بحث محكم | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 28 مايو 2016

حول أثر الاستعراب الإسباني في الدراسات المغربية

أو في أفول الرشدية وانتصار الغزالية

فؤاد بن أحمد
باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2016
All rights reserved © 2016

الملخص:

لعبد المجيد الصغيّر فضل السبق، مغربياً وربما عربياً، في الاهتمام بابن طُمْلُوس؛ بل إنّه الدارس المغربي الوحيد الذي شغل أبو الحجّاح حيزاً كبيراً من دراساته؛ وهذه إحدى فضائله الكبرى. وقد جاء أول اهتمام للصغيّر به في سياق إحياء الذكرى المئوية الثامنة لوفاة ابن رشد، وذلك عام 1978؛ وقد توالى الاهتمام بهذا الفيلسوف في مقالاته اللاحقة. وإذا أردنا أن نقدم صورة أولية عن هذه المقالات، قلنا إنّ اهتمام الصغيّر بابن طُمْلُوس كان أولاً: من أجل دعم المصير «البائس» الذي لقيه ابن رشد وفكره في الغرب الإسلامي؛ وثانياً، من أجل إبراز مظاهر النزعة الغزالية في ذلك الغرب؛ وابن طُمْلُوس بسعيه إلى الفصل بين المنطق والعلم الإلهي هو تجسيد حقيقي للمشروع الفكري للغزالي. وثالثاً، من أجل تقديم تلك النزعة الغزالية التي تغلغلت في عقر دار ابن رشد دليلاً على أفول الدرس الفلسفي والمنطقي الرشدي الذي ظل هامشياً. ومن المثير للانتباه حقّاً في دراسات الصغيّر هو نزوعها إلى مراجعة بعض أقوال بلاصيوس. غير أنّ العودةَ إلى أعمال هذا الأخير ومقارنتها بأقوال الصغيّر تكشفان عن أمر أساس، وهو أنّه بقدر ما كانت دراسات الصغيّر ترغب في معارضة بعض استنتاجات بلاصيوس، فإنها لم تفعل سوى أن طوّرت دعواه المركزية ومددتها، وهي أنّ ابن طُمْلُوس كان غزالي المنحى على الرغم من تلمذته على ابن رشد.

سنحاول في هذه الدراسة أن نفحص بعض الدعاوى التي حملتها مقالات الصغيّر، وأن نظهر كيف أنّه ظلّ متمسكاً ببعض الخُلاصات التي انتهى إليها بلاصيوس من فحصه الجزئي لمتن ابن طُمْلُوس عام 1916، بل وكيف ذهب إلى استعادة بعض من هواجسه وخلفياته؛ هذا من غير فحص للمحتويات المنطقية لكتاب ابن طملوس في المنطق. ومن هذه الجهة يجوز أن نعتبر دراسات الصغيّر النموذج الأمثل لتأثر الدراسات المغربية بتصورات الاستعراب الإسباني ممثلاً في منجز بلاصيوس عن ابن طملوس.

مقدمة

لم يتأخر الاهتمام بالفيلسوف والطبيب ابن طُمْلُوس (ت. 1223/620) في الجامعة المغربية عن الاهتمام بباقي فلاسفة الإسلام. فكما عرفت سبعينيات القرن الماضي ازدهاراً لافتاً في البحث في فلسفات الفارابي (ت. 339/ 950) وابن سينا (ت.1037/427) وابن رشد (ت. 1198/595) وابن خلدون (ت. 1406/808) فإنها قد عرفت أيضاً بداية الانشغال بفكر الطبيب والفيلسوف الأندلسي أبي الحجاج يوسف بن محمد بن طُمْلُوس، ولو أنه كان انشغالاً عرضياً وأقلياً. ويظل هذا الاهتمام في هذه الفترة مفهوماً؛ لأنّ الهاجس الأساس الذي تحكم دائماً في وتيرة الدراسات في الفلسفة الإسلامية في تلك الفترة إنما هو توفر النصوص الأساسية لهذا الفيلسوف أو ذاك. ولم يكن هذا الهاجس ليُطرح بِحدّة بخصوص ابن طُمْلُوس، وذلك بفضل نشرة ميكائيل أسين بلاصيوس المبكرة عام 1916.

ولعل الأستاذ عبد المجيد الصغيّر أول من افتتح، في المغرب، وربما في العالم العربي، مسار البحث في فكر ابن طُمْلُوس، وهذه إحدى فضائله الكبرى. ويمكن أن نقول، من هذه الجهة، إنّ المدّة بين تاريخ نشرة بلاصيوس وتاريخ الشروع في الكتابة عن ابن طُمْلُوس من قبل عبد المجيد الصغيّر قد ظلت شبه خالية من الدراسات؛ إذ لا دراسة مونوغرافية واحدة أنجزت منذ 1908 - 1916 عن ابن طُمْلُوس، اللهم إلا بعض الأحكام التي عُرضت هنا وهناك، وهي، في أغلبها، تُكرر ما قاله بلاصيوس.[1]

جاء أول اهتمام لعبد المجيد الصغيّر بابن طُمْلُوس في سياق إحياء الذكرى المئوية الثامنة لوفاة ابن رشد عام 1978؛ وذلك بمداخلته المعروفة بـ "المنهج الرشدي وأثره في الحكم على ابن رشد عند مغاربة القرنين السادس والثالث عشر للهجرة (12 و19م)."[2] وقد توالى الاهتمام بهذا الفيلسوف في مقالاته اللاحقة التي سنذكرها بعد حين.

ومن المثير للانتباه حقّاً في هذه المقالات جميعها هو نزوع صاحبِها إلى مراجعة بعض أقوال بلاصيوس بخصوص محنة ابن رشد، وأثر هذه في سكوت ابن طُمْلُوس عن ذكر اسم شيخه. غير أنّ العودةَ إلى أعمال بلاصيوس ومقارنتها بأقوال الصغيّر تكشفان عن أمر أساس، وهو أنّه بقدر ما كانت دراسات الصغيّر ترغب في معارضة بعض استنتاجات بلاصيوس، فإنها لم تفعل سوى أن طوّرت دعواه المركزية ومددتها، وهي أنّ ابن طُمْلُوس كان غزالي المنحى على الرغم من تلمذته على ابن رشد. ومن هذه الجهة، فقد ظل الصغيّر

1- نشير هنا على سبيل التمثيل فقط إلى دراستي كل من أنخيل بلانسية عن **تاريخ الفكر الأندلسي** (1945) ونيقولا ريشر عن **تاريخ المنطق العربي** (1964)، وهما دراستان تعولان في المجمل على ما انتهى إليه بلاصيوس في مقدمه نشرته الجزئية لكتاب ابن طملوس العام 1916

2- نشر ضمن محمد عزيز الحبابي وعبد اللطيف الشاذلي ومحمد مفتاح وآخرون (منسقون)، **أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي** (البيضاء: دار النشر المغربية، 1979): 281-328

يُكرر بعض الخُلاصات التي انتهى إليها بلاصيوس من فحصه الجزئي لمتن ابن طُمْلُوس، بل ذهب أبعد من ذلك إلى استعادة بعض من هواجسه وخلفياته.[3]

قبل بسط قولنا في آراء عبد المجيد الصغيّر بخصوص هذا الموضوع، يُستحسن بنا أن نقدم لذلك بقول قصير عن «مشكلة بلاصيوس»[4] وذلك حتى يتمكن القارئ من متابعة مناقشتنا لأقوال الصغيّر.

حصل اهتمام بلاصيوس بابن طُمْلُوس في سياق اهتمامه بالأثر الفكري والروحي لأبي حامد الغزالي (505/ 1111).[5] إنّ البحث عن آثار الغزّالية لدى مفكري الغرب الإسلامي كان من أهم الدوافع التي حدت ببلاصيوس إلى تخصيص عمل لابن طُمْلُوس. إنّ انتداب ابن طُمْلُوس نفسه «تلميذاً متحمساً للغزالي» هو «السبب الذي ساهم أكثر في تخصيص هذا العمل له»[6]؛ ومن ثمّ، فإنّ إخراج **المدخل لصناعة المنطق**، الذي هو جزء من كتاب ابن طملوس في المنطق، يُعدُّ إسهاماً في «توفير مواد لتاريخ مواقف الغزالي في إسبانيا المسلمة».[7]

وإذا كان ربط أسين بلاصيوس قيمةَ ابن طُمْلُوس الفكرية بمنزلة الغزالي في الغرب الإسلامي واضحاً وصريحاً، فإنه يمكن القول في المقابل إنّ الرجل، أيضاً، كان أول من بلور مشكلة الغياب المثير لابن رشد عن صدر **المدخل** المذكور أعلاه. والواقع أنّ علاقة ابن طُمْلُوس بابن رشد لم تكن موضع شك في كتب التراجم والسير على الأقل؛ فقد أتى أغلب من ذكر ابن طُمْلُوس على ذكر تلمذته لابن رشد. وهكذا، فقد أسميناها «مشكلة بلاصيوس»، لأنّ هذا الأخير هو أول من بادر إلى استشكالها، إذ أثار مشكل سكوت ابن طُمْلُوس عن ذكر اسم أستاذه ابن رشد، في الوقت الذي لم يتردد في ذكر الغزالي ومدحه والنقل عن الفارابي. والواقع أنّ هذه المشكلة قد رهنت الدراسات عن ابن طملوس إلى اليوم.

