

## فصلنامه تاریخ اسلام

سال سوّم، زمستان ۱۳۸۱، شماره مسلسل ۱۲، ص ۴۱-۷۴

## تحول اندیشه‌های کلامی و فلسفی در عهد موحدین

محمد رضا پاک\*

در حالی که مسیحیان آندلس در کنار صلیبیان تهاجمی گسترده علیه مسلمانان را آغاز می‌کردند و خلافت عباسی به دنبال مهار جریان تشیع و سامان دادن امور غرب در جهت مصالح مذهب تسنن بود، موحدین بر پایه مهدویت بر مغرب مسلط شدند. دو قرن مناقشه در عرصه اندیشه‌های فلسفی و کلامی به نتیجه‌ای ارزشمند در دوره موحدین انجامید. هر چند نفوذ نظریات فلسفی ابن رشد در غرب مسیحی با عکس‌العمل شدید کلیسا مواجه شد؛ اما متکلمان مسیحی از کلام غزالی استقبال کردند. تلفیق، التقاط و ترکیب اندیشه‌های فلسفی و کلامی از مشخصه‌های بارز دوره موحدین است.

واژه‌های کلیدی: ابن تومرت، غزالی، دولت موحدین، متکلمان مسیحی، ابن رشد.

\* پژوهشگر و دانش‌آموخته حوزه علمیه قم.

### نگاهی کوتاه به دولت موحدین (۵۱۵ق - ۶۶۸ق)

دولت موحدین از جمله دولت‌های بزرگ اسلامی است که به دست علمای دینی بربر در غرب جهان اسلام تأسیس شد و مورد استقبال قبائل بزرگ بربر، به ویژه قبیله مسموده قرار گرفت، از آن به عنوان دولت متعصب دینی یاد کرده‌اند. بنیانگذار و چهره شاخص این دولت یک بربر متعصب و فارغ‌التحصیل مدارس نظامیه بغداد و شیفته غزالی، به نام محمدبن تومرت بود.

ظهور دولت موحدین، در ظهور ابن تومرت، نهفته است. دولت موحدین نتیجه حرکت گسترده او، در قالب امر به معروف و نهی از منکر علیه دولت مرابطان در مغرب بوده است.<sup>(۱)</sup> فعالیت‌های فرهنگی و سیاسی ابن تومرت اوضاع دولت مرابطی را مضطرب نمود. مورخان می‌نویسند: با ظهور مهدی ابن تومرت کارهای دولت علی بن یوسف خلیفه مرابطی پریشان شد.<sup>(۲)</sup> در مقاله «تحولات فلسفی - کلامی دوره مرابطين»<sup>(۳)</sup> چگونگی ظهور و افول دولت مرابطين ذکر شد. سرانجام مبارزات ابن تومرت و شاگرد او عبدالؤمن،<sup>(۴)</sup> ایجاد جنبش فراگیر در سراسر مغرب اقصی بود. مرکز این جنبش در شهر تینملل قرار داشت، از همین نقطه بود که ابن تومرت چندین عملیات جنگی را جهت سرنگونی مرابطان هدایت کرد.<sup>(۵)</sup>

اولین نبرد او با مرابطان نبرد بحیره (۵۲۴ق) بود که منجر به شکست مرابطان شد.<sup>(۶)</sup> این پیروزی پیروان ابن تومرت را در اطراف او منسجم ساخت. او پیروان خود را در تشکیلات بسیار منظمی سازمان داد<sup>(۷)</sup> و بدین ترتیب جماعت هماهنگ پویا و نیرومندی را که آماده انجام دادن هر کاری در راه به ثمر رساندن اهداف او بودند، را به وجود آورد. این وضعیت باعث شد که با مرگ او به سال ۵۲۶ قمری وقفه‌ای در حرکت موحدان ایجاد نشود.<sup>(۸)</sup>

جماعت متحد موحدان با عبدالؤمن بن علی، بیعت عمومی کردند و او کار جنگ با

مرباطان را ادامه داد<sup>(۹)</sup> و سرانجام در طی یک دوره جنگ‌های طولانی که چندین سال طول کشید، در محرم ۵۴۱ قمری فاس، پایتخت مرباطان سقوط کرد.<sup>(۱۰)</sup> به دنبال این پیروزی، به تدریج موحدان، دامنه قدرت خود را تا مغرب اوسط و مغرب ادنی و بخش وسیعی از آندلس گسترش دادند.

عبدال مؤمن، پس از ۳۴ سال حکومت جای خود را به ابویعقوب یوسف، داد. او با شورش‌های متعدد داخلی و تحرک نیروهای مسیحی در شمال آندلس روبه رو شد. موحدین در سراسر دوره حکومت خود با دولت‌های مسیحی شمال اسپانیا در جنگ بودند. این دولت‌ها چند دهه بود که فعالیت‌های وسیعی را برای تصرف سرزمین‌های اسلامی، آغاز کرده بودند. از جمله شاخص‌ترین این جنگ‌ها باید از جنگ الأَرک (Alarcos) به سال ۵۹۱ قمری نام برد<sup>(۱۱)</sup> که با شکست فاحش مسیحیان همراه بود. این جنگ تقریباً مقارن با پیروزی صلاح‌الدین بر نیروهای صلیبی و رهاسازی قدس (۵۸۳ ق) بود. در دوره موحدان یکپارچگی و وحدت سیاسی مغرب و آندلس محفوظ ماند. این امر شکوفایی و پیشرفت گسترده‌ای در زمینه فرهنگ و تمدن به بار آورد.

دولت موحدان بعد از یک قرن و نیم حکومت، به دست افرادی از قبیله بنی مرین، که از سال‌ها پیش در عرصه سیاست مغرب، ظاهر شده بودند،<sup>(۱۲)</sup> با قتل ابن دبوس، آخرین امیر موحدی در سال ۶۶۷ قمری، سقوط کرد. در این مدت ۱۴ تن از امرای موحدی که از نسل عبدال مؤمن بودند، به طور موروثی حکومت کردند.<sup>(۱۳)</sup> در زمان موحدان در بسیاری از شهرهای قلمرو آنان خطبه به نام عباسیان خوانده می‌شد.

### غزالی و مغرب

آنچه در دوره مرباطین اتفاق افتاد، مرحله مهمی در تعامل و تنازع میان فقه مالکی و نظام

اعتقادی فقهای این مذهب با کلام غزالی و گرایش‌های فلسفی ابن باجه بود. در این نزاع متعصبان فقه و مذهب مالک پیروز شدند؛ اما کلام غزالی با وجود شکستی که در دورهٔ مرابطين عائد آن شد، طرفداران نیرومندی در مغرب و اندلس پیدا کرد و امواج گسترده‌ای در حمایت از اندیشه کلامی غزالی به وجود آمد. رقیب دیگری را که مرابطين برای همیشه از صحنه مغرب بیرون راندند و زمینه‌های بازگشت آن را از بین بردند، اندیشه‌های تشیع بود. مرابطين مراکز مهمی که چنین امکانی در آن‌ها وجود داشت را ویران ساختند. تخریب مهدیه و سرکوب قبیلهٔ برغواطه در سبته و اطراف آن و تارومار ساختن بقایای شیعه در فاس از جمله اقدامات آن‌ها در این زمینه بود. با قتل ابن باجه و فراری شدن اصحاب او اندیشهٔ گرایش به فلسفه آزاد در صحنه رقابت افکار در غرب اسلامی تضعیف شد.

بدینسان تنها دیدگاه‌های اعتقادی فقهای مالکی در کنار دولت متزلزل مرابطی در برابر اندیشه‌های غزالی که در آن جا به صورت آتش زیر خاکستر بود، در صحنه بحث‌های کلامی مغرب و اندلس باقی ماندند. غزالی که در پی تغییر سیاست دولت مرابطين نتوانست در مغرب حضور یابد، همچنان مترصد حوادث مغرب بود. هنگامی که خبر سوختن کتاب‌های او در قرطبه را برای او آوردند؛ برای سرنگونی مرابطين دعا کرد.<sup>(۱۴)</sup> در جلسات درس او همواره افرادی از دیار مغرب مشغول تحصیل بودند. غزالی، بدون چشم داشت سیاسی در مورد آینده مغرب، در کار تعلیم این افراد نبود. از چهره‌های شاخص دانشجویان درس وی ابن تومرت بود. غزالی در یکی از جلسات درس خود از او به عنوان امید آیندهٔ مغرب نام برد.<sup>(۱۵)</sup> این نشان می‌دهد که غزالی در صدد بود تا برنامه‌های خود را که مرابطين مانع از اجرای آن در مغرب شده بودند، را به دست ابن تومرت، در آن بلاد، عملی سازد. ابن تومرت، در همین جلسات درسی غزالی به فکر براندازی مرابطين و تشکیل دولتی که مروج اندیشه کلامی غزالی باشد، افتاد.<sup>(۱۶)</sup>

