سلسلة الدراسات التاريخية (38)

ثلاثة ورقات عن الحضارة الإسلامية المغاربية

الرحلات الأندلسية والتواصل الحضاري

القاضي أبوبكر ابن العربي نموذجًا

أ. د. عزالدين عمر موسى

الطبعة الأولى
2025م

سلسلة الدراسات التاريخية (38)

ثلاثة ورقات عن الحضارة الإسلامية المغاربية

الرحلات الأندلسية والتواصل الحضاري

القاضي أبوبكر ابن العربي نموذجًا

أ. د. عزالدين عمر موسى

الطبعة الأولى

2025م

الرحلات الأندلسية والتواصل الحضاري
القاضي أبوبكر ابن العربي نموذجاً

أ.د. عزالدين عمر موسى

الإيداع القانوني

......./2025م

دار آريثيريا للنشر والتوزيع
Arrythria for Publishing and Distribution

الناشر
دار آريثيريا للنشر والتوزيع – الخرطوم – الســودان
جوال: 121566207 - 00249122094856
البريد لإلكتروني: arithriaforpublishing@gmail.com

تاريخ النشر:
الطبعة الأولى – 2025م

جميع حقوق الطبع محفوظة للناشر والمؤلف

لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه أو تخزينه كنسخة إلكترونية أو نقله بأي شكل من الأشكال دون إذن خطي مسبق من المؤلف والناشر

بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويات

الموضوع	الصفحة
تقديم	7
تمهيد	11
السياق السياسي والفكري للعصر	13
منهجه في التلقي	33
مرتكزات فكره	45
موقف ابن العربي من الموحدين	59
ملحوظات حول جهده التأصيلي	65
الهوامش	69

تقديم

منذ أن شغلت بالحضارة الإسلامية المغاربية في عدوتيها الأندلسية والمغربية، قارئاً وباحثاً، وجدت الناس مختلفة في أمرها بين الأصالة والتقليد، وخضت مع الخائضين. بيد أنه لما اطلعت على كتاب العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين للفقيه المنوني في مطلع السبعينيات من القرن العشرين انتابني شعور عميق بأن القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي هو عهد التكميل الحضاري المغاربي للمشرق، بل والتمايز عنه بعد أن عاش المشرق أزمته الكبرى في منتصف القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، ذات الجذور منذ خلافة عثمان (ر) وعجز عن استبصارها وانطفأت جذوة الإبداع، فهل كانت البيئة المغاربية البديل؟

لقد طفقت أبحث في جزئيات هذا الموضوع كلما تيسر البحث فيه وبأسلوب مغاير للكتابة التاريخية المألوفة، متخذاً من التراجم ومصنفاتها مادة وقراءتها بأسلوب إحصائي طريقة. وتوصل البحث في ثلاث مقالات منفصلة إلى معاني حضارية متصلة هي جوهر الحضارة الإسلامية المغاربية في مراحلها الثلاث، في تكوينها، في نضجها، في انتشارها.

وهنا لابد من وقفة يسيرة عند هذا الأمر إذ يلاحظ أن المغاربة استفادوا أكثر من أهل الشرق من انتصار "السنة" في منتصف القرن الخامس الهجري، وحولوا الفكرة الى حركة تغييري مع أبي عمران الفاسي ثم المربطين. ومن ثم انفتح الباب واسعا في مطلع القرن الساس مع الرحلات المغاربية لأن أهل الشرق درجوا على الإقامة في مهاجرهم الجديدة، بينما عرف المغاربة بالعودة الى ديارهم ولهذا تخطوا السكون الذي خيم وأبدعوا.

وتبين لي في العائدين في هذا القرن السادس تياران متشابهان في منطلق العلم، متعارضان في منهجهما وطريقتهما. يمثل الأول ابن تومرت وخلفاؤه والثاني القاضي أبوبكر ابن العربي (ت 543) والفقهاء والعلماء.

وقد سبق ان وقفت مع الأول في كتابي «الموحدون في الغرب الاسلامي1991م". ووقفت مع الثاني في ورقة "الرحلات الأندلسية: أبو بكر ابن العربي نموذجا" (ت 543) التي قدمتها من قبل في ندوة الحضارة الاسلامية في الاندلس ومظاهر التسامح التي نظمها مركز دراسات الأندلس وحوار الحضارات في الرباط عام 2003م.مما يسر فهم ورقة التكوين.

وعلى الرغم من المرتكز العلمي للتيارين فإن التيار التومرتى أحيانا يلجأ الى العنف لأنه ممثل بالمؤسسة الحاكمة، مثل الموقف من القاضي ابن العربي وابن رشد الحفيد وحرق كتب الفروع. الا ان عبد المؤمن بن على من بداية تأسيس دولته استبصر ضرورة استيعاب روح التوافق في البيئة المغربية، وغير مفهوم "التوحيد" العقدي الى مفهوم سياسي ومن ثم شمل الناس كلهم في دولته، ومن ثم ظهرت الحضارة الاسلامية بعلومها في أبهى صورها أيام ابنه يوسف، فكان ابن رشد الحفيد وابن الطفيل وابن زهر والحكماء الفلاسفة.

إن هذه الروح التوافقية هي جوهر الحضارة المغاربية التي سمت وتألقت وتميزت في هذا القرن وبعده. وتبلورت في التوفيق بين العقيدة السلفية والأشعرية، والفقه والحديث، والعلم والتصوف، والحكمة والشريعة، وازدهرت العلوم التطبيقية والتاريخ والجغرافية. وتجسد كل هذا خارج الإطار الموحدي الرسمي لا سيما في فاس الموحدية وبخاصة في جامعها العتيق، جامع القرويين.

وهذا ما يكشف عنه التأمل في تراجم العلماء وقراءتها باستخدام الاسلوب الاحصائي الذي سعيت إلى تطبيقه في هذه الورقة الثانية "جامعة القروين في عصر توتر فكري: العصر الموحدي نموذجا"، وأصله قدم في ندوة علمية حول جامعة القرويين وحوارالحضارات، فاس، 2007 م.

واللافت للنظر أن هذه الحضارة امتازت بسرعة الانتشار في المكان البعيد والزمن القريب أو البعيد زمانا ومكانا، وحسبك من الأخير تأثيرها في الحضارة الأوروبية القروسطية ويكفيك ابن رشد الجد وارسطو والقديس توما الأوكويني والمدرسية الفلسفية. أما البعيد مكانا والمعاصر زمانا فحسبك التراجم المغاربية في معجم السفر لأبي الطاهر السلفي الاسكندري استقرارا (ت 567) المتفرد بالعودة الى الشمولية التي فارقتها كتب التراجم المشرقية لقرون. والمتميز باشتراط المعاصرة في من أخذ منه أو أخذ عنه على ان يكون مبرزا في فنه. ولهذا تراجمه منتقاة ودلالتها الحضارية عظيمة. ومما يشير إلى ظهور أهمية الحضارة المغاربية أنه لأول مرة يزيد عدد المترجم لهم عن المائة في مصنف واحد وهذه غريبة في كتب التراجم المشرقية السابقة. وعند ما نظرت إليها بالاسلوب الاحصائي تبين تألق الحضارة المغاربية في الفترة المبحوثة.

هذا كله واضح في الورقة الثالثة بعنوان "السلفي وتراجمه المغربية المستخرجة من معجم السفر". وأصلها قدم في ندوة أبي الطاهرة السلفي التي نظمتها الاسيسكو في الاسكندرية عام 2008م.

إن هذه البحوث التي يبدو أنها متناثرة وكتبت متباعدة إلا أنها عندما جمعت في مصفوفة واحدة دلت على ثلاث مراحل مفصلية في تاريخ الحضارة المغاربية؛ التكوين والخصوصية والانتشار.

وتسهيلا للمراجعة جاء الكتاب في ثلاثة ورقات أو أجزاء، والشكر أجزله الى د عبد المنعم المكي لقراءة المخطوط في شكله الأول وللأستاذ علاء عمر على طباعته والى د مدثر طيب الاسماء على قراءة المقدمة والى البروفسور حاتم الصديق على حرصه على نشره في مركز بحوث ودارسات دول حوض البحر الاحمر، ودار آريثيريا دار نشرهم التي أصبحت للنشر عنوانا.

والحمد لله أولا وآخرا على ما يسر ونسأله أن يتقبل. وسبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين.

عزالدين عمر موسى

اندیانا - أميركا

10 أبريل 2025م

تمهيد

كانت الرحلة في العصور الإسلامية من أطراف العالم الإسلامي إلى القلب من الأوعية الرئيسة للتواصل وللتلاقح الحضاري بين المركز والهامش، ذلك لأن دائرة السيادة الإسلامية انداحت من جزيرة العرب متسعة متسارعة، شرقا وغربا، مع موجتي الفتوحات في عصري الراشدين والأمويين المروانيين، ورافقها انتشار للإسلام بطيء ثم متسارع، ومعه أصبحت الرحلة إلى المركز متواصلة؛ حجاً وعمرة وزيارة واستلهاما، وطلبا للعلم، وسعيا لكسب رزق. وربما تجيء هذه الفعاليات متداخلة متصاحبة أو متزامنة متفارقة.. وكان المركز في هذا كله مصدر الإشعاع الثقافي والفكري، منه ينهل أولئك الراحلون، وقد يرفدونه بمعارف بها جاءوا أو منه اكتسبوا ثم أضافوا.

ولكن الناظر في أنماط تلك الرحلات يستبين اختلافاً كبيراً فيها.. فأهل الشرق الإسلامي عادة ما يقيمون في المركز الذي إليه رحلوا، وفيه يبرزون ويصبحون جزءا منه، وإن رجعوا إلى أوطانهم. أما أهل الغرب الإسلامي فغالباً ما يعودون إلى بلدانهم، وفيها يبرزون. ولعل هذه الظاهرة قد دفعت بعض الدارسين المحدثين إلى القول بأن الثقافة الإسلامية في المغرب والأندلس إن هي إلا ثقافة مقلدة لثقافة المركز، ووجدوا فيما تستفيض فيه كتب الرحلات وتراجم الرجال من ذكر لمصنفات وإجازات مشرقية حملها معهم العائدون إلى بلدانهم، دليلاً على صحة ما افترضوه. وإذا صح هذا على قرون التكوين الحضاري في الغرب الإسلامي، فإنه قطعا لا يتوافق وعصور النضج الحضاري فيه ابتداء من القرن الخامس الهجري/ الثاني عشر الميلادي حيث بزغت نجوم ساطعة في شتى فروع المعرفة، حتى ليجوز القول بأن الغرب الإسلامي في القرن السادس الهجري/ الثاني

عشر الميلادي يمثل الأوج الذي بلغته الحضارة الإسلامية، إذ انتهت إليه القيادة والريادة فيها.

وعلاوة على هذا فإن تلك المقولة تتجاوز أمرين مهمين في دراسة الحضارة الإسلامية؛ أولا، إنها حضارة تنطلق من مرجعية موحاة ثابتة، هي القرآن الكريم والسنة المطهرة، فيعطيانها وحدة السمت والصبغة والتوجه على اختلاف بيئاتها وتباين مناطقها وتباعد عصورها. وإذا وجد فكر متشابه في ظروف تكاد أن تتماثل، ليس بالضرورة أن يكون أحدهما أخذ عن الآخر. ثانياً، إن الوحدة لا تعني التطابق، فإنزال الشرع على الظروف المختلفة والأوضاع المتمايزة تعطي الفكر الإسلامي خصوصية الزمان وخصوصية المكان ولكنهما في إطار وحدة التوجه الأول. وربما يفيد في إجلاء هذه المسألة من قضايا التواصل الحضاري اتخاذ رحلة القاضي أبي بكر ابن العربي (ت 543هـ/1148م) وما أفرزته نموذجاً.

ولا تهدف هذه المدارسة إلى دراسة ابن العربي دراسة شاملة ولا مستقصيه.. ولا معمقة. لقد سطر هو نفسه جوانب مهمة من حياته، ودُرست شخصيته وأعماله دراسات مستقلة[1] أو مقدمة لتحقيق بعض مصنفاته[2]. وكل الذي تطمح إليه هذه المدارسة إلقاء نظرة كلية شاملة على ما يمثله كل من منهج التلقي الذي أخذ به نفسه في رحلته، والفكر الذي أبدعه في مسيرة حياته، والدور العام الذي ألزم به نفسه بعد عودته، كل ذلك تشوفاً إلى معرفة ما يمثله ابن العربي في خط تطور الفكر الإسلامي المتعايش مع العصر وقضاياه.

1

السياق السياسي والفكري للعصر

ينبغي الوقوف عند حقائق عالم ابن العربي التي أخرجت الفكر الذي به انفعل ومعه تفاعل، وهي حقائق محصلة عوامل سياسية واقتصادية واجتماعية متشابكة ومعقدة. والفكر نفسه من نتائجها، ولكنه خلال صيرورتها وتشكلها يغدو من أهم عواملها. والسمة البارزة لمشرق العالم الإسلامي ومغربه، يوم ذاك ضعفه السياسي الواضح؛ قوى سياسية مذهبية متناحرة ومفرزة لدول متحاربة، أشلاؤه ممزقة، وقواه مهدرة، وطاقاته مبددة، وأضحى لقمة سائغة للعدو المصاقب، أو نهباً للعدو البعيد الراغب.. وكلما لاحت بارقة أمل مع قوة وليدة تبددت وأمست سراباً خلباً حلماً.

وهذا أمر عاد واضحاً، وهو إفراز فشل متراكم في حل المعضلة الاجتماعية السياسية التي ظهرت منذ «يوم الدار» يوم قتل عثمان ﵁، وتجلت يوم بدأت عرى الوحدة السياسية تنفصم مع قيام العباسيين، فتتابع انفصال الغرب الإسلامي في القرن الثاني، واستقل الشرق الإسلامي في القرن التالي عندما عجز العباسيون عن تحقيق الوعود التي قطعوها، ولم يستطيعوا السيطرة عن الآمال والطموحات التي أثاروها ، فسعوا لجعلها دولة رسالة بتبني الاعتزال فأخفقوا، فبحثوا عن حل عسكري باستخدام الأتراك، وهم يومئذ قوم محاربون أشداء بلا خبرة إدارية ولا رصيد ثقافي، وكان

طبيعيا أن يسقط الاعتزال ويصبح المعين بلية، وبدأ الأتراك نحر الخلافة في المركز بقتل المتوكل، وتركوها شبحا فاقد الفعالية السياسية باتخاذهم لقب «أمير الأمراء» مع ابن رائق سنة 324هـ/936م في وقت كانت سلطة الخلافة لم تتجاوز ما بين بغداد وواسط، وسيطر على الولايات كل قادر، وأصبح المركز مهيأ لدخول أي والج، فأخذ الطولونيون مصر وزاحموا على الشام، واستولى البويهيون على الشرق ودخلوا بغداد في سنة 334هـ/946م.

ولك أن تقول بأن العصر البويهي (324-447هـ/936-1055م) متمم لفترة إمرة الأمراء من حيث التوجه العسكري في الإدارة، ولكنه مفارق لها في ظاهرتين عمقتا ووسعتا المشكلة الاجتماعية السياسية المزمنة:

أولاً: أدخلوا الإقطاع العسكري الذي وفر حلا مؤقتا ثم أصبح كارثة اقتصادية وإدارية وسياسية، لتجفيفه **لسيولة النقدية**[3]، فضمرت في ظله الشريحة الاجتماعية الوسطى. وربما ارتبط بهذه التطورات بروز حركة «إخوان الصفا» وانتشارها بين النخب ذات النزوع الفلسفي والتوجه المعارض للنظام الاجتماعي **السائد**[4].

ثانياً: كان البويهيون شيعة زيدية، وطوروا نظام إمرة الأمراء إلى نظام السلطنة، وبمقتضى ذلك أصبح السلطان البويهي الحاكم الفعلي، وأبقوا على الخلافة تسكينا للعامة وحفظا لمصالحهم[5]. ووقع انفصام خطير، دولة رمزها سني بلا سلطان، وسلطانها شيعي بيده الصولجان، وجيش منقسم بين جند بويهي شيعي وجند تركي **سني**[6]، وعامة ممزقة بين المذهبين، فكثرت الفتن وانعدام الاستقرار[7]، فانهارت الدولة وطمع فيها الفاطميون.

جاء الفاطميون من المعسكر المعارض للنظام السني القائم. لقد توقف الخوارج عن قيادته بعد سقوط دولة بني أمية، وضعف معتدلو الشيعة عن القيام بذلك الدور بعد إخفاقاتهم المتلاحقة في العصر العباسي الأول، فانفسح الطريق لأن تتسربل المعارضة ثوب الغلو الذي كان قد بدأ خافتا مع المختار الثقفي[8]، واستثمره العباسيون في دعوتهم بنجاح، وقاوموه يوم حاولت الشعوبية استغلاله في حركات الخرمية وظاهرة الزندقة، بيد أن الشيعة السبعية وظفوه سياسيا بذكاء أثمر عن قيام دولتهم الفاطمية يوم استطاعت دعوتهم الإسماعيلية التعبير عن التذمر الذي أفرزته التحولات الاجتماعية والاقتصادية التي شهدها القرن الثالث الهجري، فجاءت دعوتهم دينية المظهر، سياسية واجتماعية واقتصادية الأهداف، أممية التوجه، مستخدمة الفلسفة لضرب الدين مرتكز النظام القائم، ومستثمرة الدين بالتأويل الباطني لقبول مقولاتها الفلسفية ورؤاها السياسية.. فوحدت التشيع المتطرف والفلسفة والباطنية، مستهدفة الوجود السني في مرتكزه العقائدي وشكله الرسمي الذي أصبح اسميا وممثلا في الخلافة العباسية. فقامت ثورتهم وشيدت دولتهم في إفريقية، ثم اتخذت مصر قاعدة، وتحفزت للانقضاض على بغداد مع البساسيري فما منعهم إلا السلاجقة والانبعاث التجديدي السني.

إن هذا المشهد السياسي المتطاول لقرون لمتحد لأهل السنة في كل مفاصله، ومستفز لهم في كل جوانبه، ومستثير لهم في كل مرحلة من مراحله، ولا عجب، فالفكر والسياسة متلازمان، تبريرا أو توفيقا أو رفضا وتغييرا. كذا كان الحال أيام بني أمية واضطراب السياسة مع الجبرية والقدرية والمرجئة. وركن المأمون العباسي وإخوته إلى الاعتزال للذب عن العقيدة بالحجة العقلية، فظهر للاعتزال أعلام، وعلا بنيانه، واعتدوا بالعقل مغالين فيه

وعن النص زاهدين، وطغوا وأقصوا خصومهم المليين فضلا عن غيرهم. فكانت ردة فعل أهل الحديث أعنف، واشتدوا في التمسك بالنص، واشتط البعض فوقع في الفهم الحرفي للنص، فعجزوا عن صد التيارات الفكرية المناهضة، فظهرت المدرسة الأشعرية مع أبي الحسن الأشعري (ت 304هـ)، موائمة بين النص والعقل، تمسكا بالأول وتأييدا له بالآخر[9]..

