الباب الثالث
فلسفة ابن تومرت في التوحيد

* الأسس العقلية للتوحيد
* الذات والصفات
* المجاهدة والتوحيد
* الموقف النقدي عند ابن تومرت
* خاتمة

obeikandl.com

obeikandl.com

الفصل الأول
الأسس العقلية للتوحيد

أولا: معنى التوحيد:

التوحيد عند ابن تومرت هو علم المعرفة بالله من خلال ما جاء به القرآن من قواعد وشرائع وأحكام ومن دعوة صريحة إلى معرفة الله تعالى وفضله وما جاء فيه من آيات تقوي الإيمان وتحفز الإنسان وترقق الوجدان.

ووسائل العلم بالتوحيد الذي يؤدي إلى تمام المعرفة بالله عنده تنحصر في ثلاثة هي الحس والعقل والسمع يستنبطها من قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴾ [الإسراء: ٣٦].

والتوحيد عنده بهذا المفهوم هو علم الوجدان والقرآن أو هو علم التأمل العقلي لأن العقل عنده هو الذي يستعين به الطالب -أي طالب العلم- على فتح ما انغلق وكشف ما التبس بإخلاص النية واغتنام الفوائد والحرص على الزيادة والرغبة إلى الله في الهداية والتوفيق، وبالعقل أيضًا يتأمل فيما خلق الله في العالم العلوي والوسطى والسفلي مع ما يفصل به بين النفي والإثبات والحق والباطل سواء[1].

والتوحيد عند ابن تومرت ليس هو العلم فقط أو المعرفة ولكنه أيضًا هو

---

(١) جاء ذلك في افتتاحية (أعز ما يطلب) بعد تسمية الكتاب نفسه والتعريف به على أنه أعز ما يطلب وأفضل ما يكتسب وأنفس ما يدخر وأحسن ما يعمل، العلم الذي جعله الله سبب الهداية إلى كل خير وهو أعز المطالب وأفضل المكاسب وأنفس الذخائر وأحسن الأعمال. ص٢ أعز ما يطلب.

الاعتقاد الجازم بالتنزيه، وهذا ما اتضح من تفسيره لآيات الإلوهية في كتابة المخطوط: كنز العلوم، حيث نلاحظ توحيد ابن تومرت بين التنزيه والتوحيد مثل غيره من رجال السلف الذين عالجوا قضية التوحيد من خلال علمي المسموع والمنظور ومن خلال قضايا التنزيه والإلوهية.

ومن أمثلة تفسيرات ابن تومرت التي توحد بين التنزيه والتوحيد بمعنى التفرد، تفسير قوله تعالى: ﴿ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴾ فيقول: «معناه: أستفتح بالله العظيم الأعظم، رحمان الدنيا ورحيم الآخرة، لا رحمان فيهما ولا رحيم إلا هو».

وكذلك تفسيره لقوله تعالى: ﴿ الٓمٓ ۝١ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ ﴾ [آل عمران] يرى أن 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 وتدبيره في ملكه.

فهو متفرد بالوحدانية في ذاته وصفاته وأفعاله. ومعنى الحي: أي المنزه بدوام الحياة عن الفناء، والقيوم القائم بتدبير خلقه والموجود أبدا، المتفرد في ملكه وعظمته وقدرته بدوام البقاء[1].

ولأن ابن تومرت يقيم مذهبه في التوحيد على مبدأ التنزيه فهو يعمد إلى تفسير معظم الآيات القرآنية الدالة على الوحدانية ابتداء من البسملة كما أوضحنا وسورة الإخلاص، وانتهاء بالأحاديث الدالة على الوحدانية أيضًا فيقول:

---

(١) ابن تومرت: كنز العلوم والدر المنظوم في حقائق علم الشريعة ودقائق علم الطبيعة. حكمة وفلسفة رقم ٤٤٤ بدار الكتب المصرية ٥٧ق خط عام ١٢٨٩هـ، ص٥، ٦.

«إن تمام التنزيه في مثل قوله تعالى: ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴾ فمعنى قوله (أحد) أي هو واحد من جهة العدد ولا ينقسم كغيره إلى أشياء كثيرة، وبسيط في أوليته لا يتركب ولا يختلط بالمركبات، ولا يتنوع ولا يختلط بالأنواع ولا يتغير ولا تدركه التغيرات كالأشياء المحدثات، بل هو قديم متفرد بالوحدانية في ذاته وصفاته وأفعاله. ومعنى (الصمد): أي ليس بطاعم ولا شارب، ولا تلحقه الزيادة والنقصان كغيره أيضًا، ومعنى لم يلد: أي ليس بوالد كما زعم أهل الشرك والملحدون، ولم يولد أي ليس بمولود كما زعموا أيضًا، ولم يكن له كفوا أحد: أي لا يضاده شيء ولا يماثله ولا يقوم مقامه شيء ألبتة. فتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وكفى به ربا وليا وهو العلي العظيم».

ولكي يؤكد ابن تومرت صدق مذهبه في التوحيد واعتماده على العلم المسموع شرعا والمنظور الذي هو ما كتبته يد القدرة الإلهية بغير آلات وسطرته إرادة الله عز وجل من جميع مصنوعاته ليقرأه أولو البصائر والألباب في جميع الموجودات فهو يحرص على إيراد وتفسير آيات الوحدانية والتوحيد ليبين أن التوحيد يعني التنزيه والتفرد وهو تفسير قائم على التأويل العقلي لهذه الآيات، ومن مثل ذلك تفسيره لقوله تعالى: ﴿ تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [الملك: ١] أي تنزه من يملك كل شيء بقدرته ولا يخوج شيء عن قبضته ولا حول عن معصيته ولا قوة على طاعته إلا بمشيئته وهو على كل شيء قدير. ولنفس الهدف كان تفسيره لقوله تعالى:

﴿ هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [الحديد: ٢] فيقول: «معناها أي هو الأول بلا بداية والآخر بلا نهاية والظاهر أي الموجود في كل

شيء بإيجاده إياه. ولأنه صانعه، والصنعة دليل على الصانع، ومعنى الباطن أي المستولي عليه بالعلم والقدرة والحول والقوة. وهو بكل شيء عليم أي أحاط بكل شيء علما وأحصى كل شيء عددا»[١].

وإذا كان التوحيد عند ابن تومرت يجمع بين الواحدية في الذات والتنزيه في الصفات من خلال تأويلاته لآيات الوحدانية فهو يتضح أيضًا مما أورده في العقيدة المرشدة من كتاب أعز ما يطلب حين يقول: «اعلم أرشدنا الله وإياك أنه وجب على كل مكلف أن يعلم أن الله عز وجل واحد في ملكه، خلق العالم بأسره العلوي والسفلي، ليس له قبل ولا بعد ولا فوق ولا تحت ولا يمين ولا شمال ولا أمام ولا خلف ولا كل ولا بعض لا يتخصص في الذهن ولا يتمثل في العين ولا يتصور في الوهم ولا يتكيف في العقل. ليس كمثله شيء وهو السميع البصير»[٢].

ومن أجل تدعيم فكرة التنزيه هذه التي يقوم عليها التوحيد الشامل أي توحيد الربوبية والإلوهية معا فهو يؤكد على التفرد وعدم التشبيه للذات الإلهية وذلك عن طريق نفي وتأويل صفات الجسمية والجهة ويؤكد على الوجود المتميز والمغاير للذات فيقول: «فالله جل وعلا وجب له الوجود على الإطلاق من غير تقييد ولا تخصيص بزمان ولا مكان ولا جهة ولا جنس ولا صورة ولا شكل ولا مقدار ولا هيئة ولا حال، أول لا يتقيد بالقبلية، آخر لا يتقيد بالبعدية، أحد لا يتقيد بالأينية، حق لا يتقيد بالكيفية»[٣].

ويستمر ابن تومرت مؤكدا هذ التمايز للذات الإلهية بنفي جميع الصفات

(١) ابن تومرت: كنز العلوم مخطوط بدار الكتب رقم ٤٤٤ سنة ١٢٨٩هـ، ص٦.
(٢) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣.
(٣) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣.

الجسمانية والإنسانية المتطابقة مع الذات الإلهية لأن توحيد البارئ سبحانه لا يتقيد بالبعدية ولا الأينية ولا الكيفية ولا المثلية، ولا تحده الأذهان ولا تصوره الأوهام ولا تلحقه الأفكار ولا تكيفه العقول ولا يتصف بالتحيز والانتقال ولا يتصف بالتغير والزوال ولا يتصف بالجهل والاضطرار ولا يتصف بالعجز والافتقار.. ليس له قبل ولا بعد ولا فوق ولا تحت ولا يمين ولا شمال ولا أمام ولا خلف ولا كل ولا بعض لا يتخصص في الذهن ولا يتمثل في العين ولا يتصور في الوهم ولا يتكيف في العقل كل ذلك لأنه سبحانه له صفاته هو التي لا يتصف بها غيره فله سبحانه العظمة والجلال وله العزة والكمال وله العلم والاختيار وله الملك والاقتدار وله الحياة والبقاء وله الأسماء الحسنى، واحد في أذليته ليس معه شيء غيره ولا موجود سواه لا أرض ولا سماء ولا ماء ولا هواء ولا خلاء ولا ملاء ولا نور ولا ظلام ولا ليل ولا نهار.. انفرد في الأزل بالوحدانية والملك والإلوهية. ليس كمثله شيء وهو السميع البصير[1].

ومع هذا الشمول الذي نلاحظه في مفهوم التوحيد عند ابن تومرت نجد أن التوحيد عنده ليس مجرد علم واعتقاد ومعرفة بحقيقة الذات الواحدة والمنفردة بالخلق والإيجاد والقدرة والعلم ولكنه أيضًا هدف وغاية عملية أي ممارسة وعبادة وسعي من جانب المؤمن نحو العمل بما آمن به لأن التوحيد الذي هو إيمان وهدف هو أيضًا وسيلة للترقي والوصول إلى حقيقة كل علم، وهذا ما جعل ابن تومرت يؤيد ما ذهب إليه المفسرون لقوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات: ٥٦] فيقول: «قال بعض المفسرين: أي ليعرفوني فيوحدوني».

---

(١) انظر أعز ما يطلب ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، وكتاب ابن تومرت وحركة التجديد في المغرب والأندلس ص٢١، ٢٢. وفي العقيدة المرشدة لابن تومرت، ص٢٢٩، ٢٣٩.

ويؤيد ذلك أيضًا ما ذهب إليه ابن تومرت في كتز العلوم والدر المنظوم الباب الأول: علم الشريعة والحقيقة، من تطبيقات عملية أرسى قواعدها النظرية في كتابه أعز ما يطلب. حين يقول في كنز العلوم:

«اعلم هداك الله تعالى أني وضعت في هذا الباب من أصول الدين ما يترقى به السالك إلى ما لا نهاية له من حقائق علم الشريعة، والأصل في ذلك أن تعلم أن أصل العلوم ومقصوده والمراد منه هو علم التوحيد الخالص وهو معرفة الله عز وجل وتميز الخالق من المخلوقات وتنزيه الله تعالى عما سواه، فذلك هو الدين القيم والصراط المستقيم»[١].

وكان حرص ابن تومرت كبيرا على تأكيد دعوته للتوحيد القائم على التنزيه وظهر هذا واضحا من افتتاحيته لكنز العلوم الذي قال فيها بعد البسملة مباشرة: «الحمد لله الأول بلا بداية في أزليته والآخر بلا نهاية في أبديته الظاهر فوق كل شيء ببديع صنعته الباطن في كل شيء بعلمه وقدرته، الذي نور قلوب العارفين بمصابيح معرفته واختصهم بقربه فأجلسهم في حضرة جمال بهجته وألبسهم خلع رضائه وسقاهم بكأس محبته وأفاض عليهم أنوار علمه وحكمته، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، شهادة منزهة لله عما سواه في ذاته وصفاته وعظمته وقدرته ومحضه لوحدانية ربوبية إلهيته ومفتقرة إلى نيل كرمه ورحمته، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وأهل ملته»[٢].

وإذا كان ابن تومرت قد أقام دعوته على مبدأ التوحيد الخالص المدعم بالأدلة

---

(١) ابن تومرت: كنز العلوم والدر المنظوم. منسوخ بدار الكتب عام ١٢٨٩ هـ، ص٢.

(٢) ابن تومرت: كنز العلوم والدر المنظوم في حقائق علم الشريعة ودقائق علم الطبيعة. مخطوط بدار الكتب، ص١.

النظرية والحجج العقلية من الكتاب والسنة، فهو هنا يقدم التوحيد القائم على تمام التنزيه وتمام العبودية لله وتمام العمل الصالح والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهذا ما جعل ابن تومرت يؤكد على أن التوحيد هو الإيمان القائم على العلم والعمل أي الحقيقة والشريعة معا.

ومعنى هذا أن ابن تومرت:

١- لم يفرق بين توحيد العامة الذي قدمه أهل السنة والسلف وتوحيد الخاصة الذي قدمه علماء الكلام الذين أقاموه على الجدل المنطقي وتوحيد المعتزلة القائم على العقل ونفي الصفات وتوحيد الصوفية القائم على الفناء [١].

٢- أن ابن تومرت قد تأثر بمن سبقه وبعلماء عصره خاصة الأشاعرة ومن ثم أصبح التوحيد عنده هدفا ووسيلة وأصبح اسمًا وصفة لكل مؤمن ولكل مسلم ولكل موحد.

ولهذا.. كان التوحيد هو المحور الذي دارت حوله مناظرته وإنشاء دولته أيضًا لأنه ربط بين الإيمان وبين التوحيد وفضله وتأثيره وعلاقته بالعبادة.

٣- أن في إطار هذا المعنى العام للتوحيد الذي هو إثبات الواحد ونفي ما سواه من إله أو شريك أو ولي أو طاغوت وكل ما يعبد سواه فيجب نفيه والكفر به والتبرؤ منه. ففي هذا الإطار العام أكد ابن تومرت أن التوحيد هو أساس الدين وأساس الإيمان الذي بنى عليه لأنه الأصل وأن فروعه إنما تثبت بعد العلم بثبوته.

---

(١) السبكي: الشيخ محمود محمد خطاب السبكي: العهد الوثيق لمن أراد سلوك أحسن طريق. مطبعة الفتوح الأدبية بمصر (د.ت)، ص١٨، ١٩، ٢٦.

٤- أن التوحيد عند ابن تومرت ليس فكرة مجردة أو تصورا روحيا مجردا من كل مادية أو تشبيها أو تجسيما لأنه تصور -كما يقول المراكشي- تصور يقوم على إنكار الصفات كما فعلت المعتزلة. وهذا صحيح إلى حد كبير لأن التوحيد عند المعتزلة يتلخص في أن الله عز وجل لا كالأشياء وأنه ليس بجسم ولا عنصر ولا عرض ولا جزء ولا جوهر بل هو الخالق للجسم والعرض. وأن شيئا من الحواس لا يدركه في الدنيا ولا في الآخرة وأنه لا يحصره مكان ولا تحويه الأفكار بل هو الذي لم يزل ولا زمان ولا مكان ولا نهاية ولا حد وأنه الخالق للأشياء.

٥- أن توحيد الإلوهية عند ابن تومرت لا يتفق ومفهوم التوحيد الذي قدمه المتصوفة ووضع أسسه النظرية الجنيد الذي تحدث عن درجات الفناء المختلفة وأن تمام التوحيد يكون حين يفنى العبد عن نفسه ولا يبقى إلا الله.. فالموحد عند الصوفية ليس هو مجرد المؤمن والعابد بل هو الفاني الباقي أي الحاضر بعد الغيبة. فهم يطلبون ضرورة فناء الموحد عن وجوده في وجود الحق.

ولكي يفرقوا بين الحلول والاتحاد وبين التوحيد تحدثوا عن حالة الصحو بعد الفناء وعن الحضور بعد الغيبة -مقام الصحو- حيث يرجع الموحد إلى وجوده مع بقاء فنائه في الله فهو في هذا المقام فانٍ باقٍ. بمعنى خروج العبد عن إرادته ودخوله في إرادة الحق.

وهذا ما عبر عنه الجنيد واصفا حال الموحد بقوله: «أولئك هم الموجودون الفانون في حال فنائهم الباقون في حال فنائهم»[1].

---

(١) د. علي حسن عبد القادر: من كتاب التفريط من كلام الجنيد، ص٤٠ نصوص فلسفية. هيئة الكتاب ١٩٧٦.

أما التوحيد عند ابن تومرت فهو أساس الدين والإسلام الذي بنى عليه وجوب العلم بالفرائض ووجوب العمل بالتوحيد لقول الرسول عليه الصلاة والسلام:

«بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وهي أن يوحد الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصيام رمضان والحج» وقوله صلى الله عليه وسلم في حديث آخر: «من وحد الله وكفر بما يعبد من دون الله حرم ماله ودمه وحسابه على الله»[١].

وإذا استعرضنا معنى التوحيد عند ابن تومرت وغيره من فلاسفة الإسلام سيتضح ما يلي:

١- أنه لا خلاف حول مفهوم التوحيد عند فلاسفة الإسلام بوجه عام لأن معنى التوحيد يدور حول مفهوم التفرد وإفراد المعبود بالعبادة.. فالشهرستاني مثلا يقول: «إن الله سبحانه واحد في ذاته لا قسيم له وواحد في صفاته الأذلية لا نظير له وواحد في أفعاله لا شريك له». وهو في هذا يشارك المعتزلة وأهل العدل قولهم: إن الله تعالى واحد في ذاته لا قسمة له ولا صفة له وواحد في أفعاله لا شريك له فلا قديم غير ذاته[٢].

٢- أن الفلاسفة متفقون على القول بأن الوحدانية تعني نفي الإلوهية عمن سواه ومعرفة أنه لا إله إلا هو.

فابن رشد مثلا يؤكد على أن التوحيد مغروز في الفطر بالطبع وذلك أنه من

---

(١) انظر ابن تومرت: أعز ما يطلب ص٢٧١.

(٢) الشهرستاني: الملل والنحل، القسم ٢ ط٢. الأنجلو المصرية. تحقيق محمد فتح الله بدران، ص٧.

المعلوم بنفسه أنه إذا كان ملكان كل واحد منهما فعله فعل صاحبه أنه ليس يمكن أن يكون عن تدبيرهما مدينة واحدة لأنه ليس يكون عن فاعلين من نوع واحد فعل واحد فيجب ضرورة أن فعلا أن تفسد المدينة الواحدة[١].

٣- أن الفقهاء لم يعارضوا الفلاسفة في مفهوم التوحيد لأنهم أجمعوا على أن التوحيد كعلم هو أشرف العلوم وأن التوحيد كعبادة هو أشرف العبادات وأنه علم عام في جميع الملل وأن التوحيد ليس مجرد اعتقاد ومعرفة وأن التوحيد هو عمد التشريك وأنه تعالى مستقل وحده بذاته.. أكد ذلك الفقيه ابن عبد السلام وقال: «إن التوحيد الشرعي واجب وجوبا محتما وهو إفراد المعبود بالعبادة مع اعتقاد وحدته ذاتا وصفاتٍ وأفعالا، فلا تقبل ذاته الانقسام بوجه ولا تشبه صفاته الصفات ولا يدخل أفعاله الاشتراك.. وأكد أن التوحيد علم يبحث فيه عن ذات الله وصفاته وأفعاله وأحوال الممكنات في المبدأ والمعاد. وهو واجب الاتباع وواجب الدعوة إليه وإثباته بالحجج والبراهين[٢].

٤- أن التوحيد هو الاعتقاد الجازم بالتنزيه وتمام التفرد ونفي كل صفة تلحق الجسمية والتشبيه بالذات الإلهية وعلى ذلك فالتوحيد عند ابن تومرت يقع على قمة أصول الدين وتليه النبوة والإمامة والمعاد. وذلك أن علم الأصول الذي يتربع التوحيد على قمته هو علم معرفة الباري سبحانه بوحدانيته وصفاته ومعرفة الرسل

---

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة. الأنجلو المصرية ١٩٥٥. تقديم د. قاسم، ص٦٥، ٦٦.

(٢) عبد السلام بن إبراهيم المالكي اللقاني: إرشاد المريد/ بجوهرة التوحيد وهي الحاشية التي ألفها على هامش الجوهرة في علم الكلام. المطبعة الخديوية بمصر ١٠٤٧هـ، ص٢٠، ٤٢، ٤٣.

بآياتهم وبنياتهم.

٥- أن ابن تومرت قد أسس التوحيد كعلم على أسس عقلية تدور حول الوجود الإلهي الخالق المتميز الواحد الذي لا شريك له في الخلق والقدرة والتدبير.

ثالثا: الأسس العقلية التي بنى عليها ابن تومرت مذهبه في التوحيد:

قدم ابن تومرت مجموعة من الأدلة تؤكد الوحدانية وتدور حول الوجود الإلهي الذي لا ينفصل عن المعرفة وعن القدرة والتنزيه والخلق، إذ إن هذه لا بد لها من إثبات أمام النفس تلك النفس التي يجب عليها الإيمان بخالقها وعليها تقع مسئولية طاعته وتنزيهه وتوحيده وبالتالي معرفته وعبادته.

ومن أجل هذا أقام ابن تومرت حوارا مع النفس حول هذه الأدلة القرآنية التي تعتمد على أسس عقلية في الوجود الإلهي القادر المنزه وكان طبيعيا أن تصبح هذه الأدلة نفسها هي الأسس التي بنى عليها ابن تومرت مذهبه في التوحيد وهي:

١- دليل الخلق:

وهذا الدليل يدور حول إثبات أن الله الواحد هو الخالق المصور لأنه القادر وحده والخالق وحده وذلك لأنه لا بد لكل مخلوق من خالق خلقه ومصور صوره لأنه لا يتخلق شيء نفسه ألبتة، ولأن النفس عاجزة عن خلق ذرة أو أي شيء فلا بد أن تقر هي بأنه لا بد لكل مخلوق من خالق.

ولكي يدلل ابن تومرت على صحة ذلك منطقيا أقام حوارا مع النفس لإثبات عجزها وفي المقابل قدرة الخالق الواحد فيقول لها: «أفأنت خالقة أم مخلوقة؟ فإن قالت النفس الجاهلية الأمارة بالسوء خالقة عرضت عليها ذرة من خلق الله عز

وجل وقيل لها: اخلقي مثل هذه الذرة فضلا عن أن تخلقي فيلا أو جملا أو جبلا أو السموات والأرضين وما بينهما وما فوقهن من المخلوقات معا. فإن عجزت عن خلق ذرة يثبت أنها مخلوقة ضعيفة عاجزة مثل تلك الذرة في الضعف والعجز، وقامت الحجة عليها وعلى جميع المخلوقات لقدرتهم وعجزهم وثبت وصح أن الله تعالى هو خالقهم ومصورهم ومالكهم ومدبرهم وهو على كل شيء قدير»[1].

٢- دليل التمايز:

وهو مؤسس على الدليل السابق وهذا التمايز عند ابن تومرت لا يتحقق إلا من خلال إثبات ضعف ووهن النفس الإنسانية الجاهلة بالمقارنة بالذات الإلهية الخالقة والقادرة، وعلى ذلك فالتمايز أيضًا يتطلب الإيمان بالوحدانية وهذه الوحدانية عنده لا تثبت إلا بمقاومة الشيطان وقهر النفس الأمارة بالسوء وإثبات قدرة الله وعظمته وتمايزه وتنزيهه عن المخلوقات.

ويقول ابن تومرت في هذا الدليل: «بما أن هناك خالقا ومخلوقا وعابدا ومعبودا وبما أن الله تعالى هو الخالق والمصور والقادر والمالك والمدبر وهو على كل شيء قدير فقد تميز هو سبحانه وتعالى عنها أي النفس وعن باقي جميع المخلوقات بالإلهية والوحدانية والعلم والقدرة والقهر وتنزه عنهم بالكلية في ذاته وصفاته وأفعاله».

٣- دليل الوحدة والكثرة:

وهذا الدليل أيضًا لا ينفصل عن الدليلين السابقين إذ إن ابن تومرت فيه يحاول إقناع النفس الجاهلة الأمارة بالسوء التي سبق أن أكد لها ضعفها في مقابل قدرة

---

(١) ابن تومرت: كنز العلوم والدر المنظوم، ص٩.

الخالق وعظمته كما أثبت لها تمايزها وجهلها فهو هنا يحاول تأكيد الواحدية الإلهية بقوله:

«فإن قالت أيضًا -أي النفس- بجهلها: هل هو واحد أم اثنان أم أكثر؟ قيل لها: واحد لا شريك له في ملكه. فإن قالت: ما الدليل على ذلك؟ قيل لها: لو كان اثنين لكان أحدهما مفتقرا إلى الآخر وللمشاركة في تدبير الملك فهو إذا ضعيف عاجز. فالضعيف والعاجز المفتقر إلى غيره ليس بإله البتة.

وكذلك لو كانوا ثلاثة أو أكثر كانوا أضعف كلما كثروا». ويستمر ابن تومرت في حواره مع النفس ليؤكد هذه الوحدانية ونفي الكثرة عن الله فيقول: «فبهذا الدليل قد صحت الوحدانية لله تعالى وثبت أنه إله واحد لا شريك له في ملكه ولا يخرج شيء عن قبضته ولا يتحرك متحرك بخير أو شر، ولا يسكن ساكن إلا بحوله وقوته وعلمه وقدرته فتعالى الله علوا كبيرا في وحدانيته لقوله تعالى: ﴿ مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ۝ عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ [المؤمنون: ٩١، ٩٢].

٣- دليل الوجود والعدم:

وهذا الدليل مؤسس على ما سبقه بمعنى أن إثبات القدم والدوام الكلي للذات الإلهية يتوقف أو مؤسس على إثبات أن الوجود الإلهي ليس له بداية وليس له نهاية لأنه وجود مغاير ومتميز وأن الذات منزهة بالكلية بالمغايرة والتمايز.

وهذا ما أثبته ابن تومرت بقوله:

«بما أن الله عز وجل قد ثبت بالحجة الواضحة أنه إله كل شيء ألبتة ومنزه عن كل شيء ألبتة فليس بمخلوق ألبتة لأن المخلوق يعتريه ويلحقه النقصان والزيادة والبداية والنهاية لحدوثه من خالقه فلا يشاكل شيئا البتة والله تعالى هو خالق المخلوقات المحدثات وخالق النقصان والزيادات وخالق البدايات والنهايات فهو منزه عن جميع ذلك بالكلية فلا بداية له ولا نهاية».

لذلك يؤكد ابن تومرت أن لله القدم الكلي ودوام الوجود الكلي ويقول:

«لا بد من هذا ضرورة لأنه لو كان مخلوقا لدخل في حكم المخلوقات من جميع الجهات واحتمل البدايات والنهايات وانعدمت عن صفاته الخالق ألبتة فهو علة العلل ألبتة تنزه عن إدراك ودفع العدم الكلي وهذا باطل بوجود الله الكلي. وقد ثبت بالحجج القاطعة والبراهين الساطعة أن الله عز وجل ليس بمخلوق ألبتة بل هو خالق كل مخلوق وموجد كل موجود ألبتة فهو علة العلل ألبتة تنزه عن إدراك صفاته فقال: ﴿ تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [الملك: ١]»[1].

٥- دليل الاستحالة:

وهو يقوم على إثبات استحالة التعدد والثنائية والمشابهة واستحالة الزيادة والغيرية والتركيب وذلك لاستحالة الابتداء والانتهاء عليه تعالى ويقول ابن تومرت موضحا ذلك:

«بما أن كل غير زيادة لاستحالة الابتداء عليه والفراغ منه وكل زيادة لا تخلو من ثلاثة أقسام: زيادة متابعة أو زيادة تركيب أو زيادة تغير.

---

(١) ابن تومرت: كنز العلوم، ص٩، ١٠.

فزيادة المتابعة تستحيل عليه سبحانه لأن زيادة المتابعة لا تكون إلا لمن له قبل وبعد أمثال ذلك أن يعطي زيد درهما ثم يزاد درهما 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 التغير لأن التغير لا يصح إلا في المتناهي ومن انتقصت عنه النهاية استحال الابتداء فيه والفراغ منه فمحال أن يتغير أو يزاد عليه والتقدير والنقصان أيضًا».

أما عن استحالة وجود قديمين واستحالة وجود إلهين فذلك لاستحالة المشابهة والثنائية فذلك مرفوض بديهية وكما تقدم وكذلك لأنه لا يوجد قديمان ليس لهما قبل ولا بعد أو يستحيل عليهما الزيادة والنقصان والابتداء والفراغ فهذا محال لأنه كما يقول ابن تومرت: «قد ثبت بشهادة الأفعال والزائد تقديرا فإذا قدرناه صار كل واحد منهما زائدا عن الآخر وإذا قدرنا زيادة واحد جاز أن يزاد ثان وثالث إلى ما لا ينحصر، وما جاز زيادته جاز نقصانه فإذا قدر انتقاصه انتقص من جهته وإذا قدر بقاؤه تحيز في جهته وكل متحيز محدث وكل محدث يفتقر إلى الفاعل وكل مفتقر إلى الفاعل يستحيل أن يكون قديما، وهذا يؤدي إلى التجسيم والتعطيل وما يؤدي إلى التجسيم والتعطيل محال. ثم يقال: من ضرورة الزائد أن يكون غيرا لأن الشيء يستحيل أن يزيد على نفسه لاستحالة تعدد المتحد ولا يقال له ضد لأن الضد إنما

يستحيل اجتماعه في المحل والوقت»[١].

ويؤكد ابن تومرت استحالة وجود إلهين بقوله: «أما عن استحالة وجود إلهين أحدهما مستقل والآخر غير مستقل فمعلوم حدوث غير المستقل بالضرورة لأن ذلك يتطلب لو كان هناك إلهين أن يكونا مستقلين، ولا يخلوان 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، وإذا كانا غير متجانسين فلا يخلوان أيضًا أن يكونا متلاصقين أو متباينين والتلاصق والتباين من سمات الحدوث. إذ ليس تلاصقهما بأولى من تباينهما ولا تباينهما بأولى من تلاصقهما إلا بمخصص، ثم ذلك المخصص أيضًا لا يخلو من أن يكون معه غير أو ليس معه غير فإن كان معه غير لزم فيه القول كما لزم في الأول ويتسلسل وما يتسلسل لا يتحصل»[٢].

ودليل الاستحالة هذا عند ابن تومرت يقوم على إثبات استحالة وجود إلهين واستحالة المشابهة والكثرة بالإضافة إلى استحالة التغير والزيادة والحدوث. وهو يؤكد كل هذا الإثبات الواحدية للذات الإلهية وذلك عن طريق التنزيه التام ونفي الشريك ونفي الحدوث والغيرية ونفي المشابهة وتأكيد الاستقلالية التامة للذات، وتلك الاستقلالية التي تثبت بنفي صفات وسمات الحدوث كالتشابه والتجانس والتلاصق والتباين والتركيب.

---

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب. ص١٧٢، ١٧٣.

(٢) المرجع السابق: أعز ما يطلب. ص١٧١، ١٧٢.

٦- الدليل الجامع:

وهو الذي يطلق عليه ابن تومرت دليل البداية والنهاية على اعتبار أنه يشمل جميع أدلة التمايز والمغايرة والتنزيه وهو يؤكده من خلال حواره مع النفس الجاهلة بالتوحيد فيقول عنها: «فإن قالت أيضًا بجهلها: وهل له بداية ونهاية؟ وهل هو شيء كالأشياء؟ وهل له مكان يحده؟ وهل يدرك بحس أو يقاس بجنس؟ قيل لها: إن الخالق منزه عن المخلوق ألبتة فهو أول بلا بداية وآخر بلا نهاية وهو شيء معلوم الوجود بالذات من حيث الصفات والأفعال من حيث المخلوقين ليس كأشياء المحسوسات بجوهر ظاهر وباطن ولا يقاس بشيء من ذلك بما هو بل هو موجود بالعلم والقدرة في جميع الأشياء لأنه صانعها والمصنوع دليل على الصانع وخالقها على الحقيقة.

إذ لا بد لكل مخلوق من خالق والخالق ليس كالمخلوق ألبتة فهو منزه بذاته عن الحس وبصفاته عن الجنس وبأفعاله عن العكس فهو سبحانه قريب لا يدرك في قربه بقرب المسافة ولا في اتصاله بالحلول واللمس، وبعيد عن الأشياء ولكن ليس كبعد المسافة فلا يدرك في بعده بالانفصال والاتصال والعدم.

وكما تنزه عن كل شيء بكمال صفاته كذلك تفرد عن كل شيء بعلم ذاته فلا يعلم ما هو ولا كيف هو ولا أين هو إلا هو»[1].

وإذا استعرضنا هذه الأسس العقلية التي بنى عليها ابن تومرت مذهبه في التوحيد ستجدها هي نفسها أدلة الوجود الإلهي الواحد، وستجد أيضًا أن ابن

(١) ابن تومرت: كنز العلوم، ص٩، ١٠.

تومرت يريد أن يؤكد على أن التوحيد هو أساس الدين وهو ما اتضح في كتابه كنز العلوم، وكذلك تعريفه بكتابه عن التوحيد لأنه -أي التوحيد- هو أعز ما يطلب وأفضل ما يكتسب وأنفس ما يدخر وأحسن ما يعمل. إنه العلم الذي جعله الله سبب الهداية إلى كل خير، وهو أعز المطالب وأفضل المكاسب وأنفس الذخائر وأحسن الأعمال[١].

وبهذه الأسس يريد ابن تومرت أن يبين أن التوحيد قائم على العلم أي العلم بالأصول لأن التوحيد عنده هو أصل العلوم وغاية كل علم فهو يقول: «إنه العلم الذي يترقى به السالك إلى ما لا نهاية من حقائق علم الشريعة.. وأن أصل العلوم ومقصوده والمراد منه هو علم التوحيد الخالص وهو معرفة الله عز وجل وتمييز الخالق من المخلوقات وتنزيه الله تعالى عما سواه.. وأن التنزيه والثواب والعقاب والجنة والنار وأحكام التكليف وصحيح المذاهب من فاسدها فهذه لا يصح فيها العلم بالتواتر لأن التوحيد طريقه العقل وكذلك التنزيه ولا طريق للتواتر فيهما»[٢].

ثالثا: توحيد الإلوهية:

تعتبر قضية توحيد الإلوهية عند ابن تومرت هي المحور والأساس الذي دارت حوله فلسفته الإلهية إذ إن الإلوهية عنده تقوم على تمام التنزيه لواجب الوجود على الإطلاق ونفي الجهة والجسمية والشكل والصورة والهيئة وكل صفة إنسانية أو مكانية.

وليس معنى ذلك أن ابن تومرت ينفي الصفات كلية عن الذات الإلهية ولكنه

---

(١) انظر فاتحة كتاب التوحيد أو ما أطلق عليه (أعز ما يطلب). طبعة الجزائر ١٩٠٣، ص١.

(٢) ابن تومرت: كنز العلوم؛ الباب الأول؛ ص٦-٨.

يؤكد على أن واجب الوجود سبحانه له صفاته المغايرة والتي لا يتصف بها إلا هو سبحانه لأن صفاته مشتقة من أسمائه.

بالإضافة إلى ذلك فإن توحيد الإلوهية عنده قائم على العلم أي العلم بوجود الباري والعلم بالرسول وما جاء به والعلم بما جاءت به الرسل والعلم بالدنيا.. وهذه من موضوعات علم التوحيد الرئيسية.

وهو بهذا يؤكد على أن تمام التوحيد يتوقف على تمام العلم بالوحدانية والتدرج في درجات المعرفة إذ إن تمام العلم وتمام التوحيد ينبني على نفي الشريك من ناحية الاتصال والانفصال والحلول وكذلك نفي التشبيه أو التقيد بالزمان والمكان والجنس وهو ما يطلق عليه ابن تومرت التغير والتحيز والتأليف ونفي النقائص التي منها صنع الأفعال أو الإدراك أو الكلام ويوضح ابن تومرت ذلك بقوله:

«إن تمام التوحيد يتطلب تمام العلم بوجود الباري والعلم بوجود الباري هو ما يعلمه العقل ضرورة إذ بحدوث نفسه يعلم الإنسان وجود خالقه لعلمه بأنه موجود بعد أن لم يكن كما قال تعالى: ﴿ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا ﴾ [مريم] وبالفعل الواحد وغيره يعلم وجود الباري سبحانه وما وجب للفعل الواحد من الافتقار إلى الفاعل وجب لجميع الأفعال»[1].

كذلك فإن تمام التوحيد يتطلب العلم بالرسول وما يجب إثباته له أو نفيه عنه وما يجوز عليه وما يجب إثباته له: الأمانة والصدق واتباع الحق في أقواله وأفعاله والذي يجب نفيه عنه الكذب والخيانة واتباع الباطل في أقواله وأفعاله والذي يجوز عليه هو ما يجوز على البشر من الانتفاع أو الاستضرار -السراء والضراء- والسهو

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣ بعناية جولد زيهر، ص٢٧١-٢٨٠.

الذي لا ينافي التكليف.

والعلم بما جاءت به الرسل كالوحي والتكليف والجزاء على التكليف فالوحي على ثلاثة: الأمر والنهي والخير، والتكليف على ثلاثة: الإيمان والتقوى والورع وهو الاحتياط في الدين والجزاء على التكليف ثلاثة أيضًا: هو الحساب والثواب والعقاب.

والعلم بالدنيا على ثلاثة أقسام: العلم بمنافعها والعلم بمضارها والعلم بأسباب المعيشة[1].

ولما كان توحيد الإلوهية عند ابن تومرت يتطلب عقد مقارنة بين الصفات الإلهية والإنسانية لتقريب فكرة التنزيه التام للذات الإلهية -خاصة للعامة من أهل البربر والشمال الإفريقي- فقد اهتم ببيان انفراد الله الواحد بالخلق والقضاء والعظمة والجلال وانفراده بصفات غير صفات البشر وهذه الصفات نفسها هي التي توضح مفهوم التنزيه، وهذا ما يوضحه ابن تومرت تفصيلا في كتاب التوحيد الذي أطلق عليه: أعز ما يطلب حين يقول:

«لا إله إلا الذي دلت عليه الموجودات وشهدت عليه المخلوقات بأنه جل وعلا وجب له الوجود على الإطلاق من غير تقييد لا تخصيص بزمان ولا مكان ولا جهة ولا حد ولا جنس ولا صورة ولا شكل ولا مقدار ولا هيئة ولا حال.

فهو سبحانه أول لا يتقيد بالقبلية، آخر لا يتقيد بالبعدية أحد لا يتقيد بالأينية صمد لا يتقيد بالكيفية، عزيز لا يتقيد بالمثلية».

---

(١) انظر: ابن تومرت: أعز ما يطلب، ص١٩٥، ١٩٧، ٢٥٠. د. يحيى هويدي. تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الأفريقية، ص٢٣٣، ٢٣٤.

وبعد تقرير ابن تومرت لهذه الصفات المميزة للذات يبدأ في بيان مجموعة أخرى من الصفات توضح مدى المخالفة والتمايز بين الصفات الإلهية والإنسانية حيث يصف ابن تومرت الذات الإلهية بصفات العظمة فيقول:

«لا تحده الأذهان ولا تصوره الأوهام ولا تلحقه الأفكار ولا تكيفه العقول ولا يتصف بالتحيز والانتقال ولا يتصف بالتغيير والزوال ولا يتصف بالجهل والاضطرار ولا يتصف بالعجز والافتقار.

له العظمة والجلال وله العزة والكمال وله العلم والاختيار وله الملك والاقتدار وله الحياة والبقاء وله الأسماء الحسنى». ويضيف ابن تومرت مجموعة أخرى إلى هذه الصفات التي هي في حقيقتها نفي لصفات البشر عن الذات الواحدة المنزهة التي تنفرد في الأذل بالوحدانية والملك والإلوهية ويقول ابن تومرت موضحا ذلك:

«إنه تعالى واحد في أذليته ليس معه شيء غيره ولا موجود سواه لا أرض ولا سماء ولا ماء ولا هواء ولا خلاء ولا ماء ولا نور ولا ظلال ولا ليل ولا نهار ولا أنيس ولا حسيس ولا رز ولا همس إلا الواحد القهار.. انفرد في الأذل بالوحدانية والملك والإلوهية ليس معه مدبر في الخلق ولا شريك في الملك له الحكم والقضاء وله الحمد والثناء لا دافع لما قضى ولا مانع لما أعطى.

يفعل في ملكه ما يريد ويحكم في خلقه ما يشاء لا يرجو ثوابا ولا يخاف عقابا ليس فوقه آمر قاهر ولا مانع زاجر ليس عليه حق ولا عليه حكم فكل نعمة منه فضل وكل نقمة منه عدل لا يسأل عما يفعل وهم يسألون»[1].

---

(١) أعز ما يطلب لابن تومرت. الجزائر ١٩٠٣، ص٢٤٠، ٢٤١.

