بحث محكم | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 28 أكتوبر 2016

صناعة المنطق ورهانات السلطة في أندلس العصر الوسيط

قراءة في صدر كتاب ابن طُمْلُوس في المنطق

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:

على قلة ما كتب عن الفيلسوف والطبيب الأندلسي ابن طملوس (620هـ/ 1223)، فإنَّ الصدر الذي قدم به **لكتابه في المنطق** (إسكوريال 649) قد حظي باهتمام شديد كاد يكشف بقية أجزاء عمله. وبالنظر إلى الطابع التاريخي والسِّيري لهذا الصدر فقد كان موضوع انشغال مختلف الدارسين (المهتمين بالتأريخ للسياسي والاجتماعي والثقافي للمنطقة أو المهتمين بالتأريخ للأفكار العلميَّة وانتقالها في تلك الفترة). والواقع أنَّ ثمَّة تفاوتاً لافتاً بين الاهتمام بهذا الصدر وبين الاهتمام ببقية العمل المنطقي لابن طملوس. لكنَّ أهمَّ ما يمكن أن يُلاحظ على بعض هذه الدراسات (وقد وقفنا عند بعضها في مناسبات سابقة نشرت على موقع مؤمنون بلا حدود) هو نزوعها إلى فصل الصدر عن بقية العمل؛ بل إلى إضفاء كلِّ الأهميَّة عليه، ونزعها عن العمل الذي هو مقدّمة له، فضلاً عن الطابع الانتقائي والاختزالي للبعض الآخر.

نقترح في هذا المقال «المطوَّل» قراءة لهذا الصدر، تتوخى من جهة أولى اعتبار الصدر مقدّمة لكتاب؛ ومن ثمَّ فإنَّ الغرض الأول والأخير من وجود الصدر إنَّما هو التمهيد **لكتاب في المنطق**. ومن جهة ثانية، اعتبار الصدر خطاباً حجاجياً تدليلياً، وضع له صاحبه غرضاً محدَّداً، هو إقناع مخاطبيه بأهميَّة تأليف كتاب في المنطق؛ ومن ثمَّ فإنَّ كلَّ العناصر الكثيرة، الصريحة والمضمرة، المستثمرة في هذا الخطاب يجب أن تقرأ في ضوء ذلك الغرض المعلن. ومن جهة ثالثة، اعتبار الصدر خطاباً غير منشغل فقط بمسائل معرفية ونظرية خالصة، وإنَّما بقضايا تهمُّ أنواع السلطة المعرفية والسياسية التي تحكمت بتلك المسائل المعرفية النظرية وفي صياغة ابن طملوس لصدر كتابه بذلك الأسلوب الذي جعله يحوز ذلك الاهتمام المشار إليه.

مقدمات

يمكن للمرء أن يلاحظ، بدءاً، طولَ الصدر الذي قدَّم به الفيلسوف والطبيب ابن طُمْلُوس **لكتابه في المنطق**. فهو، بلغة الأرقام، يغطي تسع ورقات (1ظ10-و) من مؤلف يحمل 172 ورقة، وِفق النسخة الخطيَّة الفريدة المحفوظة اليوم بالقسم العربي من خزانة دير الأسكوريال، ضاحية مدريد، ضمن مجموع مفهرس تحت رقم 649. صحيح أنَّ الكتاب ليس صغير الحجم من حيث عدد ورقاته، لكنَّ تخصيص صدر بهذا الطول أمر مثير للاهتمام أيضاً.

ويُضاف إلى الطول أمرٌ آخر، وهو الطابع التاريخي والسِّيَري لبعض المقاطع من القسم الأول من هذا الصدر. فقد خرج فيه ابن طُمْلُوس عن عادة المناطقة المسلمين في التقديم لكتبهم، وانبرى ليكتبه بنَفَسٍ يجمع بين عناصر تاريخيَّة وسيريَّة في سياقٍ فكري مخصوص هو الأندلس.

وإلى ذلك، فإنَّ الظاهر من كلام ابن طُمْلُوس نفسه أنَّه قد قسّم هذا الصدر إلى قسمين: قسم أول، ويغطي ثلاث ورقات ونصف (1ظ- 5و)، يعرض فيه مُسوّغات تأليف **كتابٍ في المنطق**؛ وقسم ثانٍ، ويغطي خمس ورقات ونصف (5و10-و)، يتعرَّض فيه لتعريف صناعة المنطق وموضوعها ومنفعتها وأجزائها.[1]

وإذا كان متوقعاً، من جهة أولى، أن يثير القسم الأول من الصدر مسائل تتصل بتصوُّر المؤلف لكتابه وبسياقات التعلّم والتأليف والتلقي للعلوم والمعارف في الأندلس منذ دخول الإسلام إلى أيام ابن طُمْلُوس، فإنَّ القسم الثاني، الذي هو عبارة عن نسخ حرفي للفصل الذي خصَّصه الفارابي للمنطق في **إحصاء العلوم**، لا يعدم إثارة للمسائل، خاصة عند مقارنته بمجموع **كتاب ابن طُمْلُوس في المنطق**. ومن جهة ثانية، إذا كان القسم الأول، بالنظر إلى طبيعته المشار إليها للتو، قد شغل بال الدارسين من ميادين معرفية مختلفة، مؤرخين وفلاسفة وغيرهم، فإنَّ القسم الثاني، وربما بالنظر إلى «عدم أصالته»، قد حصل إغفاله تماماً، مع أنَّه كان المستند الوحيد في أغلب الأحكام التقويمية بخصوص المجهود النظري لابن طملوس.

وإلى ذلك، فإنَّ قراءةً أكثر إنصاتاً **لمجموع** الصدر الذي وضعه ابن طُمْلُوس مقدمةً **لكتابه في المنطق** يمكن أن تكشف عن طبيعته الحجاجية، أعني عن كونه مساراً تدليلياً متكاملاً، كان على المؤلف أن يقطعه من أجل الوصول بقارئه إلى الاقتناع بأهميَّة تأليف كتاب في المنطق. ومن هنا، فإنَّ الكثير من التفاصيل

1- يقول: «كل ما أثبته في هذا **الصدر** فهو ينقسم قسمين: قسم بحسبي؛ وقسم بحسب الناظر في هذا الكتاب.» **كتاب في المنطق**، مخطوط الأسكوريال، مدريد (649)، ورقة 10و. وقد اعتمدنا النسخة الخطية بدل النشرتين المعروفتين (بلاصيوس، 1916؛ والعدلوني، 2006) بالنظر إلى فسادهما. وقد حققنا العمل وهو في طريقه إلى النشر. بخصوص النشرتين انظر: **كتاب المدخل لصناعة المنطق تأليف الشيخ الإمام ابن طُمْلُوس**، الجزء الأول (النص العربي، ص 1-109) ضمن: Miguel Asín Palacios, Introducción al arte de la lógica por Abentomlús de Alcira, (texto árabe y trad. Española (Madrid: Centro de Estudios Históricos, 1916). **المدخل لصناعة المنطق لابن طُمْلُوس**، الجزء الأول: **كتاب المقولات وكتاب العبارة**، أعاد نشره وقدَّم له وحققه محمد العدلوني الإدريسي (الدار البيضاء: دار الثقافة، 2006).

التاريخية والسيرية (الذاتية) والعناصر الفكرية والدينية والسّلط العلمية التي استحضرها أو تلك التي سكت عنها، لم تكن مقصودة لذاتها، وإنَّما كانت محكومة بذلك الغرض الذي يخصُّ حاضره بالقصد الأول.

وهكذا، فعندما ننظر إلى هذا الصدر بوصفه مساراً حجاجياً يتضح لنا أنَّ جغرافيته تتوزع على المحاور الأربعة التالية:

أولاً: إظهار الحاجة إلى المنطق، وذلك عن طريق تقديم بيانات عامَّة عن وضعية العلوم والصنائع الموجودة في الأندلس تُبرز تلك الحاجة بوضوح.

ثانياً: إظهار أنَّ محض التقليد وبادئ الرأي هو مستند الموقف السائد بخصوص المنطق؛ وذلك عن طريق سرد مسارات دخول العلوم إلى الأندلس، وتقلب الناس في مواقفهم منها، ودور السلطة في بلورة هذه المواقف وتوجيهها.

ثالثاً: إظهار توافق المنطق مع الشريعة؛ وذلك عن طريق سرد التجربة الشخصيَّة في تعلم هذه الصناعة في كتب الغزالي أولاً؛ ثمَّ بعد ذلك في كتب الفارابي وأرسطو برعاية أحد الأساتذة.

رابعاً: تعريف المنطق وموضوعه وأجزائه، وهو الأمر الذي كان قد اضطلع به الفارابي في **إحصاء العلوم** بطريقة تفي بغرضه.

ومن هنا فقد تطلّب توفير مُسوّغات التأليف في المنطق من قبل أبي الحجاج استيفاء هذه الأركان الأربعة على الأقل. وكما يبدو، فثلاثة منها سياقيَّة مقاميَّة لا تدخل في صميم الصناعة المنطقيَّة، وإنَّما تخصُّ ملابسات تَلقِّي هذه الصناعة والتفاعل معها تاريخياً واجتماعياً وشرعياً؛ وهو ما حصل في القسم الأول من الصدر. أمَّا الشرط الرابع، فيقدّم لنا صناعة المنطق من الداخل: أي تعريفاً لها ولموضوعها ولأجزائها، كما أشرنا، وهو ما يجده القارئ في القسم الثاني منه.

غير أنَّه يجب أن ننبه إلى أنَّه بقدر ما كان ابن طُمْلُوس صريحاً وواضحاً في حديثه عن الغرض من وضعه هذا الصدر لكتابه في المنطق، حيث يقول: «هذا ما رأيت أن أضعه **صدراً في أول هذا الكتاب** ليقف الناظرُ إليه على **ماهيَّة هذه الصناعة ومنفعتها، وقدر الضرورة الداعية إليها**؛»[2] فإنَّه في المقابل لم يكن صريحاً في كلِّ الخطوات التي انتهجها في ذلك المسار التدليلي، بل كان هذا في لحظات كثيرة منه عبارة عن «سيناريو محبوك» أعدَّه صاحبُه لـ«تمرير» مواقفه، التي ارتأى أنَّه لا مجال للتصريح بها؛ وكلُّ هذا من أجل ذلك الغرض الواحد، أعني التسويغ للإقدام على تأليف كتاب في المنطق وخلق الاستعداد لحُسن تلقيه في سياق غير ملائم تماماً. ولعلَّ هذا ما لم تدركه أغلب الدراسات التجزيئيَّة أو تلك التي تعاملت مع هذا

2- **كتاب في المنطق**، 10و.

النص بوصفه وثيقة تاريخية مُعتمدة، يُدوِّن فيها صاحبها مواقفه وقراءاته لأحداث الماضي على نحو مباشر وصريح وأمين. والحال أنَّ ما أعاد بناءه المؤلف من الأحداث وما سكت عنه النص، وما ألمح إليه، أكثر بكثير ممَّا صرَّح به، وممَّا حصل في الواقع.[3]

القسم الأول من الصدر

الوضعيَّة الراهنة للمنطق وسياق التأليف

أولاً: في الحاجة إلى المنطق

يكتشفُ القارئ منذ العبارات الأولى للنص أنَّ ابن طُمْلُوس قد أدخل الكتابة عموماً، والكتابة في المنطق خاصة، ضمن ما يُعبِّر عنه بـ«امتحان النفس». ويقوم هذا الامتحان أساساً في تأليف كتابٍ يكون «غريباً» بالقياس إلى تآليف الناس، لأنَّ «فضيلة الإنسان تُقدَّر بحسب ما تنتجه قريحته وتولده طبيعته.»[4] فالإنتاج والتوليد، إذن، هما معيارا التفاضل بين الناس.

غير أنَّ الإقدام على تأليف كتاب «شاذ» متفرّد لا شك أنَّه يقتضي النظر أولاً في تأليفات الناس من قبل، حتى يُمكن قياسُه إلى هذه، وحتى يكون ما تولده الطبيعة وتنتجه القريحة مُجاوِزاً غير مُكرّر ما هو موجود. وأول ما أثار انتباه ابن طُمْلُوس، بخصوص المسألة الأخيرة، هو كثرة التأليف في العلوم الشرعية وما يمهد لها من علوم العربية؛ وكما يقول: «فقد اعتُني بهذه العلوم وأُلف فيها تآليف لا تُحصى عِدة.»[5] والملاحظة ذاتها تنطبق، وإن بدرجة أقل، على التأليف في العلوم العقلية؛ فقد «رأيتُ أكثرها أو كلها بوجه ما قد تعاطاها

3- ونحن نميل إلى هذا المنظور في قراءتنا التي نقترحها لهذا الصدر، من غير أن نروم من وراء ذلك نسبة كتابةٍ «أسرارية» أو باطنية لابن طُمْلُوس على غرار ما فعل العلامة ليو شتراوس Strauss Leo وتلامذته في تعاملهم مع نصوص الفارابي وابن رشد خاصة، وفلاسفة القرون الوسطى عامة.

Cf. Leo Strauss, Persecution and the Art of Writing (Chicago-London: The University of Chicago Press: 1988) pp. 7-22.

إنَّ الكثير من فلاسفة القرون الوسطى، وخاصة أولئك الذين كانوا محتكين بدوائر السياسة أو كتبوا فيها (الفارابي، وابن رشد، وابن ميمون...)، لجؤوا إلى تقنية إخفاء أفكارهم المستفزة لأفهام الجمهور تفادياً لكلّ اضطهاد، وذلك باستعمال نمط الكتابة الباطنية أو المقنعة esotiric writing. انظر تقديم الكتاب ص 7-21. وانظر للمؤلف نفسه:

'Farabi's Plato,' in Louis Ginzberg Jubilee Volume of the American Academy for Jewish.

وابن طملوس كان يشتغل بعلم المنطق في بيئة عرفت هجوماً كبيراً على العلوم العقلية.

Research (New York, 1945): 357-393.

4- ابن طُمْلُوس، **كتاب في المنطق**، ورقة 1 ظ، س 9-10.

5- **نفسه**، ورقة 1 ظ، س 17.

علماء الإسلام وأكثروا فيها التأليف.»[6] ويُطلق ابن طُمْلُوس على العلوم العقلية اسم «العلوم القديمة»، وهي الفلسفة أو ما ينتسب إليها من علوم موروثة عن اليونان وغيرهم.[7]

ومع أنَّه غالباً ما تؤدي كثرةُ إقبال الناس على التأليف في العلوم الشرعية والعقلية إلى الإتيان بقول فضل أو مكرَّر، فإنَّ ابن طُمْلُوس لا ينفي وجود تأليفات تفادت السقوط في هذين المطبَّين. وهذه الكتابات هي تلك التي قصدت في المجمل مقصداً واحداً من بين ثلاثة، وهي إمَّا «جودة الترتيب»[8] و«الاختصار وإطراح الحشو الذي لا يفيد؛»[9] وإمَّا «تلخيص المعاني الطويلة التي تتفقُ من قبل العبارات»[10] وتقريبها؛ وإمَّا «شرح ما استغلق.»[11] ومع أنَّ كتب المحدثين، إن تؤمِّلت، تبيّن أنَّها لا تخرج عن واحد من هذه المقاصد الثلاثة،[12] فإنَّ ابن طُمْلُوس لم يشأ أن يروم بتأليفه لكتاب في المنطق أيّاً منها.

أدَّت معاينة ابن طُمْلُوس كثرة التآليف العلمية في الأندلس إلى القول إنَّ بعض العلوم في زمنه أكثر تقدماً من العلوم زمن القدماء؛ ويقصد بالعلوم هنا العلوم العقلية أساساً. ويفسّر هذا التقدم بعاملين، يقول: «ويكاد يكون ما في أيدي الناس من هذه العلوم شيئاً لم يصلنا مثله عن المتقدمين، إمَّا لأنَّه اندَرَس، وهو الأغلب على الظن، وإمَّا لأنَّ هؤلاء لهم فضيلة على أولئك. فإنَّ الذي بأيدينا الآن من المعاملات التي وُضعت ممَّا هو منسوب إلى التعاليم هو في نهاية الغرابة، وقد أكثر علماء الإسلام فيها التأليف.»[13]

وفي هذا السياق بالذات حصلت تسوية العلم الإلهي بعلم الأصول. ولا ينسب ابن طمْلوس هذه التسوية إلى نفسه، وإنَّما إلى شخص ما لا يذكره، لكنَّه شخص «يثق بمعرفته». وفق هذه التسوية يغدو العلم الإلهي، وهو جزء من الفلسفة بمعناها الخاص وأصول الدين وهو علم الكلام عموماً، واحداً بالموضوع مختلفين بالاسم. ولعل الغرض من هذه التسوية لم يكن فقط الانتهاء إلى إثبات أنَّ العلم الإلهي قد حظي بكل العناية

6- **كتاب في المنطق**، ورقة 1 ظ، س 19.

7- يقول ابن طُمْلُوس: «وكذلك نظرت **إلى العلوم القديمة** أعني التي هي مشتركة في جميع الأمم وجميع الملل، وهي التي تنسب إلى الفلسفة أو تسمى الفلسفة، فرأيت أكثرها أو كلها بوجه ما قد تعاطاها علماء الإسلام وأكثروا فيها التأليف». **نفسه**، ورقة 1 ظ، س 19-18.

8- **نفسه**، ورقة 2 و، س 6.

9- **نفسه**، ورقة 2 و، س 8-7.

10- **نفسه**، ورقة 2 و، س 8.

11- **نفسه**، ورقة 2 و، س 9.

12- «إنَّ المؤلف الذي يذكر ما سبق غيره إليه ولم يأت به أحد هذه الوجوه المذكورة، فهو منسوب إلى جهل أو فضل أو شرارة، وإذا اعتبرت حاله لم تخلُ من هذه الأمور الثلاثة التي عددناها.» **نفسه**، ورقة 2 و، س 11-9.

13- **كتاب في المنطق**، ورقة 2 و، س 5-1.

من قبل علماء الإسلام، وأنَّ هؤلاء قد فاقوا غيرهم في العلم الإلهي، وإنَّما القول إنَّ ما أُلف في علم الأصول أو علم الكلام لا يحتمل الزيادة، ومن ثمَّ لا فائدة من الكتابة فيه.[14]

والظاهر أنَّ ابن طُمْلوس قد دخل هنا في عملية تأويلية معقدة وغير مأمونة من أجل الخروج بالقول إنَّ علماً واحداً، هو المنطق، لم يحظ بالاهتمام المطلوب من قبل نظار الإسلام في الأندلس؛ ومن ثمَّ إبراز أهمية الكتابةِ فيه. فقد ذهب إلى التأكيد مثلاً على أنَّ كثرة العناية بعلوم التعاليم والأصول والطب والعربية وغيرها من قبل علماء الإسلام قد جعلت الإتيان بالشاذ الغريب الذي يرومه أمراً صعب المنال؛ لينتهي إلى القول إنَّ المنطق يظلُّ العلم الوحيد الذي يستحق الاهتمام. وذلك ليس لأنَّ ما كُتب فيه لا يفي بالغرض، وإنَّما لأنَّه علم مهجور لم يحصل الإقبال عليه.