وقف بلاصيوس في أكثر من مناسبة عند ذلك التعارض الواضح بين شهادة أصحاب السير لتلمذة ابن طملوس لابن رشد وموقف الصمت «المريب» الذي قُوبل به الشيخ في نصوص تلميذه. فتراجم ابن طُمْلُوس

3- من هذه الجهة، يجوز القول إنّ دراسات الصغيّر هي النموذج الأمثل لتأثر الدراسات المغربية بتصورات الاستعراب الإسباني ممثلاً في منجز بلاصيوس عن ابن طملوس.

4- لمزيد من التفاصيل المفيدة في المقارنة بين مقاربة بلاصيوس والصغيّر، يرجى العودة إلى مقالة لنا عن ابن طملوس والاستعراب الإسباني: في مراجعة أثر الغزالي في الغرب الإسلامي، نشر في **موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود**.

http: //www.mominoun.com/pdf1/2016-02/ibn.pdf بتاريخ، 16 مارس 2016

5- وهو أمر يصبح مفهوماً عندما يدرك المرء منزلة الغزّالي في تقلبات الحياة الروحانية والأكاديمية لأسين بلاصيوس.

6- M.- A. Palacios, «La logique dIbn Toumloûs dAlcira,» Revue Tunisienne” 67 (1908-1909): 474-479, p. 475.

7- Ibidem.

تكاد تطبق على تلمذته لأبي الوليد، [8] ولكنّ ابن طُمْلُوس في عمله المنطقي لم يذكر شيخه ولو مرّة واحدة. وهكذا اندفع بلاصيوس إلى التساؤل والبحث عن تفسير ممكن لهذا التجاهل. وفي نظره، لا ينفعُ مخرجاً من هذا التعارض أن يقول المرء إنّ ما أخذه ابن طُمْلُوس عن ابن رشد هو صناعة الطب، لأنّ هذه الصناعة كانت جزءاً من كل، ولا يمكن دراستها من غير التطرق إلى علم الطبيعة والمنطق مثلاً. لذلك بدا لبلاصيوس أنّ تفسير ذلك التعارض إنما يقوم في عنصر آخر، وهو المحنة التي تعرض لها ابن رشد في آخر أيامه. فالواضح أنّ ابن طُمْلُوس ما كان ليجرؤ على التصريح باسم ابن رشد أو الإلحاح على ذكر كتبه في سياق حديث العهد، المحنة، فضلاً عن أنّ ابن طملوس نفسه كان - في زمن المحنة أو بعدها مباشرة- جزءاً من البلاط الموحدي.

لعبد المجيد الصغيّر فضل السبق، مغربياً وربما عربياً، في الاهتمام بابن طُمْلُوس، بل إنه الدارس المغربي الوحيد الذي شغل ابن طُمْلُوس حيزاً كبيراً من دراساته. فمن الناحية الكمية على الأقل، تعرّض الصغيّر لابن طُمْلُوس في أربع مناسبات، وعلى مدى يفوق العشرين عاماً.[9] والدراسات المعنية هي:

- «المنهج الرشدي وأثره في الحكم على ابن رشد عند مغاربة القرنين السادس والثالث عشر للهجرة (12 و19م)»[10]، وقد أشرنا إليها في بداية كلامنا.

- «فصل المقال فيما بين المنطق والشريعة من الاتصال: النزعة الغزالية في الغرب الإسلامي»،[11]

- «حول المضمون الثقافي للغرب الإسلامي من خلال **المدخل لصناعة المنطق** لابن طُمْلُوس»،[12]

- «إشكالية استمرار الدرس الفلسفي الرشدي: حول أثر الغزالي في المدرسة الرشدية بالمغرب"[13]، أو»أفول الدرس الرشدي: أثر الغزالي في الرشدية المغربية.»[14]

8- يقول ابن الأبّار القضاعي البلنسي (ت. 658 هـ/ 1260)، وهو ممن عاصر ابن طملوس: «[ابن طملوس] من أهل جزيرة شُقر؛ يُكنّى أبَا الحجَّاج. صحب أبا الوليد بن رشد وأخذ عنه علمه، وسمع من أبي عبد الله بن حميد وأبي القاسِم بن وضاح. وكان أحد العلماء والفضلاء وآخر الأطباء بشرق الأندلس، مَع الدماثة والفضيلة ولين الجانب، والتحقق بعلوم الأوائل. وكان له حظّ صالح من النّظم، وَتصرف في الآداب والعربية، وله فِيهَا تأليف. وقد أخذ عنه. لقيتُه غير مرّة وسايرته أحياناً، توفي ببلده سنة عشرين وستمائة.» ابن الأبّار، **التكملة لكتاب الصلة**، ج. 4، **تحقيق** عبد السلام الهراس **(لبنان:** دار الفكر للطباعة، 1995) ص 222

9- ومع أنّ وتيرة التأليف تظل مختلفة في الغالب عن وتيرة النشر في المغرب، فإننا لسنا نملك غير خيار اعتماد تواريخ نشر المقالات.

10- **أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي**، مرجع مذكور.

11- **مجلة المناظرة** 3 (1990) 23-36

12- نشر أول مرة في **مجلة كليّة الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط** 15 (1989-1990) 119-151. وأعيد نشره ضمن كتاب **تجليات الفكر المغربي: دراسات في تاريخ الفلسفة والتصوف بالمغرب** (الدار البيضاء: المدارس، 2000) 9-48. ونستعمل هنا النشرة الأخيرة.

13- نشر في **ألف، مجلة الأدب المقارن** 16 (1996) 77-88

14- هذه هي الصيغة العربية التي نقترحها مقابلاً للصيغة الإنجليزية التي ورد بها عنوان المقال في مجلة **ألف** وهو: "- The Decline of the Ave roist Lesson: The Impact of al-Ghazali on Maghrebi Averroism"

إذا أردنا أن نقدّم صورة مجملة عن أغراض المقالات الأربع، قلنا إنّ اهتمام الصغيّر بابن طُمْلُوس كان في الدراسة الأولى من أجل دعم المصير الذي لقيه ابن رشد وفكره في الغرب الإسلامي خلال القرنين السادس والثالث عشر للهجرة (12 و19م)؛ أمّا المقال الثاني فقد كان من أجل إبراز مظاهر النزعة الغزالية في الغرب الإسلامي؛ وابن طُمْلُوس بسعيه إلى الفصل بين المنطق والعلم الإلهي مثل تجسيداً حقيقياً للمشروع الفكري للغزالي. أمّا في المقالة الثالثة، وهي أطول، فقد وسع الصغيّر عينة النصوص المدروسة كما وسع من زاوية النظر إلى عمل ابن طُمْلُوس ليعتبره معياراً لتقويم الوضع الثقافي في الغرب الإسلامي. أمّا دراسته الرابعة، فإنّ الغرض منها هو تقديم تلك النزعة الغزالية التي تغلغلت في عقر دار ابن رشد كدليل على أفول الدرس الرشدي.

ويجدر بنا أن نذكر بخصوص اهتمام الصغيّر بابن طُمْلُوس، أنّ هذا الاهتمام قد نشأ في سياق دراسته الأولى عن تلقي فلسفة ابن رشد عند المغاربة منذ وفاته حتى العصر الحديث. وبالنسبة إليه، فقد كان محكوماً على تجربة ابن رشد أن تنتهي بالفشل في بيئتها الأصلية. و**كتاب ابن طُمْلُوس في المنطق (المدخل لصناعة المنطق)** يُظهر بجلاء هذا المصير.[15] من هنا يمكن أن نقول إنّ ما أطلقنا عليه من قبل «مشكلة بلاصيوس» قد كان النغمة التي ترددت في دراسات الصغيّر كلها.

أمّا بخصوص المادة المدروسة، فالواجب أن نقول إنّ الدراسات الأربع المذكورة أعلاه قد انصبت كلها على فقرات معدودات من المقدمة «التاريخية» التي مهد بها ابن طُمْلُوس **لكتابه في المنطق**. إذ من بين مجموع **كتاب ابن طُمْلُوس في المنطق** لم يول الصغيّر عنايته إلا لجزء من مقدمة هذا الكتاب، والتي رأى فيها أهمية كبرى. يقول: «تُعدّ المقدمة الطويلة التي صدر بها ابن طُمْلُوس كتابه الوحيد [كذا] **المدخل لصناعة المنطق** وثيقة فريدة للتعرف على الحالة الفكرية في عهد ابن رشد، خصوصاً للتعرف على موقف الناس من الاشتغال بالفلسفة والمنطق.»[16] فقد كانت هذه المقدمة مرآة تعكس الحالة الفكرية زمن ابن رشد؛ ومن ثمّ فهي وثيقة ذات قيمة تاريخية أساساً، من حيثُ تؤرخ للوضع الثقافي العام الذي عاصره كل من ابن رشد وابن طُمْلُوس، ومن حيثُ تعين تحديداً في التعرف على موقف الناس من الاشتغال بالفلسفة والمنطق.

