

الفصل الثاني

المثال والاستعارة في الثيولوجيا: إثبات الصانع

"ولا تلبسوا بأن الله صانع العالم وأن العالم صنعه، فإن هذه لفظة أطلقتموها ونفيتم حقيقتها"، الغزالي، تهافت الفلاسفة.
"والاختراع هو إيجاد المعاني والتشبيهات الجديدة، وصناعة الأشياء المبتكرة. والكلام المشتمل على مثل هذه المعاني والتشابه يسمى بديعا ومخترا"، التهانوي، كشف اصطلاح الفنون.

مقدمة

ربما أضحى من باب المعروف بنفسه القول إن استراتيجية كتابة فصل المقال هي التي دفعت بابن رشد إلى اعتبار التدليل على وجود الصانع عن طريق النظر في الموجودات أو المصنوعات هو الغاية من فعل الفلسفة أساسا؛ ومن باب المعروف أيضا القول إن هذه الغاية هي ما سعى إليه الشرع أيضا. لذلك فإذا كان قد أظهر ابن رشد في كتاب **فصل المقال** مشروعية مسلك النظر الفلسفي إلى هذه الغاية، أعني إلى الصانع، فإنه سيسعى بعد ذلك في كتاب **الكشف عن مناهج الأدلة إلى التعريف بـ"الطريق التي تفضي إلى وجود الصانع"**⁽¹⁾ من جهة ما هي "أول معرفة يجب أن يعلمها المكلف"، وذلك وفق ما قصده الشرع.⁽²⁾

وهكذا كان على ابن رشد أن يحيل علة الوجود بما هي موضوع القول الفلسفي إلى صانع؛ ويحيل الخالق بما هو موضوع القول الشرعي صانعا حتى يجد نقطة يلتقي فيها المسلكان. إلا أن هذه الغاية لم تكن مطلب النظر الفلسفي والأقوال الشرعية فقط، لأن جنسا قوليا غيرهما، هو علم الكلام، كان قد تأسس في فضاء الفكر الإسلامي، ولم يكن ليحمل من مبرر الوجود سوى هذه الغاية الشريفة؛ أعني تثبيت

(1) ابن رشد، الكشف، ص 101، ف 6.

(2) نفسه.

وجود الصانع. بحيث سعت كل فرقة، على طريقته، إلى الخوض في هذا الموضوع، وفي لواحقه من موضوعات التنزيه والتوحيد وغيرها، حتى تشكل تقليد نظري متشعب حمل اسم علم الكلام. لذلك لم يكن أمام ابن رشد سوى الوقوف على هذه الأقاويل لتقويمها؛ ولهذا اضطر إلى وضع خطة عمل ذات واجهتين متضافرتين: واجهة تقويم مسالك المتكلمين، وواجهة التعريف بمسلك الشرع.

ولما لم يكن غرضنا في هذا الفصل النظر في المسائل الكلامية التي تقاطع فيها ابن رشد مع المتكلمين نظرا بإطلاق، وإنما هو تعقب استعمال آلية التمثيل أو الاستعارة خلال تقويم ابن رشد لآراء المتكلمين في هذه المسائل وغيرها، أو عرضه لأقاويل الشرع، فإننا لن نشغل بالمضامين الرشدية إلا بالقدر الذي يخدم غرضنا.

أمران اثنان أثارا انتباهنا عند مراجعتنا لكتاب الكشف عن مناهج الأدلة: الأول هو أن ابن رشد قد اعترض على مقاربات الفرق الكلامية التي عالجت مسألة إثبات الصانع: وهذه الفرق هي الحشوية والأشعرية والصوفية. وإذ نلاحظ استثناء المعتزلة من التقويم، بحجة عدم وصول كتبهم إلى الغرب الإسلامي، فإننا نجد تركيزا على شخصيتين كلاميتين هما الجويني والغزالي؛ وقد كانت أهم مواضع الاعتراض استعمال هؤلاء المتكلمين لتمثيلات فاسدة. أما الأمر الثاني الذي أثار انشغالنا هو إقرار ابن رشد باستعمال الشريعة للاستعارات والتمثيلات، بل واعتبارهما ميزة هذه الشريعة.

أما في هذا الفصل فإننا سنعرض للأمر الأول، أعني لنقد ابن رشد لمناهج أدلة الحشوية والأشعرية ممثلة في الجويني والغزالي في ما يتعلق بإثباتهم وجود الصانع. وفرضيتنا التي سنحاول أن نتحقق منها، هي أن ابن رشد قد كتب كشفا بتمثيلات مناهج الأدلة في عقائد الملة، أعني أن الرجل قد قدم بيانا منهجيا لأدلة المتكلمين، لكن هذا البيان كان قائما على التمثيل في جوانب أساسية منه.

أولا: تاريخ تمثيلي

1. الحشوية والتشبيه:

ينتقد ابن رشد بأن يعتقد بأن لله وجودا ماديا يشبه وجود مخلوقاته، على غرار ما فعل كثير من المتكلمين، مشيا وراء ظاهر القرآن، حيث آمنوا بأن لله جسدا ويدا وعينا وغيرها من الجوارح، وأن الله صنع العالم كما يصنع الصانع البشري مصنوعاته. وهو

اعتقاد قائم على المماثلة بين الصانع والمصنوع.⁽¹⁾ فقد أدت هذه المماثلة ببعض فرق الإسلام إلى الاعتقاد بأن لله جسدا مثل الجسد المادي بما فيه من جوارح، ولكونه جسدا فإنه يفعل ما تفعله سائر الأجساد. فالتجسيم إذن يعني إثبات الجسم لله تعالى، وأن له جوارح كاليد والقدم واللسان وغيرها، وأنه يجوز له أن يتصل ماديا بالناس، وهذا ما يرفضه ابن رشد رفضا مطلقا. بل إن هذا يساند الكفر عنده. ونموذج هذه الفرق في المغالاة في المماثلة هي فرقة الحشوية.

والحشوية لقب أطلق على الفرقة من أصحاب الحديث الذين اعتقدوا بصحة الأحاديث المسرفة في التجسيم من غير إعمال للعقل؛ بل فضلوها على غيرها وأخذوها بظاهر لفظها. ويحكي عنهم ابن رشد قائلا: "أما الفرقة التي تدعى بالحشوية فإنهم قالوا إن طريقة معرفة وجود الله تعالى هو السمع لا العقل: أعني أن الإيمان بوجوده الذي كلف الناس التصديق به يكفي فيه أن يتلقى من صاحب الشرع ويؤمن به إيمانا كما تتلقى منه أحوال المعاد، وغير ذلك مما لا مدخل فيه للعقل. وهذه الفرقة الضالة، الظاهر من أمرها أنها مقصرة عن مقصود الشارع في الطريق التي نصبها للجميع مفضية إلى معرفة وجود الله تعالى. وذلك يظهر من غير ما آية من كتاب الله تعالى أنه دعا الناس إلى التصديق بوجود الباري سبحانه بأدلة عقلية منصوص عليها"⁽²⁾.

ويمكن أن نستخلص عناصر الموقف الحشوي كما يفهم من النص السابق:

- السمع وحده طريق إلى الاعتقاد، وهذا لا مدخل فيه للعقل وأدلتة؛
- التجسيم والتشبيه، أي تشبيه صفات المخلوقات والأشياء المادية الجسمية ونقلها إلى الله نقلا تحصل معه المطابقة.

لا تخلو أطروحة هذه الفرقة من بعض الأفكار المتصلة بموضوع الاستعارة والتمثيل. فقد استعارت هذه الفرقة خصائص الإنسان بما هو حيوان لتلحقها بالإنس. فكل ما أثبتته للإنس كان عبارة عن إسقاطات لخصائص حيوانية وبشرية وجسمانية عليه. وربما كان البعض على صواب عندما اعتقد أن مشكلة الحشوية هي في نهاية التحليل

(1) المماثلة identification غير التمثيل هنا بل ربما قد تكون مضادة لها، فهي تنحو نحو المطابقة بينما ينزع التمثيل إلى نقل الأحكام من الشبيه إلى الشبيه مع إثبات اختلاف بينهما. انظر بخصوص هذه المسألة، طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام (البيضاء: المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، 1987) ص 118-149.

(2) ابن رشد، الكشف، ص 101-102، ف 7-8.

مشكلة إدراك ما لا يدرك، انطلاقاً مما هو مدرك على نحو حسي؛ أعني أنه لم تكن هناك إمكانية لقول شيء عن عالم الميتافيزيقا ما لم يحصل النظر إليه والتعبير عنه انطلاقاً من عالم الإنسان. وهذا الأمر لم ينفلت منه الإنسان عموماً بغض النظر عن قدراته التجريدية؛ بمعنى أنه لا وجود لقول بخصوص عالم ماورائي دون أن يكون مشحوناً بشيء من عالم الإنسان، وهذا الشحن هو إحدى صور الاستعارة والتشبيه بالإنسان وبالعالم.⁽¹⁾ لكن الذي حصل مع فرقة الحشوية هو أن الاستعارة والتمثيل قد بلغا عند هذه الفرقة أوجههما، لينقلبا إلى ما يشبه المطابقة، وما نتج عنها من أنسنة للإله، وهو أمر لم ينفلت منه أهل الكلام من الأشعرية في بعض مواقفهم التي سنعرض لها. الحقيقة أن الأصل في نظرة الحشوية إلى العالم، وإلى الله لم يكن هو المفهوم المجرد، وإنما هو نزعة الإنسان عموماً إلى التشبيه،⁽²⁾ بما هو إلحاق كل المدركات في العالم بالإنسان، وذلك أنه لا يستطيع أن يدرك الأشياء على ما هي عليه في ذاتها، وإنما كل ما يستطيع هو أن يدركها في صلة بمنظوره الذي هو له من جهة أنه إنسان، فلا يفتأ يضيف عليها من أوصافه حتى تشبهه على الوجه الأتم، فتكون كل مدركاته عبارة عن استعارات أبلغها وأغناها ما كان ثمرة الانطباعات الأولى. ولعل فرقة الحشوية لم تكن بعيدة عن هذه الانطباعات، إذ كان التشبيه الطريق الوحيد للمعرفة عندهم.⁽³⁾

(1) انظر طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ط. 2 (البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1997) ص 29-30.

(2) يعتبر ابن رشد الميل الفطري إلى التشبيه مدخلاً للتعلم؛ وانظر بخصوص هذه المسألة تلخيص كتاب الشعر، حيث يقول: "فوجود التشبيه والمحاكاة للإنسان بالطبع من أول ما ينشأ - أعني أن هذا الفعل يوجد للناس وهم أطفال. وهذا شيء يختص به الإنسان من دون سائر الحيوانات والعلة في ذلك أن الإنسان من بين سائر الحيوان هو الذي يلتذ بالتشبيه للأشياء التي قد أحسها وبالمحاكاة لها. والدليل على أن الإنسان يسر بالتشبيه بالطبع، ويفرح هو أننا نلتذ ونسر بمحاكاة الأشياء التي لا نلتذ بإحساسها وبخاصة إذا كانت المحاكاة شديدة الاستقصاء مثل ما يعرض في تصاوير كثير من الحيوانات التي يعملها المهرة من المصورين"؛ تحقيق تشارلس بتروورث وأحمد هريدي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1971) ف 13؛ لكن التشبيه والتمثيل في الأقوال الشعرية والخطبية غيرهما في الخطاب الذي يفترض فيه التعريف بموجود ما.

(3) انظر طه عبد الرحمن، القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأويل (البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1999) ص 78-79؛ وقارن أيضاً بالمقدمة التي وضعها أنجيل كريمير مارييتي لترجمتها كتاب الفيلسوف لفرديريك نيتشه: Friedrich Nietzsche, *Le livre du philosophe*, l'introduction: (Nietzsche sur le langage et la vérité) (Paris: GF Flammarion, 1991, pp. 23-34 ; Angèle Kremer Marietti, "Nietzsche, la métaphore et les sciences cognitives?," in *Revue tunisienne des études philosophiques*, N°28-29, 2001, pp. 27-42.

فهي لم تتجاوز في نظر ابن رشد عتبة التشبيه العفوي الساذج، إذ عملت على "مد أو نشر المعنى الأدنى أو الأقرب إلينا على المعنى الأعلى والأقرب إلى ذاته، أو مد دلالة المجال الأصلي إلى المجال الجديد، الأمر الذي يترك اللغة قابضة في وضعها البشري حتى عندما تكون إزاء المجال الإلهي، مما يؤدي إلى خلط البشري بالإلهي والكسمولوجي بالثيولوجي بصدد مسألة إضفاء الأسماء البشرية على الذات الإلهية"⁽¹⁾.

وعموماً فإذا تمسك هذه الفرقة بالتجسيم والتشبيه، فإنها تناهض القياس في صيغتيه الفقهية والمنطقية. يقول ابن رشد: "أكثر أصحاب هذه الملة مثبتون القياس العقلي، إلا طائفة من الحشوية قليلة، وهم محجوجون بالنصوص"⁽²⁾. الحشوية استثناء، وهذا يعني استدعاء سلطة الاتفاق، وضعف موقع الخارج عنه. وهنا يلجأ ابن رشد إلى آلية التمثيل من أجل موضوعة منزلة الحشوية بالقياس إلى الشرع؛ فيقول: "لا يمتنع أن يوجد من الناس من تبلغ به فدامة العقل وبلادة القريحة إلى أن لا يفهم شيئاً من الأدلة الشرعية التي نصبها الشارع... للجمهور، وهذا فهو أقلّي الوجود، فإذا وجد ففرضه الإيمان بالله من جهة السماع. فهذه حال الحشوية مع ظاهر الشرع"⁽³⁾.

2. الأشعرية والخطأ في التمثيل:

يعترف ابن رشد لفرقة الأشاعرة، بتميز طريقهم من طريق الحشوية، من جهة تحديدهم العقل مسلكاً للتصديق بوجود الله، على عكس الحشوية التي ذهبت إلى القول بأن السمع لا العقل هو طريق معرفة وجود الله تعالى. غير أن ما يؤاخذ على الأشاعرة هو كونهم سلكوا في إثبات وجود الصانع طرقاً غير الطرق العقلية العلمية التي يسلكها أهل البرهان في معرفة الله، وغير الطرق الشرعية التي دعا الله الناس إلى الإيمان به من قبلها، دون أن يغفل تنبيه العلماء عليها. وسننظر في ما يلي في الآليات المنهجية التي حملت الأشعرية على الخروج عن طور العقل والشرع معاً في سعيهم لإثبات وجود الصانع، وفي الآليات المنهجية التي أنتجت لنا تقويم ابن رشد. تُعتبر نظرية الجزء الذي لا يتجزأ من أهم الأسس التي قامت عليها تصورات المتكلمين، الذين لجأوا إلى هذه النظرية لإثبات القدرة الإلهية، ووظفوها لإثبات "حدوث العالم" كمقدمة ضرورية لإثبات وجود الله ووحدانيته ومخالفته لكل

(1) محمد المصباحي، 'الدلالة وبناء المذاهب الفكرية'، مرجع مذكور، ص 7.

