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 إنسانا أزليا والإنسان إلها كائنا فاسدا"؛ 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 حتما 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 الانثربولوجيا (تصور معين للإنسان) عن الفلسفة الإلهية.

أولا: 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، طريقا أرسطية في عرض الآراء المخالفة، تمهيدا لبلورة دعواه الخاصة. فقد كان أرسطو ينهج، في تصانيفه، هذه المسلك النقدي في استعراض آراء السابقين من الحكماء والفلاسفة رأيا رأيا، حتى تتضح مواضع المسائل والشكوك التي يضعها على هذه الآراء. وابن رشد لا يحيد عن هذا المسلك النقدي التشكيكي،

obeikandl.com

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 الانتربولوجية 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 افترقوا فرقتين بخصوص نظرية الفعل. وهي في الحقيقة ثلاثة فرق، فرقتان متعارضتان تماما والثالثة وسطهما. ذهبت 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 الفرقة 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 الفرقة هي المعروفة باسم الجبرية. أما الفرقة الثالثة والتي سعت جاهدة إلى أن تأتي بقول وسط بين القولين يقيها إحراجات المعتزلة المعطلة، وإلزامات 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، قولا قولا، 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 قولي 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 وجودَه؛ لكنه قد اعتمد في تقويم آراء فرقتين المتعارضتين آراء فرقة وجه لها من النقد في جل كتبه

ما لم يوجهه لغيرها. و**الكشف عن مناهج الأدلة** أقوى دليل. ولذلك يمكن أن نقول منذ البداية أن تقويم ابن رشد لقول الأشاعرة في الفعل لم يَحِد 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]. وبالجملة 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 الصغيّر،‘المصطلح الكلامي بين المصدر الاشتقاقي والتداول الاصطلاحي،’ ضمن سالم يفوت (منسقا)، **المصطلح في الفلسفة**

مجـال إلـى مجـال. فمنطلـق القـول بأن الله فاعل، كان هو الإنسـان الـذي يظهر فعله للعيان، لكن بما أن هذا مخلوق لذاك، فإنه حتى وإن سـمي هذا فاعلا فليس سـوى 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.

وهكـذا فقـد ورد موقـف ابن رشـد في سـياق تنازعي. لكن الـذي نريد أن نقف عنـده ليـس هو المضامين الفلسـفية للهذا السـياق، فهذه أمور كتـب فيها الكثير، وإنما نريد أن نقف عند إحدى الواجهات المنهجية التي حصل فيها النقاش مع الغزالي.

إذا كان الغزالي في **تهافت الفلاسـفة** يُلزم الفلاسـفة بالقول بأن أسـاميهم ليسـت سوى على سبيل المجاز بعد ما أثبتوا الفعل والصنع لله، ونفوا عنه الإرادة. ذلك أن القـول بـان اللـه فاعـل حقيقة يقتضي منهم أن يعترفوا لـه أولا بالإرادة والاختيار بينما هـم نفـوا ذلـك واعترفـوا فـي نفـس الآن بالصنع والفعـل لله، وهم فـي اعترافهم ذاك 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 الشرعُ العقـلَ، والقائـمِ "علـى أن هاهنا أسـبابا فاعلة لمسـببات مفعولة"، لأن "المسـلمين قد اتفقـوا علـى أنَ لا فاعـل إلا اللـه"[1]. لهذا كان لا بد من أن يَردّ هذا الاعتراض. فكان رده فـي جوابيـن: فالقـول "أن لا فاعـل إلا اللـه" يمكـن أن يفهم منه "أنه لا فاعل إلا الله تعالى وتبارك وأن ما سـواه من الأسـباب التي يسـخرها ليسـت تسـمى فاعلة إلا مجـازا"[2]. إذ كان اللـه هـو الـذي يوجـد تلك الأسـباب بل هو الـذي يحفظ وجودها وكونها فاعلة، ويحفظ مفعولاتها بعد فعلها، ويخترع جواهرها عند اقتران الأسباب بها، وكذلك يحفظها في نفسـها. 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.