15- المنهج الرشدي وأثره في الحكم على ابن رشد، ص 301

16- المنهج الرشدي وأثره في الحكم على ابن رشد، ص 301. ويمكن مقارنة ما يقول الصغيّر هنا بما ورد عند أنخيل بالنسيا وقبله عند بلاصيوس. يقول أنخيل بالنسيا: «**وأهم جزء في كتابه** - من الوجهة العامة- **هو مقدمته**، فقد رأى أن يبرر تأليفه هذا الكتاب بعرض دقيق للإطار التاريخي للحركة العلمية بين المسلمين الأندلسيين.» **تاريخ الفكر الأندلسي**، تعريب حسين مؤنس (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1955) ص ص 362-363. وبلانسية يتابع هنا ما سبق إليه أسين بلاصيوس حين قال: «**المقدمة، وهي سيرة ذاتية علمية حقيقية، هي وثيقة مهمة لتاريخ الفلسفة في إسبانيا**، وذلك ليس فقط لأنها تحتوي على إشارات مهمة إلى وضعية الدراسات في زمنه، بل أيضاً لأنها ترسم الملامح الكبرى للوحة التحولات التي خضع لها المقياس الثيولوجي الضيق للفقهاء الأسبان.» منطق ابن طُمْلُوس الشقري، مرجع مذكور، ص 474. وقد استعاد هذا القول مترجماً إلى الإسبانية في مقدمة نشرته الجزئية **لكتاب ابن طُمْلُوس في المنطق**، انظر Miguel Asín Palacios, Introducción al arte de la lógica por Abentomlús de Alcira, texto arabe y trad. Española por Miguel Asín Palacios (Madrid: Centro de Estudios Históricos, 1916) p. x.

لم يكن مجموع **كتاب ابن طُمْلُوس في المنطق** هو ما يهم الصغيّر، لأنه لا يدخل ضمن اهتماماته الفكرية، خاصة وأنه كتاب «منطقي صرف». لذلك نزَع الصغيّر إلى ربط أهميته بأهمية صدره الذي لا تعلق لجزء منه على الأقل بالمنطق. وهكذا نجده يرد أهمية الكتاب إلى «مقدمته التقويمية المهمة»[17]؛ هذا مع أنه كان قد ذهب من قبل إلى إبراز أهمية المقدمة لكن دونما أي طموح في أن تكسف أهمية الكتاب ككل.[18] بل أكثر من ذلك، إنّ الصغيّر يجعل من تلك المقدمة مكمن «القيمة التاريخية والفلسفية للكتاب»، لأنها «تعتبر بحق مراجعة ومحاولة نقدية وتقويمية لأهمّ مراحل التشكل الفكري في المغرب والأندلس.»[19]

والنتيجة هي أنّ الصغير يقدم **كتاب ابن طُمْلُوس في المنطق** بوصفه تقويماً لذلك المضمون الثقافي العام، مع أنه يعلم أنّ الكتاب لا صلة له بهذا التقويم سوى من خلال تلك المقدمة، لا أكثر. فالكتاب كما يعرف المهتمون إنما هو مدخل لصناعة المنطق، إنه في الأصل كتاب في المنطق كما يدل عليه محتواه. يقول الصغيّر: «لقد حظي تاريخ الفكر في الغرب الإسلامي بمحاولة تقويمية فريدة [...] ولقد تمثلت تلك المحاولة في كتاب **المدخل لصناعة المنطق** لأبي الحجاج يوسف بن طُمْلُوس (620هـ) الذي حرص أن يقدم تقويماً عاماً للمضمون الثقافي في الغرب الإسلامي عبر تشكلاته وتراكماته الفكرية والتاريخية.»[20] والجدير بالذكر أنّ ما يعتبره الصغيّر ضمن نص ابن طُمْلُوس تقويماً للمضمون الثقافي للغرب الإسلامي لا يتعدى أربع ورقات من مخطوط يتألف من 172 ورقة، ويحتوي على مختصر لمجموع المنظومة المنطقية المعروفة منذ الفارابي إلى ابن رشد.[21]

غير أنّ المقدمة في نظر الصغيّر لا تؤرخ لما سبق فقط، بل تقدم لنا نوعاً من السيرة الفكرية لابن طُمْلُوس نفسه؛ ومن ثم فهي تُسلط أضواء على مجموعة من المسائل البيوغرافية التي تظل معتمة بدونها. ومن هذه المسائل علاقة مؤلفها بابن رشد من جهة، وبالغزالي من جهة ثانية، وبالفارابي من جهة ثالثة؛ وهي المسألة التي حيرت بلاصيوس وأثارت العديد من الإجابات والتأويلات. وبناء على ما ورد في هذه المقدمة، يقول الصغيّر: «يجب التنبيه إلى أنّ اعتماد ابن طُمْلُوس في التعريف بالمنطق الأرسطي وفي بيان أهميته لم يكن على كتب ابن رشد وإنما كان اعتماده على الفارابي في كتابه **إحصاء العلوم**، وقبل ذلك على

17- الصغيّر، فصل المقال فيما بين المنطق والشريعة من الاتصال. ص ص 24-23

18- انظر: المنهج الرشدي. ص 301

19- الصغيّر، إشكالية استمرار الدرس الفلسفي الرشدي. ص 77

20- الصغيّر، المضمون الثقافي. ص 9

21- يحمل كتاب ابن طُمْلُوس مجموع النصوص المنطقية التي تكون ما يسمى بين الدارسين الأرغانون الموسع. وفي الواقع فإنّ أرغانون ابن طُمْلُوس يحمل بين طياته الكتب التالية: 1. **إيساغوجي، و2. المقولات، و3. العبارة، و4. القياس، و5. التحليل، و6. البرهان، و7. الأمكنة المغلطة، و8. الجدل، و9. الخطابة، و10. الشعر**. وباستثناء نص **الخطابة** الذي أخرجه مارون عواد العام 2006، فإننا نعمل على إخراج مجموع كتاب ابن طملوس في المنطق.

كتب الغزالي الذي نراه يحظى عند ابن طُمْلُوس بتقدير وإعجاب كبيرين. وبعكس الصورة التي يقدمها لنا عنه ابن رشد.»[22]

منذ الوهلة الأولى يضعنا الصغيّر أمام واقعة انفصال التلميذ عن شيخه. بل إنّ هذا الانفصال واضح للعيان في نظره، ويقول في هذا: «إنّ أبرز ما يثير القارئ لمقدمة كتاب ابن طُمْلُوس، المنوه به سابقاً، خروجه الصريح عن مواقف أساسية ثابتة في الدرس الفلسفي الرشدي، وهو خروج يمكن القول إنه تمّ لصالح أطروحات فكرية موحدية تبنتها الدولة منذ يومها الأول. ونقصد بهذا الموقف المتعاطف الذي أبداه ابن طُمْلُوس من الغزالي، ثم من الأشاعرة ومن دعاتهم في الغرب الإسلامي، ثم موقفه من علم الكلام.»[23] وهكذا، فالذي يُظهر خروجَ ابن طُمْلُوس عن خطّ ابن رشد ليس فقط حجبُ اسمه وعدمُ الاعتماد عليه في إبراز أهمية المنطق، بل هو اختلافُه الجوهري معه في الموقف من علم الكلام. فلا شك أنّ الإشادة بهذا العلم وبمنجز المسلمين فيه إنما هو موقف «**يتناقض مطلقاً** مع رأي أستاذه ابن رشد الذي أشبع علم الكلام نقداً وتجريحاً.»[24] وفي موضع آخر، يعتبر الصغيّر هذا النص، الذي يتحدث فيه ابن طُمْلُوس عن موضوع العلم الإلهي[25]، دليلاً، ليس فقط على التناقض في الموقف بين ابن طُمْلُوس وأستاذه ابن رشد وإنما على «القطيعة» معه.

والواقع أنّ الصغيّر يعول كثيراً على تلك المقدمة لعلها تسعفه في توضيح غموض علاقة طال ما يقرب قرناً من الزمن، أعني غموض علاقة ابن طُمْلُوس بابن رشد التي شغلت الدارسين منذ بلاصيوس.[26] ومع أنه لا يشكك في تلمذة الأول للثاني، لأنّ نصوصاً كثيرة في نظره تشير إلى ذلك، فإنه يعتبر استعانة ابن

22- المنهج الرشدي وأثره في الحكم على ابن رشد، ص 301. ولا يوجد في قول ابن طملوس ما يفيد أنه يعول على الغزالي في التعريف بالمنطق الأرسطي وبيان أهميته.

23- الصغيّر، إشكالية استمرار الدرس الفلسفي الرشدي، ص 84. وتوجد هذه الفقرة حرفياً في المضمون الثقافي، ص 38

24- المنهج الرشدي وأثره في الحكم على ابن رشد، ص 302. والتشديد منا.

