

الفصل الأول

التمثيل في "الانثربولوجيا" الرشدية: في الفعل والعلم

"إذا حقق قولهم [المتكلمين] وكشف أمرهم مع من ينبغي أن يكشف ظهر أنهم إنما جعلوا الإله إنساناً أزلياً والإنسان إلهاً كائناً فاسداً"؛ ابن رشد، تهافت التهافت.

مقدمة

تبدو مسألة الإنسان وطبيعته وأفعاله ومصيره من المباحث الأساسية التي كان على المسلمين الخوض فيها؛ وعلى الرغم من وجود دراسات جادة في المسألة فإن جوانب فيها لا تزال غير مطروقة، خاصة تلك التي تعكس تقاطع الأسئلة المطروحة في التقليدين الكلامي والفلسفي. لذلك سنحاول في هذا الفصل تحديد معالجة ابن رشد للمسألة الأنثربولوجية خاصة على مستوى الفعل والإرادة والعلم بين البشري والإلهي. وتعكس هذه المعالجة حتماً خلفيات نظرية مرتبطة بالحلول المقترحة في مباحث الفلسفة الرشدية التقليدية الأخرى: فلا يمكن في أي نسق من الأنساق الفلسفية أو الكلامية في القرون الوسطى (تصور معين للإله وللعالم) أن نفصل الأنثربولوجيا (تصور معين للإنسان) عن الفلسفة الإلهية.

أولاً: التمثيل في نظرية الفعل

1. مجمل تاريخ التعارض بين الأدلة

ربما قد لا نجانب الصواب إن قلنا إن ابن رشد كان يسلك في معالجته مسألة الفعل الإنساني، طريقاً أرسطية في عرض الآراء المخالفة، تمهيداً لبلورة دعواه الخاصة. فقد كان أرسطو يهيج، في تصانيفه، هذه المسلك النقدي في استعراض آراء السابقين من الحكماء والفلاسفة رأياً رأياً، حتى تتضح مواضع المسائل والشكوك التي يضعها على هذه الآراء. وابن رشد لا يحدد عن هذا المسلك النقدي التشكيكي،

مع اختلاف لافت. وهكذا نراه في كتاب الكشف عن مناهج الأدلة يستعرض تاريخ التعارض الحاصل بين التأويلات الكلامية للنصوص القرآنية المتعلقة بالفعل الإنساني، مُرجعا الأسباب في تعارض هذه التأويلات، إلى أن السمع ذاته لم يكن على وجه واحد، فضلا عن التعارض الحاصل في الأدلة العقلية.

وطبعا لن نقف كثيرا عند المضامين الرشدية التي جاءت في سياق إثباته للحل الذي يدعيه في المشكلة الانترولوجية الخاصة بالفعل، وإبطاله الآراء الموجودة قبله، وبخاصة الآراء الكلامية، وإنما قصدنا الأول هو أن نتعرف على الآليات التي توسل بها ابن رشد في إنشاء خطابه، وفي إبطال خطاب خصومه، أي أن ندرس هذه الآليات من حيث هي أدوات إنتاج هذين الخطابين. وسنقف تحديدا عند آلية التمثيل التي اشتغل بها في تقويم الآراء السابقة من جهة، وفي تصحيح دعواه الخاصة من جهة ثانية.

2. التمثيل والاستعارة في إبطال دعوى الخصوم

يقول ابن رشد إن علماء الكلام قد اختلفوا فرقتين بخصوص نظرية الفعل. وهي في الحقيقة ثلاثة فرق، فرقتان متعارضتان تماما والثالثة وسطهما. ذهب المعتزلة عموما إلى الاعتقاد أن الإنسان هو سبب المعصية والحسنة، لذلك هو يعاقب ويثاب، ولا معنى للعقاب والثواب بدون أن يكون الإنسان سببا في أفعاله. أما الفرق الثانية فقد ذهبت إلى عكس ما ذهبت إليه المعتزلة، فاعتقدت أن ليس للإنسان مدخل في أفعاله، بل هو مجبور عليها ومقهور، وكما هو معلوم أيضا فهذه الفرق هي المعروفة باسم الجبرية. أما الفرق الثالثة والتي سعت جاهدة إلى أن تأتي بقول وسط بين القولين يقيها إخراجات المعتزلة المعطلة، والزامات الجبرية المشبهة، فقد قالت إن للإنسان كسبا، على أن المكتسب به والمكتسب هما مخلوقان لله.

عندما أشرنا قبل قليل إلى اختلاف ابن رشد عن المنهج النقدي الأرسطي، فإننا كنا نلمح إلى أمرين اثنين على الأقل: أولهما كونه لم يخضع أقاويل الخصوم جميعها، قولاً قولاً، للنقد بعد أن انتهى من عرضها وإنما حصر تقويمه في قول الأشعرية، وكأنه يريد أن يقول لنا إنه يوافق بمعنى ما على تقويم الأشعرية للقولين المتعارضين، أعني قول المعتزلة والجبرية، لاسيما وأنه يقدمه كآخر قول، قول وسط. وصحيح أن هذا التعارض الكبير بين هذه الآراء إنما يجد أصله في نظر ابن رشد في التعارض الحاصل بين ظاهر الآيات على الأقل، لذلك وجد كل تأويل ما يصحح به وجوده؛ لكنه قد اعتمد في تقويم آراء فرقتين المتعارضتين آراء فرقة وجه لها من النقد في جل كتبه

ما لم يوجهه غيرها. والكشف عن مناهج الأدلة أقوى دليل. ولذلك يمكن أن نقول منذ البداية أن تقويم ابن رشد لقول الأشاعرة في الفعل لم يحد عن موقفه العام من أقاويلهم الأخرى، والذي نجده في مواضع متعددة من كتبه.

يقول ابن رشد: أما "الأشعرية [...] فقالوا: إن للإنسان كسبا وإن المكتسب به والمكسب مخلوقان لله تعالى. وهذا لا معنى له. فإنه إذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقان لله سبحانه، فالعبد ولا بد مجبور على اكتسابه"⁽¹⁾. إن نزع المعنى عن الموقف لا يحتاج إلى تعليق، فهو أوضح من أن نعلق عليه، فالأشعرية جبرية في الأفعال.

بعد عرض آراء الفرق الكلامية من مسألة الفعل، والكشف عن الشكوك والإحراجات التي تسقط فيها تلك الآراء. يحاول ابن رشد أن يبلور موقفه الخاص بالفعل الإنساني، بلورة تتجاوز الآراء السابقة ولا تخالف النص الشرعي في نظره، يقول: "فقد تبين لك كيف لنا اكتساب، وكيف جميع مكتسباتنا بقضاء وقدر سابق. وهذا الجمع هو الذي قصده الشرع بتلك الآيات العامة والأحاديث، والتي يظن بها التعارض، وهي إذا خصصت عموماتها بهذا المعنى انتفى عنها التعارض"⁽²⁾. وبالجملية فإن وجود الأفعال عن الإنسان متوقف في نظر ابن رشد على أمرين اثنين يتدخلان فيه: "الإرادة الإنسانية" من جهة، و"الأسباب التي من خارج" من جهة ثانية. والحقيقة أن نسبة الأفعال إلى أحد الأمرين، دون آخر، يفضي إلى السقوط في المحالات الكلامية السابقة.