وهكذا، فبعد مسلسل من الاستبعادات للتقاليد العلمية التي يمكن أن تكون موضع اهتمامه، يخلص ابن طُمْلوس إلى القول: »لم يبقَ علم لم يتداوله علماء الإسلام حتى يكثر التأليف فيه والمناظرة بينهم بسببه في المجالس، حتى يتهذب ويتخلص ويبلغ من الغرابة إلى حيثُ بلغت سائر العلوم التي تداولوها إلا صناعة المنطق، **فإنِّي رأيتها مرفوضة عندهم مطروحة لديهم لا يحفل بها ولا يلتفت إليها**.«[15]إذن فالمنطق، باعتباره صناعة مرفوضة مطروحة لدى علماء الإسلام في الأندلس، هو المجال المناسب لإنتاج تأليف «غريب» بالقياس إلى معهود التأليفات، ومن ثمَّ النجاح في امتحان النفس.

وهنا قد يعترض المرء على أقوال ابن طُمْلوس باعتراضين اثنين على الأقل:

أوَّلهما: إنَّ القول بعدم وجود تأليفات في المنطق ليس صحيحاً. فحتى وإن حصرنا مجال القول في الغرب الإسلامي دون غيره، فإنَّ مؤلفات ابن رشد وابن باجة في المنطق أكثر وأكبر من أن تُخفى أو ألاَّ تُذكر. لكن، لعلَّ لابن طُمْلوس غرضاً آخر من تجاهل المؤلفات المنطقية لفلاسفة الأندلس، فضلاً عن المشارقة. وإلا فما الداعي إلى تأليف كتاب تمهيدي في المنطق إن كان ابن رشد، وغيره، قد تقدَّم إلى تأليف أعمالٍ فيه أكثر استقصاءً وتحصيلاً؟

أمَّا الاعتراض الثاني، فإنَّه على الرغم من كثرة ما ألفه الناس في الطبّ والعربية، على حدّ قول ابن طُمْلوس، فإنَّه قد ألّف في صناعة الطب شرحاً ضافياً على **أرجوزة ابن سينا في الطب**، كما تنسب إليه كتب

14- يقول ابن طُمْلوس: «ولم يبقَ الآن من العلوم المشهورة إلا علمان: أحدهما العلم الإلهي، والآخر صناعة المنطق. فإن كان الأمر على ما أخبرني من أثق بمعرفته، أنَّ العلم الإلهي إنَّما يتكلم في الأمور التي يتكلم فيها العالم بأصول الدين، وهو 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، فإنَّ هذه كلها منسوبة إلى العلم الطبيعي. فيكون الأصولي على هذا الوجه والإلهي واحداً، إذ كانا مشتركين في النظر في الإله وفي صفاته، وإنَّما يختلفان بالاسم. فيكون العلم الإلهي قد نظر فيه علماء الإسلام وأصابوا الحق فيه أكثر من غيرهم، كما عملوا في علوم التعاليم وعلوم الطب.» **نفسه**، ورقة 2 و، س 18-11.

15- **كتاب في المنطق**، ورقة 2 و، س 18-21.

التراجم تأليفاً في العربية.[16] وهو ما قد يحمل المرء على التساؤل عن مُسوِّغه في القول باستصعاب الإتيان بجديد عند التأليف في هذين العلمين وغيرهما. وهذا أيضاً أمرٌ يُظهر أنَّ الرجل كان يقصد أغراضاً أخرى غير ما يُفهم من كلامه المباشر.

وإذا كان لا ردَّ للاعتراض الأول، على ما يبدو، فإنَّنا قد نجد للاعتراض الثاني مخرجاً ما بالقول إنَّ ما ألفه ابن طملوس إنَّما يدخل في واحد من تلك الاستثناءات الثلاثة التي ذكرها من قبل، وأعني تحديداً شرح ما استغلق من **أرجوزة ابن سينا** في الطب، ومن **كتاب سيبويه** في العربية.

هكذا يتضح منذ البداية أنَّ ابن طملوس، وهو يكتب مقدّمة لكتابه في المنطق، لا يكتبها بطريقة مباشرة ومستوية. لذلك يبدو لي من المفيد أن يبحث المرء في منعرجات والتواءات أقواله في تلك المقدّمة ليقف على مستوياتها وطبقاتها. فلعلَّ مضمر القول قد يفيد أكثر في التعرف على فنون الكتابة عنده.

ثانياً: في مراجعة المواقف من المنطق

في لحظة ما من لحظات محاولة ضبط الوضعية التي كانت عليها صناعة المنطق في زمنه، ينتقل ابن طُمْلُوس بالقارئ من وضعية «امتحان النفس» إلى وضعية جديدة يمكن تسميتها بـ«امتحان الغير». ويقصد بها امتحان علماء زمنه بخصوص أحكامهم في المنطق. وإذا كان مُسوّغ الامتحان الأول هو الميل «الشخصي» إلى الشاذ والغريب، وقد «تبيَّن» له أنَّ هذا ينطبق على صناعة المنطق من دون غيرها من الصنائع، فإنَّ الدافع إلى امتحان مشايخ عصره هو فهم هذه الوضعية التي توجد عليها هذه الصناعة، أعني غربة المنطق بين الناس وعدم إقبالهم عليه. ونُذَكّر بأنَّ أقوال ابن طُمْلُوس بخصوص هذا الامتحان، كسابقه، داخلة في باب التسويغ لتأليف كتاب في المنطق، كما أشرنا في البداية.

في الواقع، لم يكن ابن طمْلوس يبحث عن تفسير غُربة صناعة المنطق بين علماء عصره فقط، وإنَّما أيضاً عن تفسير لنفور هؤلاء وتنفيرهم الناس منها ورميهم أصحابها بالبدع والزندقة؛ فقد اجتمع في أهل زمانه الرفض والتنفير وإخراج أصحاب المنطق عن الإسلام.[17] وعليه، فإنَّ معاينة ابن طمْلوس لهذه الأمور ثلاثتها فضلاً عن إجماع العلماء والعامَّة بخصوصها، قد دفعته إلى التساؤل عنها محاولاً فهم ملابساتها.

ولعلَّ المفتاح الذي استعمله لحلِّ ملابسات هذه الوضعية هو التساؤل، بدءاً، لا عن **أسباب** النفور والتنفير والتبديع، وإنَّما عن **موضوع** هذه المواقف ومادتها؛ أعني عن هذا الذي يَنفر الناس منه ويُنفرُّون عنه ويُبدِّعون أهله بسببه؛ أو بعبارته: «وقع في نفسي أن أمتحن العلماء الذين ألقاهم في عصري هذا وأباحثهم

16- نشر محمد العربي الخطابي قطعاً من النسخة المخطوطة للكتاب؛ أمَّا النص كاملاً فلم ينشر بعد. وتوجد بالمغرب نسخ كثيرة له. انظر محمد العربي الخطابي، **الطبّ والأطباء في الأندلس الإسلامية**، الجزء الأول (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988).

17- **كتاب في المنطق**، ورقة 2 و، س 20-22.

عمَّا عندهم فيها [صناعة المنطق].»[18]ولم يُسائل ابن طُمْلُوس العامَّةَ، لأنَّه يعلم مُقدَّماً أنَّهم ليسوا من يقف وراء تلك الوضعية، وإنَّما عقد العزم على مباحثة العلماء بخصوص بضاعتهم من تلك الصناعة. والقصد الأول ليس فهم غربة المنطق بين عامة الناس، وإنَّما فهم أحكام العلماء السائرة بين هؤلاء العامَّة بخصوص هذه الصناعة. ولم يُكلف ابن طمْلوس نفسه ذكر أسماء أو كتب هؤلاء الذين لقيهم وامتحنهم؛ لكنَّ الظاهر أنَّ المقصود بالامتحان ليس عموم العلماء المشتغلين بصناعة المنطق، وإنَّما فقط أولئك الذين يُخاصمونها. ولم تكن العيّنة من هؤلاء، التي قرَّر ابن طمْلوس مساءلتها عيّنة عشوائية، بل منتقاة بعناية. فقد استهدف البحثُ والسؤالُ «**عدداً كثيراً من مشايخ العلماء**».[19]وبهذا يكون ابن طمْلوس قد راعى معيار الكثرة حتى يستقيم الحكم، بحيث لم يحصر سؤاله وبحثه في عدد قليل من العلماء، وإنَّما مدَّده ليشمل الكثير منهم؛ ولم يتوجه بالسؤال إلى صغار العلماء، وإنَّما إلى مشايخ هؤلاء، وتحديداً إلى «**من يؤتمر لأمره** [منهم] **ويوثق بقوله ومعرفته**».[20]

أمرٌ يُؤتمر، وقول يُصدَّق، ومعرفةٌ يوثق بها؛ هذه هي العناصر المؤسسة لما يُعرف بالحجة بالسلطان. وترتيب هذه العناصر في نص ابن طمْلوس له دلالة ما، حتى وإن كان غير مقصود فيه. فالأساس في هذا النوع من الحجَّة هو الائتمار أولاً لأمرِ من يحمل معرفة أو يقول قولاً. ولعل الأمر يتعدَّى مجرَّد القول والمعرفة الوثيقين إلى الائتمار لأمر ثقةٍ أو سلطة. وباختصار، إنَّ العالِم الذي يُؤتمر لأمره ليس هو من يُنصَت إليه لاتصاف معرفته بالوثاقة وقوله بالموثوقية، وإنَّما هو من يُنصَت إليه لأنَّ له مكانةً ما تُخوله أن يتحكَّم في وِجهات الناس في أفكارهم وأعمالهم، مكانة تُوفر لأقواله، من ثمَّ، شروطَ الصِّدق والوثاقة عن طريق اعتقاد الناس فيها حتى دون فحصها.

وابن طمْلوس، بهذا، يُخرجنا من سياق المعرفة الخالصة ليزجَّ بنا في سياق المعرفة التي هي موضوع السلطة والصراع عليها. وليست المعرفة هنا سوى مجالٍ تكون فيه السلطة هي الرهان الحقيقي للمشتغلين في مجال المعرفة. وبمجرَّد ما تُمتلك السلطة تغدو المعرفة والقول أمرين ثانويين. وفي الواقع، إنَّ قوة «الأمر» تكمن في مفعوله، في كونه يغدو حجاباً يحجبُ عن الناس طبيعةَ المعرفة التي يحوزها صاحب «الأمر»، وطبيعةَ «القول» الذي يصدر عنه. إنَّ «الأمر» هو ما يغدو مصدر الثقة والوثوق بـ«القول» وبـ«المعرفة». فالناس يثقون بقولِ المشايخ وبمعرفتهم، لا لأنَّه قد تبين بعد الفحص أنَّ قولَهم موثوق به ومعرفَتهم وثيقة، وإنَّما لأنَّهم في موقع «الأمر» و«النهي»، أي في موقع الثقة، ومن ثمَّ في موقع فوق الفحص.

ويبدو أنَّ توجيه ابن طمْلوس انتباهنا إلى هذين العاملين، «المعرفة» و«الخطاب»، اللذين تلتبس السلطة بهما إنَّما هو محاولة منه لتفكيك طبقات التقليد وبنيات السلطة المتحكمة في تصديقات الناس والموجهة

18- **نفسه**، 2 و-ظ، س 1-23.

19- **نفسه**، 2 ظ، س 1.

20- **نفسه**، 2 ظ، س 2.

لآرائهم وأعمالهم. ومن هنا، فلعلها صورة «كاريكاتورية» تلك التي يقدّمها لعلماء عصره الذين لا يؤسسون تدليلاتهم وأحكامهم سوى على محض التقليد والسماع، وهم الذين يُؤتمر لأمرهم ويوثق بقولهم وبمعرفتهم. وكأنَّ السلطة هنا تنتج سلطة مماثلة، وهكذا دواليك، من غير أن تستند، في إنتاجها وفي إعادة إنتاجها، إلى معرفة رصينة تصمد أمام محك النقد والفحص. وفي هذا السياق، يشير إلى أنَّ هذه الهالة من السلطة التي صنعها هؤلاء المشايخ لأنفسهم، وترسَّخت عبر التاريخ، سرعان ما تتبدَّد عند الفحص؛ وهو ما حصل فعلاً عندما تَوجّه إليهم بالسؤال. ويقول في هذا المعنى: «فسألتهم عنها [صناعة المنطق]، وباحثتهم هل اطلعوا منها على شيء. فلم أجد عندهم في أمرها إلا ما عند الدهماء والعوام. وما وجدتُ إنساناً منهم اعترف بأنَّه رأى منها حرفاً قط، وإنَّما مستنده **السَّماع** في ما يقول به في جهتها ويعتقده في أهلها.»[21] وهكذا فقد كشف تقصّي ابن طمْلوس عن الأساس الذي تقوم عليه تلك السلطة التي يتمتع بها هؤلاء المشايخ الذين يؤتمر بأمرهم، وهو بادئ الرأي المشترك بين العوام.

غير أنَّ السلطة تساهم في إنتاج سلطة أخرى أو لنقل في استدامة نفسها دونما اعتبار للنقد والاعتراض، وتواصل عمليتها تلك عبر مواقع «الأمر» التي يؤتمر بها. والحصيلة طبقات سُلطوية تترسخ مع مرور الزمن، يُنسى أنَّ الأصل فيها ربما كان محض الجهل والتقليد أو بادئ الرأي. والدليل على هذا هو انتقال ابن طمْلوس، مع مشايخ عصره، من السؤال عن طبيعة معرفتهم بالمنطق إلى السؤال عن المعرفة التي كان يحوزها مشايخ هؤلاء؛ ويقول في هذا المعنى: «وكذلك سألت من لقيت منهم ماذا كان عند شيوخه في أمرها؛ فذكر لي أنَّه لم يكن عنده فيها إلا ما عند هؤلاء، وأنَّ جميعهم لم يتعلموها ولا علموها قط.»[22] وعليه، فعلى الرغم من أنَّ معرفة هؤلاء المشايخ بالمنطق تكاد تكون منعدمة، فإنَّ معرفة أقوال العلماء الذين لقيهم ابن طمْلوس وتباحث معهم مؤسسة على السماع من أولئك المشايخ الذين لم يتعلموا صناعة المنطق ولا علموها. وهكذا حصل توارث سلطة امتلاك الحق في الحكم على المنطق من غير أن تكون تلك السلطة مشدودةً بأيّ معرفة بهذه الصناعة.

وفي الواقع، إنَّ موضوع الاتهام الذي يوجهه ابن طمْلوس إلى هؤلاء العلماء الذين باحثهم ليس هو الاستناد في معرفتهم وقولهم إلى طريق السماع، وإنَّما سماعهم عمَّن لا معرفة له بالمنطق البتة. إنَّ موضوع الاتهام منهجي أساساً؛ وهو أنَّ الحكم على المنطق قد أُخذ سماعاً ونُقل من غير توثق والتزام بالإنصاف المطلوب عند الحكم سماعاً على صناعة ما. وفي هذه المسألة بالذات يلجأ ابن طمْلوس إلى تقنية الإلزام والرمي بالتناقض من أجل بيان تهافت موقف هؤلاء العلماء بخصوص صناعة المنطق؛ والعلماء المعنيون هنا هم أصحاب الحديث والفقه. وفي هذا المعنى يقول: «فقلت في نفسي: إنَّ هذا لعجبٌ من هؤلاء القوم، كيف يذهب عليهم مثلُ هذا الدينِ والإنصاف، ثم يحكمون بما لا يعلمون؟ يحكمون على صناعة لم يطالعوها

21- **كتاب في المنطق**، 2 ظ، س 1-4.

22- **كتاب في المنطق**، 2 ظ، س 4-6.

ولم يقفوا منها على مذهب بخير أو شر. **وهذا مناقض لأحكامهم؛ فإنَّنا نرى الرجل المجهول عندهم لا تُقبل منه رواية ولا شهادة، وعذرهم في هذا أنَّهم لا يعلمون حاله، وإنَّما يحكمون بما يعلمون؛ وهذا إنصاف وحق**. ولكنَّه في هذه الصناعة [المنطق] قد عدل عن هذا الإنصاف وهذا الحق.»[23] فهؤلاء إذن يحكمون بغير علم في نظر ابن طمْلوس، وينقلون أحكاماً دون توثق، وهذا مناقض لما ينهجونه في صنائعهم وعلومهم؛ فإنَّ الرجل الذي لا يُعلم حاله لا تقبل روايته عند أهل الحديث. يكمن التناقض إذن في أنَّ هؤلاء المحدثين والفقهاء يلتزمون بالمعايير الداخلية لصنائعهم، عندما يحكمون فيها انطلاقاً ممَّا يعلمون، بينما هم ليسوا كذلك بخصوص صناعة المنطق عندما يحكمون عليها وعلى أهلها من دون علم؛ وهذا ليس من الدين ولا من العلم في شيء.

وفي هذا السياق يقدم ابن طمْلوس تفسيرين لهذا الميل عند هؤلاء المشايخ إلى الائتمار بأوامر مشايخهم واستنادهم على محض السماع. ويقول في هذا: «وقُلت لعلَّ القوم حملهم على هذا أمر من قبل **الطباع**؛ وإن لم يكن من قبل الطباع، **فالعادة** أشدُّ وألزم من الطباع. فلعلهم نشؤوا على هذا واعتقدوه وعُوِّدوه حتى صار ما اعتقدوه فيها على حال من يقين الضعفاء. وأعني بيقين الضعفاء الأمر الذي يقع التصديق فيه عن التقليد ويظن صاحبه أنَّه يقين. وهذه الحال موجودة كثيراً في كلِّ ملة، وإنَّما يعصم الله منها من أيَّده بعنايته وألهمه إلى **طلب الحق من وجهه**».[24] وعليه، فأخطر ما في العادة هو أولاً: حصول التنشئة على تلك الأحكام والاعتقاد فيها وتعوّدها بحيث تصبح شبيهة باليقين؛ وثانياً: دخول عامل الزمن الذي يعمل على ترسيخ تلك الأحكام وتصحيحها. وفي نهاية المطاف، يتضح عند الفحص والنقد أنَّ ذلك «الأمر» الذي يأتمر الناس به، و«المعرفة» و«القول» اللذين يثقون بهما، غير مؤسس إلا على بادئ الرأي الذي هو تصديق عن تقليد وظنّ بهذا التصديق أنَّه يقين. وكما يذكر ذلك ابن طملوس، فإنَّ الأمر يتعلق، في نهاية التحليل، بطلب المعرفة من غير وجهها؛ وهو أمر عام لا تعلق له بملة دون أخرى؛ ممَّا يفيد، في المقابل، أنَّ طلب المعرفة من وجهها هو أمر عام كذلك، ولا يعني ملّة بعينها.