25- يقول ابن طُمْلُوس: "لم يبق الآن من العلوم الحكمية المشهورة إلا علمان: أحدهما العلم الإلهي، والآخر صناعة المنطق. فإن كان الأمر على ما أخبرني من أثق بمعرفته أنّ العلم الإلهي إنما يتكلم في الأمور التي يتكلم فيها العالم بأصول الدين أو هو المشهور بالمتكلم عندنا. لكن الأصولي ربما ترك مسائل من العلم الإلهي لم يتكلم فيها، وربما زاد مسائل من علم الطباع وتكلم فيها، مثل كلامه في الجزء الذي لا يتجزأ وفي العالم هل هو محدث أو قديم وفي مسائل أشباه هذه، فإنّ هذه كلها مسائل منسوبة إلى العلم الطبيعي فيكون الأصوليُّ على هذا الوجه والإلهيُّ واحداً، إذ كانا مشتركين في النظر في الإله وفي صفاته، وإنما يختلفان بالاسم. فيكون العلم الإلهي قد نظر فيه علماء الإسلام وأصابوا الحق فيه أكثر من غيرهم." [**المدخل لصناعة المنطق**]، مخطوط الأسكوريال، رقم 649، ورقة 2و. ويقول الصغير معلقاً على النص: "وهذا نص وصل فيه ابن طُمْلُوس إلى **حد القطيعة مع ابن رشد والخروج عن ثابت من ثوابت فلسفته**، ويكفي أن نذكر بأنّ علم الكلام الذي يصفه ابن طُمْلُوس بأنّ المسلمين أصابوا فيه أكثر من غيرهم هذا العلم عند ابن رشد، خاصة في صورته الأشعرية، هو جرثومة الفساد في ملة الإسلام. ولا يعزب عن بالنا نقد ابن رشد لنظرية الجزء الذي لا يتجزأ التي يعتبرها ابن طُمْلُوس في نصه زيادة وكمالاً لا تراجعاً ومنقصة." "المضمون الثقافي»، ص 42. ويجب أن نشير بالمناسبة إلى أنّ ما كتبه الصغير هنا عن ابن طُمْلُوس قد استعاده محمد بن يعيش من غير ذكر لمصدره، حيث يقول: «لعل في إشارة ابن طُمْلُوس إلى علم الأصول، أي علم الكلام [...] وإلى بعض المسائل من علم الطباع [...] خروج واضح عن ثابت من ثوابت فلسفة ابن رشد وهو موقفه من علم الكلام الذي يعتبره جرثومة الفساد في ملة الإسلام، ونقد لنظرية ابن رشد في مسألة الجزء الذي لا يتجزء التي يعتبرها ابن طُمْلُوس من بين العلوم الأخرى التي يتكلم فيها الأصولي زيادة وفضلاً وليس تراجعاً ونقصاً»، **حضور الغزالي لدى مناطقة الغرب الإسلامي خلال القرن الثالث عشر الميلادي**، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، مسجلة تحت رقم (ر.ج. 189 يعي) بكلية الآداب والعلوم الإنسانية (الرباط: 2008-2009) ص ص 273-274

26- يقول الصغيّر: "أبرز تقويم ابن طُمْلُوس [...] مدى الدور الذي لعبه رجل السياسة في توجيه ذلك المضمون عبر مراحل تاريخية مختلفة [...] كما **مكننا ذلك من "ضبط" حدود العلاقة التي ظلت لحد الآن غامضة بين ابن طُمْلُوس وبين "أستاذه" ابن رشد**." المضمون الثقافي، ص 9

طُمْلُوس بمعلم في فهم الكتابات المنطقية الفارابية والأرسطية، وهي الاستعانة التي فهم منها بلاصيوس أنها إشارة إلى ابن رشد، «لم تأت إلا متأخرة، بعد مرحلة سابقة من الاهتمام بصناعة المنطق عند المسلمين، بحيث كان اللقاء أولاً بكتب الغزالي.» وعليه، فما يحكيه ابن طُمْلُوس عن ابتداء مساره في تعلم المنطق بكتب الغزالي هو دليل يؤكد «أنّ الغزالي هو الذي **فتح الباب على مصراعيه للاشتغال بالمنطق الأرسطي بين المسلمين**، حتى بين أولئك الذين يعارضون الميتافيزيقا اليونانية (العلم الإلهي)، خصوصاً أنه صار يؤلف كتبه المنطقية بعد أن أصبح يتمتع بلقب حجة الإسلام ومجدده.»[27] هكذا يكون شروع ابن طملوس، حسب رواية هذا الأخير، في تعلمه المنطق بكتابات الغزالي التي يتداخل فيها التلويح بالتصريح معول الصغير للتشديد على أهميتها. أمّا إقباله على الاسترشاد بمعلم يحل له ما أشكل عليه من صعوبات النص الفارابوي الذي هو «أكمل» في صناعة المنطق من «تلويحات» الغزالي، وصعوبات النص الأرسطي الذي يحمل «الصناعة كاملة»، أقول إنّ هذا الإقبال لم يكن إلا في مرحلة متأخرة.

وفي جميع الأحوال، فحتى وإن كان هذا اللجوء إلى هذا المعلم الذي يفترض أن يكون هو ابن رشد، فإنّ ابن طُمْلُوس، في نظر الصغيّر، لم يأخذ عنه غير علوم المنطق، وربما الطب أيضاً، ممّا يعني في نظره أنه لم يأخذ كليّة «الموقف الفلسفي الرشدي.» ويُقدّم الصغيّر دليلين يشهدان لهذه الانتقائية التي طبعت تعامل التلميذ مع شيخه: الأول هو أنّ ابن طُمْلُوس نفسه لم يكتب «شيئاً في قضايا العلم الإلهي»؛ والدليل الثاني هو «الاعتراف السابق لابن طُمْلُوس بأنّ علم الكلام يجب أن يحل نهائياً محل العلم الإلهي.»

ولكن، هاهنا يمكن للمرء أن يتساءل: إذا كان لابن طُمْلُوس موقف إيجابي من علم الكلام، وكان هذا الموقف هو أحد مواضع خروجه عن ثوابت فلسفة أستاذه، فكيف يمكن لنا أن نعتبر عدم اشتغاله بالعلم الإلهي (الذي هو علم الكلام في قراءة ابن طُمْلُوس) موضعاً آخر من مواضع انفصاله عن ابن رشد؟ إنّ الصغيّر يرى في موقف ابن طُمْلُوس من العلم الإلهي دليلاً يمكن أن يستعمل في عدة اتجاهات ولعدة أغراض. فإذا كانت إشادة ابن طُمْلُوس بعلم الكلام وبالمشتغلين به دليل خروجه عن خط الرشدية، فإنّ عدم اشتغاله بهذا العلم الإلهي ذاته هو أيضاً دليل على أنه لم يأخذ من ابن رشد كليّة موقفه الفلسفي. لكن الصغيّر يذهب أبعد؛ إذ يرى في عدم اشتغال ابن طُمْلُوس بالعلوم الإلهية أنّه «**اتهام**[!]، **غير مباشر، ورفض**[!] للمواقف الميتافيزيقية في فلسفة ابن رشد.» فالواقع أنّ ابن طُمْلُوس لم يكن «موافقاً على كل المذهب الرشدي، وقد كان بإمكان ابن طُمْلُوس [...] أن يسير في الطريق نفسها أو النسق الفلسفي الرشدي، وأن يبسط آراء الفلاسفة في العلم الإلهي [...] إلا أنه برغم كل هذه الفرص فإنّ ابن طُمْلُوس لم يكتب شيئاً في العلم الإلهي، بل إنه في **كتابه الوحيد** [كذا] وهو كتاب منطقي صرف [كذا]، **حرص على توجيه النقد لذلك العلم الفلسفي**

27- المنهج الرشدي وأثره في الحكم على ابن رشد، ص 303. والتشديد منا. إذا كان الصغيّر يقصد بالمسلمين الأصوليين فهذا صحيح؛ أمّا إن كان يقصد عموم النظار المسلمين، فإنّ باب الاشتغال بالمنطق كان قد فُتح زمناً طويلاً قبل الغزالي، وما كان المسلمون لينتظروا الغزالي ليَشرَعُوا في دراسة المنطق. هذا، ومعلوم أنّ منجز الغزالي نفسه لم يحظ بالترحاب من قبل جميع المسلمين؛ وابن تيمية، كما يعرف الصغيّر، أكبر شاهد للرفض المطلق الذي جوبه به اجتهاد أبي حامد؛ إذ كان ابن تيمية يعارض المنطق ليس لأنه منفصل عن الميتافيزيقا ـ كما اعتقد الغزالي ـ بل لأنه هو ذاته يحمل بين طياته ميتافيزيقا مرفوضة عنده.

(الميتافيزيقا أو العلم الإلهي).»[28] وهكذا يغدو هذا العلم الإلهي الذي أشاد به ابن طُمْلُوس كما أشاد بتفوق المسلمين فيه على غيرهم موضع نقده أيضاً.