الأمر الثاني لا يتعلق بالمضامين بقدر ما يتعلق بآليات إنتاج هذه المضامين الكلامية وتبليغها. فإذا نظرنا مليا في هذه المواقف وجدنا أن أغلبها محمول على آليات التمثيل والاستعارة، حتى وإن لم يصرح بذلك. فـ'الكسب' مثلا، وهو مفهوم مركزي في النسق الكلامي الأشعري، قد استعير من مجال تداولي أهلي، مجال المعاملات التجارية والاقتصادية، ليتم إسقاطه على باقي جوانب حياة الإنسان الفعلية (من الفعل)⁽³⁾. وموقف الجبرية بدوره قائم على الاستعارة، أعني على نقل اسم من

(1) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق مصطفى حنفي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998) ص 187، ف 290-291.

(2) الكشف، ص 190، ف 304.

(3) انظر لمزيد من التفاصيل بخصوص هذه النقطة: عبد المجيد الصغير، 'المصطلح الكلامي بين المصدر الاشتقاقي والتداول الاصطلاحي'، ضمن سالم يفوت (منسقا)، المصطلح في الفلسفة

مجال إلى مجال. فمطلق القول بأن الله فاعل، كان هو الإنسان الذي يظهر فعله للعيان، لكن بما أن هذا مخلوق لذلك، فإنه حتى وإن سمي هذا فاعلا فليس سوى على سبيل المجاز أما الفاعل حقيقة فهو الله. أما المعتزلة فهي تنطلق في تمثيلها من قياس قائم على تباين المجالات، أعني من كون الإنسان فاعل في الأمور البشرية كما الله فاعل في مجاله الخاص به. ولكن هذا أيضا لا يخلو من إسقاط للأحكام المتعلقة بالفعل البشري على الفعل الإلهي.

وهكذا فقد ورد موقف ابن رشد في سياق تنازعي. لكن الذي نريد أن نقف عنده ليس هو المضامين الفلسفية لهذا السياق، فهذه أمور كتب فيها الكثير، وإنما نريد أن نقف عند إحدى الواجهات المنهجية التي حصل فيها النقاش مع الغزالي.

إذا كان الغزالي في تهافت الفلاسفة يُلزم الفلاسفة بالقول بأن أساميهم ليست سوى على سبيل المجاز بعد ما أثبتوا الفعل والصنع لله، ونفوا عنه الإرادة. ذلك أن القول بأن الله فاعل حقيقة يقتضي منهم أن يعترفوا له أولا بالإرادة والاختيار بينما هم نفوا ذلك واعترفوا في نفس الآن بالصنع والفعل لله، وهم في اعترافهم ذلك كانوا مُلبسين. فإذا كان ابن رشد يثير هذا النقاش في كتاب تهافت التهافت ويرد على الغزالي مثبتا أن الله في عرف المشائين فاعل وصانع بإرادة واختيار، غير إرادة واختيار الإنسان، فإنه هنا في الكشف يستعيد الوجه الآخر من هذا النقاش، ومع الغزالي ذاته. وهو الوجه المتعلق بالفعل الإنساني.

لكنه مع ذلك لا يطمئن كثيرا إلى هذا الجواب "الحسن" الذي يوافق فيه الشرع العقل، والقائم "على أن هاهنا أسبابا فاعلة لمسببات مفعولة"، لأن "المسلمين قد اتفقوا على أن لا فاعل إلا الله"⁽¹⁾. لهذا كان لا بد من أن يردّ هذا الاعتراض. فكان رده في جوابين: فالقول "أن لا فاعل إلا الله" يمكن أن يفهم منه "أنه لا فاعل إلا الله تعالى وتبارك وأن ما سواه من الأسباب التي يسخرها ليست تسمى فاعلة إلا مجازا"⁽²⁾. إذ كان الله هو الذي يوجد تلك الأسباب بل هو الذي يحفظ وجودها وكونها فاعلة، ويحفظ مفعولاتها بعد فعلها، ويخترع جواهرها عند اقتران الأسباب بها، وكذلك يحفظها في نفسها. ومن هذه الجهة فلا فاعل إلا الله، أما باقي الموجودات

والعلوم الإنسانية (الرباط: منشورات كلية الآداب، 1995) ص 18-19.

(1) ابن رشد، الكشف، ص 190، ف 305.

(2) ابن رشد، الكشف، ص 190، ف 306.

فلا تسمى فاعلة إلا مجازاً؛ إذ كان وجودها به، وهو الذي جعلها أسباباً، ويحفظ كونها فاعلة، كما يحفظ مفعولاتها. وهذا ما أدى بأبي حامد الغزالي إلى انتقاء مثال يظهر به بطلان القول بشركة الإنسان في الأسباب مع الله. أن يقول: "إن مثال من يشرك سبباً من الأسباب مع الله تعالى في اسم الفاعل والفعل مثال من يشرك في فعل الكتابة القلم مع الكاتب، أعني أن يقول: إن القلم كاتب، وأن الإنسان كاتب. أي كما أن اسم الكتابة مقول باشتراك الاسم عليهما، أعني أنهما معنيان لا يشتركان إلا في اللفظ فقط، وهما في أنفسهما في غاية التباين، كذلك الأمر في اسم الفاعل إذا أطلق على الله تبارك وتعالى وإذا أطلق على سائر الأسباب"⁽¹⁾.

الشاهد أو المثال	الغائب، أو المطلوب
الإنسان	الله
الكاتب	الفاعل
الكتابة	الفعل
القلم	الأسباب الأخرى (الإنسان)

لم يتوجه ابن رشد بنقده إلى أطروحة الغزالي، بل اتجه رأساً إلى التمثيل الذي استثمره الغزالي، موجهاً له انتقاده، ومقترحاً إخراجاً جديداً له: "ونحن نقول: إن في هذا التمثيل تسامحاً. وإنما كان يكون التمثيل بينا لو كان الكاتب هو المخترع لجوهر القلم، والحافظ له ما دام قلماً ثم الحافظ للكتابة بعد الكتب، والمخترع لها عند اقتران القلم به، على ما سنبينه بعد من إن الله تعالى هو المخترع لجواهر جميع الأشياء التي تقترب بها أسبابها، التي جرت العادة أن يقال إنها أسباب لها"⁽²⁾. ولا نحتاج إلى كثير نظر ليتضح لنا أن ابن رشد لا يعاند الغزالي على واجهة الفكرة ذاتها، بل يعانده على واجهة أخرى، واجهة المثال الذي استعمله الغزالي.

فقد ظهر لابن رشد أن مثال الغزالي ينقصه البيان لأن طبيعة العلاقة بين أطراف الموضوع (الله والإنسان) ليست هي نفسها طبيعة العلاقة القائمة بين أطراف السند أو الشاهد. إن تسامح الغزالي في هذا المثال وغض نظره عن الاختلاف القائم

(1) ابن رشد، الكشف، ص 191، ف 307.

(2) ابن رشد، الكشف، ف 308، ص 191.

يبين الموضوع والسند، جعل التمثيل غير بين. إن طبيعة العلاقة بين الله والأسباب (والإنسان منها) ليست هي نفسها العلاقة بين الإنسان الكاتب والقلم، العلاقة الأولى قائمة على أن الطرف الثاني مخلوق للطرف الأول، وهو أمر لا نجده في العلاقة الثانية. إن جوهر القلم ليس من خلق الكاتب، في المشبه به، بينما الأسباب من خلق الله في المشبه له. من هنا صح القول بأن تدخل ابن رشد في النقاش لم يكن على مستوى هدم الفكرة التي يدعيها الغزالي، بل أساسا وقبل ذلك، على مستوى تجاوز غموض التمثيل الذي استعمله الغزالي، لذا ف"إن تعديل التمثيل هنا لا بد أن يفضي [مبدئيا] إلى معرفة أفضل للمستعار له"⁽¹⁾.

