهمة العقل هي تأييد ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم.

٣- تمييز الحق من الباطل بالنظر الحقيقي لأن مهمة العقل هي التفكر في الصواب وعاقبته وحقيقة معرفته وما يئول إليه من الصواب والخطأ والضلال والهدى.

أما عن حدود عمل العقل في مجالي الدين والعلم فقد اعتمد ابن تومرت على الأدلة القرآنية التي تحدد مهمة العقل ووظيفته وتؤكد أن مهمة العقل الأولى هي المعرفة بالتوحيد -أي مجال الإلوهية- لأن التوحيد يقوم على العقل، ويستشهد ابن

تومرت على ذلك بقوله تعالى: ﴿ وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ ﴾ [فاطر: ٢٤][1].

ومن هنا يحدد ابن تومرت مسئولية العقل في الإيمان بالشرع وعبادة الله الواحد الذي لا شريك له، والإيمان به وملائكته وكتبه ورسله.

وعلى العقل أيضًا تقع مسئولية معرفة حقيقة الشريعة من خلال مجالات العلم الأساسية سواء العلوم التي بموضوعها وفي قمتها علوم العقائد والكلام أو العلوم الأخلاقية التي موضوعها الخير، أو العلوم الشرعية التي موضوعها العدل وقوانينه.

وفي إطار هذه المسئوليات التي للعقل حدد ابن تومرت درجات العلم في ثلاث درجات هي:

أ- علم الشريعة الذي هو بداية العلم.

ب- وعلم الحقيقة الذي هو بداية المعرفة.

ج- وعلم المشاهدة الذي هو حقيقة الحقيقة ونهاية النهاية[2].

وإذا أردنا تقييم مفهوم العقل عند ابن تومرت والحدود التي وضعها للعقل في مجالي الدين والعلم، علينا أن نربط بين معنى العقل ووظيفته وبين العقل والأصل الذي صدر عنه وهو نور العقل الكامل الذي خلقه الله تعالى من نور وجهه الكريم[3] كما يقول ابن تومرت.

---

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب- طبعة الجزائر ١٩٠٣، ص٢٧١، ٢٧٢.

(٢) ابن تومرت: كنز العلوم والدر المنظوم- مخطوط بدار الكتب، ص١١.

(٣)نفس المرجع: كنز العلوم والدر المنظوم- مخطوط بدار الكتب، ص١٣.

وعلينا أيضًا أن نفهم مغزى تحديد ابن تومرت لمجالات العقل وفق وظيفته وإعلانه صراحة للمعتزلة قبل الفقهاء أن العقل ليس له في الشرع مجال مع ملاحظة أن ابن تومرت بالقدر الذي يمنع به تدخل العقل في مجال الشرع، فإنه أباح تدخله كعنصر أساسي في مجال التوحيد والتنزيه.

ولهذا فالتوحيد عند ابن تومرت علم عقلي وليس علما نقليا لأنه علم من العلوم التي لا يصح العلم بها عن طريق التواتر أو السمع، ويؤكد ابن تومرت ذلك حين يقول:

«والذي لا يصح أن يعلم بالتواتر كالتوحيد والتنزيه والثواب والعقاب والجنة والنار وأحكام التكليف وصحيح المذاهب من فاسدها، فهذه لا يصح فيها العلم بالتواتر إذ ليس طريقها النقل فأما التوحيد فإن طريقه العقل وكذلك التنزيه ولا طريق للتواتر فيهما»[1].

ولكي يبين ابن تومرت خطأ المعتزلة في عدم تحديد مجالات عمل العقل أورد مجموعة من الأدلة لإثبات أن الشريعة بوصفها أحكاما وتكاليف إلهية واجبة، لا تثبت بالعقل من وجوه منها:

١- أن العقل ليس فيه إلا الإمكان والتجويز وهما شك والشك ضد اليقين، ومحال أخذ الشيء من ضده.

٢- أن ضرورات العقل ثلاث: واجب وجائز ومستحيل، فالعبادات ليست من قبيل الواجب في الفعل ولا من قبيل المستحيل فلم يبق إلا الجائز والجائز يؤدي إلى

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب- طبعة الجزائر ١٩٠٣، ص٤٧.

التمانع.

٣- بما أن الأعيان كلها متساوية عقلا فليس بعضها بأولى في الإباحة والحظر من بعض وإذا تساوت تمانعت وإذا تمانعت بطلت.

٤- أن الله سبحانه مالك الأشياء كلها يفعل في ملكه ما يريد ويحكم في خلقه ما يشاء فليس للعقول تحكم ولا مدخل فيما حكم به المولى [١].

وما يهمنا في هذا المجال أن علماء أصول الفقه قد أخذوا هذه القاعدة التي رسخها ابن تومرت وهي: ليس للعقل في الشرع مجال وأكدوا في علومهم أن النصوص المتواترة قطعية الثبوت بلا خلاف بين المسلمين؛ لأن الكتاب قرآن وسنة «حجة يجب العمل بما ورد فيه ولا يجوز العدول عنه، أما الألفاظ ودلالة الأحكام فتقبل التأويل العقلي» [٢].

ومن الثابت أن هناك إجماعا على دور العقل في المعرفة والدين وفي الحياة وفي القضاء على الجمود والجهل والدفاع عن الدين، ولهذا كانت الرابطة بين العقل ووظيفته وحدود عمله، حتى إن البعض أرجع محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين إلى الرغبة في الانتصار للعقل ذلك الانتصار الذي جعل فلاسفة الأخلاق يؤسسون نظرياتهم على العقل أولا، إلى جانب الضمير والحرية الشخصية [٣] وقد اتضح هذا من خلال التعريفات المختلفة للعقل.

---

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب- طبعة الجزائر ١٩٠٣، ص١٦٣.

(٢) زكي الدين شعبان د. أصول الفقه الإسلامي- ط١٩٦٤- دار التأليف بالقاهرة، ص٢٧٩، ٢٨٠.

(٣) مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية- القاهرة ١٩٥٩، ص٦٩.

ومن هنا وجب أن نعرض بشيء من الإيجاز لمفهوم العقل قديما وحديثا ووظيفة هذا العقل عندما تتعدد العقول بتعدد الوظائف. حتى يتبين لنا بجلاء حقيقة دور العقل ومدى أهميته في مجال الدين والعلم.

- فالعقل في اللغة: هو المانع أو الضابط من العقال الذي يضبط أو يشد ووظيفته هنا منع النفس وضبطها عند الذلل ومنعها من التصرف على مقتضى الطباع.

- والعقل في الدين: هو الفرقان لأن العقل هو الذي تكون به التفرقة بين الحق والباطل.

- والعقل عند العامة: صفة لكل ذي فضل أو ميزة لأن به يكون الحكم الصائب وقد أجمعوا على أنه مجرد آلة للإدراك الذهني.

- والعقل عند الفلاسفة: آلة لإدراك الصور المجردة عن الأجسام والعلائق مثل المعاني الكلية في الذهن أو في الوجود كالنفس، وفرقوا بين هذا العقل العام والعقل العملي الذي تنصب مهمته على تدبر الإنسان لأحوال نفسه وأفعاله وأمور حياته اليومية[1].

- والعقل عند أرسطو: قوة يستعين بها المرء للوصول بطريقة مباشرة إلى نتيجة يقينية يستنبطها من بعض المقدمات، وهذه القوة أحد أجزاء النفس وهي النفس وهي التي تكتسب بها المعارف النظرية والمبادئ الأولى.

لذا.. فالعقل عنده لا يحتاج في تصور ذاته إلى شيء غير ذاته وأن تصوره لذاته

---

(١) يحيى هويدي: محاضرات في الفلسفة الإسلامية، ص٢٥١، ٢٥٢.

وذاته شيء واحد، ولهذا يعقل ذاته دائما. ولم ينجح أرسطو والفلاسفة في الإجابة على التساؤل الذي طرحوه وهو: هل العقل والمعقول والعاقل شيء واحد؟ أم أن كلا منهما مختلف عن الآخر؟

والعقل عند المعتزلة: هو مقياس الحكم على الأفعال، فهو الحكم والمرشد والهادي للإنسان في حياته الخلقية.

والعقل عندهم له قدرة على تفهم مسائل التوحيد والعدل ووضع أسس الأخلاق والحكم على الأفعال قبل مجيء الوحي [١].

- والعقل عند المتكلمين عامة: هو ملكة أو قوة يستعين بها الإنسان في التمييز بين الخير والشر.

- والعقل عند أبي البركات -ت٥٤٧هـ والذي عاصر ابن تومرت- هو مرشد روحي لنفس الإنسانية ومعلم لها وهو قوة متوحدة مع النفس على اعتبار أن مدرك المعقولات هو مدرك المحسوسات والتخيلات والمحفوظات والمتذكرات. فالنفس التي تعقل الكليات والأشياء غير المحسوسة هي عقل ومن حيث تصرف الأبدان هي نفس [٢].

- والعقل عند المعاصرين: يختلف في معناه ووظيفته وأصل تكوينه عنه عند فلاسفة الإسلام وابن تومرت على وجه الخصوص، فهناك مفهوم عام للعقل عند المعاصرين وهو أن العقل عبارة عن الينبوع الذي تنبع منه كل معرفة وكل علم وكل

---

(١) الشيخ عبد المتعال الصعيدي: كتاب زيد العقائد النسفية في فلسفة التوحيد- المطبعة الرحمانية بمصر رقم ٣٠- د.ت. تعريفات العقل ص١٧، ١٩.

(٢) يحيى هويدي: محاضرات في الفلسفة الإسلامية، ط١٩٦٦ - النهضة المصرية، ص٢٥١.

حياة وأن هذه المعرفة هي كمية من التصورات والمبادئ والعقل هو مصدر هذه المعرفة. مع الاعتراف بأن العقل ليس هو المصدر الوحيد للمعرفة لأن التجربة مصدر ثري ووسيلة للمعرفة في نفس الوقت.

وكان من الطبيعي أن يضع المعاصرون حدودا ومسئوليات للعقل تختلف عن تلك التي وضعها ابن تومرت في القرن السادس الهجري.. ووصفوا العقل بالقصور في بعض الأحيان لأنه لا يعرف ولا يدرك إلا بشرط حصوله من قبل على قوالب للمعرفة وللإدراك [١].

فكان العدل عندهم حد من حدود العقل لأنه أداة للحكم بالصواب والخطأ والظلم والكذب، فالعقل هو الذي يحكم بذم الظالم والكذاب والعقل يصوب أيضًا من عاقب الظالم والكذاب.

ومن المسئوليات التي وضعوها على العقل:

- عليه أن يقدم تعريفات ونظريات ومكونات للمناهج.

- عليه أن يقبل ويختار من بين النظريات المتعارضة ويحدد أيها أكثر نفعا.

- عليه أن يقارن بين مختلف الظواهر والوقائع والقوانين.

ورغم الاهتمام الظاهري لابن تومرت بالنقل على حساب العقل فهو يدخل العقل كجهاز ضروري ووسيلة لا غنى عنها لكل علم، إذ لا يجوز الغلم إلا به سواء أكان علما دينيا أم ماديا.

---

(١) اميل بوترو- العلم والدين في الفلسفة المعاصرة. ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني- الهيئة المصرية ١٩٧٣، ص١٩٤، ١٩٦.

ويتضح ذلك من خلال حديثه عن استحالة أخذ العلم من الظن فيقول:

«وأما استحالة أخذ العلم من الظن فذلك من وجهين؛ أحدهما عقلي والآخر سمعي فأما العقلي فيبنى على ثلاث قواعد منها:

أ- استحالة اجتماع الضدين.

ب- استحالة انقلاب الحقائق.

ج- ومنها أن الظن ضد العلم.

والدليل على كونهما ضدين ينبني على انحصار طرق الحق والباطل، وانحصارها معلوم بالضرورة. إذ القسمة راجعة إلى النفي والإثبات ولا منزلة بينهما، إذ لا منزلة بين العلم والجهل ولا ثالث بين من يعلم وبين من لا يعلم لقوله تعالى: ﴿ أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ٱلْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰٓ ﴾ [الرعد: ١٩]. وقوله تعالى: ﴿ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ إِنَّمَا ﴾ [الزمر: ٩]».

وإذا اعتمد ابن تومرت على النقل والعقل معا في حصول العلم واعتبر أن النقل المفيد أحد طرق العلم فقد وجد نفسه أمام ضرورة الاعتراف بدور العقل في توجيه السلوك وتقوية الإيمان والقيام بواجبات الشرع حتى إنه أكد على أن العقل شرط ضروري لوجوب صحة الصلاة والعبادة، فالعقل مؤسس عليه الإيمان، وأصبح العقل في مقدمة شروط التكليف، فابن تومرت يقول: «لا تجب عبادة على غير العقلاء والدليل على ذلك من الكتاب والسنة والإجماع أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة: ٢٨٦] وهذا تكليف ما يطاق ولأن تكليف ما لا يطاق محال، وأما السنة فقوله عليه السلام: «أيشتكي أبو جنة» فدل ذلك على أن

عدم العقل يسقط التكليف، وزوال العقل يكون بخمسة أشياء هي: السكر والجنون والإغماء والنوم والنسيان»[١].

ومع كل هذه الشروط والحدود والتكليفات للعقل في الدين والعبادة نرى ابن تومرت يصر على أن العقل لا مدخل له في السمع والشرعيات، والسمع لا طريق له إلا التوقيف والشارع له أن يحكم بما شاء ويحد بما شاء[٢].

ثانيا: الحكمة والشريعة:

لم يختلف الفلاسفة الإسلاميون ولا غيرهم في معنى الحكمة والهدف منها أو انقسامها إلى حكمة نظرية وأخرى عملية، ولكن الخلاف كان بينهم في مدى اتفاق أو اختلاف هذه الحكمة مع الدين، وإلى من تقدم هذه الحكمة وتصلح للخاصة أم للجمهور[٣].

ورغم تعدد واتساع مفهوم الحكمة منذ أرسطو وأفلاطون وحتى الآن، فإن محاولة التوفيق بين الحكمة والشريعة والنجاح في هذا التوفيق لم يسبق ابن تومرت إليه أحد من الفلاسفة الإسلاميين سوى الفارابي، ومن ثم فنحن نعتبر أن هذه المحاولة الناجحة والتحليل الفلسفي العلمي الذي قدمه ابن تومرت في التوفيق والتأويل، والتي لم يقصد منها الدفاع عن الدين أو إثبات أن الدين والفلسفة شيء واحد هي التي جعلت ابن رشد فيما بعد يهتم بهذه المسألة -مسألة التوفيق بين

---

(١) ابن تومرت: كتاب الصلاة لابن تومرت ضمن مجموع أعز ما يطلب، ص٧٣، ٧٤.

(٢) المرجع السابق: ابن تومرت: أعز ما يطلب- طبعة الجزائر ١٩٠٣، ص١٤٦.

(٣) القزويني: نجم الدين أبي الحسين القزويني ت٦٧٥هـ: شرح حكمة العين- طبعة فزان ١٣١٩هـ، ص٤، ٥.

الحكمة والشريعة- ويهتم بالتصورات التي قدمتها الفرق المختلفة للذات الإلهية (١).

ولذا.. فنحن نعتبر أن ابن تومرت في مقدمة هؤلاء الذين قدموا المحاولات الأولى للتحليل الفلسفي لمصادر الشريعة وأصولها؛ قرآن وسنة أو التواتر والآحاد. وقام باستخراج ما اشتمل عليه كتاب الله من فلسفة قرآنية، فالشريعة عنده تحتوي على الحكمة أي البراهين والدلائل العقلية على الوجود الإلهي والطبيعي.. وهذه البراهين تشتمل على جميع طرق الإيمان وأنها تخاطب كل فريق على قدر عقولهم.

ومع هذا فابن تومرت يحذر من خطر إفساد الحكمة والشريعة معا خاصة إذا قدمت هذه الحكمة للعامة بلا تحليل أو قدمت الشريعة بلا تأويل صحيح ليتفق مع شروطه.

ويرجع نجاح ابن تومرت في تقديمه تلك الحكمة المستخرجة من الشريعة إلى فهمه العميق بالجو العقلي الذي كان سائدا في العالم الإسلامي وقتذاك شرقا وغربا، واستطاع التفاعل معه والتأثير فيه ابتداء من رحلته إلى الشرق بين عامي ٥٠٠ إلى ٥١١ هجرية تقريبا.

فقد استطاع مواجهة جماعة الفقهاء الذين حصروا أنفسهم في الخلافيات وفروع الفقه واعتقادهم بأن الشريعة لا تعني إلا الفقه وصرحوا بأن الشريعة خلو من الحكمة ولا داعي للتأويل أصلا.. واختلط عندهم البرهان بالجدل «فأساء الفقهاء وتابعهم الجمهور في عدم فهم الشريعة على الحقيقة حتى جاء ابن تومرت وقدم الحل

---

(١) انظر الفارابي أبو نصر: إحصاء العلوم- تحقيق د. عثمان أمين، ط٢، دار الفكر العربي بالقاهرة ١٩٤٩، ص١٠-١٢، ود. يحيى هويدي: تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الأفريقية (١/ ٢٤٥-٢٤٧).

الذي يرضي الجمهور قبل الفقهاء والعلماء، فقام بمحاولة التقريب واستخراج الحكمة من الشريعة ولم يفصل بين علم الحكمة الذي هو علم الطبيعة عند ابن تومرت وبين الشريعة وعلومها الثلاثة التي هي علم المسموع والمنظور والمعقول.

وإذا كان هدف الفلاسفة من الحكمة قد انحصر في تحقيق السعادة واهتموا بالحكمة النظرية على حساب الحكمة العملية، واتفق في هذا كل من الفارابي وابن سينا والغزالي والشهرستاني فهؤلاء اتفقوا على أن غاية الدين وغاية الفلاسفة واحدة وهي تحقيق السعادة للإنسان عن طريق الاعتقاد الحق وعمل الخير[١].

وقد أكد الشهرستاني ت٥٤٨هـ هذا حيث قال:

«قالت الفلاسفة: ولما كانت السعادة هي المطلوبة لذاتها، وإنما يكده الإنسان لنيلها والوصول إليها، وهي لا تنال إلا بالحكمة، فالحكمة تطلب إما ليعمل بها وإما لتعلم فقط.

وانقسمت بذلك الحكمة إلى قسمين: علمي وعملي؛ فالقسم العلمي هو العلم بالحق سبحانه والقسم العملي هو عمل الخير»[٢].

اختلف ابن تومرت عن الفلاسفة في عصره خاصة في تحديد الهدف من الحكمة لأنه استهدف صالح الجمهور أولا بهذه الحكمة سواء أكانت نظرية أم عملية.

---

(١) د. عبد العزيز عزت، مسكويه فلسفته الأخلاقي ومصادرها، ط١٩٤٦، ص٣٤٩، ٣٥٠.

(٢) الشهرستاني «عبد الكريم» الملل والنحل، تقديم وإعداد د. عبد اللطيف محمد العبد- الأنجلو المصرية، ط١، ١٩٧٧. وفي الطبعة الثانية ج٢- تحقيق محمد فتح الله بدران، ص١٥٦، ١٥٧.

١- ورأى أنها -أي الحكمة- يجب أن تساهم في غرس الإسلام الصحيح في نفوس البربر.

٢- وأن الحكمة الصالحة ليست إلا التوحيد القائم على النظر العقلي.

٣- وأن الحكمة هي السبيل لإخراج العامة والمواطنين من حالة الجهل إلى العلم فالحكمة هي وسيلة الإصلاح الديني القائم على أساس عقلي ومنطقي.

٤- وأن الحكمة والشريعة معا يضمهما التوحيد بوصفه العلم الحقيقي الجامع الذي هو نور في القلب تتميز به الحقائق والخصائص وهو ضد الجهل الذي هو ظلام في القلب تلتبس به الحقائق والخصائص.

٥- وأن الحكمة بأدلتها العقلية والمنطقية والشريعة تساهم في إثبات التوحيد ثم العلم بهذا الإثبات، فالتوحيد أساس الدين الذي بني عليه وأن فروعه إنما تثبت بعد العلم بثبوته، والطريق إلى إثبات التوحيد هو العقل، فبضرورة العقل يعلم توحيده سبحانه[1].

٦- وأن الحكمة النظرية عند ابن تومرت هي الغاية القصوى القريبة والبعيدة لأنها تعني الغاية المعرفية أي المعرفة الكلية بكل علم وهي ليست عنده الفلسفة الأولى كما كانت عند كثير من الفلاسفة؛ لأن علم الحكمة عنده هو علم الطبيعة. ويقول:

«وأما علم الطبيعة فهو علم الحكمة الذي كتبه الله بيد قدرته وأبدع فيه مخترعات صنعته ليدل بذلك على حقيقة معرفته ثم نبه عليه بقوله تعالى: ﴿ يُؤْتِي

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب، ص٢٧١، وفي تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الأفريقية، ج١.

ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [البقرة: ٢٦٩].

ومقصود الحكمة من هذا العلم -علم الطبيعة أو علم الحكمة- معرفة ما أودع الله تعالى في علم الطبيعة من المصنوعات الجاريات بالانفعالات الطبيعيات والروحانيات والجسمانيات العلويات والسفليات المقهورة بقدرة رب البريات المسخرة منه بحكم الإرادات والمشيئات، وما دبر في ذلك من استخراجات العلوم الغامضات والخفيات والجليات وسائر العلوم الحقيقات وقدر ذلك من المنافع والمضرات والسعادات والشقاوات والحياة والممات والأسقام والصحات ومعالجة الأبدان المريضات والعلاجات وقلب الجواهر الخسيسات إلى الجواهر النفيسات، ولما جرت بذلك العادات وظهرت منه عظيم البركات»[1].

ومن هذا يتضح بجلاء المفهوم الواسع الذي قدمه ابن تومرت للحكمة النظرية والعملية موضوعها وفائدتها، فعلم الحكمة عنده هو علم الحياة الذي يضم مختلف العلوم الطبيعية، وعلم الحكمة عنده ليس هو وحده العلم الوحيد وليس هو أشرف العلوم ولكنه أحد أقسامها وهو يختلف عن علم الشريعة الذي هو علم الدين القيم المشروع للأنام الشافي من داء معصية الملك العلام، ومقصود الحكمة منه -أي الحكمة النظرية- معرفة حقائق علم الشريعة ودقائق علم الطبيعة وفائدة ذلك تميز الخالق من الخلايق وتنزه به الله عما سواه.

وإذا تتبعنا مفهوم الحكمة قبل وبعد ابن تومرت نلاحظ أن كلمة الحكمة تواترت إلينا من خلال اللغة والشعر العربي القديم، ووردت كثيرا في آيات القرآن

(١) انظر ابن تومرت: كنز العلوم، ص٣.

وفي الأحاديث النبوية وجاءت بمعنى الإصابة في القول أو الفعل وبمعنى الفهم في القراءة والكتابة وبمعنى القدرة على الإصلاح وإدراك حقيقة الدنيا[1].

وجاءت بمعنى سداد الرأي واتزان التفكير للوصول إلى الطريق الأقوم، وجاءت بمعنى الوسيلة المناسبة للدعوة إلى العبادة وإلى الإيمان لقوله تعالى: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ﴾ [النحل: ١٢٥].

وجاءت بمعنى العلم اليقيني الشامل، القائم على العقل والقلب معا لأن العقل هو السبيل للوصول إلى الحكمة ومعرفة الله، فالطريق إلى هذه المعرفة هو طريق الحكمة لقوله تعالى: ﴿ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ﴾ [البقرة: ٢٦٩].

وجاءت الحكمة في مباحث علماء الكلام وعند الفلاسفة اليونانيين الأوائل بمعنى الفلسفة الإلهية أو الفلسفة الأولى على اعتبار أنها تمثل قمة العلوم العقلية وتعالج أرقى المباحث والموضوعات؛ كالخلق والوحدة والكثرة والعلية والوجود بما هو موجود وغيرها من مباحث الفلسفة الأولى[2].

وجاءت الحكمة في فلسفة الفارابي ت٣٠٩هـ بمعنى الفلسفة التي لا ينبغي أن تبذل لجميع الناس بل لمن يستحقها فقط وفصل بين ما يمكن أن نقدمه لأصحاب النظر العقلي وبين ما يقدر على فهمه أصحاب النظر الشرعي أو الفقهاء.

---

(١) عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام (١/٢٠٦-٢١٤)، الأنجلو المصرية ١٩٦٤.

(٢) مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية. القاهرة ١٩٥٩، ص٢٠، ٤٣، ٦٠.

وجاءت الحكمة في فلسفة ابن سينا ت٤٢٨هـ بمعنى محاولة استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور الكلية والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الإنسانية.

وعلى ذلك فهي عنده مثل الفارابي هي الفلسفة الحقة التي لا يباح بسرها إلا للعارفين لأن القليلي من الجمهور هو الذي يمكن أن يتصور حقيقة التوحيد والتنزيه.

وربما يكون ذلك هو السبب في تفريق الفلاسفة بين نوعين من الحكمة أحدهما نظري والآخر عملي وقولهم: إن الحكمة النظرية هي المتعلقة بالأمور التي لنا أن نعملها وليس لنا أن نعمل بها وهي تنقسم إلى ثلاث موضوعات هي: المنطق والطبيعيات والإلهيات..

فالحكمة الطبيعية تتعلق بالحركة والتغير، والحكمة الرياضية تتعلق بتجريدات الذهن والحكمة الإلهية هي التي تتعلق بالربوبية والعدالة الإلهية في مجازاة الخلق وإقامة الحجة عليهم بما يكون من اختيارهم وليس على مقتضى علم الله فيهم.

وهنا نلاحظ فصل الفلاسفة بين العلم الأسمى والعدالة الإلهية في باب الجزاء.

أما الحكمة العملية فهي التي تتعلق بالأمور العملية التي لنا أن نعلمها ونعمل بها وهي تنقسم إلى حكمة معرفية وحكمة منزلية وحكمة خلقية.. وهذه الحكمة مهمتها أن تبعد النفس عن الرذائل وتزكي النفس بالفضائل، ومبدأ الحكمة في هذه الثلاثة مستفاد من جهة الشريعة الإلهية[1].

---

(١) ابن سينا: عيون الحكمة. تقديم وتحقيق عبد الرحمن بدوي، ط٢، ١٩٨٠، نشرة دار القلم بيروت ووكالة المطبوعات بالكويت، ص١٦، ١٧.

وجاء ابن تومرت ليبين أن الحكمة بهذا المفهوم ليست للفقهاء فقط ولكن للجميع أنها الحكمة التي وردت في القرآن ليستفيد منها الجميع، وليكمل ما بدأه الغزالي ت٥٠٥هـ في كتابه إحياء علوم الدين وخاصة كتاب العلم الذي هاجم فيه فقهاء المرابطين وعلماء الكلام ورأى أن البحث في الأسرار الإلهية ليس للعامة وردهم إلى ما نطق به الشرع، والتشابه بين ما ذهب إليه الغزالي وابن تومرت يظهر واضحا إذا ما طابقنا بين رأي ابن تومرت في كتابه (كنز العلوم) وبين رأي الغزالي في كتابه (إلجام العوام عن علم الكلام)[١].

ونحن نعتبر أن محاولة ابن تومرت في التوفيق بين الحكمة والشريعة تختلف عن المحاولات التي حاءت بعده وخاصة التي بدأها ابن رشد؛ فابن تومرت اهتم ببحث مدى الاتفاق بين النظريات الإسلامية في القرآن والأصول وبين النظريات أو البراهين العقلية التي قدمها علماء الكلام والفلاسفة في الأمور الإلهية وخاصة مسائل الخلق والصفات ومسائل الوجود العام، فهي محاولة للتوفيق بين الأصول والفروع أو بين أصول الدين وأصول الفقه.

وإذا كان الفقهاء والسابقون على ابن تومرت صرحوا بأن الشريعة خلو من الحكمة وأن الحكمة صعب على الجمهور تعلمها فكان على ابن تومرت حينئذ أن يثبت لهم بالدليل على أن التوحيد وهو قمة علوم الشريعة مؤسس على العقل وأبرز دور العقل في الإيمان وعقد لهم مقابلة بين القياس العقلي والقياس الشرعي دون تفرقة بين القياسين، وأكد على أن الشريعة تتضمن طريقة البرهان أي الحكمة[٢].

وليس أدل على وحدة الحكمة والشريعة عنده من أن الشريعة متضمنة للحكمة

---

(١) أبو حامد الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام للغزالي القاهرة ١٣٠٣هـ، ص٢، ٣.

(٢) د. يحيى هويدي: تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الأفريقية (١/ ٢٤٦-٢٦١).

من طرق العلم الثلاث وهي الحس والعقل والسمع؛ فالعلم الذي يأتي عن طريق السمع يقوم على القياس الشرعي أما العلم الذي يأتي عن طريق العقل فيقوم على القياس العقلي ومن ثم لا فرق بين القياس العقلي والشرعي لأن القياس العقلي هو المساواة فيما يجب ويجوز ويستحيل والقياس الشرعي هو المساواة في الوجوب والتحليل والتحريم[١].

والدليل عنده على أن الحكمة والشريعة معا يكونان علم التوحيد أن هدف الحكمة والشريعة واحد وهو العلم وتحقيق الخير للإنسان وعلم التوحيد عنده هو علم الحكمة الشامل فهو أعز ما يطلب وأفضل ما يكتسب وأنفس ما يدخر وأحسن ما يعمل، أنه العلم الذي جعله الله سبب الهداية إلى كل خير، هو أعز المطالب وأفضل المكاسب وأنفس الذخائر وأحسن الأعمال[٢].

ليس هذا فقط ولكن الآيات القرآنية العديدة دليل على تضمن الشريعة للحكمة مثل قوله تعالى:

﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ ﴾ [آل عمران: ١٨].

﴿ يُؤْتِى ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا ﴾ [البقرة: ٢٦٩].

﴿ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ إِنَّمَا ﴾ [الزمر: ٩].

---

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب- طبعة الجزائر ١٩٠٣، ص١٧٣، ١٧٤.

(٢) ابن تومرت: أعز ما يطلب- طبعة الجزائر ١٩٠٣، ص١، ١٧٣.

وقوله تعالى ننبيه الكريم: ﴿ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴾ [طه: ١١٤].

صدق الله العظيم.

ومع هذه الأدلة العديدة على تضمن الشريعة للحكمة فنحن لا نستطيع التعرف على مفهوم الحكمة عند ابن تومرت وعلاقتها بالشريعة وتقييمه حقيقة إلا إذا تعرفنا على مفهوم العلوم عنده وتقسيمه لها وخاصة ما يتصل بعلم الحكمة. فعلم الحكمة عنده هو علم الآثار الدالة على قدرة الله ورحمته وعظمته أي صنعته وهو علم الطبيعة. وهنا لا نفصل بين الحكمة كعلم وبين الوصول إلى المعرفة بالله وبوجوده ومخلوقاته، فالتفكير في آيات الله ومخلوقاته حكمة والتعرف على هذه الآثار والصفات الإلهية من خلال آيات القرآن حكمة، والتأمل في نفس الإنسان وفي هذا العلم الذي يشمل الطبيعة والشريعة حكمة.. ويرى ابن تومرت أن علم الشريعة بقسميه -علم الشريعة الظاهرة وعلم الشريعة الباطنة- هو علم له موضوعاته ومهامه وأهدافه والتي يوضحها ابن تومرت بقوله: «فعلم الشريعة الظاهرة يهتم بالعلم المسموع والمنظور أما علم الشريعة الباطنة فهو الذي يهتم بالعلم المعقول.

والعلم مسموع ومنظور ومعقول؛ والعلم المسموع هو ما سمع من الكتاب وجاءت به الرسل من كمال أسماء الله تعالى وكمال صفاته وجلال عظمة ذاته وأمره ونهيه ونحو ذلك.

أما العلم المنظور فهو ما كتبه يد القدرة الإلهية بغير آلات وسطرته إرادة الله عز وجل من جميع مصنوعاته ليقرأ أولو البصائر والألباب من جميع الموجودات مما يشاهد به العيون. وخفي عنها من الانفعالات الطبيعيات الجاريات بالانفعالات والتغيرات في العلوم العلويات والسفليات في جميع أمكنتها وأزمنتها.. وما أودع

فيها من خير أو شر أو نفع أو ضر أو من نحس أو حياة أو موت أو صحة أو سقم وأجراها في ذلك على مشيئته وإرادته وحوله وقوته.

فدل بها على معرفته وحكمته ونبه عليها بقوله تعالى:

﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ [آل عمران: ١٨٥].

﴿ وَفِي ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ﴾ [الذاريات: ٢٠].

﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلْآفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ﴾ [فصلت: ٥٣].

ونحو ذلك من الآيات الدالة على بديع صنعته وتدبير ملكه وحكمته.

فهذان العلمان -أعني المسموع والمنظور- هما علم الشريعة الظاهرة بعلم اليقين وعين اليقين.

أما العلم المعقول فهو علم الشريعة الباطنة المؤيدة للشريعة الظاهرة حتى يفضي إلى حق اليقين وغير ذلك مما حكم به العقل النوراني في القلب الإنساني الذي جعله الله تعالى مرآة للعارف يميز به الحق من الباطل بالنظر الحقيقي.. لأن الله تعالى لما أرسل رسلا ظاهرة بما تجهله النفس الأمارة بالسوء من العلم الظاهر وأقاسه بقياسها الفاسد على طبعها الكثيف الذي أودعه الله تعالى فيها لما يشاء من علمه، لم يكن ذلك كافيا في حق الجاهل الكثيف الطبع لأن من جهل شيئا أنكره»[1].

(١) ابن تومرت: كنز العلوم، ص٥، ٧.

ثالثا: المعرفة والعلم الديني:

إذا تعرضنا لمفهوم العلم عند ابن تومرت وتقسيمه للعلوم بوجه عام فسوف نلاحظ أنه لم يفصل في تقسيمه للعلوم بين علوم بشرية وأخرى إلهية برغم أن كل علم عنده له موضوعه الخاص وغايته التي هي فائدته.

فالعلم الديني مثلا هو علم إلهامي مصدره من نور العقل الكامل، وهذا العلم يضم ثلاث فروع أو درجات للعلم هي:

علم الشريعة الذي هو بداية العلم.

وعلم الحقيقة الذي هو المعرفة والنهاية.

وعلم المشاهدة الذي هو حقيقة الحقيقة ونهاية النهاية لأنه يمثل العلم بالإلوهية وصفاتها في الخلق والإيجاد والتمايز والتنزيه والمغايرة والقدرة.

وقد سبق لنا التعريف بهذه الأقسام في الفصول السابقة.

والعلم الديني عند ابن تومرت كما هو عند باقي فلاسفة الإسلام هو أشرف العلوم وأفضلها وهو الذي يشملها جميعا لأنه مقصود كل علم ولباب لبابه. ولم لا وهو علم المعرفة بالله وبالنفس تمهيدا لتحقيق المشاهدة الإلهية.

ولذا.. يصفه ابن تومرت بقوله: «هو الكبريت الأحمر والترياق الأكبر المكون من معجون العلم والمعرفة والمشاهدة النافع لأدواء القلوب من معصية علام

الغيوب في علم الشريعة والحقيقة»[١].

فهذه المعرفة اليقينية التي يحققها هذا العلم لا تتحقق إلا بعد المرور بثلاث مراحل أو درجات من العلم هي المسموع والمنظور والمعقول وهي العلوم التي يتألف منها علمي الشريعة والطبيعة أو الدين والدنيا، والعلم بالدنيا عنده ثلاثة أقسام: العلم بمنافعها والعلم بمضارها والعلم بأسباب المعيشة[٢].

والعلم الديني بهذا المفهوم الشامل جعل ابن تومرت لا يستطيع الفصل بين المعرفة الإنسانية «معرفة الإنسان لنفسه وبين المعرفة الإلهية» أي معرفة الإنسان لربه لأن المعرفة والمشاهدة الإلهية هي أيضًا سبيل لمعرفة الإنسان لنفسه وأن معرفة حقيقة النفس هي نفسها من معرفة حقيقة الإلوهية.

وقد وضح ذلك من مفهوم علم المشاهدة عند ابن تومرت على أنه علم الترقي في درجات المعرفة المختلفة والانتقال من مرحلة العلم إلى المعرفة وهو علم العبادة لأنه علم بالمعرفة بالله وبالنفس، والأصل في هذا العلم كما يقول ابن تومرت:

«إن العبد السالك لما لم تصح عبادته إلا بمعرفة المعبود وترقي من العلم إلى المعرفة بطريق التمييز بين الخالق والمخلوق، فحين عرف نفسه بالعبودية والعجز والفناء وعرف ربه بالربوبية والقدرة والبقاء فصار هو العارف حقا، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: «من عرف نفسه عرف ربه» وفي حديث آخر: «أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه».

---

(١) ابن تومرت: كنز العلوم والدر المنظوم، مخطوط بدار الكتب رقم ٤٤٤ حكمة وفلسفة، ص١٢.

(٢) يحيى هويدي: تاريخ فلسفة الإسلام، ص٢٦٤، وفي أعز ما يطلب، ص١٩٥، ١٩٧.

فلما عرف ذلك أقام لنفسه مقام ذل العبودية بحق عظمة الربوبية فنظر مفتقرا إلى الله تعالى بالكلية واقعا بين رجاء رحمته وخوف هيبته منزها الله عما سواه، لا يفقده حيث أمره ولا يجده حيث نهاه فانيا من دعوى نفسه بحقيقة معرفته بربه واقعا في بحر التنزيه بعد التمييز بعجزه وافتقاره وذل عبوديته، ولا سبيل له إلى إدراك حقيقته بعد هذا لأنه كلما حقق عجز نفسه كانت أعجز، وكلما قدر الكلمات صفات الله تعالى حقيقته كان الله تعالى أعظم وأقدر وأجل وأكبر مما قدر.

وكذلك أيضًا كلما قدر لذات الله تعالى صورة في نفسه رجعت تلك الصورة إلى نسبة المخلوقين وصفاتهم، فهي مخلوقة على الحقيقة وعابدها عابد صنم لأن الله تعالى بخلاف ذلك، إذ لا تدركه الأبصار ولا تحيط به الأوهام والأفكار، كما ليس كمثله شيء ولا يشبهه شيء فكذلك لا يسعه شيء ولا يحيط به شيء لأنه بخلاف كل شيء وواسع لكل شيء، محيط بكل شيء وهو على كل شيء قدير»[1].

ولا شك أن هذا الوصف الدقيق الذي يصفه ابن تومرت لأحوال النفس العارفة بالله في مقام العبودية والتنزيه يؤكد ما قاله المؤرخون لحياته على أن ابن تومرت قد بلغ درجة عالية من التقشف والورع والزهد وأنه كان يرتدي ملابس المتصوفة في عصره، وأنه كان فقيها وحافظا للحديث[2].

ولم يكتف ابن تومرت بوصف هذا العلم الموصل إلى المعرفة والمشاهدة بل اعتمد على الأدلة القرآنية السمعية في الرد على من ينكرون أن العلم بهذا المفهوم الشامل أصل للهدى وطريق موصلة للمعرفة ومن ينكرون كون الجهل والشك

---

(١) ابن تومرت: كنز العلوم والدر المنظوم، مخطوط بدار الكتب، ص١١.ة

(٢) ذكر ذلك كبار المؤرخين أمثال ابن خلكان وأبي زرع وابن خلدون وغيرهم في مؤلفاتهم. انظر مؤلفات ابن تومرت في التمهيد وأعز ما يطلب. طبعة الجزائر من ١-٦٠.