ومن الملاحظ على آراء ابن تومرت في الإلوهية بوجه عام وتوحيد الإلوهية على وجه الخصوص أنها لم تخرج عن الإطار التشريعي وما جاء به القرآن في التوحيد وربما يكون هذا أهم ما يميز آراء ابن تومرت عن غيره من المعتزلة والمتكلمين عموما، وذلك لأنه يؤسس توحيد الإلوهية على التنزيه وتوحيد الربوبية أي توحيد الخالق للكون جميعه بما فيه ولأن توحيد الربوبية يعني الإيمان بوحدانية الخلق والتدبير والعلم والقدرة والتسيير.

ولقد أطلق المؤرخون على مجمل آراء ابن تومرت في توحيد الربوبية اسم (عقيدة المرشدة) والتي استنبطها ابن تومرت من القرآن، وفيها يقول: «اعلم أرشدنا الله وإياك أنه وجب على كل مكلف أن يعلم أن الله عز وجل واحد في ملكه خلق العالم بأسره العلوي والسفلي والعرش والكرسي والسموات والأرض وما فيهما وما بينهما بجميع الخلائق مقهورون بقدرته لا تتحرك ذرة إلا بإذنه، موجود قبل الخلق وليس له قبل ولا بعد ولا فوق ولا تحت ولا يمين لا شمال ولا أمام ولا خلف ولا كل ولا بعض لا يتخصص في الذهن ولا يتمثل في العين، لا يتصور في الوهم ولا يتكيف في العقل لا تلحقه الأوهام والأفكار ليس كمثله شيء وهو السميع البصير.

ليس معه مدبر في الخلق ولا له شريك في الملك حي قيوم لا تأخذه سنة ولا نوم ﴿ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ﴾ لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء يعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين. أحاط بكل شيء علما وأحصى كل شيء عددا فعال لما يريد، قادر على ما يشاء له الملك والفناء وله العزة والبقاء وله الحكم والقضاء وله الأسماء الحسنى.

لا دافع ولا مانع لما أعطى، لا يرجو ثوابا ولا يخاف عقابا، ليس عليه حق ولا

عليه حكم فكل نعمة منه فضل وكل نقمة منه عدل، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون لا يقال متى كان ولا أين كان ولا كيف كان ولا مكان كوَّن المكان ودبَّر الزمان لا يتقيد بالزمان ولا يتخصص بالمكان لا يلحقه وهم ولا يكيفه عقل ليس كمثله شيء وهو السميع البصير»[١].

وإذا استعرضنا مفهوم التوحيد عند ابن تومرت وغيره من فقهاء عصره سنلاحظ أنا هناك خلطا بين مفهوم التوحيد وبين الإلوهية وبين التوحيد والتنزيه وبين التوحيد والوحدانية. فكثير من المفكرين الإسلاميين قبل وبعد ابن تومرت لم يفرقوا بين التوحيد والوحدانية التي هي خاصية أو صفة من خصائص الإلوهية، لم يفرقوا أيضًا بين التنزيه والتوحيد على اعتبار أن التنزيه هو التفرد وعدم الإشراك ونفي الصفات.

ولم يفرقوا بين التوحيد كعلم يتصل بالذات وبين الإلوهية كعلم يتصل بالصفات.

وهذا الذي نريد أن نقوله قد حوله ابن رشد من قبل في مناهج الأدلة حيث عرض لرأي الكندي والفارابي وهما سابقان على ابن تومرت، حيث أكد أن علاقة الإلوهية بالتوحيد قائمة على إثبات صفات في مقدمتها القدرة على الخلق والتفرد بالحكم وبين نفي كل صفات بشرية وجسمية وحسية عن الذات الإلهية وإثبات الوحدانية في جميع الأحوال فالكندي مثلا يبرهن على الوحدانية بعدة براهن منها[٢]:

---

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب، ص٢٤٠، ٢٤١.

(٢) محمد عبد الهادي أبو ريدة: رسائل الكندي الفلسفية. دار الفكر العربي بالقاهرة ١٩٥٠ (١/ ١٠٠، ١٠٤)، د. ناجي التكريتي: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام. دار الأندلس، بغداد، ص٢٢٢، ٢٣٦.

أ- لو سلمنا جدلا بوجود عدة آلهة تخلق العالم لوجب أن تشترك هذه الآلهة في صفة واحدة وهي أنها تستطيع الخلق جميعها. ولوجب أن يحتوي كل منها على صفة أو صفات خاصة تميزه عن غيره من الآلهة لأن أفراد النوع الواحد تتفق في صفة واحدة وتختلف في الصفات الشخصية.

ولذا متى قلنا بأن كل إله يحتوي على نوعين من الصفات كان ذلك تسليما بوجود الكثرة فيه. لأنه مركب من شيء عام يشترك معه فيه غيره ومن شيء خاص ينفرد به وحده.

وعندئذ يجب أن نقف على العلة في وجود هذا التركيب في كل إله من هذه الآلهة المتعددة فإذا وجدنا علة على سبيل الفرض وجب البحث عن علة لهذه العلة وهكذا دواليك ولكن لا يمكن الانتقال في سلسلة العلل إلى ما لا نهاية له فوجب الوقوف عند حد، أي يلزمنا القول بوجود إله بريء من كل كثرة أو تركيب بحيث يكون مخالفا لخلقه لأن الكثرة في كل الخلق وليست فيه ألبتة.

وإذا كان الكندي قد بنى توحيد الإلوهية على فكرة نفي الكثرة والتركيب في الإله الواحد واستحالة وجود علة بغير معلول أو وجود علل لا نهاية لها فقد بنى الفارابي دليل الوحدانية على فكرته في ترتيب الموجودات، وهي الفكرة التي أخذها عن أفلوطين وأن ترتيب الموجودات يقودنا حتما إلى الوجود التام أو الأكمل لأن الموجودات عنده تنحصر في ستة أنواع ترتقي في مراتب الكمال وهي:

المادة والصورة والنفس الإنسانية والعقل الفعال والعقول المفارقة المجردة من كل مادة كالملائكة وأخيرا يوجد المبدأ الإلهي وهو كمال محض.

وهنا يتفق الفارابي وأفلوطين على أن الموجودات ليست سواء في الكمال أو

النقص إذ تزيد درجة الكمال أو تقل تبعا لدرجة الاتحاد بين أجزاء الموجودات.

وأن الترتيب التصاعدي في سلم الموجودات يقودنا إلى نفس العالم ثم العالم العقلي ثم إلى الوحدة الأولى أكمل الموجودات والتي لا تحتوي على أجزاء ألبتة والتي تفيض منها الموجودات الأخرى شيئا فشيئا فتبدو فيها الكثرة والانقسام عندما تتميز أجزاؤها بالتدرج (١).

ولهذا أطلق رجال الفكر الإسلامي على توحيد الذات والصفات اسم الوحدانية على اعتبار أن الوحدانية تعني الاعتقاد الجازم بأن ذاته تعالى ليست مركبة وبالتالي فهناك وحدة قائمة بين الذات وصفاتها فالوحدانية تعني نفي كل تركيب لأن كل مركب يفتقر إلى غيره والله تعالى منزه عن الافتقار إلى الغير فالوحدانية تتطلب نفي الكثرة والاعتقاد بأن الله واحد وأن الصفات الإلهية تعد عين الذات، أي أن ذات الله وصفاته شيء واحد وأنه تعالى عالم قادر لا بعلم وقدرة وحياة زائدة على ذاته (٢).

وإذا رجعنا إلى مفهوم الإلوهية عند ابن تومرت سنرى أنه تصور قائم على القدرة والتمايز أو ما يطلق عليه البعض العلو من حيث الصفات والذات، أي من حيث التنزيه التام وإطلاق الوحدانية لله سبحانه وتعالى.

وهذا ما اتضح بجلاء في افتتاحيته لكتابه المختصر (كنز العلوم والدر المنظوم)

---

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة. تقديم د. محمود قاسم. الأنجلو المصرية ١٩٥٥. ص٢٩، ٣٠.

(٢) د. عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد. المعارف ط١، ١٩٨٠، ص١١٦-١٢٧. وشرح المواقف للجرجاني ت٨١٦هـ ص٣٥٠، ٣٥٦.

حيث يقول: «الحمد لله الأول بلا بداية في أزليته والآخر بلا نهاية في أبديته الظاهر فوق كل شيء ببديع صنعته الباطن في كل شيء بعلمه وقدرته الذي نور قلوب العارفين بمصابيح معرفته واختصهم بقربه فأجلسهم في حضرة جمال بهجته وألبسهم حلع رضائه وسقاهم بكأس محبته وأفاض عليهم أنوار علمه وحكمته.

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادة منزهة لله عما سواه في ذاته وصفاته وعظمته وقدرته ومحققة لوحدانية ربوبية إلهيته ومفتقرة إلى نيل كرمه ورحمته»[1].

ومن الملاحظ أن هناك إجماعا على ربط تصور الوجود الإلهي القديم المنزه الخالق القادر الذي هو علة العلل، الدائم وأنه لا توحيد بلا وحدانية واعتقاد.. وهذا ما أكده الجميع ومنهم الشهرستاني الذي كان معاصرا لابن تومرت والذي بين أن مسألة التوحيد تستدعي سبق ذكر الوحدانية ومعنى الواحد؛ لأن واجب الوجود لن يتصور إلا واحدا من كل وجه وأنه لا يتصور ولا يتحقق موجودان كل واحد منهما واجب بذاته، وأن الباري سبحانه واحد في ذاته لا قسيم له وواحد في صفاته لا شبيه له وواحد في أفعاله لا شريك له[2].

وعندما تنبه المعاصرون من مفكري الإسلام إلى خلط القدماء بين توحيد الإلوهية والربوبية وتوحيد الأسماء والصفات رجعوا إلى كتاب محمد بن عبد الوهاب في التوحيد ليتعرفوا على التعريفات المختلفة للتوحيد، والفرق بين توحيد الإلوهية والربوبية في جانبه العقائدي والعملي.

---

(١) ابن تومرت: كنز العلوم والدر المنظوم. نسخة رقم ٤٤٤ مخطوط بدار الكتب المصرية سنة ١٢٨٩هـ، ص١.

(٢) الشهرستاني: نهاية الإقدام. الفريد جيوم، ص٦٠، ٦١.

فتوحيد الإلوهية عند محمد بن عبد الوهاب هو توحيد العبادة أي الإقرار بالتفرد والإخلاص وهذا لا يتأتى إلا بالعلم والاعتراف بأن الله ذو الإلوهية والعبودية، لابد أن يفرد وحده بالعبادة كلها وبالإخلاص لله وحده. وهذا عن توحيد الإلوهية أي العبادة.

أما توحيد الربوبية فهو توحيد الاعتقاد وتفرد الرب وحده بالخلق والرزق والتدبير وأنه تعالى هو الذي ربى الجميع بالنعم وربى الخواص -وهم الأنبياء والأتباع- بالعقائد الصحيحة والأخلاق الحميدة والعلوم النافعة.

أما توحيد الأسماء والصفات فهو مرتبط بالاعتقاد وانفراد الرب جل جلاله بالكمال المطلق من جميع الوجوه وبثبوت النعمة والجلال الذي لا يشاركه فيه مشارك[1].

وإذا كان بعض المفكرين الإسلاميين قد خلطوا في مفهوم التوحيد بين الإلوهية والربوبية والأسماء والصفات، فقد رأينا في الفكر الغربي أيضًا بعض المفكرين من ربطوا بين الإلوهية والوجود الإنساني المفكر وكان من أبرز هؤلاء ديكارت[2] الذي اعتمد في تصوره للإلوهية على التأمل في الطبيعة الإنسانية والكونية وقال:

«إن فكرة الله لا وجود لها إلا في عقل الإنسان وبالإنسان لأنها هي هي الإنسان، فبدون الإنسان سيصبح العالم منفصلا عن الله، ومن ناحية أخرى إذا اتجه الإنسان إلى التفكير في العالم ونسي نفسه فإنه لا يمكن أن يرتفع تفكيره إلى الله». ويؤكد ديكارت أن فكرة الله تمثل وجود الله في الإقرار بحضوره فينا وأن تصورنا لله

(١) محمد بن عبد الوهاب ت١٢٠٦هـ: كتاب التوحيد ص١٢، ١٣.

(٢) د. يحيى هويدي: دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة. ص٤٥-٤٧، ٥٨.

وتصورنا لوجوده يعني تقريبا شيئا واحدا [١].

وإذا عدنا إلى مفهوم الإلوهية والتوحيد عند ابن تومرت سنلاحظ:

أنه مؤسس مذهبه في التوحيد على أسس عقلية وسمعية وأنه يجمع بين مفهومات التوحيد الثلاثة: توحيد الإلوهية والربوبية والأسماء والصفات. وهذا يعني بوضوح -كما ذهب كثير من المفكرين- اعتماد ابن تومرت على رأي المعتزلة في التوحيد وهو الرأي الذي أجمله الأشعري في المقالات [٢] وينقله المعاصرون على أنه رأي الأشعري نفسه في التوحيد [٣].

يقول الأشعري في المقالات: «أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير وليس بجسم ولا شبح ولا صفة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض، ولا بذي لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسة ولا بذي حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا طول ولا عرض ولا عمق، ولا اجتماع ولا افتراق ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعض وليس بذي أبعاض وأجزاء وجوارح وأعضاء. وليس بذي جهات ولا بذي يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ولا يحيط به مكان. لا يجري عليه زمان ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ولا الحلول في الأماكن ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم.

---

(١) ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى. ترجمة وتقديم د. عثمان أمين. الأنجلو المصرية، ط٤، ١٩٦٩، ص١٧٤-١٧٨.

(٢) هذا الرأي ذهب إليه أيضا الدكتور يحيى هويدي في كتابه تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الأفريقية وفي تحليله لكتاب ابن تومرت (أعز ما يطلب) ص٢٣٦-٢٤٦.

(٣) كما ذهب إلى ذلك د. محمد أبو زهرة: المذاهب الإسلامية. المطبعة النموذجية، ص٢١٠، ٢١١.

ولا يوصف بأنه متناهٍ ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات وليس بمحدود ولا والد ولا مولود ولا تحيط به الأقدار ولا تحجبه الأستار ولا تدركه الحواس ولا يقاس بالناس. ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه. ولا تجري عليه الآفات ولا تحل به العاهات وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له، لا يزل أزلا سابقا متقدما للمحدثات وموجودا قبل المخلوقات ولم يزل عالما قادرا حيا ولا يزال كذلك: لا تراه العيون ولا تدركه الأبصار ولا تحيط به الأوهام ولا يسمع بالأسماع. شيء لا كالأشياء عالم قادر حي لا كالعلماء القادرين الأحياء وأنه القديم وحده ولا قديم غيره ولا إله سواه ولا شريك له في ملكه ولا وزير له في سلطانه، ولا معين على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق، لم يخلق الخلق على مثال سبق.

وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا بأصعب عليه منه.

لا يجوز عليه إضرار المنافع ولا تلحقه المضار ولا يناله السرور واللذات ولا يصل إليه الأذى والآلام، ليس بذي غاية فيتناهى ولا يجوز عليه الفناء ولا يلحقه العجز والنقص. تقدس عن ملامسة النساء وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء.

فهذه جملة قولهم -أي المعتزلة- في التوحيد ومن شاركهم في هذه الجملة الخوارج وطوائف من المرجئة وطوائف من الشيعة وإن كانوا للجملة التي يظهرونها ناقضين ولها تاركين»[1].

وهذا مجمل قول المعتزلة في الإلوهية والتوحيد والذي أورده الأشعري في المقالات لأنه من الراجح أن ابن تومرت قد اعتمد عليه كلية. وإني أرى أن هذا

---

(١) الأشعري: أبو الحسن علي بن إسماعيل: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج٢. طبعة محي الدين عبد الحميد. النهضة المصرية ج٢، ١٩٥٠، ص٢١٦، ٢١٧.

الرأي على إطلاقه رأي يجانبه الصواب لأن ابن تومرت الذي تتلمذ على أئمة الأشعرية في الشرق كان متأثرا بمذاهب السلف وأهل السنة في المقام الأول، إلى جانب تأثره بمذاهب المعتزلة والشيعة، ومن ثم فإن القول بتأثر ابن تومرت بالمعتزلة فقط رأي يجانبه الصواب، خاصة وأن ابن تومرت كغيره من المفكرين كان يعتمد أساسا على الكتاب والسنة وهذا هو الأصل في الإلوهية والتوحيد عند الفقهاء أو الفلاسفة.[1] على السواء أي فلاسفة الإسلام.

فالجميع يؤمنون بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره، وبشهادة أن الله هو الرب الإله المعبود المتفرد بكل كمال فيعبدونه هو وحده مخلصين له الدين.

فالجميع إذا يؤمن بالله الواحد من خلال الإيمان بانفراده أو القدرة على الإيجاد والخلق بالتكوين ووحدانية الذات والصفات فهم يؤمنون بأن:

١- الله هو الخالق البارئ المصور الرزاق المعطي، المانع المدبر لجميع الأمور.

٢- أن الله تعالى هو المألوه المعبود الموحد المتصور، وأنه الأول الذي ليس قبله شيء الآخر الذي ليس بعده شيء، الظاهر الذي ليس فوقه شيء الباطن الذي ليس دونه شيء.

٣- أن الله تعالى هو العلي الأعلى علو الذات وعلو القدر وعلو القهر.

٤- أن الله تعالى على العرش استوى استواء يليق بعظمته وجلاله.

---

(١) د. نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير. دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة. ط١- دار التنوير- بيروت ١٩٨٢، ص٥٢، ٥٤، ٥٥.

٥- أن الله تعالى هو الحكيم الذي له الحكمة التامة في شرعه وقدره ما خلق شيئا عبثا ولا شرع الشرائع إلا للمصالح والحكم.

٦- وأن الله تعالى خلق السموات والأرض وما بينهما وما فيهما، لا شريك له في خلقه ولا منازع له في سلطانه ولا إرادة لمخلوق تنازع إرادة الخالق، أو تشترك معها في تكوين شيء من الأشياء والأفعال منه سبحانه وتعالى وإليه تعود.

٧- أن الله تعالى واحد أحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير [١].

ومع ذلك فإن هذا الإجماع حول الأصول لم يمنع من الاختلاف حول الفروع [٢] هذا الاختلاف الذي صوره ابن تيمية بين الفقهاء حول مدلول الألفاظ ويرى: أن لفظ التوحيد والتنزيه والتشبيه والتجسيم ألفاظ قد دخلها الاشتراك بسبب اختلاف اصطلاحات المتكلمين وغيرهم، فكل طائفة تعني بهذه الأسماء ما لا يعنيه غيرهم فالمعتزلة يريدون بالتوحيد والتنزيه نفي جميع الصفات وبالتجسيم والتشبيه إثبات شيء منها. والفلاسفة تعني بالتوحيد وما تعنيه المعتزلة وزيادة حتى إنهم يقولون: ليس له إلا صفة سلبية أو إضافية أو مركبة منهما والمراد بالصفات السلبية مثل القدم والبقاء لأن معناها لا أول له ولا انتهاء، والمراد بالصفات الإضافية مثل رب العالمين أو خالق السموات والأرض وفاطر السموات والأرض والمراد من الصفات المركبة بالمخالفة للحوادث.

---

(١) انظر: محمد عبد الوهاب: كتاب التوحيد والقول السديد، ص٦، ٧. د. محمد أحمد أبو زهرة: المذاهب الإسلامية، ص٣١٨، ٣١٩، ٣٣١.

(٢) القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل المرسي: كتاب العدل والتوحيد وفي التشبيه عن الله الواحد الحميد. ضمن رسائل العدل والتوحيد. دراسة وتحقيق محمد عمارة. دار الهلال ١٩٧١. ص٩٩، ١٠٠.

أما مذهب السلف فهو يخالف المعتزلة وغيرهم لأنه يقوم أساسا على إثبات كل ما جاء في القرآن والسنة من صفات وأسماء وأخبار وأحوال فالله سبحانه وتعالى يقول: ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ﴾، ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴾.

وهو السميع البصير.. وهو العليم القدير.. وهو العزيز الحكيم.. وهو الغفور الرحيم.. وهو الغفور الودود ذو العرش المجيد فعال لما يريد.. وهو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم و﴿ هو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا ۖ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ۝٤ ﴾ [الحديد: ٤][1].

وإذا كان هذا هو رأي السلف فإن الشيعة قد اتفقت مع باقي الفرق الإسلامية في الإلوهية ومسألة الصفات، إذ الإجماع قائم حول الإيمان بالله الواحد الذي لا شريك له وأنه ليس كمثله شيء ولا ند له وأنه تعالى ليس بجسم ولا صورة ولا جوهر ولا عرض.

والفقهاء أيضًا وعلى رأسهم القاضي النعمان بن محمد ت٣٦٣هـ حرص على تمام التنزيه المطلق ونفي وجوه الشرك، واعتبر أن أكبر درجات الشرك من جعل لله شريكا أو معينا على قدرته أو مشيرا في أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون.. ليس كمثله شيء وهو السميع البصير.

وأكد القاضي النعمان في تفسيره (لا إله إلا الله) على نفي أي شبه بين الوجود

(١) د. محمد أحمد أبو زهرة: المذاهب الإسلامية. المطبعة النموذجية بالقاهرة، ص٣١٨، ٣١٩.

الإلهي ووجود سائر الموجودات، وأن هذا النفي لا يؤدي إلى نفي الوجود عنه بل يؤدي إلى إثبات الهوية للوجود الإلهي وقد أدى نفي الأيس -الوجود- عن الوجود الإلهي إلى نفي الصفات عنه تعالى [١].

رابعا: فضل التوحيد:

لم يكتف ابن تومرت ببيان معنى التوحيد والأسس العقلية التي يقوم عليها، ولم يكتف كذلك ببيان معنى الإلوهية والوحدانية، ولكنه أراد أن يبين الأثر الذي يعود على المؤمن بالتوحيد فكتب فصلا في كتابه: أعز ما يطلب عن فضل التوحيد ووجوبه وأنه أول ما يجب تحصيله [٢] وفيه أورد مجموعة من الأحاديث الصحيحة في فضل التوحيد وأن جزاء الموحد هو دخول الجنة.

ومن هذه الأحاديث التي اعتمد عليها ابن تومرت حديث عثمان بن عفان أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «من مات وهو يعلم أنه لا إله إلا الله دخل الجنة».

وحديث ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «بني الإسلام على خمس: على أن يوحد الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصيام رمضان والحج».

---

(١) د. يحيى هويدي: تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية (١/ ١٠٥-١٠٧).

(٢) ومن الملاحظ هنا أن ابن تومرت يشتق عنوان هذا الباب من أبواب أستاذه الغزالي لأن الغزالي أرجع فضل التوحيد إلى فضل علمه وشرف وعلو موضوعاته فعلم التوحيد عنده (هو العلم الحقيقي الواجب تحصيله على جميع العقلاء) وأنه أشرف العلوم لأن موضوعه أشرف الموضوعات وهو ذات الله تعالى وصفاته. انظر: أبو بكر/ أبو بكر عبد الرازق: النفحات الغزالية، ط٢، الدار القومية ١٩٤٩، ص١٢٣، ١٣٥، ١٣٦.

ولكي يؤكد أن فضل التوحيد هو دخول الجنة والخروج من النار أورد قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أفضل ما قلت أنا والنبيون قبلي: لا إله إلا الله وحده لا شريك له». وقوله: «ما من عبد يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله إلا حرمه الله على النار».

وقوله: «يخرج من النار من قال: لا إله إلا الله وكان في قلبه من الخير ما يزن ذرة»[١].

ولما كان فضل التوحيد لا يقتصر على الآخرة وحدها لأنه في الأصل هو أساس الإيمان والعمل في الدنيا فقد أكد ابن تومرت أن التوحيد وسيلة لتحقيق السعادة في الدنيا والآخرة، وأن من فضله تحقق المغفرة وكثرة ثواب الموحد لأن تمام التوحيد سيتحقق بكمال الإخلاص لله في الأقوال والأفعال والعبادات والإرادات، ومن ثم كان من فضائل التوحيد تحقق الأمن والطمأنينة للموحد وتهذيبه من كل بدع قولية أو فعلية وإنقاذه من المعاصي.

بالإضافة إلى ذلك فإن من فضائل التوحيد التي أوردها ابن عبد الوهاب: أن الله تكفل لأهله بالفتح والنصر في الدنيا والعز والشرف وحصول الهداية والتسيير والتسديد في الأقوال والأفعال وأن الله يدافع عن الموحدين ويمن عليهم بالحياة الطيبة والطمأنينة[٢].

ولما كان التوحيد بالنسبة لابن تومرت هو الوسيلة الأساسية لإصلاح العقيدة

---

(١) أعز ما يطلب، ص٢٢٩، ٢٧٣.

(٢) انظر باب من حقق التوحيد دخل الجنة بغير حساب من كتاب التوحيد والقول السديد تأليف محمد بن عبد الوهاب، ص١٨، ٢٠.

وتنظيم السلوك فقد استطاع به أن يغير من طبيعة ومعتقد أهله من البربر، الذين كانوا قبل التوحيد مجسمين مجوسيين وثنيين يعبدون الكواكب والصخور والأنهار وكل ما له أثر في حياتهم أو يخيفهم. فجاء التوحيد ليصلح عقيدتهم ويغير من طباعهم وأفكارهم بل ونظام حياتهم لأن أثر التوحيد ظهر واضحا على سلوكهم الاجتماعي.

وعندما حقق ابن تومرت نجاحا بارزا في مجال الإصلاح الديني عن طريق التوحيد كان هذا الإصلاح الديني هو المدخل والأساس للإصلاح السياسي الشامل أيام الموحدين.

إذ استطاع ابن تومرت على حد قول أحد المفكرين المعاصرين بالتوحيد بين العقول والقلوب التغلب على الاختلافات المذهبية وتحقيق الوحدة الدينية ونشر الإسلام النقي الصحيح إسلام العصر الأول، وأن التوحيد عند ابن تومرت كان أداة فعالة لتخليص أهل الجبل والبربر من الجهل والفاقة فتعاليم التوحيد تتطلب المعرفة والعلم، وتتطلب الالتزام بالصلوات والتسبيحات وتتطلب أيضًا المعرفة بلغة القرآن والإسلام التي هي لغة التوحيد.. وأن من أجل التوحيد نفسه شرع ابن تومرت في تدريس العلم والدعاء إلى الوحدة والقوة والخير[1].

ومن الملاحظ أن ابن تومرت لم يحصر فضل التوحيد في مجال المعرفة أو حصول الفضل الإلهي بل إنه استخدمه في مختلف المجالات فهو من ناحية وسيلة للتقريب بين الاتجاهات والمذاهب والفرق ومن ناحية أخرى وسيلة لتعليم الفرائض وتحقق التوبة.

---

(١) د. سعد زغلول عبد الحميد: ابن تومرت وحركة التجديد في المغرب والأندلس. ص٢٠، ٢١.

كما نلاحظ أن ابن تومرت قد وافق الفقهاء الذين رأوا أن التوحيد هو وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى ما هو خير لهم بالذات وأنه كعلم وأحكام وضعها الله تعالى للعباد باعثه إلى الخير الذاتي وبه يتوصل إلى معرفته تعالى ومعرفة صفاته وتوحيده وتنزيهه[1].

والدليل على ذلك اعتماد ابن تومرت على الأحاديث والآيات التي تبين فضل التوحيد وحال الموحدين مثل قوله تعالى في وصف حال الموحدين: ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ ﴾ والذين يشهدون أنه لا إله إلا الله وحده لا شريك له فأولئك يحصلون على خير الدنيا والآخرة ويغفر الله لهم ذنوبهم ويدخلهم جناته وتحقق التوبة لهم.

ليس هذا فقط بل إن التوحيد أصبح وسيلة فعالة لتفريج الكربات ومنع الخلود في النار وحصول الهدى الكامل والأمن التام للموحد؛ لأنه كلما قوي إيمان الموحد تحقق الخير والأمن له وخرج من ذنوبه ودخل الجنة ولهذا قال ابن تومرت لقومه من الموحدين:

«فاجتهدوا في تعليم ما يلزمكم من فرائضكم واشتغلوا بتعليم التوحيد فإنه أساس دينكم حتى تنفوا عن الخالق التشبيه والتشريك والنقائص والآفات والحدود والجهات ولا تجعلوه في مكان ولا جهة فإنه تعالى موجود قبل الأمكنة والجهات. فمن جعله في جهة ومكان من جسمه فقد جعله مخلوقا ومن جعله مخلوقا فهو كعابد وثن، فمن مات على هذا فهو مخلد في النار ومن تعلم توحيده خرج من ذنوبه كيوم

(١) محمد بن محمد الأمير: الجوهرة في علم الكلام. المطبعة الخديوية بمصر ١٠٤٧هـ، ص٢٣، ٤٩.

ولدته أمه فإن مات على ذلك فهو من أهل الجنة»[١].

خامسا: التوحيد والعبادة:

أكد ابن تومرت في فلسفته الإلهية على ضرورة التلازم بين العبادة والتوحيد لأنه أدرك مدى الحاجة إلى العلم والعمل معا، فالعلم هو التوحيد والعمل هو العبادة ورأى أن التلازم والمطابقة بينهما ضرورة لتحقق تمام التوحيد.

وفي هذا الإطار كتب ابن تومرت كتابيه (كنز العلوم والدر المنظوم وأعز ما يطلب) بوصفهما كتابين في التوحيد وفي صميم العقيدة بحيث لا تخلو صفحة منهما من آية يفسرها أو حديث يستشهد به.

وكان لابن تومرت موقفه الحازم مع الفقهاء الذين فصلوا بين العبادة والتوحيد فأكد لهم أن التوحيد مقدم على العبادة وأنه لا عبادة بدون توحيد.

ثم وضع شروطا للتلازم بين العبادة والتوحيد أطلق عليها اسم تقييدات في الشريعة وهي:

١- وجوب اتباع التوحيد لأنه الحق إذ إن الله هو الحق وما دونه باطل لقوله تعالى: ﴿ فَذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمُ ٱلْحَقُّ ۖ فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ ﴾ [يونس: ٣٢].

٢- بما أن التوحيد الذي هو نفي الشريك ليس هو مجرد الاعتقاد أو القول أو التصريح بأنه لا إله إلا الله فلا بد إذًا من:

---

(١) د. سعد زغلول عبد الحميد: ابن تومرت وحركة التجديد في المغرب والأندلس، ص٢٢، ٢٣.

أ- أن يكون قائلها عن علم لا عن ضده.

ب- أن يكون عن يقين لا عن شك.

ج- أن يكون عن إخلاص لا عن شرك.

د- أن يقولها مع العمل ولا يتكل.

هـ- ألا يقولها بلسانه دون قلبه.

و- أن يقولها ابتغاء وجه الله لا لغيره.

ز- وأن يثبت عليها حتى يموت، لم يبدل ولم يغير [1].

٣- بما أن التوحيد سابق على العبادة فهو الأصل والشرط الأول في الإسلام وذلك لحديث ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث معاذا إلى اليمن فقال: «إنك تقدم على قوم أهل كتاب فليكن أول ما تدعوهم إليه عبادة الله، فإذا عرفوا الله فأخبرهم أن الله فرض عليهم خمس صلوات في يومهم وليلتهم، فإذا فعلوا فأخبرهم بأن الله فرض عليهم زكاة تؤخذ من أموالهم وترد على فقرائهم».

٤- أن مناسك العبادة من صلاة وحج ودعاء تقوم على التوحيد وذلك لحديث جابر بن عبد الله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في مناسك الحج ودعاء: لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك إن الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك.

٥- أن تلازم العبادة والتوحيد تعني الحذر والبعد عن الاتكال أو التواكل وأن

---

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣، ص٢٧٤.

في تطابقهما والعمل بهما نيل الثواب ودخول الجنة لحديث أبي هريرة أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال له: «من لقيت يشهد أن لا إله إلا الله مستيقنا بها قلبه بشرته بالجنة». فكان أول من لقي عمر بن الخطاب فأخبره بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم فضرب بيده بين ثدييه فرجع أبو هريرة إلى رسول الله فأخبره بذلك. فقال لعمر: «ما حملك على ما فعلت» فقال: إني أخشى على أن يتكلوا فخلهم يعملوا. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «خلهم».

وحديث آخر للنبي عندما قال لمعاذ بن جبل: «يا معاذ» قال: لبيك يا رسول الله وسعديك قال: «ما من عبد يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله إلا حرمه الله على النار». قال: يا رسول الله أفلا أخبر بها الناس فيستبشروا؟ قال: «إذًا ليتكلوا».

٦- أن كلا من العبادة والتوحيد مؤسس على العلم بالوحدانية من حيث متطلباتها وتفاصيلها وذلك لأن العبادة مؤسسة على العلم بالله والعلم بالرسل وما جاءت به الرسل.

ويوضح ابن تومرت ذلك بقوله:

«فأول واجب على المكلف العلم بأنه سبحانه الخالق المعبود إذ لا تصح العبادة إلا بعد معرفة المعبود ثم العلم بالرسل والعلمْ بما جاءت به الرسل، فأما العلم بالله فطريقة العقل بشهادة الأفعال من وجه افتقار الفعل إلى الفاعل، وأما العلم بالرسل فبظهور المعجزة وظهور المعجزة بإذن الله سبحانه وبضرورة العقل بعلم وجود الباري سبحانه»[1].

---

(١) المرجع السابق: أعز ما يطلب، ص٢٢٧، ٢٢٨.

وهنا يجب أن نطرح السؤال التالي:

أين موقع العلم في الفلسفة الإلهية عند ابن تومرت؟

أو بمعنى آخر كيف استطاع ابن تومرت أن يؤسس الفلسفة الإلهية على العلم؟

وللإجابة على هذا التساؤل يجب عرض ديالكتيك الصدق الذي قدمه ابن تومرت والذي بين علاقة الارتباط والالتزام بين العلم والعمل ومغزى هذه الرابطة بين التوحيد المؤسس على العلم والإيمان وبين العبادة كأمر واجب.

كما تبين أن الصدق هو الرابطة التي تربط بين طرفي العلم والعمل في سلسلة متصلة لا فاصل بينها؛ لأن شروط صحة وتمام العبادة هي نفسها شروط صحة وتمام التوحيد ويوضح ابن تومرت ذلك حين يقول:

«ولا تصح العبادة إلا بالإيمان والإخلاص ولا يصح الإيمان والإخلاص إلا بالعلم ولا يصح العلم إلا بالطلب ولا يصح الطلب إلا بالإرادة ولا تصح الإرادة إلا بباعث يبعث عليها، والباعث هو الرغبة والرهبة، والرغبة والرهبة بالوعد والوعيد، والوعد والوعيد بالشرع، والشرع بصدق الرسول وصدق الرسول بظهور المعجزة وظهور المعجزة بإذن الله سبحانه»[1].

وبما أن تعلق هذه الأمور ببعضها يظهر وكأنه شرط لصحتها ووجودها والتصديق بها فيبدو العلم وكأنه الأساس والمحور الذي تدور حوله العبادة والتوحيد والإيمان، ومن هنا يبدو ديالكتيك الصدق عند ابن تومرت خاليا من صورة الصعود والهبوط، ولكن يظهر في صورة متكررة لأن العبادة والتوحيد

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣ بعناية جولد زيهر، ص٢٢١.

والتصديق والإرادة والإيمان والطلب لا يمكن الخروج عنها إلى غيره لأن كلا منها قائم على الآخر.. لذا يكرر ابن تومرت ما سبق مؤكدا هذا الارتباط والتكرار بقوله:

«فالعبادة لا تصح إلا بالإيمان والإخلاص، والإيمان هو التصديق وكذلك الإيمان والإخلاص لا يصحان إلا بالعلم إذ يستحيل كون التصديق دون علم، وهذا معلوم بالضرورة وكذلك العلم أيضًا لا يصح إلا بالطلب إذ يستحيل التوصل إلى العلم دون طلب له. وهذا أيضًا معلوم وكذلك الطلب أيضًا لا يصح إلا بالإرادة، إذ يستحيل طلب شيء دون إرادة له وقصد إليه وهذا أيضًا معلوم.

وكذلك الإرادة لا تصح إلا بباعث إذ من المحال أن تصدر إرادة من مريد من غير باعث عليها وهذا أيضًا لا بد من معرفته والعلم به إذ يستحيل كون الإرادة دون باعث معلوم، وهذا أيضًا معلوم وهذا الباعث معلوم وهو الرجاء والخوف وهي الرغبة والرهبة والرغبة والرهبة بالوعد والوعيد وهذا أيضًا معلوم، والوعد والوعيد بالشرع وهذا أيضًا معلوم، والشرع بصدق الرسول وهذا أيضًا معلوم وصدق الرسول بظهور المعجزة وهذا أيضًا معلوم والمعجزة بإذن الله سبحانه»[1].

والسؤال الثاني الذي يطرح نفسه الآن هو: لماذا لجأ ابن تومرت إلى هذا التكرار وهذا التأكيد على الرابطة بين التوحيد والعبادة أو بين العلم والعمل، وإصراره على الجمع بين الأصول جميعها سمعية أو عقلية؟

ويجيب ابن تومرت نفسه على هذا السؤال.. الذي لم يطرحه صراحة بأن هذا هو

---

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣ بعناية جولد زيهر، ص٢٢١، ٢٢٣. وانظر تفسير الخطيب الشربيني (٤/ ٢٣٦، ٢٣٧)، تفسير الكشاف للزمخشري تفسير {والله خلقكم وما تعلمون} والذين آمنوا وعملوا الصالحات} (٢/ ٢١).

خير رد على المعتزلة وعلى اختلاف الفرق حول الأصل والفرع على الطوائف التي فصلت بين التوحيد والعبادة.

ولهذا لم يؤسس ابن تومرت وجوب العبادة والتوحيد على أصل واحد سمعي أو عقلي كما ذهب المعتزلة، الذي ظهر الأثر السيئ في اعتقادهم في التعطيل والذهاب إلى أن العقل يقبح ويحسن.

ويفند ابن تومرت تهافت اعتقاد هذه الفرق والطوائف وفي مقدمتها المعتزلة بقوله:

«فمنهم من قال: إن أول الواجبات النظر وذهب آخرون إلى أن أول الواجبات الإيمان وذهب آخرون إلى أن أول الواجبات العلم وآخرون قالوا: الإرادة».

وكان رأي ابن تومرت لهؤلاء أنه لا داعي للخلاف أصلا لأن الفائدة أن يعلم أن الخلاف فيما اختلفوا فيه لا يجوز بوجه ولا على حال لاستحالة انقلاب المتحد متعددا.

أما خطأ المعتزلة في نظر ابن تومرت في أنهم أرجعوا دليل وجوب العبادة إما إلى السمع أو إلى العقل وحده دون الجمع بينهما كما فعل ابن تومرت، والعقل الذي يعتمد عليه المعتزلة وحده في نظر ابن تومرت لا يوجب شيئا وليس فيه إلا التعارض أي تعارض الإمكانين والتجويز، وتعارض الإمكانين والتجويز تشكيك والشك لا يوجب شيئا.

والمعتزلي في نظر ابن تومرت مغالط ومجادل.. لأنك إن قلت له: إن دليل الوجوب بالسمع قال المعتزلي: السمع من جاء به؟ فإن قلتم: الرسول قال: بماذا

يعلم صدق الرسول؟ فإن قلتم: بظهور المعجزة؟ قال: هل يجب علي النظر في المعجزة أم لا؟ فإن قلتم: يجب قال: بالعقل أو بالسمع؟ وهكذا[١].

وبما أن الفلسفة الإلهية عند ابن تومرت قائمة على وجوب التصديق بالسمع والعقل معا وأن رابطة التوحيد والعبادة قائمة على العلم، فهو يؤكد من خلال التقييدات والشروط التي قدمها لتمام التوحيد والعبادة على عدة أمور منها:

أ- ضرورة الجمع بين العلم والعمل أي التوحيد والعبادة لأن في ذلك صالح العبد ومنفعته ويقول مؤكدا: «إنما ينفع قول لا إله إلا الله بالتزامها واعتقادها والعمل بها. ومن قالها ولم يلزم حقيقتها وخالف فعله قولها لم ينفعه القول بها».

ب- أن العلم بالتوحيد مقدم على العبادة لأن العبادة مؤسسة على المعرفة لقوله تعالى: ﴿ فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾، ﴿ وَٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا ﴾، ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ ﴾، ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾.

ج- أن رابطة الوجوب تعني استحالة تكليف العبد ما لا يطاق. لو كان ما كلفوه مستحيلا لامتنع وجوده والباري سبحانه العليم الحكيم لا يكلف عباده بالمستحيلات ولا يحملهم ما لا يطاق.

د- أن رابطة الوجوب تعني أيضًا أن الباري سبحانه واحد في ملكه ليس له شريك في خلقه واستحالة كون غيره معه معلوم بضرورة العقل.

هـ- أن رابطة الوجوب تعني ضرورة الإيمان والتصديق بأوامر الله وأحكامه

---

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣ بعناية جولد زيهر، ص٢٢٣.