### ورود افکار غزالی به محافل مسیحی

نفوذ چشمگیر غزالی در غرب از دوره مرابطان و به ویژه در دوره موحدان عامل بسیاری از حوادث در آن جا بود. به عبارتی افکار غزالی، چهارچوبی برای رخدادهایی در اندیشه مغرب شد. این نفوذ که بسیار وسیع و عمیق بود، مرزهای زمانی و مکانی گسترده‌ای پیدا کرد. از مرزهای غرب اسلامی گذشت و در رخدادهای فکری غرب مسیحی، به طور غیر مستقیم آثار خود را ظاهر نمود؛ زیرا بسیاری از آثار کلامی او در اوایل دوره موحدان ترجمه شده و در اختیار متکلمان مسیحی قرار گرفته بود. دو منجو گنزالس\* (د ۱۱۸۱ م)، مقاصد الفلاسفه، او را ترجمه کرد.<sup>(۱۷)</sup> گوندی سالوی\*\* (د ۱۱۵۱ م)، که معاصر غزالی بود، مانند اکثر غربیان غزالی را نماینده فلسفه‌های مشائی از نوع فارابی و ابن سینا می‌دانست. او از گروه مترجمانی بود که در طلیطله به تشویق ریمون سوتا\*\*\*، بسیاری از آثار غزالی را ترجمه کردند.<sup>(۱۸)</sup>

طرحی که او در مبارزه با فلسفه آزاد<sup>(۱۹)</sup> در انداخت دست مایه خوبی برای متکلمان مسیحی شد و افکار کلامی غزالی ابزار لازم برای مبارزه با موج سوم هلنیسم در شرق و غرب جهان را فراهم ساخت. شاگرد آکوئینی\*\*\*\* (۲۲۵ م - ۱۲۷۴ م)، ریموند مارتینی\*\*\*\*\* (۱۲۳۰ م - ۱۲۸۴ م) در کتاب *خنجر الایمان* با استناد به حجج غزالی علیه مشائین، در محکومیت ابن رشدیان لاتینی استفاده کرد.<sup>(۲۰)</sup>

اهمیت کار غزالی در ارتباط با ظهور دولتی که بر مبانی دین اسلام تعصب می‌ورزید هنگامی روشن می‌شود که به هجوم گسترده متکلمان مسیحی به شعایر و عقاید و مبانی فکری اسلام توجه کنیم. همزمان با سقوط دولت مرابطین، غرب، عرصه منازعات کلامی علمای مسیحی و یهودی و مسلمان شد. انبوهی از متکلمان مسیحی با علمای کلام اسلامی

\*D.D.Gonzalez.

\*\*\*Raymond de savetat.

\*\*\*\*\*R.Martini.

\*\*Gondisalvi.

\*\*\*\*Thomas d'Aquin.

به منازعه برخاستند و کتبی در رد مبانی اسلام<sup>(۲۱)</sup> نوشتند. متکلمان فرانسویان به مغرب هجوم آوردند. به سال ۱۲۲۰ میلادی، پنج نفر از آن‌ها در این راه جان باختند.<sup>(۲۲)</sup> دومینکن‌ها به بلغارستان، رومانی و شرق هجوم بردند.<sup>(۲۳)</sup> پاپ، در سال ۱۲۵۰ میلادی - ۶۴۸ قمری جمعیت جوآلین [مبلغان دائم السفر] را تأسیس کرد.<sup>(۲۴)</sup> این حرکت جهان مسیحیت، عکس‌العملی بود در برابر هجوم کلامی مسلمانان که در طی چند قرن، امواج انبوهی از متکلمان و علمای دینی، مسلمان را برای گسترش اسلام به غرب گسیل می‌داشت. نقطه عطف این مقابله مسیحی در کار یکی از اولین بنیانگذاران شرق‌شناسی لول\* (م ۱۳۱۶ - م ۱۲۳۵)، از طلیطله آغاز شد. او بود که بر هجوم علیه فلاسفه و متکلمان مسلمان، از راه شناخت و هضم معارف اسلامی تصریح کرد و معتقد شد، بعد از شکست جنگ‌های صلیبی، وسایل جنگی برای ترویج دین مسیح بی‌فایده است. او نخستین اروپایی بود که مطالعات شرقی را تشویق کرد.<sup>(۲۵)</sup>

### برخورد و التقاط کلام مسیحی و یهودی با کلام اسلامی

در دوره موحدین نخستین رویارویی‌های جدی بین کلام و فلسفه اسلامی با اندیشه مسیحی و یهودی صورت گرفت. التقاطی در اندیشه یهودی و مسیحی با آثار فلاسفه و متکلمان بزرگ اسلام چون ابن‌سینا، غزالی و ابن‌رشد صورت گرفت. چنان‌که گوندی سالوی از متون غزالی برای تعدیل فلسفه ابن‌سینا استفاده کرد.<sup>(۲۶)</sup> مسیحیان خود را ملزم به شناخت اسلام دیدند. در بسیاری از موارد یهود رابطه این شناخت بودند. در مدرسه بزرگ طلیطله بسیاری از این یهودیان در کار این ارتباط فرهنگی بودند. طبیب، ابواسحاق بن ابراهیم الفخار،<sup>(۲۷)</sup> یوحنا ابن داود اسپانی یهودی منتصر و یوحنا اشبیلی از این گونه دانشمندان

بودند.<sup>(۲۸)</sup> تلفیق و ترکیب و التقاطی بین اندیشه‌های مشاء با گرایش نو افلاطونی به وجود آمد، این اوضاع ایجاب می‌کرد، متکلمان در مورد هر سه دین اطلاعات کلامی داشته باشند. تعصب موحدین، نسبت به یهود و نصارا، باعث شد، متکلمانی مانند موسی بن میمون، که به ظاهر اسلام آورده بودند، در مبانی کلامی سه دین تبحر پیدا کنند. پیدایش متکلمان سه دینی از شاخصه‌های عصر موحدین است.<sup>(۲۹)</sup> موسی بن میمون در *دلالة الحائرين*، از تعامل و اختلاف و تأثیر اندیشه‌های کلامی مسلمانان با یهود و نصارا، سخن گفته است. او از ورود فلسفه به دین یهود، اشاره دارد و کلام زمان خود در آندلس را کلام عقلی و فلسفی شده می‌داند.<sup>(۳۰)</sup>

#### ابن تومرت، امید آینده مغرب

محمد بن تومرت که به سال ۵۰۱ قمری برای فراگیری علم به شرق سفر کرده بود، به زادگاه خود بازگشت. او در نظامیه بغداد، جزو شاگردان برجسته غزالی بود و روابط بسیار صمیمی با غزالی داشت.<sup>(۳۱)</sup> او از جمله افرادی بود که سیاست واقعی مدارس نظامیه، که گسترش نفوذ اندیشه اشعری به روایت غزالی و مقابله با تشیع و حمایت از مذهب تسنن بود را در غرب جهان اسلام، محقق ساخت.

ابن تومرت بعد از یک دوره چهارده ساله دوری از وطنش، به سال ۵۱۴ قمری وارد مغرب شد. ابن خلدون می‌نویسد:

ابن تومرت در حالی که در یابی از علم بود، به مغرب بازگشت.<sup>(۳۲)</sup>

و با امر به معروف و نهی از منکر مردم را به فقه مالک و قرآن فرا خواند. ولی در حقیقت او مأموریت داشت، اندیشه تأویلی غزالی، در چهار چوب مذهب اشعری را در مغرب، رایج و حاکم سازد.<sup>(۳۳)</sup> ابن تومرت در گسترش مذهب اشعری نقش بسیار مهمی را ایفا کرد. او با استفاده از قدرت دولتی مردم را وادار کرد تا طبق اندیشه اشعری<sup>(۳۴)</sup> فکر کنند.

ابن تومرت در ابتدای ورود به غرب با یحیی بن تمیم بن معز بن بادیس، صاحب بلاد افریقیه ملاقات کرد<sup>(۳۵)</sup> و از حمایت او برخوردار شد. سپس از شهری به شهر دیگر به امر به معروف و نهی از منکر پرداخت و چنان مشهور شد که دولت مرابطین او را احضار کرد و ابن تومرت در میان جمعی از فقیهان مرابطین با مالک بن وهیب که بر مطالب فلسفی تسلط داشت در حضور علی بن یوسف بن تاشفین مناظره نمود. مالک، امیر علی بن یوسف را به قتل ابن تومرت فراخواند، و به او هشدار داد اگر ابن تومرت وارد قبایل مصادمه شود، شورشی بزرگ به پا خواهد شد.<sup>(۳۶)</sup>

### طرح تأویل و رابطه بین عقل و شرع و مخالفت با اصل اجتهاد

او برای نجات اندیشه در مغرب و آندلس از اوضاع آشفته‌ای که فقه‌های مرابطین ایجاد کرده بودند، نوعی از تأویل در فهم نصوص و آیات قرآنی را مطرح کرد و مرابطین را که هرگونه بحث درباره نصوص و آیات را نفی می‌کردند، مجسمه و مشبّهه نامید و توحید آن‌ها را مخدوش دانست<sup>(۳۷)</sup>؛ راه حصول معرفت را توحید مبتنی بر عقل دانست؛ نقش عقل را در حوزه شرع محدود کرد و تنها شناخت عقاید مبتنی بر عقل را توصیه نمود و برای پایان دادن به اضطراب ناشی از مقابله بین عقل و شرع که در محافل فکری آندلس و مغرب حاکم بود، عدم معارضه بین عقل و شرع را مطرح ساخت. مراکشی می‌نویسد:

ابن تومرت، عقاید خود را در کتابی به نام اعز ما یطلب‌گردد آورد. در عقاید او

رگه‌هایی از اندیشه‌های معتزله (در مسأله نفی صفات و تنزیه مطلق) و عقاید ابن حزم نیز

(۳۸)

به چشم می‌خورد.

او کتابی در توحید به نام مرشده تألیف کرد. بسیاری از کتاب‌های خود را به زبان بربری تألیف کرد که نقش زیادی در جذب قلوب عموم مردم داشت.<sup>(۳۹)</sup> کتابی به نام امامت و کتابی



به نام قواعد نیز به زبان عربی و بربری نوشت.