وفي المقابل، فإنّ ابن طُمْلُوس، في نظر الصغيّر، قد التحق بركب الغزالي عندما انبرى إلى الدفاع عن علم المنطق، إذ «لم يرَ من علم موروث عن فلاسفة اليونان يمكن أو يستحق الدفاع عنه سوى المنطق الأرسطي، ولعل هذا هو رأي الغزالي أيضاً.»[29] والحال أنّ الدفاع عن المنطق أمر قد اضطلع به ابن رشد أيضاً، و**فصل المقال** ليس ببعيد زمنياً عن زمن ابن طُمْلُوس. وهذا أمر يعرفه الجميع.

ينتقد الصغيّر ربط بلاصيوس بين «إغفال ابن طُمْلُوس ذكر اسم أستاذه إغفالاً مطلقاً» في **كتابه في المنطق** وبين الحملة والمتابعة التي تعرض لها ابن رشد آخر حياته. وفي نظر الصغيّر، إنّ عدم ذكر ابن طُمْلُوس اسم ابن رشد لا يعود إلى شُهرة تجربة المحنة وإنما إلى موقف فكري متكامل لدى ابن طُمْلُوس جعله يخرج عن خط الرشدية. وهذا الخروج لا يقوم فقط في كونه لم يأخذ عن ابن رشد «علمه الإلهي» مكتفياً «بالتلمذة عليه في المنطق، باعتباره **علماً صورياً خالياً** من أي نزعة عقائدية.» بل يذهب إلى حد «التناقض المطلق» و«القطيعة» مع أستاذه، بل وإلى «الاتهام غير المباشر» أيضاً، كما بيّنا أعلاه.

يقدم الصغيّر تفسيره لواقعة عدم ذكر ابن طُمْلُوس لابن رشد، وهي الواقعة التي كان استغربها بلاصيوس. مفاد هذا التفسير في نظره «أنّ عدم إشارته إلى كتب ابن باجة وابن رشد المنطقية ربما كان راجعاً إلى **كونها ظلت كتباً وأدبيات منعزلة عن الثقافة الإسلامية** المنتشرة **فلم تتطعم** هذه الثقافة بها، إذ ظل المنطق لدى الفلاسفة علماً يونانياً خالصاً، محصور التداول، ولم يندمج ضمن مكونات علوم الإسلام.»[30] وهكذا فالعزلة لم تلحق كتب الفيلسوفين الأندلسيين فقط بل كل المنطق الذي ظل أجنبياً. لكنّ مصدر الاستغراب قد يظل قائماً طالما أنّ ابن طُمْلُوس يحيل على كتابات منطقية للفارابي ولأرسطو وللغزالي- يفترض بها أن تكون هي أيضاً قد ظلت منعزلة حسب منطق الصغيّر نفسه. أمّا إن كان الأمر يتعلق بالعودة إلى كتب الفارابي بدل كتب ابن رشد وابن باجة- وهذا هو مصدر استغراب بلاصيوس، وليس إحالته على الغزالي، كما ظن الصغيّر خاطئاً - فإنّ كونها ظلت منعزلة عن الثقافة الإسلامية لا يقدم لنا تفسيراً مقنعاً لعدم ذكرها، طالما أنّ ابن طُمْلُوس بصدد تأليف كتاب في المنطق، وهو في نهاية المطاف ملزم بالإحالة لا على تراث ثقافي عام، وإنما على كتابات منطقية بعينها، سواء كانت هذه الكتابات للفارابي أو للغزالي أو لابن رشد. وفي كل

28- المنهج الرشدي وأثره في الحكم على ابن رشد، ص 304. التشديد منا. ولا يقدم الصغيّر عينات من كتاب **المدخل** تشهد لهذا النقد تجاه الفلسفة.

29- نفسه. ويضيف في الموضع ذاته: «ولعل هذا هو رأي الغزالي أيضاً.»

30- الصغيّر، إشكالية استمرار الدرس الفلسفي الرشدي. ص 86. والتشديد منا. ومن الواجب أن ننبه هنا إلى أنّ الأستاذ حسّان الباهي قد استعاد حكم الصغيّر هذا من غير إشارة إلى مصدره؛ يقول الباهي: «إنّ من بين أسباب عدم إشارته [ابن طُمْلُوس] إلى ابن رشد ربما يعود ليس إلى الخوف بل إلى **أنّ أبحاثه ظلت منعزلة عن المجال التداولي للثقافة الإسلامية**.» انظر من ابن رشد إلى ابن البنا أو من البرهان إلى الجدل، ضمن بناصر البعزاتي (منسقاً)، **العلم والفكر العلمي بالغرب الإسلامي في العصر الوسيط** (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2001) 37-49، ص 42. للقارئ أن يقارن.

الأحوال، فلو أنّ الصغيّر قارن نصوص ابن طُمْلُوس بنصوص ابن رشد لأدرك إلى أي حد كانت كتابات هذا الأخير المنطقية مُطعمة لـ**كتاب ابن طُمْلُوس في المنطق** ومندمجة فيها.

وفي مستوى آخر، لقد انتبه الصغيّر في إحدى مقالاته إلى أمر في غاية الأهمية في مقدمة ابن طُمْلُوس، وهو عامل السلطة في فرض الأفكار وتوجيه العقول في اتجاه تلقيها أو رفضها.[31] إذ ما فتئ ابن طُمْلُوس يُشدد على أنّ تاريخ الفكر الأندلسي كان دائماً في حاجة إلى سلطة ما سياسية أو إيديولوجية مُوجهة فِكرياً تتدخل لأجل تكريس هذا الكتاب أو ردع الفقهاء والعامة عن مهاجمة هذا الكتاب أو ذاك. وقصتا الأمير محمد بن عبد الرحمن (238هـ/852م 273-/886) مع بقي بن مخلد (276هـ/ 889م)، والمهدي بن تومرت (ت. 524هـ/ 1128) مع الغزالي تظهران إلى أي حد كانت السلطة متحكمة في توجهات الناس الفكرية، وأنّ العلم كان دائماً في حاجة إلى سلطان ليصبح ذا مفعول وقبول بين الناس.

وإذا كان الأمر هكذا في نظر الصغيّر، فلنا أن نسأل الأستاذ الصغيّر: ألم يكن ابن رشد وابن باجة في حاجة إلى سلطان ما يحمل الناس على القبول بفكرهما، ومن ثمّ تمكينه من كل فرص التغلغل الممكنة في الثقافة الإسلامية على غرار ما حصل مع فكر الغزالي مثلاً؟

لعل الجواب عن السؤال هو الغاية التي من أجلها سرد ابن طُمْلُوس القصتين، وهو ما لم يدركه الصغيّر.

انشغل الصغيّر في مقالاته كلها بإقامة الدليل على غزالية ابن طُمْلُوس، باعتباره أحد مكونات المشهد الفكري في الغرب الإسلامي؛ وهو في هذا قد سار على خطى أسين بلاصيوس. يقول في واحدة منها: «سنحاول في هذه المقالة أن نقيم الدليل على نزعته [أي نزعة ابن طُمْلُوس] الغزالية الواضحة رغم رشديته المعروفة.»[32] وبعد حجاجه يخلص إلى القول: «لقد مثل ابن طُمْلُوس بكتابه **المدخل لصناعة المنطق** نموذجاً فريداً لتأثير فكر الغزالي في قلب الوسط الرشدي.»[33] وهو ما عاد في موضع آخر ليؤكده بعبارة أكثر اعتدالاً بقوله: «يعتبر كتابه [ابن طُمْلُوس] الفريد [كذا] **المدخل لصناعة المنطق** باكورة [كذا] التلمذة الرشدية ودليلها الوحيد [كذا] على استمرار ذلك الدرس الفلسفي، ولكن بعد أن اصطبغ بصبغة غزالية واضحة.»[34] وبالجملة، فإنّ **المدخل لصناعة المنطق** يظهر إلى أي مدى تغلغل الغزالي في عقر دار الرشدية المغربية.

31- انظر على الأخص مقالته المضمون الثقافي، ص 9

32- الصغيّر، فصل المقال فيما بين المنطق والشريعة من الاتصال، ص 23

33- الصغيّر، فصل المقال فيما بين المنطق والشريعة من الاتصال، ص 36. وانظر أيضاً: إشكالية استمرار الدرس الفلسفي الرشدي، ص 77

34- نفسه. وجدير بالتذكير أنّ **المدخل لصناعة المنطق** ليس بالكتاب الفريد ولا الوحيد لابن طُمْلُوس. منذ 1916 والدارسون يعرفون أنّ لابن طُمْلُوس قولاً منطقياً آخر في مسألة اختلاط المقدمتين الضرورية والوجودية؛ ومنذ ثلاثينيات القرن الماضي صار المهتمون يعرفون أنّ له **شرحاً على أرجوزة ابن سينا** من مائة وورقتين تقريباً؛ كما أنّه منذ ثمانينيات القرن نفسه أيضاً صار بمتناول الدارسين استعمال أجزاء من هذا **الشرح**، والتي تفضل الأديب المغربي محمد العربي الخطابي بنشرها. وهكذا فقد غاب عن الصغيّر باقي مؤلفات الرجل. وكان من شأن الاطلاع عليها العدول عن مجموعة من الأحكام، خاصة تلك المرتبطة بالعلاقة بين ابن طُمْلُوس وابن رشد. **فشرح الأرجوزة** هو دليل آخر على تلمذة ابن طُمْلُوس لابن رشد فضلاً عن نص **كتابه في المنطق**.