(2) ابن رشد، فصل المقال، مرجع مذكور، ص 89-90، ف 8.

(3) ابن رشد، الكشف، ص 102، ف 10.

المخلوقات. يقول ابن رشد: "وذلك أن طريقتهم المشهورة انبنت على بيان أن العالم حادث، وانبنى عندهم حدوث العالم على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ، وأن الجزء الذي لا يتجزأ محدث، والأجسام محدثة بحدوثه". لكن هذه الطريقة التي سلكها الأشعرية في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزأ أو الجوهر الفرد، تبقى في نظر أبي الوليد طريقة عويصة على مدارك الجمهور وغير مستوفية شروط البرهان، لذلك لا تثبت إثباتا يقينياً وجود الله.⁽¹⁾ فقد كانت "طريقة معتاصة، تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل، فضلاً عن الجمهور، ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية ولا مفضية بيقين إلى وجود الباري سبحانه"⁽²⁾.

مرد عواصة طريق الأشعرية هو كثرة التشعيب والشكوك "التي لا يتخلص منها العلماء المهرة بعلم الكلام والحكمة، فضلاً عن العامة. ولو كلف الجمهور العلم من هذه الطريق لكان من باب تكليف ما لا يطاق"⁽³⁾. وفضلاً عن ذلك، فإن مجمل الطرق التي سلكها الأشعرية في إثبات حدوث العالم قد جمعت بين "هذين الوصفين معا: أعني أن الجمهور ليس في طباعهم قبولها ولا هي مع هذا برهانية. فليست تصلح لا للعلماء ولا للجمهور"⁽⁴⁾. إن عدم صلاحيتها للعلماء من جهة كونها لا تستوفي شروط البرهان، وعدم صلاحيتها للجمهور من كونها عويصة وكثيرة التشعب؛ فهي لا تستوفي لا شرط العلم ولا شرط التداول.

حتى يظهر ابن رشد تهافت أطروحة الأشعرية في حدوث العالم وفي إثبات الصانع، ويبان أن طريقتهم "ليست برهانية صناعية ولا شرعية"⁽⁵⁾ معا يقترح معالجة مقدمات نظريتهم. وهي ثلاثة مقدمات تقع موقع الأصول في النتائج التي يقصدها

(1) انظر بخصوص نظرية الجزء الذي لا يتجزأ الدراسات التالية: شلومو بينيس، مذهب الذرة عند المسلمين، ترجمة عبد الهادي أبو رييدة (القاهرة: 1948) ص 91-120؛ وجوزيف فان إيس، ملاحظات حول الأخذ ببعض أفكار الفلسفة اليونانية في علم الكلام المبكر، ضمن أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية (الرباط: منشورات كلية الآداب، 1985) ص 249-260؛ ولنفس الكاتب، 'الكلام والعلم الطبيعي'، بدايات الفكر الإسلامي: الأنساق والأبعاد، ترجمة عبد المجيد الصغير (البيضاء: منشورات الفنك، 2000) ص 65-95؛ هاري ولفسون، فلسفة المتكلمين، المجلد الثاني، ترجمة مصطفى ليبب عبد الغني (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005) ص 611-670.

(2) الكشف، ص 103، ف 13.

(3) الكشف، ص 105، ف 23.

(4) الكشف، ص 105، ف 24.

(5) الكشف، ص 111، ف 48.

الأشعرية: المقدمة الأولى "أن الجواهر لا تنفك من الأعراض، أي لا تخلو منها"⁽¹⁾؛ والثانية "أن الأعراض حادثة"⁽²⁾؛ والثالثة "أن ما لا ينفك عن الحوادث حادث، أعني ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث"⁽³⁾. وكما سنرى فهذه المقدمات كلها ستم معاندتها عن طريق التمثيل.

المقدمة الأولى: الجواهر لا تخلو من الأعراض؛

المقدمة الثانية: الأعراض حادثة؛

المقدمة الثالثة: ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث.

المقدمة الأولى: الفيل والنملة بين العظم والكثرة

يستعمل الأشاعرة اسم الجواهر لا بمعنى الجسم المشار إليه، وإنما بمعنى الجزء الذي ينقسم، أو الجواهر الفرد. لذلك فقولهم في المقدمة الأولى إن الجواهر لا تخلو من الأعراض، فيه من الشك قدر ليس باليسير.⁽⁴⁾ وهنا، كما يعرف الدارسون، يحيل ابن رشد على الصراع الفكري بين التيارات الفلسفية القديمة والكلامية الإسلامية حول مثبتية هذه النظرية ومنكريها. هذا الصراع الفكري يدل على أن القول بوجود جواهر غير منقسم هو قول غير معروف بنفسه، إذ كيف لما "في وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند" أن يكون أمراً معروفاً بنفسه؟! هكذا يكون أمر وجود جواهر فرد ليس معروفاً إلا في دائرة فئة من الناس، الأمر الذي ينزع عن هذه المقدمة خاصيتها الضرورية المرادفة للبرهانية، والظهور التي لأقاويل الشريعة. لكن ابن رشد لا يوضح بشكل جلي إن كانت أقاويل الأشعرية ذات طبيعة جدلية أم أنها خطبية أم أنها سفسطائية.

فالقول بأن أقاويل الأشعرية غير ظاهرة معناه أنها ليست خطبية بقدر ما هي جدلية، لأن الظهور هو خاصية الأقاويل الخطابية، كما يقول هو ذاته. ولكننا نجد مع ذلك يؤكد أن الدلائل التي تستعملها هذه الفرقة في إثبات الجواهر الفرد دلائل خطبية في الأكثر، بالنظر إلى طبيعة المقدمات التي ليست معروفة إلا عند فئة قليلة. وعموماً فإن خطابية الحجة التي وظفها الأشعرية في إثبات وجود الجواهر الذي لا ينقسم، لا تكمن في مضمون هذه المقدمة فحسب. وفي ذلك يقول ابن رشد:

(1) الكشف، ص 105، ف 25؛ ص 105-107، ف 26-34.

(2) الكشف، ص 105، ف 25؛ ص 107-109، ف 35-39.

(3) الكشف، ص 105، ف 25؛ ص 109-111، ف 40-47.

(4) الكشف، ص 105، ف 26.

"وذلك أن استدلالهم المشهور في ذلك هو أنهم يقولون: إن من المعلومات الأول أن الفيل مثلاً إنما نقول فيه إنه أعظم من النملة من قبل زيادة أجزاء فيه على أجزاء النملة. وإذا كان ذلك كذلك فهو مؤلف من تلك الأجزاء، وليس هو واحداً بسيطاً. وإذا فسد الجسم فإليها ينحل، وإذا تركب فمنها يتركب"⁽¹⁾. وكما لا يخفى فالحجة التي استعملها الأشعرية إنما هي عبارة عن استدلال بالمثال. وربما تكون شهرة هذا الاستدلال هي التي دفعت ابن رشد إلى عدم ذكر حجة غيرها للأشاعرة يشدون بها دعواهم، لذلك لم يكن أمامه سوى الاعتراض عليها. وهذا يعني أنه لم يعترض على دعوى المتكلمين مباشرة، بل اعترض على هذا المثال الذي يحتجون به لتصحيح دعواهم. فمثال الفيل والنملة هو الميدان الذي شهد اعتراض ابن رشد على الأشاعرة بخصوص هذه المسألة.

تدخل ابن رشد ليظهر مواطن الاعتلال في المثال المستعمل، حيث بين ذهول الأشاعرة عن طبيعة الفيل من ناحية الكم، حين لم يميزوا الكم الذي هو؛ مما يعني أنهم لم يكونوا يميزون أساساً بين الكم المتصل والكم المنفصل. لقد أشكل عليهم أسما المتصل والمنفصل في الكم، فظنوا أن ما يلزم في الكم المتصل يلزم كذلك في المنفصل. فما قالوه عن الفيل، وهو كم متصل، إنما يصدق في العدد، وهو كم متصل. أعني أن العدد عشرة أكثر من العدد خمسة من قبل كثرة الوحدات الموجودة والتي هي أجزاؤه، وهو ما لا ينسحب على الكم المتصل. لذلك نقول فيه هذا الكم، إنه أعظم وأكبر، ولا نقول إنه أكثر وأقل، على غرار ما نفعل في الكم المنفصل. ونقول في العدد إنه أكثر وأقل، ولا نقول أكبر وأصغر. فالكثرة والقلة لا تقال على الفيل والنملة، وإنما تقال على عشرة وخمسة؛ وإلا صارت الأشياء كلها أعداداً، ولا يكون هناك عظم متصل أصلاً، فتكون صناعة الهندسة هي صناعة العدد بعينها؛ وهذا لا يمكن.⁽²⁾

يستنتج ابن رشد من شكوكه واعتراضاته التي وضعها على مقدمة الأشاعرة، من الجهة التي ذكرنا، ومن جهة أخرى لا مجال لذكرها هنا،⁽³⁾ "أن الأشعرية لم يستطيعوا إثبات الجوهر الفرد إلا بأدلة خطابية تقوم على مجرد التمثيل"⁽⁴⁾؛ لكنه تمثيل فاسد

(1) الكشف، ص 105-106، ف 28.

(2) الكشف، ص 106، ف 29.

(3) عن باقي الاعتراضات على هذه المقدمة انظر الكشف، ص 106-107، ف 30-33.

(4) محمد عابد الجابري، ابن رشد: سيرة وفكر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998)

لأنه لا يحترم شرطه الأساس. وأنه ثانيا ليس في قوة صناعة الجدل التي تندرج فيها أقاويلهم، حل شكوك القول بأن "الجواهر لا تتعزى من الأعراض"، مع أن قياساتها المتشعبة لا قبل للجمهور بها؛ وأنه ثالثا ليس في قوة صناعة الكلام تخليص الحق منها، وإنما ذلك لصناعة البرهان. فإذاً يجب ألا يجعل قول المتكلمين مبدأ لمعرفة الله تبارك وتعالى، وبخاصة للجمهور.

المقدمة الثانية: النقلة والعناد بالمثال ومنزلة الاستدلال الكلامي

استعمل الأشاعرة في إثبات الصانع مقدمة مشكوك فيها تقول إن جميع الأعراض محدثة. لإظهار هذا الشك، يلجأ ابن رشد إلى تمثيل الأعراض بالأجسام، دون أن يعني استعمال ابن رشد هذا المثال تبيين استعمال المتكلمين له. يقول: "خفاء هذا المعنى فيها [الأعراض] كخفائه في الجسم. وذلك أنا إنما شاهدنا بعض الأجسام محدثة، وكذلك بعض الأعراض، فلا فرق في النقلة من الشاهد في كليهما إلى الغائب. فإن كان واجبا في الأعراض أن ينقل حكم الشاهد منها إلى الغائب، أعني أن نحكم بالحدوث على ما لم نشاهده منها، قياسا على ما شاهدناه، فقد يجب أن نفعل مثل ذلك في الأجسام، ونستغني عن الاستدلال بحدوث الأعراض على حدوث الأجسام"⁽¹⁾. لكن هل يمكن إطلاق الحكم بالحدوث على الشاهد على كل الأجسام الغائبة؟

لا يمكن ذلك في نظر ابن رشد، لأن من الأجسام ما لا يلزم فيها ما يلزم في بعضها. وهنا يلجأ ابن رشد إلى ما يسمى بالاستدلال بالمثال المعاند أو المضاد، فيبدأ بإحصاء الأمثلة والشواهد التي تكسر إطلاق حكم المتكلمين على الغائب بكل ما حكموا به على الشاهد. فالجسم السماوي على سبيل المثال لا يمكن إلحاقه بالشاهد، لا هو ولا أعراضه، "إذ لم يحس حدوثه، لا هو ولا أعراضه"⁽²⁾؛ كما أن

(1) الكشف، ص 107-108، ف 35.

(2) الكشف، ص 108، ف 36؛ ويقول ابن رشد عن التصور البديل: "ولذلك ينبغي أن نجعل الفحص عنه من أمر حركته. وهي الطريق التي تفضي بالسالكين إلى معرفة الله تبارك وتعالى بيقين، وهي طريق الخواص. وهي التي خص بها إبراهيم عليه السلام في قوله: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾، لأن الشك كله إنما هو في الأجرام السماوية. وأكثر النظائر إنما انتهوا إليها واعتقدوا أنها آلهة" نفسه.

الزمان والمكان وهما من الأعراض ويعسر تصور حدوثهما.⁽¹⁾ هكذا يجعل ابن رشد من الزمان والمكان والجسم السماوي أمثلة أو شواهد تشكك في صدقية حكم الأشاعرة بالحدوث على الأعراض.

مرد غلط الأشعرية في هذه المقدمة الثانية إلى استعمالهم دليلا خطايا، هو قياس الشاهد على الغائب، إذ سحبوا حكمهم بالحدوث على الأعراض والأجسام التي هاهنا فحكموا على كل الأجسام بالحدوث، والحال أننا نجد أجساما وأعراضا أخرى لا يظهر شيء من أمر حدوثها، أو يشك في وجودها حادثة. وبالجمله فنقله الأشعرية للحكم من شاهدهم إلى غائبهم لم تكن معقولة بنفسها، وهو الشرط الضروري لحصول النقلة، لأن ما يدخل تحت الشاهد لا يستوي في الطبيعة مع ما يدخل تحت الغائب. أو بعبارة أخرى إن أدلة المتكلمين الأشاعرة على حدوث جميع الأعراض تؤول "إلى قياس الشاهد على الغائب، وهو دليل خطابي إلا حيث النقلة معقولة بنفسها. وذلك عند اليقين باستواء طبيعة الشاهد والغائب"⁽²⁾.