وتعهد تلك المدرسة الباقلاني (ت 403هـ) وإمام الحرمين الجويني (ت 478هـ) وأضرابهما بالتأصيل وإذاعتها في الناس، وانتشرت في سائر بقاع العالم الإسلامي، وقامت على ضوئها حركات تجديد سني، موحدة الرؤى مختلفة التفاصيل، بدأت متزامنة قبل منتصف القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي في المشرق مع السلاجقة وفي المغرب مع المرابطين بتأثير من أبي عمران الفاسي (ت 430هـ)[10]، وتكاملت في القرن التالي مع الموحدين في المغرب ثم الأيوبيين في المشرق.

وما كان انتصار الأشعرية سهلا، ولا كان في وقت واحد، إنما هو عملية مستمرة تضافرت فيها جهود متصلة من أئمة عدة لأن مدافعة خصومهم لم تكن يسيرة ولا محدودة. لقد دافعتهم تيارات متعددة؛ أولا، المعتزلة الذين شهد فكرهم صحوة مع القاضي عبد الجبار (ت 415هـ /1024م) وتلامذته، رغم أن اضطهادهم في ذروته، مع أنهم وجدوا تشجيعا من البويهيين لأسباب سياسية وعقائدية، فالبويهيون زيديه يتمذهبون بالأصول الخمسة للمعتزلة[11]. ثانيا، الباطنية لا سيما الإسماعيلية الذين نشطوا في العراق عامة وفي بغداد نفسها. ثالثاً، آراء الفلاسفة[12]. رابعا، إخوان الصفا الذين كرسوا المنهج العقلي[13]. ومن هنا يفهم دور أبي حامد الغزالي (ت

505هـ/1111م) في ترسيخ الأشعرية بنقض أسس آراء الفلاسفة ومقولات الباطنية، علاوة على إسهامه في إدخال التصوف في الدائرة السنية.

ومن اللافت أن أولئك العلماء وجدوا في استمرار الخلافة السنية رغم المحن الكثيرة، والإحن الخطيرة، ولأكثر من قرون ثلاثة، ما يرمز للوحدة، فعضوا عليها بالنواجذ منافحين بفكرهم، مبررين لسوابقها التاريخية، ساعين لإعطاء آراء تساعد على التمكين، وهذا هو جوهر نظرية الماوردي. ووجدوا من الخلفاء استجابة سياسية ومشاركة علمية خاصة من القادر بالله[14] (381 – 422هـ/991-1031م) وابنه القائم بأمر الله (422-467هـ/1076م)، فمهدوا الطريق لمهمة السلاجقة الإنقاذية. وظل خطر الباطنية دافعا للعلماء لتأييد الخلافة بعد ذلك، لقد ألف الغزالي كتابه المستظهري للمستظهر بالله العباسي (تولي الخالفة سنة 487هـ/1094م) لكشف فضائح الباطنية وتبيان فضائل المستظهرية.

لقد أنقذ سلاطين السلاجقة النظام السني يوم دخلوا بغداد في 447هـ/1055م، ووضعوا نهاية البويهيين، وأنهوا حركة البساسيري في سنة (451هـ/1059م) فقضوا على آمال الفاطميين، وأعطوا ذلك النظام دفعا جديدا وروحا وثابة مع سلاطينهم طغرلبك وآلب أرسلان وملكشاه (447 – 485هـ/1055 – 1092م) ووزيره نظام الملك؛ فظاهروا أهل السنة، وحاربوا أعداءهم الداخليين، عقديين وسياسيين، وتفوقوا على أعدائهم الخارجيين ووسعوا دار الإسلام. ولكن في حجرهم على سلطة الخلفاء ما اختلفوا عن البويهيين[15]، ومع ذلك ظل علماء أهل السنة لهم متقبلين.

ولم تدم بارقة الأمل، فتنازع بنو ملكشاه بعده الأمر، فذهبت ريحهم، وشابههم لاتهم على الشام، فما استطاعوا للصليبيين ردا. وكان حال الفاطميين منذ

النصف الثاني من خلافة المستنصر (427 – 487هـ/1035 – 1094م) مثلهم بل أشنع، فما استطاعوا المحافظة على القدس التي كانوا قد أخذوها من السلاجقة والجيوش الصليبية قد دخلت الشام من الشمال، فاحتلها الصليبيون في 492هـ/1099م إيذانا بقرن جديد يشتد فيه الصراع الداخلي وتتعاظم فيه قضية مدافعه المحتل الدخيل.

هكذا كان حال المشرق يوم جاءه ابن العربي، صراع عقدي بالغ الخطورة، وتناحر سياسي مفض إلى الضياع، والسمة البارزة فيه كل يحاول إقصاء الآخر أو القضاء عليه، فتجسد كل ذلك في حركة فكرية عظيمة الخطر، بادية الأثر، تطيق التعايش وترفضه. وكان الغرب الإسلامي في هذه الخطوط العامة يماثله، وإن اختلفت التفاصيل ولم تشاكله.

من المفارقات أن الغرب الإسلامي بدأ مسيرته رافضا للنظام القائم، معبرا عن ذلك بثورات الخوارج في العصر الأموي وبنشوء كيانات مستقلة لأسباب سياسية أو مذهبية عند قيام الدولة العباسية. ولم تفض هذه الظاهرة إلى غلو أو تطرف إلى نهاية القرن الثالث الهجري مع وجود مذاهب عقدية مختلفة وأديان متعددة، فالأمويون السنيون يتعاونون ويتحالفون مع الرستميين الأباضية[16]، والأدارسة وهم ثوار علويون يتسننون، والأمويون القرطبيون المخاصمون للعباسيين لم يدعوا لأنفسهم إمرة المؤمنين. ومما أكد هذا الاتجاه «التوافقي» ورسخه انتصار المذهب المالكي في إفريقية مع سحنون (ت 240هـ) بعد أن أخفقت محاولة الأغالبة في فرض الاعتزال تمشيا مع نهج العباسيين وقتذاك[17]، كما انتصر المذهب نفسه في الوقت ذاته في الأندلس. وغني عن القول إن القبول بإمامة مالك لم تكن في الفقه

فحسب، بل في العقيدة السلفية أيضا، فهو من القائلين بالإيمان بما جاء في النصوص دون تأويل، وأصبح هذا نهجا للمغاربة[18].

وانهار هذا « التوافق» وسادت ظاهرة إقصاء الآخر أو القضاء عليه يوم قامت الدولة الفاطمية في إفريقية مستثيرة تيارات سياسية ومذهبية مضادة عنيفة، فتلقب الأمويون بالخلافة وتصدوا لهم وعن المغرب الأقصى مانعين، ولأعوانهم في الأندلس محاربين، ولأعدائهم في إفريقية على مختلف مذاهبهم داعمين، مستخدمين، علاوة على كل هذا، اللسان والسنان والفكر والأدب[19]. وأقامت المالكية السلفية في إفريقية سدا حال دون انتشار المذهب الفاطمي الباطني، ثم وجدت في الأشعرية سندا وعضدا. وربما بدأ هذا التيار مع أبي اسحق القلانسي (ت 361هـ) وابن أبي زيد القيرواني (ت 386هـ) ثم تشكلت منه مدرسة سنية أشعرية نشطة ومؤثرة وفاعلة من تلاميذ أبي بكر الباقلاني (ت 403هـ) العراقي المالكي، ومن أهم روادها أبو الحسن القابسي (ت 403هـ) وأبو عمران الفاسي (ت 430هـ)[20] وبغيرهما لا يفهم تحول بني زيري إلى السنة والقضاء على «المشارقة»[21]، موظفين لهذا التيار سياسيا. والراجح أن الحركة التجديدية الأشعرية المالكية أصبحت منظمة مع أبي عمران الفاسي، فأثمرت قيام المرابطين الذين قضوا على الفرق العقدية المباينة في المغرب الأقصى، وعندما غرقوا في بحر المسألة الأندلسية أقصوا أيضا المذاهب الفقهية المخالفة للمالكية.

عاش أندلس القرن الخامس الهجري إحباطا شديدا مع انحلال الخلافة وسقوطها، والتجزئة السياسية مع ملوك الطوائف، ومهددات الوحدة المذهبية مع الظاهرية الحزمية، واستشراء الظلم الاجتماعي والتعسف الضرائبي والتحالفات مع نصارى الشمال الذين توحدوا وتوثبوا واستولوا

على طليطلة (478هـ/1115م)، فنادى مؤذن الكون بالرحيل لولا الأمل الواعد مع المرابطين الذين أنقذوه بالزلاقة (479هـ/1086م) وأكملوا توحيده بضم الجزر الشرقية (508هـ/1115م).

ثم قصر التجديد السني المرابطي عن مواكبة الأشعرية الباقلانية، وصار عن استيعابها في طورها الغزالي أعجز، فاتسع نطاق الإقصاء، وانغلق باب الانفتاح في الوقت الذي حدث فيه تحول اجتماعي اقتصادي عميق نتيجة تحالف فقهاء المالكية والسلفية الجديدة التي لم تستطع السيطرة عليه عندما تهاوت قوتها العسكرية. وبدأت بواكير ذلك التهاوي في معركة أقليش (501هـ/1108م)، ووضح جليا يوم أخذت أرغون لاينية سوقسطة واتخذتها عاصمة في (512هـ / 1118م).

وأفلح ابن تومرت في الاستثمار السياسي للتوفيقية الغزالية، فاستقطب عناصر التذمر في المجتمع المرابطي في إطار فكري ثوري. وذهب عبد المؤمن بن علي في ذلك مدى أبعد بقيام الدولة، وبدل التوحيد العقدي إلى سياسي مع الاحتفاظ بالفكر التومرتي ظاهريا، فاستوعب العناصر غير الموحدية خاصة أولئك الفقهاء المالكية في الأندلس الذين خافوا أن يصبح حالها كالذي كان عشية التدخل المرابطي، فهرعوا مبايعين. وتصبغ هذه التوفيقية عصرهم في طور ازدهاره[22]؛ فتجدهم يؤكدون على الاجتهاد فيما لا نص فيه، فبحثوا عن النص وصحته، وأحيوا نهضة حديثية جعلتهم ظاهرية بلا حزمية ومالكية بلا مذهبية. ويتلقاك التوفيق في الفلسفة واضحا مع الرشدية وفي حركة التصوف الزهدية التي احتضنها المنصور. إلا أن الفكر التومرتي في جوهره إقصائي فأقعدهم عن الانفتاح الداخلي الذي أرادوه[23]، وزاد الأمر تعقيدا مع المواجهة الساخنة المتعددة الجبهات

مع نصارى الشمال الأسباني الذي تعاونوا مع أهل الذمة في الأندلس. هذا هو الغرب الإسلامي الذي فيه نشأ ابن العربي وإليه عاد، وذلك هو المشرق الذي إليه رحل ومع أحداثه تفاعل. فأين موقعه في خارطة هذا العصر الذي عاشه؟

العلم محرك شخصيته:

ومن يمن الطالع أن المطالب الثلاثة سهلة المنال، فقد أرخ بنفسه ابتداء طلبه للعلم وأحداث رحلته في مذكرات ضافية في مجلد واحد، وصف بأنه لطيف[24]، لكنه ضاع في حياته، إلا أنه سطر منه جملا قيمة مقدمة لكتابه «قانون التأويل»[25]، وذكر أشياء أخرى منه مفيدة في كثير من مصنفاته، ويخال إليك أنه يجد لذة في إخبارك عن شيوخه وتوافقه وتخالفه معهم، وهو كلف بذلك[26].

ثم إنه كان في التأليف مكثارا، ألف كتبا كثيرة متعددة متنوعة في شتى علوم عصره المتصلة بالفكر، في القرآن والحديث والفقه والعقائد والأدب والتاريخ وما يتعلق بها من فلسفة وتصوف وزهد. فهو غزير الإنتاج يذكرك بالطبري من المتقدمين والسيوطي من المتأخرين[27]. ويمتاز عليهما بالذكاء المفرط والنقد المتبحر[28]، واجتهادات كثيرة، وثقة بالنفس عظيمة، وبحث عن طريق لنجاة الأمة حثيث، ولسوف ترى أنه وظف العلم أداة لتغيير حال الأمة القاصم موفرا لها منه العاصم. وكل مصنفاته موجودة باستثناء كتاب الرحلة وتفسيره للقرآن في كتابه « أنوار الفجر» في ثمانين مجلدا توزعت بأيدي الناس في حياته[29].

ومع هذا لا تعرف له مشاركة في العمل السياسي العام غير ما قام به مع والده في المشرق من دعاية للمرابطين وما حمل معه من توقيع من الخليفة

العباسي ليوسف بن تاشفين ورسالات التأييد والتعضيد له من الوزير ابن جهير وأبي حامد الغزالي وأبي بكر الطرطوشي[30]، وولايته قضاء إشبيلية لأقل من عامين[31]، وقدومه على عبد المؤمن بن على خليفة الموحدين على رأس أعيان إشبيلية مبايعين[32]. فما دلالة منهجه وفكره والدور العام الذي قام به؟

يتبدى لك وأنت تقرأ في آثار ابن العربي أن العلم هو المحرك الرئيس لشخصيته، والمسيطر على حركته والموجه لأفعاله، وإلى ذلك تشي دوافع رحلته التي تباينت المصادر في المهمة السياسية منها، واختلفت آراء الدراسين حولها.

هناك ثلاث روايات عن رحلة الوالد الذي صحب الولد. يردها ابن فرحون إلى رغبة في أداء الحج[33]، ويرى الفتح بن خاقان باعثها فقدان السلطة والجاه بسقوط دولة بني عباد التي كان الوالد فيها رأسا[34]، وينص ابن خلدون على هدفها السياسي إسفاراً عن يوسف بن تاشفين عند المستظهر بالله العباسي طلبا لتقليد على المغرب والأندلس[35]. ويبدو أن عبد الحي الكتاني أول من شكك في رواية ابن خلدون[36]، ثم ضعفها إحسان عباس وجمع بين الروايتين الأخريين وعضدهما بشواهد من أقوال أبي بكر ابن العربي عن رحلته فيما أورده في قانون التأويل، وأبرز الجانب العلمي للرحلة، وذهب إلى أن الاتصال بالخليفة لم يكن تكليفا وإنما بادرة شخصية بهدف الاستثمار السياسي عند العودة[37]، وتابعه أعراب في شيء من التحفظ[38]. وسلم عمار الطالبي برواية ابن خلدون وأكدها بنصوص من ابن العربي نفسه[39]، وصنعت عصمت دندش مثله وتأولت النصوص التي اعتمدها إحسان تأويلا مغايرا في شيء من الحرية[40].

ويبدو أن طلب التقليد نفسه في أمره شك، إذ لا يذكر في كتب الرجال المغربية ولا المشرقية. وأول من ذكر أن فقهاء الأندلس طلبوا من يوسف ذلك وجعلوا البيعة له منوطة به، ولكن الخليفة معطى التقليد عنده هو المقتدي بأمر الله مرة والمستظهر بالله أخرى[41]. ثم لا يظهر الخبر مرة أخرى إلا عند النويري[42] وابن خلدون، مع ذكر المستظهر وحده. ثم يظهر عند متأخري مؤرخي المشرق[43] مع ذكر اسم الخليفة أو إسقاطه. ومما يلقي بظلال من الشك في الأمرأن ابن خلكان لم يشر إليه وهو تلميذ ابن الأثير، وأكثر من الأخذ عنه، واعتمد على مصادره. والحالة هذه لا يبقى إلا النظر في الخطابات والرسائل المتعلقة بهذا الشأن والتي رجع بها أبو بكر ابن العربي إلى المغرب[44]، وهي خطاب أبي محمد ابن العربي (الوالد)، وتوقيع المستظهر عليه في رجب 491هـ/1097م وخطاب ابن جهير وزير الخليفة في السنة ذاتها، وسؤال أبي محمد للغزالي عن شرعية قتال يوسف لرؤساء الثغر الشرقي[45] وفتواه فيها، وكتاب من الغزالي ورسالة من أبي بكر الطرطوشي إلى يوسف بن تاشفين.

ومن اللافت أنه لا يرد ذكر صريح لطلب التقليد في هذه الوثائق إلا في خطاب الغزالي إلي يوسف، ولكنه يوضح أنه ترك أبا محمد ابن العربي في بغداد ساعيا سعيا حثيثا للحصول عليه. يقول الغزالي: «وأعجلني المسير إلى سفر الحجاز، وتركته مشمرا عن ساق الجد في طلب خطاب شريف من حضرة الخلافة، يتضمن شكر صنيع الأمير ناصر الدين في حمايته لثغور المسلمين ويشتمل على تسليم جميع بلاد المغرب إليه، ليكون رؤساؤها ومرؤوسها تحت طاعته. وأن من خالف أمره فقد خالف أمر أمير المؤمنين، ابن عم سيد المرسلين، ويتعين جهاده على كافة المسلمين»[46].

أما إذا تفحصت خطاب أبي محمد نفسه لا يرد فيه هذا الأمر صراحة، فأبو محمد يعرض على الخليفة أحوال ابن تاشفين «المتحرك بالجهاد»، والقائم» بدعوة الإمامة العباسية والناس أشياع»[47]، ولم يشر إلى أن أعداءه طالبوه بتفويض الحليفة له، ثم يعتذر نيابة عن يوسف بما يمكن تأويله اعتذارا عن عدم المجيء أو الكتابة قائلا: «وكان أمله مواصلة الخدمة والتشريف بإنهاء أعماله، والإعلام بمناقل أحواله وأفعاله، وباحتماله على حماية دين المسلمين، وإقباله على مجاهدة المشركين، إلا أن الحائل المانع دون ذلك...»[48]. ثم كرر فضائل يوسف ملمحا إلى طلب التقليد غير مصرح به إذ يقول: «ولمولانا أمير المؤمنين المستظهر بالله.. الطول العميم في الأمر بتشريفه وقبول تأصيله، وفي الإشارة إليه بما يقوي أمره، ويشد أزره، ويؤيد سلطانه، ويعلي شأنه، مجريا له على السنن الكريم والطول العميم». ثم يضيف والله يمنحه من الخلافة المقدسة.. ما يصل يده ويقوي أمره، ويشد عضده بمنه وطوله»[49].

ولم يخرج توقيع الخليفة عن هذا التعميم، «فراجعه عنه على ظهره»، واسما للخطاب « بالقصة»، وفيه « فخرجت المراسيم الشريفة بأن ذلك الوالي... لا ريب في اعتقاده، ولا شك في تقلده من الولاء طويل نجاده». ثم حثه على الاجتهاد في «جهاد من يليه من الكفار»، وأن يؤلف شمل من في جملته من الأجناد على الطاعة الإمامية»[50]. وكذلك الحال في خطاب الوزير ابن جهير. وقارن هذا بحالة مشابهة حيث ذكر التقليد صريحا لا لبس فيه ولا غموض، وذلك فيما كتبه المستنصر بالله العباسي إلى محمد بن يوسف بن هود يوم خلع طاعة الموحدين وبايع العباسيين إذ يقول: «اقتضت آراؤه الشريفة المقدسة.. أن يقلده أمر جزيرة الأندلس، وما يجري

معها من الولايات والبلاد، ويسوغه ما يفتتحه من ممالك أهل الشرك والعناد، تقليدا صحيحا شرعيا، وتسويغا صريحا إماميا»[51].

ربما تشير هذه الحقائق إلى أن فكرة الخطاب ذاتها جاءت باجتهاد من أبي محمد ابن العربي الوالد وعرضت عليه بآخرة وليس في بداية الرحلة؛ وعلى ذلك عدة شواهد:

أولاً: لم يحمل أبو محمد خطابا من يوسف نفسه، ولم يذكر أن الأمير طلب منه أن ينوب عنه، ولهذا لم يسع لغير تزكية للأمير ونالها. ولو كان الأمر تكليف لما تلوم في طريق رحلته مدة خمس سنوات من 485هـ إلى 489هـ[52]، وجلس في القدس وحدها ثلاث سنوات[53].