فـلا تسـمى فاعلـة إلا مجـازا؛ إذ كان وجودهـا بـه، وهو الذي جعلها أسـبابا، ويحفظ كونهـا فاعلـة، كمـا يحفـظ مفعولاتها. وهذا ما أدى بأبي حامد الغزالي إلى انتقاء مثال يظهر به بطلان القول بشـركة الإنسـان في الأسـباب مع الله. أن يقول: "إن مثال من يشـرك سـببا من الأسـباب مع الله تعالى في اسـم الفاعل والفعل مثال من يشـرك في فعـل الكتابـة القلـم مـع الكاتب، أعني أن يقول: إن القلم كاتب، وأن الإنسـان كاتب. أي كما أن اسـم الكتابة مقول باشـتراك الاسـم عليهما، أعني أنهما معنيان لا يشـتركان إلا في اللفظ فقط، وهما في أنفسـهما في غاية التباين، كذلك الأمر في اسـم 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 رأسا إلى التمثيل الذي اسـتثمره الغزالي، موجها له انتقاده، ومقترحا إخراجا جديدا له: "ونحن نقول: **إن في هذا التمثيل تسامحا. وإنما كان يكون التمثيل بينا** لو كان الكاتب هو المخترع لجوهر القلم، والحافظ له ما دام قلما ثم الحافظ للكتابة بعد الكتب، والمخترع لها عند اقتران القلـم بـه، علـى ما سـنبينه بعد مـن إن الله تعالى هو المخترع لجواهر جميع الأشـياء التي تقترن 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 والإنسـان) ليسـت هي نفسـها طبيعة العلاقة القائمة بين أطراف السـند أو الشـاهد. إن تسـامح الغزالـي فـي هـذا المثـال وغـض نظـره عن الاختـلاف القائم

(1) ابن رشد، **الكشف**، ص 191، ف 307.

(2) ابن رشد، **الكشف**، ف 308، ص 191.

بيـن الموضـوع والسـند، جعـل التمثيل غير بين. إن طبيعة العلاقة بين الله والأسـباب (والإنسان منها) ليست هي نفسها العلاقة بين الإنسان الكاتب والقلم، العلاقة الأولى قائمـة علـى أن الطـرف الثانـي مخلـوق للطـرف الأول، وهو أمر لا نجـده في العلاقة الثانية. إن جوهر القلم ليس من خلق الكاتب، في المشبه به، بينما الأسباب من خلق الله في المشـبه له. من هنا صح القول بإن تدخل ابن رشـد في النقاش لم يكن على مسـتوى هدم الفكرة التي يدعيها الغزالي، بل أساسـا وقبل ذلك، على مسـتوى تجاوز غموض التمثيل الذي اسـتعمله الغزالي، لذا فـ"إن تعديل التمثيل هنا لا بد أن يفضي [مبدئيا] إلى معرفة أفضل للمستعار له"[1].

وهكذا فـ"إذا كان الغزالي في سـبيل تقريب إشـكالية الفعل الإنسـاني ونسبته إلى الفعل الإنسـاني قد لجأ إلى قياس التمثيل، فشـبه العلاقة بين الفعل الإنسـاني والفعل الإلهي بالعلاقة بين القلم والإنسان الكاتب في عملية الكتابة، إذ لا يجوز نسبة الكتابة إلى القلم بل إلى الإنسـان الكاتب المحرك لتلك الإرادة"[2]... فإن ابن رشـد يحرص أن يعقب على قياس التشـبيه هذا بأنه كان بالإمكان أن يكون صحيحا لو أن الإنسـان كان فعلا هو المخترع لجوهر القلم والحافظ له وللكتابة بعد ذلك، أما وان الله تعالى هو المخترع لجميع تلك الأشياء والأسباب فقد تبين أن "لا فاعل إلا الله وهو مفهوم يشهد له الحس والعقل والشرع"[3].

قـدّم ابـن رشـد ردا ثانيـا علـى الاعتـراض المتكـئ إلـى إجماع المسـلمين: هذا الـرد جـاء عـن طريـق تحديد أنواع الموجـودات الحادثة التي هـي جواهر وأعيان من جهـة، وأعـراض مـن جهة ثانية. "فأما الجواهر والأعيان فليس يكون اختراعها إلا عن الخالـق سـبحانه. ومـا يقتـرن بها من الأسـباب فإنما يؤثر فـي أعراض تلك الأعيان لا في جواهرها". ولإظهار هذا التمايز بين مجال تدخل الإله تدخل الإنسان يضطر ابن رشد أيضا إلى مثال يَبْرزُ 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) شاييم برلمان،〈التمثيل في الفلسفة والعلم والشعر〉 مرجع مذكور، ص 135.

