مسابقة الفلسفة لطلاب السنة التوجيهية (٧)

«٣» مناهج الأدلة لابن رشد

للاستاذ كمال دسوقي

(تتمة)

والمبحث الثاني في بعث الرسل ذو شقين : الاول إثبات الرسالات — والثاني في أن قد جاء بها إلى الناس واحد منهم ويجب تصديقه . وهذا أيضاً قد أراد المتكلمون إثباته بالقياس والحكم من الشاهد إلى الغائب بأن قالوا إن من حق الملك القادر المريد المتكلم أن يبعث رسولا إلى عباده ، كما أن من واجب الناس متى ظهرت على الرسول علامة الملك وصدق الدعوى أن يصدق ما جاء به . ويعترف ابن رشد أن هذا الدليل (ظهور المعجزة) مقنع ولائق بالجمهور وهو مقصد الشرع — ولكنه بناقش ما يكتنفه من اختلال في أصوله ككيفية معرفة صدق الرسالة بأن يقول لنا الشرع على لسان الله إن من علامات رسلي كذا وكذا — أو أن يستدل العقل من تلقاء ذاته على صحة هذه المعجزة . أما الأول فمحال ، وأما الثاني فله مقدمتان : [1] هذا الرسول قد أظهر معجزة : [2] كل من أظهر معجزة فهو نبي — فصدر المقدمة الأولى الحس والتسليم بأفعال حقيقية (لا خيالية ولا وهمية) تظهر على أيدي المخلوقين لا بسحر أو شعوذة — وصحة المقدمة الثانية تبنى على الاعتراف بوجود الرسل في المقدمة الأولى وبالتالي كدمن حقيقة المعجزة وصاحبها . ويحمل ابن رشد على مبدأ جعل إرسال الرسل جائزاً في العقل — فإن الجواز جعل وتشكيك في المقدمة الثانية بجعل أن المعجزة يمكن الإحساس بها أو امتناع تصديقها — وباعث الرسول نفسه يمكن أن يكون زيداً أو عمراً — فمن طبيعة الجائز أن يكون أو ألا يكون — ونحن نسلم بطرف منه لأنه الذي حدث فعلا . بينما نجهل الآخر — وكون ما حدث من طرفيه قد كان أولى من الآخر يجعله بعد حدوثه ضروريا وواجباً . وهذا ما يريد ابن رشد ؛ فإن العقل حتى مع هذه الضرورة والوجود لن يأخذ المعجزة دليلا على الرسالة — مهما كان إلهياً — إلا بأن يعتقد أن مثل هذه الخوارق لا تحدث إلا من فاضل غير كاذب ولا ساحر . ويعمد فيلسوفنا بعد هذا إلى التطبيق على رسالة الإسلام ومعجزة القرآن — وكونها رغم أنها من جنس الأفعال المعتادة معجزة بنفسها لا بصرف الناس عن الإتيان بمثلها يعني أنها السهل الممتنع . ويحاول أخيراً إثبات صدق نبوة محمد (صلعم) بحجته من مبدءين : (١) تواتر الرسل قبله (٢) أن هؤلاء جميعاً يعلمون الناس بوحي . من الله وينتهي من تواتر وجودهم وصدق معجزاتهم إلى إثبات نبوتهم (٩٨ — ١٠٠) .

وعند بحثه المسألة الثالثة في القضاء والقدر (١٠٤) يبين أنها مشكلة عويصة تتعارض فيها دلائل السمع وحجج العقول . فمن الآيات ما يدل على أن كل شيء بقدر وأن الإنسان مجبور على أفعاله بينما هناك آيات توضح أن للانسان اكتسابا بفعله وأنه ليس مجبورا على أفعاله . وربما يظهر هذا التعارض في الآية الواحدة . ولهذا انقسم المسلمون إلى فرقتين : (١) المعتزلة التي اعتقدت اكتساب الإنسان لأفعاله (٢) والجبرية التي تناقضها بقولها إن الإنسان مجبر على أفعاله .

أما موقف الأشاعرة فكان كعادتهم دائما التوفيق بين الآراء فوافقوا أن للانسان كسبا ولكن المكتسب والكسب مخلوقان لله .. والإنسان بقولهم هذا لابد مجبور على اكتسابه . وهذا هو سر الاختلاف في هذه المسألة . فمع تعارض السمع تتعارض أيضا الأدلة العقلية ... فإذا فرض وخلق الإنسان أفعاله فمعنى ذلك أن هناك أفعالا لا تجري على مشيئة الله ، فكأن هناك خالقاً غير الله ، في حين أن المسلمين قد أجمعوا أن لا خالق غيره ... وإذا فرض أنه مجبور فلا وسط هناك بين الجبر والاكتساب .

لكن ابن رشد يرى أن الشرع إنما قصد الجمع بين الاعتقادين على التوسط إذ أن الأفعال المنسوبة إلينا إنما تتم بإرادتنا مع إرادة الله . . وبما الإرادة الاشوق يحدث لنا عن الأمور التي من خارج والتي سخرها الله . فأفعالنا تجري على نظام محدود لأنها مسببة عن تلك الأسباب التي من خارج . وهذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التي من خارج والتي خلقها الله داخل أبداننا هو

القضاء والقدر . . الذى كتبه الله على عباده ولا يعلم بهذه الأسباب إلا الله وحده الذى عنده علم الغيب (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو) الآية . فبهذا يكون من الواضح أن لنا إكتساباً وأن جميع مكتسباتنا بقضاء وبقدر سابقين .