ثانياً، يوضح أبو محمد في صدر خطابه أن «هجرته» وابنه إلى حضرة الخلافة واجبة لأن «بيعة الإمام العادل من أركان الديانة»، ولهذا هاجر وابنه «من أقصى المغارب». ويفهم من الخطاب أن له قبل ذلك رقاعا استجيبت[54]، ثم بعد أن عرض ما عليه ابن تاشفين في هذا الخطاب تضرع أن يبيح الخليفة « الصدر لهما إلى الوطن، فقد بعدا عنه منذ سبع أعوام». ثم ختم الرسالة وكان صريحا في غرضها متضرعا بأن يوصي الخليفة برسمه وابنه عند ابن تاشفين « ليعيد حيث جلا إلى النباهة ذكرهما «، وليكون ذلك «مؤكدا مخلدا» مؤبدا[55]. وهكذا فإن الدافع الذاتي أوضح من الشمس في رائعة النهار.

ثالثاً، لم يكن يوسف في حوجة للطلب، فمن الثابت أن المرابطين كانوا يدعون لبني العباس ويضربون السكة باسمهم منذ عام 450هـ في طور حركتهم الصحراوية، واستمروا على ذلك طوال دولتهم، والعملة الموجودة على ذلك دالة[56].

رابعاً، ليس في هذه الوثائق ما يشير إلى أن فقهاء الأندلس طلبوا ذلك من يوسف حتى يبحث عن تقليد مع أبي محمد أو غيره، بل إن سؤال أبي محمد مستفتيا الغزالي لا يشير إلى الفقهاء، وإنما يتعلق بمن دعاهم «طائفة من رؤساء الثغر الشرقي من جزيرة الأندلس» الذين حالفوا النصارى، ورفضوا بيعة يوسف مطالبين له بإبراز تفويض الخلافة له(57)، وحتى هذا لم يذكر في خطاب أبي محمد للخليفة.

خامساً، لم يكن المرابطون راضين عن أبي محمد، لقد اعتقلوا أمواله ولم ترجع إلى ابنه إلا بعد عودته من المشرق(58)، ولهذا لا يستبعد أن يتخذ الحج ستارا. وعليه فإن الباحث يرجح ما انتهي إليه إحسان في الجمع بين روايتي ابن فرحون وابن خاقان. وبضوء ذلك يقبل تأويله لنص قانون التأويل حيث يقول أبوبكر «فدعت الضرورة إلى الرحلة، فخرجنا والأعداء يشتمون بنا». ثم يذكر ذهاب الجاه والمال وهول الأمر. ويضيف قائلا: «فخرجنا مكرمين، أو قل مكرهين، آمنين وإن شئت خائفين»(59). ويبدو أن التضاد هنا يشير إلى فلسفته الكلية الآتي ذكرها في الثنائية وتقلب أحوال المؤمن بين قاصمة وعاصمة.

لهذا لا يستبعد أنه عندما فكر أبو محمد في العودة أراد أن يمهد لها بتوصيات تشفع له، ولعل هذا ما يفسر حرصه المبالغ فيه على الرفع من شأن يوسف عند الخليفة والوزير ابن جهير والغزالي. ولعل هذا مما جعل الوصية به وبابنه تحتل مكانا مركزيا في الطلب والتوقيع وخطابي الوزير والعالم، وفيها جميعا يذكر جهد أبي محمد في الثناء على ابن تاشفين ومآثره. وأفاض الغزالي في ذلك وأطنب، وبين أن أبا محمد عن ذلك لم يتوقف[60] ، وبناء على أقوال أبي محمد أفتى بأن الأمير يوسف « نائب بحكم

قرينة الحال»، « وإن تأخر عنه صريح التقليد لاعتراض العوائق المانعة من وصول المنشور بالتقليد »[61]. ولكن الغزالي يذهب إلى ضرورة إرساله لو أن الفتنة لا تنطفئ إلا بإيصاله[62]. وأعطى توصية عظيمة بأبي محمد بأن أبان ما حازه من مكانة في المشرق، ولولا أنه أصر على الرجوع للجهاد في ذلك الثغر « لفاز بالحظ الأوفى من التوقير والإكرام « في المشرق[63].

ولا أدل على أن غرضه من هذه الوثائق السعي لإعادته إلى جاهه وماله ورئاسته السوابق من هجومه الشديد على ملوك الطوائف في سؤال الفتوى، وفيما نقله عنه الغزالي في كتابه إلى يوسف، كأنه يتبرأ من مواقفه السابقة، وهو كلام يستغرب من أحد كان ركنا في النظام الذاهب[64]، لكنه لا يستغرب ممن تتحكم فيه الرغائب.

وهذه النتيجة تتوافق والسلوك الانتهازي لكثير من النخب الأندلسية الذي سيظهر أكثر في العصر الموحدي. ويبدو أن عددا منهم لما رحلوا سعوا مثل سعي أبي محمد هذا. وربما تفسر هذه المساعي اختلاف المصادر في أمر الخليفة الذي بعث التقليد أو الرسائل أو التوقيع، وقد وجد بدر الجمالي أمير الجيوش الفاطمي كتبا من المقتدي بأمر الله العباسي إلى يوسف بن تاشفين مع أبي بكر عتيق بن عمران الربعي وقتله في سنه 484هـ/1091م[65].

وفي مثل هذا السلوك بظهر الفرق بين الوالد والولد، ولا أدل على ذلك من المقارنة بين شتى هذه الوثائق وبين خطاب أبي بكر الطرطوشي الذي كتب بعد وفاة أبي محمد، وفيه نصح وتوجيه وتصويب لمسيرة المرابطين، ونقد لما استجد من أحوال ابن تاشفين يصل إلى التجريح[66]، ولكنه ختمه

بأن العلماء والفقهاء والعباد والزهاد دعوا له في الأراضي المقدسة بالنصر والتمكين لقيامه بجهاد العدو وتمكين الدين، ويدعوه للحرص على العلماء والاستناد عليهم وحفظهم، وفي طليعتهم أبوبكر ابن العربي. ويبدو أن الخطاب في مجمله وافق نهج أبي بكر ابن العربي وإلا لما حمله. وهذا نمط مختلف عما سبق، يدعو إلى النظر في الفرق بين الوالد والولد في الهدف.

لا ريب أن أغراض الرحلة تعددت وتداخلت عند أبي محمد، ولكنها عند أبي بكر تمثلت منذ البدء في أمر واحد هو العلم، وزادته الرحلة توكيدا. طلبه أولا للدنيا فأراد أن يبرز فيه تعويضا عن الجاه والمال اللذين فقدتهما الأسرة مع سقوط دولة بني عباد. ويصف ما وقع لهم «فتنة»[67] وخطبا متفاقما وأمرا متعاظما[68]، ويقول عن طلبه العلم في رحلته: « وأرى أن التمكن من ذلك في جنب ذهاب الجاه والمال، وبعد الأهل بتغير الحال، ربح في التجارة، ونجح في المطلب»[69].

ويبدو أن هذا التوجه نحو العلم ترسخ في نفسه منذ الصغر مع عزوف عن أمور السياسة التي اكتوت أسرته في فرعيها بنارها. لقد عاش محنة أبيه الراهنة ووعاها، واستشعر نكبة جده لأمه عمر بن الحسن الهوزني وما نساها، قتله المعتضد بن عباد بيده، ودفنه في قصره، تخلصا من منافسته[70]، وذلك سنة 460هـ قبل مولد أبي بكر بتسع سنين[71]. ولكن الحدث ظل يؤرق بعض الأسرة، فسعى خاله أبو القاسم الهوزني مع المرابطين لإزالة دولة بني عباد[72]. خال يتآمر على النظام، ووالد يدعمه، أفلا يزهد هذا المناخ غلاما في ذكاء أبي بكر في السياسة، ويبغضه فيها، ويصرف همه إلى شيء غيرها!!

لقد وجد ذلك الشيء في العلم. يصف توقه إلى العلم ويقول إن والده رتب له ثلاثة معلمين يتعاقبون عليه من صلاة الصبح إلى أذان العصر، وينصرفون عنه للراحة إلى صبح اليوم الثاني. ولكن نهمه للعلم يدفعه لمواصلة المطالعة، يقول: « فلا تتركني نفسي فارغا من مطالعة أو مذاكرة أو تعليق فائدة»[73]. فتعددت علومه وتنوعت قبل أن يبلغ العام السادس عشر من عمره[74].

وتبلور عنده منذ الصغر شوق للهجرة إلى المشرق ولقاء علمائه، والتمرس بما لديهم من عقائد ومقالات، وسبب ذلك أن سماسرة أحضروا إلى والده رزمة كتب جلبها الباجي من المشرق، وقالوا إن أهل هذه البلاد لا يفقهونها، فصدعت كلمتهم كبده، ونذر في نفسه لئن ملك أمره ليهاجرن إلى تلك المقامات[75]. فلما وقعت المحنة وعمت النغمة جعلهما منحة ونعمة مستبشرا بالرحلة طلبا للعلم، يقول: « وكان الباعث على هذا التشبث- مع هول الأمر- همة لزمت، وعزمة لجمت، ساقتها رحمة سبقت»[76].

لقد كان شغف أبي بكر بالعلم موجه رحلتهما، فوالده ينزل عند رغبته في الإقامة والإصدار، كأنما أراد الرحلة لبناء شخصية ولده العلمية، وتكاد أن تختفي شخصية الوالد في سجل أخبار الرحلة إلا من طلب الرسائل والفتوى. دخلا بيت المقدس في توجههما إلى مكة، فوجداه بالعلم مشعا وبالعلماء زاخرا، فآثر الابن الاغتراف من هذا المعين الدافق على الحج الباكر[77]. واضطر الوالد لملازمته، وقال أبو بكر «وكانت صحبته لي من أعظم أسباب جدي»[78]. وهو الذي قدمه إلى أبي بكر الطرطوشي، وأعلمه ببغيته، فسمح له بملازمته[79]. وأقاما في عسقلان ستة أشهر، والوالد يراوده خلالها على الرحيل، وهو يمانعه ولا يطاوعه، واستأنفا المسير عندما ارتوى الابن من أدب علمائها الزاخر[80].

وتطول إقامته في بلد أو تقصر وفق حال ذلك البلد من العلم قياسا بعدد علمائه ودرجة إتقانهم. فقد تلوم في المهدية إذا وجد فيها جملة من أصحاب ابن القديم الأصولي وهم بطريقة القيروانيين مستبصرين وقال «هذا مطلبي»، ولم يغادرهم إلا وقد «وعى جملا من المعلومات»[81]. ولم يطب له المقام في بلاد بني كعب من سليم في أحواز برقة، على ما وجده عندهم من تكريم وما حاولوه من إغراء بالمال، لأن أرضهم من العلم مقفزة[82] وأقام في مصر ثمانية أشهر مع أن أهل السنة مغلوبون على أمرهم لأنه وجد في جدال الشيعة والقدرية مشغلة[83]. وطال مقامه في القدس، وظل فيها ثلاث سنين، لأنها في الحقبة التركمانية (466 – 489هـ/1096-/1074-1096م) ازدهرت بالعلم، وازدانت بالعلماء، فيمم صوبها أعلام شوامخ مثل أبي الفتح نصر المقدسي والطرطوشي والغزالي ومن في طبقتهم، علاوة على ما فيها من فرق شيعية وأديان أخرى سماوية[84]. فعدل عن الحجاز وقال:» وغلبني علي جدي في التحصيل والتعليم»، فلازم العلم فيها تلك السنين ليلا ونهارا، غير مقبل على دنيا ولا منصرفا إلى راحة[85].

وجاءه هاتف أفاقه عن اشتغاله بالأدب في عسقلان ورده إلى طلب العلم فتوجه شرقا لا يود أن يشغله عن بغداد شاغل. وفي الطريق إليها أهل عليهم هلال رمضان، قال: «فكبر الناس، فما صرفت بصري إليه كراهة في جهة المغرب التي كان بها، وتشوقا إلى جهة المشرق التي كنت أؤملها[86]. وكانت بغداد يومئذ بالعلماء زاخرة، فيها تصطرع الملل والنحل والفرق والطوائف، ولكل فيها أعلام بارزة مشهورة، يقول: «فألفيت بها من رؤساء العلم ورؤوسه، وأشياخ الملة وأحبارها، ما يملأ الخافقين، فقلت هذه ضالتي التي كنت أنشد»[87]. ولعل هذا العلم الثر هو ما أسرع به عائدا إليها بعد حجته التي استجاب فيها لرغبة والده الذي خشي أن يخترمه

المنون ولا يبلغ المرام. وما كان له إلا أن يعود مهرولا لا سيما وأنه في عودته لقي أبابكر الشاشي (ت507هـ) وأبا حامد الغزالي (ت 505هـ) والجلة من العلماء، واستغرق ذلك عامين. فقد قال عن الأول ولقائه به « ففيه الوقت وإمامه... الله أكبر هذا هو المطلوب الذي كنت أصمد، والوقت الذي كنت أرقب وأرصد». وقال للثاني عند ما مشى إليه وعرض عليه أمنيه « أنت ضالتنا الذي كنا ننشد، وإمامنا الذي به نسترشد»[88].

ويلاحظ أنه من فرط حرصه على الاستفادة كان إذا دخل بلدا وجاءها من العلماء زائر يهرع إليه، صنيع ما فعل عندما سمع بقدوم علماء خراسان إلى القدس أو أبي المطهر الأصبهاني إلى بغداد[89]. وكذلك كان حاله في سفره من مكان إلى آخر لا يتوقف عن المناظرة والمذاكرة مع الرفقة حتى في أشد الحالات ضيقا وتعبا وخطرا، كالذي جرى في رحلتهما من مكة إلى بغداد قافلين[90].

وكان يستمطر النفحات الإلهية لتفتح له طريق العلم بالدراسة عند المشاهد المقدسة، قال عن قبر يونس عليه السلام: «قصدت قبره مرارا لا أحصيها.. وتقربت إلى الله بمحبته، ودرسنا كثيرا من العلم عنده، والله ينفعنا به»[91]. ويقول إنه شاهد المائدة « بطور زيتا مرارا. وأكلت عليها ليلا ونهارا، وذكرت الله سبحانه فيها سرا وجهار»[92]. وقد زار مشاهد كثيرة وأقام فيها على تلك الصفة، منها قبر يوسف وقبور آبائه عليهم السلام[93]، وباب حطة في المسجد الأقصى[94] وقال:» كنت أشرب ماء زمزم كثيرا، وكلما شربته نويت به العلم والإيمان حتى فتح الله لي بركته في المقدار الذي يسره لي العلم، ونسيت أن أشربه للعمل... فكان صغوي (ميلي) إلى العلم أكثر منه إلى العمل»[95].

وحق له أن يقول: « وقطعنا الزمان بالنظر في العلم»[96]. وشهد له بذلك أكبر علمين معاصرين له، يقول عنه الغزالي في تزكيته المرفوعة إلى يوسف بن تاشفين أنه « قد أحرز من العلم في وقت تردده إلى ما لم يحرزه غيره مع طول الأمد... وما يخرج من العراق إلا هو مستقل بنفسه، حائز السبق بين أقرانه»[97]. ويزكيه الطرطوشي فيقول ليوسف عنه إنه « ممن صحبنا أعواما، يدارس العلم ويمارسه، بلوناه وخبرناه، وهو ممن جمع العلم ووعاه ثم تحقق به ورعاه، وناظر فيه وجد، حتى فاق أقرانه ونظراءه. ثم رحل إلى العراق، فناظر العلماء وصاحب الفقهاء. وجمع من مذاهب العلم عيونها، وكتب من حديث رسول الله صلي الله عليه وسلم، وروى صحيحه وثابتة. والله تعالى: « يؤتي الحكمة من يشاء»[98]. ويذكر ابن خلكان[99] أنه «قدم بلده إشبيلية بعلم كثير، لم يأت به أحد قبله ممن كانت له رحلة إلى المشرق».

فإذا جاءت شهادة ابن خلكان عن الكم فإن شهادتي الغزالي والطرطوشي إلى النوع تشيران. وهذا النوع متصل بحال العصر الذي عاشه والمنافحة عن العقيدة التي شهد محاولات انتقاصها، وتجديد أمر الأمة لإصلاح حالها ومواجهة أعدائها. فما منهجه في التلقي؟.

2

منهجه في التلقي

تأثر ابن العربي بعصره ذلك المتفجر بالنزاعات السياسية و الخصومات المذهبية، العقدية والفقهية، والتخوف على المصير الإسلامي من عدو الداخل المنحرفة عقيدته والمتمذهب، وعدو الخارج المتربص المتوثب. وقد شهد طرفا من هذا في قطره، وعاشه كله في رحلته. ووجد فكر المواجهة السني وفكر المعارضة المغالي، يقومان على مناهج إقصائية سلطوية، وظهر عند أهل السنة منهم نزوع إلى الفكر التبريري في السياسة، ومحاولة للتوفيق مع التصوف عند شيخه الغزالي.

وكان عليه السباحة في هذا البحر الهائجة أمواجه، العاتية تياراته، العاصفة رياحه. ومما ساعده في الإبحار تملكه أدوات المعرفة المتيسرة في بيئته وعصره قبل بدء رحلته، القرآن وعلومه والحديث وروايته وعلوم العربية وآدابها وعلم «الحسبان». يحدثك[100] بأنه حذق القرآن في عامه التاسع، وما دخل عامه السادس عشر إلا وقد درس القراءات العشر، وروى جملة الحديث عن المشيخة، وقرأ من النحو الإيضاح لأبي علي الفارسي (ت 377هـ) والجمل للزجاجي (ت 337هـ) وكتاب أبي جعفر أحمد النحاس (ت 338هـ) والأصول لابن السراج (ت316هـ) وكتاب الدريود القرطبي (ت325هـ) وكتاب الصناعة الأصلي الذي أنهاه الخليل (ت 170هـ) إلى سيبويه. ويذكر الضبي أن ابن

العربي قال: «لم ارحل من الأندلس حتى أحكمت كتاب سيبويه»[101] ويذكر ابن العربي أنه قرأ في اللغة الفصيح لثعلب (ت291هـ) وإصلاح المنطق لابن السكيت (ت244هـ) والأمالي لأبي علي القالي (ت56هـ).

وتمرس في الأدب بأشعار الستة، امرئ القيس والنابغة وعلقمة وعنترة وزهير وطرفة وشعر أبي تمام الطائي (ت 231هـ) وأبي الطيب المتنبي (ت 354) «و كثيرا من أشعار العرب المحدثين». وتحصل علم « الحسبان»؛ المعاملات والجبر والفرائض وجزءا من كتاب أقليدس، وعدل بثلاث من الأزياج، ونظر في الاسطرلاب. وبرع حتى في الشطرنج[102].