وهكذا ف"إذا كان الغزالي في سبيل تقريب إشكالية الفعل الإنساني ونسبته إلى الفعل الإنساني قد لجأ إلى قياس التمثيل، فشبه العلاقة بين الفعل الإنساني والفعل الإلهي بالعلاقة بين القلم والإنسان الكاتب في عملية الكتابة، إذ لا يجوز نسبة الكتابة إلى القلم بل إلى الإنسان الكاتب المحرك لتلك الإرادة"⁽²⁾... فإن ابن رشد يحرص أن يعقب على قياس التشبيه هذا بأنه كان بالإمكان أن يكون صحيحا لو أن الإنسان كان فعلا هو المخترع لجوهر القلم والحافظ له وللكتابة بعد ذلك، أما وإن الله تعالى هو المخترع لجميع تلك الأشياء والأسباب فقد تبين أن "لا فاعل إلا الله وهو مفهوم يشهد له الحس والعقل والشرع"⁽³⁾.

قدّم ابن رشد ردا ثانيا على الاعتراض المتكئ إلى إجماع المسلمين: هذا الرد جاء عن طريق تحديد أنواع الموجودات الحادثة التي هي جواهر وأعيان من جهة، وأعراض من جهة ثانية. "فأما الجواهر والأعيان فليس يكون اختراعها إلا عن الخالق سبحانه. وما يقتزن بها من الأسباب فإنما يؤثر في أعراض تلك الأعيان لا في جواهرها". ولإظهار هذا التمايز بين مجال تدخل الإله تدخل الإنسان يضطر ابن رشد أيضا إلى مثال يبرّر لنا من خلاله تمكن الرجل من مجال ذلك المثال وهو علم الحياة. يقول ابن رشد: "مثال ذلك أن المني إنما يفيد من المرأة أو دم الطمث حرارة فقط، وأما خلقة الجنين ونفسه فإنما المعطي لها الله تبارك وتعالى"⁽⁴⁾. بناء على هذا

(1) شايم برلمان، التمثيل في الفلسفة والعلم والشعر، مرجع مذكور، ص 135.

(2) عبد المجيد الصغير، مستويات الخلاف ومراتب الإقناع في ثلاثة ابن رشد، ضمن عبد السلام بنيس (منسقا)، آليات الاستدلال في العلم، مرجع مذكور، ص 179-180.

(3) ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق مورييس بويج، ص 229.

(4) ابن رشد، الكشف، ص 192، ف 313.

المثال الذي اقتبسه ابن رشد من مجال مطلع عليه، هو مجال الطب يقرر: "فإذن على هذا لا خالق إلا الله تعالى: إذ كانت المخلوقات في الحقيقة هي الجواهر"⁽¹⁾. بناء على هذين الجوابين يرتفع التعارض الذي وقع فيه المتكلمون. لكن ابن رشد يغتنم هذه الفرصة ليرفع أيضا أحد أسباب التعارض، والذي يرجع في العمق إلى الاسم المستعار. فإطلاق اسم فاعل على الله يقف وراء التعارض الحاصل حول الجهة التي ينبغي أن ننسب إليها الفعل، أهى الله أم الإنسان أم هما معا، وكيف؟ يقترح ابن رشد استبدال الاسم المقول بتشكيك أو باشتراك، وهو اسم الفاعل، باسم مقول بتواطؤ في هذا السياق وهو اسم الخالق، من جهة أن اسم الخالق أخص بالله تعالى من اسم الفاعل، لأن اسم الخالق لا يشركه فيه المخلوق، لا باستعارة قريبة ولا بعيدة، وأنه هو الذي يخترع الجواهر والأعيان.⁽²⁾

3. دفاع ابن رشد عن الاستدلال بالفعل الشاهد على الفعل الغائب:

يقول ابن رشد: "ليس يمكن من إجماع المسلمين على أنه لا فاعل إلا الله سبحانه أن يفهم نفى وجود الفاعل البتة في الشاهد: إذ من وجود الفاعل في الشاهد استدللنا على وجود الفاعل في الغائب. لكن لما تقرّر عندنا الغائب تبين لنا من قبل المعرفة بذاته أن كل ما سواه فليس فاعلا إلا بإذنه وعن مشيئته"⁽³⁾. ويحدد الاتجاه الذي يجب أن يفهم فيه إجماع المسلمين على القول بأن لا فاعل إلا الله. إذ لا ينبغي أن يؤدي بنا هذا القول إلى هذين الأمرين: فالقول بأنه لا فاعل إلا الله لا ينبغي أن يؤدي بنا إلى إنكار الأسباب جملة، لأن إنكار الأسباب أمر غريب عن طبع الإنسان؛ كما لا ينبغي أن يؤدي إلى إنكار الأسباب التي في الشاهد، لأن من شأن ذلك أن يسقطنا في اللأدرية. فكما أن إبطال الأسباب جملة أمر يرفضه طبع الإنسان، فإن إبطال الأسباب في الشاهد أيضا أمر يؤدي إلى امتناع حصول معرفة ما بالغائب. من هنا فلا مفر من التمثيل في نظر ابن رشد، لأنه لا سبيل إلى أي معرفة عن الغائب ما لم تسبقها معرفة بالشاهد. أو بعبارة ابن رشد: "والقول بنفي الأسباب في الشاهد ليس له سبيل إلى إثبات سبب فاعل في الغائب، لأن الحكم على الغائب من ذلك إنما يكون من قبل الحكم بالشاهد. فهؤلاء لا سبيل لهم لمعرفة الله تعالى إذ يلزمهم

(1) الكشف، ص 193، ف 314.

(2) ابن رشد، الكشف، ص 193، ف 315.

(3) الكشف، ص 193-194، ف 317.

ألا يعترفوا بأن كل فعل له فاعل" (1). هذا هو المبرر هو الذي يقدمه ابن رشد لإضفاء المشروعية الإستمولوجية على التمثيل.

يقرر ابن رشد أن وجود الفاعل في الشاهد كان منطلق الاستدلال على وجود الفاعل في الغائب. ولكن لما ظهر لنا الغائب بفضل هذا التمثيل، تبين أن كل ما سواه ليس فاعلا إلا بإذنه وعن مشيئته. فالفعل الإنساني مثلا كان دليلا من الشاهد على وجود الفعل الإلهي، لكن ما إن ثبت وجود الفعل الإلهي حتى اتضح أن هذا هو الفعل الحقيقي، لأنه سبب الفعل الإنساني وغيره من الأفعال التي تنسب إلى باقي الموجودات.

ويجدر بنا أن نشير في سياق المقارنة بين الإرادتين الإلهية والإنسانية، إلى أن الغزالي كان قد مثل الله برجل جائع بين يديه تمرتين متماثلتين من جميع الوجوه وهو سيميز باختياره أحدهما بالأخذ والأكل ويترك الأخرى. (2) يورد ابن رشد للغزالي هذا المثال بخصوص المعاندة الثانية للإرادة، حيث لم يسلم الغزالي انتفاء هذه الصفة عن الإرادة التي في الشاهد، ورام أن يثبت أنه توجد لنا إرادة تميز الشيء عن مثله في الأشياء المتماثلة. فيحكى ابن رشد إن الغزالي "ضرب لذلك مثالا مثل أن يفرض بين يدي رجل تمرتين متماثلتين من جميع الوجوه ويقدر أنه لا يمكن أن يأخذهما معا ويقدر أنه ليس يتصور له في واحد منهما مرجح فإنه ولا بد سيميز أحدهما بالأخذ" (3).