وجواز إرسال الرسل بالتكليف وإنقاذ ما سبق به القضاء والقدر في الأزل[1].

وإذا كان هذا هو موقف ابن تومرت من المعتزلة الذين يمجدون العقل فماذا يكون موقفه مع المتصوفة في مسألة توحيد العبادة؟

إنه موقف النقيض تماما فقد خالفهم أيضًا لأنهم ألغوا العقل، لأن التوحيد القائم على العبادة عندهم لا يعني مجرد المعرفة أو العلم بوجود الله الواحد القادر لأن توحيد العبادة يعني السعي في طريق الوصول إلى الله بالعلم والعمل.

والعبادة عندهم تهدف إلى محاولة الوصول إلى رتبة المتقين الموحدين وهي أعلى درجات السالكين ووسيلتهم في ذلك القلب وليس العقل، وعلى ذلك لن يتحقق تمام التوحيد عند الصوفية إلا بتمام العبودية لله وإخلاص العبادة والمجاهدة له فيقول أحد شيوخهم في ذلك: اعلم أن الوصول إلى الله تعالى لا يمكن للخلق إلا باتباع الأنبياء والأولياء إذ العقل لا يهتدي إليه تعالى اهتداء تطمئن به القلوب وترتفع عن صاحبه الريب والشكوك، ولا سبيل له -أي العقل- في معرفة الحق[2].

من أجل هذا كان لزاما على ابن تومرت أن يعارض المتصوفة كما عارض المعتزلة لأن كليهما يعتمد على أصل واحد أو جانب واحد، فالصوفية الذين ألغوا العقل أي دوره لأن العقل ينظر في الممكنات فقط، ويستدل بها على موجدها وهو الحق سبحانه ويستدل بها على وحدته ووجوبه وعلمه وقدرته ولا يعلم من صفاتها التشبيهية إلا هذا النور، ولا يعلم من صفاته التنزيهية إلا أنه ليس بجسم ولا جسماني

---

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣ بعناية جولد زيهر، ص٢٢٤، ٢٣٦، ٢٧٧.

(٢) داود القيصري: كتاب في علم التصوف. تحقيق د. عثمان يحيى، ضمن نصوص تاريخية لم تنشر. الهيئة المصرية ١٩٧٦، ص٢٤٤.

ولا زماني ولا مكاني.

وقد عبر أحد شيوخ المتصوفة عن هذه الحالة بقوله: سبحانه ليس لوجهه نقاب إلا النور ولا لذاته حجاب إلا الظهور، بطن عن عيون المحجوبين في عين ظاهرية وظهر لقلوب العارفين في عين باطنية [١].

ومما سبق يتضح أن ابن تومرت قد وقف موقف أهل السنة في التوحيد والعبادة لأنه الموقف الذي يرى أن تمام التوحيد يتطلب الشمول وأن توحيد العبادة هو توحيد الإلوهية، وهذا الموقف قد لخصه محمد بن عبد الوهاب في كتابه التوحيد حيث قال:

«التوحيد المطلق هو العلم والاعتراف بتفرد الرب بصفات الكمال والإقرار بتوحده بصفات العظمة والجلال وإفراده وحده بالعبادة. وأن التوحيد المطلق ثلاثة أقسام:

أولا: توحيد الأسماء والصفات: وهو اعتقاد انفراد الرب جل جلاله بالكمال المطلق من جميع الوجوه وبنعوت العظمة والجلال والجمال التي لا يشاركه فيها مشارك بوجه من الوجوه.

وذلك بإثبات ما أثبته الله لنفسه أو أثبته له رسوله صلى الله عليه وسلم من جميع الأسماء والصفات ومعانيها وأحكامها الواردة في الكتاب والسنة على الوجه اللائق بعظمته وجلاله من غير نفي لشيء منها ولا تعطيل ولا تحريف. ونفي ما نفاه عن نفسه أو نفاه عنه رسوله صلى الله عليه وسلم من النقائص والعيوب ومن كل ما ينافي

---

(١) محمد فريد وجدي: صفوة العرفان في تفسير القرآن، ص٦، ٧، ٢٣١.

كماله.

ثانيا: توحيد الربوبية: بأن يعتقد العبد أن الله هو الرب المتفرد بالخلق والرزق والتدبير الذي ربى الجميع بالنعم وربى خواص خلقه وهم الأنبياء وأتباعهم بالعقائد الصحيحة والأخلاق الجميلة والعلوم النافعة للقلوب والأرواح المؤدية لسعادة الدارين [١].

ثالثا: توحيد الإلوهية: ويقال له توحيد العبادة وهو العلم والاعتراف بأن الله ذو الإلوهية والعبودية على خلقه أجمعين. وإفراده وحده بالعبادة كلها، وإخلاص الدين لله وحده وهذا الأخير يستلزم القسمين الأولين ويتضمنها -أي توحيد الأسماء والصفات وتوحيد الربوبية- لأن الإلوهية التي هي صفة تضم أوصاف الكمال وجميع أوصاف الربوبية والعظمة، فإنه المألوه المعبود لما له من أوصاف العظمة والجلال ولما أسداه إلى خلقه من الفواضل والأفضال. فتوحده تعالى بصفات الكمال وتفرده بالربوبية يلزم منه أن لا يستحق العبادة أحد سواه. ومقصود دعوة الرسل جميعا هي الدعوة إلى هذا التوحيد» [٢].

وإذا كان هذا هو موقف أهل السنة والسلف من التوحيد والعبادة فهل يختلف موقف الفقهاء كما اختلف موقف المعتزلة والمتصوفة؟

وهنا نستطيع أن نقرر أن الفقهاء الذين لم ينحازوا إلى المعتزلة ولا إلى المتصوفة

---

(١) محمد بن عبد الوهاب ت١٢٠٦هـ: كتاب التوحيد. طبعة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ص١٢-٢٢.

(٢) محمد بن عبد الوهاب ت١٢٠٦هـ: كتاب التوحيد. طبعة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ص١٢-٢٢.

كان موقفهم هو موقف ابن تومرت وموقف أهل السنة والسلف من التوحيد والعبادة وتأكيدهم على أن:

أ- تمام التوحيد إنما يتحقق بنفي الشريك وبالعمل وإخلاص العبادة لله الواحد وذلك لأن التوحيد هو حق الله الواجب على العبيد وأنه أساس الأعمال.

ب- أنه لا فلاح ولا سعادة إلا بهذا التوحيد القائم على عبادة الله الذي لا نرجو سواه ولا نخشى إلا إياه.

ج- أن تحقيق التوحيد يكون في كمال القنوت وقوة التوكل على الله وبما وقر في القلوب من عقائد الإيمان وحقائق الإنسان حتى تخلص العبادة لله الواحد ويتحقق التوحيد الكامل بتمام العبادة.

د- أن ابن تيمية يعبر عن مفهوم وموقف الفقهاء حين يرى أن الدعاء من جملة العبادات فمن دعا المخلوقين من الموتى والقائمين واستغاث بهم كان مبتدعا في الدين مشركا برب العالمين متبعا غير سبيل المؤمنين ومن سأل الله بالمخلوقين، لذا فتمام التوحيد يتطلب منع التقرب إلى الله بالصالحين والأولياء ومنع زيارة قبور الصالحين أو الاستغاثة بالموتى وغيرهم[1].

(١) أبو زهرة: المذاهب الإسلامية، ص٢٣٨، ٢٣٩.

الفصل الثاني
الذات والصفات

أولا: التنزيه التام ودلالاته:

لما كانت الفلسفة الإلهية في الإسلام تضم كل ما قدمه الفلاسفة والفقهاء والمتصوفة من مباحث وآراء حول الذات والصفات أو التنزيه والتشبيه أو الوجود الإلهي بإطلاق -أي من حيث صفاته وأسماؤه وأفعاله وأحكامه وطريق الوصول إليه، بالإضافة إلى مباحث الإيمان والثواب والعقاب- قدم ابن تومرت تصورا متكاملا للإلوهية، وهو تصور قائم على تمام التنزيه ونفي كل تشبيه معتمدا في ذلك على تطبيق مبادئ القرآن والحديث، ووصفها للذات الواحدة المنزهة عن كل صفة بشرية أو كل تركيب ونقص وتعدد.

وإذا استعرضنا ما قدمه ابن تومرت من آراء في الإلوهية والتوحيد سنرى أن قوله بالتنزيه التام له دلالات وقواعد منطقية يقوم عليها وله أهداف محددة يسعى إلى تحقيقها ومن هذه الدلالات:

١- أن التنزيه التام هو الشرط الأول للإيمان، ومن ثم فكل من نسب إلى الله صفة جسمية فهو من المشبهة، والمشبهة والمجسمة عند ابن تومرت هم الذين يعتقدون في ظاهر النص ويقولون بصفات الدنو والحلول والحركة واليد والجلوس على كرسي والانتقال من مكان إلى مكان.. ولهذا فالمجسم في رأيه مشرك بالله كافر به لأنه غير منزه لله تعالى في عقيدته خارج عن مذهبه وعن الشريعة والحقيقة [1].

---

(١) ابن تومرت: كنز العلوم والدر المنظوم. مخطوط بدار الكتب، ص٢٢، ٢٣. وهذا رأي جميع المسلمين المعتد برأيهم.

٢- أن التنزيه التام القائم على المعرفة بطبيعة ووظيفة كل من الروح والنفس وهذا لا يتأتى إلا عن طريق:

أ- معرفة حقيقة الروح التي بها حياة الإنسان وحركته وحسه، وهذه الروح لا ترى ولا تدرك منظرَ محسوسٍ، وهي لا تحد بحد ولا توصف في الجسد بأين ولا كيف، ولا تختص منه بموضع دون موضع، بل هي في مكان منه معلومة الوجود بفعلها فيه -أي الجسد- وهي منزهة عنه بذاتها وفي ذلك إشارة إلى أن الله تعالى في عالمه الأكبر كذلك.

ب- معرفة حقيقة الذات من خلال صفاتها التي وصف الله تعالى بها نفسه حين أقام إرادته مقام ذاته فقال: ما وسعني سمواتي ولا أرضي ووسعني قلب عبدي المؤمن. أي وسع نور علمي وقدرتي وإرادتي فهي صفتي وإليها الإشارة بقوله تعالى: ﴿ أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ ﴾ وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «النور إذا دخل القلب انشرح وانفسح».

ج- معرفة أن نور العقل الذي يلهم الإنسان بالعلم والقدرة والإرادة هو نور الله تعالى الذي أودعه في المنذرين، فيكون ذلك وحيا في حق النبي صلى الله عليه وسلم بواسطة، وإلهاما في حق غيره بلا واسطة[1].

٣- أن التنزيه التام يتطلب المعرفة بحقيقة النفس ووظيفتها لأن الله تعالى جعلها واحدة في الجسد مدبرة له، لنعلم أن الله تعالى واحد مدبر لجميع خلقه لا شريك له في ملكه، فلا يشرك في حكمه أحدا، وأيضا فإن الله تعالى خلقها أول الجسد وتكون حية باقية بعده إذا مات وفني، وفي ذلك إشارة إلى أن الله تعالى أول بلا بداية وآخر

(١) ابن تومرت: كنز العلوم والدر المنظوم. مخطوط بدار الكتب. ص٢٢، ٢٣.

بلا نهاية ومنه بدأ الخلق وإليه يعود وبه الحياة والموت وهو حي لا يموت، وأيضا فإن الله تعالى جعلها عليمة بما في الجسد جمعية مسيطرة عليه كله.

٤- أن التنزيه التام لا يتطلب إلغاء أو نفي فكرة الصفات كلية لأنه تعالى له صفات واجبة فهو الحي القيوم، وأن مضمون هذه الصفات مغزاها هو التنزيه إذ إن معنى الحي كما يراه ابن تومرت أي المنزه بدوام الحياة عن الفناء، ومعنى القيوم أي القائم بتدبير خلقه والموجود أبدا، والمنفرد في ملكه وعظمته وقدرته بدوام البقاء.

٥- أن التنزيه التام يعني تفرد الذات الإلهية بالوحدانية فهو تعالى واحد في ذاته وصفاته وأفعاله. وليس معنى ذلك الفصل التام بين الوجود الإلهي والوجود الطبيعي لأن الله معلوم في جميع الآيات والعلم والإدراك والأبصار والفضل -أي كل ما تفضل به على خلقه. ولذا فالتنزيه لا يتعارض مع القرب والاتصال والاستمرار. وأن تنزيه الله ليس معناه البعد عن مخلوقاته بل معناه استمرار وحضور ومعرفة دائمة.

وهذا ما اتضح من تفسير ابن تومرت لقوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ [الشورى: ١١] فمعناه أي لا يفوته شيء ولا يخفى عليه شيء ولا يعزب عنه شيء ولا يشغله شيء عن شيء.

٦- أن التنزيه التام هو الهدف والغاية من كل تفسير وكل آية سمعية خبرية قصص أو عقلية تدعو إلى التفكير، ولذا كانت جميع تفسيرات ابن تومرت تهدف إلى بيان حقيقة واحدة أساسية هي تمام التنزيه لله تعالى في وحدانيته وصفاته وأسمائه وأفعاله.

ويتضح ذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ

﴿ٱلْأَبْصَٰرَ ۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣].

فمعنى ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ أي التنزيه لذاته عن الإدراك وأنه المتفرد بعلم ذاته عن المخلوقات، ومعنى ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ أي يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور ومعنى ﴿ٱللَّطِيفُ﴾ أن الملاطفة بالرحمة كرما منه وتفضلا على كافة خلقه، والخبير بكل شيء فيما يصنع، فلا شريك ولا وزير في تدبير ملكه.

وكذلك تفسير قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ فالله تعالى منزه بالكلية عن جميع خلقه وأنه لا شيء يشبهه في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله[1].

وليس هذا هو رأي ابن تومرت وحده ولكن هناك كثير من المفسرين يذهبون مذهبه في أن التنزيه هو هدف وغاية كل مفسر وأنه المعنى الحقيقي وراء كل آية من آيات القرآن، بل وكل كلمة منه فمثلا: كلمة سبحانك معناه كما يقول سعد الدين التفتازاني: أي تنزيها لك وأبعدك عن السوء واصفك بالبراءة عن جميع ما لا يليق بذاتك وصفاتك وأسمائك وأفعالك من الشريك والنظير والولد وسائر النقائص وجميع سمات الحدوث منه.

وعند عبد الرحمن الآمدي أيضًا: معنى سبحانك اللهم أي أنزهك اللهم تنزيها تاما[2].

وبالرغم من هذا الإجماع من جانب علماء الكلام والفقهاء والفلاسفة على

---

(١) ابن تومرت: كنز العلوم والدر المنظوم. مخطوط بدار الكتب، ص٥، ٦، ٣٠.

(٢) سعد الدين ٪الفتاز: الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية (٢/ ٢). مطبعة كردستان بمصر ١٣٢٩.

ضرورة التنزيه التام وتأويل الصفات ونفي كل تشبيه وتجسيم عن الذات، فإن بعض المتصوفة وخاصة هؤلاء الذين جاءوا بعد ابن تومرت لم يوافقوا على رأيه في التنزيه التام رغم هذه الدلالات السابقة وفي مقدمة هؤلاء المتصوفة محي الدين بن عربي الذي ولد سنة ٥٦٠هـ وتوفي بدمشق سنة ٦٣٨هـ[1] إذ رأى ابن عربي ضرورة الجمع بين التنزيه والتشبيه لأن الله تعالى منزه من حيث كونه وجودا مطلقا ومشبه من حيث تعيناته ومجاليه في الصور الخلقية المختلفة.

ويؤكد ذلك في نصوص الحكمة بقوله: «إن القائل بالشرائع المؤمن إذا نزه ووقف عند التنزيه ولم ير غير ذلك فقد أساء الأدب وذلك لأنه قيد الوجود الإلهي في الوجود المطلق وفصله بهذا عن وجود التعينات، وكذلك فإن من شبهه فقد حدده وخص وجوده في فرد معين أما من جمع في معرفته له بين التنزيه والتشبيه فقد عرفه حقا لقوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾.

فإن اعتبرت الكاف في كلمة ﴿ كَمِثْلِهِۦ ﴾ زائدة يكون معنى الآية ليس مثله شيء وبهذا تنتفي المثلية. وهذا تنزيه. وقوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ سيكون تشبيها لأنه وصف للحق بأوصاف المحدثات التي تسمع وتبصر، أما إذا اعتبرت الكاف غير الزائدة فإن الجزء الأول من الآية يصبح تشبيها لأن نفي المثلية عن الله إثبات في الوقت نفسه بمغايرته للأشياء الأخرى، ولا مغايرة إلا حيث توجد المثلية بوجه ما.

أما الجزء الثاني من الآية فسيصبح تنزيها لأن الله تعالى يقول فيه: ﴿ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ

---

(١) ابن عربي (محي الدين) نصوص الحكمة. تحقيق د. أبو العلا عفيفي. الطبعة الثالثة، ص٢٦، ٤٢.

﴿ٱلْبَصِيرُ﴾ وفيه نفي للمثلية لأن الضمير (هو) للمفرد وهو للتنزيه لأنه يفيد أنه هو وحده الذي يسمع ويبصر على الحقيقة في كل من يتأتى منه أن يسمع ويبصر»[١].

وبرغم هذا الموقف من ابن عربي وبعض المتصوفة، فإن الشيعة مثل غيرهم من الفرق كالمعتزلة والأشاعرة كانوا أكثر صراحة وشجاعة حين قالوا برأي يطابق ما قاله ابن تومرت في التنزيه التام أو المطلق. هذا وقد عبرت الشيعة الإمامية عن رأيها مؤكدة أن التنزيه عقيدة وافية على الجميع لأن الله تعالى واحد أحد ليس كمثله شيء، وأنه قديم لم يزل ولا يزال وهو الأول والآخر وأنه تعالى عليم حكيم وعادل وحي وقادر وغني وسميع وبصير، وأنه تعالى لا يوصف بما توصف به المخلوقات فليس هو بجسم ولا صورة وليس جوهرا ولا عرضا وليس له ثقل أو خفة أو حركة أو سكون ولا مكان ولا زمان.

ولا يشار إليه كما لا ند له ولا شبه ولا ضد ولا صاحبة له ولا ولد ولا شريك ولم يكن له كفوا أحد ولا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار[٢]. وبما أن التنزيه يعني تمام التوحيد فلا تنزيه بلا توحيد وأنه يجب توحيده تعالى من جميع الجهات أي يجب توحيده في الذات من ناحية وجوب وجوده ويجب توحيده في الصفات بأن صفاته عين ذاته، كما يجب الاعتقاد بأنه لا شبه له في صفاته الذاتية فهو في العلم والقدرة لا نظير له وفي الخلق والرزق لا شريك له وفي كل كمال لا ند له وكذلك يجب توحيده في العبادة وتنزيهه فلا تجوز عبادة غيره بوجه من الوجوه.

---

(١) د. يحيى هويدي: تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الأفريقية (١/ ٣٢٠-٣٢١).

(٢) محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية (٢/ ٥٩-٦٠). دار التنوير، بيروت ١٣٩٣/ ١٩٧٣.

ثانيا: موقف ابن تومرت من الصفات:

وجد ابن تومرت نفسه في مفترق مذاهب وفرق قوية ومتعددة تختلف حول الصفات وكان موقفه يتطلب أن يبتعد بشكل مباشر عن هذا الخلاف والجدل في هذه القضية، خاصة أن التنزيه والتوحيد يقع في مقابلة التشبيه والتجسيم وأن الصفات الإلهية والبشرية هي في الأصل أسماء للذات كالخالق والعالم والحكيم والمريد والعليم والقادر وغيرها.

وفي حين اعتبر ابن تومرت هذه الخلافات بين الفرق لفظية وغير جوهرية اعتبرها البعض الآخر خاصة أصحاب الفرق خلافات جوهرية لارتباطها بأصل العقيدة وصدق الإيمان، أما ابن تومرت فقد اعتبرها لفظية لأن الهدف من وراء هذا الخلاف هو محاولة إثبات كل فريق مدى صدق إيمانه وقوته وأن الهدف وراء ذلك هو إثبات تمام التنزيه والتوحيد لله تعالى.

وهذا الموقف ينفي صراحة ما قاله بعض المؤرخين وفي مقدمتهم المراكشي من أن ابن تومرت كان معتزليا في مسألة الصفات؛ وذلك لأنه بداية كان من مؤيدي النقل في التوحيد لا العقل، فقد قال المراكشي في كتابه (المعجب): «وكان ابن تومرت على مذهب أبي الحسن الأشعري في أكثر المسائل إلا في إثبات الصفات فإنه يوافق المعتزلة في نفيها، وفي مسائل قليلة غيرها وكان يبطن شيئا من التشيع غير أنه لم يظهر منه للعامة شيء»[1].

وكان من الطبيعي على ابن تومرت وهو فيلسوف الموحدين أن يحدد موقفه من

---

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣ بعناية جولد زيهر، ص٩، ٣٩.

هذا الخلاف فبينما قال المعتزلة: إن الصفات هي عين الذات، لينفوا الكثرة وتعدد القدماء وإثبات تمام التنزيه والتوحيد للذات، فإن الأشاعرة أصروا على أن الصفات زائدة على الذات وإن كانت قديمة فإنها قائمة بذاته تعالى. وكان الهدف من تصور الأشعرية أيضا هو إثبات تمام التنزيه والتوحيد للذات ونفي المماثلة بين العبد والرب.

وكان موقف ابن تومرت الواضح يتلخص في أن القول بالصفات الزائدة يؤدي إلى التجسيم وتعدد القدماء ولهذا فإن تأويل الصفات ضرورة للبعد عن المشابهة والتجسيم، وهو في هذا يتعارض مع موقف الإمام مالك الذي كان في مقدمة الذين رأوا ضرورة أن يسكت القوم عن ما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان.

وهذا الرأي الذي تمسك به ابن تومرت ودعا إليه لا يخرج بحال عن رأي الأشعري الذي رأى أن الصفات الحادثة هي إضافات متجددة تعرض للقدرة، وفرق بينها وبين صفات الذات القديمة وهي ثمانية: القدرة والإرادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام والقضاء [1].

وعندما وجد ابن تومرت أن اختلافات الفرق أكثرها لفظية ويمكن التغلب عليها والتوفيق بينها بنى تأويله للآيات القرآنية التي توحي بالتشبيه على مبدأ استحالة النفي والإثبات في الذات المتحدة، وقال بأن هناك صفات جامعة للذات في مقدمتها صفة الخالق المنزه الواحد ولهذا فهو لم ينف الصفات ولم يعتبرها شيئا زائدا على الذات. لأن الصفات جميعها تدور حول معنى واحد وهو التأكيد على أن الله الخالق هو الواحد المنزه. فالواحد هو الجامع لكل هذه الصفات وأن جميع الصفات

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين (١/ ٢٣٢).

تدل على أن الله واحد أحد ليس كمثله شيء[١].

وليس أدل على ذلك من أن صفات الخالق التي تعدد في ألفاظها ومسمياتها فهي جميعها تؤكد التنزيه وتحمل معنى واحدا هو تنزيه الله تعالى عن التشبيه والشريك وعن الجسمية والعدد.

ويوضح ابن تومرت ذلك حين يرى أن الذات والصفات أكبر وأقدر مما نقدر لأن الإنسان كلما قدر لكلمات صفات الله حقيقة كان الله تعالى أعظم وأقدر وأجل أكبر مما قدر. وكذلك أيضًا كلما قدر لذات الله تعالى صورة في نفسه رجعت تلك الصورة إلى نسبة المخلوقين وصفاتهم[٢].

وعندما وجد ابن تومرت أن اختلافات المذاهب انسحبت على الأسماء كما انسحبت على الصفات حتى إنهم اختلفوا حول اسم البارئ سبحانه، وهو الخلاف الذي صوره الأشعري في المقالات حين قال: «واختلفوا في اسم البارئ عز وجل هل هو البارئ أم غيره؟ وقال بعضهم: أسماؤه هي هو وقال بعض أصحاب الحديث كابن كلاب: إن أسماء البارئ لا هي البارئ ولا غيره وقال آخرون منهم: أسماء البارئ لا يقال هي البارئ ولا يقال هي غيره وامتنعوا عن أن يقولوا: لا هي البارئ ولا غيره وقال قائلون: أسماء البارئ هي غيره وكذلك صفاته. وهذا قول المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة وكثير من الزيدية»[٣].

---

(١) ابن تومرت: كنز العلوم والدر المنظوم. مخطوط بدار الكتب. ص٣-٥.

(٢) ابن تومرت: كنز العلوم والدر المنظوم. مخطوط بدار الكتب، رقم ٤٤٤ حكمة وفلسفة، وقد تم نسخه في ١٢٨٩هـ، ص١٠، ١١.

(٣) الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين (١/ ٢٣٢).

لهذا كان تأويل ابن تومرت لآيات الإلوهية وما بها من صفات يدور حول محور ثابت هو التنزيه التام للذات بجميع الصفات حول صفة واحدة هي الخالق الواحد المنزه. ومن تأويلاته التي تؤكد هذا المعنى قوله:

«إن الله تعالى لا تدركه الأبصار ولا تحيط به الأوهام والأفكار ليس كمثله شيء ولا يشبهه شيء فلذلك لا يسعه ولا يحيط به شيء لأنه بخلاف كل شيء واسع لكل شيء محيط بكل شيء وهو على كل شيء قدير. فما يدرك علم ذاته ولا كنه صفاته إلا هو.

أن الله تعالى هو الحي القيوم؛ والحي أي المنزه بدوام الحياة عن الفناء، والقيوم أي القائم بتدبير خلقه والموجود أبدا المتفرد في ملكه وعظمته وقدرته بدوام البقاء.

أن الله تعالى هو الخالق والصانع على الحقيقة، إذ لا بد لكل مخلوق من خالق والخالق ليس كالمخلوق ألبتة.

والخالق هو المنزه بذاته عن الحس وبصفاته عن الجنس وبأفعاله عن العكس.

والخالق قريب لا يدرك في قربه بقرب المسافة ولا في اتصاله بالحلول واللمس وبعيد عن الأشياء ولكن ليس كبعد المسافة، فلا يدرك في بعده بالانفصال والاتصال والعدم.

والخالق تنزه عن كل شيء بكمال صفاته. كذلك تفرد عن كل شيء بعلم ذاته فلا يعلم ما هو ولا كيف هو ولا أين هو إلا هو.

والخالق إله كل شيء ألبتة ومنزه عن كل شيء ألبتة وأنه ليس بمخلوق ألبتة ومنزه عن كل شيء ألبتة لأن المخلوق يعتريه ويلحقه النقصان والزيادة والبداية

والنهاية لحدوثه من خالقه.

والخالق هو معلوم الوجود وخفي الذات، ظاهر العقل كامل لا تدركه الحواس ولا يشتمل عليه القياس أحاط بكل شيء علما وأحصى كل شيء عددا»[١].

وإذا كانت هذه التأويلات تدور حول صفة الخالق فإن ابن تومرت قد قدم تأويلات لمعنى الإلوهية والواحدية حين يقوم بتأويل قوله تعالى: ﴿ الٓمٓ ۝١ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ ﴾ [آل عمران: ١، ٢].

فيرى ابن تومرت أن معنى (ألم): 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 وتدبيره في ملكه فهو متفرد بالوحدانية في ذاته وصفاته وأفعاله[٢].

ومن تأويلات ابن تومرت لتأكيد معنى الإلوهية والوحدانية قوله في معنى (الأحد): ومعنى ﴿ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ﴾ فيقول: «ومعنى الأحد: أي هو واحد من جهة العدد ولا ينقسم كغيره إلى أشياء كثيرة وبسيط في أوليته لا يتركب ولا يختلط بالمركبات ولا يتنوع ولا يختلط بالأنواع ولا يتغير ولا تدركه التغيرات كالأشياء المحدثات بل هو قديم متفرد بالوحدانية.

ومعنى ﴿ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ ﴾ أي أنه المنزه وأن لا شيء يشبهه في ذاته ولا في

---

(١) ابن تومرت: كنز العلوم والدر المنظوم. مخطوط بدار الكتب، ص٥-٦.

(٢) ابن تومرت: كنز العلوم والدر المنظوم. مخطوط بدار الكتب، ص٥.

صفاته ولا في أفعاله وهو منزه بالكلية عن جميع خلقه.

ومعنى ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ﴾ أي المنزه لذاته عن الإدراك فهو المنفرد بعلم ذاته عن المخلوقات.

ومعنى ﴿ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ﴾: أي يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور.

ومعنى ﴿ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ أي لا يفوته شيء ولا يخفى عليه شيء ولا يعزب عنه شيء ولا يشغله شيء عن شيء.

ومعنى ﴿ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ ﴾ أي الأول بلا بداية والآخر بلا نهاية.

ومعنى ﴿ الظاهر والباطن ﴾ الظاهر أي الموجود في كل شيء بإيجاده إياه لأنه صانعه والصنعة دليل على الصانع. ومعنى الباطن أي المستوي عليه بالعلم والقدرة والحول والقوة.

ومعنى ﴿ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ أي أحاط بكل شيء علما وأحصى كل شيء عددا»[1].

ثالثا: موقف الفرق والفلاسفة من الصفات:

١- موقف المعتزلة من الصفات:

برزت هذه الفرقة بين القرنين الثاني والثالث الهجريين على يد شيوخها: واصل بن عطاء ت١٣٠هـ/ ٧٤٧م وأبو الهزيل العلاف ت٢٣٥هـ والنظام ٢٣٠هـ والشهرستاني

(١) ابن تومرت: كنز العلوم والدر المنظوم. مخطوط بدار الكتب، ص٦.

ت٥٤٨هـ ومجمل رأي هذه الفرقة في الصفات أنهم وحدوا بين الذات والصفات.

فالصفات هي عين الذات، وأنهم قالوا بتنزيه الله عن كل صفات البشر لأن صفات الله تجتمع على التنزيه فالقدوس هو المنزه عن النقائص وذو العرش المجيد أي الشريف.

وأنهم قسموا الصفات قسمين: صفات ذات وصفات أفعال، ورأوا أن كل صفة يمكن أن يجري عليها النفي والإثبات هي من صفات الأفعال كالخلق والرزق والكلام والإرادة. أما صفات الذات فهي كالعلم والقدرة وهما اللتان لا يجوز وصف الله بضدهما.

وأنهم اهتموا بصفات القدرة والإرادة والمشيئة لأن منها تنبثق صفات البشر فالعدل الإلهي شامل ومهيمن فهو الخالق الذي خلق للبشر قدرة وإرادة واستطاعة مستقلة وحرة ومسئولة ليحاسب عليها.

وأنهم اختلفوا حول صفتي السمع وقالوا: إن الأسماء والصفات هي قولنا: الله عالم والله قادر وما أشبه ذلك وقال عبد الله بن كلاب: «إن أسماء الله هي صفاته وهي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر وسائر صفاته، وأن معنى الله عالم أن له علما ومعنى أنه قادر أن له قدرة ومعنى أنه حي أن له حياة إلى آخره وكان يقول: إن أسماء الله وصفاته لذاته لا هي الله ولا هي غيره وإنها قائمة بالله ولا يجوز أن تقوم بالصفات صفات»[1].

---

(١) انظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين (١/ ٢٢٤-٢٢٩، ٢٤٢، ٢٤٣) وابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة. تحقيق د. قاسم، ص٤٩. وعبد الكريم الجيلاني: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر الأوائل (١/ ٣). مطبعة أزهرية ١٣١٦هـ.

وقال بعض المعتزلة: إنما اختلفت الأسماء والصفات لاختلاف المعلوم والمقدور لا لاختلاف فيه. لأن الله عالم قادر حي بنفسه لا بعلم وقدرة وحياة وقال آخرون: إن الله عالم بمعنى معلوم وله قدرة بمعنى مقدور.

ومعلوم أن بسبب هذه الاختلافات حول الصفات والأسماء كان انقسام الفرق إلى رأيين في الصفات هل هي قديمة أم محدثة؟ وقال فريق: إن صفات البارئ قديمة، وقال فريق: إذا قلنا: إن البارئ قديم بصفاته استغنينا عن أن نقول: إن الصفات قديمة وقالوا: لا يقال: إن الصفات قديمة ولا يقال: إنها محدثة.

وقال أبو الهزيل وهو شيخ المعتزلة في الصفات: «إنه عالم بعلم هو هو. وهو قادر بقدرة هي هو، وهو حي بحياة هي هو» وكذلك قال في سمعه وبصره وعظمته وجلاله وكبريائه وفي سائر صفاته لذاته.

وقال عباد: «هو عالم قادر حي ولا أثبت له علما ولا قدرة ولا حياة ولا أثبت سمعا ولا أثبت بصرا وأقول: هو عالم لا بعلم وقادر لا بقدرة وحي لا بحياة وسميع لا بسمع، وكذلك سائر ما يسمى به من الأسماء التي يسمى بها لا لفعله ولا لفعل غيره».

وقال ضرار بن عمرو: «معنى أن الله عالم أي أنه ليس بجاهل ومعنى أنه قادر أنه ليس بعاجز ومعنى أنه حي أنه ليس بميت».

وقال أبو إسحاق بن إبراهيم بن سيار النظام: «ومعنى قولي: عالم أي إثبات ذاته ونفي الجهل عنه ومعنى قولي: قادر إثبات ذاته ونفي العجز عنه ومعنى قولي: حي

إثبات ذاته ونفي الموت عنه إلى آخر الصفات»[١].

وبالرغم من أن ابن تومرت كان يعتبر أن مساواة المعتزلة بين الذات والصفات الإلهية هي مساواة عالم الغيب والشهادة أو بين الله والإنسان، فقد ذهب إلى ما ذهب إليه مالك والأشعري في القول بأن الكلام في الصفات والذات من الأشياء الغير مستحبة في الدين. ومن ثم أوجب تأويل آيات الصفات للبعد عن التجسيم أو تعدد القدماء.

٢- موقف الأشاعرة من الصفات:

معروف أن موقف الأشاعرة بوجه عام ومن الصفات على وجه الخصوص كان هو موقف التوسط بين الشيعة والمعتزلة، أو بين أهل الجبر الذين نفوا صفة العدل عن الله وبين أهل التفويض والقدرية الذين رأوا أن الإنسان مجبر باطنا مخير ظاهريا.

وهذا التوسط جعله على شبه اتفاق مع المعتزلة في القول بأن الصفات هي عين الذات فالله تعالى بذاته سميع بذاته قادر بذاته وهكذا لا يفرقون بين الذات والصفات[٢].

ومع هذا الموقف والتوسط من جانب الأشاعرة لم يمنع الأشعري من طرح مجموعة من التساؤلات أمام المعتزلة. فقال لهم: «كيف يمكن أن يوجد النظام والإتقان في الكون إذا لم يكن الله عالما؟ كيف تثبتون لله كلاما وتنفون عنه العلم من أن الكلام أخص من العلم؟ لماذا تعتمدون على قوله تعالى: ﴿ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴾

(١) المرجع السابق: الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين (١/ ٢٢٧).

(٢) انظر: الشيخ رضا المظفر: عقائد الإمامية، ص٣٩.

ولا تعتمدون على قوله تعالى: ﴿ أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ ﴾ وقوله: ﴿ وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِۦ ﴾.

واستمر الأشعري على موقفه وقال: إنه لا سبيل إلى الإحاطة بمعرفة العلم الإلهي لقوله تعالى: ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ ﴾».

ورأى أن خطأ المعتزلة جعلهم يقرون المماثلة بين علم الإنسان وعلم الله وأن علم الله لو كان ذاته لأصبح العلم عالما والعالم علما ولأصبحت الصفة ذاتا والذات صفة، ومن ثم يجب أن يكون العلم صفة زائدة على الذات.

وهكذا كان موقف الأشاعرة منحصرا حول صفات الأفعال وهي التي لا يلزم من نفيها نقيضها كالإحياء والخلق والرزق وهي حادثة عندهم كما قال المعتزلة، وخالفوا المعتزلة في صفتي الكلام والإرادة لأنهما صفات ذات ولأنهما قديمتان[1].

٣- موقف أهل السنة والسلف من الصفات:

معروف أن موقف أهل السنة والسلف كان هو موقف المقابل والمعارض لموقف المعتزلة والأشاعرة وكذلك المتصوفة؛ وذلك لأنهم يقررون وجوب وصف الله تعالى بجميع الصفات التي وردت في القرآن والتي يصف الله بها نفسه فهو تعالى حي وعليم وقادر لقوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ﴾ [آل عمران: ١].

﴿ وَهُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴾ [الأنعام: ٨٥].

وهو سبحانه عالم قادر ومريد ومتكلم وسميع وبصير وأن له حياة وقدرة وعلما

---

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص٤٩.

وإرادة وكلاما وسمعا وبصرا لأن من كان موصوفا بهذه الصفات ثبتت له هذه الصفات.

وعلى ذلك يقرر أهل السنة الرؤية المباشرة للذات الإلهية لأن المؤمنين يرون ربهم تعالى عيانا جهرة وأن نعيم رؤيته والفوز برضوانه أكبر النعيم واللذة[1].

ومن هنا يظهر اهتمام أهل السنة بجميع الصفات سواء تلك التي وصف الله بها نفسه أو تلك التي وصفه بها رسوله الكريم، سواء الصفات الذاتية كالحياة الكاملة والسمع والبصر وكمال القدرة والعظمة والرحمة والرضا والكلام لأنه يتكلم بما يشاء وكيف يشاء وكلماته لا تنفذ ولا تبيد. وأنه تعالى لم يزل ولا يزال موصوفا بأنه يفعل ويريد ويتكلم ويحكم على عباده بأحكامه القدرية والشرعية والجزائية فهو سبحانه الحاكم المالك[2].

وإلى جانب هذا الاهتمام بجميع الصفات فقط ظهر كبير اهتمامهم بصفتي العلم والقدرة على وجه الخصوص لقوله تعالى: ﴿ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ ﴾ وقالوا: إن علم الله شامل لجميع المعلومات وإرادته عامة لجميع ما في الكون كذلك قدرته عامة في جميع المقدورات، فلا يجري في العالم العلوي والسفلي أيُّ عمل إلا بإرادته وقدرته وجميع خلقه ليس لهم قدرة حقيقية بجانب قدرة الله وإرادته.

والذي ينفي عن أهل السنة القول بالتشبيه في الصفات قوة إيمانهم بالتنزيه واعترافهم بأن القول بالصفات لا يلغي التنزيه ولا يقول بالتشبيه وكيف ذلك وأن اسم وصفة الواحد هي الصفة الذاتية والوجودية والمطلقة، وأن الواحد هو المنزه

---

(١) محمد علي الصابوني: صفوة التفاسير. دار الرشيد بسورية (٨/ ١٦٦)، (١٠/ ٢١٠، ٢٤٤).

(٢) السيد سابق: العقائد الإسلامية. دار الكتاب العربي، بيروت. ص٧١-٧٥.

وأن من هذه الصفة المطلقة الجامعة تنبثق باقي الصفات الذاتية فالواحد هو القادر الذي لا حد لقدرته والواحد هو المريد الذي لا يقف شيء دون ما يريد والواحد هو المنزه الذي لا يشبهه أحد من خلقه وليس كمثله شيء [١].

وليس أدل على صدق ذلك من اعتراف أحد شيوخ أهل السنة وهو القاضي النعمان بن حيوي الذي يقول: «فالباري جل ذكره بائن عن ذلك كله من أحوال خلقه غير موصوف بشيء منها لا موجود غير عدم ولا عدم غير موجود بل هو موجود مثبت بآياته ودلائل ما خلق على أنه بائن عن جميعها ليس يشبهه شيء منها وليس كمثله شيء» [٢].

وإذا ربطنا بين الأسماء والصفات كما فعل أهل السلف سيتضح أن الصفات جميعها تشير إلى الواحد المنزه. والمنزه هو المقدس لأن التقديس كما يقول رجال السلف جامع لسبعة أمور في مقدمتها التقديس ثم الاعتراف بالعجز ثم السكوت ثم الإمساك ثم الكف ثم التسليم لأهل المعرفة. والتقديس يعني تنزيه الرب تعالى عن الجسمية وتوابعها، وأما التصديق فهو الإيمان بما قاله صلى الله عليه وسلم وأن ما ذكره حق وفيما قاله صادق، أما الاعتراف بالعجز فهو أن يقر بأن معرفة مراده ليست على قدر طاقته وأن ذلك ليس من شأنه، أما السكوت فيعني أن لا يسأل عن معناه ولا يخوض فيه ويعلم أن سؤاله عنه بدعة ومخاطرة وأما الإمساك يعني أن لا

---

(١) انظر: عبد الكريم بن إبراهيم الجيلاني: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل (١/ ٣). المطبعة الأزهرية ١٣١٦هـ. وابن رشد في مناهج الأدلة، ص٤٢-٤٣.

(٢) مساعد مسلم عبد الله آل جعفر: أثر التصور الفكري في التفسير في العصر العباسي. مؤسسة الرسالة. بيروت، ص٣٧-٣٨.

يتصرف في تلك الألفاظ بالتعريف والتبديل[١].