الاستواء في الطبيعة بين الشاهد والغائب هو الذي يجعل الاستدلال التمثيلي صحيحا، لأن اشتراك الجزئيين في طبيعة واحدة هو شرط النقلة من الجزئي الأعراف إلى الجزئي الأخرى. ولكن اشتراط ابن رشد الاستواء في الطبيعة بين الشاهد والغائب، لا يعني المطابقة بينهما، كما يريد لنا البعض أن نفهم من كلام أبي الوليد؛ لأنه من نافلة القول بامتناع الاستدلال عند المطابقة. ويبدو أنه قد ذهب النظر بالأستاذ طه عبد الرحمان إلى حمل الاستواء في الطبيعة محمل المماثلة والمطابقة، والحال أن هناك معنى آخر هو الذي نرجح أن يكون مقصودا من قبل ابن رشد، هو الانتماء إلى نفس الجنس؛ فالطبيعة هنا مرادفة للجنس بما يقتضيه هذا الأخير من اختلاف بين الأنواع. ولعل ما يقصده ابن رشد هنا هو ما أكد عليه في مواضع غيرها، أي المشاركة في الجنس، دون التطابق في النوع، وإلى هذا المعنى يذهب ابن رشد في تهافت التهافت: "والمقدمات المستعملة في هذا الفصل كلها مشهورة جدلية لأنها كلها من باب قياس الغائب على الشاهد اللذين لا يجمعهما جنس ولا بينهما مشاركة أصلا"⁽³⁾. ولهذا فإنه بغياب هذا الشرط يفسد الاستدلال فيصير مصدرا للغلط. ويقول عن نفس القياس

(1) الكشف، ص 108، ف 37-38.

(2) الكشف، ص 109، ف 39.

(3) تهافت التهافت، تحقيق مورييس بويج، ص 442.

عندما يستعمل في جزئين متضادين: "وإنما هذا الغلط من قياس العلم القديم على العلم المحدث، وهو قياس الغائب على الشاهد، وقد عرف فساد هذا القياس"⁽¹⁾.

المقدمة الثالثة: الدينار والجرم السماوي

يلجأ ابن رشد للتشكيك في المقدمة القائلة، بأن "ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث"، إلى طريقتين: طريقة تنويع الدلالة، وطريقة تصحيح التمثيل، وهذه هي التي تهماً بالقصد الأول: يتعامل أبو الوليد مع القضية: "ما لا ينفك من الحوادث فهو حادث" على أنها مقولة باشتراك الاسم، فهي تحتمل معنيين أحدهما صادق والآخر باطل، وهو المعنى الذي يريده المتكلمون ومفاده: "ما لا يخلو من جنس الحوادث ويخلو من أحدها"⁽²⁾. لا يلزم عن هذا المفهوم الأول حدوث المحل، أعني المحل الذي لا يخلو من جنس الحوادث. "لأنه يمكن أن يتصور المحل الواحد، أعني الجسم، تتعاقب عليه أعراض غير متناهية، إما متضادة وإما غير متضادة"، وهو ما تفتن إليه الأشعرية المتأخرون.

الطريق الثانية التي يلجأ إليها ابن رشد لإبطال دعوى قضية المتكلمين هي طريقة تصحيح الصورة أو التمثيل وتعديلهما، ولكن ليس من أجل تقوية أطروحة المتكلمين، وإنما من أجل إبطالها، وبالتالي خدمة أطروحته هو. فقد وجه تمثيلاً اشتهر به الأشاعرة في اتجاه يفضي إلى ما يناقض خلاصاتهم ونتائجهم.

إن هذه المسألة المطروحة للنقاش، قد تعرضت لبعض الترميم على يد المتأخرين من المتكلمين، بعدما شعروا بوهيها فراموا شدها وتقويتها، بأن يبينوا أن المحل الواحد لا يمكن أن تتعاقب عليه أعراض لا نهاية لها. والدليل على ذلك أن هذه الأعراض لا يمكن أن يوجد واحد في المحل إلا وقد وجدت قبله أعراض لا نهاية لها، مما يؤدي إلى امتناع الوجود منها، المشار إليه، "ولما كان لا نهاية له لا ينقضي وجب أن لا يوجد في هذا المحل هذا العرض المشار إليه الذي فرضنا أنه موجود"⁽³⁾.

يسرد ابن رشد مثالين لإظهار هذه القضية، ولا يصحح إلا واحدا منهما. الأول أن "الحركة الموجودة اليوم للجرم السماوي إن كان وجد قبلها حركات لا نهاية

(1) ابن رشد، ضميمه العلم الإلهي، منشورة مع فصل المقال، ص 30.

(2) الكشف، ص 109، ف 40.

(3) الكشف، ص 110، ف 43.

لها فقد كان يجب ألا توجد"⁽¹⁾. ويقول عن المثال الثاني: "إن الأشعرية مثلوا لذلك برجل قال لرجل: لا أعطيك هذا الدينار حتى أعطيك قبله دنائير لا نهاية لها، فليس يمكن أن يعطيه ذلك الدينار المشار إليه أبدا"⁽²⁾. هذه هي الصورة التي قدمها الأشعرية للتمثيل لقضيتهم. وهي لا تخفى أصولها الحسية المستمدة من مجال التجارة أو الحياة اليومية للناس. ولذلك يفترض فيها أنها تنطوي على قوة إقناعية كبرى، لأنها ليست محسوسة فقط، بل أيضا منتزعة من تجارب الجمهور المادية وممارساتهم المعيشية ومشاهداتهم اليومية وسلوكهم اليومي؛ وذلك على خلاف الصورة الأولى المستمدة من علم الفلك، الذي هو مجال معرفي ليس مشتركا بين الجمهور، وإنما بين فئة قليلة من النظائر. ولعل هذا ما يفسر لماذا غض ابن رشد طرفه عن تحليله أو تعديله، مكتفيا بالمثال الثاني، علما أنه في مواضع أخرى يذهب إلى خلاف ذلك.⁽³⁾

وبالفعل، فابن رشد ينزع الصحة عن التمثيل الثاني، بحجة أن المثال لا يشبه المسألة الممثل لها. وعليه فهو "تمثيل ليس بصحيح. لأن في هذا التمثيل وضع مبدأ ونهاية ووضع ما بينهما غير متناه، لأن قوله (لا أعطيك) وقع في زمان محدود، وإعطاؤه الدينار يقع أيضا في زمن محدود، فاشترط هو أن يعطيه الدينار في زمان يكون بينه وبين الزمان الذي تكلم فيه أزمته لا نهاية لها، وهي التي يعطيه فيها دنائير لا نهاية لها، وذلك مستحيل"⁽⁴⁾. هكذا يقرأ ابن رشد المثال الذي استند عليه المتكلمون، ويبرز أن لا قرابة بينه وبين الموضوع الممثل له، فيكون المثال غير وثيق وتسقط، تبعا لذلك، القوة الإقناعية لذلك التمثيل.

(1) نفسه.

(2) نفسه؛ ورد مثال الرجل والدينار عند أبي المعالي الجويني بالصيغة التالية: "وضرب المحصلون مثالين في الوجهين فقالوا: مثال إثبات حوادث لا أول لها، قول القائل لمن يخاطبه: لا أعطيك درهما إلا وأعطيك قبله دينارا، ولا أعطيك دينارا قبل أن أعطيك قبله درهما، فلا يتصور أن يعطي على حكم شرطه دينارا ولا درهما. ومثال ما ألزمونا أن يقول القائل: لا أعطيك دينارا إلا وأعطيك بعده درهما، ولا أعطيك درهما إلا وأعطيك بعده دينارا، فيتصور منه أن يجري على حكم الشرط؛" الجويني، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تعليق زكريا عميرات (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995) ص 16.

(3) انظر مثلاً، مختصر الخطابة، تحقيق شارل بترورث، ضمن مجموع نشر تحت عنوان Averroes, *Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics," "Rhetoric," and "Poetics,"* New York: Albany State University of New York Press, 1977) ص 183، وما يليها.

(4) الكشف، ص 110، ف 44.

ويمكن أن نفهم من الفشل في اختيار المثال المناسب عجزاً من قبل هؤلاء المتكلمين عن التقاط التشابه بين الموجودات، لذلك فهم لا يستوفون أدنى شروط القولين الخطابي والجدلي، التي هي القوة على إدراك التشابه بين المختلفات، باعتباره مدخلاً للفلسفة، كما قال ابن رشد⁽¹⁾ فكيف لهؤلاء المتكلمين أن يدعوا البرهان؟! وعليه فما توهم القوم، ويقصد الأشعرية، "في هذه الأشياء أنه برهان، فليس برهاناً ولا هو من الأقاويل التي تليق بالجمهور، أعني البراهين البسيطة التي كلف الله بها الجميع من عباده الإيمان به"⁽²⁾.

مجمل القول إن اعتراض ابن رشد على مقدمات المتكلمين التي راموا بها إثبات وجود الصانع، كان اعتراضاً إما عن طريق تقويم المثال، وإما عن طريق الإتيان بأمثلة مضادة تعاند دعواهم، وإما عن طريق إظهار عدم مشاركة الشاهد للغائب في الجنس، وإما بإبراز بطلان المثال تماماً لغياب وجه الشبه بين الممثل به والممثل له. واعتراض ابن رشد على هذه المقدمات الكلامية كان مناسبة للإدلاء بتقويم منهجي للاستدلال بالشاهد على الغائب، وهو الاستدلال الكلامي المأثور، عن طريق إظهار خطيئته ومحدوديته الإجرائية، وخطورة استعماله. لكن ابن رشد وهو يفعل كل هذا لم يكن ينهج شيئاً آخر غير أسلوب المثال، ولم يكن ذلك بمقاصد خطبية عملية بقدر ما كان بمقاصد منهجية نقدية.

3. الجويني: المثال والرجل الذي ليس من أهل الصناعة:

أ - الجويني النموذج الأمثل

إذا أخذنا بعين الاعتبار أن المعتزلة، كفرقة كلامية لها "نظرية في العالم وفي الصانع"، لم تحظ بتقويم مباشر من ابن رشد لأقاويلها بحجة أن نصوصها لم تكن بين أيدي الرجل، وأن المتصوفة لم يحفل بهم ابن رشد إلا قليلاً، فإنه يمكن أن نقول إن الكشف عن مناهج الأدلة كان بمثابة رد على الأشعرية أساساً، وذلك لاعتبارات تاريخية عديدة ليس هنا محل ذكرها. ويمكن أن نضيف أن ابن رشد لم يكن يتعامل

(1) عن القوة على التقاط التشابه، انظر ابن رشد، تلخيص كتاب الجدل، تحقيق محمود قاسم، وتشارلس بتروورث واحمد عبد الحميد هريدي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1982)، ف 45؛ وتلخيص كتاب الخطابة، تحقيق مارون عواد: 2، 20، 7.

(2) الكشف، ف 48، ص 111.

مع أطروحات الأشعرية بدون تعيين المخاطب فيهم، إذ كان غالبا ما كان يقصد بالقول أعلامها الكبار؛ وأعني بذلك أبا حامد الغزالي، وخاصة أستاذه أبا المعالي الجويني. وفي هذا السياق يقول ذ. الجابري: "إذا نظرنا إلى الكتاب من خلال المخاطب الرئيسي فيه، الذي يستحضر ابن رشد كته وتنظيمه للمذهب الأشعري، والذي كان المرجع في هذا المذهب في عصر فيلسوفنا، فإن أبا المعالي الجويني، أستاذ الغزالي، يفرض نفسه كمخاطب أول، بوصفه الشخص الذي حاول إيجاد حلول للمشاكل الكثيرة التي كان يعاني منها علم الكلام الأشعري. ويبقى الغزالي حاضرا - كما كان في فصل المقال، بوصفه الرجل الذي طم الوادي على القرى حسب تعبير ابن رشد"⁽¹⁾.

وسواء نظرنا إلى هذا الموضوع من الكشف على أن الدعوى التي يقوم ابن رشد بالكشف عن دلالتها هي دعوى الأشعرية عموما، أو ذهبنا مع ذ. الجابري إلى القول بأن دعوى أبي المعالي الجويني هي التي كانت محط فحص ونقد، فإنه يمكن أن نقول إن ابن رشد قد نهج مسلك التمثيل لأجل إظهار ضعف هذه الدعوى. بل إن تعيين ابن رشد لموقف الجويني هو نفسه داخل في باب التمثيل من جهة أن الجويني شاهد على أطروحة الأشعرية، ومن جهة أنه مثال وعبرة لغيره (أستاذ الغزالي). فكان الرجل بمثابة الشخصية النموذجية، التي إذا ظهر كذب دعاوها أصبح ما يقوله غيره من الأشعرية الذين هم دونه منزلة، من جهة أن الجويني ممثلا لهم، بل أقواهم حجة في هذا الموضوع بين الضعف.

من الدواعي التي حملتنا على اعتبار الجويني ممثلا لأقوال الأشعرية كلهم، هو

(1) الجابري، الكشف، المقدمة، ص 65-66؛ وبنيني ذ. الجابري موقفه هذا على نوع من المقارنة بين كتاب الكشف وكتاب الإرشاد للجويني، والتي شملت عناوينهما وفهرسيهما وبنائيهما ومضمونيهما؛ لكن الجابري يتابع فيقول: "غير أن هذا التطابق على مستوى العنوان الرئيسي سيتحول إلى تعارض بل إلى معارضة صريحة بمجرد ما ننتبه إلى العنوان الفرعي لكتاب ابن رشد والذي يهمل ذكره في الغالب. ذلك أن العنوان الكامل لهذا الكتاب هو الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها من الشبه المزيفة والبدع الضالة. وهكذا فبينما يقتصر الجويني في كتابه على تقرير مذهب الأشعرية في صورته الرسمية التي اتخذها في زمانه، يأخذ ابن رشد على عاتقه مهمة مزودة فيها نفي وإثبات وتقديم بديل؛" الجابري، نفسه، ص 67. وقارن بهذه القراءة ما يقوله علي بنمخلوف في أحد الهوامش: "الكشف رد على أستاذ الغزالي، أبي المعالي الجويني (الأشعري) الذي كتب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. المسألة هي ذاتها [في الكتابين معا]، أعني مسألة الأدلة التي تقوم عليها العقائد في الإسلام"، A. Benmakhlouf, *Averroès* (Paris: Les Belles Lettres, 2000, p.56, n.b. 6. وكما يظهر فعبارة علي بنمخلوف تستوحي فكرة الجابري دون إشارة إلى ذلك فضلا عن أنها تبقى عامة وتحتاج إلى مزيد تدقيق.

أن أطروحته التي يعرضها ابن رشد في الكشف عن مناهج الأدلة ويتقدها، قد بقي ابن رشد يسترجعها في مواضع أخرى من كتبه، بدون ذكر صاحبها، مكتفياً بذكر فرقته الأشعرية أحياناً، ومستغنياً عن ذكرها أحياناً أخرى.