والظن أصولا للضلال.

وفي هذا المجال أكد ابن تومرت على أن:

أ- العقل والنقل معا طريق للعلم.

ب- أن العلم أصل للإيمان وجميع الطاعات ولا منزلة بين من يعلم وبين من لا يعلم فالعلم نور وأضداده ظلمات.

ج- أن العلم الديني علم نقلي وليس عقليا وأن التواتر هو طريق العلم لأن طرق النقل هي نفسها طرق العلم والتي تنحصر في التواتر والآحاد ولا ثالث بينهما ولا يثبت شيء من الشرع إلا بهما.

د- أن حقيقة العلم هو وضوح الحقائق في النفس والدليل عليه من الكتاب قوله تعالى: ﴿ بَلْ هُوَ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ ﴾ [العنكبوت: ٤٩].

هـ- أن الجهل ضد للعلم وحقيقته التباس الحقائق في النفس، والدليل عليه من الكتاب قوله تعالى: ﴿ بَلْ هُمْ فِى لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾ [ق: ١٥].

ولقد أخبر تعالى بوضوح الحقائق وبيانها في صدور الذين أوتوا العلم والتباسها على المكذبين بالبعث.

و- أنه لا منزلة بين الحق والباطل ولا ثالث بين المهتدي والضال والدليل عليه من الكتاب قوله تعالى: ﴿ فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ ﴾ [يونس: ٣٢]، ﴿ لِيُحِقَّ ٱلْحَقَّ وَيُبْطِلَ ٱلْبَٰطِلَ ﴾ [الأنفال: ٨]، ﴿ فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلضَّلَٰلَةُ ﴾

[الأعراف: ٣٠] وغير ذلك من الآيات كثير.

ز- أن العلم نور يهدي كل ضال، والجهل والشك والظن أضداد للعلم والدليل عليه من الكتاب قوله تعالى:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُم بُرْهَٰنٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا ﴿١٧٤﴾ ﴾ [النساء: ١٧٤]، ﴿ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُوا۟ ٱلنُّورَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ﴾ [الشورى: ٥٢]، ﴿ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٥٨﴾ ﴾ [الأعراف: ١٥٨].

كما أورد ابن تومرت مجموعة من الأدلة القرآنية ليثبت أن الجهل والشك والظن أصول للضلال فقال:

«أولا: أن الجهل التباس وظلمة وهو أصل للضلال، والدليل على ذلك ما أخبر الله به في كتابه عن أقوام كثيرة دفعوا الحق بالجهل وتمادوا في الكفر والضلال، فقال تعالى: ﴿ وَلَمَّا جَآءَهُمُ ٱلْحَقُّ قَالُوا۟ هَٰذَا سِحْرٌ وَإِنَّا بِهِۦ كَٰفِرُونَ ﴾ [الزخرف: ٣٠].

ثانيا: أن الشك كالجهل حيرة وعمى وهو أيضًا أصل للضلال، لقوله تعالى عن الشكاك: ﴿ فَرَدُّوٓا۟ أَيْدِيَهُمْ فِىٓ أَفْوَٰهِهِمْ وَقَالُوٓا۟ إِنَّا كَفَرْنَا بِمَآ أُرْسِلْتُم بِهِۦ وَإِنَّا لَفِى شَكٍّ مِّمَّا تَدْعُونَنَآ إِلَيْهِ مُرِيبٍ ﴾ [إبراهيم: ٩].

والشك ضد للعلم لقوله تعالى: ﴿ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ لَفِى شَكٍّ مِّنْهُ ۚ مَا لَهُم

بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ ۚ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًۢا ﴾ [النساء: ١٥٧].

ثالثا: أن كون الظن من أصول الضلال واضح لا خفاء فيه لأنه كالشك، والجهل من أصول الضلال التي لا تغني عن الحق شيئا.

ففي القرآن أقوام عاندوا الحق واتبعوا الظن فقال تعالى عنهم: ﴿ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ ۖ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴾ [النجم: ٢٨].

﴿ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ ﴾ [النجم: ٢٣].

فالذين يتبعون الظن هم المعاندون للحق وللعقل وللعلم لقوله تعالى فيهم:

﴿ وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا ﴾ [يونس: ٣٦].

﴿ وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ ﴾ [النجم: ٢٨].

ومن الظن الكذب بالساعة لقوله تعالى:

﴿ وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ وَٱلسَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُم مَّا نَدْرِى مَا ٱلسَّاعَةُ إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ ﴾ [الجاثية: ٣٢].

فأثبت تعالى لهم أن الظن ضد للحق وضد للعلم وضد لليقين ونفى عنهم العلم»[1].

ولما كان العلم عند ابن تومرت ليس هو العلم الديني أو الإلهي فقط فإن العلم

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب، طبعة الجزائر، ط١، ١٩٠٣ بعناية المستشرق جولد زيهر، ص٩-١٥.

عنده يشمل العلم بالوسائل الموصلة إلى المعرفة الحقيقية بالدين والدنيا معا.

وذلك لأن العلم الديني فائدته في التنزيه والتمييز، أما علم الدنيا فهو علم الطبيعة أو الحكمة وفائدته التعرف على مصنوعات الله الطبيعية والجسمية والروحية وكيفية استخراج العلوم الغامضة والنافعة التي تعالج الصحة والسقم وغيرها كالطب والكيمياء.

فالعلم بهذا المعنى لا يعني حصول صورة الشيء في العقل [١] وإنما يعني العلم بثلاثة أشياء هي العلم بالدين والعلم بالدنيا والعلم بما يتوصل به إليهما. والسبب في ذلك فهم ابن تومرت لمعنى المعرفة، فالمعرفة عنده علم ومعلومات أي علم بما يجب ويجوز ويستحيل ومعلومات عن الوجود العام [٢].

ويوضح ابن تومرت هذا المعنى فيقول في معنى العلم وأقسامه:

«أما العلم فينقسم إلى ثلاثة أقسام: العلم بالدين والعلم بالدنيا والعلم بما يتوصل به إليهما، والعلم بالدين على ثلاثة أقسام: العلم بالله والعلم بالرسل والعلم بما جاءت به الرسل، والعلم بالله على ثلاثة أقسام: العلم بما يجب له، والعلم بما يجوز عليه والعلم بما يستحيل عليه.. فأما العلم بما يجب له فهو ثلاثة: الوجود والوحدانية والكمال. والعلم بما يجوز عليه ثلاثة: إيجاد العالم وإعدامه بعد وجوده وإعادته بعد إعدامه.

والعلم الذي يستحيل عليه ثلاثة: التشبيه والشريك والنقائص.

---

(١) العقائد النسفية: سعد الدين التفتازاني (١/ ٤١) مطبعة كردستان بمصر ١٣٢٩هـ.

(٢) يحيى هويدي: تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الأفريقية (١/ ٢٣٣، ٢٣٤).

فأما العلم بوجوده فينبني على نفي التشبيه والتشبيه على ثلاثة أنواع هي:

أ- التقييد بالزمان.

ب- التقييد بالمكان.

ج- التقييد بالجنس.

والأول هو التغير والثاني هو التحيز والثالث هو التأليف.

وأما العلم بالرسول فعلى ثلاثة أيضًا: العلم بما يجب إثباته للرسول، والعلم بما يجب نفيه عنه والعلم بما يجوز عليه.

فالذي يجب إثباته للرسول: الصدق والأمانة واتباع الحق في أقواله وأفعاله، والذي يجب نفيه عنه الكذب والخيانة واتباع الباطل في أقواله وأفعاله، والذي يجوز عليه عموما يجوز على البشر من الانتفاع والاستقرار في السراء والضراء والسهو الذي لا ينافي التكليف.

وأما العلم بما جاء به الرسل فعلى ثلاث: الوحي والتكليف والجزاء على التكليف فالوحي على ثلاثة: الأمر والنهي والخبر والتكليف على ثلاثة: الإيمان والتقوى والورع. والفرق بين الوحي والتكليف أن الوحي هو الأمر والنهي والتكليف هو مقتضى الأمر والنهي والخبر ما أخبر به من الغيوب وهو جل الكتاب.

والجزاء على التكليف ثلاثة أيضًا: هي الحساب والثواب والعقاب»[1].

---

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب، ص١٩٥-١٩٧.

هذا عن العلم وأقسامه وفروعه وموضوع كل فرع. أما عن المعلومات فابن تومرت لا يختلف في مفهومها عن الغزالي وباقي الأشاعرة الذين أثروا فيه أمثال أبو بكر الطرطوشي والغزالي تأثيرا مباشرا، كما تأثر بالباقلاني والجويني وكلاهما أشعريان أيضًا من خلال ما كتبه الباقلاني في التمهيد وما كتبه الجويني في الإرشاد[١].

فالغزالي يؤكد على أن أفضل المعلومات وأعلاها وأشرفها وأجلها هو الله الصانع المبدع الحق الواحد[٢].

والباقلاني يربط المعلومات بالعلم، فالعلم عنده معرفة معلوم، فهو معرفة بالكليات أو المركبات، أما المعرفة بالجزئيات أو البسائط فهي إدراك غير جازم كالظن وتلك المعارف لا يقال لها علم لأن العلم هو الإدراك الجازم[٣].

ويأتي ابن تومرت ليقسم المعلومات إلى قسمين معدوم وموجود ويقسم الموجود إلى قسمين مطلق ومقيد، ويرى أن المقيد هو المخصص والاختصاص إما أن يكون دون زمان أو بجهة دون جهة أو بخاصية دون خاصية. والموجود المطلق هو الذي ليس بمقيد ولا يخصص وهو القديم الأزلي الذي استحالت عليه القيود والخواص.. لم يتغير وجوده باختيار مخترع مختار ولم يتخصص بتخصيص مقدر مقتدر ولم يرتبط وجوده بوجود على الإطلاق ولا مسابقة قبلية ولا متابعة بعدية ولا مفارقة جمعية

---

(١) يحيى هويدي: فلسفة الإسلام، ص٢٣٤، ٢٣٥. الجويني (أبو المعالي) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد تحقيق د. محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم عبد الحميد. القاهرة ط١٩٥٠.

(٢) النفحات الغزالية، أبو بكر عبد الرازق، ط٢، الدار القومية ١٩٤٩، ص١٢٤.

(٣) ابن عبد السلام: إنصاف المريد بجوهرة التوحيد، وهو بهامش الجوهرة في علم الكلام، ص٣٩.

ولا ملازمة غيرية [١].

فالعلم بوجود الباري تعالى وصفاته لا بد أن يكون بعيدا عن أي تجسيم أو تشبيه لأنه تعالى أول لا يتقيد بالقبلية، آخر لا يتقيد بالبعدية أحد لا يتقيد بالأينية، صمد لا يتقيد بالكيفية، عزيز لا يتقيد بالمثلية.

واستكمالا لمفهوم العلم الديني عند ابن تومرت وتفسيره لمعنى المعرفة بالله وبالنفس فلا بد من عرض رأي ابن تومرت لأحوال النفس العارفة، فهو عندما وصف حال النفس في مرحلة من مراحل المعرفة الإلهية كان يريد أن يبرهن على أن المعرفة بالنفس تندرج تحت العلم المعقول الذي هو علم الشريعة الباطنة أي العلم الذي يشمل العقل والروح والنفس وهي اللطائف الثلاثة في الإنسان مجتمعة. وأن حال فناء النفس العارفة مرتبط بحال المشاهدة وهو حال من أحوال المعرفة الإلهية.

وهذا ما جعل ابن تومرت -وهو قد خبر حال الصوفية وأحوال العارفين- يتحدث عن أحوال النفس ودرجات المعرفة وعن حال الفقد والوجد والفناء والمشاهدة والسكون ومعنى الفناء في المعرفة، وعن دور النفس في هذه المرحلة، مرحلة المعرفة بالله الذي لا تدركه الأبصار المحيط بكل شيء تلك المرحلة التي يصل فيها العابد إلى درجة معرفة المعبود، ويترقى في العلم واستطاع في هذه الحال التميز التام بين الخالق والمخلوق [٢].

---

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣ بعناية المستشرق جولد زيهر، ص١٩٦. ود. يحيى هويدي: تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الأفريقية (١/ ٢٣٥).

(٢) الحسن البصري: رسالة في القدر، ضمن رسائل العدل والتوحيد، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار الهلال ١٩٧١. ص٢٣، ٨٦-٨٨.

ويصف ابن تومرت هذه المرحلة فيقول:

«فالنفس ها هنا فانية عن الإدراك لا حركة لها إلى دعوى في معرفة حقيقة البتة، فهي محجوبة بحجاب العظمة مقهورة بيد القدرة راجعة إلى القهقري بالعجز عن الإدراك، فمن جاوز ذلك حرق ومن غامر في بحره غرق، فما يدرك علم ذاته ولا كنه صفاته ولا ثناء عليه إلا هو. وهذه الحال حال الأنبياء الواصلين وحال المصلحين الواصلين إلى أعلى درجات المعرفة الإلهية حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم: «لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك».

وقال أبو بكر رضي الله عنه: العجز عن إدراك الإدراك إدراك.

وقال الواصلون العارفون يصفون حالهم -أي حال فناء النفس- قالوا: خلون قاصرون عن إدراك الحقيقة تائهون في بحار معرفته مذمومون بزمام توفيق إرادته مقهورون بحجاب عظمته وقدرته.. ألهمهم السلوك إلى تعريف معرفته فسلكوا فلما حققوا فناء أنفسهم في بقاء وجودهم هلكوا فحين تحيروا وانتصروا خروا له سجدا في كنه تلك المعرفة بعد أن تطهروا من دنس الشك، وألزموا أنفسهم عبادته الخالصة فصلوا إلى حجة وقبلة وصاموا عن عما سواه فهم الأحرار الأبرار الذين صحت عبادتهم بعد معرفة المعبود فنالوا المنى المقصود، ومنهم الذين وصلوا إلى هذه الحال أولياء الله المقربون المحبون المجذبون بعنان التوفيق أنهم أهل المشاهدة والتحقيق»[1].

وهنا تلاحظ مدى تأثر ابن تومرت بفلاسفة المتصوفة وخاصة ابن عربي لأن وصفه لأحوال النفس العارفة في حال الفناء والمشاهدة لم يكن مجرد نقل أو وصف،

---

(١) ابن تومرت: كنز العلوم والدر المنظوم في حقائق علم الشريعة ودقائق علم الطبيعة، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٤٤٤ حكمة وفلسفة في ١٢٨٩هـ، ص١، ١٢٧.

ولو كان ذلك لتوقف عند القول بالحلول والفناء ولكنه آثر القول بأن بعد حال الفناء تأتي المشاهدة؛ لأن المشاهدة هي أعلى الدرجات فهي درجة المعرفة بالله عز وجل فحين يصل العارف إليها يصبح مثل هؤلاء ﴿ ٱلَّذِينَ قَالُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَـٰمُوا۟ ﴾ وتحيروا فهاموا فأدار عليهم كئوس محبته فأفناهم عنهم به وخصهم لقربه وجعلهم من حزبه على بساط أنسه وأشهدهم حضرة قدسه فصحت مشاهدتهم بعد فناء أنفسهم...

وهكذا أكد ابن تومرت أن النوافل والعبادة الخالصة لله وسيلة الترقي إلى أعلى الدرجات لأن التقرب بنوافل فناء النفس هو أفضل القربة إلى الله تعالى؛ لأن العارف يصل إلى أحوال الحب والفناء والوحدة والمشاهدة عن طريقها.

رابعا: العلم بالتوحيد:

ولقد استطاع ابن تومرت أن يثبت من خلال فلسفته الإلهية المؤسسة على العلم بالتوحيد أن العلم بالتوحيد لا يكون إلا عن طريق العقل. والدليل على ذلك تقسيم ابن تومرت للعلوم وتعريفه لعلم التوحيد بأنه علم المعرفة بالله وأنه العلم الجامع للأصول والفروع سواء أكانت نظرية أم عملية.

وعلى ذلك كان تقسيم ابن تومرت للشريعة إلى علمين هما علم الشريعة الظاهرة الذي ينقسم بدوره إلى علمين: منظور ومسموع، وعلم الشريعة الباطنة الذي هو العلم بالمعقول.

مع ملاحظة أن علم المنظور وهو من أهم أقسام علم الشريعة عنده فهو العلم العملي وهو في نفس الوقت علم معرفي وصفي يصف رحلة المعرفة بالنفس وبالله ثم مرحلة ما بعد المعرفة.

وعلم المنظور عنده علم عملي أيضًا لأنه يمثل العلم بالوقائع والمصنوعات وفي نفس الوقت هو علم التفكير في مخلوقات الله الكونية وآثاره وحكمته المشاهدة للعيان.

وعلم المنظور عنده أصبح يعني في مرحلة من مراحله علم التصوف لأنه هو علم السلوك والطريق لمعرفة الله تعالى، وهو يعالج من خلاله مسائل الحلول والفناء والمغرفة وهي مسائل لا بد من التعرض لها أثناء معالجة قضايا التوحيد والتنزيه وأصل الإلوهية[١].

وبعد أن بين ابن تومرت هذ المفهوم الشامل للتوحيد أراد توضيح دور العقل في مجال التوحيد فقال:

«فبضرورة العقل يعلم وجوده تعالى ويعلم توحيده سبحانه بشهادة واسطة أفعاله من وجه افتقار الخلق إلى الخالق، ووجوب وجود الخالق سبحانه واستحالة دخول الشك في وجود من وجب وجوده. لقوله تعالى:

﴿ أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ [إبراهيم: ١٠] وأنه بحدوث نفسه يعلم الإنسان وجود خالقه لعلمه بأنه موجود بعد أن لم يكن، كما قال تعالى: ﴿ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا ﴾ [مريم: ٩]»[٢].

ومن الملاحظ أن ابن تومرت لم يحصر موضوع العلم بالتوحيد في الوجود الإلهي

---

(١) ابن تومرت: كنز العلوم والدر المنظوم، مخطوط بدار الكتب، ص١-٣.

(٢) ابن تومرت: أعز ما يطلب، طبعة الجزائر ١٩٠٣، ص١٣٢، ٢٧٢. ود. يحيى هويدي: تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الأفريقية، النهضة ١٩٦٦، (١/ ٢٣٦).

ومباحث الإلوهية في الذات والصفات، لأن هذا العلم المؤسس على العقل يضم إلى جانب البحث في وجود الله وما يجب أن يثبت له من صفات وما يجوز أن يجوز أن يوصف به وما يجب أن ينفى عنه وعن الرسل، يضم إلى جانب ذلك علم تقرير العقائد وبيان ما جاء في النبوات ويضم أيضًا وجوب العلم بالواجبات والعمل بالتكليفات.

ومن هنا كان العلم بالوحدانية عند ابن تومرت هو أحد ثلاث واجبات مكلف بها العبد الذي عليه واجب العلم بالوجود والعلم بالكمال الإلهي والعلم بالوحدانية. والعلم بالوحدانية عنده يأتي في مقدمة هذه الواجبات لأنه ينبني على نفي الشريك، ونفي الشريك ينبني على ثلاثة هي الاتصال والانفصال والحلول، كما أن العلم بالكمال الإلهي ينبني على نفي النقائص، وهي عدم الاستطاعة للفعل والإدراك والكلام ونفي العجز والجهل ونفي موانع الإدراك كالعمى والصم وغيره، ونفي موانع الكلام كالخرس والبكم وغيره والنقائص منها ما يدل على الحدوث ومنها ما يمنع الاتصال ومنها ما يمنع الإدراك [١].

والذي يؤكد لنا أن الفلسفة الإلهية عند ابن تومرت فلسفة عملية هادفة وقابلة للتحقيق هو تأكيد ابن تومرت على أن وجوب العلم بالتوحيد ضرورة مقدمة على العبادة، وأن العبادة قائمة على المعرفة أي المعرفة بالله وبالكون وهذه المعرفة لا تتأكد إلا عن طريق العقل.

فبالعقل نعلم حقيقة ما خلق الله في العالم العلوي والوسطى والسفلي ونستعين بهذا العلم على فتح ما انغلق وكشف ما التبس مع الحرص على الزيادة والرغبة إلى

---

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب، طبعة الجزائر ١٩٠٣، ص٢٢٢، ٢٤٠.

الله في الهداية والتوفيق.. والعلم نور في القلب تتميز به الحقائق والخصائص، والجهل ظلام في القلب تلتبس به الحقائق والخصائص [١].

فالعلم بالتوحيد علم عملي وهو عند ابن تومرت أعز ما يطلب وأفضل ما يكتسب وأنفس ما يدخر وأحسن ما يعمل، أنه العلم الذي جعله الله سبب الهداية إلى كل خير، هو أعز المطالب وأفضل المكاسب وأنفس الذخائر وأحسن الأعمال.

والعلم بالتوحيد بهذا المفهوم عند ابن تومرت يؤكد مدى تأثره بأستاذه الغزالي الذي رأى أن العلم بالتوحيد هو أشرف العلوم وأفضلها وأجلها وأكملها، وأنه في مقدمة العلوم الواجب تحصيلها لأن طلب هذا العلم فريضة واجبة على كل مكلف، وأن هذا العلم وإن كان شريفا في ذاته كاملا في نفسه لا ينفي سائر العلوم أو ينفصل عنها؛ لأنه لا يحصل إلا بمقدمات كثيرة وعلوم شتى مثل علم السموات والأفلاك وعلم جميع المصنوعات كما يتولد عن العلم بالتوحيد علوم أخرى.

وجانب آخر يؤكد هذا التأثر بتقسيم الغزالي للعلوم الشرعية والعقلية، فالغزالي حين يقول: اعلم أن العلم على قسمين أحدهما شرعي والآخر عقلي فهو لا يفصل بينهما، لأنه يؤكد أن أكثر العلوم الشرعية عقلية عند عالمها وأكثر العلوم العقلية شرعية عند عارفها [٢].

وهذا هو نفس ما نراه عند ابن تومرت في مبحث القياس عندما يرى ضرورة التلازم بين القياس العقلي والشرعي وأنه لا فاصل بينهما.

والعلم الشرعي عند الغزالي ينقسم إلى نوعين؛ أحدهما في الأصول وهو علم

---

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب، طبعة الجزائر ١٩٠٣، ص٣.

(٢) أبو بكر عبد الرازق: النفحات الغزالية، ط٢، الدار القومية ١٩٤٩، ص١٣٥، ١٣٦.

التوحيد، وهذا العلم ينظر في ذات الله تعالى وصفاته القديمة وصفاته الفعلية وصفاته الذاتية، وينظر أيضًا في أحوال الأنبياء والأئمة من بعدهم والصحابة وينظر في أحوال الموت والحياة وفي أحوال القيامة والبعث والحشر والحساب ورؤية الله تعالى.

ويتفق ابن تومرت مع الغزالي في القول بأن علوم القرآن هي البحر المحيط الذي تتشعب منه علوم الأولين والآخرين، كما يتشعب عن سواحل البحر المحيط بأنهارها وجداولها مثل علوم اللغة والقصص والجدل والكلام وكلها مشتقة من القرآن، ويطلق الغزالي على هذه العلوم علوم القشور واللباب.

أما علوم القشور فكعلم اللغة والألفاظ والإعراب والنطق والقراءات.

وأما علوم اللباب فكعلم القصاص والوعاظ والمحدثين لمعرفة قصص القرآن وحياة الأنبياء، وعلم الجدل والكلام لرد الضلالات والبدع وإزالة الشبهات [١].

ولقد ظهر تأثر ابن تومرت بهذا كله أثناء مناظراته مع الفقهاء في العراق وفي أغمات -إحدى ولايات المغرب العربي- أثناء تطبيقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر [٢].

خامسا: شروط حصول العلم بالتواتر (النقل):

تحدث ابن تومرت بشيء من التفصيل عن شروط حصول العلم بالتواتر أو النقل وعن الشروط العامة التي يجب توافرها في قبول النقل عن الناقل وعن فوائد

---

(١) الغزالي (أبو حامد): جواهر القرآن، طبعة كردستان بمصر ١٣٢٦هـ، ص١١، ٢٠.

(٢) انظر الفصل الرابع من هذا البحث الباب الثاني. الموقف النقدي لابن تومرت.

النقل.

وقد لاحظنا أنه يفصل بين العقل والنقل برغم أنه يصرح في أكثر من مقام بأن العلم الديني في أساسه علم نقلي وليس عقليا وأن التواتر هو طريق العلم، وفي مقام آخر يصرح بأن علم التوحيد علم عقلي وليس نقليا.

والحق أن ابن تومرت قد استطاع بنجاح أن يسخر العقل في خدمة النقل.

فالنقل عنده هو الأخبار المتواترة، والأخبار المتواترة هي الأخبار المفيدة للعلم بالنقل المستفيض وباتصال عدد كثير عن محسوس [1].

وإذا نظرنا إلى النظريات التربوية والحديثة في التعليم وإلى وجهات نظر المعاصرين في المنهج والتجربة كمصادر للمعرفة أساسية يستقي منها الحس والعقل والوجدان معارفه الأساسية، سنرى أن ابن تومرت قد سبق الكثيرين في القول بضرورة الاعتماد في التعليم وفي المعرفة على طريقة التكرار والممارسة واتصال الأخبار حتى يقع العلم في النفس.

وهذه الطريقة مفيدة في المجال العلمي قبل المجال النظري فهذه الطريقة عنده تفيد جميع الصناعات من خياطة وكتابة وغيرها، وهذه إحدى فوائد النقل أو التواتر عند ابن تومرت.

فالتواتر والآحاد عنده عمل عقلي منطقي يبدأ بتقرير الوقائع والوصف الصحيح والتنظيم والتحليل وربط الحوادث والأخبار ببعضها وهو ما يصفه المعاصرون بعملية ربط التصورات في أذهان الناس لكي يظفروا بمعارف تستخدم

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب، طبعة الجزائر ١٩٠٣، بعناية جولد زيهر، ص ١٢ ـ ٤٨.

أساسا للعمل، فالعلم عندهم يحيل الواقع والتجربة إلى علاقات وقياسات لأنه يعلمنا أن هذه الوسيلة تفضي إلى تلك النتيجة وأن العلم نفسه يفسر لنا التصورات ويردها إلى عواطف وتقاليد وعادات [١].

فالمنهج والتجربة عند المعاصرين من أهم مصادر المعرفة أما عند ابن تومرت فالتواتر والآحاد ولا ثالث بينهما من أهم مصادر المعرفة الحقيقية واليقينية. وذلك لأن حقيقة العلم عنده تتوقف على حقيقة النقل.

ولأن الأصل هو التواتر والفرع هو الآحاد، فمنهما تتعرف على القوانين والأحكام.

وهو يرى أن المعرفة بالأحكام وبالعلم كلها أشياء وردت في القرآن تفصيلا ومن الواجب المقطوع به معرفتها والإيمان بها كما جاءت في الكتاب فأما الأحكام فهي خمسة:

واجب ومحظور ومكروه ومندوب ومباح. وأما وجوبها فالدليل من الكتاب قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ ﴾ [البقرة: ٢١]، وقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ ﴾ [الأنبياء: ٢٥]. وهذا معلوم من دين الأمة ضرورة.

ولما كانت أدلة القرآن قطعية الثبوت وهي أدلة عقلية وسمعية كان التواتر هو الأصل، والأصل المقطوع به هو كل ما يثبت من السمع الكتاب والسنة والإجماع.

---

(١) اميل بوترو: العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية للكتاب ١٩٨٣، ص١٩١.

فالنقل عنده هو علم التواتر، وحقيقة هذا العلم هو معرفة الحد أي المعرفة بما هو ضروري وما هو كسبي ومعرفة شروط حصول العلم أي طرق تحصيله، ومعرفة ما يصح وما لا يصح أن يعلم بالتواتر ومعرفة الفرق بين الأخبار المتواترة والآحاد.

ولذا أكد ابن تومرت على أن العلم بالتواتر ضروري وليس كسبيا لأنه يقهر النفس حتى لا تنفك عنه وليس لها اختيار في دفعه [١].

ولهذا وضع ابن تومرت مجموعة من الشروط اللازمة لصحة النقل أو التواتر وبين متى يصح النقل وما هي فوائد هذا النقل.

شروط حصول العلم بالتواتر أو النقل:

١- أن النقل الذي هو تواتر لا بد أن يكون عن محسوس مشاهد لأنه إذا كان المنقول محسوسا وكان النقل في الأخبار عنه مستوفيا الشروط حل العلم به ووجب القطع وزوال الشك وارتفع الريب. أما ما غاب عن الحواس فلا يجوز به النقل أو حصول العلم به. لأنه متى كان الخبر عن غائب عن الحواس وعما في المعتقدات فلا يصح علمه بالتواتر.

٢- أن يكون النقل بعيدا عن الشك والظن لاستحالة أخذ العلم من الظن والشك واستحالة انقلاب الجهل علما، فالنقل المفيد هو طريق العلم وهناك استحالة لاجتماع الضدين العلم والجهل والشك والظن من أضداد العلم.

ولهذا رأى ابن تومرت ضرورة معرفة ما يفسد التواتر -النقل- ويبطل العلم به وفي مقدمته أن يكون أصله عن جهل، أو كذب، أو عن واحد، أو ينقطع النقل أو أن

---

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب، طبعة الجزائر ١٩٠٣، بعناية جولد زيهر، ص١٦، ٤٥، ٤٦.

يلتبس التواتر بالآحاد.

٣- أن يكون النقل أو التواتر عن عدد كثير، وهذا يتطلب معرفة حد العدد الذي يقع به العلم بالتواتر. فإن الحد فيه باطل. كما أنه يتطلب تطبيق طريقة التكرار واتصال الأخبار حتى يقع العلم في النفس وقوعا لا يتطرق إليه شك ولا يمكنها دفعه لأن الكثرة والقلة لا حد لها.

فكل كثير فهو بالإضافة إلى ما فوقه قليل وكل قليل فهو بالإضافة إلى ما دونه كثير، وكل ما طريقة الممارسة والتكرار فإن العلم يقع به وقوعا لا تنفك النفس عنه، ومثال ذلك جميع الصناعات من خياطة وكتابة لا ينفع العلم بها إلا بعد التكرار والممارسة.

ومن أجل هذا اشترط ابن تومرت لصحة النقل أو التواتر أن يستوي طرفاه بواسطة أي ينقل كثير عن كثير، فما انقطع طرفاه أو وسطه لم يحصل العلم به.

٤- أن يكون النقل مستفيضا أي يخلو تماما من التواطؤ وهنا لا بد من معرفة الطريق إلى التمييز بين ما ثبت بالتواتر وما يثبت بالآحاد، فأخبار الآحاد على ضربين: ما طريقة العلم وما طريقة العمل. فالذي طريقة العلم على ضربين:

الضرب الأول: ما صحب نقله الاستفاضة وصار تواترا فأفاد العلم القطعي وما لم تصحبه استفاضة بقي آحادا على حاله لا يفيد علما.

فالذي صحبه الاستفاضة ونقل إلينا تواترا وكان أصله آحادا مثل حديث أبي بكر حين توفي الرسول عليه الصلاة والسلام فقال ناس: يدفن عند المنبر وقال آخرون: يدفن بالبقيع فجاء أبو بكر الصديق فقال: سمعت رسول الله صلى الله عليه

وسلم يقول: «ما دفن نبي قبط إلا في مكانه الذي توفي فيه». فحفر له فيه.

فخبر أبو بكر خبر واحد عملت به الصحابة في دفن الرسول عليه الصلاة والسلام ثم نقل الدفن إلينا تواترا فأفادنا العلم القطعي.

الضرب الثاني: مثل ما روى أنس بن مالك في أن عمْر رسول الله ستون سنة، وروى غيره ثلاث وستون ولم يصب التواتر واحد منهما فبقيا آحادا على حالهما ولم يفيدا علما.

وأما ما طريقة العمل فعلى ضربين أيضًا: ما كان معه عمل ثم نقل العمل تواترا فأفاد العلم والعمل، وما لم يكن معه عمل ولم يتواتر بقي آحادا على حاله يفيد العمل لا غير.

فمثال الذي تواتر كوضوء الرسول عليه الصلاة والسلام نقل إلينا تواترا وقد روي عن طريقة الآحاد، رواه عثمان وعبد الله بن زيد وعبد الله بن عباس، فصح النقل إلينا بالتواتر وبقيت الآحاد على حالها لا تؤثر شيئا.

وما لم يكن معه عمل كحديث عبد الرحمن بن عوف في الوباء، وحديث عبد الرحمن في المجوس، فهذه آحاد لم يصحبها عمل.

والآحاد أيضًا على ضربين: مسند ومرسل وتتعلقُ بهما خمسة فصول منها:

الفرق بين المسند والمرسل، ومنها صفتهما، ومنها أنهما هل يوجبان العلم أو العمل؟ ومنها أنهما هل هما أمارة للحكم أو أصل له ومنها أن الأحكام هل تؤخذ من الظن أم لا؟

٥- ضرورة أن يفهم المخبر لغة المخبرين وأن يكون النقل عن لغة واحدة مفهومة تسهيلا للفهم والصدق والنقل.

ولذلك رأى ابن تومرت ضرورة توافر أربعة شروط فيمن يحصل له العلم بالتواتر مثل سلامة حاسة سمعه وأن تنتفي عنه الموانع التي تمنعه من العلم بالتواتر، وأن يتصل النقل به وأن يفهم اللغة أي نفس اللغة المعمول بها بين الناقل والسامع[١].

وبعد أن عرض ابن تومرت لشروط حصول العلم بالتواتر أو النقل وسلامته أضاف إليها بعض الشروط العامة اللازمة في قبول النقل عن الناقل ومنها:

١- ضرورة العلم بما يصح وما لا يصح أن يعلم بالتواتر:

والذي لا يصح أن يعلم عند ابن تومرت معظم مباحث الفلسفة الإلهية وفي مقدمتها التوحيد والتنزيه والثواب والعقاب والجنة والنار وأحكام التكليف وصحيح المذاهب من فاسدها، فهذه لا يصح العلم فيها بالتواتر إذ ليس طريقها النقل، بل طريقها العقل[٢] ويوضح ابن تومرت ذلك بقوله:

«فأما التوحيد فإن طريقه العقل وكذلك التنزيه ولا طريق للتواتر فيهما. وأما المعجزة فإن طريق العلم بها ضرورة قرائن الأحوال. لأنا لما رأينا مقارنة المعجزة وموافقتها لدعوى الرسول مع أنها ليست من فعل المخلوقين تنزلت منزلة قرائن الأحوال التي ليس فيها اختيار كاصفرار الفرق من رؤية الأسد وتغير لونه وارتعاد جوارحه، فيعلم بالضرورة من قرائن أحواله أن ذلك الارتعاد والاصفرار إنما هو مما

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب، طبعة الجزائر ١٩٠٣ بعناية المستشرق جولد زيهر، ص٤٧، ٥٢.
(٢) ابن تومرت: أعز ما يطلب، طبعة الجزائر ١٩٠٣، ص٤٧.

رآه إذ ليس له فيه اختيار.

وكذلك المعجزة لما رأيناها موافقة لدعوى الرسول ولم تكن عن قدرته علمنا على القطع صدقه. ولا مجال للتواتر في العلم بها، وأما وجودها فقد نقل إلينا بالتواتر ووجودها خلاف العلم بها.

وكذلك الثواب والعقاب والأحكام وكل ما يوقف على الرسول فليس طريقه التواتر وإنما يعلم بالوحي»[1].

٢- ضرورة المعرفة بالفرق بين أخبار التواتر وأخبار الآحاد، فأخبار الآحاد تجوز فيها الزيادة والنقصان والنسيان والخطأ والغلط والغفلة والكذب والرجوع والتعارض والتحريف وأن تكون عن واحد واثنين.

أما التواتر فلا تجوز فيه زيادة ولا نقصان ولا نسيان ولا خطأ ولا غلط ولا غفلة ولا كذب ولا رجوع ولا تعارض ولا تحريف ولا يكون عن واحد ولا عن اثنين ولا عن قلة.

٣- ضرورة معرفة الفرق بين تواتر اللفظ وتواتر المعنى، وذلك لأن التواتر في اللفظ كالقرآن في نظمه وترتيبه والأذان والإقامة وأقوال الصلاة، والتواتر في المعنى كشجاعة علي وكرم حاتم.

٤- ضرورة أن يتحقق شرط الإسناد في الناقل والمنقول إليه وأن تكون عبارات الناقل دالة على ذلك مثل عنه ولفظة حدثني أو أخبرني أو أنبأني أو سمعت أو رأيت أو فعلت بحضرته، مع مراعاة أن في كلمات مثل عن وقال احتمال لكنه ضعيف

(١) نفس المرجع: ابن تومرت: أعز ما يطلب، طبعة ١٩٠٣، ص٤٨.

وليس عليه المحدثون لأن النقل يمكن أن يكون عن الرسول مباشرة أو يكون عن غيره، مع العلم بالتعاصر مثل أحاديث أبي هريرة أو أحد الصحابة في «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أو كقول أحدهم: عن النبي عليه الصلاة والسلام».

ويقول المحدثون: إن المسند هو ما اتصل سنده بالرسول وما أجمعت عليه الصحابة على العلم بأخبار الآحاد وذلك ضرورة لأن الله تبارك وتعالى قال:

﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ﴾ [الحشر: ٧].

فثبت وجوب العمل بالتواتر وأخبار الآحاد المسندة بشرط العدالة المتضمنة غلبة الظن بصدق الناقل، وهو ما كان عليه الصحابة رضي الله عنهم[1].

٥- ضرورة التعرف على مراتب الناقلين وحملة الأخبار وعدالتهم وهم عنده على ثلاث مراتب:

أ- فاضل اشتهر فضله.

ب- مستور ثبتت عدالته.

ج- متروك ثبت جرحه.

وهنا يشترط ابن تومرت صفات العدالة والصدق والنقل لكي يقبل النقل عن الناقل ولا يتحقق شرط العدالة في الناقل إلا إذا كان نفسه عدلا في فعله ضابطا لعلمه حافظا لمروءته وأمانته، بعيدا عن التهم والريب ومداخل السوء.

---

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب، طبعة الجزائر ١٩٠٣، ص٥٣.

كما يشترط أن يكون الناقل عالما بالسنة وأن توافقها أفعاله، ولن يتحقق نقله إلا إذا تميز بسلامة الفهم وجودة الإتقان، وأن يتميز بالوفاء في أقواله والعدل في جميع أفعاله [١].

٦- ضرورة معرفة حقيقة الأخبار وما يتعلق بها من حيث اختلاف الطرق والمعاني واتفاقها. ويقول ابن تومرت في شرح هذا الشرط:

«أن الأخبار على أربعة أضرب: منها ما اتفق طريقه واتفق معناه، ومنها ما اختلف طريقه واختلف معناه، ومنها ما اتفق طريقه واختلف معناه ومنها ما اختلف طريقه واتفق معناه.

- فأما الذي اتفق طريقه واتفق معناه فكحديث عمر عن النبي عليه الصلاة والسلام: «الأعمال بالنيات» فطريقه متفق ومعناه متفق» [٢].