لكن هذا التمثيل مُغلط في نظر ابن رشد: فليس أخذ الإنسان، الذي هو في هذا الوضعية، إحدى التمرتين تمييزا للمثل عن مثله، بل إن الإنسان يجد نفسه في حالة حرج ينبغي له فيها أن يختار بين أمرين: إما أن يأخذ إحدى التمرتين أو الترك المطلق. لإرادته إنما تعلق بتمييز أخذ أحدهما، أيهما اتفق، عن تركهما كلية، فأثر الأخذ ورجحه على تركه. وخلاصة الأمر فإما أن يتم له غرضه ويسد حاجته أو يموت جوعا. أو بعبارة ابن رشد: "هذا تغليط، فإنه إذا فرض شيء بهذه الصفة ووضع مريد دعته الحاجة إلى أكل التمر أو أخذه فإن أخذه إحدى التمرتين في هذه الحالة ليس هو تمييز المثل عن مثله، وإنما هو إقامة المثل بدل مثله فأى منهما أخذ بلغ مراده

(1) الكشف، ص 193، ف 316.

(2) ماسيمو كامبيني، اللغة والوجود في كتاب ابن رشد تهافت التهافت، ضمن ابن رشد: فيلسوف المشرق والمغرب، مرجع مذکور، ص 140.

(3) تهافت التهافت، تحقيق مورييس بويج، ط 3 (بيروت: دار المشرق، 1992) ص 40-41.

وتم له غرضه. إرادته إنما تعلقت بتمييز أخذ أحديهما عن الترك المطلق لا بأخذ أحديهما وتمييزه عن ترك الأخرى أعني إذا فرضت الأغراض الأخرى فيهما متساوية فإنه لا يؤثر أخذ أحديهما على الثانية وإنما يؤثر أخذ واحدة منهما أيهما اتفق ويرجح على ترك الأخذ. وهذا بين بنفسه فإن تميز أحدهما عن الثاني هو ترجح أحدهما على الثاني ولا يمكن أن يترجح أحد المثلين على صاحبه بما هو مثل وإن كان وجودهما من حيث هما شخصان ليسا متمثلين لأن كل شخصين يغير أحدهما الثاني بصفة خاصة به فإن فرضنا الإرادة تعلقت بالمعنى الخاص من أحدهما تصور وقوع الإرادة بأحدهما دون الثاني لمكان الغيرية موجودة فيهما فإذا لم تتعلق الإرادة بالمتمثلين من جهة ما هما متمثلان فهذا هو معنى ما ذكره في الوجه الأول من الاعتراض⁽¹⁾. ومن هنا فليس الممثل به هو الممثل له. أما بالنسبة إلى الله فلا يكون الخيار كما هو الخيار بين تمرتين بالنسبة إلى الإنسان، أعني بين خلق هذا العالم وبين خلق عالم آخر مثله، بل هو بين الخلق وعدم الخلق والتعطل عن الفعل يستحيل عن الله، فينبغي أن نستنتج أن العالم قديم. وكان الغزالي قد ذهب إلى أنه يلزم عن القول بقدم العالم استحالة أن يفعل الله. أما ابن رشد فقد رأى أن العالم إذا كان ممكناً لا غير فذلك ينفي قدرة الله غير المتناهية. وعلى كل فقد غلط الغزالي في المثال الذي ضربه وهو مثال الرجل الجائع، إذ الجوع يقتضي اضطراباً: فإذا كان الله مثل الإنسان، فذلك يعني أن ترجيحه عالماً على آخر يشترك معه في الإمكان اضطره إليه عامل خارجي هو الذي أداه إلى هذا الترجيح.⁽²⁾ ويتحول ابن رشد بالمشكل إلى مستوى الاختيار الواضح تمام الوضوح بين الأمرين المتقابلين، وبذلك فهو "مُحَقِّق" عندما يبين أن الإرادة لا تعني بذاتها اختياراً بين أمرين بديلين متمثلين: "إذا كنت عطشاناً فلا يهم أن أشرب نوعاً من الجعة عوضاً عن نوع آخر يحمل علامة أخرى"⁽³⁾، بل الذي يهم هو أن أروي عطشي بأخذي إحدى أنواعها بدل تركها مطلقاً، فأموت عطشاً.

وعلى كل حال فابن رشد يكشف عما غلط فيه الغزالي عن طريق مثال اختيار الإنسان لإحدى التمرتين عن الأخرى. ومهما يكن من مسألة تردد الصواب بين

(1) تهافت التهافت، ص 40-41.

(2) يقول الباحث ماسيمو كامبيني: "إلا أنه في المقابل غلط ابن رشد عندما أخذ على وجه الخطأ الشيثيين المتمثلين على أنهما متقابلين: فمن وجهة نظر لاهوتية (ثيولوجية) فإن الله أمامه خيارات مثمالة كثيرة، وليس أمامه قياس محرج ذو قرنين؛ (اللغة والوجود)، ص 140-141.

(3) نفسه، ص 141.

أطروحة الغزالي وأطروحة ابن رشد،⁽¹⁾ فإن الذي يشغلنا أساساً هو أن مسألة الإرادة الإلهية كانت موضع نقاش بينه وبينه الغزالي لا على مستوى الأطروحة والأفكار في حد ذاتها، بل كان النقاش دائراً أساساً على مستوى التمثيلات.⁽²⁾

ثانياً: التمثيل في مسألة العلم بين الإلهي والبشري

1. أنسنة الإله وتأليه الإنسان

تعتبر مسألة العلم إحدى المسائل النموذجية التي يظهر فيها موقف ابن رشد من آليتي التمثيل، وخاصة في صيغتها الكلامية، أعني صيغة قياس الغائب على الشاهد.⁽³⁾

(1) إن اعتراض ابن رشد يكشف في نظر ماسيمو كامبينيني مدى كره أبي الوليد لكل إيستمولوجيا مفتوحة، وتبنيه لأخرى منغلقة. فإذا كان بنية العالم الأنطولوجية في رأي الغزالي تنفلت من كل تحديد معرفي صارم، لذلك فهي في الإمكان أن تتغير. وإذا كان نيتشه يقول أن للحقيقة شكل الانحناء والاستدارة، فإن ابن رشد على العكس من ذلك يجيب مقدماً أن الحقيقة مستقيمة إطلاقاً، إذ لا يسع عقلنا إلا أن يقبل الحقيقة كما هي ويعبر عنها بعلم يقيني. انظر: 'اللغة والوجود'، ص 141.

(2) يقول عبد المجيد الصغّير: "وحتى يدفع ابن رشد عن نفسه تهمة الجبر الذي يفوح من هذه النتيجة، يلجأ من جديد إلى قياس الغائب على الشاهد ولكنه دون أن يغير من الأمر شيئاً فيؤكد أنه "إذا كان هذا هكذا فليس يمكن من إجماع المسلمين على أنه لا فاعل إلا الله سبحانه، أن يفهم نفى وجود الفاعل البتة في الشاهد، إذ من وجود الفاعل في الشاهد استدللنا على وجود الفاعل في الغائب. لكن لما تقرر عندنا الغائب تبين لنا من قبل المعرفة بذاته أن كل ما سواه فليس بفاعل إلا بإذنه وعن مشيئته. فقد تبين لنا من هذا على أي وجه لنا اكتساب""؛ مستويات الخلاف ومراتب الإقناع في ثلاثية ابن رشد، ص 180.