. . وتناول فى البحث الرابع مسألة الجور والعدل . وقد جاءت الأشعرية فى هذا الصدد بضدما صرح به الشرع فزعموا أنه إنما اتصف بالعدل والجور لمكان الحجر الذى عليه فى أفعاله من الشريعة . فمتى فعل الإنسان شيئا هو عدل بالشرع كان عادلا . . والضد صحيح . ومن ليس مكلفا فلا يوجد فى حقه فعل هو جور أو عدل . وذهبوا من ذلك أنه ليس ثمة شىء عدل فى نفسه أو جور فى نفسه، وهذا عند ابن رشد خطأ فاحش؛ لأنه لا يوجد خير وشر كل بذاته . . فكيف لا يكون الشرك بالله جورا ولا ظلما إلا من جهة الشرع ، وأنه لو ورد فى الشرع باعتقاد الشريك كان ذلك عدلا . . وهذا خلاف المسموع والمعقول وصدق الله حين وصف نفسه فى كتابه ونفى الظلم عن ذاته العلية [وما ربك بظلام للعبيد] أما قوله إنه يضل من يشاء ويهدى من يشاء فلا يحمل على معناه الظاهرى وإنما المراد المشيئة التى تهيىء قوماً للضلال بطبعهم وليس فى هذا جور ، لأن حكمة الله اقتضت أن يكون بعض الناس أشرارا بطبائعهم . . والأسباب المترتبة من خارج لهداية الناس قد تكون مضلة لبعضهم . وهو إنما خلق أسباب الضلال لأنه يوجد عنها غالبا الهداية . وإنما أراد الله بهذه الآيات المتعارضة أن يبين أنه خالق كل شىء الخير والشر . . لكنه يخلق الخير لذات الخير . ويخلق الشر من أجل الخير؛ وعلى ذلك يكون خلقه للشر عدلا منه ولعل مثال النار أصدق الأمثلة على صحة هذا القول .

ولكن شتان بين عدل الله سبحانه وتعالى وعدل الإنسان . فالإنسان يعدل ليستفيد بالعدل خيرا فى نفسه . . لكنه سبحانه وتعالى يعدل لأن ذاته تستكمل بذلك العدل بل لأن الكمال الذى فى ذاته اقتضى أن يعدل . .

أما المسألة الخامسة فى المعاد وأحواله . . اتفقت كافة الشرائع فى جوهر وجود المعاد وإن كانت قد اختلفت فى الصور التى مثلت بها للجمهور . . فمن الشرائع ما جعله روحانية للنفوس ومنها ما جعله للأجسام والنفوس معا .

اتفق إذن الكل على أن للانسان سعادتين أخروية ودنيوية . ولما كان الإنسان أشرف الموجودات ، وأنه ما من موجود قد خلق عبثا وإنما لغاية من أجلها وجد ، وأن غاية الانسان التى تميزه دون سائر الحيوان إنما تكون فى الحياة الناطقة ، فالنفس الناطقة جزءان جزء عملى وجزء علمى . ولأجل كمال الإنسان يجب أن يجمع هذين الجزئين الفضائل العملية والفضائل النظرية أى الخيرات والحسنات . وقد نصت الشريعة بتقرير هذه الأمور فعرفت من الأمور النظرية معرفة الله والملائكة والموجودات الشريفة والسعادة . إذا كانت النفوس زكية يتضاعف زكاؤها عند الموت . . وإذا كانت خبيثة زادت خبثا . . ولقد اتفقت الشرائع أيضا فى تعريف هذه الحال للناس وتسميتها السعادة الأخرى والشقاء الآخر . . ومن الشرائع ما لم تمثل لهذه السعادة وذلك الشقاء إنما صرحت بأحوال روحانية . . ومنها ما مثلت بالمحسوسات لتكون أشد تفهيما للجمهور فمثلت مكانا تنعم فيه الأجساد هو الجنة وآخر تقاد فيه الأجسام الشقية هو النار . . وذلك مثل شريعتنا الغراء فهى أتم إفهاما لأكثر الناس وأكثر تحريكا لنفوسهم لأن التمثيل الروحانى لا يثير نفوس الجمهور مع أنه يقبل عند المتكلمين المجادلين .

وبحسب فهم أصول المعاد ينقسم أهل ملتنا ثلاث فرق : الأولى رأت أن ذلك الوجود واحد بالجنس وإنما يختلف الوجودان بالدوام والانقطاع . . وأخرى اعتقدت بروحانيته . . وطائفة رأت أنه جسمانى غير أن الجسمانية تختلف عنها الآن لأن هذه باقية وتلك باقية . ولكن الكل مجمع على بقاء النفس (ص ١٢٣) وأن الله سوى بين النوم والموت فى تعطيل فعل النفس .

وقبل نهاية الكتاب نرى فيلسوفنا يعرج على ما يجوز تأويله شرعا وما لا يجوز . وهو يرى ألا يصرح بالتأويل وبخاصة ما يحتاج إلى برهان لغير أهله وهم القادرون على البرهان والاستدلال بالمنطق . فتمثيلنا للعامة نعيم الآخرة بالجنة وأنهارها وفاكهتها أجدى فى الحث على الفضيلة من أن نشككهم فى الجزاء المادى . وهو يرى أن من النصوص ما يجب على أهل البرهان تأويله وإلا كفروا . . كما يجب على العامة حمله على الظاهر وتأويله كفر

انتهى شرح الكتابين التحريرين

كمال دسوقي