ويجدر بنا أن نذكر هنا بأن الكشف عن مناهج الأدلة لم يكن الموضوع الوحيد الذي دخل فيه ابن رشد في نقاش مع الجويني، وعلى مستوى المثال أساساً، فقد تعرض ابن رشد بالنقد في مختصر الخطابة (وهو من النصوص المبكرة) لدعوى الجويني القائلة بأن المثال يفيد اليقين من جهة الإرشاد والتفهم، وقد كان نقاشاً منهجياً حول المنزلة الإستمولوجية للتمثيل، لكنه نقاش استثمرت فيه أمثلة كلامية، من قبيل دعوى حدوث العالم؛ أما في الكشف عن مناهج الأدلة، فالأمر كان عكس ذلك تقريبا، أعني أن ابن رشد، قد دخل مع الجويني في نقاش حول ما كان قد استعمل في مختصر الخطابة مثلاً، يظهر من خلاله بطلان دعواه في إفادة التمثيل اليقين من جهة الإرشاد. بعبارة أخرى، لقد انصب النقاش مع الجويني حول دعوى حدوث العالم وإثبات الصانع، هذه الدعوى التي سينقلب موضعها إلى حجة بالمثال في مختصر الخطابة.⁽¹⁾ ونرى من المناسب أن نذكر على سبيل المقارنة الدالة، أن هذا النقاش قد غاب تماماً عن تلخيص كتاب الخطابة، حيث لا ذكر لا للجويني ولا للغزالي، لكن دون أن يخلو هذا الكتاب من أمثلة ذات بعد ميتافيزيقي كلامي كما تبين في موضعه.⁽²⁾

من هنا تتبين خطورة المثال، الخطورة التي قد لا تدرك جيداً حين يتم التعامل مع المثال، كائناً ما كان، وحيثما كان، وكأنه أداة للتوضيح والتقريب البيداغوجي لمخاطب لا يملك الأهلية النظرية الكافية للتعامل بالبرهان. إن استثمار المثال لم يكن أبداً بريئاً، واختيارنا لمثال دون غيره لا بد أن تكون قد تحكمت فيه اعتبارات ومرامي غير ما نعلن عنه لفظاً.

ب - الجويني والمعرفة الجمهورية

لقد رأينا في ما مضى عرض ابن رشد وتقييمه للطريقة الأولى التي أثبتت بها

(1) ابن رشد، مختصر الخطابة، تحقيق بترورث، ف 31، ص 186-187؛ وانظر أيضاً مختصر الجدل،

تحقيق بترورث، ضمن مجموع نشر تحت عنوان Averroes, Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics," "Rhetoric," and "Poetics," New York ص 156-157، ف 10.

(2) ابن رشد، تلخيص كتاب الخطابة، تحقيق مارون عواد: 1. 2. 32.

الأشعرية وجود الصانع، ورأينا أن طريقتهم كانت تقوم في بيان أنّ العالم حادث اعتماداً على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ. بالإضافة إلى هذه الطريقة، يعرض ابن رشد في الكشف عن مناهج الأدلة، بالتحليل والتقويم، للطريقة الثانية التي يُثبت بها الأشعرية حدوث العالم، وهي من إخراج أبي المعالي الجويني، ومبناها على مقدمتين: "إحدهما، إنّ العالم بجميع ما فيه جائزٌ أن يكون على مقابل ما هو عليه، حتى يكون من الجائز مثلاً أصغر مما هو أو أكبر مما هو أو بشكل آخر غير الشكل الذي هو عليه، أو عدد أجسامه غير العدد الذي هي عليه، أو تكون حركة كل متحرك منها إلى جهة ضد الجهة التي يتحرك إليها"⁽¹⁾. هذه هي القضية الأولى في مقدمات الجويني: ويمكن أن نطلق عليها مقدمة الجواز. أما المقدمة الثانية: "إنّ الجائز مُحدَثٌ وله مُحدَث، أي فاعل صيرَه بإحدى الجائزين أولى منه بالآخر"⁽²⁾. ويمكن أن نطلق عليها مقدمة الحدود.

وحسب تقويم ابن رشد فالمقدمة الأولى التي اعتمدها الجويني هي عموماً "خطابية، وفي بادئ الرأي"⁽³⁾؛ لكن عند تدقيق النظر يتضح أنها إما ظاهرة البطلان وإما أنها مشكوك فيها، وذلك وفق أجزاء العالم التي ينظر إليها. فإذا نظرنا في هذه المقدمة: "في بعض أجزاء العالم فظاهر كذبها بنفسه، مثل كون الإنسان موجوداً على خلقه غير هذه الخلقة التي هو عليها. وفي بعضه الأمر فيه مشكوك، مثل كون الحركة الشرقية غربية والغربية شرقية، إذ كان ذلك ليس معروفاً بنفسه، إذ كان يمكن أن يكون لذلك علة غير بينة الوجود بنفسها أو تكون من العلل الخفية على الإنسان"⁽⁴⁾.

نظر الإنسان في العالم كما يتصوره الجويني، هو نظراً في المصنوعات دون أن يكون من غير أهل الصناعة. إن هيئة العالم بالنسبة لمن يتصوره على طريقة الجويني هو هيئة المصنوعات بالنسبة لمن ينظر إليها من غير أن يكون من أهل الصناعة. فالنسبة بين الطرفين واحدة، لأنها قائمة على مبدأ واحد هو "بادئ الرأي"، الذي يرادف الظن الذي يحمل محمل الجواز؛ أعني أن نحكم على الشيء وفق بادئ الرأي وليس وفق الحقيقة، أي يجوز أن يكون هذا الموجود على هذا الشكل والقدر والكم كما يجوز ألا يكون كذلك. أو بعبارة ابن رشد: "وذلك أن الذي هذا شأنه [أي ليس من أهل

(1) الكشف، ص 112، ف 49.

(2) نفسه.

(3) الكشف، ص 112، ف 50.

(4) نفسه.

الصنائع] قد سبق إلى ظنه أن كل ما في تلك المصنوعات أو جليها ممكن أن يكون بخلاف ذلك ما هو عليه"⁽¹⁾.

وقد يكون ورود فكرة الإمكان في هذه المقدمة كافياً حتى يحصل إدخال ما ينتج عنها في خانة الأفاويل الخطائية. وقد أظهرنا في ما مضى من البحث أن صناعة الخطابة لا تأخذ المقدمات المستعملة فيها في النفس على الجهة التي عليها خارج النفس، بل إنما يحكم أبداً أن المحمول في الموضوع من أجل الشهرة في بادئ الرأي، لا من أجل أن المحمول في طبيعته أن يوجد للموضوع أو في طبيعة الموضوع أن يوجد له المحمول. أو بعبارة أخرى إن هذه الصناعة "تأخذ هذه المقدمات من حيث هي شائعة في بادئ الرأي من غير أن يشترط فيها جهة وجود، بل قد تأخذ الضروري على أنه ممكن بحسب بادئ الرأي وكذلك الممكن على أنه ضروري. أما أخذ الضروري على أنه ممكن، فمثل من يتوهم أن السماء ممكن أن تكون بشكل آخر وأنه ممكن أن يتكون كل شيء من أي شيء اتفق. وأما أن يتخيل أنه ممتنع وهو ممكن، فأشياء كثيرة ليس يعسر وجودها عند تأمل اعتقادات الجمهور فيها"⁽²⁾.

يقوم التمثيل في الاستدلال الرشدي على تقابل أولي بين العلم وما يسبق إلى الظن أو ما يسمى 'بادئ الرأي'، وعلى تقابل آخر بين مفهوم الممكن والاتفاق من جهة، والضرورة والحكمة من جهة ثانية. والظاهر أن ابن رشد قد أخذ مفهوم الجواز بمعنى الممكن، كما أخذ الضرورة بمعنى الأسباب الغائية أو الحكمة. فكما أن العلم بالغاية من كل موجود موجود لا يكون إلا لأهل تلك الصناعة التي تنظر في ذلك الموجود، إذ يعلم هؤلاء جيداً أن العالم لا مجال فيه للجواز، لأن الجواز لا يمكن أن يؤسس سوى على بادئ الرأي، أعني أنه يجوز أن يظهر الشيء وكأنه كذا دون أن يكون كذلك في الحقيقة. من هنا فالجواز لا يؤسس العلم، ما دام العلم بالشيء هو علمٌ بأسبابه، والجواز نفي للعلاقة السببية الضرورية بين الأشياء وأسبابها، فإذا انتفت علاقة السببية بين الموجودات، تصبح كلها جائزة لا ضرورية. ومن هذه الجهة فإن المقدمة الأولى التي انبنى عليها قول الجويني مقدمة كاذبة ومبطلّة لحكمة الصانع.

وهناك تمثيل آخر يلجأ إليه ابن رشد، لكنه لا يكشف عن كل أطرافه، ويكمن في تشبيه العلم بالواجب الضروري، أو الممكن على نحو أتم وأفضل (أو الممكن

(1) الكشف، ص 112، ف 51.

(2) مختصر الخطابة، ص 181-182

على الأكثر)، وتشبيهه بادئ الرأي بالجواز: فنسبة الجواز إلى بادئ الرأي هي نسبة الضرورة أو الأتم والأفضل إلى العلم أو الصناعة. ومن ينظر إلى المصنوع عن علم كعلم الجويني كمن ينظر إلى المصنوع عن غير علم. حيث يقول ابن رشد في هذا المعنى: "وأما الصانع، والذي يشارك الصانع في شيء من علم ذلك، فقد يرى أن الأمر بضد ذلك، وأنه ليس في المصنوع إلا شيء واجب ضروري، أو ليكون به المصنوع أتم وأفضل، إن لم يكن ضروريا فيه، وهذا هو معنى الصناعة"⁽¹⁾.

صحيح أن الطبيعة الخطابية للمقدمة التي يستعمل الجويني في استدلاله تحملنا على الاعتقاد في صلوحها لإقناع الجميع، لكن كشف ابن رشد عن الكذب فيها لاحتوائها على فكرة الجواز الذي يعني في هذا السياق إبطال حكمة الصانع يجعلها "ليست تصلح لهم"⁽²⁾. إن الغاية من هذا الاستدلال الخطابي هو ما يحسم في مسألة صلاحيته وليس طبيعته الخطابية، إذ لا يكفي أن يكون القول خطيبا من ناحية تأليفه حتى يحكم على صلوحه، بل يجب أن تكون نتيجته أيضا صالحة للمخاطب.

وإظهار ابن رشد كذب مقدمة الجويني الأولى وإبطالها للحكمة، كان عن طريق التمثيل أيضا. فقد لجأ ابن رشد في بيان أن أطروحة الجويني "صارَت مبطلَة للحكمة لأن الحكمة ليست شيئا أكثر من معرفة أسباب الشيء"⁽³⁾ إلى قياس المطبوعات على المصنوعات والطبيعة على الصناعة، وقياس العلم بالموجودات على العلم بالمصنوعات، وقياس نفي أسباب الموجودات الطبيعية على نفي أسباب الموجودات الصناعية، وقياس الجهل بالمطبوعات على الجهل بالمصنوعات. فيستتج: وإذا لم يكن للشيء أسباب ضرورية تقتضي وجوده على الصفة التي هو بها ذلك النوع موجود، فليس هاهنا معرفة يختص بها الحكيم الخالق دون غيره. كما أنه إذا لم تكن هاهنا أسباب ضرورية في وجود الأمور المصنوعة، لم تكن هناك صناعة أصلا، ولا حكمة تنسب إلى الصانع دون من ليس بصانع"⁽⁴⁾.

(1) الكشف، ص 113، ف 52.

(2) الكشف، ص 113، ف 53.

(3) الكشف، ص 113، ف 54.

(4) نفسه؛ ويضيف ابن رشد ممثلا غياب الحكمة عن العالم بغياب الغايات من خلق آلات الحس: "وأي حكمة كانت تكون في الإنسان لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تتأتى بأي عضو اتفق أو بغير عضو؟ حتى يكون الإبصار مثلا يأتي بالأذن كما يأتي بالعين، والشم بالعين كما يأتي بالأنف. وهذا كله إبطال للحكمة، وإبطال للمعنى الذي سمى به نفسه حكيما، تعالى وتقدست أسماؤه عن ذلك؟" نفسه.

ثانيا: التمثيل في المعرفة العامة والمعرفة العلمية

إذا كان المعروف المعلوم يتسم بالضرورة فإن المعروف المظنون يتسم بالإمكان: فالظن يتعلق بالأمر غير الثابت في ذاته سواء أكان صادقا أو كاذبا؛ وحينما نرى أن أمرا من الأمور بصفة من الصفات، وأن لا شيء يمنع من أن لا يكون كذلك تكون لنا مجرد معرفة مظنونة بذلك الأمر.

رغم ما سبق أن صرح به ابن رشد في الكشف عن مناهج الأدلة بخصوص الشريعة التي قربت بين الجمهور والعلماء عن طريق دلالاتي العناية والاختراع باعتبار أن "هاتين الطريقتين هما بأعيانهما طريقة الخواص - وأعني بالخواص: العلماء - وطريقة الجمهور"⁽¹⁾، فإنه لا يمكن أن نغض الطرف عن الاختلاف بين الطريقة الجمهورية والطريقة العلمية في النظر إلى الأشياء. ولكن يجب أن نقول إن ابن رشد لا يصرح كل التصريح بطبيعة الفروق بين الطريقتين، الأمر الذي يمكن أن يشجع على ركوب تأويلات متعارضة أحيانا. إذ يعتبر ابن رشد أن الاختلاف بين المعرفتين إنما يقوم "في التفصيل، أعني أن الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس، فأما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان، أعني من العناية والاختراع؛ حتى لقد قال بعض العلماء إن الذي أدركه العلماء من معرفة أعضاء الإنسان والحيوان هو قريب من كذا وكذا آلاف منفعة. وإذا كان هذا هكذا فهذه الطريقة هي الطريقة الشرعية والطبيعية، وهي التي جاءت بها الرسل ونزلت بها الكتب"⁽²⁾.

ومن هنا فنحن نختلف مع ما استنتج الأستاذ الجابري في ما يتعلق بالاختلاف الموجود بين ما يعرفه العلماء من الصانع والمصنوع عما يعرفه الجمهور، بـ "أنه تمييز على مستوى المعرفة فقط، فالاختلاف بين معارف العلماء ومعارف الجمهور اختلاف في التفاصيل، وبالتالي في الدرجة، لا في النوع: الجمهور يقتصرون على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس"⁽³⁾، هذا التفاوت الكمي في نظر الجابري هو الذي يبرر في نظره أيضا وجود الأمثال في الشرع، حيث يقول "ولذلك يخاطبهم الشرع بضرب المثل وتصوير صفات الألوهية والقضايا الأخروية، تصويرا حسيا مستمدا مما

(1) الكشف، ص 122، ف 72.