- وأما ما اختلف طريقه واختلف معناه فكحديث عائشة وغيرها عنه عليه الصلاة والسلام في القران والإفراد والتمتع في الحج، فقد اختلفت الطرق في ذلك والمعاني.

- وأما ما اتفق طريقه واختلف معناه فكحديث المغيرة في مسحه عليه الصلاة والسلام جملة رأسه وفي مسحه على الناصية والعمامة [٣].

- وأما ما اختلف طريقه واتفق معناه فكحديث عائشة: لا يصلي بحضرة

---

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب، طبعة الجزائر ١٩٠٣، ص٥٦.

(٢) انظر فتح الباري بشرح صحيح البخاري باب الإيمان.

(٣) فتح الباري باب الموضوعات كتاب الطهارة.

الطعام، فتح الباري: كتاب الصلاة.

ثم يقيم ابن تومرت الطرق الأربعة في النقل فيرى أن أقواها وأرجحها هو ما اختلف طريقه واتفق معناه، ثم الذي اتفق طريقه واتفق معناه ثم الذي اتفق طريقه واختلف معناه.

وأما ما اختلف طريقه واختلف معناه فوجه الحكم فيه بأحد ثلاثة أشياء هي الجمع إن أمكن، وإن لم يكن فبمعرفة المتقدم من المتأخر أو طريقة النقل أو العمل، فإن لم يكن فالترجيح والترجيح يكون بأشياء منها الكثرة ومنها اشتهار الراوي بالحفظ والرواية والثقة والأمانة [١].

واذا استعرضنا هذه الشروط العامة التي يجب أن تتوافر في الناقل وتلك الشروط التي وضعها ابن تومرت لصحة النقل أو التواتر سوف نخلص إلى مجموعة من الفوائد أو النتائج، التي كان يسعى ابن تومرت إلى تحقيقها من موضوع النقل وشروطه منها:

١- ضرورة البعد عن الشك والظن والجهل لأنها ضلالات تؤثر في موقف الإنسان في باب الإيمان والاعتقاد بالله وبوحدانيته.

لذا.. رأى ابن تومرت أن النقل المفيد هو طريق العلم والمعرفة، أي معرفة الفرق بين أخبار التواتر وأخبار الآحاد تبيانا لطريق العلم، إذ الالتباس جهل والجهل يؤدي إلى العطب في الدين وما يؤدي إلى العطب في الدين فضرره عظيم، ولم لا وقد أوجب الله سبحانه ضرورة الاعتناء بالعلم ومعرفة حقيقته وأجزل لنا

---

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب، طبعة الجزائر ١٩٠٣، ص٥٧.

الثواب على ذلك.

٢- أن العلم حق وهو أصل للهدى والإيمان. ولهذا لا بد أن يكون الناقل عالما بما نقل، عالما بما يصح وما لا يصح أن يعلم بالتواتر؛ لأن النقل الصحيح له أثره في سلوك الفرد ودرجة إيمانه.

وهو يشير بذلك إلى العلم الذي هو أساسه نقلي ويعتمد على الأدلة السمعية وتتحقق في ناقله شروط العدالة والشهادة وصدق الحكم مصداقا لقوله تعالى:

﴿ وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ ﴾ [الطلاق: ٢].

و﴿ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓا ﴾ [الحجرات: ٦].

وهو يؤكد أن هذا العلم لا بد أن يخدمه العقل لأن العقل هو الأساس في باب التوحيد والتنزيه، مشيرا إلى أن تكليف العبد يسقط تماما بسقوط العقل كما يسقط عنه صحة النقل إذا اختل عقل الناقل.

ولهذا رأى ابن تومرت ضرورة التحقق من الشروط اللازمة لقبول الناقل عن الناقل وهي أن يكون بالغا عاقلا سليما، وأن يكون من أهل النقل وأن يكون معروفا[1].

٣- وجوب العلم بأحكام الشريعة، والعلم لا يؤخذ من الظن وإنما يؤخذ عن الأصل المقطوع به الذي يثبت التواتر، ولهذا لا بد أن تتأكد من أن الراوي أو السامع الذي يسمع مباشرة فالخبر في حقه قطعي وأن الذي يسمع بواسطة آحاد فالخبر في

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب، طبعة الجزائر بعناية جولد زيهر ١٩٠٣، ص٤٥، ٥٥.

حقه ظني، مع مراعاة أن الظن هنا راجع إلى السامع لا إلى نفس الأخبار لأن الأخبار في نفسها قطعية كلها من السنة وثابتة عن الرسول عليه الصلاة والسلام [١].

٤- أن التواتر طريق العلم والآحاد ليس بطريق إلى العلم، والتواتر هو الأصل والآحاد هو الفرع، والأصل مستقل بنفسه والفرع لا يستقل بنفسه، فإذا ثبت الأصل ثبت الفرع وإذا بطل الأصل بطل الفرع، وإذا ثبت التواتر ثبت الآحاد وإذا بطل التواتر بطلت الآحاد، وفي بطلان التواتر والآحاد بطلان الشريعة بجملتها.

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب، طبعة الجزائر بعناية جولد زيهر ١٩٠٣، ص٤٥، ٥٥.

obeikandl.com

الفصل الثاني
التأويل والتفسير

تمهيد:

يمكن تحديد موقف ابن تومرت من قضية التأويل والتفسير من خلال محاولاته العديدة لتقديم آيات القرآن في صورة مبسطة لأهل الشمال الأفريقي، ثم محاولته إبراز أوجه التقارب لا التعارض بين المعتزلة وأهل السنة خاصة في مسألة التأويل، ثم مناظراته حول الأصل والفرع والتواتر والآحاد حيث رفض أن يكون للرأي الشخصي اعتبار، وأكد أن العلم وحده هو أصل الهدى أما الجهل والشك والظن فهي أصول الضلال [1].

وفي هذا الإطار استطاع ابن تومرت أن يؤكد على أن التأويل المرفوض هو ما كان عماده الرأي الشخصي أو ما كان بغير علم، وأن التأويل المشروع هو ما كان عن علم أي عن تواتر نقل عن الرسول وأصحابه العارفين بالقرآن ومعانيه.

كما أكد ابن تومرت أن التأويل ضرورة لا للتصحيح فقط بل للأفهام وتأييد الشرع لأنه الوسيلة الفعالة لإيصال مفهوم التوحيد للعامة وللجمهور الذي كان في شمال إفريقية وقتذاك يجهل غالبيته اللغة العربية، فكيف تتعمق فكرة التوحيد كمبدأ أو عقيدة بغير تأويل؟

بالإضافة إلى ذلك رأى ابن تومرت أن التأويل ضرورة يفرضها الشرع لأن

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب، طبعة الجزائر ١٩٠٣، ص٥.

هناك آيات قرآنية عديدة مثل آيات الصفات والعرش والكرسي وغيرها من الآيات التي توحي بالتشبيه والتجسيم.

والواقع أن ابن تومرت في أخذه بمبدأ التأويل نراه يتتبع خطى الأشاعرة ومدرسة الغزالي في الأخذ بفكرة التوسط بين آراء أهل السنة من جانب وآراء أهل الاعتزال من جانب آخر [١].

أولا: الفرق بين التأويل والتفسير:

في قضية التأويل هذه يمكن القول: إن ابن تومرت قد سار على نهج من سبقه من الأئمة والفقهاء وبعض علماء الكلام الذين قدموا تأويلات يغلب عليها الطابع السني والأصولي ومنهم ابن إياس ت١٥٠هـ ومقاتل بن سليمان والحسن البصري ت١١١هـ الذي قال: «ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يعلم ما أراد بها» [٢].

ويرجع البعض الفضل إلى ابن عباس وتلاميذه وفي مقدمتهم مجاهد ت١٠٤هـ في التمهيد لمفسري العصر العباسي والتي دارت تأويلاتهم حول غريب القرآن ومشكل القرآن ومجاز القرآن ونزول القرآن [٣].

وإذ كان ابن تومرت لم يلجأ إلى تفسير القرآن مثل سابقيه ولم يعتمد على الألفاظ

---

(١) محي الدين عزوز: التطور المذهبي بالمغرب ودراسة قصة حي بن يقظان، الشركة التونسية للتوزيع ١٩٧٦، ص٣٠.

(٢) فؤاد سزكين: تاريخ التراث العربي، المجلد الأول في علوم القرآن والحديث نقله إلى العربية د. محمود فهمي حجازي، فهمي أبو الفضل، هيئة الكتاب ١٩٧٧، ص٣٧.

(٣) فؤاد سزكين: تاريخ التراث العربي، المجلد الأول في علوم القرآن والحديث نقله إلى العربية د. محمود فهمي حجازي، فهمي أبو الفضل، هيئة الكتاب ١٩٧٧، ص٣٧.

والمترادفات، ولم يستخدم أسلوب تفسير القرآن بالقرآن أو التأويل اللفظي لمعاني بعض الكلمات [١] فإنه اعتمد في المقام الأول على إبراز المعنى الكلي المستخرج من الآية أو اللفظ، كما سيتضح عند تأويله لمعنى كرامة الإنسان، لهذا كان ابن تومرت أكثر ميلا إلى التأويل منه إلى التفسير وذلك لأن التأويل به قدر أكبر من التفصيل ومن استخدام العقل وإبراز المعنى وإيصاله إلى الفهم.

ولعل مما يساعد على توضيح الفرق بين التأويل والتفسير رغم ما بينهما من تشابه في الموضوع والوظيفة والهدف، تلك المقارنة التي قدمها الماتريدي ت٣٣٣هـ بين التأويل والتفسير حين قال: «إن التفسير هو القطع بأن مراد الله تعالى كذا.. أما التأويل فهو ترجيح أحد المحتملات بدون قطع. وقيل: إن التفسير هو ما يتعلق بالرواية. أما التأويل فهو ما يتعلق بالدراية، ومن ثم كان التأويل موافقا لموضوعات الصوفية وعلوم الإلهيات والروحانيات» [٢].

وقال آخرون: إن التفسير أعم من التأويل، وقال غيرهم: إن التفسير للمعنى الظاهر والتأويل للمعنى الباطن وقالوا: إن التفسير يؤخذ من وضع العبارة والتأويل يستفاد من طريق الإرشاد.

وقبل أن نوضح الفرق بين التأويل والتفسير بشيء من التفصيل نود أن نشير إلى أن هناك فروقا إتفق حولها المفسرون، وأن هذه الفروق داخل كل نوع، أي أن هناك فروقا في التفسير وفروقا في التأويل نفسه، وأن توضيح هذه الفروق سيظر لماذا قدم

---

(١) د.مساعد مسلم عبد الله آل جعفر: أثر النظور٪ الفكري في التفسير في العصر العباسي، مؤسسة الرسالة بيروت (د.ت)، ص٣٦، ٥١.

(٢) الماتريدي: أبو منصور محمد بن محمد محمود الماتريدي السمرقندي ت٣٣٣هـ: تأويلات أهل السنة. القاهرة ١٩٧١، ص٢١، ٢٤.

ابن تومرت تأويلا لبعض الآيات ولم يقدم تفسيرا كاملا للقرآن.

وإذا كان التفسير يراد به فهم القرآن وتأكيد المعنى لأنه علم البحث عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب لمعرفة النسخ وأسباب النزول [١].

فإن التأويل وظيفته الإبانة وكشف المغطى عن طريق الاستدلال والرجوع إلى الأصل، أي رد الشيء إلى الغاية المرادة منه فتأويل القرآن هنا يكون ببيان المعاني والوجوه المستنبطة الموافقة للفظ الآية، أما التفسير فيقتصر على الكشف والبيان كما في قوله تعالى: ﴿ وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴾ [الفرقان: ٣٣][٢].

وإذا كان التفسير هو محاولة للكشف عن ما هو مستور وغير معروف بهدف بيان المعاني المعقولة فكل ما يعرف به الشيء ومعناه فهو تفسير، فالمفسر يكشف عن معنى الآية وشأنها وأصل نزولها، فإن التأويل هنا كالتفسير هو محاولة للاستنباط والتأكيد على المعنى ومحاولة وضع المعنى في موضعه الصحيح ليصل إلى العامة في يسر، ومن هنا أصبح التأويل عند الفقهاء يعني الميل إلى استخدام العقل ووسيلة لإيجاد السند من القرآن أو الحديث.

والدليل على أن تأويلات ابن تومرت تتميز بهذه السمة العقلية الكلية والتي لم نستطع أن نفصلها عن السمة السلفية التي تمثلت في قوة الحجة والبرهان،

---

(١) د. محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد، ط٢، القاهرة ١٩٦٨، ص١٣٠، ١٩٢، وفي البحر المحيط، ص١٠.

(٢) ٠. مساعد بن مسلم عبد الله: أثر التطور الفكري في التفسير، ص٤٥، ٤٦.

واستشهاده الدائم بالحديث والقرآن وتأكيده على ضرورة التأويل من أجل الفهم وإدراك الحقيقة وتعميق مفهوم الإيمان والدليل على ذلك محاولة ابن تومرت إبراز المعنى الكلي للكرم والإكرام الإلهي للإنسان في قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ ﴾ [الإسراء: ٧٠].

فيقول ابن تومرت موضحا معنى الكرم الإلهي وحقيقة هذا التكريم: «ويحتمل أن يكون الإكرام بما خصه الله به من المعاني التي هي للعقل والعلم والإيمان وغير ذلك من الخواص الحميدة»[١].

ويقول مؤكدا على صورة ووظيفة هذ التكريم سواء في عناصره المادية أو الروحية: «اعلم هداك الله تعالى أن الإنسان أفضل المخلوقات وأكرمها على الله تعالى وأكملها وأحسنها خلقا؛ بما أودع الله تعالى فيه من بديع حكمته ورفيع صنعته، وذلك أن الله تعالى خلقه بيده ونفخ فيه من روحه وأسجد له ملائكته وفضله على سائر خلقه وركبه في أحسن صورة»[٢].

ويستشهد ابن تومرت على هذا التكريم الإلهي للإنسان بأدلة قرآنية عديدة وأحاديث نبوية حين يقول: «قال الله تعالى في محكم كتابه لإبليس اللعين: ﴿ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ ﴾ [ص: ٧٥].

وقال تعالى للملائكة: ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴾ [ص: ٧٢].

---

(١) ابن تومرت: محمد عبد الله بن تومرت: أعز ما يطلب، طبعة الجزائر ١٩٠٣، ص٦٦.

(٢) ابن تومرت: محمد عبد الله بن تومرت: كنز العلوم والدر المنظوم، الفصل الرابع.

وقال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾ [الإسراء: ٧٠].

وقال تعالى: ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِيٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴾ [التين: ٤].

وقال النبي عليه الصلاة والسلام: «إن الله تعالى خلق آدم على صورته» فتح الباري كتاب الأنبياء».

غير أن ابن تومرت لم يكتف في تأويله لمعنى الكرم الإلهي للإنسان بهذه الأدلة من القرآن والحديث، لأنه يعتقد أن في بسط جميع الجوانب المتعلقة بالتفضيل الإلهي للإنسان فيه بيان للمعنى وإزالة كل شك أو شبهة عند العامة، وفي نفس الوقت تقي من الوقوع في التشبيه عند فهمهم لهذه الآيات والأحاديث.

لذا يؤكد ابن تومرت أن هذه الصورة التي جاءت في الحديث ليس بمعنى صورة جوهرية معقولة الشكل كالإنسان ونحوه من الجواهر المجسمات المدركات بالحس، وإنما هي صورة معلومة الوجود بالمعنى المفهوم بالعقل لا بالحس والخيال، دل بها على معرفته سبحانه وتعالى.. ونحو ذلك من أسماء المعاني مفهومات معنى لا جوهر كالعلم والقدرة ونحو ذلك من أسماء المعاني ممن اعتقد وقدر أن الله عز وجل منزه عن كل شيء في ذاته وصفاته وأفعاله [1].

وإذا كان ابن تومرت قد أخذ بطريقة الأشعرية في التأويل خاصة في مسألة الصفات فهو يتفق مع باقي الفقهاء وعلماء الكلام على أن ليس كل ما في القرآن

---

(١) ابن تومرت: كنز العلوم والدر المنظوم، مخطوط بدار الكتب رقم ٤٤٤ حكمة وفلسفة، ص٢٧.

واجب التأويل، وأن التأويل الصحيح لا يستقل به صاحبه بل يستعين بآراء غيره أو بمن سبقه[١].

والدليل عندنا على ذلك حين استدل ابن تومرت بآراء المفسرين حول مسألة الخلق فهو يقول: «كان ذلك أصل قوله تعالى: ﴿ وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ ﴾ [الأنبياء: ٣٠] قال المفسرون: هو ماء نطفة الحيوان، وقال ابن عباس رضي الله عنهما: هو ماء المطر، وهذا هو الصواب لأن نطفة الحيوان لا يكون منها إلا توليد الحيوان فقط، وماء المطر يكون منه توليد المعادن والنبات والحيوان جميعا». انظر تفسير ابن كثير أو الطبري.

ويفسر ابن تومرت هذه الآية السابقة بآية لاحقة عليها وهي قوله تعالى: ﴿ وَمِن كُلِّ شَىْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ [الذاريات: ٤٩] فيقول في معناها: «والأصل في ذلك أن الفلك الأعلى جامع لطبيعة الحياة والأرواح والأنفس التي بها حياة الأجسام السفلى جميعها، فإذا وقع المطر يكون منه توليد ما أودع الله تعالى فيه من سر الحياة على العقل الأسفل البارد واليابس الموات حي وتحرك ونما وتكونت منه جميع جواهر المعادن والنبات، والحيوان يتولد من النبات والنبات يتولد من المعادن والمعدن يتولد من الطبايع الفاعلة والمنفعلة، ومن ها هنا يعرف سر معنى قوله تعالى: ﴿ وَمِن كُلِّ شَىْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ [الذاريات: ٤٩]».

ومن هنا يمكن القول بأن ابن تومرت استطاع وضع أهداف محددة للتأويل مع سعيه الدائب لتحقيق هذه الأهداف، وفي مقدمة هذه الأهداف:

---

(١) د. نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، ط١، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢، ص٥٤، ٥٧.

١- أن التأويل وسيلة لتفسير وبيان أصل الطبائع وتركيب الأرواح والأنفس في الأجسام عن طريق بيان حقيقة هذه الأشياء وتفسير نشأة الخلق الآدمي، ونشأة الكون بداية من الخلق البشري الإنسان لآدم عليه السلام ثم بعد ذلك بداية خلق المعادن والأجسام وباقي المخلوقات المكونة للعالم الطبيعي[١].

٢- أن التأويل وسيلة لنشر الفكر الإسلامي الصحيح، لأن التأويل يؤدي إلى العلم، والعلم أصل للهدى واليقين.

٣- أن التأويل وسيلة للتوفيق بين الآراء المتعارضة عند المفسرين لأن التأويل لا يكون إلا بالرجوع إلى الأصل.

٤- أن التأويل وسيلة لاستخلاص الأحكام من الشريعة وتسهيل عملية التطبيق وذلك لأن التأويل يعتمد على العقل الذي به نهتدي إلى الحكمة وإلى عظمة الله في كونه، لذلك فهو السبيل لتحقيق عدالة تطبيق الأحكام الشرعية[٢].

٥- أن التأويل هو السبيل للرد على المخالفين من جميع المذاهب سواء متطرفي أهل السنة أو الرافضة أو غيرهم من المجسمة على حد قول ابن تومرت، ولكي نوضح هذه الأهداف لا بد من عرض ضرورات التأويل عند ابن تومرت.

ثانيا: ضرورات التأويل:

بما أن العقل عند ابن تومرت هو رسول باطن مؤيد بالنظر الحقيقي، والنظر الحقيقي هو ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم، وبما أن العقل عنده له مهمة

---

(١) ابن تومرت: كنز العلوم والدر المنظوم، مخطوط بدار الكتب، ص١٩.

(٢) Klein: the religion of Islam. P.20-22.

ووظيفة محددة هي التمييز والتأييد أي تمييز الحق من الباطل، والتأكيد أو التأييد يكون بالنظر الحقيقي، فإن العقل في مجال التأويل له مهمة محددة هي التفكر في الصواب وعاقبته وحقيقة معرفته وما يئول إليه من الصواب والخطأ والضلال والهدى.

ولا يعني ذلك بالطبع أن ابن تومرت قد أطلق قدرة العقل في مجالات التأويل ولا يعني أيضًا أنه قد أبعد العقل عن مجال الشرع كلية، لأننا نراه يطلق العقل في مجال التوحيد ويؤكد على أن العقل المؤيد بالشرع هو العقل الذي يحكم ويهدي، وفي نفس الوقت نراه يؤكد على أن هذا العقل غير العقل الذي ينحصر في مجال الجائزات أو الشكوك ويقول في صراحة أن ليس للعقول تحكم ولا مدخل فيما حكم به المولى[1].

والمتفحص لآراء ابن تومرت في العقل وقدراته ومجالاته وفي العلاقة بين الحكمة والشريعة سيعرف أنه يقول بضرورة تأويل الشريعة لأنها المصدر الذي يشمل كل الأدلة البرهانية والجدلية والخطابية، وأن الشريعة تحتوي على الحكمة وطرق الإيمان، وأن الشريعة يجب تأويلها لأنها نزلت للعامة والخاصة على السواء وأنها تخاطب كل فريق على قدر عقولهم[2].

والدليل على ذلك تأليف العديد من الرسائل كالمرشدة في التوحيد، والتي كان مضمونها وجوب الاجتهاد والأخذ بالأدلة العقلية إلى جانب الأدلة السمعية

---

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب، طبعة الجزائر ١٩٠٣ بعناية جولد زيهر، ص١٦٣.

(٢) القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل المرسي: كتاب العدل والتوحيد ونفي التشبيه عن الله الواحد الحميد. ضمن رسائل العدل والتوحيد دراسة وتحقيق محمد عمارة. دار الهلال ١٩٧١، ص١٠٧-١١١.

والقرآنية، وأن انتشار وفهم ما جاء في هذه العقيدة عن التنزيه والتوحيد كان وراء التقدم الاجتماعي والديني بل والسياسي في الشمال الإفريقي وانتشار الإسلام السني الصحيح[١].

ومن أجل هذا رأى البعض أن عصر ابن تومرت أو ما سمي بعصر الموحدين هو العصر الذهبي للمغرب والأندلس فكريا وسياسيا وحضاريا[٢].

وأرجعوا سبب ذلك إلى ما أرساه ابن تومرت من منهج عقلي في التأويل واستخدامه للأدلة المنطقية والبرهانية بطريقة لا تتعارض، بل خادمة لغيرها من الأدلة السمعية والقرآنية.

والواقع أن أهمية ابن تومرت في هذا المجال لن تظهر بغير استعراض لضرورات التأويل بوجه عام، وفي عصر ابن تومرت على وجه الخصوص، ويمكن إجمال ضرورات التأويل في النقاط التالية:

١- التأويل ضروري لأنه الوسيلة الفعالة الضرورية لفهم بعض آيات القرآن وما أراد الله بكل جزء منه وتنفيذا لدعوة القرآن إلى التفكر والفهم والنظر والاعتبار.. لذا كان الإجماع على أن لا يؤول ولا يفسر إلا من كان عالما باللغة وأسرارها.

ومعنى ذلك أن التأويل استجابة لدعوة الشريعة إلى الاعتبار الذي هو نوع من

---

(١) عبد الله كنون: المرشدة في التوحيد، ضمن دراسات محققة في كتاب نصوص فلسفية مهداة إلى الدكتور إبراهيم مدكور. الهيئة المصرية ١٩٧٦، ص١٠٤.

(٢) د. سعد زغلول عبد الحميد: محمد بن تومرت وحركة التجديد في المغرب والأندلس. محاضرة ألقيت بجامعة بيروت العربية بالإسكندرية ١٩٧٣، ص٢٢، ٢٩.

الاستنباط كما يقول ابن رشد، أنه استنباط المجهول من المعلوم [١] لقوله تعالى في سورة يونس: ﴿ قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾، وقوله تعالى في سورة الحشر: ﴿ فَٱعْتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَبْصَٰرِ ۝٢ ﴾ [الحشر: ٢٢].

والدليل على ذلك أن التأويل ضرورة للاستنباط: مثل استنباط أركان الصلوات الخمس من قوله تعالى: ﴿ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ ۝١٧ وَلَهُ ٱلْحَمْدُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ ﴾ [الروم: ١٧، ١٨].

فقال الماتريدي ت٣٣٣هـ في تأويل هذه الآية: «إنهم فهموا منها فريضة الصلوات الخمس ولو كانت أفهامهم مثل أفهام زماننا لما فهموا منها سوى التسبيح المذكور» [٢].

٢- التأويل ضروري لأنه الوسيلة للإقناع والرد على المشبهة والمجسمة ومن ثم استخدمه ابن تومرت لتأويل الآيات المتشابهات وإقناع أهل الشمال الإفريقي، فذهب إلى ما ذهب إليه الأشاعرة من أن الاستواء يعني الاستيلاء والظهور والغلبة، وأن الوجه يعني الذات، وأن العين تعني الرعاية والحفظ واليد تعني القدرة، والنزول يعني الامتنان [٣].

٣- التأويل ضروري لأنه السبيل لتحقيق عدالة التطبيق لأحكام الشريعة، فبه

---

(١) محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط. دار المعارف مصر، ط٢، ١٩٦٨، ص٨٩، ٩٠.

(٢) أبو منصور الماتريدي ت٣٣٣هـ: تفسير الماتريدي المسمى بتأويلات أهل السنة، القاهرة ١٩٧١، ص١٦.

(٣) ابن تومرت: كنز العلوم والدر المنظوم. مخطوط بدار الكتب، ص٢٩، ٢٩.

يتم اختيار الحكم حسب الموقف وليكون الجزاء من جنس العمل، وهذا مستفاد من تأويل قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [المائدة: ٣٣].

فهنا يجب التأويل حسب كل موقف لكي يتم التطبيق والحكم العادل المناسب له.

٤- التأويل ضروري من أجل تفسير التعارض الظاهري لبعض الآيات وخاصة التي توهم الجبر وآيات الاختيار والفاعلية والمشيئة، إذ إنها تؤكد على أن الإنسان مختار ومجبور في نفس الوقت، ومن ذلك قوله تعالى في سورة الكهف آية ٢٣ و٢٤: ﴿ وَقُلِ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكُمۡۖ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡ ﴾ وقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَايۡءٍ إِنِّي فَاعِلٞ ذَٰلِكَ غَدًا ۝٢٣ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ﴾. فهذه الآية تربط مشيئة الفرد بمشيئة الله ويفهم منها أنه لا إرادة مطلقة للإنسان لأنه يفعل بإرادة الله، أما الآية الأولى فتظهرنا على أن للإنسان مشيئة خاصة وأنه حر مختار لأفعال نفسه واعتقاداته أو في موقفه من قضية الكفر والإيمان [١].

٥- التأويل ضروري من أجل تطبيق مبادئ الدين وحسم الخلاف الذي ظهر في مسائل كالقضاء والقدر والمحكم والمتشابه، حيث لجأ كل فريق إلى القرآن يلتمس فيه السند لرأيه والدليل على صدق مذهبه.

ولهذا لجأ ابن تومرت إلى التأويل في مواجهة المذاهب المخالفة له مبينا لهم أن

(١) د. أبو الوفا التفتازاني: علم الكلام وبعض مشكلاته، القاهرة ١٩٧٩، ص٧-٩.

التأويل العقلي ضرورة للتمييز بين الصحيح والفاسد، وبين العلم هو أصل للهدى وبين الجهل والشك والظن التي هي أصول للضلال.

٦- التأويل ضروري لأنه الوسيلة إلى المعرفة والفهم لكل ما هو معجز في القرآن سواء ألفاظه أو معانيه، ظاهرة أو باطنة، أنه وسيلة إلى المعرفة والفهم لكل من دخل إلى الإسلام ويحتاج إلى الفهم والتوضيح.

٧- التأويل ضروري لتفسير الاحتمالات الممكنة في المعنى وتقريب الشيء إلى الفهم ومعرفة أسباب النزول. لذا قال الفقهاء: لو حمل الشيء على ما قال لم يفهم مراده ولم يعلم فيمن نزل هذا القول، فالتأويل ضروري للتدليل على صدق المعنى وتحديد مدلول اللفظ ومعناه، والدليل على ذلك قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿ مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّآ أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِى ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ ﴾ [البقرة: ١٧].

فقيل: إنها نزلت في المنافقين، وقيل اليهود، ويحتمل نزولها في الفريقين معا نسبة لما قبلها وما بعدها من الآيات [١].

وإذا كانت هذه هي ضرورات التأويل بشكل عام عند ابن تومرت ومن سبقه من أصحاب التأويل، فحقيقة موقفه من التأويل تظهر من خلال موقفه الحازم من رفض التأويل وموقفهم هم معه.

---

(١) أبو منصور الماتريدي: تأويلات أهل السنة. القاهرة ١٩٧١، ص٥٣، ٤٢٦. وانظر الواحدي في أسباب النزول سورة البقرة.

ثالثا: كراهة التأويل:

حاول ابن تومرت أن يقدم تعليلا وردا مقنعا لهؤلاء الذين تمسكوا بكراهية التأويل وبين لهم بالدليل:

أ- أن كراهة التأويل تعني الفصل التام بين الحكمة والشريعة أي بين القعل والنقل وهو ما ثبت فساده شرعا ومنطقا [١].

ب- أن الإجماع والقياس داخلان في الشريعة فالإجماع داخل تحت الأمر في قوله تعالى: ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن ﴾ [النساء: ٥٩].

أما القياس فهو على ضربين: ما أدركناه عند الاتصال وما أدركناه عند الانفصال وما لم نشاهده على ضربين: ما أدركناه بدلالات الأفعال وما أدركناه بالقياس.

فالمدرك بدلالات الأفعال كدلالة الفعل على الفاعل، والقياس على ضربين: قياس الحقيقة وقياس الجنس وهما من قبيل العقل، فأما القياس الحقيقة فهو كالجوهرين ما وجب لأحدهما وجب للآخر، وكالبياضين والسوادين مما تساوت معانيهما وحدودهما.

وأما قياس الجنس فكتساوي جميع المخلوقات في الحدوث وهذه المساواة في الأحكام العامة دون الخاصة. ومعنى ذلك أن مساواتهما في الحدوث وهو عام فيها وإن اختلفت خواصها.

والسمع على ضربين: وحي ولغة، فالوحي على ضربين: تواتر وآحاد، واللغة

---

(١) انظر الفصل الأول من هذا البحث العقل والشرع.

على ضربين: تواتر وآحاد[1].

ج- أن التأويل هو طريق إثبات أو ثبوت كل أصل، وإثبات استحالة ثبوت فرع دون أصل وأصل دون فرع.

وهنا نلاحظ أيضًا لجوء ابن تومرت إلى العموميات إذ إن هناك من الأصول ما هو ثابت بنفسه ولا يحتاج إلى دليل أصلا.

د- أن كراهة التأويل مصدرها الخوف من الاعتماد الكلي على العقل ولذا حاول ابن تومرت تفنيد آراء رافضي التأويل في باب كامل في كتاب: أعز ما يطلب ١٦٤ بعنوان: الدليل على أن الشريعة لا تثبت بالعقل من وجوه. أثبت فيه أن مخاوفهم من تدخل العقل ليس لها أساس لأنهم يعتقدون: أن العقل ليس فيه إلا الإمكان والتجويز وهما شك والشك ضد اليقين والمحال أخذ الشيء من ضده.

وثانيا في رأيهم أن ضرورات العقل ثلاثة هي الواجب والجائز والمستحيل والعبادات ليست من قبيل الواجب في العقل ولا من قبيل المستحيل فلم يتبق إلا الجائز، والجواز يؤدي إلى التمانع.

وثالثا: بما أن الأعيان كلها متساوية عقلا فليس بعضها بأولى بالإباحة أو الحظر من بعض، وإذا تساوت تمانعت وإذا تمانعت بطلت.

ورابعا: أن الله سبحانه مالك الأشياء يفعل في ملكه ما يريد ويحكم به في خلقه ما يشاء، فليس للعقول تحكم ولا مدخل فيما حكم به المولى.

---

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب، طبعة الجزائر ١٩٠٣، بعناية زيور، ص١٦٤.

وأكد ابن تومرت أن كل هذه الأدلة لا تكفي لإثبات أن الشرعية لا حكمة فيها ولا تكفي لرفض مبدأ التأويل لآيات القرآن وهو يصفهم بقوله:

«ذهب الرافضة -رافضي التأويل- أن الشريعة لا حكمة فيها وأنها ليست على سنن العقل جارية طعنا منهم في الدين وجهلا بحكمة الله تعالى، وذهب آخرون إلى الاستنباط من عقولهم وتحسين الأشياء على ما أدتهم إليه وجعلوا أقيسة في الشرع عدولا منهم عن الحق وذلك كله فاسد»[1].

ويجب أن نقرر أن كراهة التأويل ليست وليدة عصر ابن تومرت ولكنها وليدة العصر الأول لظهور الإسلام، وظهرت هذه الكراهة واضحة بتأثيرها مع اختلاف الفرق وتعددها فيما بعد مع ملاحظة أن قوة إيمان الصحابة ورجال العصر الأول كان في مقدمة أسباب كراهة التأويل والاجتهاد وإدخال العقل في التفسير على اعتبار أن ذلك تدخلا في الشريعة.

فكان من الطبيعي أن يعبروا صراحة عن كراهتهم للتأويل والجدل والاجتهاد لأن ذلك سيؤدي حتما إلى التعدد والاختلاف، كل هذا برغم إيمانهم بأن الجدل والتأويل بمعنى المعرفة والفهم مأمور به في الشرع في سورة النحل ١٢٥ لقوله تعالى: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ ﴾.

ولقد كان الخوف والتحرج من أن يكون التأويل فيه تطاول على كتاب الله وراء التزامهم بما جاء نصا في القرآن والحديث. فاعتمد الرافضة -أي رافضي التأويل العقلي لآيات الله- على قوله تعالى: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب، طبعة الجزائر ١٩٠٣، بعناية جولد زيهر، ص١٦٣، ١٧٤.

يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [آل عمران: ٧].

كما اعتمدوا على حديث النبي عليه الصلاة والسلام الذي حذر فيه من أن يضرب بالقرآن بعضه بعضا والجدل في المتشابهات حين قال: «ما ضل قوم بعد هدى إلا أوتوا الجدل» وقوله أيضًا: «من قال في القرآن برأيه أو بما يعلم فليتبوأ مقعده من النار».

كما اعتمدوا أيضًا على مواقف الصحابة وفي مقدمتهم عمر بن الخطاب وبعض الفقهاء الذين حذروا الناس ودعوهم إلى الكف عما كف الله عنه، وكانوا إذا سئلوا عن تفسير آية من القرآن قالوا: إنا لا نقول في القرآن شيئا.

لذا.. أجمع فقهاء العصر الأول على رفض التأويل لخطورته ورفضوا أن يكون التأويل بغير دليل أو خاضعا للهوى الشخصي [1].

والغريب أنه برغم هذه الكراهة وهذه التحذيرات ظهرت التفاسير في القرن الأول الهجري والتي دارت أولا حول أسباب الخلاف في القراءات مثل كتاب ابن عامر (المقطوع والموصول في القرآن). ت١١٨هـ. كما دارت ثانيا حول الناسخ والمنسوخ الذي قدمه قتادة ت١١٨هـ أيضًا، وثالثا حول اللغة والنحو وتاريخ ومناسبات ونزول الآيات.

ويمكن القول: إن هؤلاء المفسرين الذين ظهروا على مدى ثلاثة قرون أو يزيد كانوا أيضًا ممن أيدوا كراهة التأويل وتدخل عنصر الاجتهاد والرأي، حتى جاء

(١) د. مساعد بن مسلم عبد الله آل جعفر: أثر التطور الفكري في التفسير في العصر العباسي. مؤسسة الرسالة، بيروت، ص٣٦، ٣٧.

القرن الرابع الهجري وتحدث المفسرون عن أوجه الإعجاز القرآني وفي مقدمتهم الخطابي والرماني وعبد القاهر الجرجاني وغيرهم.

ويجب أن نقرر أن هؤلاء أيضًا رغم حديثهم عن الإعجاز القرآني وبلاغته وما فيه من عذوبة السمع وتأثيره على النفس والعقل والقلب، إلا أنهم مثل سابقيهم أجمعوا على أنه لا داعي للتأويل وتدخل العقل في التفسير لأن القرآن المعجز قد جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف متضمنا أصح المعاني، وبه بيان شامل لمنهاج عبادته تعالى من تحريم وتحليل وحظر وإباحة ووعظ وأمر بالمعروف ونهي عن المنكر وإرشاد العباد إلى محاسن الأخلاق.

هذا الشمول في رأيهم، لا يحتاج إلى تأويل لأنه جامع بين الحجة والمحتج به والدليل والمدلول عليه.. ومعلوم أن الإتيان بمثل هذه الأمور والجمع بين أشتاتها حتى تنتظم وتنسق أمر تعجز عنه قوى البشر[١].

ولا شك أن تعدد الفرق واختلافها وتعدد المذاهب والمناظرات بينها كان وراء اللجوء إلى التأويل، الكل يبحث عن السند والدليل لمذهبه من القرآن والحديث ومع هذا مالت بعض الفرق صراحة إلى كراهة التأويل وفي مقدمتها متطرفو المرجئة ومنهم أصحاب أبي شمر الذين كفروا من رد قولهم في القدر والتوحيد، وأصحاب جهم بن صفوان الذين كفروا الجاهل بالله[٢].

ورغم كل هذه المخاوف والتحذيرات كان ابن تومرت أكثر شجاعة من هؤلاء

---

(١) ثلاث رسائل في إعجاز القرآن تحقيق د. محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام. دار المعارف بالقاهرة، ط١ ١٩٧٦، ص٢٢، ٢٨.

(٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج١، ص٢٦٣.

لأنه قرر أن التأويل ضرورة يفرضها الشرع ويأمر بها، وأنه السبيل لنشر الدين وحقيقة التوحيد وإفهام العامة ونشر اللغة الصحيحة بينهم بل إنه السبيل لتحقيق الوحدة بين الجميع، أوضح ذلك في كنز العلوم.

وهذا ما أكده المعاصرون حين رأوا أن التأويل ضرورة لكل عصر حسب طاقة العقل البشري وظروفه.

إذ إن العقل البشري في هذا لا يعمل بمفرده وليس مطلق الحرية والطاقة لأن العقل الغير مؤيد بالشرع الإلهي يذهب مذاهب شتى منها الصواب ومنها الضلال[١].

وبرغم الخوف والكراهة من التأويل حمل ابن تومرت لواء التأويل والاجتهاد إلى المغرب العربي موطنه الأصلي في بداية القرن السادس الهجري، ولا شك أن هذه المحاولة الرائدة والناجحة لابن تومرت هي التي ساعدت ابن رشد فيما بعد على تقديم فكر متوسط يجمع بين العقل والنقل. إن ابن تومرت أرسى قواعد التأويل وأثبت بالدليل أن النص القرآني لا يمكن بأي حال أن يتعارض مع النقل وإن حدث ذلك شكلا وجب تأويل النص أو تفسيره بحيث يتفق مع العقل.

وهنا يظهر بوضوح تأثر ابن تومرت بالفكر الاعتزالي حيث يعتبرون أن العقل أصل والشرع فرع يحمل عليه.