وهذا المدى هو ما يفسر في نظر الصغيّر أفول الدرس الرشدي أكثر ممّا تفعل واقعة إحراق كتب فيلسوف قرطبة في سياق المحنة.[35]

يبني عبد المجيد الصغيّر أحكامه بخصوص مصير الفلسفة الرشدية وهيمنة النزعة الغزالية وعلم الكلام في الغرب الإسلامي على فقرتين من المقدمة التي صدر بها ابن طُمْلُوس **كتابه في المنطق**، حيث يشيد ابن طُمْلُوس بالغزالي ببديع كتابته شكلاً ومضموناً، وبقدرته على تبني أكثر من مذهب؛ هذا مع أنه من الصعب العثور في متن الكتاب على تأثر فكري لابن طُمْلُوس بمنطق الغزالي أو بفقهه.[36] لكنّ الصغيّر في الواقع يذهب إلى إدماج العمل المنطقي لأبي الحجّاج لا ضمن التقاليد المنطقية الحاضرة في الغرب الإسلامي وإنما ضمن المشروع الثقافي العام (الإيديولوجي) للدعوة الموحدية، وقد كانت غزالية ابن طُمْلُوس في نظره المدخل إلى هذه الدعوة. وبعبارة أخرى، إنّ ابن طُمْلُوس ليس فقط خير تعبير عن المشروع الفكري للغزالي، ومن ثم عن انفصاله عن المشروع الرشدي في الدعوة إلى الاتصال بين الشريعة والحكمة، بل إنه «أكثر وفاء» من ابن رشد نفسه للمشروع الإيديولوجي للدعوة الموحدية.[37] وذلك «حينما دعا هو الآخر إلى الاتصال ليس بين الشريعة وبين الجانب الإلهي من الحكمة الذي لن يعمل إلا على تعميق هوّة الخلاف وتوسيع دائرة التأويل، ولكن الاتصال بين الشريعة وبين الجانب المنطقي (المنهجي) من الحكمة الذي وحده يضمن ضبط القول الشرعي.»[38] سيرورة الاتصال هذه وازتها سيرورة انفصال على الواجهة المقابلة، والتي بدون هذه لن تتحقق السيرورة الأولى التي هي المقصد عند الصغيّر. ويقول عن ذلك: «ابن طُمْلُوس يرمي أولاً إلى الفصل بين مضمون الحكمة اليونانية وبين المنطق كصناعة إنسانية، ومن حيث أنه لأجل ذلك

35- من الأمور التي حاول الصغيّر مراجعتها والتشكيك فيها دور الفقيه في محنة ابن رشد. يقول: "إنّ محنة ابن رشد التي يضرب بها المثل عادة في متابعة الفقيه للفكر الفلسفي، ربما كانت، بخلاف ما يظن، المحنة الوحيدة التي يبدو أنّ الفقهاء لم يلعبوا فيها دوراً بارزاً، فقد جاءت تلك المحنة وصدرت عن أكبر معارض للفقهاء ولعلم الفروع طيلة تاريخ المغرب، وهو الخليفة المنصور الموحدي." المضمون الثقافي، ص ص 28-27. تحكي الروايات التاريخية أن مجموعة من الفقهاء قد تعرضوا للمتابعة من قبل الخليفة المنصور الموحدي، وهو ما يعني أن الفلسفة لم تكن وحدها المتابعة في ذلك الزمن تحديداً. وهذا إنما يعود أساساً إلى مزاج الخليفة الذي عادة ما يقال إنه كان متقلباً تجاه العلوم والمعارف وأصحابها. لكن هذا لا يعني أنّ الفقهاء لم يلعبوا دوراً في محنة ابن رشد. فالنصوص التاريخية واضحة بخصوص دورهم المركزي في تأليب المنصور الموحدي على ابن رشد (ويمكن العودة إلى الوثائق التي ضمنها ابن شريفة كتابه **ابن رشد الحفيد سيرة وثائقية**). ثم إنّ لعب دور المُتهم لا يتنافى مع دور الضحية. فمن الفقهاء من أشرف على امتحان الفقهاء أنفسهم؛ كما أنّ من أصحاب النظر الكلامي من ساهم بشكل أو بآخر في متابعة المخالفين. وإلى ذلك كله، فإنّ اتهام ابن طملوس لفقهاء الفروع واضح بسبب وقوفهم المتكرر في المحن التي لحقت العلوم وأهله في الأندلس منذ البداية وصولاً إلى واقعة الغزالي.

36- من بين كل أعمال الرجل التي تقارب 300 ورقة مخطوطة (المعروفة إلى حدود الآن) لم يهتم الصغيّر إلا ببعض المواضع من مقدمة **المدخل لصناعة المنطق**، وهي التي لا تغطي سوى عشر ورقات من عمل مخطوط يتألف من 172 ورقة.

37- تحكي الكتابات التاريخية أنّ ابن رشد كان من الأوائل الذين التحقوا بالدعوة الموحدية، وقد ترك ابن رشد أعمالاً مهمة تكشف عن مدى ارتباطه بعقيدة المهدي بن تومرت وبالدعوة الموحدية عامة. وفي هذا السياق نود أن نشير إلى كتابات مفقودة لابن رشد من قبيل: **شرح الحمرانية وشرح عقيدة المهدي**، ومقالة **في كيفية دخوله في الأمر العزيز وتعلمه فيه ما فصل من علم المهدي**. ومن أجل الاطلاع على موقف ابن رشد من ابن تومرت يمكن مراجعة إحدى النسخ المتأخرة من كتاب **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة** التي اكتشفت في استانبول بتركيا. انظر:

Marc Geoffroy, «Ibn Rušd et la théologie almohadiste: une version inconnue du Kitāb al-Kašf ʿan manāhiğ al-adilla dans deux manuscrits dIstanbul,» Medioevo XXVI (2001): 327-356.

38- المضمون الثقافي، ص 42

يجعل هذه الصناعة مدخلاً ضرورياً للشريعة، بل ومدخلاً لأهم علومها، علم أصول الفقه.»[39] وابن طُمْلُوس بهذا يتحرك في «مجال غزالي واضح»، بل إنّ «هذا بعينه، كما نعلم، هو مشروع الغزالي، وهو المشروع الذي إن عارضه فقهاء الأندلس فلا يمكن أن يكون من حيث العمق إلا مسايراً لاتجاه الخليفة الداعي إلى الرجوع إلى الأصول بما يحقق اتفاقها و**اتصالها**.»[40] وهذا الاتصال في الأصول هو «الصورة الممكنة **لاتصال** الحكمة بالشريعة في رأي الغزالي وفي مشروع ابن طُمْلُوس أيضاً، ولم لا نقول إنّها كذلك في رأي الخليفة المنصور الذي رفع شعار الرجوع إلى أصول الشريعة وإحكام النظر فيها؟ وليس كعلم أصول الفقه المطعم بصناعة المنطق علم يصلح لفهم تلك الأصول وضبط القول فيها وتأسيس الاجتهاد عليها.»[41]

والواقع أنّ ابن طُمْلُوس، في نظر الصغيّر، كان قريباً في أقواله من روح أقوال الغزالي في **المستصفى من علم الأصول**. وقد وجد أنّ «بيان ابن طُمْلُوس لفائدة هذه الصناعة [صناعة المنطق] يكاد يكون مستوحى من مقدمة **المستصفى** للغزالي مادام هو يؤكد كالغزالي أنه لا يمكن أن يكتب في «علم من العلوم على وجه الصواب إن لم يكن لها فيه مدخل، وأنّ كل من كتب كتاباً مهذباً محكماً [...] إنما كتبه بما عنده من هذه الصناعة».[42] لكنّ الصعوبة في نظرنا تكمن في إيجاد النصوص التي تشهد لدعوى الاتصال بين المنطق والأصول عند ابن طُمْلُوس. صحيح أنّ ابن طُمْلُوس يدافع عن المنطق، كما دافع عن ذلك ابن رشد والغزالي وآخرون، ويفصل المنطق عن العلم الإلهي، ويكتب على طريقة الغزالي في بعض الأحيان أيضاً، لكننا لا نجد لابن طُمْلُوس قولاً صريحاً في الدفاع عن صلة المنطق بالأصول، ولا قولاً في الفصل بين المنطق والفلسفة على غرار ما فعل الغزالي، ولا اقتباساً من نصوص الغزالي الأصولية والمنطقية.