با این وصف، او با توجه به زمینه عقائد و آرای که در منطقه وجود داشت در چهار چوب اندیشه اشعری، افکاری نو در مغرب ارائه داد که زمینه‌های سقوط دولت دینی مرابطین فراهم گردید.

او ضمن پذیرش کلام عقلی شده غزالی، گام بلندی را در راه گرایش به عقل برداشت و آن را به حوزه شرع هم تسری داد. در این راستا، در زمینه فقه هم دست به اصلاحاتی زد و احادیث مخالف با عقل را کنار گذاشت. او دستور داد از احادیث صحیح مسلم و فقه مالک، مجموعه‌ای به ترتیب ابواب فقه تهیه کرده و از رجوع به اقوال فقیهان گذشته در مسائل فقهی خودداری کنند و تنها مراجعه به قرآن و احادیث درست را، در زمینه مطالعات فقهی مجاز شمرد و با اصل اجتهاد مخالفت کرد و بدین شکل از نفوذ فقها کاست و شیوه فروعی آن‌ها را مورد انتقاد قرار داد. او با اهمیت دادن به مسئله شورا، اصحاب و یاران خود را به شکل خاصی سازماندهی کرد و مانع از تمرکز قدرت در دست فقها شد.<sup>(۴۰)</sup> عبدالمؤمن در ادامه سیاست او از نفوذ فقهای مالکی کاست. فرزندان عبدالمؤمن هر کس را که به مذهب مالک تعصب می‌ورزید تعقیب کردند و علیه او وارد عمل شدند. بدینسان ابن تومرت با تشکیل دولتی نیرومند که پایه‌های عقیدتی مستحکمی داشت، بحران عقیدتی فرهنگی در مغرب و آندلس را به طور موقت به سود اندیشه خود خاتمه داد.

### امامت و مهدویت خاصه

از نکات شاخص اندیشه کلامی ابن تومرت ارائه الگویی التقاطی در امامت بود. سازمان رهبری موحدین بسیار منسجم و گسترده بود. نقطه محوری این سازمان، مهدویت بود. او برای وحدت بخشیدن به یاران خود از الگوی موفق بنیانگذاران دولت ادیسی و فاطمی در

مغرب پیروی کرد. و حتی گامی فراتر از آن‌ها برداشت. او ضمن این‌که نسب خود را به امام علی بن ابی طالب (ع) رساند<sup>(۴۱)</sup>، ادعای عصمت و مهدویت خاصه نمود و خود را مهدی آخر الزمان نامید. مراکشی اشاره می‌کند: او چیزی از تشیع را در بین عقاید خود مخفی داشت ولی آن را برای عامه مردم اظهار نمی‌کرد. در عین حال او بر حقانیت خلفای راشدین تأکید ورزید.<sup>(۴۲)</sup> این نشان می‌دهد او تنها در پی استفاده سیاسی از اندیشه مهدویت بوده است. چون بذر مهدویت از سال هاپیش در مغرب وجود داشت و او بدون این‌که اعتقادی به مبانی تشیع داشته باشد، بهترین استفاده را از آن نمود و از بالاترین پتانسیل موجود مهدویت استفاده کرد؛ حتی از دولت شیعی فاطمی که خوداز اولین مروجان مهدویت در مغرب بودند، از مهدویت بهره‌ی بیش‌تری جهت سامان دادن به حکومت خود، برد. به ویژه آن‌که موخ بزرگی چون ذهبی (د ۷۴۸ ق)، بر کذب ادعای مهدویت او ادعای اجماع کرده است.<sup>(۴۳)</sup>

### رواج علم کلام

ابن تومرت مرابطین را به دلیل مخالفت با اندیشه‌های کلامی غزالی به جمود بر ظواهر محکوم کرد و علم کلام و اعتقادات را رواج داد و باعث رشد و گسترش کلام در غرب شد. او اصحاب خود را به تأویل آیات فرا خواند و آن‌ها را به قرائت آیاتی سفارش کرد که مشتمل بر معرفت خدا و قضا و قدر باشد.<sup>(۴۴)</sup> مراکشی می‌نویسد:

به دلیل خوض اصحابش در علم کلام و بحث در مورد اعتقادات، ابن تومرت آن‌ها

را موحیدین نامید<sup>(۴۵)</sup> و مرابطین را منحرف از توحید دانست.<sup>(۴۶)</sup>

وی عقاید آن‌ها را نفی کرد و عقاید خود را عقاید درست اسلامی دانست.

مراکشی می‌نویسد:

اصحاب او پیش‌تر از هرکس در این زمان در مورد مسائل اعتقادی وارد شدند و به

(۴۷) آن پافشاری کردند.

این گرایش فزاینده اهل سنت مغرب به کلام نشان می‌دهد که حرکت ابن تومرت، یک انقلاب کلامی برای دفاعی جدید از تسنن بود. مورخ مغربی، ابن خلدون، اهل سنت و متکلمان را یکی دانسته و از آن‌ها با عنوان متکلمون، یاد کرده است.<sup>(۴۸)</sup> با اقدامات ابن تومرت، اندیشه و کتب غزالی، در سراسر مغرب از محبوبیت برخوردار شد و در جامع قرویین در فاس و جامع زیتونه در تونس و دیگر مراکز علمی مغرب مورد استفاده قرار گرفت. در دورهٔ مرابطین علم کلام توفیق چندانی پیدا نکرد. در این دوره از افراد اندکی، مانند مرادی (د ۴۸۹ ق) و شاگرد او یوسف بن موسی الضریر سرقسطی، (د ۵۲۰ ق) نام برده‌اند.<sup>(۴۹)</sup> اما در دورهٔ موحدین علم اعتقادات شکوفا شد و متکلمان بزرگی در زمینهٔ مذهب و کلام اشعری پدید آمدند. از جمله متکلمان بزرگ، ابوعمر و عثمان بن عبدالله السداجی (د ۵۶۴ ق)، امام اهل مغرب در اعتقادات بود که کتاب *العقیده البرهانیة فی المذهب الاشعری* را نوشت و نیز محمد بن عبدالکریم الفندلاوی الفاسی (ابن الکتانی) (د ۵۹۶ ق) که مدرس و امام در کلام بود، قابل ذکر است.<sup>(۵۰)</sup>

### گرایش موحدان به کلام و فلسفه

جانشین ابن تومرت، عبدالمؤمن (د ۵۸۸ ق)، بنابه سیرهٔ او، اهل علم را از اطراف بلاد فراخواند و آن‌ها را به دو قسم طلبهٔ الموحدین و طلبهٔ الحضر تقسیم کرد<sup>(۵۱)</sup> و برای آن‌ها شهریه مقرر نمود و به علم اعتقادات مشغول ساخت. از جمله افرادی که به مراکش فرا خواند ابن رشد بود.

بعد از عبدالمؤمن، اولین خلیفهٔ موحدی ابویعقوب یوسف بن عبد المؤمن (د ۵۰۸ ق)، به فلسفه و علوم روی آورد و گروهی از دانشمندان و فلاسفه در نزد او جمع شدند. او دستور داد

همه کتب فلسفی را جمع آوری کنند. مراکشی می‌نویسد:

به اندازه‌ای که حکم‌المستنصر اموی (د ۳۸۶ ق)، کتاب جمع کرد، برای او کتاب

جمع شد.<sup>(۵۲)</sup>

دستور عبدالؤمن موحدی، در مورد یهود و نصارا، باعث شد آن‌ها به طلیطله، که از سال ۱۰۸۵ میلادی به تصرف الفونس ششم در آمده بود، فرار کردند و طلیطله در مدت کوتاهی در زمان الفونس هفتم، مرکز نشر فرهنگ عربی و یهودی در سراسر اسپانیا شد. در قرطبه نیز وضع به همین ترتیب بود. عبدالؤمن در ۵۵۸ قمری آن جا را تصرف کرد.

عبدالؤمن و امرای موحدی پس از وی جلسات مرتب و پر بار علمی داشته‌اند و خود مسائل علمی را مطرح می‌کردند. رسم بر این بود که در آغاز هر جلسه یک حزب از قرآن قرائت می‌شد و سپس چند حدیث ذکر می‌شد و آن گاه نوشته‌ها و اعتقادات ابن تومرت را به زبان عربی می‌خواندند. یوسف بن عبدالمومن خود از علاقه‌مندان به فلسفه و به فراگیری آن مشغول بود<sup>(۵۳)</sup>. حمایت امرای موحدی از ابن طفیل و ابن رشد و شاگردان آن‌ها از نقاط درخشان این دولت در عرصه فرهنگ است.