هكذا يتضح أنَّ ما يقوم به ابن طمْلوس في هذه الفقرات من صدر **كتابه في المنطق** أقرب إلى أن يكون «كشفاً عن الأصول» لسلطة علماء الدين، وخاصة أهل الحديث وأرباب المسائل في الأندلس. وفي نظره، إنَّ الارتقاء في التاريخ، لتتبع كيف نشأت هذه السُّلطة المكتسبة في زمنه، يكشف عن أنَّ ملابسات تاريخية ما هي التي كانت وراءها. وقد عاد أبو الحجاج فعلاً عشرات، بل مئات السنين، إلى الوراء، للنظر في تاريخ علماء الدين بالأندلس من أجل الوقوف على أصل السلطة التي حازها أهل الحديث والفقهاء، وكيف تكونت وتطورت وترسخت وأعيد إنتاجها أجيالاً بعد ذلك حتى زمنه هو. يقول في هذا المعنى: إنَّ «أهل هذه الجزيرة، أعني جزيرة الأندلس، عندما دخلها المسلمون في أيام بني أميَّة، إنَّما كانت تحتوي على قوم

23- **نفسه**، 2 ظ، س 6-11.

24- **كتاب في المنطق**، 2 ظ، س 12-16.

وطوائف من العرب والبرابر ومن استقرَّ فيها من مُصالِحة النصارى. وكلُّ هؤلاء لم يكن عندهم علم، وإنَّما وصلهم من العلم ما اضطروا إليه في الأحكام، ونقل إليهم عن التابعين وتابعي التابعين ـ رضي الله عنهم ـ من فروع المسائل فحفظوها. **ولكون الناس محتاجين إليها بسبب الأحكام، عُظِّمَ حاملوها، وجُلَّ مقدارهم، وصار الحاملون لهذه المسائل عند العامَّة علماء بإطلاق.** وظنَّت العوام وأرباب المسائل أنَّ هذا هو العلم الذي يجب أن يطلب، ولم يظهر لهم علم سواه. **فكانت الرئاسة في ذلك الزمان بهذا العلم. واعتقدوا، مع ذلك، أنَّ هذا العلم هو العلم الحق،** وأنَّ ما اتصلَّ بهم من المسائل عن الأئمة التي استنبطوها أنَّها من عند الله تعالى، لكونهم إنَّما قبلوها عن عدل عن الإمام الذي قلدوه عن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ عن الله تعالى. وكان ما يُتصرف فيه من المسائل في أول الأمر على مذهب الأوزاعي، ثم انتقلوا إلى مذهب مالك بن أنس رضي الله عن جميعهم، فغُذُّوا بمحبة هذا العلم والشغف به، ونشأوا على تعظيم أهله واعتقاد صدقهم وبغض مخالفيه. وذلك أنَّهم لمَّا كانوا يعتقدون فيه أنَّه الحق وأنَّه من عند الله، اعتقدوا في مخالفيه الكفر والزندقة».[25] هذا النص يصوّر بدقة كبيرة كيف أدَّت ظروف تاريخية واجتماعية إلى تكوُّن السلطة التي صارت للعلماء على العامَّة. ذلك أنَّ الاستقرار المذهبي الذي فرضته قلة الاطلاع حمل الناس على النفور من الاختلاف والتجديد. لذلك يجوز القول في ضوء هذا: إنَّ العلاقة القائمة بين عموم الناس والمذهب الفقهي السائد هي علاقة تقوم على احتياج وافتقار وليس على قائمة على روية واختيار. والنتيجة هي استفادة أرباب هذا المذهب «المقبول» عند اتخاذهم حاجات الناس مطيَّة لترسيخ سلطتهم مع مرور الزمن. ولعلَّ هؤلاء وغيرهم من الفقهاء والمحدثين قد ذهلوا عن أنَّ المقاومة التي يمارسونها زمن ابن طمْلوس تجاه المنطق إنَّما هي شبيهة بالمقاومة ذاتها التي تعرَّضت لها علومهم وعلوم دينية غيرها، زمن دخولها إلى الأندلس، من حيث هي علوم جديدة لم يكن للأندلسيين عهد بها.

واستطراداً نقول: إنَّ هذه الإشارة ذات الطابع التاريخي من ابن طمْلوس، في النص الذي أوردناه أعلاه، إلى عدم وجود علم لدى الأندلسيين لا ينبغي أن تفهم بإطلاق، على غرار ما فعل كلٌّ من عبد المجيد الصغيّر وأندريس مرتنيز لوركا Andrés Martínez Lorca عندما اعتقدا بأنَّ الأمر يتعلق بفقر علمي في كلّ

25- **كتاب في المنطق**، 2 ظ، س 17-3و، س 6.

العلوم. فالراجح من سياق القول أعلاه أنَّ قصد ابن طمْلوس هو الإشارة إلى ضعف العلوم الدينية وقلتها لدى الأندلسيين؛ وهو ما يُفهم من تتمة كلام أبي الحجاج، وتشهد له الدراسات كذلك.[26]

وهكذا فإنَّ مراجعة التاريخ الفكري للأندلس تكشف في نظر ابن طمْلوس عن مجموعة من الأمور نُجملها في ما يلي:

- لا شيء يمكن أن يكون أصيلاً على مستوى العلوم الإسلامية في الأندلس؛ فكلها دخيلة، وتستوي في هذا العلوم الدينية والوضعية.

- لا علم عرف سلاسة ويسراً على مستوى التلقي؛ إذ كلُّ العلوم رُفضت في البداية، ثم قُبلت مع مرور الزمان وتدخّل عامل السلطة.

- إنَّ الاستقرار المذهبي أوجَدَ نوعاً من التعصب، والجمود على التقليد.

- غياب هامش الاختلاف والتجديد مخافة الرمي بالزندقة والكفر.

- في هذا التعصب والجمود تكريسٌ لسلطة أرباب المذاهب.

من بين النتائج التي تولّدت عن وضعية تبين فيها أنَّ الحكم على صناعة المنطق لم يكن مؤسساً على علم، ابتعادُ ابن طمْلوس في حكمه الخاص به عن طريق التقليد أو السماع الذي سلكه مشايخ عصره ومشايخ

26- انظر عبد المجيد الصغير، "حول المضمون الثقافي للغرب الإسلامي من خلال **المدخل لصناعة المنطق** لابن طمْلوس»، ضمن **تجليات الفكر المغربي: دراسات في تاريخ الفلسفة والتصوف بالمغرب** (الدار البيضاء: المدارس 2000) 9-48، ص 14. ويقول أندريس مرتنيز لوركا:

"A continuación, comienza una síntesis histórica de los principales movimientos culturales en al-Andalus. Sus primeras líneas nos recuerdan las Ṭabaqāt de Ṣāʿid al-andalusí. Tanto los cristianos como las tropas árabes y verberes que penetraron en la Península eran igual de ignorantes: todas estas gentes carecían de instrucción." Andrés Martínez Lorca 'La filosofía en al-Andalus. Una aproximación histórica,' in A. M. Lorca (Coord.), Ensayos Sobre La Filosofía En Al Andalus (Barcelona: Anthropos, 1990) 7-82, p. 79-80.

والظاهر أنَّ اختلافاً كبيراً بين الزعم «غير التاريخي» لصاعد الأندلسي في **طبقات الأمم** وقول ابن طمْلوس؛ إذ كان الأول يتحدث عن العلوم بإطلاق، وعن أنَّ اسبانيا كانت قبل دخول الإسلام «خالية من العلم»، تحقيق حياة العيد بولعوان (بيروت: دار الطليعة، 1985) ص 155. أمَّا ابن طمْلوس فإنَّه يتحدث في سياق نشأة السلطة التي اكتسبها الحاملون للعلم عن أنَّ الأندلسيين المسلمين، ومن يعيش تحت حكمهم من النصارى، لم يكن لديهم من العلوم الدينية إلا الشيء القليل الذي يدبرون به حياتهم اليومية من أحكام الإرث والزواج والطلاق والأحكام الخاصة بغير المسلمين المساكنين...، وأنَّ سلطة هؤلاء الذين كانت بيدهم تلك العلوم ناشئة عن كون الناس في حاجة إلى ما يدبرون به معاشهم ومعاملاتهم. وعموماً فإنَّ ابن طمْلوس يكشف هنا عن اطلاعه على تاريخ المذاهب الفقهية والعقدية التي استقرَّت في الأندلس. والجدير بالذكر أنَّ وضعية العلوم الدينية والمذاهب الفقهية قد تناولها العديد من الدارسين. يقول عبد المجيد التركي: «ابتداء من سنة 180/ 796 أي التاريخ المحتمل لدخول المالكية إلى الأندلس وطوال قرنين تقريباً، ظلّ هذا القطر يعيش فقط، أو يكاد، على أدب مالكي مقنن هو أدب المسائل والأجوبة والنوازل والأحكام والوثائق. وغاية هذا الأدب، كما هو معروف، إيجاد حلول مدققة لعديد من القضايا التي تثيرها الحياة اليومية أو يحتمل أن تثيرها [...]. وعلى الصعيد الأندلسي دون هذا الأدب، وفي كتب قائمة بذاتها، ابتداء من مطلع القرن الثاني للهجرة على يد ابن حبيب [...] والعتبي [...]. ولا ننسى أدباً آخر تفرع عن الذي سبق ذكره وحظي باهتمام فائق، هو أدب يتعلق بالإجراءات ويتمثل في تأليف القضاء والتوثيق. وقد أجاد القاضي عياض السبتي (1149/544) عندما وصف في **مداركه** هذين القرنين بفترة رواة فقه مالك وأثر أهل المدينة وأصحاب دواوين المسائل وشُراح **الموطأ** [...]. **ولهذا السبب يسهل علينا إدراك سرّ المقاومة العنيفة التي جُوبه بها بقي بن مخلد** (276-889) **إثر رجوعه من المشرق حاملاً معه سند ابن أبي شيبة** (235-849)» «مكانة ابن رشد الفقيه من تاريخ المالكية بالأندلس»، ضمن **ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي**، ط. 2 (الرباط: منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانية، 2013) 182-191، ص 182-183. وانظر أيضاً خوان مارتوس كيصادا، **الفقه والقانون الإسلامي في بلاد الأندلس**، ترجمة إدريس الفخور (فاس: منشورات ما بعد الحداثة، 2008) ص 65-72.

هؤلاء من قبل. وفي هذا السياق، يعلن عن وضعية الجهل التي وُضع فيها تجاه هذه الصناعة. وهذه وضعية ليست بالأصلية، وإنَّما هي أشبه ما تكون بالوضعية التي نُضطر فيها إلى تعليق جميع الأحكام، والعودة من مستوى التصديق إلى مستوى التصوُّر. أو لنقل إنَّها أشبه بوضعية الشك التي لا نستطيع فيها أن نحسم بين أمرين فنضطر فيها إلى وضع معرفتنا بين قوسين. وهذه الوضعية هي ما عبَّر عنه ابن طُمْلُوس بـ«الاسترابة» الناتجة عن إرسال الأحكام دون توثق في حقّ صناعة المنطق.

يُشدّد ابن طمْلوس على أنَّ هذه الاسترابة لم تحصل إلا في مرحلة متأخرة من مراحل نظره في مواقف الناس من الأعمال المنطقية المعروفة في زمنه. إذ في هذه المرحلة بالذات، أعلن عن توقفه عن إصدار أي حكم (التصديق) بخصوص صناعة المنطق، قبل أن يشرع في تعلمها من جديد (التصور). يتعلق الأمر هنا بمسار الشكّ وبتعليق الأحكام قبل مراجعة موضوعات المعرفة والأحكام الموجودة بخصوص هذه الموضوعات. ولكنَّ الأهم هو أنَّ التوقف عن التقليد قد حصل بمسوغ شرعي، أي بعد مراجعة الأصول الشرعية عند الحكم على صناعة المنطق: إذ لم يعد هناك من مسوغ شرعي لتقليد مقلدين.

ولذلك، فعندما شرع ابن طمْلوس في اطلاعه من جديد على الكتب المؤلفة في المنطق كان مُوجّهاً بالسؤال التالي: هل يتناقض ما هو بصدد الاطلاع عليه وما ورد في الشَّرع؟

يبدو أنَّ الذي حمله على النظر في كتب المنطق في ضوء ما تقرَّر في الشَّرع هو أنَّ هؤلاء العلماء والمشايخ، في نفورهم وتنفيرهم وتبديعهم، يتكلمون من مَوقع الشرع أيضاً وباسمه. من هنا فإنَّ اختياره لزاوية النظر هاته إنَّما هو بمثابة اختبار للأصول التي بنى عليها أولئك المشايخ والعلماء أحكامهم. ومن هذه الجهة، فإنَّ مراجعة ابن طملوس هذه الأصول إنَّما هي حلقة أخرى من حلقات امتحان الغير الذي توقفنا عنده أعلاه؛ على أنَّه قد توجَّه هذه المرَّة لا إلى موضوع الحكم، وهو المنطق، وإنَّما إلى مستند الحكم ومرجعه، وهو الشرع.

ومن أجل الجواب عن ذلك السؤال الموجّه، يبدو أنَّ ابن طمْلوس قد اضطرَّ إلى عملية استقراء غير تام لكتب المنطق المتوفرة في الأندلس وقراءة ما فيها في ضوء ما يقرّره الشَّرع. غير أنَّ اختياره لتلك العيّنة من الكتب لم يكن عشوائياً ولا اعتباطياً، بل كان مدروساً بعناية. فمن بين كلّ كتب المنطق التي قد تكون دخلت الأندلس أو كتبت من قبل مناطقته، لم يختر ابن طملوس غير كتب أبي حامد الغزالي، وأبي نصر الفارابي وأرسطو.

وهكذا، ففي خطوة أولى، انتهى من نظره في كتب الغزالي في المنطق إلى أنَّه لا شيء فيها ينكره الشرع. وفي خطوة ثانية، انتقل إلى فحص كتب الفارابي، وانتهى إلى الحكم ذاته؛ لكن ليس عن طريق مقارنتها مباشرةً بما ورد في الشَّرع، وإنَّما عن طريق مقارنتها ومقايستها بأعمال الغزالي. وفي خطوة

ثالثة، بعد فحصه كتب أرسطو في المنطق انتهى إلى شبيه ما انتهى إليه بخصوص كتب الغزالي والفارابي. بعد هذه الخطوات المتدرجة الثلاث، من الغزالي إلى أرسطو مروراً بالفارابي، جاء الاستنتاج في صيغة كُليَّة، مضمونُه: «لم أرَ في **جميع** هذه الصناعة، من أولها إلى آخرها، شيئاً يُنكره الشّرع أو يُضادُّه في قليل أو كثير».[27] وفي ضوء هذا الحكم الكُلي، تصبح أحكام أصحاب الحديث والفروع بخصوص المنطق غير مؤسسة، أي لا سند لها من الشرع.

وحيث أنَّه قد تبيَّن أعلاه أنَّ علماء الفروع والحديث يجهلون موضوع الحكم، وهو صناعة المنطق؛ وحيث أنَّه قد تبين الآن أنَّ أحكام هؤلاء لا سند لها في الشرع، إذ لا شيء في هذا يُنكر صناعة المنطق؛ فقد أصبح حكمهم باطلاً. وبعبارته: «ولمَّا عرفت هذا علمت أنَّ الناس إنَّما ينفرون عن هذه الصناعة بمحض الجهل وأنَّهم لا علم لهم البتَّة»،[28]من جهة المنطق ومن جهة الشرع معاً.

يمكن للمرء أن يسجّل مجموعة من الملاحظات بخصوص هذا المسار التدليلي الذي سلكه ابن طمْوس من أجل وصوله إلى إبطال حكم الفقهاء والمحدثين على المنطق.

الواضح أنَّ أبا الحجاج قد استبعد من تلك العينة من كتب المنطق كتب ابن رشد، وهي كثيرة وتستجيب إلى حاجة كلّ المتعلمين؛ إذ منها الجوامع والمختصرات والتلخيصات والشروح والمقالات. كما استبعد كتابات ابن باجة في المنطق، وهي في أغلبها تعليقات على أعمال الفارابي المكونة **للمختصر الكبير** الذي كان مرجعاً أساسياً لابن طمْلوس في تكوينه.[29]هذا فضلاً عن تجاهله للأعمال المنطقية التمهيدية التي كتبت بالأندلس، **كتقريب**[30] ابن حزم، و**تقويم** ابن أبي الصلت[31].

وإلى ذلك، يبدو أنَّ المسار الذي قطعه ابن طملوس في تعلم المنطق لا يحتمل العكس أو التبديل في مراحله؛ إذ لا مجال لاحتمال البدء في تعلم المنطق بكتب أرسطو أو الفارابي مثلاً؛ وإنَّما كان لا بدَّ من البدء بكتب الغزالي؛ ثم بعد ذلك بكتب الفارابي، لينتهي إلى كتب أرسطو. ومن جهة أخرى فإنَّ مقارنة هذه الكتب بالشرع يجب أن تخضع للترتيب ذاته: إنَّ أول ما يجب أن يدرس في ضوء ما يقرّره الشرع هو كتب الغزالي؛ ثم بعد ذلك كتب الفارابي وأرسطو التي تفحص في ضوء ما تقرّر بخصوص كتب الغزالي، وليس في ضوء الشريعة مباشرة. وهكذا فلا شكَّ أنَّ ابن طملوس كانت له اعتباراته التي راعاها في خطابه. وفي

27- **كتاب في المنطق**، 4 ظ، س 14-15.

28- **كتاب في المنطق**، 4 ظ، س 15-16.

29- **كتاب في المنطق**، 4 و، س 21.

30- ابن حزم، **التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية**، ضمن **رسائل ابن حزم**، تحقيق إحسان عباس، ج. 4 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1983): 356-93.

31- **تقويم الذهن في المنطق** لأميَّة بن عبد العزيز بن أبي الصلت الداني في:

Ángel González Palencia, Rectificación de la mente. Tratado de lógica, por Abusalt de Denia. Texto árabe, traducción y estudio previo por Á. G. Palencia (Madrid: Centro de Estudios Históricos, 1915).

ضوء هذه الاعتبارات التي كان عليه أن يراعيها ويتحرك وفقها في بنائه لخطابه، يمكن للمرء أن يفترض أنَّ استبعاد أعمال ابن رشد المنطقية من قبله كان مقصوداً في هذه الفترة بالذات، التي حامت فيها الشكوك والتهم بخصوص صاحبها. لذلك فقد تفادى الحديث عنها تفادياً لموضوع متنازع عنه أصلاً، لن يصحح القول بقدر ما سيُهوِّنه، وذهب رأساً إلى نصوص لا شبهة بخصوصها، وهي كتب «حجة الإسلام»، وفي ضوء هذه صاغ باقي الأحكام بخصوص كتب أقلّ إثارة للتنازع، بالنظر إلى المسافة الزمنية الفاصلة، كنصوص الفارابي وأرسطو.