(3) يقول ابن رشد عن الشك الذي تعالجه ضميمته العلم الإلهي: "والشك يلزم هكذا: إن كانت هذه [الأشياء المحدثة] كلها في علم الله سبحانه قبل أن تكون: فهل هي في حال كونها في علمه كما كانت فيه قبل كونها؟ أم هي في علمه في حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قبل أن توجد؟ فإن قلنا إنها في علم الله في حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قبل أن توجد، لزم أن يكون العلم القديم متغيراً، وأن يكون إذا خرجت من العدم إلى الوجود قد حدث هنالك علم زائد. وذلك مستحيل على العلم القديم. وإن قلنا إن العلم بها واحد في الحالتين، قيل: فهل هي في نفسها - أعني الموجودات الحادثة - قبل أن توجد كما هي حين ما وجدت؟ فسيجب أن يقال ليست في نفسها قبل أن توجد كما هي حين ما وجدت، وإلا كان الموجود والمعدوم واحداً. فإذا سلم الخصم هذا، قيل له: أفليس العلم الحقيقي هو معرفة الوجود على ما هو عليه؟ فإذا قال: نعم، قيل: فيجب على هذا إذا اختلف الشيء في نفسه أن يكون العلم به يختلف، وإلا فقد علم على غير ما هو عليه. فإذاً يجب أحد أمرين: إما أن يختلف العلم القديم في نفسه، أو تكون الحادثات غير معلومة له، وكلا الأمرين مستحيل على سبحانه. ويؤكد هذا الشك ما يظهر من حال الإنسان، أعني من تعلق علمه بالأشياء المعدومة على تقدير الوجود وتعلق علمه بها إذا وجدت. فإنه من

ويبدو أن ما أثارته هذه المسألة، مسألة العلم من شكوك ومعانداة ومشاغبات يعود في أصله في نظره إلى عملية التشبيه، تشبيه الإله بالإنسان والعكس. فقد نجم عن هذه العملية ما يمكن أن نسميه بأنسنة الإله، ويعني بها ابن رشد إسقاط خصائص الإنسان على الإله من جهة؛ وتأليه الإنسان من جهة ثانية، ويريد بها ابن رشد إسقاط خصائص الإله على الإنسان.

لا يسمح لنا هذا السياق باستعادة مضامين هذه المسألة التي كان لابن رشد رأي فيها. لكن يكفي العودة إلى ما قاله بتفصيل في كتاب تهافت التهافت أو باختصار في الضميمة، حتى يتبين أن رأيه في المسألة، كان متبنياً على ثلاثة أسس: الأول هو رد الغزالي على الفلاسفة، والثاني استدعاؤه لقول المتكلمين في المسألة، والثالث هو رده على قول الغزالي الذي اعتمد آلية التمثيل أساساً.⁽¹⁾ لكننا لن نهتم بتفاصيل هذه

البين بنفسه أن العلمين متغايران، وإلا كان جاهلاً بوجودها في الوقت الذي وجدت فيه. وليس ينبغي من هذا ما جرت به عادة المتكلمين في الجواب عن هذا، بأنه تعالى يعلم الأشياء قبل كونها على ما تكون عليه في حين كونها من زمان ومكان وغير ذلك من الصفات المختصة بموجود موجود. فانه يقال لهم: فإذا وجدت، فهل حدث هنالك تغير أو لم يحدث، وهو خروج الشيء من العدم إلى الوجود؟ فإن قالوا: لم يحدث فقد كبروا. وإن قالوا: حدث هناك تغير، قيل لهم: فهل حدوث هذا التغير معلوم للعلم القديم أم لا؟ فيلزم الشك المتقدم. وبالجمله فيعسر أن يتصور أن العلم بالشيء قبل أن يوجد والعلم به بعد أن وجد علم واحد بعينه. فهذا هو تقرير هذا الشك على ابلغ ما يمكن أن يقرر به، على ما فاوضناكم فيه؛ "ضميمة العلم الإلهي"، نشر مع فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، مرجع مذكور، ص 128-129.

(1) يقول ابن رشد عن الحل الذي اقترحه الغزالي لمسألة العلم: "وقد رام أبو حامد حل هذا الشك في كتابه الموسوم التهافت بشيء ليس فيه مقتع، وذلك أنه قال قولاً معناه هذا: وهو أنه زعم أن العلم والمعلوم من المضاف، وكما أنه قد يتغير أحد المضافين ولا يتغير المضاف الآخر في نفسه، كذلك يشبه أن يعرض للأشياء في علم الله سبحانه، أعني أن تتغير في أنفسها ولا يتغير علمه سبحانه بها. ومثال ذلك في المضاف أنه قد تكون الاسطوانة الواحدة يمتنة زيد ثم تعود يسرته وزيد بعد لم يتغير في نفسه. وليس بصادق. فإن الإضافة قد تغيرت في نفسها، وذلك أن الإضافة التي كانت يمتنة قد عادت يسرة، وإنما الذي لن يتغير هو موضوع الإضافة، أعني الحامل لها الذي هو زيد. وإذا كان ذلك كذلك، وكان العلم هو نفس الإضافة، فقد يجب أن يتغير عند تغير المعلوم، كما تتغير الاسطوانة إلى زيد عند تغيرها، وذلك إذا عادت يسرة بعد أن كانت يمتنة؛ "ضميمة العلم الإلهي"، نشر مع فصل المقال، ص 128-129؛ ولا نحتاج إلى التشديد على أن نقاش ابن رشد والغزالي قد تبلور على صعيد مثال الاسطوانة. هذا وقد كان ابن رشد قد تعرض لحل الغزالي أيضاً في تهافت التهافت، فقال: "وأما جوابه عن ذلك بأنه ممكن أن يكون هاهنا علم، نسبة المعلومات إليه نسبة المضافات التي ليست الإضافة في جوهرها، مثل اليمين والشمال في ذي اليمين والشمال، فشيء لا يعقل من طبيعة العلم الإنساني، فهذه المعاندة سفسطائية؛ تهافت التهافت، تحقيق بويج، ص

الأسس ولا برأيه في حد ذاته، بقدر ما سننظر في موقفه من التمثيل الكلامي أساساً؛ لأننا نعتبره مناسبة لنا للوقوف على منزلة التمثيل في أقاويله النقدية، أعني لا في خطابه النظري حول التمثيل، ولا أثناء ممارسته له، وإنما في اللحظة التي يكون فيها بصدد تقويم حجة المتكلمين عموماً، والتبعات الميتافيزيقية المترتبة عن حجتهم.

كان الغزالي قد استشهد بقول المتكلمين في العلم معتبراً حجتهم "أقنع في بادئ الرأي من قول الفلاسفة"⁽¹⁾، فأتى بهذا القول تمهيداً لعقد مقارنة بين قول المتكلمين أو "المسلمين"⁽²⁾، وبين قول الفلاسفة.⁽³⁾ لكن ابن رشد كان مضطراً كما عاداته إلى فحص قول المتكلمين و"تحقيقه" من جديد. فكان أن ظهر له أمران يترتب الثاني منهما عن الأول: الأول هو أن قول المتكلمين مؤسس على التمثيل، أو بعبارة هو على قياس الغائب على الشاهد؛ ولكن الأمر الثاني هو تَرْتُّب نتيجة عن ذلك التمثيل، هي من أخطر النتائج الميتافيزيقية التي أفضت إليها حجة المتكلمين. يقول ابن رشد: "إذا حقق قولهم وكشف أمرهم مع من ينبغي أن يكشف"⁽⁴⁾، ظهر أمران اثنان هما وجهان لشيء واحد: "ظهر أنهم إنما جعلوا الإله إنساناً أزلياً"⁽⁵⁾ من جهة أولى؛ وجعلوا "الإنسان إليها كائناً فاسداً"⁽⁶⁾ من جهة ثانية.