(2) الكشف، ص 122، ف 83.

(3) الجابري، في تقديمه للكشف، ص 74.

هو مشاهد عندهم" (1). بل يذهب إلى حد فهم قول ابن رشد: "أما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان"، بمعنى "ما يتوصلون إليه بأنواع الاستدلال التي يستعملونها لاستخراج المجهول من المعلوم، ولذلك كانت معارف العلماء أوسع من معارف الجمهور" (2). لكن صريح قول ابن رشد يجعلنا ننتبه إلى أن الفرق بين المعرفة العامة والمعرفة العلمية يتعدى الكثرة والدرجة إلى القول: بأن "العلماء ليس يفضلون الجمهور من هذين الاستدلاليين من قبل الكثرة فقط، بل ومن قبل التعمق في معرفة الشيء الواحد نفسه" (3)، فليس الوقوف على حقيقة الشيء هو الوقوف عند عتبه الأشباه والخيالات. وهذا يصدق على المعرفة التي للجمهور عن الله، الذي كان أمرهم بذلك عن طريق الوحي المنزل، كما يصدق على معرفة الفيلسوف الذي يعرف الله معرفة أكمل لأن معرفته بالعالم أتم.

يلجأ ابن رشد في هذه النقطة بالذات إلى التمثيل: بين منزلة الجمهور بالنسبة إلى المصنوعات ومنزلة العلماء بالنسبة إلى المصنوعات؛ حيث يقول: "إن مثال الجمهور في النظر إلى الموجودات مثالهم في النظر إلى المصنوعات التي ليس عندهم علم بصنعتها، فإنهم إنما يعرفون من أمرها أنها مصنوعات فقط، وأن لها صانعا موجودا" (4). هذا هو الوضع الذي يوجد عليه العلماء باعتبار درجة علمهم، إذ "أن مثال العلماء في ذلك مثال من نظر إلى المصنوعات التي عنده علم ببعض صنعتها وبوجه الحكمة فيها. ولا شك أن من حاله من العلم بالمصنوعات هذه الحال فهو أعلم بالصانع، من جهة ما هو صانع، من الذي لا يعرف من تلك المصنوعات إلا أنها مصنوعة فقط" (5). وقد كان قال قبل ذلك: "ولذلك كان واجبا على من أراد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات، لأن من لا يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع" (6). لكن الزيادة في معرفة الله الناتجة عن المعرفة الفلسفية ليست زيادة كمية، بل هي زيادة كيفية. فالخلق هو إخراج الفاعل لصور ما بالقوة في المادة إلى الفعل، ومعرفة الجواهر التي فيها تخرج الصور إلى

(1) نفسه.

(2) نفسه.

(3) الكشف، ص 122، ف 84.

(4) نفسه.

(5) نفسه.

(6) نفسه، ص 119، ف 75.

الفعل ترجع بجهة ما إلى معرفة الفاعل الذي توجد فيه هذه الصور وجودا بالفعل: "لو لم يكن الفاعل موجودا لما كان هاهنا شيء هو بالفعل أصلا، ولذلك قيل إن جميع النسب والصور هي موجودة بالقوة في المادة الأولى وهي بالفعل في المحرك الأول بنحو من الأنحاء شبيه بوجود المصنوع بالفعل في نفس الصانع"⁽¹⁾. إن معرفة جوهر الموجودات، هي إذن معرفة العلم الإلهي، معناه معرفة الله من جهة صفاته الكيفية، وهذا يختلف عن مجرد المعرفة بوجود إله. وهكذا فالمعرفة التي للجمهور عن الله تختلف عن المعرفة التي للفيلسوف، اختلافا في الطبيعة، وليس في الدرجة فقط، كما سنبين أكثر.

وربما وجب أن ننبه إلى أمور تكتسي أهمية قصوى هنا. أولها أن ابن رشد يستعمل العلم بمعنى غير المعرفة، وهو فرق لا يفقهه لا المتكلمون ولا الجمهور.⁽²⁾ فهو يثبت للجمهور المعرفة وينفي عنهم العلم، يثبت لهم معرفة بوجود المصنوعات، وبوجود صانع لها، دون أن يكون لديهم علم لهم بصنعة المصنوعات، وهو الأمر المتاح للعلماء دون غيرهم. الأمر الثاني الذي نود ملاحظته هو أن تمثيل ابن رشد لمنزلة الجمهور يذكرنا بتمثيل آخر كان أنزل فيه ابن رشد الجويني والغزالي، والأشاعة عموما منزلة مخصصة. لكن هذا التمثيل كان فيه الجويني ناطقا لا عن جهل، كما الأمر بالنسبة للجمهور، بل عن سابق المعرفة وبإدراك الرأي؛ الأمر الذي يجعل العالم منفتحاً على إمكانية أن يوجد على خلاف ما هو عليه. لكن الجدير بالذكر هنا هو أن ابن رشد قد اعتبر هذا الممكن الذي يقول به الجويني هو جهل.⁽³⁾ ومن هذه الجهة

(1) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تح. مورييس بويج (3ج)، ط. 5 (بيروت: دار المشرق، 2004) ص 1505.

(2) يقول ابن رشد في تلخيص كتاب الجدل: "فلذلك كانت مواضع الهو هو والغير معدودة مع مواضع الحد. ومما يدل على ذلك أن الجمهور يرون أن تبديل الاسم باسم أعرف منه هو الحد، كما تجد المتكلمين يحدون العلم بأنه المعرفة"، تحقيق محمد سليم سالم، مرجع مذكور، ص 19.

(3) وحتى تتضح منزلة الجويني بالضبط، لا بد أن نشير إلى أن ابن رشد يميز بين نوعين من الجهل: "فلما كان الجهل صنفين: جهل على طريق السلب والعدم، وهو الجهل الذي ليس معه اعتقاد شيء من الأشياء، و جهل على طريق الملكة والحال، وهو الاعتقاد الكاذب - فإن الجهل الذي على طريق الملكة قد يعرض بجهتين: إحداهما بقياس، والجهة الثانية بغير قياس، بل بتوهم مجرد فقط، أعني أن يعتقد في الشيء الموجود أنه غير موجود، وفي غير الموجود أنه موجود، وذلك في الأشياء التي وجودها أو لا وجودها إما بغير وسط، و أما بوسط"، تلخيص كتاب البرهان، تحقيق محمود قاسم وتشارلس تروورث وأحمد عبد الحميد هريدي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1982) ف 52.

تتساوى منزلة الجويني بمنزلة الجمهور، "وأما الصانع، والذي يشارك الصانع في شيء من علم ذلك، فقد يرى أن الأمر بضد ذلك، وأنه ليس في المصنوع إلا شيء واجب ضروري، أو ليكون به المصنوع أتم وأفضل، إن لم يكن ضروريا فيه، وهذا هو معنى الصناعة"⁽¹⁾.

وما قاله ابن رشد عن الجويني ينسحب على أبي حامد الغزالي أيضاً. فقد كتب ابن رشد في رده على الغزالي أنه لا يبعد أن يعرض ما قاله هذا الأخير عن الفلاسفة في تهافت التهافت (للجهال) مع العلماء وللجمهور مع الخواص.⁽²⁾ إن رؤية الجواز ناتجة أساساً عن الجهل بالحكمة وبالغاية من المصنوعات، لأنها نظرة الذي لا يعلم كيف تم الصنع. فمن نظر إلى مصنوع من المصنوعات لم تبين له حكمته إذا لم تبين له الحكمة المقصودة بذلك المصنوع والغاية المقصودة منه وإذا لم يقف أصلاً على حكمته "أمكن أن يظن أنه ممكن أن يوجد ذلك المصنوع، وهو بأي شكل اتفق، وبأي كم اتفق، وبأي وضع اتفق لأجزائه، وبأي ترتيب اتفق. وهذا بعينه هو الذي اتفق للمتكلمين مع الجرم السماوي وهذه كلها ظنون في بادئ الرأي وكما أن من يظن هذه الظنون في المصنوعات هو جاهل بالمصنوعات وبالصانع وإنما عنده فيها ظنون غير صادقة كذلك الأمر في المخلوقات"⁽³⁾، وهذا ما سبق أن قاله في مختصر الخطابة، بخصوص المقدمة الخطابية القائمة على الإمكان، حيث أكد أن المقدمة الخطابية قد تأخذ الضروري على أنه ممكن بحسب بادئ الرأي وكذلك الممكن على أنه ضروري.⁽⁴⁾

بناء على هذا التمثيل يظهر الفرق أيضاً بين معرفة العلماء بالصانع ومعرفة المتكلمين عموماً: "أما الفرق بين العلماء والمتكلمين الجدليين، فهو أن العلماء والمقصود هنا الفلاسفة وأرسطو بكيفية خاصة - ينطلقون من دراسة الشاهد أي معطيات الحس والتجربة، والارتقاء منها إلى الغائب أو ما وراء الطبيعة إلى العالم الإلهي وهم يتوخون اليقين الذي يتوقف على صدق المقدمات التي يعتمدونها وتماسك الخطوات المنطقية التي يسиров عليها. غرضهم من كل ذلك البحث عن الحقيقة وبناء العلم من أجل العلم نفسه: العلم الذي به ينال الإنسان كماله فينفصل

(1) الكشف، ص 113، ف 52.

(2) ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق مورييس بويج، ص 194-195.

(3) تهافت التهافت، ص 51.

(4) مختصر الخطابة، ص 181-182.

به عن الحيوان والنبات والجماد إلخ... أما المتكلمون الجدليون فهم، بالعكس من ذلك، ينطلقون من أصول مذهبهم التي تتعلق بالغائب أي بعالم الألوهية وما في معناه ثم يبنون الشاهد، أي معطيات الحس، بالشكل الذي يمكنهم من الاستدلال به على صحة تلك الأصول. هدفهم كسب الأنصار وليس بناء العلم⁽¹⁾.

وهناك تمثيل آخر يلجأ إليه ابن رشد، لإظهار منزلة إحدى الفرق التي كان على خصوصية مذهبية معها، وهي الدهرية، يقول عنه: "أما مثال الدهرية في هذا الذين جحدوا الصانع سبحانه، فمثال من أحس مصنوعات فلم يعترف أنها مصنوعات بل نسب ما رأى فيها من الصنعة إلى الاتفاق والمصادفة والأمر يحدث من ذاته"⁽²⁾. وهي منزلة دون المتكلمين ودون الجمهور.

وهذا الجدول يظهر أكثر مرتبة كل فرقة من العلم بالمصنوعات وبالصانع وبالصنعة:

الصنعة	الصانع	المصنوعات	
0	×	×	الجمهور
0	0	×	الدهرية
0	×	×	المتكلمون
×	×	×	الفلاسفة والعلماء

وبالجملة، فالنظر في المصنوعات هو ما يحيلنا على الصانع، لأن المصنوعات تحمل أثر الصانع، أو علامته. ويكشف النظر في المطبوعات بما هي مصنوعات عن انشدادها إلى واقع آخر مفارق، لأن الأشياء فيها (الطبيعة) مرتبة ترتيباً بحيث يكون كل شيء من الأشياء مرتبطاً بالآخر، ويكون كل موجود يشد برقاب موجود آخر. وهكذا فالعقل الذي هو المبدأ الأول، يتجلى في العالم بأسره في صورة الطبيعة. لذلك يقول ابن رشد في الكشف عن مناهج الأدلة: "وجه الدلالة أن المصنوع يدل من جهة الترتيب الذي في أجزائه، أعني كون صنع بعضها من أجل بعض، ومن جهة موافقة جميعها للمنفعة المقصودة بذلك المصنوع، أنه لم يحدث عن صانع هو طبيعة وإنما حدث عن صانع رتب ما قبل الغاية قبل الغاية"⁽³⁾، فوجب أن يكون عالماً به.

(1) الجابري، في تقديمه للكشف، ص 74.

(2) الكشف، ص 122، ف 85.

(3) الكشف، ص 129، ف 100.

ويلجأ ابن رشد في هذه المسألة الى آلية التمثيل بموجودات تعرفها مدارك الجمهور خاصته وعامته، فيقول: "مثال ذلك أن الإنسان إذا نظر إلى البيت فأدرك أن الأساس إنما صنع من أجل الحائط، وأن الحائط من أجل السقف، تبين أن البيت إنما وجد عن عالم بصناعة البناء"⁽¹⁾. فأجزاء البيت مرتبة ترتيباً يظهر أن بعضها مصنوع من أجل بعض، كل ذلك مسدد بالغاية المقصودة من ذلك البيت، ولما كان العالم مصنوعاً مثله مثل البيت، تبين أن العالم موجود من أجل صانع. هذه الأشياء هي إنتاجات الطبيعة كما أنها إنتاجات الصناعة الإنسانية، لأن هذه وتلك موجودة من أجل غاية ما، إذ الطبيعة لا تصنع باطلاً، كما هو حال الصناعة. فالصناعة تتشبه بفعل الطبيعة كما أن الطبيعة تتشبه بفعل الصناعة، كما يقول أرسطو في كتاب الطبيعة.

وجراء هذه المشابهة تكون معرفة الله من حيث هو صانع يتضمن علمه البنية العقلية للواقع معرفة مشروطة في نظر ابن رشد بمعرفة الموجودات من حيث هي مشابهة للمصنوعات "مخلوقة"، أعني مشروطة بمعرفة صنعة هذه الموجودات ومنسوبة إليها. ومعرفة جوهر الموجودات، هي إذن معرفة العلم الإلهي، بمعنى معرفة الله من جهة صفاته الكيفية، وهذا يختلف عن مجرد المعرفة بوجود إله.

ثالثاً: التبعات الميتافيزيقية والانثربولوجية للقول بالجواز

يمكن القول إن فكرة الموافقة بين جميع الموجودات وبين الإنسان هي إحدى الأفكار التي يعصف بها القول بالجواز على الطريقة الأشعرية. وهذا ربما ما يفسر في نظرنا المضادة الشديدة التي يقيمها ابن رشد بين النوع من الاستدلال التمثيلي الشرعي والاستدلال الذي زعمت الأشعرية أنه الطريق إلى معرفة الله سبحانه. ويمكن أن نفحص ذلك من خلال اعتبار الموجودات؛ كما أن هذا الاعتبار كان قد صحح لنا دعوى الموافقة، فإنه يمكن أن يدل اعتبار الجواز والاتفاق في الموجودات على غياب الموافقة.