٤- موقف الشيعة من الصفات:

كان موقف الشيعة قبل تعدد فرقها واختلافها هو موقف علي بن أبي طالب الذي قال حين سألوه عن الصفات: «وصفه تعالى تشبيه ورفعته تمويه والإشارة إليه تمثيل والسكوت عنه تعطيل والتوهم له تقدير والأخبار عنه تحديد».

وحين انقسمت الشيعة إلى عدة فرق كان أبرزها الشيعة الإمامية الاثنى عشر والشيعة الإسماعيلية والشيعة الباطنية وأصبح لكل منها رأي خاص في مسألة الصفات:

فالشيعة الإمامية: اتفقت على أن من قال بأن صفاته الثبوتية زائدة على ذاته فقد قال بتعدد القدماء ووجود الشركاء لواجب الوجود تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

وأثبتت الشيعة الإمامية أولا الصفات الثبوتية وهي صفات الجمال والكمال كالعلم والقدرة والغنى والإرادة والحياة وقالت: إن هذه الصفات هي عين الذات الإلهية وليست زائدة عليها، لأن هذه الصفات ترجع إلى صفة واحدة حقيقية وهي القيومية لمخلوقاته وهي صفة واحدة منتزع منها.

وميزوا بين هذه الصفات وبين الصفات السلبية التي ترجع جميعها إلى سلب واحد وهو سلب لا مكان عنه أي سلب الجسمية والصورة والحركة والسكون والنقل والخفة أي سلب كل نقص[٢].

---

(١) انظر المرجع السابق: عبد الكريم بن إبراهيم الجيلاني: الإنسان الكامل. ص٣.

(٢) محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية. تقديم محمد مهدي الآصفي والدكتور حامد حفني داود، ص٦٢، ٦٣. ط٢. دار التنوير، بيروت ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.

أما الشيعة الإسماعيلية فقد قالوا بنفي الصفات وتمسكوا برأي علي بن أبي طالب وكان موقفهم هو موقف الفرق التي تسعى إلى تأكيد إيمانها بتمام التنزيه والوحدانية لله تعالى.

أما الشيعة الإباضية: فقد رأوا ضرورة تأويل الصفات بمعان تليق بالكمال الأعلى وصرحوا بأن ذاته العلية كافية لانكشاف المعلومات لها والموجودات نحوها وكافية لرجوع الكائنات كلها إليها. وأن الذات الكلية هي قطب دائرة الكون بأسره. ومن ثم فهم يمنعون السؤال بكيف هو؟ لأن هذا السؤال دال بأصل وصفه على المقصود إذ الكيفية في حق الله مستحيلة ولا يسأل عنه أو عن شيء من أفعاله بلم؟ لأنه سؤال عن علة ولا علة له تعالى. وقالوا أيضًا بعدم الرؤية وعدم الرؤية وعدم جوازها لأنها دالة على نقص وتجسيم في الذات العلية.

ولما كانت الشيعة الإباضية أكثر الفرق ميلا إلى التنزيه التام للذات في مسألة الصفات فنحن نراهم بعد أن أقروا بضرورة وصف الله بالصفات التي لا بد منها ولا مجال عنها نراهم يصفونه بمقتضى قوله تعالى في سورة الشورى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾.

كذلك السمع والبصر واليد والساق والصعود والقرب والدنو وما دل على اليمين في قوله: (وكلتا يديه يمين) ونحو ذلك من سائر الأحوال والاعتبارات. فكل ما أوهم التشبيه فمردود إلى المحكم بنص الكتاب [1].

---

(١) سالم بن حمود بن شامس السيابيب السائلي: أصدق المناهج في تمييز الإباضية من الخوارج. مخطوط. تحقيق د. سيدة إسماعيل كاشف. القاهرة ١٩٧٩.

٥- موقف الفلاسفة والمتصوفة من الصفات:

يمكن إيجاز موقف الفلاسفة من مسألة الصفات، وأقصد الفلاسفة هنا كل من الفارابي وابن سينا من الفلاسفة الذين جاءوا قبل ابن تومرت. وابن رشد من الفلاسفة الذين جاءوا بعد ابن تومرت.

فهؤلاء الفلاسفة قد اتفقوا على أن:

١- أن علم الله كلي ولا جزئي، لأنه يدرك نفسه وهذا الإدراك يؤدي إلى نشأة الكائنات عنه بطريق الفيض.

٢- أن صفة العلم بارزة في دقة صنع العالم وما ينطوي عليه من حكمة بالغة وعناية. وهذه الدقة دليل على وجود إله حكيم عالم. وأنه ليس من الممكن عقلا أن يتحقق هذا الاتساق والنظام في الكون عن طريق الارتجال أو بفعل الطبيعة الجامدة[1].

٣- أن صفة العلم قديمة، ومن الضروري أن يكون صانع العالم ومدبره حكيما محيطا علمه بكل شيء لقوله تعالى:

﴿ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى

---

(١) السنجاري: الإمام محمد بن إبراهيم بن ساع الأنصاري السنجاري ت٧٤٩هـ: إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد. تقديم وتحقيق د. عبد اللطيف محمد العبد. الأنجلو المصرية ١٣٩٨/ ١٩٧٨، ص٥٣، ٥٨.

كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴾.

٤- أن الله يعلم الحوادث بعلم حادث وقديم وأنه لا مجال للمقارنة بين علم الله الشامل وبين علم الله الجزئي المركب فعلم الإنسان علم ينمو ويخرج من القوة إلى الفعل، فهو علم بشيء مرتبط بالإحساسات والتصورات.

٥- أن صفات الله وأسماءه تدل على منتهى الكمال وصفاته تتفق مع جوهره لأنه واحد بسيط وهو حق لأنه موجود يتمتع بأكمل مظاهر الوجود.

وهو حر لأنه عقل بالفعل ومعقول بالفعل[١].

٦- أن علم الله محيط بكل شيء وهو المدبر لجميع العالم وتشمل عنايته ورعايته كل شيء ومتصل بكل كائن لقوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۖ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ﴾[٢].

٧- أن الله موصوف بما وصف به نفسه من غير تشبيه ولا كيفية وأن هذه الصفات معان قديمة وليس هناك من سبيل إلى التعبير عنها بالألفاظ الإنسانية فيبقى إذًا أن نستخدم هذه الألفاظ، وهذا هو رأي ابن رشد.

٨- أن الله عالم لا يحتاج إلى ذات أخرى يستفيد بعلمها ولا في أن يكون معلوما إلى ذات أخرى تعلمه هو مكتف بجوهره في أن يعلم ويعلم وليس علمه بذاته سوى جوهره.

---

(١) محمد عبده: رسالة التوحيد ١٣٠٣هـ/ ١٨٨٥م، ص١٨٥-١٨٩.

(٢) انظر: محمد فريد وجدي: صفوة العرفان في تفسير القرآن، ص٦٠. د. سعيد زايد: الفارابي. دار المعارف ٦٢، ص٤٠، ٤١، ٨٤. ومقالات الإسلاميين للأشعري، ص٢٤٢، ٢٤٣.

٩- أن الله حكيم لأن الحكمة هي أن العقل يعقل الأشياء بأفضل علم وأفضل العلم هو العلم الدائم وهو علمه بذاته.

١٠- أن الله حق لأن الحق يساوق الوجود والحقيقة قد تساوق الوجود لأن حقيقية الشيء هو الوجود الذي يخصه.

١١- أن الله حي لأن الله تعالى هو الحياة فإن معنى الحي أنه يعقل أفضل معقول بأفضل عقل ويعلم أفضل معلوم بأفضل علم وهذا رأي الفارابي [١].

ومن الملاحظ من هذا الإجمال أن الفلاسفة حاولوا التوفيق في مسألة الصفات فمنهم من قال بالتنزيه المطلق لأنه يتفق وآيات القرآن وقوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ وتعمد ابن رشد التوفيق بين الأشعري والمعتزلة محتجا بأن خلافهما لفظي وأن المعتزلة لا ينكرون صفة العلم وإنما يتحرجون من القول بأن تشبه صفة العلم عند الإنسان، وأن الحل في مسألة الصفات هو الجمع بين التشبيه والتنزيه معا واتفق الفلاسفة على أن مسألة الصفات مسألة جدلية واجبة الترك والحسم.

أما عن موقف المتصوفة من الصفات، فهو موقف فريد ومتميز عن باقي الفرق لأنهم اهتموا بالذات أولا وأخيرا ولم يدخلوا في صراع أو خلاف مع باقي الفرق حول مسألة الصفات.

وقد قال بعض المتصوفة: إن لله أحوالا بدلا من أن يقولوا: إن له سبحانه صفات وإن الله عالم بعلم هو نفسه وقادر بقدرة هي نفسه أيضًا [٢].

---

(١) أبو نصر الفارابي: كتاب في المنطق، العبارة. تحقيق د. محمد سليم سالم. الهيئة المصرية ١٩٧٦، ص٥٥.

(٢) القاسم بن علي الزيدي العلوي ت١٠٢٩هـ/ ١٦٢٠م: الأساس في عقائد الأكياس. وداود القيصري: في علم التصوف، ضمن نصوص فلسفية. الهيئة ١٩٧٦، ص٣٩، ٢٢٤.

ومن ثم فالتسبيح والعبادات والمجاهدات وجميع الأحوال تكون للذات الواحدة المنزهة وذلك لإجماع المتصوفة وعلى رأسهم ابن عربي على ضرورة التوحيد بين الأسماء والصفات لأن الاسم عين المسمى لقوله تعالى: ﴿ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبِّى ﴾ وقوله تعالى: ﴿ قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَٰنَ ﴾[1].

ونحن نرى أن هذا الموقف المتميز للمتصوفة من هذه المسألة إنما يرجع إلى أن مباحثهم جميعا كانت تدور حول المعرفة والعلم بالله سبحانه من حيث أسماؤه وصفاته والرجوع في جميع الأحوال والمعارف إلى حقيقة الذات الأحدية. وحصر جميع آرائهم حول محور التوحيد ومن هنا نرى أن الذات عند المتصوفة تسمى الهوية أو حقيقة الحقائق فهي الذات الأحدية الإلهية وعندهم أن الإلوهية تشتمل على الواحدية وصفاتها معا. ومن ثم كانت الصفات الجمالية عندهم هي الصفات المتعلقة باللطف والرحمة وأن الصفات الجلالية هي التي تتعلق بالقهر والقوة والعظمة.

وكان موقف المتصوفة من الصفات هو نفسه موقفهم من التوحيد، فالتوحيد عندهم هو إسقاط الإضافات عن الذات. وأن مقامات الوصول إلى الذات هي مقام الجمع والفرق والصحو والمحو وهذه المقامات نفسها هي درجات الوصول إلى الحضرة الإلهية بعد تردد الإنسان بين حالتي الصحو والمحو.

رابعا: الوجود الإلهي والطبيعي:

وضع ابن تومرت نظرية متكاملة في الوجود الطبيعي تقوم على خلق الله تعالى للعالم من خلال النور الإلهي. وقد جمع ابن تومرت في هذه النظرية بين التصور

---

(١) محمد بن محمد الأمير: جوهرة التوحيد. طبع بمصر ١٠٤٧هـ، ص٢-٤، والإضافات عندهم هي الأعيان المتكثرة.

الإلهي الذي ورد في القرآن الكريم والحديث النبوي وبين التصور الفلسفي الذي تمثل في نظرية العقول التي قال بها الفارابي ت٣٣٩هـ وابن سينا ت٤٢٨هـ من قبله وكذلك نظرية الفيض التي قال بها أفلوطين.

ولكن من الواجب أن نقرر أن اعتماد ابن تومرت الأول في بناء هذه النظرية كان على آيات القرآن الكريم ثم على الحديث الذي رواه جابر بن عبد الله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والذي يدور حول سؤال جابر للنبي عن أول شيء خلقه الله تعالى، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: هو نور نبيك يا جابر وحين خلقه خلق معه كل جزء وأودع فيه كل شيء.

وهو حديث طويل ساق فيه جميع المخلوقات الطبيعية في العالم العلوي والسفلي حتى مولده صلى الله عليه وسلم [١].

أما عن نظرية الفيض والتي من المرجح أن يكون ابن تومرت قد اعتمد عليها في تصويره لماهية الوجود الطبيعي فهي النظرية التي قدمها الفارابي من خلال كيفية فيض موجودات العالم الطبيعي والتي تعقل ذاتها وتعقل عاقلها رغم ثباتها وتجوهرها، كما صور بداية الموجود ونهايته حيث يفيض من الوجود الأول وجود ثان، وهذا الثاني هو أيضًا جوهر غير مجسم أصلا ولا هو في مادة فهو يعقل ذاته ويعقل الأول وليس ما يعقل من ذاته هو شيء غير ذاته.

فبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى. والثالث أيضًا وجوده لا في مادة وهو بجوهره عقل وهو يعقل ذاته ويعقل الأول فبما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة

---

(١) انظر ابن تومرت: كنز العلوم والدر المنظوم، ص١٢، ١٣.

الكواكب الثابتة وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع وهو أيضًا لا في مادة فهو يعقل ذاته ويعقل الأول، فبما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة زحل.

وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود خامس وهذا الخامس أيضًا وجوده لا في مادة فهو يعقل ذاته ويعقل الأول فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة المشترى، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود سادس وهذا أيضًا وجوده لا في مادة وهو يعقل ذاته ويعقل الأول وهكذا حتى وجود كرة القمر الذي يلزم عنه وجود حادي عشر. وهذا الحادي عشر هو أيضًا وجوده لا في مادة وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ولكن عنده ينتهي الوجود الذي لا يحتاج ما يوجد ذلك الوجود إلى مادة وموضوع أصلا وهي الأشياء المفارقة التي هي في جواهرها عقول ومعقولات[1].

وسوف نلاحظ عندما نعرض لنظرية ابن تومرت في خلق العالم الطبيعي مدى الفرق الشاسع بين النظريتين رغم اتحاد وتشابه الفكرة حول محور الفيض أو الصدور، فسوف نرى مدى اهتمام ابن تومرت بالوجود الطبيعي الإنساني الحي العاقل الصادر عن الوجود الإلهي وأن ابن تومرت لم يصور الوجود الطبيعي عن أنه هو وجود عالم الكواكب -عالم ما فوق فلك القمر- كما فعل من سبقه من الفلاسفة[2].

وذلك لأن ابن تومرت قد اهتم بالوجود الشامل الذي يضم عالم النفوس والقوى الطبيعية معا وأكد أن الدخول في العالم الطبيعي وفهمه لا يتم إلا عن طريق

---

(١) سعيد زايد: الفارابي. دار المعارف، ص٢٠، ٨٥.

(٢) نصر الدين الطوسي: شرح الإشارات. حزآن وبه شرح الرازي في الهامش، الطبعة الأولى، المطبعة الخديوية بمصر ١٣٢٥هـ، ص٣، ٦.

العلوم الطبيعية وفي مقدمتها أصول الحساب والهندسة والطب، بوصفها علوم تعتمد على الأرقام المتوحدة والمتفردة وعلى هندسة التأليف في الأشكال والتركيبات كلها كالمستطيل والجوهر والمستدير والمركب وأشار إلى أهمية هذه العلوم بالنسبة للإنسان، وفرق بينها وبين العلوم الغامضة التي لا فائدة لها مثل علم الطالع وعلم النجوم والكواكب وعلم الضمائر لأنه من اقتراح علم الغيب. ولم يعتقد ابن تومرت في العلوم إلا ما كان مجربا صحيحا وسهلا[١].

ولكي يوضح ابن تومرت أوجه الشبه والخلاف بين الوجود الإلهي والوجود الطبيعي عقد مقارنة بين صفاتهما مع التمثيل لتقريب المعنى بما هو مكون وموجود في جسم الإنسان فقال في أوجه التشابه: «إن هناك صفات متشابهة أحدهما أكبر والآخر أصغر أحدهما روح والآخر جسد. أحدهما غيب والآخر شهادة. وأن الله تعالى العليم بما في الجسد جميعها إذا أراد إظهار شيء من عالم غيبه إلى عالم شهادته أحدثه أولا إلى العرش الذي هو كالقلب في النسبة -الشبه- فيتحرك العرش بإرادة الله تعالى أولا كما تحرك القلب ثم تنزل تلك الإرادة إلى الكرسي الذي كنسبة الدماغ ثم إلى السموات الذي هو نسبة الرأس ثم ينزل بها الملائكة الذين هم في النسبة -الشبه- كالحواس إلى الأرض التي هي كسائر الجسد ليكون ما أراد الله تعالى إظهاره من عالم الغيب إلى عالم الشهادة معدنا كان أو نباتا أو حيوانا كائنا ما كان، فقد وقع العلم بخروجه من القوة إلى الفعل بالنسبة النفسانية التي أودعها الله تعالى في الإنسان وأجراها بمشيئته وإرادته وحوله وقوته ودل ذلك على حقيقة معرفته»[٢].

ومن الملاحظ أن ابن تومرت لم يهتم بمسألة خلق العالم من ناحية القدم

---

(١) ابن تومرت: كنز العلوم والدر المنظوم، ص٤٤، ٣١، ٣٣.

(٢) ابن تومرت: كنز العلوم والدر المنظوم، ص٣٠-٣١.

والحدوث أو من ناحية الإمكان والاستحالة كما فعل فلاسفة الإسلام الذين سبقوه[١] ولكنه اهتم بها من حيث كيفية الخلق فالوجود كله إما وجود مخلوق أو وجود محدود وأن هذا الوجود هو المدخل لدراسة الحقائق الكونية وأن الوجود الطبيعي عنده له وظيفة محددة هي التنبيه على قدرة الله وعظمته وبديع صنعته ورفيع حكمته الدالة على حقيقة معرفته[٢].

أما الوجود الطبيعي الذي قدمه الفلاسفة أمثال الفارابي وابن سينا وإخوان الصفا فهو الوجود الممكن الحادث لأن الموجودات كلها وهي ما سوى الله ممكنة الوجود بالطبع وتكون واجبة الوجود بعقل المبدع الأول ومن ثم فممكن الوجود عند ابن سينا قد يكون واجب الوجود، وأن الوجود الطبيعي يعني ترتيب الموجودات عن الله بحيث إن العقل الأول عندهم هو المبدع الأول الذي وصفوه بصفات وأسماء الله الحسنى فهو الأول والعالم والقادر وهو الحياة وهو العلة التي ينبثق عنها سائر الموجودات[٣].

وهذا الوجود الطبيعي لا يمكن فصله أو مقارنته بالوجود الإلهي لأن كل ما في الكون أفعاله، فليس الوجود إلا الله وأفعاله فالله سبحانه هو الخالق لكل الأفعال إلا أن للبشر فيها كسبا[٤].

ولكي يثبت ابن تومرت واحدية الوجود الإلهي والطبيعي وقدرة الله تعالى

---

(١) د. محمد عبد الهادي أبو ريدة: مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهند ومعه فلسفة ابن زكريا الرازي. النهضة المصرية ١٩٦٤، ص٧٥، ٥٩، ٧٦.

(٢) ابن تومرت: كنز العلوم والدر المنظوم. مخطوط بدار الكتب، ص١٣.

(٣) د. يحيى هويدي: تاريخ فلسفة الإسلام. ص١١٦-١١٧.

(٤) ابن عبد السلام: الجوهر في علم الكلام، ص٢٠-٢٢.

الخالق عرض نظريته في خلق العالم من النور الإلهي والتي اعتمد في مصادرها على حديث جابر بن عبد الله كما أشرنا من قبل، حيث عرضها ابن تومرت في الباب الثاني من كتابه (كنز العلوم والدر المنظوم) عند حديثه عن أصل الطبايع وأصل الخلق من البداية إلى النهاية فقال:

«إن الله تعالى لما كان قبل الأكوان والأزمان وقديما في أزليته، ليس معه في الوجود إلا هو وجبت حكمته من غير وجوب عليه أن يخلق المخلوقات ليدلهم على معرفته بإظهار بديع صنعته لقوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ أي ليعرفوني فيوحدوني وقال تعالى: كنت كنزا لم أعرف فجعلت خلقا وتعرفت لهم حتى عرفوني».

ومن خلال الحديث الذي رواه جابر عن أول شيء خلقه الله تعالى قرر ابن تومرت:

١- أن أول ما خلق الله تعالى نورا من نور وجهه الكريم معتدلا لا يوصف بحركة ولا سكون ولا حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا ذكر ولا أنثى بل جعله أصلا وسببا لجميع المخلوقات وهيولا جامعة لجميع الموجودات أودعها الله فيه جميعها العقل، فقال له: أقبل فأقبل، ثم قال له: أدبر فأدبر. فقال: وعزتي وجلالي بقوله: (كن) فكان ذلك النور موجودا بعد العدم.

ثم كانت جميع الأشياء مودعة فيه بالعلم فهي موجودة بالقوة مستعدة للخروج إلى الفعل بتدبيره الكوني. وهذا النور هو نور العقل الكامل الذي هو نور النبي صلى الله عليه وسلم الذي نشأت منه جميع الأنوار وجميع العقول المتناضلات وجميع المخلوقات.

٢- أن العلماء أجمعوا على أن أول شيء خلقه الله تعالى هو نور العقل، فقال له: أقبل فأقبل، ثم قال له: أدبر فأدبر، فقال: وعزتي وجلالي لا أذينك إلا في أحب خلقي إلي، فكان ذلك عقل النبي صلى الله عليه وسلم. فإقباله استمداده للعلم من الله تعالى وإدباره إمداده الخلق بالعلم والمعرفة. والنبي هو أكمل الناس عقلا وأعظمهم فضلا وأرجحهم حلما وأعرفهم حكمة وعلما[1].

٣- أن النور الإلهي مصدره روح الأمر. وهذا النور هو الذي يسمح به. فقال فيه: كان الله عز وجل وقبل العرش على جوهرة أو درة ونحو ذلك وحين خلقه الله تعالى خلق معه روح الأمر الذي هو أصل لجميع الأرواح ومنه مصدرها وإليه يئول أمرها. وأمره إلى الله تعالى، إذ هو روح أمره وإرادته لعلم علمه وقدرته ويصنع فيه ما يشاء من بديع حكمته واختراع مشيئته ليظهر علم غيبه إلى عالم شهادته بواسطة روح الأمر ومن ها هنا مصدره.

٤- أن بداية خلق عالم الشهادة من النور الإلهي الذي تولد عنه نور العقل الإلهامي الذي تولد عنه الروح الأمين. ويوضح ابن تومرت ذلك فيقول:

«ولما خلق الله تبارك وتعالى ذلك النور أقامه في مقام القربة فمكث يعبد الله تعالى اثنا عشر ألف سنة في مكان الاعتدال، ولما أراد الله تعالى ظهور النتيجة منه وخروج أول المخلوقات قال له: كن فانفلق نصفين أعلى وأسفل فصار إلى طرفين ووسط؛ فأما الوسط فصار نورا معتدلا لأن أصله من الاعتدال الكوني الذي هو قدرة الله تعالى وعلة العلل المعتدلات في جميع المخلوقات، وهو الذي خلق الله تعالى منه نور العقل الإلهامي الذي هو أصل العقول الإلهاميات المتغاضلات في

(١) ابن تومرت: كنز العلوم والدر المنظوم. مخطوط بدار الكتب، ص١٣.

المخلوقات وحين خلقه خلق منه الروح الأمين، ومن ها هنا مهبطه. ثم خلق معه روح الحياة الذي هو أصل لجميع الأرواح المحركات للأشباح.

ومن الطرف الأعلى الذي أصله من الحركة الكونية التي هي قدرة الله تعالى وعلة العلل المتحركات في جميع المخلوقات. فتولدت منه طبيعة الحرارة الفاعلة التي هي أصل الطبايع الفاعلات.

ومنه أيضًا خلق الله تعالى روح القدس الطاهرة ومن ها هنا مهبطه ثم خلق الله تعالى منه الروح النفساني الذي هو أصل لجميع الأنفس الحساسة الشهوانية المتحركة بالأفعال والإرادات الإلهاميات الصادرة من الإرادة الربانية»[1].

ثم خلق الله تعالى من هذا النور العلوي العرش وحملته والنار وقلم النور.

وأما الطرف الأسفل فصار ظلمة كله باردا ساكنا لأن أصله هو السكون الكوني الذي هو قدرة الله تعالى وعلة العلل الساكنات فتولدت منه طبيعة البرودة المؤنثة المنفعلة فكانت أصلا لجميع الأجسام المنفعلات.

ثم خلق الله تعالى من ذلك الكرسي وخزنته واللوح المحفوظ.

فإذا سمعت بذكر ضدين فقل فيهما أول ما خلق الله الجنة والنار والبارد والحار والحركة والسكون والقلم واللوح فإنما يصفون هذين الطرفين أعني الأعلى والأسفل المتعلقين من الوسط كما قلنا.

٥- أن الوجود الطبيعي يشمل العالم العلوي والسفلي، وهو متكون من امتزاج

(١) ابن تومرت: كنز العلوم والدر المنظوم. مخطوط بدار الكتب، ص١٤.

أربع طبايع هي طبيعة الاعتدال الوسطى وطبيعة الحرارة وطبيعة الرطوبة وطبيعة البرودة فكانت أربع طبايع مختلفات ممتزجات في جسم واحد. ومن هذا المزاج خلق الله تعالى منه الحدود والجهات والعقول والإلهامات والأرواح الحيوانيات المتفردات فيه. ومن ها هنا يعرف قوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَٰهُمَا ﴾.

ومعنى أن يكون هذا هو أول مزاج هو أن الله خلق الأرواح قبل الأجسام.

٦- أن من النور أيضًا خلق الله تعالى الفلك الأعلى الذي هو السموات السبع والفلك الأسفل الذي هو الأرض.

لأن طبيعة الحياة الفاعلة قد تولدت بما أودع الله فيها من السر المجبي لكل شيء فخلق الله من ذلك الفلك الأعلى الذي هو السموات السبع فكانت أصلا للعوالم العلويات من الملائكة والكواكب المضيئات. وأما الأسفل فهبط معه البرد واليبس فتولدت من ذلك طبيعة الموت المعقولة. فخلق الله تعالى منها الفلك الأسفل وهو الأرض السبع فكانت أصلا للعوالم السفليات من المعادن والنباتات والحيوانات.

٧- أن خلق الإنسان صدر عن الله عندما أدار الفلك الأعلى على الأسفل دورة ثانية بقوله: كن فامتزجت الطبايع في موضع الاعتدال فتولدت منه العناصر والمركبات. وأن الله تعالى خلق من الأرضين طينة آدم أبي البشر من جميع جواهر الأرض أحمرها وأصفرها وأبيضها وأسودها وصلبها ورخوها بقبضة قبضها بيد قدرته من جميعها ليكون ذلك سببا لأنواع نسله.

٨- أن الله بعد أن خلق آدم خلق من مزاج الحرارة واليبوسة الشمس والجن والشياطين والحرارة الغريزية التي تتحرك بها الأرواح في بواطن الأجسام. فركب

الله تعالى الشمس في السماء الرابعة في وسط الفلك ليكون بها حياة العالم العلوي والسفلي وضياء الوجود أجمع. ثم أسكن الله الجن والشياطين في أطراف الأرض وأسكن الحرارة الغريزية في قلب آدم عليه السلام [١].

٩- أن خلق العالم الإنساني وعناصر الوجود البشري من الحرارة الغريزية وأن بداية العالم هو آدم.

وهنا يصور ابن تومرت مدى التداخل بين عناصر المخلوقات السماوية وبين عناصر الطبيعة البشرية من خلال العناصر التي يتركب منها الوجود الطبيعي لآدم ومكونات جسمه الطبيعية والروحية المحركة له ومدى ارتباط الحياة والممات بهذه العناصر والمركبات التي يتكون منها الجسم. فيقول موضحا ذلك: «ثم إن الله تعالى أول ما كون منه القلب، والقلب بارد يابس ساكن ميت فأدرج فيه روح الحياة المتحركة للجسم فحركت منه الساكن، فخلق الله تعالى الحرارة الغريزية كذلك وأدرجها في باطن الروح فسرت بها في جميع البدن فحي من موته بالروح الحيوانية وسخن برودته بالحرارة الغريزية فكان ذلك سببا بحركته وإنعاشه بعد السكون وطول حياته.

ومن أجل ذلك جعل الله القلب بيت الحياة ومبدأ الحركات ومصدر الإرادات الربانيات فهو سلطان البدن كله أجمع وذلك لكون خلقه أولا ولصدور هذه الحرارة والحركات الطبيعية منه. فمنه مبدؤها وإليه يئول أمرها في جميع حياته ومنه خروجها عند مماته».

١٠- أن الله تعالى خلق من مزاج الحرارة مع الرطوبة عنصر الهوا فخلق الله

---

(١) ابن تومرت: كنز العلوم والدر المنظوم. مخطوط بدار الكتب، ص١٥.

تعالى منه الملائكة -ملائكة السموات السبع- ورتبها فيها وأوحى في كل سماء أمرها.

١١- أن المزاج الحار في جسم آدم تولد عنه أعضاء الجسم التي تحميه وتحفظه باستمراره طوال حياته كالمعدة والكبد التي هي بيت الدم ليكون ذلك سببا لنموه ومادة لقوام بدنه ودوام حياته مدة عمره، ومن مزاج البارد والرطب تولدت الرئة والدماغ الذي جعله الله بيتا للحس والحركة النفسانية ثم أدرج النفس الحساسة فيه لتعين الروح بالحس والحركة وإيصال ذلك إلى سائر البدن [1]. ثم خلق أيضا من هذا المزاج البارد واليابس عظام آدم عليه السلام.

١٢- أن الخلق يتم بالأمر الإلهي (كن) وأن الموجودات تتصل ببعضها وتتولد من بعضها بالطبع وأن التمايز واجب وضروري بين الطابع والمطبوع ويوضح ابن تومرت ذلك حين يقول:

«إن روح 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 ومطبوعة أي كتابة ومكتوبة بيد قدرته تعالى لأن الطبيعة مشتقة من الطبع الذي هو طبع الخاتم المكتوب الذي يطبعه في الشمع فتنتقل الكتابة والصورة المعنوية التي في الخاتم إلى الشمع في دفعة واحدة.

وفي ذلك إشارة إلى قوله تعالى: ﴿ كُن ﴾ فيكون ما أراد من تلك المخلوقات. المتصلات بعضها ببعض فتنتقل تلك الصورة المعنوية الروحانية وذلك الطبع المطبوع من الوجود الأعلى إلى الوجود الأسفل من كل طابع ومطبوع فيقع الاتصال

(١) ابن تومرت: كنز العلوم والدر المنظوم. مخطوط بدار الكتب، ص١٧.

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 وهذا حكم ما ينتقل من الموجودات بعضها إلى بعض»[1].

وأما ما ينتقل من وجود الله تعالى إلى وجود المخلوقات من العلم والمعرفة والإرادة فتطبع كما يطبع الشيء المنظور في المرآة الصغيرة. فإنك إذا قابلت بها جبلاً تصور بجميع أجزائه فيها وحصل علمه ومعرفته من غير اتصال بها ولا انفصال عنها، فهو متصل بمشاهدة النظر إلى الطبع المطبوع فيها فقط لا كاتصال الفاعل بالمفعول باللمس المتصل من الطرفين. وهو منفصل عنها بالكلية لأن ذاته غير ذاتها، وإنما شوهد منه ما انطبع بالفعل. ومن الصفة المنطبعة في طبيعة المرآة. والمرآة كقلب العارف بالله عز وجل.

فما تصور فيه وانطبع من العلم والمعرفة وهي صفات الله تعالى التي يتحلى بها القلب ويطبعها فيه فينفذها من وجوده إلى وجود الإنسان العارف فيوجدها بعدم العدم إلى عالم شهادته كقوله تعالى: ﴿ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ﴾.

فتحركت إرادتها من إرادة الله عز وجل بما أودع الله فيها من الطبيعة المطبوعة وظهر بفعل النفس كائنا ما كان.

فهذا كاف فيما أردناه من علم العقل والروح والنفس وقصدنا في ذلك من علم

---

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

الطبيعة وجعلناه أساسا لما نحن ذاكروه في كتابنا هذا والله الموفق للصواب [١].

وإذا استعرضنا نظرية ابن تومرت في خلق العالم وبيان طبيعة العلاقة بين الوجود الإلهي والوجود الطبيعي سيتضح لنا أن الوجود الإلهي كان له ماهيته المستقلة القادرة وأن الوجود الإلهي كان يمثل وجودا متكاملا لعالم الغيب الذي يشمل عالم الأرواح الذي يتكون بدوره من روح الأمر والعقل الإلهامي والروح الأمين وروح الحياة الذي هو الأصل لجميع الأرواح، ثم روح القدس الطاهر ثم الروح النفساني الذي هو الأصل لجميع الأنفس.

وسيتضح أيضًا أن ابن تومرت قد أكد أن النور المحمدي هو أول المخلوقات الطبيعية وهو نور العقل الذي يمثل بداية الوجود الطبيعي ومن ثم فهو يؤكد على مدى الاتصال بين الوجود الإلهي والطبيعي لا الاستقلال، وهو يؤكد هذا الاتصال بفكرته عن الطبع والتطبع وأن هذا الاتصال لا يعني المشابهة أو المماثلة بين الوجود الإلهي والطبيعي وذلك لأن الوجود الطبيعي المخلوق أو المطبوع له ماهيته فهو وجود ممكن وحادث وجزئي وزماني ومرتبط بالإنسان ومن ثم فهو وجود ضعيف ومتغير وناقص ومتناه.

وذلك لأن هناك إجماعا على أن العالم الطبيعي هو ما سوى الله وهو الأجسام والجواهر والجسم هو المنقسم والمتميز والعرض هو ما لا يقوم بنفسه [٢].

ولكي يتضح معنى قولنا ضرورة ارتباط الوجود الطبيعي بالوجود الإلهي مع

---

(١) ابن تومرت: كنز العلوم والدر المنظوم في حقائق علم الشريعة ودقائق علم الطبيعة. مخطوط بدار الكتب تحت رقم ٤٤٤ حكمة وفلسفة، وتم نسخه بمصر عام ١٢٨٩هـ، ص١٢-٢٧.

(٢) الطوسي ت٦٧٢هـ: رسالة بقاء بعد فناء الجسد، ص٧٠-٧١.

ضرورة المغايرة لا بد أن نميز بين ماهية الوجود الإلهي الدائم وبين الوجود الطبيعي المخلوق المتغير.

أولا: ماهية الوجود الإلهي:

أ- أنه وجود واحد بذاته، لأنه لا يكون بذاته وبغيره معا، وأنه لا كثرة فيه لأنه في وجوده غير محتاج إلى مادة. ومعروف أن الوجود المجرد الواجب بذاته ضروري ودائم وقوي لأنه مرتبط بعالم السماء العلوي.

ب- أنه وجود شامل للإلوهية والنبوة والوحي ومن ثم وجب وصفه بالعظمة والجلال وبأنه خير محض وحق محض.

ج- أنه المبدأ الأول الخالق لسائر ما على وجه الأرض وما بين السموات من عوالم ومخلوقات ومن ثم فهو وجود مستغن لقيامه بالنفس فاستغناؤه يعني عدم افتقاره إلى المحل المخصص، ولقد وجب له تعالى الاستغناء عن المحل لوجوب وجوده وقدمه وبقائه ذاتًا وصفاتٍ[1].

د- أنه الوجود العاقل، فهو العقل الأول الذي هو جوهر مجرد، صدر عنه الفلك التاسع وعن العقل الثاني صدر الفلك الثامن الذي صدر عنه العقل الفعال الفياض الذي صدرت عنه المادة العنصرية. ومن ثم قالوا: إن وجوده واجب لأنه عقل ومعقول وأنه يعقل ذاته في الأشياء، وأن صفاته الإيجابية والسلبية لا توجب كثرة في ذاته. فهو إذًا بجوهره عقلا بالفعل لأن الأول معتدل بجوهره وذلك لأن الذي هويته عقل ليس يحتاج في أن يكون معتدلا إلى ذات أخرى خارجة عن تعقله

(١) عبد السلام بن إبراهيم المالكي اللقاني: إتحاف المريد بجوهرة التوحيد. وهي الحاشية التي ألفها على هامش الجوهرة في علم الكلام. طبع بمصر سنة ١٠٤٧هـ، ص١١٦-١١٧.

بل هو نفسه يعقل ذاته فيصير بها يعقل من ذاته عاقلا وعقلا بالفعل وبأن ذاته تعقله معقولا بالفعل [١].

ثانيا: ماهية الوجود الطبيعي:

أ- أنه وجود متناه أي لا بد له من نهاية وهذه النهاية وجود من نوع آخر هو الوجود الأخروي. وفي حالته الأولى يخضع للترتيب الطبيعي الزماني والمكاني.

وهذا الوجود المتناهي وجود ضعيف متغير وناقص وذلك أن موجوداته لا تملك حفظا لنفسها ولأنه يتألف من عالم المخلوقات العاجزة في نفسها المفتقرة ابتداء ودوما إلى خالقها.

ب- أنه وجود حادث لأنه وجود زماني غير مستقر يتألف من مجموع أجزاء أو موجودات بالطبع.

وهذا الوجود الحادث مخلوق أحدثه البارئ سبحانه وكان الله تعالى ولم يكن معه شيء.

وهذا الوجود الحادث يمثل عالم الممكن الذي يضم السموات والأرض وما فيهن من شموس وكواكب تدعو للتفكر والتأمل والمعرفة.

ج- أنه وجود ممكن، وهذ الإمكان لا أول له، أي لم يزل ثابتا فهو ممكن الوجود أي ليس محالا وجوده، والممكن هو الحادث والحادث لا يستغني عن مادة. وكل حادث فهو قبل حدوثه لا يخلو من أن يكون ممكن الوجود أو ممتنع الوجود أو

(١) وهذا هو رأي الفارابي ت٣٣٩هـ والشهرستاني في كتابه الملل والنحل. ط٢، الأنجلو المصرية، تخريج محمد فتح الله بدران، ط٢، ص١٩٤، ٢٠٤.

واجب الوجود. ومحال أن يكون ممتنعا لأن الممتنع في ذاته لا يوجد قط. ومحال أن يكون واجب الوجود لذاته لأن واجب الوجود لذاته لا يعدم قط. وتدل على أنه ممكن الوجود بذاته [١].

د- أنه وجود متحرك والمتحرك يضم مجموع أشياء والكون بما فيه الإنسان وكل هذه الأشياء لها في أنفسها إما علة حركة نقلة في المكان ونمو ذاتي وإما علة سكون تمسكها في المكان التي هي فيه، أي أن هناك موجودات تحمل في نفسها مبدأ حركتها أو سكونها وموجودات ليس لها من سكون أو حركة إلا بواسطة العناصر الطبيعية التي هي مركبة منها [٢].

والحركة والتركيب والتغير أشياء جعلته وجود فاتن للإنسان خادم له.

---

(١) خوجة زيادة ت٨٩٣هـ: تهافت الفلاسفة. طبع بمصر (د.ت) ص٢٣، ٢٤.

(٢) أرسطو: علم الطبيعة. ترجمة بارتملي سانتهلير، ترجمة د. أحمد لطفي السيد. دار الكتب ١٩٣٥، ص٢-١٧.

الفصل الثالث
المجاهدة والتوحيد

تمهيد:

يعتبر مجال الجهاد والمجاهدة هو مجال التطبيق العملي لفلسفة ابن تومرت الإلهية القائمة على التوحيد.

والمجاهدة عنده اسم جامع لما يقوم به العقل والإرادة في إلزام النفس بما تعلمت إذ العقل هو الذي يظهر للنفس عجزها وجهلها وهو في نفس الوقت الذي يهديها إلى الصواب.

والمجاهدة عنده اسم جامع للجهاد الأكبر والأصغر، ومعروف أن جهاد النفس هو الجهاد الأكبر أما الجهاد السياسي ومجاهدة الأعداء فهو الجهاد الأصغر لقول النبي عليه السلام حين رجع من غزاة الكفار: «رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر» يعني جهاد النفس[1].

وفي هذا الإطار قام ابن تومرت بإرساء أسس وقواعد الجهاد وفق مبادئ التوحيد التي استمدها من الفلسفة الإلهية القرآنية وأكد على أن المجاهدة علم وعمل، علم بالأوامر وعمل بالتكاليف وفق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والالتزام بكل فعل صالح وفق ما تعلمه من الشرع أو أمر مكلف به. ولهذا فالمجاهد لا يعتدي ولا يظلم ولا يقتل الضعيف لأنه يعرف أن ميدان الجهاد هو سبيل الله

(١) ابن تومرت: كنز العلوم والدر المنظوم في حقائق علم الشريعة ودقائق علم الطبيعة. دار الكتب المصرية، مخطوط سنة ١٢٨٩هـ ص٨.

وأنه لا جهاد مع الطمع والخيانة والقسوة ولأن سلاح المجاهد هو العلم والحكمة والموعظة الحسنة ومهمته الدفاع عن الحق وتنفيذ أوامر الشرع وتطبيق العدالة الإلهية وتغيير كل ظلم وجور.

