أولاً

ابــن تــومــرت

(ت:524هـ/ 1129م)

(نزعته العقلية، وأثرها فى الفلسفة المغربية)

obeikandl.com

بسم الله الرحمن الرحيم

- توطئة :

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

وقد ركزت معظم هذه الدراسات على إبراز الجانب المتعلق بمكانة ابن تومرت كزعيم روحى وسياسى للموحدين ، وكثائر على الدولة المرابطية وفقهائها الذين اتسموا بالجمود الفكري(1) . كما انصرف طرف آخر من هذه الدراسات إلى البحث فى شخصية ابن تومرت المهدى المنتظر وزعيم الثورة الموحدية التى توحد شمل أبناء المغرب الإسلامى وأشهر السيف فى وجوه أعداء الإسلام (2) ، فخرجت هذه الدراسات بمحصلة لا بأس بها فى بيان أثر المهدى بن تومرت فى الحياة الإجتماعية والثقافية فى المغرب .

وابن تومرت هو صاحب " ترك التقليد والعودة إلى الأصول " وقد التبس معنى هذا الشعار عند أكثر من تناولوا هذا الجانب فى فكره ، حيث فسروا العودة إلى الأصول بالعودة إلى النص الدينى ، وهذا فهم خاطىء يضع ابن تومرت فى زمرة أصحاب المذهب الظاهرى الذى دعا إليه ابن حزم ، والحقيقة إن دعوة ابن تومرت العودة إلى الأصول هى الدعوة إلى قراءة فلسفة أرسطو من جديد وبيان أثر ذلك على الفلسفة المغربية بوجه عام .

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

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

وفى القسم الأول من البحث : فصلنا القول فى "مكانة العقل فى تأسيس المعرفة عند ابن تومرت" ، حللنا من خلالها آراءه المتعلقة بتعريف العقل وحدوده والطرق التى يستخدمها العقل فى تحصيل المعرفة والعلم ، ثم عرضنا للقياس العقلى عنده فى مقابل القياس الفقهى الذى أعتبره قاصراً عن الوصول إلى تحليل الأحكام ، منتهياً من ذلك إلى إثبات أن العقل لا يناقض الشرع ، وأن التأويل صناعة لغوية من أختصاص أهل المنطق والبرهان .

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

تمهـيد

- من هـــو ابن تومــرت؟
- البيئة السياسية فى عصره
- البيئة الفكــرية فى عصره
- ثقافتـــه
- مؤلفاتـــه

obeikandl.com

obeikandl.com

تمهيـد

ابن تومــرت(3)

" البيئة السياسية والفكرية فى عصره- ثقافته- مؤلفاته "

من هو ابن تومــرت؟

هو عبد الله محمد بن عبد الله المغربى السوسى ، يتفق المؤرخــون على إنه ولد بمنطقة السوس جنوب المغرب ، وكان تاريخ ميلاد ابن تومــرت محل أختـلاف كثير من المؤرخين بقول الدكتور يحيى هويدى " أختلف المؤرخون فى تحديد السنـة التى ولد فيها محمد بن عبد الله بن تومرت الملقب بمهدى الموحدين وهو الرجل الذى أسس دولة الموحدين التى قامت على أنقاض دولة المرابطين " ، فالبعض " ابن الأثير فى الكامل" يجعلها سنة 469هـ أو سنة 473هـ ، والبعض الأخر "القفـطى فى أخبار العلماء بأخبار الحكماء ، وحاجى خليفة فى كشف الظنون" يجعلها سنة 493هـ (4).

وإن كان من المرجح أن السنة المحتملة لمولده هى سنة 473هـ ، لأنه طبقـاً لرواية ابن القطان إنه عاش نحوا من خمسين سنة ، فيكون تاريخ وفاته هوعام 524هـ ، وهو الثابت لدينا

نشأ ابن تومرت فى أسرة متوسطة لها مكانتهـا الدينية ، وهـو ما عبر عنه ابن خلدون بقوله " وكان أهل بيته أهل نسك ورباط "(5) .

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

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

أما يروفنسال فقد أعرض عن هذا التفسير، ليزعم انه أسم إحدى جـداته غلب على نسبه(8) .

أولاً: البيئـة السيـاسية:

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

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

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

ويذكر ابن عذارى أن يوسف بن تاشفين كان " يفضل الفقهاء ويعظم العلماء ويصرف الأمور الدينية ويأخذ فيهم برأيهم ، ويقتضى على نفسه بفتياهم"(11) .

ومن ثم فقد أصبح هؤلاء الفقهاء يمثلون مركز القوة فى الدولة ، يسيرون دفة الأمور فيها بما يرونه من الأراء والفتاوى ، حتى إنهم كانوا يرسمون السمات العامة للحياة الثقافية والفكرية ويمارسون رقابة تحدد ما هو جائز فينشر بين الناس ، وما هو ممنوع فيهجن ويبعد ، ومن ذلك إنهم أفتوا بإحراق كتاب الأحياء للغزالى (12) رفضاً منهم للمنهج الفكرى الذى كان يتضمنه .

ثانياً: البيئة الفكرية فى عصر ابن تومرت:

أ- المذاهب والفرق:

ساد المذهب المالكى فى المغرب والأندلس ، حتى أستحال إلى نوع من التعصب ، حتى لتجد ابن حزم يقول " قد وصل أهل الأندلس فى تقليد مالك ، حتى يعرضوا كلام الله تعالى ، وكلام رسوله على مذهب أمامهم ، فإن وافقاه ، وإلا طرحوهما ، وأخذوا بقول صاحبهم ، مع إنه غير معصوم ، ولا نعلم بعد الكفر بالله تعالى معصية أعظم من هذا "(13) .

وقد ساعد على إنتشار المذهب المالكى بالمغرب تشجيع ملك الأندلس عبد الرحمن الأول " 138هـ / 756م- 172هـ / 788م " ، لما سمعه من ثناء الإمام مالك عليه.

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

أما عن الأشعرية فإن أكثر الباحثين فى ابن تومرت وأرائه ، يصورون الأشعرية على إنها من أهم مصادره فى البيئة الفكرية التى عاشها وهو ما يفيده قول ابن خلدون " وحملهم – اى حمل ابن تومرت – أهل المغرب " على القول بالتأويل والأخذ بمذهب الأشعرية فى كافة العقائد "(14) وقد جرى على هذا القول كثير من الباحثين(15) .

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

أما مسألة التأويل ، فإنه يجرى على نهج التأويل الكامل بنفى كل ما عسى أن يلحق شبهاً بالمخلوقات ، وفى ذلك يقول " ما ورد من المتشابهات التى توهم التشبيه والتكيف كآية الأستواء ، وحديث النزول ، وغير ذلك من المتشابهات فى الشرع ، يجب الإيمان بها كما

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

ومن ثم يمكننا القول بأن هذه الفرق والمذاهب لم تبلغ فى عمومها من القوة والعمق ما تستطيع به أن يكون تياراً ذا شأن يستطيع أن يقارع التيار الغالب على أهل المغرب المتمثل فى الإتجاه السلفى والمتمسك بالمذهب المالكى الفقهى (19) .

ب- الفلسفة:-

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

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

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

واستطاع أن يستقطب أتباعاً كان لهم وجود إلى ما بعد موته بمدة ، ثم آل أثره إلى الإنقراض (22) غير إنه خلف بعض التأليف الفلسفية منها كتاب التبصرة ، وكتاب الحروف وغيرهما ، وأثارت آراوه غضب الفقهاء بالمشرق أولاً وبالأندلس ثانياً فأتهم صاحبها بالتفسخ والإلحاد فأحرقت لذلك كتبه (23) .

ومنذ ذلك الحين بدأت الفلسفة تذكر ضمن الإتجاهات العقلية هناك كنزعة غريبة عن الدين ومناهضه له ، فعزله ابن مسرة من المجتمع هى عزلة الفلسفة نفسها عند الناس بتلك الديار.

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

3- ابن حزم " ت: 454هـ - 1063م "

كان من أولئك الذين درسوا الفلسفة من وجهة نظر نقدية فقد نقد بعض مذاهبها ورفض بعض تياراتها ، إلا إنه كان من المدافعين عنها ضد التأويلات والتحريفات لمقاصدها ، والتى هى فى رأيه نفس مقاصد الشريعة .