مكنه هذا العلم الواسع في الوقت الباكر مع الذكاء المتقد والذهن الثاقب والاستعداد الفطري والموهبة الخارقة من اكتساب عقل راجح، وقدرة فائقة في تمييز الصواب من الفاسد من الحجج بمنطق سليم[103]. وتهيأت له رعاية أبوية وتربية سوية. وقد رزق فطرة سليمة وفؤادا زكيا وبصيرة متفتحة وعقيدة سليمة. فتزاوج العلم والعقل والإيمان. فتشكل عنده منهج تلقي يقيس به الرجال وعلمهم قبل الرحلة، وتبلور وتكامل اثناءها. انظر إليه يحدثك عن ضرورة تمازج الثلاثة فيقول: « وليس التحصيل بطول الصحبة، وإنما هو فضل من الله وموهبة»[104].

تفتق فكره عن منهج للتلقي لدائرتين مختلفتين، دائرة أهل السنة ودائرة أهل الزيغ والبدع والإلحاد. وفاوضهم جميعا، مجادلا هؤلاء بالتي هي أحسن ومقررا الاستفادة من أولئك. واستصحب هذه الثنائية المنهجية في كل مواقفه الفكرية، وكان لها تأثير في الغايات المبتغاة من كل جماعة والطرق المتبعة معهم.

كانت الغاية من مجادلة أهل البدع ردهم إلى طريق الرشاد، فاتبع معهم طريقة المجادلة العقلية لتبيان خطأ مواقفهم وفساد منطقهم. ولم يلق هذه الفرقة بأعيانها إلا عندما وصل إلى مصر الفاطمية، ووجد الدعوة الإسماعيلية قائمة على ساق، وقال «وهذه أول بدعة لقيت في رحلتي... فلبثت فيهم ثمانية أشهر، لم يبق باطل إلا سمعته، ولا كفر إلا شوفهت به ووعيته»[105]. ثم وجد كثيرا من رؤسائهم في بيت المقدس، ومن أحبار اليهود والنصارى « جمل لا تحصى». وكان الساحل الفلسطيني مملوءا «بالنحل الملحدية والمذاهب الباطنية والإمامية» فطاف عليهم جميعا مجادلا[106].

ويبدو أنه في مصر لم يكن متمرسا في مجادلة هذه الفئة، ولكنه لقي من علماء أهل السنة بها وأخذ عنهم ما يحصن به عقيدته عن تلك الآراء[107]، ويقول: «وتدربت في جمل من الجدل، ونظرت في نبذ من علم الكلام»[108]. ولما دخل بيت المقدس زاد علمه وتمرس في المجادلة بحضور مجالس كثيرة مع الكرامية والمعتزلة والمشبهة واليهود والنصارى[109]. ثم شارك بحضرة شيخه أبي بكر الطرطوشي الذي كانت له معهم نكتا « جدلية عقلية قوية»، وكان ابن العربي بها مبهورا[110] وذهب إلى الساحل لأجل المجادلة والمنافحة عن العقيدة، وأقام هناك خمسة أشهر، وذكر من ذلك طرائف عديدة[111]. ولم تمنعه مخاصمتهم عن إنصافهم فقال عنهم: «وفيهم لعمر الله، وإن كانوا على مذهب باطل، انطباع وإنصاف، وإقرار للرجل بفضله إذ ظهر واعتراف»[112].

ولم يكن مع أهل السنة مستفيدا بلا ضوابط، فقد أحكم منهجه في التعامل معهم، فأصله بالدليل القرآني والحديثي ثم إعمال العقل، ويصف ذلك بقوله: «وقد كان تأصل عندي... تثقيف الدليل وقانون التأويل». وتجده

مطمئنا إلى منهجه فيحدثك عن ذلك قائلا «فولجت من ذلك جنة لا يتكدر تسنيمها، ولا يتغير نعيمها»[113].

ويبدو أن منهجه هذا ظهر مع ابتداء رحلته مما يشير إلى أن أسسه قد وضعت في شرخ صباه، وقبل خروجه من بلده، فتجده يحكم على الرجال ومواقفها، والآراء وصحتها، والمعرفة ومستواها إذا مر ببلد. فقد خرج من بلده وهو يعلم ماذا يريد، وماذا يترك، وعمن يأخذ. فلما دخل مالقة قال إنه وجد أبا المطرف الشعبي (ت497هـ) رأس علمائها «وأشهر ما عنده نسبه، وعنده رواية ومسائل ولديه حشمة»[114]. وحكم على علماء ألمرية بأنهم «رجالات في المسائل والقراءات، وأدباء متوسطي المنزلة»[115]. ويرى أن علم أهل بجاية غلبت عليه المسائل إلا أن شيخهم محمد بن عمار الميورقي له مشاركة في المعارف والحديث والأدب، « وربما كانت عنده في الأصول إشارة لا تومئ إلى المراد، منسوجة على منوال الباجي ونظرائه»[116]. وقال عن سعد فقيه مدينة بونة أنه « شيخ متوسط في الطريقة»، ومن بتونس دونه في المرتبة[117]. وعلى إشادته بما في مدينة المهدية من فقه وأصول إلا أنه وجد الأدب فيها « على حالة وسطى»[118].

ومن هنا ربما يصح القول بأنه كان يبحث عن قضايا المنهجية وطرق التحصيل، لا مجرد جمع دون تمييز، ولكن بنقد واختبار قائمين على الدليل، يقول عن نفسه في إحدى مجادلاته: « وهل أنا إلا ناظر من النظار، أدين بالاختبار، وأتصرف في الأصول بمقتضى الدليل»[119]. ولهذا ترى همه في رحلته طلب أصول العقيدة والفقه مع سعي حثيث للتبحر في تفسير القرآن واتساع في جمع رواية الحديث والتمكن من اللغة حتى قال عنه القاضي عياض: «قيد الحديث واتسع في الرواية وأتقن مسائل الخلاف

والأصول والكلام على أئمة هذا الشأن.»[120] وما كان له أن يتحصل ذلك لولا منهج التلقي الذي اتبعه.

كان يعترف بضعفه كلما ظهر، ويدأب على سده. واجه ذلك في بدايات رحلته يوم دخل بجاية واستدرك أحدهم في مسألة لغوية حديثية على راي شيخه التنوخي على معرفته وسنه فرغبه ذلك في تحصيل العربية وضبط غريب الحديث[121]. وعندما لقي أصحاب ابن القديم في المهدية ظهر له ضعفان، الأول في طريقة القيروانيين القائمة على التنظير والتمثيل، والثاني في مسألة أصول العقيدة. قال « فأخذت في قراءة شيء من أصول الدين، والمناظرة فيها مع الطالبين، ولزمت مجالس المتفقهين»[122]. وسبقت الإشارة إلى ما أسفر له من قصور في الجدل وعلم الكلام في مصر. وحدث شيء شبيه في مسائل الفقه عندما دخل القدس لأول يوم، وشهد مناظرة مجلس الشافعي، ولم يفقه شيئا، فحفزه ذلك على المقام للتعلم[123]، وجلس هناك حتى اطلع على أغراض علم الكلام وأصول الفقه ومسائل الخلاف، وقرأ المدونة بالطريقتين القيروانية والعراقية القائمة على الدليل[124]. ثم استبصر طريقة أخرى في الاستنباط من كتاب الله مغايرة وذلك لما زار القدس علماء خراسان، وهم أحناف، كالزوزني والصاغاني والزنجاني والريحاني وغيرهم، وتبين أنها منزلة أعلى فضحت عجزه فقرر الرحلة إلى العراق [125].

وتفسر هذه الظاهرة أمرين يبدوان متعارضين وهما متكاملان؛ الأول؛ لزوم شيخ برز وذاع خبره، وانتشر أمره، يلزمه مدة غير يسيرة، تطول أو تقصر، حتى يقضي إربه، مثل ملازمته لأبي بكر الطرطوشي (ت 520هـ) في القدس، أبي الفتح نصر المقدسي (ت490هـ) في دمشق، وأبي حامد

الغزالي (ت 529هـ) في بغداد. ويصف حاله مع الطرطوشي قائلا: « فشاهدت هديه، وسمعت كلامه، فامتلأت عيني وأذني منه»[126]. ويقول: « واختصصت بفخر الإسلام أبي بكر الشاشي»[127]. ويقول عن الغزالي: «فقصدت رباطه، ولزمت بساطه، واغتنمت خلوته ونشاطه... فكنت ألقاه في الصباح والمساء، والظهيرة والعشاء»[128] ويبدو أن طريقته تقوم على القراءة والسماع والمباحثة وتتبع المشكلات ذلك باستثناء مع أبي نصر حيث سمع منه ولم يقرأ عليه [129]. والثاني؛ الانفتاح على كل المذاهب الفقهية السنية وحضور مختلف المجالس، وتجلى ذلك وتأكد في القدس وغيرها حيث لقى الجلة من شيوخه؛ مالكية وشافعية وأحناف وحنابلة. وأصبح هذا ديدنه، والمناظرة والمجالسة بلا انقطاع معهم منهجه [130]، والدليل مطلبه، وضبط الرواية وسيلته، وإحكام التأويل بقانون من الكتاب العزيز والحديث الشريف طريقته. وألف هذه التعددية في إطارها السني العلمي حتى لتلقاه في الرواية الحديثية يحرص على الإلمام بتعددها ما وجدت، ويكفيك حديث أم زرع وقد صنف فيه رسالة [131].

ولا يتحرج بسبب هذا التعددية في أخذ مسائل اللغة والأدب من مصادر متعددة مختلفة، فقد أخذ في بغداد في مسائلها عن يحي التبريزي (ت502هـ)، وروى عنه ديوان سقط الزند للعمري وأدخله المغرب[132]. وكلفه باللغة لا يستغرب لأنه جزء من منهجه ومركب فيه، يقول: « لابد من معرفة القراءات واللغات وقانونها النحو وتركيب الأحكام على ذلك» [133]. ولما شرح صحيح الترمذي كان حريصا على إيراد غريب اللغة وفنون النحو في كل حديث. ولم يكن التصوف استثناء في ذلك، فقال: «وافنيت عظيماً من الزمان في طريقة الصوفيين، ولقيت رجالاتهم في تلك البلاد (يقصد

المشرق) أجمعين» [134]. هكذا لم يترك أحداً يشار إليه بالبنان في أي وقت إلا إليه رحل، ونص على ذلك في رحلته [135].

واقتضت هذه التعددية حذق تفسير القرآن الكريم وأحكام رواية الحديث والتمكن من اللغة بانفتاح كبير، ونص على أنه قرأ كتباً في التفسير كثيرة، ووعى من حديث رسول الله ﷺ عيوناً. ذكر منها في التفسير الكشف والبيان للثعالبي (ت 427هـ) بتهذيب الطرطوشي، والنكت والعيون للماوردي (ت 450 هـ) ومختصر الطبري وتفسير ابن فورك الذي لامح المختزن للأشعري، وشفاء الصدور لابي بكر محمد النقاش (ت 351 هـ). وقرأ كتب المخالفين من المعتزلة مثل المحيط للقاضي عبد الجبار وتفسير أبي الحسن علي الرماني (ت 386 هـ) [136].

وقال أنه قرأ «من المسانيد جماً غفيراً» [137]، وسعى لأخذها بتعدد رواياتها. أخذ في بجاية كتاب أبي داؤود رواية التمار [138]. ويحدد اختلاف طرق الرواية في أجزاء الكتاب الواحد مثل المؤتلف والمختلف للدار قطني [139]. وعني بالأخذ عن أئمة الحديث الذين اشتهروا بعلو الإسناد في كل مصر نزله، مثل أي الحسن الخلعي في مصر (ت 492 هـ)، وأبي الفتح نصر المقدسي (ت 490 هـ)، وهبة الله الأكفاني في دمشق وأبي الحسن الطيوري (ت 500 هـ)، وأبي الحسن البزاز (ت 492 هـ)، وأبي بكر ابن طرخان (ت 513 هـ)، وأبي الفوارس طراد الزينبي (ت 491 هـ)، وأبي المعالي ثابت بن بندار البغدادي (ت 498 هـ)، وأبي سعدون العبدري (ت 524 هـ)، وطلحة بن أحمد (ت 512 هـ) شيخ الحنابلة في بغداد.

وحرص على تفضيل أهل الزهد والصلاح من الشيوخ في الحديث. يقول عن أبي الفتح المقدسي أنه رأي من أهل التبتل جماعة، لم ير فيهم أحداً

يعدله [140]. ويفضل الطيوري على غيره، وعنه أخذ كتاب الترمذي، وقال عنه « إلا أني رأيت أبا الحسن أحلى في القلب والعين فعكفت عليه» [141].
وما هذا الاهتمام البالغ بالرواية إلا لأنه يعدها ركيزة قانون تأويله ومرتكز منهجه، فبعد أن حصل العلم الذي ناله في القدس قال إنه دخل دمشق: «لِلقاء المحققين الذين ينقدون ما حصلت، ويفسرون ما أجملت، ويوضحون ما أبهمت، ويكملون ما نقصت» خاصة وأنه في دمشق أكثر من السماع عن شيخه نصر، سمع منه المسانيد حتى انتهى إلى البخاري [142]. ولا عجب في ذلك فهو يرى رأي البخاري بأن أخذ الحديث يتطلب احتمال المشاق وركوب الصعاب، فمن لا يطيق ذلك عليه بالفقه، وهو ثمرة الحديث وثوابه في الآخرة وليس دونه [143].

ولعل هذا المنهج القائم على النص ثم العقل ما حفظه من أن يكون حاطب ليل في منهج تلقيه، فهو على ضوئه يقيم ما يأخذ أو يقرأ، فهو يرى أن في كتب أهل السنة والجماعة «الشفاء من الداء العياء»، لكنه لا ينزلها منزلة واحدة، فهو يصف تفسير أبن فورك بأنه أقل كتب التفسير حجماً وأكثرها علماً وابدعها تحقيقاً. ويدمغ تفسير النقاش بالحشو الكثير وضعف الحديث [144]. وفي أخذه عن الغزالي لم يأخذ منه دون تثبت أو استجلاء، يقول عن منهجه في التلقي عنه «فقرأت عليه جمله من كتبه، وسمعت كتابه الذي سماه بالإحياء لعلوم الدين، وسألته سؤال المسترشد عن عقيدته، المستكشف عن طريقته، لأقف من سر تلك الرموز التي أومأ إليها في كتبه، على موقف تام المعرفة» [145]. ويضيف قائلاً: «فلما وعيت هذا سماعاً وكتابة عنه وقراءة، رجعت إليه متأملاً بصادق البصيرة، وعرضته على قواعد النظر في المعقول والمنقول» [146].

ويسر هذا المنهج في جانبه النصي وثروته الحديثية الهائلة التي جمعها أن يحاكم شيوخه في ضوئهما. فها هو ينتقد الغزالي لاعتماده على ضعيف الحديث حتى قال الغزالي لأبي بكر «بضاعتي في الحديث مزجاة»، ولم يعذره كما لم يعذره الطرطوشي لما سمع هذا القول (147). ويرد ابن العربي إلى هذا الضعف الحديثي ما انتهجه الغزالي من أغراض صوفية، «فيها غلو وإفراط، وتدآل على الشرع وانبساط.. وجاء بألفاظ لا تطاق ومعاني ليس لها مع الشريعة انتظام واتساق»، على الرغم من أنه يثني على ما قام به من جهد في محور رسم الفلاسفة ونهجهم وتبيان تهافتهم (148). أو انظر إلى نقده في قوله عن «اسم الله الأعظم» لأنه اعتمد على حديث موضوع (149).

ويسر له المنهج في جانبه العقلي كشف عقائد العلماء وإن تظاهروا بغيرها صنيع ما وقع له مع مسعود بن محمد البخاري وأبي سعد محمد الهروي، فهما قاضيان في بغداد عظيمان ديناً في الظاهر، فتبين له بفضل معرفته بآراء الفرق أنهما معتزلان (150). وبلا ريب أن مجادلته لغير أهل السنة صقلت المنهج في منحاه الجدلي. وانظر رده لمقولة الغزالي المشهورة «ليس في الإمكان إبداع مما كان» بحجج عقلية (151). وله مثل ذلك من الطوسي في مسألة الروح مع أنه يقول عن لقائه به «شيخ الشيوخ، وصاحب الباب في العلم والرسوخ» (152). وحسبك شدة انتقاده لمقالات الجويني صاحب كتاب البرهان، وهو نقد قائم على المنهج العقلي حتى ليجعله في مسائل عقيدية ولا يكفره (153).

فإذا أنكر آراء الباطنية والمبتدعة بالعقل، وصوب آراء الأشاعرة به وبالنص، فإنك تجده أشد انتقاداً لأهل الظاهر لأنهم تمسكوا بحرفية النص وظاهره

فما غادرهما، «جهلاً بالجائر في العقل والمعقول» [154]، ومن ثم أنكر عليهم إسقاط الاستنباط وترك الرأي وإبطال القياس [155].

بناء على هذا المنهج يفهم نبوغه المبكر في الفكر في إطاره السني، وقد أشار إلى عدد من المسائل في رحلته، وهو دائماً في المعارك الجدلية أو الخلافية ينتصر. كذا حاله في مسائل تحصيل الربا الذي ناظر فيها عطاء المقدسي ولم يتجاوز الشهر السادس في القراءة على الطرطوسي الذي أعجبته حجته وقال: «قبضت فراخنا». فقال عطاء: «بل طارت» [156]. أو انظر في بغداد في مسالة البكر الزانية هل تستنطق في الكفاح [157]. لهذا لا يستغرب أن يتبلور فكره المستقل في أثناء رحلته ويبسطه حال أوبته إلى بلده من غربته. فما فكره الذي أبدعه وما دلالاته على عصره؟

لا ينتاب الناظر في مؤلفات أبي بكر الكثيرة المتنوعة أدنى شك في أنه رام المخرج من أزمة مجتمع عصره، في مشرقه ومغربه، بأعمال الفكر، فأبى ذلك العلم الذي أراده للدنيا إلا أن يكون لله. ويحدثك عن نفسه في ذلك قائلاً: «وكنت إبان طلبي الأقطار، ودرسي آناء الليل والنهار، ولقائي أولى الابصار، لا أمل لي إلا التشوف إلى المقصد الإسني... وهو معرفة الله تعالى» وهي «العلم الأقصى». ولما تحقق عنده «أن كتاب الله هو المرشد إليه، والدليل عليه» سعى إلى الإلمام به ووعي حديث الرسول ﷺ ليكون الله مقصوداً بكل عمل [158].

ومن هنا ذهب إلى أن العلم ينشئ العمل، لان «العمل بالقصد، والقصد يرتبط بالعلم فإنهما أخوان»، وعلى هذا فالعمل من ثمرات العلم [159]، وكل مطالب يوم القيامة بالعمل بما علم [160]. ولهذا من أهم شروط العلم العمل به لينزل صاحبه منزلة «شرح الصدور» وهي لا تكون إلا «لنبي أو

صديق، والصديق الذي صدق علمه بعمله» [161]، ويذهب إلى فرضية العمل بما علم [162]. ويوضح مسألة العمل بصورة أكبر عندما يذهب إلى الرأي القائل بأن معرفة الله لا تكون إلا بمعرفة النفس، «إذ لا يعرف ربه إلا من عرف نفسه»، وبذلك تحتل التربية مكاناً مركزياً في فكره [163].

3

مرتكزات فكره

إن مرتكزات فكره ثلاثة متصلة متداخلة متشابكة لا تنفصم، التوحيد والأحكام والتذكير، وهي عنده علوم القرآن الكريم الثلاثة؛ والتذكير منها هو معظم القرآن [164]، مما يؤكد ضرورة التربية ومكانتها. وتكاد مؤلفاته التي هو مكثر فيها [165] تدور حول هذه الركائز الثلاثة. ذكر ذلك في قانون التأويل وبسطه [166]. واتخذه مخططاً تقوم عليه كل «عارضة» في شريحة لصحيح الترمذي ومخططه في هو ذكر السند واللغة والتوحيد والأحكام والآداب والإشارات إلى المصالح [167].