### شریعت محمدی و منع فلسفه

فیلسوف ذوالفنون ابن طفیل (د ۵۸۱ ق)، طبیب مخصوص دومین خلیفه موحدین، ابویعقوب (د ۵۸۰ ق)، کار استاد خود ابن باجه را دنبال کرد. او در جمع بین حکمت و شریعت اهتمام ورزید.<sup>(۵۴)</sup> ابن طفیل با نوشتن رساله *حی بن یقظان*، اندیشه هماهنگی و جمع بین حکمت و شریعت را در قالب داستانی مطرح کرد و چگونگی اتصال نفس بشری با عقل فعال را تبیین کرد. او می‌نویسد:

من شرح *حی بن یقظان* و *اسلامان* و *ابسال* که شیخ ابوعلی یاد کرده است را برای تو

شرح خواهم داد و با عقاید روزگار خود آن‌ها را می‌آمیزم.<sup>(۵۵)</sup>

او در این داستان آموزه‌هایی از فلسفه ارسطو، ابن سینا و اندیشه‌های فیثاغوری و افلاطونی را ارائه نمود. این رساله دارای یک مقدمه تاریخی در نقد فلسفه در آندلس است. ابن طفیل در این داستان آزادی عقل و اندیشه را عامل رشد انسانی دانست. در عناصر اساسی داستان او جزیره اول کنایه از جزیره عقل و آزادی عقلی است. جزیره دوم، در احاطه اساطیر و خرافات است و مردم آن دارای فطرت ناقص و در جهل و بی‌خبری به سر می‌برند، این جزیره، کنایه از جامعه آندلس است. ابدال رمز انسان متدین عاقل است و سلامان مرد دینی است که به ظاهر دین اکتفا کرده است. حی بن یقظان، همان عقل کارآمد و بیدار و زنده است. استقرار ابدال در کنار او گویای استقرار حقیقت دینی در کنار حقیقت عقلی و استقلال حقیقت عقلی از وحی است. او نظریه معرفت غزالی را به علت انکار حقیقت عقلی مورد انتقاد قرار داد و او را به تذبذب بین عوام و خواص متهم ساخت.<sup>(۵۶)</sup> تقسیم مردم به عوام و خواص از وجوه اندیشه ابن طفیل است.

او با تقسیم مردم به دو دسته عوام و خواص اذعان می‌کند که هنوز اندیشه فلسفی در آندلس در حد محافل دولتی و خصوصی باقی مانده است. او در این رساله، اضطراب سیاسی و شریعت محمدی را مانع ورود اندیشه فلسفی محض به آندلس دانسته است.<sup>(۵۷)</sup> علی رغم جایگاهی که ابن طفیل در دولت موحدین داشت و در جهت مصالح آن‌ها کار می‌کرد اما؛ دیدگاه‌های او راجع به اهمیت عقل و گرایش به فلسفه خوشایند فقها و متکلمان واقع نشد و در اثر اتهامی دچار محنت طولانی شد و نتوانست فعالیت‌های علمی خود را به طور عادی انجام دهد. او متهم به قتل یوسف بن عبدالمؤمن خلیفه موحدی گردید و تا آخر عمر در منزل خود در تاجله زندانی شد.<sup>(۵۸)</sup>

### ابن رشد و موحدان

ابن طفیل، و ابن رشد در صدد ایفای همان نقش برای موحدان بودند که مالک بن وهیب برای دولت مرابطان انجام داد. در آغاز کار، ابن رشد وظیفهٔ ارائه آرا مان عقیدتی مناسب با مبانی فکری ابن تومرت برای دولت موحدین را به عهده داشت. «ابن رشد کتابی در شرح عقاید ابن تومرت نوشته بود که امروز در دسترس نیست».<sup>(۵۹)</sup>

در مقام یک فقیه، ابن رشد تا حدودی نقش اعتبار بخشی به فعالیت‌های دولت مرابطان را نیز داشته است. ارزش فقهی خانوادهٔ ابن رشد در اقتصاد و سیاست دول اسلامی بسیار چشمگیر بوده است. از جمله این فتاوی در مورد دینار مرابطی است که اعتبار دینار مرابطی را در تجارت منطقه غرب و حوزه دریای مدیترانه افزایش داد.<sup>(۶۰)</sup> با وجود این، ابن رشد همواره در موضع انتقاد از وضع موجود قرار داشت؛ او در کتاب *الضروری فی السیاسه* از مرابطین به عنوان نمونه دولتی یاد می‌کند که از مدینه با سیاست شرعی و قانونی به مدینه کرامیه (شهؤ) گراییدند.<sup>(۶۱)</sup> و دولت موحدین را به دلیل پای‌بندی به مبانی سیاست شرعی و قانونی، ستایش می‌کند.<sup>(۶۲)</sup>

نکته قابل توجه در مورد ارتباط خاندان ابن رشد با دولت مرابطین و موحدین این است که هر دو دولت از آن‌ها بهره گرفتند و در عین حال به شدت مورد انتقاد آن‌ها قرار گرفتند. پدر او در شورش علیه مرابطان در قرطبه که توسط ابن غانیه، به شدت سرکوب شد، حضور داشت.<sup>(۶۳)</sup> او از فعالان سیاسی و از فقهای مورد اعتماد دربار مرابطی بود. ابن رشد از مقربان دربار دو خلیفه بزرگ موحدی و سال‌ها در مقام قضاوت قرطبه و اشبیلیه خدمت می‌کرد.

### ابن طفیل و ابن رشد

ابن طفیل شاگرد خود را در مسیری هدایت کرد که بتواند پاسخی مناسب در مورد رابطه

عقل و شرع ارائه دهد. او که در داستان حیی بن یقظان، بر اهمیت عقل تأکید کرده بود؛ چون برای سامان دادن مبانی این عقلگرایی، نگرش جدیدی به ارسطو مورد نیاز بود. شاگرد خود ابن رشد (د ۵۹۵ ق) را برای ارائه ترجمه و تلخیص جدیدی از آثار ارسطو تشویق کرد. ابن رشد با تلخیص و شرح مجموعه آثار ارسطو این کار را محقق ساخت. ابن رشد، در ۵۷۸ قمری، توسط پدر منصور خلیفه موحدی، به مراکش آمد و به عنوان طبیب مخصوص دربار در نزد او تقرب یافت. در همین اوقات منصور، بر اساس مشورت با ابن طفیل از او خواست که کتب ارسطو را شرح کند.<sup>(۶۴)</sup> او در سال ۵۸۶ قمری این کار را به اتمام رساند. ابن رشد مجموعه‌ای از کتاب‌های جالینوس، را نیز در این دوران تلخیص کرد.<sup>(۶۵)</sup> مراکشی، می‌نویسد: خلاصه کتاب‌های ارسطو توسط ابن رشد را در یک کتاب به نام *جوامع* با ۱۵۰ ورقه دیده است. در این مجموعه کتاب *سمع الکیان و کتاب السماء و العالم و رساله کون و فساد و کتاب الآثار العلویه و کتاب الحس و المحسوس و وجود داشته است که ابن رشد آن‌ها را تلخیص و آن را به طور مبسوط در چهار جلد شرح کرد.*<sup>(۶۶)</sup> او در این راه موفقیتی تام به دست آورد. فاخوری می‌نویسد:

*او نخستین فیلسوف اسلام است که به خوبی منظور ارسطو را دریافته و از عناصر*

*افلاطونی پاک و مصفا ساخته است.*<sup>(۶۷)</sup>

گرایش مطلق ابن رشد به ارسطو، گذشته از آثار نزدیک آن، باعث شد مسلمانان برای همیشه در اردوگاه ارسطو قرار گیرند.

### فتوای ابن رشد

او با طرد دیدگاه‌های متکلمان و فقیهان در مورد عقل و شرع راه حلی ارائه داد و برای این کار با اهمیتی خاص به مسأله توفیق بین حکمت و شریعت پرداخت. او کتاب *فصل المقال فیما*

بین الحکمة والشريعة من الاتصال را در این رابطه نوشت. خصوصیت ابن رشد در جمع بین حکمت و شریعت در این نکته است که او تألیفات خود را به این موضوع اختصاص داد.<sup>(۶۸)</sup> کتاب فصل المقال او تلاشی است که ثابت کند تنها فلاسفه حق تأویل شرع را دارند<sup>(۶۹)</sup> و معتزله، اشاعره و متکلمان در بیان اصول عقاید برای مردم به خطا رفته‌اند و عامل ایجاد نفاق و آشوب و اضطراب فکری در بین آن‌ها شده‌اند.<sup>(۷۰)</sup> او در فصل المقال تصریح می‌کند:

مقام فیلسوف بالاتر از مقام فقیه و متکلم است.<sup>(۷۱)</sup>

فصل الخطابِ منازعات بر سر مسأله مهم رابطه عقل و شرع در غرب جهان اسلام در فتوای شجاعانه ابن رشد، محقق شد. او در مورد این که شرع نظر فلسفی را واجب دانسته است یا خیر، فتوا به وجوب آن داد و قیاس فقهی را وسیله‌ای برای رسیدن به قیاس عقلی دانست و نظر کردن در کتب قدما را واجب دانست.<sup>(۷۲)</sup> چون فلسفه وسیله‌ای مشروع برای کسب حقیقت دین است که دارای ظاهر و باطن است؛ لذا کسب فلسفه کفر نیست و حکم آن، حکم دیگر علوم مشروع نزد مسلمین است و باید برای فهم دین، از تأویل مبتنی بر حکمت کمک گرفت.<sup>(۷۳)</sup> تأویل قانون خاص خود را دارد و هرکس حق ندارد دست به تأویل هر نصی بزند، تأویل فقط کار دسته‌ای از فلاسفه راسخ در علم است و فقها به دلیل اختلاف در آرا و محدود بودن علمشان حق تأویل ندارند چون تأویل امری برهانی است.<sup>(۷۴)</sup>

صدور این فتوا از سوی فقیه‌ی چون ابن رشد که استاد مبرز در فقه مالکی و صاحب فتاوی ارزشمند در سایر زمینه‌ها بود و نیز نقد مبانی کلامی موحدین، باعث عکس‌العمل شدید منصور و یاران او که در مبانی فکری ابن تومرت متعصب بودند، گردید و خشم فقهای مالکی را بر انگیخت و او را متهم به زندقه و منسوب به بنی اسرائیل دانستند.<sup>(۷۵)</sup> و یعقوب بن یوسف را علیه او تحریک کردند. او در جمع رؤسا و اعیان مملکت در قرطبه دستور داد، ابن رشد را لعن کنند. کم‌ترین مجازات، تبعید او به ایسانه در نزدیکی قرطبه بود. ابن رشد، دو سال بعد



در سال ۵۹۳ قمری به مراکش فراخوانده شد و به سال ۵۹۴ قمری در آن جا در گذشت.<sup>(۷۶)</sup> منصور در نامه‌ای به همه بلاد به عموم مردم دستور داد که از پرداختن به فلسفه خودداری کنند و کتب آن را بسوزانند.<sup>(۷۷)</sup> شاگردان ابن رشد نیز دچار همان محنت ابن رشد شدند. حکیم فیلسوف، ابن الذهبی (د ۶۰۱ ق) از بزرگان بلنسیه بعد از این که ابن رشد مورد غضب منصور قرار گرفت، مخفی شد.<sup>(۷۸)</sup> بسیاری از اصحاب ابن رشد نیز به این سرنوشت دچار شدند.