(2) عبـد المجيـد الصغيّر،〈مسـتويات الخـلاف ومراتب الإقناع في ثلاثية ابن رشـد،〉 ضمن عبد السـلام بنميس (منسقا)، **آليات الاستدلال في العلم**، مرجع مذكور، ص 179–180.

(3) ابن رشد، **تهافت النهافت**، تحقيق موريس 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، أهي 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 يُفهم نفيُ 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(اللاأدرية). 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 الإبستمولوجية 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 احديهما 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. فيحكي 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. فإرادته إنما تعلقت بتمييز أخذ أحديهما، أيهما اتفق، عن تركهما كلية، فآثر 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 فأي منهما أخذ بلغ مراده

(1) **الكشف**، ص 193، ف 316.

(2) ماسيمو كامبنيني،〈اللغة والوجود في كتاب ابن رشد **تهافت التهافت**،〉 ضمن **ابن رشد: فيلسوف المشرق والمغرب**، مرجع مذكور، ص 140.

(3) **تهافت التهافت**، تحقيق موريس بويج، ط 3 (بيروت: دار المشرق، 1992) ص 40–41.

وتـم لـه غرضـه. فإرادتـه إنمـا تعلقت بتمييز أخذ أحديهما عن التـرك 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 ويرجحه 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 شـخصان ليسـا متماثلين لأن كل شـخصين يغاير أحدهما الثاني بصفة خاصة به فإن فرضنا الإرادة تعلقت بالمعنى الخاص من أحدهما تصور وقوع الإرادة بأحدهمـا دون الثانـي لمـكان الغيريـة موجودة فيهما فإذا لـم تتعلق الإرادة بالمتماثلين من جهة ما هما متماثلان فهذا هو معنى ما ذكره في الوجه الأول من الاعتراض"[1]. ومـن هنـا فليـس الممثـل به هو الممثل له. أما بالنسـبة إلى اللـه 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 اسـتحالة أن يفعل الله. أما ابن رشـد فقد رأى أن العالم إذا كان ممكنا لا غير فذلك ينفي قدرة الله غير المتناهية. وعلى كل فقد غلط الغزلي في المثال الذي ضربه وهو مثـال الرجـل الجائـع، إذ الجـوع يقتضـي اضطرارا: فإذا كان الله مثل الإنسـان، فذلك يعني أن ترجيحه عالما على آخر يشـترك معه في الإمكان اضطره إليه عامل خارجي هو الذي أداه إلى هذا الترجيح.[2] ويتحول ابن رشـد بالمشـكل إلى مسـتوى الاختيار الواضـح تمـام الوضـوح بيـن الأمريـن المتقابلين، وبذلك فهو "مُحِـق" عندما يبين أن الإرادة لا تعني بذاتها اختيارا بين أمرين بديلين متماثلين: "إذا كنت عطشـانا فلا يهم أن أشرب نوعا من الجعة عوضا عن نوع آخر يحمل علامة أخرى"[3]، بل الذي يهم هو أن أروي عطشي بأخذي إحدى أنواعها بدل تركها مطلقا، فأموت عطشا.

وعلى كل حال فابن رشـد يكشـف عما غلط فيه الغزالي عن طريق مثال اختيار الإنسـان لإحـدى التمرتيـن عـن الأخـرى. ومهمـا يكن من مسـألة تـردد الصواب بين

(1) **تهافت التهافت**، ص 40–41.

(2) يقـول الباحـث ماسـيمو كامبنينـي: "إلا أنـه فـي المقابل غلط ابن رشـد عندما أخـذ على وجه الخطأ الشيئين المتماثلين على أنهما متقابلين: فمن وجهة نظر لاهوتية (ثيولوجية) فإن الله أمامه خيارات مثماثلة 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 أساسا هو أن مسألة الإرادة الإلهية كانت موضع نقاش بينه وبينه الغزالي لا على مستوى الأطروحة والأفكار في حد ذاتها، بل كان النقاش دائرا أساسا على مستوى التمثيلات. [2]

ثانيا: 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 إبستمولوجيا 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 مقدما أن الحقيقة مستقيمة إطلاقا، إذ لا يسع عقلنا إلا أن يقبل الحقيقة كما هي ويعبر عنها بعلم يقيني. انظر:‹اللغة والوجود،› ص 141.