إن التوحيد أساس للركيزتين الأخريين، فيحدثك فيه بأن الله واحد في ذاته وصفاته، ولا يجوز أن يكون له شبه فيها، «ولا في أفعاله» وكل من أضاف ذلك إليه فهو مشبه «لأنه» خارج عن رسم الموحدين [168]. ولكن الله خلق الخلق نوعين «وأبدع من كل زوجين اثنين، لأن الوحدة له خالصة... فتكون الإثنينية عليه دليلاً وبرهاناً [169]. فالله يستدل عليه بأفعاله «وإن لم تدرك ماهية ذاته» [170]. وهو يرى أن الله فطر الآدمي وركب «عليه وفيه الازدواج ابتلاء». ولهذا حاله بين النعمة والبلاء، وقبول وإباء، وضل وهدى، وخير وشر، وقوام ذلك عقل وهوى، ودليل وشبه، وتوفيق وخذلان، والنهاية جنة ونار، إما عليين أو سجين [171]. وينتهي إلى ان جميع علوم القرآن الكريم

تخرج من هذه «الإثنينية» لأن المعلومات على قسمين: معدوم وموجود، والموجودات على قسمين خالق ومخلوق. والأوقات قسمان: دنيا وآخرة، والأعمال قسمان: نافع وضار، ومن ثم يكون الامر والنهي (172).

لهذا كله حرص حرصاً عظيماً على صفاء العقيدة ونقائها، ويرى أن أعداء ذلك هم الباطنية والمبدعة في المشرق والظاهرية والحزمية في المغرب.

وشن هجوماً فكرياً مركزاً عليهم وعلى من تأثر بهم، ويلقاك ذلك في سائر كتبه. لقد تصدى في كتابه العواصم من القواصم إلى الفلاسفة وما يربو على عشرين فرقة، من مشبهة ومرجئة ومعتزلة، ومن باطنية ومعطلة، ومن إخوانية وفلاسفة وماديين، ومن أهل أديان أخرى؛ صائبة ويهود ونصارى وغيرهم. وكانت حملته شديدة على الظاهرية الحزمية التي وجدها بعد عودته قد ملأت المغرب، وألفى إشبيلية منهم طافحة، فنقص رسالة «الدرة» في الاعتقاد لابن حزم بأخرى سماها «الغرة» (173)، وهو شديد في انتقاده على ابن حزم، يسم آراءه بالتخطيط ويصفه بالسخف (174).

توكأ في مواجهة كل تلك الفرق على مبادئ الأشعرية، فيقرظ رجالها بأنهم آحاد اختارهم الله لحماية الدين والذب عنه، وهم كوكبة تواترات ابتداء من أبي الحسن الأشعري الذي أكب عل كتاب الله شرحاً له في خمسمائة مجلد (175). ولكن الغزالي من بينهم وجد أن أولئك الأئمة لم يخاطبوا من نقدوهم بلغتهم، وإنما بكلام الله وسنة رسوله ﷺ فلم يفهموا عليهم، فانبرى إليهم وكافحهم بأسلحتهم، ونقض عليهم أدلتهم في كتبه التهافت والقسطاس والمعيار (176).

بيد أن ابن العربي وجد أن لا هذه الطريقة منجية ولا تلك شافية، ولذلك ينبغي المزاوجة بالعدل بينهما، ذباً عن الشرع بالعقل، وتأصيل العقل

بالشرع. فهو يرى أنه «لا يصح أن يأتي في الشرع من يضاد العقل، فإنه الذي يشهد بصحة الشرع ويزكيه» [177]. وهذا التأصيل ما ميز فكر أبي بكر عن غيره، وبه سعى لإقصاء الباطنية والمبدعة والظاهرية والحزمية ومن إليهم فكرياً، وجهد في تصويب آراء الأشعرية أنفسهم لتستقيم مع العقل وتنضبط بالنقل. ولهذا يوصى بالاقتصار على كتب «علمائنا الأشعرية، وعلى العبارات الإسلامية، والأدلة القرآنية».

ذهب في إحدى استدراكاته على الغزالي قائلاً: «وهذا مما لا نقول به اعتقاداً، ولا نرضاه ديناً، فإنه لا يشهد له عقل، ولم يرد به نقل» [179]. ولكنه وجد لعلماء الأشاعرة مندوحة في عدولهم عن الكتاب إلى أدلة العقول لأنها جاءت فيه مختصرة بفضل الفصاحة، ولأنهم أرادوا أن يبصروا الملحدة والمبدعة [180].

ربما يجوز القول بأن هذه الملائمة بين النقل والعقل قد مهدت الطريق لما قام به ابن رشيد فيما بعد من توفيق بين الحكمة والشريعة. إلا أن هذا المنهج التأصيلي باعد بين صاحبه وبين الشيعة عموماً والباطنية خصوصاً، وذلك بهجومه العنيف على القول بعصمة الإمام لأنها لم تثبت نقلاً ولا تستقيم عقلاً [181]. كما أنه بالمنهج ذاته فرق بين حب آل البيت، وهو شرع، وبين التشيع وهو مذهب. فهو يرى أن الحسين قتل بسيف الشريعة يوم خرج، واستند في ذلك إلى حديث «إنها ستكون هنات وهنات فمن أراد أن يفرق أمر هذه الأمة وهي جميع فاضربوه بالسيف كائناً من كان»، فلام الحسن على خروجه [182]. غير أنه محب آل البيت فبكاه، وقال: «يا أسفي على المصائب مرة، ويا أسفي على مصيبة الحسين ألف مرة! بوله يجري على صدر النبي ﷺ فلا يغسل ودمه يراق على البوغاء ولا يحقن، يا الله!

ويا للمسلمين!» [183]. ثم قالم تهكماً على من جرح يزيد بشرب الخمر وقاد المسلمين إلى مصيبة الدهر [184]، «أردنا أن نظهر الأرض من خمر يزيد، فأرقنا دم الحسين !! فجاءتنا مصيبة لا يجبرها سرور الدهر». ويبدو أن مذهبه هذا فتح طريقاً لأدب البكاء الأندلسي في مأساة أهل البيت التي حاكت مأساة أهل الأندلس فبكوا آل البيت ولم يتشيعوا [185]. وأصبح يمثل المغاربة في ذلك قول عبد المهيمن الحضرمي السبتي: «أحبكم حب التشرع لا حب التشيع» [186].

ويترتب على سلامة العقيدة تطبيق الشريعة، فاحتلت الاحكام مكاناً بارزاً في فكر أبي بكر، فصنف فيها من خلال ما كتبه عن القرآن الكريم والحديث الشريف، وأفراد لها مصنفات فقهية مستقلة بذاتها في أصول الفقه ومسائل الخلاف، ويبدو أنه أجملها في كتاب المحصول الذي يحيل طالب العلم المبتدئ إليه [187].

وجاء التأصيل واضحاً في هذا المجال الفقهي بالانفتاح الكلي على مذاهب أهل السنة. وقرر ابن العربي الأصول على سائرها، ويورد آراءهم في المسألة الواحدة، لكنه بالدليل يهتدي تمسكاً بالنص وأهتداء بالعقل. وكثيراً ما جاء رأيه مؤيداً مذهب مالك [188]. ويبدو أنه كان مسروراً لما حكم المستنصر بالله في قتل الباطنية دون قبول توبتهم حسبما رآه مالك، فعلق: «فكانت أول مسألة حكم فيها بمذهب مالك بمدينة السلام بعد أحوال وأعوام» [189]. ويظهر أن ميله إلى مذهب مالك يرجع إلى الخصوصية المغربية من جهة إلى منهج ابن عربي من جهة أخرى. وتجلت الأولى في توحيد أهل المغرب مذهبياً عليه، فلم يرد أن ينكر ذلك عليهم، وقد تطابق منهجه مع مذهب مالك في أصوله، وإنما نعى عليهم التمسك بفروعه، وقد لا تطابق مع مالك في أقواله» [190].

ودعاه التأصيل إلى قول في الاجتهاد شبيه بالمناداة إلى الاجتهاد الجماعي، يقول: «فأما إن وقعت نازلة عظمى بالمسلمين، فلا ينبغي أن تقتصر فيها على عالم واحد، كما كانت الصحابة تفعله، وليسأل عنها كل من يظن أن عنده علماً، فإنها إن وضعت في يدي غير أهلها كان ذلك عائداً بفساد الحال» [191].

ثم أن سلامة العقيدة المفضية لتطبيق الشريعة، وأساسهما عنده العلم، يقتضيان التعليم وهو السبيل إلى معرفة العلوم، وينبغي الالتزام بشروطه، والمواظبة عليه للوصول إليه [192]. وشرح في العواصم من القواصم منهجاً للتعليم فيه شيء من المشرق وآخر من المغرب، وبينهما له اجتهاد. وهو منهاج شامل يجعل الإنسام في كل فن مشاركاً لأن الإحاطة في نظره غير ممكنة [193]. وجعل مراحله مرتبة واضحة في قانون التأويل، أولها تعلم العربية والأشعار فالحساب، فالقرآن الكريم فأصول الدين فأصول الفقه فالحديث ثم «تركيب الجميع على آية من القرآن الكريم». وواضح أنه أراد يمتلك الأدوات ثم يغوص في بحور القرآن الكريم والأصول والفقه والحديث حتى يتمكن من النظر، ولهذا تحسر على غفلة أهل بلاده إذ يأخذون الطفل بالقرآن الكريم أولاً «فيقرأ ما لا يفهم» [194].

واستحسن ابن خلدون طريقته ولكنها في نظره غير علمية، ودافع عن تقديم أهل المغرب للقرآن الكريم على غيره [195]. ويبدو ابن خلدون لم ينبه إلى ان التعليم عند أبي بكر يشكل جزءاً من منهجه في التغيير الذي يريده لحل مشاكل العصر، يقوم على فكر التربية، وبه يريد تخريج نخب صلبة قادرة على تحصيل المعرفة المؤصلة ليستقلوا بأعباء الشريعة، وليذبوا عن حرمتها [196]. ولهذا فالتعليم الذي ينشده مخالف الباطنية والمشبهة وغلاة

الصوفية إذ المبتغى منه الوصول إلى النفس المطمئنة التي لها – بنظره – منازل سبع، أولها التوحيد وثانيها ذكر الله [197]، وهاتان المنزلتان من ركائز العلم، الثالثة في مشروعه، إذ العلم منشئ للعمل، ولهذا رأى أن ضبط أداة العلم، وهي اللغة، أول ما ينبغي تعلمه.

وهكذا تجتمع التربية والتعليم عنده في قرن، لأن التربية بالتذكير تديم استمرار العمل وتحفظ توجهه إلى الله، وهو المقصود به، وهنا منشأ اختلافه عن غلاة المتصوفة الذين أرادوا اعتزال الحياة بتطهير «القلب من علاقة البدن المحسوس» من جهة، واتخاذ العمل طريقاً إلى المعرفة بالكشف لا بالكسب وبالفيض أو الإشراق [198] من جهة أخرى، فأخذوا بالتأويل الباطني القائم على التفسير الإشعاري [199]، فالتقوا مع الباطنية في المنهج والطريقة، وعادة ما يجتمع بينهم في نقده [200] الذي تدفعه إليه أسباب عقدية ذات معرفية وسياسية. ومن هنا يتكشف سر خلافه مع شيخه الغزالي الذي تبنى بالتصوف المغالي ما أنكره على الباطنية، فأصبح وهم سواء. فشن هجوماً نقلياً وعقلياً عنيفاً على الغزالي وما يمثله في حدة ظاهرة [201] على ما كان له من فضل قبل تصوفه وتوحشه وانعزاله [202].

وعلى هذا يستبعد أن يكون أبو بكر أخذ بطريقة أولئك القوم استناداً إلى تفسير آية سئل عنها ونص هو ذاته عليه [203] لأنه مخالف لمنهجه ومواقفه. لقد ذكر أنه لقي من رجال التصوف الجم الغفير وخبر حالهم. وهكذا كان شأنه من سائر الطوائف والفرق، إلا أنه لم يأخذ إلا عن كتب المعتدلين كالحارث المحاسبي (ت 243 هـ) وأبي القاسم القشيري [204] (ت 465 هـ)، وله عليهم استدراكات [205]. فأصل تياراً زهدياً سنياً يتوافق ونظرية الكلية للعلم وارتباطه بالعمل، فصنف «سراج المهتدين» صنف أهل

هذا الشأن المتجردين للخدمة، الدائبين على العبادة، المعتزلين الخلق في فئة العلماء حفاظ الدين والأئمة الناصحين لدين الله [206]، وهذا التيار كان قائماً قبله، ولقى أهله، فأطلق عليهم صفة الزهد مع الطرطوشي [207] ونصر المقدسي [208] والقرافي [209] أو الفقراء مع ابن عطاء المقدسي [210] أو التبتل مع جماعة نصر المقدسي [211] من لقي في المنستير [212]. ولهذا لا يستغرب أن تتلمذ عليه أقطاب التصوف المغربي المتسنن مثل أبي الحسن بن حرزهم وأبي يعزي يلنور وغيرهما [213] ما يدعو إلى القول بأن تأصله للزهد فتح لهم باباً منه ولجوا، لا سيما وأن التصوف في عصر المرابطين قد ربط بأبي الغزالي والإحياء خاصة وأحرقت نسخة في سنة 503 هـ [214].

وهو بهذا المفهوم زاهد، يشجيه جمال الصوت في ترتيل القرآن الكريم، وينقله إلى آفاق بعيدة، حدث ذلك في مصر [215] وبيت المقدس [216]، وبغداد [217]، ويبتعد عن كل ما يلهيه. ويصدف حتى عن الشطرنج الذي حذفه «أيام البطالة» [218]، لكنه عن العمل لا يتوقف، لقد قال عن لقائه بشيخه الطرطوشي في القدس «ونفعني الله به في العلم والعمل» [219]. وأصبح العمل عند ابن العربي هو تدريس العلم. يقول أحد الذين أخذوا عنه في قرطبة «وكنا نبيت معه في منزله بقرطبة فكانت الكتب عن يمينه وعن شماله، وكان لا يتجرد من ثوبه، وكانت له ثياب طويلة يلبسها بالليل، وينام فيها إذا غلبه النوم، ومهما استيقظ مد يده إلى كتاب، وكان مصباحه لا ينطفئ الليل كله» [220]. فهو رجل صاحب رسالة ندب نفسه إلى تبليغها، وهي تغيير مجتمعه بتصحيح عقيدته، وتبيان الأحكام وفقاً لأصول الشرع وضوابط العقل، وذلك بتعليم الناس وتربيتهم.

كان تحصيل العلم ومدرسته، تلقياً ومشاركة، يملأ كل وقته في رحلته. وكانت إذاعته في الناس همه الشاغل منذ أن رجع إلى بلده إشبيلية سنة 495 هـ/ 1101م وإلى وفاته سنة 543 هـ / 1148م، أي فيما يقارب الستين عاماً لم يتفرغ لغيره إلا في فترة توليه قضاء بلده. فوصفه مترجموه بالحرص على أداء المعارف المتنوعة النافذ فيها ونشرها [221]، ويدلك على ذلك التصنيفات الكثيرة التي سبقت الإشارة إليها وبرز فيها في كل الفنون التي اختارها، ويكثر ويطيل في الكتاب الواحد لأنه يبسط في كل قضايا التوحيد والأحكام والتذكير، خاصة في مصنفاته في القرآن الكريم والحديث. فقد ألف كتابه أنوار الفجر في التفسير في عشرين سنة، في ثمانين ألف ورقة، يقول ابن فرحون: «وتفرقت بأيدي الناس» [222]. ألا يدل هذا على انه أراد هذا الكتاب وسيلة لفكره التغييري، فأنظر إلى عنوانه في قانون التأويل وما يرمز إليه بعد حدوثه عن معرفة الرب فيخاطبك قائلاً: «وإذا أضاء لك الفجر على الطريق فاسلكه» [223]. والراجح انه أراده حاوياً لكل فكره، وحسبك أنه يطيل تفسير الآية فيه مؤصلاً لآرائه بالحديث، ومبيناً أصول العقيدة، ومستخرجاً الاحكام. ويحيلك عليه في كتبه الأخرى وإذا عرضت مسألة يعلمك انه توسع فيها هناك، فأملى في تفسير آية مائة وثمانين مجلساً [224] او مائة ورقة [225] او استغرق التفسير فيها عدة مجالس [226] او انه فصله تفصيلاً، فمثلاً بلغت معجزات النبي ﷺ عنده ألف معجزة[227].

وهناك مؤشرات عديدة على مدى انتشار علمه في حياته مما ينبئك أنه أوقفها على هذا الهدف؛ من هذه المؤشرات:

أولاً: عدد الكتب المشرقية التي ادخلها المغرب وتنوعها، وذكر أنه أتى بكتب لم يسبق إليها [228].

ثانياً: عدد مؤلفاته وتنوعها وأحجامها، رصد عمار الطلابي عددها وصنفها، فبلغت سبعة وأربعين كتاباً [229]، وعند سعيد أعراب وصلت إلى اثنين وتسعين [230]، وواضح أن قائمته اشتملت على مستلات من الكتب، وذاعت بين الناس، وعرفت بعناوين موضوعاتها. ولتبيان تنوعها وارتباط إنتاجه بفكره التأصيلي إليك هذا البيان وفق قائمة الطالبي علاوة على ما ذكره أعراب في التربية:

الموضوع	عدد المصنفات
التفسير وعلومه	5
الحديث	11
مشكل القرآن والسنة	1
أصول الدين	7
الفقه وأصوله	10
مسائل الخلاف	3
الزهد	5
اللغة والنحو	2
التربية	2
ما يتعلق بسيرته	3

لعلك استبصرت أن مؤلفاته قد دارت حول العالم الذي أراده أداة تغيير، فأحتل التأصيل التوحيدي (التفسير، الحديث، المشكل، أصول الدين) 49% والأحكام 24.5% والتربية (زهد، تربية) 14% واللغة والنحو 4% وما يتعلق بسيرته 6%. وهذه النسب تتوافق مع منهج التربية الذي اقترحه، فأوصى بعد امتلاك طالب العلم لأدواته أن يتناول المتوسط (عقيدة) والمحصول

(فقه) ثم في المرحلة النهائية كتاب «المشكلين» وكتاب أحكام القرآن تفصيلاً مزاوجاً بين العقيدة والتطبيق.[231]

ونتيجة لما جاء به من كتب وما ألف من مصنفات، فقد سمع منه تلاميذه الشيء الكثير، وهناك خبر عمن أخذ عنه أكثر من مائة [232]، وآخر ما يقارب المائة وخمة وعشرين [233].

ثالثاً: كثرة تلاميذه الذين هرعوا إليه حيث أقام أو نزل. وقد أحصاهم سعيد أعراب، وذكر ممن هم في مصاف شيخه سبعة عشر، ومن توفى بعده مائة وأربعة؛ بين محدث وراوي وفقيه ومشار [234]. وقال القاضي عايض «وجلس للوعظ والتفسير ورحل إليه للسماع» [235].