فلما كان الإنسان عند المتكلمين يمكن أن يكون بشكل آخر، وخلقة أخرى، ويوجد عنه فعل الإنسان، ويكون جزءاً من عالم آخر مخالف بالحد والشرح لهذا العالم، فإنه لا تكون نعمة هاهنا يمتنّ بها على الإنسان، لأن ما ليس بضروري ولا من جهة الأفضل في وجود الإنسان، فهو مستغن عنه. وما هو مستغن عنه فليس وجوده

(1) نفسه.

بإنعام عليه؛ وهذا كله خلاف ما في فطر الناس.⁽¹⁾ ولو كانت هذه الأرض على سبيل المثال: "بشكل آخر غير شكلها، أو في موضع آخر غير الموضع الذي هي فيه، أو بقدر غير هذا القدر، لما أمكن أن نوجد فيها ولا أن نخلق عليها"⁽²⁾.

يلجأ ابن رشد إلى التمثيل أيضاً، فيقول: "كما أن من أنكر وجود المسببات مرتبة على الأسباب في الأمور الصناعية، أو لم يدركها، فليس عنده علم بالصناعة ولا الصانع، كذلك من جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب في هذا العالم، فقد جحد إنكار الله تعالى عن ذلك علواً كبيراً"⁽³⁾. وذلك أن وجود المسببات عن الأسباب، في نظره، لا يخلو من ثلاثة أوجه: "إما أن يكون وجود الأسباب لمكان المسببات من الاضطراب، مثل كون الإنسان متغذياً. وإما أن يكون من جهة الأفضل، أعني لتكون المسببات بذلك أفضل وأتم... وإما أن يكون ذلك لا من جهة الأفضل ولا من الاضطراب، فيكون وجود المسببات عن الأسباب بالاتفاق وبغير قصد، فلا تكون هناك حكمة أصلاً، ولا تدل على صانع أصلاً، بل إنما تدل على الاتفاق"⁽⁴⁾.

مثال آخر يلجأ إليه ابن رشد من أجل كسر دعوى الجواز والاتفاق: "وذلك أنه إن كان مثلاً ليس شكل يد الإنسان ولا عدد أصابعها ولا مقدارها ضرورياً، ولا من جهة الأفضل، في الإمساك الذي هو فعلها، وفي احتوائها على جميع الأشكال المختلفة الشكل، وموافقتها لإمساك آلات الصنائع، فوجود أفعال اليد عن شكلها وعدد أجزائها ومقدارها، هو بالاتفاق. ولو كان ذلك كذلك لكان لا فرق بين أن يخص الإنسان باليد أو بالحافر، أو بغير ذلك مما يخص حيواناً حيواناً من الشكل الموافق لفعله"⁽⁵⁾. ويقيم ابن رشد مقايضة أخرى بين المصنوعات الخسيسة والشريفة، من أجل نزع الجواز عن الثانية من باب الأولى. يقول: "وأنت تتبين أن الناس بأجمعهم يرون أن المصنوعات الخسيسة هي التي يرى الناس فيها أنها كان يمكن أن تكون على غير ما صنعت عليه، حتى إنه ربما أدت الخساسة الواقعة في كثير من المصنوعات التي بهذه الصفة أن يظن أنها حدثت عن الاتفاق، وأنهم يرون أن المصنوعات الشريفة هي التي يرون فيها أنه ليس يمكن أن تكون على هيئة أتم وأفضل من الهيئة التي جعلها

(1) الكشف، ص 166، ف 207.

(2) الكشف، ص 163، ف 198.

(3) الكشف، ص 166-167، ف 208.

(4) الكشف، ص 167، ف 210.

(5) الكشف، ص 167، ف 211.

عليها صانعها. فإذا، هذا الرأي من آراء المتكلمين هو مضاد للشريعة والحكمة⁽¹⁾. فـ"لو كان أي مصنوع اتفق يقتضي أي فعل اتفق لما كانت هاهنا حكمة أصلا في مصنوع من المصنوعات، ولا كانت هاهنا صناعة أصلا ولكانت كميات المصنوعات وكيفياتها راجعة إلى هوى الصانع وكان كل إنسان صانعا أو نقول إن الحكمة إنما هي في صنع المخلوق لا في صنع الخالق"⁽²⁾.

وهكذا، يفضي القول بالاتفاق إلى امتناع وجود الموافقة بين الموجودات ووجود الإنسان، أما القول بوجود ضرورة في هذه الموجودات وغاية لها فيدل على الموافقة بين الإنسان والموجودات. إن القول بالموافقة ينسجم تماما مع القول بوجود غاية من وجود هذه الموجودات، ووجود صانع مسدد لوجود هذه الموجودات. بينما تتناقض فكرة الموافقة مع فكرة الاتفاق والمصادفة، و"ذلك أنه يعلم ضرورة أنه لم يكن يمكن أن توجد فيه هذه الموافقة لو كان وجوده من غير صانع، بل عن الاتفاق"⁽³⁾.

لهذا جعل ابن رشد من فكرة الموافقة ومن فكرة الغاية أصليين اثنين معروفين بنفسيهما. حيث يقول إن دليل العناية ينبنى على أصليين معترف بهما عند الجميع: أحدهما أن "العالم بجميع أجزائه يوجد موافقا لوجود الإنسان، ولوجود جميع الموجودات التي هاهنا". أما الأصل الثاني فهو أن "كل ما يوجد موافقا في جميع أجزائه لفعل واحد، ومسددا نحو غاية واحدة، فهو مصنوع ضرورة". فينتج من هذين الأصليين المعروفين بالطبع نتيجة يقينية "أن العالم مصنوع وأن له صانعا"⁽⁴⁾.

هذا النوع من الاستدلال الذي يقدمه ابن رشد في غاية المضادة للاستدلال الذي

(1) الكشف، ص 169، ف 217؛ وعن موقف ابن رشد من النظام في العالم، الكشف، ص 168، ف 214. ويضيف: "ومعنى ما قلناه من أن القول بالجواز هو أقرب أن يدل على نفي الصانع من أن يدل على وجوده، مع أنه ينفي الحكمة عنه، هو أنه متى لم يعقل أن هاهنا أوساطا بين المبادئ والغايات في المصنوعات، ترتب عليها وجود الغايات، لم يكن هاهنا نظام ولا ترتيب. وإذا لم يكن هاهنا نظام ولا ترتيب، لم يكن هاهنا دلالة على أن لهذه الموجودات فاعلا مريدا عالما، لأن الترتيب والنظام وبناء المسببات على الأسباب هو الذي يدل على أنها صدرت عن علم وحكمة. وأما وجود الجائز على أحد الجائزين، فيمكن أن يكون عن فاعل غير حكيم، عن الاتفاق عنه، مثل أن يقع حجر على الأرض عن الثقل الذي فيه فيسقط على جهة منه دون جهة، أو على وضع دون وضع. فإذا هذا القول يلزم عنه ضرورة: إما إبطال وجود الفاعل على الإطلاق، وإما إبطال وجود فاعل حكيم عالم؛ الكشف، ص 169، ف 218.

(2) تهافت التهافت، ص 413.

(3) الكشف، ص 163، ف 196.

(4) نفسه، ص 163، ف 197.

زعمت الأشعرية أنه الطريق إلى معرفة الله. وذلك أنهم زعموا "أن دلالة الموجودات على الله تعالى وتبارك، ليس من أجل حكمة فيها تقتضي العناية، ولكن من قبل الجواز، أي من قبل ما يظهر في جميع الموجودات أنه جائز في العقل أن يكون بهذه الصفة وبضدها. فإنه وإن كان هذا الجواز على السواء، فليس ها هنا حكمة، ولا توجد هاهنا موافقة بين الإنسان وبين أجزاء العالم"⁽¹⁾.

ويضعنا ابن رشد أمام مجموعة من المقارنات التي هي وجه من وجوه آلية التمثيل: هناك مقارنة صريحة بين الموافقة والاختلال، فغياب الموافقة يعني الصدفة، لأنها غير محكومة بالعقل. هذه المقارنة تشدها مقارنة أخرى بين الترتيب والنظام من جهة، والصدفة والاتفاق من جهة ثانية؛ ومقارنة أخرى بين الغاية والعبث، ومقارنة رابعة بين نتيجة الأطراف الأولى في التقابل، أعني الصنع والوجود التلقائي باعتباره نتيجة الطرف الثاني.

ثم يلجأ ابن رشد إلى طريقة أخرى من طرق التمثيل وهي التصوير بالمحسوس، الذي يجعل الشيء نصب العين، فيقول: "وذلك أنه كما الإنسان، إذا نظر إلى شيء محسوس فرآه قد وضع بشكل ما، وقدر ما، ووضع ما موافقا في جميع ذلك للمنفعة الموجودة في ذلك الشيء المحسوس، والغاية المطلوبة، حتى يعترف أنه لو وجد بغير ذلك الشكل أو بغير ذلك الوضع أو بغير ذلك القدر، لم توجد فيه تلك المنفعة، علم على القطع أن لذلك الشيء صناعا صنعه، ولذلك وافق شكله ووضعه وقدره تلك المنفعة، وأنه ليس يمكن أن تكون موافقة اجتماع تلك الأشياء لوجود المنفعة بالاتفاق"⁽²⁾.

ويواصل ابن رشد تمثيله بعالم المحسوسات، لهذه الفكرة التي تنطلق من الشكل والوضع والقدر لتحصيل فكرة المنفعة أو الموافقة ومن ثم وجود صانع، فيقول: "مثال ذلك أنه إذا رأى إنسان حجرا موجودا على الأرض، فوجد شكله بصفة يتأتى منها

(1) الكشف، ص 166، ف 206.

(2) نفسه، ص 162، ف 194؛ ويقول في موضع آخر: "بل نعتقد إن كل ما في العالم فهو لحكمة وإن قصرت عن كثير منها عقولنا وإن الحكمة الصناعية إنما فهمها العقل من الحكمة الطبيعية، فإن كان العالم مصنوعا واحدا في غاية الحكمة فهنا ضرورة حكيم واحد هو الذي افتقرت إلى وجوده السموات والأرضون ومن فيها، فإنه ما من واحد يقدر أن يجعل المصنوع من الحكمة العجيبة علة نفسه فالقوم [الأشاعرة] من حيث أرادوا أن ينزهوا الخالق الأول أبطلوا الحكمة في حقه وسلبوه أفضل صفاته؛ تهافت التهافت، ص 413.

الجلوس، ووجد أيضا وضعه كذلك وقدره، علم أن ذلك الحجر إنما صنعه صانع، وهو الذي وضعه كذلك وقدره في ذلك المكان. وأما متى لم يشاهد شيئا من هذه الموافقة للجلوس فإنه يقطع أن وقوعه في ذلك المكان ووجوده بصفة ما، هو بالاتفاق، ومن غير أن يجعله هناك جاعل⁽¹⁾. إن وجود الحجر من جهة ما هو موافق لوجود الإنسان موافقة من جهة الشكل والوضع والقدر، يمكن أن يكون مثالا لباقي الموجودات بالنسبة إلى الإنسان. فيكون شكل وقدر ووضع الحجر بالنسبة إلى الإنسان هو نفسه شكل وقدر ووضع سائر الكواكب وسائر الأزمنة وسائر الموجودات بالنسبة للإنسان؛ وهذه النسبة هي الموافقة. وهكذا يفضي اعتبار أو استقراء الموجودات إلى اليقين بأن جميع الموجودات التي هاهنا موافقة لوجود الإنسان؛ وبهذا يكون الإنسان هو المركز الذي من أجله كانت باقي لموجودات، وعلى مقاسه قُد وجودها وفُصِّل. هذا اليقين يمكن اعتباره أصلا أولا. أما الأصل الثاني وهو أيضا معلوم على نحو قطعي "أنه ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة، التي في جميع أجزاء العالم، للإنسان والحيوان والنبات باتفاق بل ذلك من قاصد قصده، ومريد أراذه وهو الله عز وجل، وعلم على القطع أن العالم مصنوع. وذلك أنه يعلم ضرورة أنه لم يكن يمكن أن توجد فيه هذه الموافقة لو كان وجوده من غير صانع، بل عن الاتفاق"⁽²⁾.

لكن ليس يسهل علينا القبول بحسية هذه الصورة التي يقدمها لنا ابن رشد لإظهار فكرة العناية التي تدل على وجود الصانع. لأن النمط الحسي الخالص للصورة هو ذلك النمط الذي نجد فيه وجه الشبه ذا طبيعة حسية وكذلك نجد طرفيه ماديين، أما هذه الصورة فهي على خلاف ذلك، نجدها تنتهي بفكرة المنفعة أو الموافقة أو العناية، وهي كما ترى أفكار مجردة، وليس الطابع المادي فيها سوى منطلقا سرعان ما ينتهي بالتجريد الذي يفضي إلى غاية هذه الصورة أصلا.

إذن، الغاية من هذا الدليل هي الوقوف على العناية بالإنسان، وخلق جميع الموجودات من أجله. ومصدر هذا الدليل في نظر ابن رشد هو الاعتبار أو الاستقراء، أعني فحص كل موجود من أجل الانتهاء إلى نتيجة كلية. فنحن إذا اعتبرنا موجودات العالم المشار إليها أعلاه وجدنا أنها لم توجد إلا وفق نموذج الإنسان، أعني أنها صنعت وفق مثال الإنسان ومتطلباته، ومقتضيات بقاءه واستمراره على هذه الأرض،

(1) نفسه، ص 162، ف 195.

(2) الكشف، ص 163، ف 196.