وقد مهد ابن حزم البيئة الأندلسية لتقبل الفلسفة بأن أحتفظ لها بمكانتها داخل مذهبه الظاهرى فهو يرى إنه ثمة حاجة إلى الأعتماد المعقول ممثلاً فى علم أرسطو وفلسفته والأرث العقلانى اليونانى ، ضد تحرشات وخطر الخرافات الشيعية والباطنية الفيضية ، وضد شغب المواقف الكلامية (26) .

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

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

ثقافته :-

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

- شيوخة :-

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

2- الكيا الهراسى : (أبو الحسن على بن محمدى على الطبرى الملقب بعماد الدين) " ت 504هـ - 1110م" اخذ عنه كما يذكر ابن خلكان ، أصول الفقة ، والجدل ، وحفظ الحديث (30) .

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

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

مؤلفاته:

تغطى مؤلفات ابن تومرت جوانب كثيرة فى مجالات أصول الدين ، والفقة وأصوله ، والحديث ، وغيرها ، ومنها:

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

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

أ- العقيدة وهى رسالة فى مسائل العقيدة أستعمل فيها الإستدلالات العقلية .

ب- رسالة فى توحيد البارى وهى رسالة وجيزة على غرار المرشدة .

جـ- رسالة فى العبادة .

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

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

و- رسالة فى المعلومات : يتحدث فيها عن الموجود والمعدوم وأحكامهما.

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

ح- رسالة فى المحدث : هى مبحث طبيعى فى الجوه والعرض والتحيز والتغير والتساوى والتماثل .

ط- كتاب الإمامة : وفيه بحث فى قضية الإمامة وأحكامها ، ووسائلها مثل المهدية والعصمة (34) .

إلى جانب رسائل أخرى فى مجال الفقة وأصوله وأختصارات لكتب الحديث والصحاح ، والدعوة والوعظ .

obeikandl.com

القسـم الأول

النزعة العقلية عند ابن تومرت

أولاً – توطئـة

ثانياً – العقـل

أ- تعريفه – أقسامه – مبادئه

ب- الطرق العقلية المستخدمة فى تحصيل المعرفة

جـ - دور العقل فى مجالي العقيدة والشريعة

د- بين ابن حزم وابن تومرت

هـ- موقف ابن تومرت من قضية التأويل

و- الإدراك الحسى

ل- مكانة الحس والسمع فى بناء المعرفة

obeikandl.com

أولاً: توطئـة :

ينطلق ابن تومرت فى تأسيس جوانب نزعته العقليـة من مقولـة مـؤداها " الثورة على التقليد والعودة إلى الأصول" والتى كانت شعاراً لحركته الإصلاحية ، الحركة التى تحولت سريعاً إلى ثورة ضد الدولـة المرابطية ، وما تمثلـه من جمـود فكرى بسط فيه الفقهاء سيطرتهم على كل جـوانب الحيـاة السيـاسية والفكـرية – كما أشرنا – من أجل ذلك دعا ابن تومرت إلى إعادة قراءة " النصـوص الدينيـة " قراءة جديدة من خلال الأجتهاد وإستخدام العقل ، فكانت حركة عقلانية نقدية جديدة .

أما فى مجال العلوم العقلية وخـاصة القياس فقد دعا إلى ضرورة نبذ التقليـد والرجوع إلى الأصول الفلسفية ، ومؤلفات أرسطو " بالذات"(35) .

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

ومن أجل ذلك يحدد ابن تومرت طرق العلم فيحصرها فى ثلاث هى : العقل – السمع – الحس – ويؤكد على أن " هذه القسمة منحصرة وتدور على ابن آدم فى الدنيا والآخرة "(36) . وهو بهذا التأكيد كأنما يرد على أولئـك الذين أتخذوا من الإشـراق سبيلاً إلى المعرفة ، ومنهم شيخه الغزالى .

ويفصل ابن تومرت القول فى المسألة مستنداً إلى دليل عقلى آخر ملخصه : أن الموجودات على قسمين : قسم شاهدناه ، وقسم لم نشهده ، فالذى شاهدناه تـوصلنا إليه كإدراك الأجسـام والألوان والروائـح وما فى معناه من المحسـوسات ، وما لم نشاهده على قسمين : منه ما لا يتوصل إليه إلا بالعقل ، مثل معرفة البارى سبحـانه ، ومنه ما لا يتوصل إليه إلا بالسمـع إذ لا مجال للعقـل والحسـن منه كأخبار الآخرة والجنة والنار ووجود البلدان النائية (37) .

وتعثر فى مؤلفات ابن تومـرت على عديد من الأقـوال والإشارات والشـروح تتعلق بهذه الطرق الثلاثة ، من حيث صيغتها ودورها فى إدراك الحقيقة نوردها على النحو التالى :-

ثانياً : العقـل :-

أ- تعريفه- أقسامه- مبادئه

لم يورد ابن تومرت تعريفاً مباشراً للعقل ، ولكنه بين حقيقتـه من خلال بيـان أقسامه ومبادئه ، ففى العقل معان بديهية هى المنطلق والأساس لكل معرفـة لاحقـة ، وقد عبر عن تلك المعانى بالضرورة ، وقال : إن هذه الضرورة مستقـر فى نفـوس العقلاء بأجمعهم (38) وابن تومرت هنا يذهب إلى القول بفطـرية المعانى العقلية مثل سائر الفلاسفة المسلمين ، حينما أكدوا على أن العقـل البشـرى قوة من قوى النفس ، وتسمى النفس الناطقة وهو ضربان : عملى يسـوس البدن ، ونظرى يختص بالإدراك والمعرفة فهو الذى يتقبل المدركات الحسية ، ويستخلص منها المعـانى الكلية بعون من العقل الفعال الذى هو عقل كونى ، وهو

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

وهذا الأخير هو الذى تحصل فيه المعقولات الأولى التى هى مبادىء التصور " البديهية" التى يقع بها التصديق لا بأكتساب – لكونها معان بديهية مثل قولنا أن المستقيم أقصر مسافة بين نقطتين وأن الكل أعظم من الجزء.

وهذه الضرورة العقلية تتمثل عند ابن تومرت فى ثلاثة مبادىء هى :

الواجب ، والمستحيل ، والجائز (40) .

- فالواجب هو لابد من كونه ، كأفتقار الفعل إلى الفاعل وهو ثلاثة أنواع ، وجوب إنحصار الحقائق مثل إنحصار الجسم فى حالتى السكون والحركة ، ووجوب إطراد الحقائق ووجوب إختصاصها " أى عدم إنقلابها إلى ما يخالفها ، وعدم وجود نقيضها معها " .

- والمستحيل ، ما لا يمكن كونه ، وهو ثلاثة أقسام :

قلب الحقائق كأن يصير القديم محدثاً .

ونقض الحقائق كأن يكون الشيء الواحد حياً وميتاً فى نفس الوقت .

وبطلان الحصر كوجود حالة أخرى مع حركة الجسم وسكونه .

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

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

وها هو ابن تومرت تلميذ الأشاعرة لا يتوانى فى الأخذ بهذا الأتجاه العقلانى فى بيان حقيقة الضرورة العقلية ومحتواها ، بل وفى مجال القياس العقلى فى مواجهة القياس الأصولى – على نحو ما سيأتى .

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

1- طريقة التأدى من الأفعال إلى فاعلها : تقوم هذه الطريقة عند ابن تومرت على مبدأ العلية ، وأساسها التأدى من الأفعال لإدراك فاعلها حيث أستقر فى نفوس العقلاء أن لابد

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

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

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

ولفظ الأختراع يذكرنا هنا بلفظ " الإبداع " الذى ردده من قبل الفارابى وابن سينا ، وهذان الدليلان ، عند ابن رشد ، مرتبطان ومتكاملان ، يلائمان العامة والخاصة لأنهما يعتمدان على البداهة الحسية ، ويمتازان على أدلة الأشاعرة التى لا تخلو فى أيه من غموض (45) .

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

2- القيـــاس : Sollygism

أولى ابن تومرت عناية كبيرة بالقياس العقلى بأعتباره طريقة من طرق المعرفة ، فبين شروط القياس الصحيح المؤدى إلى الحقيقة ، ونقد أنواع القياس الفاسدة التى لا تؤدى إلى الحق وبين مواضع ضعفها وفسادها .

أ- القياس الصحيح : يعرف ابن تومرت القياس الصحيح بإنه " تساوى الغيرين فى الحكم "(46) وهذا التعريف مأخوذ من القياس الأصولى الذى هو إثبات مثل حكم معلوم فى معلوم اخر لإشتراكهما فى علة الحكم عند المثبت (47) . وهو أقرب إلى التمثيل الذى عرفه ابن سينا بأنه الحكم على شىء بحكم موجود فى شبيهه (48) .