والحقيقة أن هذه الفكرة هي التي اعتمد عليها ابن رشد الذي ظهر شأنه مع أيام ثاني وثالث أمراء الموحدين خاصة في رسالته المعروفة بـ: فصل المقال فيما بين

---

(١) مصطفى محمد الحديدي الطير: اتجاه التفسير في العصر الوسيط، القاهرة ١٩٧٥، ص٦٥.

الشريعة والحكمة من الاتصال [١]. ووضع شروطا للتأويل في كتابه: الكشف عن مناهج الأدلة؛ منها:

أ- لا يجوز تأويل النص عندما يكون المعنى الظاهر من النص هو المراد حقيقة في نفس الأمر.

ب- لا بد من التأويل من جانب «الراسخين» في العلم عندما يكون المعنى الظاهر للنص ليس مرادا بل هو مثال ورمز للمعنى المقصود حقيقة. يقصد آيات التشبيه والتجسيم.

ج- يجوز التأويل عند وجود قوة الشبه بين المعنى الخفي المراد وبين ما ضرب رمزا ومثالا له.

كما في مثل قوله تعالى: ﴿ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ﴾ [البقرة: ١٨٧].

رابعا: تأويل الشبهات:

تعتبر قضية التشبيه والتجسيم من أهم وأخطر القضايا التي ظهرت واضحة منذ القرنين الثاني والثالث الهجريين، فهي قضية مركبة تفرعت عنها قضايا أخرى تمس العقيدة والإيمان والتوحيد وقضايا الذات والصفات ومدى المشابهة بين الله والإنسان، وقضايا أخرى كالاستواء والعرش والنقلة والجهة والرؤية وكيفيتها [٢].

---

(١) سعد زغلول عبد الحميد: ابن تومرت وحركة التجديد في المغرب والأندلس، ص٢٤.

(٢) كانت هذه القضية في مقدمة قضايا الخلاف المذهبي والسياسي بين المعتزلة وأهل السنة حتى إن المؤرخين يرجعون مقتل معبد الجهني بسببها، وأن كثيرا من المفسرين والفقهاء قد أوذوا فيما بعد بسبب موقفهم من هذه القضية ومنهم فخر الدين الرازي وهو سني أشعري ت٦٠٦هـ.

ولقد كان موقف ابن تومرت من هذه القضية حاسما ومباشرا حيث اعتمد في مواجهة أهل التجسيم والتشبيه في شمال أفريقيا على مبدأ التأويل والإقناع أولا ثم المواجهة بالسلاح والقتال ثانيا.

وقد عمد ابن تومرت في تأويلاته إلى محاولة بيان المعنى للإفهام والتوضيح وبيان حقيقة التنزيه والتوحيد؛ لأن التنزيه والتوحيد عنده هو الدليل على رد التشبيه ودحض آراء المجسمة ونفي أي مشابهة بين الله والإنسان، ومن ثم كان التأويل عند ابن تومرت لا يشمل الآيات المتشابهات فقط أي آيات الصفات، ولكن يشمل الآيات المحكمات والمتشابهات وآيات الوحدانية والتنزيه معا.

وكان هذا واضحا منذ البداية في كتابه: كنز العلوم، حيث بدأ بتأويل آيات الإلوهية والتنزيه وبدأ بتأويل بسم الله الرحمن الرحيم قائلا: «معناه استفتحت الله العظيم الأعظم الذي إذا دعي أجاب وإذا سئل به أعطى رحمان الدنيا والآخرة، لا رحمان فيها ولا رحيم إلا هو».

ثم قدم تأويلا لقوله تعالى: ﴿ الٓمٓ ۝١ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ ﴾ [آل عمران: ١، ٢] قال فيه: «معنى ﴿ الٓمٓ ﴾ أنا الله أعلم، ومعنى الله أي إله الآلهة فهو إله كل شيء وخالقه ورب كل شيء ومالكه، ومعنى لا إله إلا هو أي هو إله واحد لا شريك له في إلهيته وتدبير ملكه فهو متفرد بالوحدانية في ذاته وصفاته وأفعاله.. ومعنى الحي أي المنزه بدوام الحياة عن الفناء، والقيوم أي القايم بتدبير خلقه الموجود أبدا المنفرد في ملكه وعظمته وقدرته بدوام البقاء».

ولم يكتف ابن تومرت بتأويل هذه الآيات للتدليل على الوحدانية والتنزيه، بل أكد أن في مسألة الرؤية والأبصار والسمع كلها أدلة على تنزيهه تعالى وليس في ذلك

مشابه بين الله والإنسان وبالتالي فهذه الآيات ليست من المتشابهات فقال:

«ومثل قوله تعالى: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، معنى لا تدركه الأبصار أي المنزه لذاته عن الإدراك فهو المتفرد بعلم ذاته عن المخلوقات وهو يدرك الأبصار أي يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور، ومعنى اللطيف الملاطف بالرحمة كرما منه وتفضلا على كافة خلقه والخبير بكل شيء فيما صنع، فلا شريك له ولا وزير في تدبير ملكه».

وتدعيما لمبدأ التنزيه استمر ابن تومرت في تأويل آيات الصفات كما سيتضح فيما بعد في رده على القائلين بالنص واليد والجهة والجسمية وغيرها، فيرى أن قمة التنزيه هو في قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ [الشورى: ١١]، أي لا شيء يشبهه في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله وهو منزه بالكلية عن جميع خلقه.

فكيف يجوز لنا أن نسلم بالمشابهة والجسمية؟! فهو تعالى سميع وبصير فالسميع البصير تعني أنه تعالى لا يفوته شيء ولا يخفى عليه شيء ولا يعزب عنه شيء ولا يشغله شيء عن شيء [(١)].

وإذا كان هناك بعض الآراء التي برر وجود المتشابهات بوصفها مجموعة الآيات المكية التي نزلت في بداية الدين لمخاطبة العامة بآيات محسوسة وصفات مجسمة للإلوهية تناسب إيمان العامة، وبما أن القرآن يخاطب الجميع على قدر عقولهم فتكون الآيات المتشابهات للعامة وتكون الآيات المحكمات للخاصة [(٢)].

---

(١) ابن تومرت: كنز العلوم والدر المنظوم في حقائق علم الشريعة ودقائق علم الطبيعة. مخطوط بدار الكتب، ص٦-٨.

(٢) وهذا الرأي يخالف الحقيقة في كثير حيث إن هناك آيات مدنية أيضا هي من الآيات

وإذا كان التأويل ضرورة لتدعيم الإيمان وتأكيد صحة العقيدة، فإن ذلك ينطبق على كل من الآيات المتشابهات والمحكمات على السواء. وهذا ما يفسر تساؤلات ابن تومرت المنطقية والتي أثارها في مواجهة أصحاب التشبيه والتجسيم حين قال:

«بما أن الله سبحانه وتعالى منزه عن كل شيء في ذاته وصفاته وأفعاله فكيف نصفه بالجسمية وبالصورة الإنسانية كصورة جوهرية معقولة الشكل، كالإنسان ونحوه من الجواهر المجسمات المدركات بالحس؟ وأكد ضرورة أن تكون صورة الله صورة معلومة الوجود بالمعنى المفهوم بالعقل لا بالحس والخيال»[1].

وعلى ذلك رأى ابن تومرت ضرورة تأويل آيات التجسيم والتشبيه وفي مقدمتها اليد والوجه والنزول والاستواء والسمع والبصر وغيرها. متتبعا في ذلك خطى من سبقه من المعتزلة والأشاعرة، ولولا موقفه من تأويل المتشابهات لما كان لمذهبه في التوحيد والتنزيه معنى. فأول ابن تومرت اليد بمعنى القدرة والاستواء بمعنى العظمة وقال:

«وكذلك قوله تعالى: ﴿ يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡ ﴾ [الفتح: ١٠]. وقول النبي عليه الصلاة والسلام: «وكلتا يدي ربي يمين» إنما يد قدرة في المعنى كما يد الأمير على الناس، والأمير والناس مستقر في يد السلطان ومعلوم أن كل واحد من السلطان والأمير والناس مستقل عن الآخر على حدته وقد صح المعنى يد قدرته»[2].

المتشابهات وليست كل الآيات المتشابهات هي التي نزلت بمكة. انظر الإتقان في علوم القرآن للسيوطي.

(١) ابن تومرت: كنز العلوم والدر المنظوم. مخطوط بدار الكتب، ص٢٨.

(٢) ابن تومرت: كنز العلوم والدر المنظوم. مخطوط بدار الكتب، ص٢٨.

وبعد أن أول ابن تومرت اليد الإلهية بمعنى القدرة، كان لا بد أن يقدم تأويلا لمعنى آيات النزول والعرش تمهيدا لنفي الجسمية والمكانية تماما عن الله سبحانه وتعالى، فقال: «وكذلك قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱلرَّحْمَٰنُ ﴾ [الفرقان: ٥٩] ليس هذا الاستواء معلوم الكيفية المجسمة كجلسة السلطان على كرسيه أو سريره ونحو ذلك، إنما هو معلوم بمعنى القدرة والاستيلاء عليه بالقهر والقدرة كما يقال: استولى السلطان على العباد بالملك والقهر. وأيضا فليس الاستواء والاستيلاء منه سبحانه وتعالى وليس استواؤه أيضًا بعد عجز وإنما هو على قدرته التي هو عليها قبل خلق العرش وبعده. هو الآن على ما كان عليه من القدرة والعظمة ولا حول ولا يزول عما هو عليه ألبتة، ولكنه أخبرهم سبحانه وتعالى بقوله: ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ [طه: ٥] فذلك دليل على العظمة والقدرة واستحالة التحول، والله تعالى عظيم لا يقاس شيء بعظمته لأنه متنزه عن العجز والانتقال من حال إلى حال»[1].

أما عن النزول والنقلة فقد أولها ابن تومرت بمعنى الرحمة والملاطفة والعناية المستمرة من الله بعباده لأن النزول الإلهي غير التحول بالجسم ويقول في معنى ذلك:

«وكذلك قال النبي: «ينزل ربكم إلى السماء الدنيا وذلك في النصف الأخير من كل ليلة يقول: هل من داع...» الحديث. فليس هذا النزول كالتحول بالجسم من مكان إلى مكان كنزول جبريل عليه السلام من السماء إلى الأرض وكنزول الإنسان من ظهر دابته وسريره إلى الأرض، إنما هو نزل ملاطفة ورحمة يدنو بها إلى العبد فيقربه إلى كرمه ورحمته، كما دنا بذلك إلى حبيبه محمد صلى الله عليه وسلم، حيث قال تعالى: ﴿ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ﴾ [النجم: ٨] يعني جبريل عليه السلام.

---

(١) ابن تومرت: كنز العلوم والدر المنظوم. مخطوط بدار الكتب، ص٢٨.

وأما الله سبحانه وتعالى فهو عالم بمقادير الأشياء ولكن خاطبنا بما نفهم من عادة كلام العرب، فكل من اعتقد لله تعالى في هذه الصفات معنى مجسما فإنما هو مشرك بالله كافر به غير منزه لله تعالى في عقيدته، خارج من مذهبه عن الشريعة والحقيقة»[١].

ويمكننا أن نقرر صراحة أن تأويل المتشابهات عند ابن تومرت كان محكوما بإطار الأصل المقطوع به وهو الشرع وأحكامه واستخراج المعنى الكلي المؤيد للفهم، وأن تأويل المتشابهات عنده لم يعتمد على بعض المترادفات أو بعض الحجج المنطقية؛ لأن الأصل عنده هو التنزيه التام للإلوهية في الذات والصفات والأسماء والأفعال، وأن الأصل عنده هو الفصل بين ما هو إلهي وما هو بشري وما هو روحي، هذا برغم وحدة وتشابه عناصر التكوين في العالم الطبيعي سواء عناصر مادية أو روحية، وعلى ذلك نفى ابن تومرت تماما أن يكون الله جسما أو مادة أو حيزا أو في جهة أو مكان لأنه تعالى منزه تماما عن الجسمية وعن الشبه[٢].

وفي هذا الإطار قدم ابن تومرت نوعا جديدا من المشابهة حيث رأى جواز المشابهة بين المخلوقات وبعض، أي بين الإنسان ومكونات العالم الطبيعي، وفي نفس الوقت أكد استحالة المشابهة بين الله والإنسان، وذلك أثناء تفسيره للحديث النبوي: «إن الله خلق آدم على صورته». فتأويل هذا الحديث وعقد المشابهة حيث تكون المشابهة ضرورة من أجل إتمام التوحيد والتنزيه؛ لأن الله تعالى ليس كمثله شيء ولأن الأصل والهدف من هذا الحديث هو دعوة إلى المعرفة ودليل على أن الله تعالى خلق

---

(١) ابن تومرت: كنز العلوم والدر المنظوم. مخطوط بدار الكتب- حكمة وفلسفة رقم ٤٤٤، ص٢٩.

(٢) عباس محمود العقاد: ابن رشد. دار المعارف. سلسلة نوابغ الفكر العربي، ص٦١، ٦٣.

آدم عليه السلام من روح وجسد.

ويبين ابن تومرت دلالة هذه المشابهة بين جميع المخلوقات بقوله: «فأما الجسد فهو دال بالإشارة على جميع المخلوقات كلها بأسرها من العرش إلى العرش. ليس في ذلك شيء إلا وفي الإنسان نسبة شبه إلى معرفته لا يفقد من ذلك ذرة إلا وهي مودعة في شخصه، فهو أي الإنسان عالم أصغر ونسبة مختصرة تجمع الموجودين العلوي والسفلي يقرؤها أولو الألباب والأبصار الراسخون في العلم، وذلك أن قلب الإنسان في النسبة كالعرش ودماغه كالكرسي ورأسه كالسموات وجنته كالأرضين وحواسه كالملائكة وعظامه وشعره كالنبات ولحمه كالحيوان ودمه كالبحار وعروقه كالأنهار، ونسمه الحار كطبيعة الحرارة، ونسمه البارد كطبيعة البرودة، وريقه كطبيعة الرطوبة وأسفاله كطبيعة اليبوسة وأخلاطه الأربعة كالعناصر الأربعة.

وفرحه كالربيع وغضبه كالصيف وحزنه كالخريف وخموله كالشتاء وضحكه التبسم كالبرق وقهقهته كالرعد وبكاؤه كالمطر وسكونه كالليل وحركته كالنهار ونومه كالموت ويقظته كالحياة.

إلى غير ذلك مما لا يحصى عدده من المناسبة أو المشابهة للعالم من العلويات والسفليات»[1].

ولا شك أن هذه المماثلة والمشابهة التي عقدها ابن تومرت بين الإنسان ومظاهر ومكونات العالم الطبيعي تؤكد أن التشبيه لا يكون إلا بين الأجزاء أو بين

---

(١) ابن تومرت: كنز العلوم والدر المنظوم. مخطوط بدار الكتب رقم ٤٤٤- حكمة وفلسفة، ص٢٩، ٣٠. انظر فتح الباري بشرح صحيح البخاري كتاب الإيمان وكتاب الأنبياء.

الموجودات الجسمية من حيث التركيب والوظائف، وأن هناك استحالة للمشابهة بين الخالق والمخلوق أو القول بالصفات الجسمانية، وأن الله جسم له يد ووجه كما قال المشبهة الذين تمسكوا بظواهر النصوص دون تفسير ولا تأويل فوقعوا في التجسيم وقالوا بالجسمية وبالجهة وبالرؤية والنزول والاستواء وقالوا باليد وغيرها من الصفات الإنسانية والمادية التي جاءت في الآيات [١].

ويمكن القول: إنه بالرغم من اهتمام ابن تومرت بتأويل المتشابهات واهتمامه بالمعنى والدليل العقلي على ما يقول، وتأثره الواضح بآراء المعتزلة والأشاعرة السابقين عليه. فنحن نراه يميل إلى الأسلوب السلفي الذي يعتمد على القرآن والسنة في المقام الأول [٢] وأنه لم يهتم باللفظ على حساب المعنى، وأنه لم يعتمد مثل سابقيه على التأويلات المذهبية أو الجدلية لخدمة قضية فرعية أو سياسية كالنحو أو النزول أو الخلافة أو غيرها من المسائل التي دفعت المفسرين إلى تأويل الآيات وفق مذاهبهم واتجاهاتهم.

كما كان لتأثر ابن تومرت بالسلف أثره الواضح في انتشار مذهبه وآرائه في الشمال الإفريقي وفي مصر أيضًا، حيث قابلت إملاءاته الأولى كالعقيدة المرشدة وكنز العلوم استحسانا من فقها وعلماء عصره، وهذا ما لاحظناه عند تواجد مؤلفات ابن تومرت في خزائن الكتب المشهورة بمصر وبدار الكتب المصرية. مع الإشارات العديدة إلى من شرحها وقام بتدريسها للتلاميذ. ولقد كان من أسباب

---

(١) الحسن البصري: رسالة في القدر. ضمن رسائل العدل والتوحيد. دراسة وتحقيق محمد عمارة. دار الهلال ١٩٧١، ص٨٨.

(٢) د. مساعد مسلم عبد الله آل جعفر: التطور الفكري في التفسير في العصر العباسي. مؤسسة الرسالة، بيروت (د.ت)، ص٥٥، ٧٣.

هذا الاستحسان والأثر سلفية ابن تومرت واعتداله والأسس العقلية التي بنى عليها آراءه وفي مقدمتها التوحيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وأن ابن تومرت لم يلجأ إلى نفي الصفات كما ذهب المعتزلة في نفيهم لصفات العلم والقدرة والإرادة عن الله، بل قدم تأويلا مبسطا لا يفصل بين العقل والشرع أو بين أحكام الدين وأمور الحياة ومتطلباتها.

كما يمكن القول بأن ابن تومرت قد تأثر بقول السلف: إن السنة تعتبر هي المحاولة الأولى والكافية لتأويل القرآن وإفهام معانيه وأحكامه للعامة. وأنه قد تأثر أيضًا بقول الحسن البصري وهو من أوائل دعاة التأويل في الإسلام حين قال: «ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يعلم ما أراد بها».

وإذا أردنا تقييم موقف ابن تومرت من تأويل المتشابهات فعلينا طرح مجمل آراء أهل التجسيم وأهل التشبيه وبيان مدى اختلافهم في آرائهم حول نفس القضية.

أولا: مجمل آراء المجسمة وموقفهم من التأويل:

تعتبر فرقة المرجئة في مقدمة الفرق التي قالت بالتجسيم وتمسكوا بظاهر النصوص ومنهم أصحاب مقاتل بن سليمان وأصحاب داود الجواربي وأصحاب عبد الواحد بن زيد وهشام بن سالم الجوالقي. فهؤلاء قد أجمعوا بداية على أن الله جسم وهو على صورة الإنسان، وهو مكون من لحم ودم وشعر وعظم وله جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس وعينين[1].

وبرغم هذا الاتفاق حول التشبيه والتجسم الإلهي إلا أنهم اختلفوا فيما بينهم

---

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين (١/ ٢١٤-٢٦٠، ٢٦٣).

حيث إن الجوالقي لم يوافق مقاتل بن سليمان والجواربي في القول بأن الله مكون من لحم ودم وقال: إنه تعالى نور ساطع يتلألؤ بياضا وإنه ذو حواس خمس كحواس الإنسان: سمعه غير بصره وكذلك سائر حواسه له يد ورجل وأذن وعين وأنف وفم.

وقال بعض المجسمة: إنه تعالى جسم خارج من جميع صفات الجسم ليس بطويل ولا عريض ولا عميق ولا يوصف بلون ولا طعم ولا مجسة ولا شيء من صفات الأجسام وإنه ليس في الأشياء ولا على العرش، ليس بينه وبين الأشياء أكثر من أنه فوقها. يرجح أنه قول هشام بن الحكم.

وقال البعض الآخر: بما أن الجسم هو الشيء الموجود وهو الطويل العريض العميق وبما أنه تعالى موجود فله جسم والجسم في حقيقته مركب ومؤلف وله مقدار.

وقال آخرون: إنه تعالى له جسم ومقدار وإن مساحته أكبر من مساحة العالم وإنه ليس لمساحة الباري تعالى نهاية ولا غاية.. هذا وقد أجمل هشام بن الحكم رأي المجسمة حين قال: «إن الله جسم محدود، عريض عميق طويل، طوله مثل عرضه وعرضه مثل عمقه نور ساطع كالسبيكة الصافية، يتلألؤ كاللؤلؤة المستديرة من جيمع جوانبها ذو لون وطعم ورائحة ومجسة، ولونه هو طعمه وهو رائحته وهو مجسته وهو نفسه لونه ولم يثبت لونا غيره وأنه يتحرك ويسكن ويقوم ويقعد».

ونقل الأشعري وابن الحكم عن ابن الراوندي ت٢٤٥هـ تقريبا قوله: «إنه تعالى يشبه الأجسام التي خلقها من جهة من الجهات ولولا ذلك ما دلت عليه وحكى عنه

أنه قال: هو جسم لا كالأجسام ومعنى ذلك أنه شيء موجود»[1].

ثانيا: مجمل آراء المشبهة وموقفهم من التأويل:

برغم تمسك المشبهة والمجسمة بالنص إلا أنهم لم ينكروا التأويل كلية لأنهم رأوا أنه بالرغم من المشابهة بين الله والإنسان إلا أنه تعالى لا يشبه غيره ولا يشبهه غيره، وأنه جسم لا كالأجسام واتفق معهم في هذا الراي أهل السنة والحديث الذين قالوا: إنه تعالى ليس بجسم ولا يشبه الأشياء وإنه على العرش كما قال عز وجل واعتمد المشبهة على آيات القرآن حول الجهة والاستواء والوجه واليد والرؤية والساق والنزول والنقلة وقالوا:

«بما أن الله جسم بما له من صفات الأجسام إذن لا بد أن يكون الله:

أ- في جهة هي السماء لأنها أشرف الجهات كما جاء في القرآن.

ب- وأن يكون الله مثل الملوك له عرش يستقر عليه.

ج- وأن يكون له بعد ذلك انتقالاته بين السماء والأرض وفي الدار الآخرة حيث يعرض الناس عليه للحساب.

د- وإذا كان الله في جهة هي السماء فماذا يمنعه أن يستقر على عرشه الذي هو أعظم ما خلق الله. فالكون على العرش من أمارات العظمة والجلال، العرش الذي يحمه الملائكة».

هذا وقد أجمع المجسمة والمشبهة على إثبات الجهة قالوا: إن الله تعالى موجود في

---

(١) الأشعري: المقالات (١/ ٢٥٧).

جهة هي السماء لقوله تعالى:

في سورة الملك: ١٦ ﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ ﴾.

وفي سورة الأنعام: ٣ ﴿ وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلْأَرْضِ ﴾.

وفي سورة المعارج: ٥ ﴿ تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ ﴾.

وقال المجسمة والمشبهة في الاستواء: إذا كان الله في جهة هي السماء فماذا يمنعه أن يستقر على عرشه الذي هو أعظم ما خلق الله. وأجمعوا على أن الاستواء هو المقصود والتمكن وذلك استنادا لقوله تعالى:

﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ [طه: ٥].

﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ﴾ [السجدة: ٤].

﴿ وَٱلْمَلَكُ عَلَىٰٓ أَرْجَآئِهَا ۚ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ ﴾ [الحاقة: ١٧].

وقالوا في الاستواء: استوى بلا كيف لأنه نور.

وقال البعض الآخر: إن الله تعالى نور وله وجه لقوله تعالى:

﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ ﴾ [القصص: ٨٨].

﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴾ [الرحمن: ٢٧].

﴿ إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَآءً وَلَا شُكُورًا ﴾ [الإنسان: ٩].

وقال بعض المجسمة ومنهم أصحاب عبد الواحد بن زيد بجواز الحلول الإلهي في الأجسام وبجواز الرؤية، فقالوا: إنه تعالى يرى على قدر الأعمال، فمن كان عمله أفضل رآه أحسن وقال بعضهم: نرى الله في الدنيا في النوم وأما في اليقظة فلا، وعن كيفية الرؤية قالوا: نرى جسما محددا مقابلا لنا في مكان دون مكان.

ويؤكد الأشعري في المقالات أن من هؤلاء بعض النساك الذين ذهبوا إلى أن العبادة تبلغ بهم أن يروا الله سبحانه ويأكلوا من ثمار الجنة ويعانقوا الحور العين في الدنيا ويحاربوا الشياطين. وكان منهم -أي من النساك الذين وقعوا في التشبيه والتجسيم- رجل يعرف بأبي شعيب يزعم أن الله يسر ويفرح بطاعة أوليائه ويغتم ويحزن إذا عصوه[1].

هذا وقد أجمع أهل التشبيه والتجسيم على أن الله سبحانه نور وله وجه وله يدان وعينان وأنه يجيء وينزل إلى السماء الدنيا كل يوم وفي يوم القيامة، وأن له ساقا، كما جاء في القرآن في قوله تعالى[2]:

﴿ الله نور السموات والأرض ﴾ [النور: ٣٥].

﴿ تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا جَزَآءً لِّمَن كَانَ كُفِرَ ﴾ [القمر: ١٤].

﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾ [الفجر: ٢٢].

---

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين (١/ ٣١٩).

(٢) محمد يوسف موسى: القرآن والفلسفة، ط٣، ١٩٧١، ص٦١، ٧١.

وفي سورة المائدة قوله تعالى: ﴿ وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ ۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا ۘ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾ [المائدة: ٦٤].

وفي خطابه لإبليس: ﴿ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾ [ص: ٧٥].

﴿ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ [الفتح: ١٠].

﴿ يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ ﴾ [القلم: ٤٢].

وبعد استعراض مجمل آراء المشبهة والمجسمة عرفنا أن خوف ابن تومرت على العامة من الوقوع في هذا التجسيم هو الذي جعله يؤكد مبدأ تأويل الآيات، التي فيها إضافة عضو كاليد والعين أو الوجه أو صفة لله تعالى، وجعله أيضًا يؤكد على مبدأ التوحيد والتنزيه لأنه أصل للإيمان.

كما ظهر أيضًا من تأويلاته للاستواء والسمع والبصر والرؤية مدى تأثره بالمعتزلة وبالأشاعرة في التأويل ومواجهة أصحاب التشبيه والتجسيم؛ لاعتقاده بأن التجسيم يقود إلى الكفر وأن المشبهة في الأصل كانوا من اليهود الذين دخلوا الإسلام ولم يتخلصوا من معتقداتهم الوثنية والتعددية القديمة.

ثالثا: موقف السلف والمعتزلة من التأويل:

ويمكننا أن نقرر أنه بالرغم من هذه المواجهة بين ابن تومرت وأهل التشبيه والتجسيم وبالرغم من تأثره بالمعتزلة والأشاعرة في ضرورة التأويل العقلي للآيات، أنه لم يناصب أهل السلف والحديث العداء رغم تمسكهم بظاهر النصوص ورفضهم للتأويل وذلك لأنه كما قال الأشعري نفسه: «إن أهل السنة والحديث في غالبيتهم ليسوا من أصحاب التجسيم رغم قولهم بالنص وإقرارهم بما جاء به النبي، فهم

يقولون: لسنا نقول في ذلك -في مسألة الجسمية والصفات- إلا ما قاله الله عز وجل أو جاءت به الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فنقول: وجه لا كيف ويدان وعينان بلا كيف»[1].

وإذا كان هذا رأي الأشعري، وما لاحظناه في موقف ابن تومرت فإننا نرى أن مذهبهم الواضح أنهم لم ينكروا العقل كلية ولا التأويل؛ لأنهم فقط أرجعوا معنى الآيات المتشابهات إلى الله وحده لأن معرفتها فوق طاقتنا أو أنها قد تؤدي إلى الاختلاف. لذا وجب التصديق بها كما هي أو تفسيرها حسب ظاهرها من غير تأويل.

وكان الحنابلة وأصحاب مالك بن أنس وعبد الله بن كلاب وزهير الأثري صورة صادقة لموقف السلف في التمسك بظاهر النص والوقوع في التجسيم. وهذا الرأي للأشعري.

فعندما سئل مالك عن معنى قوله تعالى: ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ [طه: ٢٥] قال: «الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة».

وقال عبد الله بن كلاب: «إن اليد والعين والوجه بمعنى الخبر هي صفات الله عز وجل» كما قال في العلم والقدرة والحياة: إنها صفات.

أما زهير الأثري فهو الذي قال: «إن ذات الله عز وجل في كل مكان وهو مستو على عرشه ونحن نراه في الآخرة على عرشه بلا كيف، وكان يقول أيضًا: إن الله يجيء

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين (١/ ٢٦٦، ٢٩٤، ٣٢٠).

يوم القيامة إلى مكان لم يكن خاليا منه وأنه ينزل إلى السماء الدنيا ولم تكن خالية منه».

ومما يؤكد ما ذهبنا إليه من أن السلف كان لهم موقف وسط مؤيد للعامة أنهم تمسكوا بمبدأ الإيمان والإقرار بما جاء به النبي وأن الله سبحانه إله واحد لا شريك له، لم يتخذ صاحبة ولا ولدا وأن الجنة حق وأن النار حق وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور، فإلى جانب هذا التنزيه كان اعتقادهم وإيمانهم بأن الله سبحانه على عرشه وأن له يدين وعينين بلا كيف.

وأكد هذا أيضًا ابن خلدون في المقدمة حين رأى أن السلف غلبوا أدلة التنزيه لكثرتها ووضوح دلالتها، وعلموا استحالة التشبيه وقضوا بأن الآيات من كلام الله فآمنوا بها ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل، وعلى ذلك لم يمارس السلف الجدل العقلي في أمور الاعتقاد[1].

ومع هذا فقد مال بعض السلف إلى تأويل هذه الآيات على وجه يحتمل اللفظ مثل تأويل اليد بالقدرة.

هذا عن موقف رجال السلف من قضية التأويل، أما الأشاعرة والمعتزلة فقد كان لهم موقف مختلف؛ حيث أولوا آيات اليد وجعلوها كناية عن وصف الله بالكرم وتارة كناية عن النعمة والنصرة أو يد الرسول نفسه تبعا للسياق كما في قوله تعالى في سورة الفتح من الآية ١٠: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ وقوله تعالى في سورة المائدة: ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾ وقد يراد بها القدرة كما في قوله تعالى: ﴿ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ ﴾ [ص: ٧٥].

---

(١) انظر ابن خلدون في المقدمة، ص٣٢٥، علم الكلام ومشكلاته ص١٠، ١١.

ولقد كان موقف المعتزلة في مجمله يقوم على دعامتين:

الأولى هي أن القرآن يحث على النظر بالعقل في الكون وفي مظاهره جميعا ومكوناته جميعا.

والثانية هي رفض فكرة التمسك بظاهر النص دون تأويل لأن تدعيم التنزيه والتوحيد لا يكون إلا بالعقل والتأمل والنظر[1].

ولهذا كان طبيعيا أن يكون المعتزلة وأهل السنة والسلف على طرفي نقيض في النظر إلى الآيات أيها متشابهة وأيها محكمة. فكان كل منهم يرى أن الآيات التي تتفق ومذهبه هي المحكمة أما الآيات الأخرى المتعارضة مع مذهبه فهي متشابهة لا بد من تأويلها لتتفق مع ما يذهب إليه.

وعلى سبيل المثال كان المعتزلي يرى أن قوله تعالى: ﴿ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ [الكهف: ٢٩] آية محكمة أما قوله تعالى: ﴿ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [التكوير: ٢٩] آية متشابهة.

أما السني فكان على العكس يرى أن الآية الأولى متشابهة والثانية محكمة لأنها آية صريحة.

ومثال آخر في مسألة الرؤية حيث أثبت أهل السنة السمع والبصر ولم ينفوا ذلك عن الله كما نفته المعتزلة.

---

(١) د. أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي. دار المعارف ١٩٦٩، ص٤١، ٤٥.

فالسني رأى أن قوله تعالى: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ﴾ وقوله تعالى: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ آية محكمة تدل قطعا على جواز رؤية الله.

أما المعتزلي فرأى العكس رأى ضرورة تأويلها لأنها من المتشابه.

ومن هنا رأينا مدى الاتصال الوثيق بين قضية التأويل وقضية المحكم والمتشابه في القرآن لدرجة أنهما أصبحتا قضية واحدة أثارت الجدل والخلاف بين مختلف المذاهب، وكانت السبب وراء تمسك المعتزلة والأشاعرة بمبدأ التأويل، واتفاقهم على أن آيات الصفات والخلق والجبر والاختيار هي آيات متشابهات تدعو إلى تنبيه العقول وإلى ضرورة تأويلها... كما اتفقوا على أن الآيات المتشابهات تحتوي على تعبيرات وإيحاءات مجازية تتطلب التفكير والتأمل واستعمال العقل.

كما اتفقوا على أن الآيات المحكمات هي الآيات التي لا تحتمل إلا معنى واحدا ولا يجوز تأويلها وهي تكشف الحقيقة مثل حقيقة الخلق وحقيقة الروح والوحدانية فلا يجوز تأويل هذه الآيات [1].

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو كيف استطاع ابن تومرت أن ينفي عن الله الجسمية التي أثبتها له أصحاب التشبيه والتجسيم وأصحاب التمسك بظاهر النص؟

أولا: حدد ابن تومرت مجالات النص -النقل أو التواتر- وحدد مجالات

---

(١) الزمخشري: الإمام فخر خوارزم محمود بن عمر الزمخشري: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيه وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. د. محمد يوسف موسى: القرآن والفلسفة، ط٣، ١٩٧١، ص٣٧، ٤٠.

التأويل وذلك من خلال ما يصح أن يعلم بالتواتر وما لا يصح أن يعلم بالتواتر فقال:

«فالذي لا يصح أن يعلم بالتواتر كالتوحيد والتنزيه والثواب والعقاب والجنة والنار وأحكام التكليف وصحيح المذاهب من فاسدها، فهذه لا يصح العلم بالتواتر إذ ليس طريقها النقل، فأما التوحيد فإن طريقه العقل وكذلك التنزيه ولا طريق التواتر فيهما»[1].

ثانيا: قدم ابن تومرت مجموعة من الاستحالات أثبت من خلالها أن الباري سبحانه وتعالى تستحيل عليه الزيادة والنقصان والغيرية؛ لأن كل غير زيادة وكل شريك غير وكل مثل غير، والباري سبحانه تستحيل عليه الزيادة لاستحالة الابتداء عليه والفراغ منه. فكل زيادة لا تخلو من ثلاثة أقسام: زيادة متتابعة أو زيادة تركيب أو زيادة تغير. فزيادة المتتابعة تستحيل عليه سبحانه لأنها لا تكون إلا لمن له قبل وبعد، مثال ذلك أن يعطي زياد درهما ثم يزاد درهما ودرهما فتكون تلك المتابعة لما كان له قبل وهو الدرهم الأول. وزيادة التركيب تستحيل أيضًا عليه سبحانه لأنها لا تكون إلا لمن تقيد بالجهات الست، لأن من له فوق تجوز الزيادة عليه وكذلك من له يمين يجوز أن يزاد على يمينه وكذلك جميعها، وتستحيل عليه زيادة التغيير لأن التغيير لا يصح إلا في المتناهي، ومن انتفت عنه النهاية استحال الابتداء فيه والفراغ منه فمحال أن يتغير أو يزاد عليه فثبت بهذا استحالة الزيادة والتغيير عليه سبحانه وتعالى.

---

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣ بعناية جولد زيهر، ص٤٧، ١٧١.

رابعا: نموذج من تأويلات ابن تومرت:

إذا كان الهدف الأساسي من التأويل عند ابن تومرت هو نفي كل مشابهة أو جسمية عن الله وتقديم التأويل المقنع لمخالفيه، فلن يتحقق ذلك إلا من خلال التأويل الجامع الذي يجمع بين آراء المعتزلة والأشاعرة وبين آراء السلف وأهل السنة، وهذا ما يظهر تماما من خلال تأويل ابن تومرت للآية ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ﴾ [الشمس: ٧] حيث حاول الرد بالحجج العقلية والشرعية على من قالوا: إن النفس والروح شيء واحد، واعتمد على بيان طبيعة النفس وأحوالها ووظيفتها وأصلها وعلاقتها بالروح والجسد وبماذا تتمايز عن الروح ثم بيان مفهوم المعرفة الإلهامية التي تقدمها النفس اللطيفة في الإنسان.

ويوضح ابن تومرت هذه العلاقات والحقائق حين يقول:

«الله تعالى ملهم النفس على الحقيقة بما أراد في قوله تعالى: ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ﴾ [الشمس: ٧، ٨] فهي مقهورة مسخرة بذلك والأصل في فعل النفس أن الله تعالى جعلها روحا واسطة واصلة بين الروح والجسد؛ فطرفها الأسفل متصل بدماغ الجسد الذي هو مبدأ الحواس وطرفها الأعلى متصل بالروح، فمن أجل ذلك تكون النفس ساكنة في بعض الأحوال لاتصالها بالجسد الساكن عند الخمول تارة وتكون متحركة وذلك عند الإرادة لاتصالها بروح الحياة المتحركة أولا.

وأما الروح فإنها لا تبرح تتحرك بسر الحياة ما دام النفس باقيا مدة عمر الإنسان ولهذا لا تفارقه عند النوم كمفارقة أفعال النفس النفسانية؛ لأن النفس عند النوم تنجذب إلى القلب لبخارات ترتفع إلى الدماغ من الجوف فتنوب عنها تلك

البخارات لأن أصلها من الأربع الطبايع المركبة التي تخدم القلب»[١].

ولكي يوضح ابن تومرت مدى المفارقة بين النفس والروح كان عليه إثبات تعدد الروح والفرق بينها وبين روحانية النفس ذاتها فقال مستكملا تأويله السابق لقوله تعالى: ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ﴾: «إن الأصل في الأرواح جميعها اللطافة فقط، ولأن الروح مقترنة في جسم فهي متعددة وبعضها ألطف من بعض كقولنا: عقل وروح ونفس لكل واحدة فعل، فإذا اجتمع الجميع كحالة النائم كثرت اللطافة وقويت الروحانية.. فيقوى فعلها كحالة من ترقى من كثافة جهل النفس إلى لطافة حكم العقل.

والدليل على ذلك حالة النبي صلى الله عليه وسلم لما فنيت نفسه في لطافة روحانية المجتمعة على العقل الكامل حبس عنه شيطانه وفعلت حواسه عند النوم كفعلها في اليقظة لكثرة الروحانية فيه فقال النبي: «تنام عيناي ولا ينام قلبي». وأقوى دليل على أن الروح متعددة قول الله عز وجل: ﴿ ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا ۖ فَيُمْسِكُ ٱلَّتِى قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ﴾ [الزمر: ٤٢]. وقول النبي عليه السلام: «الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تنافر منها اختلف»»[٢].

ولكي يجمع ابن تومرت بين العناصر المادية والروحية المكونة للجسم والعقل والقلب والعقل الكامل ربط بينها وبين النور الإلهي الذي هو نور العلم والقدرة والإرادة، الذي إذا دخل القلب انشرح وانفسح -الحديث- وبين مدى تأثير هذا

(١) ابن تومرت: كنز العلوم والدر المنظوم. مخطوط بدار الكتب، ص٢٤.

(٢) ابن تومرت: المرجع السابق، ص٢٥.