كما أكد على أن الجهاد أمر إلهي يقع في دائرة الوجوب لأنه أمر صادر عن الله أو عن الرسول وهو على الوجوب لتعلق الوعيد بتركه والثواب لفعله. ولذا فالموحد الذي هو في الأصل مجاهد عليه القيام بواجبات الشرع في الفرائض والعبادات، فأصبح الجهاد هو ثمرة تلازم التوحيد والعبادة لكون الأوامر الإلهية مرتبطة بفاعلية الله واستطاعة الإنسان المكلف ومن ثم فالأمر هنا على الوجوب لتعلقه بالأوامر الإلهية الواجبة التنفيذ.

والسؤال الذي نحاول الإجابة عليه هو كيف استطاع ابن تومرت الاستفادة من مبادئ التوحيد في تطبيق مبادئ الجهاد والمجاهدة؟

أولا: قام ابن تومرت بوضع شروط التلازم بين العبادة والتوحيد مع بيان فضل التوحيد ولماذا هو أول ما يجب تحصيله وبين أن في المطابقة بين العلم والعمل أو بين التوحيد والعبادة تكمن قوة الإنسان الحقيقية في انتصاره على نفسه الجاهلة بداخله.

ثانيا: قام ابن تومرت بوضع شروط التكليف في دائرة الوجوب أمام المجاهدة بحيث إن المؤمن بتمام التنزيه والتوحيد تقع عليه مسئولية تنفيذ أوامر الله الواحد القادر العادل الحكيم، وفي مقدمة هذه الأوامر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والأمر بجهاد النفس والأعداء ومن أهم شروط التكليف التي أبرزها ابن تومرت ضرورة توافر العقل والاختيار واستحضار النية للفعل المكلف به فالمجاهد يفعل كما يفعل في سائر العبادات.

ثالثا: التأكيد على أن الجهاد فرض ديني واجب لثبوت التكليف به في القرآن والسنة وأنه أفضل الأعمال المؤسسة على العلم فالجهاد ليس هو الجهاد السياسي فقط ولكنه شرط من شروط الإيمان، فمن لم يجاهد ليس بمؤمن على الحقيقة، لأن الجهاد أصل في التوحيد ولا يمكن فصله عن الإيمان وعن التوحيد بما يشتمل عليه أحكام ومبادئ وتكاليف.

وهذا ما نقوم بتوضيحه خلال هذا الفصل ولإثبات أن الفلسفة الإلهية عند ابن تومرت هي الكل الذي يضم دائرة الواجب والجائز والمستحيل، فهي علم وعمل معا، حكمة وشريعة معا، توحيد وعبادة معا.

أولا: الجهاد والمجاهدة عند ابن تومرت:

وضع ابن تومرت مجموعة من المبادئ ليسير عليها هو وأصحابه وأتباعه من الموحدين وهذه المبادئ لا تخرج عن كونها أسس الجهاد التي ورد ذكرها في القرآن وأحاديث الرسول، والتي تدور حول التأكيد على أن الجهاد واجب وفرض ديني يقوم على صدق الإيمان والثقة بالله وأن هذا الغرض هو أفضل الأعمال لأنه دليل على تمام الإخلاص لله ظاهرا وباطنا، وأنه الوسيلة لتحقق صلاح وعمارة الإنسان والكون ومنع الظلم، وأنه الوسيلة لتحقق وانتشار التوحيد.

ولكي يؤكد ابن تومرت فضل الجهاد والمجاهدة استشهد بمجموعة من الأحاديث الصحيحة والآيات القرآنية مثل قوله تعالى في سورة العنكبوت: ﴿ والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وأن اله لمع المحسنين ﴾ وقوله تعالى في سورة الحج: ﴿ أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَـٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟ ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴾، ﴿ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ ۝ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّـٰهُمْ فِى

ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ ﴾.

هذا بالإضافة إلى أحاديث مجاهدة النفس والأعداء مثل قوله صلى الله عليه وسلم: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ويؤمنوا بي وبما جئت به فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم»[١]. وحديث أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «تكفل الله لمن جاهد في سبيله لا يخرجه من بيته إلا الجهاد في سبيله وتصديق كلمته أن يدخله الجنة أو يرده إلى مسكنه الذي خرج منه مع ما نال من أجر أو غنيمة»[٢][٣].

وعندما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم: أي الأعمال أفضل؟ قال: «إيمان بالله ورسوله». قال: ثم ماذا؟ قال: «الجهاد في سبيل الله». قال: ثم ماذا؟ قال: «حج مبرور»[٤].

ولم يكتف ابن تومرت للتدليل على أهمية الجهاد والمجاهدة بالاستشهاد بالآيات والأحاديث بل سلك طريقا عمليا لتطبيق مبادئ وأسس الجهاد فسعى إلى العمل المتواصل في تحصيل العلم وتعليمه في المساجد أينما حل وأثناء رحلته إلى بلاد المشرق أو عودته إلى بلاد المغرب، فوقف أمام المخالفين وفقهاء المالكية في مكة

---

(١) فتح الباري كتاب الإيمان.

(٢) فتح الباري كتاب الجهاد.

(٣) ابن تومرت: أعز ما يطلب، طبعة الجزائر ١٩٠٣، ص٣٧٨. والنووي: في رياض الصالحين، ص٣٢-٣٣.

(٤) صحيح مسلم كتاب الإيمان.

والإسكندرية وتونس وأقام المناظرات مع الفقهاء في فاس ومراكش [١] وقام بالتدريس في المساجد في جباية وقسنطينة وتلمسان، ولم يكتف أيضًا بمواجهة المناكر والمفاسد الأخلاقية ولا بتعليم الشباب أمور دينهم وحقائق التوحيد بل قام أيضًا بتشييد المساجد المهدمة والمهجورة مثل ما فعل في بجاية وتتملل وملالة في بلاد هرنمة [٢].

وذلك لأنه أخذ على عاتقه الجمع بين العلم والعمل وبين الجهاد والمجاهدة لإحياء تعاليم الدين الصحيحة بتطبيق الأصول والفروع.

ومن مبادئ الجهاد والمجاهدة التي حاول ابن تومرت ترسيخها بين أتباعه من المؤمنين والموحدين:

١- أن التوحيد بما يضم من أحكام وتكاليف هو الأساس الذي يقوم عليه الجهاد وصدق الإيمان. حتى إن ابن تومرت كان يحذر قومه بقوله: «من لا يحفظ هذا التوحيد فليس بمؤمن وإنما هو كافر لا تجوز إمامته ولا تؤكل ذبيحته» [٣].

ومن ثم لا بد من التزام المجاهد بأسس التوحيد فلا جهاد مع الشرك بالله، ولا جهاد مع الطمع والخيانة والقسوة، ولا بد أن يكون ميدان الجهاد هو سبيل الله من أجل ردع العدوان والدفاع عن الحق. وذلك لأن الجهاد بالأنفس والأموال وبكل ما يملكه الإنسان ويستطيعه ثوابه المحقق هو دخول الجنة والعلو في أرفع الدرجات

---

(١) انظر الفصل الرابع موقف ابن تومرت النقدي من فقهاء عصره.

(٢) هذه البلاد أصبحت في وقتنا الحاضر مدنا مغربية مشهورة.

(٣) ابن تومرت: أعز ما يطلب، طبعة الجزائر ١٩٠٣، ص٤٤. نقلا عن ابن أبي زرع في كتابه كلانيس المطرب الفرطاس، ص١١٩.

وأسمى المنازل.

٢- وأن الجهاد واجب ديني مقترن بالعمل في سبيل الله من أجل إقامة العدل، والعدل عند ابن تومرت لا يتحقق إلا من خلال تطبيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إذ العدل تغيير الظلم والجور.

وهذا يعني أن السعي نحو تحقق العدالة الإلهية على الأرض يحتاج إلى المجاهدة وإلى القوة، فالقوة من أداوت النهي عن المنكر وتغيير الفساد والقضاء على مظاهر الظلم لتحقق المساواة بين البشر. كل هذا من منطلق عدم التسامح في الدين وعدم مهادنة من يخرج على حدود الشرع.

٣- وأيضا فإن تحقق العدالة الإلهية يقتضي العمل بأوامر الله ويقتضي أيضًا المحبة وعدم الظلم للإنسان لأن تحقق العدالة هو من أجل صالح خير الإنسان لقوله تعالى في سورة المائدة: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْ ۚ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿٨﴾ ﴾.

وقوله تعالى في سورة فصلت: ﴿ مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا ۗ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴾.

ويتضح من اعتماد ابن تومرت على الكتاب والسنة في تقرير وتنفيذ مبدأ الجهاد والمجاهدة كأمر وتكليف إلهي أنه يريد التأكيد على الجمع بين النظرية والتطبيق على اعتبار أن الجهاد الذي يأمرنا به الشرع والذي هو ذروة سنام الدين يبدأ بالعلم وبالحجة وبالأمر بالمعروف ثم ينتهي بجهاد السلاح وقتال الأعداء وكلاهما فرض على الجميع

لقوله تعالى: ﴿ فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ﴾ [الحجرات: ٩].

فهو جهاد من أجل تثبيت دعائم التوحيد وحماية حرية العقيدة والدفاع عن حرية الأنفس وذلك كله من أجل تحقق سعادة الدنيا والآخرة للإنسان ومن أجل أن يكون الدين كله لله وأن تكون كلمة الله هي العليا وذلك تأكيدا لقوله صلى الله عليه وسلم: «رأس الأمر الإسلام وعموده الصلاة وذروة سنامه الجهاد في سبيل الله»[١].

هذا وقد لاحظنا عند تطبيق ابن تومرت لمبادئ الجهاد ومبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لاحظنا تأثره الواضح بطريقة الخوارج في الثورة والجهاد والخروج على الأمراء، هذا إلى جانب تأثره بمبادئ الاعتزال وطريقتهم في تطبيق مبدأي التوحيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإلى جانب هذا وذاك فنحن نرى أيضًا أن ابن تومرت كان هو المنفذ الحقيقي لرأي الغزالي في أن تطبيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من اختصاص ولي الأمر لأن هذا المبدأ يهدف إلى إماتة المنكرات والبدع[٢].

وإذا كانت فرقة الخوارج وما تفرع عنها من فرق بل ودول خارجية تمركزت في شمال إفريقية مثل الإباضية والصفرية[٣] وهي أول من وضعت الأسس الواضحة

---

(١) المرجع السابق ابن تومرت: أعز ما يطلب، ص٣٨٢، ٣٨٣، فصل الجهاد؛ الذي جمع فيه ابن تومرت جميع الأحاديث التي رواها كبار المحدثين عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجهاد وفضله. انظر كتاب الجهاد، ص٣٧٧-٣٨٩.

(٢) وهذا ما ذهب إليه أيضا الدكتور سعد زغلول عبد الحميد في محاضراته عن محمد بن تومرت وحركة التجديد في المغرب والأندلس. جامعة بيروت العربية ١٩٧٣، ص٢٦، ٢٧.

(٣) تلاحظ أن فرقة الإباضية وهي في الأصل إحدى الفرق التي تفرعت عن الخوارج إلا أن كثيرا من فرق الإباضية وخاصة المعاصرين يرفضون أن يكونوا من الخوارج وينسبون أنفسهم إلى فرق الشيعة.

للجهاد موضع التطبيق فقد ظهر من يومها ارتباط فكرة الجهاد بالتشدد والتمسك القوي بقواعد الإيمان وأصبح الجهاد والاجتهاد هو التطبيق العملي لمبادئ وتكاليف الإسلام.

وما يصدق على فرقة الخوارج على اتجاه ابن تومرت ومن اتفق معه في آرائه من الموحدين حيث سجل التاريخ مدى تمسك ابن تومرت بمبادئ الجهاد وتشدده في تطبيقه العملي لهذه المبادئ على ساحة العالم العربي في الشام ومكة والإسكندرية وتونس والجزائر والمغرب أيضًا -أي طوال رحلته في الشرق وبعد عودته إلى بلاده في أقصى المغرب عام ٥١٤هـ.

والذي يجعلنا نعقد هذه المقارنة ونبين مدى تأثر ابن تومرت بالخوارج، أن جهاد الخوارج لم يكن سياسيا بحتا ولكنه كان عقائديا في الأساس ويقوم على التمسك بمظاهر العبادة والتشدد في تطبيق المبادئ ووضع مبادئ الجهاد وأحكام القرآن موضع التنفيذ، وذلك منذ ظهورهم في عهد علي بن أبي طالب وصراعه مع معاوية عام ٣٧هـ ثم انتشارهم في أنحاء العالم الإسلامي وفي شمال إفريقية على يد فرقة الصفرية منذ ١٢٢هـ حتى ١٤٠هـ وتمركزهم في سجلماسة.

وبرغم تعدد فرق الخوارج وانقسامهم إلى حوالي ٢٧ فرقة كما ذهب المقريزي أو إلى ١٤ فرقة كما ذهب الأشعري أهمها الأزارقة والنجدات والصفرية وفرق الإباضية -كالفكارية والغلقية والنفاشية- فرغم هذا التعدد والانتشار قد اجتمعت على مبادئ عامة للجهاد تتفق مع الأصول أما اختلافهم فكان في الفروع مثل باقي الفرق.

ومن المبادئ التي وضعها الخوارج للجهاد واعتمد عليها ابن تومرت فيما بعد

أثناء إعداده لبناء الدولة الموحدية ونشر الإسلام ما يلي:

١- وجوب الخروج والثورة على أئمة الجور والفسق، وعلى كل إمام أو أمير ظالم يخرج عن حدود الشرع، فخروجهم عليه هو خروج في سبيل الحق والعدل. ومن ثم أكد ابن تومرت على عصمة الإمام من الجور والكذب والبدع[١].

٢- أن السلطة العامة للدولة هي الإمامة ويجب أن تكون الخلافة للأصلح دون الاهتمام بنسبه أو جنسة لأن لا فضل لعربي على آخر إلا بالتقوى، ولذا كانت البيعة والشورى هي الطريق لنصب الإمام بالاستفتاء العام، ورغم هذا صرح الخوارج أن الإمامة من الفروع وليست أصلا لأن مصدرها الرأي وليس الكتاب والسنة وأن الإمام هو الحاكم الذي يؤم المسلمين في الصلاة ويقودهم في الجهاد.

٣- أن العمل الصالح في خدمة الجميع الاجتهاد وهو الشرط للإيمان وذلك على عكس بعض الفرق كالمرجئة التي أخرجت العمل من دائرة الإيمان، واعتبروا الإيمان مجرد التصديق بالقلب.

ولهذا ارتبط مبدأ الجهاد والاجتهاد بالخوارج عقائديا وسياسيا. وهذا وصف الشماخي لجهاد الخوارج في كتابه السير ص١٣١ عندما أرسله علي بن يشعث لمعرفة أحوالهم فقال عنهم: «رأينا رهبانا بالليل أسودا بالنهار يتمنون الجهاد بلقائكم كما يتمنى المريض لقاء الطبيب، لو زنا صاحبهم لرجموه ولو سرق لقطعوا يده خيلهم من نتاجهم، ليس لهم بيت مال يرزقون منه وإنما معاشهم من كسب أيديهم»[٢].

٤- أن جهاد المنافقين والكفار أمر إلهي يتطلب معرفة نواياهم والتصدي لهم

---

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣، باب في وجوب اعتقاد الإمامة، ص٢٤٥.

(٢) د. يحيى هويدي: تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الأفريقية (١/ ٣٧). النهضة ١٩٦٦.

لأنهم أعداء للدعوة وللحق ولأنهم هم الآمرون بالمنكر وكذبوا بآيات الله ورسله وأشركوا بالوحدانية وقالوا بتعدد الآلهة. من أجل ذلك فجهادهم يجب أن يكون أولا بدعوتهم إلى الحق وإلى الإيمان ثم بيان مدى فساد اعتقادهم ثم بعد ذلك لا بد من استعمال القوة في ردعهم[١].

٥- أن الجهاد كما هو عند الإباضية يعني بطريق الأخذ بطريق الاعتدال وإقامة التعاليم علما وعملا عن طريق ارتباط الإيمان بالعلم والعمل. ولذا كان الجهاد عندهم يعني العدل والحدة على كل ظالم والسير على منهج الخلفاء الراشدين، ويعبر أحد شيوخهم عن معنى الجهاد عندهم ومغزاه: أن مبدأهم في الجهاد قول الرسول صلى الله عليه وسلم: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» وأنهم قوم لا يرضون بغير حق وأنهم رجال تقييد لا تقليد وأهل اعتماد على الحق لا على الخلق[٢].

٦- أن الجهاد في صورة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كان عند ابن تومرت أكثر شمولا وأكثر فاعلية مما كان عند المعتزلة أو الخوارج وذلك لأنه كان يشمل عناصر التوحيد ومختلف مجالات الجهاد ابتداء من مجاهدة النفس ثم مجاهدة الشيطان ثم مجاهدة الأعداء. وفي مجال تطبيق هذا المبدأ قام ابن تومرت بمنع شرب الخمر وتحطيم آلات اللهو والطرب كما فعل ذلك في السفينة أثناء رحلة عودته وفي بجاية وفي فاس عندما قام مع بعض طلبته بتحطيم ما كان من الحوانيت في زقاق من دفوف وقراقير ومزامير وعيدان. كما قام بمواجهة حركة سفور النساء وتلثم الرجال في شمال إفريقية وعارض اختلاط النساء بالرجال في الأسواق وفي المناسبات والأعياد.

---

(١) د. محمد نعيم ياسين: الجهاد ميادينه وأساليبه، ص١٧.

(٢) سالم بن محمود بن شامس السيابي السمائلي: أصدق المناهج في تمييز الإباضية من الخوارج. مخطوط حققته د. سيدة إسماعيل كاشف، القاهرة ١٩٧٩، ص١٦.

وكانت أسلحته هي أسلحة المجاهد في سبيل الله وقوة إيمانه وصدقه والثقة بالله وتصديق أوامره.

ثانيا: الجهاد والصبر الديني:

اهتم ابن تومرت اهتماما كبيرا بوسائل تحقق الجهاد وفي مقدمتها الصبر وذلك لأن الله تعالى أمر بالصبر وبين ما للصابر على دينه عند الله من الأجر، فبالصبر يتحقق النصر وبه أيضًا تتحق العبادات. ولهذا كان الأمر والتكليف العام على جميع المؤمنين بالصبر والصلاة وبمجاهدة الأعداء الذي هو الجهاد الأصغر ثم مجاهدة النفس وهو الجهاد الأكبر.

ولقد استشهد ابن تومرت على ذلك بما جاء في سنن الترمذي عن ابن ثعلبة الخشني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إن من ورائكم أيام الصبر، الصبر فيهن مثل القبض على الجمر للعامل فيهن مثل أجر خمسين رجلا يعملون مثل عملكم».

ولكي يؤكد تلك الرابطة الوثيقة بين الصبر والجهاد كتب بابا ضمن أبواب التوحيد في وجوب الجهاد عند ظهور الكفار وفساد الزمان [1] وذلك ليبين ما يتطلبه الجهاد من صبر ومستشهدا بمجموعة من الأحاديث مثل حديث عبد الله بن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «ما من نبي بعثه الله في أمة قبلي إلا كان له من أمته حواريون وأصحاب يأخذون بسنته ويقتدون بأمره ثم إنه تخلف من بعدهم خلوف يقولون ما لا يفعلون ويفعلون ما لا يقولون فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن، وليس وراء ذلك

(١) انظر: باب الجهاد، في جامع التعاليق، أعز ما يطلب، لابن تومرت، ص٣٨٥.

من الإيمان حبة خردل»[١].

ولأن الصبر المؤسس على الإيمان لازم ضروري لجأ ابن تومرت إلى تأكيد الرابطة بين النصر والصبر والجهاد والقتال والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من خلال مجموعة من الأحاديث ليحث أصحابه على الجهاد ويؤكد لهم أن النصر سيكون حليفهم إذا تمسكوا بالصبر وقوي إيمانهم ومن ذلك حديث ابن مسعود الذي قال: إن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إنكم منصورون ومفتوح لكم فمن أدرك ذلك فليتق الله وليأمر بالمعروف ولينه عن المنكر».

هذا بالإضافة إلى تركيزه على الأحاديث التي تؤكد على أن الله يفتح الدنيا كلها لأهل المغرب وهي الأحاديث التي رواها ثوبان والمغيرة وجابر بن عبد الله وجابر بن سمرة وهي تدور حول الأمة التي تصبر وتقاتل وقول النبي صلى الله عليه وسلم: «لا تزال طائفة من أمتي تقاتل على الحق ظاهرين لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله» وأن الله ينصر هذه الطائفة، وأن هذه الطائفة من أهل المغرب[٢].

ولكي تتضح تلك الرابطة القوية بين الجهاد والصبر الديني عند ابن تومرت لا بد من تتبعها عند أكثر الفرق ممارسة الصبر والجهاد النفسي -أعني فريق المتصوفة- إذ الصبر بوجه عام يعني تحمل الأذى ومخالفة الهوى ومقاومة الشيطان، أما الصبر عند المتصوفة فهو عدتهم في جهادهم وهم الذين اعتبروا أن جهاد النفس هو أصل العبادة وأن تمام التوحيد والإيمان لا يتحقق إلا بمخالفة النفس والهوى استنادا لقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾.

---

(١) انظر: باب الجهاد، في جامع التعاليق، أعز ما يطلب، لابن تومرت، ص٣٨٥.

(٢) ابن تومرت: أعز ما يطلب، ص٢٦٦-٢٦٩.

وأحد شيوخهم وهو أبو يزيد البسطامي الذي قال: «إن الخير في معاداة النفس ومخالفتها لأن في ذلك مخالفة لشرور الدنيا، ولذا كان الأمر بتركها ومخالفتها لتكون موحدا خالصا، وإن كنت في حال الحقيقة وهي حال الولاية فخالف هواك واتبع الأمر»[١].

هذا وقد لاحظنا أن هناك اهتماما خاصا من جانب ابن تومرت بمجاهدة النفس الأمارة بالسوء وكيف أبرز ابن تومرت دور العقل في مجاهدة النفس واعتبر أن جهادها أولى وأشمل من جهاد تارك الصلاة ومانع الزكاة، وذلك على عكس ابن تيمية الذي جاء بعد ابن تومرت بمائة عام تقريبا ليقرر أن الجهاد في حقيقته هو الاجتهاد في حصول ما يحب الله من الإيمان والعمل الصالح ومن دفع ما يبغضه الله من الكفر والفسوق والعصيان. وأن هذا لن يتحقق إلا بالصبر، لأن الجهاد والصبر الديني متلازمان ولأن الاجتهاد يتطلب طاقة وصبر وقوة تحمل على الأذى والمصائب كما أن الاجتهاد يتطلب الجمع بين الصبر والصلاة وفي سورة هود يقول تعالى: ﴿ وَٱصْبِرْ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾[٢].

وفي حين كانت تلك بداية الجهاد عند ابن تيمية وغيره من الفقهاء فإن ابن تومرت كان قد اهتم بالجهاد الأكبر الذي هو جهاد النفس الأمارة بالسوء داخل الإنسان لأن ذلك هو أصل الجهاد وحقيقته لأنه جهاد عقلي ونفسي في نفس الوقت،

---

(١) الجيلاني: محي الدين بي محمد عبد القادر الجيلاني: فتوح الغيب وهو بهامش كتاب مهجة الأسرار ومعدن الأنوار للشيخ نور الدين أبي الحسن بن جرير اللخمي الشافعي ت٧١٣هـ، ص٢٦، ٢٧.

(٢) ابن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق إبراهيم البنا ومحمد أحمد عاشور. دار الشعب ١٩٧٥، ص١٣٩-١٦٤. ابن تيمية ٦٦١-٧٢٨.

وأن جهاد النفس هو الطريق الحقيقي للمعرفة سواء بالعلم الظاهر أو الباطن.

وفي هذا الإطار يمكن أن نقرر أن منهج الإصلاح الشامل ودعوة ابن تومرت إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لم يكتب لهما النجاح إلا من خلال فكرة الجهاد وبث روح المقاومة لدى أتباع ابن تومرت، وإقناعهم بضرورة مواجهة وجهاد النفس الجاهلية الأمارة بالسوء بداخلهم لأن هذه النفس هي التي تستحق المواجهة والمجاهدة أولا[1].

ويقول ابن تومرت موضحا ذلك: «لما كانت النفس الأمارة بالسوء هي النفس الجاهلة الغير عاقلة في الإنسان والتي لا تؤمن بالمسموع والمنظور -علم الشريعة- فهي لا تستطيع التمييز بين الحق والباطل؛ لأنها جاهلة تماما بما جاء به الرسل ومن ضمن الرسل الموجهة لهذه النفس العقل، أي ذلك العقل النوراني الذي جعله الله مرآة للعارف».

وبعد أن يصف ابن تومرت هذه النفس الأمارة بالسوء يبين لنا مدى خطورتها على الإنسان وكيفية مواجهتها فيقول: «إن هذه النفس الجاهلة ذات طبع كثيف، لا عقل لها ولا تفكير. لذا فهي تعوق الإنسان وتمنعه إلى الحق واليقين بما جبلت عليه النفس الأمارة بالسوء فهي أخطر أعداء الإنسان لقوله: «والعدوة الشديدة العداوة..» (حديث) يرجع إليه ضرورة وقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلْكُفَّارِ وَلْيَجِدُواْ ﴾ وقول النبي صلى الله عليه وسلم: أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك. والنفس الجاهلة الأمارة بالسوء هي أقرب من يلي الإنسان من الأعداء على الحقيقة لأنها داخلة في باطنه تدعوه إلى الكفر

(١) ابن تومرت: كنز العلوم والدر المنظوم. دار الكتب المصرية، تم نسخه عام ١٢٨٩هـ، ص٧.

والضلال والمعصية لتورده في المهالك.

لذا فهي أي النفس الأمارة بالسوء أعدى الأعداء وأقربهم منك. وبما أن العدو الباطن أضر من العدو الظاهر لذا فهي أولى بالجهاد والمدافعة وهي في نفس الوقت أضر من الشيطان الذي هو أعدى الأعداء الظاهرين ووظيفته أن يوسوس لهذه النفس بالسوء وفعل المعاصي»[1].

من أجل ذلك حرض الله على مجاهدته وعداوته في القرآن وفي قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَٱتَّخِذُوهُ عَدُوًّا ۚ إِنَّمَا يَدْعُواْ حِزْبَهُۥ لِيَكُونُواْ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴾. ولأن النفس الجاهلة الأمارة بالسوء تتعاون مع الشيطان على الكفر وجب جهادهما معا.

ويستشهد ابن تومرت على ذلك بحديث للنبي صلى الله عليه وسلم يقول: «لا يزال الشيطان بأحدكم يقول: من خلق كذا ومن خلق كذا وهو يقول: ربك ربك حتى يقول: من خلق ربك؟ فإذا قال ذلك فإنما هو شيطان، فليقل: لا إله إلا الله وحده لا شريك له».

ولكي يبرز ابن تومرت دور العقل في مجاهدة النفس الأمارة بالسوء قدم مجموعة من الحقائق عن العقل وعن النفس منها:

١- أن العقل هو الذي يبين مدى عجز النفس وجهلها بحقيقتها إذ النفس عاجزة عن أن تخلق ذرة أو أي شيء.

٢- أن العقل هو النور الذي يهدي النفس إلى الصواب ولا مجاهدة للنفس بغير

---

(١) ابن تومرت: المرجع السابق ص٨.

العقل فالعقل والتعقل هو الذي يزيل الجهل والكثافة التي للنفس الجاهلة الأمارة بالسوء.

٣- أن بالعلم يرفع الجهل. والعقل عنده قدرة التميز بين الحق والباطل والصواب والخطأ وهو الذي يقدم تعليلا لعملية الإدراك ويستطيع العقل مع الإيمان التغلب على هذه النفس.

٤- أن العقل والإيمان داخل القلب والنفس ساكنة في الدماغ محتوية على جميع الحس والحركة في البدن وطرفها اللطيف من حيز العقل متصلة بالروح والإيمان في القلب وطرفها الكثيف من حيز الجسد مما يلي الشيطان. فهي تارة تنجذب إلى العقل والإيمان وتارة تنجذب إلى المعاصي والشيطان.

ويمثل ابن تومرت الجميع -أي العقل والإيمان والنفس والشيطان- بقوم في قصر هو القلب والفقر في مدينة وهي الجسد فإن غلب العقل والإيمان على النفس حتى استأسراها وجذباها إلى طبعها الصالح هرب الشيطان وصلح ذلك الجسد وإن مالت النفس الشهوانية الأمارة بالسوء إلى المعصية وفعل الشيطان ضعف العقل والإيمان وفسد ذلك الجسد وكان سببا لهلاكه [1].

ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم: «إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب».

٥- أن الله قد وعد المجاهد الصبور والمجتهد في طاعة الله بالمغفرة والعفو وحسن الجزاء ولن يتحقق إلا بإلزام النفس بما تعلم وما تعلمت لأن مقابل هذا

---

(١) ابن تومرت: المرجع السابق، ص٨.

الصبر وهذا الالتزام يكون ثوابها ونجاحها لقوله تعالى في سورة الشمس: ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ﴾.

وأكد ابن تومرت على ضرورة المعرفة لأنها الأساس في إزالة الجهل الذي تتميز به النفس الأمارة بالسوء فلا هداية بدون المعرفة ولا صواب بدون ذلك العقل الراجح الذي صار -حسب تعبير ابن تومرت- من جملة الرسل لتمييزه الحق من الباطل وتأييده للنبي صلى الله عليه وسلم وقال ابن تومرت: «إن الخطأ والجهل هو ما كان مخالفا لطبع نفسه الحقيقي والصواب والحق هو ما كان موافقا لها ويؤيده ذلك العقل».

وأن من جهل شيئا أنكره.. ولهذا كان النبي صلى الله عليه وسلم يقول: اللهم اهد قومي فإنهم لا يعلمون وألهمهم إلى الصواب بنظر العقل الحقيقي. لأن العقل هو النور الإلهامي العاقل لجميع الأشياء وجامع لها.

وأكد ابن تومرت أيضًا على مجاهدة تلك النفس الجاهلة لأن المجاهدة أمر إلهي واجب قبل وبعد كل جهاد وذلك لأن جهاد هذه النفس هو الجهاد الأكبر والأولى من كل جهاد بما فيه من مجالات منتصرة، كالجهاد السياسي والديني، وذلك لقول النبي حين رجع من غزو الكفار: «رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر» يعني جهاد النفس وجهادها يكون بالعقل وبالصبر وبالإيمان وصدق الهداية وبأن يبرز إليها ضرغام[1] العقل على جواد قوله تعالى الآية ٦٩ من سورة العنكبوت: ﴿ وَٱلَّذِينَ

(١) ضرغام العقل: يقصد العقل الراجح السليم الذي يستطيع قهر النفس ومواجهتها والتغلب عليها وتوجيهها إلى الصواب. انظر لسان العرب مادة ضرغم.

جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ﴾ فيضربها بسيف الحقيقة القاطع لدروغ حجج الجهل فيقول لها: لما تطيعي من خلقك وخلق كل شيء وهو على كل شيء قدير، وهو الله لا إله إلا هو وحده لا شريك له [١].

ثالثا: الجهاد بين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

بعد أن أوضح ابن تومرت لمعاصريه من المؤيدين والمعارضين مبادئ الجهاد أصبح عليه بيان كيفية تطبيق هذه المبادئ في إطار الالتزام بمبادئ التوحيد التي جاء فيها القرآن والسنة، وتأسيا بسلوك النبي عليه الصلاة والسلام وصحابته عند تطبيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر [٢].

فكان موقف ابن تومرت يتردد بين الإقناع والتنفيذ وفق إطار محدد أعلنه وهو: أن من نقل الأمر عن الوجوب إلى غيره من غيره ومن غير دليل ولا برهان فقد افترى عظيما واحتمل بهتانا وإثما مبينا.

ولكي يضع هذا المبدأ موضع التنفيذ كان عليه أن يحدد خطوات العمل وهي:

أولا: ضرورة اتخاذ موقف حازم مع المتكلمين وفرقة المرجئة التي اختلفت حول وجوب الأمر بين العموم والخصوص ودلالات الأمر والنهي في اللغة والقرآن.

---

(١) ابن تومرت: المرجع السابق ص٨، ٩. وفي كتابه الجهاد ميادينه وأساليبه للدكتور محمد نعيم ياسين ص٦٠، ٦١.

(٢) ابن تومرت: المرجع السابق ص٨، ٩. وفي كتابه الجهاد ميادينه وأساليبه للدكتور محمد نعيم ياسين ص٦٠، ٦١.

ثانيا: وضع برنامج إصلاحي يقوم على عناصر ثلاثة هي إماتة المنكر وإحياء العلم وإخماد البدع [١].

ثالثا: بيان مدى ارتباط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالجهاد وبشروط التكليف والاستطاعة لانحصار الأصل في أمر ونهي.

رابعا: عرض أشكال الأمر الإلهي وموضوعه وكيفية تطبيقه وأثر الالتزام على إصلاح الإنسان والمجتمع.

ولتفصيل هذه العناصر والخطوات سنوضح كيف استطاع ابن تومرت بعلمه وشخصيته وقوة حجته أن يقنع مخالفيه وأتباعه أيضا بأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أمر واجب على المجتمع وهو وظيفة كل إمام وموحد في الإسلام، وكيف استطاع حسم الاختلافات التي أثارتها الفرق حول الأمر والنهي فعرض لحججهم ومصادرها ثم قام بتفنيدها وبيان مدى تهافتها وفساد رأيهم فقال موضحا موقفه:

«ذهب قوم أن هذه الأوامر على الوجوب وذهب آخرون إلى أنها على الإباحة وفرق آخرون بين أوامر الله ورسوله وهذا كله عدول عن الطريقة وجهل بالشريعة. كما اختلفوا في الأشياء قبل ورود الشرع، فذهبت فرقة إلى أنها على الحظر وذهبت أخرى إلى أنها على الإباحة وذهبت أخرى أنها على الوقوف وكل يحتج برأيه ويستدل بزعمه.

فالقائلون بالحظر قالوا: إن الله تعالى لما كان هو الخالق للأشياء والمالك لها وليس له شريك في ملكه ولا منازع في ملكه لم يكن لنا سبيل إلى أن نقدم على ما لا نملكه

---

(١)د. سعد زغلول عبد الحميد: محمد بن تومرت وحركة التجديد في المغرب والأندلس. جامعة بيروت العربية بالإسكندرية ١٩٧٣، ص١٦.

وما لم يؤذن لنا فيه التصرف في ملك الغير لا يجوز إلا باذنه.

واحتج القائل بالإباحة بأن قال: إن الله تعالى لما خلق هذه الأشياء والنعم وخلق عبيده بيده لم تخل من أن يخلقها لينتفع بها أو لينتفع بها غيره أو يخلقها عبثا لا ينتفع بها أحد. وقالوا: ومحال أن ينتفع بها هو لأنه لا ينتفع ولا يستفيد. ومحال أن يخلقها عبثا لا ينتفع بها أحد من عبيده. فلم يبق إلا أنه إنما خلقها لينتفع بها عبيده فهي مباحة لنا[١].

والقائلون بأن الأوامر على الوجوب احتجوا بالقول: بأن السيد إذا قال لعبده: افعل وأمره فلم يفعل حسن لومه وعقابه، وقالوا: فإذا تحسن لومه وعقابه فهو واجب إذ كل ما حسن فيه العقاب فعله واجب.

وقال من ذهب إلى أنها على الندب: هذا لا يسلم لأن السيد إذا قال لعبده: افعل فإنما يقتضي الفعل لا غير ولا يفهم منه الوجوب إلا بطريقة تدل على الوجوب فلا سبيل إلى الوجوب ولا سبيل إلى الوقف[٢] إذ الأمر يقتضي الفعل والوجوب لا يفهم إلا بقرينة والوقف يقتضي الترك ولا سبيل إلى الترك لكون الأمر يقتضي الفعل فلم يبق إلا الندب.

وقال من ذهب إلى الوقف: هذا من قولكم بعيد لأن الأمر لا صيغة له فهو يحتمل الوجوب والندب والإباحة لاحتماله الجميع وليس حمله على الوجوب بأولى من حمله على الندب ولا حمله على الندب بأولى من حمله على الإباحة إلا بدليل.

فإذا لم يكن دليل والمحتمل لا تقوم به حجة فليس إلا الوقف حتى يأتي دليل

---

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣، ص٤٢.

(٢) المقصود بالوقوف هنا التوقف عن إمدار الحكم لعدم وجود الدليل أو النص.

الوجوب أو الندب أو الإباحة.

وقال من ذهب إلى أنها على الإباحة: إن الأشياء كلها قبل ورود الشرع على الإباحة فنحملها على استصحاب الحال قبل ورود الشرع حتى يأتي دليل الوجوب أو الندب أو الوقف وإنما الأوامر على الإباحة فمن شاء فعل ومن شاء ترك»[١].

وأمام هذا التناقض والخلاف كان موقف ابن تومرت حازما من هذه المذاهب الهدامة القائلة بالندب أو الحظر أو الإباحة أو الوقف واستطاع أن يثبت لهم بطلان أقوالهم بأن أرجع فساد مذاهبهم واختلافهم إلى التباس دلالات اللغة عليهم والتباس الأمر بالمشيئة وإدخالهم العقل في غير مجاله[٢].

وقال للذين ذهبوا إلى أن الأشياء قبل ورود الشرع على الحظر: بماذا علمتم ذلك بالضرورة أو بالدليل الجائز أم الشك؟ فإن قالوا: بالضرورة فذلك مستحيل لعدم التساوي في ذلك وبعد الضرورة عن هذا القبيل وإن قالوا بالدليل قيل: أسمعي أم عقلي؟ فإن قالوا: عقلي فذلك محال إذ العقل ليس له في الحظر والإباحة مجال. وإن قالوا: سمعي قيل لهم: السمع معدوم وثبوت الأحكام دون مشرع محال. وثبوت الشرع دون الرسول محال، وثبوت الفرع دون الأصل محال.

وقال للذين ذهبوا إلى أن الأوامر على الوجوب: بماذا علمتم الوجوب أبالضرورة أم بالدليل؟ فإن قالوا: بالضرورة فذلك محال لعدم التساوي في علم ذلك، إذ الضرورات لا يختلف فيها.

---

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب، ص٤٣، طبعة الجزائر ١٩٠٣.

(٢) الشريف المرتضى: إنقاذ البشر من الجبر والقدر، ضمن رسائل العدل والتوحيد. دراسة وتحقيق د. محمد عمار. دار الهلال ١٩٧١، ص٢٦٣.

وإن قالوا: بالدليل قيل لهم: أسمعي أم عقلي؟ فإن قالوا: عقلي فذلك باطل لأن العقل لا مجال له في السمع إذ ليس فيه إلا التجويز والتجويز تشكيك والشك ضد العلم.

وإن قالوا: سمعي قيل لهم: السمع على ضربين: تواتر وآحاد فإن قالوا: تواتر فالتواتر ضرورة والضرورة لا يختلف فيها وإن قالوا: آحاد قيل: الآحاد مظنونة فلا تفيد العلم ومسألتنا مسألة علم [١].

ولكي يحسم ابن تومرت هذه المواجهة وإمعانا في إبطال حجج مخالفيه لجأ إلى الدليل العقلي والنقلي ليثبت لهم أن الأوامر بأسرها على الوجوب لتعلق الوعيد بتركها والوعد بالثواب لفعلها وأنه لا سبيل إلى تحويلها عن الوجوب بعد الختامة [٢] إلا بنسخ أو تخصيص من الموجب لها والمكلف بها وهو الله سبحانه أو المبلغ عنه وهو الرسول صلى الله عليه وسلم لأن أمر الله وأمر الرسول واحد لقوله تعالى في آيات عديدة:

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

﴿ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴾ [النجم: ٤].

﴿ مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ ﴾ [النساء: ٨].

﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴾ [النساء: ٦٥].

---

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

(٢) الختامة: يقصد بها تمام الرسالة الخاتمة لمحمد صلى الله عليه وسلم.

﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا ﴾ [الأحزاب: ٣٦].

وبما أن الأمر من الله ومن رسوله واحد فإن المخالف للأمر يقع عليه الوعيد والعذاب كما ثبت أن الموافق والطائع جزاؤه الجنة وأن المخالف والعاصي جزاؤه النار وهذا ثابت من صيغة الأمر في اللغة وفي القرآن بالاستغراق والعموم لقوله تعالى:

﴿ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ وَذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ۝ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴾ [النساء: ١٣، ١٤].

وهكذا استطاع ابن تومرت أن يثبت مدى ضآلة وتهافت حجج مخالفيه وأصحاب الفرق في الأمر والنهي.

أما عن برنامجه الإصلاحي الذي واجه به أهله من الموحدين وعامة المجتمع الذي عاش فيه، فقد أكد لهم بداية أن الجهاد في سبيل الله بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو الوسيلة لتوحيد الكلمة والوجهة وذلك لأنه أمر بتنفيذ شرع الله والعلم به والقتال في سبيله.