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

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

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

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

الجامع : وهو المشترك بين الطرفين ، وهو ليس إشتراك فى اللفظ بل ينبغى توفر جامع معنوى ، وهو نوعان : الأول معنى عقلى يتمثل فى المثل والجنس ، فالمثل كقياس الجواهر على بعضها فيما يجب ويجوز ويستحيل ، والجنس كقياس سائر العراض على الحركة

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

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

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

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

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

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

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

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

قيام العلم بالعالم محله فى كونه عالماً شاهداً ، فكذلك ينبغى أن يكون فى الغائب (56)

وينتقد ابن تومرت هذا القياس من منطلق أن من شروط القياس بين أمرين أن يكون بينهما جامع "علة " ولا جامع بين الغائب والشاهد فى هذه الحالة ، إذ لا جامع بين القديم وبين مخلوقاته فى شىء من الأشياء ولا رابط ، إذا الرابط إنما يكون بين المتماثلين أو المتجانسين ، والبارى جل ثناؤه ، لا مثل له ولا جنس فبطل ما قالوه (57)

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

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

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

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

وإمعانا من ابن رشد فى مهاجمة هذا القياس ورفضه كدليل للمتكلمين – وخاصة الأشاعرة – وبعض فلاسفة المشرق كابن سينا ، فإنه يؤكد على أن هؤلاء جميعاً لا يستعملون الطرق البرهانية ، وإنما يقصرون أنفسهم على هذه الطريقة القياسية الأصولية ، أو الأستدلال بالشاهد على الغائب وتكاد تنحصر مهمات هذا القياس فى البحث عن وسط يكون رابطاً بين الشاهد والغائب أو بين المقيس والمقيس عليه أو بين المعلوم وحكم المجهول حتى يتسنى للمقيس الأنتقال من الأول إلى الثانى أى تمديد الحكم من الشاهد إلى الغائب وهو ما يعرف عند الأصوليين " بالعلة " ويعرف عند المتكلمين بالدليل ، وهو يناظر كما لاحظ الغزالى الحد الأوسط فى القياس الأرسطى (61) .

فالمنطق الإسلامى " أى طريقة الفقهاء والمتكلمين وكذلك طريقة ابن سينا فى الأستدلال لا تهدف إلى البحث عن النتيجة ، كما هو الشأن فى القياس الأرسطى ، بل هدفه البحث عن الحد الأوسط ذلك لأن النتيجة معطاة سلفاً ، وهى الحكم الشرعى الوارد فى القرآن والسنة

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

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

وهذه النتيجة التى أرادوا الحكم بها على الغائب ، أى على العالم كله ، وهى معطاه لهم سلفاً " (62) .

جـ - دور العقل فى مجال العقيدة والشريعة :-

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

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

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

" فبضرورة العقل يعلم وجود البارى " (64) ، وبضرورة العقل يعلم توحيده سبحانه (65) .

ومعنى هذا أن ابن تومرت يرى أن إدراك العقيدة لابد وأن يأتى على مقتضى العقل ويتضح هذا من ربطه الدائم بين هذه الحقائق وضرورة العقل ، وبذلك يكون ابن تومرت أقرب إلى المذهب الأعتزالى فى هذه المسألة (66) .

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

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

- العقل لا يناقض الشرع :

ويؤكد ابن تومرت على أن أحكام الشريعة جارية على سنن العقل ، وإنها بالتالى ليست مناقضة له ، بل متساوقه معه مسايرة لأحكامه (68) .

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

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

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

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

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

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

- العقل لا يثبت الشرع :

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

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

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

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

د- بين ابن حزم وابن تومرت :-

إن المتأمل لآراء ابن تومرت فى رفض القياس الأصولى يجد إنها تتطابق مع آراء ابن حزم الظاهرى (ت 456) هـ فى نقده للقياس (76) .

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

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

هـ - موقف ابن تومرت من قضية التأويل :-

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

ويلحقه فى كتاب أخر بنفاة الصفات من الفلاسفة والمعتزلة فيقول أن نفاه الصفات من المتفلسفة وغيرهم يسمون نفى الصفات توحيداً ، وكذلك المعتزلة ومن ضاهاهم من الجهمية يسمون ذلك التعطيل توحيداً وهم أبتدعوا هذا التعطيل الذى تسمونه توحيداً (82) .

والواقع أن ابن تومرت أطلع على آراء المعتزلة والأشاعرة والحنابلة فى الصفات وخرج بمذهب خاص به تأثر فيه بالمعتزلة وأبى المعالى الجوينى وإتباعه من الأشاعرة .

فالمعتزلة يرمون الحنابلة بالتجسيم والتشبية والحشو ، والحنابلة يرمون المعتزلة بالتعطيل وبتأويل الصفات الخبرية تأويلاً تعسفياً لأنهم يقولون أن صفات الله هى عين ذاته ، أن الله فى نظرهم عالم قادر حى بماهيته لا تعلم وقدرة وحياة .

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

ويبدو أن ابن تومرت كان يميل إلى المعتزلة وإلى أبى المعالى الجوينى من الأشاعرة فى مسألة الصفات .

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

و – دور الحس والسمع فى بناء المعرفة :-

- الإدراك الحسي :

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

ينقسم الحس إلى ثلاثة أقسام (83):

- الحس المتصل : هو الذى يمكن إدراك الأجسام التى تتصل بنا مثل المنوقات والملموسات

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

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

- السمع ومجالاته :

خلط ابن تومرت فى مسألة السمع فاستعمله على نحو حسى فيزيقى حين عبر عنه بأنه حاسة الإنسان التى يدرك بها المسموعات ، يقول " والسمع هو ما يسمع به جميع المسموعات من الشرع وغيره " (84) .

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

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

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

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

obeikandl.com

obeikandl.com

القسم الثانى

أثر النزعة العقلية التومرتية علي الفكر الفلسفي فى المغرب والأندلس

أولاً : ابن باجه

ثانياً : ابن طفيل

ثالثاً : ابن رشد

obeikandl.com

obeikandl.com

توطئة :

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

وعلى الرغم من إننا لا نجد من بين مؤلفات ابن تومرت ما هو مختص بالفلسفة والمنطق وغيرها ، لكننا نعثر فى بعض مؤلفاته على مشاركة فى بعض هذه العلوم ، وخاصة التى تصلح مسائلها مقدمات لقضايات كلامية كمسألة الجواهر والأعراض ، والجزء الذى لا يتجزأ (89) .

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

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

فكلما ظهر ابن تومرت بمنهجه العقلى النقدى المقارن وصار هذا المنهج سياسة للدولة من بعده ، أنفتحت الأذهان لتقبل العلوم الفلسفية ، وصارت هذه العلوم عنصراً من عناصر الثقافة المغربية وفى نفس الوقت شكلت المناخ الصالح الذى نما فيه فكر فلسفى مغربى متميز الملامح أبتداء بأبى بكرالصائغ المعروف بابن باجه " 533هـ - 1138م " الذى شهد الثورة التومرتية ، وقضى جزءاً من حياته بالمغرب حيث توفى بفاس سنة 533هـ ، وألف مجموعة من الرسائل فى الفلسفة أشهرها " تدبير المتوحد " ثم تدعم هذا الفكر بابن

طفيل الذى عاش فى بلاط الموحدين وكان أحد مستشاريهم الثقافيين فدفعهم من هذا الموقع إلى تشجيع الفلسفة وأهلها ، ثم بلغ أوجه عند ابن رشد الذى عاش هو أيضاً فى البلاط الموحدى وأنتج ما أنتج من الشروح الفلسفية بتكليف منهم على نحو ما سيأتى :

وحرصا على بيان هذا التأثير فسوف تعرض بشىء من التفصيل لأثر النزعة العقلية التومرتية فى فكر هؤلاء الفلاسفة وخاصة ابن رشد .

أولاً : ابن باجة " ت533هـ " : (91)

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

عاش ابن باجه السنوات التى عاصرت أفول دولة المرابطين وظهور دعوة المهدى بن تومرت .