النور في البدن والروح فقال ابن تومرت:

«إن نور العقل هو نور الله الذي يلهم الإنسان بالعلم والقدرة والإرادة وأن هذا النور هو مبدأ الحركات الإلهامية ومصدر الإرادة الربانية، ولأن الروح كانت محلا لمصدر إرادة الله تعالى من القلب عضدها الله تعالى بالحرارة الغريزية فأسكنها معها في القلب لتهيئ البدن بالسخونة وقبول الروح عند السريان بها إلى سائر البدن».

والنفس عند ابن تومرت بهذا المعنى روح لطيفة حارة مفرطة الحرارة لأن الله تعالى خلقها من القسم الأعلى الذي انغلق أولا من العقل الكامل.. ثم أسكنها في الدماغ الذي هو أبرد ما في البدن وأرطب ليعتدل له طبعه بها.

والدماغ في الرأس هو بيت الحواس الخمس جعله الله تعالى ينبوعا للحس والحركة النفسانية ومصدر الإرادات الإلهامية إلى الإنسان، ومصدر روحانية النفس من مهبط روح القدس الطاهر الذي هو روح وحي الله تعالى الباطن.

فالنفس تصدر أولا من القلب مع الروح بما ألهمها العقل من العلم والإرادة في عرقين منشئين من القلب صاعدين إلى الدماغ الذي بيت الروح النفسانية الحساسة الشهوانية. حتى إذا دارت الحرارة الغريزية في الدماغ الذي هو بارد ورطب سخن واستعد لقبول الروح، فيدخل على النفس فيودعها حركة الحياة وما جاءت به من علم الله وإرادته ويكون ذلك غاية فعلها.

ولكي يبين ابن تومرت حقيقة ووظيفة روحانية النفس الإنسانية الصادرة عن روح وحي الله تعالى الباطن الطاهر تحدث عن الواردة التي كانت ترد على النبي صلى الله عليه وسلم وحيا بالقرآن الكريم إلى داخل قلبه، فيستمعه منه قبل أن يسمعه من جبريل عليه السلام ولذا جاء قول الله تعالى:

﴿ قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ لِيُثَبِّتَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴾ [النحل: ١٠٢].

ومن أجل ذلك كان النبي صلى الله عليه وسلم ينطق بالقرآن قبل أن يسمعه من جبريل عليه السلام، فنهاه الله تعالى عن ذلك وأمره أن لا يعجل بما حصل في سمع قلبه الباطن من جبريل عليه السلام فيكون ذلك آكد لإبلاغ الرسالة وأقوى حجة لما أوحى الله تعالى به إليه فقال عز وجل:

﴿ وَلَا تَعْجَلْ بِٱلْقُرْءَانِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰٓ إِلَيْكَ وَحْيُهُۥ ۖ وَقُل رَّبِّ زِدْنِى عِلْمًا ﴾ [طه: ١١٤][1].

وينتقل ابن تومرت إلى وصف حال النفس أثناء النوم ودورها من خلال تفسيره للرؤيا الصادقة بقوله:

«فعند النوم ترجع الحواس عن أفعالها لمفارقة النفس وهذا هو النوم الطبيعي الذي خلقه الله تعالى للإنسان ليستريح به من تعب الحركات الجسمانية والنفسانية التي تكون عند اليقظة، فإذا دخلت النفس إلى الجوف اجتمعت الأرواح الثلاثة في القلب فيصير[2] ما رآه وحيا لقول النبي صلى الله عليه وسلم: «الرؤيا الصادقة جزء

---

(١) ابن تومرت: كنز العلوم والدر المنظوم. مخطوط بدار الكتب رقم ٤٤٤ حكمة وفلسفة، ص٢٤.

(٢) كان ابن تومرت يقصد بالأرواح الثلاثة مجموع روح الأمر الذي ينبثق عنها النفس والروح والعقل فهو يرى أن مادة النفس من الروح ومادة الروح من العقل ومادة العقل من روح الأمر ومادة روح الأمر من الله تعالى فيتصل ذلك جميعه بالجسد كائنا ما كان لأن الجسد متصل بالنفس التي هي روح حسه، والنفس متصلة بالروح التي هي روح حياته والروح

من اثنين وأربعين جزءا من النبوة»[1]. والدليل على أن النفس تنجذب إلى القلب عند النوم كثرة الروحانيات وكثرة الحرارة التي تهضم الطعام عند النوم لتقويها بزيادة الحرارة إلى الجوف وكثرة برد ظاهر البدن بسكون الحركة واجتماع الحرارة الغريزية في الجوف ولذلك يطلب النائم الدثار.

ويختم ابن تومرت تفسيره لحالة النفس وعلاقتها بالروح والبدن بقوله: وفي جميع ما ذكرناه من أفعال النفس دليل لمن قال: إن النفس بخلاف الروح. خلافا لمن قال: إنهما واحدة واحتج بأن الأرواح كلها روح واحدة.

ولكي يؤكد ابن تومرت هذا الاتصال العضوي بين النفس والروح والعقل أرجع الثلاثة إلى القدرة الإلهية التي هي روح الآمر المحركة للكل، إذ إن روح الأمر محرك للعقل والعقل روح محرك للنفس، والنفس روح محرك للجسد، يتصرف فيه بجميع الأفعال النفسانية وإرادتها الصادرة عن إرادة عالم الغيب والشهادة.

وكل روح من هذه الأرواح عقل عاقل ومعقول أي جامع ومجموع فجامع لما يصدر منه ما تحته ومجموع مما صدر إليه مما فوقه. فالنفس عقل للجسد، والروح عقل للنفس والعقل عقل للروح وروح الأمر عقل للعقل، والباري جل جلاله عقل عاقل أي جامع لجميع العقول العاقلات والمعقولات ومنه مصدرها وإليه يئول أمرها كله. فهو عاقلها وصانعها على الحقيقة وكل منهما طبيعة مطبوعة أي كتابة مكتوبة بيد قدرته تعالى؛ لأن الطبيعة مشتقة من الطبع الذي هو طبع الخاتم المكتوب

متصلة بالعقل الذي هو روح إلهامه، والعقل متصل بروح الأمر الذي هو من خير ربه يظهر إليه ما في وجوده من علمه وقدرته وإرادته والجميع حكمة الله تعالى وصنعته التي اخترعها ليدل على وجوده ومعرفته وعلمه وقدرته وإرادته.

(١) رواه الشيخان في كتاب الإيمان.

الذي يطبعه في الشمع فتنتقل الكتابة -والصورة معنوية التي في الخاتم- إلى الشمع دفعة واحدة.

وفي ذلك إشارة إلى قوله تعالى: ﴿ كُن فَيَكُونُ ﴾ [يس: ٨٢] فيكون له ما أراد من تلك المخلوقات المتصلات بعضا ببعض، فتنقل تلك الصورة المعنوية الروحانية وذلك الطبع المطبوع من الوجود الأعلى إلى الوجود الأسفل من كل طابع ومطبوع، فيقع الاتصال بين كل طرفين فيكون صورة النتيجة المجتمعة من كل واحد منهما اتصال الخاتم بالشمع، وظهر بينهما صورة الرسم المطلوب وقد تميز الطابع من المطبوع بمشاهدة معرفة العارف»[1].

وهكذا استطاع ابن تومرت أن يصور علاقة الاتصال بالطبع بين الوجود الإلهي والوجود الطبيعي المتمثل في الجسم والنفس والعقل والروح، مبينا أن الروح ليس لها قدرة على جسدها وحده ولا علم لها إلا بما فيه وحده والله تعالى على كل شيء قدير وبكل شيء عليم. كما بين مقدار ضعف هذه الروح الإنسانية المرتبطة بالبدن بقوله:

«وأيضا فإنها ضعيفة عاجزة مقهورة بما يقدره الله تعالى عليها من خير وشر ولا تستطيع لذلك دفعا ولا تملك ضرا ولا نفعا، ويقضي عليها بفراق جسدها الذي هو أحب الأشياء إليها فتفارقه كرها عند الموت المقدر عليها. وعلى جميع المخلوقات من الله تعالى ذي القوة القاهرة والعظمة الباهرة، فهي مخلوقة مسخرة تجري في جميع أحوالها تحت الحكم حكم الله تعالى وإرادته وقضائه ومشيئته بحوله وقوته وعلمه وإرادته.

(١) ابن تومرت: كنز العلوم والدر المنظوم. مخطوط بدار الكتب، ص٢٦.

ومع أن ابن تومرت يؤكد على هذا الاتصال الطبائعي بين الوجودين الإلهي والطبيعي وبين الروح الإلهي والروح الإنساني فهو يؤكد أيضًا وفي وضوح على قضية التنزيه الإلهي رغم هذا التشابه وهذا الطبع وهذا الاتصال بين الموجودات والأرواح فهو يقول:

والله عز وجل منزه عنها -أي عن تلك الصورة وعن تلك الروح- وعن جميع المخلوقات بذاته وصفاته وأفعاله، وإنما هي في جميع ما ذكرناه من ذاتها وأفعالها دالة على علم الله تعالى ومعرفته وقدرته وعظمته بالإشارة النفسانية والصورة الإنسانية التي هي أحسن صورة في المخلوقات وأتمها خلقها.

وقد نبه الله عز وجل على جميع ذلك في محكم كتابه فقال:

﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَـٰتِنَا فِى ٱلْـَٔافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ﴾ [فصلت: ٥٣] وأيده بالنسبة -بالمثل أو الشبه- في الحديث من قول النبي صلى الله عليه وسلم: «إن الله تعالى خلق آدم على صورته» و«من عرف نفسه عرف ربه»[(١)].

وإذا عقدنا مقارنة بين رأي ابن تومرت في النفس والروح وبين رأي ابن سينا الذي سبقه سنجد أن ابن تومرت لم يقل بأن للنفس وجودا قبل اتصالها بالبدن كما قال ابن سينا[(٢)] ولم يتحدث عن رغبة النفس في الصعود أو الهبوط إلى العالم الذي هبطت منه كما ذكرنا أفلاطون أن هبوطها إنما هو تكفير عما ارتكبته من خطايا.

ونلاحظ أيضًا أن ابن تومرت لم يتردد في إثباتها وإثبات مدى اتصالها بالبدن

---

(١) ابن تومرت: كنز العلوم. مخطوط بدار الكتب، رقم ٤٤٤ حكمة وفلسفة، ص٢٩، ٣١.

(٢) ابن سينا: الحسين بن عبد الله أبو علي: النجاة في الحكمة المنطقية الطبيعية والإلهية. القاهرة ١٣٣٨هـ، ص٦-١٤.

وبغيرها من الأرواح اللطيفة في الإنسان كالعقل والروح كما فعل ابن سينا في الإشارات أو في الشفاء.

ففي الإشارات رأى أن إدراك الإنسان لذاته لا يحتاج إلى واسطة أو برهان ولا يكون أبدا عن طريق حس من حواسنا أو استدلال من استدلالاتنا العقلية وإنما تدرك النفس إدراكا مباشرا بالحدس، أما في الشفاء فيرى أن أول ما يجب أن تتكلم فيه هو إثبات وجود الشيء الذي يسمى نفسا.

وإذا كانت النفس عند ابن تومرت هي الواسطة بين الروح والجسد الساكنة أحيانا والمتحركة أحيانا تبعا لحالة البدن في اليقظة والنوم فهي عند ابن سينا جوهر روحي يفيض من العالم العلوي يحل في البدن وهو في نفس الوقت مستقل عنه.

وعلى ذلك فالنفس عند ابن سينا شيء وراء البدن لأنها مصدر وحدة الإدراكات والأفعال ومحور مختلف الأحاسيس.

أما عند ابن تومرت فهي روح لطيفة لها مكان محدد في الجسم هو في الدماغ، واختار ابن تومرت للنفس هذا المكان لأنه مصدر حركات الإنسان وجامع الحواس -بيت الحواس الخمس- وهو أبرد ما في البدن.

وإذا كانت النفس عند ابن تومرت روحا متباينة ومختلفة في طبيعتها ووظيفتها عن العقل والروح والبدن فهي لا تختلف عن مفهوم ابن سينا لها، فهي عنده جوهر متمازي عن البدن، وهي قوة محركة للجسم والجسم متحرك بها، وهي قوة لإدراك العلاقات والأفعال التي يعجز عن إدراكها البدن [1].

---

(١) د. يحيى هويدي: محاضرات في الفلسفة الإسلامية. النهضة المصرية ١٩٦٦، ط١. ص١٩٣، ٢٠١.

وإذا كان ابن تومرت يرجع وجود النفس إلى روح الأمر وإلى القدرة والإرادة الإلهية التي هي العقل المحرك للنفس والنفس بالتالي هي الروح المحركة للجسد فالنفس عنده عقل للجسد والروح عقل للنفس، والعقل عقل للروح وروح الأمر عقل للعقل والباري سبحانه عقل عاقل أي جامع لجميع المعقولات العاقلات والمعقولات ومنه مصدرها وإليه يئول أمرها كله. ومن ثم فالنفس عند ابن تومرت ليست واحدة فهناك أنفس متعددة وأرواح كذلك وإذا كان ابن تومرت لم يقل بأزلية النفس كما قال ابن سينا، فإن ابن سينا قد سبق ابن تومرت في تصوير حال النفس العارفة حين سموها واتصالها بالعالم الآخر بحيث يصبح كثير من الأشياء الغامضة مرئيا لصاحب تلك النفس حتى كأن هناك شعاعا من نور ينصب على المجهولات فيكشف له حقيقتها.

ولا بد أن نقرر أن ابن تومرت لم يتأثر بالتعريف التقليدي للنفس الذي قدمه أرسطو وأفلاطون على أنها كمال أول طبيعي لجسم آلي ذي حياة بالقوة ولا يرى ابن سينا في كمال النفس قبل اتصالها بالبدن، وذلك لأن النفس عند ابن تومرت لم تكن أولية الحصول وليست من الكمالات البدنية الحاصلة من عقل الإنسان وليست من الكمالات الطبيعية القابلة للحلول في البدن الذي بطبيعته متقبل للكمالات.

ويجب أن نقرر كذلك أن اهتمام ابن تومرت بالنفس غير اهتمام من سبقه لأنه اهتمام عملي وليس نظريا واهتمام بالقرآن والحديث وتقرير الشريعة ولذا فالنفس عنده قوة وروح لطيفة عاقلة وعارفة.

وهذا ما يفسر عدم ميل ابن تومرت إلى وصفها بأنها جوهر قائم بنفسه أو أنها صورة للبدن أو أن وجودها مكمل لوجود المادة، كذلك فإنه لم ير اعتماد النفس على البدن أو أن البدن مجرد آلة لها.

ولو كان تأثر ابن تومرت بابن سينا كبيرا لقلنا على الفور: إنه تأثر بأرسطو وأفلاطون اللذين تأثر بهما ابن سينا خاصة في موضوع النفس، ولكن ابن تومرت قد حصر اهتمامه في مباحث القرآن والسنة وفي ملكات الإنسان وأرواحه الثلاثة العاقلة فيه[1].

(١) Alfrd Bell: la religion musulmane en Berberie. Tom S.talolissement Et Development .de 1, Islam Enberberrie. Pairs 1939. p.236-237

obeikandl.com

الفصل الثالث
أصول الشريعة والقياس

تمهيد:

بعد أن قدمت مفهوم العقل عند ابن تومرت وضرورات التأويل التي قدمها لإقناع الفقهاء في عصره بضرورة الأخذ بالتأويل، سنحاول تقديم إجابة للتساؤل: لماذا يعد القياس من أهم مباحث الفلسفة الإلهية عند ابن تومرت؟

وكيف أصبح مبحث القياس وهو مبحث عقلي يتضمن كافة أدلة التوحيد والتنزيه التي اعتمد عليها ابن تومرت لمواجهة رافضي التأويل الذين أخذوا بظاهر النصوص وتمسكوا بحرفيتها فوقعوا في التشبيه والتجسيم وغيرها من مظاهر الشرك؟

والواقع أن قضية التواتر والآحاد وأصول الشريعة وفروعها التي أثارها ابن تومرت في أول مناظرة له مع فقهاء المغرب عقب عودته من المشرق مباشرة كان لها رد الفعل عند فقهاء المشرق والمغرب على السواء، لدرجة أنهم اتهموه عقب المناظرة بترك الإجماع والقياس أثناء حديثه عن انحصار الشريعة في الأصول والفروع، فاضطر ابن تومرت إلى كتابة ثلاثة فصول كاملة حول القياس العقلي والشرعي والقياس الصحيح والفاسد [1] وذلك ضمن باب القياس الذي ذكر في مقدمته:

أن الكلام في القياس على الجملة في ثلاثة فصول: الفصل الأول في معنى

---

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣ بعناية جولد زيهر باب في الدليل على أن الشريعة لا تثبت بالعقل من وجوه ص١٦٥-١٨٠.

القياس، والفصل الثاني في تقسيمه والفصل الثالث في شروطه.

والآن سنحاول إثبات استحالة المشابهة بين الخالق والمخلوق وإثبات أن القياس عند ابن تومرت هو الوسيلة الفعالة للمعرفة الحقيقية بالذات الواحدة وبه يكون نفي الشريك والتعدد في الذات والصفات. وذلك من خلال توضيح معنى القياس وأقسامه ومفهوم المغايرة عند ابن تومرت وعلاقة القياس العقلي بالشرعي ثم تطبيقات القياس.

وإذا كان ابن تومرت لم يدون نظرية كاملة في المعرفة أو أنه لم يقدم مذهبا متكاملا في الإلهيات، فإننا نعتبر محاولاته في الرد على المشبهة والمجسمة والرد على من فرقوا خطأ بين الواجب والجائز والمستحيل، والرد على من ذهبوا إلى أن الشريعة لا حكمة فيها وأنها ليست على سنن العقل جارية، والرد على الذين اعتمدوا على العقل وحده دون الشرع وحاولوا استنباط وتحسين الأشياء حسب هواهم، والرد على الرافضة الذين يرفضون القياس بنوعيه العقلي والشرعي.

فإننا نعتبر هذه الردود وهذه المحاولات -والتي أفردنا لها فصلا كاملا في نهاية البحث- نعتبرها نظرية متكاملة في الفلسفة الإلهية ولِمَ لا وقد أكد ابن تومرت من خلال هذه الردود على أن:

١- أصول الشريعة تنحصر في أصول عشرة وهي: أمر الله ونهيه وخبره بمعنى الأمر وخبره بمعنى النهي وأمر الرسول ونهيه وخبره بمعنى الأمر وخبره بمعنى النهي وفعله وإقراره.

٢- وأن فروع الشريعة تنحصر في أحكام خمسة وهي الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح.

٣- وأن القياس العقلي لا ينفصل عن القياس الشرعي لأن العقل هو العامل المشترك بينهما وهو الأداة لإثبات الواحدية لله وتمام التنزيه والمغايرة والاستقلال للذات، ومن ثم فالقياس يثبت استحالة المشابهة بين الخالق والمخلوق.

٤- وأنه لا فرق بين القياس العقلي والشرعي عند الاطراد والتحقيق، وذلك لأن القياس العقلي هو المساواة فيما يجب ويجوز ويستحيل والقياس الشرعي هو المساواة في الوجوب أو التحليل أو التحريم.

٥- وأن الإجماع داخل في القياس لقوله تعالى: ﴿ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ﴾ [النساء: ٥٩][1].

أولا: معنى القياس عند ابن تومرت:

يعرف ابن تومرت القياس الصحيح بأنه تساوي الغيرين في الحكم ويقول: «فالغيران هما اللذان يجوز فيهما النفي والإثبات ويجوز أيضًا نفيهما معا أو إثباتهما معا».

ومعنى ذلك أن القياس عنده ليس مجرد الانتقال من مبدأ إلى نتيجة أو الانتقال من كلي إلى كلي أو من جزئي إلى كلي بدون دليل على الصدق أو مجال التطبيق لأحكام الشريعة. فالقياس عنده وسيلة صادقة لإثبات المغايرة بين الأجناس وإثبات الغيرية ونفي الشريك عن الباري تعالى، وإثبات الوحدة له والتعدد لغيره.

ولكي يبين ابن تومرت مفهوم القياس بالمعنى الذي قدمه على أنه تساوي الغيرين في الحكم حاول ربط هذا المعنى بالعقل والنص وبالمعلومات في محاولة منه

---

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣ بعناية جولد زيهر ص٤ ١٠.

لإظهار أهمية القياس ودوره في إثبات المغايرة فقال:

«إن جميع المعلومات المشاهدة والغير مشاهدة على ضربين، والذي شاهدناه على ضربين: ما أدركناه عند الاتصال وما أدركناه عند الانفصال وما لم نشاهده على ضربين ما أدركناه بالعقل وما أدركناه بالسمع، فالمدرك بالعقل على ضربين: ما أدركناه بدلالات الأفعال وما أدركناه بالقياس. والمدرك بدلالات الأفعال كدلالة الفعل على الفاعل»[١].

ومؤدى ذلك عند ابن تومرت أن العقل والنص لا غنى لأحدهما عن الآخر. وأن القياس الذي هو تساوي الغيرين في الحكم منقسم إلى ضربين: عقلي وشرعي أو قياس الحقيقة وقياس الجنس وهما من قبيل العقل. فأما قياس الحقيقة فهو كالجوهرين. ما وجب لأحدهما وجب للآخر كالبياضين والسوادين مما تساوت معانيهما وحدودهما. وأما قياس الجنس فكتساوي جميع المخلوقات في الحدوث، وهذه المساواة في الأحكام العامة دون الخاصة ومعنى ذلك أن مساواتهما في الحدوث هو عام فيها وإن اختلفت خواصها. والسمع على ضربين: وحي ولغة، فالوحي على ضربين: تواتر وآحاد[٢] واللغة على ضربين أيضًا: تواتر وآحاد.

ومعنى ذلك عند ابن تومرت أن القياس لا يخرج عن حدود العقل والشرع معا وهذا هو القياس الصحيح أما القياس الفاسد فهو الذي يخرج عن الشرع أو العقل.

وأن القياس الفاسد هو الذي استخدمه الرافضة من المجسمة والمشبهة وكذلك المعتزلة الذين وصفهم ابن تومرت بأصحاب العلل والأفعال.

---

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣، ص١٦٤.

(٢) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣، ص١٦٥.

وقد أرجع ابن تومرت فساد قياسهم إلى أنهم قاسوا الغائب على المشاهد وهو مستحيل لاختلافهما.

ويعلل ابن تومرت ذلك بتساؤل يقول: «وكيف يتم قياس ما هو موجود ومشاهد وجسم وفقير بما هو ليس بجسم أو غير مرئي؟! فالبارئ سبحانه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض، وأن فساد قياسهم أيضًا يرجع إلى أنهم يقلبون الحقائق، وهذا محال».

ويمكن أن نلاحظ على تعريف ابن تومرت للقياس ذلك الطابع اللغوي الذي يحتاج كل لفظ فيه إلى شرح وإيضاح، ولذا فلن يتضح مفهوم القياس عنده إلا بعد توضيح معنى التساوي والغيرية، وإذا كان القياس هو تقدير الشيء بشيء آخر يساويه، أو هو التسوية بين الشيئين، فقد اتفق الفقهاء على أن القياس أصل من أصول الشريعة، ودليل صدق على الأحكام الشرعية العملية، ولتطبيقه لا بد من الاستدلال بالكتاب والسنة والإجماع والمعقول[1].

ويوضح ابن تومرت حقيقة القياس المرتبط بأصول الشريعة من خلال توضيح معنى التساوي والغيرين، أي ضرورة التساوي في الأحكام العامة والخاصة مع توافر شروطهما أي شروط التساوي والمغايرة وما يترتب على ذلك في المثلين والخلافين والغيرين فيقول:

«فأما المثلان: فهما اللذان يتساويان في الأحكام العامة والخاصة وشروطهما ستة وهي الوجود والحدوث والتعدد، وأن يكونا غيرين وأن يتساويا في الخاصة النفسية

(١) د. ذكي الدين شعبان: أصول الفقه الإسلامي. دار التأليف بالقاهرة ط٢ ١٩٦٤، ص١٠٥، ١٠٩.

وأن يتساويا في الأحكام العامة والخاصة.

فاشتراط الوجود للمثلين لاستحالة التماثل في المعدومات واشتراط الحدوث للمثلين لاستحالة إثبات المثل القديم سبحانه، واشتراط الغيرية للمثلين لاستحالة التماثل في المتحد، واشتراط المساواة في الخاصية النفسية لاستحالة إثبات التماثل للخلافين. واشتراط المساواة بين المتماثلين في الأحكام لاستحالة اختلاف أحكامهما مع تماثل صفاتهما تساوت في أحكامها.

وأما الخلافان: فهما اللذان يتساويان في الأحكام العامة دون الخاصة وشروطهما ستة وهي الوجود والحدوث والتعدد والتخصيص وأن يكونا معنيين وأن يستويا في الأحكام العامة دون الخاصة.

وأما الضدان: فهما اللذان لا يصح وجودهما في محل واحد في وقت واحد وشروطهما سبعة وهي الوجود والحدوث والتعدد والتخصيص وأن يكونا معنيين وأن يستحيل اجتماعهما في محل واحد وفي وقت واحد وأن يستويا في الأحكام العامة دون الخاصة.

وأما الغيران: فهما اللذان يصح وجود أحدهما مع عدم الآخر. وشروطهما ثلاثة وهي الوجود والحدوث والتعدد»[1].

ويستطرد ابن تومرت في بيان موضوع ووظيفة هذه المغايرة فيقول:

«والغيران هما اللذان يجوز فيهما النفي والإثبات معا لتعددهما وامتناع اتحادهما. وأقل المتعددات اثنان: كل متعدد يصح فيه النفي والإثبات وكل متحد يستحيل فيه

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣، ص١٦٩.

النفي والإثبات.

والغيران يصح نفيهما معا ويصح إثباتهما معا ويصح إثبات كل واحد منهما ونفيه على البدل. وكل ذاتين يقدر فيهما النفي والإثبات على البدل فهما الغيران على الإطلاق.

والغيرية المطلقة من ضرورتها المساواة في الخصوص أو في الجنسية ليكون التساوي في الجنس والمغايرة بين الأجناس، والمغايرة بين الأجناس على ثلاثة أضرب: أحدها مغايرة الجواهر للجواهر والثاني مغايرة الأعراض للأعراض والثالث مغايرة الأعراض للجواهر ومغايرة الجواهر لها»[١].

وعن أقسام المغايرة وشروطها يقول ابن تومرت: «والمغايرة بين الأجناس على التساوي لها شروط، فمغايرة الجوهر للجوهر على الإطلاق لصحة النفي والإثبات فيهما على البدل ومغايرة العرض للجوهر والجوهر للعرض على الإطلاق لصحة النفي والإثبات فيهما على البدل. ولا يقدر النفي والإثبات على البدل بين الجوهر وصفاته لصحة وجوده دون وجودها على البدل واستحالة وجودها دون وجوده ولصحة وجوده دون وجودها وحكم صفات جوهر غيره كحكم صفاته وحكم المثل حكم لمساويه»[٢].

وعن استحالة المغايرة ووجوبها بين الواحد والمتعدد لاستحالة قياس الغائب على الشاهد ووجوب مغايرة الذات الإلهية لاستحالة المساواة بين الله سبحانه ومخلوقاته؛ يحاول ابن تومرت بيان معنى الاستقلال والمغايرة وأقسامها فيقول:

---

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣، ١٧٠.

(٢) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣، ١٧٠.

«والغيرية على ضربين: غيرية مستقلة وغيرية غير مستقلة، وهذه الغيرية واضحة عند إثبات المغايرة لله سبحانه وتعالى، وذلك أن يقال: هذا الشريك هل هو غير أم ليس بغير؟

فإن قيل: ليس بغير فهذا محال. إذ من ضرورة الشريك أن يكون غيرا وهذا ما لا خفاء به عند العقلاء. وإن قيل: هو غير: قبيل الغيرية على ضربين: غيرية مستقلة وغيرية غير مستقلة ومعنى المستقل ما استقل بنفسه ولم يفتقر إلى غيره وصح وجوده مع عدم غيره، ومعنى غير المستقل عكس ما تقدم وهو ما افتقر إلى غيره وكان وجوده معلقا بوجود غيره كوجود الصفة المختصة بالجوهر مع وجوده وكوجودنا مع الباري سبحانه.

فإذا ثبتت الغيرية على ما تقدم من تفصيلها وجب كونها متعددين وإذا وجب تعددهما قلنا: لا يخلوان إذن من أحد ثلاثة أقسام فقط: إما أن يكونا مستقلين جميعا أو غير مستقلين، أو يكون أحدهما مستقلا والآخر غير مستقل فإن قال: هما غير مستقلين فقد جعلهما محدثين مفتقرين إلى غيرهما، وإن قال: أحدهما مستقل والآخر غير مستقل فمعلوم حدوث غير المستقل بالضرورة. وإن قال: إنهما مستقلان جميعا مع ما تقدم من معنى الاستقلال في أن كل واحد منهما مع عدم صاحبه قلنا: فلا يخلوان إذًا من أن يكونا متجانسين أو غير متجانسين فإن كانا متجانسين وجب كونهما محدثين؛ إذ من ضرورة المتجانسين أن يكونا متشابهين والتشابه والتجانس من سمات الحدوث ويستحيل جوازهما على القديم سبحانه»[1].

ويمكننا أن نقرر أن تعريف ابن تومرت للقياس على أنه تساوي الغيرين في

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣، بعناية جولد زيهر، ص١٧١.

الحكم وتفصيله لمعنى الغيرية والمساواة يؤكد أن ابن تومرت كان متأثرا بآراء سابقيه من الفقهاء وخاصة الغزالي وابن حزم والفارابي وذلك حسب ترتيب القرب الزمني منه[١].

أما دليل هذا التأثر أن كلا من ابن تومرت وهؤلاء الفقهاء قد حاولوا استخدام القياس في تقريب المنطق إلى أذهان الجمهور واستخدامه في الرد على رافضي التأويل، وفي إثبات استحالة قياس الغائب على الشاهد، حيث انتهى ابن تومرت إلى نفس الرأي الذي انتهى إليه الفارابي من قبل من أن الاستدلال بالشاهد على الغائب إنما يصلح في الإبطال والنفي لا في الإثبات، وأن القياس وسيلة تحقق التفاهم لأنه عملية مركبة من التماثل أو التشابه والتعليل والمحاكاة وبه أصول العلم واليقين[٢].

والواقع أن موقف ابن تومرت من القياس العقلي والشرعي هو موقف إيماني يختلف عن موقف المناطقة الذين اعتبروا القياس هو البحث عن العامل المشترك بين القضايا، وأنه عملية مركبة من الاستدلال والتخيل والحكم بهدف الوصول إلى معارف ونتائج وأحكام يمكن تطبيقها ويعتقد في صوابها.

أما القياس عند ابن تومرت فهو الوسيلة لإثبات فساد قياس الغائب على الشاهد وهو أصل من أصول الشريعة؛ لأنه يثبت استحالة المشابهة بين الخالق والمخلوق.

---

(١) د. عثمان أمين: إحصاء العلوم للفارابي. دار الفكر العربي بالقاهرة، ط٢، ١٩٤٩، ص١٠، ١٢.

(٢) د. عمار طالبي: من كلام أبي نصر الفارابي في تفسير كتاب المدخل. نصوص فلسفية محققة- الهيئة المصرية للكتاب ١٩٧٦، ص٩، ٩٤.

ولهذا رفض ابن تومرت قياس أصحاب العلل لأنه يعتمد على المنهج الاستقرائي واطراد وقوع الحوادث أو اطراد العلة والمعلول، مبينا أن العلة يمكن أن تفارق معلولها وأن قياس العلل يوقع في التشبيه والتجسيم ويؤدي إلى قلب الحقائق ولا يوصل إلى يقين.

هذا وقد اعترف بعض المعاصرين من المناطقة بنجاح القياس العقلي والشرعي عند الفقهاء لأنهم لم يخرجوا القياس عن القياس وأصول الشرع وأحكامه، على عكس أصحاب المذاهب الحسية الذين حولوا القياس إلى مجرد استقراء وتوقع آلي أو عادة يولدها التكرار[١].

ثانيا: أقسام القياس:

إن تقسيم ابن تومرت للقياس قد أثار مجموعة من القضايا والإشكالات في مقدمتها وجوب إعادة النظر في أشكال القياس التقليدية الأربعة، وثانيها رفض فكرة أن يكون القياس مجرد بحث عن العامل المشترك بين القضايا.

وذلك لأن ابن تومرت قد قسم القياس إلى قسمين فقط هما القياس الفاسد والقياس الصحيح وبذلك انحصر القسمان بين النفي والإثبات، وبما أنه رفض القسم الأول لأنه فاسد ويعبر عن النفي والنفي عنده هو المعدوم فلم يتبق إذًا سوى القياس الصحيح وهو ما يطلق عليه القياس العقلي الذي لا يختلف بحال عن القياس الشرعي، بل إن القياس العقلي الصحيح عنده يتضمن في داخله القياس الشرعي، فهما ليسا قسمين بل هما قياس واحد صحيح واجب التطبيق حسب الشروط الخمسة التي يجب أن تتوافر فيه.

---

١) يوسف كرم: العقل والوجود. دار المعارف بالقاهرة ط٣، ص٣٦، ٥١.

ولقد حاول ابن تومرت البرهنة على صحة تقسيمه القياس ببيان المعنى والوظيفة لا ببيان الشكل المطلوب للقياس فقال: «القياس العقلي انحصر في قسمين: نفي وإثبات -أي قياس فاسد وآخر صحيح. فإن قيل: ما الدليل على أن القياس العقلي انحصر في قسمين وقد جعلها غيركم أربعة أو أكثر من ذلك؟ [١] فيقال له:

الدليل على ذلك أن جميع المعلومات على ضربين: نفي وإثبات، فالنفي ليس بشيء لأنه عبارة عن المعدوم والإثبات هو الموجود والموجود على ضربين: متحد ومتعدد، فالمتعدد على ضربين: متماثل ومختلف، فالمتماثل يجوز القياس بينه والمختلف إن وجدنا جامعا نجمع به بينه وإلا تركنا. فإذا ثبت هذا انحصرت القسمة بين النفي والإثبات فلا يزاد عليها ولا ينتقص منها» [٢].

ومن فكرة الجمع والتماثل هذه استطاع ابن تومرت أن يثبت التضاد والفساد الموجود في قياس الغائب على الشاهد لأنه لا جامع بينهما وكل واحد منهما مضاد للآخر. وعلى ذلك أمكن إثبات استحالة المشابهة بين الغائب وهو الله والشاهد وهو المخلوق حين ذكر هذه المقارنة بينهما بقوله: «إن ذا (الغائب) يفعل وذا (الشاهد) لا يفعل وذا قديم وذا محدث، وذا مفتقر وذا غني، فإذا قيس أحدهما على الآخر بطلت حقيقتهما جميعا لأن القياس إنما يصح بين المتماثلين وبين المختلفين إذا كان بينهما شبه والباري سبحانه ليس له مثل ولا شبه، فإذا ثبت هذا وصح بطل به التشبيه وبطل به

(١) الفارابي: المختصر في المنطق. نشر مجلة كلية الآداب، أدنبره، ص٨٨، ٨٩. ويقصد ابن تومرت أشكال القياس الأرسطي الأربعة والتي اعتقد بصوابها وبشكلها الأول على وجه الخصوص كل من الفارابي وابن حزم من قبل.

(٢) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣ بعناية جولد زيهر، ص١٦٨.

قياس الغائب على الشاهد».

وإذا عدنا إلى تقسيم ابن تومرت القياس إلى قسمين: صحيح وفاسد فإننا نلاحظ أنه لم يعط هذا القياس الصحيح حقه من حيث بيان مهمته الحقيقية على عكس بيانه إلى وظيفة القياس الفاسد من خلال أشكاله الخمسة وتقسيمه له إلى قياس الوجود وقياس العادة وقياس المشاهدة وقياس العلل وقياس الأفعال.

ولكي ينفي أو يثبت فساد هذه الأقيسة الخمسة نسب كل شكل منها إلى مذهب أو إلى مجموعة من أصحاب المذاهب المتطرفة أو الخارجة -إن صح هذا التعبير- وكأن هذه الأقيسة الخمسة وفسادها معروف للجميع. وهذا ما وضح في بداية عرضه لهذه الأقيسة الفاسدة حين قال: «ومعروف أن قياس الوجود هو قياس المجسمة الذين وصفوا الباري سبحانه بالجسمية لأنه موجود.

أما قياس العادة فهو قياس المعطلة أصحاب الاطراد الذين أبطلوا الفاعلية لله سبحانه.

وقياس المشاهدة هو قياس أصحاب الجهة الذين أكدوا أن الله تعالى في جهة.

وقياس أصحاب العلل الذين وصفوا الله سبحانه بأنه علة، وكيف ذلك والعلة يمكن أن تفارق معلولها ويجوز أن تبقى.

وأما قياس أصحاب الأفعال فهم الذين أخرجوا بعض الأفعال عن فاعليته سبحانه لأنه لا يفعل الظلم ولا الجور».

وانتهى ابن تومرت من هذا القسم من القياس بأن القياس الفاسد هو النفي وهو ليس بشيء لأنه عبارة عن المعدوم. وأما القياس الصحيح فهو المثبت وهو

الموجود الذي ينقسم بدوره إلى متعدد ومتحد. وهذا القياس هو القياس العقلي الذي يعني تساوي الغيرين في الحكم [١].

ويجب أن نقرر أن ابن تومرت وهو يتحدث عن القياس لم يخرج عن إطار الشريعة وعن أصولها العشرة [٢] وهذا هو السبب في عدم تفرقته بين القياس العقلي والشرعي فكلاهما بحث عن التساوي في الواجب والجائز والمستحيل أو الوجوب والتحليل والتحريم ولا يخرج القياس عن هذه الثلاثة، والذين أخطئوا واستخدموا القياس الفاسد هم الذين مارسوا القياس في المتناقضات وقاسوا ما هو محرم على ما هو مباح فأخطئوا وأفسدوا.

وأعطى ابن تومرت مثالا لقياسهم أو تأويلهم الفاسد لحديث الرسول عليه السلام: «من بدل دينه فاضربوا عنقه» فذهبوا إلى أن النساء لا يقتلن إذا بدلن أديانهن وقالوا: إنما هذا خطاب للرجال بدليل النهي عن قتل النساء في حديث آخر. فيقال لهم: هل تماثلت المعاني أو اختلفت؟ وتماثلها باطل، فإن المعاني مختلفة إذ المعنى في ترك قتل النساء لأجل ضعفهن وقلة منتهن في القتال، وهذا في الجهاد وأما قتل من بدل دينه فإنه نكال وردع يدخل فيه كل من فعل ذلك. وغير ذلك مما قاسوه كثير [٣].

وبالرغم من محاولات ابن تومرت الجمع بين القياس العقلي والشرعي إلا أننا نميل إلى الفصل بين القياسين من حيث الشكل والمضمون، مع الاتفاق بينهما في الهدف وهو الوصول إلى الحكم السليم أو الاستدلال العقلي السليم.

---

(١) وهو ما سبق أن عرضناه تفصيلا في بيان معنى القياس.

(٢) ابن تومرت: أعز ما يطلب. ص١٦٤.

(٣) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣، ص١٧٤.