460-461؛ وتهافت التهافت [انتصاراً للروح العلمية وتأسيساً لأخلاقيات الحوار]، تحقيق أحمد محفوظ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998، ص 455-456.

(1) تهافت التهافت، تحقيق بويج، ص 424.

(2) العبارة للغزالي.

(3) يقول الغزالي في "مسألة في تعجيز من يرى منهم أن الأول يعلم غيره ويعلم الأنواع والأجناس بنوع كلي" قولنا: دليل المسلمين دليل صحيح... فنقول: "أما المسلمون لما انحصر عندهم الوجود في حادث وفي قديم ولم يكن عندهم قديم إلا الله وصفاته وكان ما عداه حادثاً من جهته بإرادته حصل عندهم مقدمة ضرورية في علمه فإن المراد بالضرورة لا بد وأن يكون معلوماً للمريد، فبنوا عليه أن الكل معلوم له لأن الكل مراد له وحادث بإرادته فلا كائن إلا وهو حادث بإرادته ولم يبق إلا ذاته ومهما ثبت أنه مريد عالم بما أراده فهو حي بالضرورة وكل حي يعرف غيره فهو بأن يعرف ذاته أولى فصار الكل عندهم معلوماً لله وعرفوه بهذا الطريق بعد أن بان لهم أنه مريد لإحداث العالم".

أورده ابن رشد في تهافت التهافت، تحقيق بويج، ص 424.

(4) ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق بويج، ص 425.

(5) نفسه.

(6) ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق بويج، ص 467-468؛ وتهافت التهافت، تحقيق أحمد محفوظ، ص 461؛ وانظر أيضاً مقدار عرفة منسية، حيث يقول: "يبقى الإله الفاعل المتكلم في نظر الفيلسوف لا يخلو من تشبيه بالإنسان الفاعل، وفي هذا الإطار يرفض الفيلسوف القول بقياس الغائب على الشاهد. لذلك يقول ابن رشد: المتكلمون جعلوا الإله إنساناً أزلياً. فتمزوج فاعلية الإله في العالم

أدى استعمال قياس الغائب على الشاهد إلى الخلط بين أفقين يعتبرهما ابن رشد غاية في التقابل، عالَمين لا يجمع بينهما إلا الاسم، فكان هذا الخلط أن أظهر لنا إنساناً في حياة إله، وإلهاً في حياة إنسان، وهذا أَسْمَاهُ ابن رشد⁽¹⁾ المشابهة⁽¹⁾، ويشرح أسبابها بقوله: "الأصل في هذه المشابهة تشبيه علم الخالق سبحانه بعلم الإنسان، وقياس أحد العلمين على الثاني. وذلك أن إدراك الإنسان للأشخاص بالحواس، وإدراك الموجودات العامة بالعقل. والعلة في الإدراك هي المدرك نفسه. فلا شك في تغير الإدراك بتغير المدركات وفي تعدده بتعددتها"⁽²⁾. وقد ذهب في ضميمته العلم الإلهي المذهب نفسه حين قال: "إنما أتى هذا الغلط من قياس العلم القديم على العلم المحدث، وهو قياس الغائب على الشاهد. وقد عرف فساد هذا القياس. وكما أنه لا يحدث في الفاعل تغير عند وجود مفعوله، أعني تغيراً لم يكن قبل ذلك، كذلك لا يحدث في العلم القديم سبحانه تغير عند حدوث معلومه عنه. فإذا قد انحل الشك، ولم يلزمنا أنه إذا لم يحدث هنالك تغير أعني في العلم القديم فليس يعلم الموجود في حين حدوثه على ما هو عليه، وإنما لزم ألا يعلمه بعلم محدث إلا بعلم قديم، لأن حدوث التغير في العلم عند تغير الموجود إنما هو شرط في العلم المعلول عن الموجود، وهو العلم المحدث. فإذا العلم القديم إنما يتعلق بالموجودات على صفة غير الصفة التي يتعلق بها العلم المحدث"⁽³⁾. والنتيجة أن "الأمر في علم الأول مقابل الأمر في علم الإنسان، أعني أن علمه هو الفاعل للموجودات لا الموجودات فاعلة لعلمه"⁽⁴⁾.

وعلاقته به هما اللذان يختلفان بالأساس. وبذلك يكون الفلاسفة قد أوغلوا في التنزيه أكثر من المتكلمين، باستثناء التنزيه الكلامي القريب من التنزيه الفلسفي؛ "من مآخذ المتكلمين على الفلاسفة"، علم الكلام والفلسفة (تونس: دار الجنوب، 1995) ص 90.

(1) ويستعمل ابن رشد اسم المشابهة بمعنى المماثلة أو المطابقة identification.

(2) ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق بويج، ص 460-461؛ تهافت التهافت، تحقيق أ. محفوظ، ص 455-456.

(3) ابن رشد، ضميمته العلم الإلهي، ص 129.

(4) ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق موريس بويج، ص 467-468؛ تحقيق أ. محفوظ، ص 461؛ وكان ابن رشد قد قال أيضاً: "وحاصل معاندة القسم الثاني من قياسهم، وهو أن العلة الأولى لا تكون معلولة: إنه يجوز أن يكون علمه شبيهاً بعلم الإنسان، أعني أن تكون المعلومات هي سبب علمه، وحدوثها هو سبب حدوث علمه بها، مثلما المبصرات هي علة إدراك البصر، والمعقولات علة إدراك العقل، حتى يكون على هذا فعله الموجودات وخلقها لها هو علة إدراكها، لا أن علة خلقها علمه"؛ نفسه.

فالإله في ما كتبه المتكلمون وحسب مقتضى مذهبهم، إنسان؛ لكن جرى تعديل في معنى الإنسان، بحيث أضحي يحمل صفة الأزلية. وهكذا أفضى تحقيق قول المتكلمين وكشف أمرهم إلى ظهور نزعتهم التشبيهية anthropomorphisme عندما شبهوا العالم بالمصنوعات التي تكون عن إرادة الإنسان وعلمه وقدرته، والعلم الإلهي بالعلم البشري، وبالجملّة عندما جعلوا الإله إنساناً أزلياً، والإنسان إلهاً كائناً فاسداً.

وقد انتهى المتكلمون إلى هذا الأمر عن طريق الإلزام، وليس ابتداءً، لكن قولهم يقتضي منهم القول بذلك. فعندما اعترض عليهم الخصم وألزمهم بالقول بالتجسيم في حق الإله، أعني أنه لما كان قولهم صار يلزم عنه القول بأن الإله جسم كالأجسام، كان ردهم على هذا الإلزام بأن قالوا إنه جسم أزلي، وهذا يعني أنهم نفوا عنه الجسمية وأفرغوا منها أهم مقوماتها وهي الحدوث الكون والفساد، فأصبح الجسم أزلياً، أي لا يخضع لمنطق الكون والفساد، وغير محدث. وقالوا بأن الإله إنسان في غير مادة.