ركز ابن باجه أهتمامه على العلم الأرسطى وخاصة ما يتعلق بالجانب الكونى " الكسمولوجى " لديه ، وقد ناقش فى ضوء أهتمامه هذا بعض المسائل الفلسفية كمسألة الأتصال (92) ، أتصال العقل الفعال بالعقل الهيولالى وأساس مذهب ابن باجه فيها " أن الهيولى لا يمكن أن توجد مجردة عن صورة ما ، أما الصورة فقد توجد مجردة عن الهيولى ، وإلا لما أستطعنا أن نتصور إمكان أى تغيير لأن التغير إنما يكون ممكناً بتعاقب الصور الجوهرية وهذه الصور من أدناها ، وهو الصور الهيولانية إلى أعلاها وهى المفارق ، تؤلف سلسلة ، والعقل الإنسانى يجتاز فى تكامله مراحل تقابل تلك السلسلة حتى يصير عقلاً كاملاً ويتصل بالعقل الفعال ، وواجب الإنسان أن يدرك الصور المعقولية جميعاً : فيدرك أولاً الصور المعقولة للجسميات ثم التصورات النفسية المتوسطة بين الحس والعقل ثم العقل الإنسانى ذاته ، والعقل الفعال الذى فوقه ثم ينتهى إلى إدراك عقول الأفلاك المفارقة" (93) .

ووسيلة الإنسان إلى هذا الأتصال هو العلم والمعرفة العقلية ولا سبيل إلى ذلك بدون العلم العقل ، وعلى هذا فالعقل الإنسانى يصل إلى كماله بالمعرفة العقلية لا بالخيالات والأحلام الصوفية التى لا تبرأ من شوائب الحس ، والنظر العقلى هو السعادة العظمى لأن كل معقول فهو غاية لذاته (94) .

وعلى ذلك فإن ابن باجه فى محتوى مذهبه فى الأتصال يسير فى عكس التأويلات الإشراقية .

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

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

أما رسالته " تدبير المتوحد " فتضم بين دفتيها أكثر فلسفة ابن باجه ، وهى تعكس بصدق وضعية الفيلسوف العقلانى ، فهو كما أشرنا – يؤكد على أن العقل هو الجزء المفكر فى النفس وهو واحد فى كل العقلاء ، وعقل الإنسانية فى جملتها هو وحده الأزلى ، وذلك فى إتحاده بالعقل الفعال الذى فوقه .

ولا يسمو كل إنسان إلى هذه المرتبة فى التعقل بتنمية العقل تنمية حرة خالصة من القيود ، فطريق المتوحد إلى تحقيق السعادة العقلية هو العلوم النظرية أو علم الصور الروحانية " فالمتوحد على الخصوص إنما هو من نحا نحو العلوم النظرية " (97) وما دام المتوحدون أو من بإمكانهم سلوك سبيل النظر والعلوم العقلية ، قد حوربوا فى ظل الدولة المرابطية التى علا فيها شأن الفقة والفقهاء المتمسكين بالتقليد والأتباع ، واصبحوا غرباء ، فإن الطريق الحق بالنسبة لهم ، ليس هو تأسيس مدن فاضلة خيالية كما فعل الفارابى – بل إعتزال الناس جملة بحثاً عن صحة النفس أو تدبير العقل وفى نفس الوقت الإكثار من المتوحدين أمثاله القادرين على الأرتقاء إلى مستوى العقل الكلى ، وخلق المجتمع البديل أو المدينة الكاملة .

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

كذلك مما يبعد ابن باجه فى مفهومه للأتصال عن كل ميل صوفى أو غنوصى هو ربطه المفهومات النفسانية والأخلاقية والفلسفية بالحكمة النظرية عند المعلم الأول من حيث إنها مستوى يرقى إليه الحكم بعد أن يكون قد قطع شوطاً بعيداً فى التأمل النظرى العقلى (99) ، لذلك تراه يصف تجربة الغزالى فى التصوف والتى أوردها فى المنقذ من الضلالة وذكر منها إنه الشاهد عند إعتزاله أموراً إلهية والتذاذاً عظيماً " بأن هذه كلها ظنون وأشياء يقيمها مثالات الحق وهذا الرجل ... مغالط بخيالات الحق " (100) .

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

ثانياً : ابن طفيل (ت : 571 هـ) (103)

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

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

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

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

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

وإمعاناً من ابن طفيل فى بيان قصور الحكمة الشرقية عند ابن سينا نراه يربط بينهما وبين عقائد أهل المشرق ذات الطابع الوثنى التى كانت ترى أن الألهة هى الأجرام السماوية

وقد عبر ابن طفيل بذكاء شديد عن إرتداد ابن سينا إلى فكر الحرانين حيث رمز له بابسال الذى ولد وعاش فى مجتمع سالامان الدينى ، والذى أعجب بكلام حى بن يقظان القائم على البرهان العقلى فألتحق به عند عودته إلى جزيرته تاركاً سالامان مع جمهوره الجاهل (106)

تلك فى عجالة معالجة ابن طفيل لمسألة صلة الإنسان بالعقل الفعال وكيف إستطاع وبدون الإستناد إلى شىء سوى عقله أن يعرف جميع ما حوله من أدنى دركات الموجودات المادية الحسية إلى أعلى درجات الوجود العقلى (107) ، أو بعبارة أخرى من الفكرى والتنوع إلى الوحدة والثبات (108) .

ثالثاً : ابن رشد (ت : 1198م) :

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

أ- يتفق ابن رشد مع ابن تومرت فى ضرورة وجود النظر العقلى فى الموجودات وإعتبارها . فالموجودات العقلية عنده مراتب بعضها فوق بعض وهى عقول مفارقة غير مادية لا تقبل الأنفعال ولكل منها فلكه الخاص به ، وكلما ابتعدت عقول الأفلاك عن المبدأ الأول كلما قلت بساطتها ، وهذه العقول تعقل ذاتها وتعقل المبدأ الأول كلما قلت بساطتها ، والعقل الفعال آخر العقول الكونية وهو عقل واحد متصف فى النوع الإنسانى (110) .

وبمعنى آخر فالموجودات العقلية تتجلى فيها الوحدة أو كمال الوجود ، وهى مراتب بعضها فوق بعض ، وليست وحدة الموجودات العقلية بسيطة مجردة ، فكلما بعدت عقول الأفلاك عن المبدأ الأول قلت بساطتها ، وكل العقول تعقل ذاتها ولكن فى معرفتها بذاتها صلتها بالعلة الأولى (111) .

والله أو المبدأ الأول عاقل ومعقول معاً ، فالوجود هو عين الوحدة والوجود والوحدة ليستا زائدتين على الذات ، بل هما موجودات فى الذهن فقط ، شأنهما شأن سائر الكليات (112) . والله لا يعلم الكليات ولا الجزئيات (113) فذاته منزهة عن كليهما مع ذلك فالعلم الإلهى هو الذى يوحد العالم ويحيط به ، والله هو المبدأ الأول والصورة الأولى والغاية لكل شىء وهو نظام العالم ، وملتقى جميع الأضداد (114) ، وهو الكل فى أسمى صور وجوده .

أما عن حركة العالم فهى أزلية لذا تفتقر بدورها إلى محرك أزلى ولو كان العالم حادثاً يحتم علينا القول بوجود عالم آخر حادث نشأ منه وهكذا إلى غير نهاية ، ولذلك يذهب ابن رشد إلى القول بأن العالم كل متحرك منذ الأزل ضرورة ، هو وحده الذى يضمن لنا إمكان الوصول إلى أثبات موجود مفارق للعالم محرك له منذ الأزل ، وهذا الموجود بإعادة تلك الحركة الدائمة وبإعادة لنظام العالم البديع خليق بأن يسمى موحد العالم (115) .

ينتهى ابن رشد بعد ذلك العرض المتعلق بالنظر العقلى فى الموجودات إلى القول بأن هذا طريق إمعان النظر العقلى فى الموجودات طريق أختص به الله سبحانه وتعالى – أولئك الذين رغبوا فى معرفة الحق عن غير الطريق التقليدى الكلامى وهم الخاصة أو الصفوة أصحاب البرهان .

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

ومن ثم فإن أدلة الفلاسفة من أمثال الفارابى وابن سينا (117) عنده وكذلك آراء المتكلمين لا تقوى على الثبات أمام النقد العلمى لأنها آراء جدلية يعوزها الدليل البرهانى .

ب- يرى ابن رشد أن الشريعة حق ، وأن الحكمة حق ، والحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له ، ومن ثم تتفق أحكام الشريعة مع الفلسفة ، وذلك لأن لكل منهما غرضه الذى يرمى إليه ، والعلاقة بينهما كالعلاقة بين النظرية وتطبيقها العملى ، والفيلسوف حين ينظر فى الدين يسلم بصحته فى مجاله الخاص ، بحيث لا تصدم الفلسفة بالدين بتاتاً ، اما الفلسفة فهى أسمى صور الحق وهى فى الوقت نفسه أسمى دين لأن دين الفلاسفة هو معرفة كل ما هو موجود (118) .