التأصيل وسيلة التغيير الشامل:

إن هذه المسيرة العلمية والمنهج التعليمي التبصيري التثقيفي لا يدعان مجالاً إلى القول بأنه ما اتخذ السلطة السياسية وسيلة للتغيير الذي نشده أو قال إنه لم يجد إلى ذلك سبيلا. غير ان جمهور الدارسين يذهبون إلى رأي مخالف، ويقولون بالتزامه بدولة المرابطين ونهجها، مستشهدين بالأهداف السياسية لسفارته ووالده، وعلاقته بسير بن أبي بكر اللمتوني وإلى إشبيلية وتليته له الشورى فيها، وتقلده للقضاء، واشتراكه في غزوات المرابطين مدافعين عن الثغرين، الشمالي والشرقي، وتأولوا بيعته للموحدين لخوفه من مخالفتهم الرأي في «العصمة» ولتأييده للمرابطين [236].

ولقد سبق التمييز بين الأهداف المتعددة للوالد، والدافع العلمي للوالد، ومن ثم من الصعب القبول بما ذهب إليه بعضهم عن لقاء ابن تاشفين به، ولاحتفاء به، والوعد بتقديمه وتكريمه وتوصية أمراء الأندلس به. فكل هذا لا يسنده الدليل بل ينقصه، فإن اللقاء وارد، أما التوصية ففيها شيء.

لقد ظلت أملاك والده مصادرة بعد عودته لأكثر من عشرة سنين. ولم يرجعها إليه إلا الأمير إبراهيم بن يوسف بن تاشفين وبواسطة من الفقيه أبي على الصدفي [237]، وليس في أمارة سير بن أبي بكر الذي رجع ابن العربي في أيامه، وعاش سنين عدداً. ولم يل في إمارته غير الشورى [238]، وليس لها دلالة سياسية بقدر ما هي على المرتبة العلمية دالة.

وقال مثل هذا عن توليته القضاء في عام 528 هـ، بيد أن في مركز تنفيذ، فقالت المصادر: «وكانت له في الظالمين سورة مرعبة، مع الرفق بالمساكين، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر» [238]. والظاهر انه وجدها فرصة لتطبيق ما نادى به، على الأقل في العبادات والعادات الاجتماعية، ولم يطقه الناس، وثاروا عليه. ويقول القاضي عياض إنه «صرف» [240]. ويصف هو تجربته هذه فيقول: «ولقد حكمت بين الناس، فألزمهم الصلاة، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر، حتى لم يكن يرى في الأرض منكر. واشتد الخطب على أهل الغضب، وعظم على الفسقة الكرب، فتألبوا وألبوا، وثاروا إلى.. فعاثوا على، وأمسيت سليب الدار، ولولا ما سبق من حسن المقدار لكنت قتيل الدار»[241].

وباستثناء هذه الفترة القصيرة جداً لم يعرف له عمل تنفيذي في العهد المرابطي، وهي فترة محدودة جداً زماناً، ومحصورة جداً مكاناً، لرجل في قامته كان يشرف لعمل كبير يصد به مهددات الداخل العقدية ومخاطر الخارج الصليبية. ويسعى لتأصيل الفكر ليعود العمل بالإسلام نقيا. وفي هذا الإطار ينبغي النظر إلى مشاركته في الجهاد مع المرابطين وموقفه منهم ومن الموحدين من بعدهم.

لقد حث أمير إشبيلية على الجهاد قبل سقوط سرقسطة [242]. وشهد معركة كتندة سنة 514 هـ [243]، واشترك في غزوة إلى الثغور الشرقية، وفي

أخرى مر ببلنسية [244].فالمشاركة هذه ليس لأنه مرابطي الولاء وإنما بدافع الفرض الشرعي الذي إقتضاها، وهذا هو أحد مرتكزات عدم معاداتهم أو انتقادهم، فقد ذكر صاحب الحلل الموشية أن ابن العربي أشاد بالمرابطين وقال لو لم يكن لهم «فضيلة.. إلا الزلاقة لكان ذلك من أعظم فخرهم وأربح تجارتهم» [245].

وربما كان هذا الرأي من اهم العوامل التي دفعت به مسرعاً لمبايعة الموحدين. بيد أن موقفه من الدولتين مبعثه فكره التأصيلي الذي حركه في مواقفه وآرائه. لقد وجد عند أهل السنة في المشرق أدباً في مسألة الخلافة مسوغاً لسوابقها التاريخية او ممكناً لها وقتئذ في صراعها مع البويهيين ثم الباطنية كما عند الماوردي، وقائماً – علاوة على ذلك – على المصلحة الشرعية كما عند الغزالي. فما احتاج ابن العربي إلى المنهج التبريري لأن منهجه التأصيلي يقدم النقل ثم العقل، فلما طبقه على تلك السوابق أصبحت الرواية وصديقته مدار القبول أو التضعيف أو الرفض لا الرواية وما تمثله.

جاء ثلث ما كتبه العواصم من القواصم عن تاريخ صدر الإسلام [246]. فما وجد في أخباره حديثاً صحيحاً أخذ به أو بنى عليه [247]، وما كان فيها من ضعيف طرحه، كحديث ماء «الحواب» وما اتصل به من أخبار وتعلقت [248]. ثم طبق طريقة الموحدين على سائر الأخبار، فأسقط ما جاء عمن نعتهم بالكذب أو البدعة أو بعدم التقوى [249] أو أسماهم «بالطائفة التاريخية الركيكة» [250] أو ما دعاه «أقول المغنين والبراد من المؤرخين» الذين أرادوا «تسهيل المعاصي على الناس» [251]. ويحذر من الأخذ خاصة من المفسرين والمؤرخين وأهل الأدب ويستثنى الطبري [252]، ويطالب بالالتفاف إلى ما صح من الأخبار عن أئمة الحديث مثل خليفة ابن خياط والدار قطني

والبخاري [253]. وخير مثل على اختياره يتمثل في موقفه من يزيد بن معاوية والاخبار عنه، فيحتج باعتراف الليث بن سعد بإمرته للمؤمنين، وبرواية أحمد عنه في الزهد، ثم يقابل ذلك بروايات المؤرخين في فجور يزيدن فيسخر من هذه ويقبل تلك [254]. ويلاحظ في طريقته في إبطال الروايات أنه قد يعتمد السند وحده [255] أو السنت المتن [256] أو المتن وحده إذا لم يستقم عقلاً [257]. وهكذا بدل منهج التبرير بمنهج التأصيل، وهذا ما يتوافق مع منهجه العام.

ولكنه لم يطبق منهجه هذا بعد الأمويين، وهنا تكون عنده سلامة العقيدة هي المقياس وبه فضل خلفاء قيل عنهم أشياء في أخطاء السلوك الخلقي — ولم يتظاهروا بها ورواها من لا يوثق بهم — على المأمون والواثق اللذين قالا بخلق القرآن، وهو نظره بدعه او كفر [258]. ومن ثم غدا التمكين للخليفة صحيح الاعتقاد مقدماً على غيره من الاعتبارات، لا سيما إذا كانت المبتدعة مسفرة، والباطنية متأهبة، والمشبهة سادرة قاصرة. ووفق هذا المعيار فهم أبو بكر المصلحة الراجحة في مساندة الخلافة العباسية، خاصة وأن خلفاء عصره شجعوا العلماء من أهل السنة للتصدي لتلك الأخطار، وقد شهد ما فعله المستنصر بالله وخبره. ولا تفهم عبارته «نعم العون على العلم الرئاسة» [259] إلا في السياق. وقرط الخلفاء العباسيين ودعا لتعضيدهم، ولهذا سعى لوحدة الأطراف تحت ظل الخلافة ولو اسمياً[260]. وبغير هذا لا يفهم قوله إنه وجد فيهم «ملوك جمع الله فيهم الدين والدنيا» [261] مع أن أولئك الخلفاء لم يملكوا مع سطوة سلاطين السلاجقة أمراَ، ومع هذا كان في أيام المقتدي بأمر الله الخير الكثير والرزق واسعا، والعمران متسعاً، مع المحافظة على آداب الإسلام [262]. أما ابنه المستظهر بالله فقد وصف بالعلم الواسع [263] إلا ان أيامه مضطربة كثيرة الحروب [264].

4

موقف ابن العربي من الموحدين

وبهذا المفهوم ساند ابن العربي المرابطين واشترك في جهادهم، لأن دار الإسلام في الأندلس في خطر داهم، وبه أيضاً بايع الموحدين، ولم يكن في بيعتهم حذراً ولا متخوفاً كالذي أشار إليه الدارسون في استنتاج ليس عليه دليل، بل أن المصادر لم تشر إلى ذلك من قريب أو بعيد. وهناك ما يوحي بغير ذلك:

أولاً، جاء وفد فقهاء إشبيلية وعلمائها وأعيانها، وفيهم أبو بكر ابن العربي، سنة 541 هـ بعد ان سحب المرابطون أكثر جيشهم من الاندلس في سنة 539 هـ لمواجهة الموحدين مواجهة حاسمة، وخرج عليهم أهل الأندلس في الوقت الذي بدأت فيه كفة الموحدين ترجح في صراعهم على الغرب من المرابطين[265]. ويوحي هذا الوضع بان وضعاً شبيهاً بأيام الطوائف قد لاح والعدو على جنبات الأندلس ملح، فأراد أهل إشبيلية درء الخطر بالقوة الإسلامية الجديدة، خاصة وان ابن العربي كان على رأسهم وأول المتكلمين باسمهم [266]، وهذا يتسق مع مواقفه السابقة وآرائه المعلنة.

ثانياً، تقول رواية القاضي عايض أن الوفد «حبس» نحو عام [267]، فأفاد ظاهرها لأولئك الدارسين عدم رضى الموحدين عن الوفد، ولكن رواية

صاحب القرطاس صريحة في الأمر، وتجعل السبب انشغال عبد المؤمن بثورتي الماسي ودكالة، اللتين كادتا أن تقضيا على الدولة الوليدة [268]. ثم إن دخولهم عليه كان في ذي الحجة 542 هـ، فلماذا تلموا حتى وصلوا فاس في ربيع الأول 543 هـ، تاريخ وفاة ابن العربي، إذا كان هناك حبس وإطلاق سراح؟ بل أن لابن أبي زرع رواية يفيد ظاهرها أنهم رجعوا مكرمين وبأيديهم ظهير بتحرير أملاكهم [269]. ثم أن الموحدين اتخذوا إشبيلية عاصمتهم الأندلسية إكراماً لسبق أهلها وسرعة وفادتهم.

ثالثاً، لم يكن الخوف من طبع أبي بكر ولا نهجه، لا في شبيبته ولا كهولته، وظهر ذلك كثيراً في أحداث رحلته، وفي درس تعلمه من شيخه الطرطوشي يوم لقيه في مصر العبيدية، وحثه على الهجرة خوفاً على حياته. فلقنه الشيخ درساً أصبح هدياً له في حياته يوم آثر شيخه هداية الناس غير حافل بالمخاطر [270]. وصنع ابن العربي مثله يوم ثورة إشبيلية عليه، فما قاتل ولا تنازل ولكنه صبر تأسياً بسنة خير البشر وعمل السلف كعثمان[271]. كما أنه ظل يبث آراءه في ظل المرابطين وفيها ما يصيبهم بالتشبيه والأخذ بالفروع دون الأصول، وكلفه ذلك كثيراً، وسياتي بيانه.

رابعاً، أثار أولئك الدارسون رأية في العصمة، وكأنه موجه ضد الموحدين، فأراد بيعهم تقاة. نعم هو رأية منذ أن دخل مصر العبيدية في ابتداء رحلته، وظل هذا محور مجادلته للباطنية فرق الشيعة كافة، فالقول به والثورة الموحدية تتعاظم خاصة عندما ألف «العواصم» عام 536 هـ ليس بجديد. والراجح أنه لمس من عبد المؤمن اتجاهاً توفيقياً ظهر قبيل وفاة ابن العربي عام 543 هـ عندما بدل مفهوم التوحيد من ديني إلى سياسي شاملاً للموحدين ومن خضع لدولتهم وسلطتهم، وذلك في رسالة بعث بها

إلى سائر الولايات [272]. وربما يسعف ذلك في فهم عدم اشراك ابن العربي في ثورة مؤيدي المرابطين الذين ثاروا بزعامة القاضي عايض. أما ما زعم في احدى الروايات المتأخرة من أنه مات مسموماً [273]، فإن هذا يشير إلى أن الضمير الشعبي على وفاته بدأ ينظر إليه بعين التجلة.

خامساً، أشار أوليك الدارسون إلى ان ابن العربي كان ساخطاً ومتنمرا بسبب تعارض أرائه ومبادئ الموحدين والظاهر أن علة ذلك أسبق وأعمق، فهي مترابطة بإخفاقه في تحقيق مشروعه والمعارضة العنيفة التي واجهته. وأغلب الظن أنه لم يجد أذاناً متفتحة، ولا نفوساً راغبة ولا عقولاً واعية، فصدم. وكان شيخه الطرطوشي قد خبر ذلك قبله عندما رفض الأخذ بنصيحة تلميذه لما دعاه إلى العودة إلى بلده، لان أهل مصر «لهم قبول للعلم، وبهم حرص على الطلب، ومعرفة بالنظر، فأما بلاد المغرب إن كانوا على طريقة واحدة فقد استولى عليهم ومعرفة بالنظر، فأما بلاد المغرب إن كانوا على طريقة واحدة فقد استولى عليهم الجهل وفشا فيهم التقليد، وزهدوا في النظر.. فإن عشت بينهم عشت ضائعاً» [274].

وما أدرك الفتى المتحمس ذلك حتى صدمه الواقع عندما وصل وشرع في عمله ساعياً للتغيير بالتعليم والوعظ، فكثر طلابه وتوافدوا من الأقطار للأخذ منه، وتزايد حساده، وعظم نقاده. وتبين له أن سبب ذلك ما الفوه من تقليد لفقه أهل المدينة وقراءتهم منذ أن ألزمهم الأمويون مذهب مالك وقراءة نافع، فلا يخرجون إلى نظر وتخيير بمقتضى الأدلة، وتبين أنه هذه هي العلة. ولهذا فمن جاءهم من الشرق بعلم جديد حقروه ألا إذا استتر بالملكية. وأدرك أنها أصبحت لهم سنة، وقعت مع بقي بن مخلد (ت 279 هـ) ومحمد بن وضاح (ت 286 هـ). وأنتج هذا فكر، حسب رأيه، أما متعلقاً

ببدعة الظاهر أو متمسكاً بفروع المسائل ناظراً إلى أقوال أهل بلد من قطره، فانتقل من المدينة وفقهها إلى عمل صلمنكة وطلبيره وطليطلة. ورد المشكلة أيضاً إلى طريقة التعليم التي تنتهي إلى الفروع. ويذهب إلى أنه لولا جهود آحاد من أهل السنة لكان طريق المبتدعة والباطنية إلى العقول ممهداً، فأثنى على رجال كالأصيلي (ت 392 هـ) وأبي الوليد الباجي (ت 474 هـ) (275). ولهذا فمن ظهرت له معرفة أو فائدة في الدين أو بصر طريقة السلف الصالحين واحتكم إلى البراهين «غمزوا جانبه.. وسعوا في إخماد ذكره، وتحقير قدره، وافتعلوا عليه، وردوا كل عظيمة إليه» (276).

وقد ابتلى هو بكل ذلكن فيصف حال بلده لما رجع إليه «فألفينا قلوباً متناكرة، وأخلاقاً متنافرة، وأرواحاً لم تلتق في سبيل المعرفة»، وفي عقائدهم وأقوالهم وأفعالهم عن الواضحة ناكبون (277). وذكر أول نزوله بفاس وعرضه لكتاب أسرار الله في المسائل للدبوسي، «فما تحركت لذلك همة، ولا نشأت عزيمة إلا لرجل واحد» (278). ويبدو إن حاول أن يخاطبهم بقدر عقولهم، لأنه هممهم «قاصرة» وأفهمهم «متقاصرة» فأخذوا القشور وتركوا اللباب، فقال: «بيد أنه لم يسعنا والحالة هذه إلا نشر ما جمعناه، ونثر ما وعيناه، والإمساك عما لا يليق بهم، ولا تبلغه إحاطتهم» (279).

ولم يجد هذا لأن حساده من الفقهاء يرمونه بكل قبيح ويشيعونه. روى القاضي عايض: «ولكثرة حديثه وأخباره وغرائب حكاياته ورواياته ما أكثر الناس فيه الكلام وطعنوا في حديثه (280). بيد أن القاضي عياض نفسه لم يسلم بكل هذا، فأخذ عنه لما اجتاز بسنتة ولقيه في إشبيلية وقرطبة، وناوله المؤتلف والمختلف للدار قطني (281)، وصد عن آرائه العقيدية. وهنا يظهر اختلاف ابن العربي عن فقهاء المرابطين.

وهكذا اجتمع الحسد من اختلاف النظر، فنهوا الناس أو صدوهم عن الأخذ عنه [282]. وما يحكى في ما رواه ابن مسدي عن اتهام فقهاء إشبيلية له بالافتراء في رواية الحديث خير شاهد على عظم ما أشاعوه عليه، وقد تعقب ذلك ابن حجر وأثبت رأي ابن العربي فيما أثاروا [(282)]. وربما سعى أبو بكر الزنجاني لصرفه عن القضاء لأنه كان يحسده [(284)].

ويحدثك بنفسه عن ابتلائه بالحسدة هؤلاء والمبتدعة أولئك فيقول: «إني أحرص الناس أن تكون أوقاتي مستغرقة في باب العلم، إلا أني منيت بحسرة لا يفتؤون، ومبتدعة لا يفهمون، قد قعدوا مني مزجر الكلب يبصبصون، والله أعلم بما يتربصون» [(285)].

وفوق هذا وذاك كانت حملة الظاهرية الحزمية عليه أعنف، وقد وجدهم في إشبيلية بالذات منتشرين، فتصدى لهم وأرشد إلى إفهامهم بالمطالبة لها دائماً بالدليل [(286)]، فتعاونوا وحساده الكثيرين، ويرصد ذلك شاكياً متبرماً: «فقاسيتهم مع غير أقران، وفي عدم أنصار، إلى حساد يطأون عقبي فيدوسون ذيلي.. ولم يكن هناك من يقف الأمر على حد المناظرة، فينصر الحق، ويظهر الصدق» [(287)].

وبهذا يتبدى لك أمران، أولهما أن الثورة عليه تضافرت فيها عناصر عديدة، مختلفة المشارب، متباينة الغايات، وربما أنه إلى ذلك يشير في قوله مشيراً إلى إنجازاته أيامه قضائه «وانتشرت الأمنة، وعظمت المنعة، واتصلت في البيضة الهدنة حتى غلب قضاء الله بفساد الحسدة واستيلاء الظلمة» [(288)]. وثانيهما أن تذمره يعود إلى أسباب كثيرة لم تكن من صنع الموحدين ولا أفكاره وإنما إلى هذا النحو الخانق فكرياً، المتجمد عقيدياً، المتحجر فكرياً، وهذا ما يفسر حنينه الدائم إلى المشرق ومناظراته ومجادلاته، كما يفسر

أيضاً شعوره بالغربة في وطنه وبين أهله [289]. أليس هذا شأن المبدعين !! فتأثيرهم عادة يأتي بعد عصرهم. وهذا الشعور بالإخفاق والإحباط دعاه إلى القول بأنه قد كان شرب ماء زمزم للعلم ونسي أن شربها للعمل وتمن لو أنه كان فعل [290].