### عصر حیرت

حیرت و سرگردانی در کسب معرفت از مشخصه‌های حوزه فکری غرب بود. این مطلب باعث شد که فیلسوفان آن دیار، تعیین نسبت میان مردم و عقل و شرع را در دستور کار خود قرار دهند و جایگاه مردم، فیلسوف، متکلم و فقیه را مشخص نموده و وظیفه هر یک را در برابر حقایق دینی تعیین کنند.

ابن رشد، سرانجام کاری را که ابن باجه و سپس ابن طفیل در دسته بندی مردم در رابطه با درک حقیقت دین آغاز کرده بودند به سرانجام مطلوب رسانید. او مردم را به فلاسفه یعنی صاحبان برهان و به متکلمان یعنی صاحبان جدل و عامه مردم که دارای فطرت ناقص هستند، تقسیم کرد.<sup>(۷۹)</sup> و در کتاب *مناهی الادله* خود، دیدگاه کلامی اشعری را نیز به باد انتقاد گرفت.<sup>(۸۰)</sup> او روش غزالی را به عنوان متکلمی که عموم مردم را وارد مسائل فوق طاققت عقل آن ها کرده است<sup>(۸۱)</sup> به شدت مورد انتقاد قرار داد و روش او را از نظر شرع و عقل محکوم و بر ائمه مسلمین واجب دانست که مردم را از کتب او نهی کنند و چون استاد خود ابن طفیل، او را متهم به تذبذب میان اشاعره، معتزله، صوفیه و فلاسفه کرد.<sup>(۸۲)</sup>

وی بسیاری از قداما از جمله ابن سینا و ابو نصر را به خاطر مماشات با متکلمان مورد انتقاد قرار داد و آن ها را به دلیل دور شدن از اندیشه محض فلسفی، خطا کار و تغییر دهنده روش

فیلسوفان حقیقی دانست.<sup>(۸۳)</sup> همچنین متکلمانی چون؛ غزالی را به دلیل این که مجبور به همراهی با اهل زمان و مکان خود بوده است، در انجام چنین کاری معذور دانست.<sup>(۸۴)</sup> ابن رشد، در این جا غزالی را در مرحله‌ای از زندگی دیده است که شیخ الفقه‌های دولت عباسی و سلجوقی و مجری سیاست نظامیه‌ها، بوده است. ابن فیلسوف منتقد، نتوانست در چهارچوب دیدگاه‌های کلامی غزالی که ابن تومرت آن را رایج ساخت، به زندگی عقلی خود ادامه دهد و شیوه‌های فقها و متکلمان اشاعره و معتزله در حل بحران‌های عقیدتی در مغرب و آندلس را کارآمد ندانست، این دیدگاه ابن رشد، که آشکارا مخالف با مبانی عقیدتی ابن تومرت بود، زمینه‌های هجوم همه جانبه دستگاه سیاسی عقیدتی دولت موحدی علیه او را فراهم ساخت.

#### محنت ابن رشد

حضور کارآمد و گسترده ابن رشد در جامعه مغرب از او چهره فیلسوف سیاسی در تاریخ به جا گذارد. این جنبه از شخصیت او در اثر مهم ابن رشد، تلخیص و بازنویسی انتقادی کتاب جمهوری افلاطون نمایان شده است. انتقادات او در چهارچوب بیان موازین شرعی اسلام و اعمال برخی نظریات ارسطو در مورد مسائل فلسفه سیاسی است.<sup>(۸۵)</sup> ابن رشد در این کتاب فیلسوف مسلح به ابزار منطق و تجربه را لایق‌ترین فرد برای حکومت معرفی کرده و مقام فیلسوف را از مقام فقیه بالاتر شمرده است. او حل بحران‌های عقیدتی مغرب را در شأن فیلسوف می‌داند و راه نجات را در اهمیت دادن به عقل محض و رواج فلسفه آزاد جدای از سلطه شرع دانسته و کلام را موجب شکوفایی و رشد جامعه می‌داند.<sup>(۸۶)</sup> انتقاد او از مبانی کلامی موحدین و انتقاد سیاسی از اوضاع جامعه دوره موحدین، باعث محنت ابن رشد و هجوم علیه اندیشه او شد. در مورد علت توقیف اندیشه‌های ابن رشد، مورخان مطالبی را ذکر کرده‌اند که نیازمند نقد و بررسی است. دلایلی که مراکشی و ابن ابی‌اصیبعه آورده‌اند،<sup>(۸۷)</sup> با

توجه به مقامی که ابن رشد نزد خلیفه موحدی داشت و نیز علاقه منصور به فلسفه؛ به هیچ وجه نمی‌تواند علت محنت ابن رشد تلقی شود. برخی از محققان معاصر، جمع بین علاقه منصور به فلسفه و به ابن رشد و طرد و تبعید او به ایسائه را غیر ممکن می‌دانند و اهمیتی برای ادله ابن‌ابی‌اصیبعه و مراکشی، قائل نیستند،<sup>(۸۸)</sup> و علت محنت ابن رشد را انتقاد سیاسی او از وضعیت جامعهٔ موحدین در کتاب *الضروری فی السیاسه* و همکاری او با برادر منصور، ابی یحیی، والی قرطبه می‌دانند.<sup>(۸۹)</sup> ابی یحیی در هنگام بیماری هفت ماهه منصور، اعیان و بزرگان آندلس و مغرب را تحریک کرد، قدرت را به او منتقل کنند. بهبودی منصور، نقشه‌های ابی یحیی را بر باد داد و باعث قتل او شد.<sup>(۹۰)</sup> برخی از محققان تنها؛ تغییرات مداوم احوال امرای موحدی نسبت به فلسفه را علت محنت ابن رشد، دانسته‌اند.<sup>(۹۱)</sup>

اما در حقیقت حوادثی که در عرصه قدرت داخلی موحدان و در صحنه برخورد با هجوم مسیحیت رخ داد، علت واقعی محنت او بود. این حوادث نشان می‌دهد که امرا و فقهای موحدی در آن وضعیت جنگ و بحران دائم تحمل دیدگاهی که ابن رشد در مورد نسبت میان فیلسوف، فقیه و متکلم با تأویل ارائه کرد و مقام فیلسوف را از مقام متکلم و فقیه بالاتر دانست و حق تأویل را از فقها و متکلمان سلب کرد،<sup>(۹۲)</sup> را نداشتند. بر این مبنا بود که در میان اوج حمایت موحدین از فلسفه، ناگهان موجی از مخالفت با فلسفه سراسر غرب اسلامی و مسیحی را فراگرفت.

### تکفیر ابن رشد

دول مسیحی علاوه بر هجوم نظامی علیه مسلمانان در جبهه فرهنگی نیز به جنگ با مسلمین برخاستند. نوک پیکان خشم آنها در غرب متوجه ابن رشد بود. در بین متکلمان مسیحی، نیز دیدگاه ابن رشد، تکفیر و حملات تندى علیه او از سوی

آن‌ها آغاز شد. از جمله لول، کتاب اساسی خود به نام فن‌کبیر را علیه ابن رشد نوشت و اسلام او را اسلام فلسفی خواند.<sup>(۹۳)</sup>

محور اساسی الگوی ابن رشد، این بود که حقیقت مطلق، مبتنی بر عقل وجود دارد. در حقیقت ابن رشد الگویی ارائه کرد که اگر توسط امرای موحدی به طور کامل حمایت می‌شد، و در محافل علمی غرب رواج می‌یافت، مسیحیت را به مصاف اسلام در چهارچوب عقل محض می‌کشاند؛ الگویی که متکلمان مسیحی به شدت از آن فرار می‌کردند. نفوذ این دیدگاه ابن رشد در بین متکلمان مسیحی غوغایی ایجاد کرد. از موارد محکومیت ابن رشدی‌ها در ۱۲۷۷ میلادی در پاریس، قول ابن رشدی‌ها به «وحدت عقل همه انسان‌ها» و این که «انسان می‌فهمد»، بود. ژیلسون این محکومیت ابن رشدی‌ها را مبنای حوادث بعدی می‌داند که در قرون وسطی واقع شد.<sup>(۹۴)</sup>

نکته قابل توجه این است که حتی امرای موحدی هم نتوانستند به مبانی فکری ابن تومرت، که در چهارچوب عقاید کلامی غزالی بود، وفادار بمانند گویا؛ ناکار آمدی این نظام عقیدتی که در برابر هجوم عقاید مسیحی قرار داشت و از سامان بخشیدن به بحران فرهنگی بین عوام و خواص از متکلمان و فقها و فلاسفه در مورد قرآن و سنت ناتوان شده بود، باعث شد منصور، به مذهب داود ظاهری که در جزیره میورقه رایج بود، روی آورد. طرد فلسفه ابن رشد از سوی امرای موحدی نشان می‌دهد که الگوی مبتنی بر فلسفه محض که ابن رشد ارائه داد، با این که مورد تأیید متکلمان و علمای مسیحی و مسلمان واقع نشد اما، تزلزلی در عقاید حاکم در هر دو سو ایجاد کرد. منصور موحدی بعد از محاکمه ابن رشد، روند فعالیت‌های فلسفی را متوقف ساخت و از گرایش مبتنی بر تأویل به مذهب ظاهری روی آورد.