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

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

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

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

مشروعية التأويل وقواعده :-

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

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

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

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

ويحصر ابن رشد المبادىء الدينية التى لا يجوز تأويلها فى ثلاثة مبادىء (125)

الأول : الإقرار بالله

الثاني : الإقرار بالنبوات

الثالث : الإقرار باليوم الاخر

وما عدا ذلك من نصوص الأيات المترتبة على هذه المبادىء والمعبر عنها فى الغالب تعبيراً مجازياً حسياً فهى قابلة للتأويل من خلال ضوابط من أهمها مراعاة المستوى المعرفى لمن يوجه إليه التأويل ، فالتأويل عنده هو مخاطبة الناس حسب عقولهم ، ومن ثم كان للنص الدينى عند ابن رشد عدة مدلولات تتخذ عدة معان :

- المعنى الظاهر وهو ما لا يجوز تأويله البتة
- المعنى الظاهر المعتمد على التعبير الحسى والخيالى ، وهذا يجب على أهل البرهان تأويله ، ويمنع ذلك على غيرهم .
- ظاهر الشرع يقع بين هذين الصنفين ، وتأويل العلماء له مسألة إجتهاد ، والمخطىء فيه معذور على كل حال (126) .

وعلى الجملة فإن التأويل عند ابن رشد لا يقصد منه أكتشاف حقائق جديدة غير التى يتضمنها النص الدينى ، أما تصريحاً وأما تلميحاً .

فالتأويل فى جوهره ربط النتائج بالمقدمات ، والبحث عن المعنى المقصود وراء التعابير المجازية والأمثلة الحسية ، وذلك بشكل يجعل مدلول القول الدينى على وفاق مع ما يقرره البرهان العقلى ، والضابط الأساسى فى عملية التأويل هذه هى القواعد التى تحكم أساليب التعبير فى اللغة التى هى لغة القرآن ، وبذلك يكون التأويل

صناعة لغوية فى جزء منه ، يقول ابن رشد فى ذلك ، التأويل هو " إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية – أى المباشرة إلى الدلالة المجازية – أى المقصودة – من غير أن يخل فى ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز ، من تسمية شىء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنة أو غير ذلك من الأشياء التى عودت فى تصنيف الكلام المجازى " (127) .

فالتأويل هنا مقيد بقيد لغوى حتى لا يجنح أهله إلى متاهات القول بالظاهر والباطن بمفهوم الصوفية والشيعة الباطنية (128) أو الأتجاهات الغنوصية التى عرفها المشرق كغنوصية أخوان الصفا مثلاً ، ولا علاقة له كذلك بمحاولات الغزالى (129) ومحاولات

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

يقول ابن رشد " إن الظاهر هو تلك الأمثال الضروبة لتلك المعانى ، والباطن هو تلك المعانى التى لا تتجلى إلا لأهل البرهان " (131) لا من حيث كونهم يملكون " علم الباطن " بل لأنهم يستطيعون ربط الأمثال الحسية بمدلولها العقلى وهذا هو المقصود " بالأجتهاد " بمعناه العام .

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

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

على إنه يجب ألا نفهم من تصنيف ابن شد للناس إلى خاصة وعامة على إنه تصنيف يوازى التصنيف الدينى لأمور الشريعة إلى ظاهر وباطن فليس الباطن خاصًا بالخاصة والظاهر خاصاً بالعامة كما هو الأمر لدى فلاسفة المشرق ومتصوفيه (133)

فالتسليم بالظاهر عند ابن رشد ليس مقصوراً على الجمهور فقط ، بل على العلماء أيضاً وذلك فى مسائل معنية فى مجال الشريعة .

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

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

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

جملة القول أن المتأمل فى أراء فيلسوف قرطبة فى هذا الجانب يجد إنه قد وجد فى القرآن والحديث ما لا يقدر العامة على فهمه ، وما له تأويلاً عقلية لا يصل إليها إلا أهل المعرفة وهم الفلاسفة فأوجب على الأولين أخذ هذه النصوص حسب معانيها الظاهرة وأوجب على الأخرين تأويلها ومعرفة المعانى الخفية التى لها .

2- ينقد ابن رشد قياس الغائب على الشاهد بنفس القوة وبنفس الطريقة التى انتقده بها ابن تومرت من قبله ، حيث عمم هذا النقد فى مجالات الفقة والكلام ، وقد بنى ابن رشد نقده لهذا الإستدلال فى مجال علم الكلام – كما أوضحنا على أساس أن الشاهد والغائب فى هذا المجال ليسا من طبيعة واحدة " فعالم الغيب أو العالم الإلهى يختلف أختلافاً جذرياً عن عالم الطبيعة " ، وإنه لا يجوز بسبب ذلك قياس إحدهما على الأخر .

3- براهين ابن تومرت وابن رشد على وجود الله هى عينها البراهين الواضحة البسيطة التى وردت فى القرآن الكريم ، دليل العناية و دليل الأختراع " .

والأول هو بعينه الدليل الغائى (135) وملخصه أن نظام الكون يكشف عن تناسق ملحوظ فى أجزائه وفى الكائنات الموجودة فيه ، وهو ليس مجرد تناسق سطحى وظاهرى ، بل هو تناسق فى الباطن والصميم وليس هذا التناسق محض الصدفة ، وإنما هو صنع إله مدبر حكيم (136) .

أما دليل الأختراع فليس شيئاً اخر سوى الدليل الكونى (137) ويتلخص فى أن فى الكون خلقاً وحركة مستمرين ، والخلق لابد له من خالق ، والحركة لابد لها من محرك ، والخالق والمحرك هو الله جل شانه (138) .

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

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

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

وليس غريباً أذن أن يختتم ابن رشد كتابه " فصل المقال بالثناء والتنوية بالخلفاء الموحدين الذين يقول عنهم إنهم رفعوا عن الفلسفة كثير من الشرور التى أصابتها على أيدى الأصدقاء الجهال ويقصد بهم المتكلمين والفلاسفة فى المشرق الذين خلطوا مسائل الدين ومسائل الفلسفة .

مما سبق يمكننا أن نقول أن المنهج العقلى الذى التزمه ابن تومرت والموحدون من

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

رشد ، ساهموا بنصيب وافر فى وضع أسس التصور العقلى للمذاهب الفلسفية فى مدرسة المغرب والأندلس .

خـــاتمـــة : -

وهكذا يتضح لنا أن ابن تومرت كان من المفكرين السباقـين إلى وضع أسس المنهج العقلى فى بحث أمور الشريعة من خلال فهمه لطبيعة العقل ودوره البـارز فى وضع أسس الأستدلال الصحيح ، لذلك رأيناه يقدم لنا بالتوازى حججاً نقـدية تطعن فى الظن الذى لا يصلح أساساً لإثبات أحكام الشريعة ، وحججاً عقليـة تستند إلى المنطق الأرسطى من حيث هو منطق ثنائى القيمة يرفض كل قيمة ثالثة وسطى " كإستحـالة إجتماع الضدين – وإنقلاب الحقائق " ، ومن هذا المنطلق أبطل ابن تومرت كما رأينا – القياس الشرعى الأصولى ورفض الأخذ به كأصل من أصـول الأحكام ، لما يرقى إليه من شك .

وبذلك ظهر واضحاً ابن تومـرت من خـلال نزعته العقلية كان مـدفوعاً إلى التمسك بدليل الكتاب والسنة والإجماع من جهة – وقواعد الإستنباط العقلى من النص المستند إلى فكرة اللزوم المنطقى الضرورى من جهة أخرى ، وليس إلى التعليـل أو القياس الفقهى الذى يقوم على أساس فكرة قياس الغـائب على الشاهد والتى يرفضها ابن تومرت .

وهنا تكمن معالم الثورة المنهجية التى دعا إليها ابن تومـرت والتى تدعوا إلى نبذ التقليد والعودة إلى الأصل ، وهى ثورة لا نلمح لها أية سابقة فى الفكر الأشعرى أو الشافعى .

أن الأسس المعرفية التى أنطلق منها ابن تومرت جعلت للعقـل مكانته اللائقة به فى مقابل الأسس أو الوسـائل الأخرى للمعرفة من حس وسمع فحقـائق العقل هى مبادىء تتسم بالبداهة والضرورة تلك الضرورة المتغلغلة فى نفوس العقلاء بأجمعهم مما يسمح بإتفاق العقول وتمـاثلها ومن هنا يكون العقل مـوافقاً للشرع ولا يضاده ، فبإستطاعة المرء إعتمـاداً على تلك الأوائل ، إثبات وجـود الله والعلم بتوحيده وعليه فإن العقل لا يناقض الشرع ، من حيث كونه قادرعلى إدراك الحكمة التى تجرى عليها الشريعة .