(2) يقول عبد المجيد الصغيّر: "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 شيئا فيؤكد أنه "إذا كان هذا هكذا فليس يمكن من إجماع المسلمين على أنه لا فاعل إلا الله سبحانه، أن يفهم نفي 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 **ضميمة 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 متغيرا، 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. فإذن يجب أحد أمرين: إما أن يختلف العلم القديم في نفسه، أو تكون الحادثات غير معلومة له، وكلا الأمرين مستحيل عليه 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 ومعاندات 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 منبنيا 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 أساسا.[1] لكننا لن نهتم بتفاصيل هذه

البين بنفسه أن العلمين متغايران، وإلا كان جاهلاً بوجودها في الوقت الذي وجدت فيه. وليس ينجي 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 كابروا. وان قالوا: حدث هناك تغير، قيل لهم: فهل حدوث هذا التغير معلوم للعلم القديم أم لا؟ فيلزم الشك المتقدم. وبالجملة 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 مقنع، 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 يمنة زيد ثم تعود يسرته وزيد بعد لم يتغير في نفسه. وليس بصادق. فإن الإضافة قد تغيرت في نفسها، وذلك أن الإضافة التي كانت يمنة 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 يمنة"؛ **ضميمة العلم الالهي**، نشر مع **فصل المقال**، ص128–129؛ 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 أيضا 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 أساسا؛ 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 عموما، والتبعات الميتافيزيقية المترتبة عن حجتهم.

كان الغزالي قد استشهد بقول المتكلمين في العلم معتبرا حجتهم "أقنع في بادئ الرأي من قول الفلاسفة"[1]، فأتى بهذا القول تمهيدا لعقد مقارنة بين قول المتكلمين أو "المسلمين"[2]، وبين قول الفلاسفة.[3] لكن ابن رشد كان مضطرا كما عادته 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 بعبارته هو على قياس الغائب على الشاهد؛ ولكن الأمر الثاني هو تَرَتُّب 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 إنسانا أزليا"[5] من جهة أولى؛ وجعلوا "الإنسان إلها كائنا فاسدا"[6] من جهة ثانية.

460–461؛ **وتهافت التهافت** [انتصارا للروح العلمية وتأسيسا 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؛ و**تهافت التهافت**، تحقيق أحمد محفوظ، ص 461؛ وانظر أيضا مقداد 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 إنسانا أزليا. فنموذج فاعلية الإله في العالم

أدى استعمال قياس الغائب على الشاهد إلى الخلط بين أفقين يعتبرهما ابن رشد غاية في التقابل، عالمين لا يجمع بينهما إلا الاسم، فكان هذا الخلط أن أظهر لنا إنسانا في هيأة إله، وإلها في هيأة إنسان، وهذا أسماه ابن رشد(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 بتعددها"[2]. وقد ذهب في **ضميمة العلم الإلهي** المذهب نفسه حين قال: و"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 انه 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. فإذاً 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، **ضميمة العلم الإلهي**، ص129.

(4) ابن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق موريس بويج، ص 467–468؛ تحقيق أ. محفوظ، ص 461؛ وكان ابن رشد قد قال أيضا: "وحاصل معاندة القسم الثاني من قياسهم، وهو أن العلة الأولى لا تكون معلولة: إنه يجوز أن يكون علمه شبيها بعلم الإنسان، اعني 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 وخلقه لها هو علة إدراكها، لا أن علة خلقها علمه"؛ نفسه.

فالإلـه فـي مـا كتبـه المتكلمون وحسـب مقتضـى مذهبهم، إنسـان؛ لكن جرى تعديل في معنى الإنسـان، بحيث أضحى يحمل صفة الأزلية. وهكذا أفضى تحقيق قول المتكلمين وكشـف أمرهم إلى ظهور نزعتهم التشـبيهية anthropomorphisme عندمـا شـبهوا العالـم بالمصنوعـات التـي تكون عن إرادة الإنسـان وعلمـه وقدرته، والعلم الإلهي بالعلم البشـري، وبالجملة عندما جعلوا الإله إنسـانا أزليا، والإنسـان إلها كائنا فاسدا.