بل بقاء واستمرار الحياة بجميع أنواعها. هناك إذن نوع من الموافقة بين وجود الإنسان ووجود الموجودات، لكن وجود الإنسان هو الأصل الذي وفقه كانت بقية الموجودات؛ ويكفي فحص هذه حتى يظهر أن أعضاء البدن، وأعضاء الحيوان، كلها موافقة لحياته ووجوده. وحتى النظام الموجود في العالم موجود من أجل العناية بالإنسان؛ أي أن المنطلق في وجود الموجودات هو الإنسان بالذات. ومن هنا يمكن أن نقول أن ابن رشد يضع الإنسان في العالم في موقع المبدأ الذي يؤسس لكل موجودات العالم. والحقيقة أن الأشعرية قد "غفلوا عما يدخل عليهم هذا القول من نفي الحكمة عن الصانع أو دخول السبب الاتفاقي في الموجودات: فإن الأشياء التي تفعلها الإرادة لا لمكان شيء من الأشياء، أعني لا لمكان غاية من الغايات، هي عبث ومنسوبة إلى الاتفاق"⁽¹⁾. وقد أكد ابن رشد على الفكرة ذاتها في تهافت التهافت، ومن طريق التمثيل أيضاً.⁽²⁾

هكذا يتبين أن المدخل إلى الاعتراض على الدعاوى المركزية للأشاعرة بخصوص حدوث العالم والجواز لدى ابن رشد يتم من خلال تفعيل آلية التمثيل؛ وقد استعملها هنا إما في صيغة تصحيح وتعديل أو إبطال للتمثيلات التي شد بها الأشاعرة دعاوهم، وإما في صيغة أمثلة أو حالات جزئية يعاند بها دعاوي الأشاعرة. فقد كان في الحالة الأولى يمر إلى إبطال دعاوهم من إظهار فساد أو قصور التمثيلات التي استعملوها؛ أما في الحالة الثانية فقد كان يقدم لنا أمثلة مضادة لإظهار بطلان هذه الدعاوى.

رابعاً: البديل الشرعي لأدلة المتكلمين

إذا لم تكن الطرق المشهورة للأشاعرة في السلوك إلى معرفة وجود الصانع لا طرقاً نظرية يقينية ولا طرقاً شرعية يقينية، على خلاف الأدلة المنبهة في الكتاب

(1) الكشف، ص 170، ف 222.

(2) ابن رشد، تهافت التهافت، ص 92، ويقول في الموضع نفسه: "إن الآلة التي ينشر بها الخشب هي آلة مقدرة في الكمية والكيفية والمادة أعني أنها لا يمكن أن تكون من غير حديد ولا يمكن أن تكون بغير شكل المنشار ولا يمكن أن يكون المنشار بأي قدر اتفق وليس أحد يقول أن المنشار هو واجب الوجود فانظر ما أحسن هذه المغالطة ولو ارتفعت الضرورة عن كميات الأشياء المصنوعة وكيفياتها وموادها كما تتوهمه الأشعرية في المخلوقات مع الخالق لارتفعت الحكمة الموجودة في الصانع وفي المخلوقات وكان يمكن أن يكون كل فاعل صانعا وكل مؤثر في الموجودات خالقا وهذا كله إبطال للعقل والحكمة".

العزیز علی هذا المعنى، أعني على معرفة وجود الصانع، وهي الدلالة التي جمعت بين ما لم يجتمع في أدلة الأشاعرة، فإن الطرق الشرعية لمكان هذا قد جمعت في نظر ابن رشد بين وصفين اثنين نعتبر أحدهما أساس القول الخطابي: أحدهما كونها يقينية، والثاني كونها بسيطة غير مركبة، أعني قليلة المقدمات، فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأول. الوصف الأول يجعلها تستوفي شرط العلم، والوصف الثاني يجعلها تلائم مدارك الجمهور.

يكشف لنا استقراء الكتاب العزیز عن كون الطريق التي نبه عليها ودعا الكل من بابها، تنحصر في جنسين: "أحدهما طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجلها، ولنسم هذه دليل العناية". والطريقة الثانية: ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات، مثل اختراع الحياة في الجماد والإدراكات الحسية والعقل، ولنسم هذه دليل الاختراع"⁽¹⁾. يرشح ابن رشد هذين الدليلين ليتبوأ مكانة الطريقة الشرعية جمعت بين كونها طريقة طبيعية فطرية، وكونها لا تعدم مع ذلك بعض خصائص الطريقة البرهانية الصناعية. ولكن هذين الدليلين، أعني العناية والاختراع لا يهماننا في حد ذاتهما، بل ما يشغلنا هو أن ابن رشد قد عول كثيرا في بسطهما على استعارات وتمثيلات رئيسية وثنائية كما سنرى.

ويمكن القول منذ الآن أن ما هو مَسْلُوب في طريقة الأشعرية عموما والجويني خاصة، من الخواص التبليغية الجمهورية، والعلمية البرهانية، مُثَبَّتٌ في هذه الطرق المستنبطة من القرآن. غير أن من الباحثين من ذهب إلى أن ابن رشد قد أتى عين ما اعترض عليه في طريقة المتكلمين. يقول ذ. عبد المجيد الصغير: "نعم ربما كان من الواجب دفع بعض تطبيقات هذا القياس لدى بعض الاتجاهات الكلامية، إلا أن هذا الدفع أو الاعتراض لا يمكن أن يتم إلا عبر ممارسة نفس قياس التمثيل وبفضل مراعاة لقواعده وضوابطه. ولا أدل على هذا من كون دليل العناية ودليل الاختراع اللذين لجأ إليهما ابن رشد - في مقابل أدلة المتكلمين - إنما يقومان في الجوهر على نفس قياس التمثيل وعلى مشروعية الاحتكام والاستناد إلى الشاهد لتحصيل معرفة ما بالغائب"⁽²⁾. ولكن، لعل الذي لم ينتبه إليه ذ. الصغير هنا هو أن الأمر في هذا الكلام

(1) ابن رشد، الكشف، ص 118، ف 69.

(2) عبد المجيد الصغير، 'المصطلح الكلامي بين المصدر الاشتقاقي والتداول الاصطلاحي'، مرجع مذكور، ص 15.

يتعلق بالنص القرآني وليس بابن رشد. بمعنى أن هذا الأخير كان يتحدث عن القرآن باعتباره مصدر استنباط دليلي الاختراع والعناية، وأن آياته فيها تمثيل بالشاهد على الغائب كاستدلال من العناية التي هاهنا على العناية الربانية.

وعلى أية حال فكل الشواهد القرآنية تظهر "أن الدلالة على وجود الصانع منحصرة في هذين الجنسين: دلالة العناية ودلالة الاختراع"⁽¹⁾. وتبين أن هاتين الطريقتين هما طريقة العلماء وطريقة الجمهور كما أظهرنا سابقا. فخصائص طريقتي العناية والاختراع المشار إليها أعلاه، تؤهلها لاستيفاء شرط التبليغ للجمهور، واستيفاء شرط البرهان عند العلماء. بل يمكن القول إن هاتين الطريقتان تجمعان ما لم يجتمع في طرق المتكلمين، وهو اليقينية والتبليغية، وهما سر التقاء الجمهور والعلماء حول النص الشرعي.⁽²⁾

لكن ابن رشد يذهب أبعد في استعمال التمثيل، حيث يوظفه لإثبات دعاواه هو في سياق قريب من سياق ردوده على المتكلمين الأشاعرة؛ وهو ما سنركز عليه في الفقرات الموالية.

خامسا: التمثيل والاستعارة بين الصناعة والطبيعة

قدم اسم الصنع بأبعاده الدلالية والتداولية إمكانيات تأويلية كبرى من أجل معالجة بعض القضايا الفلسفية وتفادي مجموعة من التداخيات العقدية. وربما بالنظر إلى هذه الإمكانيات الإجرائية التي يوفرها هذا الاسم، عمد ابن رشد، على غرار ما فعل أرسطو، إلى نقله من مجاله الأصلي باعتباره مقابلا للطبيعة، إلى مجال الطبيعة، وما بعدها، بحيث صارت الطبيعة في هذا السياق صنعا وصنعة ومصنوعا لصانع ماورائي. والذي سهل عليه مأمورية هذا النقل والتمثيل هو ذلك التشابه المقرر مسبقا بين الطبيعة والصناعة. إذ تقرّ النصوص الرشدية في مواضع كثيرة بوجود تشابهات بين كيانات الطبيعة والصناعة. فالمصنوع مثلا يشبه المطبوع "لأن الصناعة قصارها إلى أن تتشبه بالطبيعة"⁽³⁾. وهكذا، فالطبيعة صناعة أو كالصناعة، وفاعل الطبيعة صانع، وفعل الأحداث صنعة، والموجودات مصنوعات. ثمة إذن مشابهة بين العالم "المخلوق لله" والعالم المصنوع لصانع، ومشابهة بين سيرورات الصناعة وسيرورات الطبيعة.

(1) الكشف، ص 122، ف 82.

(2) بالنسبة لدليل الاختراع، انظر الكشف، ص 119، ف 72-74. وسنعرض في فصل مخصص للطرق الاستعارية والتمثيلية التي انتهجها الشرع في إثبات الصانع.

(3) ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق بويج، مرجع مذكور، ص 511.

انطلاقاً من هذه المعطيات الأولية، سنسعى في الفقرات الموالية إلى الإشارة بسرعة إلى منزلة استعارة الصانع في بعض نصوص ابن رشد، وطبيعة اشتغال ابن رشد بهذا المفهوم، وقدراته التأويلية وكذا حدوده.

الأصل في مفهوم الصانع في أقوال ابن رشد إنما هو الصانع الحقيقي، أعني الحرفي أو الصانع؛ أي الصانع الذي يحذق صناعته ويصوغ أشياءه. وإن الأمر يتعلق في موقف ابن رشد بنوع من الاستعارة التي لا يمكن الكشف عن أطرافها ودوالها وعلاقتها ما لم يتم الانتباه إلى هذا الأصل "المادي" لمفهوم الصانع. ونحن إذ نشير إلى هذه الخلفية الاستعارية لمفهوم الصانع، كما نجده عند ابن رشد، ننبه بالمقابل إلى أنه قد اعتبر دعوى الصانع دعوى برهانية، بل أكثر من ذلك رأى أنه لا ينبغي التصريح بهذه الدعوى إلى الجمهور.

سنشتغل في ما يلي على تعريفين مخصوصين يقدمهما ابن رشد للفلسفة، يتم فيهما التركيز على مفهوم الصانع أو الصنع: التعريف الأول مقتبس من كتاب فصل المقال، والثاني من تفسير ما بعد الطبيعة. وسنحاول في اشتغالنا أن نظهر الآليات المفهومية والاستدلالية التي استعملها ابن رشد في تعريفاته.

- يقول التعريف الأول: "إن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع - أعني من جهة ما هي مصنوعات، لأن الموجودات تدل على الصانع بمعرفة صنعتها، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم"⁽¹⁾.

(1) ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق عبد الواحد العسري (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997) ص 85-86، ف 2. ويضيف ابن رشد كلاماً مشابهاً لما سيقوله في كتاب تفسير ما بعد الطبيعة: "إذا كان الشرع قد حث على معرفة الله تعالى وسائر موجوداته بالبرهان، وكان من الأفضل، لمن أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان أن يتقدم أولاً فيعلم أنواع البراهين وشروطها، وبماذا يخالف القياس البرهاني القياس الجدلي والقياس الخطائي والقياس المغالطي، وكان لا يمكن أن يكون ذلك دون أن يتقدم فيعرف قبل ذلك ما هو القياس المطلق، وكم أنواعه، وما فيه قياس وما منه ليس بقياس، وذلك لا يمكن أيضاً إلا ويتقدم فيعرف قبل ذلك أجزاء القياس التي منها تركب. أعني المقدمات وأنواعها، فقد يجب على المؤمن بالشرع الممثل أمره بالنظر في الموجودات، أن يتقدم قبل النظر فيعرف هذه الأشياء التي تنزل من النظر منزلة الآلات من العمل"؛ فصل المقال، ص 87-88، ف 6. ويقول بعد ذلك: "فإذا فرغنا من هذا الجنس من النظر وحصلت عندنا الآلات التي بها نقدر على الاعتبار في الموجودات ودلالة الصنعة فيها، فإن من لا يعرف الصنعة لا يعرف المصنوع، ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع، قد يجب أن نشرع في الفحص عن الموجودات على الترتيب والنحو

- أما التعريف الثاني وهو غير بعيد عن الأول، ويرد في تفسير ما بعد الطبيعة، فيقول: "إن الشريعة الخاصة بالحكماء هي الفحص عن جميع الموجودات إذ كان الخالق لا يعبد عبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التي تؤدي إلى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة الذي هو أشرف الأعمال عنده وأحظاها لديه جعلنا الله وإياكم ممن استعمله بهذه العبادة التي هي أشرف العبادات واستخدمه بهذه الطاعة التي هي أجل الطاعات"⁽¹⁾.

يقدم ابن رشد في النصين تعريفين للحكمة أجرى فيهما مجموعة من التحويلات والتعديلات على الأسماء التي جمعت بين مجالات معرفية ونظرية مخصصة. وبناء على هذا يمكن أن نطرح بعض الأسئلة التي يثيرها فينا هذان التعريفان: هل يمكن أن نفصل في هذين القولين لابن رشد بين الأسماء المستعملة على سبيل الاستعارة والأسماء التي استعملت على سبيل الحقيقة؟ ما الذي غير من طبيعة الموجودات فصارت مصنوعات؟ وقبل ذلك، ما هي الدواعي التي حملت ابن رشد على استعمال مصطلح الصنع بدل الخلق من جهة والتحريك أو الإيجاد من جهة ثانية؟ كيف نفهم استغناء ابن رشد عن مفهوم الوجود لصالح مفهوم المصنوع؟ هل الأمر يتعلق بمجرد التجوز في العبارة، أم أن الأمر يتعدى ذلك؟

يمكن أن نقول بخصوص النص الأول أن ابن رشد قد اعتبر اسم العبادة اسما مشتركا يقال بمعناه الديني المعروف، كما يقال على معرفة الله؛ بل إن المعنى الثاني أشرف من الأول. وبدل أن يستعمل اسم الفلسفة استعمل "اسما مركبا" هو "الشريعة الخاصة بالحكماء". والحال أنه كان قد ذهب في تلخيص كتاب الجدل إلى تفادي الأسماء المستعارة في الحدود. وإذا كان من الأسماء المستعارة ما يؤخذ من معان شبيهة بالأشياء التي استعيرت لها فإن منها ما هو مأخوذ من أشياء غير شبيهة إلا شبيها بعيدا، وهذا هو حال استعمال اسم مركب بدل اسم بسيط. وهذا وإن كان "أغمض في الدلالة"⁽²⁾ فإنه يفيد بالغرض تداوليا، بالنظر إلى قرب اسم الشريعة الوارد في الاسم من ذهن المتلقي.

الذي استفدناه من صناعة المعرفة بالمقاييس البرهانية؛ فصل المقال، ص 91، ف 12.

(1) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، الألف الصغرى، ص 10.

(2) ابن رشد، تلخيص كتاب الجدل، تحقيق محمد سليم سالم (القاهرة: لجنة إحياء التراث، 1980) ص 306.