لذلك فقد جاءت معظم أراء ابن تومـرت الكـلامية " فى أدلة وجـود الله – الأسماء والصفات – والأفعال " بجـانب إستنادها إلى النص القرآنى ، أستندت أيضاً إلى العقل ومبادىء التفكير الأساسية لاسيما مبدأ عدم التناقض ، ومبدأ الثالث المرفوع

ومما لا شك فيه فقد أثرت هذه النزعة العقلية فى معاصرى ابن تومـرت كأبن باجه ومن اللاحقين عليه ما يتعلق بأبن طفيل وابن رشد .

فقد أقبل ابن باجه فيلسوف المغرب الأول على مناصرة الأتجاه العقلى المتمثل فى علم وفلسفة أرسطو وخاصة ما يتعلق النظام الكونى لدى المعلم الأول ، وقـد بدأ ذلك واضحاً فى أهم مؤلفاته " تدبير المتوحد " الذى ركز فيه على أن طريق المتـوحد إلى تحقيق السعادة العقلية هوالعلوم النظرية وعلم الصور المجردة التى تكـون نتيجة تجريد عقلى وإدراكها بعد

منتهى الكمال الإنسانى لأنها صور تدخل فى إطار العلم الإلهى ، ويخلص ابن باجه من ذلك إلى أن المتوحد على وجه الخصوص هو من نحا نحو العلوم النظرية العقلية ، وهذا التصور من جانب ابن باجه كما رأينا يبعد كل أصل معرفى أو غنوصي عن مفهوم ابن باجه للأتصال أو التوحد (139) .

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

وبذلك أتضح ما يرمى إليه ابن طفيل فى رسالته حى بن يقظان حيث يؤكد على أن الغاية العملية من الدين ومن الفلسفة غاية واحدة ، وأن الفلسفة هى السبيل الوحيد لتطور العقل الإنسانى نحو الكمال والخير ، والدليل على ذلك أن حى بن يقظان الذى لم يعرف الأنبياء ولا سمع ما جاءوا به أستطاع بعقله وحده أن يصل إلى ما أتى به الأنبياء أنفسهم .

وإذا ما إنتهينا إلى ابن رشد نجد أن تأثير النزعة العقلية الثورية قد تبلور وبلغ مداه فى فلسفته وأتضح ذلك – كما رأينا – من جملة المتقابلات التى فصلنا فيها القول فيما سبق ، والتى تكمن فى جملتها فى رفضه لطريق الكشف والألهام ، وبيان أن مصادر المعرفة هى الحس والعقل من جهة والسمع من جهة أخرى – وهى نفس الطرف التى أشار إليها ابن تومرت فى نظرية المعرفة .

وقد أنتهى المطاف فى نزعته العقلية إلى التوفيق بين الدين والفلسفة وعالم الشهادة (141) وذلك على خلاف طريق المتكلمين ومن سار على دربهم من الفلاسفة المشرق ، ومن ثم فكان مدلول الحكمة عنده هو النظر فى الأشياء بحسب ما تقضيه طبيعة البرهان .

ومن ثم إستطاعة هذه النزعة العقلية فى فلسفة الغرب والأندلس أن تحافظ لكل من الدين والفلسفة على هويتها بالنظر إلى قضايا الدين من داخل الدين نفسه وإلى قضايا الفلسفة من داخل الفلسفة ومن ثم إنتشلت فلسفة أرسطو من وهده الخلط بينهما وبين فلسفة أفلاطون أو الفلسفة الفيضية كما حدث فى المشرق .

المصادر والمراجع :

أولاً : المصادر العربية : -

1- ابن باجه : تدبير المتوحد ، نشر ماجد فخرى ، ضمن رسائل ابن باجه الإلهية بيروت 1968م .

2- ابن باجه : رسالة الوداع ، ضمن رسائل ابن باجه ، تحقيق جمال الدين العلوى بيروت 1983م .

3- ابن بسام : الذخيرة فى محاسن أهل الجزيرة ، تحقيق عبد الوهاب عزام ، القاهرة 1939م .

4- ابن تومرت : أعز ما يطلب ، نشره لوسيانى ، طبعة الجزائر 1903م .

5- ابن تومرت : المرشدة نشره لوسيانى " ضمن كتاب أعز ما يطلب".

6- ابن تومرت : العقيدة نشره لوسيانى " ضمن كتاب أعز ما يطلب" .

7- ابن تومرت : رسالة فى العلم نشره لوسيانى " ضمن كتاب أعز ما يطلب" .

8- ابن تومرت : رسالة فى أن الشريعة لا تثبت بالعقل " ضمن كتاب أعز ما يطلب" .

9- ابن تومرت : رسالة فى أن التوحيد هو أساس الدين " ضمن كتاب أعز ما يطلب" .

10- ابن تومرت : رسالة فى توحيد البارى " ضمن كتاب أعز ما يطلب" .

11- ابن تومرت : رسالة فى الصلاة " ضمن كتاب أعز ما يطلب" .

12- ابن تومرت : رسالة فى المحدث " ضمن كتاب أعز ما يطلب" .

13- ابن تيمية : مجموع الفتاوى ، طبعة السعودية ، " د.ت " .

14- ابن تيمية : موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ، القاهرة ، 1951م .

15- ابن حزم : الأحكام فى أصول الأحكام ، تحقيق أحمد محمد شاكر ، القاهرة 1345هـ .

16- ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، طبعة صبيح ، القاهرة 1946م .

17- ابن حزم : التقريب لحد المنطق ، تحقيق إحسان عباس ، بيروت 1959م

18- ابن خلدون : العبر وديوان المبتدأ والخبر ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت 1959م .

19- ابن خلدون : المقدمة ، تحقيق د. على عبد الواحد وافى ، لجنة البيان العربى ، ط1 القاهرة 1960م .

20- ابن الخطيب " لسان الدين " : أعمال الإعلام تحقيق بروفنسال ، بيروت ، 1956م .

21- ابن خلكان : وفيات الأعيان ، نشر إحسان عباس ، بيروت " د.ت ".

22- ابن رشد : مناهج الأدلة فى عقائد أهل الملة ، تحقيق د. محمود قاسم ط2 ، القاهرة 1964م .

23- ابن رشد : تهافت التهافت ، تحقيق د. سليمان دنيا ، القاهرة 1965م .

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

42- عبد المجيد النجار " الدكتور": المهـدى بن تومـرت ، دار الغـرب الإسلامى ، بيروت 1983م .

43- عمر فروخ " الدكتور " ابن باجه والفلسفة المغربية ، بيروت 1952م .

44- عمر فروخ " الدكتور" تاريخ الفكر العربى ، بيروت 1972م .

45- محمد البهى " الدكتور ": الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ، طبع القاهرة 1967م .

46- محمد عابد الجابرى " الدكتور ": المدرسة الفلسفية فى المغرب والأندلس ، طبعة المغرب 1979م .

47- محمد مخلوف : المازرية ، صفاقس ، 1937م .

48- مدكور " الدكتور إبراهيم بيومى ": فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، ج2، دار المعارف " د.ت " .

49- هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، طبعة باريس 1964م .

50- يحى هويدى " الدكتور ": محمد بن تومـرت ، وتوفيقـه بين الحكمـة والشريعة مجلة الأصالة العدد 12 .

ثانياً : المصادر الأجنبية :-

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

ثالثاً : هوامش البحث :-

(1) انظر على سبيل المثال لا الحصر : مقدمة ترجمة عقيدة ابن تومـرت لمـارك الطليطلى منقولة إلى العربية فى كتـاب " أعز ما يطلب " لأبن تومـرت تقديم وتحقيق د. عمار طالبى الجزائر 1985 – د. يحي هـويدى: محمد بن تومرت وتوفيقه بين الحكمة والشريعة " مجلة الأصالة العدد 12 " .

(2) منها على سبيل المثال : - د. حسـن مؤنس: شيوخ العصر فى الأندلس بالنثيـا – تاريخ الفكر الأندلسى تعريب حسين مؤنس – القاهرة 1955 – سعد زغلول عبد الحميد : محمد بن تومرت وحـركة التجديد فى المغـرب والأنـدلس بيروت – 1973- عبد الله علام : والدعوة الموحدية بالمغرب القاهرة 1971 .