فالقياس العقلي -كما يتفق عليه الفقهاء أنفسهم- أنه نوع من الاستدلال والتأمل الفكري يمارسه أصحاب العقول السليمة تنفيذا لقوله تعالى: ﴿ فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ ۝٢ ﴾ [الحشر: ٢] فهذا الاعتبار يتطلب التفكير والتأمل والاستدلال والحذر والوصول إلى السبب الذي استحق عليه هؤلاء القوم العقاب حتى نحذر أن نفعل فعلهم فنعاقب بمثل عقوبتهم لأننا أناس مثلهم[1].

هذا عن القياس العقلي، أما القياس الشرعي فهو تطبيق الأحكام الشرعية وذلك بترتيب السبب على مسببه أينما وجد ذلك السبب والحكم على النظير بما حكم به غيره، وإذا كان القياس عموما استدلال واستنتاج واجتهاد فلا يكفي في القياس الشرعي المرتبط بالنص والتواتر والحديث والوقائع.

ولكن ابن تومرت المهتم أساسا بالجمع بين اللفظ والمعنى يعرف القياس الشرعي بأنه ما دل عليه اللفظ وتضمنته الأصول العشرة المتقدمة وهو على ضربين: تنبيه بالأدنى على الأعلى، وتنبيه على المعنى الجامع بين الغيرين المتساويين.

ويوضح ابن تومرت هذا المعنى بأدلة من القرآن بقوله: «فأما التنبيه بالأدنى على الأعلى فكقوله تعالى: ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفّٖ ﴾ [الإسراء: ٢٣] بما في معناه، فمعلوم على القطع أن غير التأفيف مما هو أكثر من التأفيف محرم ممنوع، وبيان ذلك من اللفظ واضح لا شك فيه.

وأما التنبيه على المعنى فكقوله عليه السلام: «لا يمنع أحدكم فضل الماء» فعلم بذلك وجوب المساواة وإحياء النفوس فيدخل فيه كل ما يحيي النفوس من غير الماء

---

(١) د. ذكي الدين شعبان: أصول الفقه الإسلامي، ط٣، ١٩٦٤. دار التأليف بالقاهرة، ص١٠٩، ١١١.

د المعنى مطرد فيما نبه عليه»[١].

ومن الملاحظ أن فكرة الاطراد هذه هي التي جعلت ابن تومرت لا يفرق بين القياس العقلي والشرعي لأن الاطراد موجود في جميع الأحكام الشرعية وكذلك العقليات.

ولكن يجب أن نقرر أن المساواة والغيرية في الحكم وارتباط القياس العقلي بالشرعي لا يكفي لبيان مهمة العقل أو الشرع في مجال الأحكام أو في مجال التطبيق؛ إذ إن ابن تومرت لم يشر إلى إمكانيات العقل في الاستدلال أو استخراج الأحكام رغم أنه أشار إلى إمكان الخطأ في الاستدلال العقلي عندما لم يلتزم البعض بالنص وبقواعد الفهم الصحيح. فهو لم يشر صراحة إلى استطاعة العقل أن يتجاوز دائرة الوجود الطبيعي إلى ما بعد الطبيعة أو الانتقال من المحسوس إلى المجرد أو قدرته على الوصول إلى علة التكوين[٢].

كما أنه أغفل -إلى حد ما- مهمة العقل في الحصول على المعنى أو ماهية الشيء المدرك وقصر مهمته في إدراك التساوي والتشابه بين الغيرين أو بين الأحكام.

كما أنه أغفل تماما قدرة العقل على إدراك النسب والعلاقات بين الأجزاء والأشياء والأعداد والتأليف بين الحدود للوصول إلى اليقين والبرهان واكتفى برفض أشكال القياس الأربعة وحصر القياس في النفي والإثبات.

---

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣، ص١٧٣.

(٢) يوسف كرم: العقل والوجود، ط٣، دار المعارف، ص٧، ٢٠.

. ثالثا: شروط القياس:

وضع ابن تومرت خمسة شروط للقياس الصحيح وهي: الجامع والتعدد والتخصيص والطرد والتساوي.

وإذا كان القياس الصحيح عنده يعني تساوي الغيرين في الحكم فهو يشترط لصحة وتحقيق هذا التساوي أن تتوافر هذه الشروط الخمسة معا وألا يختل واحد منها، فإن اختل شرط منها أصبح القياس فاسدا ولا يصح القياس.

والشرط الأول لصحة القياس عند ابن تومرت هو الجامع، أي الجمع والمساواة بين اللفظ والمعنى المستخدم، وهذه المساواة هي الرابطة أو العلاقة المتضمنة في الوجود والحدوث لكلا اللفظ والمعنى [١].

ولذا اشترط ابن تومرت لتحقق شرط الجامع أن يكون اللفظ موجودا مع وجود المعاني لا يتأخر عنها، ولأن المساواة في المثل توجب المساواة في الجنس والمعاني العامة والخاصة.

ويوضح ابن تومرت كيفية تحقق هذا الشرط وجوانب تطبيقه فيقول:

«فأما الجمع فعلى ضربين: لفظ ومعنى. فأما اللفظ فلا يقاس به، إذ المساواة في الألفاظ لا توجب المساواة في المعنى، والمساواة تكون في ثلاثة أشياء في اللفظ وفي الجنس وفي المثل. فأما المساواة في اللفظ فلا توجب المساواة في المعنى. فإن قيل: ما الدليل على أن المساواة في اللفظ لا توجب المساواة في المعنى؟ فيقال: الدليل عليه من وجهين:

---

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣، بعناية جولد زيهر. ص١٦٦، ١٦٧.

أ- أحدهما: أن ذلك يوجب التساوي بين الموجود والمعدوم في جميع المعاني لتساويهما في لفظ المعلوم وذلك محال. ويوجب أيضًا تساوي القديم والمحدث في جميع المعاني لتساويهما في لفظ الموجود وذلك أيضًا محال.

ب- والوجه الثاني: أن المعاني موجودة قبل الألفاظ ومن شرط الجامع أن يكون موجودا مع وجود المعاني لا يتأخر عنها لأن الصفات لا تفارق موضوعاتها ولا تتأخر عنها. وأما المساواة في المثل فإنها توجب المساواة في جميع المعاني الخاصة والعامة. وأما المساواة في الجنس فإنها توجب المساواة في المعاني العامة دون الخاصة»[1]

هذا عن اللفظ وشروط الجمع فيه القائمة على التساوي بين اللفظ كوجود وكصفة ودليلا توجب التساوي بين الموجود والمعدوم أو بين القديم والمحدث فذلك محال.

أما عن المعنى وشروط الجمع فيه فيقول ابن تومرت:

«وأما المعنى فعلى ضربين: معنى عقلي ومعنى جرت العادة به...

فأما المعنى الذي جرت العادة به كقياس أجناس الحيوانات بعضها على بعض فيما يجوز عليها وما يجري من أحكامها.

وأما المعنى العقلي فهو على ضربين: مثل وجنس فأما المثل فهو كقياس الجواهر بعضها على بعض فيما يجب ويجوز ويستحيل وكذلك الأعراض المماثلة.

---

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣، بعناية جولد زيهر. ص١٦٦، ١٦٧.

وأما الجنس فهو مثل جنس الأعراض كقول القائل: الحركة يستحيل وجودها لا في محل وكذلك سائر الأعراض.

وأما ما يجري في الجواهر والأعراض فمثل الافتقار والحدوث فإنها متساوية في ذلك قطعا كما يقال: المحدث يفتقر إلى الفاعل وكذلك سائر المحدثات».

وتلاحظ هنا على ابن تومرت أنه حصر نفسه بين الوجوب والاستحالة أو بين التحليل والتحريم وأنه أغفل العلاقة بين الأصل والفرع عند تطبيق القياس الصحيح؛ وذلك لأنه حصر شروط القياس في الموجودات وصفاتها وفي الألفاظ والمعاني والعلاقة بينهما فكان ذلك على حساب الأحكام ولم يتنبه إلى ضرورة وجود العلة التي يستطيع العقل إدراكها [١].

وذلك لأن معنى القياس كما يقول الفقهاء: يقوم على وجود علة لحكم الأصل ومن شروط القياس عندهم أن يشترط في حكم الأصل أن يكون حكما شرعيا ثابتا بالكتاب والسنة، وأن يصح إثباته بالقياس لأن الإجماع دليل على الأحكام الشرعية كالكتاب والسنة [٢].

والشرط الثاني لصحة القياس عند ابن تومرت هو التعدد. والمتعدد عنده اثنان أو أكثر ولذا فالمتعدد لا بد أن يكون إما متماثلا أو مختلفا، إذ التعدد عنده شرط من شروط الغيرية أو المغايرة بين المتعدد والمتحد.

---

(١) الباقلاني: الإمام أبو بكر محمد بن الطيب ابن الباقلاني ت٤٠٣هـ: التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة. تقديم وتحقيق محمود محمد الخضري ومحمد عبد الهادي أبو ريدة. دار الفكر العربي ١٩٤٧، ص٣٨، ٣٩.

(٢) د ذكي شعبان: أصول الفقه الإسلامي، ط٣، دار التأليف ١٩٦٤، ص١٢٠، ١٢١.

ويوضح ابن تومرت هذا الشرط بقوله:

«ومع التعدد يجوز النفي والإثبات، وأقل المتعددات اثنان، والتعدد يتم بإثبات المغايرة والغيرية فإذا ثبتت الغيرية فهناك مغايرة وتعدد في غير المستقل بنفسه وهو الإنسان.

وإذا كان هذا يصح في المتعدد فمع المتحد لا يجوز النفي والإثبات»[١]. وإثبات هذه الغيرية التي يسعى ابن تومرت إليها هي محاولة لإثبات التنزيه التام للذات الإلهية لأنها متحدة ومغايرة ومستقلة فالغيرية عنده تعني استقلال الذات الإلهية وعدم استقلال الذات الإنسانية لأنها غير مستقلة بنفسها ولأنها متعددة[٢].

أما الشرط الثالث: فهو التخصيص. ومعنى التخصيص عند ابن تومرت هو المساواة في الخصوص أو في الجنسية وأن يختص كل واحد منهما ونفيه على البدل. وكل ذاتين يقدر فيهما النفي والإثبات محل واحد في وقت واحد وأن يستويا في الأحكام العامة دون الخاصة، فتلك شروط تحقق التخصيص في القياس عند ابن تومرت. لأن هذا التخصيص سواء في المساواة أو في الجنسية هو ضرورة من ضرورات الغيرية المطلقة[٣].

ويوضح ابن تومرت هذا المعنى ببيان معنى التساوي في التخصيص من خلال

---

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣، بعناية جولد زيهر. ص١٦٩.

(٢) أبو نصر الفارابي: كتاب في المنطق؛ الخطابة. تحقيق د. محمد سليم سالم. الهيئة العربية ١٩٧٦، ص٤٣، ٥٣.

(٣) د. محمد العروس عبد القادر: مسألة تخصيص العام بالسبب أو للعبرة بعموم الحكم لا بخصوص السبب؛ دراسات في أصول الفقه، القاهرة ١٩٨٣، ص٢١، ٢٣.

التساوي في الجنسية والحكم فيقول: «فالمتساويات في الجنسية يجب مساواتها في الحكم العام، بأن كل موجودين يقدر نفي أحدهما دون الآخر لا تطلق عليهما الغيرية البدلية لعدم المساواة بينهما في الجنسية، وأن المتساويين في الجنسية كالمتساويين على الإطلاق في الغيرية البدلية، ومن ضرورة الغيرية البدلية المساواة في الحكم إما على العموم أو على الخصوص فالمتساويان في الخصوص متساويان في العموم»[١].

ونلاحظ في هذا الشرط أيضًا محاولة ابن تومرت المتكررة لإثبات أن القياس وسيلة لإثبات المغايرة والوحدانية لله والتعدد في الكون وفي الأجسام، وهو ما يتضح بجلاء من الأمثلة التطبيقية التي أوردها كنماذج لتطبيقات القياس.

أما الشرط الرابع اللازم لصحة القياس فهو الطرد بمعنى الاطراد أو التتابع الذي يستلزم الاظراد بين العلة والمعلول.

ولقد استطاع ابن تومرت من خلال تطبيقات هذا الشرط أن بين معنى الاطراد في الشرع وفي أحكامه وأنه أصل مستقل بنفسه لازم لاستكمال الشروط الخمسة للقياس العقلي الصحيح، وأن يعارض هؤلاء الذين قالوا: إن شروط صحة القياس أربعة وهي العلة والحكم والأصل والفرع وكما يقول ابن تومرت: إنهم طردوا هذه الشروط في جميع الأشياء وعارضوا الأخبار وتركوها جانبا وهذا لا يجوز بوجه ولا يجوز تقديم قياس على الخبر إذا وجد ولا يصح ولا يجوز في ذلك خلاف ولا ينبغي أن يقال: يقدم القياس على الأخبار لوجوب قبول الأخبار إذا كانت على شروط القبول ولا خلاف على ذلك[٢].

---

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣، ص١٦٦، ١٧٠.

(٢) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣، ص١٧٠، ١٧٦.

ولكي يؤكد ابن تومرت صدق ما ذهب إليه ومدى فساد قياس هؤلاء الذين خرجوا عن شروط القياس الخمسة وخرجوا عن الاطراد والتساوي وخرجوا على أصول الاجتهاد والتحري في الشريعة أعطى أمثلة عملية تثبت خطأهم في تقديم القياس على الخبر، واعتمادهم على العلة والحكم لا على الاطراد والأصل فقال واصفا موقفهم: «ثم خرجوا على الربويات (الربا) وزادوا على عين المنصوص عليه بقياس خارج عن مقتضى ما قدمناه واختلفوا في ذلك بعلل مختلفة منها:

أ- الادخار والأقتيات والمالية وهذا كله عدول عن الطريق. فإن قال قائل: وجدنا الصحابة قد قاست وعملت على القياس فيقال: لا يخلو قياسهم أن يكون دل عليه اللفظ أو يكون من عقولهم فلا سبيل إليه؛ إذ لا يصح أن يقيسوا بعقولهم في الشرع لما كانوا بسبيله من التوقيف والتحري وإنما فهموا من الرسول عليه السلام المعنى الذي نبه عليه فحملوا عليه. وجميع ما يحملون عليه إنما هو على ضربين: ما هو بمعنى المصلحة والمشورة. وذلك مفهوم من الأصل وما فهموه من الرسول عليه السلام بالتنبيه عليه ولا يقال: إنهم يستخرجون من عقولهم أحكاما شرعية. ومن تقول ذلك عليهم فقد افترى ومما يؤيد ذلك فعل معاذ في توقيفه فيما دون النصاب من البقر. ولا حجة لمن احتج بقول معاذ للرسول عليه السلام: أجتهد رأيي، لأن الرأي في قول معاذ راجع إلى ما قدمناه مما نبه عليه الخطاب. وكذلك ما ذهبوا إليه من الاحتجاج بفعل عمر في حد السكران وإشارة علي بذلك عليه عملا على القاذف لأنه يحتمل أن يكون فهموا من الرسول عليه السلام أن يفعلوا ذلك زجرا، فإذا فهموا الزجر فلا حرج عليهم في التعيين فهم أعلم الناس وأحكمهم بالشرع.

وما يدل عليه الخطاب الذي أشار به علي يحتمل أنه فهمه من الرسول عليه السلام إذ يمكن أن يقول لهم عليه السلام: إذا تتابع الناس في شرب الخمر فاجعلوا

هم حدا ينزجروا به».

إذا التتابع أي الاطراد في الفعل هو الشرط اللازم لصحة تطبيق الحكم ولصحة القياس.

ويؤكد ابن تومرت من خلال هذا الشرط أن الاطراد يعني الارتباط والتساوي بين الألفاظ والمعاني وهذا التساوي يوجب المثلية بين الأشياء، وإذا كانت المساواة في اللفظ توجب التساوي في المعنى فالتساوي نفسه ليس شرطا في الاطراد.

ويأتي الشرط الخامس لتحقق القياس وهو التساوي، والتساوي عند ابن تومرت هو الشرط الجامع لشروط صحة القياس، وذلك لأن القياس الصحيح عنده هو تساوي الغيرين في الحكم.

وهذا التساوي يتطلب المساواة في الجنس وفي الأحكام وفي الألفاظ وفي المعاني العامة والخاصة في حدود الأصول وفي حدود التنزيه؛ لأن التساوي في اللفظ وفي المثل وفي الجنس لا يعني بالضرورة تساوي المعنى العام والخاص أو الصفة والموصوف لأن تساوي القديم والمحدث محال وتساوي الموجود والمعدوم محال.

هذا عند ابن تومرت أما عند باقي الفقهاء فهم يشترطون لصحة التساوي أن يكون الفرع مساويا للأصل في علة الحكم، وألا يكون في الفرع نص أو إجماع يدل على حكم مخالف للقياس لكي لا يكون القياس متصادما مع النص أو الإجماع [١]... وسيتضح مدى الخلاف بين ابن تومرت والفقهاء من خلال تطبيقات القياس.

---

(١) الموصلي: الشيخ رشيد الخطيب الموصلي: أصول الفقه الإسلامي؛ تحقيق وتعليق إبراهيم نعمة. مطبعة الجمهور بالعراق ١٩٨٠، ص٣٨، ٣٩، ٤١، ٤٢.

رابعا: تطبيقات القياس:

لقد استمر ابن تومرت على موقفه من الرافضة الذين رفضوا الاجتهاد والتأويل ورفضوا القياس، مع أن هذا الرفض قد أوقعهم في حيرة واختلاف فيما بينهم مما ساعد على نجاح ابن تومرت في الانتصار عليهم رغم تعدد فرقهم وكسب القاعدة الكبيرة من الجمهور إلى جانبه، فاستطاع أن يكون منهم جيشا يؤمن بما آمن به ابن تومرت من تأويل وتوحيد وتنزيه ووقوف في مواجهة المرابطين من المجسمة والمشبهة الذين اختلفوا أيضًا فيما بينهم.

ولا شك أن هذا التعدد والانقسام بين الفرق كان العامل الأول في نجاح ابن تومرت لأنه وجد أن البعض يجيز الاجتهاد في بعض الأحكام ولا يجيزه في بعضها الآخر، وأن بعضهم قد اختلف في صفة وحقيقة وعلم المجتهد الذي يستطيع التأويل.

هذا وقد أورد الأشعري في مقالات الإسلاميين والبغدادي في الفرق بين الفرق، هذه الفرق التي اختلفت حول الاجتهاد والقياس[1].

وإذا عدنا إلى تطبيقات القياس منذ عصر الصحابة سنرى أن الخلفاء كانوا يمارسون القياس ويأمرون به القضاة والأمراء والفقهاء في الأمصار، فهذا عمر بن الخطاب يكتب إلى أبي موسى الأشعري حين ولاه قاضيا للبصرة يأمره بالقياس

---

(١) الأشعري: أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري ت٣٣٠هـ: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين؛ جزآن، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. النهضة المصرية ١٩٥٠م. والبغدادي: أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي ت٤٢٩هـ: الفرق بين الفرق، تحقيق طه عبد الرءوف سعد، الباب الثالث، ٢٢-١٤١.

ويقول له: «الفهم الفهم فيما تلجلج في صدرك مما لم يبلغك في الكتاب والسنة، اعرف الأشياء والنظائر ثم قس الأمور على ذلك فاعمد إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق فيما ترى».

وبالرغم من قيام ما سمي بمدرسة الاجتهاد في ذلك الوقت والتي كان قوام تفكيرها العمل بالرأي وبالقياس، كان هناك اتجاها مضادا فيما سمي بمدرسة الحديث في الحجاز والتي كان قوام تفكيرها الأخذ بظاهر النصوص، واعتقدوا أن العودة إلى الحديث كافية لتحقيق حماية الشريعة وحسن تطبيق أحكامها.

وأرجع البعض لهذه المدرسة فضل المحافظة على المأثور والصحيح من الحديث وفي حين كان النظام واحدا من مؤيدي مدرسة الحديث الرافضين للقياس؛ لأنهم رأوا أن القياس ليس بحجة في إثبات الأحكام الشرعية وأن القياس ظن والظن ليس بعلم ومنهي عنه لأنه لا يغني عن الحق شيئا لقوله تعالى في سورة الإسراء ٣٦: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ﴾ وقوله تعالى في سورة يونس ٣٦: ﴿ وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا ۚ إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌۢ بِمَا يَفْعَلُونَ ﴾.

أما الشهرستاني -وهو معاصر لابن تومرت- فقد كان من مؤيدي مدرسة الاجتهاد والقياس وكان من رأيه: أن الحوداث والوقائع في العبادات والتصرفات مما لا يقبل الحصر والعد. وتعلم قطعا أنه لم يرد في كل حادثة نص، والنصوص إذا كانت متناهية وما لا يتناهى لا يضبط ما يتناهى علم قطعا أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد[1].

(١) د. عادل الأديب: الأئمة الاثنا عشر، ص١٠، ١٢، دراسة تحليلية. الدار الإسلامية، بيروت، ط١٩٧٩م.

وكيف لا وقد كان هناك اتفاق بين الجمهور والفقهاء على أن القياس الشرعي يقرب بين أفراد المجتمع لأنه قياس على الأصل: الكتاب والسنة، وأن القرآن الكريم أهل النظر والاعتبار والاستدلال [١] وأن القياس حجة شرعية وأصل من أصول التشريع الإسلامي.

وإذا كان أوائل الفقهاء قد فهموا القياس على أنه هو الاستدلال العقلي أو هو الاجتهاد والرأي في الأحكام الشرعية فكان ذلك سببا قويا لاختلاف الفرق حول رفض أو جواز الاجتهاد، أو في صفة المجتهد أو المستفتي هل يقلد أم ينظر ويسأل عن الدليل والعلة حتى يستدل بالدليل ويظهر الحق.

والغريب أن كل فرقة من فرق الإسلام قد انقسمت فريقين أحدهما يجيز القياس والاجتهاد والفريق الثاني يرفضه؛ فمثلا فرقة الخوارج انقسمت إلى فرقة النجدات التي أجازت الاجتهاد في الأحكام وفرقة الأزارقة التي تمسكت بظاهر النص وأنكرت الاجتهاد [٢].

وكذلك فرقة الزيدية انقسمت إلى فريق يؤيد وفريق يرفض الاجتهاد في الأحكام.

ومجمل رأي هذه الفرق الرافضة للنظر والقياس جمعها الأشعري في ثمان أجمعت على أن المعارف كلها اضطرار ونفوا الاجتهاد والرأي في الأحكام وهذه الفرق هي [٣]:

---

(١) د. ذكي شعبان: أصول الفقه الإسلامي، ط٣، ص١١٧.

(٢) ابن باجة: تعليقات في كتاب العبارة للفارابي، تحقيق د. محمد سليم سالم. الهيئة العربية ١٩٧٦، ص٢٣-٣٠.

(٣) الأشعري: مقالات الإسلاميين (١/ ١١٨-١٢٠).

١- فريق الجمهور الذي زعم أن المعارف كلها اضطرار وأن الخلق جميعا مضطرون وأن النظر والقياس لا يؤديان إلى علم، وما تعبد الله العباد بهما.

٢- زعموا أن المعارف كلها اضطرار وقد يجوز أن يمنحها الله سبحانه بعض الخلق فإذا منحها بعض الخلق وأعطاها بعضهم كلفهم الإقرار مع منعه إياهم المعرفة.

٣، ٤- وهم أصحاب أبي مالك الحضرمي وأصحاب هشام بن الحكم الذين زعموا أن المعارف كلها اضطرار وأنها لا تقع إلا بعد النظر والاستدلال.

٥- زعموا أن المعارف ليس كلها اضطرارا والمعرفة بالله يجوز أن تكون كسبا ويجوز أن تكون اضطرارا وإن كانت كسبا أو اضطرارا فلا يجوز الأمر بها على وجه من الوجوه وهذا قول الحسن بن موسى.

٦- زعموا أن النظر والقياس يؤديان إلى العلم بالله وأن العقل حجة إذا جاءت الرسل بتأييده فأما قبل مجيئهم فليست للعقول دلالة ما لم يكن سنة وبينة، واعتلوا بقول الله عز وجل: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾ [الإسراء: ١٥].

٧- قالوا بتصحيح النظر والقياس وأنهما يؤديان إلى العلم وأن العقول حجة في التوحيد قبل مجيء الرسل وبعد مجيئهم.

٨- زعموا أن العقول لا تدل على شيء قبل أو بعد مجيء الرسل وأنه لا يعلم شيء من الدين ولا يلزم فرض إلا بقول الرسل والأئمة وأن الإمام هو الحجة بعد الرسول عليه السلام[1].

---

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين (١/ ١١٨-١٢٠).

ولما جاء ابن تومرت في بداية القرن السادس الهجري كان قد سبقه مجموعة من المفكرين والفقهاء فبعضهم كان مؤيدا لمدرسة الاجتهاد والبعض الآخر كان يؤيد مدرسة الحديث.

لذا كان لزاما عليه أن يبين الفرق بين القياس الشرعي الصحيح وبين القياس الفاسد وأن يحدد مجالات تطبيق القياس وما هي المتطلبات الضرورية عند هذا التطبيق؟

ويمكن عرض الخطوات الضرورية واللازمة للتطبيق من خلال:

أولا: متطلبات تطبيق القياس:

١- عند تطبيق القياس الشرعي لا بد من الالتزام بمبادئ الشرع والتأويل وبشروط القياس الصحيح الخمسة وهي الجمع والتعدد والتخصيص والطرد والتساوي والتي سبق تفصيلها. ولن تتحقق هذه الشروط إلا من خلال الالتزام بالأصول والعمل بها. وعند العمل لا بد من ملاحظة أن الشرع على ضربين: محكم ومتشابه فالمتشابه لا يلتزم اتباعه ولا العمل به وهو الواضح الذي لا إشكال فيه والذي يتوصل كل الناس إلى علمه ومثاله في الكتاب كثير[1].

٢- أن القياس الفاسد بأشكاله الخمسة هو قياس الرافضة والمعطلة من أصحاب التشبيه والتجسيم وأصحاب الجهة والعلل واللانهائية. فقياس الوجود هو قياس المجسمة وقياس العادة هو قياس المعطلة وقياس المشاهدة هو قياس أصحاب الجهة وقياس أصحاب العلل هو قياس هؤلاء الذين ربطوا بين العلة والمعلول في

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب، ص١٧٦.

المجال الإلهي، ولم ينتبهوا إلى جواز بقاء أو مفارقة العلة لمعلولها أما قياس أصحاب الأفعال فهو قياس هؤلاء الذين لم يتنبهوا إلى جواز خروج بعض المخلوقات عن خالقها [١].

٣- أن تطبيق القياس الشرعي يتطلب فهم النصوص الشرعية وأحكامها فهما صحيحا قابلا للتطبيق مع الالتزام بمبادئ الشرع ومقاصده في تحقيق مصلحة وخير الإنسان ورفع المضار والشرور والآثام عنه.

٤- أن تطبيق القياس الشرعي يتطلب معرفة العلة أو السبب الذي من أجله شرع هذا الحكم، فعندئذ يمكن تطبيق الحكم بطريق القياس أي قياس ما لم يرد فيه النص الفرع على ما ورد فيه نص الأصل، وعن طريق ذلك يمكن التوفيق بين الأدلة وأجزائها وبين الفرع والأصل وأن نفرق بين ما يمكن الأخذ والعمل به وبين ما لا يعمل به.

٥- أن تطبيق القياس الشرعي يظهر لنا مدى الحاجة المستمرة إلى الرأي والتشريع والاجتهاد فهو الطريق لتقديم الحلول والاقتراحات لمواجهة ما يستجد من مشكلات وقضايا لا عهد للأمة بمثلها أيام التنزيل [٢].

وأن يجعلها شاملة لما يستجد من الحوادث والقضايا وبذلك تكون الشريعة صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان وافية بحاجة العباد ومصالحهم إلى أن يرث الأرض ومن عليها [٣].

---

(١) انظر الفصل الثاني من هذا البحث.

(٢) عادل أديب: الأئمة الاثنا عشر. الدار الإسلامية، بيروت ١٩٧٩. ص١١.

(٣) ذكي شعبان: أصول الفقه الإسلامي. دار التأليف بالقاهرة ١٩٦٤، ص١١٥.

ثانيا: معرفة عناصر وأسباب الالتباس عند تطبيق القياس:

وهي عند ابن تومرت عشرة أشياء هي التعارض والاحتمال واختلاط الأعيان المتناقضة الأحكام وطروء الشك بعد اليقين في الأعمال واختلال النقل والتباس التواتر بالآحاد ومنها أيضًا فرع تنازعته أشباه ومنها مقابلة القياس للخبر ومنها مقابلة القياس للعمل ومنها مقابلة اللفظ للمعنى.

ويشرح ابن تومرت تفصيلا كيف يحدث الالتباس عند تطبيق القياس وكيف يمكن التغلب على هذه الأسباب العشرة لكي يتحقق القياس الشرعي الصحيح المطابق للكتاب والسنة كما يعطي أمثلة لبيان مدى هذا الالتباس فيقول:

«فأما التعارض فكما ورد من الأحاديث في استقبال القبلة واستدبارها للحاجة كحديث سلمان وحديث أبي هريرة وأبي أيوب وابن عمر وحديث جابر وغيره. فهذه كلها أحاديث متعارضة [1]. وحكم المتعارض الجمع فإن تعذر فالمتأخر من المتقدم. فإن تعذر فالذي عليه العلم الترجيح بأصحة والكثرة. وذلك أنه يجوز أن يرجع ذلك إلى حديث جابر بن عبد الله لأنه قال: قبل موته بعام فهذا يوقف بالنسخ للغير، فيكون حديث ابن عمر وحديث أبي أيوب وحديث سلمان كلها منسوخة بحديث جابر المتأخر والمتأخر يقضي على المتقدم فهذا وجه.

ويجوز أن يرجع في ذلك إلى حديث ابن عمر وتفسيره في قوله: إنما هي عن ذلك في الفضاء فإذا كان بينك وبين القبلة شيء يسترك فلا بأس، ويكون حديث سلمان وحديث أبي أيوب راجعين إلى حديث ابن عمر وتفسيره ويكون ما ذكره أبو أيوب من انحرافهم. واستغفار الله على وجه الاستحباب لأن الأفضل ترك الاستقبال فإن

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣، بعناية جولد زيهر ص١٧٦.

فعل فلا بأس.

ويجوز أن يرجع فيها كلها إلى حديث أبي أيوب وحديث سلمان اتفقت عليه الصحاح وهو الأحسن للاحتياط في ذلك والاحتياط أصل واجب بالكتاب والسنة والإجماع [١].

١- وأما الاحتمال فمثل قوله تعالى: ﴿ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ ﴾ [النساء: ٤٣].

فاللمس يقع بالإصابة وغيرها. فالاحتياط تعليق الحكم باللمس المعهود وهو التقاء البشرتين [٢].

٢- وأما اختلاط الأعيان المتنافية الأحكام فكالميتة والمذكاة إذا اختلطت أعيانها وكصيد المجوس والمسلم وكالأجنبية وذوات المحارم ومثل ذلك فالاحتياط في ذلك كله ترك الجميع.

٣- وأما طروء الشك بعد اليقين في الأعمال كقوله عليه السلام: «إذا شك أحدكم في صلاته فلا يدري كم صلى ثلاثا أو أربعا فليصل ركعة» فمتى طرأ الشك بعد اليقين، فالاحتياط إزالة الشك وإكمال العبادة إن كان الشك مما يؤذن بنقصانها ومثاله: الشك في وقت الفجر وفي سائر العبادات.

٤- وأما اختلال النقل فكالأحاديث الضعيفة من قبل الناقلين لها. وما يتطرق إليهم من الطعن عليهم وعدم الثقة فيهم. مثل حديث أبي زيد في الوضوء بالنبيذ فهذه أحاديث لا يعمل بها، وما ورد من أحاديث من أن القهقهة في الصلاة تنقض

---

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣، ص١٧٨.

(٢) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣، ص١٧٨.

الطهارة.

٥- وأما التباس التواتر بالآحاد فمثل الأذان والصلاة وسائر العبادات التي نقلت إلينا تواترا رواها الآحاد فمتى التبس التواتر بالآحاد فقد بطل العلم به [١].

٦- وأما فرع تنازعته أشباه: فكما حكم الرسول عليه السلام في قصة عتبة وعبد بن زمعة إذ تنازعا الولد جميعا فحكم به عليه السلام لعبد بن زمعة ثم قال لسودة: «احتجبي منه» لما رأى من شبهه بعتبة. فهذا وما أشبهه من الفروع إذا تنازعه أصلان أو أشباه نظر في الترجيح وتغليب الأقرب بالمناسبة والشبه.

٧- وأما مقابلة القياس للخبر الوارد من قبل الشارع فكغسل الإناء من ولوغ الكلب، وكأن القياس الطهارة وأن لا يغسل قياسا على حكم الحيوان لكن إذا ورد الخبر سقط القياس [٢].

٨- وأما مقابلة القياس للعمل فمثاله ما ورد في الربويات (الربا) وما ورد في أخذ الزكاة من أموال اليتامى وما كان عليه العلم من ترك الزكاة من الحلي وكان القياس أخذها منه قياسا على الذهب والورق فكل ما كان عليه العمل وكان القياس يناقضه فالواجب اتباع العمل.

٩- وأما مقابلة اللفظ للمعنى فكقوله تعالى: ﴿ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ ﴾ فهل الحكم معلق باللفظ الذي هو اللمس أو بالمعنى الذي هو اللذة؟

فالاحتياط تعليق الحكم باللمس وإن كان يحتمل تعلقه باللذة واللمس جميعا.

---

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣، ص١٧٩.

(٢) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣، ص١٧٩.

والأصل في ذلك أن اللفظ إذا تضمن معنيين واحتملهما فلا يخلو من أن يكونا مختلفين متفقين فالاحتياط تعليق الحكم بهما جميعا ومثاله قوله تعالى: ﴿ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ ﴾ [الواقعة: ٧٩].

فهذا يحتمل معنيين طهارة الجنابة وغيرها والطهارة متفقة في تعينها وهي مختلفة الحكم فيحمل اللفظ عليهما جميعا احتياطا. ومثال كونهما مختلفين متناقضين إذا صح أحدهما بطل الآخر ولا يجمعان في اللفظ جميعا لتناقضهما والمتماثلين كقوله عليه السلام: «كل مسكر حرام» فالسكر متماثل في كل مسكر فهو داخل في اللفظ وإن اختلفت أجناسه»[1].

ونلاحظ هنا أن ابن تومرت قد جمع نماذج من المتشابهات التي يلتبس عندها الحكم وأن علاج معظم هذه المتشابهات يقوم على مبدأ الاحتياط سواء عند إصدار الأحكام أو تطبيقاتها أو عند اختيار الأحاديث الصحاح وعند تطبيق أحكام القياس.

وإذا كان الاحتياط عنده من أهم متطلبات القياس وأنه أصل وواجب بالكتاب والسنة والإجماع فلماذا لم يجعله شرطا من شروط القياس الصحيح؟ وخاصة أن الاحتياط كقاعدة سيجنب المجتهد إزالة شك ويمكنه من تعليق الحكم أو تركه وأن بالاحتياط كذلك تكمل العبادة ويتم الترجيح وعدم التعارض.

ثالثا: الأخذ بالاحتياط عند الفعل والترك وطروء الشك:

ويوضح ابن تومرت أهمية الأخذ بالاحتياط في القياس عند التطبيق لأن

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣، بعناية جولد زيهر، ص١٧٩، ١٨٠.

الاحتياط أصل واجب بالكتاب والسنة والإجماع فيقول:

«فأصله من الكتاب قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ﴾ [الإسراء: ٣٦]

فالاحتياط هنا واجب لأن الدخول في الملتبس وما لا يعلمه الإنسان حرام. وقال تبارك وتعالى: ﴿ وَأَن تُشْرِكُوا بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [الأعراف: ٣٣].

ومن السنة قوله عليه السلام: «إذا شك أحدكم في صلاته فلا يدرك كم صلى ثلاثا أم أربعا فليصل ركعة».

فهذا احتياط لكيلا يكون متناقصا من الصلاة إذا أتى بالاحتياط فقد برئت ذمته وأتى بالعبادة.

وأما الإجماع: فما كانت الصحابة بسبيله من الاحتياط والوقوف ضد الملتبس حتى يتبين الحق.

فمن ذلك قول عثمان في جمع الأختين أحلتهما آية وحرمتهما آية: فأما أنا فلا أحب أن نضع ذلك فذهب إلى الاحتياط في التحريم خيفة ما يقع فيه.

فهنا يقع وجوب الاحتياط عند الفعل والترك. ويكمل ابن تومرت: ومثل هذا من أفعال الصحابة كثير وغالب ذلك وضابطه أن ينظر الإنسان إلى ما يقتضي الفعل وإلى ما يقتضي الترك فالذي يقتضي الفعل على ضربين: محتوم ومندوب. فإن تردد الحكم بينهما فالاحتياط الأخذ بالمحتوم.

والذي يقتضي الترك على ضربين: تحريم وتنزيه فإن تردد الحكم بينهما فالاحتياط الأخذ بالتحريم»[١].

وأيضا فالأخذ بالاحتياط عند ابن تومرت واجب لإزالة الشك وإكمال العبادة وخاصة في حالة وجود الشك بعد اليقين فالاحتياط إزالة الشك وإكمال العبادة وإن كان الشك مما يؤذن بنقصانها. ومثاله الشك في وقت الفجر وفي سائر العبادات وخاصة أن الشك ضد اليقين وأن العبادة تثبت بيقين فلا يزيلها إلا بيقين آخر مثل الذي أثبتها وأن الشك شك في المشروط[٢].

رابعا: أن القياس الشرعي استدلال برهاني له مجالاته المحددة وعلى ذلك فلا يجوز القياس في الأحكام التي استأثر الله بعلم المراد منها وعللها أي العلل التي شرعت لأجلها تلك الأحكام ولم يجعل للبشر سبيلا للوصول إلى معرفتها على وجه التفصيل ومثال ذلك:

لو قيل: المسافر لا يجب عليه أداء الصوم لقوله تعالى: ﴿ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾ [البقرة: ١٨٥]. فلا يجب عليه أداء الصلاة قياسا على الصوم كان هذا القياس باطلا لمخالفته للإجماع على أن الصلاة لا يحل ترك أدائها لأجل السفر.

ومجال آخر من مجالات تطبيق القياس هو الاستنباط[٣] أي استنباط حكم أو أمر

---

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب. ص١٧٧.

(٢) ابن تومرت: أعز ما يطلب. ص١٧٧.

(٣) د. مساعد مسلم عبد الله آل جعفر: أثر التطور الفكري في التفسير في العصر العباسي. مؤسسة الرسالة، بيروت، ص٣٧، ٣٨-٤٠.

أو نهي عند قياس الفرع على الأصل المقيس عليه. ومثال ذلك عند تحريم الخمر – وهو نص– فكان قياسا عليها لضررها وحرمتها أن نحرم كل ما هو مسكر وضار ويحقق العداوة والبغضاء بين البشر. لأن نص الآية في تحريم الخمر لقوله تعالى في سورة المائدة: ٩٠، ٩١:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۝ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴾.

فتحريم الخمر هنا يعني أنه يشمل النبيذ وغيره لأن هذه الأشربة يترتب على شربها ما يترتب على الخمر من المفاسد التي بينها القرآن فتكون ملحقة بالخمر في حكمه وهي محرمة بطريق القياس، فالخمر في هذا المثال أصل أو مقيس عليه والنبيذ فرع أو مقيس واتباع العداوة والبغضاء بين الناس علة وتحريم الخمر حكم دل النص عليه وتحريم النبيذ هو الحكم الغائب بالقياس.