هذا التعديل الذي أجراه المتكلمون على اسم الإله جعل قولهم "قولاً مثالياً شعرياً" والحال أن "الأقوال المثالية مقنعة جداً إلا أنها إذا تعقبت ظهر اختلالها"⁽⁵⁾. ويقوم الاختلال من جهة المواد في تلك الأنسنة وذلك التآليه المشار إليهما. والصواب في نظر ابن رشد ما ذهب إليه أهل البرهان: أن "المحققون من الفلاسفة لا يصفون علمه سبحانه بالموجودات لا بكلي ولا بجزئي. وذلك أن العلم الذي هذه الأمور لازمة له هو عقل منفعل ومعلول. والعقل الأول هو فعل محض وعلة. فلا يقاس علمه على العلم الإنساني"⁽⁶⁾، إذ أنه "مستحيل عند الفلاسفة أن يكون علمه على قياس علمنا. لأن علمنا معلول للموجودات، وعلمه علة لنا. ولا يصح أن يكون العلم القديم على صورة العلم الحادث"⁽⁷⁾. إذن بدل تشبيه العلم القديم بالعلم الحديث ينبغي إقامة الفصل بينهما. يقول ابن رشد: "حل هذا الشك يستدعي كلاماً طويلاً، إلا أنا هاهنا نقصد للنكتة التي بها ينحل. والذي ينحل به هذا الشك عندنا هو أن يعرف أن الحال في العلم القديم مع الموجود خلاف الحال في العلم المحدث مع الموجود، وذلك

(5) ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق مورييس بويج، ص 425.

(6) ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق بويج، ص 462؛ تحقيق أ. محفوظ، ص 456-457.

(7) ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق بويج، ص 467-468؛ تحقيق أ. محفوظ، ص 461.

أن وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا، والعلم القديم هو علة وسبب للموجود. فلو كان، إذا وجد الموجود بعد أن لم يوجد، حدث في العلم القديم علم زائد كما يحدث ذلك في العلم المحدث، للزم أن يكون العلم القديم معلولاً للموجود لا علة له. فإذا واجب أن لا يحدث هنالك تغير كما يحدث في العلم المحدث⁽¹⁾. من هنا "لا يصح أن يكون العلم القديم على صورة العلم الحادث"⁽²⁾.

2. مرتبة قول المتكلمين من التصديق

كان الغزالي قد قدم قول المتكلمين، على أنه قول صحيح، واعتبره "أقنع في بادئ الرأي من قول الفلاسفة"، حسب عبارة ابن رشد. لكن فحص هذا الأخير لقول المتكلمين تجاوز إثبات المرتبة الاقناعية لهذا القول، إلى إثبات اختلالها. يقول ابن رشد: "صار هذا القول [قول المتكلمين الذي ذكرنا أعلاه] قولاً مثالياً شعرياً. والأقوال المثالية مقنعة جداً إلا أنها إذا تعقبت ظهر اختلالها"⁽³⁾. ومعلوم أن "القول الذي يصحح في الثاني ذلك الحكم الموجود في الأول لأجل التشابه الذي بينهما يسمى القول المثالي"⁽⁴⁾، أما "الأقوال الشعرية هي التي شأنها أن تؤلف من أشياء محاكية للأمر الذي فيه القول... والمحاكاة بقول هو أن يؤلف القول الذي يضعه أو يخاطب به أمور تحاكي الشيء الذي فيه القول وهو أن يجعل القول دالاً على أمور تحاكي ذلك الشيء إما تخيله في نفسه، وإما تخيله في شيء آخر، فيكون القول المحاكي على ضربين: ضرب يخل الشيء نفسه، وضرب يخل وجود الشيء في شيء آخر، كما تكون الأقاويل العلمية. فإن أحدهما يعرف الشيء في نفسه مثل الحد، والثاني يعرف وجود الشيء في شيء آخر مثل البرهان"⁽⁵⁾. قول المتكلمين إذن قول مثالي شعري مقنع جداً. لكن من أين يظهر اختلال القول المقنع جداً؟

حتى تتمكن من الإجابة عن هذا السؤال يجب أن نستحضر القسمة التي كان

(1) ابن رشد، ضميمة العلم الإلهي، ص 129.

(2) ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق بويج، ص 467-468؛ تحقيق أ. محفوظ، ص 461.

(3) ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق بويج، ص 425؛ تحقيق أ. محفوظ، ص 430.

(4) أبو نصر الفارابي، كتاب القياس، منشور ضمن المنطقيات للفارابي، تحقيق محمد تقي دانش باجوه، المجلد الأول (قم المقدسة: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، 1408هـ) ص 142.

(5) أبو نصر الفارابي، كتاب الشعر، منشور ضمن المنطقيات للفارابي، تحقيق محمد تقي دانش باجوه، المجلد الأول (قم المقدسة: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، 1408هـ).

أعملها ابن رشد بين المثال المقنع في الحقيقة والمثال المقنع في بادئ الرأي، والظاهر أن قول المتكلمين ليس مقنعا سوى في بادئ الرأي لا في الحقيقة لأنهم اعتمدوا قياسا فاسدا ناجما عن ذهولهم عن الاشتراك في الاسم، فوجود علم بشري أعرف جعل المتكلمين يشبهون به العلم الإلهي الأخفى، لكن فاتهم أن العلم البشري والعلم الإلهي لا شبه بينهما بالمرّة، بل هما في غاية التقابل "فقد تقدم أن الأمر في علم الأول مقابل الأمر في علم الإنسان، أعني أن علمه هو الفاعل للموجودات لا الموجودات فاعلة لعلمه"⁽¹⁾، وأن "اسم العلم مقول عليهما باشتراك الاسم"⁽²⁾. إذن لما كان ابن رشد قد قال في تلخيص كتاب الخطابة أنه يشترط في المثال أن يكون هناك حد أوسط يشترك فيه الشبيه الأعرف بالشبيه الأخفى، حتى يحصل المثال، فإن غياب هذا الشرط هو الذي جعل المثال فاسدا. إذ "كيف يصح أن ينتقل الحكم من الشاهد إلى الغائب وهما في غاية المضادة"⁽³⁾. وهذا الاشتراك في حد أوسط أو في كلية يدخل تحتها الشبيهان، لا في الاسم فقط، هو ما عبر عنه ابن رشد في الكشف عن مناهج الأدلة بالاستواء في الطبيعة، وقد ذهل البعض عن إدراك هذا المعنى.

إن تمثيل المتكلمين أو قل تشبيههم الإله بالإنسان الأزلي كان عبارة عن نقلة لا بين نوعين اثنين يتتمان إلى جنس واحد، وإنما بين نوع ينتمي إلى جنس ما وجنس آخر مضاد تماما. إن نقلة الحكم من الشاهد الإنسان إلى الغائب الإله لا تصح بحكم المضادة بين نوعي الإنسان والإله. ف"إذا فهم معنى الصفات الموجودة في الشاهد وفي الغائب ظهر أنهما باشتراك الاسم اشتراكا لا يصح معه النقلة من الشاهد إلى الغائب"⁽⁴⁾، وذلك أنه "لا شيء أبعد من طباع الموجود الكائن الفاسد من طباع الموجود الأزلي، وإذا كان ذلك كذلك لم يصح أن يوجد نوع واحد مختلف بالأزلية وعدم الأزلية كما يختلف الجنس الواحد بالفصول المقسمة له وذلك أن تباعد الأزلي من المحدث أبعد من تباعد الأنواع بعضها من بعض المشتركة في الحدوث فإذا كان بعد الأزلي من غير الأزلي أشد من تباعد الأنواع بعضها من بعض فكيف يصح أن ينتقل الحكم من الشاهد إلى الغائب وهما في غاية المضادة"⁽⁵⁾.

(1) تهافت التهافت، تحقيق بويج، ص 467-468؛ تحقيق أ. محفوظ، ص 461.

(2) تهافت التهافت، تحقيق أ. محفوظ، ص 456.

(3) تهافت التهافت، تحقيق بويج، ص 425.

(4) نفسه، ص 425-426.

(5) نفسه، ص 425.