كما أكد لهم أن الجهاد وفق الأمر بالمعروف فريضة واجبة بالأمر الإلهي والأخلاقي، يقوم به الإنسان مع نفسه وأهل بيته ثم أفراد أمته لأن ذلك هو الجانب العملي والتطبيقي للإيمان الذي يبدأ بجهاد النفس وينتهي بالتضحية بها في سبيل الله

ومقاومة كل عدو يقف أمام دعوة الله وانتشار كلمته وإطاعة أوامره [١].

وفي هذا الإطار كان ابن تومرت أكثر واقعية حين وضع برنامجه الإصلاحي في خطوات محددة حيث اجتمعت القبائل أولا حول هدف واحد ومبدأ واحد هو الجهاد من أجل تطبيق الأمر الإلهي بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لأنه الوسيلة للقضاء على كل مظاهر الفساد الديني والخلقي والاجتماعي.

ثم اتفقت القبائل ثانيا حول ضرورة أن يتحصنوا بالعلم والمعرفة وبأصول الإيمان. وفي هذا المجال قام ابن تومرت بتعليم الشباب أصول التوحيد وجادل الفقهاء حول مسائل الخلاف كما أعطى المثل العملي للمجاهد حيث قام هو وبعض الشباب بتكسير أواني الخمر وأدوات اللهو وهاجم الخمامير [٢] وتعرض للنساء المتبرجات في الشوارع والطرقات، ثم طارد المرابطين الذين لم يؤمنوا بمذهبه في التوحيد وأصروا على قولهم بالتشبيه والتجسيم وتمسكوا بفروع الفقه المالكي من مدينة إلى أخرى في تونس وقسنطينة وبجاية وملالة وتلمسان وفاس ومكناسة ومراكش وأغمات حتى تنملل مسقط رأسه، ثم كانت الخطوة الأخيرة في برنامجه الإصلاحي وهي تحقيق الوحدة الدينية والسياسية حيث قام بتكوين جيش من مريديه المجاهدين شعاره الأساسي هو تنفيذ الأمر الإلهي بالمعروف والنهي عن المنكر ومواجهة المبدلين والمارقين من المجسمين [٣].

---

(١) رولاند أوليفر، جون ينج: موجز تاريخ إفريقية. ترجمة د. دولت أحمد صادق. مراجعة د. محمد السيد غلاب. الدار المصرية للتأليف. باب الفتوحات الإسلامية ص ٣٣٠-٣٣٣.

(٢) الخمامير: أماكن لبيع الخمور وشربها.

(٣) د. سعد زغلول عبد الحميد: محمد بن تومرت وحركة التجديد في المغرب والأندلس. جامعة بيروت العربية ١٩٧٣، ص١٥، ١٦.

ولقد اعتمد ابن تومرت في حث جيشه على الجهاد على الآيات القرآنية والأحاديث التي تبشر المجاهدين بحسن الثواب وعظيم الجزاء [1] مثل قوله تعالى:

﴿ وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ﴾ [العنكبوت: ٦٩].

﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ﴾ [التوبة: ٧١].

﴿ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ﴾ [الحج: ٢٩].

﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾ [آل عمران: ١٠٤].

﴿ خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴾ [الأعراف: ١٩٦].

وقوله تعالى:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ يُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ ۚ ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴾ [المائدة: ٥٤].

---

(١) أبو حامد الغزالي: المختصر من مكاشفة القلوب الأكبر. المطبعة الأميرية بولاق ١٣٠٠هـ. باب ٩٦، ص١٩١.

وبعد أن قوي جيشه علما وإيمانا قال لهم ابن تومرت:

«اقصدوا هؤلاء المارقين المبدلين الذين قسموا بالمرابطين فادعوهم إلى إماتة المنكر وإحياء المعروف وإزالة البدع والإقرار بالمهدي الإمام المعصوم، فإن أجابوكم فهم إخوانكم لهم ما لكم وعليهم ما عليكم وإن لم يفعلوا فقاتلوهم فقد أباحت السنة قتالهم»[١].

. ولكي يحافظ ابن تومرت على استمرارية روح الجهاد وتعميق مفهومه عند قومه أرجع أصول الإيمان إلى الأصل الأول وهو الأمر والنهي وذلك لارتباط مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بشروط التكليف والاستطاعة للإنسان المكلف.

كما أثبت لهم من قبل أنه مبدأ إيماني وأصل قرآني، كما أثبت لهم أن هذا المبدأ ليس مبدأ سياسيا أو قانونيا ولكنه أصل للإيمان والعلم والمعرفة وأنه أصل من أصول العمل في الفعل والترك وأصل من أصول الأخلاق هدفه تحقيق الخير للإنسان وصلاح المجتمع[٢].

وقد أوضح ابن تومرت ذلك من خلال بيان أحوال المكلف بالأمر والنهي ومتى يكون الأمر بالتكليف من الواجبات، محددا مصادر وقواعد التكليف بالأمر بالمعروف وهي القرآن والسنة والتواتر والإجماع فقال موضحا:

«الأمر مقتضاه الفعل والنهي متقضاه الترك وبيان ذلك أن الخبر بمعنى الأمر

---

(١) انظر: ابن تومرت: أعز ما يطلب. ص١٠، ١٤، ٥٧. والشيخ الإمام النووي: رياض الصالحين. مكتبة الأزهر، ص٤٦-٥٤.

(٢) د. محمد عزة دروزة: الجهاد في سبيل الله في القرآن والحديث. دار اليقظة العربية، دمشق ١٩٧٥، ص٦، ٥٥.

راجع إلى الأمر والخبر بمعنى النهي راجع إلى النهي وفعل الرسول وإقراره راجعان إلى الأمر فانحصرت الأصول كلها في أمر الله ونهيه وهما على الحقيقة الأصلان اللذان بهما تثبت الأحكام وعليهما يترتب التكليف.

ومن هنا فالأمر على قسمين: حتم وندب والنهي على قسمين: تحريم وتنزيه.

والأمر الإلهي وجب به التكليف ولا يسع ترك الأخذ لوجوب الامتثال لأنه أمر يشمل سائر المكلفين والمخاطبين. والناس في كيفية الأخذ بالواجبات بين مشاهد وغائب.

وقال ابن تومرت موضحا ذلك أيضًا:

لا يخلو هذا المكلف الغائب المأمور بالأخذ -أي تنفيذ الأمر الإلهي- عن أحد أربعة أحوال: إما أن يتلقى ذلك مباشرة عن الرسول صلى الله عليه وسلم وإما أن يبقى دون تكليف وإما أن تعود الآحاد تواترا. ولما كانت هذه الأحوال كلها ممتنعة لم يبق إلا أخذه من الآحاد بظهور شرط العدالة المتضمنة غلبة الظن بصدق الناقل.

فثبت بهذا قبول أخبار الآحاد على وجهها والعمل بها سواء من الكتاب والسنة أو التواتر أو الإجماع على ما كانت عليه الصحابة من قبول الآحاد»[1].

وبعد أن عرض ابن تومرت لطبيعة الأمر الإلهي من حيث الوجوب وضع مجموعة القواعد التي ينبني عليها وجوب الأمر الإلهي من خلال أشكال الأمر الإلهي وطبيعة الفرد المكلف بهذا الأمر مبينا أثر طاعة المكلف واجتهاده على صلاح نفسه ومجتمعه. وقد حصر ابن تومرت قواعد التكليف وفائدتها في ست قواعد هي:

---

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣ بعناية جولد زيهر، ص١٦-١٨.

١- أن يكون التكليف من الله سبحانه وليس من غيره لأنه لو كان من مخلوق لم يكن تكليفا.

٢- أن يكون التكليف بواسطة لأن التكليف يستحيل بالمباشرة من الله سبحانه.

٣- لا بد من صحة دلالات اللغة لأن اللغة بها يفهم الخطاب -الأمر- وبها أيضًا تفهم الشريعة وتثبت، لذا فصحة دلالات اللغة شرط في وجوب التكليف.

٤- إثبات الوعد والوعيد وذلك لأن الفعل يتعلق به الجزاء والثواب وأن الترك يتعلق به العلوم والعقاب بالترك والإهمال لكان الفعل والترك متساويين ولأدى ذلك إلى ترك الفعل وإهمال الشرع. لذا علق الثواب بالفعل والعقاب بالترك ولأن الوعد والوعيد شرط في الوجوب والتكليف.

٥- أن يكون المكلف ممن يتأتى منه الفعل وفهم الخطاب وهذا شرط أساسي في الوجوب والتكليف وهو يتحقق من خلال أربعة شروط منها وجوب الامتثال رجاء الثواب على الفعل وخيفة العقاب على الترك وأن يخرج المكلف من حيز الطفولية وأن يكون عاقلا وأن يدرك الخطاب ويفهم لغة الرسول صلى الله عليه وسلم.

٦- أن يكون الفعل مما يدخل تحت استطاعة المكلف أي أن يكون التكليف محتملا وعلى قدر طاقة المكلف وذلك لأن الله لا يكلف نفسا إلا وسعها وأن الفعل إذا لم يدخل تحت استطاعة الفرد فالتكليف به من تكليف ما لا يطاق وتكليف ما لا يطاق محال [1].

---

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣ بعناية جولد زيهر ص٢٧، ٢٨.

ولأن تطبيق مبدأ شامل مثل مبدأ الجهاد بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يحتاج إلى المزيد من المتابعة والالتزام وجدنا ابن تومرت بعد أن بين قواعد التكليف وشروطه أراد تعريفهم بحقيقة الأمر الإلهي نفسه ومغزاه ليلزمهم به علما وإيمانا وتطبيقا وفق مبدأ العدل والإحسان ومبدأ التحريم والحظر والإباحة.

ولقد استطاع ابن تومرت توضيح حقيقة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لهم حين أكد لهم أن حقيقة الأمر هو التزام بفعل سواء أمر أو نهي عن فعل شيء. وأن الأمر الإلهي المعروف هو أمر بالالتزام بكل فعل وعمل صالح يسير وفق ما تعلمه من الشرع وما عرفه من عدل وما تحمله من مسئولية ذلك التكليف، فالأمر بالمعروف هو تكليف بالعبادة وبالخير والصلاة والزكاة وفي نفس الوقت يتحقق من خلال النهي والابتعاد عن فعل المحرمات والمحظورات مثل عدم السخرية من الغير أو قتل الضعيف وذلك لأن الأمر بالمعروف هو دعوة إلى الخير وإصلاح الإنسان إذ المعروف هو اسم جامع لكل خير وهو كل ما أمر به الله ورسوله، أما المنكر فهو كل ظلم وشر وكل ما نهى الله عنه وكل قبيح لم يأمر به الله [1].

والآيات الدالة على حقيقة الأمر بالمعروف والخير كثيرة منها قوله تعالى:

﴿ وَلَا تَعْتَدُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴾ [المائدة: ٨٧].

﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَآ إِلَى ٱللَّهِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا ﴾ [فصلت: ٣٣].

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ ﴾ [النساء: ١٣].

---

(١) انظر: ابن تومرت: أعز ما يطلب، ص٢٧، ٢٨. د. محمد نعيم ياسين: الجهاد ميادينه وأساليبه، ص١٦٠-١٦٢. وابن بركة العماني: كتاب الجامع (١/ ٦٨-٧١).

﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ ﴾ [النحل: ٩٠].

﴿ وَلَا تَقۡفُ مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡبَصَرَ وَٱلۡفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنۡهُ مَسۡـُٔولٗا ﴾ [الإسراء: ٣٦].

رابعا: الجهاد السياسي عند ابن تومرت:

بدأ ابن تومرت مرحلة جهاده السياسي في أخريات حياته أي بعد رحلته إلى بلاد المشرق الشام والعراق والحجاز ومصر بين ٥٠١-٥١٣هـ وهي فترة الإعداد العلمي لابن تومرت فمنذ وصوله المهدية بعد عودته إلى بلاد المغرب عام ٥١٤هـ بدأ مرحلة الجهاد السياسي الأولى هي عبارة عن مسح شامل لقرى ومدن الشمال الإفريقي ليتعرف على أمرائه وفقهائه وما يعرفه العامة من علوم الدين والحياة.

وإلى هذه اللحظة لم يكن صرح بنواياه السياسية في تكوين الدولة الموحدية المستقلة والقضاء على دولة المرابطين في الشمال الإفريقي وكل ما تؤمن به من فروع الفقه المالكي.

فعندما وصل إلى المهدية نزل بمسجد على الطريق وبدأ بتغيير ما يراه من منكرات فبدأ بتكسير أدوات الخمر وآلات اللهو فتسامح به الناس وبعلمه وعرفوه آمرا بالمعروف ناهيا عن المنكر فجاءوا إليه يعلمهم وقرءوا عليه كتبا في أصول الدين. وفي المهدية التقى بمجموعة الفقهاء وبأميرها يحيى الذي قال له ابن تومرت: «أصلحك الله لرعيتك».

ثم بعد ذلك خرج إلى بجاية وملالة حيث التقى فيها بعبد المؤمن بن علي القيس وببعض الشباب الراغب في طلب العلم والجهاد ثم بعد ذلك انتقل إلى مراكش

حيث ناظر قاضي المرية واسمه محمد بن أسود

فقال له محمد بن تومرت: «أما ما نقل عني فقد قلته أما قولك: إنه يؤثر طاعة الله على هواه وينقاد إلى الحق فقد حصر باعتبار صحة هذا القول عنه ليعلم بتعربه عن هذه الصفة أنه مغرور بما تقولون له وتضرونه به مع علمكم أن الحجة متوجهة عليه. فهل بلغك يا قاضي أن الخمر تباع جهارا وتمشي الخنازير بين المسلمين وتؤخذ أموال اليتامى؟».

وهكذا أنكر ابن تومرت البدع والمخالفات على الأمراء والفقهاء قبل العوام، وكان له في مراكش أيضًا مواقف مع الأمير المراكشي علي بن يوسف بن تاشفين الذي حرض ابن تومرت أتباعه عليه ثم قاتله بعد ذلك.

ثم بعد ذلك انتقل إلى أغمات حيث التقى بفقيهها عبد الحق بن إبراهيم ثم انتقل بعد ذلك تلمسان وفاس ومكناسة حيث غير المنكر واستمال وجوه أهلها وملك قلوبها.

وإذا كانت هذه هي المرحلة الأولى من جهاده السياسي والتي قام فيها بمسح للبيئة العقلية والتقى بالفقهاء والأمراء وبعامة الشعب وأفكارهم ومعتقداتهم ورغباتهم.

وقبل أن يختم ابن تومرت هذه المرحلة صرح لرفاقه المقربين بنواياه السياسية وتدبر معهم الأمر في كيفية الوصول إلى المطلـ ـب واتفق مع كل من عبد المؤمن بن علي وعبد الله والنشريس وعبد الحق بن إبراهيم فقيه المصامدة الذي اقترح عليه

التحصن بالجبل في تنملل [١].

وكان من أهم سمات هذه المرحلة ظهور شخصية ابن تومرت السياسية والعلمية وأثر ما حصله من علم على يد الإمام الغزالي وفقهاء الأشاعرة في الشرق ثم تتلمذه على يد أبي بكر الطرطوشي في الإسكندرية حيث عرف ابن تومرت بغزارة العلم وبالورع الشديد والانصراف إلى العبادة كما عرف بتشدده في تنفيذ أوامر الشرع وتغيير المناكر باليد وباللسان وبالقلب مطبقا للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر [٢].

أما المرحلة الثانية من جهاد ابن تومرت السياسي فهي المرحلة التي بدأ فيها تشكيل هيكل الدولة وتكوين النواة الأولى لبناء الدولة الموحدية المؤمنية وتثبيت دعائمها، ووضح هدف ابن تومرت في هذه المرحلة وهو إكمال ما بدأه الصحابة وعصر الخلفاء في الفتوحات الإسلامية ودليل ذلك ما بدأه من تنظيمات تشبه دولة المدينة في عصر الرسول في صورة هيكل سياسي منتظم تمهيدا للجهاد الجماعي في نشر الإسلام ومقاومة الأعداء.

وهذا ما نراه من تقسيمه أتباعه إلى مجموعات وطبقات حسب درجات قربهم وولائهم وقوة إيمانهم فجعل منهم العشرة وهم المهاجرون الأولون الذين سارعوا إلى جانبه في بداية دعوته وأتوا معه من الشرق في رحلته وهؤلاء هم الطبقة الأولى.

أما الطبقة الثانية فهم أهل الخمسين، وهم يمثلون مختلف القبائل مثل هرغمة وتنملل وهنتانة وكوميوه وصنهاجة وأطلق ابن تومرت عليهم اسم المؤمنين الأول

---

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب. ص٢٨-٣٠.

(٢) د. جمال الدين الشيال: أبو بكر الطرطوشي. دار الكتاب العربي ١٩٦٨، ص٧٠-٧٢.

وكون منهم مجلس القبائل.

وهناك طبقة ثالثة وهم الأصحاب حيث يذكر التاريخ أنه كان لابن تومرت خمسون من الأصحاب في مصر كانوا له مثل أعضاء جسدهم منهم تميم بن عوف الإسكندراني [١].

ثم استطاع تأليف طبقة رابعة من أتباعه الشباب وأطلق عليهم جماعة المؤمنين ووصفهم بما وصف القرآن المؤمنين وقال لهم مشجعا: «ما على وجه الأرض من يؤمن إيمانكم وأنتم العصابة المعنيون بقوله عليه السلام: لا تزال طائفة بالمغرب ظاهرين على الحق لا يظهرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله، وأنتم الذين يفتح الله بكم فارس والروم ومنكم الأمير الذي يصلي بعيسى بن مريم ولا يزال الأمير فيكم إلى قيام الساعة» [٢].

وكان من أهم سمات هذه المرحلة انتهاء ابن تومرت من تشكيل نواة الحكم ومجلس الأصحاب الذي يتألف من عشرة هم أصحابه الذين سارعوا إلى دعوته وصدقوا بإمامته وقاموا ببيعته على أنه المهدي المنتظر، وقد تمت هذه البيعة يوم الجمعة الخامس عشر من رمضان عام خمس عشرة وخمسمائة.

وهؤلاء العشرة هم:

١ - عبد المؤمن بن علي.

---

(١) د. سعد زغلول عبد الحميد: ابن تومرت وحركة التجديد في المغرب والأندلس. جامعة بيروت العربية ١٩٧٣، ص١٨-٢٠.

(٢) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣، ص١. نقلا عن المراكشي في كتابه المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ص٢٤٥.

٢- أبو محمد البشير.

٣- أبو حفص بن يحيى.

٤- أبو حفص بن عمر بن علي.

٥- سليمان بن خلوف.

٦- إبراهيم بن إسماعيل.

٧- أبو محمد عبد الواحد الحصري.

٨- أبو عمران موسى بن تمار.

٩- أبو عثمان بن يخلف.

١٠- أبو يحيى بن بخت.

ومن سمات هذه المرحلة أيضًا أن مبادئ الجهاد أصبحت هي دعائم الحكم خاصة بعد أن تمكنت عقيدة التوحيد التي ألفها لهم ابن تومرت بلسانهم من قلوبهم وأصبح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هدفهم.

أيضًا اكتملت المشابهة بين تنظيمه الديني والعسكري وبين تنظيم الجماعة الإسلامية الأولى في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين.

أيضًا بدأ ابن تومرت يتمثل أعمال النبي صلى الله عليه وسلم في الاعتكاف والرحمة والعدل وحث الأتباع على إحياء السنة والمؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، واعتبر ابن تومرت أن المهاجرين هم الذين التقوا به أثناء رحلة العودة وصحبوه إلى

obeikandl.com

بلده ومنهم عبد المؤمن بن علي وأبو محمد عبد الله البشير أما الأنصار فهم أهل قبيلته هرغمة الذين نصروه ودافعوا عنه.

وكان أيضًا من أهم سمات هذه المرحلة احتفاظ ابن تومرت بالزعامة الروحية وتعيينه لعبد المؤمن بن علي قائدا عسكريا وأطلقه لجهاد المرابطين وظل هو على زهده وتشدده في إقامة الحدود فبدأ أتباعه يذكرون له من الفضائل والكرامات ويصفونه بالزاهد في الدنيا.

فكثر أتباعه وقوي سلطانه وسمي كل من دخل في طاعته وبايعه وتابعه على طريقته بالموحدين [1] وانحصر دوره كزعيم روحي للدولة الجديدة في بث روح الجهاد في الجماعة ويوجههم إلى طريق النصر بعد إعدادهم وتعليمهم أصول الجهاد في الإسلام.

وهنا كان على ابن تومرت أن ينتقل إلى مرحلة ثالثة من مراحل جهاده السياسي حيث بذل الجهد في حشد الأتباع وتجهيز الجيش بشتى الوسائل الإيمانية والعسكرية حتى إنه لجأ في بعض الأحيان إلى الشعر الحماسي وفي أحيان أخرى إلى آيات وأحاديث الجهاد، وربما يكون هذا هو السبب في تحامل بعض المؤرخين على ابن تومرت فعاب عليه بعضهم استغلاله لمبادئ التوحيد في جهاده السياسي لأنه اعتبر أن كل من لا يؤمن بمبادئه كافر وعدو واجب قتاله، وأطلق على أعدائه السياسيين من المرابطين أنهم مجسمون ومرتدون وقرر أن جهادهم أفضل من جهاد الكفار كما حرم طاعتهم كاليهود والنصارى مستشهدا بقوله تعالى:

﴿ وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ وَكَانَ أَمْرُهُۥ فُرُطًا ﴾

---

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب. ص٤٣.

[الكهف: ٢٨].

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلْكُفَّارِ وَلْيَجِدُواْ فِيكُمْ غِلْظَةً ﴾ [التوبة: ١٢٣] وتناقض المؤرخون في وصفه في هذه المرحلة فبعضهم يصفه بشدة الورع والتقوى ويصفه الآخر بأنه قاتل وطاغية وأنه صاحب حيلة كما ذهب ابن خلكان في وصفه لكيفية دعوة المهدي بن تومرت لنفسه والحيلة التي ستر بها الوانشريس للقضاء على مخالفيه وقتلهم بعد أن ميز بينهم «منهم أهل الجنة ومنهم أهل النار، فلما قتل مخالفيه بشر الباقين بانتقال ملك مراكش إليهم واغتنام أموالهم فسرهم ذلك»[(١)].

ومن ثم اقتنع الجميع بأنه المصلح والإمام الذي يملك إرادة التغيير فزاد عدد أتباعه ومريديه.

والدليل على أن الحيلة لم تكن هي الوسيلة الوحيدة في تكوين جيشه وحشد الشباب وحثهم على القتال أنه استخدم الشعر الحماسي فكان يتمثل بقول المتنبي:

إذا غامرت في شرف مروم ... فلا تقنع بما دون النجوم
فطعم الموت في أمر خطير ... كطعم الموت في أمر عظيم[(٢)]

وما المغامرة عند ابن تومرت سوى الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في سبيل الله كذلك فإن ابن تومرت قد اعتمد على الإقناع والحجة كوسيلة لبث الحماس في الشباب، مثال ذلك حين قال لهم بعد أن جهز جيشا عدد رجاله عشرة

(١) ابن خلكان: أبو العباس شمس الدين أحمد بن أبي بكر: وفيات الأعيان ٪وينباء أبناء الزمان. القاهرة. النهضة المصرية ١٩٤٨، (٢/ ٣٨).

(٢) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣، ص٣٦.

آلاف رجل بين فارس وراجل على رأسهم عبد المؤمن بن علي والونشريس وأصحابه وقال لهم:

«كيف رضيتم بهذا وأنتم أقرب خلق الله بالسيف وأطعنهم بالحربة؟

فقالوا: بالرغم لا بالرضا.

فقال: أرأيتم لو أن ناصرا نصركم على أعدائكم ما كنتم تصنعون؟

قالوا: كنا نقدم أنفسنا بين يديه للموت ثم قالوا: من هو؟

قال: ضيفكم -يعني نفسه.

قالوا: السمع والطاعة».

فأخذ ابن تومرت عليهم عهد الجهاد ووثق بهم.

وكان من أبرز سمات هذه المرحلة حشد الأتباع وتكوين الجيش واستغلال ابن تومرت معرفة أهل الشمال الإفريقي بمبادئ الشيعة التي سبقته مثل دعوة عبيد الله المهدي الذي جمع الأحاديث التي تؤكد وجود المهدي المنتظر الذي سيملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا وأن مكانه الذي سيخرج منه هو المغرب الأقصى.

فعقل ذلك ابن تومرت ثم أعلمهم بأنه المهدي القائم على تمام كمال الخمسمائة سنة فقام عشرة من رجاله أحدهم عبد المؤمن فقالوا: لا يوجد هذا إلا فيك فأنت المهدي وبايعوه على ذلك. ولاقت هذه الدعوة الترحيب من جميع القبائل وذلك لأن الاعتقاد بوجود المهدي وتطبيق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كلاهما من مبادئ الشيعة التي ساهمت في تكوين الدولة الفاطمية بالمغرب التي سبقت ابن تومرت في

المغرب أبان القرنين الثالث والرابع الهجريين، حيث استطاع الإمام عبد الله المهدي وأبو عبيد الله الشيعي في سلجماسة وكتامة تأسيس الدولة الشيعية الفاطمية بالمغرب بين ٢٨٠، ٣٢٠هـ[١].

ومن هنا بدأت المرحلة الرابعة والأخيرة من جهاد ابن تومرت السياسي وهي مرحلة دخول المعارك الحربية ضد المرابطين وحصاره لمراكش[٢] حيث كان جيشه يزيد على عشرة آلاف رجل.

وبدأت المعارك بين جيش ملك مراكش وقوات ابن تومرت المتحصنة بالجبل ووادي تنمل وقبل حصاره لمراكش استطاعت قواته الانتصار على جيش الأمير علي بن يوسف بن تاشفين في لمتونة بمدينة أغمات، وفيها غنم جيشه الكثير الذي قام ابن تومرت بتقسيم المغانم وقال لهم: «إن هذا مصداق لقوله تعالى الذي قصدكم به: ﴿وَعَدَكُمُ ٱللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً تَأْخُذُونَهَا﴾ [الفتح: ٢٠]».

وكان من أهم سمات هذه المرحلة هو تحقق ثمرة جهاد ابن تومرت السياسي والعقائدي في قيام دولة الموحدين القوية في شمال إفريقية واستقلالها عن الخلافة بعد انتصارها الحاسم على المرابطين عام ٥٤١هـ أي بعد وفاة ابن تومرت بحوالي سبعة عشر عاما.

وكان أهم دعائم هذه الدولة التوحيد والإيمان ولولا ذلك لما استمرت هذه الدولة بعد وفاته قوية بوحدتها وعقيدتها حتى أصبحت تضم الشمال الإفريقي كله

---

(١) انظر: ابن الأثير: الكامل. طبعة بيروت ١٩٦٥، ص١٥٤. وعادل زعلي الحمد: قيام الدولة الفاطمية ببلاد المغرب. القاهرة ١٩٨٠، ص٢١٥.

(٢) د. حسن أحمد محمود: قيام دولة المرابطين. مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٧، ص١٧٦.

وإسبانيا في دولة واحدة.

وكان من سمات هذه المرحلة أيضا انتشار مبادئ ابن تومرت التي أرساها على أسس التوحيد ليس في إفريقيا والأندلس بل في مصر وباقي أنحاء العالم الإسلامي، وهذا ما تؤكده عبارات النساخ الذين نسخوا كتب ابن تومرت خاصة كتابه (كنز العلوم والدر المنظوم) الذي تعددت نسخه وكتابته أكثر من عشر نسخ في أوقات مختلفة يوجد منها مجموعة بدار الكتب المصرية.

فهي تشير إلى انتشار آراء ابن تومرت ومعرفة المصريين بها حتى إنها كانت تقرأ وتدرس على العامة والخاصة من فقهاء مصر.

وقالت كتب التاريخ: إن في مصر وحدها عرف دعوته الشيخ الأخميمي واللخمي والقيسي والإدفاوي والإسكندراني والقناوي والقليوبي والأسناوي والدمياطي والدمشقي والزهوي وهم جميعا فقهاء وشيوخ عرفوا بعلمهم وتأثيرهم في الحياة العقلية في ذلك الوقت.

وهكذا أثبت ابن تومرت من خلال جهاده السياسي أن الفكر المؤسس على دعائم الإيمان يستطيع أن يؤسس دولة إذا ارتبط العمل بالجهاد وبالتوحيد.

الفصل الرابع
الموقف النقدي عند ابن تومرت

تمهيد:

كان هدف ابن تومرت من موقفه النقدي لفقهاء عصره وفلاسفته، وكذلك أصحاب الفرق والأمراء أيضا هو تضييق هوة الخلاف بين الجميع من أجل صلاح الجمهور الذي فقد الثقة في العلماء والفقهاء والأمراء على السواء وأصبح في حيرة بين الحكمة والشريعة.

فكانت محاولة ابن تومرت الجادة لتقديم الرأي الجامع المقنع للجميع، فقدم لهم التوحيد القائم على النظر العقلي، والدين الصحيح الذي يقودهم إلى العلم والحقيقة، وقدم لهم الوسيلة التي توحد وتقرب أفراد المجتمع وتعرفهم بدورهم المكلفون به، فأصبحت الفلسفة الإلهية السائدة هي فلسفة البحث في الوجوب لا الإمكان، فلسفة الفعل والتغيير وتطبيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأصبحت دائرة الوجوب هي دائرة البحث في ذات الله الواحد وكيفية تنفيذ أوامره على الحقيقة.

لهذا كان من الطبيعي أن يكون لابن تومرت موقفه النقدي من الجميع خاصة مع المتكلمين بوصفهم الفئة التي تضطلع بالبحث في علم الكلام وتقدم الآراء حول الذات والصفات والرؤية والكلام والتوحيد والصفات والواجبات والمستحيلات.

وكان موقفه من فقهاء عصره الذين تمسكوا بالفروع وتركوا الأصول وأخذوا بظاهر النصوص ورفضوا التأويل والقياس وفصلوا بين الحكمة والشريعة.

فقدم لهم ابن تومرت فلسفة إلهية قائمة على العلم لأن العلم هو أصل الهدى والإيمان، فلسفة تقوم على الجمع بين علمي المسموع والمنظور أي الحكمة والشريعة معا وفروعها الفقه والتوحيد فلسفة لا تنحصر في علوم الآخرة ولا علوم المعاملة والمكاشفة كما يرى المتصوفة[1].

ولهذا رأينا من الضروري عرض موقف ابن تومرت النقدي من معاصريه وكذلك موقف رجال الفكر والتاريخ من ابن تومرت نفسه، وذلك لكي يتم تقييم دور أبن تومرت الحقيقي في الفكر الإسلامي خلال القرن السادس الهجري.

أولا: موقف ابن تومرت من الفقهاء:

هذا الموقف النقدي من ابن تومرت للفقهاء كان له ما يبرره بل كان ضرورة إذ إن العامة كانوا يعانون من جهلهم وقسوتهم وأنهم كانوا يتقلبون في السحت والحرام باتفاق رجال التاريخ وابن تومرت الذي عرفهم عن قرب.

بل إنهم أباحوا ووافقوا على ارتكاب المحرمات وسفور النساء وأخذوا زكاة الفطر لأنفسهم.

لذا كانت هذه المواجهة في صالح ابن تومرت الذي عاب عليهم تمسكهم بالفروع من الفقه وتركهم الأصول وحرقهم كتب الغزالي.

---

(١) الغزالي: الإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي: إحياء علوم الدين كتاب الشعب (١١/ ٢٥).

علم المعاملة هو علم أحوال القلب كالصبر والشكر والزهد وعلم المكاشفة هو تطهير النفس وكفها عن الشهوات والاقتداء بالأنبياء.

كما عاب عليهم تشددهم ونزوعهم إلى التجسيم والتشدد في تطبيق أحكام الدين مع جهلهم بأصول تلك الأحكام التي فرضوها هم دون استناد إلى أصل أو إلى رأي.

فعاب عليهم ابن تومرت ذلك وقال: «إن الدعامة الأساسية في الحكم هي أن الله لا يكلف العبد إلا ما يطيق».

كما عاب عليهم سفور نسائهم ووصفهن بأنهن كانوا كاسيات عاريات مائلات مميلات رءوسهن كأسنمة البخت المائلة. حديث رياض الصالحين مرجع ثانوي.

وعاب عليهم شرب الخمر والفجور وأورد جميع الأحاديث في المسكرات والآيات التي تحرم الخمر وذلك في باب كامل من التعاليق ليصف مضارها وأسباب تحريمها وما قاله الصحابة فيها [1].

وتعتبر مناظرة ابن تومرت مع فقهاء أغمات وفي مقدمتهم القاضي الأندلسي مالك بن وهيب وقاضي المرية الذي تقدم لمناظرة ابن تومرت واسمه محمد بن أسود تعتبر نموذجا لموقف ابن تومرت النقدي من معاصريه، ففي هذه المناظرة التي دعا إليها أمير مراكش علي بن يوسف بن تاشفين سألهم ابن تومرت عن طرق العلم هل هي منحصرة أم لا؟ كما سألهم عن أصول الحق والباطل وعن كيفية التمييز بين الأصل والفرع؟ ومتى يكون الحكم في هذه القضايا واجبا أم جائزا أم مستحيلا؟

وعندما سأل ابن تومرت الفقهاء عن طرق العلم هل هي منحصرة أم لا؟

---

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣، باب في أن الخمر داء وليس فيها دواء، ص٣٦٣-٣٧٦.

قالوا: نعم هي منحصرة في الكتاب والسنة والمعاني التي نبهت عليها.

فقال لهم ابن تومرت: «إنما سئلتم عن طرق العلم هل هي منحصرة أم لا فلم تذكروا إلا واحدا منها ومن شرط الجواب أن يكون مطابقا للسؤال».

ثم جعل ابن تومرت يبين لهم أصول الحق والباطل قائلا: «إن أصول الحق والباطل أربعة وهي: العلم والجهل والشك والظن والعلم أصل الهدى أما الجهل والشك والظن فهي أصول الضلال».

وعندما عارضه محمد بن أسود قائلا: «لقد جعلت الجهل أصلا للضلال وليس بأصل لشيء وجعلت الشك أصلا للضلال وليس بأصل لشيء وجعلت الظن أصلا للضلال وجل أحكام الشريعة ثبتت بالظن منها الشهادة فإنها مظنونة والحكم بها ثابت.

فقال المهدي مجيبا لهم: إن جميع ما أنكرتموه مقطوع بصحته دلت عليه الأدلة العقلية والبراهين السمعية؛ فأما الأدلة العقلية فتبنى على ثلاث قواعد منها: استحالة اجتماع الضدين واستحالة انقلاب الحقائق، ومنها أن الظن ضد للعلم فأثبت أنهما ضدان فاستحال اجتماعهما واستحال انقلابهما إذ يستحيل انقلاب الحقائق وهو انقلاب الظن علما والعلم ظنا وهذا محال»[1].

ثم أورد ابن تومرت لهم مجموعة من الأدلة على قوله في أصول الحق والباطل وفي معنى الأصل والفرع وعلاقة التلازم بينهما فقال:

«ونقدم الكلام في الأصل والفرع لينبني عليهما الاستدلال وتتضح الحجة

---

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

والبرهان فنقول: إن الأصل لا تتناقض فروعه ولا يكون أصلا لما نقيضه أصل له ولا أصل لنقيض فرعه ولا يثبت الفرع دون الأصل ولا يثبت عن النقيضين ولا يثبت عن نقيض أصله وكون الظن أصلا للأحكام يوجب ثبوت فرع عن نقيض أصله ويوجب كون المعنى المتحد أصلا للنقيضين ويوجب الفرع الواحد عن أصلين متناقضين».

ويستمر ابن تومرت في شرحه للعلاقة بين الأصل والفرع والفرق بين أصل الهدى وهو العلم وبين أصل الضلال وهي الجهل والشك والظن فيقول:

«والدليل على ما قلناه أن استناد الفرع المتحد إلى أصلين متناقضين ممتنع وامتناعه لاستحالة اختصاص الفرع بأحد الأصلين مع مساواته لنقيضه في الأصلية وليس ارتباطه بأحد النقيضين بأولى من الآخر. وهذا يخيل وجود الفرع لاستحالة استقلاله بنفسه واستحالة اختصاصه مع عدم الموجب لاختصاصه وامتناع اختصاصه مع عدم الموجب لاختصاصه لامتنع الاختصاص من غير موجب لإثباته وإثبات الموجب مع عدم الموجب محال»[1].

واستمر ابن تومرت في ذكر أدلته على تناقض وتعدد واستحالة اجتماع الأصول المتناقضة وأورد مجموعة من الاستحالات كاستحالة اجتماع الضدين ووجوب ملازمة الأصل للفرع المتحد معه. وهذا الموضوع قد عرضناه تفصيلا في فصل الوجوب والاستحالة[2].

وأما رد ابن تومرت على حجة محمد بن أسود في قوله بأن جل أحكام الشريعة

---

(١) المرجع السابق: ابن تومرت: أعز ما يطلب، ص٦.

(٢) انظر هذا البحث الباب الأول، الفصل الرابع.

ثبتت بالظن والاستدلال على ذلك بأن الشهادة مظنونة والحكم بها ثابت فقال: إن هذا قلب للحقائق وعكس لها، وقلب الحقائق وعكسها محال إذ لا يثبت حكم في الشريعة بالظن لا يثبت إلا بالعلم والتماس المعاني بالتخمين، فمن غير تحقيق ولا التفات إلى الأصول التي تبنى عليها يزل عن منهاج الحق فالحكم إنما يثبت بالأصل المقطوع به ووقوع الحكم عند ظهور الشهادة المشترطة بالعدالة المتضمنة غلبة الظن بصدق الشاهد، فإذا ظهرت أمارة إيقاع الحكم وجب الحكم بالأصل المقطوع به فالوجوب متقدم واستناده إلى الأصل المقطوع به وإيقاعه موقوف على ظهور الشهادة المشترطة بالعدالة على ما تقدم واستقلال الأمارة بالحكم يحيل وجوب الحكم لاستحالة ثبوت الأمارة والحكم دون الأصل.

ويعطي ابن تومرت أمثلة ليوضح استناد الحكم والوجوب على وجود الأمارة أو الأصل المقطوع به واستحالة انقلاب الأمارة أصلا فيقول: «وبيان ذلك بالمثال أن الصيام وجب بالأصل المقطوع به عند رؤية الهلال لا تستقل رؤية الهلال بوجوب الصيام دون استناد الوجوب إلى الأصل المقطوع به من الكتاب.

ومثاله أيضا الصلاة فإنها واجبة بالأصل المقطوع به عند الزوال فإذا زالت وجب إيقاع الصلاة بالأصل. فالوجوب متقدم واستناده إلى الأصل وإيقاع الصلاة عند الزوال لا يستقل الزوال باستناد الوجوب إليه على ما تقدم.

ومثاله في المحسوس أن يقول سيد العبد لرجل: إذا جاء عبدي يوم كذا فأعطه كتابا أو ثوبا أو حاجة لشيء يسميه له، فالإعطاء مستند إلى قول السيد عند مجيء العبد وقول السيد أصل للإعطاء ومجيء العبد أمارة للإعطاء لا يستقل مجيء العبد بالإعطاء دون قول السيد لاستحالة انقلاب الأمارة أصلا وانقلاب الأمارة أصلا

عكس للحقائق»[١].

وإذا كان البعض يرى أن موقف ابن تومرت النقدي لفقهاء المرابطين كان مجرد رد فعل ومحاولة لنشر مذهب الغزالي ورأيه في إحياء علوم الدين والقضاء على مذهب الإمام مالك الذي ساد في شمال إفريقيا فهذا رأي يجانبه الصواب بعض الشيء، والحقيقة أن اهتمام ابن تومرت بالوقوف في مواجهة الفقهاء وغيرهم كان من أجل العامة أنفسهم لا من أجل وضع مذهب مكان آخر.

لهذا فإني أرى موقف ابن تومرت من الفقهاء كان مقدمة ضرورية للإصلاح الديني والأخلاقي والاجتماعي الذي كان ينشده ابن تومرت، بل إن هذا الموقف كان ضروريا لأن الفقهاء رفضوا الاجتهاد والأخذ بالرأي والتأويل، مع أن تلك قضايا متصلة بأصول الشريعة وفروعها فلقد حصر الفقهاء أصول الشريعة في التواتر والآحاد فقط. فكان موقف ابن تومرت يتطلب أن يبين لهم أن التأويل والقياس من دعائم المحافظة على السنة وأن الوقوف عند ظاهر النص ليس في مصلحة العامة قبل الخاصة.

كما أكد لهم أن الأخذ بمبدأ القياس وإدخال العقل في أمور التوحيد لا يتعارض مع الشرع بحال[٢] وكان إصراره على إقناع الجميع بضرورة التمسك بالتأويل العقلي للآيات لأن ذلك هو السبيل لإفهام العامة حقيقية الدين وكاتجاه يدعوهم إلى العلم والمعرفة والتفكر في حقيقة مصيرهم وحياتهم.