وإذا كان القياس الشرعي عند ابن تومرت ورجال أصول الفقه الإسلامي هو الاجتهاد والاستنباط والاستدلال الذي لا يخرج عن مجال وحدود أصول الشريعة فهو عند المناطقة عملية تأليف وتركيب بين الحدود –الألفاظ– إذ الحكم عندهم استدلال مؤلف من معارف أي من موضوع ومحمول يؤديان إلى نتيجة أو حكم إذا أضيف المحمول إلى الموضوع أو نفي عنه. فوضع المقدمتين يسوقنا حتما إلى النتيجة ولذا فالقياس عندهم استدلال للوصول إلى حكم مركب من الألفاظ أو قضايا مركبة من موضوع ورابطة ومحمول مثل (أ) أكبر من (ب):

(أ) (هي الموضوع) أكبر من هي (الرابطة).

(ب) (هي المحمول) وهذه الرابطة تنصب على الموضوع[١].

هذا في القياس العقلي أو المنطقي المنفصل عن القياس الشرعي، أما عند ابن تومرت فالقياس العقلي لا يمكن فصله عن القياس الشرعي وكذلك لا يكفي الأخذ بظاهر النصوص خاصة عند التطبيق لأن القياس ممارسة وسعي للوصول إلى الحق وخير الإنسان.

وهذا ما يفسر إصرار ابن تومرت على أن تكون الأحكام الشرعية مرتبطة بالمساواة والغيرية في الحكم أي بالقياس الصحيح لكي تكون صادقة ولها غاية، وليست مجرد شكل كما عند المناطقة مجرد حدود وقضايا محصورة بين الكلي والجزئي أو الثابت والمنفي.

ومن هنا فإنا نلاحظ أن ابن تومرت يجمع بين المدرستين مدرسة الاجتهاد ومدرسة الحديث ويجمع بين القديم والحديث، والذي يجعله يقف هذا الموقف المتوسط فكرة الطرد أو الاطراد والتي تعني الارتباط الذهني والعقلي الموجود في جميع الأحكام العقلية والشرعية، وفي معنى الاطراد والارتباط يكمن معنى التداعي الذي فهمه المعاصرون واستخدمه الحسيون في أشكال القياس المختلفة وإصدار الأحكام.

ويمكن القول: إن فكرة الاطراد عند ابن تومرت هي ما سماه المناطقة بالاستقراء أو الاستدلال لأن الاطراد يعتمد على الإضافة؛ لأنه يعني الجمع والمساواة بين اللفظ والمعنى وهو الشرط الأول لصحة القياس ولأن المساواة هي

---

(١) د. نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير؛ دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة (١/ ١٤٢-١٥٤)، ١٩٨٢، بيروت.

الرابطة او العلاقة المتضمنة في الوجود والحدوث لكل من اللفظ والمعنى.. والاطراد أيضًا يعني التتابع أي تتابع العلة والمعلول، وهو أيضًا يعني التداعي الذي لا بد منه لعملية الاستدلال والاستقراء. فإضافة محمول إلى موضوع كلي يسبب مشاهدة هذا المحمول في جزئيات ذلك الموضوع كلها أو بعضها، وهذا الاستقراء إذا كان تاما يعني الانتقال من الكلي إلى الكلي فهو حكم كلي ثابت لا يحتاج إلى دليل.

وإذا كان استقراء ناقصا فهو يعني الانتقال من البعض أو الجزء إلى الكل.

وكيف يتحقق الاستدلال أو الاستقراء بدون الاطراد والتداعي الذي يفترض التساوي والتشابه بين الغيرين في الحكم؟ ولذا عرف ابن تومرت القياس على أنه تساوي الغيرين في الحكم.

ويجب أخيرا أن نقرر أن هدف ابن تومرت من مباحث القياس العقلي والشرعي هو إثبات فساد رأي معارضيه من المرابطين وفقهائهم، وبالتالي إقناع مؤيديه بصدق مذهبه في التوحيد والتنزيه وأن المجسمة وأصحاب ظاهر النصوص معطلة وخارجون عن أصول الدين؛ لأنهم في نظره يرفضون القياس ويفصلون بين القياس العقلي والشرعي، وإذا مارسوا القياس فإنهم يخضعونه للنص وظاهره فقط فيصبح قياسهم فاسدا لأنهم قاسوا الغائب على الشاهد [١].

ولهذا كان موقف ابن تومرت من رافضي القياس ومن الفرق التي فصلت بين القياس العقلي والقياس الشرعي وهي عنده خمس فرق استخدمت خمسة أقيسة فاسد وهي المجسمة والمعطلة وأصحاب الجهة والعلة والأفعال.

---

(١) CH. A.Julien: Histoire Dell' Afrique p.76-96.

ولكي يوضح ابن تومرت مدى فساد أقيستهم وخطورة ذلك على إثبات الإلوهية والقدرة ولأن في أقيستهم مشابهة ومماثلة حيث لا تماثل أو مشابهة حرص على أن يثبت لهم أن المشابهة بين الله ومخلوقاته مستحيلة؛ لاستحالة قياس الغائب على الشاهد إذ لا جامع بينهما ولأن كل واحد منهما مضاد للآخر ولأن ذا يفعل وذا لا يفعل وذا قديم وذا محدث وذا مفتقر وذا غني، فإذا قيس أحدهما على الآخر بطلت حقيقتهما جميعا لأن القياس إنما يصح بين المماثلين وبين المختلفين إذا كان بينهما شبه، والباري سبحانه ليس له مثل ولا شبه فإذا ثبت هذا وصح بطل به التشبيه وبطل به قياس الغائب على الشاهد[1].

ولهذا أيضًا كان تعريف ابن تومرت للقياس الصحيح بأنه تساوي الغيرين في الحكم.

وهكذا... بين ابن تومرت بالأمثلة التطبيقية والمنطقية مفهوم القياس العقلي والشرعي الصحيح وحاول إثبات فساد قياس الفرق التي سبق أن أشرنا إليها فعرض لآرائهم ولسبب أخطائهم فقال:

«فأما القياس الفاسد فعلى خمسة أضرب هي قياس الوجود وقياس العادة وقياس المشاهدة وقياس العلل وقياس الأفعال.

فأما قياس الوجود فهو قياس المجسمة وذلك أنهم قالوا: جميع ما شاهدناه موجود على ثلاثة أقسام: جواهر وأعراض وأجسام فكذلك ما غاب عنا يصفون البارئ سبحانه وتعالى عن قول المبطلين وهذا الذي قالوه باطل عقلا وسمعا.

---

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣، ص١٦٨.

وأما قياس أصحاب العلل فإنهم قالوا: قيام العلم بالعالم علة في كونه عالما شاهدا فكذلك ينبغي أن يكون في الغائب، والذي قالوه باطل لأنه مستحيل أن يوصف علم الله تعالى بأنه علة لأن العلة يجوز أن تفارق المعلول ويجوز أن تبقى معه فليس بقاؤها بأولى من مفارقتها ولا مفارقتها بأولى من بقائها إلا بمخصص – خاصية معينة أو سبب.

وأما قياس أصحاب الأفعال فإنهم أرادوا بذلك خروج بعض المخلوقات عن أن يكون البارئ سبحانه خالقها لخيالات توهموها وذلك أنهم قالوا: رأينا شاهدا أن كل من فعل فعلا اتصف به فمن اعتدى أو ظلم سمي بذلك جائرا وظالما. فدل هذا على أن البارئ سبحانه لا يفعل ظلما ولا جورا، إذ لو فعل هذا لسمي به والذي قالوه باطل من وجهين:

أحدهما: أن البارئ سبحانه لا تتصف أفعاله بالجور والظلم وإنما يتصف من ذلك من حجرت عليه الأمور وحدت له الحدود، فمن تعداها سمي بذلك جائرا أو ظالما والباري سبحانه لا حاكم فوقه ولا آمر ولا ناه غيره فلو أدخل عبيده كلهم الجنة لكان ذلك منه فضلا، ولو أدخلهم كلهم النار لكان ذلك منه عدلا يفعل في ملكه ما يريد ويحكم في خلقه ما يشاء لا راد لأمره ولا معقب لحكمه.

والوجه الثاني: أن الذي قالوه لا يصح إلا بتوقيف من الشارع ولا سبيل إلى وجوده أصلا»[1].

وهكذا استطاع ابن تومرت أن يحد علاقة القياس العقلي بأصول الشريعة لتصبح هذه العلاقة علاقة تلازم، لدرجة أن أصبح القياس أصلا من أصول

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣، ص١٦٦.

الشريعة لأن به يكون تمام التنزيه والتوحيد وتمام المعرفة بحقيقة الذات الواحدة الفاعلة.

وهذا القياس العقلي والشرعي الذي قدمه هو القياس الصحيح أما القياس الفاسد فهو القياس المخالف للدليل الشرعي وهو باطل لأنه يتعارض مع النص والإجماع[1].

(١) د. ذكي الدين شعبان: أصول الفقه الإسلامي، ط٣ القاهرة ١٩٦٤، ص١٢٤.

obeikandl.com

الفصل الرابع
الوجوب والاستحالة

تمهيد:

لقد تميزت الفلسفة الإلهية في الإسلام بميزات خاصة ترجع إلى مبحث الإلوهية نفسه وما يشمله من دوائر البحث الفلسفي حول الذات والصفات والوجوب والممكن، وهما دائرتان ترتبطان بالإنسان المكلف بالعبادة بالأمر الإلهي.

ويعد مبحث الوجوب والاستحالة من أهم مباحث الفلسفة الإلهية في الإسلام والذي اهتم به ابن تومرت لارتباطه بقضية التوحيد والتنزيه من جانب، وبمجال التطبيق أي مجال الأحكام والأوامر الإلهية أو ما يطلق عليه مجال التكليف والعبادة من جانب آخر.

وإذا كانت دائرة الجائزات تمثل حلقة متوسطة بين دائرتي الواجب والمستحيل فهي تمثل دائرة المحتمل والممكن، والمحتمل هو ما يراه العقل جائزا مثل جواز الرؤية لله سبحانه، ومن هنا تمثل دائرة الجائزات مجال التأويل العقلي، والتأويل هنا يكون ضرورة واجبة لأنه يؤدي إلى إثبات الواحدية لله تعالى ونفي التعدد عنه لأن التعدد والشرك في ذاته مستحيل.

ولذا يمكن القول بأن الفلسفة الإلهية التي قدمها ابن تومرت هي فلسفة الوجوب أي التكاليف الواجبة التنفيذ، وما التكاليف سوى مجموعة الأوامر والنواهي الإلهية أو الشرعية التي تضمنتها السنة والقرآن الكريم.

فالله الواحد الأحد هو المكلف للعباد، وهو وحده الواجب عبادته وتنفيذ أوامره وطاعته، ولكي يتحقق الارتباط بين مجال المعرفة والتوحيد لا بد من توافر شروط الوجوب التي هي في نفس الوقت شروط الفعل، ومن هنا نرى أن الفلسفة الإلهية التي قدمها ابن تومرت ليس هي علم الوجود المطلق أو علم ما وراء الطبيعة، ولكنها في الحقيقة هي فلسفة في طبيعة الوجود الإنساني المرتبط بالوجود الإلهي.

أولا: معنى الوجوب في الشرع:

استطاع ابن تومرت أن يبني دائرة الوجوب على مجموعة من القواعد السمعية والعقلية وأن يضع دائرة الاستحالات داخل إطار دائرة الوجوب، بحيث ينبني وجوب الاعتقاد في الإلوهية والوحدانية على استحالة وجود إلهين، وأن هذه الاستحالة مترتبة على مجموعة من الاستحالات بداهة ومجموعة من القواعد العقلية التي تثبت الوجوب والاستحالة في وقت واحد منها:

١- استحالة تعدد المتحد لوجوب وجود الإله الواحد واستحالة ثبوت أصل دون فرع أو فرع دون أصل لوجوب التلازم بينهما -وذا في مجال الوجود الطبيعي المخلوق- وفي مجال الفعل والترك.

٢- واستحالة خلو الجواهر من الأعراض، واستحالة وجود حوادث لا أول لها واستحالة وجود أجسام لا تتناهى زماننا.

٣- واستحالة وجود جسم لا يتناهى بعدا، وغيرها من الاستحالات التي تخضع في نفس الوقت لدائرة الوجوب أي وجوب استخدام العقل ووجوب العمل بالشرع. ولهذا فإن تمام الوجوب يتطلب التلازم بين مجالي الواجب والمستحيل.

والوجوب عند ابن تومرت تكليف عام يضم مجموعة التكاليف والأوامر الإلهية الواجبة التنفيذ، ولهذا فهو أمر عام لا يخص فردا بعينه لأنه أصل من أصول الشريعة الواجبة التنفيذ.

والوجوب في الشرع هو الأمر الإلهي بالفعل أو الترك وفي مجال العبادة هو الفعل الصادر عن إرادة وتعقل؛ لأن غير العقلاء لا تكليف لهم ولا واجب عليهم ولأن التكليف من الله سبحانه وإليه يرجع وأن العقلاء ليس لهم خروج من تحت الخطاب أي التكليف [١].

وإذا تتبعنا علوم الإلهيات في الإسلام سنجد أن مبحث الوجوب والإمكان هو المبحث المشترك في موضوعات علم الكلام، كالوحدة والكثرة والطبيعيات والإلهيات والروخانيات والماهيات [٢].

وإذا كان ابن تومرت يحصر معنى الوجوب في التكليف والأمر فهو يربط هذا المعنى بقضية الأصل والفرع وانحصارها في الفعل والترك، كما يربط هذا المعنى بقضية دلالات اللغة التي صدر به الأمر. وهو يوضح هذا بطرح هذه الإشكالات من خلال قضية كبرى هي قضية اللفظ والمعنى وشروط التكليف وارتباط هذا التكليف بالفاعلية والقدرة الإلهية والإنسانية معا [٣].

---

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣، بعناية جولد زيهر، ص٣٨.

(٢) ابن ماجه: فهرست سنن ابن ماجه. مخطوط بمكتبة الجامعة المصرية (د.ت) والفهرست والحواشي للدهلوي والسيوطي من كتب علم الحديث المعدودة من الصحاح.

(٣) الإمام يحيى بن الحسين: رسائل العدل والتوحيد. دراسة وتحقيق محمد عمارة. دار الهلال ١٩٧١، ص١٢٢-١٢٦.

والوجوب بمعنى التكليف عند ابن تومرت له شروط واجبة الاتباع ولا بد من توافرها ليتحقق تمام التكليف ويصبح التكليف واجبا.. ولهذا فهو يؤكد على ضرورة توافر المعرفة وقدرة المكلف على المعرفة باللغة، وأن يتوافر لدى المكلف العقل الراجح والإرادة التي تعينه على القيام بالتكاليف. إذ المعرفة والعقل الراجح والإرادة الفاعلة وتمام الفهم للخطاب وللأمر الإلهي بالوجوب هي نفسها شروط للوجوب وللفعل في مجال العبادة والتوحيد. ولأن ترتيب دلالات الألفاظ على المعاني كما يقول ابن تومرت، ينبني عليه دلالات الشرع إذ الشرع إنما يثبت باللغة وإنما كلفنا بما نفهم منها [١].

ويوضح ابن تومرت تلك الرابطة بين الوجوب والتكليف ويقول: «إن التكليف يكون بصيغة افعل ولا تفعل، والفعل مقتضاه الإثبات والترك يقتضي النفي، فإذا فعل فقد أثبت وإذا ترك فقد نفي، وعلى هذا يكون النفي والإثبات أصل منحصرا في الأمر والنهي. فالأمر مقتضاه الفعل والنهي مقتضاه الترك» [٢].

هذا من ناحية الأصل، مع مراعاة أن التكليف بمعنى الوجوب ليس هو التحكم لأن التحكم جهل والحق لا يثبت بالجهل وإذا انحصر الأصل في أمر ونهي انحصر الفرع في فعل وترك. والفعل راجع إلى محتوم ومندوب والترك راجع إلى محظور ومكروه والمباح ليس راجعا إلى واحد منهما لأنه لم يدخل في تكليف. وإنما مقتضاه الإذن والإباحة في الفعل والترك.

ومثال ذلك قوله تبارك وتعالى:

---

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣، بعناية جولد زيهر، ص٣٩.

(٢) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣، بعناية جولد زيهر، ص٣٩.

﴿ أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ وَطَعَامُهُۥ ﴾ [المائدة: ١] ﴿ أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ ﴾ وغير ذلك مما يقتضي الإذن في الشرع كثير [١].

ولكي يؤكد ابن تومرت هذا الارتباط الوثيق بين التكليف والوجوب، أجاب على السؤال الآتي: متى تكون التكاليف واجبة؟

ووضع خمسة شروط إذا تحققت أصبحت هذه الأوامر والتكاليف الشرعية واجبة، والوجوب هنا يعني ضرورة المعرفة بهذه التكاليف. وهذه الشروط هي:

١ - أن العموم والخصوص ثبت علمهما من اللغة ضرورة لأنا إذا قلنا: معلوم وموجود ومخلوق وحيوان وإنسان وزيد.. فالبضرورة يعلم على القطع أن موجودا أخص من معلوم لاشتمال المعلوم على الموجود والمعدوم.

وبالضرورة يعلم أن مخلوقا أخص من موجود لأن قولنا: موجود يتناول القديم والمحدث.

وبالضرورة يعلم أن حيوانا أخص من مخلوق لاشتمال المخلوق على الحيوان وغيره.

وبالضرورة يعلم أن إنسانا أخص من حيوان لاشتمال الحيوان على الإنسان وغيره.

وبالضرورة يعلم أن زيدا أخص من إنسان لاشتراك الإنسان على زيد وغيره فهذا العموم والخصوص مقطوع به من كلام العرب ضرورة.

---

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣، بعناية جولد زيهر، ص٣٠.

٢- ومنها أن التكاليف بالأمر والخطاب لا بالمشيئة [١].

٣- ومنها أن الخطاب إذا ثبت لا يرتفع إلا بنسخ أو تخصيص من المثبت له.

٤- ومنها أن العقلاء بأجمعهم ليس لهم خروج من التكليف والخطاب بعد تقرره إلا بأن يخرجهم منهم مثبتة عليهم ومكلفهم به وهو الله سبحانه وتعالى.

٥- ومنها أن كل ما ثبت الوعيد والعقاب على تركه فهو واجب.

وإذا كانت هذه هي الشروط التي تجعل الأمر واجبا وعندها يصح التكليف فإن هذه التكاليف لا بد أن تخرج في صورة من صور الأمر الإلهي للإنسان في إطار محدد، وفي ظل قواعد ثلاثة هي صحة دلالات اللغة وإثبات الوعد والوعيد وأن الخطاب لا يرتفع إلا بنسخ أو تخصيص:

إذ الأمر: معرفة وتكليف لا يجوز الحيد عنه ودعوة المشيئة قدرة وإرادة واختيار.

ولقد أشار ابن تومرت إلى الأشكال المتعددة التي يخرج بها صورة الأمر الإلهي للإنسان في ظل هذه القواعد الثلاث السابقة مبينا أن هناك فرقا بين الأمر والمشيئة بقوله:

«وأما التباس الأمر بالمشيئة فإن الأمر خلاف المشيئة، وما ثبت في الحال لا يسقطه ما يترتب في المآل كالدين إذا ثبت على الإنسان. وإن كان صاحبه يجوز أن يتركه فإن الجواز لا يسقطه منه إذ الدين مترتب في الذمة في الحال» [٢].

---

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣، بعناية جولد زيهر، ص٤٤.

(٢) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣، بعناية جولد زيهر، ص٤٥.

أما عن صور وأشكال الأمر الإلهي ومنها التكليف والتهديد والتحذير وغيرها فقد بينها ابن تومرت كما جاءت في القرآن الكريم فقال:

«والأمر قد يكون بمعنى الإكرام لقوله تعالى: ﴿ ٱدۡخُلُواْ ٱلۡجَنَّةَ بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ﴾ [النحل: ٣٢].

ويكون بمعنى الإهانة كما قال تعالى: ﴿ ٱخۡسَـُٔواْ فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ ﴾ [المؤمنون: ١٠٨].

ويكون بمعنى التهديد كما قال تعالى: ﴿ ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡ ﴾ [فصلت: ٤٠].

ويكون بمعنى التعجيز كما قال تعالى: ﴿ فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ مِّن مِّثۡلِهِۦ ﴾ [البقرة: ٢٣].

ويكون بمعنى التكوين كقوله تعالى: ﴿ قُلۡ كُونُواْ حِجَارَةً أَوۡ حَدِيدًا ﴾ [الإسراء: ٥٠].

ويكون بمعنى الدعاء كقوله تعالى: ﴿ رَبَّنَا ٱغۡفِرۡ لَنَا ﴾ [الحشر: ١٠] ﴿ وَهَيِّئۡ لَنَا مِنۡ أَمۡرِنَا رَشَدًا ﴾ [الكهف: ١٠].

ويكون بمعنى التكليف كقوله تعالى: ﴿ وَٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمۡ وَٱفۡعَلُواْ ٱلۡخَيۡرَ ﴾، ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾.

ويكون بمعنى الشفاعة كقوله تعالى في قصة إبراهيم: ﴿ وَٱغۡفِرۡ لِأَبِيٓ ﴾ [الشعراء: ٨٦].

ويكون بمعنى الإباحة كقوله تعالى: ﴿ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ ﴾، ﴿ وَإِذَا حَلَلۡتُمۡ فَٱصۡطَادُواْ ﴾.

ومن الملاحظ في هذه الصور المتعددة للأوامر الإلهية أنها توجيهات للفعل ودعوة للطاعة، وأن التكاليف الواجبة هي الأمر وهي في نفس الوقت إحدى صور الأمر المختصة بالعبادة، وأن هذه الأوامر تتطلب إحاطة العلم بكافة هذه الأوامر، وأن ذلك كله وتنفيذه يتطلب سلامة الإنسان واكتماله جسميا وعقليا ونفسيا ولولا ذلك لما كانت شروط الوجوب عند ابن تومرت هي شروط الفعل وهي نفسها شروط التكليف»[1].

وفي مجال التطبيق لا بد من توافر شروط الوجوب وشروط الفعل. لأن المجال المحدد لهذا التطبيق هو العبادات أولا ثم المعاملات، ويحدد ابن تومرت بعض مجالات تطبيق التكاليف والأوامر الإلهية مثل الصلاة والطهارة في العبادات لأن وجوب الطهارة ضروري لكي لا يتطرق الشك إلى العبادات أو تترك أصلا، ولهذا فهو يشير إلى بعض هذه الشروط اللازمة لصحة وتمام تطبيق الأوامر في مجال العبادات فيقول:

«أما شروط الوجوب منتشرة وهي العقل والبلوغ والإسلام وفهم الخطاب ووجوب الماء على كفايته وسلامة أوصافه والقدرة على استعماله والغسل من الجنابة والغسل من الحيض وكيفية استعماله على اشتراكهما في الضدين جميعا شروط الوجوب وشروط الفعل، أما الفعل فمن شروط وجوبه العقل إذ غير العاقل لا تكليف عليه.. وترك الفعل ومع وجوبه كالطهارة والصلاة مثلا.. لا يخلو من أحد ثلاثة أحوال: إما أن يتركه جحدا أو شكا في وجوبه، أو يتركه جهلا أو عمدا أو يتركه نسيانا.

---

(١) القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين. ضمن رسائل العدل والتوحيد. دراسة وتحقيق محمد عمارة. دار الهلال ١٩٧١، ص١٧٠، ٢٣٠.

فالجاحد كافر والشاك لاحق به، والجاهل والعامد عاصيان[١]. وكذلك جميع ما تطرق إليه الشك في جميع العبادات لا يبرئ الذمة منه إلا الإتيان به احتياطا»[٢].

وإذا تأملنا هذه الشروط سنرى أن ابن تومرت يربط بين مجال العلم والعمل إذ العبادة وتمامها تتطلب سلامة الجوارح وتتطلب أيضًا إحاطة الإنسان وعلمه بكافة الأوامر، فلا الاعتقاد وحده ولا العلم بكافيين لتحقيق هذه التكاليف ولكن العمل هو المتمم لهذا العلم وهذه المعرفة. كما نلاحظ أيضًا أن مجال العبادات لا ينفصل عن مجال التوحيد وهو ما كان يسعى ابن تومرت إلى تأكيده وتقويته لأن فيه تقوية للإيمان وللعقيدة، ومن ثم اشترط ابن تومرت أن تكون شروط الوجوب هي نفسها شروط الفعل على اعتبار أن في ذلك تمام التوحيد والتنزيه القاسم على العلم والعمل معا.

وهذا لا يتم عنده إلا من خلال شرطي النية الصادقة للفعل والحصر بمعنى الإحاطة بالعلم من جميع جوانبه والطاعة الكاملة لله وأوامره.

وفي هذا السبيل أوضح ابن تومرت ما للنية من دور هام في مجال الوجوب والتكليف أي في مجال الفعل أثنائه وقبله، لأن النية عنده اعتقاد قلبي ومركز من مراكز التوحيد والتكليف.

ولهذا بين ابن تومرت فوائد الحصر والنية في مجال العبادات بقوله:

---

(١) هنا ألحق ابن تومرت الجاهل بالعامد مع أن الله سبحانه فرق بينهما والجاهل لا يأثم شرعا لقوله تعالى: {إنما التوبة على الله الذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب} [النساء: ١٧].

(٢) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣، بعناية جولد زيهر، ص١١٧.

«أما فائدة الحصر فهي إحاطة العلم بحقيقة المعلوم على ما هو به لأن الإنسان إذا علم حصر شيء فقد أحاط به علما وأيقن أنه لا تصح فيه زيادة ولا نقصان، والجاهل بالحصر لا يحيط علما بما جهل حصره»[1].

أما عن دور النية كشرط للوجوب وللفعل في مجال العبادة والتوحيد فيقول ابن تومرت: «ومعنى النية أن يعتقد المكلف بقلبه أن الله إله واحد لا شريك له وأنه هو المكلف للعباد فالعبادات -واجبات وتكليفات- فهي فرض عليه واجبة وأنه يؤديها لله سبحانه وبعينها ولا يلزمه النطق بذلك لأنه لا يخلو من أحد ثلاثة أحوال: إما أن يسمع نفسه أو يسمع خالقه أو يسمع غيره من المخلوقين؛ فلا فائدة في أن يسمع نفسه لأنه قد علم ذلك واعتقده بقلبه ولا في أن يسمع خالقه إذ قد علم ذلك قبل خلقه وقبل خلق السموات والأرض ﴿ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ ﴾ [سبأ: ٣] سبحانه ولا فائدة في أن يسمع غيره من المخلوقين إذ ليس من شرط العبادة علم غيره من المخلوقين بها لما يؤدي إليه ذلك من الرياء والشك وغيرهما من الآفات.

فاعتقاده أن الله إله واحد غير علمه على القطع واليقين من غير شك ولا ريب وكذلك كون العبادات واجبة عليه وكذلك أنه يؤديها لله سبحانه. ويتضح مما سبق أن الوجوب في الشرع عند ابن تومرت هو ما وجب على الإنسان المكلف العاقل علمه وعمله وضرورة استحضار النية لهذا الفعل فالواجب هو ما يقتضي الفعل والترك.

أما الجائز فهو المحتمل في باب الشرع ويمثل درجة من الترجيح تظهر أثناء الفعل والترك، وأوضح ابن تومرت أن شروط الوجوب هي شروط التكليف وأن

---

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣، بعناية جولد زيهر، ص١٦١، ١٦٢.

من شروط التكليف العقل والاختيار.

ولن يتضح مفهوم الوجوب في الشرع إلا إذا عرضنا لشروط الوجوب والتكليف كما عرضها ابن تومرت في كتابه «أعز ما يطلب».

ثانيا: شروط الوجوب والتكليف:

لقد كان واجبا على ابن تومرت الذي رفض طريقة المتكلمين في الجدل واهتمامهم بالألفاظ على حساب المعاني وتمسكهم بظواهر النصوص، أن يتخلى هو نفسه عن الاهتمام بالألفاظ والإغراق في الصيغ التي ظهرت وتكررت عندما أشار إلى مدى الارتباط بين شروط الوجوب والتكاليف من حيث الصياغة اللغوية لشكل الأمر الإلهي وبين الفعل الإنساني في مجال العبادات، بالإضافة إلى أنه حصر أصول وقواعد الوجوب بين العقل والنص[1].

ولقد حدد مجموعة الشروط التي يجب توافرها لكي تتحقق التكاليف ابتداء من اللغة والمعنى -لأنها الطريق إلى الفهم- وانتهاء إلى الفاعلية والمشيئة الإلهية كمصدر لفاعلية النفس وحركتها وهذه الشروط هي:

١- أن تكون اللغة وصحة دلالاتها هي معظم ما يبني عليه وجوب الخطاب وترتبه على المكلفين وعلى ذلك تكون دلالات اللغة عند ابن تومرت هي الأصل الأول والقاعدة التي تسبق باقي شروط الوجوب، لأن صحة دلالات اللغة تعني ضرورة توافر العقل والقدرة على السمع والكلام والفهم والقدرة على التأليف والتركيب، وكل هذه الأدوات هي السبيل إلى تحقق العلم القطعي وتحقق الطاعة

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣، ص٣٩.

وتنفيذ التكليف. وعلى ذلك يكون الأمر الشرعي في حقيقته تكليفا والتزاما وواجبا لا يتحقق إلا بتحقق شرط التكليف بالخطاب وهو حصول الفهم وتمام العلم، وذلك كله يتوقف على مدى توافر اللغة الصحيحة المؤدية إلى المعنى الصحيح[١].

وإذا كانت مباحث اللغة في حقيقتها مباحث كلامية ومنطقية فقد استطاع ابن تومرت الاستفادة منها عندما أكد أن الاهتمام باللغة وفهم دلالاتها شرط ضروري لوجوب التكليف وصحة تنفيذه.

مع ملاحظة أن مشكلة اللغة العربية وفهمها كانت ولا زالت هي المشكلة الرئيسية في الشمال الإفريقي منذ عصر ابن تومرت وحتى الآن.

ومن الواجب أن نقرر أنه لولا اهتمام ابن تومرت بدلالات اللغة وشروط صحتها وبيان مدى أهميتها لما انتشرت اللغة العربية -لغة الدين والقرآن- في الشمال الإفريقي، ولما ظهرت الجامعات الإسلامية فيما بعد والمؤلفات والتفسيرات التي اهتم بها العامة قبل الخاصة. وذلك كله لأن ابن تومرت ربط في وضوح بين صدق اللغة ودلالاتها وبين الواجب الذي على كل عاقل مكلف وهو واجب الفهم والدراسة والعلم التام بلغة الشرع، فذلك واجب وتكليف لفهم الخطاب والالتزام بما جاء في حقيقة الشرع وأحكامه.

ولهذا كان ابن تومرت يؤكد أن: ترتيب دلالات الألفاظ على المعاني ينبني عليه دلالات الشرع وتترتب بترتيبها إذ الشرع إنما يثبت باللغة وإنما كلفنا بما نفهم منها[٢].

وبما أن هناك رابطة وثيقة بين فهم اللغة وأصول التكليف فقد اهتم ابن تومرت

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣، بعناية جولد زيهر، ص٣٩.

(٢) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣، بعناية جولد زيهر، ص٣١.

ببيان حصول العلم والمعلومات من خلال المعاني الصحيحة للغة الذي يتم بعد عملية التأليف والارتباط أو الاختلاف والاختصاص بين الحروف والمعاني المفيدة، ويوضح ذلك بقوله:

أ- أن جميع ما يعقل من الكلام وما يدور بين المتكلمين من الخطاب إنما هو معان ودلالات لا تتميز إلا بالدلالات على المعاني من خلال الإشارة أو الكتابة أو العبارة.

والعبارة عنده على ضربين: أصوات وحروف والأصوات لا تستقل في الدلالات، والحروف منحصرة في ثمانية وعشرين حرفا وهي محتوية على جميع ما يتكلم به.

ب- وأن الحروف تكون دلالة على المعاني المفيدة إذا اجتمعت وتألفت لأنها إذا افترقت لا تفيد ولا تدل ولا بد من ارتباطها بالمعاني لأنها إذا تألفت ولم ترتبط بالمعاني لم تدل ولم تفد ولا بد من اختلافها باختلاف المعاني لأنها إذا تألفت وارتبطت لم تدل حتى تختلف باختلاف المعاني، ثم لا بد من اختصاصها بالمعاني اختصاصا لا يكون فيه اشتراك. لأنها إذا تألفت وارتبطت واختلفت لم تدل ولم تفد إلا بأن تختص بالمعاني. ثم لا بد من تعيينها للمعاني وإثباتها لها دون تحول عنها ولا تنقل، لأنها إذا تألفت وارتبطت واختلفت واختصت وتعينت لم تفد إلا بفهم مواضعة اللغة.

ج- أن التأليف والتركيب قاعدة لازمة لحصول الفهم، أي تركيب وتأليف الحروف والمعاني والدلالات لازم لحصول العلم الحقيقي بالمعلومات فمثال تركيب حروف ثلاث مثال قولنا: شمس، وأما كيفية ارتباطها بالمعاني فكوضعنا الشمس للنور الذي نشاهده في السماء. ومعنى هذا أن المعاني المختلفة لا تفيد إلا بإقامة

الدلالة ولا تفيد إلا بأن تختلف باختلاف المعاني وهو اختلاف الأسماء باختلاف المسميات[١].

٢- وجوب اتباع السنة واجتناب البدع والجدل والخلاف:

فذلك شرط ضروري من شروط الوجوب والتكليف وتحقق هذا الشرط يتطلب العلم والعمل أي العمل بقول الرسول صلى الله عليه وسلم: «ذروني ما تركتكم فإنما هلك من كان قبلكم بسؤالهم واختلافهم على أنبيائهم فإذا أمرتكم بشيء فخذوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فانتهوا».

واتباع السنة في جانبه النظري والمعرفي يتطلب التصديق والإيمان بها وأوامرها وهذا يتطلب ضرورة المعرفة السمعية والعقلية وهو ما يطلق عليه ابن تومرت: التلازم؛ أي تعلق معرفة الفرع بمعرفة الأصل ومعرفة الأصل بمعرفة الفرع إذ إن هذا التلازم سيحقق للفرد تمام المعرفة بالتكاليف وطرق تنفيذها.

ويوضح ابن تومرت هذا المعنى حين يقول: «فمن ضرورة من عرف الخطاب أن يعرف مقتضاه ومقتضاه الامتثال أو الاجتناب مثل قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ ﴾ [المائدة: ٣] فالأصل هو النهي والفرع هو تحريم التناول ومن ضرورة من عرف النهي أن يعرف مقتضاه من التحريم[٢].

٣- أن تكون الفاعلية الإلهية هي المصدر لفاعلية النفس والحسن:

وذلك لأن الأفعال جميعها لله مخلوقة، ويعني ابن تومرت بهذا الشرط أن الأمر

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣، بعناية جولد زيهر، ص٣١، ٣٢.
(٢) المرجع السابق ص٢١، ٢٢.

والنهي في صورة الواجب والجائز والمستحيل تمثل القدرة الإنسانية الفاعلة المرتبطة بالقدرة الإلهية؛ لأن قدرة الله كما يقول ابن تومرت هي كسائر المخلوقات الجاريات بمشيئة الله تعالى وتدبيره لملكه ما يشاء تبارك من له العلم والقدرة والحول والقوة في كل شيء ومن بيده الملك وهو على كل شيء قدير.

ويدلل ابن تومرت على ارتباط هذه القدرة مستشهدا بآيات القرآن التي تثبت أن الأفعال كلها مخلوقة لله تعالى لقوله تعالى: ﴿ والله خلقكم وما تعملون ﴾ [الصافات: ٩٦].

فإذا تحقق ذلك فيكون ما أراد الله تعالى قديما في سابق علمه محدثا بإرادته -أي النفس الفاعلة- محكما في ديوان حكمته وتدبير ملكه وعلمه وقدرته[١].

وهذا الشرط اجتمع الفقهاء عليه لأن التكليف هو تكليف بالأمر لا بالمشيئة وهو تكليف من له قدرة وعقل ولولا ذلك لما كان للتكليف معنى ولا للوجوب وجود. إذ التكليف من الله سبحانه وتعالى وإليه يرجع وأن العقلاء ليس لهم خروج من تحت الخطاب إذ ثبت عليهم.

وقد أكد ذلك ابن رشد فيما بعد في مناهج الأدلة وبين هذا الارتباط بين الفاعلية الإلهية والإنسانية كأساس للتكليف من خلال بعض الأسباب المنطقية، فرأى أن الأفعال تتوقف على الأسباب الخارجية التي أودعها الله في الكون وهذه الأسباب قد تساعدنا على إتمام أعمالنا وقد تقف في سبيلها بل تجبرنا في بعض الأحيان على أفعال معينة يعجز عن القيام بأضدادها، وهي تلك الأفعال الاضطرارية كالسعال والتثاؤب والهرب عند الخطر وغيرها من الأفعال المنعكسة، أما الأفعال الاختيارية

---

(١) ابن تومرت: كنز العلوم. مخطوط بدار الكتب، ص٢٤، ٢٦.

ففيها تردد بين أمرين ممكنين أو أكثر ثم تختار أحدهما ، وحتى اخترنا فعلا محددا كانت حريتنا كاملة، وعلى هذا فهناك أساس معقول ومنطقي للتكليف والعقاب والثواب[1].

٤- أن يكون الأمر شاملا لسائر المكلفين والمخاطبين:

وهذا الشرط عند ابن تومرت يعني أن الأمر هو خطاب التكليف بلفظه ومعناه وشمول الأمر يعني أن هذا الأمر شامل لجميع المخاطبين، أي العموم والخصوص والفعل والترك لأن كل ما علق الوعيد على تركه والوعد على فعله فهو واجب حتما، وأن ليس لأحد من العقلاء أن يخرج من تحت الخطاب بعد تقرره عليه.

وأيضا فإن الأمر الشامل لجميع المخاطبين يعني وجوب العمل بأخبار الآحاد بوصفها أمارات وجب العمل بها كتابا وسنة وإجماعا لقوله تعالى: ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ﴾ وهذا خطاب وجب به التكليف.

وقد لاحظنا من قبل مدى اهتمام ابن تومرت بالألفاظ المكونة للخطاب ودلالاتها وفي مبحث القياس أيضًا حيث عرف القياس الصحيح بأنه تساوي الغيرين في الحكم وعرفنا أن الغيرين ليسا سوى الألفاظ والمعاني، وعرفنا أيضا أن اهتمامه باللفظ والمعنى في باب التكاليف بما فيها من أوامر ونواه يتطلب القدرة البشرية على الفعل والترك والنفي والإثبات والتمييز بين الأصل والأمارة.

وذلك لأن من صحة شروط وتنفيذ التكاليف وجوب العمل بالأمارات - الآحاد- ففي ذلك بعد عن الظن وتحقيق العدالة ووجوب الشهادة ويوضح ابن

---

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة. القاهرة ١٩٥٥، ص١٢١.