5

ملحوظات حول جهده التأصيلي

في النهاية ينبغي الإشارة إلى قضيتين مهمتين في جهد أبي بكر التأصيلي، وهما من أكبر المثالب التي يمكن أن تؤخذ عليه:

الأولى: عن «الإثنينية» أو قل الثنائية التضادية التي اتخذها مرتكز فكره وقوام نهجه. والسؤال الذي يفرض نفسه إلى أي مدى تصح؟ وإن صحت في بعض المجالات هل بإطلاق؟ فهل المسألة أوامر ونواه، وكفر وإيمان، ظاهر وباطن أم أن بين الطرفين ألوان طيف متعددة؟ وإذا كانت الإثنينية على وحدة الخلاق دالة أليس التعددية عليه أكثر دلالة؟

والثانية: عن تأصيل التاريخ اعتماداً على منهج المحدثين. إن هذا المنهج يصلح في الدراسات القرآنية والحديثية والعقدية والفقهية على تفاوت في ذلك، لأن هناك مرجعية هي الحقيقة الموحاة التي وصلت إلينا بالنقل. أما تطبيق ذلك في التاريخ فأمر فيه نظر لعدة أسباب منها:

1. أن تطبيق قواعد الجرح والتعديل تسقط الغالبية العظمى من الروايات التاريخية حتى لا يكاد يبقى منها شيء. ولاحظ هذا في عصرنا دعاة تطبيق منهج المحدثين في دراسة السيرة النبوية، وتشكلت منهم مدرسة في الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة، فوجدوا أن لا سبيل إلا سبيل إلا التساهل تطبيقه،

والأخذ بالخبر الضعيف والمراسيل إلا فيما يتعلق بالعقيدة والأحكام [291]. فإذا كان هذا هو الحل مع السيرة وجهود ضبط حديث النبي ﷺ معلومة فكيف بغيرها!؟ ويبدو أن أبا بكر ابن العربي لاحظ ذلك ولهذا لا تجده في تطبيقاته يتجاوز عصر عبد الملك. وإذا نظرت أحداث العصر العباسي صارت العقيدة وسلامتها هي المقياس وليست الصدقية.

2. هناك ضرورة لاشتراط صدق الروى في الرواية الحديثية، وهي ضرورة تحكمها العقيدة، ولكن هل من الضروري أن يروي الصادقون خبراً واحداً شاهدوه، ولا يتصل بالعقيدة ولا الشريعة بصورة واحدة؟ الا تتدخل تصوراتهم ورؤاهم وانتماءاتهم عن وعي أو غير وعي في صياغة ما شاهدوه؟ وقد لاحظ ابن العربي ذلك في المسائل الاجتهادية ولم يعدل منهجه التأصيلي في قضاياها [292].

3. إن نقل المسألة من الرواية التاريخية وما تمثله إلى الراوي وصدقيته تحرم دارس التاريخ من أهم مكونات البحث التاريخي وهو معرفة ما يمثله الراوي وصولاً إلى التيارات التي شكلت الحدث لاكتشاف الأسباب والعلل. وبهذا يجرد التاريخ من أهم مرتكزاته، وهو التأويل والتفسير. ولكن ابن العربي عندما يجد ميولاً مختلفة في خبر يصرفها إلى أنها من مشاكل أهل الأهواء [293].

4. إن قضية المرجعية في مسائل التاريخ الإسلامي صعبة المنال في غير ما يتعلق بالعقيدة والشريعة. ولهذا تجده أحياناً يعتمد على آراء فقهية في تأصيله كما في حالة مسألتي إمامة المفضول [294] وانعقاد البيعة بواحدة [295]. وبمثل هذا يجنح إلى التبرير الذي رفضه. إذا إن مثل هذه المقولات الفقهية السياسية هي ثمرة عمل فكري لا نتيجة مرجعية موحاة ثابتة.

إن هـذه السـياحة مـع ابـن العربـي وعصـره وفكـره ومواقفـه تدعـو إلـى القـول بـأن «التأصيـل» كان محـرك فكـره، وأصـل العمـل الـذي سـعى لنشـره وتغييـر المجتمع بـه، عصمـة لـه في الداخل مـن الباطنيـة والمبتدعـة والمشـبهة والمقلـدة ليطبـق شـرع ربـه علـى ضـوء عصـره لا عصـر غيـره وتمكينـاً لـه لمواجهـة تحديات الخـارج، وهنـا تتجلـى عظمـة تأثيـره في غيـره. كيـف يمكـن النظـر إلـى عصـر الموحديـن، ومـا شـهده مـن ثـورة فكريـة صاحبـت الرجـوع إلـى الأصـول مـن كتـاب وحديـث مـن دعـوة إلـى البعـد عـن فقـه الفـروع والبحـث عـن الدليـل في الأمـور ممـا فتـح بابـاً للإجتهـاد والنظـر، دون تقييـم جهـد أبـي بكـر في هـذا المجـال!؟ وهـل يمكـن الحديـث عـن روح التوفيـق في مجاليهـا الفلسـفي والصوفي في مغرب القـرن السـادس الهجـري وبعـده بغيـر النظـر إلـى محـاولات ابـن العربـي في التأصيـل بجعـل الشـرع والعقـل صنويـن»[296]؟ وقـل مثـل هـذا عـن التمييـز بيـن حـب آل البيـت والتشـيع، ورفـض هـذا والتمسـك بذلـك.

أليسـت هـذه مجـالات تدعـو إلـى النظـر في تأثيـره سـلباً أو إيجابـاً في الرشـدية والتصـوف المتسـنن ومـا ظهـر في السياسـة النظريـة والعلميـة والمقاصـد الشـرعية؟ خاصـة مـن الشـاطبي وابـن تيميـة لأنـه مـن الجائـر القـول بـأن معـه الأشـعرية دخلـت طولهـا التأصيلـي.

والتأصيـل هـذا مـن أهـم المشـاكل في حـوار الحضـارات لأنـه بـه تعـرف الـذات ويتضـح لهـا أيـن تلتقـي مـع الآخـر وكيـف. أليـس تأصيـل ابـن العربـي هـذا قمينـا بنـدوة منفـردة يحتـاج فيهـا إلـى تضافـر جهـود أهـل اللغـة والحديـث والتفسـير والفلسـفة والسياسـة والتاريـخ. ومـن غيـر مركزكـم هـذا لـه أن يقـوم بهـذا العمـل!؟

الهوامش

(1) مثل سعيد أعراب، مع القاضي أبي بكر ابن العربي، بيروت، دار الغرب الإسلامي،1407هـ/1987م.

(2) مثل محب الدين الخطيب، مقدمته للعواصم من القواصم، بيروت، المكتبة العلمية، 1406هـ/1986م ص3-34؛ عمار الطالبي، آراء أبي بكر ابن العربي الكلامية،2 ج، الجزائر الشركة الوطنية للتوزيع، لا.ت. وينبغي التنويه لعمل الطالبي فالجزء الأول هو دراسة كاملة قائمة بذاتها والجزء الثاني تحقيق للعواصم، وكلما جاءت الإشارة إلى العواصم هنا تعني هذا الجزء الثاني. ويشبه عمل الطالبي في جزئه الأول عمل مصطفي إبراهيم المشني (ابن العربي المالكي وتفسيره أحكام القرآن، عمان، دار الجيل، بيروت، 1411هـ/1991م) مع الاختلاف في الموضوع والمنهج.

(3) ابن مسكوية انظر تجارب الأمم، باعتناء آمدروز، شركة التمدن الصناعية، مصر، 1333هـ/1915م،2: 96-98.

(4) انظر، محمود إسماعيل عبد الرازق، إخوان الصفا، رواد التنوير في الفكر العربي، القاهرة، دار قباء، 1998م ص59-66.

(5) البيروني، الآثار الباقية، عن القرون الخالية، ط. سخاو، ليبزج،1923م، ص132، وأيضا عبد العزيز الدوري، العصور العباسية المتأخرة، بغداد، شركة الرابطة، 1945م، ص 248-249، 254-255.

(6) المرجع نفسه، ص 277.

(7) المرجع نفسه، ص 281-282.

(8) انظر عنه الدراسة القيمة لوداد القاضي، الكيسانية في الأدب والتاريخ.

(9) من مبادئهم القول بالصفات بلا كيف، والقرآن غير مخلوق، ونظرية الكسب، ورؤية الله، وإيمان مرتكب الكبيرة، واحترام النصوص وحملها على ظاهرها مبدئيا (انظر الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق عبد القادر الأرنؤوط، دمشق، دارالبيان،1401هـ/1981م، ص 15-26.

(10) لي بحث في الموضوع عنوانه: « أبو عمران الفاسي حلقة وصل بين المشرق والمغرب». لم ينشر.

(11) إسماعيل، محمود، الأدارسة في الغرب الإسلامي، الكويت مكتبة الفلاح، 1409هـ/1989م، ص 24-25 ومصادره في ذلك.

(12) هذا باستثناء الكندي الذي قال بالتوفيق بين الحكمة والشريعة، أما الرازي (ت311هـ) فآراؤه هرطيقية، والفارابي (ت 339هـ) يتذبذب بين المثالية والمادية، وتقوم فلسفة ابن سينا (ت428هـ) على الرمزية والتمويه (انظر محمود إسماعيل، إخوان الصفا، 143).

(13) المرجع نفسه، 76.

(14) له كتاب في الأصول على مذهب أهل الحديث وآخر يطعن فيه على المعتزلة (انظر ابن الجوزي، المنتظم، حيدر أباد الدكن، 1358-1359هـ جـ7: 161؛ 8: 109-111).

(15) انظر مسفر الزهراني، نفوذ السلاجقة السياسي في الدولة العباسية (447-590هـ)، بيروت، مؤسسة الرسالة ،1402هـ/1982م، ص 107 وما بعدها.

(16) محمود إسماعيل عبد الرازق، الخوارج في بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع الهجري، الدار البيضاء، دار الثقافة، 1976ص 282، عز الدين عمر موسى، دراسات إسلامية غرب إفريقية، الرياض، الجمعية التاريخية، بحوث تاريخية رقم2، 1419هـ/1999، ص36.

(17) ربما يفسر هذا ما يذكره القاضي عياض عن موقف سحنون من أهل البدع، يقول « كان شديدا على أهل البدع» (ترتيب المدارك، تحقيق عبد القادر الصحراوي، الرباط، وزارة الأوقاف، 1403هـ/1983م، ج: 48 وانظر ص 70-73).

(18) قول مالك: « الاستواء منه معلوم، والكيف منه غير معقول، والسؤال عنه بدعة، والإيمان به واجب» (انظر ترتيب المدارك، تحقيق الصحراوي ج2: 39).

(19) انظر مقدمة عزالدين عمر موسى، درر السمط في خبر السبط لابن الأبار القضاعي، بيروت، درا الغرب الإسلامي، 1407هـ/1987م/ ص 33-34.

(20) سرقسطة واتخذتها عاصمة (512هـ/1118م).

(21) انظر عبد المجيد عمر النجار، فصول في الفكر الإسلامي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1992م، ص 22-23، 25-29.

(22) نفسه.

(23) انظر عن التحول من التوحيد العقدي إلى السياسي عز الدين موسى، الموحدون في الغرب الإسلامي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ص 104-105. واستخدم محمد المغراوي في اطروحته للدكتوراه التي نوقشت حديثا في الرباط سنة 2001م مصطلح «التوافقية « دلالة على روح العصر كله.

(24) انظر ما رواه المراكشي عن شك يوسف بن عبد المؤمن وابنه المنصور في عصمة المهدي (عبد الواحد المراكشي، المعجب في تخليص أخبار المغرب، تحقيق محمد سعيد العريان، القاهرة، لجنة إحياء التراث الإسلامي، 1383هـ/1963م، ص 355-356، 368-369).

(25) هو كتاب «ترتيب الرحلة للترغيب في الملة» (انظر عمار الطالبي، السابق، ص 26).

(26) نص هو على ضياعه « قانون التأويل «، تحقيق محمد السليماني، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1990م ص 67-68 وجاء التلخيص في ص 69-120).

(27) هذا أمر مستفيض يجل عن الحصر انظر مثلا قانون التأويل، ص 92،93،94،95،96،98، 104، -108 109، 111-112.

(28) الطبري في التوسع في الكتاب الواحد، والسيوطي ف يعدد الكتب وتنوعها.

(29) انظر أدناه وهامش 103.

(30) القاضي عياض، الغنية، ص 68.

(31) نشرت ثلاث مرات الأولى عند أعراب والثانية ملحقات لكتاب عصمت دندش، دور المرابطين في نشر الإسلام في غرب إفريقيا، بيروت، دار الغرب الإسلامي 1408 هـ/1988م، ص 169 وما بعدها، وأخيرا مع محمد يعلي ضمن الرسائل التي نشرها في سلسلة المصادر الأندلسية للمجلس الأعلى للأبحاث العلمية، مدريد 1966 م، بعنوان «كتاب شواهد الجلة والأعيان في مشاهد الإسلام والبلدان» ص 273وما بعدها، والإشارة هنا إليه بـ «شواهد الجلة».

(32) الغنية،68.

(33) الحلل الموشية، ص 147-148.

(34) ابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق محمد أبو النور، القاهرة، دار التراث، 1976م،2: 253.

(35) الفتح بن خاقان، قلائد العقيان ومحاسن الأعيان، تحقيق حسين يوسف حريوش، الأردن، الزرقاء، مكتبة المنار، 692-693.

(36) ابن خلدون، العبر، بيروت دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة،1982م،6: 386 وفيه اسم الخليفة « المستنصر» وهو تصحيف واضح.

(37) إحسان عباس، «رحلة ابن العربي إلى المشرق»، الأبحاث، بيروت، مجلة الجامعة الأمريكية 1968م، الأجزاء 2-4، ص 61-62، 73-74؛ انظر آراءه التي أبداها ترجيحا قبل اطلاعه على قانون التأويل في مقاله « الجانب السياسي من رحلة ابن العربي» المرجع نفسه، 1963م جـ2: 217-236.

(38) نفسه.

(39) أعراب، المرجع السابق، ص 13، 52-55.

(40) عمار الطالبي، المرجع السابق، جـ1، ص 26 وما بعدها.

(41) عصمت دندش، دور المرابطين، ص 176-180.

(42) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، بيروت، دار صادر، ط. السادسة، 1415هـ/1995م، 10: 147،155. ويرى حسن أحمد محمود، (قيام دولة المرابطين، القاهرة، دار الفكر العربي، ص 233-234) أن الخليفتين بعثا تفويضين مختلفين. وحاول عمار الطالبي (المرجع السابق، جـ1، ص27) الخروج بالتوفيق بين الروايتين، فقال: إن الخطاب أرسل إلى المقتدي ولكن الذي أرسل رده هو المستظهر.

(43) النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق حسين نصار وعبد العزيز الأهواني، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، 1403هـ/1983م، 24: 272-273.

(44) انظر مثلا ابن تغربردي، النجوم الزاهرة، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة، لات.. وهي مصورة عن طبعة دار الكتب، 5: 191؛ السيوطي، تاريخ الخلفاء، تحقيق إبراهيم صالح، بيروت، درا صادر،1417هـ/1997م، ص 500. بيد أن ابن تغربردي يذكر الخبر في أحداث سنة 498هـ، ويقول بأن الخليفة أرسل الخلع والتقليد.

(45) انظر أعلاه هامش 30.

(46) ووهم محمد يعلى وجعل الخطاب عن ملوك الطوائف، قارن ما يرد في كتاب شواهد الجلة في صفحتي 299و301.

(47) شـواهد الجلـة، ص 311. والنـص مـن كلمـة « ويشـتمل» ليـس في النـص الـذي عنـد أعـراب.

(48) المصدر نفسه، 283.

(49) المصدر نفسه، 284–285.

(50) المصدر نفسه، 286–287.

(51) المصدر نفسه، 291–292.

(52) المصدر نفسه،361.

(53) المصدر نفسه، 286–287.

(54) ابـن العربـي، أحـكام القـرآن، تحقيـق علـي محمـد البجـاوي، بيـروت، دار المعرفـة، (د. ت)، جـ4

(55) انظر قانون التأويل، 116 ففيه توضيح ذلك.

(56) شواهد الجلة، 286.

(57) حسـن حافظـي علـوي « جوانـب مـن تاريـخ المرابطـين مـن خـلال النقـود»، مجلـة كليـة الآداب والعلـوم الإنسـانية، الربـاط، جامعـة محمـد الخامـس، 1999م، العـدد 23، خاصـة ص 112، حسـن محمـود، قيـام دولـة المرابطـين، 334–336.

(58) شواهد الجلة، 310،301–311.

(59) ابـن الأبـار، المعجـم في أصحـاب أبـي علـي الصـدفي، طبعـة مجريـط، 1885م، ص56.

(60) قانون التأويل، 75–77.

(61) راجـع شـواهد الجلـة، ص 2،289،292،297،298،307،310،311،312،313،332 88

(62) المصدر نفسه،303.

(63) المصدر نفسه،304.

(64) المصدر نفسه، 312.

(65) المصدر نفسه، 300،308،309.

(66) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق عمر العمروي، دمشق، دار الفكر، 1416هـ/1996م، جـ30: 299-300. وحاولت عصمت دندش الربط مقتل عتيق هذا ورحلة ابن العربي الوالد وغدت عندها وكأنها إعادة تكليف (انظر دور المرابطين ،177).

(67) هي رسالة طويلة فيها وعظ كثير وانظر جوانب النقد فيها شواهد الجلة، 320،322،324،326،329.

(68) قانون التأويل، 67.

(69) المصدرنفسه،77.

(70) المصدر نفسه،75.

(71) ابن بشكوال، كتاب الصلة، تحقيق عزت العطار الحسيني، القاهرة، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، 1374هـ/1955م، ترجمة رقم 863ص 381.

(72) أرجح أن مولده شعبان سنة 468هـ وفق رواية ابن بشكوال (الصلة 559)، وربما لا يتعارض هذا مع ما ذكر ابن العربي نفسه من أنه بدأ رحلته وعمره ستة عشر عاما لأن مبدأ الرحلة كان في ربيع الأول (انظر قانون التأويل ص70) فهو بهذا يكون قد قارب ذلك العمر.

(73) انظر ابن عذاري المراكشي (البيان المغرب، بيروت، دار الثقافة، 1967، جـ3ص 205-206-244-249) عن بطش المعتضد وسفكه للدماء وقتله لأبنه بيده. أما عن صلة أبي بكر بخاله الحسن بن عمر الهوزني يقول الضبي (بغية الملتمس،249) إنه أخذ عن خاله هذا تهذيب مختصر القراءات لجده القتيل.

(74) قانون التأويل، 74.

(75) المصدر نفسه، 70.

(76) المصدر نفسه، 77.

(77) المصدر نفسه، 76.

(78) هذا خلاف مذهبه في الأمر أيحمل على الفور أم التراخي، وهو يرى الأول (أنظر أعراب، المرجع السابق، ص 147).

(79) قانون التأويل، 92.

(80) المصدر نفسه، 76.

(81) المصدر نفسه، 102-103.

(82) المصدر نفسه، 84. وفي موضع آخر (ص97) يقول إنها تقوم على التمثيل والتنظير.