(3) انظر : ابن القطان : نظم الجمان فى أخبار الزمان تحقيق محمد على مكى ، طبعة جامعة محمد الخامس ، الرباط " بدون تاريخ "، ص74 .

(4) د. يحى هويدى : محمد بن تومرت وتوفيقه بين الحكمة والشريعة ، مجلة الأصالة ، العدد 12 ص19 .

(5) ابن خلدون : العبر وديوان المبتدأ والخبر ... دار الكتاب اللبنانى 1959 465/6

(6) المراكش : المعجم فى تلخيص أخبار المغرب تحقيق محمد سعيد العريان القاهرة 1963، ص245 .

(7) ابن القطان : نظم الجمان ص35 .

(8) يروفنسال : الإسلام فى المغرب والأندلس ، ترجمة السيد سالم طبع نهضة مصر ص265

(9) ابن الخطيب : أعمال الإعلام تحقيق يروفنسال " طبع دار المكشوف " بيروت 1956م ص243 .

(10) عبد الله كنون : النبوغ المغربى فى الأدب العربى بيروت 1961م/ 69 .

(11) ابن عذارى : البيان المغرب " طبعة صادرة 1950" ص66 .

(12) ابن القطان : نظم الجمان ، ص14 .

(13) ابن حزم : الفصل فى الملل والهواء والنحل ، طبعة صحيح القاهرة 1946، 186/1 .

(14) ابن خلدون : العبر 466/6.

(15) انظر على سبيل المثال: د. أحمد محمود صبحى فى علم الكلام 1/ 671، وجوليان : تاريخ شمال افريقيا 124/2 .

(16) ابن تومرت : أعز ما يطلب ص263- 271 .

(17) ابن تومرت : العقيدة ، 233 .

(18) د. عبد المجيد النجار : المهدى بن تومرت ، دار الغرب الإسلامى بيروت ، 1983، ص358 .

(19) المصدر السابق : ص42 وما بعدها .

(20) صاعد الأندلسى : طبقات الأمم ، بيروت 1912م، ص66 .

(21) يشير ابن ابى أصيبعة عند ترجمة ابن جلجل ، إنه لم يكن بقرطبة من نصارى الأندلس من يقرأ اللسان الأغريقى الذى هو اليونانى القديم على عكس الشرقيين الذين كان منهم كثيرون يعرفون اليونانية والسريانية "47/2" .

(22) دائرة المعارف الإسلامية : مادة ابن مسرة .

(23) هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، طبعة باريس 1964 ص307 .

(24) عمر فروخ : ابن باجه والفلسفة المغربية ، بيروت 1952 ص16 .

(25) محمد مخلوف : المازرية ، صفاقس ، 1937، ص60 .

(26) د.سالم يفوت : ابن حزم والفكر الفلسفى بالمغرب والأندلس ، طبع المغرب 1986 ، ص437 .

(27) ابن بسام : الذخيرة فى محاسن أهل الجزيرة ، تحقيق عبد الوهاب عزام ، القاهرة 1939 140/1 .

(28) ابن خلدون / العبر 465/6 .

(29) الذهبى / سير إعلام النبلاء 76/12 .

(30) الوفيات : 281/5 .

(31) المعجب : 245، وابن خلدون / العبر 466/6 .

(32) لن تتطرق إلى الحديث عنها بالتفصيل لكونها تخرج عن نطاق بحثنا الذى يتركز فى إلقاء الضوء على جوانب النزعة العقلية عند ابن تومرت وأثرها فى الفلسفة المغربية .

(33) انظر فى تفصيل هذه المسألة : ابن خلدون المقدمة / 295، وابن القطان نظم الجمان /75- 76، والمراكشى : المعجب 254- 255 .

(34) أسس ابن تومرت مذهبه فى الإمامة " على فكرة الإمام المعصوم " الشيعية وذلك الضرورة سياسة هدفها جمع الناس حوله للقضاء على الدولة المرابطة ، وقد ألغى الخليفة المنصور الموحدى شعار الإمام المعصوم والمهدى المعلوم ، عندما أصبحت الدولة الموحدية فى غنى عنها سياسياً ، أى عندما توحد حكمها وبلغت قمة عظمتها " أنظر : المراكش ، المعجب ، ص268 وما بعدها .

(35) محمد عابد الجابرى : المدرسة الفلسفية فى المغرب والأندلس ، طبعة المغرب 1979، ص103 وما بعدها .

(36) ابن تومرت : سالة فى العلم ص194 .

(37) ابن تومرت : رسالة فى العلم ص196 .

(38) ابن تومرت : العقيدة ، ص230 .

(39) ابن سينا : الإشارات 190/1 .

(40) نفس هذا التقسيم الثلاثى نجده لدى ابن سينا حيث ذكر:

1- الواجب = الضرورى – والمحال – والمستحيل

2- والممكن = الجائز وهذا التقسيم يختص بالموجود والممكن بذاته ، إذ رعاية ذاته فحسب تجعله ممكناً ، ورعاية وجود علة له تجعله واجباً ، ورعاية عدم علة له تجعله مستحيلاً ، كما أن إستحالة المستحيل بغيره لا تخرج هذا المستحيل عن كونه ممكن الوجود بذاته " أنظر : ابن سينا : الشفاء ص199 – 230 .

(41) ابن تومرت – رسالة فى العلم ، ص191، وقارن ، د. عاطف العراقى : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد طبع دار المعارف 1983 ، ص138 .

(42) د. إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ج2، دار المعـارف 156 .
وقد فضل الدكتور مدكور هذه القضية فى كتابه :
Madkour, L,Organon D, Aristote Dans Le Monday Arabe Paris 1934. P.P. 1- 6 .

(43) ابن تومرت : رسالة فى أن الشريعة لا تثبت بالعقل ص164 .

(44) ابن رشد : مناهج الأدلة ، تحقيق الدكتور ، محمود قاسم ، طبع القاهرة 1955، ص151 .

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

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

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

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

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

(50) المصدر السابق : ص169 .

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

(52) نفس المصدر ، 165 .

(53) المقصود بالمعطلة هنا معطلة الوجود الإلـهى لا معطلة الصفـات ، أو من سماهم الغزالى بالدهرية .

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

(55) نفس المصدر : نفس الصفحة .

(56) الأيجى : المواقف 345/2 .

(57) ابن تومرت : المصدر السابق ص166 .

(58) أعز ما يطلب : ص8 .

(59) نفس المصدر ، ص25 .

(60) ابن رشد ، مناهج الأدلة ، ص2،4 .

(61) الغزالى : الأقتصاد فى الأعتقاد : ص116 .
وايضاً : Ross W.D.: Aristotle, Oxford, London 1953 R 72

(62) راجع فى ذلك : د. محمد البهى : الجانب الإلهى من التفكير الإسـلامى طبعة مصر 1967 ص54 ويلاحظ أن المتكلمين ينطلقون فى هذا البرهان من القول بالجوهر الفرد ، أى الجزء الذى لا يتجزأ ، وهو قول غير مبرهن عليه ، ولكن بما إنه ضرورى للبرهنة على حدوث العـالم لـديهم ، وبما أن أفكاره بهـدم برهانهم من الأساس ، فـإنهم جعلوا منه مبدأ لابد من

التسليم به ، ومن هنا كان الدليل عندهم " وهو عدم إنقسام الجواهر " شرطاً فى المدلول اى القول بحدوث العالم ، وذلك هو المبدأ الذى سار عليه الأشاعرة وخاصة الباقلانى .

(63) ابن تومرت : أعز ما يطلب ص47 .

(64) ابن تومرت : العقيدة ص230 .

(65) ابن تومرت : رسالة فى أن التوحيد هو أساس الدين ، ص277 .

(66) أورد القاضى عبد الجبار فى شرح الأصول الخمسة تفصيلاً لهذه الأراء ص89 وما بعدها .

(67) ابن تومرت العقيدة ص233 .

(68) د. عبد المجيد النجار: المهدى بن تومرت ، ص178 وما بعدها .

(69) ابن تومرت : أعز ما يطلب ص48 .

(70) ابن تومرت : رسالة فى أن الشريعة لا تثبت بالعقل ، ص164 .

(71) ابن رشد : فصل المقال ، ص16، من طبعة بيروت ، 1978م.
وايضاً : Renan E: Averros. Et L, Averroisme, Paris, 1949.P.431.

(72) ابن رشد : فصل المقال ... ص20 .

(73) المصدر السابق ، ص19 .