بدأ ابن طمْلوس بكتب الغزالي المنطقية. وبعد أن تبيَّن له أنَّه لا مخالفة بينها وبين الشرع، بوَّأها منزلة الحجّة أو الشاهد الأمثل الذي إليه حصل قياس كتب الفارابي وأرسطو. والظاهر أنَّه قد استغل الطابع التمهيدي التعليمي لكتب الغزالي ليبتدئ بها، وليستعملها بعد ذلك أصلاً يقاس عليه؛ إذ استعمل ما تقرَّر لديه من معرفة وأحكام بخصوصها لتعديتها إلى كتب الفارابي في الصناعة نفسها. وإذا كان النظر قد انتهى به إلى أنَّه لا وجود في كتب أبي حامد لما قد ينكر في الشَّرع، فإنَّ قياس كتب أبي نصر على تلك التي لأبي حامد قد أفضت به إلى الحكم ذاته، عملاً بالموضع المشهور: «حكم الشبيه هو حكم شبيهه». ومع أنَّ ابن طُمْلُوس يعترف بوجود فرق أو «مخالفة» بين كتب أبي نصر وأبي حامد، فإنَّ هذه المخالفة ليست سوى في العبارة؛ ومن ثمَّ فهي لا تبطل القياس. أمَّا الأهم، وهو شرط قياس التمثيل، فهو اشتراكهما في العلم والرأي.

كما يمكن أن نُسجل، ازدواج الثمرة التي جناها ابن طمْلوس من استعماله تدليلاً استقرائياً. إذ أعانه هذا التدليل على إظهار فساد حكم خصوم صناعة المنطق، وساعده في الآن نفسه على إظهار فائدتها ومنفعتها. بعبارة أخرى، إنَّ ابن طمْلوس قد انتهى إلى الحكم بأنَّ المنطقيات لا تَتضاد وأصول الشّرع، ولا شيء في هذه ممَّا يُمكن أن يفيد إنكار التعاطي للصناعة المنطقية، هذا أولاً.[32]وأمَّا ثانياً، فيقول: «علمتُ في أثناء مطالعتي أنَّ غناها عظيم ومنفعتها بحيث لا يمكن أن يكتب كتاب في علم من العلوم على الوجه الصواب إن لم يكن لها فيه مدخل، **وأنَّ كلَّ من كتب كتاباً مهذباً محكماً ذا قانون جيد إنَّما كتبه بما عنده من هذه الصناعة، إمَّا بأنَّه تعلمها وإمَّا بما في قوته منها**».[33]وقد نفهم من هذا أنَّ ما أُلِّفَ من كتب حتى زمن أبي الحجاج يفتقر إلى إحكام وتصويب وتقنين وتهذيب؛ أو باختصار، إنَّه يفتقر إلى المنطق من حيث هي صناعة لها مدخل في تصويب العلوم، وتهذيب الصنائع، وإحكام الكتب.

وهنا يكون ابن طمْلوس قد سجَّل خطوة أكبر إلى الأمام في تدليله. إذ انتقل من إبطال تهمة المخالفة بين الشَّرع وصناعة المنطق وإظهار توافقهما، إلى إبراز شرف هذه الصناعة وجلال قدرها؛ ومن ثمَّ إلى إثبات شَرعية نَدب الناس إلى تعلمها. إذ أنَّ تَبيُّنَ شرف هذه الصناعة يؤدي إلى القول بوجوب تعميم تعلمها على أصحاب الصنائع الأخرى وجوباً دينياً داخلاً في باب التعاون المحمود. يقول ابن طُمْلُوس: «ولمَّا رأيتها من

32- **كتاب في المنطق**، 4 ظ، س 14-16.

33- **نفسه**، 4 ظ، س 14-16

جلالة القدر بالحال التي وصفت، رأيت أن أشرك إخواني معي في معرفتها، وأن يأخذوا من هذا الخير السابغ بنصيب، حسب ما يجب على المتآخين في الله من التعاون المؤدي إلى خير الدنيا والآخرة».[34]

ومن هذه الجهة، فلعلَّ الواجب الشرعي الذي انتدب إليه ابن طمْلوس نفسه، عن طريق إشراك إخوانه في صناعة المنطق، هو ما جعله يتراجع عن طموحه الشخصي في كتابة تأليف فريد فيها. وهكذا، فعلى الرغم من الرغبة التي عبَّر عنها في مستهلّ صدر كتابه في تأليف كتاب فريد في هذه الصناعة، فإنَّه قد انتهى، في القسم الأول من هذا الصدر، إلى القول إنَّه سيكتفي بتأليف مدخلٍ وتوطئة لصناعة المنطق، تعميماً للفائدة. وهذا ما يعبّر عنه بقوله: «فانتدبت الآن إلى التأليف فيها بحسب الوقت. وإنَّما أشرع في كتاب يكون كالمدخل لهذه الصناعة وكالتوطئة لمن يريد أن يتعلمها على الكمال فيكون هذا الكتاب مفهماً للمبتدئ، فإن رأى أنَّ نفسه تساعده على هذا العلم، ترقى من هذا الكتاب إلى ما هو أكمل منه ـ إن شاء الله ـ».[35] عبارة «حسب الوقت» الواردة في هذا الكلام تحدّد أساساً طبيعة القول وغرضه.

قد يتساءل المرء في ضوء هذا التصريح: أليس اعتبار ابن طمْلوس ما كتبه مدخلاً لصناعة المنطق عودة بالتأليف في هذه الصناعة إلى الوراء؟ لاسيَّما أنَّه كان يعرف جيداً أنَّ ابن رشد قد ألّف في هذه الصناعة، وقد اطلع هو نفسه على ما ألف واستفاد منه استفادة جمَّة. وقد نتساءل، في المقابل: أليس هذا الاعتبار ذاته يدخل في سياسة الكتابة عنده؟ ألا يكون الوعي بالزمن، زمن ابن طمْلوس، هو ما دفعه إلى التخلي عن طموحه الأول في تأليف كتاب فريد في المنطق، والاكتفاء بتأليف كتاب تعليمي يستجيب لمقتضيات الوقت؟

ثالثاً: ابن طُمْلُوس والغزالي

تُعتبر علاقة ابن طُمْلُوس بالغزالي واحدة من أكثر المسائل التي شغلت الدارسين لصدر **كتابه في المنطق**. وقد حصل التأكيد من قبل بعضهم على أنَّ ابن طمْلوس يشكّل امتداداً فكرياً للغزالي في بيئة يُفترض أن تكون متأثرة بابن رشد. وفي الواقع، إنَّ أسين بلاصيوس هو أول من قال بهذا الأمر (1908-1916)[36]، واتبعه في ذلك، بإلحاح شديد، عبد المجيد الصغيّر (1979-1996)[37]. غير أنَّ مراجعة أقوال ابن طُمْلُوس بخصوص الغزالي في صدر الكتاب تكشف عن أمر أساس، وهو أنَّه عادة ما يسارع الدَّارسون إلى استخلاص خلاصات لا تجد أساساً قوياً لها في النص، أو على الأقل ليست هي وحدها ما يمكن أن يُستخلص

34- **نفسه**، 4 ظ، س 19-21.

35- **نفسه**، 4 ظ، س 5-21 و، س 1. هذا القول هو الذي سوَّغ به بلاصيوس عنونة كتاب ابن طمْلوس في المنطق **بالمدخل لصناعة المنطق**.

36- الإشارة هنا إلى السنتين اللتين ظهر فيهما أول وآخر عمل له عن ابن طمْلوس.

37- نفسه.

منه. وفي كلّ الأحوال، لم تكن إجابات بلاصيوس والصغيّر سوى جزئيةٍ ومعتمدة أساساً على الصدر الذي وضعه ابن طمْلوس لكتابه، وهو موضوع قراءتنا هنا.[38]

فما هي الصورة العامة التي قدَّم بها ابن طمْلوس أعمال الغزالي وشخصيته الفكرية؟ وما طبيعة حضوره في هذا الصدر؟

إذا حصرنا دائرة اشتغالنا بخصوص هذه المسألة في الصدر المشار إليه، تبين لنا أنَّ الغزالي يحضر في ثلاث مناسبات نُفصلها في ما يلي:

- المناسبة الأولى: يحضر فيها الغزالي بوصفه نموذج التفاعل بين التقليد والتجديد، أو لنقلْ شاهداً أمثل للتحوُّل الموجَّه، في موقف علماء الفروع والحديث، من الرفض إلى القبول.

- المناسبة الثانية: تتجلى في اعتبار كتب الغزالي مرحلة ابتدائية في تعلم المنطق.

- المناسبة الثالثة: هي المقارنة بين الفارابي والغزالي.

فلننظر في كلٍّ واحدة من هذه المناسبات بشيء من التفصيل.

1. علماء الأندلس وتلقي كتب الغزالي

يقول ابن طمْلوس: «ولما امتدَّت الأيام، وصلت إلى هذه الجزيرة كتب أبي حامد الغزالي متفننة فقرعت أسماعهم [أهل الأندلس] بأشياء لم يألفوها ولا عرفوها، وكلامٍ خرج به عن معتادهم من مسائل الصوفية، وغيرهم من سائر الطوائف الذين لم يعتد أهل الأندلس مناظرتهم ولا محاورتهم».[39] يتحدث ابن طمْلوس هنا عن ميزة كتب الغزالي الدينية من ناحية المضمون والشكل والأثر. فبقدر ما كانت هذه الكتب جديدة على مستوى المضامين والموضوعات التي تعالجها، كانت كذلك على مستوى الأسلوب والشكل الذي أخرجت بهما. أمَّا الأثر الذي أحدثته فهو ابتعاد أذهان الناس عن قبولها ونفور نفوسهم عنها. فكان أن «قالوا إن كان في الدنيا كفرٌ وزندقة، فهذا الذي في كتب الغزالي هو الكفر والزندقة».[40] وبالنسبة إلى الفقهاء، لم يكن للأمر أن يقف عند حدود الحكم بل يجب أن يمتدَّ إلى الفعل والعمل.

38- أمَّا بخصوص بقية أجزاء الكتاب فإنَّ الصغير لم ينشغل جدياً بالتساؤل عن حضور الغزالي فيها؛ ولم يجد بلاصيوس في الجزء الذي نشره ما يثبت أي حضور لأبي حامد، وقد وقفنا عند هذه النقطة في مكان آخر.

39- **كتاب في المنطق**، 3 ظ، س 7-4.

40- **نفسه**، 3 ظ، س 8-7.

ولهذا فقد اتخذ هذا الرفض صبغة عملية، لتصبح كتب الغزالي مسألة سياسية تستدعي تدخل السلطة القائمة؛ إذ الأمر لم يعد متعلقاً بكتب غير مقبولة نظرياً، بل بكتب تحمل بين دفتيها ما يهدّد اطمئنان الناس وإيمانهم. لذلك، لمَّا استقر «إجماع» الفقهاء والمحدّثين على هذا الحكم «**اجتمعوا للأمير إذ ذاك** وحملوه على أن يأمر بحرق هذه الكتب المنسوبة إلى الضلال بزعمهم. وعزموا عليه في ذلك حتى أجابهم إلى ما سألوه منه. فأحرقت كتب الغزالي، و**هم لا يعرفون ما فيها**. وخاطب الأمير إذ ذاك جميع أهل مملكته يأمرهم بحرقها، ويعلمهم **أنَّه هو الذي أدَّى إليه نظر العلماء**، وقُرئت مخاطباته على المنابر وشنع الأمر بذلك تشنيعاً عظيماً».[41]

يضعنا هذا النص البليغ أمام المشهد «الدراماتيكي» التالي: إنَّ أميراً يقف في الناس يخطب فيهم قائلاً إنَّه بناء على ما انتهى إليه نظر علماء الأمَّة في كتب الغزالي، يصبح إحراق هذه الكتب واجباً شرعياً. وفي هذا النص تلميح من ابن طمْلوس إلى أمرين: أولهما، إنَّ حُكمَ الأمير كان معللاً بإجماع علماء الأمَّة، بينما الذي لم يكن مؤسساً هو ذلك الإجماع، أعني إجماع علماء الأمَّة، وهو الأمر الثاني. فقد أجمع هؤلاء على رأي مخصوص من كتب الغزالي من غير أن يكونوا على علم بما في هذه الكتب. ولا نحتاج إلى إضافة أنَّ الإجماع هنا قد انعقد دون استيفاء شرطه المؤسّس، فضلاً عن أنَّه قد يكون مؤسّساً ويكون، مع ذلك، خاطئاً.[42]

إنَّ أقصى ما يمكن أن ينتظره كاتبٌ هو أن يكون الإحراق ردَّ فعل الناس تُجاه كتبه. أمَّا أن يكون الأصل في ردّ الفعل هو محض الجهل، فتلك قمَّة العبث. وهي النقطة التي يضع عليها ابن طمْلوس يده في تحليله لتَشكّل موقف الأمَّة من كتب الغزالي. إنَّ أمَّة كاملة، بأميرها، ورعاياه بعلمائهم وعامتهم، انساقت وراء حكم «أجمع» عليه علماء من غير علم منهم بما يحكمون عليه. والحال أنَّ الأمر في نظر ابن طمْلوس لا يعدو أن يكون جهلاً من هؤلاء العلماء أو قلْ انفعالَ جاهلٍ منعهُ جهلهُ من تلقٍ سليمٍ لكتب الغزالي.[43]

وفي المقابل، يقدّم ابن طمْلوس كتب الغزالي الدينية على أنَّها نموذج التجديد على المستويات المذكورة آنفاً. وقد كانت هذه الجدَّة، بالإضافة إلى جمود المقلّدين، وراء رفضها وإحراقها. والمصنفات المعنية بالرفض هنا ليست كتبه المنطقية ولا الفلسفية، وإنَّما ما صنَّفه في «مسائل الصوفية وغيرهم من سائر الطوائف.» وفضلاً عن أنَّ ابن طمْلوس قد تقصد حصر شهادة الغزالي في كتبه الدينية خدمة لغرضه من

41- **نفسه**، 3 ظ، س 8-12.

42- وكما يقول ابن رشد: لا تجمع الأمَّة على الكذب لكنَّها قد تجمع على الخطأ؛ أو بعبارته: «وإن كان يبعد اجتماع الكثير على الكذب، فغير بعيد اجتماعهم على الخطأ.» **الضروري في أصول الفقه** أو **مختصر المستصفى**، تحقيق جمال الدين العلوي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994) ص 91. وإلى ذلك فإنَّ الغزالي نفسه يشكّك في إمكانية انعقاد الإجماع في المسائل النظرية. انظر مثلاً أبو حامد الغزالي، **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، تحقيق وترجمة محمد حُـگـة (باريز: فران، 2010) ص 86-89.

43- وهذا بالضبط ما ينتقده دومينيك أوفوا في موقف ابن طمْلوس. وقد وقفنا عنده في موضع آخر.

القول، فإنَّه من المعروف تاريخياً، أنَّ الموقف المناهض الذي كان للفقهاء في الغرب الإسلامي تجاه كتب الغزالي، إنَّما كان تجاه **إحياء علوم الدين** أساساً.

لكنَّ ردَّ فعل علماء الأندلس من كتب الغزالي الدينية لم يكن ثابتاً؛ فقد انتهى بهم الأمر إلى قبولها والإقبال عليها بفضل تدخل سلطة الإمام محمد بن تومرت. ويذكرنا حديث ابن طمْلوس عن هذا التحول في الموقف تجاه كتب الغزالي في علوم الدين بموقف هذا الأخير نفسه في **المنقذ من الضلال والقسطاس المستقيم**، والذي يفيد أنَّ الاعتقاد أو التحوُّل في الاعتقاد ليس مسألة معرفية ومنهجية فقط، وإنَّما هو مسألة معرفة مؤيدة «بزمان مساعد» و«سلطان متدين قاهر».[44] وإذا كنَّا في ما سيأتي سنركز أكثر على العامل الثاني، فإنَّه لا بُدَّ من القول إنَّ الذي يقرأ صدر كتاب ابن طمْلوس يلمس إلحاحه الشديد على عامل الزمان في التحولات العقائدية وفي رسوخها وزوالها،[45] فضلاً عن وجود فاعل سلطوي وراء هذه التحولات. ويبدو أنَّ هذا ما كان فكر الغزالي في حاجة إليه ليتحوَّل الناس في الأندلس والمغرب في موقفهم منه، وليكتشفوه من جديد. والسلطة، هذه المرَّة، تتمثل كما قلنا في شخصية ابن تومرت.

وإذن، مع مرور الزمن من جهة، ودخول «الإمام المهدي رضي الله عنه» على الخط من جهة ثانية، انقلب موقف الناس من كتب الغزالي ليصير الرفض قبولاً والنفور إقبالاً. يقول ابن طُمْلوس: «ثم لم تكن **تمتد الأيام إلا قليلاً**، وجاء الله بالإمام المهدي رضي الله عنه، فبان به للناس ما كانوا قد تحيَّروا فيه. و**ندب** الناس إلى قراءة كتب الغزالي رحمه الله، و**عُرف من مذهبه أنَّه موافقه**. فأخذ الناس في قراءتها وأعجبوا بها وبما رأوا فيها من جودة النظام والترتيب، الذي لم يروا مثله قط في تأليف. ولم يبقَ في هذه الجهات من لم يغلب عليه حبُّ كتب الغزالي، إلا من غلب عليه إفراط الجمود من غلاة المقلدين. فصارت قراءتها شرعاً وديناً بعد أن كانت كفراً وزندقة».[46] إنَّ ما يهمُّ في هذا القول ليس هو استحالة النفور إعجاباً، والكفر والزندقة شرعاً وديناً، وإنَّما هو السلطة التي تقف وراء هذا التحول، السلطة التي تستطيع أن ترفع أسباب التحير عند الناس بخصوص كتب بعينها، ومن ثَمَّ أن **تندب** الناس إلى قراءتها. والندب المستعمل في الاستشهاد أعلاه لا يقصد به ابن طمْلوس مجرَّد الدعوة إلى فعل شيء، وإنَّما المراد به، أيضاً وأساساً، الدعاء القائم على حكم من الأحكام الشرعية التي تقضي بأن فعل المندوب مثاب عليه؛ من حيث إنَّه جزء من الدين والشرع كما يؤكد ابن طمْلوس. ومن هذه الجهة، فقد صارت كتب الغزالي بعد تدخل الإمام ابن تومرت في حكم المندوب

44- انظر، أبو حامد الغزالي، **المنقذ من الضلال**، حققه وقدَم له جميل صليبا وكامل عياد، ط. 6 (بيروت: دار الأندلس، 1987) ص 121، س 6. وانظر مواضع متعددة من **القسطاس المستقيم**، تحقيق فيكتور شلحت، طبعة ثانية منقحة (بيروت: دار المشرق، 1983) ص 87-88.

45- انظر، **كتاب في المنطق**، 3و، س 6-7، س 16-18، 3ظ، س 4-5، س 15.

46- **كتاب في المنطق**، 3ظ، س 15-21. لقد لعب ابن تومرت دوراً في إقبال الناس على كتب الغزالي الدينية أساساً، وليس في إقبالهم على كتب المنطق؛ وليس هناك من الوثائق ما يؤكد هذا. وعموماً فعلى الرغم من قيمة عمل عبد المجيد النجار عن ابن تومرت **(المهدي بن تومرت، أبو عبد الله محمد بن عبد الله المغربي السوسي المتوفى سنة 525/ 1129: حياته وآراؤه وثورته الفكرية والاجتماعية وأثره بالمغرب** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1983)) فإنَّ نظرته إلى كلام ابن طمْلوس على أنَّه كلام مؤرخ للحركة الفكرية في الأندلس أدى به إلى القول إنَّه لم يكن هناك أي نشاط فلسفي قبل عصر الموحدين، (ص 465)؛ وأنَّ الفضل فيها يعود إلى ابن تومرت (ص 466)؛ كما يعود الفضل إليه في إقبال الناس على المنطق (ص 471).