وإلى ذلك، يمكن أن نضيف أنّ ابن طُمْلُوس قد تأثر فعلاً بالغزالي، لكن لا على مستوى المضامين وإنما على مستوى المنهج، أعني منهج التعامل مع المعجم المنطقي عندما يحصل تماس ما مع علوم الشرع. إذ لم يتردد ابن طُمْلُوس في التخلي عن المعجم المنطقي عندما كان بصدد بيان المقدمات التي تقوم عليها المقاييس الشرعية التي شرحها في فصل خاص بها في **كتاب القياس**. لقد نأى ابن طُمْلُوس بنفسه عن مقاربة الفارابي الذي أطّر المقاييس الشرعية ضمن الأقيسة الخطابية عن طريق رد مقدماتها إلى مقدمات صناعة الخطابة معتبراً إياها مقدمات مقبولة. أمّا ابن طُمْلُوس فقد تخلى تماماً عن عبارة «المقدمات المقبولة» وأبدلها بعبارة «المقدمات الشرعية». وهكذا فإذا كانت مقدمات المقاييس الشرعية مقدمات مقبولة عند الفارابي فهي مقدمات شرعية أو مستمدة من الشرع عند ابن طُمْلُوس.

39- المضمون الثقافي، ص 43

40- المضمون الثقافي، ص ص 43-42

41- المضمون الثقافي، ص 43

42- المضمون الثقافي، ص 41-40. يمكن للمرء أن يقول إنّ في أقوال ابن طُمْلُوس ما يؤكد أنه يتبنى رؤية الفارابي للمنطق، خاصة وأنّ اللغة والأمثلة المستعملة هي فارابية أساساً، فالقوانين المنطقية بالنسبة إلى الفكر شبيهة بالقوانين التي تعطيها صناعة النحو في الألفاظ.

يراهن الصغيّر على حديث ابن طُمْلُوس عن الكتابات المنطقية للغزالي بوصفها جزءاً داخلاً في تكوينه، وهو يدرك جيداً أنّ ابن طُمْلُوس لم يتردد في القول إنّ كتابات أبي حامد المنطقية كانت قاصرة في هذا الباب؛ مما يعني أنها كانت موجهة أساساً للمبتدئين، وأنها لا تعين على الكمال في هذه الصناعة، وأنّ أعمال الفارابي أكمل منها.

ويجب أن نؤكد أنه لم يأتِ في كلام أبي الحجّاج هذا ما يفيد أنه اعتمد على أعمال الغزالي في التعريف بمنطق أرسطو وبيان أهميته. لقد اعتمد ابن طُمْلُوس في التعريف بالمنطق وبموضوعه وأجزائه اعتماداً حصرياً على نص **إحصاء العلوم** لأبي نصر الفارابي، إذ نقل مجموع الفصل الذي خصصه أبو نصر في هذا الكتاب لصناعة المنطق. وبالمناسبة فإنّ **إحصاء العلوم** غير كتاب **المختصر الكبير** في المنطق للفارابي، عكس ما يعتقد الصغيّر.[43] أمّا الغزالي فقد كان المرجع الأولي في التكوين المنطقي لابن طُمْلُوس، وليس «في التعريف بالمنطق الأرسطي وفي بيان أهميته»، وسرعان ما ظهرت له حدود أعمال أبي حامد وقصورها. فقد كانت أعمال أبي حامد تمهيدية في نظره، حيث تجاوزها إلى أعمال الفارابي بعدئذ، ومن هذه إلى أعمال أرسطو نفسه.

وفي هذا السياق وجبت الإشارة أيضاً إلى أنّ تجربة تعلم المنطق غير تجربة الكتابة عن المنطق أو في المنطق. ومن هنا فإنّ كلام ابن طُمْلُوس لا يعني أنّ الاستعانة بمعلم جاءت متأخرة بقدر ما تعني أنه لم تكن هنالك حاجة إلى ذلك المعلم عند إقباله على كتابات الغزالي، لأنها كانت تعليمية بالأساس؛ ولم يحتج ابن طُمْلُوس إلى معلم إلا مع مرحلة الفارابي وأرسطو. وهذه إشارة غير مباشرة أيضاً إلى أنّ ابن رشد قد شرح أعمال الفارابي وأرسطو في المنطق ورفع عنها قلق عبارتها.

وهنا يمكن للمرء أن يسأل: هل كان ابن طُمْلُوس يجهل فعلاً ما أُنجز من أعمال من قبل المسلمين في المنطق؟ هل كان يجهل أعمال الفارابي وابن رشد؟ وما الذي حمله على القول إنّ المنطق من العلوم التي لم يُقبل المسلمون عليها بالتأليف؟ أليس هذا مجرد مسوغ للكتابة في المنطق، يتوجه به أساساً إلى من يجهل المنطق وتاريخ الاشتغال به والمشتغلين به في الإسلام؟ كان ابن طُمْلُوس على معرفة جيدة بكتابات منطقية لابن رشد وللفارابي، لأنّ عمله نفسه، أعني **كتابه في المنطق (المدخل لصناعة المنطق)** الذي بين أيدينا، يظهر أنه قد استفاد من هذه الأعمال المنطقية، أي من أعمال ابن رشد والفارابي وربما ابن سينا وابن باجة.

ولا يتسع المجال هنا ولا الغرض من القول الوقوف وقفة نقدية شاملة عند أعمال الأستاذ عبد المجيد الصغيّر حول ابن طُمْلُوس. ولكن يمكن أن نقول بإجمال شديد إنّ دراسات الصغيّر على العموم تعاني مشكل

43 - وفضلاً عن كون فكرة البحث عن أثر الغزالي في مفكري الغرب الإسلامي (ابن طُمْلُوس) مثلاً تعود إلى أسين بلاصيوس، فإنّ عدم المعرفة بالنصوص الفلسفية والمنطقية للفارابي جعله يخلط بين كتاب **إحصاء العلوم** و**المختصر الكبير** الذي ذكره ابن طُمْلُوس في المقدمة. انظر مثلاً: المنهج الرشدي وأثره في الحكم على ابن رشد، ص 302. وفي ضوء بعض الأحكام الكبرى التي يطلقها الصغيّر بخصوص ابن طُمْلُوس، يمكن للمرء أن يتساءل مثلاً: ما مدى تمثيلية النصوص الطُمْلُوسية التي اعتمدها الصغيّر في قراءته؟ للجواب على هذا السؤال لا نحتاج سوى مراجعة عدد المرات التي أحال فيها في كل دراساته على نص ابن طُمْلُوس، وعلى المواضع التي أحال إليها.

تكرار الأحكام على مدى عشرين سنة تقريباً، بل أكاد أقول تكرار الكلام نفسه. فقد نشر الصغيّر مقالات عديدة بعناوين مختلفة لكنها- في ما يتعلق بابن طُمْلُوس - تستعيد المضامين والأحكام نفسها. كما تعاني صعوبات على مستوى التوثيق، وخاصة عند اقتباسه وردوده على بلاصيوس.[44] ولا بد من الإشارة إلى مثال واحد على الأقل لتلك الصعوبات. يقول مثلاً: «قد تحير أ. بلاثيوس من كون ابن طُمْلُوس يعترف بأنّه **منذ أن عزم على تعلم المنطق لم يجد أمامه سوى كتب الغزالي**، حتى يفهم الأرغانون و**إذاً أين كانت كتب ابن باجة وابن رشد في الموضوع؟** ونعتقد من جهتنا أنه لا محل لهذا التحير أو الاستغراب بعد الرجوع إلى كلام ابن طُمْلُوس ووضعه في سياقه الذي سبق تحليله.»[45] ونشير من جهتنا إلى أنّ هذا القول قد تكرر بالصيغة نفسها في مقالتين أخريين،[46] من غير أن تحصل مراجعته في ضوء الأصل الذي حصل النقل عنه. والحال أنّ هذا القول لا وجود له عند بلاصيوس في الصفحة التي يشير إليها الصغيّر. يقول بلاصيوس: «إنّ المشائية الرشدية لابن طُمْلُوس كانت خجولة إلى درجة أنه فضل في ما يتعلق بمادة المنطق استعمال كتب **الفارابي** لقراءة أرسطو بدل اللجوء إلى شروح الفلاسفة الإسبان من قبيل ابن باجة وابن رشد أستاذه، حيث كانت وصمة الكفر فيهما شهيرة لأنهما كانا فيلسوفين معاصرين أكثر مما هو الحال مع مشائي مشرقي.»[47] ومع أنّ قول بلاصيوس واضح، فقد وضع الصغيّر اسم الغزالي مكان الفارابي، وشيّد على ذلك أحكاماً لا تستقيم.

ونشير في الأخير إلى أنّ الذي ظلّ غائباً أيضاً عن مقالات الصغيّر إنما هو مستجدات البحث في مجال ابن طُمْلُوس. ففي الوقت الذي ظهرت فيه مقالاته الثلاث الأخيرة كان محمد العربي الخطابي مثلاً قد نشر فصولاً من **شرح ابن طُمْلُوس للأرجوزة الطبية لابن سينا**.[48] لكنّ الصغيّر لم يتمكن من الاطلاع

44- انظر مثالاً آخر لمشاكل التوثيق والتكرار عند عبد المجيد الصغيّر، المنهج الرشدي وأثره في الحكم على ابن رشد، ص 303، هـ 61؛ فصل المقال فيما بين المنطق والشريعة من الاتصال، ص 34، هـ 24؛ إشكالية استمرار الدرس الفلسفي الرشدي، ص 85، 88، هـ 27؛ المضمون الثقافي، ص 39، هـ 55.