### انقلاب فرهنگی منصور موحدی

حوادثی که پیرامون اندیشه ابن رشد رخ داد، حداقل ثمره‌ای که به بار آورد، تزلزل اعتقاد

منصور موحدی در مبانی فکری موحدین بود. به دنبال این جریان، ابویوسف منصور موحدی (د ۵۹۵ ق) در عقاید موحدی تجدید نظر کرد. او اعتقادات و فقه ظاهری را جایگزین فقه مالکی و اعتقادات اشعری ساخت<sup>(۹۵)</sup> و ادعای عصمت ابن تومرت را مردود شمرد.<sup>(۹۶)</sup> فقها به او گفتند که رواج فلسفه باعث کم رنگ شدن علم فقه و انقطاع آن شده است و نگرانی خود را اعلام کردند و او را از عواقب این وضعیت، بیمناک ساختند. لذا، او دستور داد همه کتاب‌های فقه مالکی سوزانده شود و تنها مجموعه‌ای از میان صحاح و مسانید دهگانه از حدیث رسول خدا و قرآن را فراهم ساخت و به سایر بلاد مغرب ارسال کرد. مراکشی می‌نویسد:

من در آن روزگار در فاس بودم. ملاحظه کردم که بارهای بزرگ کتاب را نزد او می‌آوردند چون به صورت انبوهی در آمد، همه را سوزاندند.<sup>(۹۷)</sup>

هدف او نابودی کامل مذهب مالک در سراسر مغرب بود. او به علم حدیث اهمیت داد و مبالغ فراوانی در راه گسترش آن خرج کرد و کسانی را که به حدیث پرداختند، مورد حمایت خود قرار داد.

با این وصف، منصور موحدی (د ۵۹۵ ق) از دیدگاه فقهی و کلامی ابن تومرت و جانشینان او تخلف کرد و کلام تأویلی و عقلی شده اشعری را کنار زد و اندیشه‌های ابن حزم در تمسک به ظواهر آیات قرآن را رایج ساخت. اندیشه ظاهری در این زمان گسترش فوق العاده‌ای در آندلس و مغرب پیدا کرد. یاقوت، در توصیف جزیره میورقه که تحت سلطه موحدین قرار گرفت، به بحث در مورد احادیث صفات و رواج مذهب داود در آن جا اشاره دارد.<sup>(۹۸)</sup>

### ابن عربی و مناظرات فکری

ابن عربی متولد مرسیه در زمان حکومت ابویعقوب یوسف بن عبدالؤمن به دنیا آمد. او زندگی سه خلیفه موحدی را درک کرد. با توجه به مسافرتی که محی‌الدین به هنگام بحران جنگ‌های صلیبی به شامات، حجاز و بغداد کرد، نسبت به مسائل جهان اسلام نگران بود. او

از بغداد نامه‌ای برای سلاجقه روم نوشت و آنان را به نبرد با صلیبی‌ها تشویق کرد.<sup>(۹۹)</sup> شاخصه چهره او نوآوری در تصوف و ارائه سازمانی پویا در این زمینه است. از صوفی مرسیه به عنوان بنیانگذار عرفان نظری نام برده‌اند.<sup>(۱۰۰)</sup> اما، آثار او پر از اصطلاحات فلسفی از فلاسفه یونان و عبارات متکلمان اشعری است. این نشان می‌دهد که اتصال فکری با این فلاسفه داشته است.<sup>(۱۰۱)</sup> او از این حیث مجموعه‌ای مرکب از معارف کلامی است. از وجوه اهمیت او در مطالعات مربوط به مُثُل است. از او به عنوان واضح اصطلاح اعیان ثابت‌ه نیز یاد کرده‌اند.<sup>(۱۰۲)</sup> به علت حاکمیت اندیشه اشعری بر افکار ابن عربی، وی ولایت و امامت را بر این مبنا توجیه کرده است و خلفای راشدین را جزء اولیا شمرده<sup>(۱۰۳)</sup> و از شیعه به عنوان رافضی یاد کرده است.<sup>(۱۰۴)</sup> او در این مورد از سنت جاری در زمان خودش که محافل سنی، شیعیان را از روی طعن، رافضی می‌نامیدند، پیروی کرده است.

فتوحات مکیه، اثر بزرگ او پیوند معارف شرق و غرب جهان اسلام است. در سفرهایی که به سال ۵۹۸ و ۵۹۹ قمری به مشرق داشت، کتاب فتوحات را بعد از ملاحظه اوضاع آشفته جهان اسلام در شرق و غرب نوشت و در این شرایط زبان رمزی را در کتاب خود به کار گرفت. این مرحله یکی از مراحل اساسی و مهم از مراحل سَرّی شدن فلسفه است که از قبل آغاز شده بود. گویا او در مطالب غامض فلسفی دقت تام داشته است. در انتقادی که از غزالی دارد، دقت او در مسائل فلسفه شرق روشن می‌شود.<sup>(۱۰۵)</sup> در بیان مراتب علم، کلام را علم اعمال فکر در قضایای دینی و علمی کم فایده و در تعیین اعتبار و ارزش عقاید بی‌فایده می‌داند. او در دسته بندی عقاید زمان خود از سه دسته عقاید با عنوان: عقیده مبتنی بر تعالیم کتاب و سنت صحیح (عقاید عامه) و عقیده علمای کلام و عقیده خاصه که متکی بر تفکر محض عقلی است، یاد کرده است.<sup>(۱۰۶)</sup>

از ملاقات ابن عربی با ابن رشد<sup>(۱۰۷)</sup> به عنوان معرفت نمادین بین فلسفه و عرفان، یاد شده است.<sup>(۱۰۸)</sup> در این ملاقات آن‌ها توانایی یکدیگر را در دریافت عرفان و مسائل فلسفی مورد

بررسی قرار دادند. (۱۰۹)

مسأله ظهور عیسی و مهدی از مسائل رایج در غرب اسلامی و مسیحی بود. موحدین در اواخر عهد خود در بیان عقاید ابن تومرت و به ویژه ادعای مهدویت او دچار تناقض شدند و در مورد مهدویت عقاید متفاوتی ارائه کردند. مأمون خلیفه موحدی (د ۶۲۰ ق) دستور داد نام مهدی را از سکه و رسوم موحدون حذف کنند و اعلام کرد مهدی، کسی جز عیسی نیست. (۱۱۰)

گویا موضع دولت موحدی در برتری دادن عیسی بر مهدی در زمانی است که موحدین در موقعیت ضعیفی نسبت به دول مسیحی قرار داشته‌اند. از جمله مسائل مطرح کلامی که ابن عربی به طور مبسوط به آن پرداخت، مسأله ظهور مهدی و ارتباط آن با ظهور عیسی (ع) بود. به اعتقاد ابن عربی هر چند مهدی به هنگام ظهور نیازمند عیسی است، اما بر عیسی برتری دارد. (۱۱۱)

ابن عربی با وجود این که کتاب مناقب اثنی عشریه را نوشت، اما اعتقادی به امامت خاصه ائمه شیعه نداشت و ولایت را بر خلفای راشدین هم تسری می‌داد. با این حال نظریات گوناگونی در اطراف تشیع و یا تسنن ابن عربی ارائه شده است. (۱۱۲) به هر صورت، ابن عربی، تبیین خاصی از شخصیت مهدی ارائه داده است. در تعبیری از او مهدی از نسل حضرت محمد (ص) و خاتم اولیا است.

### نتیجه گیری

با روی کار آمدن موحدین، و جایگزین شدن آن‌ها، به جای مرابطن در آندلس، فلسفه، حیات مجددی را آغاز کرد و علوم عقلی درخششی موقت در مغرب و آندلس به دست آورد.

طرح اندیشه آزاد فلسفی، سیر تدریجی و پر تلاطمی را از ابن مسره (د ۳۱۸ ق) تا ابن رشد (م ۵۹۴ ق) به همراه داشت. ابتدا ابن مسره، در اواخر دوره امویان اندیشه فلسفی را در

غالب فلسفه نوافلاطونی وارد آندلس کرد. او اولین گام به سوی عقلگرایی را برداشت. در دوره مرابطین ابن باجه اولین گام اساسی را، به سمت اندیشه‌های محض فلسفی برداشت و بر اهمیت عقل قبل از شرع تأکید کرد. گام دوم را ابن طفیل برداشت و بر استقلال عقل انسان در داستان *زنده‌بیدار*، اصرار ورزید. سرانجام ابن رشد، گام نهایی را برداشت و عقل را به عنوان یگانه منشأ اندیشه صحیح در هر زمینه معرفی کرد و اندیشه آزاد فلسفی را به عنوان تنها راه درست کسب معرفت دانست.