شرعاً. ولا شكَّ أنَّ هذا الأخير أهل لذلك الموقع الذي يجعل الناس ينصتون إليه، إذ «اجتمع فيه السلطان والتدين». ثم إنَّ الناس كانوا في حاجة إلى أن يدركوا أنَّ أقوال الغزالي موافقة لقول ابن تومرت حتى تُقرأ ويُعجب بها. ولعله عن طريق إظهار هذا التوافق تمكن ابن تومرت من رفع أسباب التحير المشار إليه. وهكذا، فإنَّ الناس وهم يتلقون أفكار الغزالي كانوا يتلقون ما هو قريب فكرياً من إمامهم ابن تومرت، الذي لعب دور الضامن لأمر أساس، وهو أنَّه لا خطر في كتب الغزالي على إيمانهم، والدليل هو وجود توافق مذهبي بين الإمامين.[47] كما يمكن أن يفهم هذه التوافق بمعنى أنَّ فكر الغزالي كان مكوّناً من مكوّنات مذهب ابن تومرت وداعماً له؛ وهو ما حصل تاريخياً في هذه المنطقة من العالم الإسلامي.[48]

ومن هذه الجهة يمكن القول إنَّ ابن طمْلوس قد وجد في «موقف»[49] الإمام ابن تومرت من أعمال أبي حامد مسوّغاً لاستحضار اسمه واستغلال سلطته وموقعه في تاريخ الفكر الإسلامي. وهذا الاستغلال ربَّما تكون أملته الحاجة إلى مواجهة مناهضي المشتغلين بالمنطق والنظر العلمي في الأندلس.

هذه الضمانة "التومرتية" كانت كافية لانطلاق الناس من جديد إلى اكتشاف ما في كتب الغزالي. وفي هذه المرَّة يحصل التأكيد أيضاً من قبل ابن طُمْلُوس على أنَّ جدَّة كتب أبي حامد إنَّما تكمن أساساً في أسلوبها وشكلها، في نظامها وترتيبها. وفي وصفه كتب الغزالي بهذه الأوصاف، واكتشاف الناس، بإيعاز من ابن تومرت، تَميزَها بـ«جودة النظام والترتيب الذي لم يروا مثله قطّ في تأليف»، إشارة غير مباشرة مرَّة أخرى إلى طبيعة الكتابة السائدة في العلوم الدينية في الأندلس قبل دخول كتب أبي حامد. فلعلَّ ما غاب عن كتابات

47- كنا قد وقفنا في دراسة منشورة على تشديد دومنيك أورفوا على أنَّ هذا التوافق الذي أقامه ابن طملوس بين التومرتية والغزالي إنَّما هو أمر جاء ضدَّ إرادة ابن رشد وفكره وسعيه الدؤوب إلى التمييز بينهما.

48- استثمر ابن تومرت رمزَ الغزالي من أجل «القطيعة» الإيديولوجية بين المرابطين والموحدين. وفي نظر مادلين فليشر، هناك منطقة ظل تتخلل علاقة ابن تومرت بالغزالي، لكنَّ أهميتها غدت ذات أبعاد رمزية مؤسسة للدعوة، بغضّ النظر عن حصولها تاريخياً. انظر: Madeleine Fletcher, 'Ibn Tûmart's Teachers: the Relationship with al-Gazâlî,' *Al-Qantara* XVIII (1997): 305-330. وانظر فقرة بعنوان «ابن تومرت والغزالي» ضمن دراسة علي الإدريسي، **الإمامة والسياسة في فكر ابن تومرت** (الرباط: منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2016) (يصدر قريباً)، حيث يقترب موقف الإدريسي من موقف فليتشر.

49- لا يوجد في نصوص ابن تومرت المتوفرة اليوم ما يفيدنا بخصوص موقف ابن تومرت من أبي حامد الغزالي ولا بخصوص لقائه به وتتلمذه له. غير أنَّه يرد في خبرين ما يفيد أنَّ التوافق بين الغزالي وابن تومرت يكمن في أنَّ الأول يمهّد الأمر للثاني. يورد ابن القطان في رسالة **الكافية في براهين الإمام المهدي رضي الله تعالى عنه عقلاً ونقلاً** لأبي عبد الرحمن بن طاهر: «وذكر لنا عنه [أي عن ابن تومرت] أنَّه ذكر له أمر الرجل المعروف بالغزالي، فقال: ذلك الرجل قرع الباب ولم يفتح له، أو لم يؤذن له، أو لم يلج، حسبما قال باختلاف الروايات عنه» **نظم الجمان**، ص 54؛ أورده عبد المجيد النجار في كتابه الجيد عن **المهدي بن تومرت، أبو عبد الله محمد بن عبد الله المغربي السوسي المتوفى سنة 525/ 1129**، مرجع مذكور، ص 74؛ وورد في السياق ذاته في **سير أعلام النبلاء** لشمس الدين الذهبي (ت. 748هـ): «قال عبد الله بن علي الأشير سمعت عبد المومن بن علي القسي سمعت أبا عبد الله بن تومرت يقول: أبو حامد الغزالي قرع الباب وفُتح لنا.» حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه شعيب الأرناؤوط، الجزء 17، ط 11 (بيروت: مؤسسة الرسالة 1996) ص 336. وانظر تفاصيل عن علاقة ابن تومرت بالغزالي في: النجار، مرجع مذكور، ص 84-73. وهناك قصة أخرى يرويها ابن سماك العاملي في **الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية**: «حكى ابن صاحب الصلاة عن عبد الله بن عبد الرحمن العراقي، شيخ مسن من سكان فاس، قال: "كنت ببغداد بمدرسة الإمام أبي حامد الغزالي، فجاءه رجل كثّ اللحية على رأسه كرزي صوف، فدخل المدرسة وأقبل على الشيخ أبي حامد فسلم عليه فقال: "ممَّن الرجل؟" فقال: "من أهل المغرب الأقصى،" قال: "دخلت قرطبة؟" قال: "نعم،" قال: "كيف فقهاؤها؟" قال: "بخير." قال: "هل بلغهم كتاب **الإحياء؟**" قال: "نعم." قال: "فماذا قالوا فيه؟" فصمت الرجل حياء، فعزم عليه ليقولن ما طرأ، فأخبره بإحراقه وبالقصة كما جرت. قال: "فتغير وجهه، ومدَّ يده إلى الدعاء والطلبة يؤمنون: "اللهمَّ مزق ملكم كما مزقوه، وأذهب دولتهم كما أحرقوه. فقال أبو عبد الله بن تومرت السوسي، الملقب بالمهدي: "أيُّها الإمام: ادع الله أن يجعل ذلك على يدي، فتغافل عنه، فلما عاد بعد أيام، أتى الحلقة شيخ آخر على شكل الأول، فسأله الشيخ أبو حامد فأخبره بصحة الخبر المتقدم، فدعا بمثل دعائه الأول، فقال له المهدي: "على يدي إن شاء الله،" فقال: "اللهمَّ اجعله على يدك،" فقبل الله دعاءه. وخرج أبو عبد الله بن تومرت من بغداد، وصار إلى المغرب، وقد علم أنَّ دعوة الشيخ لا تُرد.» تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامة (الدار البيضاء: دار الرشاد، 1979) ص 104-103. والمحققان ينسبان العمل إلى مؤلف أندلسي مجهول.

هؤلاء الفقهاء والمحدثين، وهو الذي من شأنه أن يخلق النظام والترتيب في كتاباتهم، هو ما تميَّزت به كتابات أبي حامد؛ والمقصود هو ذلك المنهج الذي يمكن أن يحكم كتاباتهم لتصير ذات ترتيب ونظام؛ وهو الأمر الذي توفره صناعة المنطق. وكأنَّ ابن طمْلوس يريد أن يقول لنا إنَّ صناعة المنطق هي ما جعل كتب الغزالي الدينية متقننة وجيدة الترتيب والنظام. صحيح أنَّ كتب هذا الأخير المعنية هي كتبه في الأصول والتصوف، لكنَّ جودة ترتيبها ونظامها إنَّما تعود أساساً إلى اشتغاله بالمنطق، وهي الصناعة التي يقول عنها ابن طمْلوس إنَّها تعطي كلَّ من تعاطاها جودة ترتيب في ما يكتبه؛ وإلى هذا ينتهي قائلاً: «وعلمت في أثناء مطالعتي أنَّ غناها عظيم ومنفعتها بحيث لا يمكن أن يكتب كتاب في علم من العلوم على **الوجه الصواب إن لم يكن لها فيه مدخل**. وأنَّ كلَّ من كتب **كتاباً مهذباً محكماً ذا قانون جيد إنَّما كتبه بما عنده من هذه الصناعة**، إمَّا بأنَّه تعلمها وإمَّا بما في قوَّته منها».[50] وهو الموقف ذاته الذي دافع عنه الغزالي في مقدّمة **المستصفى من علم الأصول ومحكّ النظر** وغيرهما.[51]

فما الذي استخلصه ابن طمْلوس من واقعة دخول كتب الغزالي إلى الأندلس، ومن التحول الموَجَّه الذي طرأ على مواقف الفقهاء والمحدثين منها؟

لعلَّ ابن طمْلوس يترك هذه النقطة ليستنتجها القارئ من إشاراته؛ أمَّا ما يصرّح به فهو أنَّ تبدُّل موقف الناس من الغزالي وغيره من العلماء والعلوم جعله يفترض أنَّ هذا هو مصير صناعة المنطق إن هو اشتغل بها. ويقول في هذا المعنى: «فلمَّا رأيت هذا الذي ذكرته وما جرى عليه أمر الناس في القديم والحديث من إنكارهم أولاً ما ألفوه واستحسنوه آخراً، قلت في نفسي: **ولعلَّ صناعة المنطق هكذا يكون حُكمها، تُنكر أولاً وتستعمل آخراً، وليس هذا ببدع في حقها، إذ لها التأسّي في ذلك بسائر العلوم**».[52] وهذا هو الغرض أصلاً من الإتيان بحكاية الغزالي وغيره، وما جرى لهم أولاً وآخراً.

إنَّ الغزالي يمثل في هذه المرحلة نموذج التحوُّل في التلقي من الرفض أولاً إلى القبول آخراً. لكن، للمرء أن يلاحظ أنَّ ابن طمْلوس يقيم هنا نوعين من الشواهد لهذا التبدُّل في موقف علماء الأندلس: الأوَّل هو العلوم والصنائع التي دخلت الأندلس، والثاني العلماء والنظار الأندلسيين أو الذين دخل فكرهم إلى الأندلس. وإذا كان ابن طمْلوس قد ختم قائمة العلماء الذين تمثل بهم بالغزالي، فإنَّه يمكن التساؤل عن الغرض من وراء إتيانه بهذا الشاهد بالذات. وربَّما لا يكفي أن نقول إنَّه قد أتى به من أجل تسويغ عملية التعاطي لصناعة المنطق. ثم إنَّ ابن طمْلوس نفسه لا يجد أسوةً للمنطق في عالِم كالغزالي وإنَّما في علوم كالحديث وعلم الكلام. فلكي تستقيم المقايسة لا بُدَّ أن يكون طرفاها متناسبين: عِلْم مع عِلْم أو عَلَم مع عَلَم. وإذا كان ثمَّة

50- **كتاب في المنطق**، 4 ظ، س 16- 19.

51-**المستصفى من علم الأصول**، تحقيق حمزة بن زهير حافظ، 4 أجزاء (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، 1993) ج. 1، ص 30؛ **معيار العلم**، تحقيق سليمان دنيا (دار المعارف بمصر، 1961) ص 59-61.

52- **كتاب في المنطق**، 3ظ، س21-4 و، س 1.

تناسب بين صناعة المنطق والعلوم الأخرى المذكورة، فإنَّه لا تناسب بينها وبين الغزالي. لذا، فمن المقصود بالحديث عن الغزالي الذي رُفض بدءاً عن جهل، وقُبل من بعدُ بإيعاز من سلطة؟

لعلَّ المقصود هو ابن رشد الذي يبدو أنَّه كان في حاجة إلى ضمانة كضمانة ابن تومرت، أعني إلى من يرفع تحيُّر الناس بخصوصه، ويندبهم إلى قراءة كتبه، على غرار ما حصل في تجارب النظّار السابقين كالغزالي وبقي بن مخلد.[53]

2. ابن طمْلوس وكتب الغزالي

جاءت المناسبة الثانية التي ذكر فيها ابن طمْلوس الغزالي في سياق الحديث عن تكوينه في المنطق؛ ويمثل أبو حامد أوَّل مرحلة في هذا التكوين. وعلى عادة المراحل التي تدخل في تكوين سير النظّار، يمكن تقسيم هذه المرحلة إلى قسمين: مرحلة التلقي والتأثر؛ ومرحلة اكتشاف الحدود والتطلع إلى التجاوز.

يميز ابن طمْلوس في موقفه من كتابات الغزالي بين ما وضعه هذا الأخير في صناعة المنطق وبين ما وضعه في العلوم الدينية. أمَّا ما يتعلق بما ألفه في هذه العلوم الأخيرة، فقد سبق الحديث عن تميز كتاباته بالتفنن والخروج عن المعتاد وجودة الترتيب والنظام. وأمَّا ما يخصُّ مؤلفاته المنطقية فلم تحصل الإشارة إلا إلى أسلوبه الذي قام على التلويح والإشارة أكثر من قيامه على التصريح؛ فقد «ورَّى في تسميتها عن أن يسميها باسم المنطق».[54] بمعنى أنَّ الغزالي قد «غيَّر أسماء الكتب وأسماء المعاني المستعملة فيها ونَكَب عن ألفاظ أهل الصناعة إلى ألفاظ مألوفة عند الفقهاء معتادة الاستعمال عند علماء زمانه».[55] والكتب المعنية «منها **معيار العلم** له، وكتاب **محكّ النظر** وهو **دون المعيار**، وكتاب **القسطاس المستقيم**، ومنها مقدّمة **المستصفى في الفقه** ومقدّمة **المقاصد**».[56] ومع أنَّ هذه الكتب التي كانت بيد ابن طمْلوس عبارة عن تلويحات وإشارات، فقد كانت توطئته ومدخله إلى صناعة المنطق.

في هذا السياق حصل التأكيد على أنَّ السبب في تغيير الأسماء المستعملة بين نظّار صناعة المنطق وإبدالها بألفاظ فقهية مألوفة لم يكن عن اختيار من قبل المؤلف. فالغزالي «ما فعل هذا كله إلا حذراً وتوقيًّا من أن يجري عليه ما جرى على غيره من العلماء الذين أتَوا بالغريب وغير المألوف من الامتحان والامتهان.

53- Cf. A. Elamrani-Jamal, «Éléments nouveaux pour l'étude de l'Introduction à l'art de la logique d'Ibn Ṭumlūs (m. 620 H. /1223),» in A. Hasnaoui, A. Elamrani-Jamal, M. Aouad (éds.), Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque. Actes du colloque de la SIHSPAI (Société internationale d'histoire des sciences et de la philosophie arabes et islamiques) Paris, 31 mars -3 avril 1993 (Leuven- Paris: Institut du Monde Arabe- Peeters, 1997): 465-483, p. 474.

54- **كتاب في المنطق**، 4و، س 7.

55- **نفسه**، 4و، س 10-12.

56- **نفسه**، 4و، س 8-9.

فصانه الله عن ذلك بلطفه وبما أعطاه من بديع الحيلة».[57]وبفضل هذه الحيلة أيضاً تمكَّن الغزالي من أن يعاشر «جميع الأصناف».[58]

وبما أنَّ ابن طمْلوس كان مشغولاً بهاجس الرفض الذي تُقابَل به الكتب المنطقية من قبل الفقهاء والمحدثين، فقد خَلص بعد اطلاعه على كتب الغزالي وفهمه ما فيها إلى أنَّه ليس «فيها شيء ينكر في الشرع، بل وجدتها إنَّما تعطي قوانين في المعاني التي يستعملها الناس في أصناف المخاطبات شبيهة بالقوانين التي تعطيها صناعة النحو في الألفاظ».[59]ومن هنا، فربَّما لم يكن هنالك من داع في كتابات تعليمية أساساً إلى إبدال الألفاظ المنطقية بأخرى فقهية سوى التوقي والحذر، وليس التقريب والتيسير كما يدَّعي الغزالي.[60]

لكن سُرعان ما أدرك ابن طمْلوس حدود منطق الغزالي. يقول بعد اطلاعه على أعمال أبي حامد في المنطق واستيعاب ما فيها: «فهمتُ مِن كتب أبي حامد **أنَّها قاصرة في هذه الصناعة**، وأنَّ هذه الصناعة قد كانت كملت قبل الإسلام بزمان، ولم أدر في أيِّ كتاب ولا لأيِّ شخص تُعزى هذه الصناعة كاملة؛ غير أنَّه حُقق عندي أنَّ أبا نصر الفارابي معه فيها كتاب يلقب **بالمختصر الكبير**».[61]وقصور كتب الغزالي في المنطق لا يعني انتهاء نفعها تماماً، بل إنَّ استمرارها عون في المرحلة التي تليها؛ وهي الفترة الأولى من اطلاع أبي الحجاج على كتاب الفارابي المذكور، ليحصل في فترة لاحقة الاستغناء عنها وتعوَّض بمعلم؛ وكما يقول، فقد «طالعته [منطق الفارابي] مرَّة أخرى، واستعنت فيه بغيري حتى فهمت أكثره بحسب ظنّي».[62]

3. المقارنة بين الغزالي والفارابي

كان اطلاع ابن طمْلوس على كتاب الفارابي مناسبة ليقارن بينه وبين كتب أبي حامد. والمقارنة تعني إبراز أوجه الاختلاف والتشابه. يقول ابن طملوس: «فوجدت ما فيه [**المختصر الكبير**] موافقاً لما في كتب

57- **كتاب في المنطق**، 4و، س 14-12؛ يقول أبو حامد الغزالي: «رغبنا ذلك أيضاً في أن نورد في منهاج الكلام في هذا الكتاب أمثلة فقهية، فتشمل فائدته، وتعم سائر الأصناف جدواه وفائدته. ولعل الناظر بالعين العوراء، نظر الطعن والإزراء، ينكر انحرافنا عن العادات، في تفهيم العقليات القطعية بالأمثلة الفقهية الظنية، فليكف عن غلوائه، في طعنه وإزرائه، وليشهد على نفسه بالجهل بصناعة التمثيل وفائدتها؛ فإنَّها لم توضع إلا لتفهيم الأمر الخفي، بما هو الأعرف عند المخاطب المسترشد، ليقيس مجهوله إلى ما هو معلوم عنده، فيستقرّ المجهول في نفسه. فإن كان الخطاب مع نجار، لا يحسن إلا النجر، وكيفية استعمال آلاته، وجب على مرشده ألا يضرب له المثل إلا من صناعة النجارة، ليكون ذلك أسبق إلى فهمه، وأقرب إلى مناسبة عقله. وكما لا يحسن إرشاد المتعلم إلا بلغته، لا يحسن إيصال المعقول إلى فهمه إلا بأمثلة هي أثبت في معرفته.» **معيار العلم**، مصدر مذكور، ص 61. وكما هو واضح، فإنَّ غرض التوقي والحذر الذي يشير إليه ابن طمْلوس غير غرض التقريب والترغيب الذي يشير إليه الغزالي في هذا النص.