45- الصغيّر، فصل المقال فيما بين المنطق والشريعة من الاتصال، ص 34. ويشير الصغير في ه. 24 إلى مقدمة بلاسيوس لكتاب **المدخل**، ص xi. وفي سجل آخر، انظر قولَ حسان الباهي: «فلماذا لا يشير هو [ابن طُمْلُوس] أيضا إلى ابن رشد؟ **فأين كتب ابن رشد حتى يصرح ابن طُمْلُوس بأنه ومنذ أن عزم على تعلم المنطق لم يجد أمامه سوى كتب الغزالي** التي أدلته على كتاب الفارابي الذي أحاله بدوره على أرسطو.» من ابن رشد إلى ابن البنا أو من البرهان إلى الجدل، مرجع مذكور، ص 42. للقارئ أن يقارن بين القولين ويستنتج.

46- المضمون الثقافي، ص 41؛ إشكالية استمرار الدرس الفلسفي الرشدي، ص 85.

47- «El peripatetismo averroísta de Abentomlús fué tan vergonzante, que prefirió utilizar los libros de Alfarabi, en materia de lógica, para interpretar a Aristóteles, antes que recurrir a los comentarios de filósofos españoles, como Avempace y Averroes su maestro, a quienes jamás cita, quizá porque el estigma de incredulidad, de que ambos se hicieron reos, estaba más vulgarizado en España, por ser más recientes y notorios que un peripatético oriental. » Palacios, *Introducción al arte de la lógica* por Abentomlús de Alcira, p. x-xi.

48- ابن طملوس. **شرح أرجوزة ابن سينا في الطب**، مخطوطة الخزانة الملكية، الرباط، 1014. وإلى ذلك، وجبت الإشارة إلى أن الصغيّر لا يراجع أيا من الدراسات التي أنجزت بخصوص ابن طُمْلُوس، باستثناء عمل بلاصيوس لعام 1916

عليها. والنتيجة هي أنه ظل يعتقد أنّ **المدخل لصناعة المنطق** هو «الكتاب الوحيد» أو «الكتاب اليتيم»[49] لابن طُمْلُوس، ولم يتمكن من الوقوف على العلاقة المباشرة بينه وابن رشد ومدى الود الذي كان يجمع التلميذ بأستاذه، كما تشهد بذلك ديباجة **شرح الأرجوزة** التي كتبت قبل **المدخل**، ممّا يعني أيضاً أنّ هذا ليس «باكورة» أعمال ابن طُمْلُوس.

خاتمة

إذا كان الصغيّر يؤكد مرات عدة أنّه يختلف مع بلاصيوس في التفسير الذي يقدمه هذا الأخير لعدم ذكر ابن طُمْلُوس اسم ابن رشد، فإنّه ينتهي إلى التطابق مع الهاجس الذي حرك بلاصيوس إلى البحث في ابن طُمْلُوس بعينه، والذي هو إظهار تأثير الغزالي في الغرب الإسلامي. وهكذا يقدم الصغيّر دفاع ابن طُمْلُوس عن المنطق باعتباره سنداً جديداً لبلاصيوس يظهر مدى تأثر ابن طُمْلُوس بالمذهب الفكري للغزالي. والذي أفضى به إلى هذا هو عدم انشغاله بفحص مكونات نظرية ابن طُمْلُوس في المنطق، وتركيزه بالمقابل على بعض المسائل الفكرية والمذهبية التي تهم أساساً تبرير ابن طُمْلُوس اشتغاله بالمنطق، وعلاقته بكل من الغزالي وابن رشد والدعوة الموحدية. لهذا انتهى الصغيّر إلى أنّ ابن طُمْلُوس هو نموذج التأثر بالغزالي في عقر الرشدية، وإلى أنّ غزاليته هي ما يفسّر طبيعة علاقته بأستاذه. فعدم ذكره راجع إلى هذه الغزالية التي تعني أيضاً قطيعة مع الرشدية، بل هي اتهام غير مباشر لها.

ينتهي الصغيّر إلى هذه النتائج التي عرضناها من غير أدنى تساؤل عمّا يمكن أن يسندها من داخل نصوص ابن طُمْلُوس، وعلى نحو أعمّ، من غير حاجة إلى أن يضع احتمال أن يكون ثمة تراث كامل لتلامذة ابن رشد ربما ضاع أو ربما لم يكتشف بعد؛ ينتهي إلى مثل هذه الأحكام من غير حاجة إلى أن يفحص مجموع أعمال ابن طُمْلُوس، وقبل هذا وذاك، من حاجة إلى أن يفحص مجموع **كتاب ابن طُمْلُوس في المنطق** المعروف منذ بلاصيوس **بالمدخل لصناعة المنطق**. ينتهي الصغيّر إلى تلك الأحكام بخصوص مصير الفلسفة الرشدية وهيمنة النزعة الغزّالية في الغرب الإسلامي اعتماداً على قراءة أربع ورقات ألفها ابن طُمْلُوس ونسقها بالطريقة التي تخدم أغراضه في تبرير انشغاله بتأليف كتاب في المنطق يتألف من 172 ورقة، يُعدّ فيه ابن رشد السلطةَ المعرفية الأولى فعلياً.

49- الصغيّر، فصل المقال فيما بين المنطق والشريعة من الاتصال، ص 23

ببليوغرافيا

باللغة العربية:

- ابن الأبّار، القضاعي. **التكملة لكتاب الصلة**، ج. 4، **تحقيق** عبد السلام الهراس **(لبنان:** دار الفكر للطباعة، 1995).
- ابن طملوس، أبو الحجاج يوسف. **شرح أرجوزة ابن سينا في الطب**، مخطوطة الخزانة الملكية، الرباط، 1014
- ابن طملوس، أبو الحجاج يوسف. **كتاب في المنطق (المدخل لصناعة المنطق)** مخطوط رقم 649، خزانة الأسكوريال، إسبانيا.
- ابن يعيش، محمد. **حضور الغزالي لدى مناطقة الغرب الإسلامي خلال القرن الثالث عشر الميلادي**، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، مسجلة تحت رقم (ر.ج. 189 يعي) بكليّة الآداب والعلوم الإنسانية (الرباط: 2008-2009) ص 273-274
- بلانثيا، أنخيل. **تاريخ الفكر الأندلسي**، تعريب حسين مؤنس (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1955).
- بن شريفة، محمد. **ابن رشد الحفيد سيرة وثائقية** (الدار البيضاء: مكتبة النجاح الجديدة، 1999)
- الصغيّر، عبد المجيد. «إشكالية استمرار الدرس الفلسفي الرشدي: حول أثر الغزالي في المدرسة الرشدية بالمغرب»، في **ألف، مجلة الأدب المقارن** 16 (1996) 77-88
- الصغيّر، عبد المجيد. «المنهج الرشدي وأثره في الحكم على ابن رشد عند مغاربة القرنين السادس والثالث عشر للهجرة (12 و19م)»؛ ضمن محمد عزيز الحبابي وعبد اللطيف الشاذلي ومحمد مفتاح وآخرون (منسقون)، **أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي** (البيضاء: دار النشر المغربية، 1979) 281-328
- الصغيّر، عبد المجيد. «حول المضمون الثقافي للغرب الإسلامي من خلال **المدخل لصناعة المنطق** لابن طملوس»، **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط** 15 (1989-1990) 119-151. وأعيد نشره ضمن كتاب **تجليات الفكر المغربي: دراسات في تاريخ الفلسفة والتصوف بالمغرب** (الدار البيضاء: المدارس، 2000) 9-48
- الصغيّر، عبد المجيد. «فصل المقال فيما بين المنطق والشريعة من الاتصال: النزعة الغزالية في الغرب الإسلامي»، **مجلة المناظرة** 3 (1990) 23-36

باللغة الأجنبية:

- Geoffroy, Marc. «Ibn Rušd et la théologie almohadiste: une version inconnue du Kitāb al-Kašf ʿan manāhiğ al-adilla dans deux manuscrits d'Istanbul», Medioevo XXVI (2001) 327-356.
- Palacios Miguel Asín, Abentomlús, Introducción al arte de la lógica por Abentomlús de Alcira, texto arabe y trad. Española por Miguel Asín Palacios (Madrid: Centro de Estudios Históricos, 1916).
- Palacios, M. Asín. « La logique d'Ibn Toumloûs d'Alcira,» Revue Tunisienne" 67 (1908-1909): 474-479, p. 475.
- Rescher, Nicholas. The Development of Arabic Logic (Pittsburg: University of Pittsburg Press, 1964).

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2016

All rights reserved © 2016