در این دو قرن مبارزه میان فقها، متکلمان و فلاسفه، به علت نفوذ سیاسی فقها در دولت مرابطین و دولت موحدین، پیروزی ظاهری از آن فقها بود. فتاوی تکفیر آن‌ها متوجه فلاسفه بود و با وجود این در عهد موحدین، فلسفه بزرگ‌ترین دستاورد خود یعنی اثبات اندیشه آزاد فلسفی را به دست آورد. این اندیشه در آثار ابن رشد به طور بسیار گسترده مطرح شد.

اما، به دلیل موقعیت سیاسی و وضعیت فرهنگ عامه، این دست آورد عظیم برای جهان اسلام هیچ سودی در بر نداشت و سود آن عاید اروپا شد.<sup>(۱۱۳)</sup> زیرا دو قرن چالش بین فلسفه و کلام و فقه در بستری از نزاع دائم میان جناح‌های شیعی و سنی، جریان اندیشه فلسفی در مغرب و آندلس را متوقف ساخت. ابن طفیل شریعت را علت توقف فلسفه در آندلس دانست. وی در مورد سرنوشت فلسفه در آندلس گفت:

به علت آنکه به حکم ملت حنیفی و شریعت محمدی، پژوهش در آن ممنوع است،

فلسفه وارد آندلس نشد.<sup>(۱۱۴)</sup>

منظور ابن طفیل از ملت حنیفی و شریعت محمدی همان مذهب تسنن است که در طول این دو قرن متکلمان دولتی به دفاع جانانه از آن در برابر تشیع پرداختند. ترس از رواج تشیع همواره از عوامل ممنوعیت بحث‌های فلسفی در مغرب و آندلس بوده است.

در بیان ابن طفیل در مورد علت شکست جریان فلسفه در آندلس، زمینه این مطلب وجود



دارد که پیدایش چیزی به نام فلسفه اسلامی، میسر نیست. چون در یک نمونه تاریخی، شریعت محمدی مانع از پذیرش و رواج عام فلسفه در آندلس شد، لیکن، در نگرشی وسیع علت عدم رواج فلسفه در غرب اسلامی به ویژه در آندلس را می‌توان ناشی از چهار مطلب دانست:

۱. مباینات اصول فلسفه با مبانی کلامی مذاهب سنی در غرب و استفاده مذاهب شیعی برای اثبات اندیشه‌های خود از مبانی فلسفی؛
۲. کاهش تعصب مسلمانان آندلس، نسبت به مبانی اسلامی بر اثر رواج اندیشه فلسفی در آندلس؛
۳. گرایش تعصب‌آمیز به سنت سلف و حدیث در غرب به دنبال پیروزی مرابطین در آن‌جا؛
۴. تصمیم واقع‌گرایانه امرای مسلمان در وضعیت بحرانی که در مقابله با مسیحیت وجود داشت. چون در این شرایط تمسک به ظواهر ایمانی قرآن و حدیث بیش‌تر به کار می‌آمد تا مباحث فلسفی که نوعی تساهل و تسامح در برابر اندیشه مخالف را فراهم می‌کرد.

**نقشه**

## پی‌نوشت‌ها:

۱. ابی بکر الصنهاجی بیزق، کتاب اخبار المهدی، ص ۶۱، ص ۶۲ و ۶۳.
۲. همان، ص ۶۹.
۳. محمدرضا پاک، «تحول اندیشه‌های فلسفی - کلامی در دوره مرابطن»، قم، فصلنامه تاریخ اسلام، شماره ۸.
۴. ابی بکر صنهاجی، همان، ص ۷۳ و ۷۴.
۵. همان، ص ۷۵ و ۷۶ و ۷۷ و ۷۸ و ۷۹.
۶. همان، ص ۷۸.
۷. همان، ص ۳۵ و ۴۶ و ۴۵.
۸. همان، ص ۸۴.
۹. همان، ص ۸۳.
۱۰. همان، ص ۹۸ و ۹۹.
۱۱. مؤلف مجهول، الحلیل الموشیه، محقق سهیل زکار، ص ۱۵۴.
۱۲. عبدالواحد المراکشی، المعجب، ص ۲۴۱.
۱۳. الحلیل الموشیه، همان، ص ۱۸۳.
۱۴. همان، ص ۱۰۵.
۱۵. عبدالواحد مراکشی، همان، ص ۱۲۷.
۱۶. الحلیل الموشیه، ص ۱۰۵.
۱۷. نجیب العقیقی، موسوعه المستشرقین، ج ۱، ص ۱۲۵.
۱۸. کریم مجتهدی، فلسفه در قرون وسطی، ص ۱۹۱ و ۱۹۵ و ۲۱۱.
۱۹. فلسفه آزاد، فلسفه متکی بر عقل محض و خالی از سلطه شرع و اعتقادات است که بخشی از تلاشهای ابن باجه و ابن طفیل و به ویژه ابن رشد برای معرفی این فلسفه بوده است. ابن باجه بر اهمیت عقل بیش از شرع تأکید کرد. ابن طفیل، حی بن یقظان را همان عقل زنده بیدار مجرد از شرع دانست و ابن رشد عقل را حاکم بر شرع دانست.
۲۰. نجیب العقیقی، همان، ج ۱، ص ۱۳۱.

۲۱. همان، ص ۱۲۳.
۲۲. همان، ص ۱۱۴.
۲۳. همان، ص ۱۱۴.
۲۴. همان، ص ۱۱۴.
۲۵. فیلیپ ک. حتی، تاریخ عرب، ج ۲، ص ۸۳۹.
۲۶. کریم مجتهدی، همان، ص ۲۱۱.
۲۷. علی ابن سعید مغربی، المغرب فی حلی المغرب، ج ۲، ص ۲۰.
۲۸. نجیب العقیقی، همان، ج ۱، ص ۱۲۳.
۲۹. هری استرین ولسن، فلسفه علم کلام، ص ۲.
۳۰. همان، ص ۴۸.
۳۱. اسماعیل ابن کنیر دمشقی، البدایة و النهایة، ج ۱۲، ص ۱۴۷.
۳۲. عبدالرحمن بن محمد ابن خلدون، العبر، ج ۵، ص ۲۳۷.
۳۳. همان، ج ۶، ص ۴۶۷.
۳۴. همان، ص ۴۶۷.
۳۵. اسماعیل ابن کنیر دمشقی، همان، ج ۱۲، ص ۱۴۷.
۳۶. عبدالواحد مراکش، همان، ص ۱۳۱.
۳۷. عبدالرحمن بن محمد ابن خلدون، همان، ج ۵، ص ۲۴۰.
۳۸. همان، ص ۱۳۲.
۳۹. الحلل الموشیه، ص ۱۱۰.
۴۰. عبدالواحد مراکش، همان، ص ۱۳۳.
۴۱. همان، ص ۱۳۲.
۴۲. همان، ص ۱۳۷.
۴۳. محمد بن احمد ذهبی، العبر فی خبر من غیر، ج ۴، ص ۵۸.

٤٤. الحلل الموشيه، ص ١١٠.
٤٥. عبدالواحد مراکشى، همان، ص ١٤٢.
٤٦. الحلل الموشيه، ص ١١٠.
٤٧. عبدالواحد مراکشى، همان، ص ١٤٢.
٤٨. عبدالرحمن بن محمد ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص ٤٥٨.
٤٩. حسن على حسن، الحضارة الاسلاميه فى المغرب و الأندلس عصر المرابطين و الموحدین، ص ٤٨٦.
٥٠. همان، ص ٤٨٦.
٥١. عبدالواحد مراکشى، همان، ص ٤٢ و ٢٤٥؛ احمد بن محمد، ابن خلكان، ج ٣، ص ٤٧٧.
٥٢. عبدالواحد مراکشى، همان، ص ١٦٨.
٥٣. همان، ص ١٦٧.
٥٤. همان، ص ١٦٩.
٥٥. ابوبكر ابن طفيل، زنده بیدار، ص ٣٩.
٥٦. محمد ابن رشد، فصل المقال، ص ٢٣.
٥٧. ابوبكر ابن طفيل، زنده بیدار، ص ٢٣.
٥٨. على ابن سعيد مغربى، همان، جلد ٢، ص ٦٩.
٥٩. دومنيك اورى، ابن رشد، ص ٨٦ رفان، ارنست، ابن رشد، ص ٧٣ و ٤٦٤.
٦٠. محمد المنصور، التاريخ و ادب النوازل.
٦١. محمد ابن رشد، الضرورى فى السياسه، ص ١٨٧.
٦٢. همان، ص ١٨٨ و ١٨٧ و ١٩٦.
٦٣. همان، ص ١٩٤ و ١٩٥.
٦٤. عبدالواحد مراکشى، همان، ص ١٧٢.
٦٥. محمد جابر عابدى، المثقفون فى الحضارة العربيه، ص ١٣٤ و ١٢٩.
٦٦. عبدالواحد مراکشى، همان، ص ١٧٢.