تومرت هذه المعاني حين يقول:

«فأما الفرق بين الأصل والأمارة فهو معلوم وذلك أن الأصل يثبت به الحكم والأمارة يثبت عندها الحكم. والفرق بين يثبت به ويثبت عنده ما بين السماء والأرض والشارع له أن يعلق الحكم بأمارة أو بغير أمارة وله أن يعلق بأمارة محسوسة مقطوع بها أو غير محسوسة، وأما من ذهب إلى أن الشهادة مظنونة والحكم بها ثابت فإنما ذهب به إلى ذلك التباس الأصل بالأمارة والحكم إنما ثبت بالأصل المقطوع به عند ظهور الأمارة»[1].

٥- ضرورة الاعتماد على العقل والنص معا:

فهذا ضروري لفهم وتنفيذ التكليف بالأمر والنهي، إذ إن التكليف يشترط الحرية والاختيار والإرادة الإنسانية والاستطاعة وكل هذا لا يتحقق بدون الإرادة والعقل، ملكة الاختيار والحكم والفعل في الإنسان.

فالإرادة الإنسانية هي التي تختار بين الهدى والضلال في حدود الشرع أي في حدود ما قررته الإرادة الإلهية المطلقة منذ الأزل وظهر في التكليف بالخطاب ومن خلال النص لقوله تعالى في سورة آل عمران: ١٥٢: ﴿ مِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلدُّنْيَا وَمِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلْآخِرَةَ ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ ﴾.

وإذا كان تمام التكليف يتوقف على الفاعلية الإنسانية التي هي تحقق إرادة الإنسان واختياره فإن ابن تومرت وكذلك ابن حزم وسائر فلاسفة الإسلام قد اتفقوا على أن سلامة الإنسان من ناحية العقل والجسم شرط لتحقق الفعل ووجوب

---

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣ بعناية جولد زيهر، ص٢٥، ٢٧.

التكليف فابن حزم يقول:

«إن هناك ثلاث مراحل لتنفيذ الفعل:

أولها: مرحلة التعقل والتفكير.

ثانيها: العمل حيث يعمل هو كاسبا ومكتسبا باختياره.

وثالثها: مرحلة ظهور ما سبق من علم الله فيه بعد الاختيار.

وأن النص القرآني يدل على أن في عدم السلامة بطلان الاستطاعة لأن سلامة الجوارح يكون بها الفعل وضده والعمل وتركه والطاعة والمعصية لقوله تعالى:

﴿ يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ ۝٤٢ خَٰشِعَةً أَبْصَٰرُهُمْ تَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ ۖ وَقَدْ كَانُوا۟ يُدْعَوْنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ وَهُمْ سَٰلِمُونَ ﴾ [القلم: ٤٢، ٤٣].

فالتكليف يتطلب سلامة العقل واستطاعة الإنسان وإرادته وهذه الاستطاعة عند ابن حزم نوعان أحدهما قبل الفعل وهي سلامة الجوارح وارتفاع الموانع والثانية تكون مع الفعل وهي القوة الواردة عن الله تعالى بالعون والخذلان، وهو خلق الله تعالى للفعل فيمن ظهر منه وسمي من أجل ذلك فاعلا لما ظهر منه»[1].

(١) ابن حزم: الإمام أبو محمد بن أحمد بن حزم ت٤٥٦هـ: الفصل في الملل والأهواء والنحل (٣/ ٣٢، ٣٩). المطبعة الأدبية ١٣٢١هـ.

ثالثا: الواجب والجائز والمستحيل:

لقد عني المتكلمون عناية بالغة بمبحث المستحيلات الذي يمثل أهم ملامح الفكر الإسلامي المميزة، وترجع هذه العناية في الأساس إلى أنه يمثل الإطار لجميع المباحث الإلهية المتصلة مباشرة بالوجود الإلهي وقضية الخلق والرد على أعداء الإسلام والتوحيد كالثنوية والصابئة والرافضة وغيرهم.

لذا بدأ المتكلمون أولا بإثبات الواحدية لله والتدليل على استحالة وجود إلهين ووجوب عبادة الإله الواحد وطاعة تكاليفه، واستخدموا في ذلك دليلين؛ أحدهما إثبات حدث العالم والثاني إبطال القول بالقدم.

ونتج عن ذلك أن انحصرت جل آرائهم بين الوجوب والاستحالة وذهبوا إلى أن إثبات الأغراض أولا وحدثها ثانيا وبيان استحالة خلو الجواهر عنها. وترتب على هذه الأصول مجموعة من المستحيلات في مقدمتها: استحالة وجود حوادث لا أول لها واستحالة وجود أجسام لا تتناهى زمانا واستحالة وجود جسم لا يتناهى بعدا. ثم يترتب على ذلك استحالة بديهية وهي استحالة وجود إلهين قديمين[1].

وإذا كانت الفلسفة الإلهية عند ابن تومرت تمثل مجموعة المباحث الإيمانية في الوجود الإلهي الواجب بالنظر والاعتبار -أي بالبصر والتفكير- عقلا في النفس أولا ثم في العالم ثانيا، فهي إذا فلسفة العقل والنص أي فلسفة الوجود بنوعيه الوجود الإلهي والطبيعي، أي الوجود الدائم والوجود الحادث المعدوم أي هي فلسفة الوجوب والاستحالة.

---

(١) د. محسن العابد: مدخل في تاريخ الأديان. دار الكتاب تونس ١٩٧٢ ص٥٨، ٦١، ١٧١.

ولقد استطاع ابن تومرت بنجاح تطويع آراء من سبقه من المعتزلة والأشاعرة خاصة في مبحث الوجوب لكي يفهمه العامة، فتحدث بالتفصيل عن معنى وشروط الوجوب في العبادة وما هو جائز فيها من خلال بيان وتوضيح الآراء والتكليفات الإلهية الواجبة في العبادات كالصلاة والطهارة والإيمان والغسل للبدن جملة وما يجب في البيع والشراء وسائر المعاملات.

فالأمر بذلك واجب لأن قوة الإيمان قبل الفعل تؤكد أنه لا يجوز الاعتراض على الضرورات لإيمانهم بقوله تعالى: ﴿ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

ويرى ابن تومرت أن لفظ الخبائث يحتمل أن يقع على المحرم في الشرع ويحتمل أن يقع على الخفاش وغيره مما تعافه النفوس. ويرى أيضًا أن قوة الإيمان وصدق المعرفة توجب العبادة والعبادات قد تثبت بالتكليف، وشرط التكليف العقل والاختيار «ومن ليس له عقل ولا اختيار لا تجب عليه العبادة وأنها ساقطة عنه»[(١)].

ولقد ظهرت براعة ابن تومرت في تطويع آراء من سبقه في مبحث المستحيلات فهو لم يضع الواجب في مقابل المستحيل في صورة توحي بالتناقض، بل وضعها في صورة تؤكد التلازم والتقارب والتشابه بينهما وربط بينهما بما هو جائز ومحتمل وجوبه أو استحالته.

فلم يشعر القارئ بالتناقض في وضع الواجبات في مقابل المستحيلات وجها لوجه بل شعر بالتلازم وعدم الفصل بين الواجبات والمستحيلات، والمثال على ذلك كما يلي:

---

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب. انظر ص٦٣، ٦٥-١٠٧، ١٠٩. ت

أ- فمجال الوجوب كما يشمل وجوب التلازم بين الأصل والفرع وفي نفس الوقت كان مجال المستحيل يشمل استحالة ثبوت فرع دون أصل واستحالة ثبوت أصل دون فرع، إذ الأصل المقطوع به لا يثبت إلا بالتواتر والتواتر أصل مستقل بنفسه في الشريعة.

ب- وفي حين كان مجال الوجوب يشمل وجوب الحكم بالأصل المقطوع به كان مجال المستحيل يشمل استحالة أخذ الأحكام من الظن لأنه ضد واستحالة ثبوت فرع واحد عن أصلين متناقضين.

ج- وفي حين كان مجال الوجوب يشمل إثبات العلم ووجوب المعرفة بطرق إثباته -أي هل هو أصل منحصر أم لا والدليل على انحصاره- كان مجال المستحيل يشمل استحالة اجتماع الضدين كالعلم والظن واستحالة انقلاب الحقائق أو عكسها.

د- وفي حين كان مجال الوجوب يشمل وجوب العلم بأحكام الشريعة ووجوب الاستناد إلى الأصل كالصيام والصلاة وغيرها كان مجال المستحيل يشمل استحالة إبطال المعقول والمنقول واستحالة ثبوت الأمارة والحكم دون أصل.

هـ- وفي حين كان مجال الوجوب يشمل وجوب معرفة الأصل وحقيقته من الناحية اللغوية والشرعية لأن أصل الشيء في الوضع ما تفرع عنه الشيء كالشجرة. كان مجال المستحيل يشمل استحالة ثبوت فرع دون أصل أو أصل دون فرع، وذلك لتعلق معرفة الفرع بمعرفة الأصل وتعلق معرفة الأصل بمعرفة الفرع والتلازم بينهما في معرفة جميعهما بمعرفة أحدهما.

فإذا وجب التلازم استحال التباين. وبيان ذلك إذا قلنا: إن الأصل هو الخطاب

والخطاب يقتضي مقتضى فذلك المقتضى هو الفرع على حسب ما يقتضيه من فعل أو ترك فهذه ملازمة ضرورية.

ورغم ما تلاحظ من محاولة ابن تومرت التأكيد على التلازم والتشابه بين هذه المتقابلات فإنه لم يستطع إثبات هذه العلاقة بين المتقابلات في الوجوب والاستحالات؛ لأنه اهتم فقط بتحديد مجالات الثبوت للأصل والفرع وثبوت الحق والجهل عن طريق عرض قواعد لإثبات استحالة ثبوت فرع دون أصل أو ثبوت أصل دون فرع، عن طريق الدعوى والتحكم أو الخلاف أو مواد الكتاب أو بالتقليد أو بالعقل أو بالسمع وحده فقال في ذلك:

«محال ثبوت الحق بالجهل، وذلك لاستحالة إثباته بالدعوى لأن الدعاوي متساوية، وليس أحد المتساويين بأولى من الآخر إلا بدليل.

وباطل ثبوته بالتحكم لأن التحكم جهل والحق لا يثبت بالجهل. وباطل ثبوته بالخلاف لأنه راجع إلى الجهل لعدم الأدلة واستحالة كونه حجة.

وباطل ثبوته بمواد الكتاب لعدم البيان. وباطل ثبوته بالتقليد لأن التقليد جهل ولا يفضي إلى العلم ومحال ثبوت الحق بالجهل وباطل ثبوته بالعقل وحده؛ إذ ليس فيه إلا التعارض والتجويز والتعارض والتجويز تشكيك ومحال ثبوت الحق بالشك.

فإذا بطلت هذه الأقسام كلها لم يبق إلا أنه يثبت بالأصل المقطوع به الذي هو السمع والسمع يثبت بالتواتر ضرورة لا يتطرق إليها شك ولا يدفعها عقل.

أما استحالة ثبوت فرع دون الأصل لأن السماع هو الأصل الذي تستند إليه الأحكام وهو على ضربين: تواتر وآحاد، فما كان منه تواتر أفاد العلم القطعي وما

كان فيه آحاد أفاد العمل بالأصل المقطوع به. فثبت بهذا استحالة ثبوت فرع دون أصل.

وأما استحالة ثبوت أصل دون فرع لوجوب الملازمة؛ أي ملازمة الفرع للأصل والأصل هو الخطاب الذي يقتضي الفرع على حسب ما يقتضيه من فعل أو ترك فهذه ملازمة ضرورة»[١].

واستمرارا لسلفية ابن تومرت وتأكيده على أفضلية السمع على العقل هنا يجب تقديم السمع على العقل وجوبا وليس تفضيلا في مجال الوجوب والاستحالة، نراه يؤيد بعض القواعد الفقهية التي ترى أن الجائز والمحتمل أحيانا يرقى إلى درجة من درجات الوجوب وهو ما يسمى بوجوب الاحتياط؛ وذلك لأن الترجيح والاحتمال يظهر أثناء الفعل والترك.

ويفسر ابن تومرت كيف يتحول الاحتياط إلى واجب لأنه في الأصل واجب في مجال الفعل أو مجال الترك ويوضح ذلك بقوله:

«وواجب الاحتياط على ضربين: محتوم ومندوب فإن تردد الحكم بينهما فالاحتياط الآخذ بالمحتوم.

وأما ما يقتضي الترك فعلى ضربين: تحريم وتنزيه فإن تردد الحكم بينهما فالاحتياط الأخذ بالتحريم».

وهنا يحاول ابن تومرت الإجابة على السؤال: متى يتردد الحكم بين الحقيقة والمجاز؟ ويحاول بيان العلاقة بين الجائز والمحتمل في مجال الشرع ومتى نأخذ

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣، ص١٩، ٢١، ٢٢.

بالظاهر.

وفي هذا الجانب أيضًا تظهر سلفية ابن تومرت واهتمامه باللفظ وبالسمع حين يقول: «الأخبار الواردة لا تخلو من قسمين: إما أن تكون على ظاهرها لاحتمال فيها فتحمل على ذلك أو يكون فيها احتمال فإن كان فيها احتمال نظر في ترجيح أحد المحتملات بما تساعد به الترجيحات المتقدمة من عمل أو غيره.

ثم إذا تردد الحكم بين حقيقة ومجاز حمل على الحقيقة، ثم إذا ورد على ظاهره ولا احتمال فيه حمل على الظاهر.

وجميع الألفاظ الدائرة على المعاني لا تخلو من ثلاثة أحوال:

أ- إما أن يكون لفظا دل على معنى لا يحتمل غيره فيحمل عليه كقول القائل: أنا وأنت.

ب- أو ألفاظا تدل على معنى كإنسان وامرئ وليث وسبع وشبه ذلك فهذه أيضًا تحمل على معنى واحد.

ج- أو لفظا يدل على معان فلا تخلو تلك المعاني من أن تكون متفقة أو مختلفة فإن كانت متفقة دل عليها كقولنا: نخل وشعير وكل صنف من الأصناف المتفقة في شكلها وصنفها وإن كانت مختلفة فلا تخلو من أن يتناولها اللفظ على الاستغراق إن دل على البدل أو على التحديد[1].

وبالرغم من هذه السلفية الظاهرة في آراء ابن تومرت إلا أننا نلحظ محاولته

---

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب. ص٥٨، ٥٩.

إبقاء العقل بجوار النقل، إذ العقل أداة الحكم ووسيلة الثبوت وهو في هذا يتمسك برأي الأشعري ثم رأي الشهرستاني.

فابن تومرت يؤكد على أن استحالة ثبوت فرع واحد عن أصلين متناقضين أن هذه الاستحالة مبنية على أربع قواعد عقلية:

أولها: استحالة ثبوت فرع دون أصل.

ثانيها: استحالة اجتماع الضدين.

ثالثها: استحالة تعدد المتحد.

والرابعة: استحالة انقلاب الحقائق.

وليس ابن تومرت وحده هو الذي اهتم بمبحث الوجوب والاستحالة ولكن الفقهاء على مذاهبهم المختلفة قد اهتموا بهذا الموضوع وعدوه من المباحث الإيمانية الهامة، حتى إنهم أجمعوا على أن الواجب هو ما لا يتصور في العقل عدمه ضرورة كالتحيز للجرم أو نظرا كوجوب القدم لله تعالى [1].

وأن الجائز هو ما يصح في نظر العقل وجوده وعدمه ضرورة كالحركة والسكون للجرم أو نظر كتعذيب المطيع وإثابة العاصي. وأما المستحيل فهو ما لا يتصور في العقل وجوده ضرورة كتعدي الجرم عن الحركة والسكون أو نظرا كالشريك له تعالى، كما أجمع الفقهاء على أن في مقدمة الواجبات وجوب الاعتقاد في صفات نفسية وجوبية كالوجود والقدم لله تعالى، وعللوا ذلك باستحالة دخول الزمان في

---

(١) ابن عبد السلام: إتحاف المريد بجوهرة التوحيد، ص٥٨، ٦٢.

وجوده تعالى وسائر صفاته كالعدم وما يجوز عليه، واستحالة إلحاق صفات الجرمية والعرضية أو الكلية أو الجزئية ولوازمها [١].

وإذا كان ابن تومرت قد اهتم بالوجوب والاستحالة وبالتلازم والثبوت لهما فهذا يعني أنه لم يهتم مثل الشهرستاني مثلا بمنطقة الجائزات لانحصارها بين الوجوب والاستحالة رغم أن هذه المنطقة هي منطقة التأويل لأنها تعني الاحتمال والتردد. فالشهرستاني يرى أن الجائز أمام العقل هو ما يراه العقل جائزا وأن الجواز في الجائزات إنما يعرف بتقدير القدرة. وأن المقادير من حيث إنها مقادير طولا وعرضا وعمقا لا تختلف شاهد وغائبا في تطرق الجواز العقلي إليها واستدعاء المخصص.

وتطرق الجواز إلى الجايزات لا يتوقف على تقدير القدرة عليها بل معرفة ذلك بينه للعقل ضرورية حتى صار كثير من العقلاء إلى أن العقل نفسه عبارة عن علوم ضرورية هي معرفة الجواز في الجايزات والاستحالة في المستحيلات والوجوب في الواجبات، وتقدير القدرة عليها إنما يحتاج إلى توضيح أحد الجايزات على الثاني لا في تصور نفس الجواز.

وأن من الجائزات جواز الرؤية لله تعالى [٢].

والشهرستاني يريد أن يقول: إن قضية الجائزات نفسها سبب من أسباب التأويل لاشتمالها على موضوعات واجبة المعرفة بالعقل.

---

(١) نفس المرجع، ص١١١، ١١٤.

(٢) عبد الكريم الشهرستاني: كتاب نهاية الإقدام في علم الكلام، حرره وصححه الفريد جيوم. طبعة بغداد، ص٩٠، ١٠٣، ١٨٠.

ولا شك أن ابن تومرت قد تنبه إلى خطورة قضية الجائزات لانحصارها بين الواجبات والمستحيلات لأنها تتضمن قضايا التأويل ولأنها تضم كل ما هو متردد أو شك أو ظن أو جهل في العقيدة، وربما يكون ذلك هو السبب في ذهاب ابن تومرت إلى القول بوجوب انحصار العلم وانحصار العقيدة في أصل وفرع موضحا قواعد الاستحالات من ناحية الوجوب والثبوت ومن ناحية الاختصاص والمساواة فيقول:

«أما من ناحية اختصاص الفرع بأحد الأصلين فهناك استحالة لاستقلاله بنفسه واستحالة اختصاصه مع عدم الموجب لاختصاصه لامتناع الاختصاص من غير موجب لإثباته وإثبات الموجب مع عدم الموجب محال. وما استحال ثبوته إلا بثبوت ما فثبوته مستحيل»[1]. أي استحالة التعدد في الذات.

ومن ناحية التعدد يقول ابن تومرت في استحالة وجوده: «هناك استحالة لثبوت فرع واحد عن أصلين متناقضين لاستحالة اجتماع الضدين وذلك لأن المتعددين إذا علم تناقضهما استحال اجتماعهما، وإذا استحال اجتماعهما استحال ثبوت فرع عنهما، وإذا استحال ثبوت فرع عنهما استحالت الأصلية والفرعية معا».

واستمرارا لإثبات الواحدية لله ونفي التعدد عنه تعالى، يؤكد ابن تومرت على استحالة ثبوت فرع واحد عن أصلين متناقضين لاستحالة اجتماع الضدين واستحالة تعدد المتحد أصلا فيقول:

«وأما بناء استحالة ثبوت فرع واحد عن أصلين متناقضين على استحالة تعدد المتحد فظاهر جلي وذلك لأن الفرع يجب اتحاده ووجوب اتحاده لوجوب

---

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣ بعناية المستشرق جولد زيهر. ص٢٣.

اختصاصه، وامتناع اختصاصه يقتضي أصله واستحالة ثبوته دون أصله فإذا وجب اتحاده استحال تعدده».

ومعنى ذلك أن إثبات الأصل والوحدة واستحالة التناقض والتعدد يؤدي بالطبع إلى استحالة التنافي في الذات المتحدة وإلى مجموعة أخرى من الاستحالات حول الوجود والمعنى وانقلاب الحقائق، فهي تدور كلها حول قاعدة واحدة هي استحالة تعدد المتحد.

وأما بناء استحالة ثبوت فرع واحد عن أصلين متناقضين على استحالة انقلاب الحقائق، فإذا ثبت أن الفرع يستحيل ثبوته دون أصله وينسخ اختصاصه بنقيض أصله واعتقد المعتقد أن كونه عن نقيض أصله فقد جعل الحق باطلا والباطل حقا وقلب الحقائق محال.

وإذا كان ابن تومرت قد حصر الاستحالات جميعا في العلاقة بين الأصل والفرع ومحاولة إثبات الواحدية لله، فمن الملاحظ أن أدلته المنطقية التي قدمها لإثبات هذه الاستحالات كانت واهية وضعيفة لأنها انحصرت في مجال اللغة والألفاظ لدرجة أنه لم يعتمد على الأدلة العقلية أو الشرعية في كثير من المواقف التي تحتاجها.

ولم يشر ابن تومرت إلى أننا لسنا بحاجة إلى تأويل الفرع أو إثباته لأنه بالفعل لم يقع خلاف بين المفكرين الإسلاميين حول مسألة الأصل والاعتماد على القرآن والسنة.

كما لم يقع خلاف بينهم في مسألة وجوب معرفة الله تعالى ولا في وجوب النظر الموصل إليها بقدر الطاقة البشرية.

ومع هذا فمن الملاحظ أن ابن تومرت قد أنفق جهدا ضائعا في التدليل على استحالة بديهية، وهي استحالة كون المعنى المتحد أصلا للنقيضين، وأنه قد بنى هذه الاستحالة كغيرها من الاستحالات على استحالة ثبوت فرع دون أصل واستحالة وجود أصل لا فرع له وعلى استحالة اجتماع الضدين وعلى استحالة تعدد المتحدد على استحالة انقلاب الحقائق[١].

ولقد حاول ابن تومرت إثبات الواحدية لله من خلال هذه الاستحالات معتمدا على أدلته المنطقية التي اعتقد في كفايتها وفائدتها فقال: «فأما بناء استحالة كون المعنى المتحد أصلا للنقيضين على استحالة ثبوت فرع دون أصل أو أصل لا فرع له لوجوب ملازمة كل فرع لأصله وامتناع وجوده دون وجوده، وأما بناء استحالة كون المعنى المتحد أصلا للنقيضين على استحالة اجتماع الضدين وذلك لوجوب ملازمة الفرع للأصل وملازمة كل واحد منهما للأصل واستحالة تعدد المتحد، فالاتحاد شرط في ثبوته عن أصله فلما تعدد الفرع وتناقض استحال ثبوته عن أصل واحد لاستحالة تعدد المتحد وتعدد المستند لاستحالة التنافي في الذات المتحدة.

وأما بناء استحالة كون المعنى المتحد أصلا للنقيضين على استحالة انقلاب الحقائق فذلك راجع إلى أن الحق متحد وما وجب اتحاده استحال تعدده.

فإذا اعتقد كون المعنى المتحد أصلا للنقيضين فقد قلب حقيقته إذ التناقض في غاية من التعارض. وإذا وجد التعارض وجب التمانع وإذا وجب التمانع أدى إلى التنافي وإثبات النفي قلبا للحقائق وقلب الحقائق محال»[٢].

---

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣، ص٣٤.

(٢) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣، ص٢٥.

ومن الواجب أن نقرر أن أدلة ابن تومرت في إثبات المستحيلات وإثبات تعدد المتحد قد نقلها عن سابقيه وخاصة الشهرستاني الذي يعتبر أقرب فلاسفة الإسلام إلى ابن تومرت فكرا وعمرا. إذ إن قاعدة المستحيلات وإثبات استحالة تعدد المتحد قد أوضحها الشهرستاني في كتابه (نهاية الإقدام في علم الكلام) عندما دلل على استحالة وجود إلهين وذلك من خلال عنصري الإيجاد والفعل حين قال:

«إذا فرضنا الكلام في جسم وقدرنا من أحدهما إرادة تحريكه ومن الثاني إرادة تسكينه في وقت واحد لم يخل الحال من أحد ثلاثة أمور:

أ- إما أن تنفذ إرادتهما فيؤدي إلى اجتماع الحركة والسكون في محل واحد وذلك بين الاستحالة.

ب- وإما أن لا تنفذ إرادتهما فيؤدي إلى عجز وقصور في إلهية كل واحد منهما وخلو المحل على الضدين. وذلك أيضًا بين الاستحالة.

ج- وإما أن تنفرد إرادة أحدهما دون الثاني فيصير الثاني مغلوبا على إرادته ممنوعا من فعله مضطرا في إمساكه فينافي إلهيته.

ولذا قال تعالى: ﴿ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩١].

فالإيجاد والفعل لا يقبل المشاركة ولا الثنائية لأننا إذا لو فرضنا في فعلين متباينين -حتى يذهب كل إله بما خلق- فيكون استغناء كل واحد منهما عن الثاني افتقارا إليه لأن نفس الاستغناء استعلاء وفي الاستعلاء إلزام وقهر وغلبة على الثاني، ومن ثم فإن التمانع في الفعل أوجب استحالة الإلهية والتمانع في الاستغناء بالذات

أدل على استحالة الإلهية»[١].

وبالرغم من هذه الاستحالات محاولة من جانب ابن تومرت والشهرستاني وغيرهما من الفقهاء لإثبات الواحدية والفاعلية المطلقة للذات الإلهية وربط هذه التكاليف المتضمنة للواجبات والاستحالات بالأصل والفرع وصدق الإيمان.

فإن هذه المحاولات لم تحقق الهدف منها خاصة للعامة والجمهور وهي وإن صح التعبير الفئة التي كثر فيها ضعف الإيمان والشك، ولو نجحت هذه الأدلة لاعتقد الجميع بأن أول الواجبات هو الإيمان والتوحيد ومعرفة الله تعالى أي معرفة وجوب وجوده تعالى ومعرفة وحدته وصانعيته للعالم ومعرفة حقيقة ذاته وصفاته وسائر أحكام الإلوهية.

ولما احتاج المعتزلة من قبل وعلى رأسهم أبو هاشم الجبائي إلى رفض صحة إيمان المقلد وتأكيدهم على أن النظر بمعنى التفكر العقلي في ملكوت السموات والأرض الموصل لمعرفة الله تعالى واجب إجماعا.

ولما احتاج الشهرستاني وغيره إلى تفسير وتأويل معنى الواجب على أنه واجب الوجود بذاته الصانع المبدع، وأن واجب الوجود بذاته غير محدث حدوثا يسبقه عدم لأنه دائم الوجود لم يزل ولا يزال وأن وجود ما لا نهاية له مستحيل وأن ما حصره الوجود فهو متناه.

ولما احتاج إلى نفي التقدم والتأخر لأن ذلك لا يجوز كما لا يجوز أن يتقدم على

---

(١) عبد الكريم الشهرستاني: كتاب نهاية الإقدام في علم الكلام. حرره وصححه الفريد جيوم. طبعة بغداد. ص٩٢.

العالم رمانا»[1].

وهكذا قدم ابن تومرت مبحثا متكاملا في الوجوب والاستحالة مبينا ما فيه من حقيقة ومجاز متتبعا مجموعة الحقائق الواجبة الاعتقاد، ابتداء من وجوب التلازم بين الأصل والفرع ووجوب العلم بأحكام الشريعة وانتهاء بوجوب الاعتقاد في البعث والحياة بعد الموت أي في الوجود بعد العدم.

ولا شك أن هذا المبحث الذي أحجم عن دراسته العديد من الفقهاء وفلاسفة الإسلام وعدوه من المباحث الإلهية الصعبة فقد استطاع ابن تومرت أن يقدمه للعامة والخاصة بعد أن ربط قضية الواجب والمستحيل بالقدرة الإلهية والعلم الإلهي وبالقدرة البشرية واستطاعة الإنسان الفاعل العاقل.

فالوجود بعد العدم عنده مثل حياة الأرض بعد موتها وذلك راجع لحقيقة مؤكدة وهي قدرة الله تعالى الخالق القادر على البعث والإيجاد.

رابعا: أدلة الوجود الإلهي ووحدانيته:

ولقد قدم ابن تومرت ردودا عقلية ومنطقية لهؤلاء الذين أنكروا قدرة الله على البعث والإيجاد وقدموا نماذج عديدة من المستحيلات فقدم هو لهم مجموعة من الأدلة العقلية والسمعية تدور حول محور القدرة الإلهية في مجال الوجود الإلهي والطبيعي ومنها:

---

(١) المرجع السابق ٥-٩.

١ – دليل القدرة والوجود بعد العدم:

ويعطي ابن تومرت فيه مثالا فيقول: «لو أن آدميا أكله آدمي آخر واستحال إليه لحما ودما وهكذا إلى ألف آدمي أو أكثر ثم مات الآخر منهم فأكلته الأرض حتى فني وانعدم ولم يوجد أثره، كيف يكون رجوع كل شيء من ذلك؟ وكيف يكون حياته بعد عدمه وكيف يكون وجوده بعد عدمه وكيف يخرج ما استحال في جميع ذلك حتى يتميز كل واحد منهم على حدته بذاته؟

فالجواب أن الله سبحانه وتعالى على كل شيء قدير وليس بعزيز عليه أن لو استحال جميع المخلوقات بعضها إلى بعض فاختلطوا كلهم وصاروا دما ولحما واحدا معا وهواء ونارا أو ألطف شيء يكون ثم فني ذلك كله ولم يوجد له أثره، فإن الله سبحانه وتعالى قادر على أن يوجده بعد عدمه ويرده كما كان أولا ويميز كل واحد على حدته بذاته حتى يعيد دمه ولحمه الذي كان عليه في حال حياته الأولى فيعذبه بكفره وينعمه بإيمانه فإنه على كل شيء قدير» [1].

فابن تومرت هنا يؤكد على أن الوجود والخلق من العدم ليس مستحيلا. ويؤكد أن إعادة الخلق بعد العدم يكون أسهل من الخلق الأول، فالبعث إذا هو الخلق الثاني ولأن الله تعالى القادر اخترعهم وخلقهم أولا قبل أن يكونوا شيئا بغير كلفة ولا مشقة ولا استعانة ولا آلة ولا شيء غير قوله: كن، فما أسهل ذلك عليه وأهونه لقوله تعالى:

﴿ هَلۡ أَتَىٰ عَلَى ٱلۡإِنسَٰنِ حِينٞ مِّنَ ٱلدَّهۡرِ لَمۡ يَكُن شَيۡـٔٗا مَّذۡكُورًا ﴾ [الإنسان: ١].

---

(١) ابن تومرت: كنز العلوم. مخطوط بدار الكتب برقم ٤٤٤ حكمة وفلسفة. ص٢١.

وقوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ﴾ [الروم: ٢٧] أي يوجده بعد العدم مرة ثانية أي يرد روحه أيسر مما خرجت عنه وهو أهون وأسهل عليه، أي على الله تعالى في المخلوقات لأن الرجوع للروح عند خروجها تتعسر لكراهية الموت وافتراق الجسد فإذا أعيدت رجعت أسهل مما خرجت لشوقها الطبيعي إلى الجسد الذي جعله الله تعالى حاملا لها في أصل الخلقة.

٢- دليل القدرة على الإيجاد والإعدام إلى ما لا نهاية:

وهذا دليل آخر يشير إليه ابن تومرت ليدلل على القدرة الإلهية المطلقة وأن الاستحالة لا تكون إلا في مجال الوجود الطبيعي الممكن أما في مجال القدرة الإلهية المطلقة فلا استحالة لأنها قدرة على الإيجاد والإعدام إلا ما لا نهاية. ويستشهد ابن تومرت على القدرة الإلهية المطلقة بصورة الخلق في آدم عليه السلام كمخلوق بشرى وأن الكمال في خلقته وعناصره وأجزائه وقدراته المحدودة دليل على هذه القدرة الكاملة والمطلقة لله تعالى.

ويستشهد ابن تومرت بقوله تعالى: ﴿ قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ ﴾ [العنكبوت: ٢٠] أي أوجدهم من العدم إلى الوجود ثم أعدمهم لأن الله تعالى ينشئ النشأة الأخرى كما أوجدهم من العدم أول مرة كذلك يوجدهم بعد الفناء ثانية وهكذا إلى ما لا نهاية له من الإيجاد والإعدام.

وهكذا في خلق آدم عليه السلام، فكما كملت خلقته تركيبا في عناصره وطبائعه ثم مزاجه مفردا ومركبا كان كامل الخلقة في نفسه وأن امتزاج الطبائع وكمالها يكون بأربعة أمزجة.

ومعنى ذلك أن الكمال الإلهي والقدرة الإلهية على الإيجاد والإعدام إلى ما لا

نهاية ضعيفة -في نظر ابن تومرت- في خلق آدم عليه السلام وتكونيه فهو في حقيقته وتركيبه ناقص وعاجز عن حفظ شخصه بنفسه وقوام بدنه وبقاء نوعه الذي لا كمال له إلا بذلك.

ويؤكد ابن تومرت أن افتقار آدم إلى إثبات شخصه وقوام بدنه بالغذاء وبما أنه في شخصيته وكنيته ناقص عاجز عن حفظ شخصه وبقاء نوعه وقوام بدنه فذلك يتطلب تدخل العناية والقدرة الإلهية لحفظه ودوامه [1].

وإذا كان ابن تومرت يحاول بهذه الأدلة بيان القدرة الإلهية المطلقة وتفردها بالخلق والإيجاد فإن هذا الوجوب يؤكد في نفس الوقت مجموعة الاستحالات في المجال الإنساني. وهذا ما نلاحظه إذا استعرضنا آراء ابن تومرت في الوجوب والاستحالة وهو ما يمكن تلخيصه في الحقائق التالية:

١- أن الوجوب منحصر في الأحكام والأوامر الواجبة التنفيذ أي في الفعل والترك أو الأمر والنهي، وقد أكد ابن تومرت أن الأمر والنهي سواء أكان واجبا أو جائزا أو مستحيلا دليل على الفاعلية الإلهية المطلقة وأن هذه الفاعلية هي المصدر لفاعليته النفس والحس الإنساني وأن التكليف هو تكليف بالأمر لا بالمشيئة.

أي تكليف من له قدرة وعقل وأن شمول الأمر يعني أن المخاطبين جميعا مكلفون على العموم والخصوص وليس لأحد من العقلاء أن يخرج من تحت الخطاب بعد تقرره عليه، وأن هذا الخطاب يتضمن الأحكام والأوامر الواجبة في القرآن والسنة وهي واجبة لتلازم التواتر والآحاد والأصل والفرع.

---

[1] المرجع السابق: ابن تومرت: كنز العلوم. مخطوط بدار الكتب، ص٢١.

٢- أن الوجوب بمعنى التكليف له شروط واجبة الاتباع في إطار من الفاعلية الإلهية والإنسانية وذلك لوجوب الارتباط والتلازم بين التكليف والوجوب وأن شروط الوجوب هي شروط الفعل لضرورة توافر:

أ- المعرفة بالعموم والخصوص في العبادات والمعاملات.

ب- وجوب العقل والبلوغ والإسلام وفهم الخطاب -وكل هذا يعني وجوب العقل لأن غير العاقل لا تكليف عليه.

٣- لا بد من الجمع بين العلم والعمل لأن الوجوب يتطلب سلامة الجوارح وإحاطة الإنسان وعلمه بكافة الأوامر فلا الاعتقاد وحده ولا العلم بكافيين لتحقيق هذه التكاليف ولكن العلم هو المتمم لهذا العلم وهذه المعرفة.

وأن الجمع بين العلم والعمل في مقدمة الواجبات لوجوب اتباع السنة واجتناب البدع والجدل والخلاف -وكل ذلك من الأعمال- فالجمع هنا يعني العلم بالحديث والعمل به والعلم بالتكليف وضرورة تنفيذه ولهذا فإن تمام الوجوب يتطلب تمام الفهم للشرع عموما.

٤- أن تمام الوجوب يتطلب تمام الفاعلية الإنسانية وتحقق إرادة الإنسان واختياره لأن التكليف في لفظه ومعناه يشترط توافر الحرية والعقل والإرادة والاستطاعة للإنسان.

ليس هذا فقط بل إن النية الصادقة في الفعل والتي تتضمن الرغبة في العلم والعمل هي دليل هذه الحرية والاستطاعة ودليل أيضًا على الطاعة الكاملة لله وأوامره. ولذا عدها ابن تومرت شرطا للوجوب وللفعل في مجال العبادة والتوحيد.

والواقع أن ابن تومرت قد استخدم وسائل عديدة لإثبات الواحدية لله وإثبات أن النفي والإثبات في الذات المتحدة مستحيل وهو ما سنحاول دراسته في الباب التالي. كما اعتمد على مخاطبته لأتباعه ومريديه وإقناعهم بأن العبادة الحقة والمعرفة الحقة والإيمان الحق هو القائم على وجوب التوحيد، ومن هنا كانت دائرة الوجوب عنده تشمل وجوب المعرفة ووجوب العبادة ووجوب الذكر ووجوب التنزيه والدليل هو ما قدم لهم من أذكار وتسابيح في الإلوهية وعبادة الله الواحد.

فقال في التسبيح الأول: «بسم الله الرحمن الرحيم.

سبحان من أرسى مهاد الأرض بالشاخات وتدكدكت بجلاله القاسيات وارتفعت بقدرته السموات، ودبر الأزمان بالنور والظلمات وأثار السحاب بالعاصفات وأنزل الثجاج من المعصرات فأخرج به من الأرض البركات وقسم بعدله الأقوات.

سبحان من قيد الخلق بالحركات والسكنات وصورهم بتباين الهيئات وسخرهم بتسلط الحاجات وأظهر عجزهم بتبدل الحالات وحتم جهلهم بالغيب والتكيفات وما لا تبلغه الدلالات ولا تحيط به الإدراكات وحذرهم من تجاوز المحدودات وتعدي المعقولات إلى القول بالتكيفات والقطع بالتخيلات.

سبحان من أوضح لعباده الآيات وأظهر لهم الدلالات على فاطر السموات فنطقت بوجوده الجمادات وشهدت على عظمته المخلوقات وأخبرت بكماله الآيات فقالت بلسان الحال مبينات فاقت عظمته الغايات لا تتناهى له المقدورات ولا تنحصر له المعلومات. جل عن التكييفات إله من في الأرض والسموات».

وأما في التسبيح الثاني تعمد إلى التأكيد على تمام التنزيه لله سبحانه فقال: «بسم

الله الرحمن الرحيم:

سبحان من شهدت الدلالات والآيات بأنه لا تتناوله الأوقات.

سبحان من شهدت الدلالات والآيات بأنه لا تحيط به الإدراكات ولا تعتريه الحاجات ولا تطرأ عليه الآفات.

سبحان من شهدت الدلالات والآيات بأنه عالم بجميع المعلومات.. بأنه مدبر لجيمع الكائنات.. بأنه لا يفعل بالآلات.. بأنه لا تلتبس عليه الأصوات.. بأنه لا تخفى عليه الخفيات.. بأنه لا تشبهه المخلوقات ولا تتناهى له المقدورات.. بأنه لا تنحصر له المعلومات.. بأنه جل عن التكييفات.. بأنه إله من في الأرض والسموات[1].

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣. ص٢٤٣، ٢٤٤.

obeikandl.com