أما بخصوص النص الأول، فيجب أن نذكر أن ابن رشد لا يعرف الفلسفة في ذاتها، بل يعرف فعلها، أو ما نسميه التفلسف؛ وثانيا لا يقدم تعريفا للتفلسف بما هي صناعة تنظر في الوجود العام، وإنما فعل التفلسف بما هو تقصي ثيولوجي أو بحث عن الوجود الخاص؛ فالتفلسف ليس نظرا في الموجودات في ذاتها، وإنما من حيث هي دليل على وجود آخر. ولهذا لا يمكن أن تدل هذه الموجودات على هذا الموجود الخاص إلا إذا نظر إليها على أنها مصنوعات، أعني من صنع صانع؛ فكان لا بد من النظر إلى الموجودات من حيث هي مصنوعات، لأن النظر وحده هو الذي يمكننا من الدلالة على الصانع؛ والدلالة على الصانع لا تدرك إلا بإدراك الصنعة. ولذلك فإن ازدياد المعرفة بالصنعة معناه ازدياد المعرفة بالصانع؛ كما أن جهة دلالة المصنوعات على الصانع هي المعرفة بالصنعة.

ولا يخفى على الناظر هنا لجوء ابن رشد إلى لغة مخصوصة من أجل الحديث عن التفلسف وغايته. فقد استغنى عن الإمكانات التي يقدمها المعجم الفلسفي الأرسطي، واستبدل مفهوم الوجود أو الوجود ولفظ المحرك الأول، وهما مفهومان أثيران عنده وعند أرسطو، بعد أن وجد في استعارة الصانع، أو بالأحرى في التمثيل بالصناعة، ما يوفي بالغرض.

بناء على هذا نفترض أن "الأمر لا يمكن أن يتعلق بتجاوز في العبارة فحسب"⁽¹⁾، بل إن الأمر يتعلق بإجراء تغيير في دلالة اسم الموجود، "بموجبه تحول معنى الموجود فصار مرادفا للمصنوع"⁽²⁾. فقد استعمل ابن رشد اسم "المصنوع" بديلا عن الموجود؛ فصار "المصنوع هو الموجود من جهة دلالة على الصانع"⁽³⁾. وقد يذهب بنا الظن إلى اعتبار ابن رشد صادرا في استعماله لهذا الاسم "عن انطولوجية الحدوث ومسبقاتها اللاهوتية. والحال أن الانزياح الذي يجريه ابن رشد من الموجود إلى المصنوع إنما يستند في الحقيقة إلى التقليد الأنطولوجي اليوناني، وليس إلى مسألة الخلق اللاهوتية"⁽⁴⁾. وهذا أمر لا يمكن التنازل عند من قبل ابن رشد، وإلا أضحت الأنطولوجيا كلاما أو ثيولوجيا.

(1) فتحي المسكيني، "ابن رشد والإغريق"، ص 118.

(2) نفسه.

(3) نفسه.

(4) نفسه.

إن الصانع مفهوم أفلاطوني عريق يعود إلى محاوره تيمائوس⁽¹⁾ وعليه، فما فعله

(1) أصل اسم الصانع في اليونانية Δημιουργός "ديميورغوس"، وهو مركب من "ديميوس" الذي هو الجمهور و"أرغوس" الذي هو العمل، ومعناه العامل من أجل الجمهور، أو الصانع الذي يمارس مهنة يدوية جمهورية public worker. ويعتبر أفلاطون أول من أدخل اسم الصانع في الاصطلاح الفلسفي في محاورته تيمائوس، حيث أطلق هذا الاسم على صانع العالم، الذي يمكن أن يعد الإله عنده، وإن كان قد اعتبر الحق والخير والجمال آلهة أيضا. اقترح أفلاطون فرضية الصانع في محاوره تيمائوس، لحل مسألة مشاركة أو مخالطة الأشياء المحسوسة للصور المعقولة. والصانع في تيمائوس ينظم ويرتب العالم وفقاً لخطة كاملة. وما ترتيب الأسباب الذي يتجلى في العالم المحسوس سوى نتيجة "الفعالية الصناعية" لإله على موضوع معطى. هذا الإله هو المسئول عن النظام والترتيب اللذين نكتشفهما داخل العالم، ومن هنا فالصانع هو علة الموجودات التي ندرکها مرتبة منظمة. وهكذا فلکي نتمكن من تحديد منزلة الصانع في بنية الواقع عند أفلاطون، ونقوم أصلية هذه الوضعية وأولويتها، ينبغي أن نتساءل عن نمط فعله، إذ كان وحده يسمح بوصف وبكشف نسقيين لكل المفاهيم التي تصف على نحو استعاري هذا الفعل كما لو أن الأمر يتعلق بعمل الصانع الحرفي. وإذا نحن نظرنا إلى الأسماء التي تصف استعاريا فعله، فإننا سنكتشف أن الصانع يقوم بمجموعة من الأفعال النوعية التي نجدها ضمن أنشطة الصنائع. عندما يصنع الصانع العالم فهو يتصرف وكأنه صاحب صناعة المعادن. وكما يمكن أن نعين ذلك في محاوره تيمائوس، عندما نتابع بتؤدة وصف صنع المخلقة (آلة فلكية تمثل مواقع الدوائر الرئيسة في الكرة السماوية) التي بها يشبه روح العالم، فإننا نجد الصانع يُعد ويؤلف المزيج الذي منه يتكون العالم؛ فهو يقول، ويصوغ، وينظم الصفائح التي تستخدم لإنشاء الدوائر والكواكب... فالصانع إذن منشئ، حيث العمل الرئيسي يقوم في الجمع والتأليف، سواء عندما يقيم تناسبا بين العناصر التي تدخل في تركيب جسم العالم (تيمائوس 32 ب) أو عندما يربط بين روح العالم وجسمه. إن المحمولات أو الصفات المثبتة والمعطلة تسمح بوصف طبيعة الصانع، وبما أن الصانع إله فهو خير، ولأنه خير فهو يصنع أفضل العوالم الممكنة. لهذا "هناك أشياء لا ينبغي للإنسان أن يجهلها، منها أن للعالم صنعا، وأن صانعه يعلن عن أفعاله". من هنا يمكن أن نقول أيضا عن الصانع إنه علة لعلمنا بالصناعة والمصنوعات. وبالجملة فالصانع اسم له امتداده في الميتافيزيقا. وإذا كان أفلاطون أطلقه على الإله المُنظَّم الذي خلق العالم انطلاقا من مادة سابقة في الوجود، فإن أفلوطين قد أطلق هذا الاسم كذلك للدلالة على النفس الكلية باعتبارها حين تتوجه نحو العقل الصادرة عنه تصدر أو تفيض نفوس الكواكب ونفوس البشر وسائر الكائنات. والصانع هو الذي يعتني بسائر مصنوعاته كلياتها وجزئياتها. وهذه أمور ليست ببعيدة عن هواجس ابن رشد في كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وفي مواضع من تهافت التهافت وتلخيص كتاب النفس. وهكذا يتحدث ابن رشد في المقالة الأولى من الكتاب الأخير عن "البارئ الذي يصوغ"، كمرادف للصانع. وهناك أمر آخر، نود أن نذكره، بخصوص فرضية الصانع عند أفلاطون، ويتعلق بعمل مترجم نص محاوره تيمائوس إلى الفرنسية؛ فقد كان تفتن لوك بريسون Luc Brisson إلى البطانة الاستعارية لمفهوم الصانع الذي يستعمله أفلاطون. أكثر من ذلك يمكن أن ننظر إلى تيمائوس كما لو كانت تمثيلا، بمعنى أنه يمكن أن نتوقع أن نرى فيها تشخيصا لصانع العقل في صانع الهي على نحو تمثيلي. فالصانع هو الألوهية الخالقة والمنظمة للعالم. يمكن العودة في تفاصيل ما أخذناه عن تصور أفلاطون للصانع، والبطانة الاستعارية التمثيلية للمفهوم، إلى محاوره تيمائوس وإلى المقدمة الغنية التي صدر بها لوك بريسون ترجمته. انظر: Luc Brisson, *Timée*, 5 : édition (Paris: GF Flammarion, 2001, pp. 20–35.

ابن رشد هو "تأول الخلق تأولاً أنطولوجياً، وذلك بأخذه مأخذاً صناعياً؛ وبذلك يتفادى طرح السؤال عن الـ'كن' اللاهوتية"⁽¹⁾، التي تأخذ صورة الخلق الكلامية. وبذهاب ابن رشد هذا المذهب في التأويل يكون قد اشتق موقعا خاصا في مدونة المعرفة الإسلامية، يشار إليها بالأنطولوجيا. وما كان ليحصل اشتقاق هذا الموقع المخصوص المستقل، لولا آلية الاستعارة، أعني استعارة الصانع أو الصانع.

ولم يكن لابن رشد أن يستعمل هذا التمثيل لولا وجود مشابهة أصلية بين الموجودات الطبيعية والموجودات الصناعية، أعني فعل الصناعة يشبه فعل الطبيعة؛ ويقول في هذا السياق: "الظاهر أن المخلوقات شبيهة في هذا المعنى بالمصنوع"⁽²⁾.

غير أن المأزق المذهبي الذي يمكن للمرء أن ينتبه إليه هو أن هذا المفهوم الذي دافع عنه أفلاطون في تيمائوس، وحاول ابن رشد أن يجد فيه بديلا تداوليا لمفهوم الخلق الكلامي، كان أرسطو قد رفضه. لكنه بالمقابل، يمكن أن نقول إن ابن رشد قد أفرغ مفهوم الصانع الأفلاطوني من بعض محتوياته، واحتفظ بالاسم وضمنه تصور أرسطو لعلة العالم بوصفه غير محدث من عدم، على غرار ما يقول أهل الكلام؛ كما احتفظ فيه ببعض المحتويات القديمة من قبيل فكرتي النظام والعناية.

وهكذا تكون آلية الاستعارة، قد أعانت ابن رشد بجهة ما على العثور على موقع للأنطولوجيا داخل المنظومة الحضارية الإسلامية، وذلك من خلال استعماله لاسم الصانع الذي مكنه من استبعاد الحمولة الثيولوجية لمفهوم الخلق، ولوازمه كالاتفاق والجواز، وإثبات مفهوم صانع عالم بصناعته، وعالم يحكمه النظام وتسدده غاية.

خاتمة

كان لإعمال ابن رشد آلية التمثيل في فحصه لأقوال الأشعرية عموما وأقوال الجويني خاصة، تداعيات منطقية ومعرفية وميتافيزيقية:

فقد مكنت آلية التمثيل ابن رشد من إظهار أربعة أمور ناتجة عن القول بمقدمة الجويني التي أتى بها ليصحح دعواه في إثبات وجود الصانع: الأول هو أن منزلة هذه المقدمة من الناحية التدلالية لا تتعدى عتبة القول الخطابي المقنع لأنها معتمدة

(1) فتحي المسكيني، 'ابن رشد والإغريق'، ص 118.

(2) ابن رشد، الكشف، تحقيق مصطفى حنفي، ص 113، ف 52.

على بادئ الرأي لا على الحقيقة، أي ما يظهر لـ "سابق المعرفة" لا للعلم؛ أما الأمر الثاني فإن هذه المقدمة خطائية فهي من هذه الجهة، ومن هذه الجهة فقط، تصلح لإقناع الجمهور، لا غير، لأن أكثر تصديقات الجمهور كانت عن طريق القول الخطابي المقنع؛ أما الأمر الرابع الذي مكنت منه آلية التمثيل، فهو أن هذه المقدمة كاذبة، لأن مضمون المقدمة لا يحمل حقيقة الشيء وإنما ما يظن أنه كذلك، ولهذا فليس لهذه المقدمة ما يقابلها في الواقع؛ أما الأمر الرابع وهو الأخطر على الإطلاق: وهو أن مقدمة الجويني مبطلّة للحكمة الإلهية، لأنها لا تفيد الحكمة أو المعنى من وجود الموجودات وتدخلنا في دوامة العبث، وهي من هذه الجهة لا تصلح للجمهور؛ لأن صلاح الجمهور في وجود الحكمة في العالم وليس في بطلانها، إذ أن نفي الحكمة عن وجود الموجودات قد يفضي إلى انحلال وجود الجمهور نفسه، وهو الوجود القائم على الضرورة. وهذه النتيجة هي المحدد النهائي في عدم القبول لا فقط بدعوى الجويني، وإنما بموقف الأشعرية ككل.

لهذا فطريقة الجويني ليست سوى طريقة خطائية، غير صادقة، مقدماتها مشهورة، قائمة على بادئ الرأي وليس على الحقيقة. وذلك أن الذي يحكم بالظن يرى أن ما في تلك المصنوعات "يمكن أن يكون بخلاف ذلك ما هو عليه، ويوجد عن ذلك المصنوع ذلك الفعل بعينه الذي صنع من أجله، أعني غايته، فلا يكون في ذلك المصنوع عند هذا موضع حكمة"⁽¹⁾. ولم يكن لابن رشد أن يستعمل هذا التمثيل لولا وجود مشابهة أصلية بين الموجودات الطبيعية والموجودات الصناعية، أعني أن منطق فعل الطبيعة ومنطق فعل الصناعة واحد؛ وهو الذي يقول عنه: "الظاهر أن المخلوقات شبيهة في هذا المعنى بالمصنوع"⁽²⁾.

وبالمقابل يمكن أن نقول إن ابن رشد قد أفرغ مفهوم الصانع الأفلاطوني من بعض محتوياته، واحتفظ بالاسم وضمّنه تصور أرسطو لعلّة العالم بوصفه غير محدث من عدم على غرار ما يقول أهل الكلام. كما احتفظ فيه على بعض محتويات اسم الصانع من قبيل فكرتي النظام والعناية. والمأزق المذهبي الذي يمكن للمرء الانتباه إليه هو أن هذا المفهوم الذي دافع عنه أفلاطون في تيمائوس، وحاول ابن رشد أن يجد فيه بديلاً تداولياً لمفهوم الخلق الكلامي، كان أرسطو قد رفضه.

(1) الكشف، ص 112، ف 51.

(2) الكشف، ص 113، ف 52.

وهكذا تكون آلية الاستعارة، قد أعانت ابن رشد على العثور على موقع للانطولوجيا داخل المنظومة الحضارية الإسلامية وذلك من خلال استعماله لاسم الصانع الذي مكنه من استبعاد الحمولة الشيولوجية لمفهوم الخلق، ولوازمه كالاتفاق والجواز، وإثبات مفهوم صانع عالم بصناعته، وعالم يحكمه النظام وتسده غاية.