وقـد انتهـى المتكلمـون إلـى هـذا الأمر عن طريـق الإلزام، وليـس ابتداء، لكن قولهـم يقتضـي منهـم القـول بذلك. فعندما اعتـرض عليهم الخصـم وألزمهم بالقول بالتجسـيم فـي حـق الإلـه، أعنـي أنـه لمـا كان قولهم صـار يلزم عنه القـول بأن الإله جسـم كالأجسـام، كان ردهم على هذا الإلزام بأن قالوا إنه جسـم أزلي، وهذا يعني أنهم نفوا عنه الجسـمية وأفرغوا منها أهم مقوماتها وهي الحدوث الكون والفسـاد، فأصبح الجسم أزليا، أي لا يخضع لمنطق الكون والفساد، وغير محدث. وقالوا بأن الإله إنسان في غير مادة.

هـذا التعديـل الـذي أجـراه المتكلمون على اسـم الإله جعل قولهـم "قولا مثاليا شـعريا" والحال أن "الأقوال المثالية مقنعة جدا إلا أنها إذا تعقبت ظهر اختلالها"[5]. ويقوم الاختلال من جهة المواد في تلك الأنسنة وذلك التأليه المشار إليهما. والصواب في نظر ابن رشـد ما ذهب إليه أهل البرهان: أن "المحققون من الفلاسـفة لا يصفون علمـه سـبحانه بالموجـودات لا بكلـي ولا بجزئي. وذلك أن العلـم الذي هذه الأمور لازمـة لـه هـو عقـل منفعل ومعلـول. والعقل الأول هو فعل محـض 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 رشـد: "حل هذا الشـك يسـتدعي كلاماً طويلاً، إلا أنا هاهنا نقصد للنكتة التي بها ينحل. والذي ينحل به هذا الشك عندنا هو أن يعرف أن الحال فـي العلـم القديـم مع الموجود خلاف الحال في العلم المحدث مع الموجود، وذلك

(5) ابن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق موريس 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] قولا مثاليا شعريا. والأقوال المثالية مقنعة جدا 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 "الأقاويل 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 دالا على أمور تحاكي ذلك الشيء إما تخييله في نفسه، وإما تخييله في شيء آخر، فيكون القول المحاكي على ضربين: ضرب يخيل الشيء نفسه، وضرب يخيل 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 جدا. لكن من أين يظهر اختلال القول المقنع جدا؟

حتى نتمكن 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 بالمرة، 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 ينتميان 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. فـ"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 426–425.

(5) **نفسه**، ص425.

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 قولا شعريا، إذ أصبح قولهم متضمنا 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 التخريجة فإنه يمكن أن نقول أن ابن رشد لا يضبط كثيرا 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 تباينا 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 مثلا: "هذا كله قول الفلاسفة في هذا الباب وإذا أورد هذا كما أوردناه بهذه الحجج كان قولا مقنعا لا برهانيا 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** عموما وفي باب العلم خصوصا 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 عموما. 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 أحرى بذلك من سائر الصنائع"[1]. وإذن فما يصدق على الصناعة العملية يصدق على صناعة البرهان من باب الأولى والأحرى.

خاتمة

حاصل القول أن موقف ابن رشد من مسألة التكلم في مسألتي الفعل والعلم الإلهي، مشروط بطبيعة التكلم وبمستوى المخاطب. وفي الحقيقة هناك ثلاث إمكانيات، يقبل منها ابن رشد اثنان ويرفض الثالث. الإمكانيات طرقٌ 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 فضلا عن أن يثبت في كتاب"[2]. يرفض ابن رشد الطريق الجدلية لأنها تفضي 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 شيئا 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 أخر 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 قولا صناعيا برهانيا وإنما هي أقوال غير صناعية بعضها أشد إقناعا من بعض"؛ **تهافت التهافت**، تحقيق موريس بويج، ص 428.

oberkandl.com