(74) د. عبد المجيد النجار : المهدى ابن تومرت ص181 وما بعدها .

(75) ابن تومرت رسالة فى أن الشريعة لا تثبت بالعقل ص175.

(76) أنظر: ابن حزم : الأحكام فى أصول الأحكام ، تحقيق أحمد محمد شاكر طبع القاهرة 1345هـ ، ويلاحظ أن ابن حزم تبنى المنطق اليونانى وتطبيقه على الشريعة الإسلامية ، ورفض منطق الفقهاء .

(77) انظر فى ذلك على سبيل المثال لا الحصر : جولد زيهر : محمد بن تومرت ص51، برنشفيك : عودة إلى مذهب ابن تومرت ص33، وما بعدها – بلانسيا : تاريخ الفكر الأندلسى ص238 ، عبد الله على علام : تاريخ الدعوة الموحدية 156 ...

(78) انظر : رسائل ابن تومرت : رسالة فى العقيدة ، ص235 ، وأيضاً : رسالة فى توحيد البارى ص241 ، ولم نتعرض لتفضيلات هذه المسائل لخروجها عن موضوع البحث .

(79) أخذ ابن حزم بالقياس المنطقى لأنه اى إنه مبنى على مقدمات برهانية بديهية من باب الحس وأوائل العقول " أنظر : التقريب لحد الأبن حزم تحقيق إحسان عباس ص106 .

(80) ابن خلدون : المقدمة ، ص164 .

(81) ابن تيمية : مجموع الفتاوى ج 35 ص142- 143 .

(82) ابن تيمية : بيان مواقفه صريح المعقول لصحيح المنقول ، بهامش منهاج السنة النبوية 171/1 .

(83) انظر : ابن تومرت : رسالة فى العلم ص191 .

(84) ابن تومرت : رسالة فى العلم ص191 .

(85) ابن تومرت : رسالة فى الصلاة ص164 .

(86) ابن تومرت : أعز ما يطلب ص18 .

(87) ابن تومرت : رسالة فى الصلاة ص364 .

(88) العلوم التعاليمية ، أو علوم التعاليم ، مصطلح أطلقه علماء المسلمين على علوم الرياضيات كالحساب والهندسة ، والجبر والفلك ... وغيرها تمييزاً لها عن العلوم الطبيعية والكيميائية التى أزدهرت فى الحضارة الإسلامية أبان نهضتها (أنظر : كتابنا : تطبيق المنهج الرياضى فى البحث العلمى عند علماء المسلمين ، طبع دار الوفاء 1989) .

(89) ابن تومرت : رسالة فى المحدث ، ص209 وما بعدها .

(90) د. عبد المجيد النجار: المهدى بن تومرت ، ص265 وما بعدها .

(91) انظر ترجمة فى: طبقات الأطباء لأبن أبى أصبعيه 46/2 – وفيات الأعيان لإبن خلكان 9/2 – أخبار الحكماء للقفطى 406 – نفخ الطيب للمقرى 206/4

(92) لأبن باجه " رسالة فى الأتصال " نشرت ضمن كتاب تلخيص كتاب النفس لأبن رشد ، نشر أحمد فؤاد الأهوانى ، القاهرة 1950م .

(93) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ص370 .

(94) نفس المصدر : ص371 .

(95) د. سالم يفوت : ابن حزم والفكر الفلسفى بالمغرب والأندلس ، ص461 .

(96) قام بنشرها ماجد فخرى ، بيروت 1968م .

(97) ابن باجه تدبر المتوحد ، نشر ماجد فخرى ضمن رسائل ابن باجه الإلهية ، بيروت 1968، ص91 .

(98) محمد عابد الجابرى : المدرسة الفلسفية فى المغرب والأندلس ، ص151 .

(99) د. محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى ، طبع دار المعرفة الجامعية الإسكندرية 1985 ، ص563 .

(100) ابن باجه : رسالة الوداع رسائل ابن باجه الإلهية ص121 وأيضا د. أبو ريان المصدر السابق ، ص 564 .

(101) انظر ابن باجه : المصدر السابق ص141 وأيضا ابن رشد تهافت التهافت ص791 وما بعدها .

(102) د. عاطف العراقى : الميتافزيقا فى فلسفة ابن طفيل ، دار المعارف القاهرة 1985 ص60 .

(103) هو محمد بن عبد الملك محمد بن محمد بن طفيل القيس ، ولد نحو سنة 500هـ / 1106م فى وادى آشتى قرب غرناطة ، أنظر المراكش : المعجب ص124 .

(104) د. محمد عابد الجابرى : المدرسة الفلسفية فى المغرب ، ص152 وما بعدها .

(105) أنظر قصة حى بن يقظان ، طبع مصر 1299هـ ص152 وما بعدها، ثم قارن د. عاطف العراقى ، الميتافزيقا فى فلسفة ابن طفيل ص171 وما بعدها .

(106) د. محمد عابد الجابرى : المصدر السابق ، ص153 .

(107) د. عمر فروخ : تاريخ الفكر العربى ، بيروت 1972 ص625 .

(108) د. عاطف العراقى : الميتافزيقا فى فلسفة ابن طفيل ص17 .

(109) لن نعيد هنا آراء ابن تومرت فى مقابل آراء ابن رشد ، فقد سبق بسط القول فى هذه المسائل عند ابن تومرت وسنكتفى بعرض آراء فيلسوف قرطبة التى تلتقى مع جوانب النزعة العقلية التى بدأها ابن تومرت .

(110) د. محمد على أبو يان : تاريخ الفكر الفلسفى ، ص58 .

(111) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص39 ، وأيضاً :

Duhem p. : LE System de Monde, Paris 1954 VOL. IVP. 532.

(112) دى بور : المصدر السابق ص390 .

(113) ابن رشد : فصل المقال ، بيروت 1978 ، ص23 وهو يتابع هنا رأى المشائين ويقره

(114) د. أبو ريان : المصدر السابق ، ص582 .

(115) د. أبو ريان : المصدر السابق ، ص390 .

(116) فصل المقال ، ص38 .

(117) يهاجم ابن رشد مفهوم " الممكن بذاته والواجب بغيره الذى أضافه ابن سينا وأسس عليه فلسفته الإلهية كلها ، أن هذا المفهوم فى نظر ابن رشد مفهوم متناقض ، ذلك لأن الممكن ، كما يقول ، لا يمكن أن ينقلب واجباً سواء بذاته أو بغيره إلا إذا إنقلبت طبيعة الممكن إلى طبيعة الضرورى ، كما أن الواجب لا يمكن أن ينقلب ممكناً لأنه " ليس فى الطبائع الضرورية إمكان أصلاً سواء كانت ضرورية بذاتها أو بغيرها ، (أنظر : تهافت التهافت 397/1) .

(118) أنظر : فصل المقال ص19 وما بعدها ، وأيضاً : دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص397 .

(119) دى بور : المصدر السابق ، ص398 .

(120) محمد عابد الجابرى : المدرسة الفلسفية فى المغرب والأندلس ، ص138 وما بعدها

(121) تهافت التهافت ، 791/2 .

(122) فصل المقال ، ص22 وما بعدها .

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

(124) فصل المقال : ص16 .

(125) المصدر السابق : ص32 وما بعدها .

(126) فصل المقال : ص34 .

(127) فصل المقال : ص22 .

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

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

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

(130) محمد عابد الجابرى : المصدر السابق ، ص142 .

(131) فصل المقال : ص23 ، وايضاً :

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

(132) فصل المقال : ص33 .

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

أنظر : محمد عابد الجابرى : المصدر السابق ، ص144.

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

(134) فصل المقال : ص33 .

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

(136) ابن رشد : مناهج الأدلة ، القاهرة 1955 ، تحقيق د. محمود قاسم ، ص150

(137) الدليل الكونى Preuve Cosmologique هو الدليل الذى يحاول إثبات وجود الله عن طريق وجود الكون " أنظر مدكور : المصدر السابق : نفس الصفحة "

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

(138) مناهج الأدلة : ص151 .

(139) انظر : ابن باجه " تدبير المتوحد " ص91 وما بعدها : يـلاحظ أن المفهـوم العقلى للأتصال عند ابن باجه – أيضاً – جاء كرد فعل لسيطـرة الفقـهاء فى الدولة المرابطية وتمسكهم بالتقليد والإتباع .

(140) ابن طفيل : حى بن يقظان ص126 .

(141) راجع فى ذلك كتاب د. عاطف العراقى ، النزعة العقلية فى فلسفـة ابن رشـد ص141 ، وما بعدها .