ولذا أكد ابن تومرت أن الأخذ بالتأويل حسب أصول الشريعة يقوم على

---

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣، ص٩.

(٢) ابن تومرت: كنز العلوم والدر المنظوم. دار الكتب مخطوط سنة ١٢٨٩هـ، ص٣، ٨.

دعامتين واضحتين هما: أن العقل ليس له في الشرع مجال وأنه لا توحيد بدون عقل، وذلك لأن الشرع يقوم على التواتر والسماع والخبر ومن ثم فإن حاجة أصول الفقه إلى العقل ضرورة يفرضها الشرع لأن الشرع لا يؤيد الجمود بل يدعو إلى التفكر والتأمل والاعتبار، فالشرع ليس كله فروعا بل هو أصول وفروع ولا غنى لأحدهما عن الآخر.

وهذا ما يفسر اهتمام ابن تومرت بنقد فروع الفقه التي اهتم بها فقهاء المرابطين وبنقد الغزالي لعلم الفتاوى والفروع.

وكان من أبرز الفقهاء الذين عاصروا ابن تومرت واهتموا بفروع مذهب مالك. أمثال ابن القاسم والأشهب والأصبغ ومالك بن وهيب الفقيه الأندلسي الذي كان ملازما للأمير المراكشي علي بن يوسف بن تاشفين. والقاضي عياض أشهر أعيان المذهب المالكي في الشمال الإفريقي ولد عام ٤٩٦هـ وتوفي عام ٥٤٤هـ والقاضي أبو بكر بن العربي الذي ولد عام ٤٦٨هـ وتوفي عام ٥٤٣هـ.

وكان الغالب على هؤلاء الفقهاء التشدد في أحكامهم وفتاويهم وتمسكهم بالتجسيم وبظاهر النص دون تأويل ولا أخذ برأي لأنهم كانوا قد تعودوا على استنباط الأحكام الشرعية من عقولهم هم لا من أصول الشريعة لاعتقادهم بأن الشريعة خلو من الحكمة وأن الشريعة ليست على سنن العقل جارية ظنا منهم في الدين وجهلا بحكمة الله على حد قول ابن تومرت[1].

فكان من الضروري أن يقدم ابن تومرت الحل القائم على العلم وعلى الدليل وخاصة أن المرابطين تمسكوا بالنص وبالصفات المجسمة لله والتي توحي بالتشبيه

(١) انظر: ابن تومرت: أعز ما يطلب، ص١٦٤. د. هويدي: تاريخ فلسفة الإسلام، ص٢٦٥.

بينه وبين البشر كالحركة والكلام والسمع والبصر والنقلة والتحيز، كما تمسكوا بمذهب مالك الذي يرفض الرأي والجدل لأنهما يذهبان بنور الله في القلب وفوق ذلك كله كان رفضهم القاطع للقياس بل اعتبروه ظنا وليس بعلم ولا سند.

فماذا فعل ابن تومرت أمام هذا الموقف المعارض من جانب الفقهاء؟

قدم ابن تومرت لهم الأدلة والبراهين على فساد اعتقاداتهم وذلك من خلال عناصر نظرية العلم الإلهي والتي فيها عرض ابن تومرت لدرجات العلم ودور العقل الحقيقي ومبادئ التوحيد، وأثبت ابن تومرت أن العلم يكون أولا ثم المعرفة ثم المشاهدة وهذه الخطوات تتطلب العلم بالشريعة والمعرفة بعلم الحقيقة لنصل إلى المشاهدة حيث علم حقيقة الحقيقة [1].

وهذا يؤكد التلازم بين علم الباطن الذي هو علم الحقيقة وعلم الظاهر الذي هو علم الشريعة.

وإذا تحقق هذا العلم تحققت وظيفته من حيث الهداية ومعرفة الصواب والحق فالمهتدي عند ابن تومرت هو الذي اهتدى بنور العلم من ظلمة الجهل ويمنعه العلم من الدخول في المعاصي والقبائح.

وبعد أن يتحقق الفقيه من هذه النتيجة للعلم عليه أن يتأكد من فائدة العلم بالتأويل والقياس في الأخذ بصحيح الأحكام وفي حل المشكلات والخلافات وفي التقريب بين الآراء وتقديم الحلول المناسبة أخذا بمبدأ الالتزام بالأصول والعمل بها.

---

(١) ابن تومرت: كنز العلوم والدر المنظوم. مخطوط بدار الكتب رقم ٤٤٤ لسنة ١٢٨٩هـ، ص٤.

وهذه الخطوة تتطلب من الفقيه ضرورة العلم بمقاصد الشرع عند تطبيق القياس أو الأخذ بمبدأ الاحتياط فيما لم يرد فيه نص قاطع لأن الاحتياط به يمكن إزالة الشك أو يكون الترك.

ولكي يبين ابن تومرت للفقهاء أن القياس الشرعي وسيلة ناجحة لمعرفة حكم الله تعالى فيما لم يرد فيه نص قاطع كان عليه أن يبين لهم أولا كيف يحدث الالتباس والخطأ عند تطبيق القياس وكيف يمكن التغلب عليه عند حدوث التعارض أو الشك أو المقابلة. ثم كيف يستفيد القاضي والحاكم به في حل المشكلات والقضايا المستحدثة التي لم تقع أيام التنزيل، وفي هذا المجال استطاع ابن تومرت أن يثبت فساد رأيهم من خلال اعتمادهم على خمسة أقيسة فاسدة وهي أضرب القياس الفاسد وهي الوجود والعادة والمشاهدة والعلل وقياس الأفعال [١]. انظر فصل القياس في هذا البحث [٢].

كما أثبت لهم أن رفض الاجتهاد والقياس يقود إلى التجسيم والتشبيه أما التأويل العقلي فيقود إلى تمام التنزيه والتوحيد الذي يتحقق بتأويل آيات العرش والكرسي واليد والوجه والجهة والسمع والبصر. لذا أكد لهم ابن تومرت أن كل من اعتقد في هذه الصفات معنى مجسما فإنما هو مشرك بالله كافر به غير منزه لله تعالى في عقيدته خارج عن الشريعة والحقيقة.

ولكي يقنعهم بضرورات التأويل بين لهم قواعد وأصول التأويل الصحيح الذي يقودنا إلى فهم المعنى الصحيح من الآيات والذي يقودنا إلى التوحيد.

---

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

(٢) انظر فصل القياس في هذا البحث.

ولن يتحقق ذلك إلا بفهم دور العقل في التمييز والتأييد والتفكر في الصواب وعاقبته وما يترتب عليه من استخلاص الأحكام اليقينية وحسم قضايا الخلاف في مسائل العقيدة حول القضاء والفاعلية والمحكم والمتشابه وغيرها.

وبالإضافة إلى تزويدنا بالعلم لمواجهة أعداء الدين والرد على المخالفين كما يساعدنا على فهم وتفسير ذلك التعارض الظاهري في بعض الآيات خاصة تلك التي تجمع بين الجبر والاختيار أو الفاعلية والمشيئة.

وكان ثمرة هذا الموقف النقدي لابن تومرت مع الفقهاء أن جعلهم من محبي التأويل بعد أن كانوا من أشد المعارضين له، كما كان إجماع رجال الفكر والتاريخ على أن عصر الموحدين هو عصر التأويل العقلي والنهضة الفكرية بل إنه هو العصر الذهبي للمغرب والأندلس فكريا وسياسيا وحضاريا[1].

ثانيا: موقف ابن تومرت من المتكلمين وأصحاب الفرق في عصره:

من الفرق التي عارضها ابن تومرت في ذلك الوقت فرقة الأشعرية والشيعة والمعتزلة والخوارج وجماعة الفلاسفة اللاأدريين الذين خلطوا بين البرهان والجدل.

أما عن موضوعات الخلاف بين ابن تومرت وهذه الفرق كانت مسألة الصفات والرؤية وقياس الغائب على الشاهد وفكرة المهدي والإمامة ودلالات اللغة وعلاقتها بالتكليف ثم مسألة التوحيد والعبادة وتطبيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

---

(١) د. سعد زغلول عبد الحميد: محمد بن تومرت وحركة التجديد في المغرب والأندلس ١٩٧٣، ص٣٩. د. عبد الله العروي في تاريخ المغرب محاولة في التركيب. بيروت ١٩٧٧، ص١٧٨، ١٧٩.

ويجب أن نقرر بداية أن ابن تومرت الذي تتلمذ على أساتذة الأشاعرة في المدرسة النظامية ببغداد والتي قام بالتدريس فيها كبار فقهاء الشافعية أمثال ابن الصباغ وأبو إسحاق الشيرازي وابن مأمون وأبو بكر الشاش وأبو حامد الغزالي وأبو العباس الجرجاني وأبو محمد التميمي [١].

كان ابن تومرت هو أول المطبقين لآراء الأشاعرة وأول المعارضين لبعض آرائها في نفس الوقت. وليس في هذا تناقض لأن الأشاعرة خاصة في مسألة الصفات والفاعلية أخذوا بالرأي الوسط أما ابن تومرت فقد أصر على تأويل الصفات جميعها تأكيدا للتنزيه وتدعيما لموقفه من التأويل ونفي كل تشبيه وتجسيم عن الذات، وفي هذا المجال كان عليه رفض كل من الرأي الأشعري وأهل الجبر على السواء لأنهم أثبتوا صفات الجسمية كاليد والوجه والجهة وقال هو بضرورة تأويل اليد الإلهية بالقدرة والقوة والنعمة وذلك مثلما فعل الماتريدي وأهل الإعتزال في تأويلهم للصفات [٢].

وليس معنى ذلك أن ابن تومرت يخالف الأشاعرة تماما أو أنه يوافق المعتزلة تماما وذلك لأنه وجد أن كلا من الأشاعرة أو المعتزلة خاصة في مسألة الصفات هذه لهما مواقف متعارضة فالأشعرية قالوا: إن الصفات معان قديمة قائمة بالذات والمعتزلة قالوا: إن الصفات هي عين الذات، فكان على ابن تومرت مخالفتهما معا

---

(١) ومعروف أن ابن تومرت وأبو بكر الطرطوش قد تتلمذا في المدرسة النظامية ببغداد على يد أبي بكر الشاش والغزالي وأبي العباس الجرجاني وذلك قبل أن ينتقل٪ إلى الحجاز ومصر. انظر د. جمال الدين الشيال: أبو بكر الطرطوش (العالم الزاهد الثائر). دار الكتاب العربي ١٩٦٨، ص١٩، ٢٠.

(٢) أبو منصور الماتريدي ت٣٣٣هـ: تأويلات أهل السنة. القاهرة ١٩٧١م، ص٧، ١١.

وذلك بقوله: إن الصفات ليست هي عين الذات كما ذهب المعتزلة وليست معان قديمة كما ذهب الأشعرية بل إن تأويلها ضروري وإذا كان هناك إثبات لصفات فهي صفات الذات التي لا يتصف بها إلا الله وحده، أما صفات التشبيه والتجسيم فيجب نفيها تماما. ولم يعترف ابن تومرت سوى بالأسماء الحسنى التي سمى الله بها نفسه من غير اشتقاق أو اصطلاح أو تأويل لأنها تدور جميعا حول صفة واحدة جامعة هي صفة الله الواحد الخالق المنزه [١].

وترتب على هذا الموقف من جانب ابن تومرت أن يخالف رأي الشيعة والخوارج خاصة في مسألة الرؤية بالبصر لله سبحانه يوم القيامة، فكان طبيعيا أن يعارضها لأنها مسألة تجسيم وتتطلب القول بالجهة والجسمية والمكان فالقول بالرؤية هو قول بالتشبيه التام [٢].

أما في مسألة قياس الغائب على الشاهد فقد أفاض ابن تومرت في نقده لكل من المعتزلة والأشاعرة وقدم لهم الفرق بين القياس الفاسد والقياس الصحيح وأضرب كل منهما، ورأى ابن تومرت أن خطأهم إنما يرجع إلى ما بعدهم عن إطار الشرع الذي يجب أن يقيسوا عليه وأنهم فصلوا بين القياس العقلي والقياس الشرعي، وأنهم أرجعوا صحة القياس إلى وجود العلة أو ارتفاعها وإلى أنهم قاسوا المحرمات على المباحات وإلى أنهم حصروا القياس في كونه مجرد عملية انتقال من كلي أو كلي أو جزئي إلى كلي بدون دليل من الشرع والعقل على الصدق.

فكان على ابن تومرت أن يبين لهم أسباب أخطائهم بالدليل والحجة والبرهان

---

(١) انظر الفصل الثاني من الباب الثاني في هذا المبحث، ص١٧٠-١٨٠.

(٢) انظر: ابن تومرت: كنز العلوم والدر المنظوم. دار الكتب نسخة رقم ٤٤٤ خط ١٢٨٩هـ، ص٦، ٧.

فأكد لهم أن هناك وحدة وتماثلا بين القياس العقلي والشرعي، كما أنه يبين الفائدة التي تعود على المجتمع إذا لم نحصر القياس في أشكال التفكير أو في محاولة البحث عن العامل المشترك بين القضايا أو عملية الاستدلال والحكم.

كما أثبت لهم أنه لا يمكن وجود قياس عقلي صحيح إلا في حدود التكاليف وعملية النفي والإثبات خاصة وأن النفي ليس إلا العدم فوجب انحصار القياس في الإثبات والإثبات هو الوجود والموجود الذي هو إما متحدد وإما متعدد أو مختلف[1].

أما عن موقف ابن تومرت من الشيعة فقد انحصر في مسألة الإمامة والمهدي فوافقهم في بعض اعتقاداتهم وخالفهم في بعضها الآخر بالإضافة إلى موقفه من الشيعة الإمامية في العراق: فوافقهم أولا في القول بأن مهمة الإمام هي إقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش وتوليه القضاة والحكام. كما اتفق معهم في أن دور الإمام الإصلاحي يتمثل في مسئوليته في تحقيق العدالة الإلهية على الأرض بعد أن ملئت الأرض جورا.

ومع ذلك فقد عارض ابن تومرت الشيعة في قولهم بأن المهدي هو محمد بن الحسن بن علي بن موسى بن الحسن بن علي بن أبي طالب وأنه موجود في دار الدنيا ولكن لا يعرفه الناس. وأيد ابن تومرت ما قاله أهل السنة من أن المهدي سيولد في آخر الزمان. ولقد استفاد ابن تومرت من هذه الدعوة الشيعية للمهدي المنتظر وللإمام في استمالة أهل الشمال الإفريقي وتجميع الأتباع وتجهيز الجيوش، هذا مع أن كثيرا من أهل السنة اعتبروا أن الإيمان بالمهدي مساوق للإيمان بالخرافات

---

(١) انظر: الفصل الثالث من هذ البحث الباب الأول. وابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣، ص١٦٦، ١٦٧.

والأساطير [١].

وكانت هناك مسألة هامة في عصر ابن تومرت تمثلت في قضية اللغة ودلالاتها وعلاقة اللغة بالأمر الإلهي الواجب. وأفاض المتكلمون في هذه القضية واتخذوا منها وسيلة لتأييد آرائهم في الواجب والجائز والمستحيل.

وما كان على ابن تومرت سوى أن يرفض طريقة المتكلمين الجدلية المتمثلة في الاهتمام بالألفاظ على حساب المعاني والتمسك بظاهر النصوص دون مضمونها.

كما عاب عليهم عدم إظهار العلاقة بين اللغة ودلالاتها أو دون استعراض كيفية تحقق التكاليف والأوامر.

وكان موقف ابن تومرت هو محاولة إقناع معاصريه بأن الأوامر واجبة باللغة المفهومة الواضحة ولا يمكن أن تكون الأوامر الإلهية على الإباحة أو الحظر لأنها على الوجوب أصلا فالأمر الإلهي والأمر من الرسول المبلغ عنه كلاهما واجب كما أرجع سبب ضعفهم واختلافهم إلى جهلهم بالأصول والقياس دلالات اللغة عليهم والتباس الأمر بالمشيئة وإدخالهم العقل في غير مجاله.

كما أوضح لهم العلاقة الوثيقة بين شروط الوجوب والتكليف وبين الصياغة اللغوية لها وارتباط الجميع بالتنفيذ الإنساني في مجال العبادات، إذ اللغة مرتبطة بمستمع ومنفذ وآمر بها وبالقدرة على فهمها واستخدامها وتحقق الطاعة لها [٢].

---

(١) انظر: محمد حسن آل ياسين: المهدي المنتظر بين التصور والتصديق. المكتب العالمي بيروت، الطبعة الثالثة ١٣٩٨/ ١٩٧٨، ص٦، ١١، ٣٥.

(٢) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣، ص١٣، ١٤، ١٥.

ومن هنا أبرز ابن تومرت أهمية العلم بلغة الشرع والمعاني الواضحة والصحيحة لها مع الاعتماد على العقل والنص معاً لفهم وتنفيذ التكاليف.

وكان لابن تومرت موقف نقدي مع بعض الشيعة الإمامية في العراق قبل عودته إلى المغرب حيث قام بالرد عليهم في مسألة التواتر والآحاد فقد انتقد ابن تومرت قول أهل العراق بأعمال أهل المدينة ليست حجة على غيرهم، وحجتهم في ذلك أن هناك أحاديث وردت عن الرسول صلى الله عليه وسلم رواها الصحابة ولم يعمل أهل المدينة بها فلا تكون حجة.

فرد عليهم ابن تومرت معارضا ومصححا لهم اعتقادهم فقال:

«لا يخلو تركهم لذلك من ثلاثة أوجه: إما أن يتركوا العمل به مع علمهم به عنادا منهم وإما أن يتركوه جهلا به وإما أن يتركوه لوجه جائز. ثم أخذ ابن تومرت تحليل هذه الاحتمالات الثلاثة لإقناع مخالفيه فقال: فمحال أن يتركوه عنادا منهم فإن ذلك يؤدي إلى خلاف ما وصفهم الله به من اتباع الرسول والطريقة المثلى. ومحال أن يجهلوه ويعلمه الغير لما كانوا عليه من الحرص على الدين ومشاهدة الرسول. فإذا بطل هذان الوجهان لم يبق إلا أنهم تركوه لوجه جائز إما لنسخ أو توقع اختراع أو انفصال أو لعدم ثقة أو غير ذلك. فثبت بهذا أن عمل أهل المدينة حجة على غيرهم»[1].

واستمرارا لموقف ابن تومرت لم يوافقهم على رأيهم في التواتر وإمكان الاختلاف فيه فقال: «ولأهل العراق وغيرهم في التواتر تخييلات فمنها قولهم:

---

(١) Goldzihere: Mohammed ibn Toumert et le theo'ogie de1, islam. P.47-48.

لو كان هذا تواترا لما اختلف فيه، ومنها قولهم: لو كان تواترا لما كتب عن طريق الآحاد في الكتب إذ لا فائدة في كتابته ومنها قولهم: لو كان هذا يعلم بالتواتر لكان من قبلكم أعلم به منكم لسبقهم وقربهم من المدينة ومنها قولهم: هذا طعن على الشيوخ لأنكم نسبتموهم إلى الجهل وترك العمل بالتواتر. ومنها قولهم: قولكم في هذا أنه تواتر يؤدي إلى أن يدعي كل أحد التواتر فيما يقوله. وهذه كلها تخيلات باطلة».

ولم يكتف ابن تومرت بعرض هذه الآراء بل رأى ضرورة تفسيرها وبيان فساده معتمدا على الحجة والبرهان فقال موضحا:

«أما قولهم: هذا تواتر لما اختلف فيه فليس الجهل بالتواتر لغفلة عنه أو ذهول أو لمانع من الموانع مما يقدح في علم من وصل إليه ولا يفيد اختلاف الحقائق وليس بحجة.

وأما قولهم: لو كان تواترا لما كتب عن طريق الآحاد في الكتب.

فيقال لهم: هذا عدد الركعات ومثله من الشرائع علم بالتواتر ضرورة مع أنها مكتوبة منقولة من طريق الآحاد ولا يقدح ذلك كونها تواترا ضرورة.

وأما قولهم: لو كان هذا يعلم بالتواتر لكان من قبلكم أعلم به منكم لسبقهم وقربهم من المدينة فباطل لأنه يمكن أن يخفى على أهل المدينة السبق والقرب لموانع توجب ذلك والموانع كثيرة.

وأما قولهم: هذا طعن على الشيوخ فيلزمهم ما ألزموا لأنهم إذا خالفوا فقد طعنوا على أشياخ من خالفهم.

وأما قولهم: هذا يؤدي إلى أن يدعي كل أحد التواتر فيما يقوله.

فيقال لهم: لا تصح الدعوى في التواتر إلا لمن أتى بشروط مستوفاة فكل من أتى بها فقد صح له ادعاؤه من التواتر. ومن المحال أن يصح التواتر في شيئين متناقضين لأنه إذا صح أحدهما بطل الآخر»[1].

ونود أن نشير إلى أن هذا الموقف النقدي لابن تومرت من فقهاء عصره ورجال الشيعة في العراق ليس هو الموقف الوحيد له، إذ إن تعدد مواقفه تجعل من الصعب تصنيف ابن تومرت بأنه سلفي أو معتزلي أو مالكي أو شيعي، فهو قد عارض الأشاعرة والمعتزلة على السواء في مسألة الصفات والأسماء كما عارض رجال الشيعة والفقهاء أيضا. وقبل التعرض لموقف ابن تومرت النقدي من أصحاب الفرق وفي مقدمتها المعتزلة نرى ضرورة توضيح الهدف من وراء هذا الموقف الذي مارسه ابن تومرت مع فقهاء وفرق عصره، فليس الهدف هو مجرد المعارضة أو النقد ولكن الهدف هو التقريب والإقناع وتصحيح كل خطأ وفاسد.

فالنقد عنده وسيلة للتوفيق بين المذاهب وتضييق هوة الخلاف بين آراء أهل السنة والسلف وكل من المعتزلة والأشاعرة فإذا تحقق الاتفاق تحققت بالتالي الوحدة الفكرية والسياسية خاصة أن الخلافات بين الفرق كانت في الفروع وليس في الأصول، فبين ابن تومرت لهم أنه لا بد للأصل من فرع ولا بد للفرع من أصل وبمعرفة الأصل والفرع يتحقق العلم ويزول الخطأ والشك والظن والجهل. وإذا زالت تلك تحققت وحدة الفرق ووحدة الفكر التي كان يسعى ابن تومرت إليها.

كما بين ابن تومرت أن الفصل بين التوحيد والعبادة وبين العلم والعمل هو

---

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣. ص٥٠، ٥١.

كالفصل بين الأصل والفرع لا غنى لأحدهما عن الآخر ولا يوجد أحدهما دون الآخر ولا تتحقق الفائدة إلا بالجمع بين الأصول والفروع، سواء أكانت سمعية أم عقلية، أما خطأ الفرق فإنها أسست التوحيد والعبادة على أصل واحد إما سمعي وإما عقلي.

فالمعتزلة مثلا اعتمدوا على الدليل العقلي وحده والعقل وحده لا يوجب شيئا إذ ليس فيه إلا التعارض والتجويز وكلاهما تشكيك والشك لا يوجب شيئا[1].

ولذا فتوحيد العبادة وتحقق الإيمان يتطلب السعي في طريق الوصول إلى الله بالعلم والعمل معا ولا غنى مطلقا عن الاعتقاد والعمل والجمع بين السمع والعقل فكلاهما في دائرة الوجوب معا.

ثالثا: موقف رجال الفكر والتاريخ من ابن تومرت:

لقد انحصر موقف رجال التاريخ من ابن تومرت في نقد وتحليل مواقفه السياسية والتركيز على شخصية ابن تومرت كمؤسس دولة ومحارب، وهذا الموقف اختلف عن موقف رجال الفكر في العصر الحديث منه. فالبعض اتهمه باستغلال مبادئ الشيعة خاصة في عصمة الإمام والاعتقاد في المهدي المنتظر وأنه أعلن إمامته وعصمته من الذنوب والمعاصي صغائرها وكبائرها وعن الخطأ والنسيان.

هذا في حين أن بعضهم وصفه بشدة الورع والتقشف وبشدة الإيمان ووصفه البعض بالشجاعة والتشدد في تطبيق أحكام الدين، وأمام هذه الآراء المتضاربة حول ابن تومرت شخصيته ومواقفه رأينا ضرورة عرض ما قدم رجال الفكر والتاريخ

---

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣، ص٢٢٣.

سواء أكانوا قدامى أم محدثين حول بيئة ابن تومرت العقلية أو تحليلا لكتبه وآرائه[1].

ولأن ابن خلدون هو أول من أشار من المؤرخين إلى الجانب المعرفي والعلمي في فكر ابن تومرت الياس ووصفه له بأنه كان إماما من أئمة العلم والدين ذا ملكة راسخة وقوة على النظر والجدل وأنه كان يضاهي أصحاب المدارس الفقهية والكلامية في علمي الأصول والكلام فضلا عن تضلعه في الفقه والحديث.

لذا رأينا أن نبدأ بتقييم ابن خلدون لفكر وحياة ابن تومرت خاصة ما ذكره في كتابه العبر وديوان المبتدأ والخبر.

فقد أشار ابن خلدون إلى إهمال من سبقه من المؤرخين لحياة ابن تومرت قبل رحلته إلى الشرق وأن رحلة ابن تومرت العلمية بدأت في الأندلس ثم رحيله بعد ذلك إلى الشرق ليتحصل علوم الفقه والحديث بالمدرسة النظامية ببغداد، ثم رحلته إلى مكة ومصر كما أشار ابن خلدون إلى أن ابن تومرت قد أفاد علما واسعا من فحول علماء الشرق في هذه الرحلة حيث قام بدراسة وفهم أصول العلم والدين وتتلمذ على أئمة الأشعرية من أهل السنة.

ثم انتقل ابن خلدون بعد ذلك إلى وصف دور ابن تومرت في إقناع أهله بضرورة الأخذ بتأويل المتشابهات من الآي والأحاديث وإقناعهم بأهمية الأخذ برأي الأشاعرة بدلا من فروع الفقه المالكي. ثم أشار ابن خلدون إلى تأثر ابن تومرت بآراء الشيعة الإمامية وبآراء الغزالي في التقشف والمعرفة والأمر بالمعروف

---

(١) يقصد برجال التاريخ هؤلاء الذين أورد جولد زيهر أقوالهم عن ابن تومرت أمثال ابن الأثير وابن خلدون وابن خلكان وابن عذارى المراكشي. انظر ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣، ص١-٥٩.

والنهي عن المنكر. ولهذا كانت دعوة ابن تومرت إلى الجهاد ومجاهدة النفس وقوله بعصمة الإمام [١] وأكد ابن خلدون أن دور ابن تومرت لم ينحصر في تغيير المنكر والدعوة إلى المعروف بل إن دوره قد تخطى المجال السياسي نفسه إلى مجال العبادة والزهد.

ولذا يصفه ابن خلدون بأنه كان رجلا صوفيا يلبس العباءة المرقعة وأنه كان له قدم في التقشف والعبادة. ويعبر ابن خلدون عن موقفه من ابن تومرت حين يقول:

«ما ظنك برجل نقم على أهل الدولة ما نقم من أحوالهم، ودعا على جهادهم بنفسه فاقتلع الدولة من أصولها وجعل عاليها سافلها أعظم ما كانت قوة وأشد شوكة وتساقطت في ذلك من أتباعه نفوس لا يحصيها إلا خالقها، قد بايعوه على الموت ووقوه بأنفسهم من الهلكة وتقربوا إلى الله تعالى بإتلاف مهجهم في إظهار تلك الدعوة والتعصب لتلك الكلمة حتى علت على الكلم.

كل ذلك وهو بحالة من التقشف والحصر والصبر على المكاره والتقلل من الدنيا حتى قبضه الله وليس على شيء من الحظ والمتاع في دنياه، حتى الولد الذي ربما تجنح إليه النفوس وتخادع عن غيه. فليت شعري ما الذي قصد بذلك إن لم يكن وجه الله»[٢].

ونحن نرى أن موقف ابن خلدون لم يتعد حدود الوصف رغم التنبيه على دور ابن تومرت العقائدي إلى جانب دوره السياسي كرجل دولة، ومن المؤرخين القدامى الذين تعرضوا بالنقل والوصف لحياة وتاريخ ابن تومرت -وكان القاسم المشترك

---

(١) ابن تومرت: كنز العلوم مخطوط بدار الكتب رقم٤٤٤ حكمة وفلسفة، ص٧، ٨.

(٢) دائرة المعارف الإسلامية مادة ابن تومرت (١/ ١٠٧-١١٩).

بينهم هو وصف ما لاقاه ابن تومرت من عقبات في الشرق قبل عودته إلى بلاد المغرب ليستمد لتأسيس دولة الموحدين كل من- عبد الواحد المراكشي في كتابه: المعجب في تلخيص أخبار المغرب (١/ ٩٩)، وأبو الحسن بن الأثير في كتابه: الكامل في التاريخ ٢٠١-٢٠٥، وابن خلكان في كتابه: وفيات الأعيان (٢/ ٣٧)، وابن أبي زرع في كتابه: الأنيس المطرب المسمى بروض الفرطاس ص١١٩ [(١)].

هذا وقد لاحظنا تردد هؤلاء جميعا وعدم استخدامهم صيغ التأكيد والقطع لإثبات ما ينقلونه أو يصيغونه خاصة وأنهم لم يهتموا بأثر ابن تومرت الفكري أثناء دولة الموحدين، ولم يهتموا كذلك بتقييم موقف ابن تومرت من الفقهاء أو المعاصرين له من المفكرين واقتصرت ملاحظاتهم حول ذكر البلاد والأماكن التي انتقل إليها ابن تومرت أو خرج منها.

والدليل على ما نقوله: أننا نرى المراكشي يتشكك في لقاء الغزالي بابن تومرت ولم يشر على رحلته العلمية وما تلقاه من علوم الفقه والحديث واقتصر حديثه عنه من خلال رحلة العودة وقيامه بشئون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ووصف طاعة المصامدة ومريديه له.

ومع هذا فالمراكشي يصف ابن تومرت بالشجاعة وتفوقه في علم خط الرمل وهو أحد علوم أهل البيت ويصفه بصفات الصوفية حين يقول: «إن ابن تومرت كان يكثر من التزهد والتنقل وأنه كان شديد الصمت كثير الانقباض إذا انفصل عن مجالس العلم».

---

(١) خير الدين الزركلي: فهرس الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستشرقين ١٩٥٩ (٧/ ١٠٥)، ط٢. دار الكتب المصرية.

ويصفه أيضا وصفا دقيقا حين يقول: «كان ابن تومرت أشعريا في أكثر المسائل وكان معتزليا في نفيه للصفات، وأنه كان يبطن شيئا من التشيع غير أنه لم يظهر منه للعامة شيء»[١].

أما ابن الأثير في كتابه: الكامل فقد أعطى بعض التفصيلات الدقيقة عن رحلة ابن تومرت العلمية ووصف لقاء ابن تومرت بالغزالي ثم لقاءه بأبي بكر الطرطوشي في الإسكندرية، ثم أرجع نجاح ابن تومرت السياسي والعقائدي إلى تأثره وتنفيذه لتعليمات الغزالي له وتمسكه بمبدأ تغيير المنكر وتطبيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٢].

واتفق ابن الأثير مع غيره من المؤرخين في الوقوف عند وصف معارك الموحدين مع المرابطين وكيف استطاع ابن تومرت بالحيلة تارة والإقناع بالدليل تارة أخرى من تكوين جيش كبير بلغ الأربعين ألفا على رأسهم الونشريس وعبد المؤمن وكان هذا الجيش جميعه من المؤيدين لآراء ابن تومرت في التوحيد والمؤمنين برأيه في الجهاد.

ولم يتعرض ابن الأثير مثل غيره من المؤرخين لمؤلفات ابن تومرت أو مناظراته أو مواقفه من الفقهاء أو الفرق الإسلامية في عصره.

وجاء ابن خلكان في كتابه وفيات الأعيان، ينسب ابن تومرت إلى البيت النبوي نقلا عن كتاب النسب للشريفي العابد، كما أكد ابن خلكان على تتلمذ ابن تومرت على يد كبار المفكرين في الشرق وفي مقدمتهم الغزالي والكيا الهراس والطرطوشي.

---

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣، ص٩.

(٢) ابن الأثير: أبو الحسن علي بن محمد عبد الكريم: الكامل في التاريخ (١٠/ ٢٠٤، ٢٠٥)، القاهرة ١٣٠٣هـ.

واتفق مع غيره في وصف ابن تومرت بأنه كان مقبلا على العبادة وأنه كان ورعا ناسكا متقشفا وأنه كان فصيحا فيس لساني العربي والبربر شديد الإنكار على الناس فيما يخالف الشرع.

ثم أشار ابن خلكان إلى رحلة ابن تومرت وبقائه في مكة ومصر والإسكندرية وأنه كان في هذه البلاد يمارس تنفيذ مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأنه كان يقول بآراء مخالفة لجمهور الفقهاء، ولهذا كان موقف أمراء هذه البلاد منه أن أجبروه على الخروج إلى بلاده في المغرب. والواقع أن ابن خلكان [1] قد أجمع على ما جمعت عليه الروايات من وجود كتاب (الجفر) لعلي بن أبي طالب عند الغزالي واطلاع ابن تومرت عليه وأثر ذلك في قيام دولة الموحدين وقيام ابن تومرت وأتباعه وفي مقدمتهم ابن عبد المؤمن بالتخطيط لتغيير آراء الجمهور والفقهاء وتغيير الأوضاع المذهبية في المغرب وقتال المرابطين.

ومن أن المؤرخين أمثال ابن أبي زرع وابن عذارى المراكشي وابن خلدون قد اهتموا بتناقل هذه الأخبار عن ابن تومرت ودوره في إنشاء دولة الموحدين إلا أنهم لم يهتموا بآرائه في الفقه وفي أصول الدين أو في التوحيد بشكل عام، ولم يهتموا كذلك بتحليل أو تفسير موقفه النقدي الذي مارسه أثناء رحلته العلمية وتنقله من الشام إلى العراق ومن مكة إلى مصر ومن الإسكندرية إلى بلاده في أقصى المغرب.

وتشير بعض الدراسات الحديثة مثل تلك التي قدمها الدكتور سعد زغلول عبد الحميد والدكتور عبد الله كنون والدكتور عبد الله العروي والدكتور يحيى هويدي إلى أن ابن تومرت قد بدأ مرحلة التأليف وكتابة الرسائل قبل عودته إلى المغرب عام

---

(١) ابن خلكان: وفيات الأعيان (٥/ ١٤٩). النهضة المصرية ١٩٤٨. وفي ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣ ما نقله جولد زيهر عن ابن خلكان أيضا ص٢٧.

٥١٣هـ كما تشير بذلك مؤلفاته في جامع التعاليق أو أعز ما يطلب وكتابه كنز العلوم والعقيدة المرشدة في التوحيد وبحيث إن تأليفه في بلاد المغرب قد اقتصر على تأليف كتاب التوحيد باللغة البربرية ليعلم أتباعه أصول الدين والقرآن بلغتهم[1].

ولو رجعنا إلى ابن أبي زرع في كتابه: الأنيس المطرب المسمى بروض الفرطاس كما ذكر جولد زيهر في كتابه أعز ما يطلب المقدمة ص٣٨ و٣٩ نراه يحمل على ابن تومرت ويصفه بالمكر والخداع وأنه كان ذا سياسة ودهاء حتى إنه أرجع نجاحه في تأسيس دولته ونجاحه في كسب الفقهاء إلى جانبه إلى جهل أهل الشمال الإفريقي بأمور الدين والدنيا، وقال عنه: «إنه استهواهم بكيده وغلبهم بعذوبة لسانه ومكره حتى كانوا يلقبونه بالإمام المعلوم والمهدي المعصوم»[2].

ومع ذلك يناقض ابن أبي زرع نفسه وينقل ما تناقله الرواة والمحدثين عن ابن تومرت فيعترف بأن ابن تومرت كان أوحد عصره في علم الكلام والاعتقاد وأنه كان حريصا على إقامة الشرائع وتدريس العلم، وأن لقاءه بالغزالي وتأثره به أمر مؤكد وأنه مع علمه بأصول الحديث والفقه كان يظهر شيئا من التقشف والورع والزهد في الدنيا والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[3].

والواقع أننا إذا رجعنا إلى رواية ابن أبي زرع التي نقلها جولد زيهر في مقدمة التعاليق والتي أشرنا إليها سابقا سنرى ضرورة التأكيد على أن فكرة المهدي المنتظر

---

(١) انظر مؤلفات ابن تومرت في تمهيد هذا البحث. والزركلي في الفهرس ص١٠٥.

(٢) ابن تومرت: أعز ما يطلب. طبعة الجزائر ١٩٠٣، من مقدمة جولد زيهر التي نقلها من ابن أبي زرع ص٥٠.

(٣) انظر المرجع السابق ص٣٨، ٣٩. وانظر أيضًا محي الدين عزوز القطور: المذهبي بالمغرب. الشركة التونسية للتوزيع ١٩٧٦، ص٧.

قد شاعت في المغرب العربي قبل ابن تومرت على يد الشيعة والفاطميين الذين استوطنوا إفريقية قبله بحوالي مائتي سنة [١] فكيف يستطيع ابن تومرت بالحيلة والمكر أن يقنع الفقهاء بضرورة التأويل والاجتهاد والأخذ بالمذاهب المخالفة لمذاهبهم، وكيف له أن يدعي أنه المهدي المنتظر ويواجه الأمراء ويؤلف الجيوش ويجذب العقول والقلوب ويحقق الانتصار. كل هذا بالحيلة والمكر؟! ونحن نلاحظ أيضا هذا على ما سبق ذكرهم من المؤرخين أمثال ابن خلدون ومن قبله ابن خلكان وابن أبي زرع وابن الأثير أيضا ولهذا وجب عرض آراء رجال الفكر الحديث والمعاصر الذين اهتموا بفلسفة الشمال الإفريقي وبالفكر الإسلامي الذي قدمته دولة الموحدين، ونود أن نشير إلى الفارق الجوهري بين موقف رجال التاريخ الذين ذكرهم جولد زيهر وتحدثت عنهم كتب السير والتراجم [٢] وبين موقف المفكرين المعاصرين الذين تنبهوا إلى أهمية ابن تومرت في الفكر الإسلامي وفي مقدمتهم جولد زيهر والدكتور يحيى هويدي والدكتور عبده بدوي والدكتور سعد زغلول عبد الحميد والدكتور عبد الله كنون والدكتور عبد الله العروي وغيرهم.

فهؤلاء قد تميزت آراؤهم بالواقعية ولم يعتمدوا على النقل ولم يحصروا آراءهم في الحكم على ابن تومرت بالشجاعة وبالعلم وبالحكمة أو بالفلسفة آثروا التحليل والدراسة العلمية لمؤلفات ابن تومرت نفسه والحكم عليه من خلال بيئته الفكرية والمؤثرات المذهبية في عصره.

وكان مما دفعني إلى عرض مجمل آراء هؤلاء المفكرين هو اهتمامهم المشترك

---

(١) عادلة علي الحمد: قيام الدولة الفاطمية ببلاد المغرب. دار ومطابع المستقبل ١٩٨٠، ص٢٨٣، ٢١٣.

(٢) انظر مؤلفات ابن تومرت، التمهيد.

بمباحث ابن تومرت في الإلوهية والتوحيد وأنهم رغم أوجه الشبه والخلاف بينهم قد اهتموا بتقييم الأسس المنهجية التي قامت عليها حركة التوحيد، إلى جانب اهتمامهم بدور ابن تومرت الناجح في محاولات التوفيق بين آراء الفرق والفقهاء وإقناع ابن تومرت لفقهاء المالكية بضرورة العلم بالأصول وممارسة التأويل والاجتهاد[1].

وتدعيما لموقف ابن تومرت النقدي وهو الموقف الذي نعتبره خطوة عملية لتطبيق ونشر فلسفته الإلهية التي تدور حول محور الحكمة والشريعة ومحاولته إبراز الدور الذي يقوم به النظر العقلي في أمور الدين، رأينا ضرورة عرض ما قدمه هؤلاء المفكرون من تحليلات وكان في مقدمة الذين اهتموا بتراث ابن تومرت الفكري المستشرق الفرنسي جولد زيهر الذي قدم في بداية هذا القرن كتابا بالفرنسية عن دور ابن تومرت في الفلسفة الإلهية التي انتشرت في الشمال الإفريقي وإسبانيا خلال القرن السادس الهجري وذلك في كتابه:

Mohammed ibn Toumert et le Theologie de 1, islam dans le nord .de 1, afrique. Alger 1903

وإلى جانب هذا الكتيب عن ابن تومرت يرجع لجولد زيهر الفضل في نشر كتاب جامع التعاليق لابن تومرت المسمى أعز ما يطلب والذي قدم له جولد زيهر بما كتبه المؤرخون عن ابن تومرت ونشر هذا المجموع في الجزائر أيضًا عام ١٩٠٣.