58- **كتاب في المنطق**، 4و، س 14-16.

59- **كتاب في المنطق**، 4 و، س 19-17.

60- لعلَّ مسألة الاستعانة بالتمثيلات أمر من صميم الكتابة عند الغزالي بغض النظر عن الموضوع. يقول في كتاب **القسطاس المستقيم**: «فهاكم إخواني قصتي مع رفيقي، تلوتها عليكم بعُجَرِها وبُجَرِها لتقضوا منها العجب، وتنتفعوا في تضاعيف هذه المحادثات بالتفطن لأمور هي أجلّ من تقويم مذهب أهل التعليم. فلم يكن ذلك من غرضي، ولكن إيَّاك أعني واسمعي يا جارة. والتماسي من المخلصين قبول معذرتي عند مطالعة هذه المحادثات، في ما آثرته في المذهب من العقد والتحليل، **وابتدعته في الأسامي من التغيير والتبديل، واخترعته في المعاني من التخييل والتمثيل**. فلي تحت كلّ واحد غرض صحيح، وسرّ عند ذوي البصائر صريح». مصدر مذكور، ص 101.

61- **كتاب في المنطق**، 4 و، س 22-19.

62- **نفسه**، 4 و، س 21-20.

الغزالي ليس بينهما مخالفة إلا في العبارة. فإنَّ أبا حامد لم يأتِ بألفاظ أهل الصناعة، وإنَّما أتى بألفاظ ومثالات فقهية وكلامية، وبالجملة ما اعتاده أهل زمانه ولم ينكروه. وأبو نصر أتى في كتابه بألفاظ أهل الصناعة لم يعدل عنها، ولم يبالِ أهل زمانه. فجرى عليه بسبب ذلك ما جرى من نسبته إلى البدعة والكفر وسلم أبو حامد من هذه النسبة، وهما مشتركان في الرأي والعلم».[63] والذي يظهر من قول ابن طُمْلُوس هو أنَّ الغزالي رجل يراعي طبيعة المتلقي أكثر ممَّا يفعل الفارابي. فقد تخلى الأول عن ألفاظ أهل الصناعة، وأتى بدلها بألفاظ ومثالات فقهية وكلامية. وهذا ما جعل كتاباته تدخل في باب المألوف عند أهل زمانه، من ناحية الأسلوب على الأقل؛ ومن ثمَّ لم تتعرض للإنكار.

غير أنَّ ابن طمْلوس نفسه يعترف في موضع آخر بأنَّ المخالفة بين كُتب هذين الناظرين تتجاوز مستوى العبارة إلى المضامين والمعاني، وأنَّ الاشتراك في العلم والرأي لا يعني التساوي في القيمة العلميَّة. ومن هذه الجهة فإنَّه على الرغم من كلّ التشابه الذي يسمح بعقد مقارنة بين عملي الفارابي والغزالي، فإنَّ ابن طُمْلُوس يلحُّ على أنَّ كتب أبي حامد في صناعة المنطق «قاصرة»، وأنَّ أعمال الفارابي «أكمل» منها، وهذه عبارته: «غير أنَّ الذي وجدته في كتاب أبي نصر **أكمل** ممَّا وجدته في كتب الغزالي بكثير، فسُرِرْت بهذه الزيادة».[64] ومعنى هذا أنَّ الأسئلة المنطقية الحقيقية والتقصي والتفاصيل لا توجد في ذلك النوع من الكتب التي هي عبارة عن مداخل للصناعة. أمَّا كتب الفارابي فهي تستجيب لمرحلة أكثر تطوراً في تعاطي صناعة المنطق. وابن طمْلوس لا يتحدث هنا من زاوية شرعية تتوخَّى إظهار توافق منطق الفارابي مع كتب الغزالي، ومن ثمَّ مع الشريعة، وإنَّما يتحدث هنا من زاوية علميَّة، أعني من زاوية تقويم المضامين المنطقيَّة لأعمال الناظرين.

رابعاً: ملاحظات

يسعى بعض الدارسين إلى إقامة وشائج من القربى بين ابن طمْلوس والغزالي؛ وعادة ما يكون هذا المسعى مدعاة إلى طمس وجوه الاختلاف بين الرجلين. ويجدر بنا أن نُنبّه بدايةً إلى أنَّ أول اختلاف بينهما كان بخصوص الموقف من العلوم القديمة (الفلسفة). إذ كان ابن طمْلوس صريحاً في اعتبار هذه العلوم من باب المشترك بين الأمم؛ وقد ذهب في هذا مذهب الفارابي وابن رشد وأغلب الفلاسفة بحصر المعنى. وهذا غير موقف الغزالي الذي كان متحفظاً من علوم الطبيعة والإلهيَّات، ولم يقبل من العلوم إلا المنطق والرياضيات إلى حدٍّ ما. وفي جميع الأحوال، ما كان موقف الغزالي ليخفى عن ابن طمْلوس.

وفي هذا السياق لا بُدَّ من الإشارة إلى وجود نوع من الانتقائية في تعامل ابن طمْلوس مع الغزالي. فهو، من جهة، يمتدح تجديديته، وفي الآن نفسه يُظهر محدودية أعماله المنطقية؛ إذ لا قيمة لأعماله خارج كونها

63- **نفسه**، 4و، س 4-21 ظ، س 5.

64- **كتاب في المنطق**، 4 ظ، س 10-9.

تمهيدية.[65] وإذا كان التفنن والترتيب والنظام هي خصائص كتاباته الدينية، فإنَّ كتبه المنطقية قد طغت عليها ميزة عدولها عن استعمال اللغة الصناعية التي دأب المناطقة على استعمالها إلى استعمال لغة الفقهاء؛ وهو الأمر الذي يفسّر رميها من قبل أبي الحجاج بالقصور مقارنة بعمل الفارابي في المنطق.

وبخصوص هذه النقطة الأخيرة، يمكن أن نقول، على سبيل المقارنة، إنَّ أبا نصر الفارابي كان قد دشّن تقليداً منهجياً في التعامل مع فلسفة أرسطو يقوم على الفصل بين الأفكار والمعاني من جهة والأمثلة والألفاظ والعبارات من جهة ثانية. وقد تمكَّن الفارابي بفضل هذا الفصل من الدعوة إلى استبدال الثانية مراعاة لمتلقٍ غير ذاك الذي كان يتوجَّه إليه أرسطو أوَّلَ الأمر. وهذه العملية، تُيّسر عملية شرح معاني أرسطو وتقريبها لقارئ جديد.[66] لكنَّ السؤال الذي يبدو لنا من المفيد أن نثيره هنا هو: ما حدود التدخل في أمثلة أرسطو وعباراته؟ فقد لا يكون في الأمر ما يدعو إلى القلق عندما يتعلق بعبارات وألفاظ جارية. لكن ماذا عن الألفاظ المشتركة بين النظّار، أعني الألفاظ الصناعية التي تشكّل قاموساً يخصُّ صناعة بعينها، كأن نقول الجدل أو البرهان أو الخطابة؟ أليس المسُّ به من باب إفساد القول الصناعي؟ والقصد من هذا السؤال الإشارة إلى أنَّ من شأن التساهل في استعمال الألفاظ يفضي إلى الخلط بين أجناس القول والصنائع، بل إلى الخلط بين الألفاظ الصناعية والعاميَّة.

65- ويمكن أن نقول إنَّ ما كتبه الغزالي، سواء في المنطق أو في الفلسفة أو في الأصول، لم نجد له أثراً واضحاً في عمل ابن طمْلوس. ولكن بالمقابل، يبدو أنَّ ما استفاده ابن طمْلوس من الغزالي هو منهجيته أساساً؛ أعني منهجية التعامل مع السُّلط العلمية من جهة، ومنهج التعامل مع القاموس العلمي (المنطقي) من جهة ثانية. وحسب ما هو متوفر من معلومات، لم يكتب ابن طمْلوس في الأصول؛ لكنَّ القطعة الوحيدة التي تتماس هذا العلم هي النصُّ المشار إليه **بالقول في المقاييس الفقهية**، وهو جزء من **كتاب القياس**. ومن هذه الجهة، يمكن القول إنَّ ابن طمْلوس يستعمل منهجية الغزالي عند يحصل تماسٌّ بين المنطق وعلوم الشريعة. وقد فعل ذلك عند حديثه في **كتاب القياس** عن «المقاييس الفقهية». وهي الأقيسة التي كان الفارابي قد قرأها بأعين المناطقة، وصنفها ضمن الأقاويل الخطابية، معتبراً مقدماتها «مقدمات مقبولة» أو من «المقبولات». أمَّا ابن طمْلوس فقد وضع «المقدّمات الشرعية» أو «المستنبطة من الشرع» بدل «المقبولات» أو «المقدّمات المقبولة». خارج هذا النوع من التأثر، يصعب القول بوجود تأثير مذهبي للغزالي في فكر ابن طمْلوس، ونعني بالتأثير المذهبي الأثر الفكري سواء في المنطق أو في الأصول.

66- اعتمد الفارابي حجّة يمكن أن نطلق عليها حجّة الفصل بين الاعتقاد والمثال. فمعاني أرسطو ودعاواه يجب أن تؤخذ منفصلة عن الأمثلة التي استعملها في بيان تلك الدعاوى. وقد اعتمد الفارابي ذلك لينادي بضرورة التخلي عن أمثلة أرسطو وألفاظه؛ أي بضرورة تبيئة المنطق الأرسطي عن طريق تحريره من أمثلته وألفاظه، وإبدالها بأمثلة وألفاظ خاصة بسياق الحضارة الإسلامية. يُخبرنا الفارابي في **كتاب القياس الصغير** بأنَّ أرسطو قد استعمل أمثلة قريبة المأخذ من أفق قومه، وأنَّ قصده من خلالها كان هو توضيح مسائل فلسفية ومنطقية وعلمية. لكنَّ الأكيد أنَّه لم يستعمل تلك الأمثلة من جهة أنَّها الطريق الوحيدة لتوضيح هذه المسائل، بل يمكن الإتيان بدلها بأمثلة أخرى تفي بالغرض ذاته. وبعبارةٍ أخرى، لقد انتقى أرسطو هذه الأمثلة ليوضح مسائله لسامعيه وقارئيه، فاستعملها من جهة ما هي «مشهورة متداولة عند أهل زمانه». لكن لمَّا كانت «أمثلة أهل هذا الزمان المشهورة غير الأمثلة المشهورة عند أولئك، صارت الأشياء التي قصد أرسطوطاليس بيانها بتلك الأمثلة غير بينة ولا مفهومة عند أهل زماننا، حتى ظنَّ أناس كثير من أهل هذا الزمان بكتبه في المنطق أنَّها لا جدوى منها وكادت تطرح، » (انظر الفارابي، **كتاب القياس الصغير**، تحقيق رفيق العجم، ضمن **المنطق عند الفارابي**، الجزء الثاني (بيروت: دار المشرق، 1986) ص 68-69.) أو على الأقل «صار كثير ممَّا يأخذه أرسطوطاليس في كثير من كتبه عند تعليم الأمور المقصودة في تلك الكتب يعسر به فهم تلك الأمور في هذا الزمان وعند أهل هذه البلدان وأهل هذا اللسان» (الفارابي، **كتاب البرهان**، ضمن **المنطقيات للفارابي**، تحقيق محمد تقي دانش پژوه، المجلد الأول (قم المقدَّسة: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، 1408ه) ص 336). وذلك لأنَّ «كثيراً من مثالاته أمور كانت مشهورة عند أهل زمانه أو مقبولة عند قوم«ه»، فتبدلت تلك بعدهم، وصارت المشهورة في زمانهم وبلدانهم في بلداننا وزماننا هذا غير تلك. فصارت تلك غير معروفة بل مستنكرة أو غريبة، وصارت لا تفهم ما قصد تعليمه. **من ذلك ما يستعمله من المثالات الطبيعية والتعاليمية والأخلاقية التي كانت متعارفة عند الجمهور في ذلك الزمان عند أهل تلك البلدان، فصارت مجهولة عند الجمهور في زماننا هذا**» (**كتاب البرهان**، ص 337). والنتيجة، ضرورة تغيير تمثيلات أرسطو وأمثلته بأخرى أنسب للدلالة على معانيه التي قصدها، وهذا بالضبط ما سعى الفارابي إلى القيام به، إذ لم يكن أمامه سوى الاستغناء عن أمثلة المعلم الأول بالأمثلة المتداولة بين النظار من أهل زمانه. بل إنَّه يعتبر التقيد بهذه الأمثلة عملاً باطلاً «من فعل من هو غبي» (**القياس الصغير**، ص 69). وقد تطرَّقنا لهذه النقطة بتفصيل في كتابنا، **تمثيلات واستعارات ابن رشد** (بيروت ـ الرباط ـ الجزائر: منشورات ضفاف ـ دار الأمان- منشورات الاختلاف، 2012) ص 347-353.

وفي كل الأحوال فإنَّ الفارابي، وعلى الرغم من موقفه الذي أشرنا إليه، والذي لا شكَّ أنَّ ابن طمْلوس قد اطلع عليه، قد حافظ في نظر ابن طمْلوس على الألفاظ المنطقية الصناعية ولم يعر اهتماماً لسياق مخاطبيه، لذلك نسب إلى البدعة والكفر. ولا يسعفنا ابن طمْلوس بأيَّة تفاصيل إضافية بخصوص التكفير والتبديع اللذين تعرض لهما الفارابي بسبب تمسُّكه بلغة المناطقة. ولا ندري ما إذا كان ما يدَّعيه ابن طمْلوس قد اشتهر وعرف في الأندلس، ولم يعد معروفاً بعد ذلك، علماً أنَّنا لم نقف على كتابات بخصوص هذه النقطة تحديداً. صحيح أنَّ الفارابي قد بُدِّع وكُفِّر، ولكن ليس بسبب من تمسُّكه بلغة المناطقة، وإنَّما بسبب ما نسب إليه بخصوص مواقفه الفلسفية والإلهية. وقد اشتهر بين الدارسين أنَّ الغزالي هو واحد من بين أبرز من كفّر الفارابي بخصوص تلك المواقف بالذات. ويخامرنا شك في أنَّ ابن طمْلوس إمَّا أنَّه لا يميز بين الأعمال المنطقية والأعمال الفلسفية، وإنَّما أنَّه يتقصد ألا يفعل. ويحتمل ألا يكون الفارابي هو المعني بالتبديع والتكفير، وإن كان هو الشخص المتحدث عنه؛ وهنا يكون ابن طمْلوس يعوّل على ذهن مخاطبه ليفهم من المقصود بالأولى والأحرى بالتبديع والتكفير.

وفي مقابل الفارابي، فإنَّ الغزالي هو المفكّر الإسلامي الذي اشتهر أكثر من غيره بمحاولاته المتحدّية للحدود بين أجناس القول، وبالتساهل في الانضباط للألفاظ الصناعية؛ إذ كثيراً ما عمد إلى تغيير الألفاظ قصداً من أجل الاقتراب من عادة جمهوره في التخاطب.

ولكنَّ المثير للانتباه في منهج الغزالي هو خروجه عن عادة الجمهور في الكتابة، مضموناً وأسلوباً، لا في تأليفاته المنطقية، وإنَّما في ما ألفه في علوم الدين.[67] والمفارقةُ هي أنَّ أبا حامد ما كان يتوقع الصدمةَ التي قد تحدثها كتاباته، خاصة في مسائل التصوُّف والمناظرة، وردّ الفعل الذي قد يصدر عن الفقهاء والمحدثين في الغرب الإسلامي. وما كان يتصوَّر نفسه معنياً بالحاجة إلى استعمال لغة مشتركة بين فقهاء زمانه، لأنَّه كان يتصوَّر في المقابل أنَّه يستعمل اللغة ذاتها التي يتكلمها هؤلاء. وما كان ليخطر على باله أنَّه مضطر للحذر والتوقي فيغير ألفاظ **إحياء علوم الدين**؛ إذ كان يتصوَّر نفسه أنَّه يؤلف في صميم العلوم الدينية، وهو مجال لا مصدر للقلق فيه، خاصة وأنَّه حجة الإسلام. لكنَّ تفنّن كتابات الغزالي وترتيبها ونظامها كان له الأثر العكسي؛ فقد ولّد ذلك نفوراً وبغضاً ومن ثمَّ تحاملاً فإحراقاً، كما ذكرنا. وفي مقابل ذلك، كان الوعي بضرورة مراعاة المتلقي، (توقياً وحذراً أو ترغيباً وتسهيلاً) عند التأليف في صناعة المنطق، وراء إقدامه على التورية وإبدال اللغة الصناعية بلغة فقهية؛ والنتيجة هي القبول بهذه الكتب.

وههنا يتبين الفرق في نصّ ابن طمْلوس بين مستويين: مستوى محافظة العقل «الفروعي» المغربي الأندلسي من جهة، ومستوى الرقابة التي قد يفرضها المفكّر على نفسه مراعاة لتلك المحافظة وتوقياً لتبعاتها من جهة ثانية. ومن هذه الجهة، فلعلَّ سقف الرقابة عند الغزالي لم يرقَ إلى مستوى المحافظة عند أرباب

67- Cf. Elamrani-Jamal, «Éléments nouveaux,» op. cit. p 471-472.

المسائل والحديث؛ ربَّما لأنَّ الأمر لا يتعلق بعلم بعينه وإنَّما بكلّ العلوم، دينية أو غير دينية. وابن طمْلوس يضع اليد هنا على مسألة في غاية الخطورة، وهي أنَّ صعوبة التلقي لا تكمن في نوع العلم الذي يُكتب فيه، وإنَّما في الأسلوب الذي يكتب به ذلك العلم والمنهج في الكتابة. فلعل رفض كتب الغزالي الدينية لم يكن فقط من أجل ما فيها من الموضوعات الجديدة، وإنَّما لما فيها من «المنطق» الذي أضفى عليها ذلك الترتيب والنظام المذكورين. وفي المقابل، فلعلَّ القبول بكتب الغزالي المنطقية لم يكن لما فيها من المنطق، وإنَّما للأسلوب والأمثلة المألوفة المستعملة فيها.

صحيح أنَّ موقف الغزالي من منفعة المنطق قريب من موقف ابن طلمْوس، خاصَّة في ما يتعلق بالتأكيد على فائدة هذه الصناعة لباقي الصنائع، ولكنَّنا لا نجد مثل ذلك المسار التدليلي عند أبي حامد. وفي المقابل، يبدو لنا موقف ابن رشد في **فصل المقال** غير بعيد عن هذا. وإذا لم يكن هذا الأخير قد قال بفائدة المنطق للعلوم الشرعية، على خلاف الغزالي، فإنَّه في المقابل قد ندب الناس في **الفصل** إلى تعلم صناعة المنطق، بل اعتبر تعاطيها واجباً شرعياً لمن استطاع إلى ذلك سبيلاً.