ثالثا: في إقناعية أقاويل ابن رشد

يجب أن نشدد بالمقابل على أن ابن رشد لا يميز هنا بين القول المثالي والقول الشعري، بل أكثر من ذلك لا يظهر من قوله هل قول المتكلمين قول شعري، أم أنه قول خطابي. والحقيقة أن في كلام ابن رشد ما يؤكد الوجهين معا. فاستعمال المتكلمين للأمثلة يجعلها أقاويل خطابية، لأنها ظاهرة الإقناع، أو قل مقنعة في بادئ الرأي، أما القول بأنها أقوال شعرية فإن ذلك يعني أنها مخيلة، وذلك بفعل استعمالها للاستعارة أو للإبدال. ويظهر أن من تبعات الجمع بين أمرين في غاية المتضادة استحالة قول المتكلمين قولاً شعرياً، إذ أصبح قولهم متضمناً لا لقياس تمثيلي، وإنما لاستعارة بالنظر إلى احتواء قولهم على ضرب من الاشتراك في الاسم. ومن هنا يصير القول "الإنسان عالم" هو من باب المجاز لا من باب الحقيقة. ولكن مهما تبلغ وثاقة هذه التخریجة فإنه يمكن أن نقول أن ابن رشد لا يضبط كثيراً معجم أسمائه عند استعماله في مجال تطبيقه هذه الأسماء، ونحن نقول هذا بناء على تمييزه هو ذاته في مواطن التنظير لهذه المفاهيم بين الاستعارة والمثال.

يدور الكثير من الكلام بين الدارسين بخصوص القيمة المنطقية لأقاويل ابن رشد؛ ومع أن هناك تبايناً بين مواقفهم، فإن الراجح أن هذا التباين، يرجع إلى تصريحات ابن رشد نفسه، ففي الوقت الذي نجد ابن رشد يصرح بالطبيعة البرهانية لأقاويله، نجده بالمقابل يقول مثلاً: "هذا كله قول الفلاسفة في هذا الباب وإذا أورد هذا كما أوردناه بهذه الحجج كان قولاً مقنعاً لا برهاناً فعليك أن تنظر في هذه الأشياء إن كنت من أهل السعادة التامة في مواضعها من كتب البرهان إن كنت ممن تعلمت الصنائع التي فعلها البرهان"⁽¹⁾، وإذا كان بحثنا ليس القصد منه البحث عن البرهان في أقاويل ابن رشد، فإننا ما سنتساءل عنه هو: ما الذي جعل أقوال ابن رشد في كتاب تهافت التهافت عموماً وفي باب العلم خصوصاً لا تتعدى الإقناع في نظره؟ الإجابة التي يمكن أن يطمأن إليها، هي القول بأن ابن رشد قد يكون استعمل في معالجته لمسألة العلم في تهافت التهافت آليات التصديق التي تنتج القول المقنع. وللتذكير فالقول المقنع هو دون القول الجدلي، بل هو قول محسوب على صناعة الخطابة، لذلك فقد تكون أقاويل ابن رشد أقاويل مقنعة بالنظر إلى استعمالها أدوات خطبية، من قبيل الاستدلال بالمثال والضمير وغيرهما.

(1) نفسه، ص 427.

يجدر بنا قبل البت في المسألة أن ننظر في الحجة التي قدمها ابن رشد لإظهار إقناعية ولا برهانية قوله. فابن رشد يلجأ إلى تمثيل الصناعة البرهانية بالصناعة العملية عموماً. يقول: "إن الصنائع البرهانية أشبه شيء بالصنائع العملية وذلك أنه ليس يمكن من كان من غير أهل الصناعة أن يفعل فعل الصناعة كذلك ليس يمكن من لم يتعلم صنائع البرهان أن يفعل فعل صناعة البرهان وهو البرهان بعينه، بل هذه الصناعة أخرى بذلك من سائر الصنائع"⁽¹⁾. وإذن فما يصدق على الصناعة العملية يصدق على صناعة البرهان من باب الأولى والأخرى.

خاتمة

حاصل القول أن موقف ابن رشد من مسألة التكلم في مسألتَي الفعل والعلم الإلهي، مشروط بطبيعة التكلم وبمستوى المخاطب. وفي الحقيقة هناك ثلاث إمكانيات، يقبل منها ابن رشد اثنان ويرفض الثالث. الإمكانيات طرُقُ للنظر في العلم الإلهي: طريق الجدل، وطريق البرهان، وطريق الخطابة:

الطريق الأولى نهجها المتكلمون في كلامهم في مسألة العلم وغيرها، والحال أن "الكلام في علم الباري سبحانه بذاته وبغيره مما يحرم على طريق الجدل في حال المناظرة فضلاً عن أن يثبت في كتاب"⁽²⁾. يرفض ابن رشد الطريق الجدلية لأنها تقضي إلى الإبطال في مسائل يجب أن تؤخذ على ظاهرها، ولكونها لا تراعي طبيعة المخاطب، كما أنها لا تستوفي شرائط القول الصناعي البرهاني.

أما الطريق الثانية فهي طريق الخطابة، وهو الذي نهجه الشرع بالتمثيل لهذه الدقيقة (العلم) "إذ لم يقتصر الشرع الذي قصده الأول تعليم الجمهور في تفهيم هذه الأشياء في الباري سبحانه بوجودها في الإنسان كما قال سبحانه لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئاً بل واضطر إلى تفهيم معاني في الباري بتمثيلها بالجوارح الإنسانية"⁽³⁾.

أما الطريق الثالثة فهي "الطريق البرهاني وهي التي شأنها أن تقرأ على ترتيب وبعد تحصيل علوم آخر يضيق على أكثر الناس النظر فيها على النحو البرهاني إذا كان

(1) نفسه.

(2) نفسه، ص 356.

(3) نفسه.

ذا فطرة فائقة مع قلة وجود هذه الفطرة في الناس⁽¹⁾. لكننا في الحقيقة لم نتمكن من الحصول على قول لابن رشد يستوفي شرط البرهانية هذه.⁽²⁾

وبالجملة فإذا كان ابن رشد قد اضطر إلى الاستناد إلى قياس التمثيل، بالرغم من انتقاداته المعروفة للتمثيل الكلامي، فإنه لم يكن له من خيار آخر كما تدل عبارته هو ذاته. رغم أنه ينتقد قياس الشاهد على الغائب، فإنه لا مفر من هذا القياس من جهة ما أنه كان الوسيلة الوحيدة التي تسعف الإنسان في قول شيء عن عالم الفعل والإرادة الإلهيين لا يعرفه معرفة وضعية.

والظاهر أن التمثيل كان أداة تطاوع ابن رشد في مواضع كثيرة، بما في ذلك مواضع الكشف عن لاعلمية القول الكلامي وخطابية القول الشرعي. فقد لجأ ابن رشد إلى التمثيل لإظهار مخاطر القول الجدلي وأهمية باقي الأقاويل، بما فيها قوله هو، لأنه بدوره تكلم في دقائق الأمور.

(1) نفسه، ص 357.

(2) يقول: "إنما خالف القول في هذا العمل لأن العمل هو فعل واحد فلا يصدر ضرورة إلا عن صاحب الصناعة وأصناف الأقاويل كثيرة فيها برهانية وغير برهانية. والغير البرهانية لما كانت تتأتى بغير صناعة ظن بالأقاويل البرهانية أنها تتأتى بغير صناعة وذلك غلط كبير، ولذلك ما كان من مواد الصنائع البرهانية ليس يمكن فيها قول إلا لصاحب الصناعة كالحال في صناعة الهندسة، ولذلك كل ما وضعنا في هذا الكتاب فليس هو قولاً صناعياً برهانياً وإنما هي أقوال غير صناعية بعضها أشد إقناعاً من بعض"، تهافت التهافت، تحقيق مورييس بويج، ص 428.