ومن المرجح أن تكون هذه النسخة التي نشرت في الجزائر سنة ١٩٠٣ هي نفسها النسخة التي عثر عليها جولد زيهر في ليون بباريس بتاريخ ١٨٨٧ وهي بخط

(١) د. يحيى هويدي: تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية (١/ ٢٤٢). النهضة المصرية ١٩٦٥.

المنصوري بعد مقارنتها بالنسخة التي كانت من إملاء ابن عبد المؤمن خليفة ابن تومرت نفسه.

ولقد كان موقف جولد زيهر من ابن تومرت وخاصة لقاؤه مع الغزالي حاسما لأنه قرر ضرورة واقعة لقاء الغزالي مع ابن تومرت كلية من كتب التاريخ.

وسبب ذلك يرجع إلى مجموعة الشكوك والآراء المتعارضة خاصة تاريخ وصول ابن تومرت إلى الشام وتاريخ انتقال الغزالي من العراق إلى الشام.

ورغم اطلاع جولد زيهر على كتاب الجفر الذي تركه الإمام علي بن أبي طالب بخط يده وهو الكتاب الذي يحمل نبوءة قيام دولة في المغرب ويحمل أوصاف قائدها ابن تومرت وعبد المؤمن، واطلاع جولد زيهر على نسخة أخرى في الهند ومع هذا كان موقفه هو التشكيك فيما جاء في هذا الجفر وقال: «إن ما ورد فيه هو من عمل الأسطورة لينسحب الشك على لقاء ابن تومرت والغزالي واطلاع الغزالي لابن تومرت عليه».

وبعد هذا التصريح من جانب جولد زيهر ينقل في كتابه عن ابن تومرت ودوره في إفريقيا جزءا مما اطلع عليه في كتاب الجفر فكتب ما نصه:

هذه مشتملة على ما استخرجه الإمام الأعظم حجة الإسلام أبو عبد الله الغزالي رحمه الله مما جمعها الهمام ليث بن غالب علي بن أبي طالب في كتابه المسمى بالجفر الذي جمع فيه الأنوار النورانية والأقسام والأسماء الربانية، والذي جمع فيه علوم الدنيا والآخرة وعلوم الأولين والآخرين ولم يطلع على كشف ما فيه من الأنوار سوى الإمام جعفر الصادق رضي الله عنه ومن بعده الإمام الأعظم فاستخرج من هذه المشتملة وسماها بالسر المصون والجوهر المكنون، وفي هذه المشتملة سر الله

الأعظم القاموس الأكبر والكبريت الأحمر والترياق الأكبر.

وفي آخر هذا الخبر ما يلي:

أول من استنسخه وقرأه علي بالمدرسة النظامية سرا بعيدا عن الناس في التوبة الثانية بعد رجوعي من السفر رجل من أرض المغرب يقال له محمد بن تومرت من أهل سلمية وتوسمت فيه الملك [1].

واضطر جولد زيهر أن يقلد من سبقه من المؤرخين مع شيء من التفصيل فكتب عن تاريخ نشأة الموحدين وصراعهم الفكري والسياسي مع المرابطين كما تحدث عن دور ابن تومرت والموحدين في نشر الإسلام في ربوع إسبانيا، ثم كتب عما حققته حركة الموحدين. من انتصارات سياسية ومعارك حربية بفضل حماس وقوة إيمان أهالي الجبل والبربر من أتباع ابن تومرت الذين تمسكوا بمبادئه في التوحيد وخاصة أهله من المصامدة.

وأكد جولد زيهر أن الجهاد دوره في تقويض دولة المرابطين وأمراء المالكين ليس هذا فقط بل إن آراء الموحدين قد انتشرت في صعيد مصر وفي مكة.

وهكذا كان موقف جولد زيهر من الموحدين وليس من ابن تومرت وحده حيث اكتفى بما كتبه المؤرخون عنه وعن أثره في الحياة الدينية والفكرية في شمال المغرب وعن تصميم ابن تومرت على تصحيح أوضاع وأفكار أهله في المغرب.

---

(١) Goldziher: Mohammed ibn Toumert et le Theologie de 1, . islam dans le nord de 1, afrique. Alger 1903. p.16-17-19.

وانظر د. يحيي هويدي: تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية (١/ ٢٢٥-٢٢٦).

وأخذ جولد زيهر في رسم صورة للبيئة العقلية التي سادت الشمال الإفريقي قبل الموحدين وأثر الأفكار الشيعية التي انتشرت والتي انتقلت من مصر في عهد صلاح الدين الأيوبي وفي عصر الدولة الفاطمية.

وكان موقف ابن تومرت من وجهة نظر جولد زيهر هو مجرد إعطاء المثل والقدرة في الصبر والتقشف وتكوين المريدين والأتباع لتمهيد الطريق لنجاح عبد المؤمن خليفته.

ومع هذا لم يستطع جولد زيهر أن ينكر التأثير القوي من جانب الغزالي وأفكاره على ابن تومرت في الوقت الذي ينكر لقاء الغزالي بابن تومرت.

وغاب عليه أن استعرض مواقف ابن تومرت في الشرق العربي أو المغرب بعد عودته وباستعراض ما تحقق من تغيير وإصلاح في الشمال الإفريقي ليدل بالقطع على أن ابن تومرت كان من أخلص وأقرب التلاميذ للغزالي وأنه كان يسعى لتنفيذ آراء أستاذه في المغرب.

ومن رجال الفكر المعاصرين الذين كان لهم موقف من فكر وحياة ابن تومرت الدكتور يحيى هويدي وذلك من خلال ما كتبه في الفصل الثالث من كتابه: تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية ج١.

ويعتبر الدكتور هويدي أسبق المعاصرين اهتماما بتاريخ وفلسفة الشمال الإفريقي بوجه عام ويفكر وفلسفة ابن تومرت على وجه الخصوص [١] حيث قام

---

(١) انظر د. يحيى هويدي: تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية (١/ ٢٢٤-٢٧٥). النهضة المصرية ١٩٦٥.

بتقييم وتحليل أهم مؤلفات ابن تومرت الجامعة وهو كتاب أعز ما يطلب، وذلك في مقالتين؛ الأولى بعنوان: محمد بن تومرت حياته ومذهبه الفلسفي من ص٢٢٤-٢٤٣ والمقالة الثانية بعنوان: الحكمة والشريعة عند ابن تومرت ومعاصريه من ص٢٤٥-٢٧٤.

وكان موقف الدكتور هويدي هو موقف الناقد والمحلل وليس هو موقف النقل أو الوصف لأنه بعد أن عرض لحياة ابن تومرت ونسبه ومراحل تطوره الفكري منذ نشأته الأولى وحتى عودته إلى المغرب اهتم بإبراز علاقة التأثير والتأثر بين ابن تومرت ومعاصريه من المفكرين والفقهاء واهتم بالتأكيد على أن آراء ابن تومرت التي دارت حول إحياء السنة وإماتة البدع وضرورة العلم بالدين وقوة تأثير فكره وفلسفته قد استمدها ابن تومرت من الغزالي.

ورأى الدكتور هويدي أن اعتماد ابن تومرت على الأسس العقلية والبراهين الشرعية في وجوب العلم بالتوحيد، وتقديم التوحيد على قائمة على المعرفة وأن ضرورة المعرفة على صحة وصدق المعلومات فهذا التلازم يؤكد أن إثبات العلم بالتوحيد لا يكون إلا عن طريق النقل، فبضرورة العقل يعلم توحيده تعالى. وهذه الآراء التي نادى بها ابن تومرت تؤكد صدق ما ذهب إليه الدكتور هويدي من أن ابن تومرت هو فيلسوف الموحدين.

وأكد الدكتور هويدي على أن ابن تومرت رغم أشعريته وتأثره الواضح بالغزالي إلا أنه عارض الاتجاه الصوفي الذي سار فيه الغزالي في آخر أيامه لأن ابن تومرت كان يؤكد على عكس الغزالي أن الله لا يكلف العبد ما لا يطيق، ولأن عدالة الله تتطلب دخول الفعل في استطاعة العبد المكلف وإلا سقط التكليف لقوله تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة: ٢٨٦].

وبعد استقراء مع ما كتبه ابن تومرت في القياس والتأويل وما قدمه الدكتور هويدي في القول بأن الاتجاه الغالب على فلسفة ابن تومرت الإلهية هو الأخذ بالجبر فكيف هذا وابن تومرت يقرر أن طريق التوحيد والتنزيه هو العقل وليس للتواتر دخل فيهما، وقوله بأن الله تعالى أوجب الطاعة والعبادة على العبد العاقل الفاهم القادر المدرك فتكليف الله تعالى للعبد بالأمر لا بالمشيئة لا بد أن يكون في إطار الاستطاعة والقدرة الإنسانية.

وأكد الدكتور هويدي أيضا الأثر القوي الذي تركته آراء ابن تومرت في الذات والصفات وفي تأويل المتشابهات فيمن جاءوا بعده من المفكرين وخاصة ابن رشد الذي استفاد كثيرا من مواقف ابن تومرت وآرائه في الفلسفة الإلهية وخاصة محاولة التوفيق أو الجمع بين الحكمة والشريعة.

ثم أشار الدكتور هويدي إلى عقلية ابن تومرت السياسية والتخطيطية وتمسكه بالدولة الإسلامية في عصر الخلفاء وليس أدل على ذلك من تقسيم ابن تومرت لأتباعه من الموحدين والمجاهدين إلى أهل العشرة وأهل الدار الذين يقومون بالخدمة، وأهل الجماعة ومسئوليتهم التفاوض والمشاورة وأهل الساقة وهم للمباهاة وأهل الخمسين وهم مجلس القبائل والأعيان وأهل السبعين وهم الذين يقومون بالدعوة للجهاد بين مختلف القبائل [1] فهذه العقلية التنظيمية بالإضافة إلى ما أعطاه ابن تومرت من مثل وقدوة في الجهاد بالعلم والورع والتقشف والزهد في الدنيا كان لها الأثر القوي في حمل أهل المغرب على القول بالتأويل والأخذ بمذاهب الأشعرية، وإقناعهم بأنه المهدي المعلوم وفي الانتصار على جيوش المرابطين بقيادة أمير المؤمنين

---

(١) د. يحيي هويدي: تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية (١/ ٢٢٨). النهضة المصرية ١٩٦٥.

علي بن يوسف بن تاشفين.

وإلى جانب عقلية ابن تومرت وقوة إيمانه كان ابن تومرت هو أول من ترجم القرآن حيث كتب للموحدين آيات القرآن باللغة البربرية ليعرفوا أصول دينهم وحقيقة إيمانهم.

وإذا كان الدكتور هويدي في مقدمة المفكرين المعاصرين الذين حاولوا لفت الأنظار إلى أهمية الفكر التومرتي وموقعه بالنسبة للفلسفة الإسلامية في القرن السادس والسابع الهجري فإن هناك مجموعة من رجال الفكر والتاريخ العربي بدءوا فعلا الاهتمام بآراء ابن تومرت وبموقعه المتوسط بين الغزالي وابن رشد ومن هؤلاء الدكتور عبده بدوي في كتابه مع حركة الإسلام في إفريقيا[1].

حيث تحدث عن عوامل قيام دولة الموحدين وعقد مقارنة بين أفكارها وأفكار ومعتقدات دولة المرابطين، ومعروف أن آراء الموحدين هي آراء ابن تومرت وبفضله أصبح الموحدون طبقة متحررة من طبقات التحرر في الفكر الإسلامي تنادي بالحرية الفعلية وعدم الوقوف عند ظاهر النص.

وكان موقف الدكتور بدوي من آراء ابن تومرت هو موقف المؤرخ لأنه أرجع حكام الموحدين إلى أساس فكرة التشيع والقول بالمهدية لذا وصف دولة الموحدين بأنها دولة شيعية مثل الأدارسة والفاطميين ومثل دولة المهديين في السودان.

وبعد أن تحدث الدكتور بدوي عن نشأة ابن تومرت العقلية وما اعتقده من أفكار ومبادئ جعلته الممثل الحقيقي لدعوة الإصلاح الديني وفق جوهر وأصول

---

(١) د. عبده بدوي: مع حركة الإسلام في إفريقيا، ص٥٧-٦٥. الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧٠.

الفكر الإسلامي، ثم انتقل إلى دور ابن تومرت في بناء دولة الموحدين وتأثرهم بآراء المعتزلة في المناداة بالعدل وإنكار المذهب والقول بالتوحيد ونفي الصفات عن الخالق واعتبار التأويل أصلا من أصول التفكير، أما فضل ابن تومرت ودوره فقد تمثل في نقل هذه الآراء إلى جانب معتقدات الشيعة في المهدي والخوارج في الجهاد إلى حيز التطبيق.

بعد ذلك أكد الدكتور بدوي أثر ابن تومرت وآراء الموحدين في ظهور وعبقرية كل من ابن رشد وابن طفيل ثم ظهور ابن خلدون وبعض المفكرين. وهذا بلا شك في رأيه يؤكد المناخ الفكري لدولة الموحدين.

ثم بعد ذلك أصبح ابن تومرت موضوعا لا غنى عنه ومادة ثرية في التاريخ القديم يدعو رجال التاريخ إلى استلهام سيرته بوصفه المصلح والفيلسوف الذي نجح مع بعض المؤمنين بآرائه في تنفيذ برنامج إصلاحي، استطاع أن يوحد شمال إفريقيا والأندلس وأن يوحد القلوب وهو الموقف الذي كان له أثره على أوربا والعالم الإسلامي في القرن الثاني عشر الميلادي.

لهذا كانت محاضرة الدكتور سعد زغلول عبد الحميد في جامعة بيروت العربية بالإسكندرية عن دور محمد بن تومرت في حركة التجديد في المغرب والأندلس[1].

وقدم الدكتور سعد زغلول عبد الحميد في هذا الكتيب تحليلا لرحلة ابن تومرت العلمية وأنه تتلمذ على أساتذة الفقه وأصول الدين في عصره ثم أشار إلى تأثير ابن تومرت القوي بإحياء علوم الدين للغزالي.

---

(١) د. سعد زغلول عبد الحميد: محمد بن تومرت وحركة التجديد في المغرب والأندلس، جامعة بيروت العربية بالإسكندرية ١٩٧٣.

ووصفه بأنه كان رمزا للنهضة الإسلامية والتقدم الاجتماعي والديني والسياسي بلغ ذروته في القرنين الخامس والسادس الهجريين، ونادى بالاستفادة من هذه التجربة الناجحة حيث تطورت الدعوة الفردية الناجحة إلى حركة شعبية عارمة حققت لبلاد المغرب والأندلس ما يمكن أن يسمى بحق العصر الذهبي لهذه البلاد على المستويين السياسي والحضاري [١].

وحاول الدكتور سعد تقييم موقف ابن تومرت بين الفرق التي ظهرت في عصره وتأثر بها فرأى أن اصطناع ابن تومرت لفكرة المهدي كان لاستمالة أهله الذين أشاعوا أنه المهدي المعصوم الذي عصمه الله من كل الأخطار التي تعرض لها أثناء رحلته إلى الشرق وعودته إلى المغرب، وبما أنه المهدي المعصوم فالعلم به واجب وطاعته واجبة والاقتداء بأفعاله واجب.

أما تأثره بالفرق والاتجاهات السائدة في عصره هو الذي دفعه إلى وضع برنامج للإحياء -الإصلاح- ذو شقين: ديني وسياسي فالجانب الديني به يتم القضاء على الجهل بأمور الدين والفهم الخاطئ لأصوله ونشر الإسلام على صورة صحيحة كما عرفها رجال العصر الأول.

أما الجانب السياسي فهو جانب تكوين الدولة وتأمينها وتدعيم وحدتها ففي هذا خدمة أيضا للدين فالدولة القديمة مهمتها الدفاع عن الإسلام ونشره.

وذكر الدكتور سعد أن المؤرخين قد اختلفوا حول تقييم ابن تومرت كأحد عظماء التاريخ فمنهم من يجعله من طبقة المشعوذين والسفاحين الذين يعتمدون على

---

(١) سعد زغول عبد الحميد: محمد بن تومرت وحركة التجديد في المغرب والأندلس. جامعة بيروت العربية بالإسكندرية ١٩٧٣.

الحيلة والمكر ومنهم من أخذ برأي الموحدين فجعل ابن تومرت من طبقة الأقطاب والصديقين والعلماء، والواقع أن ابن تومرت كان من وجهة نظر الدكتور سعد كان سنيا مخلصا وأن قوله بآراء الشيعة في الإمامة والمهدي كان لاستمالة الشيعة وأهله فهو -أي ابن تومرت- كان إماما مثل أبي بكر وعمر وأنه حاول إرضاء أصحاب الميول الشيعية واحتفظ في نفس الوقت بشكل آرائه السنية الخالصة.

كما أرجع الدكتور سعد ضعف دولة الموحدين إلى تخلي فقهائها وأهلها عن آراء ابن تومرت في الفلسفة الإلهية والتوحيد ثم قدم تحليلا لأسباب ضعف دولة الموحدين قال فيه:

١- إن حركة الإصلاح الديني والرقابة على الأخلاق التي قام بها ابن تومرت وتشدد بعض خلفائه في تطبيقها لم تحل مشاكل الغرب الإسلامي على المستويين الأخلاقي والاجتماعي.

٢- أصبح مذهب التوحيد وعصمة ابن تومرت موضوعا للمناقشة في عهد يعقوب المنصور ثالث خلفاء الموحدين.

٣- ظهور فريق يتمسك بإنكار إمامة ابن تومرت ويدعو إلى التمسك بالقرآن والحديث فقط وأن يؤخذ بالنص على ظاهره دون تأويله.

٤- ضعف الدولة وأمرائها أدى إلى نهاية الموحدين على يد الأسبان عام ٦٠٩هـ/ ١٢١٢م.

ويعتبر الدكتور عبد الله كنون أيضا من المهتمين بالفكر التومرتي حيث قام بتحقيق أهم ما ألف ابن تومرت من رسائل وهي العقيدة المرشدة.

ولم يكتف عبد الله كنون بالتقديم أو التحقيق لهذه الرسالة بل اهتم بتحليل حياة بن تومرت والمؤثرات التي كان لها دورها في تكوين شخصيته وخاصة مرحلة حياته الأولى، حيث بدأ بتحصيل مختلف العلوم وخاصة علوم القرآن والفقه والحديث فلولا ذلك لما سعى ابن تومرت إلى قرطبة وبغداد والشام ومصر ليستزيد من هذه العلوم على يد أساتذة الفقه والحديث وعلوم الكلام في عصره.

ولهذا فالدكتور كنون يؤكد على لقاء ابن تومرت بالغزالي وتتلمذه على فقهاء عصره أمثال الكيا الهراسي وأبو بكر الشاش والطرطوشي، وأن تأثره القوي بما حصله من علوم الشرق هو الذي جعل تمسك ابن تومرت بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا عن دافع سياسي بل عن دافع ديني وعقائدي.

ثم أشار إلى أهمية العقيدة المرشدة وتأثيرها على الجمهور والفقهاء سواء في حياة ابن تومرت أو بعد مماته وأنها كانت من أوائل تأليفه التي تبين مدى تأثره بالمذهب الأشعري، وأنها خلت من دعوته إلى المهدي أو ملامح فكره السياسي مما يدل على أنه ألفها قبل عودته إلى المغرب.

وأكد أن عقيدة المرشدة سنية خالصة انتشرت في الشام ومكة ومصر واختلف رجال الفكر في تقييمها والحكم عليها، فمنهم من أشار إلى أثرها ومنهم من اعتبرها صورة صادقة للمنهاج القويم والقصد المستقيم.

وعبر عبد الله كنون عن موقفه من ابن تومرت ومن العقيدة المرشدة حيث قال: «إن هناك حيرة حقيقية في وصف ابن تومرت أو تصنيفه أو نسبته إلى إحدى الفرق المشهورة فنحن لا نستطيع أن نحكم عليه بأنه شيعي أو خارجي أو سني أو أشعري أو سلفي أو من الفقهاء أو من المتكلمين وهذا برغم أنه أخذ بكل هذه المذاهب، كما

وضح من خطوات حياته وتأثيره وآرائه في الفلسفة الإلهية أنه أخذ من الشيعة القول بعصمة الإمام والدعوة إلى المهدي، وأخذ من الأشعرية القول بالتأويل وتطبيق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأخذ عن الخوارج مبدأ الجهاد وضرورة الخروج على الحاكم الظالم وأخذ عن المعتزلة القول بالتوحيد والتنزيه التام القائم على الحجج العقلية»[1].

ويبدو أن رجال الفكر والتاريخ قد تنبهوا أخيرا إلى أهمية ابن تومرت ودوره في إنشاء واستمرار دولة الموحدين وأن هذا الدور كان يمثل تجسيدا لأفكار ابن تومرت في التوحيد والحكمة والشريعة، لهذا فلا يخلو كتاب أو مؤلف أو دراسة عن تاريخ المغرب من آراء ابن تومرت وآثارها ودورها في نشر عقيدة التوحيد في إفريقيا.

ومن هنا رأينا الدكتور عبد الله العروي في كتابه تاريخ المغرب محاولة في التركيب[2] يتحدث عن دور ابن تومرت والمؤثرات العقلية التي أثرت في تفكيره، وأكد في هذه الدراسة على أن ابن تومرت قد استفاد بشكل جدي من أثر الدعاية الشيعية الباطنية التي سبقته واستفاد على وجه الخصوص من جهود ثلاثة من كبار المفكرين السابقين عليه وهم الباقلاني ت٤٠٣هـ/١٠١٣م، وابن حزم ت٤٥٦هـ/ ١٠٦٤م، والغزالي ت٥٠٥هـ/ ١١١١م.

وقرر الدكتور العروي أن ابن تومرت قد أقام مذهبه في التوحيد على العلم

---

(١) عبد الله كنون: المرشدة في التوحيد (تحقيق) ضمن نصوص فلسفية مهداة. الهيئة المصرية للكتاب ١٩٧٦.

(٢) د. عبد الله العروي: تاريخ المغرب محاولة في التركيب. ترجمة د. ذوقان قرقوط. المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ط١، ١٩٧٧، ص١٩٧-٢٢١. والمراد بمحاولة في التركيب عرض تاريخ حياة المغرب السياسية والاقتصادية والدينية.

والعمل وكان لأفكاره بُعدها الاجتماعي المؤثر الذي حقق تماسك وتوحيد آراء الفقهاء والعلماء قبل توحيد القبائل والبلاد، وأن التنظيم الاجتماعي الذي أرساه ابن تومرت كان محصلة تطبيق عملي لأحكام القرآن والحديث.

وهكذا نستطيع أن نقرر أن المعاصرين كانوا أكثر أمانة وصدقا وعمقا ومحايدة من المفكرين والمؤرخين القدامى، الذين اقتصر موقفهم من ابن تومرت على النقل والوصف وإصدار الأحكام عليه دون قراءة أو عرض لأفكاره وآرائه.

obeikandl.com

خاتمة

وفي ختام هذا البحث يمكن القول: إذا كان ابن تومرت واحدا من الشخصيات الإسلامية المغمورة التي لم تأخذ حظها من الشهرة والعناية فليس معنى ذلك أنه شخصية مجهولة. ولكن الاهتمام به على مر العصور كان اهتماما بجانب واحد من شخصيته هو الجانب السياسي بالإضافة إلى بعض التفسيرات الخاطئة لمواقفه النقدية مع الفرق الإسلامية والفقهاء في عصره، ثم تجاهل ذلك الأثر القوي الذي أحدثته مؤلفات ابن تومرت ورسائله -سلبا وإيجابا- خاصة في التوحيد والقياس وهي المؤلفات التي عني فيها ابن تومرت بالرد على المعتزلة الذين قدموا القياس العقلي على القياس الشرعي، وهو تجاهل ليس لابن تومرت وحده بل تجاهل الفلسفة الإلهية الإسلامية بشكل عام.

ويكفي دليلا على ذلك ما قدمه ابن تومرت من آراء في التوحيد الشامل أي توحيد الإلوهية والربوبية، وتحديده العلمي للوسائل والغايات والأسس العقلية للتوحيد وما قدمه من تفسير لآيات الإلوهية الدالة على الوحدانية بطريقة التأويل العقلي وتأكيده على مبدأ التنزيه وتفرد الذات وعدم مشابهتها لصفات البشر. وتميز الوجود الإلهي القادر الخالق الواحد المالك المدبر الذي تميز عن المخلوقات بالإلهية والوحدانية والعلم والقدرة والقهر وتنزه عنهم بالكلية في ذاته وصفاته وأفعاله.

والواقع أن ابن تومرت قد لفت أنظارنا إلى حقيقة هامة في الفلسفة الإلهية الإسلامية وهي خاصية التكامل والاتصال والفاعلية وذلك من خلال عرضه المحكم لمدى الاتصال بين العقل والنفس والروح، بوصفها الثلاث لطائف الفاعلة والمتفاعلة في الإنسان بحيث تتعرف عليها في ترتيبها وحركتها وصفاتها ومدى

الاتصال بينها وبين الإرادة بوصفها أحد الأرواح المحركة داخل الإنسان والتي تتولى أمر حركتها. ومن الله سبحانه وتعالى. ومن هنا تبدأ الأرواح المحركة ويكون الاتصال بينها.

وهذا ما أوضحه ابن تومرت حين قال:

«إن الله تعالى يحرك بالإرادة روح الأمر، وروح الأمر هو المحرك 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 وعاقل ومعقول أي جامع ومجموع فجامع لما يصدر ما تحته ومجموع ما 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 يرجع أمرها كله عاقلها وصانعها على الحقيقة، وكل منهما طبيعة مطبوعة أي كتابة مكتوبة بيد قدرته تعالى، لأن الطبيعة مشتقة من الطبع».

وقبل أن نعرض للنتائج التي توصلنا إليها في هذه الدراسة هناك بعض الملاحظات التي يجب إقرارها والاهتمام بها لأنها ملاحظات في صميم الفلسفة الإلهية عند ابن تومرت وهي:

١- لاحظنا مدى الحاجة إلى الفلسفة الإلهية القائمة على التوحيد في حياتنا الفكرية المعاصرة لأنها الوسيلة الناجحة لحل هذا التناقض الظاهري بين العقل والنقل وتضييق هوة الخلاف بين التيارات الفكرية المتصارعة، والدليل على ذلك أن ابن تومرت قد استطاع عن طريق الأخذ بالتأويل والاعتماد على الأدلة السمعية

والعقلية أن يحسم كثيرا من الخلافات بين الطرق والمذاهب وأن يقرب بينها في كثير من المسائل وفي مقدمتها المحكم والمتشابه والقضاء والقدر، كما استطاع أن يمزج بين آراء أهل السنة وبين أصول الشيعة والمعتزلة من خلال قضية الأصل والفرع وقيام التوحيد على الأصول والفروع معا، وعلى التنزيه ونفي الشريك حتى تحول التوحيد من غاية إلى وسيلة لتعليم اللغة وتصحيح المفاهيم وتعليم الفرائض.

٢- كما لاحظنا أن ابن تومرت كان أكثر واقعية من باقي فقهاء عصره الذين تمسكوا بالفروع وتركوا الأصول وحصروا فضل التوحيد في كونه مجرد وسيلة للمعرفة وحصول الفضل الإلهي، فقدم لهم التوحيد القائم على النظر العقلي والذي يلزم صاحبه العمل بما هو مكلف به من قبل الله، كما بين لهم مدى الخطأ والفساد الذي ينتج عن ترك الاجتهاد والتأويل والقياس بظاهر النص وحصر أنفسهم في مجال الأحكام وتركهم لمجال المعاملات.

وأكد لهم أن الدعامة الأساسية في الحكم هي أن الله لا يكلف العبد إلا ما يطيق وأن هناك رابطة وثيقة بين التوحيد والعبادة وأن التلازم بين التوحيد والعبادة له شروطه الواجبة في الفهم والتطبيق. ولهذا أصبح التأويل الصحيح أصلا يقودنا إلى الفهم الصحيح للآيات.

وبرغم هذا التلازم بين العقل والنقل أو بين التوحيد والعبادة فإن ابن تومرت قد أصر على أفضلية السمع على العقل في مجال الوجوب والاستحالة وعلى أفضلية العقل على السمع في مجال التوحيد.

٣- كذلك لاحظنا اهتمام ابن تومرت بالعلوم النافعة وتصنيفها والأخذ بالأسباب وأصول هذه العلوم وأبرز أهميتها بالنسبة للإنسان وفي مقدمتها علم

الطب والهندسة والكيمياء والذي أطلق عليها ابن تومرت علم الحكمة، وفائدته التعرف على مصنوعات الله الطبيعية والجسمية والروحية وكيفية استخراج العلوم الغامضة والنافعة التي تعالج الصحة والسقم، أما العلم الديني والعلم بالوسائل الموصلة إلى المعرفة الحقيقية فتنحصر فائدته في التنزيه والتمييز.

٤- ولاحظنا أيضا أن ابن تومرت لم يخرج عن الإطار التشريعي في القرآن والحديث والإجماع بوصفه الإطار الذي تدور حوله الفلسفة الإلهية، ولهذا لم يكن ابن تومرت راويا أو ناقلا أو حافظا للحديث فقط بل عني بتقديم تفسير للحديث على غرار تأويل الآيات وفهم معناها الحقيقي وما ترمي إليه الألفاظ وذلك في إطار فهمه لمهمة دلالات اللغة والألفاظ، وكان في مقدمة من أشاروا إلى أهمية الحديث والعناية به كأصل في التوحيد والإيمان على اعتبار أن القرآن والحديث كلاهما أصل، والأصل والفرع كلاهما لا غنى لهما عن التأويل ولا غنى لأحدهما عن الآخر، واستطاع ابن تومرت التأكيد على دور التأويل في نشر الفكر الإسلامي الصحيح لأن التأويل وسيلة ضرورية للإفهام والتوضيح واستنباط الأحكام وتفسير الاحتمالات والتدليل على صدق المعنى، وتحديد مدلول الألفاظ وتفسير التعارض الظاهري في بعض الآيات خاصة الآيات التي توهم الجبر والاختيار والمشيئة.

ونود أن نشير بعد هذه الملاحظات إلى عدة نتائج استطعنا التوصل إليها خلال بحثنا في فلسفة ابن تومرت الإلهية.

وكان في مقدمة هذه النتائج نجاح ابن تومرت في تقديم هذا التصور للفلسفة الإلهية بوصفها مجموعة المحاولات الواعية نحو المعرفة بحقيقة الكلي والعلم بالأوامر الإلهية وتطبيقها، وفي مقدمتها تطبيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في إطار المصلحة العامة للإنسان كما صورها الشرع وأدركها العقل بوصفه أمرا إلهيا

واجبا.

كما بين مدى الحاجة إلى التوحيد المؤسس على العقل، العقل الذي يقدم الأحكام الصائبة ويقودنا إلى الإيمان والهدى، العقل الذي يمارس التأويل بشروطه وفي إطار حدوده ولا يخرج عن الأصل والفرع.

كما استطاع ابن تومرت أن يحدد موقفه من الفلسفة الإلهية الإسلامية وأثبت بالأدلة العقلية والنقلية أن الوجود الإلهي ليس مجرد فكرة ولكنه وجود معقول بالفعل ووجود ليس كمثله شيء.

والنتيجة الثانية التي توصلنا إليها هي ذلك الطابع الشمولي لفلسفة ابن تومرت الإلهية القائمة على التوحيد، وهذه الشمولية في فكره وفلسفته هي التي أوحت إلى البعض بأن ابن تومرت كان يحاول تقديم فلسفة توفيقية وأنه كان يحاول التوفيق بين الفلسفة والدين لأن ذلك هو المحور الذي دارت حوله مناظراته مع الفقهاء في عصره.

وهذه الشمولية أيضا هي التي أوحت لأصحاب الفرق ورجال الفكر والتاريخ بأن دولة الموحدين التي أسست على آراء ابن تومرت هي الاستمرار الطبيعي لمذاهب الفرق، وعلى ذلك فالشيعة مثلا رأت في دولة الموحدين دولة شيعية لأنها تنادي بالإمامة وعصمة الإمام وأن المهدي بن تومرت له نسب يرجع إلى البيت العلوي. حتى إنهم أكدوا أن الموحدين هم الاستمرار الطبيعي للدول الشيعية التي ظهرت في شمال إفريقيا كدولة العلويين والأدارسة في المغرب بين ١٦٩هـ-٢٢١هـ ودولة العبيديين والفاطميين في تونس ومصر عام ٢٩٧هـ.

وكذلك المعتزلة رأوا في الموحدين استمرارا لآرائهم وقرروا أن دولة الموحدين

قامت على مبادئ الاعتزال وأهمها التوحيد والعدل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والقول بتأويل الصفات، وأن آراء ابن تومرت في التوحيد هي التي جعلت من الموحدين طبقة من طبقات التحرر الفكر الإسلامي تطالب بمزيد من الحرية العقلية وعدم الاكتفاء بالنص.

وفي نفس الوقت يرى رجال الخوارج أن الموحدين أنصار ابن تومرت قد أسسوا دولة خارجية على مبادئ الجهاد ومحاربة الأمراء الفاسقين والمشركين وهي المبادئ التي أسسها رجال الفكر الخارجي.

وهذه الآراء مجتمعة تؤكد ذلك الطابع الشمولي لفلسفة ابن تومرت الإلهية وأنه استطاع بنجاح تطويع آراء من سبقه من أهل التشيع والاعتزال وأهل السنة والخوارج، وأنه قدم آراء واضحة في التوحيد والوجود الإلهي ومبحث الوجوب والاستحالة تمهيدا لتطبيقها في مجال العبادات.

أما النتيجة الثالثة في هذه الدراسة فهي مترتبة على النتيجة السابقة وهي نجاح ابن تومرت في حسم الخلاف وإقناع الفقهاء في عصره بإمكانية التوفيق بين آراء المعتزلة والأشاعرة في الصفات؛ لأن الخلاف في الفروع دون الأصول وأن هدف الفرق على تنوعها واختلافها واحد وهو إثبات الواحدية لله تعالى، وإقناعهم بالدليل العقلي والشرعي بأن النفي والإثبات في الذات المتحدة مستحيل وأن الخروج من المأزق في ضرورة تأويل الصفات وتحديد الصفات الجامعة الخاصة بالذات كالخالق والواحد والمنزه. ولهذا لم ينف ابن تومرت الصفات ولم يعتبرها شيئا زائدا على الذات.

والنتيجة الرابعة هي أن ابن تومرت لم يحصر موضوع الفلسفة الإلهية في الكلام

أو التدليل على وجود الله وصفاته أو في مجال الممكن والواجب بل حاول جاهدا أن يقدم فلسفة في الإلوهية والخلق والوجود الإلهي والطبيعي، كما حاول أن يعلي من قيمة العقل فربط قضية الذات والصفات بالتأويل والقياس. ورفض أن يكون العقل مجرد قوة غريزية أو آلة للإدراك أو جوهرا مجردا وخارجا عن الجسم أو آلة للنفس تعينها على الإدراك، وأصر على أن العقل نور إلهامي وروح لطيفة وقوة لها استقلالها ودورها في دفع الإرادة وتنفيذ أوامر الشرع وتكليفاته.

ومن هنا يلفت ابن تومرت الأنظار إلى مدى الحاجة إلى العقل الواعي بحقيقة الله والكون وبحقيقة الإنسان والإيمان، ذلك العقل الذي يستلهم التراث بوعي وعلم ويفهم دلالات اللغة بألفاظها، ذلك العقل الذي به يتحقق البعث الحضاري الذي نصبو إليه، وسيتحقق ذلك عندما يأخذ العقل والشرع مكانهما الصحيح في حضارتنا بإذن الله تعالى.

والنتيجة الخامسة هي أن فلسفة ابن تومرت الإلهية قامت على إثبات تمام التنزيه والواحدية والفاعلية المطلقة للذات الإلهية وأن هذا التنزيه يتطلب:

أ- إثبات أن الاستحالات لا تكون إلا في مجال الوجود الطبيعي الممكن أما في مجال الوجود الإلهي المطلق فلا يكون إلا الوجوب والطاعة.

ب- إثبات وجوب الارتباط والتلازم بين التكليف والوجوب وبين الفاعلية الإلهية والإنسانية لأن هذا الوجوب يؤكد تفرد الذات وعدم مشابهتها لصفات البشر.

ج- إثبات أن الواحدية هي نفي الإلوهية عمن سوى الله ومعرفة أنه لا إله إلا هو.

د- إثبات أن التوحيد جانبه العملي الهام الذي ينعكس على المؤمن به والمنفذ لأحكامه وأن هذا الجانب العملي له أثره في إصلاح العقيدة وتنظيم السلوك ونيل جزيل الثواب في الدنيا والآخرة.

وعلى ذلك أصبح الجهاد والمجاهدة هو مجال التطبيق العملي لفلسفة ابن تومرت الإلهية ومجلى إظهار مقدار ما يتحلى به الفرد من إرادة وعقل ففي المجاهدة يبرز دور العقل في مجاهدة النفس الأمارة بالسوء لإزالة جهلها وكثافة طبعها. ولهذا أكد ابن تومرت أن جهادها أولى وأشمل من جهاد تارك الصلاة ومانع الزكاة.

أما النتيجة السادسة التي توصلنا إليها فهي ضرورة نفي شبهة تشيع ابن تومرت وأنه أسس دولة شيعية وذلك لأن نسبه إلى البيت العلوي وجد في كتب الأنساب للشريف العابد وفي نفس الوقت نرى ابن تومرت يؤكد انتسابه إلى المصامدة وأهل قبيلته من البربر، والغالب أن أهله وأتباعه هم الذين لقبوه بالمهدي المعلوم والإمام المعصوم عندما وجدوا أن صفات ابن تومرت وشخصيته وآراءه تتفق وما جاءت به أحاديث الأئمة من الشيعة الاثنى عشرية عن الإمام المهدي المنتظر.

وعندما ذكر ابن تومرت في معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي ﴾ [البقرة: ١٢٤] وبعض أحاديث الإمامة قال: «إنه لا يصبح قيام الحق في الدنيا إلا بوجوب اعتقاد الإمامة في كل زمان من الأزمان إلى أن تقوم الساعة وأنه ما من زمان إلا وفيه إمام الله قائم بالحق في أرضه من آدم إلى نوح عليهما السلام». قال البعض -عندئذ: إن ابن تومرت وصف نفسه بأنه الإمام المعصوم والمهدي المعلوم ولم يذكروا أن صفات الإمام الذي اتفقوا حولها وفي مقدمتها عصمته لأن الإمام عند الجميع لا يكون إلا معصوما من الضلال والجور والعمل بالجهل والهوى وأنه الذي يحكم الناس بالعدل والحق وأنه واجب الطاعة.

بالإضافة إلى ذلك هناك شواهد عديدة تنفي تشيع ابن تومرت منها أنه رفض تولي قيادة الجيوش واكتفى بالزعامة الروحية للموحدين وأنه لجأ إلى أساليب الإقناع والبرهان والشعر الحماسي أحيانا لتشجيع أتباعه على الجهاد.

ولو أنه شيعي لما خالف الأئمة الاثنا عشرية وجمهور الشيعة في إقرارهم بأن خلافة عثمان باطلة بل إنه يؤكد أن أبا بكر وعمر وعثمان كانوا أئمة بمفهوم الإمامة عنده.

لذا فإن رواية أحاديث الإمامة ليست دليلا كافيا على التشيع لأن أحاديث الإمامة والعصمة تدخل ضمن مباحث النبوة والتوحيد.

لأن الشيعة يوحدون بين مهمة الإمامة والنبي ولأن للإمام والنبي من الولاية العامة على الناس لتدبير شئونهم وإقامة العدل بينهم ودفع الظلم والعدوان عنهم، وأقروا بأن الإمامة استمرار للنبوة ولا تكون إلا بالنص من الله تعالى على لسان النبي أو لسان الإمام الذي قبله.

والحقيقة أن إجماع الجمهور والفقهاء على صفات ابن تومرت وشجاعته وكرمه وعلمه وحلمه وتشدده في تطبيق الحدود وصدقه وعدله وحكمته وخلقه كلها صفات جعلتهم يطلقوا عليه المهدي المعلوم والإمام المعصوم.

وأخيرا يمكن القول بأننا إذا كنا نجد دراسات متفرقة عن آراء محمد بن تومرت سواء أكان الجانب النقدي منها أم الجانب الإيجابي إلا أننا لا نجد دراسة متكاملة موضوعية شاملة عن الفلسفة الإلهية أو الدينية عنده.

وأرجو أن يسد هذا البحث فراغا في بحوثنا الدينية التي تسهم عمليا في حسم

ما يعانيه الواقع العربي الإسلامي من تخلف فكري وصراع مذهبي، خاصة إذا وضعنا في اعتبارنا أهمية ابن تومرت في تاريخ الفكر الفلسفي والكلامي والديني وموقفه الفريد بين أهم مفكري الإسلام أعني الغزالي ت٥٠٥هـ وابن رشد ت٥٩٥هـ.

obeikandl.com