(83) قانون التأويل، 88.

(84) المصدر نفسه، 89-90.

(85) مصطفى حيارى، القدس في زمن الفاطميين والفرنجه، عمان، المعهد الملكي للدراسات الدينية، 1994م، ص 216 وانظر العواصم من القواصم 2: 61.

(86) قانون التأويل 93-94.

(87) المصدر نفسه، 107-108. ومذهبه أن تكبيره صلي الله عليه وسلم إذا رأى الهلال لم يثبت (أحكام القرآن، 1: 85).

(88) العواصم، 2: 75-76.

(89) قانون التأويل،111.

(90) المصدر نفسه، 97، 105.

(91) ابن العربي، عارضة الأحوذي، القاهرة، دار الوحي المحمدي، لات.، 4: 274؛ أحكام القرآن، جـ3 :1103-1104.

(92) أحكام القرآن، 4 :1621.

(93) أحكام القرآن،2: 523.

(94) ابن العربي، سراج المريدين، مصورة عن مخطوط درا الكتب المصرية رقم 20348 ب، ص 99.

(95) عراضة الأحوذي، 11: 78.

(96) أحكام القرآن، 3: 1124.

(97) سراج المريدن، 161-162.

(98) شواهد الجلة، 312.

(99) المصدر نفسه، 332.

(100) وفيات الأعيان، 4: 296، الديباج، 2: 254 وابن بشكوال، (الصلة، 558) أكثر تحديدا، إذا يقول: «قدم بعلم لم يدخله أحد قبله».

(101) راجع عن هذه الفقرة كلها قانون التأويل، 70-74.

(102) بغية الملتمس، 82.

(103) انظر قانون التأويل ص 86-87.

(104) انظر شهادة الغزالي عنه في قانون التأويل، 114، وشواهد الجلة 312. وانظر عن رأي آخر الصلة، 559، الديباج، 2: 254.

(105) قانون التأويل، 114.

(106) العواصم،2: 59-60.

(107) المصدر نفسه، 61.

(108) المصدر نفسه، 60.

(109) المصدر نفسه، 90.

(110) المصدر نفسه،95.

(111) المصدر نفسه، 96.

(112) العواصم، 61 وما بعدها.

(113) المصدر نفسه،73.

(114) قانون التأويل، 120، وانظر رأيا له حول الموضوع في العواصم 2: 81-82.

(115) قانون التأويل، 79.

(116) المصدر نفسه، 80.

(117) المصدر نفسه، 80-18.

(118) المصدر نفسه، 83.

(119) المصدر نفسه، 84.

(120) المصدر نفسه،74.

(121) الغنية، 67.

(122) قانون التأويل،81-82.

(123) قانون التأويل 87-90، ويلاحظ أنه لم يذكر المازري مع شيوخه في المهدية.

(124) قانون التأويل 91-92.

(125) المصدر نفسه،97.

(126) المصدر نفسه،98.

(127) المصدر نفسه،93.

(128) المصدر نفسه، 111.

(129) المصدر نفسه، 112.

(130) المصدر نفسه، 113 وعن الغزالي ص 104.

(131) انظر قانون التأويل، 91-94-111.

(132) المصدر نفسه، 104-105.

(133) وذكر أنه قرأ عليه إصلاح المنطق في بغداد (انظر أحكام القرآن 4 :1599).

(134) انظر عن المنهج قانون التأويل 195 وكذلك منهجه في عارضة الأحوذي 1: 6.

(135) قانون التأويل، ص 120.

(136) المصدر نفسه، 120.

(137) العواصم 2: 97، قانون التأويل، 118 – 119.

(138) قانون التأويل، 119.

(139) المصدر نفسه، 82.

(140) الغنية، 139.

(141) سراج المريدن، 73.

(142) عارضة الأحوذي، 6: 1 – 7.

(143) قانون التأويل، 119.

(144) العواصم، 2: 30 – 31.

(145) المصدر نفسه، 33.

(146) المصدر نفسه، 2 – 16.

(147) المصدر نفسه، 2: 106 – 107.

(148) عارضة الأحوذي، 13 – 34.

(149) العواصم 2 – 76.

(150) أعراب، المرجع السابق، ص 44 عن مقدمة الإمام محمد الخضر حسين لأحدى نسخ الإحياء.

(151) قانون التأويل، 144.

(152) المصدر نفسه، 129 وما بعدها، 180، 184 – 185.

(153) العواصم، 2: 351. والشي الغريب أن الذهبي في ترجمة القاضي أبي بكر ذكر أن والده أن محمد كان من كبار أصحاب ابن حزم بخلاف ابنه. ونص على ان الوالد صحب ابن حزم سبع سنين ولم يفته شيء من تواليفه إلا المجلد الأخير من الفصل (سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، دمشق، مؤسسة الرسالة، 1412 هـ/ 1992 م، (2: 198، 201) ولكن في ترجمة أبي محمد نفسه لم يشر إلا إلى الصحبة دون ذكر المذهب ولا الخلاف فيه مع ولده (انظر المصدر نفسه، جـ 19 ص 130).

(154) العواصم، 2: 336.

(155) قانون التأويل 95.

(156) المصدر نفسه، 109 – 110.

(157) المصدر نفسه، 117 – 180 – 183.

(158) هذا مما أخذه على شيخه الغزالي الذي يقول «العلم من ثمرات العمل» (انظر العواصم 2: 20 – 21، 252 – 257.

(159) قانون التأويل، 369.

(160) المصدر ذاته، 341 – 343.

(161) المصد ذاته، 380.

(162) قانون التأويل، 121 – 122. وانظر تعليق السليماني في تحقيقه للكتاب على قوله «من عرف نفسه عرف ربه» (المصدر ذاته، 132 هامش 1).

(163) قانون التأويل، 330.

(164) انظر ما قام به اعراب (المرجع السابق ص 121 – 173) من رصد طيب وتبويب رائع لمؤلفات ابن العربي.

(165) قانون التأويل، 297 – 338.

(166) عارضة الأحوذي، 2: 6.

(167) قانون التأويل، 127.

(168) العواصم، 2 – 8.

(169) قانون التأويل، 127.

(170) العواصم، 2 – 8 – 9.

(171) قانون التأويل، 151 – 180.

(172) العواصم، 2 – 336 – 338.

(173) المصدر نفسه، 2 – 107 – 336 – 350 – 363.

(174) المصدر نفسه، 2 – 97.

(175) المصدر نفسه، 2 – 97.

(176) قانون التأويل، 351 – 352.

(177) العواصم، 2 – 108.

(178) المصدر ذاته، 2 – 128.

(179) قانون التأويل، 176 – 177.

(180) العواصم، 2 – 59 وما بعدها.

(181) المصدر ذاته، 2 – 455.

(182) المصدر ذاته، 2 – 453.

(183) المصدر ذاته، 2 – 454.

(184) انظر محمود مكي «التشيع في الأندلس»، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية، مدريد 1954 عدد 1 – 2، عز الدين موسى مقدمته لدرر السبط لابن الأبار القضاعي، ص 41 وما بعدها.

(185) المقري، نفح الطيب، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار صادر، 1968م، 5: 469.

(186) قانون التأويل، 347.

(187) انظر مثلاً أحكام القرآن، 1: 32، 34 – 35، 88. وهذا مستفيض مما دفع مصطفى إبراهيم المشني أن يعقد فصلاً عنوانه «ظاهرة التعصب المذهبي للمالكية عند ابن العربي» (انظر المرجع السابق، ص (312 – 322) ووقف عند أمرين، الثناء العظيم على الإمام مالك وترجيح المذهب المالكي والهجوم على مخالفيه. وأحسب أنه فاته أن ابن العربي يميز بين أصول مذهب مالك وكتب الفروع فيه، ويأخذ بالأول وفق منهجه التأصيلي، ولهذا تجده كثيرا ما يردد عبارة وهذا «صريح مذهب مالك في أصوله كلها» (انظر أحكام القرآن، 1: 24، 195).

(188) العواصم، 77: 2 – 78.

(189) المصدر نفسه، 2: 490 – 491، أيضاً أعراب، المرجع السابق، ص 147.

(190) العواصم، 2: 502 – 305.

(191) قانون التأويل، 339.

(192) العواصم، 2: 77 – 78.

(193) قانون التأويل، 346 – 349.

(194) ابن خلدون، العبر، جـ 1 ص 1041 – 1042.

(195) قانون التأويل، 109.

(196) انظر هذه المنازل في قانون التأويل، 160 – 161.

(197) العواصم، 2: 15، 30، 31.

(198) قانون التأويل، 196 وما بعدها، العواصم، 2: 269.

(199) انظر مثلاً العواصم، 2: 15.

(200) انظر دراسة عبد المجيد الصغير، «البعد السياسي في نقد القاضي ابن العربي لتصرف الغزالي»، ضمن أبو حامد الغزالي، الرباط، جامعة محمد السادس، كلية الآداب، 1988 م، خاصة ص 186 وما بعدها.

(201) يذكر ابن العماد، رواية شاذة غريبة نقلاً عن الشيخ علاء الدين علي بن الصيرفي أن ابن العربي لقي الغزالي في برية الشام هائماً سائحاً، وأنكر عليه ذلك (انظر شذرات الذهب، القاهرة، مكتبة القدسي، 1350هـ، جـ 4 ص 13). ولكن الأهم من كل ذلك أن ابن العربي نقد مرتكزات فكر الغزالي الصوفي.

(202) قانون التأويل، 198، أعراب، المرجع السابق، ص 207.

(203) العواصم، 2: 29 – 30.

(204) قانون التأويل، 207.

(205) العواصم، 2: 428 – 429، وتجده يستشهد بالتصوف المعتدل (انظر أحكام القرآن 3: 1083، 1131، 1140، 1434).

(206) سراج المريدين، 242.

(207) المصدر نفسه، 73.

(208) أحكام القرآن، 2: 672.

(209) سراج المريدين، 75.

(210) قانون التأويل، 207.

(211) سراج المريدين، 72.

(212) انظر سلاسل متصوفة المغرب التي تنتهي إلي الغزالي عن طريق مصافحة ابن العربي (المقري، أزهار الرياض، تحقيق الهراس وأعراب، الرباط اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي، 1400هـ/ 1980م، جـ 5 ص 57 – 58. وانظر أعراب (المرجع السابق ص 156) والاختلاف حول هذه المسألة.

(213) ابن القطان، نظم الجمان، تحقيق محمود علي مكي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1990م،70 – 71. وانظر عن دوافع المرابطين السياسية الصغير، المرجع السابق، 185 وما بعده، غير أن ابن طلموس قال في كتابه «المدخل إلى صناعة المنطق» أن أبا بكر ابن العربي امتحن في هذه المسألة (انظر أعراب المرجع السابق، 79 – 80 والصغير، المرجع السابق، 18).

(214) سراج المريدن، 55، 185.

(215) أحكام القرآن، 4: 1596.

(216) المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.

(217) قانون التأويل، 86.

(218) المصدر ذاته، 93.

(219) بغية الملتمس، 83. ويصفه ابن بشكوال بالحرص على أداء العلم ونشره (الصلة، 558).

(220) وفيات الأعيان، 4: 296، الديباج، 2: 254.

(221) الديباج، 2: 254.

(222) قانون التأويل، 132.

(223) أحكام القرآن، 4: 1474.

(224) المصدر نفسه، 1: 470.

(225) عارضة الأحوذي، 12: 105.

(226) المصدر نفسه، 2: 293، 12: 175، 13: 151 – 152.

(227) سراج المريدين، 229 – 237.

(228) انظر عمار الطالبي، المرجع السابق، 1 – 66 – 83.

(229) انظر أعراب، المرجع السابق، ص 121 – 173 ورجحت ما أحصاه عمار الطالبي لأن الضبي يقول «عدة تواليفه نحو الأربعين تأليفا» (انظر بغية الملتمس، 83).

(230) قانون التأويل، 347 – 348.

(231) هذا خبر عن أبي محمد عبيد الله بن محمد الحجري (ت 591هـ). انظر عن ابن الأبار التكملة لكتاب الصلة، القاهرة، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، 1375هـ / 1956م، 493. ومثل هذا الخبر عنه لا يستغرب لملازمته لابن العربي وما اشتهر به من علو الإسناد وسعة الرواية وقد عمر (راجع صلة الصلة، 3:119 – 124).

(232) راجعها في مواضع مختلفة من فهرسته (ابن خير الإشبيلي، فهرسة ما رواه عن شيوخه، بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1399هـ / 1979م، مثلا ص 51، 54، 88، 166، 175، 258، 427... الخ وكلها قراءة منه وسماعاً عليه.

(233) أعراب، المرجع السابق، 91 – 111.

(234) الغنية، 68.

(235) عمار الطالبي، المرجع السابق، 1: 84 – 86، أعراب، المرجع السابق، 76 – 88؛ الصغير، المرجع السابق، 185.

(236) ابن الأبار، المعجم، 65.

(237) الغنية، 68، الديباج، 2: 254.

(238) راجع الصلة، 559، البيان المغرب، 4: 92 – 94، النباهي، المراقبة العليا، تحقيق ليفي بروفنسال، القاهرة، دار الكتاب المصري، 1948م، ص 106، الديباج، 2: 254.

(239) الغنية، 86، 559.

(240) العواصم، 2: 400 – 401.

(241) أحكام القرآن، 2: 955، نفح الطيب، جـ 4: 477.

(242) ابن الأبار، المعجم، 8.

(243) انظر قانون التأويل، 139؛ التكملة، 1: 344، 350.

(244) الحلل الموشية، 140، نقلاً عن عارضة الأحوذي لابن العربي.

(245) انظر العواصم، 2: 373 – 507.

(246) المصدر نفسه، 2: 427، 430، 436، 437.

(247) المصدر نفسه، 2: 410 – 411.

(248) انظر المصدر نفسه، 2: 318، 379، 418.

(249) المصدر نفسه، 2: 416.

(250) المصدر نفسه، 2: 467.

(251) المصدر نفسه، 2: 473.

(252) المصدر نفسه، 2: 415، 449، 469، 451 – 452. وكان يوصي كل حين بالأخذ بما صح سنده فقط، يقول «وقد ألقيت إليكم وصيتي في كل وقت ومجلس ألا تشتغلوا من الأحاديث بما لا يصح سنده» (أحكام القرآن، 2: 583).

(253) المصدر نفسه، 2: 473.

(254) انظر مثلاً، المصدر نفسه، 2: 386، 400، 406، 410.

(255) راجع مثلاً المصدر نفسه، 2: 390، 407، 412.

(256) المصدر نفسه، 2: 475 – 476.

(257) قانون التأويل، 116.

(258) انظر الصغير، المرجع السابق، 179.

(259) سراج المريدين، 162.

(260) ابن الأثير، الكامل، 10: 230 – 231.

(261) المصدر نفسه، 10: 503.

(262) السيوطي، تاريخ الخلفاء، 503.

(263) الحلل الموشية، 131 – 132.

(264) المصدر نفسه، 147 – 148.

(265) الغنية، 68.

(266) ابن ابي زرع، روض القرطاس، 190.

(267) المصدر ذاته، 188.

(268) أحكام القرآن، 1: 485، سراج المريدين، 96 – 97.

(269) العواصم، 2: 400 – 401.

(270) عز الدين عمر موسى، تنظيمات الموحدين ونظمهم، 104 – 105.

(271) عند النباهي (المراقبة العليا 95) خبر قد يوحي بأن القاضي عايض وابن العربي امتحنا معاً، فكأنه يجمع بينهما فيما قام به عايض من ثورة، وهذا ما لا يوجد عليه دليل، علاوة على تأخر النباهي، والنص ذاته يتحمل أكثر من تأويل.

(272) سراج المريدين، 96 – 97، أحكام القرآن، 1: 485.

(273) العواصم، 2: 490 – 494، 503.

(274) المصدر ذاته، 2: 495.

(275) سراج المريدين، 152.

(276) المصدر نفسه، 229. بل لقد رمى أهل الفتيا في اشبيلية أيام تولي قضاءها بالجهل (أحكام القرآن، 2: 597).

(277) أحكام القرآن، 4: 1998. ولعل هذا الضيق النفسي ما يفسر شوقه الدائم وحنينه المتصل للمشرق خاصة بغداد. ونظم قصيدة بائية طويلة رائعة، أورد الضبي جملة منها، فيها يشكو بثه وحزنه على بعده عن تلك الديار وأهلها وشوقه للقياكم وتذكر لمجالسهم ومناظراتهم (انظر بغية الملتمس، 86 – 87). وانظر أخرى رائية أوردها المقري في أزهار الرياض جـ 3 صـ 93 – 94.

(278) الغنية، 68.

(279) المصدر نفسه، 68 – 69.

(280) التكملة، 2: 921.

(281) قارن ما يذكره كل من الذهبي (تذكرة الحفاظ، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الرابعة، 4: 1296) وابن حجر (فتح الباري، القاهرة، مصطفى البابي الحلبي، 1378 هـ / 1959م؛جـ 4: 430 – 431).

(282) انظر بغية الملتمس، 87 – 88.

(283) 3: 1.

(284) العواصم، 2: 492.

(285) المصدر نفسه، 2: 337 – 338.

(286) أحكام القرآن، 3: 1534. وانظر عن قضائه فما يقود إلى المعصية، أحكام القرآن، 3: 1065.

(287) المصدر نفسه، 4: 1998.

(288) المصدر نفسه، 3: 1124.

(289) انظر بحثي «تطبيق طريقة المحدثين في التاريخ الإسلامي»، قدم في ندوة الجمعية التاريخية السعودية، الرياض، 1422هـ / 2002م.

(290) العواصم، 2: 404.

(291) المصدر نفسه، 2: 409.

(292) المصدر نفسه، 2: 448.

(293) المصدر نفسه، 403، 448.

(294) المصدر نفسه، 311.

دار آريثيريا للنشر والتوزيع
Arrythria for Publishing and Distribuation

الناشر
دار آريثيريا للنشر والتوزيع – الخرطوم – السودان
جوال: 121566207 - 00249122094856
البريد لإلكتروني: arithriaforpublishing@gmail.com

منذ أن شغلت بالحضارة الإسلامية المغاربية في عدوتيها الأندلسية والمغربية، قارئاً وباحثاً، وجدت الناس مختلفة في أمرها بين الأصالة والتقليد، وخضت مع الخائضين. بيد أنه لما اطلعت على كتاب العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين للفقيه المنوني في مطلع السبعينيات من القرن العشرين، انتابني شعور عميق بأن القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، هو عهد التكميل الحضاري المغاربي للمشرق، بل والتمايز عنه بعد أن عاش المشرق أزمته الكبرى في منتصف القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي ذات الجذور منذ خلافة عثمان (ر) وعجز عن استبصارها وانطفأت جذوة الإبداع، فهل كانت البيئة المغاربية البديل؟

لقد طفقت أبحث في جزئيات هذا الموضوع كلما تيسر البحث فيه وبأسلوب مغاير للكتابة التاريخية المألوفة، متخذاً من التراجم ومصنفاتها مادة وقراءتها بأسلوب إحصائي طريقة. وتوصل البحث في ثلاث مقالات منفصلة إلى معاني حضارية متصلة، هي جوهر الحضارة الإسلامية المغاربية في مراحلها الثلاث، في تكوينها، في نضجها، في انتشارها.

APD
دار آريثيريا للنشر والتوزيع
Arrythria for Publishing and Distribuation