واستطراداً، فقد انتبه دارسون إلى وجود تشابهات بين **فصل المقال** وصدر **كتاب ابن طمْلوس في المنطق**.[68] كما ذهب آخرون إلى القول بحضور روح **فصل المقال** في هذا الصدر.[69] صحيح أنَّ ابن طمْلوس يلتقي بابن رشد في القول إنَّه ليس في كتب المنطق ما يُنكر في الشرع، لكنَّ ابن طمْلوس لم يولِ منهج ابن رشد في قوله ذلك أيَّة عناية تذكر، على الأقلّ صراحة. فعلى خلاف ما فعل شيخه في **الفصل** لم يتعرض ابن طمْلوس لآي القرآن وللأحاديث التي تحثُّ على النظر والاعتبار. فلعل الهمَّ الأول في صدر كتابه هو أن يقول إنَّ ما في كتب الغزالي والفارابي وأرسطو من صناعة منطقية لا يتعارض مع ما في الشرع، بخلاف ما يدَّعيه من يرمي المشتغلين بالمنطق بالبدع والزندقة، وهو لا يعرف لا المنطق ولا الشرع. فإذا كان ابن رشد يبحث عن الأقاويل الشرعية المؤيدة للنظر العقلي دون أن ينظر في مدى موافقة نصوص المناطقة قبله لهذه الأقاويل، فإنَّ ابن طمْلوس يذهب أبعد منه ليضع اليد على مكمن الداء: الجهل بأصول الحُكم وبموضوع الحُكم معاً.

لكن في المقابل، يمكن أن نلاحظ أنَّ ما قام به ابن طمْلوس في صدر الكتاب أشبه ما يكون بإنجاز أو إعمال لأمر لم يقم به أبو الوليد في **فصل المقال**. فقد اتجه هذا الأخير نحو تخصيص قول كامل لتأصيل مشروعية القول المنطقي والفلسفي من داخل الشريعة، ولذلك لا نجد في مقدمات كتبه المنطقية قولاً في

68- Cf. Elamrani-Jamal, «Éléments nouveaux,» op.cit., p. 474, n. 34; Palacios, Introducción al arte de la lógica por Abentomlús de Alcira, trad. Española, p. 10, n. 1.

69- M. Cruz Hernández, 'La Lógica de Ibn Ṭumlūs de Alcira (antes de 1175-1223),' in Historia del pensamiento en el mundo islámico. 2: El pensamiento de al-Ándalus (siglos IX–XIV) (Madrid: Alianza Editorial, D.L, 1996): 157-162, p. 161.

مشروعية المنطق، بينما حاول ابن طمْلوس البحث عن مشروعية التأليف في صناعة المنطق انطلاقاً من مدى موافقة أو مخالفة الكتابات المنطقية للشرع.

هكذا ينتهي ابن طمْلوس في القسم الأول من الصدر الذي وضعه مقدّمةً **لكتابه في المنطق** إلى الأمور الآتية:

- إنَّ الرغبة في تأليف كتاب فريد لا يمكن أن تتحقق إلا بالتأليف في صناعة المنطق؛ لأنَّها الصناعة الوحيدة التي لم تُستوفَ بالكتابة في الأندلس، بينما كلّ الصنائع الأخرى لا تسمح بتحقيق تلك الرغبة لأنَّها أشبعت تأليفاً. ومن هنا فالتأليف في صناعة المنطق أمر ملحٌّ من جهتين: من جهة أنَّه تحقيق لمطمح شخصي، ومن جهة أنَّه ملء للنقص الملحوظ بخصوصها.

- إنَّ كلَّ ما يحمله الناس في أذهانهم بخصوص المنطق غير مؤسَّس على علم، إذ لم يدرسوا هذه الصناعة، وإنَّما هو قائم على محض التقليد والاطمئنان للقديم. لذلك فإنَّ كلَّ جديد يقاوم ويرفض بدءاً ثم يقبل بعد ذلك، لكن بعد تدخل الزمان والسلطان؛ والمنطق مثله في هذا مثل باقي العلوم والصنائع.

- إنَّ صناعة المنطق لا تتعارض والشريعة؛ والدليل هو التجربة الشخصية في قراءة كتبها. فقد كشفت قراءة ابن طمْلوس كتبَ الغزالي عن غياب أيّ تعارض بينها وبين الشريعة. وعلى هذه حصل قياس كتب الفارابي وكتب أرسطو. والنتيجة هي أنَّه لا شيء في المنطق ممَّا ينكر في الشريعة.

- صناعة المنطق ضرورية لخلق النظام والترتيب في الكتب والصنائع. ولذلك صار من باب الشرع إشراك الناس وإعانتهم في الاستفادة منها. وضمان هذه الاستفادة معناه التخلي عن الطموح الأول بتأليف كتاب متفرّد والاكتفاء بتأليف مدخل لصناعة المنطق.

فما هي إذاً هذه الصناعة؟ هذا ما يجيب عنه القسم الثاني من صدر كتاب ابن طمْلوس؛ وهو العنصر الرابع والأخير في مسار تبرير الكتابة في المنطق.

القسم الثاني من الصدر

في ماهيَّة المنطق ومنفعته والحثّ على تعلّمه

يضعنا القسم الثاني من الصدر الذي وضعه ابن طمْلوس **لكتابه في المنطق** أمام مشاكل فيلولوجية ونظرية حقيقية: بدءاً، إنَّنا لسنا أمام نصٍّ «أصيل»، وإنَّما أمام عمل للفارابي نقله أبو الحجاج حرفياً. يقول هذا الأخير في هذا المعنى: «وها أنا أورد الآن ما قيل في **منفعة هذه الصناعة وجدواها**، ليقف الناظر فيها أوّلاً على مقدار **ما يحصل له من المعرفة، وليكون هذا القولُ يحثّه ويحضّه** على تعلمها. ولمَّا رأيت كلام غيري، هذا الذي أسوقه، كاملاً بالغاً في وصف هذه الصناعة جئتُ به على وجهه من غير زيادة ولا نقصان. قال [...]»[70] والكلام الذي يلي مفردة «قال» هو الفصل الخاص بصناعة المنطق في كتاب **إحصاء العلوم** لأبي نصر الفارابي. إنَّ الأمر يتعلق باستشهاد، بكلِّ ما تحمله مفردة استشهاد من معانٍ.

ويجدر بنا أن نشير هنا إلى أنَّ بعض الدراسات قد اتخذت من لجوء ابن طمْلوس إلى شهادة الفارابي في تحديد المنطق ووصف منفعته وموضوعه وأجزائه دليلاً على عقم عمل أبي الحجاج ككل، وغياب أيّ جدّة عنه. وفضلاً عن أنَّ هذه الدراسات قد سحبت هذا الحكم على مجموع العمل المنطقي لابن طمْلوس وهو لمَّا ينشر ويدرس بعدُ كاملاً، فلعلَّ الذي غاب عن هذه الدراسات هو طبيعة المسار الحجاجي الذي انتهجه ابن طمْلوس في صدر كتابه لأجل بلوغ غرض مركزي هو: ما الذي يُسوّغ تأليف كتاب في المنطق؟ ونصُّ الفارابي ليس سوى العنصر الأخير من العناصر التي تُكوّن ذلك المسار. فبعد أن فرغ ابن طمْلوس من الاعتبارات الخارجية التي وقفنا عندها في القسم الأول، كان لا بُدَّ أن يقدّم الاعتبار الداخلي من أجل استيفاء شروط مسوّغات الكتابة. فإذا كانت الاعتبارات السابقة لا تنظر إلى المنطق إلا من خارجه عموماً، فقد كان لا بُدَّ في الاعتبار الرابع أن يقدم ابن طملوس صناعةَ المنطق من الداخل؛ ومعناه أن يقدّم تعريفاً لها ولموضوعها ولأجزائها، حتى يتعرَّفَ المخَاطَب إلى هذا الذي يدعو إليه المتكلم، ما هو، أو قلْ هذا الذي هو بصدد تبرير الكتابة فيه، ما هو. وهكذا، فالرجل يعلن أنَّ عودته في صدر **كتابه في المنطق** إلى كلام غيره لم تكن من غير سبب أو هدف، وإنَّما لأنَّه وجد ما قيل فيها في حقّ الصناعة المقصودة «كاملاً بالغاً»؛ ومن ثمَّ قادراً على حثّ الناظر وحضّه على تعلمها. لهذا فقد كان لا بُدَّ من اعتماد عملٍ يُعتبر صاحبه سلطة في بابه؛ عملٍ يضمن غاية مزدوجة: تحصيل معرفة أوليَّة عن صناعة المنطق، والحثّ على تعلمها. وهذا ما يستوفيه الفارابي في الفصل الخاص بالمنطق في **إحصاء العلوم**.

وأمَّا بخصوص لماذا لم يذكر اسم أبي نصر، فيمكن القول إنَّ ابن طمْلوس ربَّما كان سيفسد عليه حجته لو هو ذكر اسمه في سياق الحثّ والحضّ على تعلم صناعة المنطق. وما كان ذكرُ الفارابي، مع ما عُرف

70- **كتاب في المنطق**، 5و، س 5-2.

به من اتهام بالبدع والكفر، كما سبق أن ذكر ابن طمْلوس نفسه في النص، ليخدمَ غرض هذا الأخير من الكتابة. ولعل مراعاة هذا الغرض هي ما يفيدنا أكثر في تقويم قوله؛ وإلا فإنَّ الرَّجل يقرُّ صراحة بأنَّ القول ليس له؛ فضلاً عن أنَّ الفارابي مذكور بالاسم في مواضع أخرى في الصدر، كما هو مذكور في بقية أجزاء **كتابه في المنطق**.

ومن هنا فإنَّ الحكم على هذا الكتاب بالعقم أو بالجدَّة يقتضي فحص مذهبه المنطقي أولاً، أعني مجموع أجزاء الكتاب، وهو أمر لم يحصل إلى حد الآن إلا على نحو جزئي جداً. أمَّا أن نرمي بالعقم عملاً اعتماداً فقط على وجود نصٍّ منقول من «سلطة علمية»، فهو دليل على عدم استيعاب "استراتيجيات" الحجاج في كتابة ابن طمْلوس. وباختصار، فإنَّ نصَّ الفارابي لم يكن سوى عنصر واحد من عناصر حجاجية أخرى تسوّغ تأليف كتاب في المنطق في زمنه وسياقه المخصوصين. وبالجملة، فلعلَّ إخبار ابن طمْلوس قارئه بأنَّ ذلك «الكلام الكامل البالغ» في وصف صناعة المنطق إنَّما هو لغيره الذي ينقله عنه من «غير زيادة ولا نقصان»، بدليل أنَّه قد استهله بعبارة «قال»، يُسقط عنه في نظرنا تهمة «السرقة الأدبية» التي رماهُ بها كلٌّ من بلانسية[71] وبلاصيوس[72] وجوزيب بويج[73] وآخرون.

وبالفعل فقد تبيَّن منذ العشرية الثانية من القرن العشرين أنَّ النصَّ الذي ينقله أبو الحجاج هو كلام الفارابي في **إحصاء العلوم**. والمقارنة بين «نص» ابن طمْلوس ونص الفارابي تظهر أمانة كبيرة في النقل إلى الحد الذي يجعل الاستعانة بنص الأول في تحقيق نص الثاني ومراجعة النشرات الموجودة له اليوم أمراً مطلوباً.[74] صحيح أنَّ من لم يكن يعرف نصوص الفارابي لم يكن ليتوقَّع بيسر أنَّ ابن طمْلوس ينقل عنه وليس عن غيره، وتحديداً الغزالي. وقد يكون تردُّد بلاصيوس، قبل أن يرشده بلانسية، مفهوماً، خاصَّة في فترة تاريخية لم تكن فيها النصوص متوفرة ومعروفة. لكنَّنا نتصور أنَّ ابن طمْلوس ما كان ليتردَّد ربَّما في ذكر اسم الغزالي لو أنَّه وجد في أعماله التي ذكرها ما يفيد غرضه في التعريف بصناعة المنطق والحثّ على تعلمها.

غير أنَّ المرء، في المقابل، يمكن أن يفترض أنَّ نصَّ الفارابي، هذا الذي حصل تبنيه وتملكه من قبل ابن طمْلوس، يجب أن يكون منسجماً مع الموقف العام لهذا الأخير، أعني مع مكوّنات مذهبه المنطقي ومكوّنات كتابه. والحال أنَّ قراءة متأنية لمحتويات **كتاب ابن طمْلوس في المنطق** تكشف أنَّها تختلف عمَّا سبق أن قاله في صدر كتابه، وبالتالي تختلف عن تصور الفارابي في **المختصر الكبير للمنطق**.

71- Ángel González Palencia, Alfarabi, Catálogo de las ciencias, Traducción de Ángel González Palencia (Madrid: Publicaciones de la Facultad de la Filosofía y Letras, 1932) p. x.

72- Palacios, op.cit, p. xxvii, 27-28, n. 2.

73- Josep Puig, 'Ibn Ṭumlūs,' in Jorge Lirola Delgado (Dir. y ed.), Biblioteca de al-Ándalus: De Ibn Saada a Ibn Wuhayb, vol. V (Almería: Fundación Ibn Tufayl, 2007): 504–507, p. 504; Anna Akasoy, 'Ibn Ṭumlūs,' in Henrik Lagerlund (ed.), Encyclopedia of Medieval Philosophy between 500 and 1500 (London- New York: Springer, 2011): 533-535, p. 505.

74- وقد حاول بلانسية أن يفعل ذلك في نشرته **إحصاء العلوم** للفارابي، لكنَّه لم يكن موفقاً بالمرَّة.

وللوقوف على مظهر من مظاهر هذا الاختلاف، نقارن هنا بين الترتيب المقترح في الصدر (فصل المنطق من **إحصاء العلوم**) وبين ترتيب **الكتاب في المنطق**، وترتيب **المختصر الكبير** للفارابي.

ترتيب **كتاب في المنطق** لابن طُمْلُوس	ترتيب صدر **كتاب في المنطق** لابن طُمْلُوس، وهو عينه ترتيب **إحصاء العل**وم للفارابي	ترتيب **المختصر الكبير** في المنطق للفارابي (نسخة براتيسلافيا)
1. صدر الكتاب (مقدمة+ فصل المنطق من إحصاء العلوم)	**1. المقولات**	**1. رسالة صدر بها الكتاب**
2. الباب الأول إيساغوجي	**2. العبارة**	**2. فصول**
3. الباب الثاني كتاب المقولات	**3. القياس**	**3. كتاب إيساغوجي**
4. كتاب العبارة	**4. البرهان**	**4. كتاب قاطاغورياس أي المقولات**
5. كتاب القياس	**5. كتاب المواضع الجدلية**	**5. كتاب باري أرمنياس أي العبارة**
6. كتاب التحليل	**6. كتاب الحكمة المموهة**	**6. كتب القياس**
7. كتاب البرهان	**7. كتاب الخطابة**	**7. كتاب التحليل**
8. كتاب الأمكنة المغلطة	**8. كتاب الشعر**	**8. كتاب الأمكنة المغلطة**
9. كتاب الجدل		**9. كتاب البرهان**
10. كتاب الخطابة		**10. كتاب الجدل**
11. كتاب الشعر		**11. كتاب الخطابة**
		12. كتاب الشعر

وربَّما بسبب الغرض من الكتابة وزمنها في **إحصاء العلوم** تجاهل الفارابي الكثير من التفاصيل المتعلقة بالكتب التي يتألف منها الأرغانون. فإذا كان الأرغانون الذي يتحدث عنه **الإحصاء** يتألف من ثمانية كتب، مرتبة الترتيب الوارد أعلاه، فإنَّ أُرغانون الفارابي يحمل نصوصاً وترتيباً جديدين،[75] على افتراض أنَّه كان ترتيب أبي نصر وليس نُسَّاخه. وبحكم أنَّ ابن طمْلوس ينقل عن الفصل الخاص بصناعة المنطق في **الإحصاء** فقد صار صدر **كتابه في المنطق** يحمل ترتيباً مختلفاً عن ذاك الذي اتبعه في متن هذا **الكتاب**.

بناء على هذا، قد يذهب المرء إلى حدّ الفصل في مؤلف ابن طمْلوس بين سياستين في الكتابة: واحدة اتبعها في الصدر الذي يبدو كأنَّه كتب بنفَسٍ مختلف عن ذاك الذي كتب به **مؤلفه في المنطق**. والسياسة الثانية هي تلك التي انتهجها في بقية المؤلف. وما يدعم هذه المسافة بين الصدر والكتاب هو أنَّ هناك اختلافاً

75- مسألة عدم التوافق بين كتب منسوبة إلى الفارابي دفعت بعض الدارسين إلى التشكيك في صحة نسبتها؛ وطبعاً هذه المسألة خارجة عن مجال حديثنا لذلك نتركها إلى مناسبة أخرى.

مذهبياً واضحاً على مستوى تصوُّر أجزاء المنطق. فالجدول أعلاه يُظهر أنَّ عناوين الكتب في الصدر هي غيرها في المتن، وأنَّ الترتيب الذي أعلن عنه في الصدر مختلف تماماً عن الترتيب الموجود في بقية **الكتاب**.

لم يلتزم ابن طمْلوس في بقية **كتابه في المنطق** ببرنامج الكتب المنطقية الذي كان قد أدرجه في صدر **كتابه**. بداية، وفضلاً عن عدم ذكر كتاب **إيساغوجي**، وعدم احترام وحدة الأسماء في عناوين الكتب (**كتاب الحكمة المموَّهة، وكتاب الأمكنة المغلطة، كتاب الجدل وكتاب المواضع الجدليَّة**)، لا وجود في صدر الكتاب لمؤلف عنوانه **كتاب التحليل**، الذي يحتلُّ موقعاً مركزياً في مجموع الكتاب وفي مذهبه المنطقي.