۶۷. حنا الفاخوری، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ص ۶۳۹.
۶۸. محمد ابن رشد، همان، ص ۱۵.
۶۹. ابن رشد، مقدمه فصل المقال، ص ۱۵.
۷۰. همان، ص ۲۴.
۷۱. ابن رشد، همان، ص ۲۷ و ۲۸.
۷۲. همان، ص ۱۷.
۷۳. همان، ص ۲۴.
۷۴. همان، ص ۱۸.
۷۵. ابن عذارى مراکشى، البيان المغرب، ج ۲، ص ۲۰.
۷۶. عبدالواحد مراکشى، همان، ص ۲۱۸.
۷۷. همان، ص ۲۱۹.
۷۸. على ابن سعيد مغربى، المغرب فى حلى المغرب، ص ۲۶۰.
۷۹. محمد ابن رشد، فصل المقال، ص ۱۸.
۸۰. محمد ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملّه، ص ۱۰۱ و ۱۰۲ و ۱۰۳.
۸۱. محمد ابن رشد، فصل المقال، همان، ص ۱۷.
۸۲. همان، ص ۲۴.
۸۳. محمد ابن رشد، تهافت التهافت، ص ۱۱۳ و ۱۱۴.
۸۴. همان، ص ۱۰۰.
۸۵. همان، ص ۲۵ و ۲۶.
۸۶. همان، ص ۶۰.
۸۷. عبدالواحد مراکشى، همان، ص ۲۱۸. مراکشى دو سبب خفى و جلى را علت محنت ابن رشد مى‌داند: سبب خفى که مهم‌ترین علت بوده است عبارت از عدم رعایت حریم پادشاهی و شأن منصور به عنوان خلیفه مسلمین بوده است که ابن رشد بدون توجه به شأن و مکان خود بی‌تکلف با منصور صحبت می‌کرده است. علت دیگر، سعایت

بزرگان قرطبه از او نزد منصور بوده است. آن‌ها نزد منصور گفته‌اند که در یکی از نوشته‌های او به نقل از قدماء آورده است که «و قد ظهر أن الزهرة أحد الآلهة...»؛ زهره یکی از خدایان است...

۸۸. حسن علی حسن، همان، ۵۰۹.

۸۹. محمد جابر عابدی، مقدمه *الضروری فی السیاسة*، ص ۲۵ و ۲۶.

۹۰. همان، ص ۶۰.

۹۱. حسن علی حسن، همان، ص ۵۰۹.

۹۲. محمد ابن رشد، مقدمه *فصل المقال*، ص ۱۵.

۹۳. نجیب العقیقی، همان، ج ۱، ص ۱۳۵؛ اتین، ژیلسون، همان، ص ۲۹.

۹۴. اتین ژیلسون، *عقل و وحی در قرون وسطی*، ص ۵۷.

۹۵. عبدالواحد مراکش، همان، ص ۲۰۷.

۹۶. همان، ص ۲۰۷.

۹۷. همان، ص ۲۰۷.

۹۸. یاقوت الحموی، *معجم البلدان*، ج ۵، ص ۲۴۷.

۹۹. محی الدین ابن عربی، *فتوحات مکیه*، ج ۲، ص ۳۷۳.

۱۰۰. محسن جهانگیری، *محی الدین عربی*، ص ۱۳۶.

۱۰۱. همان، ص ۱۳۸.

۱۰۲. همان، ص ۲۷۰.

۱۰۳. همان، ص ۳۱۲.

۱۰۴. همان، ص ۴۰۳.

۱۰۵. محی الدین ابن عربی، همان، ج ۱، مقدمه، ص ۳۱ و ۳۲.

۱۰۶. همان، ص ۳۲.

۱۰۷. همان، ص ۱۲۹.

۱۰۸. ویکتور پالجا دبوستینزا، «*رابطه ابن رشد و ابن عربی و لزوم بازنگری و اصلاح تاریخ اندیشه*»، ترجمه مرتضی

- کارآموز، خلاصه مقالات همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان، ص ۹۹.
۱۰۹. محمد ارل کلیچ، «از قرطبه به سوی اصفهان ملاقات ابن عربی با ابن رشد»، ترجمه حسین بارامچی، خلاصه مقالات همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان، ص ۱۰۱.
۱۱۰. الحلل الموشیه، ص ۱۶۳.
۱۱۱. محسن جهانگیری، همان، ص ۳۱۲.
۱۱۲. همان، از ص ۳۶۱ تا ص ۴۱۹.
۱۱۳. عبدالرحمن بدوی، فلسفه العصور الوسطی، ص ۱۶۱.
۱۱۴. ابوبکر ابن طفیل، زنده بیدار، ص ۲۳.

### منابع:

- ابن خلدون، عبدالرحمان بن محمد، تاریخ ابن خلدون، ترجمه عبدالحمید آیتی، چاپ اول، (تهران، مؤسسه تحقیقات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰ ش).
- \_\_\_\_\_، مقدمه ابن خلدون، (بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ هـ).
- ابن رشد، محمد، الضروری فی السیاسه، ترجمه احمد شعلان، چاپ اول، (بیروت، مرکز الدراسات الوحده للعربیة).
- \_\_\_\_\_، تهافت التهافت، چاپ اول، (دارالفکر البنائی، ۱۹۹۳ م).
- \_\_\_\_\_، فصل المقال فی الحکم بین الشریعه و العقل من الاتصال، چاپ ششم، (دارالمشرق، ۱۹۹۱ م).
- \_\_\_\_\_، فلسفه ابن رشد (۱- فصل المقال ۲- الکشف عن مناهج الادله فی عقائد الملّه)، تحقیق مصطفی عبدالجواد، چاپ دوم، (قاهره، مکتبه المحودیه، ۱۹۶۸ م).
- ابن سعید مغربی، علی بن موسی، المغرب فی حلی المغرب، ۲ جلد، چاپ اول (بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ هـ)، جلد ۲.
- ابن طفیل، زنده بیدار، ترجمه، بدیع الزمان فروزان فر، چاپ اول، (تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۱ ش).



- ابن عذارى مراکشى، *البيان المغرب فى الاخبار الاندلس والمغرب*، ۵ جلد، چاپ سوم، (بيروت، دارالشفافه، ۱۹۸۳ م).
- ابن عربى، *معى الدين، فتوحات مكبه، تحقيق عثمان يحيى*، ۱۵ جلد، چاپ دوم، (قاہرہ، الهيئۃ المصریہ العامہ الكتاب، ۱۹۸۵).
- ابن كثير الدمشقى، *اسماعيل، البدايه والنهائيه*، ۷ جلد، (دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۷ م).
- استرین ولفسن، *هرى، فلسفه علم کلام*، ترجمه احمد آرام، چاپ اول، (تهران، انتشارات الهدى، ۱۳۶۸ ش).
- انجمن مفاخر فرهنگى، *خلاصه مقالات همايش بين المللى قرطبه واصفهان*، (دو مکتب فلسفه اسلامى در شرق و غرب) چاپ اول، (تهران، اردیبهشت ۱۳۸۱ ش).
- اندرى جولیان، *تاریخ افریقای شمالی*، ترجمه محمد مزالى، ۳ جلد، چاپ ششم، (توس، دارالتونسيه للنشر، ۱۹۸۵ م) جلد ۲.
- اوروى، *دومينك، ابن رشد*، ترجمه فریدون فاطمى، چاپ اول (تهران، نشر مركز، ۱۳۷۵ ش).
- بدوى، *عبدالرحمن، فلسفه العصور الوسطى*، چاپ دوم، (مصر، دارالنهضة، ۱۹۶۹ م).
- البیزيق، *ابى بكر صنهاجى، اخبار المهدي*، تحقيق بروفنسال، (پاریس، ۱۹۸۰ م، Lebrairie. Orientaliste).
- جابرى، *محمد عابد، المثقفون فى الحضارة العربيه*، چاپ اول، (بيروت، مركز الدراسات الوحده العربيه، ۱۹۹۵ م).
- جهانگیرى، *محسن، معى الدين عربى*، چاپ سوم، (تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ ش).
- حتى، *فيليب ك، تاريخ عرب*، ترجمه ابوالقاسم پاينده، چاپ اول، ۲ جلد، (تبريز، كتابچى، ۱۳۴۴ ش).
- حموى، *ياقوت شهاب الدين، معجم البلدان*، ۷ جلد، چاپ دوم (بيروت، دارصادر، ۱۹۵۵ م).
- ذهيبى، *محمد بن احمد، العبر فى خبر من غير*، ۷ جلد، تحقيق صلاح الدين منجد، چاپ اول، (كويت، ۱۹۶۳ م).
- ژيلسون، *اتين، عقل و وحى در قرون وسطى ترجمه شهرام پازوكى*، چاپ اول، (تهران، انتشارات گروس، ۱۳۷۸ ش).
- العقيقى، *نجيب، موسوعه المستشرقين*، ۳ جلد، چاپ اول، (مصر).
- على حسن، *حسن، الحضارة الاسلاميه فى المغرب و الاندلس عصر المرابطين و الموحدين*، يك جلد، چاپ

اول، (مصر، خانجی، ۱۹۸۰م).

- الفاخوری، حنا، *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*، چاپ سوم، (تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی،

۱۳۶۷ش).

- مجتهدی، کریم، *فلسفه در قرون وسطی*، چاپ اول، (تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۶ش).

- محمد المنصور، *التاریخ و ادب النوازل*، چاپ اول، (رباط، منشورات کلیه الآداب و العلوم...، ۱۹۹۵م).

- مراکش، عبدالواحد، *المعجب فی تلخیص اخبار المغرب*، چاپ اول، (بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹هـ).

- مؤلف مجهول، *الحلیل الموشیه*، چاپ اول، (دارالبيضاء، دارالحدیث، ۱۳۹۹ هـ).