إلى ذلك، فقد تبنَّى ابن طمْلوس في بقية كتابه ترتيباً قريباً من ترتيب كتاب الفارابي في المنطق، حسب مخطوطتي الحميدية وبراتيسلافا، لكنَّه يختلف عنه في بعض المواضع اختلافاً دالاً. ومن هذه المواضع، يمكن أن نذكر مخالفته ترتيب الفارابي، حيث نقل موضع كتاب الأمكنة المغلطة من مكانه بعد كتاب الجدل ليضعه قبله، أي مباشرة بعد كتاب البرهان. لننصت إلى ابن طمْلوس الذي يُسوّغ، من منطلق العارف بالمذاهب المنطقية والطبية، إقدامه على إدراج كتاب الأمكنة المغلطة بعد كتاب البرهان، قائلاً: «إنَّ الطبيب يستعمل في صناعته أمرين: أحدهما يقصده لذاته، والآخر يقصده لأجل المقصود لذاته. والمقصود لذاته عند الطبيب هو الأشياء الصحية، وأمَّا السموم فإنَّما يقصد معرفتها لأجل الأشياء الصحية. وذلك أنَّ الأشياء الصحية يستعلمها الطبيب ليستعملها، والسموم إنَّما يستعلمها ليتوقاها ويحذرها. ولأجل أنَّه يخاف أن تلتبس عليه الأشياء الصحية بالسموم أو السموم بالأشياء الصحية، حتى يضع كلَّ واحد مكان الآخر، وجبَ عليه أن يعرف كلَّ واحد من الأمرين، حتى يستعمل هذا ويترك ذاك، فالمقصود لذاته من هذين هو أحد الأمرين والثاني إنَّما تقصد معرفته لئلا يلتبس بالأول فيوضع مكانه. كذلك هذا الكتاب الذي يتكلم فيه، يتنزل هذه المنزلة من كتاب البرهان. وذلك أنَّ كتاب البرهان هو بمنزلة كتاب حفظ الصحة، وهو مقصود لذاته، وكتاب الأمكنة المغلطة هو بمنزلة كتاب معرفة السموم. فينبغي لمن أراد ألَّا تلتبس عليه الأشياء البرهانية بالأشياء المغلطة أن يعرف كَّل واحد من الأمرين على حياله، ويميزه عن صاحبه، فلا يستعمل الأشياء المغلطة بدل الأشياء البرهانية، فيكون يعرف الأشياء البرهانية ليقف بها على الحق في جميع مطلوباته، ويعرف الأشياء المغلطة ليتجنبها، ولئلا تلتبس عليه بتلك. والساقي للسمّ ليس يبلغ من تعاطيه أن يسقيه على وجهه ليضر حتى يلبس به ويخرجه في صورة ما هو، إذا كان الذي يغلط ليس يقدر على المغالطة بالأشياء المغلطة حتى يبرزها في صورة ما هو برهان، فالجاهل يستدلُّ بالسموم على أنَّها في الحقيقة غذاء، والعارف بها الملبس يخرجها ويستعملها في صورة ما هو غذاء، كذلك الجاهل بالمواضع المغلطة يستعملها على أنَّها برهان، والمغالط يستعملها ويخرجها في صورة ما هو برهان. وهذا كله إنَّما هو على مذهب من يرى أنَّ المنطق آلة للفلسفة لا جزء منها».[76]

76- **كتاب الأمكنة المغلطة**، في **كتاب في المنطق**، 93 و-ب. ماذا يقصد ابن طمْلوس بالفصل بين المذهبين؟ هل يفيد هذا أنَّ ابن طمْلوس كان على معرفة بالفرق بين اعتبار المنطق آلة وبين اعتباره جزءاً من الفلسفة وبتبعات كلّ مذهب؟ وهل يفيد أيضاً أنَّ أبا الحجاج قد ذهب في اتجاه تبني آلية المنطق، ومن ثمَّ الكتابة فيه من غير ما حاجة إلى التأليف في الفلسفة، على اعتبار أنَّ المنطق آلة لا تعلق لها بعلم بعينه؟ أسئلة ليس هاهنا موضع معالجتها.

ليس ههنا موضع تعليقنا على هذا الكلام الهام، وعلى تصور ابن طمْلوس لأجزاء الفلسفة وموقع المنطق منها وانعكاساته المنهجية والمذهبية؛ لكن يكفينا، في المقابل، أن نقول: إنَّ تبريراً كهذا غير موجود عند الفارابي المعروف بدفاعه عن آليَّة المنطق.

وهو ما قد يجعل المرء يتساءل: هل كتب ابن طمْلوس مؤلفه **في المنطق** وصدر هذا المؤلف للغرض نفسه؟ بطبيعة الحال، لا نملك أيَّ دليل مادّي يثبت أنَّهما قد كتبا في زمنين مختلفين، مع أنَّ الإيقاع الذي كتب بهما ليس واحداً، وأنَّ الغرض من كتابتهما ليس واحداً، كما أنَّ المضمون ليس كذلك. فالواضح من صدر الكتاب أنَّ الهدف منه تبرير الكتابة في المنطق، بينما الهدف من كتابه **في المنطق** هو التمهيد لهذه الصناعة بأجزائها كلها. ومن هذه الجهة، فربَّما يكون الغرض من كتابة صدر الكتاب هو الذي جعل ابن طمْلوس يقفز على الكثير من التفاصيل والاختلافات المذهبية والمنهجية الموجودة بين الصدر وبقية الكتاب.

خاتمة

تقاطعت في هذه القراءة الأوليَّة التي اقترحناها لصدر **كتاب ابن طمْلوس في المنطق** رغبتان: رغبة أبي الحجاج في إقناع مخاطبيه بأهميَّة الكتابة في صناعة المنطق، ورغبتنا نحن في الكشف عن العناصر التي وظّفها في مسعاه الحجاجي لإقناع هؤلاء المخاطبين. وقد أعطيناه الكلمة أولاً، لذلك تابعناه في مساره خطوة خطوة. وقد حاولنا أن ننصفه قدر الإمكان؛ ولكن دونما إغفال لواجب التحفظ والتحرُّز من بعض العناصر من ذلك المسعى، والتعليق على بعض التفاصيل التي دعانا للوقوف عليها، إمَّا كلام ابن طمْلوس نفسه، وإمَّا تأويلات وقراءات دارسين قَبلنَا لهذه الصدر.

وهكذا فقد انتهى نظرنا في أقوال ابن طمْلوس إلى القول إنَّ كلَّ العناصر والتفاصيل المثارة في الصدر كانت مشدودة بذلك الغرض الذي هو تسويغ تأليف في المنطق؛ وهو نفسه قد أعلن عن ذلك في خاتمة ذلك الصدر. فسياسة التصريح والإعلان عن أسماء الشيوخ وعن عناوين الكتب التي دخلت في إطار التكوين الشخصي، والاستشهاد ببعض الأحداث التاريخية بانتقائية شديدة، والتلميح إلى بعض الأساتذة وبعض الكتب، كلُّ هذه الأمور موجودة في الصدر بشكل يخدم الغرض منه أساساً، أي تسويغ الكتابة في المنطق في زمن له خصوصية شديدة؛ أعني في زمن عرف حملة قاسية على المنطق وعلى العلوم العقلية وأصحابها.[77]

يجد القارئ في هذا الصدر أسماء من قبيل الغزالي والفارابي، وعناوين نصوص من قبيل **محك النظر ومعيار العلم، والمختصر الكبير**، ولكنَّه لا يجد عنوان كتابٍ **كإحصاء العلوم** الذي ينقل منه فصل المنطق كاملاً، فضلاً عن أنَّه لا يجد اسم مؤلفه عندما نقل منه، ولا يجد اسم ابن رشد وابن باجة، لا في صدر الكتاب

77- وقد وقفنا على جانب من هذا عند حديثنا في القسم الأول عن حياة ابن طملوس وبيئته.

ولا في أجزائه. إنَّ سياسة الفصل بين القول من جهة، والعمل من جهة ثانية، كانت أمراً واضحاً ومقصوداً. فالحديثُ عن الغزالي والفارابي والإشادةُ بهما شيء والنقلُ عنهما شيء آخر.

وفي هذا السياق، يمكن القول إنَّ أكبر «ضحية» في مؤلف ابن طمْلوس في المنطق هو الغزالي. فقد وُظّف هذا الأخير حجَّةً وسلطةً لتسويغ النظر المنطقي شرعاً؛ ومن ثمَّ إظهار أنَّه لا تعارض بين كتب المنطق -أكانت للفارابي أم أرسطو- والشريعة، وأنَّ كلَّ تعارض إنَّما هو راجع أساساً إلى مشكلة العبارة التي ينبغي تعديلها كيما تتلاءم مع الأفهام والأذواق؛ وهو الأمر الذي نجح فيه الغزالي، ولم يتوفق فيه الفارابي حسب أبي الحجاج. ولكن على الرغم من كلّ عبارات المدح والتقريظ التي تلقاها الغزالي، فإنَّ ابن طمْلوس لم يلجأ إلى كتاباته عندما كان بصدد البحث عمَّا يحضُّ به الناس ويحثّهم على تعلم المنطق، وإنَّما لجأ إلى **إحصاء العلوم** لأبي نصر.

وبالجملة، فقد استُدعي الغزالي في صدر الكتاب شاهداً لأمرين اثنين: الأوَّل هو تقلّب الناس بخصوص الموقف من الجديد عموماً؛ وكيف أنَّ هذا التقلّب يحصل بفعل سلطة تندب الناس إلى ذلك. أمَّا الأمر الثاني الذي كان فيه الغزالي شاهداً للقياس عليه فهو كتاباته المنطقية. فالرجل، بوصفه حجَّة، معروفٌ بموقفه المتحمِّس للمنطق؛ ومن ثمَّ فإنَّ كلَّ من أراد أن يؤلف في هذه الصناعة لا بُدَّ أن يجد في الغزالي قدوة ومثالاً. إنَّ إقدام الغزالي على التأليف في المنطق، وهو من هو بالنسبة إلى المسلمين، لحجَّة على أنَّه لا شيء في هذه الصناعة يُنكره الدين. هنا تنتهي مهمة الغزالي. أمَّا كتاباته من الناحية المنطقية الصرف فهي «قاصرة»، وفائدتها محدودة. ومن هذه الجهة، فإذا كانت أعمال الفارابي في المنطق موافقة من جهة الشرع لأعمال الغزالي، فإنَّها، من جهة الصناعة، أكمل منها. فالأَولى إذن أن يُلجأ إليها عند تقديم تعريف لهذه الصناعة لا إلى ما دونها.

تلك كانت استراتيجية الكتابة عند ابن طمْلوس، وهذه هي قراءتنا المقترحة لها.[78]

78- على الرغم من أنَّ بعض الانتقادات التي وجهها ديمتري غوتاس للمقاربة السياسية - الستراوشية لتاريخ الفلسفة الإسلامية تمتلك بعض الوجاهة، فإنَّ بعض المبالغات التي ساقه إليها حجاجه وخصومته تنزع الوثاقة عن بعض الأمثلة التي أوردها، من قبيل التساؤل الاستنكاري: «كيف يمكن للمرء أن يتبنَّى منظور ستراوش، ويزعم أنَّ الفلاسفة لا يصرحون أبداً بما يعنونه عندما يؤلفون في المنطق؟»

"How else could one hold Strauss's view and claim that philosophers never say what they mean when they write about logic?" Dimitri Gutas, 'the Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy,' British Journal of Middle Eastern Studies, Vol. 29, No. 1 (May, 2002): 5-25, p. 20.
لا شك أنَّ المرء في حاجة إلى مراجعة مثل هذا الكلام في ضوء ما يقرره نص ابن طمْلوس. قد لا يكون هذا الأخير أخفى معانيه كلها في **كتابه في المنطق**، فقد استعمل لغة المناطقة في جلّ أجزائه، كما استعمل لغة الأطباء في **شرحه أرجوزة ابن سينا في الطب**، لكننا نفترض أنَّ تفاديه استعمال المعجم المنطقي في القسم الخاص بالمقاييس الفقهية عندما كان يتحدث عن مقدّمات هذه المقاييس، وعدم التصريح باسم ابن رشد على الرّغم من كثرة اعتماده عليه، ناهيك عن الأسلوب الذي كتب به صدر الكتاب، يدخل في استراتيجية التلميح هذه. وعموماً، فإنَّ الصدر الذي وضعه ابن طُمْلُوس مقدّمه **لكتابه في المنطق** يذهب عكس ما يقوله ديمتري غوتاس. وإلى ذلك، فإنَّ عالماً مثل ابن منعم العبدري كان في حاجة إلى أن يقول بخصوص علم يبدو بعيداً عن أيَّة مضامين عقيدية، إنَّ «علم السنّة والكتاب محتاج إلى مقدّمات من الحساب» ليبرّر تأليفه في التعاليم. انظر كتاب **فقه الحساب**، مصدر مذكور، ص 19.

ببليوغرافيا

- ابن طملوس، أبو الحجاج يوسف بن محمد. **كتاب المدخل لصناعة المنطق تأليف الشيخ الإمام ابن طمْلوس**، الجزء الأول (النص العربي، ص 1-109) ضمن:Miguel Asín Palacios, Introducción al arte de la lógica por Abentomlús de Alcira, texto árabe y trad. Española (Madrid: Centro de Estudios Históricos, 1916).

- ابن طملوس، أبو الحجاج يوسف بن محمد. **المدخل لصناعة المنطق لابن طمْلوس**، الجزء الأول: **كتاب المقولات وكتاب العبارة**، أعاد نشره وقدَّم له وحققه محمد العدلوني الإدريسي (الدار البيضاء: دار الثقافة، 2006).

- ابن أبي الصلت، أميَّة بن عبد العزيز الداني **تقويم الذهن في المنطق** في Ángel González Palencia, Rectificación de la mente. Tratado de lógica, por Abusalt de Denia. Texto árabe, traducción y estudio previo (por Á. G. Palencia (Madrid: Centro de Estudios Históricos, 1915).

- ابن أحمد، فؤاد. **تمثيلات واستعارات ابن رشد** (بيروت- الرباط- الجزائر: منشورات ضفاف- دار الأمان- منشورات الاختلاف، 2012).

- ابن حزم، **التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية**، ضمن **رسائل ابن حزم**، تحقيق إحسان عباس، ج. 4 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1983): 356-93.

- ابن رشد، **الضروري في أصول الفقه** أو **مختصر المستصفى**، تحقيق جمال الدين العلوي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994).

- ابن طملوس، **كتاب في المنطق**، مخطوط الأسكوريال، مدريد، رقم 649.

- أبو حامد الغزالي، **القسطاس المستقيم**، تحقيق فيكتور شلحت، طبعة ثانية منقحة (بيروت: دار المشرق، 1983).

- أبو حامد الغزالي، **المنقذ من الضلال**، حققه وقدم له جميل صليبا وكامل عياد، ط. 6 (بيروت: دار الأندلس، 1987).

- أبو حامد الغزالي، **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، تحقيق وترجمة محمد حُـگـة (باريز: فران، 2010).

- الإدريسي، علي. **الإمامة والسياسة في فكر ابن تومرت** (الرباط: منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2016) (يصدر قريبا)

- الأندلسي صاعد. **طبقات الأمم**، تحقيق حياة العيد بولعوان (بيروت: دار الطليعة، 1985) ص 155.

- التركي عبد المجيد. مكانة ابن رشد الفقيه من تاريخ المالكية بالأندلس، ضمن **ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي**، ط. 2 (الرباط: منشورات كليَّة الآداب والعلوم الإنسانية، 2013) 182-191، ص 182-183.

- الذهبي، شمس الدين. **سير أعلام النبلاء**، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه شعيب الأرنؤوط، الجزء 17، ط 11 (بيروت: مؤسسة الرسالة 1996).

- الصغير، عبد المجيد. "حول المضمون الثقافي للغرب الإسلامي من خلال **المدخل لصناعة المنطق** لابن طمْلوس،" ضمن كتاب **تجليات الفكر المغربي: دراسات في تاريخ الفلسفة والتصوف بالمغرب** (الدار البيضاء: المدارس، 2000) 9-48

- العاملي، ابن سماك. **الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية**، تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامة (الدار البيضاء: دار الرشاد، 1979).

- العبدري، ابن منعم. **فقه الحساب**، تقديم إدريس لمرابط (الرباط: دار الأمان، 2005).

ـ الغزالي أبو حامد. **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق حمزة بن زهير حافظ، 4 أجزاء، ج. 1 (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، 1993).

ـ الغزالي أبو حامد. **معيار العلم**، تحقيق سليمان دنيا (دار المعارف بمصر، 1961).

الفارابي، أبو نصر. **كتاب البرهان**، ضمن **المنطقيات للفارابي**، تحقيق محمد تقي دانش پژوه، المجلد الأول (قم المقدسة: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، 1408ه)

ـ الفارابي، أبو نصر.**كتاب القياس الصغير**، تحقيق رفيق العجم، ضمن **المنطق عند الفارابي**، الجزء الثاني (بيروت: دار المشرق، 1986).

ـ كيصادا، خوان مارتوس. **الفقه والقانون الإسلامي في بلاد الأندلس**، ترجمة إدريس الفخور (فاس: منشورات ما بعد الحداثة، 2008) 65-72.

ـ النجار عبد المجيد، **المهدي بن تومرت، أبو عبد الله محمد بن عبد الله المغربي السوسي المتوفي سنة 525/ 1129: حياته وآراؤه وثورته الفكرية والاجتماعية وأثره بالمغرب** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1983).

- Elamrani-Jamal, Abdelali. «Éléments nouveaux pour l'étude de l'Introduction à l'art de la logique d'Ibn Ṭumlūs (m. 620 H. /1223),» in A. Hasnaoui, A. Elamrani-Jamal, M. Aouad (éds.), Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque. Actes du colloque de la SIHSPAI (Société internationale d'histoire des sciences et de la philosophie arabes et islamiques) Paris, 31 mars -3 avril 1993 (Leuven- Paris: Institut du Monde Arabe- Peeters, 1997): 465-483.

- Fletcher, Madeleine. 'Ibn Tûmart's Teachers: the Relationship with al-Gazâlî,' Al-Qantara XVIII (1997): 305-330.

- Gutas, Dimitri. 'The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy,' British Journal of Middle Eastern Studies, Vol. 29 no. 1 (May, 2002): 5-25.

- Hernández, Miguel Cruz. 'La Lógica de Ibn Ṭumlūs de Alcira (antes de 1175-1223),' in Historia del pensamiento en el mundo islámico. 2: El pensamiento de al-Ándalus (siglos IX–XIV) (Madrid: Alianza Editorial, D.L, 1996): 157-162.

- Lorca, Andrés Martínez. 'La filosofía en al-Andalus. Una aproximación histórica,' in A. M. Lorca (Coord.), Ensayos Sobre La Filosofía En Al Andalus (Barcelona: Anthropos, 1990) 7-82.

- Palacios, Miguel Asín. Introducción al arte de la lógica por Abentomlús de Alcira, texto árabe y trad. Española (Madrid: Centro de Estudios Históricos, 1916).

- Palencia, Ángel González. Alfarabi, Catálogo de las ciencias, Traducción de Ángel González Palencia (Madrid: Publicaciones de la Facultad de la Filosofía y Letras, 1932).

- Puig, Josep. 'Ibn Ṭumlūs,' in Jorge Lirola Delgado (Dir. y ed.), Biblioteca de al-Ándalus: De Ibn Saada a Ibn Wuhayb, vol. V (Almería: Fundación Ibn Tufayl, 2007): 504–507, p. 504; Anna Akasoy, 'Ibn Ṭumlūs,' in Henrik Lagerlund (ed.), Encyclopedia of Medieval Philosophy between 500 and 1500 (London- New York: Springer, 2011): 533-535.

- Strauss, Leo. 'Farabi's Plato,' in Louis Ginzberg Jubilee Volume of the American Academy for Jewish Research (New York, 1945): 357-393.

- Strauss, Leo. Persecution and the Art of Writing (Chicago-London: The University of Chicago Press: 1988).

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